Hatice Nur BEYAZ ERKIZAN
SUNUŞ

MAKALELER

Sebile BAŞOK DİŞ
Antik Yunan Felsefesinde Logos, Düzen ve Kozmos
*
E. Burak ŞAMAN
İslam Felsefe Tarihi Yazımında Presokratikler: *El-Milel Ve'n-Nihal* Örneği
*
Tufan ÇÖTOK & Özge KARA
Anaximandros'un Felsefesinde *Apeiron*
*
Barışcan DEMİR
Aristoteles'in Büyük Rakibi Zenon ve *Dynamis*'le Gelen Zafer
*
Burak SAYTEKİN
Presokratik Dönemde Bilişin Yeri Üzerine Bir Araştırma
*
Selena ÖZBAŞ
Anaksagoras'ta *Nous* Kavramı
*
C. Cengiz ÇEVİK
Herakleitos'un *Doğa Üzerine* Kitabıyla İlgili Kaynaklar ve Yorumlar
*
Erhan ATAGÜL
Herakleitos'ta Söylem ve Hakikat İlişkisi
*
Seyda KESİKOĞLU
Herakleitos Felsefesinde Değişimin Olası Sınırları Üzerine Bir İnceleme
*
Barış MUTLU
Sokrates Öncesi Felsefede Etiğin Yeri ve İmkanı
*
Y. Gurur SEV
Parmenides'ten Genç Sokrates'e: Aman Boynun Tutulmasın!
*
Melike MOLACI
Herakleitos'un Ethos'u: Marcus Aurelius'un Daimon'u
*
Şule GECE
'Aydınlık Görüşlü' Herakleitos'un Sanata, Sanatçıya ve Güzelliğe Dair Düşünceleri
*
Fatma Berfu KUTLU
Herakleitos'ta Trajedi
*
Ali TİMUÇİN
Herakleitos'un Stoa Felsefesine Etkisi
*
Gökhan MURTEZA
Demokritos'ta Atomculuk ve Siyaset İlişkisi
*
Fatma Ayperi Tuğçe ÖZDEMİR & Ekin KAYNAK ILTAR
Demokritos'un Ahlaka İlişkin Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme: Evlat Edinme Örneği
*
Gamze KESKİN
Estetiği Ege'de Aramak: Demokritos ve Mousikè
*
Ogan YUMLU
Protagoras ve Demokratik Teori
*
Cemile BARIŞAN
Aristoteles'e Giden Yolda Presokratik Filozoflar ve *Philosophia*
*
Sever IŞIK
Aklın Yaralarını Sarmak, Doğaya Dönmek ve Metafiziği Aşmak: Nietzsche ve Presokratiklere Dönüş İdeali

KİTAP İNCELEMESİ

Ayşe İLDEN TEPE- Friedrich NIETZSCHE: *Platon Öncesi Filozoflar*

ISSN 2148-0958

75 ₺(K.D.V.'den muaftır)

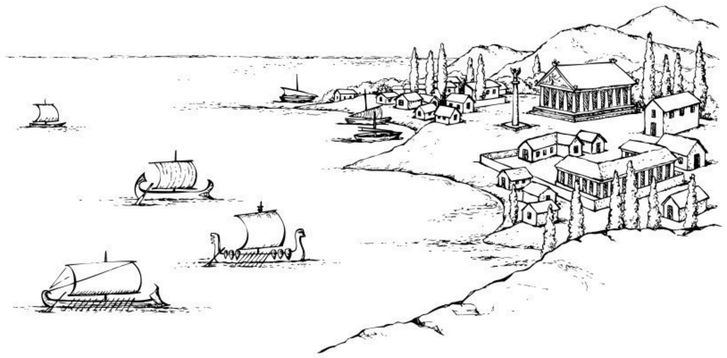
felsefidusun.com
/felsefidusun

Felsefi Düşün | Ekim 2019 Sayı: 13 | FELSEFENİN TARİHİNDE EGE
PRE-SOKRATİKLER-İYONYALILAR

Felsefi Düşün

Akademik Felsefe Dergisi

Ekim 2019 Sayı: 13 ISSN: 2148-0958



FELSEFENİN TARİHİNDE EGE
PRE-SOKRATİKLER - İYONYALILAR

SUNUŞ



SUNUŞ YA DA FELSEFENİN TARİHİNDE EGE: PRE-SOKRATİKLER/İYONYALILAR ÜZERİNE

Bir şey hakkında konuşmak güzelse,
susmak çirkindir ve hakkında konuşmanın
çirkin olduğu yerde susmak daha iyidir.
Krotonlu Theano (Kadın filozof)

Bilimsel bir hakikati bulmayı
Pers kralı olmaya tercih ederim.
Demokritos

Düşünmeyen bir kadın olmaktansa
başıboş bir at olmak daha iyidir.
Krotonlu Theano (Kadın filozof)

Felsefe tarihi, geçmişe ait düşüncelerin toplamından ve onların tekrarından ibaret değildir. Pre-sokratikler, 'felsefenin başlangıcında' olmaları nedeniyle hem zaman-mekan bakımından ve hem de kavrayış bakımından bugün de varlık ile bağ kurmanın özgün temsilcileri olarak görülürler. Bununla birlikte, böyle bir değerlendirmeyi kabul etmeyenler de vardır. Geçmişe dair birbirinden farklı birçok soru ise dünün, bugün içinden 'var olmaya' devam ettiğini gösterir gibidir. Felsefe ne zaman ve nerede başladı? Felsefenin kökeni ve yurdu neresidir? Antik Yunan'da kadın filozof var mıydı? İyonya kavrayışının -felsefesinin, biliminin, sanatının ve kültürünün- Atina'dakinden farklı yanları var mıdır ve hatta ondan tamamen farklı mıdır? Bu ve benzeri türden sorular bugünü anlamak için de önemli görünür. Örneğin; Batı Anadolu'da kendini gösteren ve bazılarınca İyonya Aydınlanması olarak da ifade edilen bu düşünsel oluşum 'Anadolu Felsefesinin/Kavrayışının' temeli

olarak görülebilir mi? Felsefenin tarihinde başlangıcı teşkil eden ve Ege kıyılarında yeşeren bu oluşum varlığın estetik, etik ve ontik kavranışında bize ne söyler? Bu sayı tüm bu ve benzeri soruları kendine kaygı edinen çalışmalara bir çağrı olmuştur. İfade etmek gerekir ki bu çağrıya felsefecilerimiz tarafından verilen yanıt güçlü ve umut verici olmuştur. Ve yine umulur ki, bu çaba yeni bir 'aydınlanmanın' başlangıcına da ilk ve küçük bir adım olur.

***

Pre-sokratikler insanın varlık ve kendi yaşamı ile bağ kurmanın özgün dolayımını gerçekleştirmişlerdir. *Phusis* (doğa*), kosmos* (evren), *arkhe* (ilke, başlangıç) ve *logos* (akıl, söz, konuşma, yasa*)* terimleri bu bağ kurmanın özgün terimleridir. Felsefenin tarihinde başlangıcı teşkil eden ve Ege kıyılarında, Batı Anadolu'da yeşeren bu oluşum varlığın ontik, epistemik, estetik ve etik-politik kavranışında bir mucizeyi değil ama radikal bir düşünsel devrimi ifade eder.

Felsefe tarihi, *özgürlüğün tarihi* olarak okunabileceği gibi, *felsefenin tarihinin özgürleşmesi* olarak da okunabilir. Bu bağlamda, elinizdeki bu sayı bir erkekle başlatılan (Thales) ve 'erkeklerle' devam eden Felsefenin Tarihi'ne 'varlık' ve 'yokluk' içinden bir yönelimi de gösterir. Felsefe (insanın düşünme öyküsü) hiç kuşkusuz 'erkeklerden' ibaret değildi. Daha felsefenin başlangıcında çok sayıda kadın filozof ile karşılaşırız. 'Önce erkek düşünmedi' veya 'Tanrı önce erkek düşünsün demedi'… Hayatın ve varlığın 'doğasına', akışına aykırı bu zihniyet uzun sürdü ama kırıldı sonunda tam anlamıyla olmasa da… Çünkü 2.500 yılda oluşan kanonu hemen değiştirmek ve yeniden kurmak pek kolay değil elbette! O nedenle; kadın filozofların kanona nasıl dahil edileceği ciddi bir mesele olduğu kadar onların düşünceleri üzerine yönelme de bir o kadar ciddi bir meseledir. Zamanı, problemi veya mekanı ölçüt alıp almamanın yanısıra, bizzat filozofun felsefe ve felsefe tarihi için önemine bakma da sözkonusudur ve hiç kuşkusuz bu da tartışmalıdır. Örneğin; Pre-Sokratiklerin çoğu, Sokrates ile çağdaştır; ayrıca, kimi felsefe tarihçileri de felsefeyi Sokrates ile başlatır. Sonra bazıları Pre-Sokratikleri hiç insan meselesiyle ile ilgilenmemiş gibi ele alırlar. Oysa Aspasia (hem kadın hem filozof ve hem de Miletoslu!) insani bilimler için önemli görüşler ortaya atmıştır; aynı Demokritos'un da yaptığı gibi. Yani onlar doğayı, evreni ve onlarla ilgili çok şeyi düşüncelerine konu edindikleri gibi insanı da düşüncelerine konu edinmişlerdir. Nitekim elinizdeki sayıda yer alan çalışmalar da bunu göstermeye yönelmiştir.

Bununla birlikte ve tüm bunların bilincinde olarak, ne yazık ki Pre-Sokratikler üzerine yapılan birbirinden değerli çalışmalar hala ortodoks kanonun, ortodoks olarak izlendiğini de göstermektedir. Miletoslu filozoflar üçten dörde çıkamamıştır. Antik Yunan Felsefesi, hep yapılageldiği gibi ortodoks kanon içinden düşünülmüş; yani Thales başlangıç, Plotinos veya Yeni Platonculuk bitiş olarak kabul edilmiştir. Sonra; hem İskenderiyeli büyük filozof Hypatia'nın (kadın) bir grup Hıristiyan tarafından vahşice katledilmesi unutulmuş ve hem de bir kadın filozof olarak unutulmuştur.

Antik Yunan Felsefesi içinde neredeyse otuza yakın kadın filozofa ilişkin tek bir inceleme veya araştırma ne yazık ki elimize ulaşmamıştır. Yukarıda söylenen sözü tekrar etmek gerekirse; Felsefe tarihi ölü düşüncelerin toplamı değildir. Ayrıca, felsefe tarihini özgürleştirmenin, yani ortodoks felsefe tarihi kanonunu Nietzscheci bir ifadeyle söylemek gerekirse, yıkmak gerekir yeniden kurmak için. Hatta yeni bir aydınlanmayı gerçekleştirmek için bile belki de dar anlamda İyonya'ya ama geniş anlamda Pre-Sokratiklere, yani I. Aydınlanmaya dönmemiz gerekir. 'Varlığı' ve 'Yokluğu' ile Felsefi Düşün'ün bu sayısının buna bir ilk adım olmasını dilerim.

Ve bu adımda içten desteklerini sunan herkese ama özellikle sevgili Eylem Yolsal-Murteza'ya, Gökhan Murteza'ya, tüm yazarlarımıza ve hakemlerimize sonsuz teşekkürler!

Elinizdeki bu sayıyı 'aydınlığa' ve onun tüm öznelerine ithaf ediyorum…

Hatice Nur BEYAZ ERKIZAN

ANTİK YUNAN FELSEFESİNDE LOGOS, DÜZEN VE KOZMOS

Sebile BAŞOK DİŞ*

LOGOS, ORDER AND COSMOS IN ANCIENT GREEK PHILOSOPHY

Öz

Batı düşüncesinin temel karakteristiği akılcı olmasıdır. Batı düşüncesi bir bütün olarak evrene, insana ve hatta Tanrı'ya rasyonel bir şekilde yaklaşmış, bunları akıl yoluyla anlayıp kavramaya çalışmıştır. Bu çaba öncelikle mitolojik olanın terk edilerek felsefenin ve bilimsel düşüncenin doğmasına kaynaklık etmiştir. Antik Yunan felsefesi evrenin düzenli, dolayısıyla rasyonel olduğu, bu nedenle insan aklının bu rasyonel yapıyı bilebileceği ön kabulü üzerine kurulmuştur. Önde gelen Antik Yunan filozoflarının neredeyse tamamında açık ya da örtük şekilde bu düşünceye rastlamak mümkündür. Rasyonel evrenin akıl yoluyla bilinebileceği düşüncesini sağlayan unsur logos kavramıdır. Logos kavramı, içerdiği anlamlar ile akıl ve ölçü gibi kavramların birbiriyle ilişkilendirilmesini sağlamıştır. Logos kavramı, hem evrenin düzeni hem onun bilinebilirliği hem de iyi bir insanî hayat açısından merkezî öneme sahiptir. Onun sayesinde evren, bir kaos olarak değil, kozmos olarak görülmüş, bu düzen onunla bilinmiş ve onunla evrendeki düzenin bir benzeri insan hayatında da oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu çalışmada belli başlı Grek filozoflarının evrenin ve insanın rasyonelliğine nasıl baktıkları, logos, düzen ve kozmos kavramları arasında nasıl bir ilişki kurdukları gösterilmeye çalışılmış; düzen ve aklın, evren, insan ve toplum hayatındaki önemine işaret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Logos, düzen, evren, kozmos, akıl, insan, yasa.

*Necmettin Erbakan Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Dr. Öğr. Üyesi, sebile_basok2000@yahoo.com, ORCID: 0000-0003-1960-697X.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 13/Felsefe Tarihinde Ege: Pre-Sokratikler/İyonyalılar, Ekim 2019: 1-15.
(Makale Gönderim: 01.06.2019 / Makale Kabul: 24.09.2019)

Abstract

The basic characteristic of Western thought is that it is rational. Western thought has approached the universe, man and even God as a whole in a rational way and tried to understand and comprehend them through reason. This effort became the source of the abandonment of the mythological and the emergence of philosophy and scientific thought. Ancient Greek philosophy was founded on the assumption that the universe has order and therefore it is rational, and therefore, the human mind can know this rational structure. It is possible to encounter this idea explicitly or implicitly in almost all of the prominent Ancient Greek philosophers' thoughts. The concept of logos provides the idea that the rational universe can be known through the mind. The concept of logos has been associated with the concepts such as reason and measure. The concept of logos is central to both the order and the knowledge of the universe and a good human life. Thanks to logos, the universe was seen not as a chaos but as a cosmos, this order can be known through it and a similar order that of the universe can be established in human life as well. This study aims to demonstrate how the major Greek philosophers look at the rationality of the universe and human, how they establish the relationship between logos, order and cosmos, and to emphasize the importance of order and mind in the life of the universe, human and society.

Keywords: Logos, order, universe, cosmos, mind, human, law.

***

> Bu evren, her şey için aynı, ne bir tanrı ne bir insan yarattı onu. Vardı, var ve var olacak. Hep canlı kalan ateş, ölçüyle alevlenip ölçüyle sönecek.[1]
>
> Herakleitos

Giriş

Batı felsefesinin doğuşu, bilimsel düşüncenin de temelinde yer alan bir inançla mümkün olmuştur. Bu inanç, görünen dünyanın ardında akla uygun ve akılla anlaşılabilen bir düzenin olduğu inancıdır. Bu inancın ilk savunucuları Pre-sokratik filozoflardır. Ancak bu filozoflara geçmeden önce

[1] Akt. Samih Rıfat, Herakleitos, *Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 43.

Yunanlı şairlerden, özellikle de önemli bir ozan düşünür olan Hesiodos'tan bahsedilmesinde yarar vardır. Homeros ve Hesiodos'tan başlayarak birer kozmogoni yazarı da olan Yunan şairlerinin ve filozoflarının tümü, maddenin ezeli olduğunu ve Tanrı'nın düzensiz olan, kaos halinde bulunan maddeye şekil vererek onu düzene kavuşturduğunu adete bir aksiyom olarak kabul etmiştir.[2] Bu şairler arasında Hesiodos'un isminin özellikle anılmasının nedeni, onun anlayışında daha sonraki filozoflarda karşımıza çıkacak olan, doğada tek bir temel ilke arayışının tohumlarının bulunmasıdır.[3] M.Ö. sekizinci yüzyılda yaşamış olan Hesiodos, *Theogoni* isimli eserinde kaostan kozmosa, belirsizlikten belirli olana geçişi anlatmıştır.[4] Hesiodos, bu eserinde Olympos Dağı'ndaki pantheonun birçok figürünü sistematik olarak ayıklamış ve tanrıların ilahiliklerinde tanzim edilmiş bir bütün olarak evren tasavvuru ve duygusu, kaostan ziyade kozmik bir idrak sunmuştur.[5] Bu nedenle Hesiodos'un kozmolojik spekülasyona kayda değer katkılarda bulunduğu inkâr edilemez bir gerçek olarak görülmektedir.[6] Grek filozofları ise evreni yönlendiren, onu kaostan çıkaran bir düzenin evrene hâkim olduğu hususunda Hesiodos'la benzer fikirlere sahip olmakla beraber, zihinsel bir devrim gerçekleştirerek bu düşüncenin ötesine geçmişlerdir. Hesiodos gibi kozmogoni yazarları evrende hâkim olan düzenin kaosu ortadan kaldırdığını belirtmekle yetinmişken, filozoflar bu düzenin insan aklı tarafından bilinebileceği fikri ile felsefî ve bilimsel düşünceyi başlatmışlardır.

Evrene ve Düzene Bakış

İlk Yunan filozoflarından önce Yunanlar, dünyadaki olayları kader olarak görüyor, kadere de tanrıların ve tanrıçaların garip kararları olarak bakıyorlardı. M.Ö. altıncı yüzyıldaki filozoflara göre ise, tanrıların kaprisleri ve tutkularının yerine ilkeler olmalıydı. Kaderin belirsizliklerinin yerine logos, belli bir akıl veya mantık olmalıydı. Bu filozoflara göre evrendeki her şey insan düşüncesi tarafından anlaşılmaya açıktır. Evren, en uzak noktalarına kadar insan düşüncesiyle idrak edilebilir. Bir başka deyişle, hiçbir

[2] Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018), 356.

[3] Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi,* çev. Güneş Ayas (İstanbul: İthaki Yayınları, 2011), 29.

[4] Hatice Nur Erkızan, *Aristoteles Yazıları Varlık, Bilgi ve Yaşam Üzerine,* (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013), 69.

[5] Richard Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi, 1. Cilt,* çev. Yusuf Kaplan (İstanbul, Külliyat Yayınları, 2011), 43.

[6] Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi,* çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2008), 39.

şey anlaşılmaz ya da mistik değildir.[7] Pre-sokratik filozoflar için evrenin herhangi bir tanrının yönetimine ihtiyacı yoktur. Onun kendine içkin bir düzenliliği ve birliği vardı. Evren sahip olduğu bu özellik nedeniyle bilinebilir niteliktedir. Doğal fenomenler kendi aralarında gerçek bir bağıntıya sahiptir ve bu nedenle doğal dünyayı anlamak ve açıklamak mümkündür.[8] Evrendeki olayların akıl yoluyla açıklanabileceği düşüncesinin ortaya çıkması ile bunları açıklamak için tanrıların arzu ve kaprislerine başvurmak gereksiz hale gelmiştir. Doğal fenomenleri açıklamak için bizzat doğaya ve ondaki düzene bakmak yeterli sayılmıştır.

Matematiksel olaylar, evrensellik ve zorunluluk özellikleriyle, teolojik açıklamanın dışında kalan ilk olaylardır. İki kere ikinin dört etmesinin ya da bir üçgenin üç açısının iki dik açıya eşit olmasının bir zorunluluk olmayıp da bir keyif veya heves olduğu nasıl kabul edilecektir? Astronomi ve fizikî olayların gözlenmesi sonucu onlardaki sürekli düzenin görülmesi, tanrıların keyiflerinin üstünde bir irade, değişmez bir adalet, tanrısal bir kanun, en yüksek zekâ bulunduğu fikrini doğurmuştur. Bu fikir sonrasında bütün fenomenleri hiçbir düzene bağlı olmayan iradelerle açıklamak gitgide imkânsız hale gelmiştir.[9] Dünyada bir düzen olduğu fikrini hem matematiksel işlemlerdeki zorunluluk ve evrensellikten hem de özellikle gök cisimlerinin düzenli hareketlerinden çıkaran düşünürler, bu düzeni "logos" kavramı ile açıklamaya çalışmışlardır. Onlara göre evrene hâkim olan düzenin kaynağı bu *logos*'tur.

Logos, tek bir sözcükle anlamı karşılanamayacak Grekçe bir kelimedir. Bu nedenle diğer dillere çevrilmesi zordur. Logos, "sözcük", "cümle", "konuşma", "gerekçe" gibi pek çok anlama gelir.[10] Bu anlamlarının dışında logos, beşinci yüzyılda ve daha öncesinde şu anlamlara da gelmekteydi: "Söylenen ve yazılan herhangi bir şey". Sözcüğün daha önceki "fark etme" anlamı "değer", "saygınlık", "şan" ve "ün" anlamlarına da kaymıştır. Logos, "düşünme", "tartma", "lehte ve aleyhte olan noktaları değerlendirme" anlamlarına da gelmiştir. "Açıklama", "neden", "sebep" ya da "argüman" da kavramın diğer anlamları olmuştur. Bunların dışında logos, "tam ya da doğru ölçü", "uygunluk", "ilişki", "orantı" anlamlarında da kullanılmıştır. Logos

[7] Gunnar Skirbekk, Nils Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi,* çev. Emrah Akbaş, Şule Mutlu (İstanbul, Kesit Yayınları, 2006), 25.

[8] Hatice Nur Erkızan, A. Kadir Çüçen, *Felsefe Tarihi 1 Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefesi Tarihi* (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013), 24.

[9] Alfred Weber, *Felsefe Tarihi,* çev. H. Vehbi Eralp (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998), 11-12.

[10] Anthony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi 1. Cilt Antik Felsefe,* çev. Serdar Uslu (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 183.

sözcüğünün iki anlamı daha vardır: "Genel ilke, yasa ya da kural" ve "akıl yetisi". Logos kelimesinin beşinci yüzyılda saptanması zor olmakla beraber dördüncü yüzyılda yaygın olan bir başka anlamı da "tanım" veya "bir şeyin özsel doğasını dile getiren formül" anlamıdır.[11] Karmaşık bir yapıya sahip olan logos sözcüğü "akıl", "hitap", "söylem", "düşünce", "mantık", "anlam" ve "kelime"nin birleşik anlamlarını içerir.[12] Görüldüğü gibi logos, oran ya da orantıdan başka, bağlamına göre tanım ve açıklama anlamlarına da gelebilmektedir. Bu kavramlar birbirlerine sıkı sıkı bağlı oldukları için tek bir sözcükle, logos kavramı ile dile getirilmişlerdir. Grek felsefesi geliştikçe logos ve nous kelimeleri, insan aklına ve evrensel akla nispet edilerek zihni, aklı, düzenleyici ilkeyi, düşünceyi, sözü, konuşmayı, hikmeti ve anlamı ifade edecek şekilde kullanılmıştır.[13] Bilindiği üzere Antik Yunan'da logos, birbiriyle yakından bağlantılı olan çeşitli anlamlarda kullanılmış oldukça önemli bir kavramdır. Böyle bir kavram oluşturmaksızın evrenin rasyonel yapısını akıl yoluyla kavrama fikrini ortaya çıkartmak mümkün değildir. Aynı anda hem akıl hem de yasa, kural, ölçü, oran ve ilke anlamlarına gelen logos kavramı, *kozmos* düşüncesine geçilmesine imkân tanımıştır.

İnsanlar her zaman evrende bir düzen olduğunu düşünmemiştir. Çevresindeki evren önceleri insana yasasız görünmüştür. Evrendeki düzeni, karşıtlar arasındaki uyumu ve dengeyi keşfeden Yunanlar ona kozmos adını vermişlerdir. Bu sözcük başlangıçta ordunun disiplinini ve sonra bir devletin düzenli yapısını anlatmak için kullanılmaktaydı.[14] Düzen anlamına gelen kozmosun, erken bir tarihte "süs" anlamıyla birleştiği de bilinmelidir. Kozmosun süs anlamıyla birleşmesinin nedeni, düzenin Yunanların gözünde güzel bir şey olmasıdır.[15] Yunan filozoflar için evrenin en çarpıcı özelliği, ay ve gezegenlerin devinimleri gibi olaylarda sergilediği düzendi. Onlara göre evrenin kendisinden önce gelen kaosla arasındaki temel fark buydu.[16] Evrende düzenin görülmesi nedeniyle kozmos sözcüğü zamanla ilk anlamı dışında, düzen sahibi evreni ifade etmek üzere filozoflar tarafından kullanılmaya başlanmıştır. Düzenli bir bütün anlamına gelen kozmos kelimesi, zıt unsurların uyumluluğunu sağlayan evreni düzenli bir bütün

[11] W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar,* çev. Ergün Akça (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011), 427-431.
[12] Douglas J. Soccio, *Felsefeye Giriş Hikmetin Yaptaşları,* çev. Kevser Kıvanç Karataş (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2010), 129.
[13] Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi, 1. Cilt,* 88.
[14] John Burnet, *Erken Yunan Felsefesi,* çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2013), 14.
[15] Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar,* 124.
[16] *A.g.e.,* 124.

olarak tanımlamak için ilk olarak Pythagorasçılar tarafından kullanılmıştır.[17] Ancak bu kullanımı Anaksagoras'a dayandıranlar da vardır.[18]

Antik Yunan düşüncesine göre düzenli bir yapıya sahip olan bu kozmos, aynı zamanda iyi ve güzeldir. Çünkü düzeni sağlayan ölçü, sınır ve yasa, iyi ve güzeldir. Antik Yunan'da bu düşüncede olan birçok filozof vardır. Örneğin yedi bilgeden biri olan Lindoslu Kleobulos, "ölçü en iyi şey" demiştir. Yine Yedi Bilge arasında yer alan Atinalı Solon, "Hiçbir şeyde aşırı olma" tavsiyesinde bulunurken ahlakî bağlamda ölçülülüğe vurgu yapmıştır. İspartalı Khilon da yasalara uyulmasını istemiştir.[19] Adalet bir yasa iken, bazı kurallar içerirken, adaletsizlik her tür yasanın, kuralın, dolayısıyla da iyiliğin yokluğudur.[20] Yasa, kural ve ölçü belirsiz olanı belirli hale getirir ve bir sınır çizerek onu sınırlandırır. Sınırsız olan, düzensiz ve biçimsizdir. Bir formdan yoksun olduğu için çirkin ve kötüdür. Ölçüsüzlük ve sınırsızlık ahenge ve uyuma değil, biçimsizliğe ve dağılmaya yol açar. Yasa, kural ve ölçü ile sınırlandırılmış olan şey bir düzen kazanır ve bu sayede bilinebilir olur. Bu şekilde iyilik ve güzellik özelliklerinin yanı sıra bilinebilirlik niteliği de kazanır. Greklere göre evren de ölçülü ve uyumlu yapısıyla bir düzene sahiptir ve bu nedenle ona *kozmos* denilmiştir.

Evrene kozmos diyen Pythagorasçılara göre sınır (*peras*) ve sınırsız (*aperion*) başlangıçta dünyanın kendisinden evrildiği iki karşıt ilkedir. Bu ilkelerden *peras* iyiyken, *aperion* kötüdür. Aristoteles de bu konuda Pythagorasçılarla aynı fikirdedir. O, *Nikomakhos'a Etik*'te kötülüğün sınırsıza ait bir özellik, iyiliğinse sınırlının bir özelliği olduğunu söyler. Dünya, canlı ve tanrısal olduğundan iyidir. Ancak dünyanın bu özelliklere sahip olabilmesi, onun sınırlı olması ve bileşenleri arasındaki ilişkilerde bir düzen olması sayesindedir. Aristoteles'e göre dünya sınırsız olsaydı onun telos'u olmazdı, *ateles* olurdu. *Ateles,* olumsuz bir kelimedir. Hem "sonsuz" hem de "eksik" anlamına gelir. Oysa dünya *teleion*'dur, eksiği olmayan bir bütündür.[21]

Düzen Anlayışları

Antik Yunan dünyasının önde gelen filozofları evrenin düzenli oluşuna ilişkin çeşitli açıklamalarda bulunmuşlardır. Bu filozoflardan biri de

[17] Soccio, *Felsefeye Giriş Hikmetin Yapıtaşları,* 128.
[18] Bknz. Walther Kranz, *Antik Felsefe,* çev. Suat Y. Baydur (İstanbul: Cinius-Sosyal Yayınlar, 2014), 39.
[19] Akt. Kranz, *Antik Felsefe,* 31-32.
[20] Erkızan, Çüçen, *Aristoteles Yazıları Varlık, Bilgi ve Yaşam Üzerine,* 27.
[21] Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar,* 217-218.

Anaksimandros'tur. Ona göre dünyadaki ateş, toprak ve suyun oranı bellidir. Tanrı olarak anlaşılan bu elementler hâkimiyet alanlarını genişletmeye çalışırlar. Ancak bunlar arasında sürekli denge sağlayan bir tür zorunluluk ya da doğal bir yasa vardır. Bu yasa elementler arasında adaleti sağlar. Anaksimandros'un da benimsediği belirlenmiş sınırları aşmama anlamındaki adalet anlayışı, Grek inançlarının en derinlerinden biridir. Bu adalete yalnızca insanlar değil, tanrılar da bağlıdır. Ancak tabi olunan bu üstün güç, kişisel ve üstün bir Tanrı değildir.[22]

Evrene kozmos diyen Pythagorasçılar, evrendeki düzeni açıklamaya çalışmışlardır. Bilindiği gibi Pythagoras'ın arkhesi sayıdır. Evrenin ilkesinin sayı olduğunu öne süren ve önemli matematiksel çalışmalar yapmış olan bir okul olarak Pythagorasçılığın evreni düzenli bir yapı olarak görmüş olması oldukça anlaşılır bir durumdur. Pythagorasçılara göre sayılar bütün doğada ilktirler ve sayıların unsurları bütün varlıkların unsurlarıdır. Bu nedenle onlar bütün evrenin de sayı ve ahenk olduğunu kabul etmişlerdir.[23] Pythagorasçılar her ne kadar sayı mistisizmine kaymışlarsa da onların asıl amaçları, nesnelerin kalıcı kavramsal düzenini bilmeye çalışmak olmuştur. Onlar bu düzenin temelinde matematiksel orantılar olduğuna inanmışlardır.[24] Pythagoras'a göre kozmosun uyumu, büyük küçük her şeyin sayılara dayanan ilişkilerle düzenlenmiş olmasından kaynaklanır ve bu uyumun varlığı müzikte açıkça görülür.[25] Evreni uyumlu ve düzenli bir yapı olarak gören Pythagorasçılar ona kozmos demiş ve böylece bu sözcükle düzen, ayarlılık ya da yapısal kusursuzluk kavramını güzellik kavramıyla birleştirmişlerdir. Evreni düzenli ve ölçülü kabul eden Pythagorasçı anlayış, Tanrı Apollon karakterinde, yani sınır, ölçülülük ve düzen gibi birbiriyle ilişkili fikirlerin yüceltilmesinde somutlaşmıştır. Pythagorasçıların, koruyucu tanrı olarak tapınağında "Aşırıya kaçma", "Sınırı aşma" gibi düsturların yazılı olduğu tanrıyı seçmeleri bir tesadüf değildir.[26]

Herakleitos, *logos* kavramını öne çıkarmış bir düşünürdür. Bilindiği üzere Herakleitos'a göre her şey bir akış ve değişim içindedir. Ancak bu akış ve değişime rağmen evren bir düzen içerisindedir. Herakleitos, değişim ve

---

22 Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi I,* çev. Muammer Sencer (İstanbul: Say Yayınları, 2002), 148

23 Karl Vorlander*, Felsefe Tarihi Cilt:1-2*, çev. Mehmet İzzet, Orhan Saadettin (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 44.

24 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2004), 30.

25 H. J. Störing, *İlk Çağ Felsefesi,* çev. Ömer Cemal Güngören (İstanbul: Yol Yayıncılık, 2015), 175.

26 Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar,* 216-217.

devinime rağmen evrenin düzen içinde olmasını "logos" kavramı ile açıklar. Evrenin ruhu anlamına gelen logos, değişimin ana ilkesidir. Logos, evrendeki değişim yasasıdır. Herakleitos, bu yasaya logos adını vererek evrende anlamlı bir düzen olduğunu ifade etmek istemiştir.[27] Logos, değişende değişmeyen, hep aynı kalan, değişmenin kendisine göre gerçekleştiği yasadır, değişmenin mantığıdır.[28] Evrene sahip olduğu düzeni veren işte bu logostur. Herakleitos'a göre evren, düzenli aralıklarla yanıp sönen, değişme halinde bir ateştir, sürekli canlı kalan bir ateştir. Bu ateş, bir tanrının ya da insanın eseri değildir. Varolmaya başlamadığı gibi yok da olmayacaktır.[29] Ateşte doğanın bütün işlerini yöneten şey, onun dışında olan bir şey değil, bizzat onun tözünü teşkil eden Akıl'dır (logos).[30]

İnsan aklının ödevi, evrenin yasasını, logosu bilmektir. Logosu tanıyıp öğrenen kimse, doğadaki akıl yasasını kendi eylemlerinde ölçü alacak ve genele bağlanmış olacaktır.[31] Herakleitos, insanın doğada hâkim olan yasayı bilip ona bağlanabileceğini söyleyerek doğal dünyadan insan dünyasına geçer. Ona göre logosla irtibat, yalnızca doğanın bilgisi ile ilgili bir konu değildir. Bu konu, doğanın bilinmesi ile ilgili olduğu kadar insan hayatının nasıl düzenleneceği ile de ilgilidir. Logos, hem epistemolojik hem de ahlak, siyaset ve hukukla ilgili bir kavramdır. Dolayısıyla logos, yalnızca doğal dünya açısından değil, aynı zamanda insani dünya açısından da büyük bir öneme sahiptir. Herakleitos'un evren ve insan arasında benzerlik kurmasını sağlayan şey ise logosun hem evrende hem de insanda bulunmasıdır. Bu ortak unsur sayesinde evrende olduğu gibi insanda ve toplumda da düzen tesis edebilecektir.

Logos, her şeyde ortak olduğu için insanlar da ondan pay alırlar. İnsan ruhu ateştendir ve havayı soluyarak kozmik akılla doğrudan temasa geçer. İnsan uyurken bile ondan tam olarak kopamaz. Ancak bu durumda insanın ortak olanla (logos) bağı zayıflar ve bu nedenle kendi kişisel yanılsama dünyasına hapsolur. Herakleitos, insanları bu utanılası durumu uyanık oldukları zamanlara taşımamaları hususunda uyarır.[32] İnsanların çoğunun logosu idrak edemedikleri için sanki yanlış bir dünya rüyasına dalmış bir halde

[27] Ömer Özden, Osman Elmalı, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2018), 54.
[28] Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016), 195.
[29] Weber, *Felsefe Tarihi,* 21.
[30] Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017), 277.
[31] Gökberk, *Felsefe Tarihi,* 25.
[32] Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar,* 494.

yaşadıklarını ve bunun sonucu olarak da sürekli uyumsuzluk içinde olduklarını iddia eder.[33] Herakleitos evrendeki ve insandaki akla vurgu yaparken, insani dünyada da evrendeki gibi bir yasanın hüküm sürmesini ister. "Halk bir duvar için nasıl mücadele ederse, yasa için de öyle mücadele etmelidir" diyerek yasanın değerini, şehri koruyan duvarların değerine benzeten Herakleitos, düzensizliğin bir yangın gibi söndürülmesini talep eder. Ona göre halkı zapt edip düzensizliği önlemek için cezaya ihtiyaç vardır.[34] Herakleitos, hakikati bilmek istemekle yetinmemiş, bu bilginin insanların hayatını şekillendireceğini de savunmuştur. Bu nedenle logos kavramının özü itibariyle etik ve politik karakterde olduğu söylenebilir. İnsanlar arasında ortak olan evrensel logos, bu özelliği ile bütün yurttaşların bağlı olduğu devlet yasasına benzer. Ancak logos, en büyük ve en güçlü devletin yasasından bile daha büyüktür. Çünkü logos, yalnızca insanlar arasında ortak değildir, o bütün şeyler için ortaktır.[35]

Herakletios'taki kadar kapsamlı bir şekilde açıklanmamış olmakla beraber Empedokles'te de örtük bir düzen fikri mevcuttur. Ona göre evreni meydana getiren temel unsurlar nitelik ve nicelik bakımından değişmezler. Bunlarda hiçbir zaman bir artma ya da azalma olmaz. Ayrıca bu dört temel unsur kendilerine özgü vasıflarını her zaman korurlar. Empedokles, bu görüşleri ile içinde hem değişimi hem de değişmeyeni barındıran bir model geliştirmiştir.[36] Bu modele göre evren, farklı miktarlarda elementlerin birleşerek çeşitli nesneler oluşturmalarına rağmen elementlerin yapısının değişmediği bir düzene sahiptir. Değişim bir düzen çerisinde olduğu için belli sınırlar içerisinde gerçekleşmektedir.

Evrende bir düzen olduğu düşüncesinde olan bir başka filozof Anaksagoras'tır. O da kozmogoni yazarları ve diğer pek çok filozof gibi evrenin başlangıçta kaos halinde olduğu görüşündedir. Anaksagoras'a göre başlangıçta her şey birbirine karışmış unsurlar halinde hava ve etherin altında bulunmaktaydı. Her şeyin bir arada bulunduğu bu kaosta bir hareket meydana gelmiş, sonrasında yıldızlar, güneş ve ay oluşmuştur. Karışık unsurların birbirinden ayrılmasını sağlayan bu ilk hareketin nedeni, kaosu kozmosa dönüştüren düzenleyici bir güçtür. Bu düzenleyici güç, insan zekâsı gibi bir zekâdır. Anaksagoras bu zekâya *nous* adını verir. Ona göre *nous,* öncesiz ve sonrasız bir güçtür ve kendisi gibi öncesiz ve sonrasız olan unsurları düzene sokmuştur. Varolanı düzene sokan bu güç, yaratıcı olmayıp

[33] Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi, 1. Cilt,* 86.
[34] Vorlander*, Felsefe Tarihi Cilt:1-2*, 55.
[35] Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi,* 159-161.
[36] Skirbekk, Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi,* 33.

yalnızca düzenleyicidir.[37] Saf ve karışmamış olması nedeniyle diğer şeylerden farklı olan nous, diğer şeylerin bilgisine ve onlar üzerinde kudrete sahiptir. Nous, sahip olduğu bu bilgi ve kudret sayesinde kaosu kozmos haline getirebilmiştir.[38] Anaksagoras, bu görüşleri ile düzenin sağlanması için bilgi ve gücün gerekli olduğunu ortaya koymuştur. Şayet nous, bilgi ve kudretten yoksun olsaydı kaosu kozmosa dönüştüremeyecek, evrende bir düzen oluşturamayacaktı. Düzen için bilgi ve güç birer gerekliliktir. Benzer şekilde bilgi ve güç olmaksızın insani dünyada da bir düzen oluşturulamaz.

Pre-sokratikler, evren, akıl ve düzene ilişkin görüşleriyle Sokrates sonrası filozoflar üzerinde oldukça etkili olmuşlardır. Bu etki özellikle Platon, Aristoteles ve Stoacıların düşüncelerinde açıkça görülmektedir. Örneğin Sokrates sonrası filozoflardan olan Platon da Pre-sokratikler gibi evrenin bütününde bir düzen görmüş ve bundan hareketle insana ve topluma bir düzen kazandırmak istemiştir. Platon'a göre evrenin yapıcısı mükemmel bir varlıktır, yani Tanrı'dır. Ayrıca Tanrı evreni mükemmel varlıklar olan ideaları model alarak yapmıştır. Bu nedenle evren kötü, çirkin, uyumsuz ya da rastlantısal bir şey olamaz.[39] Evreni yapan iyi olduğundan, hırs duymadığından her şeyin elden geldiği kadar kendisine benzemesini istemiştir. Oluşun ve evrenin düzeninin ilkesi budur. Tanrı, iyiliğinden, her şeyin iyi olmasını istediğinden kuralsız ve düzensiz bir hareket içinde olan şeyleri almış ve düzenin her bakımdan daha iyi olduğunu düşünerek onu düzensizlikten çıkarıp düzene sokmuştur. Zekâsı olan bir bütünden zekâsı olmayan bir bütün çıkamaz. Ruh olmadan zekâ olmayacağı için Tanrı zekâyı ruha, ruhu da evrene koymuştur. Bir ruhu ve zekâsı olan bu evren Tanrı kayrası ile yaratılmıştır.[40] Platon'a göre Tanrı iyiliği ile evreni mümkün olan en iyi şekilde yapmıştır. Bu nedenle evren, akıllı, canlı, düzenli, iyi ve güzeldir. Evrendeki düzenli yapının ardında düzenleyici bir zihin vardır. Bu zihin her şeyin düzenini gerçekleştirir ve her şeyi en iyi şekilde yerli yerine koyar.[41] Açıkça görüldüğü gibi Platon'a göre de evren düzenli bir yerdir ve bu düzenin ardında bir akıl vardır. Platon evrende hâkim olan düzenden bahsetmekle yetinmemiş, insan hayatının ve toplumun nasıl düzene sokulacağı ile de ilgilenmiştir. İnsan ruhunun üç kısımdan oluştuğunu söyleyen Platon, ruhun en üst kısmı olan aklın diğer kısımları yönetmesi ile insanın erdem ve mutluluğa ulaşacağını söylemiştir. Diğer yandan aklı yetkin

[37] Özden, Elmalı, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 75.
[38] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1,* 300.
[39] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*, 347.
[40] Platon, *Timaos,* çev. Erol Güney, Lütfi Ay (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001), 24-26.
[41] Platon, *Phaidon,* çev. Hamdi Ragıp Atademir, Kemal Yetkin (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001), 82.

bir şekilde kullanan filozof kralın yönetimi altında toplum da adaletle yönetilecektir. Tanrısal akıl, evrene düzen kazandırmıştır. İnsan aklı da bireyin ve toplumun hayatına hâkim olursa bu alanlar da düzene girecektir. Akıl, evrende olduğu gibi beşeri dünyada da düzenin kaynağıdır.

Aristoteles de Pre-sokratik filozoflar gibi akıl ile düzen arasında ilişki kuran filozoflar arasında yer alır. Ona göre hareketleri düzenli olan yıldızlar en yüksek zekâlardır, en akıllı ruhlardır.[42] Düzeni sağlayan akıl, ölçülülükle de ilişkilidir. Bu ilişkiyi Aristoteles, "Nitekim ölçüp biçip güzel olanı tercih etmeye yarayacak bir akılları olmadığı için, insan dışında diğer hayvanların ölçülü olduğunu söyleyemeyiz" diyerek dile getirir.[43] Aristoteles ahlakını aklın bir göstergesi olan ölçülülük üzerine inşa eder ve "orta yol" öğretisini savunur. Ona göre karakter erdemleri kimi ortalarla ilgilidir ve belli bir orta olmalıdır, bu zorunludur.[44] Kişinin orta yolu tercih etmesinin nedeni aklıdır. Bu nedenle Aristoteles her bilen kişinin aşırılık ve eksiklikten kaçıp ortayı aradığını ve tercih ettiğini söyler. Erdem bir tür orta olmalıdır ve ortayı amaçlar. Aşırılık ve eksiklik kötülüğe, orta olmak ise erdeme özgüdür.[45] Aristoteles'e göre karakter erdemlerini, dolayısıyla ahlakîliği sağlayacak şey, iki aşırı uç arasında ölçülü olmaktır. Kişi bunu pratik aklını kullanarak başarabilir. Bu görüşleriyle Aristoteles, erdemi ölçülülüğe, ölçülülüğü de akla bağlar.

Stoacılar da Herakleitos gibi akla güçlü bir şekilde vurgu yapmışlardır. Stoa felsefesinin büyük sistemleştiricisi Zenon, evrenin rastlantı ürünü olduğu düşüncesine şiddetle karşı çıkmıştır. Kozmos, bütün şeyleri en iyi şekilde düzenleyen bir mukadderatın eseridir. Ancak evreni tasarlayan bu varlık aşkın bir varlık değildir. Tanrısal töz, her yerde aynı saflıkla olmasa da evrendeki her şeye nüfuz eder ve ay altı âlemde sadece insanda logos formuna bürünür.[46] Stoa felsefesine göre tanrısal aklın hâkim olduğu bu dünya düzenli bir yapıya sahiptir. Dünyanın düzenli olması nedeniyle dünyadaki hiçbir şey açıklanamaz değildir. Her şeyin bir nedeni vardır. Her şey en yüksek güç tarafından güzel bir şekilde yönlendirilip bilgece düzenlenir. Dünya ve insan varoluşu Tanrı kayrasına bağlı düzenin

[42] Gökberk, *Felsefe Tarihi,* 77.
[43] Aristoteles, *Magna Moralia,* çev. Y. Gurur Sev (İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2016), 87.
[44] Aristoteles, *Eudemos'a Etik,* çev. Saffet Babür (Ankara: Dost Kitabevi, 1999), 57.
[45] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* çev. Saffet Babür (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2009), 36-37.
[46] Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar,* 35.

parçalarıdır. Bu nedenle her şeyin bir anlamı ve bir amacı vardır.[47] Evren, tanrısal varlığı içerdiğinden zorunlu olarak lekesiz güzelliği olan mükemmel bir organizmadır. Öte yandan evrenin mükemmel oluşu onun sonsuz bir zekâyı içerdiğini kanıtlamaktadır.[48] Bu zekâ, logos ya da küllî akıl bütün gerçekliğe nüfuz eder.[49]

Stoacılara göre evren ilahi düzen ve amaçlılığın yürürlükte olduğu bir bütünlüğe sahip olduğu için evrenin bir parçası olan insanın düşünme ve yapıp etmeleri de evrene hâkim olan düzen ve amaçlılık ekseninde şekillenmelidir.[50] Stoacı filozoflar, tüm evreni düzenli bir bütün olarak görürler ve bütünün bir parçası olan insanın da mutlu olmak için evrenle uyum içinde olması gerektiğini söylerler. İnsanın evrenle uyum içinde olmasını sağlayacak şey ise akıldır. Akıl ve erdem stoa felsefinde de birbiriyle ilişkilendirilmiştir. İnsan ilahi logosun bir parçası olan akla sahiptir. Erdemli olmak ve doğaya uygun yaşamak, aklın yönetimi altında iradenin akla teslim edildiği bir yaşam sürmekle mümkündür.[51] İrade akla uyduğunda doğaya uygun bir hayat yaşanacaktır. Erdem, doğa yasalarını gönüllü olarak kabul etmek ve ona uymaktır.[52]

Sonuç

Pre-sokratik filozoflar, evrenin başlangıçta kaos halinde olduğu, sonradan bir akıl (*logos, nous*) tarafından ona düzen kazandırılarak onun kozmos haline geldiği görüşünü benimsemişlerdir. Onlara göre evrenin bir düzen içerisinde olması onu bilinebilir kılmaktadır. Evrendeki düzenin kaynağı büyük bir akıldır ve bu akıldan pay alan insan bu düzeni bilip anlayabilir. Greklerin bu düşünceleri zihinsel bir devrim niteliğindedir. Evrenin düzenli bir yapıya sahip olduğu ve bu düzenin insan aklı tarafından bilinebileceği fikri, felsefi ve bilimsel çalışmalara kaynaklık etmiş ve dünyanın bilimsel olarak fethedilmesine zemin teşkil etmiştir.

Kaotik olan, belirsiz olan, rastgele değişen insan aklı tarafından anlaşılamaz. Aklın anlayıp öngörüde bulunabilmesi için varlıklarda ve yaşanan olaylarda bir düzenin, nedensel bir ilişkinin olması gerekir. Evrende düzenin ve

[47] Leszek Kolakowski, *Neden Hiçbir Şey Yok Da Bir Şey Var?,* çev. Suat Kemal Angı (İstanbul: Jaguar Kitap, 2016), 51.
[48] Weber, *Felsefe Tarihi,* 94.
[49] Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi, 1. Cilt,* 131.
[50] Kasım Küçükalp, Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi* (İstanbul: İSAM, 2009), 81.
[51] *A.g.e.,* 82.
[52] Erkızan, Çüçen, *Aristoteles Yazıları Varlık, Bilgi ve Yaşam Üzerine,* 168.

nedensel ilişkilerin hâkim olduğu görüşünü ilk kez öne süren ve bu görüş merkezinde doğayı ve onun bir parçası olan insanı anlamaya çalışanlar Pre-sokratiklerdir. Pres-sokratikler Batı düşüncesinin temellerini atmışlardır. Onların bunu yapabilmelerini sağlayan şey, sahip oldukları zihinsel yapıdır. Bu zihinsel yapı sayesinde çok önemli bir kavram olan *logos* kavramını ortaya koyabilmişlerdir. Bu kavram, içerdiği akıl, söz, söylem, ölçü, oran, kural gibi anlamlarla evrenin ölçülü ve düzenli yapısının akıl ile açıklanmasında kullanılmıştır.

Düzen kavramı Pre-sokratikleri kozmos kavramına ulaştırmıştır. Bu düşünce kendilerinden sonra gelen filozoflar tarafından da benimsenmiş ve işlenmiştir. Evrende bir düzen gören Antik Yunanlar bu düzen nedeniyle ona *kozmos* adını vermişlerdir. Onlara göre evrenin düzenli olmasının, onun kaos değil, kozmos olmasının nedeni, evrene logosun hükmetmesidir. Akıl, evrene hâkim olduğu için onda bir düzen vardır. Akıl evrene düzen getirdiği gibi insan ve toplum hayatına da düzen kazandırarak erdemin ve adaletin ortaya çıkmasını sağlar. Akıl bu düzeni evrene, insana ve topluma sınırlar, ölçüler, yasalar getirerek oluşturur. Sınırlandırıcı unsurlar düzeni tesis ettikleri için Yunan filozoflar tarafından iyi olarak nitelendirilmişlerdir. Kural, yasa, ölçü, yani bir tür sınır olmadan bir düzen kurulamaz. Ancak bir düzenin kurulabilmesi için yasa kural ve ölçüler tek başına yeterli değildir. Bunların *"akıl"* tarafından bilgi ile konulması gerekir. Keyfi olmaması gereken kural, yasa ve ölçüler birtakım gerekçelere dayanmalıdır. Ancak bu şekilde gerçek bir düzen tesis edilebilir.

Düzen, evren için iyi ve güzel olduğu gibi onun bir parçası olan insan için de iyi ve güzeldir. Akıl sahibi insanların ahlak ve siyaset alanında akla ve bilgiye dayalı bir düzen kurmaları onlara güvenlik, istikrar, huzur ve adalet sağlayacaktır ki bu iyi bir şeydir. İnsanlar düzen oluştururken, bunu keyfî biçimde yapmamalı, onun akla ve bilgiye dayalı olmasına büyük önem vermelidir. Aksi takdirde ortaya çıkacak düzen, birtakım kurallar ve sınırlar içermesine rağmen insanların iyiliğine katkı sağlamayacaktır. Akla dayalı olmayan bir düzene insanlar anlam veremeyecek, böyle bir düzen onlara makul gelmeyecek ve bu nedenle insanlar ona itaat etmeyecektir. İnsanları mutlu ve huzurlu kılacak bir düzen amaçlandığında bu düzeni oluşturacak sınırların akla ve bilgiye dayandırılması dikkat edilmesi gereken ilk husustur. Ancak kuralların akla uygun ve faydalı olması tek başına insanların bunlara itaat etmesini sağlamamaktadır. Kural ve yasalara uyulması, bunların akla uygunluğunun yanı sıra insanların onlara saygıyla bakmasıyla mümkündür. Öncelikle yasa, kural ve ölçünün, yani sınırın düzeni ve adaleti sağladığı için temelde iyi olduğu kavranmalı ve bu yüzden bunlara saygı duyulmalıdır.

Görmüş olduğumuz gibi Greklere göre akıl yıkıcı değil, düzen koyucudur. Öte yandan bilindiği gibi kuralları kişisel çıkarlar uğruna çiğnemek akıllılık değil, kurnazlıktır. Kurnazlığı akılla karıştıran insanlardan oluşan bir toplum, rasyonel ve ölçülü olmayı başaramadığı için bir düzene ve istikrara kavuşamaz.

Kaynakça

Aristoteles. *Eudemos'a Etik*. Çeviren Saffet Babür. Ankara: Dost Kitabevi, 1999.

-. *Nikomakhos'a Etik*. Çeviren Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2009.

-. *Magna Moralia*. Çeviren Y. Gurur Sev. İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2016.

Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 1*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.

-. *İlkçağ Felsefe Tarihi 4*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.

-. *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018.

Burnet, John. *Erken Yunan Felsefesi*. Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2013.

Erkızan, Hatice Nur. *Aristoteles Yazıları Varlık, Bilgi ve Yaşam Üzerine*. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013.

Erkızan, Hatice Nur, Çüçen, A. Kadir. *Felsefe Tarihi 1 Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefesi Tarihi*. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013.

Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2004.

Guthrie, W. K. C. *Yunan Felsefe Tarihi -Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*. Çeviren Ergün Akça. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011.

Jaeger, Werner. *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*. Çeviren Güneş Ayas. İstanbul: İthaki Yayınları, 2011.

Kenny, Anthony. *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi 1. Cilt -Antik Felsefe*. Çeviren Serdar Uslu. İstanbul: Küre Yayınları, 2018.

Kolakowski, Leszek. *Neden Hiçbir Şey Yok Da Bir Şey Var?*. Çeviren Suat Kemal Angı. İstanbul: Jaguar Kitap, 2016

Kranz, Walther. *Antik Felsefe.* Çeviren Suat Y. Baydur. İstanbul: Cinius-Sosyal Yayınlar, 2014.

Küçükalp Kasım, Cevizci, Ahmet. *Batı Düşüncesi.* İstanbul: İSAM, 2009.

Özden, Ömer, Elmalı, Osman. *İlkçağ Felsefesi Tarihi.* İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2018.

Platon. *Timaos.* Çeviren Erol Güney, Lütfi Ay. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001.

-. *Phaidon.* Çeviren Hamdi Ragıp Atademir, Kemal Yetkin. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001.

Rıfat, Samih. *Herakleitos, Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi.* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.

Russell, Bertrand. *Batı Felsefesi Tarihi I.* Çeviren Muammer Sencer. İstanbul: Say Yayınları, 2002.

Skirbekk, Gunnar, Gilje Nils. *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi.* Çeviren Emrah Akbaş, Şule Mutlu. İstanbul, Kesit Yayınları, 2006.

Soccio, Douglas J. *Felsefeye Giriş Hikmetin Yapıtaşları.* Çeviren Kevser Kıvanç Karataş. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2010.

Störing, H. J. *İlk Çağ Felsefesi.* Çeviren Ömer Cemal Güngören. İstanbul: Yol Yayıncılık, 2015.

Tarnas, Richard. *Batı Düşüncesi Tarihi, 1. Cilt.* Çeviren Yusuf Kaplan. İstanbul, Külliyat Yayınları, 2011.

Vorlander, Karl. *Felsefe Tarihi Cilt:1-2.* Çeviren Mehmet İzzet, Orhan Saadettin. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi.* Çeviren H. Vehbi Eralp. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998.

Zeller, Eduard. *Grek Felsefesi Tarihi.* Çeviren Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2008.

İSLAM FELSEFE TARİHİ YAZIMINDA PRESOKRATİKLER: *EL-MİLEL VE'N-NİHAL* ÖRNEĞİ

E. Burak ŞAMAN*

PRESOCRATICS IN ISLAMIC HISTORIOGRAPHY OF PHILOSOPHY: AN EXAMPLE *AL-MILAL WA'N-NIHAL*

Öz

Felsefe faaliyeti bakımından Presokratiklerin nerede durdukları, belki felsefe tarihinin bütünü için söz konusu olduğu gibi, İslam felsefesi için de muğlaktır. Bu belirsizliği anlamak amacıyla makalemizde İslam felsefe tarihi yazımının önemli kaynaklarından Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal*'inde Presokratik filozofların nasıl ele alındıklarını, görüşlerinin kaynaklarını ve uğradıkları dönüşümleri ele alacağız. Belki ilk/ilke olmaklıkları dolayısıyla unutkanlığa ve 'efsaneleştirilme'ye birlikte maruz kalan Presokratik filozoflar İslam felsefesi içerisinde ayrı bir 'renk' kazanmışlardır; birçoğu pratik hikmetle ilişkilendirilmiş ve peygamberlik kandilinden (*mişkâtu'n-nübüvve*) ilim öğrenmiş olarak sunulurlar. Bu nedenle mevzubahis gelenek içerisinde filozofların görüşlerinin İslami öğretilerle benzerliği kurulmaya çalışılmış; Presokratiklerin 'başlangıçta' yer almaları din ve felsefe arasındaki ilişki bakımından önemli hale gelmiştir. Çalışmamızda Presokratiklerin diğer kaynaklardan bildiğimiz görüşleriyle Şehristânî'nin aktardığı versiyon ve yazarın onları aktarırkenki tutumu arasında yapacağımız karşılaştırmalı okuma İslam felsefe tarihi yazımı açısından Presokratik filozofların konumunu belirginleştirmeyi hedeflemektedir. Çalışmamız bunu yaparken aslında daha genel bir sorunun peşine düşerek hem felsefe faaliyetinin kendisine hem de bu faaliyetin içerisinde Presokratiklerin neyi ifade ettiğine dair bir sorgulamayı amaçlar.

Anahtar Kelimeler: Felsefe tarihi yazımı, Presokratikler, Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, İslam felsefesi, Yunan Felsefesi, karşılaştırmalı felsefe tarihi.

* İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Dr. Öğr. Üyesi, e.b.saman@gmail.com, ORCID: 0000-0003-4857-2764.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 13/Felsefe Tarihinde Ege: Pre-Sokratikler/İyonyalılar, Ekim 2019: 16-50.
(Makale Gönderim: 01.06.2019 / Makale Kabul: 30.09.2019)

Abstract

Where the Presocratics stand in relation to the philosophical activity is perhaps obscure for Islamic philosophy, as well as for the whole history of philosophy. In order to understand this ambiguity, in our article, we will examine how the Presocratic philosophers were discussed, the sources of their doctrines and the transformations they undergo, in Shahrastānī's *al-Milal wa'n-nihal* which is one of the important sources for the Islamic historiography of philosophy. Because of being the first/principle, Presocratic philosophers who have been subjected to forgetfulness and mythologizing together, gained a specific 'color' within Islamic philosophy. Within the aforementioned tradition, many of them have been associated with practical wisdom and pictured as taught by the lamp-niche of prophecy (*mishkât al-nubuwwa*). For this reason, a similarity between the philosophers' doctrines and Islamic teachings has always been aimed, and the presence of the Presocratics 'at the beginning' has become important in terms of the relationship between religion and philosophy. In our study, the comparative reading that we will make between the views of the Presocratics known from other sources and the version of Shahrastānī; also the attitude of the author while quoting them, aims to clarify the position of Presocratic philosophers in terms of Islamic historiography of philosophy. In doing so, our study seeks to pursue a more general question and to examine both the philosophical activity itself and what the Presocratics mean within this activity.

Keywords: Islamic historiography of philosophy, Presocratics, Shahrastānī, *al-Milal wa'l-nihal*, Greek philosophy, comparative history of philosophy.

****

Giriş: Presokratik Filozoflar ve Köken Sorunu

Presokratik filozofların felsefe tarihinin bütünü ile olan irtibatı üzerine düşünmek her zaman ufuk açıcı soruları beraberinde getirir. Bunların en önemlisi kanaatimizce köken sorusu olarak karşımıza çıkar. Genel kabule göre her şeyin yönetici ilkesinin, *arkhê*'nin ne olduğu araştırmasıyla başlayan felsefî sorgulama, tesadüfî olmayan biçimde felsefe tarihinin kendisi üzerine de döner: Felsefe tarihinin yönetici ilkesinden bahsedilebilir mi? Tıpkı başta gelenin (*arkhê*) aynı zamanda yönetici olması (*arkhô*), ya da 'ilk' olanın 'ilke'yle olan bağlantısı gibi, Presokratiklerin felsefe tarihinin başında yer

alıyor olmaları[1] onları köken addedilmekle yüzyüze getirir. Zamansal ya da zeminsel anlamda 'başta gelen', 'başta olma'yı hak ediyormuşçasına[2], Presokratikler de felsefe etkinliği için hep kendilerine dönülenler olurlar; 'köklere dönüş', her daim Presokratikleredir. Ama bu köken esgeçilip unutulmak ile efsaneleştirilerek hatırlanmak arasında bir yere oturur.

Bu konuya dair sorgulamayı İslam felsefesi üzerine de uygulayabiliriz. Yunancadan Arapçaya tercüme faaliyetleri sayesinde Arapçada tevarüs edilen Yunan felsefesinin İslam coğrafyasında gelişen felsefî gelenek üzerindeki belirleyiciliği tartışılmazdır. Fakat Yunandan alınan bu miras içerisinde Presokratiklerin nerede durdukları -belki felsefe tarihinin bütünü için söz konusu olduğu gibi- İslam felsefesi için de bir sorun olarak düşünülebilir. Bu sorunu irdelemek amacıyla makalemizde İslam felsefe tarihi yazımının önemli kaynaklardan olan Ebu'l Feth Muhammed eş-Şehristânî'nin (ö.1153) *el-Milel ve'n-nihal* adlı eserinde Presokratiklerin nasıl ele alındıklarını, görüşlerinin kaynaklarını ve uğradıkları dönüşümleri ele alacağız. Belki ilk/ilke olmaklıkları dolayısıyla kökene dair bir 'anlatıya' ve dönüştürmeye maruz kalan Presokratik filozoflar İslam felsefe tarihi yazımı içerisinde ayrı bir 'renk' kazanmışlardır. Bu filozofların birçoğu pratik hikmetle ilişkilendirilmiş ve peygamberlik kandilinden (*mişkâtu'n-nübüvve*) ilim öğrenmiş olarak sunulurlar.[3] Bu nedenle mevzubahis gelenek içerisinde filozofların görüşlerinin İslami öğretilerle benzerliği kurulmaya çalışılmış, din ile hikmetin başlangıcı arasındaki paralellik önemli hale gelmiştir.

Çalışmamızda Presokratiklerin felsefe tarihindeki diğer kaynaklardan bildiğimiz görüşleriyle Şehristânî'nin aktardığı versiyon ve müellifin onları aktarırkenki 'tutum'u arasında yapacağımız karşılaştırmalı okuma, İslam felsefesi açısından Presokratik filozofların konumunu belirginleştirmeyi amaçlamaktadır. Böylesi bir çabanın aynı zamanda daha genel bir sorun olarak Presokratiklerin felsefe tarihinin bütünü ile irtibatını anlamak noktasında da aydınlatıcı olacağını göstermeyi hedefliyoruz.

---

[1] Çin, Hint gibi diğer kadim medeniyetlerde gelişen hikemî düşünceyi dışlamadan, bu makale çerçevesinde hakkında konuştuğumuz "tarih"in Antik Yunan'da filizlenerek kendi terim, kavram ve problematik ağının birikimiyle günümüze dek devam eden felsefe geleneğinin tarihi olduğunu en başında belirtmek isteriz.

[2] Burada Türkçedeki "baş" kelimesi etrafında oluşan anlam dairesinden Yunancadaki '*arkhê*', '*arkhô*' ve '*arkhôn*' bağlantısını yansıtmak üzere faydalandık.

[3] *Mişkâtu'n-nübüvve* konusunda bkz. Hikmet Yaman, "Mişkat-ı Nübüvvetten Hikmetin Beş Sütununa: İslam Felsefe Tarihinin Mahiyeti ve Dini Muhtevası Üzerine", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 51: 1 (2010); Eşref Altaş, "Fî zuhûri'l-Felsefe: İslâm'ın Klasik Çağında Felsefenin Kökenine Dair Görüşler ve Mişkâtü'n-nübüvve Teorisi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31, (2014).

Doksografya Geleneği ve Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal*'i

MÖ. IV. yüzyıl sonuyla İskenderiye dönemi arasında, Platon ve Aristoteles geleneği çerçevesinde gelişen felsefî faaliyet içerisinde, yazıldığı döneme kadar ulaşan bütün bilgiyi sınıflandırarak çeşitli okulları, onların kurucularıyla temsilcilerini ve düşünce okullarının evrimini anlatan bir doksografi geleneği doğar.[4] Eskiçağda kullanılmayıp XIX. yüzyılda Hermann Diels'in bir neolojizm ile oluşturduğu doksografya (*doxographia*) terimi Yunancada 'görüş, kanaat' anlamındaki *doxa* ile yazmak anlamındaki *graphein* kelimelerinin terkibinden ibarettir.[5] Dolayısıyla bahsettiğimiz edebî tür, bir nevi tarih yazımıdır ama burada söz konusu olan, olayların değil görüşlerin kayda geçirilmesidir. Yunancada genellikle *doksai,* Latincede *placita* veya *opiniones* denilen bu türün en eski örneği Aristoteles'in öğrencisi Theophrastos'un *Physikai Doksai* (Doğabilim Görüşleri) adlı eseridir.[6] Theophrastos'tan Cicero'ya ve İskenderiyeli âlimlere kadar uzanan bu edebî türün en meşhurlarından biri olarak III. yüzyılda yaşamış Diogenes Laertios'a ait *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*'ni hatırlatabiliriz.

İslam dünyasına geldiğimizde ise felsefe tarihi yazımı Yunancadan Arapçaya tercüme hareketini takip eden asırlarda ilk örneklerini vermeye başlar.[7] Bunların en önemlileri arasında hikemiyat türünde Huneyn b. İshâk'ın elimize ulaşmayan *Âdâbu'felâsife* veya *Nevâdiru'l-felâsife*'si; İshâk b. Huneyn'in *Târîhu'l-etıbbâ ve'l-felâsife*'si; felsefî edeb literatürü içerisinde sayılabilecek Sicistânî'nin *Sıvânu'l-hikme*'si, İbn Miskeveyh'in *el-Hikmetü'l-hâlide*'si; Âmirî'nin *es-Saâde ve'l-is'âd*'ı ile *el-Emed ale'l-ebed*'i sayılabilir.[8]

Dinler ve düşünceler tarihi alanında ise daha erken dönemlerde, hemen VIII. yüzyıldan itibaren karşımıza oldukça fazla sayıda eser çıkar: İbnu'l-Mukaffâ'nın elimize ulaşmayan *Kitâbu Mazdek*'i, Vâsıl b. Atâ'nın Manicilere reddiyesi niteliğindeki *el-Elf Mes'ele fi'r-reddi alâ'l-mâneviyye*'si, Makdisî'ye nispet edilen *el-Bed' ve't-târîh*'i, İbn Hazm'ın *el-Fisâl*'i.[9] Fakat bu saydığımız tarih

[4] Bkz. Francesco Fronterotta, "Chronologia Philosophorum", *Platon Öncesi Filozoflar* içinde, çev. Nur Nirven (İstanbul: Pinhan, 2018), 51.

[5] Bkz. Saffet Babür'ün Önsözü, Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna (YKY, 2015), 9. Ayrıca bkz. Hermann Diels, *Doxographi Graeci* (G. Reimer. 1879).

[6] Bkz. Saffet Babür'ün Önsözü, Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 9.

[7] Bkz. İbrahim Halil Üçer, "El Fihrist'te Felsefe Tarihi", *Felsefe Tıp ve Tarih* içinde, haz. Müstakim Arıcı, (Klasik, 2014), 68.

[8] Bkz. Üçer, "El Fihrist'te Felsefe Tarihi", 68 ve 70.

[9] Bkz. Guy Monnot, "Les Religions Scripturaires ou Assimilées", *Livre des Religions et des Sectes* içinde, c.1 (Peeters, 1986), 67-68.

yazımlarının en önemlileri arasında İbnü'n-Nedîm'in 987 yılına tarihlenen *el-Fihrist*'i, Ebu'r-Reyhân el-Bîrûnî'nin 1000 yılında tamamladığı *el-Âsârü'l-bâkıye*'si ile 1030'da tamamladığı *Tahkîku mâ li'l-Hind* gibi eserleri ve son olarak bu geleneğin mirasçısı olan Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihâl*'i gösterilir.[10] Biz İslam felsefe tarihi yazımında Presokratiklerin konumunu ele alacağımız makalemizde bu sonuncusu, yani Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihâl*'i çerçevesinde kalacağız.

İslamın ilk asırlarından itibaren İslâmiyet dışındaki inanç ve düşüncelere dair eserler kaleme alınmıştır. İslam'ın geniş coğrafyalara yayılmasının, bu coğrafyalarda karşılaşılan farklı din ve milletlerden insanların görüşlerini ve inançlarını tanıma isteğinin bir sonucu olarak görülebilecek *makâlât* (yahut düşünceler) ve *milel-nihal* (kelime karşılığı olarak dinler ve mezhepler diye çevirmek yanlış olmayacaktır) türünden eserler[11] arasında Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal*'inin özel bir konumu vardır. İçeriğinin zenginliği ve yönteminin tarihsel bir sıralamadan çok belirli bir sınıflandırma içeriyor olması onu benzeri diğer eserlerden ayırır.[12]

Aynı zamanda bir Eş'ari kelamcısı olan Şehristânî (ö. 1153) mukaddimesinde eserini yazmaktaki amacını şöyle aktarır:

> Allah beni âlemde mevcut bulunan dinler ve milletler ile hevâ ve dâvâ mensuplarının düşüncelerini mütâlaa etmeye, kaynakları ve bilgilerinin intikal yollarına vakıf olmaya, önemli ve nâdir bilgileri elde etmeye muvaffak kıldığında, bu bilgileri bütün din mensuplarının inanıp bağlandıkları, iddia ve dâvâ sahiplerinin ileri sürdükleri düşünceleri ihtiva eden, düşünebilenler için bir ibret ve ibret alacaklar için de bir düşünme vesilesi olmak üzere muhtasar bir kitapta toplamak istedim.[13]

İbret alınıp üzerinde düşünülmesi için bir din ve öğretiler tarihi kaleme almayı öngören Şehristânî eserde izlediği yönteme dair yine

[10] Bkz. Guy Monnot, "Les Religions Scripturaires ou Assimilées", 68.

[11] Bkz. Ahmet Çapku, "Şehristânî'nin el-Milel ve'n-nihal'i", *Felsefe Tıp ve Tarih* içinde, haz. Müstakim Arıcı (Klasik, 2014), 153.

[12] Bkz. Guy Monnot, "Les Religions Scripturaires ou Assimilées", 69.

[13] Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, çev. Mustafa Öz (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3. Çalışmamızda Şehristânî'nin eserinin Arapça baskısı için yararlandığımız kaynak *El-Milel ve'n-nihal*. haz. Ahmed Fehmi Muhammed (Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2013) olmakla birlikte, Türkçesi ve Arapça elyazması için Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları edisyonunu esas aldık. Bu esere referanslar makalenin bundan sonraki kısımlarında belirtilen iki dilli basıma yapılacak olup, sadece *el-Milel ve'n-nihal* olarak anılacaktır.

mukaddimesinde açıklamalarda bulunur. Ona göre, insanların bir kısmı bu dünyada yaşayan insanları yedi iklime göre sınıflandırıp bu iklimlerin insanlar üzerindeki gösterdiği etkilere göre insanları ayırt etmişler; kimileri insanları yönlere, kimileri ırklara, kimileriyse insanları düşünce ve mezheplerine göre ayırt etmişlerdir.[14] Yöntem bakımından Şehristânî kendisini, saydığımız son gruba dahil eder:

> Buna göre öncelikle insanların doğru bir ayrımla, dinlere mensup olanlar (*ehlu'd-diyânât ve'l-milel*) ile din özelliği taşımayan sistem ve düşüncelere sahip olanlar (*ehlu'l-ehvâ ve'n-nihal*) şeklinde ikiye ayrıldığı görülür. Bu taksim dikkate alındığında, açık bir şekilde din mensubu (*ehlu'd-diyânât*) olanlar Mecûsîler, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlardır. Din özelliği taşımayan görüş ve düşüncelere bağlı olanlar (*ehlu'ehvâ ve'l-ârâ*) ise felsefeciler, Dehrîler, Sâbiîler, yıldızlara ve putlara tapanlar ve Brahmanistler gibi gruplardır.[15]

Buradan kitabın ismi olan *el-El-Milel ve'n-Nihal*'in neye tekabül ettiğini anlamış oluruz. Az önce bahsettiğimiz gibi aslında Şehristânî'den önce var olan literatürde *milel* ve *nihal* müslüman heresiografi (dalalette olan grupların görüşlerinin yazımı) geleneğine ait iki terim olarak karşımıza çıkar.[16] Fakat Şehristânî'nin özgünlüğü kullanımda olan bu iki terime özel bir anlam yüklemesidir: kitaba dayanan 'din' ile ilişkilendirilen *milel* ve insanların kendi görüşlerine, yani 'hevâ'larına dayanan *nihal* aynı hakikatin iki veçhesini değil, iki karşıt hakikati işaret etmektedir.[17] İşte Şehristânî'ye göre filozoflar, karşı karşıya koyduğu bu iki büyük gruptan ikincisine dahil olmaktadır.

El-Milel ve'n-Nihal in Filozoflar Konusundaki Kaynakları

Şehristânî'nin Presokratiklerle diğer Yunan filozoflarının görüşlerini yazarken hangi kaynaklardan istifade ettiği konusuna gelmeden önce bu gelenek içerisinde nerede durduğunu tespit amacıyla Yunan doksografyası konusundaki başlıca kaynaklara değinelim. Türün ilk örneği olarak zikrettiğimiz Theophrastos'un *Doğabilim Görüşleri* (*Physikai Doksai*) elimize ulaşmasa da bu esere Cicero ve Varro gibi isimler tarafından bazı ekleme ve çıkarmaların yapıldığı bir derlemenin varlığı ve yazarının Aetius (MS. I.

[14] *el-Milel ve'n-nihal*, 4.

[15] *el-Milel ve'n-nihal*, 4.

[16] Bu literatüre ait eserler arasında: Mutezili Nâşi el-Ekber'e (ö. 906) ait *Kitâbu Usûli'n-nihal*, İbn Hazm'ın (ö. 1064) *Kitâbu'l-Fisâl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, Ebu Mansûr el-Bağdâdî'nin (ö. 1037) *Kitâbu'l-milel ve'n-nihal*'i sayılabilir. Bkz. D. Gimaret, "Le Livre des Religions et des Sectes", *Livre des Religions et des Sectes* içinde, c.1 (Peeters, 1986), 11.

[17] Bkz. D. Gimaret, "Le Livre des Religions et des Sectes", 12-13.

yüzyıl) olduğu bilinir.[18] Bu eser de maalesef elimize ulaşamamış ama Aetius'tan yapılan kısaltmalarla oluşturulan Ps. Plutarkhos'a ait bir *placita* (MS. II. yüzyıl) bize gelmiştir. Bu en eski doksograflara İskenderiyeli Sotion (MS. I. yüzyıl), Magnesialı Diokles (MÖ veya MS. I. yüzyıl) ve Atinalı Apollodoros (MÖ veya MS. I. yüzyıl) eklenebilir.[19] Bu eserlerin çoğunu kaynak olarak kullanıp bugün bize felsefe tarihi konusunda en büyük malzemeyi veren ise yukarıda zikrettiğimiz Diogenes Laertios'a ait *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*'dir. Elbette bunların yanında Aristoteles ve Platon'un eserleriyle, Seneca gibi Latin filozofları ve Simplikios gibi Helenistik dönem şârihlerini listeye eklememiz gerekir.

Peki, Şehristânî *el-Milel ve'n-nihal*'inin filozoflar kısmını bunların hangilerinden faydalanarak yazmıştır? Şehristânî'nin kendisi bu konuda pek ipucu vermese de bazı çıkarımlar üzerinde duralım. Şehristânî'nin filozoflara ve şarihlere ait Arapçada ulaşmış olabileceği eserler şu ana kadar Arapçaya aktarıldığı bilinen eserler göz önüne alınarak kestirilebilir.[20] Eserde yazdıklarına bakarak müellifin kendisinin okuduğunu anladığımız filozoflar arasında bazıları eserde göründüğü sıraya göre şöyledir: Aristoteles, İbn Sina, Theophrastos, Platon, Themistios, Porphyrios.[21]

Doksograflar konusunda hangi kaynakları kullanmış olduğu sorusu karşısında ise çok az cevap var elimizde. J. Jolivet'ye göre Şehristânî'nin en önemli kaynakları arasında Plutarkhos'a atfedilen ama Aetius'a ait olan ve Ps. Plutarkhos'a atfedilen *Filozofların Görüşleri* (*Placita philosophorum*) adıyla bilinen eser gelir.[22] Zira bu eseri de örneğin Sokrates bölümünde şöyle ifadelerle zikreder Şehristânî: "Plutarkhos *Prensipler*'de onun şöyle dediğini nakletti..."[23] Şehristânî'nin muhtemel bir başka kaynağı, Zenon bölümünde

[18] Bkz. Saffet Babür'ün Önsözü, Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 10.

[19] Bkz. Francesco Fronterotta, "Chronologia Philosophorum", *Platon Öncesi Filozoflar* içinde, Çev. Nur Nirven (İstanbul: Pinhan, 2018), 60.

[20] Bu konuda Gutas'ın verdiği listede felsefe ile ilgili işaret ettiği kaynaklara bakılabilir. Bkz. Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek (Kitap Yayınevi, 2015), 188.

[21] Listenin geniş hali için bkz. Shahrastani, *Livre des Religions et des Sectes*, c.2, Fr. çev. Jean Jolivet-Guy Monnot (Peeters, 1986), 30.

[22] Bkz Jean Jolivet, "Les Philosophes de Shahrastani", *Livre des Religions et des Sectes* içinde, c.2 (Peeters, 1986), 32.
Bu eserin Arapçaya tercüme edilmiş olduğunu Gutas da bildirir: bkz. Dimitri Gutas, "Arapçaya Tercüme Edilen Yunanca Felsefi Eserler", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler* içinde, haz. Cüneyt Kaya, çev. İbrahim Halil Üçer (İSAM: 2017). 777-797.

[23] *El-Milel ve'n-nihal,* 488.

andığı, Ebu Süleyman es-Sicistânî'nin *Sıvânu'l-hikme*'sidir[24]. Eserde Zenon'un bir sözünü aktarırken Sicistânî Siczî adıyla şöyle zikredilir: "Siczî'nin rivayetinde: aklı daima cedd'e (*bahta*) hizmet eder gördük"[25]. Ayrıca yine F. Râzî'nin bir sözü de bu noktada delil olarak kullanılır: "Filozofların görüşleri konusundaki alıntılar için Şehristânî'nin bir kısmını iktibas ettiği *Sivanu'l-hikme* başlıklı eser yeterli olacaktır."[26] Bunları yanında *Tetimmetu Sıvani'l-hikme*'nin yazarı Beyhâkî'nin Sicistânî'nin eserinden faydalandığını ve Beyhâkî'nin Şehristânî ile olan ilmî yakınlığını hesaba kattığımızda[27], Sicistânî'nin Şehristânî'nin okuduğu önemli kaynakları arasında sayılabileceği hipotezi ağırlık kazanır.

Son olarak, önemli bir kaynak -Şehristânî onu hiç anmasa da- Ammonius'a atfedilen (eserin aidiyeti sorunludur) ve yalnızca Arapça bir tek elyazması mevcut bulunan *Filozofların Görüşleri* (*Fî ârâi'l-felâsife*) eseridir. Bu eserin bazı pasajlarının olduğu gibi *el-Milel ve'n-nihal*'e dahil edildiği tespit edilmiştir.[28]

Şehristânî'nin *El-Milel ve'n-Nihal*'inde Felsefe ve Filozof algısı

Şehristânî yukarıda bahsettiğimiz bölümlemeye göre eserini biri *milel* diğeri *nihal*'e hasredilmek üzere iki kitap olarak tasarlamıştır. Müellif, ikinci kitabının ise yarısından fazlasını (ki bu bölüm neredeyse eserin tamamının üçte birine tekabül eder) filozoflara ayırır. İkinci kitaba şöyle başlar Şehristânî:

> Daha önce belirttiğimiz din mensuplarının inanç ve düşüncelerine tam anlamıyla karşıt ve zıt olan gruplar ve düşünceler, Sâbiîler ve felsefeciler ile Arapların cahiliyye devri inanışları ve Hintlilerin düşünce ve inançlarıdır. Bu belirtilen inanç ve düşünce gruplarının

[24] Jolivet Şehristânî'nin elimize *Muntehab* ve *Muhtasar* olarak iki kısa versiyonuyla ulaşan bu eserin aslını okumuş olabileceğini düşünür. Zira Zenon'a atfedilen bu sözün iki derleme de olmadığını kaydeder. Bkz. Shahrastani, *Livre des Religions et des Sectes*, c.2, 242.

[25] *El-Milel ve'n-nihal,* 514.

[26] Jolivet, P. Kraus'tan aktarır F. Râzî'yi. Bkz. P. Kraus, "The controversies of Fakhr al-Dîn Râzî", *Islamic Culture*, 11 (1937), 131-153 (146). Râzî alıntısının Fransızcadan çevirisi bize ait.

[27] Bkz. Kübra Bilgin, "Beyhâkî'nin Tetimmetü Sıvani'l-hikme Adlı Eseri", *Felsefe Tıp ve Tarih* içinde, haz. Müstakim Arıcı (Klasik, 2014), 178 ve 195.

[28] Bkz. Jean Jolivet, "Les Philosophes de Shahrastani", 33. Jolivet U. Rudolph'un Die Doxographie des Pseudo-Ammonius adlı doktora tezinde eseri inceleme fırsatı bulduğunu ve Ammonius'un *El-Milel ve'n-nihal*'in özellikle filozoflara ayrılan ilk üç alt bölümde hayli etkili olduğunu ekler. Ayrıca bkz. Pseudo Ammonius, *Die Doxographie des Pseudo-Ammonius*, haz. U. Rudolph (Kommissionsverlag Franz Steiner Wiesbaden, 1989).

> dayandıkları unsurlar, selim fıtrat (*el-fıtratu's-selîme*), kâmil akıl (*el-'aklu'l-kâmil*) ve saf zihindir (*ez-zihnu's-sâfî*).[29]

Alıntıda *nihal* mensupları olarak saydığı gruplar arasında filozofları ise hassaten şöyle nitelendirir:

> Bazı bilgiler edinen ve duyularla algılanan âlemin ötesini düşünmeye yükselebilen, bununla birlikte sınırlamalar, hükümler, şeriat ve İslâm'ı kabul etmeyen, akılla bilinebilecek şeyleri elde ettiğinde âlemin başlangıç ve varacağı sonu ortaya koyabileceğini ve kendisinden istenen kemâle ulaşabileceğini sananlar da bulunmaktadır. Bunlar saadetlerini ilmi ve ihatası ölçüsüne, ulaşacağı kötü âkıbeti de cehalet ve kifayetsizliğine bağlayan, mutluluğu sağlamakta sadece aklına güvenen fakat sonunda mutsuzluğa ulaşabilecek kimselerdir ki, bunlar İlâhiyyûn denilen felsefecilerdir (*el-Felâsifetu'l-İlâhiyyûn*).[30]

Şehristânî eserinin ikinci kitabının Filozoflar (*el-felâsife*) olarak isimlendirdiği beşinci bölümüne felsefenin terim anlamı üzerine konuşarak başlar. Yunanlarla başladığını ifade ettiği felsefenin[31] 'hikmet sevgisi' (*mahabbatu'l-hikme*) anlamına geldiğini belirttikten sonra hikmeti sözel (*kavlî*) ve eylemsel (*fiilî*) olmak üzere ikiye ayırır.[32] Hemen ardından '*kavlî*' dediği bölümün aynı zamanda aklî olarak isimlendirildiğini belirttiğinde bununla aslında 'teorik' olanı kastettiğini anlamış oluruz.[33] Şehristâni bu teorik hikmetin tam tanım (*hadd*) eksik tanım (*resm*), kanıtlama (*burhân*) veya tümevarım (*istikrâ*) gibi aklın her türlü faaliyetini; pratik kısmın ise hikmet sahibinin kemalle

[29] *El-Milel ve'n-nihal*, 356.

[30] *El-Milel ve'n-nihal*, 356.

[31] Krş. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 14: "Böylece felsefe Yunanlılarda başlamıştır. Zaten felsefe adının da barbar bir sözcükle ilişkisi yoktur".

[32] *el-Milel ve'n-nihal*, 444.

[33] Buradaki "*kavlî*" teriminin kullanımında Yunancadan yapılan tercüme geleneğinin etkisi olup olmadığı sorgulanabilir. Zira müellifin teorik olarak ayırt ettiği kısmı Arapçada '*kavlî*' olarak isimlendirmesi çok alışılmış değil, '*kavlî*' k-v-l yani 'söz/söylemek' kökünden gelir ve sözel/sözlü anlamı taşır. Klasik İslam filozofları genelde bu tasnifi nazarî ve amelî olarak yaparlar. Oysa Şehristânî'nin tercihinde Yunancadan yapılmış bir tercümenin etkisi olması muhtemel görünüyor. Klasik felsefenin tasnifinde Yunancada teorik diye isimlendirilen kısım *logistikon*, o da *logos* yani hem 'akıl' hem de 'söz' anlamlarına gelir.
Kavl'in İslam mantığındaki bir kullanımı da önermeye ve ifadeye (*enonciation*) karşılık geldiği için burada "önermesel" olandan bahsettiği de bir ihtimal düşünülebilir.
Ayrıca bkz. Ömer Mahir Alper, "Şehristânî'nin Felsefeye ve Filozoflara Bakışı", *Milel ve Nihal* Şehristani Özel Sayısı, sayı 1 (2008): 16: "İslâm dünyasında pek de yaygın olmayan bu bölümleme felsefenin ya da hikmetin meşhur nazarî ve amelî şeklindeki ayırımına karşılık gelir".

(tamamlanma, yetkinleşme) ilgili her türlü gayeye dair yapıp etmelerini kapsadığını ifade eder.[34]

Aklî hikmet konusunda Şehristânî kendi ayrımına göre öncekilerle (*el-evâil*) sonrakilerin (*el-muteahhirûn*) ayrıştığını iddia eder. Öncekilerin problemleri tabiîyyat ve ilahiyatla sınırlıyken, sonrakiler ona matematiği (*riyaziyât*) eklemişlerdir. Müellife göre filozoflar ilmi[35] üç kısma ayırır: i. 'ne' (*mâ*) sorusu ile, yani nelikle (*mâhiye*) ilgilenen ilâhî ilim (metafizik); ii. 'nasıl' (*keyf*) sorusu ile, yani nitelikle (*keyfiyye*) ilgilenen tabiî ilim (fizik) ve de iii. 'kaç' (*kem*) sorusu ile yani nicelikle (*kemiyye*) ilgilenen riyâzî ilim (matematik).[36] Mantık ilmiyse, kurucusu hakîm Aristoteles (*Aristûtâlîs el-hakîm*) tarafından eskilerin sözlerinden çıkarılmış (*cerrede*) fakat *tâ'lîmât*[37] olarak isimlendirilerek ilimlerin kendisi değil âleti sayılmıştır.[38] Burada Şehristânî'nin mantığın kurucusunun Aristoteles olduğunu kabul etmesi ama bunu eskilerin (*kudemâ*) sözlerinden çıkardığını iddia etmesi Aristoteles'in kendi fikirlerini aslında yine 'eskiler' üzerine bina ettiğini iddia etmesi açısından önem taşır.

---

[34] *el-Milel ve'n-nihal*, 444.

[35] Burada Şehristânî genel olarak 'ilim' der, oysa tasnifi aklî ilimlere aittir.

[36] Şehristânî'nin Aristoteles'in teoretik ilimler tasnifini takip etiğini Jolivet de eserin Fransızca çevirisinde hatırlatır: *theologikê*, *phusikê*, *mathêmatikê*. Krş. Aristoteles, *Metafizik*, *E*, 1.

[37] Jolivet bunun Yunancadaki *paideia*'nın (eğitim/çocuk eğitimi) karşılığı olduğunu düşünür. Buna kanıt olarak da Aristoteles'in mesela *Hayvanların Kısımları* 639a4'te mantığı nitelemek için *paideia*'yı kullanmasını ve Aetius'un Kustâ b. Lûkâ tarafından yapılan tercümesinde *paideia*'nın 'ta'lîm' olarak karşılanmasını gösterir. Shahrastani, *Livre des Religions et des Sectes*, c.2, 176, 13. dipnot.

[38] Burada Arapça metindeki muğlaklık mantığın hikmetle olan ilişkisini anlamayı zorlaştırıyor. Bu muğlaklık Türkçe ve Fransızca çeviride de farklılığa yol açmış. Mantık konusunda söylediklerine dair cümlenin Türkçe çevirisi şöyle: "Daha sonra Aristoteles mantık ilmini, talimler (öğretiler) diye isimlendirerek onu eskilerin sözlerinden soyutladı, böyle yapmasaydı hikmet mantık kurallarıyla birlikte mütalaa edilecekti", el- *el-Milel ve'n-nihal*, 446. Fransızca tercüme ise şöyle: "Puis après eux Aristote le Sage inventa la science de la logique, qu'il appela une propédeutique; mais il n'a fait que la dégager de ce qu'avaient dit les anciens et il ne pouvait en être autement, car la sagesse n'a jamais été démunie des règles de la logique", Shahrastani, *Livre des Religions et des Sectes*, c.2, 176. Fransızcasını Türkçeleştirirsek: "Daha sonra hekîm Aristoteles ta'limât (*propédeutique*) olarak isimlendirdiği mantık ilmini ihdas etti; fakat bunu eskilerin söylediklerinden soyutlamaktan başka bir şey yapmadı, başka türlü olamazdı zaten, zira hikmet mantık kurallarından berî değildir." (Türkçeye çeviri tarafımıza ait). Metnin Arapçasında sorunlu olan yer cümlenin ikinci kısmı: "و الا فلم تخل الحكمة عن قوانين المنطق قط". Biz Jolivet'nin çevirisindeki yoruma yakın biçimde anladık metni.

Bu tasnifin ardından Şehristânî şöyle bir akıl yürütmede bulunur[39]: Filozoflara göre diğer bütün şeyler arasında yalnızca 'saadet' kendisi için istenendir (*el-matlûba lizâtihâ*)[40], dolayısıyla insan saadeti elde etmek için çabalar. Saadete ise hikmetten başka bir varış yolu bulunmaz. Hikmetin ilmî kısmı hakkın bilinmesi, amelî kısmı ise hayrın eyleme geçirilmesi içindir. İşte bu nedenle Şehristânî'ye göre hikmet amelî ve ilmî olarak ikiye ayrılır. Bu noktada Şehristânî'nin yaptığı, birbiriyle çakışan iki ayrım karşımıza çıkar: birincisi kavlî ve aklî hikmet, ikincisi ise hikmetin ilmî ve amelî tarafıdır. Her ikisi de felsefenin, ya da artık onun yerine metinde kullanılan 'hikmet'in, biri teorik diğeri de pratik olmak üzere iki kısmından bahseder.[41] Ama Şehristânîye göre bu iki kısımdan hangisinin önce geldiği konusunda filozoflar arasında bir anlaşmazlık mevcuttur.

Felsefenin ilmî ve amelî olarak ayırt edilmiş olması ve birinin diğerine olan önceliği meselesi Şehristânî'de din ve felsefe ilişkisini ve de -şimdilik aradaki bağlantıyı açıklamayı ileriye bırakacak olsak da- Presokratiklerin konumunu anlamamız için önemlidir. Şehristânî peygamber ve filozoflar arasındaki ilişki konusunda şunları kaydeder:

> Peygamberler (selam olsun) amelî kısmın yerleşmesini ruhanî yardımlarla desteklerken, ilmî yönü de kısmen teyit ettiler. Filozoflar ise akıl yardımıyla ilmî kısmı yerleştirmeye çalışırken amelî hikmeti de kısmen desteklediler.[42]

Buradan peygamberlerin amelî hikmeti, filozofların ise ilmî hikmeti önceledikleri sonucunu çıkarabiliriz. Şehristânîye göre hakîmin gayesi varlığın tamamının kendi aklına açık kılınması ve mümkün olduğu kadar hak olan ilaha benzemeye çalışmasıdır. Peygamberin gayesi ise halka yararlı olacak kuralları belirleyebilmesi için varlığın nizamının kendisine açık kılınmasıdır; peygamber umumun maslahatlarını bu nizama göre takdir etmeyi hedefler.[43] Böyle diyerek filozofun amacını aklî/ilmî; peygamberinkini ise fiilî/amelî olan olarak belirlemiştir müellif. Bu nedenle klasik İslam filozoflarının peygamberlik ve vahiy konusunda sıkça atıfta

[39] Bkz. *el-Milel ve'n-nihal*, 446.

[40] Krş. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1. kitap, çev. Saffet Babür (Bilgesu, 2007).

[41] Jolivet Aristoteles'in Metafizik E, 1, 1025b 25'te felsefeyi teorik, pratik ve poietik (nazari, ameli ve sınâî) olarak üçe ayırırken, yine Metafizik a, 11, 993b 21'te basitçe teorik ve pratik ayrımı yaptığını; ayrıca bu ikili ayrımın 6. yüzyılda İskenderiyeli şârihler tarafından yeniden ele alınarak, ardından Latin ve İslam geleneğinde devam ettirildiğini hatırlatır. Bkz. Shahrastani, *Livre des Religions et des Sectes*, c.2, 177.

[42] *el-Milel ve'n-nihal*, 448.

[43] Bkz. *el-Milel ve'n-nihal*, s. 448.

bulundukları biçimde peygamberin teşvik (*terğîb*), korkutma (*terhîb*), şekil ve tahayyüle dayalı (*teşkîl* ve *tahyîl*) bir tavır içinde olduğunu yazar. Dolayısıyla filozof ve peygamberin her ikisi de saadet için çaba sarf eder ama aralarındaki fark yöntemsel düzeydedir. Bu farkı belirginleştirecek daha önemli bir noktayı işaret eder Şehristânî:

> İlmini nübüvvet mişkâtinden alıp peygamberlere saygı duyan ve onların kemal derecelerine inananlar haricinde, bütün felsefecilere göre, şeriat ve din mensuplarının getirdiği her şey, belirttiğimiz üzere takdir edilerek ortaya konulmuş hususlardır.[44]

Bu noktada belki tercümeyi[45] biraz daha açık kılmakta fayda var: son kısmı "belirttiğimiz üzere" değil "belirttiğimiz şey[ler] üzerine [kuruludur]" *(mukadderun 'alâ mâ zekernâhû*) olarak okursak Şehristânî'nin söylemek istediği biraz daha netlik kazanacaktır. Müellife göre, kaynağını peygamberlik kandilinden alanları hariç tüm filozoflar şeriat ve din ehlinin, peygamberlerin yapıp ettiklerini muamelât düzeyinde değerlendirirler; yani onların insanlar arasındaki ilişkileri düzenlemede daha toplumsal bir işlev gördüğünü, bu nedenle yöntem olarak aklı değil, hayal gücüne hitap eden bir dil, korkutma, vb. yöntemleri kullandığını düşünürler.

Ardından Şehristânî din-felsefe ilişkisi bağlamında filozoflar arasında bir tasnif yapar.[46] Brahmanist Hint hakîmlerinin peygamberliği kesinlikle kabul etmediğini, sayıları az olmakla birlikte Arap hakîmlerinin bazen (*rubbemâ*) kabul ettiklerini yazar. Yunan hakîmlerini (*Hukemâu'r-Rûm*) ise iki kısma ayırır Şehristâni: eskiler ve sonrakiler. Bu tasnife daha yakından bakalım:

a. **Eskiler (*el-kudemâ*):** Bunlar eserde "hikmetin sütunları" (*esâtînu'l-hikme*) olarak tanımlanır. Bu grubu, aşağıda ele alacağımız 7 Bilge (Thales, Anaksagoras, Anaksimenes, Empedokles, Pythagoras, Sokrates ve Eflâtun el-İlâhî, yani Platon) ve onları takip eden "Yöntem filozofları" (*el-hukemâu'l-usûl*)[47] başlığı altında topladığı

---

[44] *el-Milel ve'n-nihal*, 448.

[45] Atıfta bulunduğumuz Fransızca tercüme metnin bu cümlesini tümden yanlış anlamış görünüyor. Bkz. Shahrastani, *Livre des Religions et des Sectes*, c.2, 177.

[46] Bkz. *el-Milel ve'n-nihal*, 448.

[47] Bu isimlendirme konusunda bir sorun karşımıza çıkar. Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal*'inin bazı elyazmalarında bu başlık '*el-hukemâu'l-usûl*' olarak geçerken, bazılarında '*hukemâu'l-usûl*' olarak geçer. İlkini baz aldığımızda 'yöntem filozofları' diye tercüme etmek daha doğru olacakken, ikincisindeki usûl artık yöntem anlamına değil, asıl (*asl*) sıfatının çoğulu olan *usûl* demektir ve asıl/orijinal filozoflar olarak karşılamak daha doğru olur. Biz takip ettiğimiz Türkçe edisyondaki tercümeyi ve elyazmasını esas alarak, yöntem filozofları

isimler oluşturur. Yöntem filozofları arasında saydıkları ise: Plutarkhos, Ksenophanes, Büyük Zenon, Demokritos, Akademi filozofları, Herakleitos, Epiküros, Şair Solon ve Homeros, Hipokrates, Euklides, Batlamyus ve Stoacılardır. Şehristânî yöntem filozoflarının görüşlerine dair dağınık halde bulunan bir takım amelî hikmetler dışında fazla bilgi bulunmadığını belirterek[48] bu filozoflara dair vecîzeler ve hikmetli ifadeleri aktarmakla yetinir.

İlginç olan noktalardan biri yöntem filozofları dediği kısma "şairler ve zahitler"i de dahil etmesi ve şair olarak andığı Solon'u ve Homeros'u da bu filozoflar arasında saymasıdır. Bu bize Şehristânî'nin felsefeden anladığı şeyin sadece kanıtlayıcı akıl yürütme olmadığını ve zihninde daha geniş bir "hikmet" kavramı bulunduğunu düşündürür.[49] Şairlerin burhanî olmasa da hayale dayalı öncüllerle bir tür akıl yürütmede bulunduğunu varsayması Farâbî ve İbn Sînâ'da bulunan şiir anlayışının, yani şiirsel kıyasın Şehristânî üzerindeki bir etkisi olarak görülebilir.[50]

Benzer biçimde şairlerin bilge sayılmasına Diogenes Laertios'da da rastlarız ama daha karmaşık bir biçimde. O, sofist terimini devreye sokarak bilgelere 'sofist' de dendiğini söyleyerek, şairlerin da sofist sayıldığını aktarır.[51]

b. Sonrakiler (*el-muteahhirûn*): Şehristânî 'sonrakiler' olarak adlandırdığı filozofları Aristoteles'le başlatıp[52] dört kategoride değerlendirir.

---

demeyi tercih ettik. Bu konudaki tartışma için bkz. Shahrastani, *Livre des Religions et des Sectes*, c.2, Fr. çev. Jean Jolivet-Guy Monnot (Peeters, 1986), 233.

48 Bkz. *el-Milel ve'n-nihal*, 518.

49 Bkz. Alper, "Şehristânî'nin Felsefeye ve Filozoflara Bakışı", 28-29: "Platon ve Aristoteles'in aksine Şehristânî'nin şâirleri filozoflar içerisinde sayması onun felsefeyi zorunlu olarak burhânî bir akıl yürütme ile birlikte düşünülen bir olgu şeklinde tanımlamamasından kaynaklanmaktadır. [...] Dolayısıyla burhânî veya şi'rî yoldan elde edilmesi o düşünceyi felsefi olmaktan çıkarmaz."

50 Bkz. *el-Milel ve'n-nihal*, 508. Ayrıca İslam filozoflarında Aristotelesçi şiir anlayışının dönüşümü ve şiirsel kıyasın imkânları ile ilgili bkz. Salim Kemal, *The Philosophical Poetics of Alfarabi, Avicenna and Averroes* (Routledge, 2010).

51 Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 18.

52 Bu noktada Şehristânî'nin Platon ile Aristoteles arasında keskin bir ayrım yapıyor olması, Ortaçağ'a atfedilen Platon ile Aristoteles'i uyumlandırma projesinin karşı tezi olarak görülebilir.

i. **Meşşâîler:** Sonrakiler dediklerinin ilki Aristoteles'tir. Aristoteles felsefesini on altı mesele[53] altında inceleyen Şehristânî, filozofun görüşlerini Themistios'un şerhinden ve Aristoteles'i takip eden İbn Sina'nın kelamından aktardığını söyler.[54] Burada İbn Sînâ'nın da dayandığı şerhin Themistios'unki olduğunu vurgulayan müellif aslında hayli Yeni-Platoncu bir Aristoteles sunar bize. Ardından bu grubun önemli isimleri olarak İskender er-Rûmî (Makedonyalı İskender), Şeyh el-Yunânî (Plotinos), Diyojen el-Kelbî (Kinik Diogenes) gelir.
İslâm felsefe geleneğinde Aristoteles'in olduğu gibi Platon'un öğrencileri de *meşşâ'ûn* (Yun. *peripatetikoi*) olarak geçer.[55] Şehristânî eserinde Akademi filozoflarına ayırdığı bölümde kendi tabiri ile "Akademi Meşşâîleri" ile "Lykeion'lu olan (*ehlu'l-lûkîn*) mutlak Meşşâîleri" ayırt eder: "Eflâtun hikmeti yürüyerek anlatıp telkin ederdi; öğrencisi Aristoteles de bu konuda ona uydu."[56]

ii. **Revâkîler (*ashâbu'r-revâk*):** Stoacılar ya da gölgelik ehli (*ehlu'l-mezall*) olarak adlandırdığı gruba dair fazlaca bilgi vermemiş, yalnızca Khurisippos ve (Kıbrıslı) Zenon'un görüşlerini ele almıştır. Ayrıca ilk bölümlemede 'sonrakiler' arasında sayılan Stoacılar, eserin içerisindeki anlatımda 'sonrakiler' bölümünden hemen önce gelir.

iii. **Aristotelesçiler (*ashâbu Aristûtâlîs*):** Şehristânî'nin bu filozoflarla kastı her birini ayrı başlık altında incelediği Theophrastos, Proklos, Themistios, Aphrodisiaslı İskender, Porphyrios gibi Helenistik dönem şârihleridir.

iv. **İslam filozofları (*felâsifetu'l-islâm*):** Şehristânî İslam filozoflarını da 'Rûm'larla birlikte anarak bunlara aynı zamanda "Acem hakîmleri" der. İslam filozofları arasında Şehristânî eserinde bütün diğer filozoflara ayırdığı yerden daha fazlasını İbn Sînâ'ya hasrederek, yalnızca onun görüşlerini eserinde ele alır ve diğer İslam filozoflarını sadece ismen saymakla yetinir. Yaptığını temellendirirken İbn Sînâ'nın diğer isimlerin hepsinden daha önemli olduğunun altını son derece ilginç bir metaforla taçlandırarak çizer:

---

[53] Zorunlu varlığın ispatı ve birliği; hareketin ebedîliği; unsurların bileşimin nasıl oluştuğu, nefsin bedenden sonra kalıcılığı gibi 16 başlıktan ibarettir.
[54] Bkz. *el-Milel ve'n-nihal*, 448 ve 572.
[55] Bkz. Shahrastani, *Livre des Religions et des Sectes*, c.2, 178.
[56] *el-Milel ve'n-nihal*, 518.

> İbn Sînâ'nın sistemi bu grup içinde en ince sistem ve hakikatler konusunda düşüncesi en derini olduğu için, kitaplarından kelâmının kaynakları ve maksadını anlatan metinleri kısaltıp özetleyerek, onun sistemini vermeyi tercih ettim, diğerlerinin sistemlerini belirtmedim. Zira 'bütün avlar kürkün içindedir'.[57]

Hikmetin Sütunları: Presokratikler

Şehristânî filozoflara ilişkin yukarıda zikrettiğimiz bölümlemeyi yaptıktan sonra öncelikle eski Rûm ve Yunan[58] hakîmlerinin öğretilerini onların kitaplarındaki tertip ve düzene göre ele alıp diğerlerine geçeceğini belirtir. Zira yazara göre: "Bilinmelidir ki felsefede asıl (*el-asl*) ve hikmetin başlangıcı (*mebde' fi'l-hikme*) Yunanlardadır, diğerleri onlara tabidir".[59] Şehristânî Yunan filozoflarını anlatmaya başladığında karşımıza felsefe tarihi açısından meşhur bir mesele çıkar: Yedi Bilge (*el-hukemâu's-seb'a*) tabiri.

> Bunlar Milet, Sisam ve Atinalı olup hikmetin sütunları sayılan filozoflardır. İsimleri Thales, Anaksagoras, Anaksimenes, Empedokles, Pythagoras, Sokrat ve Eflâtundur. Plutarkhos, Hipokrat ve Demokrit gibi filozoflardan bir topluluk ile şairler ve zahitler onlara tabi olmuşlardır.[60]

Şehristânî bu saydığı filozofları bir tür köken olarak görme eğilimindedir ve o nedenle bir önceki bölümde açıkladığımız tasnif önem kazanır. 'Sonrakilerden' farklı olan 'eskiler' Şehristânî için 'hikmetin sütunları'dır. Farsçadan Arapçaya geçen 'sütun' kelimesi mimaride yapıyı ayakta tutan taşıyıcıdır.[61] Dolayısıyla Şehristânî'nin bu benzetmesi Yedi Bilge'yi (diğer saydığı yöntem filozofları Şehristânî için Yedi Bilge'yi takip etmişlerdir) bilgeliğin, hikmetin taşıyıcıları haline getirir. 'Eskiler' ve 'sonrakiler' diye yapmış olduğu ayrım ve eskileri 'taşıyıcı' olarak düşünme tavrının kendisi, *Giriş* bölümünde sorduğumuz soruyu tekrar düşünmeye davet eder: Felsefenin kökeni bilgelikle eşleştirilen bir 'mitolojik' bilgeliğe ve bilgelere mi dayanmaktadır? Bu mitolojik köken arayışında Presokratiklerin yeri nedir? Hikmet (*sophia*) ile felsefe (*philosophia*) arasında hissedilen gerilimi aslında felsefe tarihi her daim bedeninde taşır. Bizim ele almaya çalıştığımız İslam

[57] *el-Milel ve'n-nihal*, 614.

[58] Şehristânî Rum ve Yunan kelimelerinin ikisini de kullanır. Rum'u daha geniş anlamda, kronolojisinde ne kadar sorunlar olsa da, Helenistik dönem filozofları ya da genel olarak için kullandığı düşünülebilir.

[59] *el-Milel ve'n-nihal*, 448.

[60] *el-Milel ve'n-nihal*, 450.

[61] Şehristânî kelimenin Arapçadaki karşılığı olan *amûd*'u değil, Farsçadan gelen kelimenin Arapçadaki çoğul halini kullanır: *esâtîn*.

felsefesi bağlamında ise bu gerilim her zaman kendisini 'hikmet & felsefe' ve 'hakîm & feylesûf' kavram çiftlerindeki ikilemede kendisini gösterir. Diogenes Laertios'da mevzubahis ikilik şöyle anılır:

> Felsefe adını ilk kez anan ve kendini filozof olarak adlandıran ilk kişi Pythagoras olmuş; tanrının dışında hiç kimse bilge değilmiş. Eskiden "bilgelik" deniyordu, bunu meslek edinene ve zekâsını büyük bir özenle bu konuda çalıştırana "bilge", bilgeliği bağrına basana da "filozof" deniyordu.[62]

Biz bu bilgelik ile bilgelik sevgisi ilişkisinin felsefe tarihinin başlangıcında yer alan Presokratik filozoflarla ilgisi olup olmadığını sonuç bölümümüzde tartışmaya çalışacağız.

Yedi Bilge

Şehristânî hikmetin taşıyıcıları olarak vaz ettiği Yedi Bilge'nin ele aldıkları meseleleri şöyle sıralar:

> Bu filozofların felsefe konusundaki söz ve düşünceleri Allah'ın birliği, bütün kâinatı ilmiyle ihata ettiği, kâinatın keyfiyeti, ilâhî yaratma ve âlemin oluşması, ilk prensiplerin neler ve kaç adet oldukları, ahiretin mahiyeti ve zamanı konularında cereyan etmekte idi. Bazen de Allah hakkında bir tür hareket ve sükun konusunu ele almışlardır.[63]

Alıntıda gördüğümüz gibi Şehristânî için Yedi Bilgenin tartıştığı meseleler başlıca ilahiyat ve kozmoloji konularını içermektedir. Öyle ki Şehristânî onları aktarırken sözlerini müslüman fikirlerle son derece uyumlu biçimde aktarır, Presokratik beş filozof ile Sokrates ve Platon'dan oluşan bu bilgelerin "Allah'ın birliğini (*vahdaniyye*)" anlattıkları ifadesini kullanmaktan çekinmez.

Yedi Bilge meselesi felsefe tarihinin karanlık kökenlerinde hep karşımıza çıkan bir adlandırma ve gruplandırmadır. Bahsedilen yedi bilge 'anlatısı' Platon'dan bile önceye gider ve bize bu konudaki ilk listeyi de veren yine Platon'un kendisidir.[64] Platon'un sıralaması aşağıdaki şekildedir:

> Bunu anlayanlar arasında Miletoslu Thales, Mytileneli Pittakos, Prieneli Bias, bizim Solon, Lindoslu Kleobulos, Kheneli Myson ve bu

[62] Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 16-17.
[63] *el-Milel ve'n-nihal*, 450.
[64] Bkz. Jolivet, "Les Philosophes de Shahrastani", 14.

> bilgelerin yedincisi sayılan Lakedaimonlu Khilon sayılabilir. [...] Bu bilgeler, bilgeliklerinin ilk ürünlerini Apollon'a sunmak için toplandıkları zaman, Delphoi tapınağının üstüne dillerden düşmeyen şu özdeyişleri kazdırmışlardı: "Kendini bil" ve "Aşırılıktan kaçın".[65]

Bu yedi bilgenin isimlerine dair liste, Yunan ve İslam geleneğinde, aktaran kişilere göre değişiklik kazanacak; listeye Pythagoras, Orpheus, Lokman gibi isimler eklenecektir. Örneğin, Diogenes Laertios on bir adet bilge ismi sayar.[66] Âmirî bilgeler arasında beş sütun olarak Lokman, Empedokles, Phytagoras, Sokrates, Platon ve Aristoteles'i sayarken[67]; Huneyn b. İshak genel olarak "hikmeti kuran ve onun sütunları olan" bilge filozoflardan bahseder; Ebu Hâtim er-Râzî ise "hikmetin sütunları olarak isimlendirilen yedi bilge"yi hatırlatmakla yetinir.[68] Dikkat çekici noktalardan biri hepsinde ortak isim olarak Thales'in görünmesidir; belki de Presokratikler arasında ilk olarak kendisini saymamızın ve felsefenin başlangıcına Thales'i yerleştirmemizin ortak "bilge" figürü olan Thales ile bir ilişkisi vardır.

Şehristânî'nin Yedi Bilge listesinde ise şu isimler karşımıza çıkar: Thales, Anaksagoras, Anaksimenes, Empedokles, Pythagoras, Sokrates ve Platon. Şehristânî döneminin İslam filozoflarını eleştirerek onların 'eskilerin' görüşlerini ciddiye almadıklarını, onlardan bahsettiklerinde sadece zayıflatıcı biçimde onları işaret ettiklerini ifade ederek kendisinin bu eski filozofların düşüncelerini derinlemesine ortaya koyacağını ekler. Müellif "Mütalaa ve münazara konusunda, öncekilerle sonrakilerin söz ve düşünceleri arasındaki seçme yetkisini ise sana bırakıyoruz."[69] diyerek iki grup arasında bir karşıtlık olduğunun altını çizmiş olur ve biz okuyucuları bu gruplar arasında hakem tayin eder.

Biz çalışmamızın şimdiki bölümünde Şehristânî'nin ele aldığı bu Yedi Bilge arasında Presokratik filozofları anlattığı bölümleri eleştirel biçimde inceleyeceğiz. Bununla amaçladığımız, öncelikle müellifin Presokratikler algısını belirginleştirmek; onların görüşlerini aktardığı bölümlerin elimizdeki

---

[65] Platon, Protagoras 343a-b, *Diyaloglar* içinde, çev. Tanju Gökçöl (Remzi Kitabevi, 2010), 426.

[66] "Bilge sayılan kişiler şunlardı: Thales, Solon, Periandros, Kleobulos, Kheilon, Bias, Pittakos, İskit Anakharsis, Khenailı Myson, Syroslu Pherekydes, Giritli Epimenides de bunlara eklenir. Bazıları tiran Peisistratos'u da sayarlar. Bilgeler bunlardır.", Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 17.

[67] Bkz. Âmirî, *Kitabu'l-Emed ale'l-Ebed*, çev. Yakup Kara (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 34.

[68] Bkz. Jolivet, "Les Philosophes de Shahrastani", 15-16.

[69] *el-Milel ve'n-nihal*, 450.

fragmanlar ve diğer kaynaklarla karşılaştırmalı bir okumasını yapmak; Şehristânî'nin bu filozofları boyadığı rengi işaret etmek; nihayetinde bu Presokratikler algısının, 'eskiler' olarak nitelenmesinin altındaki hipotezlerini tartışmak olacaktır. Biz Şehristânî'nin yazdıklarını ele alırken, saydığı Yedi Bilge'den Sokrates ve Platon'u dışarıda bırakacak; konumuz olan Presokratik filozoflar çerçevesinde kalarak bu bilgelerden beşi üzerinde duracağız.

Thales

MÖ. VI. yüzyılın başlarında Miletos'ta yaşayan Thales'in bütün 'Yunan bilgeleri' anlatılarında ortak olduğundan bahsetmiştik. Şehristânî açık biçimde kadim filozof için "Thales, Milet'te felsefe ile ilk meşgul olan kişidir"[70] yargısını vererek başlar. Felsefe tarihindeki bildirimlerden alışık olmadığımız biçimde[71] Şehristânî, Thales'te 'yaratıcı' Tanrı fikrinden bahseder. Ama bu yaratıcı isim veremeyeceğimiz, zatını bilemeyeceğimiz, ancak yaratması üzerinden kendisini bilebileceğimiz bir Tanrıdır.[72]

> Thales'e göre reddedilemeyecek olan söz "O yaratıcı olarak varken, yaratılmış olan hiçbir şey yoktu, daha sonra yarattıklarını yarattığında, o şeylerin sûretleri kendi zâtında mevcut değildi, zira yaratmadan önce de sadece o vardı" sözüdür.[73]

Yaratılmışların suretlerinin Tanrının birliğine halel getireceği, kendisinde bir çoğalmayı doğuracağı düşüncesine dayalı bu Thales anlatımının son derece Yeni-Platoncu fikirlerle dolu olduğunu ilk aşamada tespit etmek zor değil. Bu aslında Şehristânî'nin filozofları anlatırken sıklıkla karşımıza çıkan üslubudur. Müellif her ne kadar filozofların fikirlerini –kendi deyişiyle– 'İslam filozoflarının yaptığından farklı olarak' detaylı biçimde bize anlatacağını söylese de, onların fikirlerini anlatırken müdahil olarak, onları başka fikirlerle birleştirerek aktarır çoğu zaman. Anlattığı pistin dışında çıkmak, konudan ayrılma (*excursus*) *El-Milel ve'n-Nihal* metninde hayli yaygındır. Bu bakımdan Jolivet, Şehristânî'nin yöntemine has olan şeyin doktrin analizi veya filolojik titizlik, bütüncül bir kavramsal yapı sunmak değil, öğretilerin temel tezlerini kayda geçirmek olduğunu söyler. Bu nedenle Jolivet'ye göre Şehristânî'de bir yöntemden (*méthode*) değil tavırdan (*manière*)

[70] *el-Milel ve'n-nihal*, 450.

[71] Örneğin Zeller'e kulak verirsek şöyle yazar Thales için: "Madde ve tanrı veya akıl yahut dünya ruhu olarak yaratıcı gücü açık biçimde ayırt ettiğini varsaymak için yeterli nedenlere sahip değiliz", Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan (İz Yayıncılık, 2001), 53.

[72] *el-Milel ve'n-nihal*, 450.

[73] *el-Milel ve'n-nihal*, 450.

bahsedilebilir.[74] Kanaatimizce Şehristânî'nin yaptığı, farklı kitaplarda karşılaştığı öğretileri bildiği felsefî argümanlar içerisinden anlamaya ve kendi deyimiyle eleştirel biçimde (*nakden*)[75] anlatmaya çalışmaktır. Bunun için de bazen aktardığı fragmanlarla veya öğretilerle ilgisiz gibi görünecek biçimde, filozofları kimi zaman Yeni-Platoncu kimi zaman İbn Sînâcı bir felsefe gözlüğüyle bize aktarır.

Örneğin yukarıdaki alıntıya getirmeye çalıştığı, yaratmaya *(ibdâ'*) ilişkin, yaratılmışla yaratıcının ve yaratılmışların suretlerini dair (burada uzunca üzerinde duramayacağımız) açıklamanın "Her şey Tanrılar doludur" (*panta plêrê theôn*) [76] fragmanının bir yorumu olması muhtemeldir. Ama Şehristânî bunu Thales'te değil, Aristoteles ve Platon'daki suret anlayışının Tanrının bilgisinde mevcut olup olmaması ve bunun Tanrının birliğine zeval getirip getirmemesi meselesini sıkça vurgulayan Yeni-Platonculuk'ta bulduğumuz fikirler üzerinden anlamaya çalışır.

Felsefe tarihinde Thales'in meşhur olduğu *arkhê* meselesine geldiğimizde şunları buluruz *el-Milel ve'n-nihal*'de:

> Thales'e göre, bununla birlikte Allah, kendisinde bütün varlıkların ve bilinenlerin sûretleri olan bir unsuru yaratmıştır. [...] Şaşılacak bir husus, ilk yaratılan her şeyin su olduğunun kendisinden nakledilmiş olmasıdır. Ona göre su, her sûreti kabul eder, sema ve arzda ve her ikisi arasında bulunan bütün cevherler sudan yaratılmıştır. Su her yaratılanın ve cismanî unsurdan meydana gelen her bileşik şeyin illetidir.[77]

Açık biçimde yukarıdaki alıntıda Şehristânî, Thales'in "her şeyin ilkesinin su olduğu"nu[78] söylediğini kaydeder.[79] Şehristânî genel olarak Yedi Bilge'yi bir biçimde peygamberlik tarihi ile eşleştirme eğilimindedir. Müellif için Thales'in ilk ilkeyi su ile eşleştirmesi ile Kuran'da geçen "Onun Arşı su üzerinde idi"[80] ayeti arasında bağlantı vardır.[81] Tevrat'ın ilk kitabında da yaratılışın başlangıcında Allah'ın bir cevher yarattığını, bu cevherin Allah'ın

[74] Bkz. Shahrastani, *Livre des Religions et des Sectes*, c.2, 38.
[75] Bkz. *el-Milel ve'n-nihal*, 454.
[76] Thales A22, bkz. Walther Kranz, *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur (Sosyal, 1984), 29.
[77] Bkz. *el-Milel ve'n-nihal*, 452.
[78] Thales A 12, bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 983b18 vd.
[79] Gerçi yine yorumunda "suyun cismanî bileşiklerin aslî prensibi olduğunu, yoksa ulvî varlıkların ilk prensibi olmadığını kastetmiştir" diye ekler.
[80] Hûd, 11/7.
[81] *el-Milel ve'n-nihal*, 454.

heybetli nazarıyla suya dönüştüğünü, sudan duman ve buharın oluştuğunu, bundan Allah'ın semaları; suyun yüzündeki köpüklerden de yeryüzünü yarattığını aktarır. Tevrattan olduğunu belirttiği aktarım[82] ile Thales'in su öğretisi arasında da bağlantı kuran Şehristânî, Thales hakkında "Sanki Miletli Thales düşüncelerini bu nebevî mişkatten almış gibi görünmektedir" [83], diye düşünür.

Vahye dayalı peygamber öğretileri ile Thales gibi bir Presokratik filozof arasında kurduğu paralellik devam eden satırlarda da kendisini gösterir:

> Thales'in bütün suretlerin kaynağı olarak belirttiği ilk unsur, ilahi kitaplarda geçen Levh-i Mahfuz'a çok benzemektedir. Çünkü bilinenlerle ilgili hükümlerin hepsi, mevcutların sûretlerinin bütünü ve kainatla ilgili haberler Levh-i Mahfuz'da kaydedilmiş bulunmaktadır.[84]

Levh-i mahfûz Kuranî bir tabir olmamakla birlikte "üzerine yazı yazılan, silinmekten ve değişikliğe uğramaktan korunmuş düzgün satıh" demektir ve İslam inanışında kâinatta meydana gelecek bütün varlık ve olayların yazıldığı kitabı işaret eder.[85] Burada da Şehristânî yine Thales'in öğretisiyle Levh-i mahfuz fikrini birleştirerek her zaman aynı kalan ve her şeyi içinde barındıran bir unsur olarak 'su' ile Levh-i Mahfuz arasında paralellik kurar. Çağdaş felsefe tarihi okumaları Miletoslu ilk doğa filozoflarından itibaren artık *muthos*'un olumsuz bir mana kazandığını ifade edip '*muthos'tan logos*'a söylemini benimserken Şehristânî Thales'in Tevrattan veya Levh-i Mahfuz düşüncesinden beslenmiş olabileceğini düşünür ve düşüncelerini mişkât-i nübüvvete bağlar.[86]

---

[82] Jolivet bu metnin Tevrat'tan olmadığını, fakat Yahudi rabinik geleneğindeki yaratılış kavrayışını özetlediğini kayeder. Bkz. Shahrastani, *Livre des Religions et des Sectes*, c.2, 184.

[83] *el-Milel ve'n-nihal*, 454.

[84] *el-Milel ve'n-nihal*, 454.

[85] Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Levh-i Mahfuz", *TDV İslam Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/levh-i-mahfuz/, çevrimiçi 20 Temmuz 2019.

[86] Presokratik filozoflar konusunda bu teolojik bakış açısı için ayrıca bkz. Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas (İthaki, 2012), 39-40: "İnsanların daha dolaysız bir bilgi kaynağına yöneldiği Miletosluların zamanına gelindiğinde bu sözcük [*muthos*] hiç şüphesiz olumsuz bir anlam kazanmaya başlamış olmalıdır […] Ne var ki, günümüze ulaşan tanıklıklar, pek az sayıda olmakla birlikte, ilk filozofların entelektüel tutumuna ilişkin bu belirgin yorumlama şeklinin hatalı bir modernizasyon olduğunu göstermektedir […] Filozofun her şeyin sudan geldiği yönündeki sezgisini herhangi bir alegorik veya mitsel ifadeye başvurmaksızın dile getirir. Bahsettiği su, deneyim dünyasının gözle görülür bir parçasıdır. Ne var ki şeylerin kökenine ilişkin görüşü, onu teolojik yaradılış mitlerine çok yaklaştırır ya da bu mitlerle rekabete sevk eder. Zira teorisi

Şehristânî'nin Thales'in su ile ilgili söylediklerine dair alışılmadık yorumlarından biri de yaygın kanaatin aksine filozofu bir maddeci olarak değerlendirmekten[87] ziyade, Thales'teki suyu yönetici ilke değil bir tür ilk madde (*protê hulê*) gibi konumlandırmasıdır. Ayrıca suyun Thales için "yalnızca cirimlerin unsuru olup ruhani basit şeylerin unsuru olmadığını" eklemesi Thales'e getirilen *hylozoist* yaklaşımdan[88] ziyade suyun Thales için 'yaratılmış' ilk unsur olduğu fikrindedir. Müellife göre Thales için semaların üzerindeki âlemlerin unsuru mahiyeti bilinmeyen, nuru görünmeyen bir unsurdur.[89]

Anaksagoras

Çeşitli kaynaklardan Anaksagoras'ın Klazomenai'li[90] olduğunu bilmemize rağmen[91] Şehristânî Anaksagoras'ı da Miletoslu olarak sunar.[92] Anaksogras'ın öğretilerini hemen Thales'ten sonraya alarak Thales'le farklılaştığı yanları ifade eder:

> Allah'ın birliği konusunda Thales'in düşündüğü gibi düşünmekle birlikte, ilk prensip konusunda ona muhalefet etmiştir. Ona göre varlığın ilkesi cüzleri birbirine benzeyen ilk cisimdir. Bu cüzler latif olup, duyularla algılanmaz, akılla da idrak edilemez. Ulvî ve süflî kâinat bundan oluşmuştur.[93]

Şehristânî'nin burada bahsettiği görüş, Aristoteles'in Anaksagoras'ın unsurlar görüşünü aktarırken bahsettiği, *homoiomereiai* diye adlandırdığı[94] 'aynı parçalardan oluşma' görüşüdür. Anaksagoras'a göre et, kemik, vb. her şey Empedokles'in söylediğinin aksine farklı unsurlardan değil aynı parçalardan oluşmuştur. Bütün cevherler başlangıçta bir arada bulunuyorken (*homou*

---

tamamen fiziksel gibi görünmekle birlikte, Thales, besbelli ki onu aynı zamanda bizim metafizik diyebileceğimiz bir karaktere sahip bir şey olarak düşünmüştür".

87 "Presokratiklerin temsil ettiği felsefî temayüle, Anaksagoras'ın sistemi bir tarafa bırakılarak, maddecilik ismi verilmiştir", Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 51.

88 Bkz. Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 53.

89 Bkz. *el-Milel ve'n-nihal*, 452.

90 Bugün İzmir'in Urla ilçesinin sınırları içerisindeki antik kent.

91 Bkz. Kranz, *Antik Felsefe*, 144; Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 209.

92 Burada basit bir hatadan ziyade, Anaksagoras ile Miletos okulu arasında kurulabilecek bağlantı da dışlanmamalıdır. Örneğin, "Simplikios da (Theophrastos'u takip ederek) Anaksagoras'ı Anaksimenes felsefesinin mensubu nitelendirir", bkz. Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 50.

93 *el-Milel ve'n-nihal*, 454.

94 Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 314a 20.

panta khremata en, B 1.2), akıl (*nous*) döngüsel bir devinimle onları ayırır.[95] Şehristânî bu fikri Porphyrios'tan nakille şöyle aktarır:

> Eşyanın aslı küllün (her şey) konusu olan, nihayetsiz ilk cisimdir. Bu cismin ne olduğunu bilmiyoruz. Bütün cisimler, cismanî kuvvet, neviler ve sınıflar [türler ve cinsler] bundan ortaya çıkar.[96]

İşte küll'e, Anaksagoras'ın deyimiyle her şeyin tohumuna (*spermata khrematon*)[97] bu devinim hareketini verip cisimleri birbirinden ayıranın akıl (*nous*) olduğunu ortaya koyan bildiğimiz üzere Anaksagoras olmuştur. Önce filozofun kendi fragmanını okuyalım:

> Ve nus [akıl, *nous*] kımıldatmaya başladığında bütün kımıldanandan ayrıldı; nus'un kımıldattığı ne varsa bütün bunlar birbirinden ayrıldılar. Bunlar kımıldanır ve ayrılırken dönüş pek daha büyük bir ayrılma yarattı.[98]

Şehristânî Anaksagoras fragmanındaki meseleyi şöyle tasvir eder:

> Eşya başlangıçta sakin idi, daha sonra akıl eşyayı en güzel bir düzlem üzere tertipleyerek, yukarı, aşağı ortaya, daha sonra hareketli, sakin, doğru ve dairesel hareketli olmak üzere yerlerine koydu. Kendisinden nakledildiğine göre tertip ve düzenleyen tabiattır. Muhtemelen düzenleyen Allah'tır, demek istemektedir.[99]

Bu çevrim hareketini verenin akıl olması fikrini Şehristânî faal akılla ilişkilendirir. Şehristânî'ye göre Anaksagoras da zaten ilk ilkenin (*el-mebdeu'l-evvel*) faal akıl olduğunu düşünür ve bunun Hak olan İlk yani Allah (*el-evvelu'l-hakk teâlâ*) olduğunu ifade eder.[100] Burada da yine Yeni-Platoncu metinlerin etkisine şahitlik ederiz. Örneğin Themistios da Anaksagoras'ın tek ve bilge bir yaratıcı kabul ettiğini işaret eder.[101] Şehristânî'nin Anaksagoras'ın görüşlerini aktarırkenki tavrıyla ilgili altını çizmek istediğimiz husus,

---

[95] Bkz. Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 85.

[96] Bkz. *el-Milel ve'n-nihal*, 456. Devam eden satırlarda Şehristânî ayrıca İslam kelamında karşımıza çıkan 'zuhur ve kümun' teorisini de Anaksagoras'ın ortaya koyduğunu yazar, fakat konumuzun dışında olduğu için sadece zikretmekle yetiniyoruz, bu konuda kısa bir açıklama için bkz. Carmela Baffioni, "Presocratics in the Arab World", *Encyclopedia of Medieval Philosophy* içinde, haz. Henrik Lagerlund (Springer, 2011), 1075.

[97] Fr.4.

[98] Kranz, *Antik Felsefe*, 149, (13.9).

[99] *el-Milel ve'n-nihal*, 456.

[100] Bkz. *el-Milel ve'n-nihal*, 456.

[101] Shahrastani, *Livre des Religions et des Sectes*, c.2, 186.

filozofun fragmanlarından ve diğer filozofların anlatımlarından bildiğimiz 'eş parçalar', 'karışım' ve 'dönme hareketi' gibi fikirlerini olduğu gibi aktarmaya gayret ederken, onları İslam inancıyla birleştirmesi, örneğin Anaksagoras'ın *nous*'unu doğrudan faal akıl ve 'Hak Teâlâ' ile ilişkilendirmesidir. Yukarıdaki alıntıda yaptığı düzeltme, yani Anaksagoras'ın akıl derken aslında Allah'ı kastettiğini söylemesi bahsetmeye çalıştığımız tavrı açık biçimde yansıtması bakımından aydınlatıcıdır.

Anaksimenes

Miletos okuluna mensup bir başka filozof olan Anaksimenes'e felsefe tarihinde bilimsel araştırma tavrının öncüsü[102] olması ve *arkhê*'nin hava olduğunu söylemesi dışında atıfta bulunulmazken Şehristânî Anaksimenes'i şöyle tarifler:

> O Allah'ın ezelî olduğunu, evveli ve sonu bulunmadığını söylemiştir. O eşyanın ilkesidir, başlangıcı yoktur. Yaratması dolayısıyla yaratıcının sadece kendisi olduğu idrak edilir [...] [103]

Şehristânî'nin diğer Presokratikler konusunda yaptığı üzere yaratıcı bir Tanrı anlayışı atfettiği Anaksimenes'in *arkhê* olarak vaz ettiği 'hava' konusunda da bir müdahalesi vardır. *El-Milel ve'n-nihal*'deki Anaksimenes için Allah eşyanın ilkesidir ve hava artık yaratılan ilklerin ilkidir (*evvelu'l-evâili mine'l mubeddi'ât*):

> Yine ondan nakledildiğine göre, yaratılan ilklerin ilki havadır, âlemde mevcut bulunanların, ulvî ve süflî nesnelerin hepsi havadan meydana gelmiştir.[104]

Şehristânî'ye göre Anaksimenes havanın da kirli (*habis*) ve saf kısmı olduğundan bahseder. Havanın kirliliğinden kesif cisimler, saf havadan ise ruhani âlem meydana gelir. Havanın altındaki âlem ve üstündeki âlem olmak üzere kirlilik ve saflık derecesine göre cismani ve ruhani alem ayrılır. "Öyle anlaşılıyor ki Anaksimenes, unsuru ruhani âlem varlıkları için ilklerin ilki olarak benimsediği gibi, havayı da cismanî âlemin varlıkları için ilklerin ilki olarak kabul etmiştir"[105] diyerek Şehristânî aslında unsur üzerinden Thales'te yaptığı gibi 'ilk madde'ye benzer bir teori varsayar. Bu nedenle müellif için

[102] Bkz. Kranz, *Antik Felsefe*, 34.
[103] *el-Milel ve'n-nihal*, 458.
[104] *el-Milel ve'n-nihal*, 454.
[105] *el-Milel ve'n-nihal*, 460.

Anaksimenes'in teorisi "unsurla mukabilinde suyu kabul eden Thales'in doktrini gibidir"[106], sadece burada su yerine hava söz konusudur.

Şehristânî Thales'le Anaksimenes arasında kurduğu benzerlik üzerinden yine Levh-i Mahfuz fikrine başvurur; unsuru ilk *kalem*'[107]; aklı da suretlerin izini (*nakş*) kabul ederken aynı zamanda varlığın düzenini belirleyen *Levh* mevkiine konumlandırır. Varlık düzeni oluşurken, unsur suretleri yazacak kalemken, üzerine yazılan münfail (hem de yazan fail) levha oluşturmuştur. Aslında Şehristânî burada aklı konumlandırırken Yeni-Platonculuğun son döneminde hem Platon'un *Timaios*'unu hem de Plotinos'un *nous*'unu birleştiren *demiourgos*'a fikrinden istifade etmiş görünür.[108]
Şehristânî için Anaksimenes'in bu görüşünün Thales'tekine benzer olmasında, yani Levh-i Mahfuz benzeri bir fikre Anaksimenes'in de sahip olmasında şaşılacak bir durum bulunmaz. Zira "Anaksimenes de düşüncelerini mişkat-ı nübüvvetten faydalanarak ortaya koymuş, bir kısım insanların ifadesiyle onlarla karışmıştır".[109] Dolayısıyla her iki Presokratik filozof da aynı ortak kaynaktan, yani peygamberlikten beslendikleri için birbirlerine benzer şeyler söylemişlerdir.

Empedokles

Beşinci yüzyılda yaşayan Empedokles için Şehristânî epeyce ilginç bir tarihlendirme yapar:

> Davud aleyhisselam zamanında yaşamış, ona gidip gelmiş ve kendisinden ilim öğrenmiştir. Lokman-ı Hekim'e gittiği ve ondan da hikmet öğrendiği belirtilen bu zât, daha sonra Yunanistan'a dönerek düşüncelerini ortaya koymuştur.[110]

Davud'un MÖ. X. yüzyılda yaşadığı kabul edildiğine göre Empedokles konusundaki tarihlendirme hatalıdır. Ama bu tarihlendirme hatasının kendisi bizim üzerinde durmaya çalıştığımız, müellifin peygamberlikle kadim hikmeti eşleştirme çabasının bir uzantısı olarak görülebilir. Yine benzer bir çabayla yoktan yaratmayı da Empedokles'e nispet eder Şehristânî:

---

106 *el-Milel ve'n-nihal*, 460

107 Burada Kalem sûresinin ilk âyetini hatırlamak gerekir: "Nûn. Kaleme ve satır satır yazdıklarına andolsun".

108 Bkz. Shahrastani, *Livre des Religions et des Sectes*, c.2, 186, 12. dipnot.

109 *el-Milel ve'n-nihal*, 460

110 *el-Milel ve'n-nihal*, 460.

> Ona göre Allah'ın hüviyeti daimi olmakla birlikte kendisi sırf ilim, sırf irade, cömertlik, izzet, kudret, adalet, iyilik ve haktır. [...] O bir şey bulunmadan, yoktan var edendir, yarattığında kendisiyle beraber hiçbir şey yoktu. Aklen benimsenen yalın nesnelerin ilki olarak kabul edilen, yalın (birleşik olmayan) şeyi yarattı ki bu ilk unsurdur. Daha sonra yaygın olan eşyayı bu ilk ve tek yaratılan yalın nesneden çoğalttı, bu yaygın eşyadan da birleşik olan maddeleri mevcut kıldı.[111]

Şehristânî'nin aktarımında Empedokles'e göre, Allah ilk unsuru onun illeti olarak yaratmıştır. Allah ile yaratışmışlar arasında illetlilik fikri üzerinden kurulan bu ilişkide ilk malul ilk unsurdur, ikinci malul akıldır, üçüncü malul ise nefstir. Yine Yeni-Platoncu etki ile üçlü bir yapı karşımıza çıkarken, bu saydığı üçlüyü basit aracılar, bunlardan sonra gelenleri ise bileşik varlıklar olarak tanımlar Şehristânî.[112] Buraya kadar felsefe tarihinde tanımadığımız bir Empedokles karşımıza çıkarken, biraz daha iyi tanıdığımız Empedokles bu basit-bileşik ilişkisini tartışırken ortaya çıkar:

> Unsur ise zâtındaki sevgi (*mahabba*) ve galebeden (*ğalebe*) bileşiktir, basit ruhanî cevherler ve bileşik cismanî cevherler her ikisinden yaratılmıştır. Buna göre sevgi ve galebe unsurun sıfatları yahut sûretleri ve bütün mevcutların ilkesi olmuştur.[113]

Biri birleştirici sevgi, diğeri ise ayırıcı nefret olarak iki ilke tesis ettiğini bildiğimiz Empedokles'in ilkeleri Şehristânî için bir dönüşüm geçirerek bahsettiği ilk unsurun içindeki ikiliğe ve unsurun sıfatı haline dönüşmüştür. Doğa üzerine şiirinde Empedokles şu sözleri söyler:

> Gâh sevgiyle toplanır bir olur bütün şeyler
> Gâh da ayrılırlar yine tek tek nefretin kiniyle[114]

Gerçekten de sevginin birleştiriciliğini ve nefretin (*ğalebe*)[115] ayırıcılığını yakalar Şehristânî. Fakat Şehristânî'de bu iki ilke ruhânî ve cismânîlik vasfı kazanırlar: "Eşyada bulunan ülfet [birleşme] ve sevgi ruhanîlikten, farklılık

111 *el-Milel ve'n-nihal*, 462.
112 *el-Milel ve'n-nihal*, 462.
113 *el-Milel ve'n-nihal*, 462.
114 Kranz, *Antik Felsefe*, 111.
115 Empedokles'teki nefretin neden Arapçaya *ğalebe*, yani baskınlık, üstünlük anlamıyla karşılandığı felsefe tarihindeki tercüme cilvelerinden birisidir. Yunancada Empedokles'in kullandığı nefret anlamındaki *neikos* zafer anlamındaki *nikos* olarak okunarak, *ğalebe* olarak tercüme edilmiş ve Şehristânî'den İbn Sina'ya bütün İslam felsefesi geleneğine bu şekilde yerleşmiştir. Bkz. Avicenne, *Psychologie d'Ibn Sina*, haz. ve Fr. çev. Jan Bakos, (Editions de l'Académie Tchécoslovaque des Sciences, 1956), 197, 74. dipnot.

ve galebe ise cismanîlikten gelmektedir" diye yazar Şehristânî.[116] Her iki ilkeyi kendisinde bulunduranı ise nefs olarak konumlandırır.

Şehristânî'nin vurguladığı yoktan var yaratma meselesine ilişkin Empedokles elimize ulaşan fragmanlarında şunları söyler:

> Varolmayandan meydana gelme olamaz asla,
> Yapılmamış ve işitilmemiş varolanın yok olması;
> Nereye konulmuşsa orada olacaktır daima.[117]

Empedokles bu manzumesinde varolma ve yokolmanın olmadığını, sadece öğelerin birbirine karışmasının söz konusu olduğunu anlatır.

> Doğmazlar hiçbiri ölümlü nesnelerin
> Yok korkunç ölüm sonu da
> Karışımdır yalnız ve karışmışların değişilmesi
> Varolan, 'doğuş' insanların verdiği addır buna.[118]

Buralarda Empedokles daha çok kosmostaki her şeyin kalıcılığından bahsetmektedir ve meydana gelme/getirilmeyi dışlar görünmektedir. O yalnızca karışımdan bahseder. Aslında Şehristânî de Empedokles'in karışım fikrinden ve yukarıdaki karışımları gerçekleştirecek dört öğe (*el-ustukussâtu'l-erbaa*) teorisinden bahseder, ama farklı yorumlayarak. Önce Empedokles'in dört öğeyi manzumesinde nasıl ifade ettiğine bakalım:

> Söyleyeceğim şimdi sana en baştaki öğeleri,
> Şimdi gördüğümüz bütün şeylerin meydana çıktıkları:
> Toprak ile bol dalgalı deniz, nemli hava,
> Titan aither, çepçevre saran bütün çember.[119]

Şehristâni ise dört öğe hakkında şunları söyler:

> Empedokles'in düşüncelerinden şöyle dediği rivayet edildi: Âlem, dört unsurdan bileşiktir. Bu dördünün dışında bunlardan daha az yalın nesne yoktur. Eşyanın bir kısmı bir diğer kısmında gizlidir. Oluş, dönüşüm ve gelişmeyi reddeden Empedokles, havanın ateşe, suyun da havaya dönüşemeyeceğini, bunların yoğunlaşma ve ayrışmaya uğrayabileceklerini, gizlenme ve zuhûr (*kümûn* ve zuhûr) sûretiyle

[116] *el-Milel ve'n-nihal*, 464.
[117] B12, Kranz, *Antik Felsefe*, 110.
[118] B8, Kranz, *Antik Felsefe*, 110.
[119] B38, Kranz, *Antik Felsefe*, 109.

> birleşip çözülebileceklerini, birleşik nesnelerdeki birleşim ve terkibin sevgi sonucu, çözülebilen nesnelerde galebenin hakim bulunduğunu söylemiştir.[120]

Elimizdeki Empedokles fragmanlarıyla *El-Milel ve'n-nihal*'in aktarımını karşılaştırdığımızda şu sonuca varmak mümkün: Şehristânî Empedoklesçi fikirleri aslına sadık biçimde aktarırken önemli bir hamle yapar. Bu hamle ilk unsur (*el-unsuru'l-evvel*) teorisini ortaya atmak ve bu unsuru var kılanın Allah olduğunu söylemektir. Bu unsur adımı atıldıktan sonra geri kalanları 'peygamberliğin ışığı'yla uyumlu hale getirmek kolaylaşır. Aslında aynı şeyi, yani yoktan yaratma fikrini Miletoslularla uyumlandırma çabasında da aynı "ilk unsur" adımı vardır. Yeni-Platoncu açıklamalar da burada devreye girer. Zira Yeni-Platonculuk ilk unsurdan, en basitten karmaşığa doğru giden bir sistemi 'aracılar' üzerinden kurmaya çok elverişlidir.

Pythagoras

El-Milel ve'n-nihal'in Presokratikler aktarımına dair ele alacağımız son filozof olan Pythagoras Şehristânî'ye göre: "Davud'un oğlu Süleyman aleyhisselam zamanında yaşamış, hikmeti nübüvvet kaynağından almıştır".[121] MÖ. VI. yüzyılda yaşadığı bilinen Pythagoras'ın Süleyman zamanında yaşamış olduğu bilgisi isabetsiz olsa da metinde geçtiği haliyle Sisam (*Samos*) adasından olduğu ve babasının adının Mnesarkhos olduğu isabetlidir.

Şehristânî felsefe tarihindeki 'mistik' Pythagoras algısını pekiştirecek biçimde ulvî âlemleri müşahede eden, riyazette feleğin seslerini duyan[122], meleklik makâmına erişmiş olduğu söylenen bir filozof portresi çizer Pythagoras için. Elbette bu fikrin arkasında Pythagoras'ın bir yaşama felsefesi üzerine kurulu, giriş-çıkışları sıkı tutulan, yeme-içme anlayışları perhize dayalı, insan ruhuyla kosmos arasında bir ilişki bulunduğunu iddia eden tarikat benzeri bir topluluk oluşturmuş olmasının payı büyüktür.[123]

Diğer Presokratikler konusunda yaptığı gibi Şehristânî, Pythagoras'ın da Allah'ın birliğini kabul ettiğini ama onun akıl cihetinden idrak edilemeyeceğini[124], fiilleriyle ve eserleriyle bilinebileceğini düşündüğünü

120 *el-Milel ve'n-nihal*, 466.
121 *el-Milel ve'n-nihal*, 470.
122 Krş. Kranz, *Antik Felsefe*, 45.
123 Bkz. Kranz, *Antik Felsefe*, 42.
124 Şehristânî'nin Presokratiklere atfettiği bu aklen bilinemeyen Tanrı fikri başlıbaşına Plotinosçu her türlü suretin ötesindeki 'Bir' fikrinin getirisi gibi görünmektedir, bkz. Plotinos, *VI. Ennead*, 6.9.11, haz. Lloyd P. Gerson (Cambridge, 2018).

aktarır. Şehristânî Pythagorasçıların birliği (*vahde*) ele alırken Allah'ın birliği, yani çokluğun kendisinden çıktığı, kimseden alınmamış birlik ile başkasından alınan birliği, yani yaratılmışların birliğini; diğer bir tasnifle 'bizzat birlik' ile 'bilaraz birliği' ayırt ettiklerini söyler.[125]

Aynı zamanda Şehristânî'ye göre Pythagoras, sayı konusunda diğer filozoflardan farklı olarak:

> Sayıyı sayılandan soyutlamış ve bu soyutlananı gerçek varlık gibi (*mevcudan muhakkakan*) tasavvur etmiştir. Sûreti de soyutlayarak onun da gerçekliğini kabul edip şöyle dedi: Mevcutların başlangıcı sayılardır, sayılar Allah'ın yarattığı ilk yaratılanlardır. Sayıların ilki birdir, birin sayıya dahil olup olmadığı konusunda, daha önce görüldüğü gibi ihtilaf vardır. Onun daha çok meylettiği şey, birin sayıya dahil olmaması ve sayının ikiden başlamasıdır. O, sayının çift ve tek olduğunu söyler [...][126]

Yukarıda sayı ile ilgili anlatılanlar Pythagoras konusunda çeşitli bildirilerle ve mesela Aristoteles'in aşağıdaki aktarımı ile paralellik arzeder:

> Pythagorasçılar denenler matematiğin nesneleriyle haşır neşir olup bunları öne çıkaran ve arkalarında duran ilk <filozoflar> olmuş, bunların ilkelerinin her şeyin ilkeleri olduğuna inanmışlardır. [...] Öte yandan sayıların öğelerinin –bir sınırlı diğeri ise sınırsız olan– 'çift' ve 'tek' sayılar olduğunu, 'bir'in ise bunların her ikisinden çıktığını (yani hem tek hem çift olduğunu), sayının da 'bir'den çıktığını, bütün göğün ise, söylendiği gibi, sayılar olduğunu <iddia ediyorlar>.[127]

El-Milel ve'n-nihal'in Pythagoras'a ayrılan bölümü Presokratik filozoflar konusunda güncel kaynaklarla en uyumlu olduğu bölümdür. Sayılar konusunda Pythagorasçıların ilk dört sayıya ve bu dört sayının toplamından oluşan 10 sayısına verdikleri öneme değinilir.[128] Ardından ilk dört sayının mevcutların asılları (*usûl*) olmaları ve bunu hem varolanlarla hem nefsin kuvveleriyle ilişkilendirmelerini; 1'in nokta ve akılla (*akl*), 2'nin çizgi ve

[125] *el-Milel ve'n-nihal*, 472.
[126] *el-Milel ve'n-nihal*, 474.
[127] Aristoteles, *Metafizik* 986a, çev. Gurur Sev (Pinhan, 2015), 25-26.
[128] *el-Milel ve'n-nihal*, 478; krş. Aristoteles, *Metafizik* 986a.

bilgiyle (*'ilm*), 3'ün satıh ve görüşle (*ra'y*), 4'ün de cisimle (*cism*) ilişkilendirilmesini aktarır Şehristânî.[129]

Diğer kaynaklarla ve fragmanlarla uyumlu olan, varlıkların ilkesinin sayı olduğuna dair bu bilgilerin yanında aslında Şehristânî diğer Presokratikler konusunda yaptığı hamleyi Pythagoras konusunda da tekrarlar:

> Bazen Anaksimenes'in dediği gibi, birin karşılığının ilk unsur olduğunu söylemiş, onu ilk heyûlâ (*el-heyûlâ el-ûlâ*) diye isimlendirmiştir. Bu birler gibi olmayan bir değil, başkasından elde edilmiş (*mustefâd*) birdir.[130]

Alıntıda gördüğümüz gibi Şehristânî, bölümün başında bahsettiğimiz birlik konusundaki ayrımı koruyarak, aslında Pythagoras'ın sayıyı varolanların ilkesi olarak vaz etmesine rağmen, onun bir ilk ilke değil, ilk unsûr gibi düşünülmesi gerektiğini salık verir. Esas birlik ise yaptığı ayrımda olduğu gibi Allah'ın birliğidir, sayılarınki ise başkasından alınmış birliktir, onlar basitçe "Allah'ın yarattığı ilk yaratılanlar"dır.

Pythagorasçı fikirler arasında sayıların ilke olmaklıkları dışında evrendeki matematik ve bununla ilintili olarak ahengi (Ar. *te'lif*, Yun. *harmonia*) ilke olarak koymasını sayabiliriz. Şehristânî ahenk konusunda şunları kaydeder:

> Şöyle dedi: Geometrik telifler [ahenk], sayısal denklemler üzerine kurulduğu için, onları da keza ilkeler saydık. Pisagorculardan bir grup ilkelerin sayısal münasebetler üzerine kurulu geometrik ahenkler olduğuna yöneldiler.[131]

Evrende varolan bu ahenk, elbette kendisi de ahenk üzerine kurulu olan musikiyle ilişkilidir. Şehristânî'nin sözleriyle Pythagoras için "âlem ruhani yalın nağmelerden telif edilmiştir". Fakat Şehristânî Pythagoras'ın farklı âlemlerden bahsettiğini aktarır: sırf sürur alemi; yaratılışın konulmasındaki sevinç ve ruh alemi, bir de onun altındaki âlemlerin en ağırı olan, bu nedenle madde ve suretin tam olarak ahenk içinde olmadığı maddî âlem.[132] Ayrıca Pythagoras'ın insanı küçük âlem, âlemi de büyük bir insan olarak tarifleyerek

---

[129] Krş. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 404b 20, çev. Ömer Aygün – Gurur Sev (Pinhan, 2018). Ayrıca krş. İbn Sînâ, "Et-Talikât 'alâ Havaşî Kitab'un-Nefs li-Aristotalis min kelâm-ı Şeyh er-Reis Ebu Ali İbn Sina", *Aristu Inda'l-Arab* içinde, haz. A. Bedevî (Kahire 1947), 116.

[130] *el-Milel ve'n-nihal*, 476.

[131] *el-Milel ve'n-nihal*, 478.

[132] Bkz. *el-Milel ve'n-nihal*, 478.

sonraki mistik akımların çokça kullandığı 'makrokosmos-mikrokosmos' düşüncesinin kaynağında yer aldığı belirtilmiş olur.

Nefs konusunda insan nefsi de sayılar ve nağmelerden birleşerek ahenkten meydana geldiği için musikinin nefsin hoşuna gittiğini ekler. İnsan nefsiyle ilgili daha esaslı bir mesle olan ve Pythagoras'a atfedilen ruh göçü (*metempsykhosis*) öğretisini ise hiç anıştırmayan Şehristânî nefs-beden ilişkisi için şunları ekler:

> Nefslerin bedenlerle birleşmesinden önce ilk sayısal uzlaştırmalar [ahenkler] yaratılmıştı, sonra bedenle irtibat hasıl oldu. Eğer ahlakî terbiye ve gelişmeler, fıtratla mütenasip ve nefsler harici ilişkilerden soyutlanmış iseler, kendi âlemleriyle irtibata geçer, yolunda öncekinden daha güzel ve daha kâmil bir dereceye ulaşır.[133]

Böylece ruh göçündeki nefsin tekâmülü ile ilgili Pythagorasçı fikirler aslında Şehristânî için nefs terbiyesi ile ilişkilendirilerek aşılmış olur:

> İlk uzlaştırmalar (ahenkler) bilkuvve olmasından dolayı nâkıs iken, bu âlemdeki riyazet ve mücahede ile kuvvveden fiile çıkasıyla kemâl derecesine vasıl olur. Şöyle devam etti: Belirli ölçülere göre namaz, zekât ve diğer ibadetleri getiren şeriatlar, bu ruhanî uzlaşmalar karşısında belirtilen münasebetleri gerçekleştirme amaçlıdır.[134]

Dolayısıyla Pythagoras'a Kesenophanes ve Herodotos gibi kaynakların atfettiği[135] ruh göçü öğretisi *El-Milel ve'n-nihal*'de nefsin arınmasına dönüşür. Öyle ki Pythagoras'ın namaz ve zekat gibi ibadetlerden bahsettiği ifade edilir. Böylece Şehristânî'nin vurgulamaya çalıştığımız din ve eskilerin fikirleri arasındaki birleştirici tavrı yine teyit edilir.

Sonuç

Çalışmamıza Presokratiklerin felsefe tarihinin 'başında' olmaları dolayısıyla bir tür köken addedilmeleri meselesine değinerek başladık. Fakat 'köken', her türden tarihsel, psikolojik ve felsefî çağrışımlarıyla birlikte dokunulması zor bir konudur. Bu bakımdan Presokratiklerin kaderi kökene dair her türden sorgulamada olduğu gibi unutulmakla, efsaneleştirilerek hatırlanmak arasında bir yere sıkışır.

---

133 *el-Milel ve'n-nihal*, 480.
134 *el-Milel ve'n-nihal*, 482.
135 Bkz. Kranz, *Antik Felsefe*, 42-43.

Biz bu köken sorusunun aslında faaliyetin ismi olarak "*philosophia*" teriminin kendisiyle de ilişkilendirilebileceği kanaatindeyiz. Bilgelik ile felsefe, *sophia* ile *philosophia* arasında varlığını sürdüren gerilim her daim felsefenin merkezinde durmaktadır. Hedeflenen ama ulaşılamayacak/ulaşılabilecek bir bilgelik ile o hedefin uğrundaki faaliyetin kendisinin değerli olması gerilimi amaçsallık -bu kez teleolojik bir köken- bakımından aynı sorgulama ile bizleri yüzyüze getirir. Ulaşılması hedeflenen mi başta gelir, yoksa ulaşma çabasının kendisi mi? Bununla bağlantılı olarak, bilgece sözler söyleyen ama felsefî bir *logos* faaliyeti içerisinde olan Presokratikler bu bakımdan felsefe tarihinin neresinde durur?

Felsefeye ve felsefe tarihine dair bu esaslı sorunun Yunandan temellük edilen İslam felsefe tarihi ve yazımı ile ilişkilendirerek incelendiğinde benzer tartışmaları doğuracağını belirterek, bu genelleştirebileceğimiz soruyu Presokratiklerin İslam felsefe tarihi yazımında nerede durduğu üzerinde tartışmaya çalıştık. Çalışmamızı bu konuya hasretmemizin nedeni Şehristânî gibi felsefe ile yakından ilgili bir kelamcının düşünce tarihine dair yazdığı eserde Presokratik filozofları aktarımı ile felsefe tarihinin Presokratikleri köken olarak görmesi arasında bir paralellik bulunmasıdır. Farklı düzeylerde de olsa aynı ufka doğru bu iki bakıştaki benzerliğin tartışmak istediğimiz meselenin açılması bağlamında yararlı olacağını düşündük.

Bu açıdan Şehristânî'nin alandaki belirleyici çalışmalardan birini oluşturan *el-Milel ve'n-nihal*'inin sınırları çerçevesinde kalarak Presokratiklerin bu eserde nasıl ele alındıklarını göstermeyi hedefledik. Öncelikle felsefe tarihi yazımı ve doksografya geleneği üzerinde durarak, Şehristânî'nin eserinin bu gelenekteki yerini göstermeye; eserde Yunan felsefesine hasredilen bölümdeki felsefe ve filozof algısını, filozofları tasnifini ve nihayetinde yakın bir okumayla Presokratik filozoflara ayırdığı bölümleri incelemeye çalıştık.

Bilgelik ile bilgelik sevgisi arasındaki gerilimden bahsettiğimizde felsefe tarihinin daha başlarında Yunan felsefesinin başlangıcı sayılan Presokratik filozoflardan önce veya onlarla zamandaş, Thales'i de içine alacak biçimde Presokratik "bilge"[136] figürü karşımıza çıkar. Bunun ilk örneğini Platon'un kendisinde bulduğumuzu, ardından hem Yunan doksografya geleneğinin hem de İslam coğrafyasındaki tabakât ve makâlât literatürünün felsefeyi "bilge"lerle başlatma adetini sürdürdüğünü gördük. İslam felsefesi tarih yazımındaki haliyle hakîm/bilge figürünün aynı zamanda peygamberlerle ilişkilendirilerek *mişkâtü'n-nübüvve* (*peygamberlik kandili*) ile, dolayısıyla vahiyle

[136] Sayıları konusunda, beş, yedi, on bir gibi muhtelif rakamların mevcut olduğundan bahsettik.

eşleştirildiğinden bahsettik. Burada söz konusu olan, Yunan filozoflarının aslında Musa'dan ilim öğrendiklerini düşünen Yahudi Philon (MS. I. yüzyıl) veya İsa gelmeden önceki pagan filozoflarının bir biçimde kutsal *logos*'tan pay aldıklarını savunan, Patristik felsefenin öncülerinden Iustinus ve İskenderiyeli Klement'in (MS. II. yüzyıl)[137] yaptıklarına benzer biçimde din ile felsefe arasında bir bağ kurulması söz konusudur. Biz bu bağın Şehristânî'nin eseri üzerinde İslam felsefe tarihi yazımında nasıl kurulduğunu göstermeye çalıştık.

Şehristânî felsefeyi eskiler ve sonrakiler olarak ikiye ayırarak, Aristoteles'le başlattığı 'sonrakiler'in değil ama Presokratiklerle başlattığı 'eskilerin' hikmetin sütunları olduğunu ortaya koyar. Sonrakiler açık biçimde eskilerin karşısında, daha aşağı bir konuma yerleştirilmiştir. Eskiler arasında Sokrates ve Platon'un da eklendiği beş Presokratik filozof Şehristânî için hikmetin yedi sütunudur ve kaynağını peygamberlikten almışlardır. Dolayısıyla bilgelik sevgisi olan *philosophia* daha en başta bilgelere, *el-Milel ve'n-nihal* örneğinde hikmete yakışacak biçimde konuşan Yedi Bilgeye irca edilmiş olur.

Ardından Şehristânî'nin metninde bilge figürü olarak yer alan Presokratiklerin görüşlerinin nasıl ele alındıklarını Platon ve Sokrates'i dışarıda bırakarak geriye kalan "beş bilge" üzerinden daha yakından inceledik. Şehristânî aktardığı Presokratik filozoflardeki felsefe tarihinden bildiğimiz haliyle *arkhê*'yi ilk ilke değil, yaratılmış ilk unsur ve ilk heyûlâ (*protê hulê*) mesabesinde değerlendirir. Burada ayrıca Şehristânî'nin Yunan felsefesi ile İslam inancı arasında, Levh-i mahfuz, arş, nefis terbiyesi gibi kavramlar üzerinden kurduğu bağlantıları ele aldık. Bunları felsefe tarihinde bildiğimiz kaynaklar ve Presokratiklerden bize gelen fragmanlarla karşılaştırmaya gayret ettik. Şehristânî'nin felsefeye dair tutumunda belirleyici olan, kökeninde felsefî faaliyetin vahiyle uyumlu olduğudur. Burada da Presokratik filozoflarla başlattığı eskilerin bir bilge niteliğinde belirleyici rol üstlendiğinin altını çizmek isteriz.

Nihayetinde Presokratiklerin İslam felsefe tarihi yazımındaki algısını müşahhas bir eser özelinde tartışmayı hedeflediğimiz çalışmamız, felsefe tarihinin genelinde neden her daim Presokratiklere -bugün dahi- geri döndüğümüz sorusunun açılmasına dair ipuçları sunar niteliktedir. Zira Presokratiklerin öğrettiği gibi başlangıçta olan her zaman başattır, *arkhê* aynı zamanda *arkhôn*'dur. Dolayısıyla bilgelik sevgisi olan felsefe faaliyetinde bilgelikten ne anladığımızın içeriği üzerine yine felsefe içerisinde

[137] Bkz. John Marenbon, *Medieval Philosophy* (Routledge, 2007), 25-26.

tartışabilecek olsak da, felsefi faaliyeti yönlendiren, hep kendisine döndüğümüz bir 'köken' olarak bilgeliktir. Bu noktada felsefi faaliyetin başında yer alan Presokratikler her zaman bizleri bu başlangıç ve köken üzerine düşünmeye davet eder.

Kaynakça

Alper, Ömer Mahir. "Şehristânî'nin Felsefeye ve Filozoflara Bakışı". *Milel ve Nihal Şehristani Özel Sayısı*. Sayı 1 (2008): 10-36.

Altaş, Eşref. "Fî zuhûri'l-Felsefe: İslâm'ın Klasik Çağında Felsefenin Kökenine Dair Görüşler ve Mişkâtü'n-nübüvve Teorisi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 31, (2014): 7-56.

Âmirî. *Kitabu'l-Emed ale'l-Ebed*. Çeviren Yakup Kara. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. Çeviren Saffet Babür. Bilgesu, 2007.

-. *Metafizik,* Çeviren Gurur Sev. Pinhan, 2018.

-. *Oluş ve Bozuluş*. Çeviren Gurur Sev. Pinhan, 2019.

-. *Ruh Üzerine,* Çevirenler Ömer Aygün - Gurur Sev. Pinhan, 2018.

Baffioni, Carmela. "Presocratics in the Arab World". *Encyclopedia of Medieval Philosophy* içinde, Lagerlund H. Springer, 2011.

Bilgin, Kübra. "Beyhâkî'nin Tetimmetü Sıvani'l-hikme Adlı Eseri". *Felsefe Tıp ve Tarih* içinde. Hazırlayan Müstakim Arıcı. Klasik, 2014.

Çapku, Ahmet. "Şehristânî'nin el-Milel ve'n-nihal'i". *Felsefe Tıp ve Tarih* içinde, 149-171. Hazırlayan Müstakim Arıcı. Klasik, 2014.

Diels, Hermann. *Doxographi Graeci*. G. Reimer, 1879.

Fronterotta, Francesco. "Chronologia Philosophorum". *Platon Öncesi Filozoflar* içinde, 49-71. Çeviren Nur Nirven. Pinhan, 2018.

Gimaret, Daniel. "Le Livre des Religions et des Sectes". *Livre des Religions et des Sectes* içinde, 11-30. c.1 (Peeters, 1986). Fr. Çeviren Daniel Gimaret – Guy Monnot. Peeters, 1986.

Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*. Çeviren Lütfü Şimşek. Kitap Yayınevi, 2015.

-. "Arapçaya Tercüme Edilen Yunanca Felsefi Eserler". *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler* içinde. Hazırlayan Cüneyt Kaya. Çeviren İbrahim Halil Üçer. İSAM, 2017.

İbn Sina. "Et-Talikât 'âlâ Havaşî Kitab'un-Nefs li-Aristotalis min kelâm-ı Şeyh er-Reis Ebu Ali İbn Sina", *Aristu Inda'l-Arab* içinde. Hazırlayan A. Bedevî. Kahire, 1947.

-. *Psychologie d'Ibn Sina*. Hazırlayan ve Fr. çeviren Jan Bakos. Editions de l'Académie Tchécoslovaque des Sciences, 1956.

Jaeger, Werner. *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*. Çeviren Güneş Ayas. İthaki, 2012.

Jolivet, Jean. "Les Philosophes de Shahrastani". *Livre des Religions et des Sectes* içinde, c.2 (Peeters, 1986), 14-66. Fr. Çeviren Jean Jolivet – Guy Monnot. Peeters, 1986.

Kemal, Salim. *The Philosophical Poetics of Alfarabi, Avicenna and Averroes*. Routledge, 2010.

Kranz, Walther. *Antik Felsefe*. Çeviren Suad Y. Baydur. Sosyal, 1984.

Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. Çeviren Candan Şentuna. YKY, 2015.

Marenbon, John. *Medieval Philosophy*. Routledge, 2007.

Monnot, Guy. "Les Religions Scripturaires ou Assimilées". *Livre des Religions et des Sectes*, c.1 içinde, 67-84. Fr. Çeviren Daniel Gimaret - Guy Monnot. Peeters, 1986.

Nietzsche, Friedrich. *Platon Öncesi Filozoflar*. Çeviren Nur Nirven. Pinhan. 2018.

Platon. "Protagoras". *Diyaloglar* içinde. Çeviren Tanju Gökçöl. Remzi, 2010.

Plotinos. *Enneads*, Hazırlayan Lloyd P. Gerson. Cambridge, 2018.

Pseudo Ammonius. *Die Doxographie des Pseudo-Ammonius*. Hazırlayan U. Rudolph. Kommissionsverlag Franz Steiner Wiesbaden, 1989.

Şehristâni. *Livre des religions et des sectes*, c1. Fr. Çeviren Daniel Gimaret - Guy Monnot. Peeters, 1986.

-. *Livre des religions et des sectes*, c2. Fr. Çeviren Jean Jolivet – Guy Monnot. Peeters, 1986.

-. *El-Milel ve'n-nihal*. Hazırlayan Ahmed Fehmi Muhammed. Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2013.

-.*el-Milel ve'n-nihal*. Çeviren Mustafa Öz. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

Üçer, İbrahim Halil. "El Fihrist'te Felsefe Tarihi". *Felsefe Tıp ve Tarih* içinde, 57-93. Hazırlayan Müstakim Arıcı. Klasik, 2014.

Yaman, Hikmet. "Mişkat-ı Nübüvvetten Hikmetin Beş Sütununa: İslam Felsefe Tarihinin Mahiyeti ve Dini Muhtevası Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı: 51: 1 (2010): 195-212.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Levh-i Mahfuz". *TDV İslam Ansiklopedisi*. https://islamansiklopedisi.org.tr/levh-i-mahfuz/. Çevrimiçi 20 Temmuz 2019.

Zeller, Eduard. *Grek Felsefesi Tarihi*. Çeviren Ahmet Aydoğan, İz, 2001.

ANAXİMANDROS'UN FELSEFESİNDE *APEIRON*

Tufan ÇÖTOK* & Özge KARA**

APEIRON IN ANAXIMANDER'S PHILOSOPHY

Öz

Yunan felsefesinin anlaşılması söz konusu olduğunda filozofların kullandıkları kavramların açık kılınması hayati önem taşımaktadır. Buna karşılık söz konusu açıklık genelde Sokrates öncesi, özelde Anaximandros felsefesi için güçtür. Bu güçlüğün nedeni ondan kalan fragmanların yetersizliği ve kopukluğu olduğu kadar, onu yorumlayanların genelde Aristotelesçi perspektifte kalmalarıdır. Çalışmada söz konusu yorumlardan doğan dört problem üzerinde durulmuştur: a) Anaximandros *apeiron*u Aristotelesçi perspektiften okunduğu anlamda bir *arkhe* kabul etmiş midir? Yahut kavramın bir başka anlamı söz konusu olabilir mi? b) Yukarıdaki ihtimali devam ettirmek suretiyle *apeiron*u yorumlarken Aristotelesçi anlayışın dışına çıkmak mümkün müdür? c) *Khaos* ve *apeiron* arasında nasıl bir ilişki veya kopuş vardır? Bu soruya ek olarak Yunan felsefesinde geleneksel olarak ifade edilen *mitos*-l*ogos* kopuşunun merkezine Anaksimandros'u yerleştirmek mümkün müdür? d*) Apeiron*u siyasi içeriklerini dikkate alarak değerlendirmek mümkün müdür? Yukarıdaki problemlere bağlayıcı bir yanıt getirmek, kesinliğe ulaşılmasını sağlayacak fragmanların yetersizliğinden mümkün görünmemektedir. Bu nedenle her bir probleme getirilen yanıtlar ele alınmış ve bu yanıtların *apeiron*un mümkün yorumlarından hareketle nasıl temellendirildiği gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Anaximandros, *apeiron*, sonsuzluk, sınırsızlık, *arkhe*.

* Sakarya Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Doç. Dr., tcotok@sakarya.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9664-4745.

**Sakarya Üniversitesi, Felsefe ABD 100/2000 Burslu Doktora Öğrencisi, ozge.kara6@ogr.sakarya.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3439-3143.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 13/Felsefe Tarihinde Ege: Pre-Sokratikler/İyonyalılar, Ekim 2019: 51-74.
(Makale Gönderim: 01.06.2019 / Makale Kabul: 07.09.2019)

Abstract

When it comes to understanding Greek philosophy, it is of vital importance to clarify the concepts used by philosophers. But the desired clarity is hard to achieve in general for pre-Socratic, and in particular for Anaximander's philosophy. The reason for this difficulty is the fact that the interpreters attach to an Aristotelian perspective as well as the inadequacy and disjointedness of the surviving fragments. This study focuses on four problems arising from these interpretations: a) Did Anaximander take *apeiron* as an *arche* in common with the Aristotelian perspective? Or could there be some other meaning of it? b) Is it possible, in interpreting *apeiron*, to go beyond this Aristotelian understanding by maintaining the above-mentioned possibility? c) What is the relationship or rupture between *khaos* and *apeiron*? In addition to this question, is it possible to place Anaximander at the centre of the *mythos-logos* break that is traditionally stated in Greek philosophy? d) Is it possible to evaluate *apeiron* by taking into consideration its political implications? A binding response to the afore-mentioned problems does not seem feasible due to the lack of fragments to give precision. For this reason the responses to each of these problems are discussed and it is tried to show how these responses are based on the possible interpretations of *apeiron*.

Keywords: Anaximander, *apeiron*, infinity, immensity, *arche*.

****

> Tek bir bileştirici kavram olmaz: birinci kavramın bile, bir felsefenin "başladığı" ilk kavramın bile, birçok bileştiricisi vardır, zira felsefenin bir başlangıcı olması gerektiği kesin değildir ve de eğer bir başlangıç belirleyecekse, buna bir bakış açısı ya da bir neden eklemek zorundadır. Descartes, Hegel, Feuerbach aynı kavramla işe başlamadıkları gibi, aynı başlangıç kavramını da kullanmazlar. Her kavram en azından çifttir, üçlüdür, vb. Aynı şekilde bütün bileştiricileri içeren kavram da yoktur, zira bu düpedüz bir kaos olurdu: sözümona nihai kavramlar olan tümeller bile onları açıklayan bir evreni çevremleyerek (temaşa, düşünüm, iletişim...) kaostan çıkmak zorundadırlar. Her kavramın, bileştiricilerinin sayısıyla tanımlanmış, düzensiz bir çerçevesi vardır. Bu nedenle, Platon'dan

> Bergson'a kadar, kavramın eklemleme, kesip çıkarma ve yeniden kesme işi olduğu düşüncesiyle karşılaşırız. Bileştiricilerini tümlediği için bir bütündür kavram, ama parçalı bir bütündür. Ancak ve ancak bu koşulladır ki, kavram, durmadan onu gözetleyen, onu bir daha emmek için durmadan ona yapışan, zihinsel kaostan çıkabilir. [1]

Antik Yunan filozoflarını felsefe tarihi için her daim aktüel kılan neden, söz konusu felsefenin Aristoteles'in güçlü etkisiyle varlığın gerisinde duran ve diğer varolanları meydana getiren bir arkhe bulmak çabasıyla Batılı anlamda felsefe tarihini başlatmış olmasıdır. Thales'ten sonra Milet okulunun ikinci filozofu kabul edilen Anaximandros'un da, varlığın gerisinde yatan ilkeyi tespit etmeye yönelik bir felsefi arayışta olduğu konusunda Aristoteles etkisindeki felsefe tarihleri çoğunlukla ittifak halindedir. Arkhe arayışına eşlik eden ise *apeiron* kavramıdır ve kavram belki de Yunan felsefesi içindeki en karanlık kavramdır.[2] Çünkü kendisinden günümüze beş fragman tevarüs eden Anaximandros'un kavramını, birbirleriyle ilişkisi güçlükle kurulabilen bu fragmanlar bağlamında kendi bütünlüğü içerisinde değerlendirmek son derece zordur. Bu zorluğun üstesinden gelmek, Aristoteles, Theophrastos, Simplicius ve Hippolytos'un metinlerinde sakladıklarıyla bir parça mümkündür. Dolayısıyla sonraki felsefe tarihçilerinin *apeiron*dan anladıkları ve ona ilişkin yapmış oldukları değerlendirmeler için, sayılan filozofların metinleri temeldir. Günümüzün John Burnet, W. K. C. Guthrie, Werner Jaeger gibi önemli yorumcuları da zikredilen antik felsefe düşünürlerinin aktardıklarını kullanırlar. Söz konusu klasik yorumcular, Anaximandros'un *apeiron*unu Aristotelesçi yaklaşımın da etkisiyle ontolojik bir perspektiften yorumlarken, Jean-Pierre Vernant, kavramı siyasi yansımaları olduğu iddiasıyla yorumlar. Bu düşünürlerin dışında özellikle *apeiron*un anlaşılması söz konusu olduğunda ihmal edilmiş diğer sistematik filozof Platon'un düşünceleri de değerlidir ve kavrama farklı bir perspektiften bakmak için elverişlidir.

Felsefi kavramların filozoflar tarafından ihdas edilmiş anlamları dışında bir de tarihleri vardır. Sokrates öncesi dönem gibi kendilerinden günümüze bütünlüklü bir metin değil de fragmanlar ulaşan filozoflar söz konusu olduğunda kavramın tarihine müracaat etmek faydalı bir yaklaşım olabilir.

[1] Gilles Deleuze - Felix Guattari, *Felsefe Nedir?*, çev. T. Ilgaz (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011), 23.

[2] Aryeh Finkelberg, "Anaximander's Conception of the Apeiron", *Phronesis*, sayı 38/3 (1993): 229.

Sözlük anlamı "sınırlanmamış, sınırsız, bitimsiz, uçsuz, belirsiz, belirlenimsiz, tanımsız"[3] olarak karşılanan *apeiron* (ἄπειρος) kavramı "sınır" anlamına gelen peras (πεῖραρ, πέρας) sözcüğünden türemiştir. Guthrie'nin ifadesiyle Anaximandros varlığı soruştururken "(…) hepsinin arkasına daha az belirlenmiş, adsız bir töz koydu ve bu tözü yoksunluk belirten önek *a-* ile 'sınır' anlamındaki *peras*'tan oluşan *apeiron* sözcüğüyle dile getirdi.[4]" Bu bağlamda kavramın etimolojisi onun 'sınırsız' anlamına yakın durduğunu göstermektedir ki sınır, doğrudan mekânı çağrıştırdığından belirli bir mekâna ait olmayan, bu ait olmayışlık yüzünden de neliği belirlenemeyen bir kavram gibi görünmektedir. Diğer taraftan kavramın Anaximandros öncesi kullanımı söz konusu olduğunda, karşımıza Yunan felsefesinin kavramsal zeminini oluşturan Homeros ve Hesiodos çıkar. *İlyada*'da kavram 24. kitapta iki kez kullanılır[5]: "ordan ucubucağı yok Hellospontos'a dek[6]"; "Engin Troya'da dostum, yok senden başka[7]". *Odysseia*'da da muhtelif kitaplarda kullanımlarını görmek mümkündür. "uçsuz bucaksız toprak üzerinde uçardı[8]"; "kaya sürükledi onu dalgalı engin denize[9]"; "ya da sınırsız topraklar üzerinde yel gibi hızlı[10]" "bir ada bu, dört yanı sonsuz deniz"[11] Diğer taraftan Hesiodos'ta kavram benzer bir anlamla bir kez karşımıza çıkar: "Çevrede sonsuz deniz homurdanıyordu[12]".

Adam Drozdek, Homeros ve Hesiodos'un kullanımını "sonsuz değil 'çok büyük' anlamında sınırsız dünyadan ve sınırsız denizden bahsettiler"[13] şeklinde ifade eder ki bu belirleme, yukarıda zikredilen etimolojideki "sınırsız" anlamına uygun düşmektedir. Dolayısıyla Anaximandros öncesi

---

3 Francis E. Peters, "Apeiron", *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü* içinde, haz. H. Hünler, çev. H. Hünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004), 39.

4 William K. C. Guthrie, *Yunan Felsefesi Tarihi I*, çev. E. Akça (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011), 91.

5 "καὶ Φρυγίη καθύπερθε καὶ Ἑλλήσποντος ἀπείρων" (545) ve "ὣς ἔφατο κλαίουσ', ἐπὶ δ' ἔστενε δῆμος ἀπείρων" (776)

6 Homeros, *İlyada*, çev. A. Erhat – A. Kadir (İstanbul: Can Yayınları, 2005), 527, 24. kitap, 545. satır.

7 *A.g.e.,* 534, 24. kitap, 776. satır.

8 Homeros, *Odysseia*, çev. A. Erhat – A. Kadir (İstanbul: Can Yayınları, 2005), 44, 1. kitap, 97. satır.

9 *A.g.e.,* 97, 4. kitap, 510. satır.

10 *A.g.e.,* 109, 5. Kitap, 46. satır.

11 *A.g.e.,* 186, 10. Kitap, 195. satır.

12 Hesiodos, "Theogonia", *Hesiodos Eseri ve Kaynakları* içinde, haz. S. Eyuboğlu ve A. Erhat, çev. S. Eyuboğlu ve A. Erhat (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1977), 127, 678. Satır.

13 Adam Drozdek, *In the Beginning was the Apeiron: Infinity in Greek Philosophy* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2008), 18.

mevcut kullanımların (uçsuz bucaksız, engin ve sonsuz) bir varlığı niteleyen sıfat olduğu görülebilir. Anaximandros öncesinde kullanımlarda, kavramın bizatihi ne olduğu şeklinde bir arayış görünmekten ziyade, belirli türden bir varlığın büyüklüğünü ve bu büyüklüğün ölçülemeyecek kadar fazla olduğunu nitelemek için kullanıldığı görülmektedir. O halde *apeiron*un neliği hakkında düşünmeyi başlatanın Anaximandros olduğu iddia edilebilir.

M.Ö. VI. Yüzyılda Milet'te yaşadığı kabul edilen Anaximandros hakkında çok fazla bilgi bulunmaz. Sokrates öncesi filozofların yaşam ve öğretilerini anlatan Diogenes Laertios'un eserinde, ona diğer düşünürlere nazaran kısa bir bölüm ayrılmıştır. Burada özetle onun ilkeyi 'sonsuzluk' (unlimited) olarak ifade ettiği, yeryüzünün küre biçiminde olduğunu ve evrenin ortasında durduğunu dile getirdiği, ayın sırf ateş olduğunu ve ışığını güneşten aldığını düşündüğü, güneş saatini bulduğu, yerin ve denizin çevresini çizdiği ifade edilmektedir.[14] Buradan anlaşılan filozofun sadece felsefe ile uğraşmanın ötesinde dünyayı anlamaya yönelik bir takım buluşlara da imza attığıdır. Anaximandros'un katkılarını kaba bir tasnifle bilimsel veya evrendeki muhtelif olguların açıklanmasına yönelik ve felsefi veya varlığın neden / nasıl meydana geldiğini açıklama çabası şeklinde tasnif edecek olursak, ilk kategoriye ilişkin ilk dünya haritası, ilk yıldız haritası, Yunan dünyasında yapılmış ilk güneş saati ve ayrıca bir iç mekân saatinin icadı dışında [15], onun ilk coğrafyacı, canlı varlıkların zamanın akışında dönüşüm geçirmesi ihtimalini göz önünde bulunduran ilk biyolog ve gezegenlerin hareketlerini rasyonel bir surette inceleyen ilk astronom[16] olduğu söylenebilir. Felsefi katkılarını tartışmazdan önce tartışma konusu olan temel fragmanlarını ifade etmek gerekir:[17]

> 1. Sınırsız-olan (*apeiron*) nesnelerin var olmasının orijinal maddesidir. Varolanlar nelerden meydana gelmişlerse zorunlu olarak yok olup onlara dönerler; zira onlar birbirlerine zamanın düzenleyişine göre haksızlıklarının cezasını ve kefaretini öderler.
> 2. Bu (Sınırsız olanın temel niteliği ne olursa olsun), sonsuz ve yaşlanmaz.
> 3. *Apeiron* ölümsüz ve yok edilemezdir.

[14] Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. C. Şentuna (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), 68.
[15] Anthony Kenny, *Antik Felsefe*, çev. S. Uslu (İstanbul: Küre Yayınları, 2011), 28.
[16] Carlo Rovelli, *Miletli Anaksimandros ya da Bilimsel Düşüncenin Doğuşu*, çev. A. Altınörs (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2014), 201-202.
[17] Fragmanlar için kaynak olarak Freeman, Capelle, Kranz metinleri kullanılmıştır.

Felsefe açısından önemi ise fragmanlarda açıkça görüleceği üzere *apeiron* kavramına yapılan vurgudur. Bu kavram, ilk fragmanda görüldüğü üzere varolanların kendisinden meydana geldiği ve varolmaktan çıkarken de kendisine döndüğü bir özelliğe sahiptir. Felsefe tarihi yazıcılığındaki güçlü Aristoteles etkisi kavramın bu bağlamda "arkhe" kabul edilmesini sağlar. Böylece Anaximandros'tan önce Thales'in 'su'yu ilk varlık kabul etmesinden hareketle, belirli bir ilk varlıktan belirsize doğru bir köken anlatısı karşımıza çıkar. Bu Anaximandros bağlamında ilk problemdir:

Problem 1: Anaximandros *apeiron*u Aristotelesçi perspektiften okunduğu anlamda bir arkhe kabul etmiş midir? Yahut kavramın bir başka anlamı söz konusu olabilir mi? Problemin açık ifadesini Kirk'de görmek mümkündür. O, Anaximandros için klasik olarak nitelendirdiği dört problem üzerinde durur ki bunların ilki ve sonuncusu *apeiron* ile doğrudan alakalıdır: Anaximandros, *apeiron*u arkhe olarak tanımlar mı ve onun mevcut fragmanlarının kapsamı ve anlamı nedir?[18] Son sorunun muhtelif açılardan tartışılacağını belirterek ilk soruya odaklanmak gerekir. *Apeiron*u doğrudan arkhe kabul etmek, Aristotelesçi perspektiften yazılı bir felsefe tarihini onaylamak ve bir başka türlü düşünülmesinin makul olmadığını ima etmek anlamına gelir. Örneğin arkhenin doğasının tartışmalı olduğuna ve Antik Yunan'da "belirsiz bir şey, bazı ara maddeler, bir karışım ve potansiyel"[19] olmak üzere dört anlama geldiğine dair çağdaş bir belirleme, Aristoteles'in *Fizik*'te yaptığı açıklama dâhilinde kalır. Diğer taraftan arkhe kavramının Aristoteles ve ardılları tarafından yüklenilen anlamla aynı veya sınırlı olmadığını belirten yorumlar da söz konusudur. Paul Seligman, Aristotelesçi olmayan ve olan kullanımlara dikkat çeker: Ona göre *Αρχή* terimi köken olarak 'başlangıç', sonrasında ise 'kural' anlamına geliyordu. Aristoteles ise onu kendi felsefesinin teknik anlamıyla kullanır."[20] Bu açıklamalar, Jaeger'in sorusunu meşru hale getirir: "Aristoteles hakikaten bize bir tür tarihsel bilgi mi vermektedir, yoksa sadece kendi bakış açısına göre eski düşünürlerin felsefi amaçlarını anlamaya mı çalışmaktadır?"[21] Aristoteles'in Batı felsefesi geleneğinin oluşumunda günümüze kadar gelen eserleriyle belirleyici bir konum üstlendiği açık bir olgudur. Bu olgunun söz konusu geleneği taşımanın ötesinde belirli bir perspektiften de anlaşılmasına neden olduğunu

[18] Kirk'ün ifade ettiği diğer iki problem de şunlardır: Aristoteles, bir ara madde öneren kişilere gönderme yaptığında Anaximandros'u mu kastediyor? ve Anaximandros, sayısız ardışık dünya olduğunu düşünüyor mu? Ayrıntı için bakınız: Geoffrey. S. Kirk, "Some Problems in Anaximander", *The Classical Quarterly*, cilt 5, sayı 1/2 (1955): 21.

[19] Drozdek, *In the Beginning*, 9.

[20] Paul Seligman, *The Apeiron of Anaximander* (London: The Athlone Press, 1962), 25.

[21] Verner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. G. Ayas (İstanbul: İthaki Yayınları, 2011), 44.

hemen belirtmek gerekir. Nitekim 'ilk ilkeden diğer varolanların meydana gelişine dair ontolojik bir felsefe yapma arayışı, bizatihi Aristoteles'in *Metafizik*'te gösterdiği tavırdır. Yapılması gereken, kavramın Aristotelesçi anlamının kökenlerinin sorgulanmasıdır.

Kirk'ün sorduğu soruya dönecek olursak, Aristotelesçi savı destekleyenler Theophrastos, Simplicius ve Hippolytos gibi yorumculardır. Bu yorumcuların Anaximandros'tan naklettiği pasajlar, doğrudan *apeiron*u arkhe kabul eder ve hatta bunun ilk olduğunu iddia eder.[22] Buna karşılık Sokrates öncesi felsefenin başat probleminin arkhe arayışı olduğunun kabul edilmesi söz konusu olduğunda, sonraki filozofların fragmanları yeterli kaynak olmaktan uzaktır. Anaximandros'un halefi Anaximenes 'arkhe' kavramını kullanmaz. Mevcut kullanımlar ise kavramdan bir tarih yaratma konusunda yeterli değildir. Herakleitos'da kavram "Çemberin çevresinde başlangıç ve son ortaktır"[23] ifadesinde geçer. Yine Pythagorasçı Alkmeon'dan kalan fragmanlarda kavram yine başlangıç anlamındadır: "İnsanlar başlangıç ve sonu bağlayamadıkları için yok olurlar."[24] Söz konusu fragmanlarda kullanıldığı haliyle arkhe kavramı Seligman tarafından verilen anlamla örtüşmektedir. Dolayısıyla Anaximandros'tan kalan fragmanlardan Aristotelesçi arkhe anlayışını doğrudan ortaya koymak son derece güçtür. Hatta denilebilir ki "köken, başlangıç, kaynak, kural"[25] anlamına gelen kavram, Aristoteles tarafından "maddi kökenli olan her şeyin kaynağı" anlamına indirgemiştir. Problemi Yunan dilinin imkânları dâhilinde ortaya koyan Kirk'e göre herhangi bir Sokrates öncesi düşünürün günümüze ulaşan fragmanlarında 'arkhe'nin birincil ve yaratıcı bir tözün tasviri olabileceğine ilişkin bir yorum için Theophrastos ve Simplicius'un metinleri sağlıklı değildir.[26]

*Apeiron*un Aristoteles tarafından arkhe olarak yorumlandığı temel pasaj ise *Fizik*'te yer alır. Kavramın buradaki kullanımı sonsuzluk anlamını ön plana çıkarır ve bu haliyle tüm ontolojik çalışmalar için soruşturulması gereken bir kavramdır. Aristoteles özetle aşağıdaki savları savunur:
a) Doğabilimleri ile ilgilenen herkes *apeiron* ile ilgilenmek zorundadır.
b) *Apeiron*, kendisinden söz edenler tarafından varoluş ilkesi kabul edilir.

[22] Daniel W. Graham, *The Texts of Early Greek Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 51, 53.
[23] Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. C. Çakmak (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), 103.
[24] Alkmeon, frg. 2 (Bu fragman için bkz. Kathleen Freeman, *Ancilla to the Presocratic Philosophers* (Cambridge: Harvard University Press, 1848), 44.
[25] Anthony Preus, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy* (Maryland: The Scarecrow Press, 2007), 51.
[26] Kirk, *Some Problems*, 23-24.

c) Bir kısım düşünürlere göre *apeiron*, kabul edilen nesneler içinde değişik bir doğa kabul edilir.
d) *Apeiron*, başlangıcı olmadığından ve diğer nesnelerin başlangıcı görülebileceğinden haklı olarak kimi düşünürlerce de arkhe kabul edilmiştir.
e) *Apeiron*, Anaximandros ve çoğu doğabilimcisinin dediği gibi ölümsüz ve ortadan kalkmayan bir şey olduğundan Tanrısal olmalıdır.[27]

Buradan hareketle bir alt problem olarak Anaximandros'un arkhe'yi, Thales'in 'su' olarak ifade etmesinin ardından neden '*apeiron*' olarak ifade ettiği ve bir varlıktan bir niteliğe geçişi sağlamış olduğu soruşturulabilir. Bu geçiş, felsefe tarihinde somuttan soyuta veya olgudan değere bir geçiş olduğu izlenimini doğurur. Söz konusu izlenimin de dayanak noktası Aristoteles'in *Fizik*'te sonsuzluk kavramını soruştururken Anaximandros'a göndermesidir:

> Bazı düşünürler; ötekiler, aralarında sonsuz olan tarafından yok edilmesin diye hava ya da suyu değil, 'sonsuz'u böyle alıyor: nitekim öğeler birbirlerine göre karşıt, sözgelişi hava soğuk, su nemli, ateş sıcak; bunlardan biri sonsuz olsa ötekiler yok olurdu. Bu öğelerin ondan kaynaklandığı bir başka şeyin varlığını savunuyorlar.[28]

Buradan hareketle arkhenin belirli türden bir varlık kabul edilmesi Anaximandros için mümkün görülmemiştir:

> Apeiron bu anlamda, bir varlık deposu, ex nihilo'yu sağlama bağlayan bir nesne ve nitelikler dağarcığıdır. Arkhe'yi, Apeiron değil de su, hava, toprak ya da ateş'ten biri olarak görmek kuramı böyle bir olanaktan yoksun bırakır. Çünkü örneğin suyun kendi varlığı ve nesneleştirdiği ıslaklık ile serinlik nitelikleri, onun kuru, sert ve sıcak nesnelerin doğasında da bulunduğu görüşünü inandırıcılıktan uzak tutacaktır. (…) Eğer karşıt ögelerden biri Arkhe olsaydı, savaşın dolasıyla öbürleri varlığa gelemezlerdi: Gücü ağır basan öge öbürlerini yok eder, ortaya çıkmalarına izin vermezdi. Dolayısıyla Arkhe belirli bir öge olamaz; Arkhe belirsiz olmalıdır. [29]

Bu yorum Aristoteles'in *apeiron*un neliğinin belirsiz olduğuna dair yorumunu merkeze almaktadır. Buna karşılık Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*'da *apeiron*un bir ilke olarak kabulüne de karşı çıkar. Burada belirli türden bir varlığın arkhe

[27] Aristoteles, *Fizik*, çev. S. Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 105.
[28] *A.g.e.,* 115, 117, 204b22.
[29] Arda Denkel, *Düşünceler ve Gerekçeler: Felsefe Yazıları I* (İstanbul: Göçebe Yayınları, 1997), 114-116.

olmasıyla sonsuzun arkhe kabul edilmesine eleştiri getirir. Birincisinde 'oluş'u açıklamak, her türlü oluş aslında bir tür başkalaşma olacağından imkânsız hale gelecektir. Diğer taraftan *apeiron*un gerçekte bir arkhe olamayacağına dair gerekçe şu şekildedir:

> (…) bunların biri her şeyin kendisinden çıktığı şey olamaz. Bunların dışında başka bir şey de olamaz, mesela havayla suyun veya havayla ateşin ortasındaki, hava ve ateşten kalın, öbürlerinden ince bir şey. Çünkü bu, karşıtlıkla birlikte havayla ateş olacak. Ancak karşıtlardan bir başkası da yoksunluk; o halde bu, bazılarının sonsuz [apeiron] ve kuşatıcı [periekhon] için söylediği gibi, tek başına bulunamaz.[30]

Sonuç olarak iki nokta ifade edilebilir:

a) Anaximandros'un *apeiron*u arkhe olarak ifade ettiğini ileri sürmek, Aristoteles ve takipçilerinin muhtelif fragmanlara dayalı olarak yaptıkları yorumlara dayanmaktadır ve kesinlikten uzaktır.
b) Bu düşünce kabul edilse dahi Aristoteles'in perspektifinden *apeiron*un varlığın doğasını açıklayan gerçek bir arkhe olması mümkün olamayacağından, ondan hareketle kurulacak bir varlık tasavvuru yanlış bir anlatı olmaktan öteye geçemez. Dolayısıyla Sokrates öncesi felsefenin neliğini anlamamızı sağlayan, Aristoteles'in muhtelif eserlerinde yaptığı yorumların olmasıyla birlikte, Aristoteles'in bir felsefe tarihçisi olmaktan önce, kendisinden önceki filozofların yanlış veya eksik noktalarını da dikkate almak suretiyle düşüncelerini ortaya koyan bir filozof olmasıdır. Tüm bu belirlemelerden sonra Kahn'ın yorumu dikkate alınmalıdır: "Maalesef, Aristoteles ve Theophrastus'un bize Anaximandros'un *apeiron*u hakkında söyledikleri o kadar yetersiz ve kendi kavramsal şemalarına o kadar bağlı ki kanıtları incelemek, çözebildiklerinden daha fazla soru getirecektir."[31] Dolayısıyla bu yorumlar, Anaximandros'a ait problemler için bağlayıcı ve çözümleyici olmaktan ziyade konunun karmaşık bir mahiyet almasına neden olmaktadır. Söz konusu Aristotelesçi yorum dışında bir başka anlayış ise Platon ve Nietzsche'nin yorumları dikkate alınarak düşünülebilir:

Problem 2: *Apeiron*u yorumlarken Aristotelesçi anlayışın dışına çıkmak mümkün müdür? Aristoteles ile birlikte sistematik felsefenin diğer ismi olan ve 'bütün bir felsefenin kendisine düşülen dipnotlarından ibaret olduğu'

[30] Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, çev. Y. G. Sev (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019), 81, 332a, 21-26.
[31] Charles H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology* (New York: Columbia University Press, 1960), 231.

kabul edilen Platon'un *apeiron* konusunda yukarıda ele alınan eserlerde *apeiron* yorumuna yer verilmemesi son derece ilginçtir. Platon'un özellikle *Philebos*'ta yaptığı soruşturma, öğrencisi olacak Aristoteles'in perspektifinden farklıdır. Aynı zamanda Akademi'de yıllarca kalmış Aristoteles'in kavram konusunda Platonik tavrı dikkate almayışı, Platon'un görüşlerini ortadan kaldırmaya çalışması, Homeros ve Hesiodos'a gösterdiği tavra benzemektedir.
Bu durumda *Philebos*'taki *apeiron* soruşturması dikkate alınmalıdır. Platon, Anaximandros üzerinden değil bizatihi kavramın kendisine yönelir. Diyalogda soruşturmanın yapıldığı kısım 16b-19a ve 23c-27c'dir. Burada *apeiron*, sonsuzluk anlamında kullanılır ve söz konusu kısımdaki inceleme 'sonsuz' kavramını aşağıdaki şekilde tahlil eder:

> 1. Spesifik bir başlangıcı ya da sonu olmayan bir şeydir. Böylelikle iki yönde açık bir doğru ile temsil edilebilir.
> 2. Bu iki yön apeiron'daki iki zıtlıkla (daha soğuk ya da daha sıcak) belirlenir.
> 3. Onda belirli bir nicelik ya da ölçü yoktur. Bundan, "her ölçü için her zaman daha küçüğü olduğu" ve ayrıca "böyle bir doğrudaki her iki nokta için bu noktaların arasında her zaman bir nokta olduğu" sonucunu çıkarabiliriz. Bu, dördüncü özelliği,
> 4. Sonsuz bölünebilirlik ve dolayısıyla sürekliliği ortaya koyar.
> 5- Apeiron doğrusunda sıfır noktası yoktur. Örneğin sıcak ve soğuk arasında sabit bir sınır yoktur.[32]

Görüldüğü üzere Platonik soruşturma, herhangi bir şekilde Aristotelesçi köken anlatısına yakın düşmez. Yine Aristotelesçi belirleme dışında kalan ve hatta ona eleştirel yaklaşan Nietzsche'yi de hatırlamakta fayda vardır. Nietzsche, Aristoteles'in özellikle *Fizik*'te yaptığı 'sonsuzluk merkezli *apeiron* yorumuna, kavramın 'belirsizlik' anlamını öne çıkararak karşı çıkar: Dönem üzerine çalışmalarının ötesinde bir filolog da olan Nietzsche'nin oluş düşüncesini öne çıkartmak suretiyle yaptığı yorumu dikkate alınmak gerekir:

> (…) Aristoteles, asli maddenin sürekli yeni varlıklar oluşturmasının mümkün olması gerekirken sonsuz olması fikrine karşı çıkar. Bu sonuç doğru değildir, yine de Aristoteles, Anaksimandros'un bu sonucu çıkarabildiğine inanır. Bu nedenle Aristoteles bu ifadede 'apeiron'u sonsuz ve "sonsuz büyük" olarak yorumlamıştır. Fakat onun ilkesinden çıkarılan, bu ilkenin belirgin özelliğinin yalnızca (belirsiz doğa) olmasıdır. Sonsuzluk çok uzak bir bakış açısıdır: İlke (Anaksimandros'un sonsuzu] özgül karakterine göre değil, ilineksel

[32] Vassilis Karasmanis, "Continuity and Incommensurability in Ancient Greek Philosophy and Mathematics", *Socratic, Platonic and Aristotelian Studies: Essays in Honor of Gerasimos Santas* içinde, haz. G. Anagnostopoulos (Dordrecht: Springer, 2011), 392.

> yanına göre adlandırılması tuhaf olur. Fakat şimdi "sonsuz" olarak anlaşılan bu apeiron inanışı yalnızca <Aristoteles'in> bu ifadesine dayanır; birincisi, bu ifadeyi böyle yorumlamak mantıklı değildir, ikincisi belki sonra başka tarzda yorumlanmıştır. Anaksimandros'un temel düşüncesi daha çok şuydu: Oluş halindeki şeyler yok olur ve bu yüzden ilke olamaz. Belli nitelikler taşıyan her şey oluşa boyun eğer. Bu nedenle, gerçek varlık bu belli niteliklerden yoksun olmalıdır, yoksa yok olurdu. Öyleyse "asli varlık neden (sonsuz, belirsiz) olmalıdır? Oluş sekteye uğramasın diye. Her belirli varlıkla, oluş bir gün sekteye uğrayıp sona ererdi, çünkü belirli olan her şey yok olup gider. Asli varlığın ölümsüzlüğü onun sonsuzluğunda değil, daha çok, ölüme götüren belirli niteliklerden yoksun olmasında yatar. Asli varlık (belirli) olsaydı, (meydana gelmiş) olurdu: Fakat bu nedenle ölüme mahkûm olurdu. (Oluş) sekteye uğramasın diye asli varlık ondan üstün olmalıdır. Böylece, Anaksimandros'un yorumuna bir birlik getirdik, hata ve adaletsizlik ilkesinin hakkını verdik. Açıkçası, apeiron'un şimdiye kadar anlaşılmadığını kabul etmeliyiz. Apeiron "sonsuz" değil "belirsiz" demektir.[33]

Platon ve Nietzsche'nin bakış açısı hesaba katıldığında, mümkün tek *apeiron* yorumunun Aristoteles ve onun yaptığı felsefe bağlamında felsefe yapmak olmadığı düşüncesini de destekler. Nietzsche'nin yorumu, *apeiron*dan başka maddelerin nasıl meydana geldiğine dair Aristotelesçi bir okumanın uzağına düşer ve oluş fikrini ön plana çıkarır. Bunula birlikte, Aristotelesçi yorumdan ortaya çıkan bir başka problem de felsefe tarihinde bir ilerleme olgusunun varlığını iddia etmeyi meşrulaştıran düşüncenin somuttan soyuta geçiş durumudur:

Sokrates öncesi felsefede *apeiron*a, varlığından ziyade anlamı bağlamında yakın olan kavram *khaos*tur ve bu yakınlık, Anaximandros felsefesi bağlamında bir diğer problemi oluşturur:

Problem 3: *Khaos* ve *apeiron* arasında nasıl bir ilişki veya kopuş vardır? Bu soruya ek olarak Yunan felsefesinde geleneksel olarak ifade edilen *mitos-logos* kopuşunun merkezine Anaksimandros'u yerleştirmek mümkün müdür? Klasik kabul edilebilecek kimi Anaximandros yorumcuları Thales'ten yorumlanabilir bir fragman kalmaması nedeniyle felsefenin başlangıcına izafe edilen kimi değerlendirmeleri Anaximandros'un fragmanlarından hareketle temellendirmeye çalışırlar. Bunların başında mit ve felsefe arasındaki ayırım gelir. Bu ayrımın meşruiyeti ise *apeiron*un, Hesiodos'un *khaos* kavramı ile

[33] Friedrich Nietzsche, Platon Öncesi Filozoflar, çev. N. Nirven (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 148.

karşılaştırılmasından sağlanır. Kojin Karatani, her iki kavram arasındaki benzerliği öne çıkarır: "Anaksimandros'un 'sınırsız'ı, Thales'in 'su'yuna kıyasla soyut görünür. Ama bu da bir bakıma Hesiodos'un Khaos'u için bir başka isimdir."[34] Fakat bu yorum *apeiron*u *khaos*a indirgeyerek bir başka kaosa neden olmaktadır. Bunula birlikte her iki kavram arasında birtakım benzerlikler söz konusudur ki Gregory Vlastos bunları şu şekilde sıralar:

1. Boyutunun büyüklüğü. (…);
2. Yeryüzünün, gökyüzünün, denizin ve havanın kaynağı olması;
3. Anaximandros'un *apeiron*unun aynı zamanda ezeli-ebedi hareket halinde olmasından rüzgârlarla çalkalandığının düşünülmesi;
4. Ölümsüzlüğü, yok edilemezliği (…)[35]

Wilhelm Capelle, mit–felsefe kopuşunu "(…) bu 'öncüler'in düşün dünyasında mitsel düşünce tamamen aşılmış ve inancın ve de şiir halindeki fantezilerin (Homeros ile Hesiodos) yaratılan yerine, sadece düzyazı biçimine uygun düşen gerçekçi, pervasız ve de rasyonel düşünme tarzı geçmiştir"[36] diyerek Anaximandros'un düzyazı şeklinde eser bırakmasına bağlar. Buna karşılık her iki kavramın ele alınışının daha derin bir kopuş yarattığı düşüncesinde olan felsefe tarihçileri de vardır. Örneğin Seligman, düşünce tarihindeki önemine ve başarılarına vurgu yaparak onu *mitos* ile *logos*un kopuşuna yerleştirir: "Hesiodos ve Anaximandros karşılaştırması fikir tarihinin en önemli dönüm noktalarından birine dikkat çeker: mitolojiden felsefeye geçiş."[37] Jaeger, böyle bir geçişin varlığı konusunda emindir: "Muhakkak ki, Anaksimandros gibi İyonyalı bir doğa filozofu, tanrılar ve dünyanın kökeni hakkında mitlerin getirdiği açıklamaları düşündüğünde, bir o kadar küçümseyici duygular hissetmiş olmalıdır."[38] Buna karşılık sonraki felsefede mitin yaşamaya devam ettiği ve özellikle Platonik felsefenin muhtelif diyaloglar örneğinde örnek bir konunun anlatımı için başvurulan bir anlatı olduğu hatırlandığında, söz konusu kopuş düşüncesine ihtiyatlı yaklaşmak gerekir.

Kavramın Homerik kullanımı bağlamında temel fark, Anaximandros'ta *apeiron*un herhangi bir varlığı niteleyen sıfat olmaktan ziyade bizatihi

[34] Kojin Karatani, *İzonomi ve Felsefenin Kökenleri*, çev. A. N. Bingöl (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 82.
[35] Gregory Vlastos, "Cornford's Principium Sapientiae", *Studies in Presocratic Philosophy Vol. I* içinde, haz. D. J. Furley - R. E. Allen (New York: Humanities Press, 1970), 54.
[36] Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe I*, çev. O. Özügül (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1994), 64.
[37] Seligman, *The Apeiron*, 9-10.
[38] Jaeger, *Tanrı Düşüncesi*, 39.

kendinde ele alınmış olmasıdır. Buna karşılık Hesiodos'un *khaos*u bir yaratım ilkesidir, bir var olandır ve kendisinden öncelikle 'toprak' (*gaia*), sonra '*Erebos*' ve 'kara gece' meydana gelmiştir.[39] Ondan diğer varlıkların meydana geliş süreci şu şekildedir:

> Boşluk, açıklık anlamına gelen Khaos üstüne ilkin, herşeyden önce var oluşundan başka tanımlama yapılmamakta, yer, toprak'ı belirten Gaia içinse "eurystemos", geniş göğüslü, engin kucaklı, sağlam tabanlı denilmektedir. Eros'a gelince, en başta sayıldığına göre, birleştirici unsur olarak alınması beklenirken, "tanrıların en güzeli", "canlıların elini ayağını çözen" sıfatları ile tanrı ve insanlarda görülen sevi anlamına alınmaktadır. Khaos, Gaia, Eros, bu üç varlık nasıl oluştu belirtilmez, hemen Khaos'tan çıkanlara geçilir. Khaos'tan iki karanlık ilkesi çıkar: Nyx ile Erehos; Nyx: yeryüzündeki geceyi, Erebos ise yeraltındaki karanlığı simgeler (…)[40]

Hesiodos ile Anaximandros'un ilgili kavramları arasındaki ilk fark, kendilerinden farklı varlıkların meydana gelişidir. Hesiodos'un *khaos*u zamansal olarak Gaia ve Erebos'tan önce gelmektedir ve bu meydana gelişin herhangi bir açıklaması bulunmaz. *Apeiron*dan ise karşıtların meydana geldiği düşünülmekle birlikte o, *khaos* olarak adlandırılamaz. "Eğer öyle olsaydı karaya ve denize uygulandığında olduğu gibi 'ölçülemez' anlamından daha fazlasını ifade etmezdi."[41]

İster Aristotelesçi ister farklı anlamda düşünülsün, başlangıç, ilke anlamında gelen bir kavramın her şeyin varoluşunda payı iddia ediliyor ise, polisin düzeni ve siyasi yapısı ile ilgili olarak düşünülmesi kaçınılmaz olacaktır. Aristoteles'ten kaynaklanan bu iki probleme Anaksimandros'un tarihselliğini de dikkate alarak mevcut yorumlar ışığında diğerlerinden farklı ve son bir problem daha eklemek söz konusudur:

Problem 4: *Apeiron*un politik alanda yansımaları ne şekilde düşünülebilir? Söz konusu soruyu ortaya ilk atan Jean-Pierre Vernant'tır. Vernant, Anaksimandros'un *apeiron*una evrenin her yerine adaleti tesis eden bir ilke olmak bakımından yaklaşır ve bu ilkenin Kleisthenes'in politik alandaki reformlarına sirayet ettiğini iddia eder. Vernant bu tezini öne sürmeden

[39] Hesiodos, "Theogonia", 108, 124. satır.

[40] Azra Erhat, "Giriş", Hesiodos, Eseri ve Kaynakları içinde, haz. S. Eyuboğlu ve A. Erhat, çev. S. Eyuboğlu ve A. Erhat (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1977), 49.

[41] Francis M. Cornford, "A Ritual Basis for Hesiod's Theogony", *The Unwritten Philosophy and Other Essays* içinde, haz. W. K. C. Guthrie (Cambridge: Cambridge University Press, 1950), 98.

evvel onu önceleyen bir tez ortaya atar ve burada Anaksimandros'un evren modelinin temelinde Agora'nın siyasal bir mekân olarak örgütlenişinin olduğunu dillendirir. Bu iki aşamalı tezde şöyle haklı bir soru gündeme gelir: Farklı coğrafyalar, farklı zaman dilimleri ve farklı sahalar Vernant'ın tezlerini anakronik kılar mı? Vernant böyle bir soru ile yüzleşeceğini bilerek daha baştan gardını alır. O, M.Ö. V. Yüzyılda Parmenides'e değin, fiziki alan ile politik alan arasında bir iç içe geçmişlikten söz eder. Parmenides ile birlikte artık felsefi sahada bağımsızlığın oluştuğunu ve artık her disiplinin, kendi sorunlarıyla kendine has bir terminoloji ve metot kullanarak boğuştuğunu belirtir.[42] Nitekim Vernant'ın iki aşamalı tezinin ilkinin esin kaynağının Gomperz olduğunu söylemek mümkündür. Gomperz Anaksimandros'un ismini anmaz ama Milet Okulunun geometrik evren modelinin politik model ile ilişkisine şu ifadelerle değinir:

> Kozmolojide siyasi ve sanatsal model hâkim görünür. Kozmos bir şehir gibidir; şehrin duvarlarla çevrili olması gibi kozmos da gök kubbeyle çevrilidir; doğanın düzeni, hak ve yükümlülüklerin dengesine dayanır (örneğin gündüz belli bir süre sürme hakkına sahipken gece de aynı süre hakkına sahiptir). Üstelik bu kuralın ihlal edilmesi halinde, söz konusu ihlalin öcünün alınması gerekmektedir. Öte yandan dünyanın şeklinin eni yüksekliğinin üç katı olan bir silindir gibi olduğu ve yıldızların, ayın ve güneşin dünyanın merkezinden uzaklıklarının 1:2:3 oranında olduğu, bu hususta herhangi bir ölçüm yapılmasından değil, böyle olması gerektiği uygun olduğu için bir olgu olarak kabul edilir.[43]

Gomperz tezini ilerletmez, bu aşamada bırakır. Bu tezi Vernant ilerletir ve daha farklı bağlamlara taşır. Vernant, kozmolojik evren modeli ile politik fenomenler arasında kurulacak olan ilişkinin de sadece Yunan toplumuna özgü olmadığını, Doğu Krallıkları'nda da buna benzer bir anıştırmanın olduğunu ifade eder. Doğu Krallıklarının toplumsal yapısının örgütlenişi ile Miletlilerin örgütlenişini karşılaştıran Vernant, bu karşılaştırma ile aslında temelde şu noktaya dikkat çekmek ister: Babil Mitolojisinin Yunan Mitolojisi üzerindeki etkisi kabul edildiğinde, benzer açıklama tarzının M.Ö. VII. Yüzyıl mitik anlatılarında da yakalanacağından mütevellit, Miletliler ve özellikle Anaksimandros'un sunmuş olduğu yeni evren modeli, *mitos*tan *logos*a geçiş olarak okuma olanağı sunmaktadır.

---

[42] Jean-Pierre Vernant, *Myth and Thoughts Among the Greek*, çev. J. Lloyd ve J. Fort (New York: Zone Books, 2006), 247.

[43] Heinrich Gomperz, "Problems and Methods of Early Greek Science", *Journal of the History of Ideas*, cilt 4, sayı 2 (1943):167.

Vernant tezine, Doğu Krallıkları'nın piramit biçiminde tasarlanan evren modelinin politik alandaki etkisini inceleyerek başlar ve Doğu'nun piramit şeklinde örgütlenen modelinde güç ve egemenliğin, alt noktadan üst noktaya doğru çıkıldıkça, piramidin en tepe noktasında kendisini gösterdiğine dikkat çeker.[44] Tüm evrenin, tek bir baskın failin gücü altında konumlandırılması dolayısıyla bu evrende monarşi hâkimdir. Kozmogonideki baskın tanrısallık figürü, politik ve toplumsal örgütlenişte de piramit biçimli bir yapıyı sembolize eder. Bu monarşik evrende *kratos*, tek bir failin elinin altında konumlandırılmıştır. Dolayısıyla güç, iktidar ve ayrıcalıklar piramidin en tepe basamağındaki failin elindedir.

Vernant, Doğu mitolojisindeki anlatıların temsil ettiği politik evrenin tam karşısına Milet Okulunun evren tasavvurunu koyar. Anaksimandros'un geliştirmiş olduğu geometrik evren modelini, Agora'nın polis yaşantısındaki gelişiminden hareketle tasarladığını belirtir. Agora, merkezi bir meydan etrafında düzenlenen bir kent olduğu için tüm *polites*lerin bir araya geldikleri, kentle ilgili sorunları konuşabildikleri, kamusal olarak tartışmaya açık olan her şeyi tartışabildikleri bir mekândır. Şehrin merkezinde konumlandırıldığı için Agora, *en mesoi*dir ve yurttaşın özel alanına karşıt olarak kamusal bir alandır. Tüm yurttaşlara eşit uzaklıkta olan, tam da merkezde konumlandırılan düzen, belli bir erkin gücü, üstünlüğü, sorgulanamaz otoritesi ya da ayrıcalığına dayanan bir tepe noktasında değil, tam aksine bir ortada, merkez noktasında sağlanmaktadır.[45] Polisin bu mekân tasarımı, Doğu Monarşilerini karakterize eden mekân tasarımından radikal bir biçimde ayrılmaktadır. Artık güç ya da *kratos*, piramidin en üst basamağında değil, bir merkez noktasında, tüm yurttaşlara eşit bir mesafede, yani *es meson*dadır. Tam da bu bakımdan bu yapı bir tür *isonomia*dır.

Bir monarka, tek bir erke, baskın bir güce dayanmayan ve yaslanmayan bu politik örgütleniş düzeni, Anaksimandros'un kozmos modelinde kendisini şöyle gösterir: Nasıl ki polis tek bir güce yaslanmaksızın bir düzen içerisinde duruyorsa, Anaksimandros'ta da yer, kozmosun tam merkezinde, boşlukta asılı bir biçimde, hareketsiz bir vaziyette durmaktadır. Dünya, artık her yere eşit bir mesafede olduğundan, düşebileceği bir yukarı ya da aşağı yoktur. Vernant'a göre, artık kozmosun tam merkezinde bulunan bu dünyanın düşmemesi için Hesiodos'un mitik anlatılarında sözü geçen köklere ihtiyacı yoktur:

[44] Vernant, *Myth and Thoughts*, 214.
[45] A.g.e. 214

> Geometrik yapı kosmos'a, mitle tam karşıt düşen bir örgütlenme tanır. Dünyanın hiçbir öğesi ya da parçası artık başkalarına bağımlı bir ayrıcalık tanımaz; hiçbir fiziksel güç, her şey üzerinde kendi etkisini gösteren *dunanasteia*'nın bir *basileus*'unun baskın durumuna artık yerleşemez. Eğer yer tam çembersel bir evrenin merkezine yerleşmişse, herhangi bir şeyin egemenliğine uymadan ve kendi eşit uzaklığı nedeniyle hareketsiz kalabilir: Onu hiçbir şey yönetemez.[46]

Şu halde artık sağ, sol, yukarı ya da aşağı bizatihi kendi gerçeklikleri olmayan, merkezle ilişkisine göreli olan kavramlar haline geleceklerdir. Vernant, söz konusu açıdan yaklaşıldığında kavramlar arasında hiçbir farklılık bulunmadığını, aralarındaki ilişkinin simetrik ve bunun yanı sıra her an tersine çevrilebilir bir ilişki olduğunu belirtir ve metinde bizi, doksograflardan Hippolytos'un Anaksimandros ile ilgili üçüncü yargısına gönderir:

> Dünya havada asılıdır, hiçbir şey onu desteklememesine rağmen tüm şeylerden eşit mesafede olduğu için hareketsiz durur. Biçimi dairesel, yuvarlaktır—tıpkı taş bir sütuna benzer. Onun yüzeylerinden bir tanesinde yürürüz ancak karşıt tarafı da vardır.[47]

Tezinin ilk aşamasını bu şekilde kurgulayan Vernant, akabinde ikinci aşamaya geçerek arkhe olarak belirlenen *apeiron*un politik alana nasıl etki ettiğini inceler. Anaksimandros'un varolan şeylere *arkhe* olarak belirlediği *apeiron*a Vernant, evrenin her bir noktasına adaleti tesis eden bir tür yasa olması yönünden yaklaşır. Bu ilke, evreni kaos olmaktan kurtarıp, düzene olanak veren bir ilkedir. *Apeiron*, kendisinden çıkan dört öğenin tam merkezinde bulunur. Bu merkez, onu bu anlamıyla *es meson* kılmaktadır. Burada şu soru gündeme gelir: *Aperion* nasıl bir orta noktayı temsil eder? Vernant*, apeiron*un her şeyi kuşatıcı potansiyelinden söz etmektedir. *Apeiron*a karşılık, dört öğenin herhangi birisinde ise böyle bir potansiyel bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu bakımdan bu dört öğeden herhangi birisi, *kratos*u tekelleştirerek kendi elinde tutamaz. Anaksimandros'un kendisinden kalan fragmanını göz önünde bulundurduğumuzda *apeiron*, karşıt öğelerden herhangi birinin, kendi alanlarının ötesine geçerek bir diğer öğenin alanını işgal ettiği durumda bir tür dengeleyici güç rolünü üstelenecektir.[48] Tam da bu bakımdan *apeiron*, hem eşitliğin kalıcılığını hem de bir doğal adaletin teminatını garanti altına almaktadır. Karşıt öğeler, doğaları gereği çatışmak

[46] Jean-Pierre Vernant, *Yunan Düşüncesinin Kaynakları*, çev. H. Portakal (İstanbul: Cem Yayınevi, 2002), 113.
[47] Hippolytus, *Refutation of All Heresies*, çev. M. D. Litwa (Atlanta: SBL Press, 2016), 31.
[48] Vernant, *Myth and Thoughts*, 230.

ve rekabet etmek durumundadır. Bu rekabette her öğe dönüşümlü olarak bir diğerinin alanına geçerek, kendi sınırlarını ihlal etmekte ve diğerinin alanını gasp etmektedir. *Apeiron*, bu nokta göz önüne alındığında bir nevi arabulucu rol üstlenmektedir.

Russell'ın Anaksimandros'un *arkhe*yi neden *apeiron* olarak belirlediğine yönelik izahı, Vernant'ın tezini daha anlaşılır kılar. Russell'a göre Anaksimandros'un *arkhe*yi dört öğeden birisi olarak seçmesi durumunda söz konusu öğe, diğer öğeleri kendi egemenliği altına alacaktır. Ancak Russell, kozmik çatışmada *arkhe*nin tarafsız olması gerekliliğine vurgu yapar.[49] Russell'ın işaret ettiği nokta, Vernant'ın *apeiron*u bir merkez nokta olarak yorumlaması ile uyuşur. Dolayısıyla bu noktada Vernant evrendeki her öğenin sınırlı olması nedeniyle bir bireyselliğe göndermede bulunduğunu ifade ederken, *apeiron*u "sınırsız" anlamı üzerinden ele alır. *Apeiron*un dört öğeden herhangi biri gibi tekil bir gerçekliği temsil etmemesi bakımından, dört öğenin tümünü hem kapsayan hem de aşan bir şey olmak durumunda olduğu açıktır. Bu nokta, dört öğenin tekilliğine ve bireyselliğine, *idion*una karşı, *apeiron*u bir ortaklık, *koinon* olarak düşünmeye sevk edecektir.[50] Vernant, *apeiron*un tüm bu boyutlarını hesaba katarak ona bir orta olma, *es meson* rolü atfedecektir. Peki, bu ne şekilde mümkün olabilir? Dört öğenin kendi karşıtları ile mücadelesi içerisinde, kendi sınırlarını ihlal ettiği her durumda bir dengeleyici güç vazifesini yerine getiren *apeiron*un etrafında tüm öğeler şu halde *apeiron* ile ilişki içerisinde olmak durumundadır. Evrendeki her şeyin başlangıcında ve kaynağında bulunan *apeiron*, aynı zamanda Vernant'ın deyimiyle bir *es meson* olması bakımından eşitlikçi bir düzeni temsil eder. Dört öğede olduğu gibi bireysel bir noktayı temsil etmeyen *apeiron*un, tüm şeylere ortak bir ölçü kazandırması ve tüm noktalar arasında ortak bir arabulucu olması göz önünde bulundurduğunda, onun bir *es meson* olması anlaşılabilir.[51]

Bu noktanın anlaşılabilmesi adına Anaksimandros'un söz konusu fragmanının Vernantcı perspektiften çözümlenmesi gerekir. Fragmana göre, şeylerin mevcut düzeni ile doğanın düzeni arasında zorunlu bir bağ bulunmaktadır. *Apeiron*dan çıkan bu dört öğe kendi aralarında karşıtlık ilişkisine girerler. Doğaları gereği karşıtının alanını işgal eden ya da belki başka bir deyişle taciz eden bu öğelerin eylemleri, Anaksimandros'un kendi ifadesiyle bir adaletsizliktir, *adike*dir. Bu *adike* sonucunda yapmış oldukları

[49] Bertand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi: Antik Çağ*, çev. M. Sencer (İstanbul: Kitaş Yayınları, 1969), 130.
[50] Vernant, *Myth and Thoughts*, 230.
[51] *A.g.e.,* 232.

eylemlerin kefaretini ödemek durumundadırlar. Bu bağlamda kefaret ödeme, aslında adaletin, *dike*nin yerine gelmesidir. Bu öğelerinin belli zaman aralıkları içerisinde birbirlerine baskın gelmesi olgusu Vernant'a göre simetriklik, dönemsellik ve tersine çevrilebilirlik kavramları üzerinden düşünülmelidir.[52] Bu öğeler baskın geldikleri ve ilerledikleri ölçüde yerini bir diğerine bırakırlar. Mevsim değişiklikleri, gece ve gündüz, yaşayan her canlının bir gün ölmesi, hava olayları gibi fenomenlerin arkasında, bu dört öğenin birbirleri ile girmiş olduğu rekabet yatmaktadır. Bu bağlamda, döngüsel biçimde birbirlerini yerini alan bu karşıtlar, hiçbir zaman kendi karşıtını tam olarak ortadan kaldıramamaktadırlar. Bu durumu güvence altına alan güç ise "zaman"dır. Dolayısıyla *apeiron*, bu bakımdan, evrenin her noktasına adaleti tesis eden, evreni kaos olmaktan kurtaran, onu kozmos haline getiren bir ilke konumundadır:

> Söz konusu dönem, adalet fikrinin, devlet ve toplumun üzerine inşa edilmesi gereken temel haline getirilmekte olduğu bir çağdı; dolayısıyla adalete sadece bir uzlaşma olarak değil, bizzat gerçekliğin içinde her yerde hazır ve nazır bulunan etkin bir norm olarak bakılıyordu. Bu siyasal benzetmeyi açık bir şekilde kavrarsak, Anaksimandros'un kullandığı imgenin anlamı konusunda artık şüpheye düşemeyiz. Sadece siyaset dünyasında değil, bütün bir Varlık dünyasında da, tıpkı bunun gibi içkin bir adalet vardır; ne olursa olsun, bu adalet hâkimiyetini sürdürür, oluş ve yok oluş onunla uyumlu bir şekilde gerçekleşir. Siyaset hayatında adaletin egemenliği Yunanca'da kozmos demektir, ancak doğa hayatının karşılığı da kozmos'tur.[53]

Vernant *apeiron*u izah ettikten sonra asıl tezine dönerek Anaksimandros'un *apeiron*unun, Kleisthenes'in politik reformları üzerindeki etkisini irdeler. Atina'da demokrasinin kurucusu olarak kabul edilen Kleisthenes ilk olarak Atina'yı *deme*lere bölerek Atina'daki tüm yurttaşları bu yol ile eşitlemek hedefiyle hareket etmiştir. İnsanların artık bağlı olduğu soyun adıyla değil, geldiği yer ile tanımlanmasının önünü açan bu hamlesiyle Kleisthenes en temelde belirli bir grubun ayrıcalığını ortadan kaldırmayı istemiştir. *Kratos*u, *deme*nin eline veren Kleisthenes, her bir bölgeyi *trittys* olarak adlandırarak Atina'yı on *deme* üzerinden örgütlemiştir. Pek çok *deme*den oluşan kabilelerin kendi aralarında sorun yaşamalarını önlemek adına bu *deme*leri, kent, ova ve kıyı kesim çevrelerine eşit bir şekilde dağıtarak üç bölgeye ayırmıştır. Bu 30 *trittys* ise toplamda 139 tane *deme*ye tekabül etmektedir.[54] İşte Kleisthenes'in bu bölümlemesi ile, Atina'nın yurttaşları artık bağlı olunan yer üzerinden bu

[52] Vernant, *Yunan Düşüncesinin Kaynakları*, 115.
[53] Jaeger, *Tanrı Düşüncesi*, 53-54.
[54] John Thorley, *Athenian Democracy* (New York: Routledge, 2004), 25.

şekilde temsil edilmektedir. Aristoteles, Kleisthenes'in bu bölümleme modelini şöyle izah eder:

> Atinalıları dört yerine on phyleye böldü… Hemen sonra, her phyleden ellişer üye alarak dört yüz üyeli buleyi beş yüz üyeye çıkardı… Dört phyle üç trittyasa ayrılıyordu… Attika'yı trittyas adını verdiği otuz demosa böldü. Bunların onu kent içinde, onu sahil kesiminde, onu da iç kesimlerdeydi. Sonra da her türden birer adet olmak üzere onları kurayla phylelere dağıttı. Bu şekilde, her phyle ülkenin üç bölgesinde de yer alıyor olacaktı. Yurttaşlığa yeni kabul edilenlerin belli olmaması için, Atinalıların bundan böyle baba adlarıyla değil demoslarının adlarıyla anılmalarını şart koştu.[55]

Kleisthenes'in bu bölümlemesiyle, on *deme*den elli yurttaşın kura yoluyla bir yıllığına seçilerek Beşyüzler Meclisi'ne girmesiyle, tüm yurttaşlar Atina şehrinin tam ortasında, Agora'da buluşmaktadır. Bu meclise bir yıllığına seçilen tüm yurttaşlar bu yolla, kendi *deme*sini temsil etme imkânını bulmuştur. Bu bölümleme sayesinde tüm Atina *es meson*da, polisin tüm sorunlarını çözmeye katılabilir hale gelmektedir.

Kleisthenes'in *deme*ler üzerinden tüm Atina'yı yeniden örgütlemesi, Vernant'a göre Anaksimandros'un geometrik evren modelinin ve *apeiron*un politik alandaki temsilidir. Kleisthenes'in demokrasi ile birlikte gündeme getirdiği *isonomia* kavramının, hem Anaksimandros'un geometrik evren modeli hem de varolan her şeyin kökenine koymuş olduğu *apeiron* ile ilişkisini tartışan Vernant'ın tezini şu iki nokta üzerinden yakalamak mümkündür:

1.Anaksimandros'un hareket etmemesi sayesinde dengede duran evreninin etrafında gök cisimlerinin dönmesinin onu bir *es meson* konumuna getirmesi gibi, Kleisthenes'in de *deme*ler üzerinden örgütlediği polisteki Beşyüzler Meclisi'ne kurayla seçilen demeler polisi *es meson* konumuna getirecektir. Bu sayede artık bir *es meson* haline gelen sosyopolitik alan, aristokratik toplumlarda olduğu gibi belli bir grubun hâkimiyetine bırakılmamıştır:

> Yeni ve toplumsal alan merkezileşmiştir. *Kratos*, *arche* ve *dunasteia* artık toplumsal basamağın en üstünde yer almaz, merkezde, insan topluluğun ortasında yer alır. Şimdi değer kazanan bu merkezdir. *Polis*'in esenliği *oi mesoi* (merkezdekiler) denilen yere yerleşmiştir, çünkü her yere eşit uzaklıkta olduğu için, sitenin dengesi için sabit bir noktayı oluşturur. Bireyler ve insan kümeleri bu merkeze göre tüm

[55] Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, çev. A. Çokona (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 24-25.

> simetrik alanları işgal ederler. Bu alan düzenlemesini gerçekleştiren Agora, ortak ve kamusal bir alanın merkezini oluşturur. Bireyler ve insan kümeleri bu merkeze göre tüm simetrik alanları işgal ederler. Bu alan düzenlemesini gerçekleştiren Agora, ortak ve kamusal bir alanın merkezini oluşturur. Oraya giden herkes eşitler –*iso*i- diye tanımlanır. Bu politik alanda herkes kendi varlığı ve tam karşılıklı ilişki içinde yer alır.[56]

2.*Physis*in alanına getirilen açıklama modelleri ile politik alanın açıklama modellerini Vernantçı perspektif içerisinde kalarak, birbirlerine denk düştükleri varsayımını kabul etmemiz durumunda, *kratos* ve *arkhe* kavramları birbirleri ile aynı şeyi ifade eden kavramlar olacaklardır. Bu bakış açısından yaklaşıldığında, Beşyüzler Meclisi'ne on *deme*den elli yurttaşın bir seneliğine kurayla seçilerek girebilmesiyle egemenliğin kalıcı olarak belli bir grubun elinde kalması ihtimali ortadan kaldırmaktadır. Bu bakımdan *kratos* artık, zamanın geçiciliğine tâbi olmak durumundadır. Bu şu anlama gelir: Tıpkı *apeiron*un karşıt öğelerin birbirleri ile mücadelesi sonucunda, belli bir dönem içerisinde diğerlerinin alanını işgal etmesi ama hiçbir zaman bir diğerini tamamen ortadan kaldıramayacağını teminatı altına alması gibi, Kleisthenes'in de bu yeni örgütlenme şekli sayesinde *kratos*, erk ve güç artık belli bir soyun elinde tekelleşerek diğerlerinin hepten yok sayılmasını önler. Bu bağlamda Kleisthenes'in devrimleri, evrenin her yerine ortak bir ilke olarak adaleti dağıtan bir yasa konumunda iş gören *apeiron*un politik zemindeki bir tezahürüdür:

> Egemenlik, dönemsel bir kurala göre bir kümeden ötekine, bir yerden ötekine geçer: öyle ki, iki salt karşılık gibi muhalefet etmek yerine, buyurmak ve boyun eğmek, aynı tersinir ilişkilerin birbirinden ayrılmaz iki terimi olurlar. Erki eşit paylaşım yasası altında, toplumsal dünya bir *kosmos*'un çembersel ve merkezi biçimini alır ve orada her vatandaş diğerlerine benzediği için devrenin tümünü koşar, zaman sırasına göre sırayla yerini alır ve bırakır.[57]

Vernant'ın bu çalışma içerisinde ele aldığımız tezlerini şu maddeler altında özetlemek mümkündür:

1. Anaksimandros'un geometrik evren modeliyle, mitolojinin kozmogonileri ile arasındaki ayrımı gösteren Vernant bu noktada, söz konusunu evren modelini *mitos*tan *logos*a geçiş aşamasının önemli göstergelerinden biri olarak kabul etmektedir.

[56] Vernant, *Yunan Düşüncesinin Kaynakları*, 116-117.
[57] *A.g.e.,* 97.

2. Agora'nın tüm yurttaşlara eşit uzaklıktaki konumu Anaksimandros'n geometrik evren modeline ilham kaynağı olmuştur. Artık hareket etmeyen bu yer merkezli evrende tüm yönler ancak merkeze göreli anlam taşıyacaklardır.
3. Kleisthenes'in yurttaşları *deme*ler üzerinden örgütlemesinin, Anaksimandros'un geometrik evren modellemesinin politik alandaki bir yansıması olduğunu iddia eden Vernant, Kleisthenes'in bu örgütleme şeklinin tüm yurttaşları eşitlediği iddiası ile yapıldığını iddia etmektedir.
4. Vernant Anaksimandros'un varolan her şeyin *arkhe*si olarak gündeme getirdiği *apeiron* kavramını, dört öğenin kendi aralarında girdiği simetrik ve dönemsel çatışmalarda dengeleyici ve eşitleyici bir güç olarak yorumlamıştır. Bu bakımdan *apeiron*u evrenin her yerine ortak bir ilke olarak adaleti tesis eden bir yasa olarak konumlandıran Vernant, arkhe kavramını politik alandaki *kratos* kavramına indirgemiştir. Bu açıdan Kleisthenes'in polisi *deme*ler üzerinden örgütlemesi ve bu demelerin Agora'nın tam ortasında Beşyüzler Meclis'ine kura yoluyla bir yıllığına getirilmesinin, *kratos*un simetrikliğini ve dönemselliğini temsil ettiğini iddia etmiştir.

Yukarıda görüldüğü üzere Vernant'ın tezleri bir paradoks yaratır: Anaksimandros'un geometrik evren modelini oluştururken polisin yapısından etkilendiği kabul edildiği takdirde, Kleisthenes'in politik alandaki reformlarının arka planına Anaksimandros'un geometrik evren modelini koyması ne kadar mümkündür? Bunun yanı sıra Vernant, her ne kadar bahsi geçen dönemde *physis*in alanı ile politik olanın alanı arasında bir bağ olduğunu ve aralarında spesifik bir ayrımın olmadığını söylese de, bu husus Vernant'ın tezini doğrulamak için yeterli midir? Dahası aralarında birtakım benzerlikler yakalamak, iddia edilen ilişkiyi zorunlu kılar mı? Tüm bunların yanı sıra, Kleisthenes'in politik örgütlenmesinin, kadınları, yabancıları ve köleleri *polites* olarak görmeyen bir toplum için bütün bir polisi eşitlediğine yönelik bir yargı ortaya atmamıza yeter mi? Vernant'ın tezini bu sorular bağlamında belki de tekrar düşünmek gerekmektedir.

Kaynakça

Aristoteles. *Fizik*. Çeviren Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.

-. *Atinalıların Devleti*. Çeviren Ari Çokona. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.

-. *Oluş ve Bozuluş*. Çeviren Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019.

Capelle, Wilhelm. *Sokrates'ten Önce Felsefe I*. Çeviren Oğuz Özügül. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1994.

Cornford, Francis M. "A Ritual Basis for Hesiod's Theogony". *The Unwritten Philosophy and Other Essays* içinde. 95-116. Editör W. K. C. Guthrie. Cambridge: Cambridge University Press, 1950.

Deleuze, Gilles ve Guattari, Felix. *Felsefe Nedir?*. Çeviren Turhan Ilgaz. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011.

Denkel, Arda. *Düşünceler ve Gerekçeler: Felsefe Yazıları I*. İstanbul: Göçebe Yayınları, 1997.

Drozdek, Adam. *In the Beginning was the Apeiron: Infinity in Greek Philosophy*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2008.

Erhat, Azra. "Giriş". *Hesiodos, Eseri ve Kaynakları içinde*. 1-102. Hazırlayanlar Sabahattin Eyuboğlu, Azra Erhat. Çevirenler Sabahattin Eyuboğlu, Azra Erhat. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1977.

Finkelberg, Aryeh. "Anaximander's Conception of the Apeiron". *Phronesis*. sayı 38/3 (1993): 229-256.

Freeman, Kathleen. *Ancilla to the Presocratic Philosophers*. Cambridge: Harvard University Press, 1848.

Gomperz, Heinrich. "Problems and Methods of Early Greek Science". *Journal of the History of Ideas*. cilt 4, sayı 2 (1943): 161-176.

Graham, Daniel W. *The Texts of Early Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Guthrie, William K. C. *Yunan Felsefesi Tarihi I*, Çeviren Ergün Akça. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011.

Herakleitos. *Fragmanlar*. Çeviren Cengiz Çakmak. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.

Hesiodos. "Theogonia". *Hesiodos Eseri ve Kaynakları* içinde. 103-140. Hazırlayanlar Sabahattin Eyuboğlu, Azra Erhat. Çevirenler Sabahattin Eyuboğlu, Azra Erhat. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1977.

Hippolytus. *Refutation of All Heresies*. Çeviren M. David Litwa. Atlanta: SBL Press, 2016.

Homeros. *Odysseia*. Çevirenler Azra Erhat, A. Kadir. İstanbul: Can Yayınları, 2005.

-. *İlyada*. Çevirenler Azra Erhat, A. Kadir. İstanbul: Can Yayınları, 2005.

Jaeger, Verner. *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*. Çeviren Güneş Ayas. İstanbul: İthaki Yayınları, 2011.

Kahn, Charles H. *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. New York: Columbia University Press, 1960.

Karasmanis, Vassilis. "Continuity and Incommensurability in Ancient Greek Philosophy and Mathematics". *Socratic, Platonic and Aristotelian Studies: Essays in Honor of Gerasimos Santas* içinde. 389-399. Editör Georgios Anagnostopoulos. Dordrecht: Springer, 2011.

Karatani, Kojin. *İzonomi ve Felsefenin Kökenleri*. Çeviren Ahmet N. Bingöl. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.

Kenny, Anthony. *Antik Felsefe*. Çeviren Serdar Uslu. İstanbul: Küre Yayınları, 2011.

Kirk, Geoffrey. S. "Some Problems in Anaximander". *The Classical Quarterly*. cilt 5, sayı 1/2 (1955): 21-38.

Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. Çeviren Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.

Nietzsche, Friedrich. *Platon Öncesi Filozoflar*. Çeviren Nur Nirven. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.

Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. Çeviren Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004.

Preus, Anthony. *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*. Maryland: The Scarecrow Press, 2007.

Rovelli, Carlo. *Miletli Anaksimandros ya da Bilimsel Düşüncenin Doğuşu*. Çeviren Atakan Altınörs. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2014.

Russell, Bertand. *Batı Felsefesi Tarihi: Antik Çağ*. Çeviren Muammer Sencer. İstanbul: Kitaş Yayınları, 1969.

Seligman, Paul. *The Apeiron of Anaximander*. London: The Athlone Press, 1962.

Thorley, John. *Athenian Democracy*. New York: Routledge, 2004.

Vernant, Jean-Pierre. *Yunan Düşüncesinin Kaynakları*. Çeviren Hüsen Portakal. İstanbul: Cem Yayınevi, 2002.

-. *Myth and Thoughts Among the Greek*. Çevirenler Janet Lloyd, Jeff Fort. New York: Zone Books, 2006.

Vlastos, Gregory. "Cornford's Principium Sapientiae". *Studies in Presocratic Philosophy Vol. I* içinde. 42-55. Editörler David J. Furley, R. E. Allen. New York: Humanities Press, 1970.

ARİSTOTELES'İN BÜYÜK RAKİBİ ZENON VE *DYNAMİS*'LE GELEN ZAFER

Barışcan DEMİR*

ARISTOTLE'S GREAT RIVAL ZENO AND THE VICTORY WON THROUGH *DYNAMIS*

Öz

Felsefe tarihinde düşüncenin iki tür ilerleyişi söz konusudur. İlkinde, düşünce, daha önce dile gelmiş bir olumlamayı sahiplenir ve bunu devam ettirir. Bu ilerleyişte açığa çıkan yol, 'aynı'nın yoludur. İkincisinde ise, ya daha önce dile gelmiş olan olumlamayı desteklemek ya da bu olumlamayı çürütmek için bir olumsuzlama söz konusu edilir. Bu ilerleyişte açığa çıkan yol ise 'fark'ın yoludur. Zenon'un felsefe tarihindeki özgünlüğü, onun bahsi geçen yolların ikincisinin, yani olumsuzlamayla söz konusu olan 'fark'ın yolunun kâşifi olmasında yatmaktadır. Bu yazının ilk amacı, Zenon'un felsefe tarihindeki yerinin sınırlarını belirlemektir. Zenon'un düşüncelerinin tuttuğu yerin sınırları, hocası Parmenides'in ortaya koyduğu dizgeyle benzerlikleri ve farkları üzerinden açığa çıkarılacaktır. Felsefe tarihindeki sınırları belirlenerek açığa çıkarılacak olan Zenon'un konumunun, Aristoteles'in ortaya koymak istediği ontolojik dizge için nasıl bir güçlük uyandırdığını belirlemek ise, yazının ikinci amacını oluşturmaktadır. Aristoteles'in, Zenon'un tuttuğu konumdan doğan güçlüğü ortadan kaldırabilmek adına *dynamis* terimine olanak anlamını ne şekilde yüklediğini ve olanak kavramını bir varolma tarzı olarak nasıl değerlendirdiğini açık kılmak ise, yazının nihai amacını oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Zenon, Parmenides, Aristoteles, Bir, Çok, olumlama, olumsuzlama.

* Hacettepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Arş. Gör., bariscandemir01@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3281-4917.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 13/Felsefe Tarihinde Ege: Pre-Sokratikler/İyonyalılar, Ekim 2019: 75-97.
(Makale Gönderim: 01.06.2019 / Makale Kabul: 19.08.2019)

Abstract

There are two types of progress of the thought in the history of philosophy. In the first, the thought embraces and maintains an aforementioned affirmation. This is the path of the 'same'. In the second, there is a negation to either support or disprove the aforementioned affirmation. This is the path of the 'difference'. The originality of Zeno in the history of philosophy lies in the fact that he is the discoverer of the second path which appeared with his negation method. The first aim of this article is to determine the boundaries of Zeno's place in the history of philosophy. The boundaries of Zeno's place will be uncovered through the similarities and differences between Zeno's and his master Parmenides's thoughts. The second aim of this article is to demonstrate how Zeno's thoughts pose a challenge to the ontological system that Aristotle tried to develop. The final aim of this article is to explain how Aristotle adds 'potentiality' to the meaning repertoire of the notion of *dynamis* and evaluates the concept of 'potentiality' as a mode of being to eliminate the difficulty arising from Zeno's position.

Keywords: Zeno, Parmenides, Aristotle, One, Multiple, affirmation, negation.

****

Giriş

Laertios'un aktardığı kadarıyla öz babası Teleutagoras olan Elealı Zenon, ilkin Parmenides tarafından evlat edinilmiş, sonra da hem onun öğrencisi hem de sevgilisi olmuştur.[1] Kendini farklı formlarda olsa da daima bir tür 'yakınlık' üzerinden açığa çıkarmış olan Parmenides'le Zenon arasındaki söz konusu ilişki, iki filozofun ortaya koyduğu düşüncelerle ilginç bir paralellik taşımaktadır. İster baba-evlatlık, ister hoca-öğrenci, isterse de sevilen-seven ilişkisi açısından değerlendirilsin, Parmenides ile Zenon arasındaki ilişki hep 'yakın' olmuş, fakat hiçbir durumda onları Bir kılamamış; ikiliyi özdeşlikten çıkaracak bir farkı daima koruyarak ilerlemiştir. Bahsi geçen fark, yalnızca iki isim arasındaki sosyal ilişkide değil, onların düşüncelerinde de kendini göstermektedir. Laertios'un da altını çizdiği gibi, kendinden önceki hemen hemen tüm düşünürlere karşı çıkan ilk isim olan Platon[2], bu karşı çıkışı gerçekleştirebilmek için Sokrates öncesi düşünceyi iki ana gruba ayırmış ve Parmenides'le Herakleitos'un da, felsefe tarihinde beliren bu grupların iki uç

[1] Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Türkçeye çeviren Candan Şentuna (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), IX. 25-26.
[2] *A.g.e.*, III. 25.

ismi olarak belirlenebilmesini olanaklı kılmıştır. Bahsi geçen gruplar, en temelde doğa filozoflarının bütün anlamına gelen *physis*'i[3] Bir'e (biçime) ya da Çok'a (maddeye) göre ele almaları bakımından birbirinden ayrılmaktadır.

Aristoteles'in, hem *Metafizik*'te hem de *Fizik*'te doğanın kendisini ya Bir'e ya da Çok'a göre açabileceğini belirtmesi de tam olarak Platoncu bu ayrıma işaret etmektedir.[4] Bu ayrıma göre, bütün, kendisini ya *kinesis*'i[5] ve *metabole*'yi[6] iptal edecek şekilde Bir üzerinden ya da Oluş'u ve daha genel anlamıyla *kinesis*'i daimi kılacak şekilde Çok üzerinden açmaktadır. Platon, *Theaitetos*'ta sınırlarını çizdiği haliyle, bütünü Çok üzerinden yorumlayan gruba, anlatılarında bir şekilde yaratılış mitosuna da yer vermiş olan Homeros, Protagoras, Herakleitos, Empedokles ve Epikharmos gibi isimleri dâhil etmiştir.[7] Herakleitos, "Güneş her gün yenidir.",[8] "Aynı ırmaklara girenlerin üzerinden farklı sular akar…"[9] ve "Aynı şeydir yaşayan ve ölen, uyanık ve uyuyan, genç ve yaşlı. Çünkü sonrakiler öncekilerle, öncekiler sonrakilerle yer değiştirir."[10] gibi sözleriyle, doğayı Çok üzerinden değerlendirip düşüncelerinin merkezine Oluş'u yerleştiren grubun uç noktası olarak çıkar karşımıza. Platon, *Physis*'i Bir üzerinden yorumlayarak *kinesis*'i dışarıda bırakanların oluşturduğu gruba ise, Ksenophanes'i[11], Parmenides'i ve Zenon'u[12] dâhil etmiştir. Parmenides ise, "[Varolan] oluşmamıştır ve bozulamaz, zira eksiksiz, sarsılmaz hem de ereksizdir; [o,] ne bir zamanlar

[3] *Physis* kavramı, Eski Yunancada köken, doğa, fizik, görünen/dışsal olan biçim, doğal/görülür olanların muntazam düzeni gibi anlamlara gelmektedir. H. George Liddell ve Robert Scott, *A Greek-English Lexicon* (New York: Oxford University Press, 1996), 1964.

[4] Aristoteles, *Fizik*, Türkçeye çeviren Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997), 193a 26-30. Aristoteles, *Metafizik*, Türkçeye çeviren Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan yayınları, 2018a), 1015a 8.

[5] *Kinesis* kavramı, Eski Yunancada devinim, hareket, dans, değişim ve taşınma gibi anlamlara gelmektedir. Liddell ve Scott, *A Greek-English Lexicon*, 952.

[6] *Metabole* kavramı, Eski Yunancada tüccar, tercüman, değişim, değişme, değişiklik, takas ve göç gibi anlamlara gelmektedir. *A.g.e.*, 1110.

[7] Plato, "Theaetetus", *The Collected Dialogues of Plato Including Letters* içinde, ed. Edith Hamilton ve Huntington Cairns, Türkçeye çeviren F. Macdonald Cornford (New Jersey: Princeton University Press, 1973), 152e.

[8] Herakleitos, *Fragmanlar*, Türkçeye çeviren Cengiz Çakmak (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005), F6.

[9] *A.g.e.*, F12.

[10] *A.g.e.*, F88.

[11] Platon, *Sofist*, Türkçeye çeviren Ö. Naci Soykan (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2015), 242d.

[12] Platon, *Parmenides*, Türkçeye çeviren Saffet Babür (İstanbul: Ara Yayınları, 1989), 128 a-c.

vardı, ne de olacak."[13] gibi sözleriyle, doğayı Bir üzerinden değerlendiren düşünürler grubunun uç noktası olarak belirmektedir.

Sokrates öncesi düşüncenin Platon tarafından bu şekilde iki ana gruba ayırılışı, Parmenides ve Zenon arasındaki yakın ilişkinin, salt baba-evlatlık, hoca-öğrenci ve seven-sevilen ilişkisi sınırlarında kalmadığını, düşünsel alana da taşındığını ortaya koymuştur. Hem Platon'un hem de Aristoteles'in işaret ettiği gibi Parmenides, doğayı Bir üzerinden yorumlayan ve *kinesis*'i bütünün dışına koymaya çalışan düşünürlerin oluşturduğu grubun en güçlü sesi olarak belirmektedir. Zenon ise, Platon tarafından aynı gruba dâhil edilmiş bir isim olarak, Parmenides'le düşünsel anlamda da yakın ilişkide olan bir figür olarak çıkmaktadır karşımıza. Platon ilkin, ona Sokrates'ten miras kalmış olan 'Şeylerin neliği nedir?' sorusuna[14] bir cevap verebilmek adına, idea kavrayışıyla[15] şekillenmiş olan ilk ontolojik belirlemesini ortaya koymuştur. Ardından da, idea kavrayışına sırtını yaslayan ilk ontolojik dizgesinin *aporia*'larına[16] işaret ettiği *Parmenides* diyaloğunu yazmıştır. İşte Zenon'un adı, Platon'un bu diyaloğunda anılmaktadır. Bahsi geçen diyalogda, Platon'un idealar ve onlardan pay alan tekler çokluğu görüşüne dayanan ilk ontolojik belirlemesinin karşısına Zenon'un adını anarak çıkardığı temel *aporia* şu pasajda kendisini göstermektedir:

---

[13] Parmenides, *Doğa Hakkında*, Türkçeye çeviren Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan yayınları, 2015), 5-6.

[14] Bu sorunun Platon'a Sokrates'ten miras kalmış olduğuna işaret eden en güçlü tanıklık Aristoteles'inkidir. Aristoteles *Metafizik*'te, tümel tanımları arayan ilk filozofun Sokrates olduğunun ve onun tümelleri Platon gibi *idea* olarak adlandırıp müstakil kılmadığının, her şeyin bir ideası olduğunu söyleyen Platon gibi isimlerinse Sokrates'ten sonra gelenler olduğunun altını çizmektedir. Aristoteles, *Metafizik*, 1078b 18-29. Copleston'un da belirttiği gibi, Aristoteles'in Sokrates'e dair bu yakıştırması kanıtlanamayacak olsa da, Sokrates'in Herakleitosçu Oluş'un kanadından beslenen sofist öğretilerden dolayı söz konusu olan anlam denizinde ayakta durabilecek bir kaya arayışına girmiş olması elbette akla yakındır. Frederick Copleston, *A History of Philosophy, Volume I: Greece and Rome From Pre-Socratics to Plotinus* (New York: Doubleday Publishing, 1993), 104-105.

[15] Herakleitosçu Oluş'a sırtını yaslayan sofistlerin, şeyleri sonsuz anlam çokluğuna göre yorumlayışından doğan belirsizlik tehdidini bertaraf edebilmek için Sokrates, 'Şeylerin neliği nedir?' sorusunu formüle etmiştir. Bahsi geçen bu belirsizliği yaratan çokanlamlılığı ortadan kaldırabilmek adına Platon, belli şeylere dair anlam çokluğunu tek bir çatıda toplayacak olan nesnel özleri ilkin *Phaidon* diyaloğunda idea olarak adlandırmıştır. Platon, *Phaidon*, Türkçeye çeviren Nazile Kalaycı (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012), 104d. Aynı diyalogda Platon, daha sonra *Politeia*'da daha detaylı bir şekilde sınırlarını çizeceği ilk ontolojik ayrımını da söz konusu etmiş, varolanları duyulur olanlar ve anlaşılır olanlar olarak ikiye ayırıp ideaların daima aynı kalan anlaşılır olanlar olduğunu, tek teklerin ise daima değişime tâbi olan duyulur olanlar olduğunu söylemiştir. *A.g.e.*, 79a.

[16] A*poria* kavramı, Eski Yunancada çıkış yolu olmayan, çıkmaz, açmaz, güçlük ve problem gibi anlamlara gelmektedir. Liddell ve Scott, *A Greek-English Lexicon*, 215.

> 'Bununla ne demek istiyorsun Zenon? Varolanlar çok şeyse, aynı şeylerin hem benzer hem de benzemez olmaları gerekir, bu da olanaksızdır; çünkü benzer olanların benzemez, benzemez olanların benzer olmaları olanaksızdır, böyle diyorsun değil mi?' 'Öyle' demiş Zenon. 'Demek benzemez olanların benzer, benzer olanların benzemez olması olanaksızsa, çok şeyin varolması olanaksızdır, değil mi? Çünkü çok şey varolsa olanaksız şeyler ortaya çıkıyor.[17]

Alıntılanan pasajda Türkçeye 'olanaksız' olarak çevrilmiş olan kavram, 'olanaksız' dışında, 'çıkışsız', 'gücü olmayan' ve 'yetili olmayan' gibi anlamlara da gelen *ἀδύνατον*[18] kavramıdır.[19] Platon'un kullandığı bu terimin anlamsal içeriğinin *aporia* terimi ile eşleşiyor olması bir tesadüf değildir; çünkü Zenon, burada açığa çıkan Bir kavrayışıyla, Platon'un ilk ontolojik belirlemesinde barınan tekler çokluğu fikrini, içinden çıkılması oldukça güç bir *aporia* ile buluşturmaktadır. Bu şekilde, Zenon'un da tıpkı hocası Parmenides gibi bütünü Bir üzerinden yorumlayıp *kinesis*'i ve Çok'u tümüyle dışarıda bırakmayı deneyen bir düşünür olduğu açığa çıkmaktadır. Bu nokta, Parmenides ve Zenon'un düşünceleri arasındaki 'yakın' ilişkiyi belirgin kılmakta, fakat aralarındaki farka henüz işaret edememektedir. Zenon'un felsefe tarihindeki kendine has konumunun sınırlarını çizecek olan bu farkın belirsizliği ilk başta Platon'un da dikkatini çekmiştir. *Parmenides* diyaloğunda geçtiği haliyle Sokrates, ilkin Zenon'un yaptığı tek şeyin, yalnızca Parmenides'in düşüncelerini onun kullandığı ifadelerden farklı ifadelerle tekrar dile getirmek olduğunu söylemiştir.[20] Zenon'un, Sokrates'in bu yorumuna yönelik itirazı, hem Zenon'un felsefe tarihindeki kendine has konumunu hem de aralarında ne denli yakın bir ilişki söz konusu olursa olsun, düşüncenin tarihteki ilerleyişini sağlayan asli unsurun benzerlik değil, fark olduğunu belirlememizi sağlayacak temeli atmıştır. Zenon ilkin onaylar Sokrates'i; onun tıpkı Lakaine tazıları gibi konuşmanın izini iyi sürdüğünü ve Parmenides'in düşüncesi ile kendi düşüncesi arasında yakaladığı benzerliğin doğru olduğunu belirtir.[21] Öte yandan, durumu salt 'benzerlik' üzerinden ele alan Sokrates, 'bütün'ü yakalayamamaktadır Zenon'a göre, çünkü söz konusu anlatının bütününde kurucu olan tek unsur benzerlik değil, onunla

[17] Platon, *Parmenides*, 127e.

[18] *Adynaton* kavramı, Eski Yunancada olanaksız, güçsüz, çıkışı olmayan, çürük, zayıf, gücü olmayan ve yetili olmayan gibi anlamlara gelmektedir. Liddell ve Scott, *A Greek-English Lexicon*, 25.

[19] Plato, *Cratylus, Parmenides, Greater Hippias and Lesser Hippias*, İngilizceye çeviren Harold N. Fowler (Cambridge: Harvard University Press, 1992), 202.

[20] Platon, *Parmenides*, 128a.

[21] *A.g.e.*, 128c.

burun buruna giden 'fark'tır da bir yandan.[22] Zenon'un felsefe tarihindeki kendi özgün konumunu belirleyen bu fark, onun Parmenides gibi tek bir şeyin varolduğunu söylemek yerine, çok şeyin varolduğunu söyleyenlerin savının absürt olduğunu ortaya koymasında yatmaktadır.[23] Heidegger'in *Antik Felsefenin Temel Kavramları* ismiyle kitaplaştırılmış olan 1926 derslerinde de belirttiği gibi, Zenon'un düşüncesinde ortaya çıkan bu asli fark, onun, Parmenides'in tezi ile uyuşmayan bir tezi ele alıp bu tezi ileriye taşıyarak, ondan doğacak olan sonuçların 'olanaksız' olduğunu açığa çıkartmasında yatmaktadır.[24] Bu şekilde Zenon, hem olumsuzlama yönteminin hem de bu yöntem aracılığıyla söz konusu olan düşüncenin diyalektik olarak genişletilişinin kâşifi olarak çıkar karşımıza. Evlat ile evlatlık arasındaki benzerliğe sığmayan farkın kendisinde bile görebileceğimiz gibi, Zenon, bahsi geçen 'fark'a özgü bu genişlemeyi kavramsallaştıran ve bir yöntem olarak uygulayan ilk isimdir. Bahsi geçen genişleme, felsefe tarihinin ilerleyişini yeni bir patikaya sokan Zenon'un gücünü ve dolayısıyla da tarihte tuttuğu yeni yerin sınırlarını açığa çıkarmaktadır.

Parmenides, Çok'un, yani *kinesis*'in daimi olduğu duyular alanının iptaline ulaşacak bir olumlama yaparak Bir'i ortaya koymuş, fakat bu durumda da Bir'i iptal edecek şekilde Çok'u savunan düşünürlerle yalnızca denk bir hale gelebilmiştir. Zenon ise bir olumsuzlama yaparak, yine sırtını Parmenides'in Bir'ine yaslamış, fakat hocasının takıldığı denklikte durmayarak, Çok'u savunanların karşısına bu savunuların ayakta duramayacağı güçlükler de çıkararak düşünceyi ileriye taşımış olur. Olumsuzlamayla birlikte açığa çıkan felsefenin söz konusu genişlemesi, hem Parmenides ile Zenon arasındaki kurucu 'fark'ı hem de Zenon'un felsefe tarihinde tuttuğu asli yeri açığa çıkarmaktadır. Bahsi geçen fark, 'neredeyse aynı' ifadesinde barınan 'neredeyse' zarfının oluşturduğu ve felsefe tarihinin günümüze dek adım adım ilerlemesini sağlamış olan 'olumsuzlamadan doğan fark'tır. Zanon'un geliştirdiği paradokslar, Çok'u savunan düşünürlerin karşısına ikinci bir güçlüğü, onların dizgelerinde barınan 'sonsuz' ve 'varolmayan' gibi unsurları bir şekilde açıklamaları güçlüğünü çıkarmış olur. Şimdi kısaca, Zenon'un ortaya koyduğu düşünceyle birlikte açığa çıkan bu 'fark'ın, Aristoteles'in ortaya koymak istediği ontolojik dizge için nasıl bir *aporia* doğurduğundan ve

[22] *A.g.e.*, 128d.
[23] *A.g.e.*, 128d.
[24] Martin Heidegger, *Basic Concepts of Ancient Philosophy*, İngilizceye çeviren Richard Rojcewicz (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2008), 59.

filozofun bu *aporia*'yı ne şekilde *euporia*'ya[25] ulaştırmayı denediğinden bahsedeceğim.

Aristoteles'in Ortaklaştırma Yöntemi ile Şekillendirdiği Ontolojisi

Aristoteles'in *Metafizik*'i, felsefe tarihinde yeni olanı ortaya koyma amacıyla söz almış olan hemen hemen her düşünürün izlediği yolun çerçevesini verebilecek bir model olarak da değerlendirilebilir. Felsefe alanında dile gelecek olan bir yeni, ancak eskinin içine düştüğü bir çıkışsızlıkta, düşüncenin ilerleyişini de kendiyle birlikte yutuluşa götürebilecek olan çorak bir toprakta filizlenebilmektedir. Felsefede yeni olanı ortaya koyma amacıyla söz almış olan hemen hemen her düşünür gibi, Aristoteles'in de *Metafizik*'te ilkin bir felsefe tarihi çalışması yürüterek işe başlamış olması da tam olarak bu nedenledir. Yeni olanı dile getirme amacıyla felsefe tarihi yapmak, eskinin sınırlarını, onda barınan *aporia*'lar üzerinden çizmek, onun içine düştüğü çıkışsızlığı belirgin hale getirmek anlamına gelmektedir. Felsefenin bir *euporia* arayışında olduğu, ancak tarihteki bu çıkışsızlığın sınırlarının çizilişi ile belirginlik kazanabilmektedir. Filozof, tam da bu *aporia* ablukasının arasında, tarihin *topos*'unda[26] gördüğü gediklere yerleştireceği dizgesini, yeni olana ulaştıracak olan bir *euporia* olarak bina etmektedir. Kısaca üzerinde durmak gerekirse, Aristoteles'in felsefe tarihinde belirlediği üç temel *aporia*, Platon'un geliştirmeye çalışıp da başarısız olduğu tek anlamlılık rejiminden, Platon'un başarısızlığından doğan sonsuz anlam çokluğunun epistemolojiyi ulaştırdığı nihilizmden ve Sokrates öncesi düşünürlerden beri ne olduğu aranan 'evrendeki her şeyi düzenleyen ilke'nin belirsizliğinden doğan *aporia*'lardır. Tarihin *topos*'unda kendini gösteren bu üç temel *aporia*, Aristoteles'in ortaya koymak istediği yeni dizgenin sınırlarını daha şimdiden belirlemekte; onun ufkunun, bu *aporia*'ları kıracağı düşünülen bir *euporia*'ya göre çizileceğini açık etmektedir. Aristoteles'in, bahsi geçen güçlüklerin tümüne getirdiği çözüm, filozofun ortaklaştırma yöntemi ile şekillendirdiği *prote philosophia* (ilk felsefe), yani ontoloji olmuştur. Şimdi kısaca, bahsi geçen ontolojinin sınırlarının Aristoteles tarafından nasıl çizildiğinden ve bu ontolojinin söz konusu *aporia*'ları ne şekilde bir *euporia*'ya ulaştırmayı denediğinden bahsedeceğim.

Aristoteles, *Metafizik*'in dördüncü kitabını, ilk üç kitap boyunca izini sürdüğü, felsefeyi, tarihteki *aporia*'ları tekrar üretmeyecek şekilde yeniden değerlendirebilecek olan bilimin bulunuşunu müjdeleyerek başlatır.

[25] *Euporia* kavramı, Eski Yunancada çıkış, refah, rahatlama, bolluk ve güçlüğün giderilişi gibi anlamlara gelmektedir. Liddell ve Scott, *A Greek-English Lexicon*, 727.

[26] *Topos* kavramı, Eski Yunancada yer, bölge, yeryüzünün tümü, konum, çevre, coğrafi konum, bedenin bir kısmı, evdeki bir bölüm gibi anlamlara gelmektedir. *A.g.e.*, 1806.

Araştırma ufku, 'varolan olmak bakımından varolanı ve ona kendi gereği ait olanları incelemek' olarak belirlenen bu bilim, Aristoteles tarafından *prote philosophia* olarak adlandırılmıştır.[27] Cemal Güzel'in de altını çizdiği gibi, bahsi geçen adlandırmada söz konusu olan 'ilk' vurgusu, her türden bilgi ortaya koyma savında, öncelikle bahsi geçen bilginin hakkında olduğu nesnenin soruşturulmasının bir ön koşul olarak belirmesine sırtını yaslamaktadır.[28] Bir binanın, diğer katlara ulaşmak için ondan geçilmesi zorunlu olan ilk katı gibi beliren ontoloji, tam da bu nedenle diğer felsefelerin içinde yaşayacağı yuvaya işaret eden bir 'ilk' olarak kendini göstermektedir. Aristoteles, *prote philosophia*'nın sınırlarını, üstte söz konusu ettiğim, bütünü Bir ve Çok üzerinden değerlendiren düşünürlere getirdiği itirazlar üzerinden, bu iki grubun uç belirlemelerini ortaklaştırarak çizmiştir. *Prote philosophia*'ya şekil verecek olan Aristotelesçi 'ortaklaştırma' tavrı, kendini ilkin *İkinci Çözümlemeler*'de göstermiştir. Bahsi geçen kitapta Aristoteles, varolana veya saltık anlamda *ousia*'ya[29], yani parçaya veya bütüne yönelik her araştırmada aranılan şeyin daima bir 'orta' olduğunu belirtir.[30] Saltık anlamda *ousia* derken, özne konumundaki taşıyıcıyı, yani yeryüzü veya üçgen gibi bir tümel unsuru; varolan derken ise, taşıyıcıya ilineksel olarak bağlı olan tek tekleri kastettiğini belirtir Aristoteles.[31] Bunlardan hangisi araştırılıyor olursa olsun, bulunması hedeflenen şey daima 'orta'dır Aristoteles'e göre.[32] Bu şekilde Aristoteles, bize hem ontoloji araştırmasının

---

[27] Aristotle, "Metaphysica", *The Works of Aristotle, Volume VIII* içinde, Editör W. David Ross, İngilizceye çeviren W. David Ross (London: Oxford University Press, 1966), 1003a 21 ve 1004a 2.

[28] Cemal Güzel, "Antikçağ ile Ortaçağ'da Varlık Felsefesi", *Kaygı* 11 (2008): 223-235, 224.

[29] Aristoteles'in o*usia* kavramı üzerinde kısaca durmak gerekirse, filozfun ilkin onu birincil ve ikincil olarak ikiye ayırdığından bahsetmek gerekir. Birincil *ousia*, diğer yüklemlerin daima ona yüklendiği ve kendi asla yüklem olmayan özne konumundaki *ousia*'dır. Aristotle, "Metaphysica", 1017b 14. *Kategoriler*'de geçtiği haliyle birincil *ousia*, on kategorinin ilkidir. Aristoteles, *Kategoriler*, Türkçeye çeviren Saffet Babür (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2002), 1b 25. Diğer şeylerin ona yüklendiği taşıyıcı konumundaki *ousia*, 'bu-belirli-şey' olması bağlamında 'görülür *ousia*' olarak da adlandırılır. Aristotle, "Metaphysica", 1017b 25. Görülür *ousia*, gerçeklik halinde varolan tek teklere ilgili olduğu için varolmak bakımında önce gelir. Aristoteles, *Kategoriler*, 3b 3. İkincil *ousia* ise, ifadesi 'tanım' olan ve bu bağlamda 'nelik' anlamına gelen *ousia*'dır. Aristotle, "Metaphysica", 1017b 24. Bu *ousia*, birincil *ousia*'dan farklı olarak bilgi ile ilgili olduğu için '*düşünülür ousia*' olarak da adlandırılır ve dolayısıyla da, varolmak bakımından değil, bilme bakımından önce gelir. Aristoteles, *Kategoriler*, 3b 3.

[30] Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, Türkçeye çeviren Ali Houshiary (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), 89b 37.

[31] *A.g.e.*, 90a 10.

[32] "Analytica Posteriora", *The Works of Aristotle, Volume I* içinde, Editör W. David Ross, İngilizceye çeviren G. R. Gilcihrist Mure (London: Oxford University Press, 1968a), 90a 35.

her aşamada bir tür 'ortaklaştırma' yaklaşımı ile şekilleneceğinin hem de bu araştırmada ortaklaştırılacak olan iki ucun 'mutlak anlamda *ousia*' ile 'varolan' uçları olduğunun açık ipuçlarını vermiş olur. *Fizik*'te geçtiği haliyle, Aristoteles'in 'doğa açısından daha bilinir olan' ile 'bizce daha bilinir olan' şeklinde kavramsallaştırdığı ikilik, önümüze *İkinci Çözümlemeler*'de işaret edilmiş olan uçların anlamsal içeriklerini sermektedir.[33] Aristoteles'in, 'bizce daha bilinir olanlar' ifadesiyle kastettiği şey, bileşik yapıda olanlardır ve ona göre, ancak bunlar ayrıştırılarak 'doğa açısından daha bilinir olanlara', yani ilkelere gidilebilir.[34] Henüz yalnızca bir ada sahip olan kavramlardan yola çıkarak, tanımlanmış kavramlara ulaşmak; örneğin, bütüne belirsizce işaret eden 'çember' adından, tanımlanarak sınırları çizilmiş olan 'çember kavramı'na ulaşmak, Aristoteles'in düşüncesinde araştırmayı bu doğrultuda ilerletmek anlamına gelmektedir.[35] Somut olandan başlayıp da soyut olana doğru ilerlemek değildir elbette burada işaret edilen şey; çünkü felsefe, kendine özgü işine, ilk adımında daima bir soyutlama yaparak başlar. Elbette epistemolojinin ve fiziğin nesnesini oluşturan somut olanlar, yani duyulur olanlardır ilk başta soyutlananlar, çünkü Aristoteles'in *İkinci Çözümlemeler*'de ve *Ruh Üzerine*'de vurguladığı gibi, duyuların söz konusu olmadığı durumda, ne anlama ne bilgi ne de öğrenme söz konusu olabilir.[36] *Aristotelesçi Felsefenin Temel Kavramları* isimli kitabında Heidegger'in, Aristoteles'in ontolojisinde beliren '*to on*'un (varolan) iki görünümü olan 'kendi başına varolan' ile 'ilineksel anlamda varolan' arasındaki ilişki üzerine dile getirdiği "Varolanların kendileri daima varlıktan önce keşfedilir." sözüyle işaret ettiği önceliktir burada söz konusu olan somut olanın önceliği.[37] Unutulmaması gereken şey ise, felsefenin başlangıçta ele aldığı ilk şeyle, kendine has işini gerçekleştirirken söz konusu ettiği ilk şeyin birbirinden farklı olduğudur; çünkü felsefe, başlangıçta ele aldığı somut olanlara yönelik ilk ediminde, kendi işine, daima bu somut bütünü belirsizce imleyen bir soyutlamayla başlar. Üstte de işaret edildiği gibi, hem 'çember' adlandırması hem de tanımı yapılmış olan 'çember kavramı', en nihayetinde felsefenin kendine has ilk etkinliğinin görünür kılındığı bir soyutlamadır. İki soyutlama arasındaki fark ise, Aristoteles'in izlediği yolu açığa çıkarmaktadır. *Ruh Üzerine*'de Aristoteles'in, "bize görünmesine rağmen açık olmayan şeylerden hareketle daha açık olana ulaşılır, çünkü yalnızca tanımın yapacağı gibi

[33] Aristoteles, *Fizik*, 184a 15.
[34] *A.g.e.*, 184a 15-25.
[35] *A.g.e.*, 184b 1.
[36] Aristotle, "Analytica Posteriora", 81a 38. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Türkçeye çevirenler Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018b), 432a 10.
[37] Martin Heidegger, *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, İngilizceye çevirenler Robert. D. Metcalf ve Mark. B. Tanzer (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2009), 21.

olgunun belirtilmesiyle yetinilmemeli, nedeni de açıklanarak daha da görünür kılınmalıdır soyut olan" vurgusu, tam da bu iki soyutlama arasındaki farka işaret etmektedir.[38] Felsefeye ait iki soyutlama edimi arasındaki farkın belirlenişiyle birlikte, Aristoteles'in "Yolumuz da elbette bizce daha bilinir, daha açık olanlardan, doğa açısından daha yalın, daha bilinir olanlara doğru."[39] ifadesini yorumlayabilir hale gelmiş oluruz. 'Bizce daha bilinir olanlar' ifadesiyle Aristoteles, Protagoras'ın hareket noktasından, yani merkezinde insanın olduğu noktadan yola koyulacağına işaret etmektedir. Bahsi geçen yol, nesnesi duyulur ve somut bütünler olan fiziğin ve epistemolojinin yoludur ve bu yol, ilerlenecek tek yol olarak kabul edilip çerçeve insanca olan ile sınırlandığında, felsefe daima sınırsız anlamlar çokluğundan doğan nihilizme takılır. Aristoteles, tam da bu nedenle cümlenin ikinci kısmı olan 'doğa açısından daha bilinir olan' ifadesini kullanır; çünkü felsefeyi Protagoras'ın durduğu noktada tutmaktan doğan riskin farkındadır ve araştırmayı insanın merkezinde olduğu epistemolojik perspektiften, insanca olanı aşan 'doğa'nın perspektifine, yani ontolojiye kaydırır. Soyut olanın ilkin tanımını yapmak, ardından da nedenlerini ortaya koymak ve böylece de onu daha görünür bir hale getirmek, ontolojik perspektifin ufkunu ortaya koymaktadır. Aristoteles'in bu hamlesiyle birlikte, 'bizce daha bilinir olanlar' ile 'doğa açısından daha bilinir olanlar' ortaklaştırılmış; ontolojinin yolu, fiziğin ve epistemolojinin yolu ile kesiştirilmiş olur. Henüz yalnızca yöntemleri nasıl ortaklaştırdığına işaret etmiş olan Aristoteles, *Fizik*'in devamında ortaya koyduğu şu pasajda, ontoloji alanında nasıl bir ortaklık zeminini yaratmak istediğinin de ilk ipuçlarını vermiş olacaktır:

> Şu da zorunlu: ilke ya birdir ya çok; bir ise ya Parmenides ile Melissos'un dediği gibi devinimsizdir ya da ilk ilkenin hava, su olduğunu söyleyen doğa felsefecilerinin ileri sürdüğü gibi devingendir. Çoksa ya sınırlı ya sınırsız; sınırlıysa ve birden çoksa ya ikidir ya üçtür ya dörttür ya başka belli sayıdadır. Ama sınırsızsa ya Demokritos'un dediği gibi biçim ve türce farklılaşmış tek bir cinstir, ya da bunların tersi.[40]

Aristoteles'in bu pasajı, *physis*'i Bir'e ya da Çok'a göre değerlendirenlerin oluşturduğu grupların yerini belirleme amacını taşımaktadır, çünkü ancak bu yer belirleme işleminin ardından, Bir ve Çok'u, yani *ousia*'yı ve varolanı ele almayı deneyenleri zapt etmiş olarak, bunları ortaklaştıracağı kendine has ontolojisini geliştirebilecektir. Yazının giriş kısmında da işaret edilmiş olan,

[38] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 413a 10-12.
[39] Aristoteles, *Fizik*, 184a 15.
[40] *A.g.e.*, 184b 15-20.

kendini ya Bir'e ya da Çok'a göre açabilecek olan *physis*, üstte bahsi geçen anlamda 'doğa açısından daha bilinir olan' ile 'bizce daha bilinir olan' ikiliğine gönderme yapan bir ayrıma işaret etmektedir. Epistemoloji ve fiziğin nesnesini veren 'bizce daha bilinir olanlar', adlandırılmış olsa da belirsizliğini koruyan somut bütünlerden oluşmaktadır. Bu anlamda, somut bütünler üzerinden ele alınan *physis*, kendisini *kinesis*'in merkezinde olduğu Çok'a göre açmaktadır. Bu yorum bizi, Aristoteles'in üstte alıntılanan pasajında işaret ettiği ilk grubun, Herakleitos'un uç noktasını oluşturduğu, doğayı Çok üzerinden değerlendiren düşünürler grubu olduğuna ulaştırmaktadır. 'Doğa açısından daha bilinir olanlar' ise, ancak nedenleriyle birlikte ele alındığında belirgin kılınabilecek olan tanımlanmış soyutluklar, yani biçimlerdir Aristoteles'in düşüncesinde. Bu şekilde ele alındığında *physis*, *kinesis*'i tümüyle dışarıda bırakan değişmez biçimler üzerinden değerlendirildiğinden dolayı, kendisini Bir'e göre açmaktadır. Bu yorum da bizi, bahsi geçen pasajda Aristoteles tarafından işaret edilmiş olan ikinci grubun, Parmenides'in uç noktasını oluşturduğu, doğayı Bir üzerinden değerlendiren grup olduğu sonucuna ulaştırmaktadır. Aristoteles, Bir ve Çok gruplarının yerlerini bu şekilde belirleyerek, aslında daha açıkça adlandırmamış olsa da kendi konumunu ele veren bir ipucunu da ortaya koymaktadır. Felsefe tarihinde kendini gösterdiği kadarıyla diğerlerinin tuttuğu yeri belirleyerek, onları sınırları çizilmiş bölgelerinde zapturapt altına alan bir filozofun kendi konumu, bir yönüyle bu yerleri ortaklaştıran *topos*'un kendisi olarak açığa çıkmaktadır. Elbette henüz bu grupların *aporia*'larına işaret ederek, bahsi geçen *aporia*'ları *euporia*'ya ulaştıracak bir ortaklaştırma edimi söz konusu değildir burada; ama kendi önündeki felsefe tarihi *topos*'undaki gruplanmaları belirleyen isim olarak Aristoteles, daha şimdiden bu ortaklaştıran *topos*'un hâkimi olarak belirmektedir. Şimdi kısaca, *Fizik*'te devam ettirilen tartışma üzerinden, burada kendini gizliden gizliye gösteren ortaklaştırma tavrının, Aristoteles tarafından ontolojik açıdan nasıl söz konusu edilmiş olduğu üzerinde duracağım.

Fizik'in devamında, Aristoteles'in, üstte alıntılanan pasajda işaret ettiği grupların uç noktalarını oluşturan düşünürleri, yani Parmenides ve Herakleitos'u, doğrudan adlarıyla anarak tartışmaya dâhil ettiğine tanık oluruz:

> İmdi varolanın bir ve devinimsiz olup olmadığını araştırmak doğa üzerine bir araştırma değil. Nasıl bir geometricinin geometrinin ilkelerini çürüten birine bir diyeceği olamazsa, bu ya bir başka bilime ya da genel bir bilime düşerse, doğanın ilkeleri konusunda araştırma yapan biri için de bu böyle. Çünkü yalnızca 'bir' varsa ve o böyle ise, artık bir ilke, bir başlangıç yok demektir. Nitekim ilke bir şeyin ya da

> bazı şeylerin ilkesidir. Bir'in böyle olup olmadığını araştırmak, sırf laf olsun diye ileri sürülen bir başka savla ilgili tartışma yapmakla (Herakleitos'un tezi gibi; ya da varolanın yalnızca bir insan olduğunu ileri süren birinin tezi gibi) ya da Melissos'la Parmenides'in, her ikisinin de sav olarak kullandıkları eristik bir savı çözümlemekle aynı şey. Çünkü yanlış öncüllere dayanıyorlar, dolayısıyla vardıkları sonuçlar yanlış.[41]

Bütüne yönelik bir açıklama getirmeyi deneyen felsefenin en güçlü figürlerini adlarıyla anmak, bize, onların doğrudan muhatap olarak belirlendiği bir savaşın gerçekleştirileceğinin işaretlerini verir. Bahsi geçen muhatapların kendi düşünce evlerinin merkezlerinden vuruluşu ise, yeni olanın devrimsel bir değişimi gerçekleştirebilmesinin tek yoludur. Aristoteles alıntılanmış olan pasajında tam da bu nedenle, yani yeni olanı dizginlerinden koparacak bir savaşı başlatmak için Parmenides ve Herakleitos'un adlarını açıkça anmıştır. İlk isim, yalnızca Bir'i kabul ederek diğer her şeyi hiçliğe iten bir isimken, diğeri Çok'u sonsuza açmayı seçen ve bu nedenle de katı olan her şeyin buharlaşmasını isteyen bir isim olarak belirmektedir. Aristoteles'in amacı ise, ne sonsuza giden Çok'tan ne de diğer her şeyi hiçliğe iten bir Bir'den başlamayı seçmektir, çünkü onun istediği başlangıç, bu iki ucun ortaklığını içermelidir. Alıntıladığım pasajda Aristoteles'in Parmenides ve Herakleitos'un düşüncelerini ortaklaştırdığı ilk nokta 'eristik'[42] kavramıdır. Bu kavramı kullanan Aristoteles, birbiriyle hiçbir noktada uyuşmaz gibi görünen bu iki ucu, daha en baştan akıl yürütmelerinin yanlış öncüllere dayanıyor olmalarından dolayı yanlış sonuçlara ulaşmaları bağlamında ortaklaştırmış olur. Bu noktadan sonra karşımıza çıkacak olan ortaklaştırma edimi ise, Aristoteles'in ontolojik bir bağlamda söz konusu ettiği asli

---

[41] *A.g.e.*, 185a 1-10.

[42] Aristoteles *Organon*'da, dört tasım türü olduğundan bahsetmektedir: Apodeiktik, diyalektik, eristik ve paralogistik. Cemal Güzel, " 'Novum Organum' versus 'Organon' ", *Kaygı* 16 (2011): 25-35, 29. Apodeiktik tasım, sırf kendisi dolayımıyla bilinebilir olan doğru öncüllere dayanan ve bu nedenle de doğru sonuçlara ulaştıran tasım türüdür. Aristotle, "Topica". *The Works of Aristotle, Volume I* içinde. Editör W. David Ross. Çevirmen W. A. Pickard. London: Oxford University Press, 1968b, 100a 25-29. Tasımlar arasında sahih anlamda bilimsel olanı yalnızca apodeiktik tasımdır Aristoteles'in düşüncesinde. *A.g.e.*, 105a 16. Diyalektik tasım ise, itibar edilen görüşlerle sanılara dayanılarak söz konusu edilen akıl yürütmelerdir ve bundan dolayı da apodeiktik tasım kadar sağlam sonuçlar vermemektedir. *A.g.e.*, 105a 26-30. Eristik tasım ise, genel olarak kabul gören düşüncelerden yola çıkması dolayısıyla yanlış öncüllere dayanan ve bundan dolayı da güvenilir sonuçlara ulaştırmayan tasım türüdür Aristoteles'e göre. *A.g.e.*, 100b 23-26. Paralogistik tasım ise, geometride söz konusu olduğu gibi, kendine özgü aksiyomlardan yola çıkılarak oluşturulan, geometriye uygun olsa da gerçekte doğru olmayan öncüllere dayanan ve bu nedenle de onunla ulaşılan sonuçları da yanlış kılan tasım türüdür Aristoteles'e göre. Cemal Güzel, " 'Novum Organum' versus 'Organon' ", 29.

ortaklaştırma edimi olarak açığa çıkacaktır. *Fizik*'in devamında Aristoteles, Parmenides'in Bir kavrayışındaki problemin, daha bu kavrayış dile geldiği anda açığa çıktığını, çünkü 'her şey birdir' gibi bir ifadenin kullanılmasının, aslında 'her şey' ve 'bir' birbirinden farklı şeyler olduğu için, daha en baştan 'iki'yi varsaymasının kaçınılmaz olduğunu belirterek sürdürür.[43] Parmenides'in sınırlarını çizdiği haliyle Bir, her şeyi dikey olarak kuşatan ve bu kuşatışıyla da kendi dışındaki her şeyi dışlayarak hiçleştiren bir unsur olarak açığa çıkmaktadır. Aristoteles ise, Parmenides'in bahsi geçen Bir kavrayışını iptal etmek ve bunun yerine, her şeyi yatay olarak kapsayan ve bu kapsayışıyla da diğer şeyleri açıklığa ulaştıracak olan yeni bir Bir kavrayışını, yani 'varolan'ı (*to on*) söz konusu etmek istemektedir. Aristoteles'in ontolojisinin sınırlarını ve ufkunu ortaya koyan, kendi dışındaki şeyleri yatay olarak kapsayıp onlara bir tür açıklık alanı kazandıran bu yeni Bir kavrayışı olarak 'varolan', Parmenides'in ortaya koyduğu Bir'deki gibi yalnızca tek bir anlama değil, birden çok anlama sahiptir.[44] Parmenides'in Bir'i ile kıyasladığımızda Aristoteles'in ortaya koymak istediği yeni Bir'in farkını, onda hem 'her şey'in hem de 'Bir'in bir varolan olmasında ve 'varolan'ın da, bunların ikisini de kapsamasına rağmen, Parmenides'in Bir'i gibi diğer şeyleri kapatmayan, aksine onlara açıklık kazandıran bir unsur olarak söz konusu olmasında yakalayabiliriz. Benzer bir biçimde H. Nur Beyaz Erkızan da, Aristoteles'in '*to on legetai pollakhos*'"[45] ifadesiyle, varlığı birlik olarak gören Parmenides ve Platon karşısında, varlığın çokluk olarak değerlendirilmesini söz konusu eden bir alan açtığını belirtmiştir.[46]Öte yandan unutmamak gerekir ki, üstte de belirttiğim gibi, Aristoteles'in felsefe tarihinde gördüğü temel *aporia*'lardan biri de, sonsuz anlam çokluğundan doğacak olan nihilizmden kaynaklanmaktadır. Aristoteles, tam da bu nedenle, yalnızca Parmenides'in Bir görüşüyle değil, Herakleitos'un, düşünceyi sınırsız anlamlar kaosuna ulaştıran Çok görüşüyle de hesaplaşması gerekmiştir. Parmenides'in Bir'inin kapatıcı oluşunun problemli olduğu kadar, Herakleitos'un Çok'unun kaotikliği de problemlidir Aristoteles için ve tam da bu nedenle, Herakleitos'un uç noktasını oluşturduğu, bütünü Çok üzerinden yorumlayan dizgede barınan açmaza da işaret etmelidir. Herakleitos'un düşüncesinde açığa çıkan *aporia*'yı Aristoteles "(…) ilkeler sayıca ve türce sonsuz olsa bu ilkelerden kaynaklanan nesneleri bilmek olanaksız olur: çünkü biz bileşik bir nesnenin hangi ilkelerden ve kaç ilkeden oluştuğunu bildiğimiz zaman o nesneyi bildiğimizi düşünürüz." sözleri ile

[43] Aristoteles, *Fizik*, 185a 25.

[44] *A.g.e.*, 185a 21. ve Aristoteles, *Metafizik*, 1028a 10.

[45] 'Varolan birden fazla anlama gelir". Aristoteles, *Metafizik*, 1003a 33 ve 1026a 33.

[46] H. Nur Beyaz Erkızan, "Aristoteles, Nussbaum ve Türkiye Üzerine Ya Da Olanaktan Var Olmaya/Var Oluşa Doğru", *Kutadgubilig* 34 (2017): 679-731, 680 ve 728.

ortaya koyar.[47] Bu sözde, Parmenides'in Bir'i ile Herakleitos'un Çok'u arasındaki ontolojik ortaklığı sağlayan asli unsur 'ilke' ifadesinde yatmaktadır, çünkü Berkeleyci bir tarzda sözleyecek olursak, tözsüz ilinek kadar ilineksiz bir tözün de olması mümkün değildir. 'İlke' ifadesiyle birlikte Aristoteles, artık asla sırf bu iki düşünce grubundaki *aporia*'yı ortaya koyan bir düşünür olarak değerlendirilemez; çünkü bu eleştirinin yanında, bu iki grubun ontolojik bağlamda birbirine düğümlediğine de tanık oluruz. Bir ve Çok, yani Aristoteles'in terminolojisiyle söyleyecek olursak 'varolan'ın (*to on*) iki görünümü olan *ousia* ve ilinek, Aristoteles tarafından daima birbirini çağıran, ayrı ayrı düşünülemeyecek olan şeyler olarak, yani ortaklaştırılmış olarak belirmiş olur. Tam da bu nedenle Aristoteles, 'ilke'nin ne sonsuz ne de tek de olabileceğini, yalnızca bunların 'orta'sı olabileceğini, yani tek olmayıp sınırlı bir çokluğa sahip olabileceğine işaret etmiştir.[48]

Aristoteles'in söz konusu ortaklaştırma tavrı, onun, bütünü salt Bir'e ya da Çok'a göre ele alan kavrayışların ikisine de 'hem evet hem de hayır' demesine olanak sağlamıştır. Bahsi geçen olanak, bütüne yönelik yeni bir açıklama seçeneğini, yani kısaca 'hem Bir hem de Çok' olarak formüle edebileceğimiz yeni bir ontolojik yaklaşımı doğurmuştur. Artık Aristoteles, ne Parmenides gibi diğer her şeyi dışlayan bir Bir'den bahsetmek ne de Herakleitos gibi sonsuza saçılan bir Çok'tan bahsetmek zorunda kalmıştır. Aristoteles'in, *Metafizik*'in beşinci kitabında ele aldığı kavramlara dair sınırlı anlam çoklukları geliştirebilmesinin nedeni de tam olarak burada yatmaktadır. Artık Aristoteles'in ele aldığı kavramlar, belli bir anlam çokluğunu kendinde barındırsa da, sınırsıza açılmaktan alıkonulmuş, bu sınırlı anlamları ile de '*to on*'un (varolanın) merkezinde olduğu yeni Bir görüşünde ortaklaştırılmış olur. Aristoteles'in, iki tip *ousia*, dört tip neden ya da on tip kategori olduğunu söylemesi örneklerinde de görebileceğimiz, kavramlara yönelik sınırlı anlamlar çoklukları geliştirme tavrı, onun ontolojisinin çoğunlukla sahip olduğu bu ortaklaştırma eğiliminin açık bir sonucu olarak belirmektedir. Örneğin, kategoriler ne sonsuzdur ne de birdir, ama kendi içinde sınırlı bir anlam çokluğunu barındırmakta ve 'on'da sabitlenmektedir. Hem Herakleitos'un hem de Parmenides'in düşüncesine 'hem evet hem de hayır' demenin, Aristoteles'in yaklaşımındaki tipik bir örneğidir bu. Bu şekilde Aristoteles, felsefe tarihinde belirlediği üç temel *aporia*'yı yeniden üretmeyecek olan yeni dizgesini geliştirebilmiş olur. Artık hem Platon'un geliştirmeyi denediği tek anlamlılık rejiminden hem de sofistlerin sınırsız anlam çokluğunu kullanarak felsefeyi içine soktuğu nihilizmden doğan *aporia*'lar, Aristoteles'in ortaya koyduğu, hem Bir'e hem

[47] Aristoteles, *Fizik*, 187b 10.
[48] Aristoteles, *Metafizik*, 1028a 10-32.

de Çok'a aynı anda sahip çıkmayı deneyen ontolojisiyle birlikte bir *euporia*'ya ulaştırılmış olur. Bu şekilde açığa çıkan *euporia*, Aristoteles'in ortaya koyduğu ontolojik dizgeyi çoğunlukla[49] kendiyle birlikte şekillendirmiş olan 'ortaklaştırma' tavrının bir ürünüdür.

Ortaklaştırma Ontolojisinin Karşısındaki Son Rakip Zenon ve *Dynamis*'le Gelen Zafer

Parmenides ve Herakleitos'un ortaya koyduğu dizgelerin *aporia*'larını açığa çıkaran Aristoteles, bu *aporia*'ların ortadan kalkmasının yolunun iki dizgenin ortaklaştırılmasında yattığına işaret ederek, Bir ve Çok arasında kurulan bir ortaklık ilişkisine sırtını yaslayan yeni bir ontolojik dizge inşa etme işine girişmiştir. Filozofun söz konusu inşası, bütüne yönelik bir açıklama getirmek isteyen düşünceyi ontolojik anlamda belli bir *euporia*'ya ulaştırmış olsa da, *Fizik*'te adım adım gerçekleştirilmiş olan bu inşa sırasında Aristoteles'in yüzleşmekten son ana dek kaçındığı bir rakip söz konusudur. Bu rakip, makalenin giriş bölümünde de işaret edildiği gibi, Parmenides'in Bir görüşünü reddeden düşünürlere karşı, onları Parmenidesçi öğretiyi kabul etmeye zorlayan paradokslar üreten Zenon'dan başkası değildir. *Birinci Çözümlemeler*'de geçtiği haliyle, Zenon'un paradokslarının Aristoteles'in ortaya koymak istediği düşüncenin karşısında yarattığı asli güçlük, Zenon'un, *kinesis*'i kabul edenlerin düşüncelerini, 'sonsuz' ve 'varolmayan' gibi kavramlarla buluşturarak tutarsıza indirgiyor olmasında yatmaktadır.[50] Aristoteles'in aktardığı kadarıyla Zenon'un *kinesis*'in olanaksızlığına işaret ettiği paradokslardan biri "(…) devinen nesnenin, sona varmadan daha önce [yolun] yarısına varması gerektiğinden ötürü, devinimin olmadığı konusunda[dır]".[51] Yani Zenon'a göre, *kinesis*'i söz konusu eden bir düşünce dizgesi, daha ilk baştan *kinesis*'i reddediyor da olmalıdır, çünkü yarımın yarısı sonsuza dek türetilebileceğinden dolayı, ok asla hareket etmeyecek, daima

[49] 'Çoğunlukla' zarfını kullanmış olmam elbette bir tesadüf değildir, çünkü Aristoteles'in ontolojisinde, bahsi geçen ortaklaştırma yöntemi ile şekillenmiş olan sınırlı anlam çokluklarını teke indiren, saf madde, saf biçim ve hareketsiz hareket ettirici gibi, dizgeyi kendi içinde şekillendiren çokluğu yutan tekillikler de söz konusudur. Felsefe tarihinin kaçınılmaz ilerleyişinin hemen hemen her adımında gösterdiği gibi, Aristoteles'in düşünceyi *aporia* ablukasından kurtarıp bir *euporia*'ya ulaştırmak için ortaya koyduğu dizge, kendi başarılarının yanında, elbette kendi *aporia*'larını da üreterek şekillenmiştir. Aristoteles'in ortaya koyduğu ortaklaştırma ontolojisinin sınırlarını aşan unsurlar ne yazık ki bu makalenin sınırlarını da aştığı için, bu konuda devam ettirilebilecek açıklamaları en azından bu yazıda sonlandırmak durumunda kalacağım.

[50] Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, Türkçeye çeviren Ali Houshiary (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1998), 65b 15-25.

[51] Aristoteles, *Fizik*, 239b 11.

yarımın yarısında duracaktır.[52] *Fizik*'te geçtiği kadarıyla, "(…) Zenon'un gösterdiği güçlük bir şey kurcalıyor: her varolan bir yerde ise açık ki, yerin de yeri olacaktır, bu da sonsuza dek gider."[53] ve "(…) yarı devinim içinde gerçekleşen yarı zamanla birlikte daha önce her bir yarımdan çıkan yarımları saymak gerekir, dolayısıyla nesne [yarımın] tümünü geçtiğinde sonsuz sayının sayılmış olması söz konusu olur."[54] gibi örneklerini görebileceğimiz Zenon'un paradoksları, Bir'i reddedenlerin karşısına daima 'sonsuz'u ve 'varolmayan'ı kabul etme güçlüğünü de çıkarmıştır. Zenon'un felsefeyi olumsuzlamayla genişleten bu hamlesinin ardından, eğer hâlâ Oluş'u savunmak isteyen bir düşünür söz almak isterse, artık yalnızca Parmenides'in Bir kuramının karşısına konumlanacak bir dizge geliştirmekle yetinemeyecek, yasaklı olan 'sonsuz' ve 'varolmayan' kavramlarını nasıl sahiplendiğinin de hakkını vermesi gerekecektir. Her ne kadar Herakleitos'tan farklı olsa da, Oluş ve Çok, Aristoteles'in ortaklaştırma yöntemiyle şekillendirdiği düşüncesinde de sahiplenilen bir unsur olarak belirmektedir. Bu nedenle Aristoteles, Parmenidesçi Bir ve Herakleitosçu Çok görüşlerini ortaklaştırma projesini tamamlayabilmek için, Zenon'un ortaya koyduğu farkla da yüzleşmek durumunda kalmıştır. Olumsuzlamadan doğan bu farkla yüzleşebilmek için, Çok'u söz konusu eden bir düşüncenin, bir şekilde 'sonsuz' ve 'varolmayan' kavramlarını da içine yerleştirebileceği bir dizgeyi de söz konusu etmesi gerekmektedir. Zenon'un ortaya koyduğu paradoksları iptal edecek bir kavrayış geliştirilmediği sürece de, böylesi bir dizgenin hayata geçirilebilmesi olanaksızdır. Şimdi kısaca, Aristoteles'in bu paradokslara cevap verebilecek yaklaşımı nasıl geliştirdiğinden, yani Eski Yunan düşüncesinde yasaklı olan 'sonsuz' ve 'varolmayan' kavramlarını, yasağı delmeden nasıl söz konusu ettiğinden bahsedeceğim.

Aristoteles *Metafizik*'te, 'varolan'ın (*to on*) hem 'ilineksel anlamda varolan' hem de 'kendi başına varolan' (*ousia*) olarak ele alındığını söyledikten hemen sonra, 'var olma' ve 'varolan' ifadelerinin aynı zamanda, bahsi geçenlerin *entelekheia*[55] (tamamlanma) ve *dynamis*[56] (olanak) halinde varolduğuna da işaret ettiğini belirtir.[57] Bu şekilde Aristoteles, hem *dynamis* kavramının sınırlı

[52] *A.g.e.*, 239b 30-32.
[53] *A.g.e*, 209a 25.
[54] *A.g.e.*, 263a 7.
[55] *Entelekheia* kavramı, Eski Yunancada tamamlanma, gerçekleşme ve amacını kendi içinde taşıma gibi anlamlara gelmektedir. Liddell ve Scott, *A Greek-English Lexicon*, 575. İoanna Kuçuradi, "Aristoteles'in Ousia'sı ve Substans Kavramı", *Çağın Olayları Arasında* içinde, 154-168 (Ankara: Şiir Tiyatro Yayınları, 1981), 157.
[56] *Dynamis* kavramı, Eski Yunancada güç, herhangi bir şeyi yapabilme yetisi, potansiyel, kare ve olanak gibi anlamlara gelmektedir. Liddell ve Scott, *A Greek-English Lexicon*, 452.
[57] Aristoteles, *Metafizik*, 1017a 8-b 1.

anlamlar çokluğuna 'olanak' anlamını eklemiş hem de olanağı, bir varolma tarzı olarak ele almaya başlamış olur. Aristoteles'in bu hamlesiyle birlikte, artık gerçeklik halinde varolduğunu söylemenin Eski Yunan düşüncesince yasaklanmış olduğu 'sonsuz' ve 'varolmayan' gibi unsurların, olanak halinde varolduğuna işaret edilebilmesinin yolu açılmış olur. Hakan Yücefer'in de belirttiği gibi, Aristoteles'in bu konuda ortaya koyduğu özgünlük, artık ontolojiyi Parmenides'in sıkıştırdığı 'olmak ya da olmamak' ikiliğinden sıyırıp 'olabilmek' gibi ara formların da söz konusu olduğunu ortaya koymasında yatmaktadır.[58] Aslında varolanları varolma tarzlarına göre ayırma yaklaşımı, Aristoteles'e hocası Platon'dan kalmış olan bir mirastır. *Sofist*'in ilk yarısı boyunca, epistemoloji üzerinden sofistin neliği sorusuna bir cevap aramış olan Platon[59], söz konusu nelik bilgisine ulaştığını her düşündüğünde, sofist onun elinden kaçmış ve farklı bir yere saklanmıştır.[60] Sofistin altıncı yer değiştirişinde, Platon'un epistemoloji üzerinden yürüttüğü araştırma bir tür çıkmaz sokağa girmiştir; çünkü sofist, bu noktada ilkin *mimesis*[61] sanatına, ardından da onun altında yer alan *phantasma*[62] sanatının alanına girmiştir.[63] Artık sofist, epistemolojinin hamleleriyle yakalanması olanaksız bir yerdedir, çünkü Platon'un deyimiyle bu alanda ortaya konan görüntülere 'ne tam olarak var ne de tam olarak yok' denilebildiği için, artık sofist bir yönüyle 'varolmayan', yani Eski Yunan düşüncesinde girişin yasak olduğu noktanın içine yerleşmiş gibi görünmektedir.[64] Eski Yunan düşüncesinde 'varolmayan'ın alanına girişi yasaklayan isim Parmenides'tir; çünkü ona göre düşünmek ile varolmak aynı şey olduğundan, varolmayanın varolduğu söylenemezdir.[65] Parmenides tarafından yasaklanmış olan bu yola girebilmek adına Platon, bu noktaya dek epistemoloji perspektifinden ilerlettiği tartışmasını bu noktadan sonra ontoloji perspektifine kaydırır, çünkü Parmenides'in yasağı ancak varolmayandan da bahsedilebilecek olan yeni bir ontolojinin geliştirilişi ile söz konusu olabilir. Platon, bahsi geçen ontolojik yasağı çiğnemenin iki yoluna işaret etmiştir. İşaret edilen ilk yol, Platon'un, Parmenides'in 'varolmayan söylenemezdir' derken kullandığı '-dır'ın, söz konusu ifadede varolmayanı çoktan bir şekilde varolan yaptığına yönelik

---

58 Hakan Yücefer, "Güçten Gücüllüğe: Aristoteles *Metafizik Theta*'da Ne Yapıyor?", *Kutadgubilig* 34 (2017): 277-305, 279.

59 Platon, *Sofist*, 218c.

60 *A.g.e.*, 223a-235e.

61 *Mimesis* kavramı, Eski Yunancada taklit, bir modelin yeniden üretilmesi ve temsil gibi anlamlara gelmektedir. Liddell ve Scott, *A Greek-English Lexicon*, 1134.

62 *Phantasma* kavramı, Eski Yunancada görüntü, hayalet ve rüya gibi anlamlara gelmektedir. *A.g.e.*, 1916.

63 Platon, *Sofist*, 236a.

64 *A.g.e.*, 236a-d.

65 Parmenides, *Doğa Hakkında*, 23.

belirlemesinde yatmaktadır.[66] Bu belirlemesiyle birlikte Platon, artık 'varolmayan'dan, gerçekte var olan bir şey olarak olmasa da 'başka bir tarzda varolan bir şey olarak' bahsedilebileceği sonucuna ulaşmış olur.[67] Yasağı çiğnemenin ikinci yolu ise, Platon'un 'varolmayan'ın 'varolan'ın karşıtı değil, onun değillemesi olduğu yönündeki belirlemesinde açığa çıkmaktadır.[68] Bu belirlemeye göre Platon, tıpkı 'büyük' gibi, büyüğün değillemesi olan 'büyük olmayan'ın da 'varolma'dan pay almasından dolayı, 'varolan'ın değillemesi olan 'varolmayan'ın da 'varolma'dan 'başka bir tarzda' pay alıyor olmasının gerektiği sonucuna varır.[69] Aristoteles ise, hocasının iki farklı şekilde söz konusu ederek tarihe bıraktığı bu mirası geliştirerek, varolanların üç farklı tarzda, yani *dynamis*, *entelekheia* ve *energeia*[70] (gerçeklik) tarzında varolduğunu ifade etmiştir.[71] Heidegger'in işaret ettiği gibi, Aristoteles'in kullandığı *ἐντελέχεια* (*entelekheia*) ve *ἐνέργεια* (*energeia*) kavramları arasında söz konusu olan temel fark, *ἐντελέχεια*'nın, kendinde 'son' ve 'amaç' gibi anlamlara gelen *τέλος*'u (*telos*)[72] barındırması, yani varolanın 'son'daki amacına ulaşmış olarak bulunuşunu imlemesinde yatmaktadır.[73] Yine Heidegger'in işaret ettiği gibi *ἐνέργεια* ise, *ἐντελέχεια*'dan farklı olarak, varolanın sondaki bulunuşunu değil, bu sona doğru uzanışını imlemekte ve bundan dolayı da, tamamlanmış olan *ἐντελέχεια*'nın aksine, *κίνησις*'le (*kinesis*) daimi bir ilişkiyi söz konusu edebilmektedir.[74] *Energeia* kavramının, 'olmuş-bitmiş' bir unsura işaret eden 'tamamlanma' olarak değil, 'etkinlik' olarak anlaşılması gerektiğini belirten Erkıran da, Heidegger'in bu iki kavrama yönelik yorumunu destekliyor görünmektedir.[75] Bu nedenle Aristoteles, *dynamis* halinde varolana örnek olarak maddeyi vermekte; çünkü ona göre madde, *dynamis* halinde olduğu için biçime doğru gidebilmekte ve *energeia* halinde olduğunda ise, artık devinime sahip olan bir 'biçim'de olmaktadır.[76] Bu doğrultuda değerlendirildiğinde, Aristoteles'in *entelekheia* halinde varolana verdiği örneğin 'biçim', *energeia* halinde varolana verdiği örneğin ise *kinesis*'e sahip

66 Platon, *Sofist*, 239e.
67 *A.g.e.*, 239e-240a.
68 *A.g.e.*, 258a.
69 *A.g.e.*, 258a-e.
70 *Energeia* kavramı, Aristoteles'in ontolojisinde 'etkinlik' ve 'gerçeklik' anlamlarında kullanılmaktadır. Liddell ve Scott, *A Greek-English Lexicon*, 564.
71 Aristoteles, *Metafizik*, 1045b 27.
72 *Telos* kavramı, Eski Yunancada sahneye koyma, tamamına erdirme, infaz, sonuç, son, görev ve amaç gibi anlamlara gelmektedir. Liddell ve Scott, *A Greek-English Lexicon*, 1772-1773.
73 Heidegger, *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 200.
74 *A.g.e.*, 200-201.
75 H. Nur Beyaz Erkıran, "Aristoteles, Nussbaum ve Türkiye Üzerine Ya Da Olanaktan Var Olmaya/Var Oluşa Doğru", 696.
76 Aristoteles, *Metafizik*, 1050a 15.

olan tek tekler olmuş oluşunun nedeni açıklık kazanmaktadır. Aristoteles'in, hocası Platon'dan devralarak geliştirdiği varolanı varolma tarzlarına göre ayırma yaklaşımı ve bu minvalde açığa çıkan 'olanak halinde varolma' kavrayışı, felsefeyi tümüyle yeni bir noktaya taşımış olur; çünkü bu kavrayış dolayısıyla artık Zenon'un paradoksuna yakalanmadan, 'sonsuz'un hem var hem de yok olduğunu dile getirilebilir olmuştur. Burada söz konusu olan 'hem var hem de yok' kavrayışı da, yine üstte bahsettiğim ortaklaştırma yöntemiyle şekillenen ontolojinin bir ürünüdür. Artık 'sonsuz' ve 'varolmayan' gibi unsurlar, yalnızca 'yok' veya 'var'a sıkıştırılmak zorunda olmadan, hem 'var'a hem de 'yok'a konumlanabilir olmuştur. Aristoteles'in bu ortaklaştırma edimine dayanan ontolojisinin ışığında, *energeia* halinde varolan bir sonsuza işaret etmek hâlâ söz konusu olmasa da, artık zaman ve sayı gibi unsurların *dynamis* halinde 'sonsuz' olarak varolduğu söylenebilir olmuştur.[77] Aristoteles'in *dynamis* olarak varolma kavrayışını düşünceye dâhil edişiyle birlikte, artık yalnızca 'sonsuz'dan değil, 'varolmayan'dan da bahsedilebilir olmuştur. *Energeia* halinde varolan bir 'varolmayan'a hâlâ işaret edilemese de, *kinesis* ve *metabole* kavramları dolayımı ile söz konusu olan ve daha sonra varolma tarzını değiştirecek olan bir 'yoksunluk', artık 'olanak olarak varolmayan' olarak söz konusu edilebilir olmuştur.[78] Aristoteles *Metafizik*'te "O halde hem olması mümkün olan bir şey olmamayı hem de olmaması mümkün olan bir şey olmayı içinde taşır."[79] derken, tam da söz konusu bağlamda, *kinesis* ve *metabole* ile birlikte farklılaşacak olan *dynamis* tarzındaki bir yoksunluğa işaret etmektedir. Bu şekilde Aristoteles, Herakleitos ve Parmenides'in ardından en büyük rakibi Zenon'un da hakkından gelerek, otaklaştırma yöntemine dayanan kendi ontolojik *topos*'unu oluşturmuş olur.

Sonuç

Çoğunlukla 'aynı' dalgalarla yükselip alçalan felsefe tarihi, asli ilerleyişini, bu dalgaların arasında saklanıp da zaman zaman kendini belli belirsiz gösteren bir 'fark'a borçludur. 'Aynı'nın yoğun ve tam da yoğun olduğu için bir miktar tıkanık olan süregidişi, ancak 'aynı'daki bir 'fark' dolayımıyla çözünür. Olumlamanın katılığının olumsuzlamayla yumuşatılarak çözünüşü, felsefenin yolunda 'fark'ın doğurduğu çatallar açar. Dev gibi yükselen bir düşünce dalgası, ne zaman kendi gibi bir dev düşünce duvarıyla karşılaşacak olsa, tam da bu noktada duvarda çatlaklar açan minicik bir 'fark' belirir ve dalgaların çatlaklardan sağ çıkmış sızıntıları da, bu fark dolayısıyla türlü türlü ince

[77] Aristoteles, *Fizik*, 206a 19.
[78] *A.g.e.*, 186a 15.
[79] Aristoteles, *Metafizik*, 1047a 21.

çatallardan ilerletilir. Bu sızıntılar ise, tıpkı akıntıların bir denizde birleşmesi gibi, yeni bir 'aynı'yı oluşturacak şekilde farklı kollardan ilerleyerek tekrar birleşir. Deniz yine kabarır, dalgalar yine yoğunlaşır, yeni bir duvara ve yeni bir 'fark'a doğru taşınır.

Parmenides, Zenon ve Aristoteles arasındaki ilişki, felsefenin sonu gelmez gibi görünen bu döngüsünün açık bir örneğini verir bize. Parmenides, Bir'in filozofudur. Onun Bir'i, daima 'aynı'yı görür bütünde; bu, kendi dışındaki her şeyi hiçleştiren, yutan, 'yeni'den yazılmasını olanaksız kılan bir 'aynı'dır. Zenon ise, Parmenides'in evlatlığı, öğrencisi ve sevgilisi olarak belirir felsefe tarihinde. Tüm bu belirişlerde daima 'neredeyse aynı, ama farklı' vurgusu açığa çıkmaktadır. Bir'e sesini veren 'aynı'nın filozofunun öğrencisidir Zenon, ama hocası ile 'aynı' değildir; onun evlatlığıdır, ama babası ile 'aynı' değildir; onun sevgilisidir, ama seveni ile 'aynı' değildir. Zenon'un 'fark'ı, 'neredeyse' zarfının yarattığı güçten doğmaktadır. O, hocası gibi her şeyin bir olduğunu söylemekle yetinmez yalnızca, çünkü bu zaten söylenmiş ve Herakleitos'un başını çektiği Çok öğretisinin karşısında, yalnızca onunla denk bir rakip olarak belirebilmiştir. Tam da bu noktada, kendi 'fark'ı üzerinden belirir Zenon; sırtını hocasının Bir öğretisine yaslar, fakat yalnızca onun gibi 'her şey birdir' demekle yetinmez ve Herakleitosçu Çok öğretisinin karşısına, bu öğretinin üstesinden gelemeyeceği paradokslar çıkartır. *Kinesis*'i ve *metabole*'yi düşüncelerinin merkezine koymuş olan Herakleitosçu düşünce grubu, bu yaklaşımında ısrar ettiği sürecek, artık Zenon'un işaret ettiği yasaklı alanda, yani 'sonsuz' ve 'varolmayan' gibi unsurların kabul edildiği bir alanda olduğunun farkına varmak zorunda bırakılmıştır. Zenon'un hamlesinin açığa çıkardığı şey, olumlamanın durağan dalgalarının olumsuzlamayla devinim kazanışıdır. Onun ortaya koyduğu paradokslardan sonra, artık Herakleitosçu düşünce nefes alamaz bir hale getirilmiş, Çok'un nasıl söz konusu edileceği belirsizliğe itilmiştir.

Aristoteles, yeni olanı ortaya koymak için söz aldığında, bütünü salt Bir'e ya da Çok'a göre değerlendiren dizgelerin kendi içindeki problemlere işaret edebilmiş ve 'ya o ya da o' şeklinde ilerletilen Parmenides ve Herakleitosçu kavrayıştan doğan *aporia*'ların, ancak 'hem o hem de o' şeklinde *euporia*'ya ulaştırılabileceğini ortaya koymuştur. Ortaklaştırma yöntemi ile şekillendirdiği ontolojisi, hemen hemen her zaman 'hem o hem de o' kavrayışı üzerinde hareket etmiş; bütünü sorunsuz bir şekilde ele almanın tek yolunun, onu 'hem Bir hem de Çok' olarak değerlendirmekte yattığına işaret etmiştir. Eğer Zenon ve kendiyle birlikte açığa çıkan olumsuzlamanın yarattığı 'fark' söz konusu olmasaydı, filozof tam da bu 'ortaklaştırma' noktasında duracak ve *aporia*'ları ortadan kaldırmış olacaktı. Öte yandan

Aristoteles, bir yönüyle Çok'u da kendi dizgesine dâhil etmiş olan bir isim olarak, her ne kadar Parmenides'in ortaya koyduğu dizgenin merkezi *aporia*'larına işaret ederek onun somut bütünlüğünü parçalamış olsa da, Zenon'un olumsuzlamasından doğan, Çok'un kabulünü olanaksıza indirgeyen 'fark'a takılmıştır. Parmenidesçi olumlamayı bertaraf etmiş olan Aristoteles'in, ortaklaştırma yöntemi ile şekillendirdiği dizgesini sorunsuz kılabilmesinin tek yolu, bir şekilde Zenon'un olumsuzlamasının da hakkından gelmektir. Bu şekilde Aristoteles, son rakibi olan Zenon'la da yüzleşebilmek için, *dynamis* kavramının anlamlar çokluğuna 'olanak' anlamını da dâhil etmiş ve olanağı da bir varolma tarzı olarak belirlemiştir. Aristoteles'in, Zenon'un olumsuzlamasının hakkından gelmek için yaptığı bu hamleyle birlikte, artık Eski Yunan düşüncesinde yasaklanmış olan 'sonsuz' ve 'varolmayan' gibi unsurlar için 'hem var hem de yok' denilebilir olmuştur. Zenon'un, tıpkı hocası gibi 'ya o ya da o' seçeneğine indirgediği, yani 'varolması olanaksız' olarak belirlediği söz konusu kavramların varlığı, Aristoteles'in varolma tarzlarından bahsedişiyle birlikte 'hem o hem de o' üzerinden değerlendirilebilecek unsurlar olarak açığa çıkmıştır. Aristoteles, *energeia* halinde varolan bir 'sonsuz'un ya da 'varolmayan'ın olanaksızlığını tıpkı Zenon ve Parmenides gibi sahipleniyor olmasının yanında, sayı ve zaman gibi unsurların olanak halinde 'sonsuz' olduğuna ve henüz *energeia* haline geçmemiş bir varolanın yoksunluğundan 'varolmayan' olarak bahsedilebileceğine işaret ederek, Zenon'un çizdiği sınırı kırmış olur. Bu sınır aşımı, hem *kinesis* ve *metabole* kavramlarının özgürleştirilişi hem de bütünün, 'Bir ve Çok'un birliği' olarak değerlendirilişinin izin belgesi gibidir. Zenon'un, olumsuzlama dolayımıyla düşünceye koyduğu *aporia* duvarını bu şekilde çatlatan Aristoteles, hem ortaklaştırma yöntemine dayanan ontolojisinin önündeki son engeli aşmış hem de Eski Yunan düşüncesine sinmiş olan 'ya o ya da o' kavrayışını 'hem o hem de o' kavrayışına taşıyacak olan bir raya oturtmuş olur.

Kaynakça

Aristoteles. *Fizik*. Türkçeye Çeviren Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.

-. *Birinci Çözümlemeler*. Türkçeye Çeviren Ali Houshiary. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1998.

-. *Kategoriler*. Türkçeye Çeviren Saffet Babür. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2002.

-. *İkinci Çözümlemeler*. Türkçeye Çeviren Ali Houshiary. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.

-. *Metafizik*. Türkçeye Çeviren Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018a.

-. *Ruh Üzerine*. Türkçeye Çevirenler Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018.

Aristotle. "Metaphysica". *The Works of Aristotle, Volume VIII* içinde. Editör W. David Ross. İngilizceye Çeviren W. David Ross. London: Oxford University Press, 1966.

-. "Analytica Posteriora". *The Works of Aristotle, Volume I* içinde. Editör W. David Ross. İngilizceye Çeviren G. R. Gilcihrist Mure. London: Oxford University Press, 1968.

-. "Topica". *The Works of Aristotle, Volume I* içinde. Editör W. David Ross. Çevirmen W. A. Pickard. London: Oxford University Press, 1968.

Bonitz, Hermannus. *Index Aristotelicus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft,1955.

Copleston, Frederick. *A History of Philosophy, Volume I: Greece and Rome From Pre-Socratics to Plotinus*. New York: Doubleday Publishing, 1993.

Erkızan, H. Nur Beyaz. "Aristoteles, Nussbaum ve Türkiye Üzerine Ya Da Olanaktan Var Olmaya/Var Oluşa Doğru". *Kutadgubilig* 34 (2017): 679-731.

Güzel, Cemal. "Antikçağ ile Ortaçağ'da Varlık Felsefesi". *Kaygı* 11 (2008): 223-235.

-. " 'Novum Organum' versus 'Organon' ". *Kaygı* 16 (2011): 25-35.

Heidegger, Martin. *Basic Concepts of Ancient Philosophy*. İngilizceye Çeviren Richard Rojcewicz. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2008.

-. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*. İngilizceye Çevirenler Robert. D. Metcalf ve Mark. B. Tanzer. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2009.

Herakleitos. *Fragmanlar*. Türkçeye Çeviren Cengiz Çakmak. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.

Kuçuradi, İoanna. "Aristoteles'in Ousia'sı ve Substans Kavramı". *Çağın Olayları Arasında* içinde, 154-168. Ankara: Şiir Tiyatro Yayınları, 1981.

Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Düşünceleri*. Türkçeye Çeviren Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.

Liddell, H. George ve Scott, Robert. *A Greek-English Lexicon*. New York: Oxford University Press, 1996.

Parmenides. *Doğa Hakkında*. Türkçeye Çeviren Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2015.

Plato. "Theaetetus". *The Collected Dialogues of Plato Including Letters* içinde, 845-919. Editörler Edith Hamilton ve Huntington Cairns. İngilizceye Çeviren F. Macdonald Cornford. New Jersey: Princeton University Press, 1973.

-. *Cratylus, Parmenides, Greater Hippias and Lesser Hippias*. İngilizceye Çeviren Harold N. Fowler. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

Platon. *Parmenides*. Türkçeye Çeviren Saffet Babür. İstanbul: Ara Yayınları, 1989.

-. *Phaidon*. Türkçeye Çeviren Nazile Kalaycı. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.

-. *Sofist*. Türkçeye Çeviren Ö. Naci Soykan. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2015.

Yücefer, Hakan. "Güçten Gücüllüğe: Aristoteles *Metafizik Theta*'da Ne Yapıyor?". *Kutadgubilig* 34 (2017): 277-305.

PRE-SOKRATİK DÖNEMDE BİLİŞİN YERİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

Burak SAYTEKİN*

A STUDY ON THE PLACE OF COGNITION IN THE PRE-SOCRATIC PERIOD

Öz

Bugün çok rahatlıkla cevap verilebilen bazı bilimsel soruların tarihi, neredeyse insanlık kadar eskidir. İnsanlar ruhun varlığını düşünmeye başladığı andan itibaren onun yetilerini araştırmış, bedenle ilişkisini kurmaya çalışmış ve bedende nerede yer aldığıyla ilgili fikirler yürütmüştür. Günümüzde; duyum, düşünce, bilincin yeri dendiğinde akla ilk gelen organ beyin olmaktadır. Ancak bu sorunun cevabını rahatlıkla vermek, hekim ve filozofların yüzyıllar boyu tartışması sonucunda mümkün olmuştur. Beynin düşüncenin merkezi olduğunun ispatlanmasından önce, beyin kadar kalbin de böyle bir işlevi olduğunu savunan pek çok düşünür mevcuttu. Bu sebeple beyin-merkezli ve kalp-merkezli olarak adlandırılan iki ayrı görüş ortaya çıkmıştır. Bu çalışmada, ruhun varlığı ile ilgili düşünmeye başlayan ilk insanlardan Sokrates'in zamanına kadar yaşamış olan düşünürlerin; duyum, düşünce, bilinç gibi konulardaki düşünceleri incelenmeye çalışılmıştır. Ayrıca düşünürleri bu şekilde düşünmeye iten sebepler araştırılmıştır. Tarihsel bir perspektif, bu düşünürlerin bahsi geçen alanlara neler kattığını gösterebilmesi açısından önemli olacaktır. Bu sebeple çalışmanın sonunda Sokrates sonrası dönem kısaca ele alınmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Beyin, kalp, biliş, kalp-merkezcilik, beyin-merkezcilik.

* İnönü Üniversitesi, Turgut Özal Tıp Merkezi, Psikolog / Ankara Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Yüksek Lisans, buraksaytekin@gmail.com, ORCID: 0000-0002-6187-5834.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 13/Felsefe Tarihinde Ege: Pre-Sokratikler/İyonyalılar, Ekim 2019: 98-113.
(Makale Gönderim: 01.06.2019 / Makale Kabul: 19.08.2019)

Abstract

The history of some scientific questions which can be answered easily today is almost as old as humanity. From the moment that people began to think of the existence of the soul, they searched soul's abilities, tried to establish a relationship between soul and the body, and put forward ideas about where the soul was in the body. Today, when the sensation, thought and the seat of consciousness are mentioned, the first organ that comes to mind is the brain. However, it was possible to answer this question easily as a result of the discussion of physicians and philosophers for centuries. Before it is proved that the brain is the center of thought, there were many thinkers who argued that the heart had such a function as much as the brain. For this reason, two different views which are called encephalocentrism and cardiocentrism, were emerged. In this study, the thoughts of the first people who started to think about the existence of the soul, who lived until the time of Socrates, on the subjects such as sensation, thought and consciousness were tried to be examined. Also, the reasons that led thinkers to think in this way were investigated. A historical perspective will be important in terms of showing how these thinkers contributed to mentioned areas. Therefore, at the end of the study, the period after Socrates was tried to be briefly discussed.

Keywords: Brain, heart, cognition, cardiocentrism, encephalocentrism.

****

Giriş

Shakespeare'in Venedik Taciri eserinde geçen iki dize, uzun yıllar boyunca insanların entelektüel alanında mevcut olan bir ikilemini dile getirmektedir:

> *Tell me where is fancy bred,*
> *Or in the heart, or in the head*[1]

Fancy kelimesini hayal, heves, imgelem şeklinde çevirdiğimizde aslında Shakespeare'in, insan düşüncesinin ve hayal gücünün meskeninin neresi olduğunu sormak istediği anlaşılabilir. Shakespeare bir şair olarak bunu dile

[1] William Shakespeare, *The Mercant of Venice* (London: Yale University Press, 2006), 85. Kalp ve beyin karşıtlığını daha iyi belirttiği için İngilizce çeviri kullanılmıştır. Türkçe çeviriler arasında bu karşıtlığı veren bir çeviriye rastlanmamıştır. 'Söyle hülya nerede beslenir, kalpte mi yoksa kafada mı' şeklinde çevrilmesi mümkündür.

getirmiş olmasına rağmen bu meselenin hekimler, filozoflar, din adamları ve hatta fizikle uğraşan insanlar tarafından uzun yıllar incelendiğini görmek için tarihe bakmak yeterli olacaktır. Shakespeare'in sorduğu sorunun cevabını bugünün anatomistleri, psikologları, psikiyatristleri bilimsel olarak kolaylıkla cevap verebilir ancak günümüz bilimiyle gayet kolay cevap verilebilen soruların oldukça zahmetli bir cevap arama sürecinden geçmiş olduğu yine bilim tarihine bakarak görülebilmektedir. İnsanlığın bu mesele üzerine yoğun düşünsel uğraşlar verdiğini Mısır duvarlarına yapılan resimlerden, Homeros'un destanlarından, pre-sokratik düşünürlerin fragmanlarından, Aristoteles gibi filozofların eserlerinden anlamak mümkündür.

İlk Medeniyetlerde ve Pre-Sokratikler'de Bilişin Yeri Hakkında Görüşler

İnsanların ölülerini gömme âdeti, kültürleri hakkında bilgi edinmeye olanak sağlamaktadır. Kişilerin eşyalarıyla birlikte gömülmeleri, öldükten sonra farklı bir hayat formuna geçeceklerine inandıklarına işaret eder. 27 000 ila 23 000 yıl önce başlayan belki de en eski ve köklü inançlardan biri, ruhun ölüm anında bedeni terk ettiği ve başka bir diyarda yaşamaya devam edeceği düşüncesidir. Onlar bu yargıya, bedenin öldüğünde nefes almayı kesiyor olmasından yola çıkarak varmış olabilirler.[2] Bu gözlem; tarih boyunca ruh, yaşam ve nefes arasındaki ilişkinin başlangıcı olarak düşünülebilir. Bu ilişkiyi konu edinen başka örnekler de verilebilir. Örneğin; bir dişinin sadece rüzgârın etkisiyle hamile kalabileceği fikri İlyada'da mevcuttur.[3] Bir başka örnek Aristoteles felsefesinde bulunabilir. Nefes alıp vermeyi daha iyi açıklamak ve nefesin neden sıcak olduğunu anlatmak için bir analojiye başvuran Aristoteles, akciğerleri demirci ocağındaki körüklere benzetir. Bunun Aristoteles psikolojisi için de ayrı bir yeri vardır çünkü bu sıcaklık besleyici ruh için kritik öneme sahiptir. Bu benzetme, etimolojik olarak da desteklenir. *Phusai* yani körük kelimesinin kökeninde *Phusao* yani üfleme ve nefes verme anlamlarına gelen kelime vardır. Bunlarla bağlantılı olan *Pneumon* akciğer anlamına gelmekte ve ruh anlamında kullanılan *Pneuma* ile benzerliği dikkat çekmektedir.[4] Tüm bu örnekler; nefesin ruh ve yaşamla olan ilişkisini göstermekle beraber, çalışmanın devamında görülebileceği gibi derin bir ayrılığı içinde barındıran iki ayrı fikir akımının ortaya çıkmasına sebebiyet verecektir. Bunlardan birincisi 'cardiocentric' yani kalp-merkezci

[2] Andrew Wickens, *A History of the Brain* (New York: Psychology Press, 2015), 4.
[3] William Keith Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, çev. E.Akça (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011), 141.
[4] Despina Kakoudaki, *Robot Anatomisi: Edebiyat, Sinema ve Kültürel Çalışmalarda Yapay İnsan*, çev. D.Aras (İstanbul: Kolektik Kitap, 2017), 120.

teori diyebileceğimiz ve savunucuları arasında Empedokles, Aristoteles, Carystuslu Diocles, Zeno ve Stoacıların bulunduğu akımdır. 'Encephalocentric' yani beyin-merkezli teori ise; Crotonlu Alkmaion, Pythagoras, Samoslu Hippon, Apolloniali Diogenes, Crotonlu Philolaus, Hipokrat, Platon, Herophilus, Erasistratus ve Bergamalı Galen tarafından savunulmuştur.[5] Nefesi ve dolayısıyla yaşamı, pür empirik bir gözlemle göğüs bölgesine yerleştirenler kalp merkezli teoriye daha eğilimli olmuşlardır. Beynin çalışma aktivitesi kalp gibi doğrudan duyularla hissedilmez. Elimizi kalbimize koyduğumuzda veya kulağımızı başkasının göğsüne dayadığımızda kalbin çalıştığını hissederiz. Üstelik uyurken de aktif olan tek organ kalp gibi görünür. Buna karşılık beyin, kafatası içerisindeki sessiz bir organdır.

Pek çok eski medeniyette insan ruhunun hangi organla ilişkilendirildiğine dair fikir yürütülmesine olanak sağlayacak metinler mevcuttur. Bu metinlerde beyne yapılan atıfların oldukça az olduğunu görmek mümkündür. Örneğin; beyin kelimesine Mısır kültüründe altı tanesi Edwin Smith papirüsünde olmak üzere toplam sekiz yerde rastlanmaktadır.[6] İyi bir tıp bilgisine sahip olan Mısırlıların beyne bu derece az önem vermelerinin bazı sebepleri bulunmaktadır. Bunların başında Mısır'ın öte dünya inancına sahip olması gelir. Mısırlılar insanın ölümden sonra başka bir hayata geçeceklerine inandıkları için, ruhun bir barınağı olarak bedeni düzgün, çürümemiş bir şekilde tutmaları gerektiğini düşündüler. Ruh; tekrar bedene girmek istediğinde onu çekici bulmak zorundaydı. Bu sebeple mumyalama tekniğini geliştirdiler ve tıp ilminde de bu sayede oldukça ilerlediler. Vücudun çeşitli organlarını çıkarıp bitkisel bazı malzemeler ile kaplanması yoluyla korunmasına yönelik çaba gösteriyorlardı.[7] Kalbin sıcak doğası, vücudun her tarafına dağılmasıyla bir iletişim ağı olarak nitelendirilebilecek olan kan damarlarının varlığı ve kalbin vücudun merkezine yakın bir yerde yer aldığını fark etmiş olmalılar ki kalbi en hassas ve korunaklı bir biçimde saklarlardı.[8] Beyin ise burundan sokulan bir kanca ile parçalanarak boşaltılmakta ve yerine keten lifi doldurulmaktaydı.[9] Ayrıca Mısır yazılarından, özellikle mezarların duvarlarını süsleyenlerden, kalbin yalnızca ruhun dünyasal eylemlerinin deposu olarak görülmediği; ek olarak düşünce,

[5] Enrico Crivellato ve Domenico Ribatti, "Soul, Mind, Brain: Greek Philosophy and the Birth of Neuroscience"*, Brain Research Bulletin* 71 (2007): 327-336.
[6] Wickens, *Brain*, 11.
[7] Zeki Tez, *Tıbbın Gizemli Tarihi* (İstanbul: Hayy Kitap, 2010), 20.
[8] Wickens, *Brain*, 10.
[9] Tez, *Tıbbın Gizemli Tarihi*, 22.

muhakeme ve duygu güçleriyle ilişkilendirildiği açıktır.[10] Yine eski Çin tıbbında kabul gören beş organ vardı: kalp, akciğer, karaciğer, dalak, böbrek.[11] Bu organlar arasında beynin bulunmaması dikkat çekicidir. Hint geleneğinde de kalp tüm duyusal, motor ve zihinsel işlevlerin merkeziydi. Mezopotamya'da ise kalp zekânın merkezi, karaciğer duyguların merkeziydi.[12]

Mısır, Çin gibi eski medeniyetler ile Antik Yunan dünyasının insana ve doğaya bakışı arasında farklılıklar bulunmaktaydı. Bu kültürel farklılık, tıbba ve dolayısıyla beden ve ruh ile ilgili araştırılan konulara yaklaşım tarzında da kendisini göstermektedir. Örneğin Babillilere göre hastalık kozmik uyumdaki bir kopmaydı. Hasta olan kişi ya ritüelleri çiğneyip büyülü bir alanla temas kurmuş ya da hastalık yıldızlardan gelen organik bir kaderdir.[13] Mezopotamya'da ise hastalığın sebebi ve ilerleyişi ile ilgili teoriler dini temeller üzerine kurulmuştu.[14] Antik Yunan dünyası, hastalığın doğaüstü güçlere dayandığına inanılan bu tıp anlayışından daha rasyonel bir tıp anlayışına geçmişlerdi. Nasıl ki gök gürlemesi, deprem gibi doğa olaylarını doğal terimlerle açıklamaya çalışmışlarsa, hastalığı ve sebeplerini de aynı şekilde doğal sebeplerle açıklamaya çalışmışlardı.[15] Yine de bu, keskin bir şekilde Yunan düşüncesinin tamamen farklılaştığı anlamına gelmemektedir zira Homeros döneminde de hastalık ve hastalığa karşı tutum Mısır ve Mezopotamya'daki anlayıştan çok da farklılık arz etmiyordu. Hastalıklar, eski kültürlerde olduğu gibi, doğaüstü güçlerle bağlantılıydı.[16] Homeros'un ortaya attığı melankolik karakterlerin yaşamlarından bu sonuca varabilmek mümkündür. Homeros'un kullandığı birçok kelime daha sonra Yunan felsefesinin anahtar kavramları haline gelmiştir. Aynı şekilde, psikolojik etkinliği gösteren terimler Homeros'un dilinde kendisini göstermektedir. Destanlardaki Tanrıların ve kahramanların öfkeleri, heyecanları, hastalıkları, hezeyanları psikoloji araştırmalarının vazgeçilmez kaynağı niteliğindedir. Melankolik kişilik yapısına ilk olarak Homeros destanlarında rastlanır. 'Melankoli' kelimesi destanlarda yer almamaktadır fakat bazı kahramanlarda melankolik mizaç ön plandadır. Destanlarda psikoz ve melankoli örnekleri genellikle tanrının cezasını almış kişilerde görülür. Homeros'un İlyada

[10] Wickens, *Brain*, 9.
[11] Tez, *Tıbbın Gizemli Tarihi*, 31.
[12] Charles Gross, *A Hole in the Head: More Tales in the History of Neuroscience* (Cambridge: The MIT Press, 2009), 25.
[13] Mircea Eliade, *Babil Simyası ve Kozmolojisi*, çev. M.E. Özcan (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002), 74-76.
[14] Ayşegül Demirhan Erdemir, *Tıp Tarihi* (İstanbul: Nobel Tıp Kitabevi, 2014), 13.
[15] James Longrigg, *Greek Rational Medicine* (New York: Routledge, 1993), 1-2.
[16] Longrigg, *Medicine*, 11.

destanında anlatılan Bellerophontes, yazılı din dışı tarihin tespit ettiği ilk melankolik kişilik olarak kabul edilir. Tanrıların ölümsüzlüğünden kuşku duyan Bellerophontes kanatlı at olan Pegasus'a biner ve Olympos dağına gider. Zeus bu davranışına kızar ve Bellerophontes'i gökten aşağıya atar. Bellerophontes Aleion ovasına düşer. Keder ve acı içinde yapayalnız yaşamaya başlar. Onu bu melankolik yaşama mahkûm eden davranışı, tanrıların düzenine başkaldırması olarak görülmektedir. Destanlarda bulunan bir diğer örnek melankolik psikoz Aias'ın hikâyesidir. Akhilleus öldükten sonra silahlarının kendisine bırakılacağını düşünen Aias, beklemediği bir durumla karşılaşır. Agamemnon Akhilleus'un silahlarını Odysseus'a verir. Aias bu durumu sindiremez, dertlenir, hüzünlenir. Ağır sinir krizleri geçirir. Tanrıça Athena da Aias'ı çıldırtır. Aias, hezeyanlar yaşamaya başlar. Bir sığır sürüsünü ordu sanarak onlara saldırır. Kendi durumunun farkına varınca buna dayanamaz ve intihar eder. Sophokles'e göre Aias'ın yaşadığı içsel huzursuzluk ve tedirginlik mantıksal ve ruhsal düzenini bozmuştur ve bu nedenle hezeyanlar görmeye başlamış, çıldırmış ve intihar etmiştir.[17] Görüldüğü gibi, hastalıklar genellikle tanrının öfkesi sebebiyle ortaya çıkmaktaydı. Ayrıca; Homeros'un anlattığı psyche, daha çok eskatolojik değere sahipti. Bireysel yaşamı ve kişinin kimliğini temsil ediyordu. Kişi öldüğünde psyche, cesedi terk eder ve Hades'e doğru yolculuğa çıkar.[18] Homeros'ta da davranışın nedeni olarak beyne herhangi önemli bir atıf yoktur. Buna karşın; insan göğsünü, yaşama sevincinin ya da zorluklara ve üzüntüye karşı verilen tepkilerin yeri olarak düşünmüştür.[19]

Bilişsel etkinliğin vücuttaki meskeni, insan düşüncesinin kaynağı, algı ve benzeri konular Yunan medeniyetinin başlangıcından beri Yunan bilim adamları tarafından merak edilmiş ve araştırılmıştır. Özellikle ilk fizikçiler olarak nitelendirilen Thales, Anaksimandros, Anaksimenes gibi düşünürlerin, doğayı açıklama hususunda doğaüstü güçler yerine doğal süreçlere vurgu yapmalarıyla beraber, Antik Yunan düşüncesi daha rasyonel bir forma kavuştu. Hastalıkların oluşması, ilerlemesi, tedavisi ve insan bedeni gibi konularda da çarpıcı bir biçimde rasyonel tutum sergilenmeye başlandı. Başka bir ifadeyle; doğayı açıklamak için kullanılan rasyonel tutum, insan üzerinde de uygulanmaya başlandı. Hatta bizzat bu ilk fizikçilerin kendileri de ruh ve bilinç konularında açıklamalarda bulundular. Örneğin; Anaximenes için hava hem fiziksel hem de psişik dünyanın kökenini oluşturmaktaydı. İnsan düşüncesinin kaynağının hava olduğuna dair

[17] Serol Teber, *Melankoli: Normal bir Anomali* (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 79-89.
[18] Crivellato ve Ribatti, *Soul, Mind, Brain*, 328.
[19] Wickens, *Brain*, 11.

fragmanları bulunmaktadır.[20] İlk fizikçilerin bu rasyonel tutumu olmadan Hipokrat tıbbı ortaya çıkamazdı.[21]

Alkmaion'un beyin ve işlevleri hakkında görüşleri oldukça önemlidir fakat Pythagoras'ın görüşleri bilinmeden Alkmaion'u tam olarak anlayabilmek pek mümkün değildir. Pythagoras zamanında tanrısal ve deneysel olmak üzere iki çeşit ruh olduğu inancı vardı. Psyche ölümle beraber kaybolan bir yapıya sahip iken, daimon ise daha çok tanrısal bir güce sahip, tanrı ile bağlantılı bir ruh çeşidi olarak görülüyordu. Tanrısal ruhu daha iyi anlatabilmek için Pythagoras'ın düşünce sistemine değinmek yararlı olacaktır. Ruh göçü fikrinin kaynağı Hindistan olduğu söylense de bu meseleyi felsefi bir düzeyde ele alan ilk kişinin Pythagoras olduğu söylenmektedir. Bu görüşü kabul etmek bazı düşünceleri de beraberinde getirmektedir. İlk olarak ruhun bedenden bedene dolaşabilmesi için bedenden farklı bir yapıda olması gerekir. Pythagoras bu düşüncede kalmaz ve bir adım ileri giderek insanın asıl özünü oluşturanın ruh olduğunu söyler. Beden, ruhu kirletmektedir ve ruhun özgürlüğü önünde engeldir. Bu fikir uzun yıllar boyunca sürecek olan ruh-beden ikiciliğinin temeli sayılmaktadır. Ruh bedenden farklıdır yani cisimsel değildir, bedenden farklı olarak ölümsüzdür ve mutluluğu bulmak isteyenlerin derinleşeceği yer ruhtur. Bu düşünceler temelinde Pythagoras'ın 'doğuş çarkı' dediği ahlak sistemi de oluşmaktadır. Buna göre kişi öldüğünde; ruhu, hayatında yaptığı iyilik ve kötülüklerine göre kendisi için hak ettiği başka bir bedene geçecektir. Bu doğuş çarkından kurtulmanın yolu erdemli bir hayat sürmektir. Böyle bir hayat süren kişi saf hale gelir ve anavatanına yani tanrısal alana yeniden kavuşur.[22] Çünkü Pythagoras'a göre ruhun ölümsüzlüğü onun Tanrısal ruhla akraba olmasına dayanıyordu. Pythagoras burada sayılar teorisine de değinmektedir. Bireysel ruhlarımız eğer Tanrısal olanla aynı doğaya sahip ise Tanrısal olanla özdeşliğimiz uyum (harmonia) içindeki sayılardan oluşmalıdır. Saflığı bozan öğe bireysel ruhlarımızda bulunan sayısal düzendeki kusurdan kaynaklanır. İnsanlar, bu kusurdan felsefe yaparak kurtulabilirler ve bu bir çeşit arınma olarak görülmektedir. Pythagoras'ın ruhun uyum içinde olduğu görüşüyle ne kastetmek istediği bazı tartışmalara yol açmıştır. Aristoteles'in öğrencisi Dikaiarkhos Pythagorasçı olmamasına rağmen Pythagoras'ın öğretisini iyi tanıyordu ve onun tanımlamasına göre ruh bedendeki dört öğenin uyumuydu fakat bu tanımlama Pythagorasçı teoride kendisine yer bulamaz. Çünkü ruhu bedendeki dört öğenin uyumu olarak tanımlamak ruhun

[20] Crivellato ve Ribatti, *Soul, Mind, Brain*, 329.
[21] Longrigg, *Medicine*, 2.
[22] Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 145-147.

kendisine ait bir tözünün bulunmaması ile aynı anlama gelmektedir. Bir başka ifadeyle; ruh eğer bedendeki dört öğenin uyumuysa beden ortadan kalktığında ruh da ortadan kalkacaktır ve bu Pythagorasçı öğretiyle çelişir. Buradan çıkarılacak sonuç şudur; Pythagorasçıların ruhun uyum içinde olduğu görüşü fiziksel karşıtlarla ilgili bir ifade değil, Tanrısal alana daha yakın olmak anlamında bir uyumluluk ifadesidir. Bir başka ifadeyle ruh bedenin parçalarının değil kendi parçalarının bir uyumudur. Ruhun kendi parçalarına gelecek olursak; bunlar akıl, coşku ve arzudur. Ruh bir harmonia'dır fakat cisimsel parçaların bir harmonia'sı değildir. Bu nedenden dolayı ruhun esenliği bedensel sağlıktan oluşmaz. Nasıl ki doğuş çarkı ahlak sistemiyle ilgiliyse aynı şekilde ruhun harmonia'sı da ahlak sistemiyle alakalıdır. Ruhun esenliği ahlaksal bir erdemdir, ölçülülüktür.[23]

Beynin zihinsel işlevlerin merkezi olduğuna dair devrimci görüşü ortaya atan ilk filozofun Alkmaion olduğu söylenmektedir. Ancak kendisine ait eserlerden hiçbiri günümüze ulaşmadığı için çalışmalarından bahsetmek için başka kişilere başvurmak gerekmektedir. Örneğin; Theophrastus, hayvan diseksiyonu yapan ilk kişinin Alkmaion olduğunu söyler. Bu diseksiyon sırasında gözün arkasından beyne bağlanan optik sinirleri görmüş olması muhtemeldir. Bu gözlemden sonra; kulak, burun ve dil için aynı şekilde beyne duyu aktarımını sağlayan geçitlerin olduğunu varsaydı.[24] Beynin duyuların merkezi olması onu aynı zamanda bilişin yeri yapar ve algıların saklanmasıyla hafıza oluşur. [25] Bu bilgiler Alkmaion'un beynin duyuların merkezi olduğunu söylerken bilimsel bir yöntem kullandığına işaret etmektedir ancak bazı yorumcular Alkmaion'un bu düşünceyi mistik olarak ortaya koyduğu konusunda şüpheye düşmektedirler. Pythagorasçılığın önemli temsilcileri arasında bulunan Alkmaion, ruhtaki uyum düşüncesini insan bedenine uygular ve sağlıklı olmayı bedendeki zıt kuvvetlerin eşit seviyede olması ile açıklar. Sağlıklı olma, bir denge halidir. Hastalık durumu ise bu kuvvetlerden birinin baskın hale gelmesinden kaynaklanır. Alkmaion'un aslında ruh için oluşturulan bu öğretiyi insan bedenine uyarlaması onun materyalist olduğu ya da ruhun ölümsüzlüğü fikrinden vazgeçtiği anlamına gelmez. Alkmaion'a göre; düşünce ve duyum beyinle ilgili süreçler olduğundan bedene ait süreçlerdir. Buna rağmen Alkmaion'a göre ruh ölümsüzdür çünkü bu ruh deneysel bir ruh değildir ve sadece geçici bir süre için insan bedenindedir. Onun kabul ettiği ruh bedenden ve merkezi beyinde olan bedenin ruhundan oldukça farklıdır. Evrenin her tarafına

[23] Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, 312-323.
[24] Wickens, *Brain*, 13.
[25] Gross, *A Hole in the Head*, 26.

Ruh[26] dokusu sinmiştir. Bu bireysel ruhlardan farklı bir ruhtur ve kozmosa can verir. Kozmosa can veren bu ruhun tipik belirtisi gökcisimlerinin yaptığı dairesel hareket ya da devinimdir. Alkmaion'a göre evrene yayılmış olan bu ruh tözünün bazı kısımları insan bedeninde ve özellikle de beyinde bulunur. Gökcisimlerine kendi doğal hareketlerini katması gibi insan beyninde de dairesel hareketlerini gerçekleştirmeye çalışırlar. Fakat maddi yapıya sahip bir et parçası olan beyin bahsedilen ruh dokusuna göre daha kaba bir madde durumundadır ve ruhun hareketine yük olur. Sonunda bu ilişki aksar ve ölümsüz ruh bedeni terk eder. Böylece beden yok olur.[27] Beynin, kozmos açısından ele alınması Alkmaion'un bunu mistik bir şekilde düşünmüş olabileceğini akla getirmektedir. Yine de duyuların ve zihinsel işlevlerin beyinde gerçekleştiğini söylemesi -ister optik sinirlerin bağlandığı organ olarak düşünmüş olsun isterse de evrene yayılan Ruh dokusunun özellikle beyinde bulunduğunu söylemiş olsun- değerlidir. Hatta bazı modern yorumcular bu devrimci fikrin getirdiği başarıyı Kopernik ve Darwin'in yapmış oldukları başarıyla kıyaslamaya değer bulmuşlardır.[28]

Alkmaion'a göre hekimin görevi; bedendeki karşıtların dengesini sağlamak ve ruhun dairesel hareketlerini yapmasını, bedenin en az engelleyeceği koşulları oluşturmaktır. İnsandaki fiziksel denge korunduğu sürece ruh kendi dairesel devinimlerini gerçekleştirecektir ve böylece bedene duyum ve düşünce gibi yetileri aktarabilecektir. Alkmaion, çağdaşlarından bazı konularda çok farklı düşünüyordu. Öncelikle duyum ve düşüncenin aynı olmadığı kanısındaydı. Duyum ve düşüncenin insan için aynı olmaması, Alkmaion'a göre insanı diğer canlılardan ayıran önemli bir özelliktir. Alkmaion; işitmeyi açıklarken havayla boşluğu özdeşleştirir. Alkmaion uyku konusunda da döneminin düşüncesi üzerinde etki yaratmıştır. Ona göre uyku kanın daha geniş damarlara çekilmesiyle meydana gelmektedir. Uyanmak ise çekilen bu kanın yeniden dağılması durumunda meydana gelir. Ruhun ölümsüzlüğü konusunda da önemli görüşler dile getiren Alkmaion, ölümsüzlüğün sebebini ölümsüz varlıklara benzemekle açıklamaktadır. Gökcisimlerinin Tanrısal olduğu köklü, yaygın bir inanıştı. Gökcisimleri sürekli ve sonsuza kadar devinirler. Ruhun bunlarla ortak yanı işte bu ezeli ve ebedi devinimdir. Bu yüzden Alkmaion, ruhun ölümsüz olduğuna

[26] R harfi bilerek büyük yazılmıştır.

[27] Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, 354-360.

[28] Ronert Doty, "Alkamion's Discovery that Brain Creates Mind: A Revolution in Human Knowledge Comparable to that of Copernicus and of Darwin*" Neuroscience* 147 (2007): 561-568.

inanıyordu. Kişi öldüğünde ruhu serbest kalır ve yıldızlar arasındaki saf ruh tözüne kavuşur.[29]
Alkmaion ile beraber pre-sokratik dönemde *encephalocentric* teoriyi savunan bir diğer isim Apollonia'lı Diogenes'tir. Yunan fizyolojisinde 'kanal' önemli bir kavram olarak görülürdü. Psyche'nin kanallar, damarlar aracılığıyla vücut içerisinde hareket edebileceği fikri ilk olarak Diogenes'de görülür. Varsaydığı kanallar ya da diğer bir ifadeyle vasküler sistem beynin içinde de dağılıyordu. Böylece beyne ulaşan havanın bilişi meydana getirdiğini öne sürmüştü. Alkmaion ve Diogenes'in teorilerinden beynin bir şekilde vücutla ilişkili olduğunun farkına vardıklarını düşünmek mümkündür. Üstelik bu teorileri insan diseksiyonu yapmadan ortaya atmış olmaları dikkate değerdir.[30] Kanallar aracılığıyla psyche'nin vücuda yayılması fikri, daha sonraki dönemlerde ister encephalocentric ister cardiocentric olsun diğer hekim ve filozoflar tarafından benimsenmiş ve detaylandırılmıştır.

Yaşadığı tarih ve yer bakımından Alkmaion'a en yakın düşünürlerden biri olan Empedokles; bazı konularda Alkmaion ile tamamen farklı fikirlere sahipti. Alkmaion için ruhsal aktivitelerin merkezi beyindi fakat Empedokles bu merkezin kalpte olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre kan yüreği dolaşarak düşüncenin oluşmasına sebep olmaktadır.[31] Alkmaion'a göre aynı olmayan duyum ve düşünce Empedokles için aynıdır. Bu, diğer canlıların da belli bir seviyede düşünebildiği anlamına gelmektedir. Bir Pythagorasçı olmamasına rağmen Empedokles daha aşağı canlılarla akrabalık olduğu konusunda Pythagorasçı öğretiyi takip eder. Bir Pythagorasçı olmasına rağmen Alkmaion; Pythagorasçı inancı takip etmemiş, zihin ve duyular arasında ayrım yapmış ve zekâyı insanı diğer canlılardan ayıran özellik saymıştır. Empedokles deneyim alanı söz konusu olduğunda materyalist bir düşünce tarzına sahipti. Onun için duyum ve düşünce cisimsel süreçlerden ibaretti. Ruhun çevremizi algılamamıza yardım eden deneysel yönü araştırılabilirdi. Bu bakımdan Empedokles, ruhun maddi öğelerden meydana geldiğine inanıyordu. Ruh, cisimsel öğeleri arasında gerçekleşen bir dengedir. Bu denge bozulunca ruh ölür. Çünkü ona göre meydana gelme diye adlandırılan şey temel maddelerin bir karışımı, yok olma denilen şey ise bu karışımın dağılmasıdır. Bütün bunlara bakarak Empedokles için ruhun ölümlü olduğu sonucuna varılabilirdi. Fakat Empedokles ile ilgili günümüze ulaşan diğer bilgilere bakarak bunun net olarak söylenebileceği konusunda şüpheler

[29] Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, 361.
[30] Julius Rocca, *Galen on the Brain: Anatomical Knowledge and Psysiological Speculation in the Second Century AD*, (Boston: Brill,2003), 23.
[31] Anthony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: Antik Felsefe*, çev. S. Uslu (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 264.

bulunmaktadır. Ruhun cisimsel yapısıyla ilgili yorumlarına rağmen Empedokles; İtalya geleneğini sürdürmüş ve insan ruhunun ölümsüzlüğü, göçmesi ve Tanrısal alanla bağlantı kurması konusunda dinsel bir şiir yazmıştır. Empedokles deneysel ruh dışında bedene yabancı olan Tanrısal bir benlik olduğunu düşünüyordu. Bu benliğin Tanrısallaşması için bilgiye ihtiyacı vardır fakat bu bilgi deneysel yanımızın bilgisi değildir. Tanrısal olan şey bedenin duyu organlarıyla algıladığı şey değildir. Empedokles, doğayı araştırırken aynı zamanda insan ruhunun yapısına ve kaderine önem veren derin bir dinsel bakış açısına önem vermişti. Empedokles ayrıca bir algı kuramı da ortaya koymuştu. Algılanan nesne ve algılayan organdan dışarıya akıntılar çıkmaktadır. Algı, organdan çıkan akıntıların ve nesneden çıkan akıntıların buluşması sonucu meydana gelmektedir.[32]

Leucippus ve onun takipçisi Demokritus ise; dünyayı, materyalist bir açıdan açıklamaya çalışmışlardı. Bu açıklamaya göre; görünür dünyada var olan her şeyi, sürekli olarak sınırsız bir boşlukta hareket eden atomlar meydana getirmekteydi. Demokritus, Anaksagoras'ın nous dediği bilinçli bir doğa aklı düşüncesinin aksine, atomların böyle bilinçli bir akıl tarafından idare edilmediğini, tabii zorunluluk sonucu mekanik olarak hareket ettiğini düşünüyordu. Bütün insan bilgisini de atomların duyular üzerindeki etkisine bağlıyordu. Demokritus doğayı açıklamak için kullandığı argümanları, ruhu açıklamak için de kullanmıştı. Ona göre beden gibi ruh da atomlardan meydana gelmiştir. Bu atomlar bedende bulunan atomlara göre daha hareketli ve ince atomlardır. Çünkü bedenin her zerresine nüfuz edebilecek incelikte ve kayganlıkta olmalıdırlar.[33] Demokritus, bilincin yeri konusunda döneminden biraz farklı bir anlayışa sahipti. Ruhun çeşitli fakültelerinden bahsetmiş ve bunların her birini farklı bir organla eşleştirmiştir. Beyin bilincin ve düşüncenin organıydı. Öfke gibi duyguların merkezini kalp, arzuların merkezini ise karaciğer olarak düşünmüştü.[34]

Ruhsal aktivitenin merkezini beyin olarak gören bir diğer düşünür Hipokrat'tır. *Kutsal Hastalık* adlı eserde şöyle yazmaktadır:

> Keder, ağrı, endişe ve gözyaşları kadar sevincimizin, neşemizin, kahkahamızın ve eğlenmemizin de kaynağının beyinden başka bir şey olmadığı genel hatlarıyla bilinmelidir. Her şeyden önce beynimizle düşünür, görür, işitiriz, güzeli çirkinden, iyiyi kötüden, hoş olanı

[32] Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, 354.
[33] Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Yayınları, 2014), 36-37.
[34] George Sidney Brett, *A history of Psychology: Ancient and Patristic* (New York: Routledge Press, 2013), 45.

> olmayandan onunla ayırt ederiz. Kimi zaman töreye göre kimi zamanlarda da amaca uygun düştüğüne dair algılarımızın yardımına göre kararlar alırız. Deliliğin ve deliryumun, sıklıkla geceleri ama kimi zaman da gündüzleri bize saldıran korkuların ve dehşetlerin yeri beyindir; uykusuzluğun, uykuda gezinmenin, vaki olmayacak düşüncelerin, unutulan görevlerin ve tuhaflıkların nedeni beyindedir.

Hipokrat'ın zekâ, hafıza ve delilik dahil tüm zihinsel faaliyetlerin merkezi olarak beyne önem verdiği ortadadır. Nitekim külliyatı boyunca beyne bol miktarda atıfta bulunur.[35]

Sokrates Sonrası Dönemde Bilişin Yeri Hakkında Görüşler

Alkmaion'un açmış olduğu yol başka düşünürler tarafından genişletildi. Bedenin ruhla bağlantısı ve ruhsal aktivite merkezinin vücutta nerede bulunduğu gibi sorunlar dikkatle incelenmeye başlandı. Bu soruya yanıt zaman içerisinde daha tıbbi bir sorun haline geldi. İlerleyen yüzyıllarda bu meselelerle daha çok doktorların ilgilenmesi de bunun bir göstergesidir. Bu doktorlardan bir tanesi de Praxagoras'tır. Öğrencileri Praxagoras'a, vücuttaki hareketi sağlayan şeyin ne olduğunu sordu. O da beyin sinyallerinin vücuttan gönderilmesinden sorumlu olan nöronların varlığını dile getirdi. Praxagoras'ın öğrencisi olan Herophilus işi daha bilimsel yöntemlerle açıklamak istedi. Beyin üzerine fikir yürütme açısında oldukça değerli olan bir ayrım yaptı. Vasküler sistem dediğimiz vücudumuzdaki damar ağının, sinir sisteminden farklı olduğunu ileri sürdü. Ayrıca iç organlara ve kaslara bağlanan sinirleri de keşfetti. Alkmaion, Praxagoras ve Herophilus, kendilerinden sonra gelenler için güçlü gözlem ve rasyonel tutuma bağlılıkları sayesinde günümüz nörolojik araştırmaların temelini atmış oldular.[36]

Alkmaion ve sonrasında gelen önemli doktorlar beynin önemine vurgu yapmışlarsa da kalp-merkezli teoriyi destekleyen düşünür sayısı da az değildi. Üstelik bunlar arasında felsefe tarihinde çok önemli görülen filozoflar da vardı. Bunların en başında Aristoteles gelir. Onun kalp-merkezli teoriyi desteklemesinde belli başlı sebepler bulunmaktadır. Anatomik olarak; kalbi bütün duyu organlarına bağlanan bir merkez olarak görmüştü. Beyinde bulunan kan damarlarının sinirlerden daha belirgin olması onu bu şekilde

[35] Wickens, *Brain*, 15.

[36] Konstantine Panegyres ve Peter Panegyres, "The Ancient Greek discovery of the nervous system: Alcmaeon, Praxagoras and Herophilus" *Journal of Neurology and Neuroscience 29* (2016): 21-24.

düşünmeye itmiş olabilir. Anatomik bir başka sebep ise kalbin vücudun merkezine daha yakın olmasıdır. Embriyolojik olarak; kalbin beyinden daha önce geliştiğini düşünmüştür. Gözlemsel olarak; kalp insan tarafından hissedilmeye daha müsaittir. Fizyolojik olarak ise kalp sıcakken beyin soğuktur.[37] Tüm bunlar Aristoteles'i kalbin düşüncenin merkezi olduğuna ikna etmiş görünüyor. Pneuma bu noktada da etkili olmuş görünüyor çünkü Aristoteles için hayati sıcaklık kalpte bulunmakta ve buradan vücuda yayılmaktaydı.[38]

Aristoteles gibi, kalp-merkezli teoriye destek veren bir diğer akım Stoacılıktır. Stoalılar, canlıları hiyerarşik bir düzeyde sıralamışlardı. Onların anlayışına göre hayvanlar bitkilerden içgüdü ve tasarımlama yeteneğine sahip olmaları bakımından üstündür. İnsan ise hayvanda bulunan yetilere ek olarak tanrısal nefesin bir parçası olarak tanımlanan akıllı bir ruha sahiptir. Stoalılar ruha gelişimsel bir açıdan yaklaşıyorlardı. Ruha şekillendirici bir güç atfetmekteydiler. Ana rahminde bulunan ceninin insan biçimine bürünmesini sağlayan şey onlara göre ruhtur. Bitkilerin kökleriyle topraktan mineralleri ve suları alması gibi bebek de aynı şekilde göbek bağı ile annesinden kendisine gerekli olan maddeleri almaktadır. Bu yüzden stoalılar için bu aşamadaki ruh bir tür bitkisel kuvvettir. Doğumda ise ruh hava ile tanışır ve bu ruhun eğilimlerini arttırır. 7 yaşına gelindiğinde ise ruh tümelleri kavramaya başlar ve anlayışı genişler. 14 yaşında ise doğurmaya yetenekli bir ilke haline dönüşür. Stoalılar ruhu 8 parçalı bir şey olarak düşünmüşlerdi. Yönetici kısım olarak adlandırılan *hegemonikon* ruhun en değerli kısmıdır. Diğer bütün kısımları bu yapı yönetir. Bu kısımdan yedi ayrı parça uzanmaktadır. Bunların beşini duyu organlarımıza kadar inen tinler oluşturur. Örneğin hegemonikondan göze kadar inen tin görmeyi sağlar ve görme yoluyla oluşan bilgileri yönetici kısma taşır. Hegemonikondan çıkan altıncı kısım ise yeniden üretici kısımdır. Bu ise hegemonikondan cinsel organlara kadar uzanan tindir. Yedinci kısım ise aynı şekilde hegemonikondan çıkıp gırtlağa ve dile kadar uzanan tindir ve görevi sesin oluşmasını sağlamaktır. Hegemonikon tüm bu uzanan tinlerin bağlandığı ortak gövdedir ve Stoalılara göre kalpte bulunmaktadır. Duyum konusunda ise Stoalılar Empedokles'in takipçisi olmuşlardır. Onlar da duyumu beden ve çevre arasındaki temaslar olarak görmüşlerdir.[39]

Milattan sonra beyin-merkezli teoriyi savunan düşünürlerin başında Galen gelir. Kendisi Hipokrat tıbbından yararlanarak ve daha ileriye giderek

[37] Gross, *A Hole in the Head*, 27.
[38] Rocca, *Galen on the Brain*, 29.
[39] Jean Brun, *Stoa Felsefesi*, çev. M. Atıcı (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 73-77.

hastalıkların fizyolojik ve anatomik açıklamalarını bulmakla uğraştı. Kendisi, insan bedeni için pneumaların oldukça etkili olduğu bir fizyolojik mekanizma düşünmüştü. Yiyecek mideye alınmakta ve burada işlem görmekteydi. Buradan alınan besinler karaciğere gönderilmekte ve burada kana dönüştürülmekteydi. Bu noktada karaciğerde bulunan doğal ruhlar olayın başrolündeydiler. Kanın bir kısmı akciğerlerde havanın solunmasıyla birlikte yaşamsal ruhla karışmakta ve ortaya çıkan yaşamsal kan beyne iletilmekteydi. Beyinde bulunan diriksel ruh sayesinde de hareketi ve duyumu başlatmaktaydı.[40]

Sonuç

Bilim tarihinin yinelenen sorunları arasında içselcilik ve dışsalcılık meselesi bulunmaktadır. İçselcilik kuramına göre, yapılan bilimsel gelişmelerin bağlamı, bilim adamının iç dinamiğine göre daha arka plandadır. Tam tersini söyleyen dışsalcılık kuramı ise bilim adamının yaşadığı toplumun; siyasi, ekonomik, toplumsal ve teknik koşullarını ön planda tutar.[41] Bu meseleyi merkeze alarak pre-sokratiklerin yapmış olduğu çalışmalara bakmak bu gelişmelerin önemini kavrama açısından gerekli görülmektedir. Bahsedildiği gibi; rasyonel tutum olmadan Hipokrat tıbbı ortaya çıkamazdı ancak bu rasyonel tutum bugünkü anlamıyla tamamen uyuşmakta mıdır? Bunu tam olarak söylemek mümkün olmasa bile bakış açısını değiştirmenin bilimsel gelişmelerin önünü açtığını söylemek mümkündür. Depremleri Tanrı Poseidon'a bağlayan Hesiodos'tan, dünyanın suyun üzerinde yüzdüğünü ve dolayısıyla bu suyun hareketi sebebiyle depremlerin olduğunu söyleyen Thales arasında önemli farklar bulunmaktadır.[42] Hesiodos ve Thales'in yargılarının, bugünkü bilgimiz sayesinde, doğru olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Burada önemli olan sonradan yanlışlansa bile Thales'in bu işi doğaya atfetmesidir. Bir başka örneğe ise; diseksiyon yani insan bedeninin öldükten sonra organlarına kadar açılıp incelenmesi işlemine yüklenen anlamda bulunabilir. Bahsi geçen Herophilos'un anatomi ve nöroloji açısından büyük önem taşıyan keşifleri, cesetlerin incelenmesi sonucu elde edilmişti. O dönemde Antik Yunanlılar insan vücudunun kesilip parçalanmasından hoşlanmazlardı.[43] Buna en iyi örnek Herophilus'a doğayı araştırmak uğruna insanları kesen bir kasap nitelendirmesi yapan

[40] William Bynum, *Tıp Tarihi*, çev. N. Gökçeoğlu (Ankara: Dost Kitabevi, 2014), 31.
[41] Pascal Acot, *Bilim Tarihi*, çev. N. Acar (Ankara: Dost Kitabevi,2005), 52.
[42] Peter Whitfield, *Batı Biliminde Dönüm Noktaları*, çev. S. Uslu (İstanbul: Küre Yayınları, 2007), 24.
[43] Bynum, *Tıp Tarihi*, 19.

Tertullianus'un sözünde bulunabilir.[44] Herophilus tüm bu zorluklara rağmen nöroloji ve anatomiye çok büyük katkılar sunmuştur. Aynı şekilde, Galen'in en büyük hatasının hayvan diseksiyonlarından elde ettiği bilgileri insan bedenine uygulaması olduğu söylenir.[45] Toplumun elverdiği ölçüde yaptıkları çalışmalarıyla teoriler kurmaya çalışıyordu. Galen'in düşündüğü, pneuma ile oldukça bağlantılı fizyolojik sistem bugün oldukça saçma görünebilir ancak bu noktada Georges Canguilhem'in sözü açıklayıcı olacaktır: "Bugüne ait bir bilimin geçmişi, geçmişteki aynı bilimle karıştırılmamalı."[46]

Kaynakça

Acot, Pascal, *Bilim Tarihi*. Çeviren Nermin Acar. Ankara: Dost Kitabevi, 2005.

Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

Brett, George Sidney. *A history of Psychology: Ancient and Patristic*. New York: Routledge Press, 2013.

Brun, Jean. *Stoa Felsefesi*. Çeviren Medar Atıcı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.

Bynum, William. *Tıp Tarihi*. Çeviren Nur Gökçeoğlu. Ankara: Dost Kitabevi, 2014.

Crivellato, E. Ribatti D. "Soul, Mind, Brain: Greek Philosophy and the Birth of Neuroscience". *Brain Research Bulletin* 71 (2007): 327-336.

Doty, Ronert. "Alkamion's Discovery that Brain Creates Mind: A Revolution in Human Knowledge Comparable to that of Copernicus and of Darwin" *Neuroscience* 147 (2007): 561-568.

Eliade, Mircea. *Babil Simyası ve Kozmolojisi*. Çeviren Lale Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002.

Erdemir, Ayşegül Demirhan. *Tıp Tarihi*. İstanbul: Nobel Tıp Kitabevi, 2014.

Ertekin, Cumhur. *Tıbbın Öyküsü*. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2019.

Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Yayınları, 2014.

[44] Ralph Jackson, *Roma İmparatorluğu'nda Doktorlar ve Hastalıklar*, çev. Ş. Mumcu (İstanbul: Homer Kitabevi, 1999), 23.
[45] Cumhur Ertekin, *Tıbbın Öyküsü* (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2019), 78.
[46] Acot, *Bilim Tarihi*, 9.

Gross, Charles. *A Hole in the Head: More Tales in the History of Neuroscience*. Cambridge: The MIT Press, 2009.

Guthrie, William. *Yunan Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*. Çeviren Ergün Akça. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011.

Jackson, Ralph. *Roma İmparatorluğu'nda Doktorlar ve Hastalıklar*. Çeviren Şenol Mumcu. İstanbul: Homer Kitabevi, 1999.

Kakoudaki, Despina. *Robot Anatomisi: Edebiyat, Sinema ve Kültürel Çalışmalarda Yapay İnsan*. Çeviren Deniz Aras. İstanbul: Kolektik Kitap, 2017.

Kenny, Anthony. *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: Antik Felsefe*. Çeviren Serdar Uslu. İstanbul: Küre Yayınları, 2017.

Longrigg, James. *Greek Rational Medicine*. New York: Routledge, 1993.

Panegyres K. Panegyres P. "The Ancient Greek discovery of the nervous system: Alcmaeon, Praxagoras and Herophilus" *Journal of Neurology and Neuroscience 29* (2016): 21-24.

Rocca, Julius. *Galen on the Brain: Anatomical Knowledge and Psysiological Speculation in the Second Century AD*. Boston: Brill,2003.

Shakespeare, William. *The Mercant Of Venice*. London: Yale University Press, 2006.

Teber, Serol. *Melankoli: Normal bir Anomali*. İstanbul: Say Yayınları, 2013.

Tez, Zeki. *Tıbbın Gizemli Tarihi*. İstanbul: Hayy Kitap, 2010.

Whitfield, Peter. *Batı Biliminde Dönüm Noktaları*. Çeviren Serdar Uslu. İstanbul: Küre Yayınları, 2007.

Wickens, Andrew. *A History Of The Brain*. New York: Psychology Press, 2015.

ANAKSAGORAS'TA *NOUS* KAVRAMI

Selena ÖZBAŞ*

THE CONCEPT OF *NOUS* IN ANAXAGORAS

Öz

Bu makale Anaksagoras'ta *nous* kavramını ele almayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda Anaksagoras'ın en uzun fragmanı da olan B12 özellikle ele alınacak ve *nous*un Anaksagoras'ın düşüncesinde sadece fiziksel bir belirlenimi ifade etmediği ancak aynı zamanda onun varlığın metafizik koşullarını, olanaklarını belirlemede de bir açıklayıcı neden olduğu fikri üzerinde durulacaktır. Bu anlamda, *nous*un 'her şeyin içerisinde' olduğu fikrinden yola çıkılarak, onun varlığa dair nasıl hem fiziksel, 'doğaya ait' ve hem de metafizik, öze dair bir açıklama sunduğu meselesi üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda, *nous*u anlaşılması güç ve fiziksel bir yönelimden ibaret gören ve bu biçimde konumlandıran geleneksel yorumların aksine burada Anaksagoras'ın *nous*u kozmik-bilişsel bir yetinin kendisi olarak konumlandırdığı ve böylelikle evrenin ve varlığın ereksel işlevini/yönelimini *nous* aracılığıyla yine onto-ereksel bir düzlemde açıkladığı fikri savunulacaktır. Böylelikle, Anaksagoras'ın fragmanlarında *nous*un fiziksel büyüklüğüne olan atıf ya da betimlemelerinin de aslında söz konusu varlığın ereksel olanaklarıyla doğru orantılı olduğu fikri savunulacaktır. Bu tartışmadan doğacak sonucun ise, sadece meta-fizik bir 'sonuç' olduğu değil ancak aynı zamanda onto-etik bir tartışmanın 'başlangıcı' olduğu tezi savunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Anaksagoras, *nous*, kendine-içkinlik, ereksel varoluş, kozmik-bilişsel yeti, otonomi.

* İstanbul Yeni Yüzyıl Üniversitesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü, Arş.Gör, selena.erkizan@yeniyuzyil.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7710-9296.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 13/Felsefe Tarihinde Ege: Pre-Sokratikler/İyonyalılar, Ekim 2019: 114-120.
(Makale Gönderim: 01.06.2019 / Makale Kabul: 19.10.2019)

Abstract

The present article aims at investigating Anaxagoras' conception of *nous*. In this respect, B12 which is the longest extant fragment of Anaxagoras will be given special treatment in accordance with the idea that *nous* does not only imply the physical conditioning of the being but also at a metaphysical explanation of material existence. In this respect, it will be argued that *nous* itself becomes both a physical and a metaphysical-causal means of explanation. By focusing on the central argument which emphasises *nous*' 'being in everything', it will be argued that *nous* presents a central explanation with regards to the physical, material and 'natural' existence of beings and the metaphysical, essential limits of a being's potential of coming-into-being and the characteristics of the actualisation of it. In this respect, it will be construed that in contrast with the traditional interpretations which consider *nous* as a concept loaded with difficult attributions and as a mere physical disposition, *nous* emerges a cosmic-cognitive faculty in Anaxagoras' thought which is positioned as a teleological principle, or tendency and it appears to take on the form of an onto-teleological explanatory cause. In conclusion, it will be considered that Anaxagoras' physical attributions to *nous* are highly related to the being's teleological potentials which not only signals at a meta-physical 'ending' but also at a 'beginning' of an onto-ethical discussion regarding Anaxagoras' conception of *nous*.

Keywords: Anaxagoras, *nous*, self-inherence, telelogical existence, cosmic-cognitive faculty, autonomy.

***

♣

Jonathan Barnes, *The Presocratics Philosophers* isimli kitabının girişinde Presokratiklerin neyi başardığı sorusuna bir yanıt arar. Mantığın bir Yunan keşfi olduğunu ve bu keşfin Presokratik döneme rast geldiğini ifade eder. Fakat Barnes'ın bu tarihsel/rastlantısal belirlemesi onu tatmin etmez. Çünkü böylesine bir belirlenim sonuç olarak ırka yönelik bir çağrışıma işaret edecektir. Halbuki, mantığın keşfi ile biyolojik belirlenim arasında doğrudan bir bağlantı bulunmamaktadır ve de neticede ona göre ortalama bir İngiliz ne kadar akılsız olabilir ise, ortalama bir Yunan da o derece akılsız

♣ Bu bildiri 25-27 Mayıs 2018 tarihleri arasında Urla'da bulunan Ankara Üniversitesi Mustafa V. Koç Deniz Arkeolojisi Uygulama ve Araştırma Merkezi'nde düzenlenen "Anadolu'da Felsefe Çalıştayı"nda sunulmuştur.

olabilecektir.[1] Bu nedenle, Barnes'a göre Presokratiklerin—ortalama Yunan'dan farklı olarak—başardığı şey rasyonel olanı icat etmiş olmalarıdır. Çünkü onlar varlığı deneysel yöntemle mercek altına almışlar ve buradan rasyonel bir varlık anlayışı doğurmuşlardır. Yine de bir noktanın üzerine eğilmek gerekmektedir: Mantık Presokratiklerin icadı ise, bu bütün Presokratiklerin haklı olduğu sonucunu mu doğuracaktır? Barnes'a göre bu da yanlıştır; çünkü Presokratikler varlığa dair sundukları rasyonel önermeleri *ex cathedra* (yetkin/yetkili/dogmatik) bir inanç önermesi olarak sunmazlar.[2] Demek oluyor ki, varlığın doğası rasyonel bir açıklamaya olanak sağlasa da, varlığın rasyonel olarak açıklanmaya olan ya(t)kınlığı bir norm olarak sunulmaya uygun değildir. Çünkü varlık, var olma sürecinde kendisini hem rasyonel ve hem de irrasyonel olarak kurabilir ki bu da varlığın olanaklar yelpazesinin genişliğine bağlı gibi gözükmektedir. Dolayısıyla, Barnes'in ifade ettiği üzere, Presokratikler varlığa bir var oluş standardı yüklemek ya da var olabilmenin sınırlarını belirlemek yerine, rasyonel olanı mantıksal uslamlamanın bir sonucu olarak sunup, deneysel kanıt yoluyla varlığın rasyonel olanaklarını belirleyip, bu tezlerini de eleştiriye açarlar. O halde denilebilir ki, Barnes'a göre Presokratikleri ortalama Yunan'dan ayıran nokta Berkeley'in da ifade ettiği üzere "pek çok insanın fikirleri vardır; ancak pek azı düşünür" sözünde aranabilir gibi görünmektedir.

Pers hakimiyeti altındaki Anadolu'da doğup büyüyen ve sonrasında Atina'ya giden Klazomenaili Anaksagoras da bu pek az düşünenlerden biri olsa gerektir. Anaksagoras'ın metinlerinin azlığının yarattığı zorluklar, elimizdeki metinlerde ise varolduğu savunulan çelişkili ifadeler, düşüncesinin anlaşılmasının zor olduğuna dair sunulan geleneksel yorumlar burada bizim ilgi alanımızın dışında kalıyor.[3] Çünkü burada Anaksagoras'ın *nous* kavramı üzerinde durmak ve bu kavramın Barnes'ın sözünü ettiği rasyonelin icadını anlamada bize ne gibi kapılar açabileceği üzerinde durulacaktır.

Anaksagoras'tan elimizde kalan az sayıdaki fragmanlardan anladığımıza göre *nous*, onun varlık anlayışının temelinde durur gibidir. Çünkü *nous* her şeyde

[1] Barnes'ın bu tartışması için bkz. Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers* (Routledge: London and New York, 1982), 2-3.

[2] Benzer bir açıklama burada da sunulmaktadır: W.D. Graham, *Explaining the Cosmos: The Ionian Tradition of Scientific Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 2006).

[3] Bu tezin günümüzdeki yeni bir yorumu için bkz. Anna Marmodoro, *Everything in Everything: Anaxagoras's Metaphysics* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 106-107. Marmodoro aynı zamanda Anaxagoras'ın içeriklerinin somut varlıklar olmadıklarını sadece fiziksel yönelimler olduğu üzerinde de durmaktadır ki, bu *nous*un kavranmasının bu makaledeki bağlamda anlaşılmasını zorlaştırıyor gibi görünmektedir.

bulunan ancak hiçbir şeyin kendisinde olmadığı bir şeydir. Bu bakımdan B11'de Anaksagoras şunu ifade eder: "Her şey her şeydedir; bunun tek istisnası *nous*tur"[4]. Çünkü B12'de ifade edileceği gibi, "Her şeyde her şeyin izini bulmak mümkündür; yalnızca *nous* yalındır. O yalnız kendi kendisini içerir" (τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει … ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐφ' ἑαυτοῦ ἐστιν). O halde, denilebilir ki, Anaksagoras'a göre *nous* dışındaki her şey karşıtlıkları içerisinde barındırırken, karşıtlıklardan mücehhez iken bir tek *nous* bu durumdan muaftır. Yani, bir diğer anlamda *nous* her şeyin içericisidir ve her varlıkta bulunur. O varlığın özüdür. Bu bir yandan varlığın özsel potansiyelini diğer yandan da ama dolaylı olarak onun ereğini ifade eden bir durumdur. Bu anlamda *nous* bir erek belirleyicidir, varlıksal ereğin kendisidir. Fakat kendisi bir ereksel öz olarak hiçbir diğer varlığın içinde bulunmayacaktır. Çünkü B12'nin devamında da ifade edildiği üzere *nous* "Bütün varlıklar içerisinde en yalın ve saf olandır" (ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάν τωνχρη μάτων καὶ καθαρώτατον). Demek ki, Anaksagoras'a göre *nous* dışındaki her şey başka şeylerin karışımından oluşuyorken yalnızca *nous* arı olanı ifade etmektedir. Durum böyleyse, Anaksagoras için özün ve ereğin kendisi de arı olanı ifade ediyor denilebilir. Peki, bunun önemi ne olabilir?

Bu ifadenin önemi aslında B12'nin devamında açıklanmaktadır: "*Nous* sonsuz ve otonomdur" (νοῦς δέ ἐστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς). Bir diğer ifadeyle, *nous* sonu bulunmayan bir var oluşu ifade ederken aslında kendi kendisinin de ilkesidir. O halde, buradan hareketle denebilir ki, *nous* aslında bir hareket ettirici, yönetici ilkedir ve özsel ereğin kendisinin doğal olarak ben-ereksel doğasını da ifade ediyor gibidir. Çünkü kendinde bir ilke olmak demek aslında B12'nin devamında ifade edileceği gibi, bütün varlıklarda eşit biçimde var olmak ve o varlıklarda, ki bunlar Anaksagoras'ın deyimiyle ruhu olan varlıklardır, onların fiziksel büyüklüğüne göre onlarda yer almak ve hatta onlar üzerinde hareket ettirici bir güce sahip olmak demek anlamına gelmektedir (καὶ ὅσα γε ψυχὴν ἔχει καὶ τὰ μείζω καὶ τὰ ἐλάσσω, πάντων νοῦς κρατεῖ). Demek ki, *nous* aslında varlığın potansiyeline, ya da olanaklar yelpazesine, uygun olarak kendisini konumlandırmaktadır ve yine varlığın olanağına göre varlığa ereksel bir işlev yüklemektedir. Bu anlamda, denilebilir ki Anaksagoras'ın *nous*a dair fiziksel tanımlamaları aslında metafizik bir açıklamayı içermektedir. Bu ayrıca doğrudan varlığın olanaklarıyla ilgili bir sorgulamaya da işaret eder gibidir. Demek ki, *nous*un fiziksel betimi varlığın metafizik doğasını biçimlendirir gibidir. O halde,

[4] Patricia Curd, *Anaxagoras of Clazomenae: Fragments. Text and Translation with Notes and Essays* (Toronto: University of Toronto Press, 2007). Anaksagoras'ın fragmanlarına bundan sonra yapılacak olan atıflar doğrudan bu metinden alınacaktır.

*nous*un fiziksel ölçümü aslında varlığın fiziksel görünüşü ile metafizik özü arasında doğrudan değil, doğal, doğaya ait ve dolayısıyla doğa dışı olmayan bir bağlantı sunar.[5] Böylelikle, Anaksagoras *nous*u, yani özü, metafizik bir kavram olarak konumlandırmakta ise de onu doğa dışı bir kavram olarak kullanmamaktadır ki bu da Anaksagoras'ın metafizik bakış açısının doğadaki kökenlerini görmemizde bize fayda sağlamaktadır. Fakat yine de, burada bir sorun bizi beklemektedir: eğer *nous* küçük varlıklarda küçük, büyük varlıklarda büyük boyutta var oluyorsa,[6] *nous*un arı doğasını açıklamak nasıl mümkün olacaktır? Burada Anaksagoras son derece kolay bir biçimde şu yanıtı verecektir: belirleyici olan fiziksel büyüklük değil, *nous*un kendinde bir ilke olarak o varlıkta bulunmasıdır. Çünkü varlığın farklı görünümlerinde, varlığın çeşitliliğine rağmen onda kendisine yer bulan *nous*, aslında bütün varlıklarda aynı şeye tekabül eder ki bu da kozmik *nous*tur. O halde denebilir ki, *nous* aslında Anaksagoras için şeylerin özünü ifade eder. Fakat bu öz doğaüstü bir ruhu değil, daha önce ifade edildiği gibi tam tersine ereksel bir var oluşu ifade eder.

Bu durumda denebilir ki, Anaksagoras'ın *nous*u bir bakıma Presokratik dönemde varlığın onto-teolojik betimlenişinden onto-teleolojik bir uslamlamaya geçişin simgesi olarak görülebilir. Çünkü burada Anaksagoras'ın *nous*a atfettiği özellikler bir bakıma kendi içerisinde kozmik-bilişsel bir yetinin uzantılarıdır.[7] Çünkü neticede, *nous* kendisinde bir ilke olması bakımından her şeyi bilen bir şeydir. B12'de bu şu biçimde ifade ediliyor: "*Nous* her şey hakkında fikir sahibi olan ve şeyler arasında en büyük güce sahip olandır. Ve *nous* her şeyi bilir: birbirinden ayrılan, birbiriyle birlikte olan her şey hakkında bir fikre sahiptir" (καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον … καὶ τὰ συμμισγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα πάντα ἔγνω νοῦς). Fakat bir nokta henüz açıklık

[5] Malcolm Schofield, Anaksagoras'ın *nous*a ve genel anlamda doğaya dair sunduğu bu son derece rasyonel düşünce dizisini neredeyse dogmatik bulmaktadır. Bkz: Malcolm Schofield, *An Essay on Anaxagoras* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

[6] Bu Inwood'un makalesinde Anaksagoras'ın *nous*unun varlığa dair bizi sonsuz bir takibe de götürdüğü şeklinde de yorumlanmaktadır. B. Inwood, "Anaxagoras and Infinite Divisibility," *Illinois Classical Studies*, 11 (1986): 17–33. Ancak, kanımca bu sonsuz bir takipten öte, "sonlu" bir nedensel-ereksel kavramdan öte bir şey değildir.

[7] Bu yorum şurada bir kontrol mekanizması ya da aracı olarak da yorumlanmaktadır ki bu hem doğru hem yanlıştır. J. Lesher, "Mind's Knowledge and Powers of Control in Anaxagoras DK B12," *Phronesis*, 40: 125–142. *Nous*, halihazırda bir ereksel öz ise bu onun varlığın olanağını "kontrol" ettiği anlamına gelir ancak bu onun salt bir mekanizma ya da araç olarak anlamanın mümkün gözükmediğini de gösterir. Çünkü Anaksagoras'ın *nous*a mekanik bir işlev yüklediğini söylemek pek olası değildir.

kazanmamıştır: Anaksagoras *nous*a neden ereksel bir güç ya da içerik atfetmektedir ve her şeyi bilen *nous*un ereksel işlev açısından önemi nerede bulunmaktadır? Bu noktada *nous*un neden ereksel bir işlevi olduğunu anlayabilmek gerekir ki bunun için de B4ab'ye dönmek gerekecektir. Orada Anaksagoras şu ifadeleri kullanır: "Buraya kadar anlattıklarımızdan yaşamın kozmik bir düzen sonucu rastlantısal olarak meydana geldiği kuşkusuna kapılınabilinir. Halbuki böylesi bir kuşkuya kapılmak yersiz olacaktır. Çünkü yaşamın tek başına rastlantısal olarak meydana geldiğini söylemenin hiçbir rasyonel dayanağı yoktur". Öyleyse, B12'de ifade edildiği üzere, eğer yaşamın rastlantısal olarak geliştiğini ifade etmenin bir temeli yoksa, bu gelişimin dayanağı ve sonsuz kaynağı *nous* olmalıdır. Çünkü *nous*un kozmik düzlemde harekete geçişi demek aynı zamanda onun bir ereğe sahip olduğunu gösterir. Her şeyi bilen, her varlıkta şu ya da bu şekilde bulunan ve yönetici bir güç atfedilen *nous* işte tam da bu noktada evrenin kurucu ilkesi olmaktan da öte, evrendeki esrik, dağınık rastlantısallığa bir çözüm gibidir. Çünkü Anaksagoras'a göre, varoluşun kendisi rastlantısallığın kaygan zincirlerine bel bağlayamayacak kadar ereksel bir düzleme oturur ki bu ereksel düzlemi yöneten de *nous*un kendisi olmalıdır. Tam da bu nedenle, evrenin varoluşu, varlığın varoluşu aslında *nous*un kendisinde bir ilke, bir erek olmasından kaynaklanmaktadır. Aslında bir bakıma Anaksagoras'ın *nous* ile burada ifade etmek istediği, gözlemleyebildiğimiz evren üzerindeki türlü varoluşların bir rastlantısallık sonucu varolmuş olamayacağına dair duyulan güvenden ve ereksel bir karakter yüklediği kurucu bir ilke üzerinden varlığa "rasyonel" ve "fiziksel" bir açıklama getirme arayışından başka bir şey olmasa gerektir.

Yine de burada Anaksagoras'ın bazı noktaları tartışmaya açık bıraktığı aşikardır: örneğin, *nous* kendinde bir erek ve evrenin kurucu ilkesi ise, bir insan insani ereğini kozmik *nous*tan mı yoksa kendisinde halihazırda var bulunan *nous*tan mı almaktadır? Ya da iyilik ya da kötülük kozmik *nous*tan mı yoksa tikel *nous*larımızdan mı ileri gelmektedir? Bu sorulara verilecek yanıtlar Anaksagorasçı bir etiğin karakterini de belirleyeceğinden kuşkusuz önem teşkil eden sorulardır. Ancak denebilir ki fragmanlarda ve özellikle de B12'de Anaksagoras'ın *nous*a yüklediği anlam, şeylerin var olması gerektiği şekilde var olmasını sağlayan ilke olmalıdır. Çünkü *nous* sadece şeyleri düzenleyen, onlara biçim veren bir şey olmaktan çok, yani kendinde bir ilke olmakla beraber, aslında şeylerin ereğine uygun yetişmesine olanak sağlayan bir *arkhe*-erektir, ilk erektir. Öyle ise, *nous* belki de burada Homeros'un kozmik düzenleyicisinden ziyade Aristoteles'in ilk hareket ettiricisine yaklaşan bir kavrayışın öncülü olsa gerektir. Bu ise hem bize özelde Anaksagoras'ın Sokrates'in neden hapishaneden kaçamadığı değil, kaçmadığı

yönündeki tartışmasını anlamlı kılar hem de genelde Anaksagoras'ın kozmik rastlantısallığın imkansızlığına dair sunduğu tezi doğrular. O halde sonuç olarak denebilir ki, Anaksagoras'ın *nous*a atfettiği özellikler varlığın salt bir varlık-ereksel açıklamasını sunmakla yetinmiyor gibidir çünkü ereğin fiziksel-metafiziksel olanaklarını da belirleyerek onun nedensel-zorunlu olarak kendi kendisi yöneten (yani bir bakıma otonom ve özgün olan) kozmik-etik doğasını da kaçınılmaz olarak ele veriyor gözükmektedir.

Kaynakça

Barnes, Jonathan. *The Presocratic Philosophers*. Routledge: London and New York, 1982.

Curd, Patricia. *Anaxagoras of Clazomenae: Fragments. Text and Translation with Notes and Essays*. Toronto: University of Toronto Press, 2007.

Graham, W.D. *Explaining the Cosmos: The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 2006.

Inwood, B. "Anaxagoras and Infinite Divisibility." *Illinois Classical Studies*. 11 (1986): 17–33.

Lesher, J. "Mind's Knowledge and Powers of Control in Anaxagoras DK B12". *Phronesis*. 40: 125–142.

Marmodoro, Anna. *Everything in Everything: Anaxagoras's Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

Schofield, Malcom. *An Essay on Anaxagoras*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

HERAKLEITOS'UN *DOĞA ÜZERİNE* KİTABIYLA İLGİLİ KAYNAKLAR VE YORUMLAR

C. Cengiz ÇEVİK*

SOURCES AND INTERPRETATIONS ABOUT HERACLITUS' *ON NATURE BOOK*

Öz

Presokratik filozoflar da kitaplar yazmıştır, ancak ne yazık ki bu kitapların hiçbiri günümüze tam olarak ulaşmamıştır. Sonraki yazarların eserlerinde, doksografi ve ansiklopedi metinlerinde bu kitapların bazılarından yapılan alıntılara ve bu kitaplara ait olduğu düşünülen veciz sözlere rastlamaktayız. Bununla birlikte bazı eserler de bu kitapların adı, içeriği ve dolaşıma geçip geçmediğiyle ilgili bilgiler vermektedir. Bu çalışmada antik kaynaklarda Herakleitos'a atfedilen ve yaygın olarak Περὶ φύσεως (*Doğa Üzerine*) adıyla anılan eserle ilgili tartışmalara yer verilmektedir. Bu kapsamda Antikçağ ile Ortaçağ'a ait tüm kaynaklar taranmıştır. Bunlar arasında Diogenes Laertius, Platon, Aristoteles, Sextus Empiricus, Strabon, Stobaios, Simplicius gibi önemli yazarlar bulunmaktadır. Ayrıca gerek Herakleitos'u, gerekse ondan sonraki felsefe geleneğinde bıraktığı izleri inceleyen saygın modern kaynaklardaki yorumlar gözden geçirilmiştir. Bu çalışmanın temel amacı, Herakleitos'a atfedilen tek eserle ilgili dağınık haldeki tüm kaynakları ve yapılan tüm tartışmaları bir bütün halinde sunup ele almaktır. Konusu itibariyle bir ilk olan bu çalışma, batı felsefe geleneğini derinden etkilemiş olan Herakleitos'un ünlü deyişlerinin olası kaynağıyla ilgili bundan sonra yapılacak olan başka kapsamlı çalışmalara da katkı sunacaktır.

Anahtar Kelimeler: Artemis Tapınağı, Doğa, *Doğa Üzerine*, Felsefe, Herakleitos, Kitap.

* İstanbul Üniversitesi, Latin Dili ve Edebiyatı Mezunu, Dr. Klasik Filolog. jengiz@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6160-2206.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 13/Felsefe Tarihinde Ege: Pre-Sokratikler/İyonyalılar, Ekim 2019: 121-133.
(Makale Gönderim: 01.06.2019 / Makale Kabul: 11.09.2019)

Abstract

Presocatic philosophers also wrote books, but unfortunately none of these books have survived to the present day. In the works of later writers, doxographical and encyclopedical texts, we see quotations made from some of these books and the apophthegms that are thought to belong to them. However, some works also provide information about the name, content and circulation of these books. In this study, the discussions about Περὶ φύσεως (*On Nature*), which are attributed to Herakleitos in ancient sources, are included. In this context, all sources of Ancient Age and Middle Age were scanned. Among them are important writers such as Diogenes Laertius, Plato, Aristotle, Sextus Empiricus, Strabo, Stobaeus, Simplicius. In addition, the comments in respect of the modern sources of Heraclitus, as well as the traces it left in its subsequent philosophy tradition, were reviewed. The main purpose of this study is to present all the scattered resources and all the discussions about the single work attributed to Herakleitos as a whole. This study, which is a first in its field, will contribute to other detailed studies which will be done about Herakleitos' famous apophthegms, which have deeply influenced the Western philosophy tradition.

Keywords: Temple of Artemis, Nature, *On Nature*, Philosophy, Heraclitus, Book.

****

Presokratik filozoflar da kitaplar yazmıştı, ancak bu kitapların hiçbiri günümüze tam olarak ulaşmamıştır. Onların öğretileri kadar yazdıkları kitapların listesini ve adlarını sonraki yazarların eserlerindeki doğrudan veya dolaylı alıntılar ve doksografik aktarımlar sayesinde bilmekteyiz. Bu konuda temel kaynaklarımız arasında Platon ve Aristoteles, peripatetik Theophrastos, Cicero, Seneca, İS ikinci yüzyılda yaşamış olan tarihçi ve deneme yazarı Plutarkhos, kuşkucu felsefe külliyatının temel kaynaklarından olan Sextus Empiricus, aynı yüzyılda yaşamış olan Hıristiyan tarihçi ve filozof Clemens Alexandrinus, İS üçüncü yüzyılda yaşamış olan teolog Hippolytos ve aynı yüzyıldan tarihçi Diogenes Laertius'un isimlerini anabiliriz.[1] Özellikle de Diogenes Laertius, ünlü filozofların yaşamlarını ve

[1] Presokratik felsefe ve filozoflarla ilgili kaynaklara ilişkin bkz. G. S. Kirk – J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*: *A Critical History with a Selection of Texts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), 1-7; *Early Greek Philosophy, vol. II: Beginnings and Early Ionian Thinkers, Part 1*, haz. & çev. André Laks, Glenn W. Most. Loeb Classical Library 525 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016), 3-5; Giannis Stamatellos, *Introduction to*

öğretilerini kaleme aldığı eserinde[2] diğer filozoflar gibi bazı Presokratik filozofların eserlerini listeler ve adlarını yazar. Örneğin Pythagoras'ın doğa, eğitim, devlet adamlığı, ruh ve gizemler gibi farklı konularda yazdığı kitaplar[3], evren üzerine ve kutsal olarak adlandırılan şiirleri[4], Empedokles'in doğa, arınmalar ve tıp üzerine şiirleri[5], Philolaos'un Pythagorasçı metinleri[6], Ksenophanes'in şiirleri[7] ve atomcu Demokritos'un doğa, etik ve edebiyat konulu onlarca eseri.[8]

Diogenes Laertius bir yerde Herakleitos'un da bir kitap yazdığından bahseder. Yazar, kitabın adının Türkçeye "Doğa Üzerine" şeklinde çevrilebilir olan Περὶ φύσεως olduğunu söyler ve ardından içeriğinin "her şey[9], politika ve teoloji" olmak üzere üç bölümden oluştuğunu belirtir.[10] Bu noktada gerçekten böyle bir kitabın fiziksel olarak var olup olmadığıyla ilgili tartışmalar olduğuna dikkat çekmek gerekir. Felsefe tarihinde bu kitabın olmadığına dair en kuvvetli iddia Kirk'e aittir. Ona göre Herakleitos kitap yazmamıştır. Fragmanlar veya aktarımların çoğu, ayrı ayrı deyişler veya γνῶμαι'dır.[11] Birbirleriyle bağlantılı görünen parçalar sonraki kaynaklara aittir. Muhtemelen Herakleitos'un ölümünden kısa bir süre sonra bir öğrencisi tarafından derlenip toplanmıştır, kitap olarak bilinen metin budur. Oysa Herakleitos düşüncelerini sözlü olarak dile getirmiştir.[12] Kahn'ın da

---

Presocratics: A Thematic Approach to Early Greek Philosophy with Key Readings (Oxford: Wiley-Blackwell, 2012), 116-118; W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy, vol.1: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), xiii-xiv.

2 Türkçe çevirisi için bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, sekizinci baskı, 2019).

3 Diogenes Laertius,8.6-7; 8.

4 Diogenes Laertius,8.7.

5 Diogenes Laertius,8.77.

6 Diogenes Laertius,8.85.

7 Diogenes Laertius,9.18. Ksenophanes'in metinleriyle ilgili diğer kaynaklar şunlardır: Satirler, ve alaycı şiirleri için Strabon 14.1.28; Proclus, *Scholia in Hesiodi Opera et Dies* 286; Stobaeus 2.1.17.

8 Diogenes Laertius,9.46-49.

9 Evren.

10 Diogenes Laertius,9.5-6: "διῄρηται δ' εἰς τρεῖς λόγους, εἵς τε τὸν περὶ τοῦ παντὸς καὶ ὁπολιτικὸν καὶ θεολογικόν." Karş. 9.12. Bu metin için temel aldığım kaynak şudur: Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers, vol. II: Books 6-10*, çev. R. D. Hicks. Loeb Classical Library 185 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925).

11 Fikirler, özlü sözler.

12 G. S. Kirk'ün iddiası için bkz. G. S. Kirk, *Heraclitus*: *The Cosmic Fragments: A Critical Study* (Cambridge: Cambridge University Press, 1954), 7. Kirk-Raven, *The Presocratic Philosophers*, 185'te de bu iddia şu sözlerle tekrarlanır: "Muhtemelen Herakleitos bir bilge olarak ünlenince, ona ait olan ünlü sözler de derlenmiş ve sözlere uygun özel bir giriş yazılmıştır. En azından elimizde bulunan fragmanların çerçevesi büyük ölçüde… konudan konuya

dikkat çektiği gibi, bu iddia iki açıdan sorunludur: Birincisi antik metinlerde Herakleitos'un böyle sadık bir öğrencisi olduğunun açık ve sağlam bir kanıtı yoktur, ikincisi aksi yönde yani böyle bir kitap olduğuna dair birden fazla metinsel kanıt vardır.[13] Bu tartışmanın farklı taraflarına ait görüşlerin izini süren Guthrie ziyadesiyle kitabın var olduğu inancıyla, Kirk'e yapılan itirazları paylaşır. Örneğin Gigon, dikkatli bir şekilde oluşturulmuş olan birinci Herakleitos fragmanının,[14] üslubundan ötürü bir kitap formunun önsözüne ait olduğunu söyler. Ayrıca Guthrie Herakleitos'un eseri üzerine yazılmış olan antik yorumları hatırlatır. K. Deichgraber'ın yorumunu alıntılayarak Kirk'ün bahsettiği türden bir derlemenin[15] olduğuna dair bir antik referans kaynağımızın olmadığına dikkat çeker. Aynı yerde Regenbogen'e referansla Platon ile Aristoteles'in bu kitaba bir bütün olarak sahip olduğu düşüncesi paylaşılır, keza Mondolfo da Aristoteles'in muhtemelen presokratiklerin kitaplarına sahip olduğu iddiasını tekrarlayarak filozofun sözlerini de[16] kanıt olarak sunar. Zira Aristoteles burada bir metnin kolay okunup aktarılması gerektiğini söyleyerek Herakleitos'un metinlerinde muhtemelen birbiriyle bağlantılı birçok sözcük ve cümlecik bulunduğundan, Herakleitos'un kullandığı belli bir sözcüğün kendinden önceki cümleciğe mi yoksa sonraki cümleciğe mi ait olduğunu anlamanın zor olduğunu belirtir. Aristoteles'in bu yorumu, onun Herakleitos'un kitabını okuduğunu göstermektedir, en azından Guthrie, Deichgraber'dan hareketle, Kirk'ün iddiasına karşı bir kanıt olarak bundan bahseder.[17]

En nihayetinde bu makale, kitabın varlığını metinsel kanıtlardan hareketle varsayımsal olarak kabul ederek incelemektedir. Kitapla ilgili değerlendirmelere geçmeden önce kitabın adıyla ilgili süren tartışmadan da söz etmek gerekir. Themistius'a göre, Yunanlar arasında doğa üzerine bir kitap yazan ilk filozof Anaksimandros'tur. Bu bilgiyi yorumlayan Kirk-Raven'a göre, İÖ altıncı yüzyılda, Περὶ φύσεως özgün bir kitap adı olarak

---

geçilen bir çalışmanın parçaları olarak değil, sözlü dile getirilmiş vecizeler olarak çizilmiştir."

[13] Kahn'ın yorumu için bkz. Charles H. Kahn, "A New Look at Heraclitus," *American Philosophical Quarterly*, vol. I, No. 3 (Jul., 1964): 190, n.5.

[14] Bkz. EK 1: Birinci fragmanın çevirisi (Laks-Most, D1, s.136-138).

[15] *Florilgeium*.

[16] Aristoteles, *Rhetorica,* 1407b11.

[17] Guthrie, *A History of Greek Philosophy, vol.1,* 408-408. Guthrie'nin aktardığı kaynaklar: K. Deichgraber, "Bemerkungen zu Diogenes' Bericht über Herakleitos," *Philologus*, 93, (1938/9): 20; R. Mondolfo, "The Evidence of Plato and Aristotle Relating the the Ekyprosis in Heraclitus," *Phronesis*, 3.2 (1958): 75. Ayrıca bu konuyla ilgili kapsamlı bir inceleme ve diğer kaynaklar için bkz. Aryeh Finkelberg, *Heraclitus and Thales' Conceptual Scheme: A Historical Study* (Leiden: Brill, 2017), 29-31.

kullanılmıyordu.[18] Bu ad genel olarak doğa olaylarıyla ilgili herhangi bir eser için kullanılabilirdi. Örneğin Ksenophanes'e[19], Demokritos'a[20], Apollonialı Diogenes'e[21], Melissos ile Parmenides'e[22] ve Empedokles'e[23] aynı adı taşıyan bir eser atfedilmiştir. Şurası açık ki, en azından Diogenes Laertius kaynağında, Περὶ φύσεως'u, Herakleitos'un kitabının adı olarak kabul etmenin tuhaf karşılanmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim aynı yazarın aktardığı, Perslerin kralı Dareios ile Herakleitos arasındaki mektuplaşma da bu konuda bize olumlu bir veri sunmaktadır,[24] zira kral mektubunda Herakleitos'un Περὶ φύσεως adlı kitabından bahsederek onun anlaşılması ve yorumlanması zor olduğunu söyler.[25] Kral bu kitap bahsi üzerinden Herakleitos'u en güzel şekilde ağırlanacağını vadederek kendi sarayına çağırır ve onun içinde bulunduğu Yunan toplumuna, bilgelere yeterince değer vermedikleri yönünde bir eleştiri getirir. Herakleitos'un bu mektuba verdiği cevap onun bu tür bir ilgiye ve zenginliğe ihtiyaç duymadığını, azla yetinmekten memnun olduğunu gösterir.[26] Bu aynı zamanda Herakleitos'un sarayda bilgelikle uğraşmaktansa ve bilgeliğini kralla paylaşmaktansa, onu sadece kendine saklamayı ya da en azından kendisini gerçekten anlayacak kişilerle paylaşmayı istediğini gösterebilir. Bu, aşağıda değineceğimiz Herakleitos'un kitabını Artemis Tapınağı'na adamasının ardındaki olası toplumdan ve kitabındaki bilgeliği anlamayacak olanlardan uzaklaşma niyetiyle de ilişkilendirilebilir.

Bununla birlikte başka bir Diogenes Laertius aktarımında geçtiğine göre, bazıları Herakleitos'un kitabının adının "Mousa'lar, İlham Perileri" anlamında Μοῦσαι olduğunu söylemiş, Diodotos bir tasvirle kitabı "Yaşam

---

[18] Kirk-Raven, *The Presocratic Philosophers*, 102. Aynı yerde geçen Themistius referansı: *Orationes* 26 p. 383 (=26 317c) Dindorf. Aynı bilgi için bkz. *Suda* A.1986.

[19] *Scholia Graeca in Homeri Iliadem* (*scholia vetera*) 21.196.

[20] Diogenes Laertius, 9.46.

[21] Simplicius, *In Aristotelis Physica Commentaria* 151.24–29.

[22] İkisi için ortak referans için bkz. Simplicius, *In Aristotelis De caelo Commentaria* 556.25–26.

[23] Diogenes Laertius, 8.77.

[24] Kral ile filozof arasındaki bu ve burada değinmediğimiz diğer mektupların özgünlüğü tartışmalıdır, muhtemelen gelenek tarafından aktarılan filozofla ilgili anlatılara uygun olarak uydurulmuştur. Uydurma olasılığı, bu mektuplarda sunulan verilerin en azından aktaranlar nezdinde makul ve inandırıcı bulunduğu gerçeğini değiştirmez. Bu mektuplarla ilgili olarak bkz. Kirk, *Heraclitus: The Cosmic Fragments*, 29-30; Lewis R. Donelson, *Pseudepigraphy and Ethical Argument in the Pastoral Epistles* (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2015), 32-33.

[25] Diogenes Laertius, 9.13: "Καταβέβληsαι λόγον Περὶ φύσεως δυσνόητόν τε καὶ δυσεξήγητον."

[26] Bkz. EK 2: Laks-Most Kral Dareios ile Herakleitos Arasındaki Bir Mektuplaşma (Laks-Most, D1, s.334-336).

hedefi doğrultusunda şaşmaz bir dümen"[27] olarak adlandırmış, başkaları ise filologların bozuk olarak nitelediği[28] bir ifadeyle "her şeyi içeren bir evrendeki karakterlerin yargısı" olarak görmüştür.[29] İlk adlandırmanın ilham kaynağı Platon olabilir, nitekim bir yerde Herakleitos ve muhtemelen onun takipçilerinden bahsederken "İonyalı Mousa'lar"[30] der.[31] Ayrıca Clemens Alexandrinus da Platon'un izinden giderek aynı tamlamayı kullanmıştır.[32] Diodotos'un adlandırması ise yine onun başka bir yorumuyla birlikte düşünüldüğünde bir anlam kazanmaktadır. Diodotos yine Diogenes Laertius kaynaklı yorumunda, Herakleitos'un kitabının doğa üzerinde[33] değil, politik rejim üzerine[34] olduğunu ve doğayla ilgili tespitlerin örnekleme[35] işlevi gördüğünü söyler.[36] Diodotos'un adlandırması ve yorumu, Herakleitos'un kitabını salt evrensel doğaya ve doğa olaylarına ilişkin bir kitap olmaktan çıkarıp kent ve vatandaşlara ilişkin etik ve politika konulu bir metne dönüştürür. Finkelberg'e göreyse, bu ikili bölümleme yukarıda söz ettiğimiz "her şey, politika ve teoloji" şeklindeki üçlü bölümlemeyle ilgili olabilir, bu durumda metnin doğayla ilgili kısmı "her şey", politik rejimle ilgili kısmı ise "politika ve teoloji" üzerinedir.[37] Bu aynı zamanda Diodotos'un kitabı neden "yaşam hedefi doğrultusunda şaşmaz bir dümen" olarak tasvir ettiğini de açıklar. Zira bu bağlamda Sextus Empiricus'a göre, Herakleitos sadece doğa

---

[27] Diogenes Laertius,9.12: "ἀκριβὲς οἰάκισμα πρὸς σταθμὴν βίου"

[28] Örneğin bkz. *Early Greek Philosophy, vol. III: Early Ionian Thinkers, Part 2*, haz & çev. André Laks, Glenn W. Most. Loeb Classical Library 526 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016), 205. Ayrıca Finkelberg, *Heraclitus and Thales' Conceptual Scheme,* 30, n.46'da kapsamlı bir değerlendirme bulunur.

[29] Diogenes Laertius,9.12: "γνώμην ἠθῶν τρόπου κόσμον ἑνὸς τῶν ξυμπάντων"

[30] Ἰάδες Μοῦσαι.

[31] Platon, *Sophista* 242e. Bu metin için temel aldığım kaynak şudur: Plato, *Theaetetus. Sophist,* çev. Harold North Fowler. Loeb Classical Library 123 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1921).

[32] Clemens Alexandrinus, *Stromata* 5.9. 682P. Bu iki bilginin kaynağı olarak bkz. Diogenes Laertius*, Lives of Eminent Philosophers, vol. II*, 418-419. Lucretius'un *De Rerum Natura* 1.657'de geçen "multa sibi… contraria" ifadesindeki multa kelimesinin Musae şeklinde okunması gerektiğini düşünenler de, Lucretius'un Herakleitos'un eserine göndermede bulunduğunu iddia etmiştir. Bu spekülasyonla ilgili olarak bkz. *De Rerum Natura: The Latin Text of Lucretius*, haz. W. E. Leonard ve S. B. Smith (London: The University of Wisconsin Press, 1942), 660. Şair A. E. Housman'ın bir mektubunda Herakleitos'un eserinin adının, bu tamlamadan hareketle, Μοῦσαι olamayacağıyla ilgili kısa bir değerlendirme bulunur. Bkz. *The Letters of A. E. Housman 1*, haz. Archie Burnett (Oxford: Oxford Clarendon Press, 2007), 508.

[33] περὶ φύσεως.

[34] περὶ πολιτείας.

[35] παραδείγματος.

[36] Diogenes Laertius,9.15.

[37] Finkelberg, *Heraclitus and Thales' Conceptual Scheme*, 32.

olaylarıyla ilgilenen bir doğa filozofu[38] değil, aynı zamanda etik yani ahlak filozofu (ἠθικὸς φιλόσοφος) olup olmadığıyla ilgili bir tartışmaya da konu olmuştur.[39] Nitekim fragmanlara yansıdığı kadarıyla, bireye ve topluma yönelttiği eleştiriler de, onun sadece bir ahlak filozofu olarak düşünülmesini değil, aynı zamanda bu eleştirileri içeren bir eser kaleme almış olmasını da makul kılar.[40]

Herakleitos'un yaşadığı toplum karşısındaki eleştirel tutumu ile kitabın sonraki seyriyle ilgili anlatılar arasında bir bağlantı kurulabilir. Diogenes Laertius, Herakleitos'un kitabı Artemis Tapınağı'na adadığını veya koyduğunu söyler.[41] Herakleitos'un kitabı fiziksel olarak tapınağa nasıl koyduğunu veya adadığını kesin bir şekilde bilmenin imkânı yoktur, bu konuda detaylı bir antik anlatım bulunmaz. Ancak farklı anlatıları birleştirerek, Herakleitos'un kitabını bir şekilde buraya götürme gerekçesiyle ilgili spekülasyon üretmek mümkündür. Nitekim Diogenes Laertius aynı yerde, Herakleitos'un sadece uzmanlar yaklaşabilsin ve halkın kolayca küçümseyeceği nitelikte olmasın diye, kitabı oldukça anlaşılmaz bir dilde yazdığını söyler. Kitabı tapınağa götürmek, onun fiziksel halini uzman olmayan insanlardan uzaklaştırma yöntemi olarak görülebilir.[42] Zira başka bir Diogenes Laertius aktarımında da geçtiği gibi, Herakleitos'un kendisi için de aynı tapınağa çekilmek, eleştirdiği toplumdan uzaklaşmak anlamını taşır:

> Kendileri için yasa yapması istendiğinde, bunu yapmayı reddetti, zira kent kötü bir politik rejimle yönetiliyordu. [3] Artemis Tapınağı'na çekildi, orada zamanını çocuklarla taş oyunu oynayarak geçirdi; Ephesoslular etrafında toplanıp niye bunu yaptığını sorunca, "Niçin

[38] φυσικός φιλόσοφος.

[39] Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* 7.7. Karş. Finkelberg, *Heraclitus and Thales' Conceptual Scheme*, 32.

[40] Şüphesiz, Herakleitos'un etiğiyle ilgili birçok çalışma vardır, ancak hem en kapsayıcı örneklerden biri olması hem de Herakleitos'un kitabından hareketlenmesi açısından şu çalışma önerilebilir: David Sider, "Heraclitus' Ethics", *Doctrine and Doxography: Studies on Heraclitus and Pythagoras* içinde, haz. David Sider - Dirk Obbink (Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2013), 321-334.

[41] Diogenes Laertius,9.6: "ἀνέθηκε δ᾽ αὐτὸ εἰς τὸ τῆς Ἀρτέμιδος ἱερόν." Ayrıca burada geçen ἀνέθηκε yüklemi "koymak, armağan olarak sunmak, dikmek, adamak" anlamlarında kullanılan ἀνατίθημι fiilinin çekilmiş halidir.

[42] Benzer bir yorum ve analiz için bkz. F. J. Smith, "Two Heideggerian Analyses", *Martin Heidegger: In Europe and America* içinde, haz. Edward G. Ballard - Charles E. Scott (Martinus Nijhoff, 1973), 177-178.

> şaşırıyorsunuz, sizi sefil varlıklar? Bu sizin politikanızla uğraşmaktan daha iyi değil mi?"[43]

Herakleitos'tan yasa yapmasının istenmesi, onda yasa ve politika bilgisinin bulunduğunu ya da en azından halkın böyle düşündüğünü gösterir. Ancak ona göre, Ephesoslular içlerindeki en faydalı kişi olan, dostu Hermodoros'un kentten kovulması onu mevcut politik rejime ve topluma düşman etmiştir.[44]

> Tüm yetişkin Ephesoslular kendilerini asmalı ve kenti çocuklara bırakmalı, zira o yetişkinler "aramızda böyle çok faydalı bir adam olmasın, gitsin başka bir yerde ve başkalarının arasında olsun" diyerek içlerinde en faydalı olan adamı yani Hermodoros'u kentten kovdu.[45]

Herakleitos'un eleştirdiği ya da beğenmediği toplumdan uzaklaşmasının ona atfedilen kibirli karakteriyle[46] ilişkisi olabilir. Nitekim İS ikinci yüzyılda yaşamış olan Kilise yazarı Tatianus, Yunanlara bir söylevinde Herakleitos'un kitabını Artemis Tapınağı'na sakladığından bahsederken bu iki hususu birlikte ele alır:

> "Kendi başıma öğrendim" diyen Herakleitos'u onaylamıyorum, çünkü o kendi başına öğrenmekle birlikte kibirli biriydi, şiirini <Euripides tarafından> daha sonra yayınlanacak şekilde gizemli bir şekilde Artemis tapınağına sakladığı için de onu övmüyorum.[47]

Sallis'in perspektifine göreyse Herakleitos'un kitabını tapınağa götürmesiyle tanrısallık öğretisi arasında bağlantı kurmak da mümkün olabilir. Yazar, Herakleitos'un teorisine göre, her şeyin doğaya geri döndüğü ve Zeus'un her

---

[43] Diogenes Laertius,9.2-3: "ἀξιούμενος δὲ καὶ νόμους θεῖναι πρὸς αὐτῶν ὑπερεῖδε διὰ τὸ ἤδη κεκρατῆσθαι τῇ πονηρᾷ πολιτείᾳ τὴν πόλιν. [3] ἀναχωρήσας δὲ εἰς τὸ ἱερὸν τῆς Ἀρτέμιδος μετὰ τῶν παίδων ἠστραγάλιζε· περιστάντων δ᾽ αὐτὸν τῶν Ἐφεσίων, "τί, ὦ κάκιστοι, θαυμάζετε;" εἶπεν· "ἢ οὐ κρεῖττον τοῦτο ποιεῖν ἢ μεθ᾽ ὑμῶν πολιτεύεσθαι;"

[44] Karş. Kirk, *Heraclitus,* 4-5.

[45] Strabon 14.2: "ἄξιον Ἐφεσίοις ἡβηδὸν ἀπάγξασθαι πᾶσι καὶ τοῖς ἀνήβοις τὴν πόλιν καταλιπεῖν, οἵτινες Ἑρμόδωρον ἄνδρα ἑωυτῶν ὀνήιστον ἐξέβαλον φάντες· 'ἡμέων μηδὲ εἷς ὀνήιστος ἔστω, εἰ δὲ μή, ἄλλῃ τε καὶ μετ᾽ ἄλλων.'"

[46] Herakleitos'un kibirli karakteriyle ilgili anlatımlar için bkz. Diogenes Laertius,9.1; 5; 6; 15; Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 7.5 1146b29-30; Ps.-Aristoteles, *Magna Moralia* 2.6 1201b5-9.

[47] Tatianus, *Orationes* 3: "τὸν γὰρ Ἡράκλειτον οὐκ ἂν ἀποδεξαίμην, "ἐμαυτὸν ἐδιδαξάμην" εἰπόντα, διὰ τὸ αὐτοδίδακτον εἶναι καὶ ὑπερήφανον. οὔτ᾽ ἂν ἐπαινέσαιμι κατακρύψαντα τὴν ποίησιν ἐν τῷ τῆς Ἀρτέμιδος ναῷ μυστηριωδῶς ὅπως ὕστερον ἡ ταύτης ἔκδοσις γένηται·" Bu metin için temel aldığım kaynak şudur: *Early Greek Philosophy, vol. III: Early Ionian Thinkers, Part 2*, 286.

şeyi yönettiği bir evren düzeninde doğa ile tanrısallığın iç içe geçtiğini vurgulayarak filozofun kitabını Artemis tapınağına adamasından daha uygun hiçbir şey olmayacağını söyler.[48] Kitabın, insanlardan uzaklaşarak tapınakta münzevi bir yaşam süren bir filozofun karanlık, dinî ve kâhince bir üslupla yazılmış sözlerini içermesi de, filozofun bu kitabı tapınağa adaması da şaşırtıcı değildir.[49]

Bununla birlikte kitabın sadece tapınakta kalmadığı ve bir şekilde içeriğiyle başkalarını etkilediği de iddia edilmiştir. Nitekim Diogenes Laertius "kitabın, kendisinden Herakleitosçular olarak anılan bir öğrenci grubu doğacak kadar büyük bir ün elde ettiğini" söyler.[50] Herakleitosçular veya Herakleitos'un öğrencileri olarak anılan kişiler olduğu bilgisini Platon ve Aristoteles de tekrarlar. Örneğin Platon bir yerde, Sokrates'e hareket konusuyla ilgili tartışmanın hiç de küçük bir alanda geçmediğini söylettikten sonra bu tartışmanın İonya'da yayıldığını ve "Herakleitos'un öğrencilerinin"[51] filozofun görüşünü koro halinde savunduğunu belirtir.[52] Ancak Kirk-Raven'a göre, Platon'un yaşlı çağdaşı olan Kratylos'a kadar Herakleitosçu olduğu bilinen bir öğrencinin varlığından haberdar değiliz, o bile Herakleitos'un görüşlerine tümüyle sadık kalmış bir düşünür değildir.[53]

Sonuç

Bu çalışmada Herakleitos'un *Doğa Üzerine* adlı eseriyle ilgili antik kaynakları ve modern yorumları göz önünde tutarak değerlendirmelerde bulunduk. Eserin fiziksel varlığı, içeriği ve Artemis Tapınağı'na konup konmadığı veya adanıp adanmadığı konularında tartışmaları büyük ölçüde giderecek sağlam metinsel dayanaklar olmadığı açıktır. Bununla birlikte Kratylos veya isimleri başka antik kaynaklarda geçmeyen olası Herakleitosçular ve Herakleitos'un öğrencilerinin, filozofun Artemis Tapınağı'na koyduğu veya adadığı kitabı nasıl edindiği konusu da belirsizliğini korumaktadır.

---

[48] John Sallis, *The Figure of Nature: On Greek Origins* (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2016), 26-27.

[49] Karş. Smith, "Two Heideggerian Analyses", 177-178.

[50] Diogenes Laertius,9.6: "τοσαύτην δὲ δόξαν ἔσχε τὸ σύγγραμμα ὡς καὶ αἱρετιστὰς ἀπ᾽ αὐτοῦ γενέσθαι τοὺς κληθέντας Ἡρακλειτείους."

[51] Ἡρακλείτου ἑταῖροι.

[52] Platon, *Theaetetus* 179d. Karş 180b; *Crat*ylus 411b–c; Aristoteles, *Metaphysica* Γ5 1010a7–12

[53] Kirk-Raven, *The Presocratic Philosophers*, 185.

Ekler

EK 1: Birinci fragmanın çevirisi (Laks-Most, D1, s.136-138):
Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* 7.132:
Yukarıda bahsedilen kişinin *Doğa Üzerine* adlı eserinin başında söylediği şudur:
İnsanlar her daim var olan bu logos'u işitmeden önce de, ilk defa işittikten sonra da kavramıyorlar. Her şey bu logos'a göre gerçekleşse de, ben onların her birinin doğalarıyla uyumlu olduğunu analiz ederken ve nasıl olduklarını gösterirken bahsettiğim şeyleri ve sözlerimi anlamamış gibi davranıyorlar. Nasıl diğer insanlar uykudayken ne yaptıklarını hatırlamıyorsa, aynı şekilde bunlar da uyanıkken ne yaptıklarının farkında değiller.[54]

EK 2: Laks-Most Kral Dareios ile Herakleitos Arasındaki Bir Mektuplaşma (Laks-Most, D1, s.334-336):
Diogenes Laertius 9.13–14:
Hytaspes oğlu kral Dareios, Ephesoslu bilge Herakleitos'u selamlar.
[13] Doğa üzerine bir eser kaleme aldın, ancak anlaması da açıklaması da zor. Bazı paragraflar, kelimelerin ilk anlamıyla yorumlandığında, senin kitabın tüm evrenin, onda meydana gelen ve kusursuz bir kutsal hareketle var olan doğa olaylarını bilmeye yetkinmiş gibi görünüyor. Ancak kitabın büyük bir bölümü anlaşılmayacak derece kuşkulu ve bunun bir sonucu olarak yazılarını yakından bilenler bile yazdıklarını doğru bir şekilde yorumlama konusunda yetersiz kalıyor. Bu yüzden Hytaspes oğlu kral Dareios senin öğretine ve Yunan eğitimine katkı sunmak ister. Benim huzuruma çık ve sarayıma gel. [14] Zira çoğunlukla bilgeleri ayırt etme yeteneği olmayan Yunanlar ciddi bir çalışmayı ve eğitimi gerekli kılan her şeyi boşluyorlar. Buna karşın benim sarayımda her türlü ayrıcalıklı muameleyi göreceksin, her gün güzel ve ciddi bir şekilde selamlanacaksın, nasihatlerinden ötürü saygın bir yaşamın olacak.

Ephesoslu Herakleitos Hytaspes'in oğlu Kral Dareios'u selamlar,
Bu dünyada yaşayan herkes hakikatten ve adaletten uzaklaşmış durumda, o kötü budalalıklarından ötürü kendilerini açgözlülüğe ve şöhret arzusuna kaptırmışlar. Buna karşın ben herhangi bir kötülük yaptığımı hatırlamadığım,

[54] Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* 7.132: "τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι, καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι, καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν ἐοίκασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται."

insanlardaki kıskançlık duygusuyla birlikte yaşayan aşırılıktan uzak durduğum ve kibirden kaçındığım için Perslerin toprağına gelmek istemiyorum, öğretime uygun olarak azla yetinmekten memnunum.[55]

Kaynakça

Aristoteles. *Ethica Nicomachea*. Hazırlayan I. Bywater. Oxford: Oxford University Press, 1894.

-. *Rhetorica. Art of Rhetoric*. Çeviren J. H. Freese. Loeb Classical Library 193. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926.

-. *Metaphysica. Metaphysics*, *vol. I: Books 1-9*. Çeviren Hugh Tredennick. Loeb Classical Library 271. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933.

Clemens Alexandrinus. *Stromata*, Buch I-VI. Hazırlayan Otto Stählin. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1906.

Deichgraber, K. "Bemerkungen zu Diogenes' Bericht über Herakleitos." *Philologus*, 93, (1938/9): 12-30.

Diogenes Laertius. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. Çeviren Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.

-. *Lives of Eminent Philosophers*, *vol. II: Books 6-10*. Çeviren R. D. Hicks. Loeb Classical Library 185. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925.

[55] Diogenes Laertius,9.13–14: "Βασιλεὺς Δαρεῖος πατρὸς Ὑστάσπεω Ἡράκλειτον Ἐφέσιον σοφὸν ἄνδρα προσαγορεύει χαίρειν. Καταβέβλησαι λόγον Περὶ φύσεως δυσνόητόν τε καὶ δυσεξήγητον. ἔν τισι μὲν οὖν ἑρμηνευόμενος κατὰ λέξιν σὴν δοκεῖ δύναμίν τινα περιέχειν θεωρίας κόσμου τε τοῦ σύμπαντος καὶ τῶν ἐν τούτῳ γινομένων, ἅπερ ἐστὶν ἐν θειοτάτῃ κείμενα κινήσει· τῶν δὲ πλείστων ἐποχὴν ἔχοντα, ὥστε καὶ τοὺς ἐπὶ πλεῖστον μετεσχηκότας συγγραμμάτων διαπορεῖσθαι τῆς ὀρθῆς1 δοκούσης γεγράφθαι παρὰ σοὶ ἐξηγήσεως. βασιλεὺς οὖν Δαρεῖος Ὑστάσπου βούλεται τῆς σῆς ἀκροάσεως μετασχεῖν καὶ παιδείας Ἑλληνικῆς. ἔρχου δὴ συντόμως πρὸς ἐμὴν ὄψιν καὶ βασίλειον οἶκον. Ἕλληνες γὰρ ἐπὶ τὸ πλεῖστον ἀνεπισήμαντοι σοφοῖς ἀνδράσιν ὄντες παρορῶσι τὰ καλῶς ὑπ᾽ αὐτῶν ἐνδεικνύμενα πρὸς σπουδαίαν ἀκοὴν καὶ μάθησιν. παρ᾽ ἐμοὶ δ᾽ ὑπάρχει σοι πᾶσα μὲν προεδρία, καθ᾽ ἡμέραν δὲ καλὴ καὶ σπουδαία προσαγόρευσις καὶ βίος εὐδόκιμος σαῖς παραινέσεσιν."

"Ἡράκλειτος Ἐφέσιος βασιλέϊ Δαρείῳ πατρὸς Ὑστάσπεω χαίρειν. Ὁκόσοι τυγχάνουσιν ὄντες ἐπιχθόνιοι τῆς μὲν ἀληθηίης καὶ δικαιοπραγμοσύνης ἀπέχονται, ἀπληστίῃ δὲ καὶ δοξοκοπίῃ προσέχουσι κακῆς ἕνεκα ἀνοίης. ἐγὼ δ᾽ ἀμνηστίην ἔχων πάσης πονηρίης καὶ κόρον φεύγων παντὸς οἰκειούμενον φθόνῳ καὶ διὰ τὸ περιίστασθαι ὑπερηφανίην οὐκ ἂν ἀφικοίμην εἰς Περσῶν χώρην, ὀλίγοις ἀρκεόμενος κατ᾽ ἐμὴν γνώμην."

Donelson, Lewis R. *Pseudepigraphy and Ethical Argument in the Pastoral Epistles*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2015.

Finkelberg, Aryeh. *Heraclitus and Thales' Conceptual Scheme: A Historical Study*. Leiden: Brill, 2017.

Guthrie, W. K. C. *A History of Greek Philosophy, vol.1*: *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Kahn, Charles H. "A New Look at Heraclitus." *American Philosophical Quarterly*, vol. I, No. 3 (Jul., 1964): 189-203.

Kirk, G. S. – Raven, J. E. *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

Kirk, G. S. *Heraclitus: The Cosmic Fragments: A Critical Study*. Cambridge: Cambridge University Press, 1954.

Mondolfo, R. "The Evidence of Plato and Aristotle Relating the the Ekyprosis in Heraclitus." *Phronesis*, 3.2 (1958): 75-82.

Platon. *Sophista. Theaetetus. Sophist*. Çeviren Harold North Fowler. Loeb Classical Library 123. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1921.

-. *Cratylus. Cratylus. Parmenides. Greater Hippias. Lesser Hippias*. Çeviren Harold North Fowler. Loeb Classical Library 167. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926.

Proclus. *Scholia in Hesiodi Opera et Dies*. Hazırlayan P. Marzillo. Tübingen, 2010.

Ps.-Aristoteles. *Magna Moralia* Hazırlayan F. Susemihl. Leipzig: Teubner, 1883.

Sallis, John. *The Figure of Nature: On Greek Origins*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2016.

Scholia Graeca in Homeri Iliadem (scholia vetera). Hazırlayan H. Erbse. Berlin: Walter de Gruyter, 1969–1988.

Sextus Empiricus. *Adversus Mathematicos* (Fragman olarak) *Early Greek Philosophy, vol. III*: *Early Ionian Thinkers, Part 2*. (Tam metin olarak) *Against Logicians*. Çeviren R. G. Bury. Loeb Classical Library 291. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1935.

Sider, David. "Heraclitus' Ethics." *Doctrine and Doxography: Studies on Heraclitus and Pythagoras* içinde, 321-334. Hazırlayan David Sider - Dirk Obbink. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2013.

Simplicius. *In Aristotelis De caelo Commentaria* 7. J. L. Heiberg. Commentaria in Aristotelem Graeca. Hazırlayan J. L. Heiberg. Berlin: Verlag Georg Reimer, 1882–1909.

-. *In Aristotelis Physica Commentaria* 9–10. Commentaria in Aristotelem Graeca. Hazırlayan H. Diels. Berlin: Verlag Georg Reimer, 1882–1909.

Smith, F. J. "Two Heideggerian Analyses." *Martin Heidegger: In Europe and America* içinde. Hazırlayan Edward G. Ballard - Charles E. Scott, 171-182. Martinus Nijhoff, 1973.

Stamatellos, Giannis. *Introduction to Presocratics: A Thematic Approach to Early Greek Philosophy with Key Readings*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012.

Stobaeus. *Anthologium*. Hazırlayan C. Wachsmuth ve O. Hense. Berlin: Weidmannos, 1884–1912.

Strabon *Geographica*. Hazırlayan S. L. Radt. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002-2011.

Suda. *Suidae lexicon*. Hazırlayan. A. Adler. Leipzig: Teubner, 1928–1938.

Tatianus. *Orationes*. (Fragman olarak) *Early Greek Philosophy, vol. III: Early Ionian Thinkers, part 2*. Hazırlayan & Çeviren André Laks, Glenn W. Most. Loeb Classical Library 526. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016.

Themistius. *Orationes*. Hazırlayan W. Dindorf. Leipzig: Teubner, 1832.

De Rerum Natura: The Latin Text of Lucretius. Hazırlayan W. E. Leonard ve S. B. Smith. London: The University of Wisconsin Press, 1942.

Early Greek Philosophy, vol. II: Beginnings and Early Ionian Thinkers, Part 1. Hazırlayan. & Çeviren André Laks, Glenn W. Most. Loeb Classical Library 525. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016.

The Letters of A. E. Housman 1. Hazırlayan Archie Burnett. Oxford: Oxford Clarendon Press, 2007.

HERAKLEİTOS'TA SÖYLEM VE HAKİKAT İLİŞKİSİ

Erhan ATAGÜL*

THE RELATIONSHIP BETWEEN DISCOURSE AND TRUTH IN HERACLITUS

Öz

Herakleitos, düşünce tarihinin üzerine çok konuşulmuş fakat az anlaşılmış filozoflarından birisidir. Bu durum yalnızca onun felsefesinin içeriğinden kaynaklanmayıp düşüncelerini aktarmakta kullandığı söylemin biçiminin de bir sonucudur. Aristoteles Herakleitos'u "karanlık" (*skoteinos*) olarak, Philus'lu Timon ise "bilmece gibi konuşan" (*ainiktês*) olarak anar. Sokrates'in ünlü dalgıç benzetmesini de bunlara ekleyebiliriz. Sonuç olarak üzerinde hem fikir olunan şey açıktır; Herakleitos fragmanlarında anlaşılması güç bir biçimde konuşur. Herakleitos'un anlamı kurma biçimi, söylem biçimindeki paradoksal yapı, bir bütün olarak söylemek gerekirse onun "karanlık" söylemi, hakikat anlayışıyla iç içedir ve bu durum onun fragmanlarında somutlaşmıştır. Paradokslar, bilmeceli söylem biçimi ve kelime oyunlarının varlığı, Herakleitos'ta bir analoji olarak ele alınmalıdır. Burada doğanın kendi hakikati ile Herakleitos'un söylemi arasında, yukarıda bahsedilen dilsel araçlar ile analoji kurulur. Bu söylem biçimi hiç şüphesiz Herakleitos'un düşüncesinde hakikati kavramanın ontolojik durumuyla örtüşür. Çünkü bir bilmecenin çözümü, paradoksal bir ifadenin kavranışı ya da bir kelime oyunun anlamının fark edilişi tamamıyla sezgisel bir "aydınlanma" anıdır. Anlam bir anda ve önceden hiçbir işaret vermeksizin geliverir ve bir kez bilinir olduğunda artık problem ortadan kalkmıştır. Bu durum, Herakleitos'un kendinden önce gelen filozofların hakikati ele alış biçimlerinden radikal bir kopuşu temsil eder. Bu makalede ilk olarak bu kopuşu açıklığa kavuşturacağız, ardından Herakleitos'un hakikat anlayışına uygun bir biçimde söylemini nasıl kurduğu göstereceğiz.

* Çankırı Karatekin Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Arş. Gör., erhanatagul@karatekin.edu.tr, ORCID:0000-0001-6925-8884.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 13/Felsefe Tarihinde Ege: Pre-Sokratikler/İyonyalılar, Ekim 2019: 134-154.
(Makale Gönderim: 01.06.2019 / Makale Kabul: 19.08.2019)

Anahtar Kelimeler: Herakleitos, söylem, hakikat, logos, dil.

Abstract

Heraclitus is one of philosophers who is most spoken about, however, least understood of the history of thought. This is not only the result from the content of his philosophy but also from the discourse he used to convey his thoughts. Aristotle called him as "dark" (*skoteinos*) and Timon of Philus as "riddler" (*ainiktês*). And we can remind here Socrates' famous smile of the Delian divers. As a result, that which is agreed upon is clear; Heraclitus spoke in riddles in his fragments. Heraclitus' way of construction of meaning, the paradoxical structure in his discourse, to be more pricise, his "dark" discourse is nested with his understanding of truth and this fact becomes concrete in his fragments. Paradoxes, riddles and word games should be taken as analogy. Heraclitus, by analogy, correlates between the innate truth of the nature and his own discourse with the linguistic tools mentioned above. This manner of speaking correspond to ontological status of apprehending the truth. Because solving a riddle, apprhending of a paradoxical statement or recognizing a word game is utterly "light-bulb moment." For meaning comes in less than no time and once it becomes known obscurity disappears to the end of time. This differentiates Heraclitus radically from the earlier philosophers on the way of approaching the truth. In this paper we are going to clarify differences in question. Then it is going to be shown that how he constructed his discourse in accordance with his understanding of truth.

Keywords: Heraclitus, discouse, truth, logos, language.

***

1.Hakikatin Yapısı ya da Geleneksel Bilgelikten Kopuş♣

Herakleitos hem doğanın hakikatini ele alma biçimi hem de bu hakikati dile getirme biçimi bakımından kendinden önce gelen filozoflardan ayrılır. Herakleitos'la birlikte felsefenin yönünün *arkhe*

♣ Bu çalışma 19.06.2017 tarihinde Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne sunulmuş olan "Herakleitos'ta Hakikat ve Söylem" adlı tezden türetilmiştir.

probleminden şeylerin düzeni ve doğadaki ölçü meselesi üzerine dönmüş olduğunu söyleyebiliriz. Bu dönüşün Pythagorasçılarla birlikte başladığını kabul etsek bile felsefi bilgi olarak sezginin ön plana çıkması Herakleitos'un öğretisi ile belirginleşir. Herakleitos'la birlikte dış gözlemcinin doğanın hakikatini anlayabileceği inancından, aradığı hakikatin bir parçası olan insanın bu hakikati ancak sezgisel olarak kavrayabileceği fikrine saparız. Dolayısıyla Herakleitos, doğayı ve doğanın özündeki hakikati anlama ve onu anlatma biçiminde yeni bir yöntem geliştirmek durumundadır. Çalışmamızın ilk bölümünde, Herakleitos'un fragmanlarında kullanmış olduğu bazı kavramlar üzerinden bu dönüş açıklanmaya çalışılacaktır.

Herakleitos'un B45 ve B129[1] da kullanmış olduğu *polymathiê* kavramı kendisinin türettiği bir kavramdır.[2] Bu kavramın hangi anlamda kullanıldığını ortaya koymak ve onun, bilgelik (*to sophon*) ile oluşturduğu karşıtlığı belirlemek gerekmektedir. *Polymathiê*'nin bütüncül bir anlamını belirlemede başlangıç olarak B108 ve B45 birlikte ele alınabilir[3]: "Bütün yolu katetsen de ruhun sınırını bulamazsın, onda derin bir *logos* vardır."[4] "Sözlerini işittiklerimin hiçbiri şu noktaya varamamıştı; bilgeliğin her şeyden farklı olduğunu bilmek."[5]

İki fragmanda da içerikte verilen anlamı görsel bir ifadeyle destekleyen ortak durum bir "yol" imgesi taşımalarıdır. Bu imge B45'de çok daha açık bir biçimde verilmişken (*pasan epiporeomenos hodon*) B108'de imge kullanılan fiilden kaynaklanmaktadır. *Afikneomai* fiili varmak, ulaşmak anlamına gelir ve birincil kullanımında daima fiziksel bir ilerleyiş sonucunda bir yolun sonuna gelinmesi, hedeflenen noktaya varılması anlamını taşır. Şimdi, yol ifadesi bilimsel araştırma ya da hakikati kavrama hususunda daima özel bir anlam ifade eder. Daha antik

[1] Herakleitos'un fragmanları, farklı çalışmalar olsa da, geleneksel olarak iki şekilde numaralandırılır. İlki Diels-Krantz tarafından numaralandırılmış olan DK serisi ve diğeri Diels'in numaralandırması olan B serisi. Biz bu çalışmanın devamında B serisini tam künye vermeden kullanacağız. Fragmanların Yunanca orijinalleri için http://www.heraclitusfragments.com/files/g.html bağlantısı kullanılmıştır.

[2] Charles H. Kahn, *The Art And Thought Of Heraclitus: An Edition of the Fragments with Translation and Commentary* (Cambridge University Press: Cambridge 1979), 97. Herbert Granger, "Heraclitus' Quarrel with Polymathy and "Historiê"," *Transactions of the American Philological Association* Vol. 134, No. 2 (2004): 236.

[3] Aksi belirtilmedikçe Yunanca'dan çeviriler bana aittir.

[4] B45.

[5] B108.

kullanımlarından itibaren bu ifade bilgiye ulaşma çabasının metaforik anlatım biçimi halini almıştır. Örneğin Euripides'te şöyle geçer; "*tês d' alêtheias hodos faulê tis estí*"[6] (hakikatin yolu basittir). Hakikat, yolun sonunda ulaşılan bir nokta, varılacak yer olarak gösterilir burada. Parmenides'in şiirinde yol imgesi, bütünüyle hakikatin araştırılmasının metaforu halini alır. Daha açılış cümlelerinde bu durum açıkça ortaya konur;

> Atlar beni taşıyordu, eşlik ediyorlardı bana gönlümce
> Bilen kişiyi her yere sağ salim taşıyan
> *Daimon*un efsanevi yolu boyunca; burada taşınıyordum;
> Burada taşıyordu marifetli atlar beni
> Arabayı çekerek, bakireler ise öncülük ediyorlardı yola. [7]

Parmenides'in şiiri yol imgesinin erken Yunandaki metaforik anlamından klasik çağdaki literal anlamına dönüşmesinde bir eşik gibidir. Parmenides yolculuğunun sonunda varlığın yani hakikatin bilgisine ulaşır.

Platon ve Aristoteles'e gelindiğinde yol kavramının sistematik araştırma anlamı metaforik olmaktan çıkıp literal bir anlam halini almıştır; "[…] fakat, dedi, bu yönteme (*kath' hodon*) göre konuşmak ve yapmak gerekli."[8]

Bu kullanım Platon ve Aristoteles ile birlikte *μετά* (meta) önekini alarak *μέθοδος* (methodos) biçimini alır ve bugünkü metot, araştırma yöntemi anlamına hemen hemen bütünüyle kavuşur.

Sonuç olarak yol ifadesi, bilginin elde edilmesi sürecinin önce metaforik daha sonra ise (anlam kaymasına uğrayarak) literal anlamını veren bir ifadedir. Elbette Herakleitos'un döneminde *hodos*, henüz bu literal anlamı kazanmış değildir fakat metaforik anlamına, şüphesiz ki sahiptir. Öyleyse B45'de geçen "bütün yolu katetsen de" ifadesinin metaforik anlamıyla yani "bütün araştırmaları yapsan da" biçiminde

---

[6] "The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon," "*ὁδός*" maddesi, stephanus.tlg.uci.edu/lsj. çevrimiçi 5 Mayıs 2019.

[7] Parmenides, *Doğa Hakkında*, Çev. Y. Gurur Sev (Pinhan Yayıncılık: İstanbul 2015), 21.

[8] John Burnett, ed., *Platonis Opera*, vol. 4, (Clarendon Press: Oxford 1902, repr. 1968). <stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?0059:030:252777>. çevrimiçi 5 Mayıs 2019.

anlaşılması yanlış bir yorum olmayacaktır. Buna bağlı olarak, Herakleitos'a göre, ruhun (*psykhê*) sınırlarını belirlemek, dolayısıyla onu bilmek ve tanımlamak mümkün değildir.[9] B108 de, biraz daha dolaylı bir biçimde de olsa, aynı şeyi söyler. B108'de *logos*'un özel bir kullanımına da burada dikkat edilmelidir. Yukarıda *logous êkousa oudeis* ifadesi aslına uygun olarak "sözlerini işittiklerimin hiçbiri" olarak çevrildi fakat burada *logos* esasında söz anlamında değil, öğreti, teori vs anlamına gelmektedir.[10] Dolayısıyla fragmanın kastettiği şey, Herakleitos'un, öğretilerini inceledikleri kişiler arasında (Miletliler, Pythagoras, Xenophanes) hiç kimsenin "bilgeliğin her şeyden ayrı bir şey" olduğu noktasına varamadığıdır. Burada da varmak fiilinin kullanımı ve *logos*'un öğreti anlamına genişlemesiyle birlikte, yukarıda bahsedilen yol ve metot metaforu açıkça görülebilir. Bu kişiler, Herakleitos'a göre, izledikleri "yol"un sonunda hakikatin bilgisine varamamışlardır.

Polymathiê kavramının açıklanmasında yardımcı olması ve yukarıda yol üzerine yapılan izahları güçlendirmesi bakımından Herakleitos'un fragmanlarında *historiê* kavramının kullanımına da bakmak gerekir. *Historiê* kelimesi soruşturma, inceleme anlamına gelir. Ancak bu inceleme daha da spesifik bir anlamda ifade edecek olursak gözlem içeren bir incelemedir. Zira kelimenin kökünde yer alan *istôr* tanık, şahit anlamını içerir. Şu halde Herakleitos'un kavramı kullanımında yola ya da yolculuğa da bir referans olduğu düşünülebilir. Thales'ten itibaren –esasında bu Orpheus'a dek götürülebilir- Antik Yunan bilginlerinin birçoğuna efsanevi yolculuklar atfedilir. Aşağıda Granger'dan aktarılan bölüm yolculuk ile bilgelik arasındaki bağıntıyı açıklar;

> Yolculuk genel olarak *histores*'lerin öğrenilmesi ile birlikte anılır. Thales hakkında anlatılan Mısırlılar arasında öğrendiğine ilişkin güvenilmez hikayeler vardır (A11) ve ilk haritacı olan Anaksimandros Apollonia'ya giden ilk Milet kolonisinin lideri olarak bilinir (A3). Hekataeus, "çok yerde olan adam" olarak anılır (T12a) ve sözlü gelenek Pythagoras'ı da büyük bir gezgin

[9] Herakleitos'un bu fragmanının yankısını Goethe'nin Faust'unda görmek ilginçtir; Bkz. Goethe, *Faust*, çev. Bayard Taylor (The Pennsylvania State University: 2005), 23. "I've studied now Philosophy And Jurisprudence, Medicine,— And even, alas! Theology,— From end to end, with labor keen; And here, poorfool! With all my lore I stand, no wiser than before […]"

[10] Geoffrey S. Kirk, *Heraclitus: The Cosmic Fragments* (Cambridge University Press: Great Britain 1954), 39.

> olarak anlatır. Xenophanes de çok gezen olarak görünüyor çünkü kendini Yunanistan'da yıllar boyunca "savrulan" olarak tanımlıyor (B8, cf. B45). [11]

Şimdi *historiê*'nin gözlem yoluyla yapılan inceleme, yolculukta tanık olunan bilgilerin toplanıp bir araya getirilmesi gibi anlamlara geldiği ortadadır.[12] Fragmanlara dönecek olursak *historiê*'nin geçtiği iki fragman şunlardır: "Bilgelik seven/filozof insan pek çok şeyi sorgulamalıdır (*historas*)."[13] "Mnesarkhu'nun oğlu Pythagoras bütün insanlardan daha fazla araştırdı (*historinê*) ve seçerek bu yazılanları kendine bir bilgelik, bilgiçlik, sahtekarlık oluşturdu."[14]

B35'i daha sonra incelemek üzere bir kenara bırakacak olursak, B129 bilgeliğin elde edilmesi hususunda araştırmanın Herakleitos'un nezdindeki durumunu ortaya koyar. Şimdi B129'da Pythagoras'tan, tüm insanlar arasında en fazla araştıran olarak bahsedilir. Bu, B45 bağlamında düşünürsek eğer, ruhun sınırını araştırmada "en fazla ileriye giden" olarak anlaşılmalıdır. Fakat yine de, B129'un son parçasında belirtildiği gibi, araştırmanın sonucu Herakleitos'a göre bilgelik değil, bilgiçlik (*polymathiê*) ve hatta sahtekârlıktır. O halde, şimdi *polymathiê*'nin *historia* ile olan bağıntısı açıktır. İlki, yani *polymathiê* diğerinin, yani *historia*nın sonucu olarak vardır. *Historia* belli bir süreci imler, ki bu süreç yukarıda yol (*hodos*) imgesiyle anlatılan inceleme, araştırma ve gözlemleme sürecidir. Bu yolun sonunda elde edilen şey ise, beklendiği gibi bilgelik (*to sophon*) değil, *polymathiê* yani bilgiçliktir. Ancak yine de burada B35'den kaynaklı bir çelişki var gibi görünmektedir. B35'de Herakleitos bilgelik sevgisi olan kişinin çok şeyi araştırması gerektiğini söyler, bu yorum ise yukarıdaki yorumla bağdaşmamaktadır. Fakat B35, Guthrie[15] ve Verdenius'un[16] belirttiği ve bizim de hemfikir olduğumuz gibi ironik bir fragmandır. Öncelikle *philosophos* kavramı Herakleitos'un döneminde bugün bizim

[11] Granger, "Heraclitus' Quarrel," 240.

[12] Örneğin Heredotos'un birçok dile "Tarih" olarak çevrilen kitabı da buradan gelmektedir. *Historia*, yazarın gezip gördüğü yerlerdeki bilgileri toplayıp aktarması anlamındadır.

[13] B35.

[14] B129.

[15] W. K. C. Guthrie. *A History Of Greek Philosophy Vol.1: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans* (Cambridge University Press: Cambridge 1962), 417.

[16] W. J. Verdenius. "Notes on the Presocratics", *Mnemosyne*, Third Series, Vol. 13, No. 4, 1947, 284.

kullandığımız anlamıyla kullanılmazdı.[17] Bu kavram Pythogoras'ın kendine atfettiği bir kavramdır ve "bilgelik-sevgisi" anlamına gelir.[18] Daha sonra ise Pythograsçılara genel olarak *philosophos* denirdi. Dolayısıyla Herakleitos'un burada bilgelik-seven ifadesini kullanırken onu olumlu bir anlamda sarf etmediğini düşünebiliriz. Fragmanda yapılan bir çeşit *kenning*tir.[19] Kaldı ki *kenning* Herakleitos'un başka fragmanlarında da gördüğümüz bir söz sanatıdır; örneğin B16'daki "hiç batmayan" (*to mê dunon pote*) ifadesi de bir *kenning*tir. Öyleyse bu kullanım fragmanda Pythagoras'ın kastedildiğini göstermektedir ve diğer fragmanlardan kolayca anlaşılmaktadır ki Pythogoras gibi olmak bilgelik anlamına gelmez. Böylece B35'in görünürdeki çelişkisi fragmanın aslında ironik bir biçimde kurgulandığı gerçeğinin ortaya çıkarılmasıyla giderilmiş olur.

Şimdi, *polymathiê*'nin yer aldığı diğer bir fragmana bakılacak olursa kavramın durumu açık olarak anlaşılabilir: "Bilgiçlik (*polymathiê*) anlamayı öğretmez."[20]

Böylece *polymathiê*, bir araştırma ve gözlemleme sürecinin sonunda elde edilen bilgi olarak bilgelik yerine çok bilmeyi/bilgiçliği getirir ki, bu bilgiçlik kişiye "anlama"yı öğretmez. Burada anlama olarak çevirdiğimiz *noon ekhein* akuzatif olarak kullanılmış kalıp bir ifadedir. Bu kalıp (yalın hali, *noun ekhein*) mantıklı olma, his, sezgi ya da iç görüye sahip olma anlamlarına gelir. Dolayısıyla bilgiçliğin öğretmediği şey sezginin bilgisidir. Sonuç olarak tüm bu yukarıda söylenenler ışığında denilebilir ki Herakleitos, bilgeliğin kazanımındaki geleneksel biçimi yani araştırmayı, sorgulamayı ve gözlemlemeyi ret eder. Bu tür bir bilme, Herakleitos's göre şeylerin gerçek doğasını öğretmemektedir.

Herakleitos'un bilgelik (*to sophon*) anlayışının, bilgiçliğin (*polymathiê*) tam olarak karşıtı olduğunu söyleyebiliriz. Kavramın B32 ve B41'deki kullanımlarına bakacak olursak bu durum açıkça görülebilir. "Birdir yalnızca bilgelik. İster ve istemez Zeus'un adıyla çağırılmayı."[21]

---

[17] Guthrie, *A History Of Greek Philosophy*, 417.

[18] "The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon," "*φιλόσοφος*" maddesi.

[19] *Kenning* ilk dönem Alman, İskandinav ve İngiliz şiirinde kullanılan bir tekniktir. *Kenning*'te hakkında konuşulan şeyin ismi yerine o şeyi anlatan bir metafor kullanılır. Türkçe söz sanatlarında bunun karşılığı mecaz-ı mürsel olarak düşünülebilir.

[20] B40.

[21] B32.

"Bilgelik tektir, her şeyin her şey tarafından yönetildiği düşüncesini anlamak."[22]

Her iki fragmanda da bilgelik (*to sophon*) ifadesi "bir" (*hen*) ile birlikte kullanılır. Bu "bir"in *polymathiê* birleşik ifadesindeki "çok" (*polus*) ile karşıtlığı hemen göze çarpar. Fakat daha çarpıcı karşıtlık, biraz derinlemesine bakıldığında *to sophon* ile *polymathiê*de içerilen *mathesis* arasındadır. *Mathesis, manthanô* fiilinden gelir; bu fiil öğrenmek anlamındadır; fakat özel bir biçimde, tıpkı ders çalışmakta olduğu gibi çalışarak öğrenmeyi ifade eder. *Mathesis,* bu bağlamda, öğrenme edimi, bilginin elde edilmesi yani bilme anlamına gelir ki, fiilin anlamını içine kattığımızda bu çalışarak öğrenilmiş bilgi olarak düşünülmelidir. Bu yorum yukarıda *historia – polymathiê* bağıntısında ortaya konulan görüşle uyum içerisindedir.

To sophon ise çok daha farklı ve özel anlamda bir bilme anlamına sahiptir. Kelimenin anlamındaki tarihsel farklılaşmaya bakarak bu anlaşılabilir. *To sophon* ifadesine Homeros'ta rastlanmaz dolayısıyla ifadenin bu cinsiyetsiz kullanımının o dönemde var olmadığını düşünebiliriz. Dişil yapıda olan *sophiê* ise yalnızca bir defa geçer ve beceri, hüner anlamında kullanılır.[23] Nispeten Herakleitos'un çağdaşı olarak düşünülebilecek olan Herodotos'ta ise *sophiê* iki anlamda kullanılır;[24] bilgelik ve kurnazlık. Bununla birlikte Herodotos'ta *to sophos* ifadesi de geçer ve kelime bilge ve kurnaz anlamlarına gelir. Kelimenin en dikkat çekici kullanımlarından birine Aristophanes'te rastlanır;[25] güç algılanan, ince, zekice, nükteli anlamlarında bir sıfat olarak kullanır Aristophanes *to sophon*u. Tüm bu anlamları toparlayıp kelimenin kendisinde içerdiği geniş ve bütüncül bir anlamı ortaya koymak istediğimizde karşımıza şöyle bir içerik çıkar; *to sophon*, güç algılan, açıkça ortada olmayan şeyi anlama, kavrayabilme beceresidir. Dolayısıyla onu salt bilgelik olarak çevirdiğimizde kelimenin anlamındaki esas nokta göz ardı edilmektedir; burada asıl vurgulanması gereken görünmez olanın ya da bir anda göze

[22] B41.

[23] R. J. Cunlıffe, *A Lexicon of the Homeric Dialect*, "*σοφός*" maddesi, çevrimiçi 7 Mayıs 2019, <stephanus.tlg.uci.edu/cunliffe>.

[24] J. Enoch Powell, *A Lexiconto Herodotus*, "*σοφός*" maddesi, çevrimiçi 7 Mayıs 2019, <stephanus.tlg.uci.edu/powell>.

[25] F. W. Hall, W. M. Geldart, ed., *Frogs*, *Aristophanes Comoediae Vol. 2*. (Clarendon Press: Oxford 1907), 1434.

çarpmayanın bilinmesi becerisidir ki bu Herakleitos'un hakikate ulaşma öğretisinde temel paradigmadır.

Sonuç olarak Herakleitos'ta bilgelik (*to sophon*) "Bir" olanın, yani her şeyi yöneten ve her şeyin kendisine göre gerçekleştiği *logos*'un bilgisine sahip olmaktır. Bu bilgi ise, bilgiçlik gibi birçok şeyi öğrenmek ile değil yalnızca tek bir şeyi kavramakla olur. Herakleitos'ta, bu bağlamda, yöntem tümden gelimdir zira kavranılan tek bilgelik, tek tek tüm var olanların bilgisine olanak sağlar, tersi değil. Böylece görünür doğada var olanların açık ilişkisinin bilgisi kişiyi bilgeliğe taşımaz, kaldı ki bu tür bir bilgi, tek bilgeliğe sahip olmaksızın bir anlam da ifade etmez, yalnızca bilgiçliktir (*polymathiê*). Dolayısıyla şunu açıkça teşhis edebiliriz ki Herakleitos, kendi öğretisinde kendinden önceki düşünürlerden yöntem açısından farklı bir noktada durur. Bu epistemolojik kopuş, felsefe tarihinde daha sonra derin bir çatlağa dönüşür. Miletli filozoflarla birlikte başlayan doğayı gözlemleyerek hakikatin bilgisine ulaşılacağı inancı Herakleitos'ta açıkça küçümsenir. Kendi *logos* öğretisinde hakikatin görünende değil fakat aşağıda gösterileceği gibi görünenin ardında görünmeyende saklı olduğu düşüncesi onu böyle bir epistemolojik kırılmaya sürüklemiştir. Dolayısıyla Herakleitos'un fragmanlarında kullandığı dili ya da söylem biçimini bu nokta-i nazardan ele almak gerekir.

2.Herakleitos'ta Söylemin Yapısı

Yukarıda Herakleitos'ta hakikati kavramanın yönteminin, var olanların tek tek incelenerek her şeyin nihai bir bilgisine ulaşılması biçiminde değil fakat anlık bir sezgisel kavrayış olduğu gösterildi. Burada ise doğanın (*physis*) hakikatinin kavramadaki bu yöntem ile Herakleitos'un fragmanlarındaki söyleminin nasıl koşutluk içerisinde olduğunu göstermeye çalışacağız. Bu problem, üç fragman (B50, B93, B123) temelinde ele alınacaktır. "Doğa kendini gizlemeyi sever."[26] "Kahini Delphi'de olan Tanrı ne konuşur, ne de gizlenir fakat işaret eder."[27] "Bilgelik, beni değil *Logos*'u duyanların her şeyin bir olduğunda hemfikir olmasıdır"[28]

[26] B123.
[27] B93.
[28] B50.

Bu üç fragmanın bağlantılarını ortaya koymadan önce fragmanların kendi içlerindeki bazı bulanıklıkları gidermek gerekmektedir. Öncelikle B123'te *physis* ile kastedilenin ne olduğu anlaşılmalıdır.

Antik yazarlar ifadeyi genel olarak "doğa" biçiminde kullanmışlardı.[29] Diels de bu anlamıyla almayı uygun bularak "*die Natur*" olarak çevirmiştir. Kranz ise bir parantez ekleyerek "*das Wesen*", yani öz ifadesini belirtmeyi uygun görmüştür. Gigon *physis*'i en ilkel anlamına geri götürerek *genesis*'e eşitlemiştir.[30] *Genesis,* kaynak, orijin anlamıyla birlikte, oluş anlamını da içerir. Bu bağlamda Gigon, *physis*'e dinamik bir içerik kazandırmıştır. Kahn ise doğa ifadesine geri dönmüştür.[31]

Burada etrafında dönüp durulan anlam genel olarak doğa ile öz arasındaki farklılığa ilişkindir. Fakat özel olarak B123, genel olarak ise Herakleitos bağlamında aldığımızda bu iki ifadeden birine ağırlık vermek yerine ikisini de içeren bir bağıntıya yönelmek daha doğru görünüyor. Çünkü bir bütün olarak ne görünür doğa ne de doğada var olan bir şeyin özü B123 bağlamında *physis*'i karşılamaz. Doğa ve öz arasındaki bağıntıyı kurmak için bir başka fragmanı dikkate almak gerekiyor; "Görünmez uyum görünenden üstündür."[32]

Görünen uyum (*phanerês armoniê*), antik dönem yorumcularının da aldığı biçimiyle bir bütün olarak doğadır fakat görünmez uyum (*harmoniê aphanês*) öz ile karşılanabilecek bir ifade değildir. Bu yoruma B50'nin sonuç cümlesinden kolayca varılabilir. "Her şey birdir" (*hen panta einai*), önermesi görünür doğa da kendini açıkça ortaya koyan bir durum değildir. Doğaya tek bir bakışla her şeyin bir olmadığı, aksine her şeyin birbirinden ayrı olduğu hemen deneyimlenebilir. Diğer taraftan bir şeyin özü olarak doğası da, tek bir var olan olması bakımından o var olanın diğer var olanlara ilişkin durumunu göstermez. O halde görünmez uyum (*harmoniê aphanês*), her şeyin "Bir" oluşudur ki bu ne görünür doğada deneyimlenebilen bir şeydir ne de tek bir var olanın özünün bilgisidir. Görünmez uyum, bu iki durumun dışında bir durumdur ki şeylerin görünür olmayan gerçek yapısını imler. Yani bu gerçek yapı, bir anlamıyla bir bütün olarak doğa olmakla birlikte bir anlamıyla şeylerin özlerindeki ilişkisellik ve uyumdur. Kirk de B123'ün çevirisi olarak "bir şeyin gerçek yapısı"

[29]Kirk, *Heraclitus*, 227.
[30]Kirk, *Heraclitus*, 228.
[31]Kahn, *The Art And Thought*, 33.
[32] B54.

ifadesini tercih eder.[33] Bu farkın neden önemli olduğu meselesi daha sonra gösterilecektir. Bu durumda B123'ün daha doğru çevirisini (*philei* fiilindeki kişileştirmeyi ve *kruptesthai κρύπτεσθαι* fiilindeki dönüşlülüğü de ortadan kaldırırsak) şu şekilde yapabiliriz; "şeylerin gerçek yapısı saklıdır."

Bu durumdan iki sonuç tezahür eder; (1) şeylerin bir de gerçek olmayan doğası söz konusudur ve (2) şeylerin gerçek doğası nerde saklıdır ya da onu saklayan şey nedir? İlk sorunun cevabının B54'de bahsedilen görünür uyum (*phanerês armoniê*) olduğunu söyleyebiliriz. Görünür uyum, doğayla her karşılaşmada deneyimlenen görünür gerçekliktir ki ikinci sorunun cevabı da doğrudan birincinin uzantısı olarak belirir. Aşağıdaki fragmanlarla birlikte düşündüğümüzde cevap daha açık hale gelir; "[…] öyle ki her gün karşılaştıkları şeyler onlara yabancı görünüyor."[34] "[…] ve görmek aldatıcı."[35] "Barbar ruhlar için gözler ve kulaklar kötü tanıklardır."[36] "İnsanlar düşünmezler karşılaştıkları şeyleri, öğrenseler de bilmezler öyle görünseler dahi."[37] "Beklemezse bulamaz beklenmeyeni, aranması ve aşılması zordur onun"[38]

Ayrıca çok daha kapalı bir fragman olan; "Var olan her şey duman olsaydı, burun deliklerimizle tanırdık onları"[39]

B46 ile B107 doğrudan duyulara atıf yaparken B17, B18, B72 duyuların ötesinde gerçekleşen anlamaya (*phronêsis*) atıf yapmaktadır. B7 ise hem duyuya hem de anlamaya ilişkin bir fragmandır.

B7'yi daha sonra ayrıca ele almak koşuluyla diğer beş fragmandan çıkan anlama bakılacak olursa, genel olarak duyusal bilginin yanıltıcı olduğu ve karşılaşılan şeyleri anlamada yetersiz bir bilgi sağladığı açıkça ortadadır. Burada B107 biraz daha özel bir anlam ifade eder. Barbar ruhun (*barbarous psykha*) ne anlama geldiğinin ortaya çıkarılması

[33]Burada ortaya konan düşünce biçimi esasında küçük farklılıklar içermekle birlikte Kirk'in yorumuyla uyumludur. Bkz. Kirk, *Heraclitus*, 227-231. Ayrıca Bkz. G. S. Kirk, J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers: A Critical History With A Selecetion Of Texts* (Cambridge University Press: London 1977), 194.

[34] B72.

[35] B46.

[36] B107.

[37] B17.

[38] B18.

[39] B7.

gerekir. Nussbaum *barbarous*'un literal anlamını kabul eder.[40] Nussbaum'un genel itirazını ve ifadeyi yorumlayışını kısaca özetleyecek olursak, Nussbaum'a göre Diels'in gelenekselleşmiş ve alandaki yazarlar tarafından genel olarak kabul görmüş yorumu olan "duyuların dilini anlamayan ruh' çıkarımı fazla "metaforik"tir. Söz konusu dönemde, yani Herakleitos'un yaşamış olduğu dönemde *barbarous* tek bir anlama gelirdi, Yunanca anlamayan kişi ya da kişiler. Kelimenin kaba ya da anlayışsız anlamına gelen bugünkü kullanımının yayılmaya başlaması en iyi ihtimalle Pers savaşından sonrasına uzanır ki bu durumda Nussbaum'un iddiası makul görünür. İddiasını bağladığı sonuç şu pasajda açıkça görülebilir;

> […] fakat kendi dilini tam ve kesin bir biçimde anlamadığında duyuların seni yanıltır ifadesi çok daha ilginç bir ifadedir. Herakleitos, Yunanca söylediği şeylere dikkat çekerek Yunanca anlayan dinleyicilerine şöyle demiş gibi, " insanlığı ikiye ayırıyorsunuz, Yunanlar ve *βαρβάροι,*(barbaroi) kendinizi Yunancayı anlayanlar olarak geri kalanları ise anlamayanlar olarak tanımlıyorsunuz. Fakat size göstermek istediğim şu ki, gerçekte *βαρβάροι* (barbaroi) dediklerinizden daha iyi anlamıyorsunuz kendi dilinizi, çünkü dilsel anlayış yalnızca doğduğunuz yere bağlı değildir, aynı zamanda ruhunuzu doğru bir biçimde eğitmenize de bağlıdır.[41]

Robb ise Diels'in geleneksel yorumunu "bildiğimiz Herakleitos bundan daha iyisini yapabilir" gerekçesiyle ret ederek kelimenin literal anlamı üzerinden yaklaşır konuya.[42] Robb Antik Yunan'daki mahkeme sistemini ve özel olarak da tanıklık sisteminin bir analizini gerçekleştirerek[43] fragmandaki *barbarous* kavramının, tıpkı Nussbaum gibi Yunanca bilmeyenlere referans verdiği kanısındadır. Her iki yorum da tutarlı iddialara dayanmakla birlikte, kanımca Herakleitos'un metaforik söylemini göz ardı etmektedir. Burada açıklamayı umduğumuz gibi Herakleitos'un söyleminde literal anlamın yanında daima metaforik bir anlam da söz konusudur ve Nussbaum ile Robb

[40]Martha C. Nussabaum, "ΨΥΧΗ in Heraclitus I," *Phronesis*, Vol. 17, No. 1 (1972), 9-10.

[41] Nussabaum, "ΨΥΧΗ in Heraclitus I," 9-10.

[42]Kevin Robb, "Psyche and *Logos* in the Fragments of Heraclitus: The Origins Of The Concept Of Soul", *The Monist* Vol. 69, No.3, (July 1986), 328 vd.

[43]Bu analize burada değinme gereksinimi duymuyoruz. Konunun daha derin bir tartışması için yazarın ilgili makalesi ile birlikte Bkz. Kevin Robb, "The Witness In Heraclitus and In Early Greek Law**"**, *The Monist* Vol. 74, No. 4 (October 1991).

bu durumu bertaraf ederler. Nussbaum'un kelimenin dönem için tek bir anlamı olduğu iddiası doğru olmakla birlikte Herakleitos'un bir kavram yaratıcısı[44] ya da mevcut kavramlarda esneklik yaratan bir söylem biçimi olduğunu dikkate almaz. Robb ise itirazına temel yaptığı olguya kendisi de düşmektedir. Yani "bildiğimiz Herakleitos" Robb'un söylediğinden fazlasını yapabilir. Bununla birlikte Wilcox[45] problemi çok daha geniş bir açıdan ele alır. Wilcox *logos*'un ontolojik durumundan yola çıkar ve ruhun ona uyumluluğu bağlamında meseleyi inceleyerek *barbarous* kavramının anlamını "*logos*'a yabancı ruhlar" olarak belirler. Bu bizim de kabul edebileceğimiz, literal anlamdan çok daha makul ve Herakleitos'un felsefesine uyan bir görüştür. Barbar ruh, B54 ile birlikte alındığında görünmeyen uyuma "yabancı" olan olarak düşünülmelidir. Bu görünmeyen uyumu bilmeyenler için (*aksunetoi hoi polloi*) gözler ve kulaklar kötü tanıklardır çünkü görünürün ardındaki görünmez olanı (*harmoniê aphanês*) anlayamazlar. Bu sebeple her gün karşılaştıkları şeyler onlara yabancı görünür (B72) ve öğrendiklerini sansalar dahi bilmezler aslında onların ne olduklarını (B17).

Bir diğer ilgi çekici fragman ise B7'dir. B7 barbar ruha sahip olanların yanılgısını çok daha kapalı ve neredeyse epistemolojik bir kaygıyla ortaya koymaktadır. Varolan her şey duman olsaydı, burun deliklerimizle tanırdık onları ne demektir? Fragmanda geçen fiilin isim-fiil hali olan *diagnôsis* ayırt etme, ayırma, ayırma gücü anlamlarına gelir. Burada "tanıma" olarak çevirdiğimiz ifade aslında bir şeyi bir başka şeyden ayırt etme manasında bir tanımadır. Bu fark epistemolojik açıdan bir hayli önemlidir. *Diagnôsis* ne bir *noêma*, yani zihinle kavramadır ne de *phronêsis,* yani iç görü ile anlamadır. *Diagnôsis* yalnızca şeyleri ayırarak aynı şey olmadıklarını anlama, ayırt etme yani onları duyusal olarak algılamadır. Şimdi, fragmanın ilk kısmı olan *ei panta ta onta kapnos genoito* "var olan her şey duman olsaydı" anlamına gelir. Buradaki *panta ta onta* hiçbir biçimde altta yatan birlik sonucu düzenli bir biçimde var olan kozmos olmayıp, tek tek var olanların toplamıdır. Yani birbirinden duyularla ayırt ettiğimiz şeylerin her biri. Dolayısıyla fragman, bu şekilde aldığımızda şunu söyler, tek tek var olanların hepsi duman olsaydı; yani gözlerimiz ve dokunma duyularımızla onları ayırt edemeyecek durumda olsaydık (çünkü her şey duman olduğunda bu imkansızdır) yine de onları "bir biçimde" ayırt edebilirdik. Burada koklama duyusuna atıf olarak burun

[44]Bkz. yuk. "polymathiê".
[45]Joel Wilcox, "Barbarıan "Psyche" In Heraclıtus", *The Monist* Vol. 74, No. 4, (1991).

deliklerimiz ifadesinin kullanılması yalnızca herhangi bir örnek olarak alınmalı. Tek tek var olanlar olarak baktığımızda herhangi bir duyumuz onları birbirinden ayırarak tanıyabilir fakat onlar hakkındaki esas bilgiyi sağlamazlar. Hiçbir duyu, şeylerin gerçek doğasına ilişkin (B123'ün *physis*'i) bilgiyi bize vermez. Dolayısıyla yukarıda ortaya atmış olduğumuz ikinci sorunun cevabı artık açıktır. *Physis* kendisini görünüşün altında gizler ve pek tabi görünür uyum şeylerin gerçek olmayan doğasıdır.

İkinci olarak B93'ü daha açık hale getirmemiz gerekli görünmektedir. "Ne konuşur ne gizlenir" (*oute legei oute kruptei*) ifadesindeki *oute*… *oute* (ne… ne de) kalıbı sanki ortada bir karşıtlık varmış izlenimi yaratmasına karşın konuşmak ve gizlenmek ifadeleri bize bu karşıtlık beklentisini, ilk bakışta vermiyormuş gibi görünür. Zira konuşmanın karşıtı susmak ve gizlenmenin karşıtı ortaya çıkmaktır. Fakat burada konuşmak, söz söylemek anlamındaki *legei*nin ontolojik durumuna bakacak olursak bu karmaşa ortadan kalkar. Konuşmak, her şeyden önce, konuşmazdan evvelki bir durumun açığa çıkarılmasıdır. Yani en yalın anlamıyla bir kişinin konuşmadan önceki durumu "bilinmezlik"tir. Konuşmak, ontolojik olarak bilinmezliği bilinir kılmaktır çünkü konuşmak daima bir şey hakkında konuşmaktır, o şeyi açıklığa kavuşturmak, açmak demektir. Konuşularak ortaya konan şey artık açıklıktadır, başka bir ifadeyle kamusal bir içerik kazanır. Bu kamusallık, konuşmayı kendini açma, ortaya koyma anlamında gizlenmenin karşıtı olarak belirler. Şu halde "ne konuşur ne de gizlenir" ifadesi "ne kendini ortaya koyar ne de gizlenir" olarak düşünülebilir.

Şimdi, kendini ne bütünüyle ortaya koyan ne de bütünüyle gizleyen aynı zamanda "hem kendini ortaya koyan hem de gizleyen"dir ki bu bizim B93'te varmak istediğimiz noktadır. Böylece fragmanın son kelimesi olan *sêmainei*'nin anlamı da ortaya çıkar. Delphi'deki kâhin kendini ortaya koyduğu, açığa çıkardığı kısmıyla, gizlediği, saklı kalan kısımlarına işaret eder. Görünür olan görünmez olana imada bulunur; *harmoniê aphanês*, doğanın kendini gizlediği bölümü görünür doğanın işaret ettiği bölümüdür. Öyleyse şunu söyleyebiliriz ki Herakleitos için görünür her şey bir gizem içerir. Doğada her gün karşılaştığımız tüm var olanlar bu anlamıyla arkasında sakladıkları hakikate ilişkin bir "işarette" bulunlar. 56. Fragmanın yorumu da bunu açıkça ortaya koymaktadır: "Gördükleri şeyleri bilmede yanıldı insanlar Homeros gibi, o ki en bilgesiydi hepsinin. Orada, bitleri ayıklayan çocuklar

aldattılar onu şöyle diyerek; gördüğümüz ve yakaladığımız ne varsa geride bırakırız, görmediğimiz ve yakalamadığımızı yanımızda taşırız"[46] Fragmanın içerisindeki bilmece insanın, gerçekliğin karşısındaki durumunu sembolize etmektedir.[47] Bilmecenin, Herakleitos'un nükteyi vermeden önceki orijinal halinde çocuklar balık avından gelmektedirler. Dolayısıyla ellerinde olta ve kovalar olduğunu ve balık avlayan insanlara özgü kıyafetler giydiklerini düşünülebiliriz. Bu durum, görünüşün sağladığı bilgi ile Homeros'a çocukların balık avladığı inancını daha ilk bakışta verir fakat bilmecenin söylediği bu durumdan bütünüyle farklıdır; gördüğümüz ve yakaladığımız ne varsa geride bırakırız, görmediğimiz ve yakalamadığımızı yanımızda taşırız. Elbette Herakleitos bu fragmanın içerisinde cevabı verir. Çocuklar balık avlamaktan değil bitleri "avlamaktan" bahsetmektedirler ve böylece doğrudan ve açıkça duyu algısını sağlayan görünüş Homeros'u yanıltır.[48] Burada görünüş, *phaneros*, kendini doğrudan açan, kendini gösteren ve kendi hakkında bilgi veren olarak görünür uyumdur. Ancak Homeros'un asıl durumu yani çocukların bitlerini ayıklıyor olduklarını bilmiyor oluşu bilmeceyi çözememesine neden olur, çünkü açıkça Homeros'un burada kavrayamadığı şey *logos*'tur. Bütün fragmanın da göstermek istediği tam olarak *logos*'un kavranılamadığı her durumda görünüşün aldatıcı olduğudur. Öyleyse Homeros çocukların karşısında *βαρβάρους ψυχὰι*, (barbarous psykhai) yani ruhu *logos*'a yabancı olan bir konumdadır.

Fragmanın metaforik anlamını biraz daha genişletmeyi deneyebiliriz. *Apoleipomen* geride bırakmak, aşmak anlamına gelir, *pherô* ise taşımak, taşıyıcı olmak. Şimdi, gördüğümüz ve yakaladığımız ifadesinin şu anlama geldiği düşünebilir; fiziksel, fenomenal dünyada gördüklerimiz ve a*poleipomen* fiili, bunları yani duyusal algıda verilenleri geride bırakarak, aşarak, görünmeyene ulaştığımız yorumuna imkan verir. Fragmanın devamında bu belirtiliyor. Göremediğimiz, yani fenomenal olmayanı yanımızda taşırız; çünkü o ortak olandır.[49] Fragmanda Homeros'a görüneni yanlış anlamasından dolayı olan sataşma ayrıca şunu da içerir; Homeros şöyle diyordu: "Bitsin insanlar ile tanrılar

[46] B56.

[47]Werner Jeager, *The Theology Of The Early Greek Philosophers: The Gifford Lectures 1936*, Çev. Robinson, E. S., (Clarendon Press: Oxford 1947), 121.

[48]Phil Hopkins, "Weaving the Fish Basket: Heraclitus on Riddles and the Relation of Word and World", *Epoché: A Journal for the History of Philosophy* Vol. 13, No. 2, (2009), 211.

[49]Bkz. B2: *Logos* ortak olsa da çoklar kendi düşüncesinin var olduğunu sanır.

arasındaki çekişme".[50] Homeros burada 'gördüğünü' almıştı, dolayısıyla 'savaş'ın kötü olduğunu düşünmüştü. Hâlbuki Heraklitos için bu görünenden, yani savaştan ya da karşıtların mücadelesinden görünmeyene, yani karşıtların mücadelesinin ardındaki birliğe ulaşmak gerekti. Burada da yukarıda belirttiğimiz sonucun aynısına varırız; Homeros *logos*'u kavrayamamıştır, dolayısıyla savaş ya da çatışma ona son verilmesi gereken bir şey olarak görünmektedir.

Artık Delphi kahininin neden kendini açıkça ortaya koymadığı ya da bütünüyle gizlemediği daha açık bir hale gelmiştir. Zira doğanın esası tam olarak budur; doğa gerçek yapısını gizler, fakat bir yandan da onu açar. Kendini "ortaya koyarken gizler" ve "gizlerken açığa çıkarır." Delphi kahininin yaptığı sadece doğanın kendisi gibi davranmaktır; Tanrı ile doğa uyum içerisindedir.

Şeylerin kendisinin çözülmesi gereken bir bilmece olduğu ve kişinin, görüneni görünmez olanın kendini açması için bir işaret olarak anlaması gerektiği[51] böylece ortaya çıkmıştır. Şimdi doğa ile kahini Delphi'de olan Tanrının uyumu gibi Herakleitos'un fragmanlarını kurguladığı dilsel yapının doğa ile uyumu gösterilebilir.

B50'ye dönecek olursak; *ouk emou alla tou logou akousantas* ifadesi "beni değil *logos*'u duyanlar" anlamına gelir. Buradaki ayrım Herakleitos üzerine çalışmalarda sıklıkla tartışma konusu edilmiştir. Özellikle *logos*'u Herakleitos'un sözüne indirgeme girişimleri B50'nin sunduğu argümandan dolayı ikna edicilikten uzak kalmıştır.[52] Fakat B50 yalnızca Herakleitos'un sözü ile evrensel ve ortak olan *logos*'u ayırmakla kalmaz, aslında bundan çok daha önemli olan başka bir noktayı gündeme taşır; Herakleitos'un sözü ile anlamı birbirinden ayırmak.[53] Herakleitos'un kendi sözü ile anlamı ayırışından kasıt, yukarıda söylenenler ışığında anlaşılmalıdır. *Ouk emou alla tou logou akousantas*, beni değil, yani benim sözümü değil sözlerimin ardındaki

[50]Burnett, *Platonis*, "ὡς ἔριδος ἔκτεθεῶνἔκ τ᾽ ἀνθρώπων ἀπόλοιτο (Ilias, 18.107)"

[51]Uvo Hölscher, "Paradox, Simile, and Gnomic Utterance in Heraclitus," *The Pre-Socratics: A Collection of Critical Essays*, ed. Alexander P. D. Mourelatos (Princeton University Press 1974), 231.

[52]Özellikle bkz. M. L. West, *Early Greek Philosophy And The Orient* (Clarendon Press: Oxford 1971).

[53]Kısmen farklı olarak da olsa, bildiğim kadarıyla bu görüşü ilk kez Snell (Bkz. B. Snell "Die Sprache Heraklits", *Hermes* Vol.61 (1926), 353-81) ortaya koymuştur ve Reinhardt da (Bkz. Karl Reinhardt, *Variavariorum* **(**Münster-Böhlau 1952) bu yaklaşımı benimsemiştir; Bkz. Kirk, *Heraclitus*, 37.

anlamı duyanlar manasına gelir. Herakleitos'un "benim sözüm" dediği şey basitçe fenomenal sestir. Fenomenal ses, işitilir; duymak ise bundan bütünüyle farklı bir meseledir. Çünkü Herakleitos'un deyişlerinde yalnızca fenomenal sesi işitenlerin göreceği şey bütünüyle paradoksal bazı söylemlerdir; örneğin, gece ve gündüz bir (B57); çatışma adalettir (80); mevcutlar fakat var değiller (B34); yukarı ve aşağı yol bir ve aynı (B60); deniz suyu en saf ve en kirli (B61); ölümsüzler fanidir faniler ölümsüz (B62) vb. Herakleitos, tıpkı Delphi'deki kahin gibi doğanın paradoksal yapısına uygun bir söylem peşindedir. Onun sözleri, yani fenomenal ses olarak Herakleitos'un deyişleri duyusal algıya hitap eden ve tıpkı doğanın kendisi gibi, arkasında asıl hakikati gizleyen ses olaydır. Fakat yine doğanın kendisinde olduğu gibi bu gizliliğin içerisinde bir yandan da kendini açık edendir. Yani Herakleitos esasında ne kendini açar ne de gizler, fakat işaret eder. "Beni değil *logos*'u duyanlar" ifadesi hem kendini açmayı hem de gizlemeyi ima etmektedir. Sözlerin işaret ettiği bu anlam bilinmeksizin kişi, Herakleitos'un sözlerine, Homeros'un bilmece karşısındaki durumuna benzer bir konumda kalır. Herakleitos'un bu söylem biçimi felsefi içeriğe, yani *logos* öğretisine hizmet eder.[54]

Bu üç fragman (B50, B93 ve B123) birlikte ve doğru okunduğunda Herakleitos'un söyleminde anlamı verme biçimi ortaya çıkar. Şeylerin hakiki özü görünüşün arkasında gizlidir. Doğanın hakikatine dair bir fragman olan B123 bize bunu söylemektedir. Şeyler görünür olmalarıyla kendilerini gizlerler fakat görünür olmayana işaret etmeleri bakımından kendilerini açarlar; tıpkı Delphi kahini gibi. Onun söylemi doğayla bütünlük ve uyum içerisindedir, bu sebeple o da kehanetlerinde ne kendini açar ne de gizler. Bu açıdan B93 özü itibariyle hakikat üzerine bir fragman değildir, o daha ziyade hakikati göstermenin yöntemi üzerinedir. Herakleitos burada doğrudan tanrısal olana atıf yapar. Böylece Herakleitos kendi söylem biçimi için kahinin söylem biçimini temel aldığını ima etmektedir. Dolayısıyla Herakleitos'un yöntemi de budur. B50, B123'te ima edilenin açıkça ifade edilmesidir. O, sözlerindeki hakiki anlamı görünür anlamın arkasına yerleştirir. Böylece Herakleitos'un felsefesindeki hakikat salt okumakla edinilebilecek bir bilgi türü olmaktan çıkar, o yorumlanmayı

[54]Lisa Maurizo, "Technopaegnia in Heraclitus and the Delphic Oracles: Shared Compositional Techniques", *In The Muse at Play: Riddles and Wordplay in Greek and Latin Poetry*, ed. Jan Kwapisz, David Petrain, Mikolaj Szymanski, (De Gruyter 2012), 102.

ve çözümlenmeyi talep eder, tıpkı kahinin kehanetleri üzerine insanların onun ilk anlamını anlamak yerine altındaki anlamı aramaları gibi. Bu söyleyiş biçimi Herakleitos felsefesinin zorunlu[55] bileşeni gibi görünmektedir.

Sonuç

Bu çalışmada, Herakleitos'un fragmanlarında kullanmış olduğu dilsel araçların, onun hakikat anlayışının doğal bir sonucu olduğunu gösterdik. Herakleitos, görünür dünyayı bir paradoks, çözülmesi gereken bir bilmece olarak anlar, bilmecenin çözümünde yani görünür doğanın ardında ise doğanın özü, tek hakikat olan *logos* kendini açığa çıkartır. Böylece Herakleitos, tam bir filozofça tutum ve kaygı ile inandığı hakikatin bu ontolojik durumunu kendi söyleminin de biçimsel bir özelliği haline getirir. Burada güdülen amaç, tıpkı doğada şeylerin sergilediği görünür paradoksu aşarak görünmeyen ve altta yatan birliğin kavranması gibi, Herakleitos'un kendi söylemindeki açık paradoksların aşılarak söyleminin arkasına gizlediği hakikatin, yani *logos* öğretisinin kavranmasıdır. Bu bağlamda ele alındığında Herakleitos felsefesi salt okuma ve detaylı bir inceleme ile kavranabilecek bir düşünce sistemi değildir. Vardığımız sonuç, Herakleitos'un bunu kasıtlı olarak yaptığıdır. Çünkü yukarıda açıklandığı üzere o, hakikatin bilgisine salt gözlem ve araştırma yolu ile ulaşılabileceğine inanmaz. Bu nedenle kendi öğretisini de bu biçimde bir araştırma ile kavranabilecek bir yapıda oluşturmamıştır. Aksine filozof, kullandığı paradokslar, bilmeceler ve kelime oyunları ile kendi öğretisinin anlık sezgisel bir aydınlanma yoluyla anlaşılabilmesini amaçlamıştır. Buradaki temel amaç, Herakleitos'un gerçekten var olduğuna inandığı *logos*'un fiziksel ve görünür bir dünyada karşılığı olmadığı hakikatinden yola çıkarak, onun ancak ve ancak sezgi ile kavranabileceği gerçeğini göstermektedir. Zaten, Herakleitos'un iddia ettiği biçimiyle *logos*, hiçbir şart ve koşul altında bundan daha azı olamazdı, zira o tek tek var olanlara düzenini veren olarak bu parçaların her birinin toplamından daha fazlasını ifade eder. Böyle olduğunda, *logos*'un bir parçası olarak her bir var olan, kendisini aşan bir bütünün parçası olduğunu anlayabilir (*phronein*) fakat onun sınırlarını belirleyemez. Dolayısıyla, sınırları belirlenemeyen herhangi bir şey, doğal olarak tanımlanamaz da, çünkü kendi mahiyeti gereği her tanım zorunlu olarak bir sınırlamadır. Bu durum ise onun açıkça gözlem ile araştırma alanının

[55]Hölscher, "Paradox, Simile," 238.

dışında kaldığını gösterir. Bu durum, Herakleitos'un hakikat öğretisinde neden kendinden önceki filozoflar kadar gözlem ve araştırmaya değer vermeyip sezgisel kavrayışın önemine vurgu yaptığı hususunda bizi yeterince aydınlatır. *Logos*, tek tek var olanlara aşkın bir hakikat olarak ancak sezilebilir ve o, aynı zamanda, sezildiği ölçüde bu tek tek var olanlara içkindir de. Onun üzerine bilimsel bir tanımlama getirmek mümkün olmadığından dolayı, daha doğrusu dilin sınırlarını aştığından dolayı zorunlu olarak metaforik bir anlatımla ima edilir. Herakleitos'ta bu sebeple düşüncelerini metaforik bir dille anlatma yoluna gitmiştir. Bu metaforik dil, felsefe tarihi içerisinde ona özgün bir yer kazandırmış ve *ὁ Σκοτεινός* (ho skoteinos), karanlık Herakleitos olarak anılmasına neden olmuştur.

Kaynakça

Burnett, John (Editör). *Platonis Opera*. Vol. 4. Oxford: Clarendon Press, (1902 repr. 1968). Çevrimiçi 5 Mayıs 2019, stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?0059:030:252777.

Cunlife, R. J. "A Lexicon of the Homeric Dialect". <http://stephanus.tlg.uci.edu/cunliffe/#eid=1&context=lsj>. Çevrimiçi 7 Mayıs 2019

Goethe, J. W., *Faust*. Çeviren Bayard Taylor. The Pennsylvania State University, 2005.

Granger, Herbert. "Heraclitus' Quarrel with Polymathy and "Historiê"." *Transactions of the American Philological Association*. Vol. 134. No. 2, (2004): 235-261.

Guthrie, W. K. C. *A History Of Greek Philosophy Vol.1: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

Hall, F. W., Geldart, W. M. (Editörler). *Frogs: Aristophanes Comoediae Vol. 2*. Oxford: Clarendon Press, 1907.

Hopkins, Phil. "Weaving the Fish Basket: Heraclitus on Riddles and the Relation of Word and World". *Epoché: A JournalfortheHistory of Philosophy*. Vol.13 No. 2 (2009): 209-228.

Hölscher, Uvo. "Paradox, Simile, and Gnomic Utterance in Heraclitus." *The Pre-Socratics: A Collection of Critical Essays, Edited by Alexander Mourelatos* içinde, 229-238. Princeton: Legacy Library, 1974.

Jeager, Werner. *The Theology Of The Early Greek Philosophers: The Gifford Lectures 1936*. Çeviren E. S. Robinson. Oxford: Clarendon Press, 1947.

Kahn, Charles H. *The Art And Thought Of Heraclitus: An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Kirk, Geoffrey S. *Heraclitus: The Cosmic Fragments*. Great Britain: Cambridge University Press 1954.

Kirk Geoffrey S. ve Raven, J. E. *The Presocratic Philosophers: A Critical History With A Selecetion Of Texts*. London: Cambridge University Press, 1977.

The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon. <stephanus.tlg.uci.edu/lsj/#eid=1&context=lsj>. Çevrimiçi 5 Mayıs 2019.

Maurizo, Lisa. "Technopaegnia in Heraclitus and the Delphic Oracles: Shared Compositional Techniques,". *The Muse at Play: Riddles and Word play in Greek and Latin Poetry* içinde, 100-112. Editörler Jan Kwapisz, David Petrain, Mikolaj Szymanski, De Gruyter, 2012.

Nussabaum, C. Martha. "ΨΥΧΗ in Heraclitus I", *Phronesis*, Vol.17, No. 1, (1972). 1-16.

Parmenides. *Doğa Hakkında*. Çeviren Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015.

Powell, J. E. "A Lexicon to Herodotus", <http://stephanus.tlg.uci.edu/powell/#eid=1&context=lsj>. Çevrimiçi 7 Mayıs 2019.

Reinhardt, Karl. *Variavariorum; Festgabefür Karl Reinhardt*. Münster: Böhlau 1951.

Robb, Kevin. "Psyche and *Logos* in the Fragments of Heraclitus: The Origins Of The Concept Of Soul,". *The Monist*. Vol. 69. No. 3 (1986). 315-351.

-. "The Witness In Heraclitus and In Early Greek Law,". *The Monist*. Vol. 74. No. 4. (1991). 638-676.

Snell, B. "Die Sprache Heraklits,". *Hermes*. Vol. 61 (1926). 353-381.

Verdenius W. J., "Notes on the Presocratics,". *Mnemosyne*. Third Series. Vol. 13. No. 4. (1947). 271-289.

West, M. L. *Early Greek Philosophy And The Orient*. Oxford: Clarendon Press 1971.

Wilcox, Joel. "Barbarian "Psyche" In Heraclitus,". *The Monist*. Vol. 74. No. 4. (1991). 624-637.

http://www.heraclitusfragments.com/files/g.html. Çevrimiçi 19.08.2019.

HERAKLEİTOS FELSEFESİNDE DEĞİŞİMİN OLASI SINIRLARI ÜZERİNE BİR İNCELEME

Seyda KESİKOĞLU*

AN INQUIRY INTO THE POSSIBLE BOUNDARIES OF CHANGE IN THE PHILOSOPHY OF HERACLITUS

Öz

Herakleitos'un değişim düşüncesi Antik Çağdan beri felsefede etkili olmuştur. Ne var ki var olan her şeyin durmaksızın değiştiği iddiası, bu değişen şeylere sınır çekilmediğinde bilgiyi imkânsız kılmaktadır. Herakleitos'un felsefesi materyalist olarak kabul edilmektedir. Ancak bu da bütün maddi nesnelerin değiştiği düşüncesinden hareketle bilginin nasıl mümkün olabileceği konusunda tek başına yeterli değildir. Bu yüzden, ilkin, Herakleitos'un *logos* kavramının değişen şeylerin dışında bırakılması ve bütün bir değişimi belirleyen değişmez yasa olarak ele alınması gerekmektedir. İkinci olarak da, değişen şeylerin kavramları ve kavram anlamına yakın olmak üzere ideleri, bilginin mümkün olabilmesi için değişen şeylerin sınırlarının dışarısında bırakılmalıdır. Kavramların ve idelerin değişenlerin dışında bırakılması ilk başta onlara idealist bir değişmez varlık atfedilmesi şeklinde anlaşılabilir. Ne var ki değişenlere sınır çizerken doğa alanında kendi içinde döngüsel bir değişimin olduğu ancak tinsel alanda bunun yerine yeniliklerin söz konusu olduğu fikrinden yola çıkıldığında ve kavramlar ve idelerin kendisiyle aynı kalarak değişip dönüşmediği, ancak kısmen ya da tamamen unutulup yerine yeni kavram ve idelerin gelmesiyle yenilendiği ileri sürüldüğünde Herakleitos felsefesindeki değişim kavramı karşısında bilginin nasıl olanaklı olduğu sorununa bir çözüm önermek mümkün hale gelmektedir

Anahtar Kelimeler: Herakleitos, Platon, Hegel, değişim, materyalizm, idealizm, *logos*.

*Kocaeli Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Arş.Gör., seyda.kesikoglu@kocaeli.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2127-7554

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 13/Felsefe Tarihinde Ege: Pre-Sokratikler/İyonyalılar, Ekim 2019: 155-183.
(Makale Gönderim: 01.06.2019 / Makale Kabul: 10.10. 2019)

Abstract

Heraclitus' thought of change has been effective in philosophy since Ancient Ages. However the claim that everything is unceasingly changing makes the knowledge impossible unless these changing things are limited in a boundary. The philosophy of Heraclitus is accepted to be materialist. However this is not sufficient in its own regarding how the knowledge is possible with reference to the thought of all material objects change. Therefore, first of all, the *logos* concept of Heraclitus is to be out of the changing things and is to be taken as unchanging law determining the whole change. Secondly, the concepts and ideas which are to be closer to the meaning of concept of changing things are needed to be left out of the boundaries of changing things. Leaving concepts and ideas out of the changing things may be understood at first sight as attributing them an idealist unchangable being. However, while drawing boundaries to the changings, if it is started from the idea of that there is a cyclical change in the realm of nature in itself whereas there is newnesses instead of that in the realm of Spirit, and it is claimed that concepts and ideas do not change by staying the same with themselves or do not transform, but being partially or completely forgotten they are renewed by replacing with new concepts or ideas, it will be possible to offer a solution to the problem of the possibility of knowledge against the concept of change in the philosophy of Heraclitus.

Keywords: Heraclitus, Plato, Hegel, change, materialism, idealism, *logos*.

***

Giriş

Herakleitos felsefesi, Pre-sokratik felsefeyi Sokrates sonrasından ayrı olarak ele alan gelenek tarafından doğa felsefesi geleneğine dâhil edilmektedir. Ancak Herakleitos ilk bakışta salt doğa hakkında konuşmuş görünse de, Pre-sokratik dönemde kendisine özel bir yer sağlamış olan söyledikleriyle kendisinden sonraki felsefeyi dönem dönem etkilemeye devam etmiştir. Bu etki de pek tabii, daha sonraki felsefelerin yapısı gereği doğanın ele alınış biçimiyle sınırlı kalmamış, farklı belirli türlerde insan anlayışlarına ve insani olguların ele alınışına da sirayet etmiştir. Bu ise daha ziyade Herakleitos'un değişime verdiği önemden ileri gelmektedir. Ancak Herakleitos'un ele aldığı değişim sırf doğadaki değişimlerden ibaret şekilde ele alındığında doğayı ele alan bilgi disiplinleri, günümüzdeyse bilim açısından aşılması güç bir göreceliliğe, dolayısıyla da bilmenin güçlüğüne götürmektedir. Bu

göreceliliğin ise bilimler açısından içinden çıkılması güç bir şüphecilikle sonuçlanabileceği de söylenebilir görünmektedir. Fakat felsefe açısından önemli olan asıl güçlük, her şeyin durmaksızın değiştiği bir doğada insanı da doğaya katıp eriterek ele alan bu sınırsız göreceliliğin insan ve insan bilimleri açısından hem hiçbir şeyin bilinemeyeceği hem de post-modern bir "her şey gider"cilikle her şeyin mubah görüneceği bir tutumla karşı karşıya bırakma tehlikesidir. İşte bu noktada bu aşırı görecelilik tehlikesine karşı, Herakleitos felsefesince öne sürülen durmaksızın değişenlerin ve varsa değişmeyenlerin sınırlarının net bir şekilde belirlenmesi önemli görünmektedir.

1) Durmaksızın Değişen Doğa

Herakleitos'un felsefesine atfedilen "her şey akar" sözleriyle ve onun aynı ırmaklara hem girdiğimizi hem de girmediğimizi belirttiği fragmanla[1] işaret ettiği durmaksızın değişen doğanın sınırlarının ve bazı açılardan sınırsızlığının ne olabileceği Herakleitos'un felsefesine sadık kalarak yorumlanabilirse, bu değişim fikrinin bizi nerelere götürüp nerelerde önümüze set koyacağı açık hale gelebilir. İlkin, "her şey" ile kastedilen gerçek ya da kavramsal veyahut da zihinsel bir varlığa sahip olan her şey ise, uzay-zamanın herhangi bir noktasında bilinmeye çalışılan şeyin bilgisi o uzay-zamandan farklı bir uzay-zamana geçildiğinde hükmünü kaybedeceğinden, Herakleitos'un öne sürdüğü değişimin bu yorumu Gorgias'ın nihilizmine kapı aralamıştır. Nitekim Gorgias her şeyin değişmesi nedeniyle hiçbir şeyin aynı kalmadığı fikrine, hiçbir şeyin aslında var olmadığı fikrini de ekleyerek hiçbir şeyin bilinemeyeceğini ilan etmiştir, bilinse de değişen her şey karşısında söz konusu bilgi geçersiz hale geleceğinden olsa gerek başkalarına aktarılamayacağını da eklemiştir.[2] Buna göre de hiçbir şeyin kendisiyle aynı kalmayacağı fikri bilgiyi imkânsız kılan göreceliliğe kapı aralamıştır.

Bu noktada bu çıkarımın imkânını incelemek için ilkin çıkış noktasını daha ayrıntılı bir şekilde incelemek yararlı olabilir. Hiçbir şey kendisiyle aynı kalmıyorsa sürekli değişen bir şeyin bilgisinin mümkün olup olmadığı çıkarımında öncelikle hiçbir şeyin kendisiyle aynı kalmadığı iddiasına bakmak gerekir.

---

[1] Herakleitos, *Fragmanlar (Testimonia-Fragmenta-Imitationes)*, çev. Güvenç Şar, Erdal Yıldız (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 161.

[2] Joseph Maria Bochenski, *Felsefece Düşünmenin* Yolları, çev. Kurtuluş Dinçer (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2009), 27.

Herakleitos'a atfedilen ünlü "aynı derede iki kez yıkanılmaz" sözü ilk olarak Herakleitos'un değişim kavramının dışsal bir hareketi gerektiren makro bir değişime işaret ettiği şeklinde yorumlanabilir. Bu ise genel olarak, ilkin, maddi bir varlığa sahip şeylerin bütünsel şekilde hareket etmesidir. Dere aynı dere olarak kalmaz, içerisindeki su denize dökülür, yerini dağdan gelen yeni su alır; doğadaki canlılar aynı canlı bireyleri olarak kalmaz, bir kurt hareket eder, yer değiştirir, onun yer değiştirmesiyle vücudu ve kasları hareket eder; bir ağaç aynı ağaç olarak kalmaz, yapraklarını döker, yerine yeni yapraklar gelir, rüzgâr eser, dallarının birbirine göre konumu değişir. Ancak şeylere bu hareketi veren güç konusunda Herakleitos'un yine kendine özgü bir görüşü vardır. Çünkü ondan sonra felsefesini kuran Aristoteles şeylerin hareketinin kökenini bir ilk hareket ettiriciye bağlamış[3], daha sonra Ortaçağ felsefesi bu ilk hareket ettiriciyi Tanrı olarak yorumlamıştır[4], daha sonra da bu hareket günümüze dek değişimiyle ve devam eden gelişmesiyle doğa yasalarıyla açıklanmaya başlamıştır; ancak Herakleitos'a göre hareketi, dolayısıyla da oluşu ve değişimi sağlayan "savaş"tır.[5] Şeyler, ya da maddi bir varlığa sahip olan şeyler birbirleriyle durmaksızın savaşırlar ve onların hareketini mümkün kılan işte bu savaştır.

Ancak bu noktada, hareketi sağlayan şeyin mi savaş olduğu yoksa savaşa neden olan şeyin mi hareket olduğu sorulabilir. İkincisi, yani savaşa neden olan şeyin hareket olduğu iddiası, doğa felsefesinde söz konusu olan sırf canlı doğa değil canlı doğayla birlikte her şey olduğu için, bizi cansız nesnelere de, örneğin bir selde sürüklenen kaya parçasına da savaşı, dolayısıyla hareketi başlatma gücü, diğer bir ifadeyle bilinç atfetmek anlamına gelebilir. En nihayetinde de hareket eden ne kadar şey varsa doğada o kadar bilinç olacağı sonucu çıkabilir. Ne var ki aynı durum, zaten kendi kendine hareket etme yetisine sahip olan canlılar söz konusu olduğunda daha anlaşılır olacaktır. Nitekim doğadaki canlılar, besin ve üreme mücadelesine girerek zaten birbirleriyle savaşmaktadır ve bu da yüzyıllar sonra da olsa evrim kuramı tarafından zaten "hayatta kalma mücadelesi", var olma savaşı ya da "yaşama savaşı"[6] olarak kavramsallaştırılmıştır.

[3] Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996), 260.
[4] Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi* (Bursa: Asa Kitabevi, 2001), 270.
[5] Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak (İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti., 2018), 141.
[6] Charles Darwin, *Türlerin Kökeni*, çev. Öner Ünalan (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2012), 83-84.

Savaşa neden olan şeyin hareket olduğunu söylemek özne-nesne sorunsalı konusunda ilkin bilimsel bakış açısından neden ve sonucun yer değiştirmesi olarak ele alınabilir. Örneğin Herakleitos felsefesinin içinden düşünüldüğünde, savaşa neden olan şeyin ister canlıların hayatta kalması isterse başka bir neden için olsun hareket olduğunu söylemek, nesnelerin serbest düşüşü ele alınırken bu serbest düşüşün yerçekimini ortaya çıkardığını söylemek gibidir. Evrim açısından bakıldığında ise, hayatta kalmak için mücadele eden canlılar arasında başarılı olanların soylarını devam ettirmesiyle doğal seçilim gerçekleşmektedir ve canlılar arasındaki değişim doğal seçilim ile mümkün olmaktadır.[7] Benzer şekilde hayatta kalanların, hayatta kalmalarını sağlayan özelliklerini sonraki kuşaklara aktarmasıyla doğal seçilimi ortaya çıkardığını söylemek yine yerçekimi örneğindeki gibi neden ile sonucun yer değiştirmesi olacaktır. Oysa bir nesnenin serbest düşüşü, neden olan yerçekimi kanununun sonucudur, hayatta kalan canlı bireylerinin, soylarını sürdürerek ve genetik biliminin ortaya çıkarmasından sonra genlerini bir sonraki kuşaklara aktararak türler içerisinde değişime neden olması da, neden olan doğal seçilimin bir sonucudur. Ne var ki tam da bu noktada inceleme sona erdirildiğinde ve özne olarak doğa yasaları ve nesne olarak da canlı cansız şeyler belirlendiğinde başka bir sorunlu durum karşımıza çıkmaktadır. Bu da doğadaki değişimleri belirleyen doğa yasalarının antropomorfik bir bakış açısıyla özne olarak, doğadaki şeylerin de bu yasalara boyun eğen nesneler olarak ele alınma tehlikesidir. Veyahut da doğa yasalarının koyulmuş bir yasa olarak ve doğadaki her şeyin de bu yasalara tabi olan tebaa olarak düşünülmesidir. İşte bu durum da, doğa yasalarını hukuk yasaları gibi ele almaktan kaynaklanmaktadır. Oysa hukuk yasalarının olmadığı bir dünyayı düşünmek mümkünken doğa yasalarının olmadığı bir dünyayı düşünmek mümkün değildir. Ancak bu noktada hukuki yasaların olmadığı bir toplumun kaotik bir toplum olacağı ve doğa yasalarının ya da doğa yasalarından bazılarının var olmadığı bir dünyanın da yine kaotik bir şekilde de olsa var olmaya devam edebileceği iddia edilerek doğa yasalarının ya da doğa yasalarından bazılarının var olmadığı bir dünyanın yine de düşünülebileceği öne sürülebilir. Ancak temel hukuk yasalarının olmadığı bir dünyada Thomas Hobbes'un ileri sürdüğü bir doğal durum[8] olsa da, en azından kendini savunabilecek kadar güçlüler için yaşam devam edecektir, ne var ki yerçekimi gibi temel doğa yasaları bir şekilde ortadan kalkarsa tüm dünyadaki yaşam kısa bir süre sonra tümüyle ortadan kalkacaktır. (Örneğin yerçekimi ortadan kalkıp eylemsizlik yasası işler kaldığında dünya hareketine devam edip yörüngeden çıkacaktır, ya da kaldırma kuvveti ortadan

[7] *A.g.e.,* 100.
[8] Thomas Hobbes, *Leviathan* (New York: Oxford University Press, 1998), 82-86.

kaldığında yağışlar sona erip biyolojik yaşam ortadan kalkacaktır.) Bu yüzden de hukuk yasalarının doğa yasalarından bir farkının hukuk yasaları her şeye rağmen kaldırılabilir ya da değiştirilebilir olmasına rağmen doğa yasalarının kaldırılabilir olmamasıdır veyahut da eğer kaldırılırsa mevcut dünyanın ya da kimi durumlarda bütün bir evrenin ortadan kalkacak olmasıdır. Bir diğer fark ise, hukuk kuralları, istenildiği kadar kadim kurallar olsun, sonradan konulmuşken doğa yasalarının doğa var olduğundan beri var olmasıdır. Bu niteliğe bağlı olarak düşünülebilecek şekilde bir diğer fark ise hukuk yasaları, istenildiği kadar vazgeçilmez ve evrensel yasalar olarak tanımlansın, insanlığın ya da tarihin ürettiği bir ürünken doğa yasalarının insanlık var olsun ya da olmasın veyahut da farkında olsun ya da olmasın hep var olan ve muhtemelen hep (en azından evrenin sonuna kadar) var olacak olan olgular olmasıdır. İşte bu nedenle hukuk yasaları üretilip yasa olarak koyulurken doğa yasaları keşfedilmektedir. Herakleitos'un savaş kavramı da onun tarafından doğanın ve dolayısıyla insanlığın önüne konmuş, bir erek gibi gerçekleşmesi gereken bir yasa değil, tıpkı doğa yasaları gibi daha en başında doğayla birlikte gerçekleşmiş bir değişim ilkesidir, bu niteliğine göre de Herakleitos'un anladığı şekliyle savaşın ortadan kaldırılması tıpkı bir doğa yasasının ortadan kaldırılması gibi düşünülemezdir, düşünülse bile onsuz bir doğanın sürekliliği düşünülemezdir, çünkü savaş olmazsa artık değişim de olmayacaktır, Herakleitos'un felsefesine göreyse değişimin olmaması doğanın da sonu olacaktır.

Eğer savaş kavramı bir doğa yasası olarak değil de gündelik dilde anlaşıldığı şekilde ele alınırsa, burada Herakleitos'un tüm insanları ve canlıları savaşa davet ettiği anlamı çıkacaktır. Fakat öncelikle Herakleitos'un savaş kavramı, gündelik dildeki savaşı da kapsasa da, daha geniş ve kuşatıcı bir anlama sahiptir, çünkü olası tüm hareketleri onların nedeni olarak kapsamaktadır ve de gündelik dildeki savaşın öncesi ve sonrası barışken, Herakleitos'un savaş kavramının öncesi ve sonrası ateştir.[9] Şeyler savaş aracılığıyla ateşten gelip değişerek ateşe dönmekte ve bu da bütün bir hareketi açıklamaktadır. Diğer bir ifadeyle, Herakleitos'un savaş kavramı gündelik dildeki savaş kavramını kapsasa da bütün hareketi içine alacak şekilde daha geniş bir kavramdır ve bu kavram var olan her şeyi gündelik dildeki savaşa davet etmemekte, yalnızca her türlü hareketi mümkün kılmakta ve her türlü hareket de Herakleitos'un savaş kavramının gerçekleşmesi olmaktadır.

Canlılar için yokluktan varlığa, sonra da varlıktan yokluğa geçiş olarak şeklinde yorumlanacak değişim sürecinde Herakleitos yokluktan bahsetmek

[9] Herakleitos, *Fragmanlar*, 93, 219, 247.

yerine ateş kavramını kullanmaktadır. Bir varlığın savaş olarak ele alınan değişimle ateşe dönmesi ve ateşten de tekrar varlıkların ortaya çıkması diğer bir yandan Herakleitos'un savaş kavramının gündelik dildeki savaş kavramını aştığını göstermesinin yanında değişimin salt hareketten ibaret olmadığına da işaret etmektedir. Çünkü burada ateş yine gündelik dildeki ateş kavramını kapsasa da onu aşıp enerjiye işaret etmektedir. Günümüzdeki Herakleitos çalışmalarında ileri sürüldüğü gibi bu da Herakleitos felsefesinin günümüzdeki bilgilerle çelişmeyen ve hatta onlara uygun düşen bir yönünün olduğunu göstermektedir, zira Einstein'dan çok önce Herakleitos savaş aracılığıyla ateşe ve ateşten de maddeye dönüşü ortaya atarak maddenin enerjiye enerjinin de maddeye dönüşebileceğini ima eder gibidir.[10] İşte, maddenin ateşe ya da enerjiye dönmesi ise sırf hareketle gerçekleşebilecek bir durum değildir, şeylerin yer değiştirmesinden öte ya da yer değiştirmeye ek olarak içsel bir değişimi de gerektirmektedir. Buna ise doğada ilkin canlıların ölümüyle rastlanmaktadır. En az hareket eden ya da çok yavaş hareket etmesinden ötürü hiç hareket etmediği izlenimi veren bir bitki bile tüm hareketsiz görüntüsüne rağmen zamanla kendi başına büyümekte ve en sonunda da çürüyüp ölmekte, öldüğünde de dönüşüp başka canlılara hayat vermek üzere enerji haline gelmektedir. İnsan da doğup büyümekte ve hiç hareket edemeyecek şekilde yatalak durumuna düşse bile en nihayetinde yaşlanıp ölmektedir ve çürüdüğünde de yine başka canlılara hayat vermek üzere enerjiye dönüşmektedir. Dalından koparılmış bir elma da bir süre canlılığını sürdürdüğü kabul edilse dahi hareket ettirilmemek üzere bir yere konduğunda yine kendi kendine çürümekte ve en sonunda enerjiye dönüşmektedir. Üstelik bu içsel dönüşüm süreci sırf canlılar için geçerli olan bir süreç değildir. Kimyanın gelişmesiyle de ortaya konduğu gibi, doğadaki bütün maddeler çok uzun süreçler sonunda da olsa bozulmaya eğilimlidir. Dolayısıyla yüzyıllardır hiçbir hareket olmadan toprağın altında kalmış olan cisimler de hareketsizliğine rağmen bozulmaya uğramakta ve kendisiyle aynı kalmamaktadır. Bu noktada da değişimin sırf harekete, yani kısmen ya da bütünsel olarak yer değiştirmeye bağlı olmadığı, içsel değişim ve dönüşümlerin de mümkün olduğu bir kez daha ortaya çıkmaktadır.

Değişim, Herakleitos felsefesine göre bütün varlıklar için kaçınılmazdır, ancak bu değişimin nasıl olacağı varlıkların maddi türlerine göre veyahut da canlı cansız oluşuna göre farklılık göstermektedir. Örneğin pet şişe dört yüz yılda tamamen bozulurken altın çok daha uzun süreler boyunca dayanmaktadır, canlılar ortalama yüz sene içerinde ölüp enerjiye veyahut başka maddelere dönüşmektedir. Ancak her varlığın kaçınılmaz şekilde

[10] Heraclitus, *Fragments-The Collected Wisdom of Heraclitus*, çev. Brooks Haxton (New York: Viking Penguin, 2001), 16.

değişip dönüşeceğini söylemek değişimi bütün varlıklar için ortak kılsa da sırf değişimin ortak olması ve değişim biçimlerinin hiçbir ortak yan taşımaması, kaç tane varlık türü ve hatta var olan şey varsa o kadar farklı değişim biçimi olduğu anlamına gelecektir. Bu ise insan için değişimin bilgisini edinmeyi imkânsız kılmakla birlikte, dolaylı olarak değişen her şeyin kendi değişim yasasına sahip olduğu ve bu değişim yasasını da ya kendisi koyduğu ya da var olmasıyla sırf kendisi için bir üst varlığın koyduğu sonucuna götürecektir. Ancak Michel Foucault'un da öne sürdüğü gibi bilginin söz konusu olduğu ilk çağlardan beri şeyler birbirine benzetilmektedir[11] ve bilgi tekil bir şeye özgü tekil bir bilgi değil de birbirine benzer şeylerin ortak bilgisi olagelmiştir. Bu noktada olası tartışma konusu, değişimi en azından bir grup varlık için ortak şekilde belirleyecek bir değişim yasasının imkânının olup olmadığı ya da birden fazla şey arasında birbirine benzeyen ortak noktaların olup olmaması değil, ele alınan belirli şeyler arasında benzerlikler bulunduktan sonra ele alınan bu şeyleri kapsayacak şekilde elde edilen bilginin henüz ele alınmamış diğer şeylere uygulanmasının meşruluğunu sorgulayan tümevarım tartışmasıdır[12] veyahut da yine Foucault'un öne sürdüğü gibi, bilgiyi bu şekilde oluşturan ve bilgi oluştururken de ister istemez farklılıkları göz ardı edip şeyleri Aynı'laştıran[13] bilen öznenin meşru bir özne olup olmadığı tartışmasıdır. Bunlardan ilki bilginin meşruluğuna dair bir epistemoloji sorunuyken, ikincisi bilen öznenin meşruluğuna dair bir epistemolojik siyaset felsefesi sorunudur. Herakleitos açısından bu iki sorun şeylerin savaş aracılığıyla ateşe dönüşü ve ateşten de tekrar varlığa geçişi şeklindeki oluş ve değişim sürecinin *logos*[14] tarafından belirlendiği söylenerek bir genellemeyle olsa dahi çözülmüştür. Ancak pek tabii bu genellemenin Herakleitos açısından yetersiz bir çözüm olduğunu söylemek bugünden iki bin küsur yıl öncesini yargılamak olarak anakronizme düşmek olacaktır, çünkü o günkü bilgi birikimi ışığında daha detaylı bir oluş yasası ortaya koymak elbette mümkün değildir. Yine de Herakleitos, *logos* kavramı sayesinde değişimin mümkün olması için hem her tek şeyin kendi tekil değişim yasasına sahip olmadan ve dolayısıyla her tekil şeyin kendi yasasını var olmasıyla birlikte koymasına ihtiyaç duymadan hem de kendisinin ya da aşkın bir üst erkin şeyler için ortak olan bir değişim yasası koymasına gerek kalmadan ve bu yasanın kapsayıcılığıyla tüm şeyleri kapsayan genel bir açıklamada bulunabilmiştir. Çünkü tüm şeylerin ateşe

[11] Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2017), 45.
[12] Carl. G. Hempel, "Studies in the Logic of Confirmation", *Mind*, sayı 54, No: 213 (1945): 11.
[13] Foucault, *Kelimeler ve Şeyler, 24, 538*.
[14] Herakleitos, *Fragmanlar*, 33-35.

doğru ve ateşten de tekrar yeni şeylere doğru değişimini belirleyen *logos*'tur. Dolayısıyla her tek şey, hareket ve içsel değişimi kapsayan savaş aracılığıyla değişirken kendi koyduğu yasalarla kendi mücadelesinde bulunmamakta, *logos*'un çizdiği sınırlar içerisinde ve yine onun çizdiği yollardan giderek değişmektedir.

Var olan her şeyin *logos*'a uygun şekilde değişmesi Herakleitos'un determinizmi veyahut da bir çeşit kaderciliği savunduğu düşüncesine yol açabilir. Ancak tıpkı *logos*'un belirleyiciliğinin savaşın sınırsız özgürlüğünü, ya da diğer bir ifadeyle şeylerin savaştan veyahut buradaki dar anlamıyla diğer şeylerle mücadelen galip çıkabilmek için her şeyi yapabilirliğini sınırladığı gibi, savaşın da *logos*'un sıkı determinizmini sınırladığı düşünülebilir. Çünkü *logos* Herakleitos'un tarif ettiği şekliyle Aristoteles'in hareket ettirici nedeni gibi kendisi değişmeden hareketi sağlayan şey değil, hareketin veyahut da savaşın yasasıdır. Diğer bir ifadeyle, günümüzde anlaşılan şekliyle bilim henüz başlamamış olsa da Herakleitos *logos* kavramıyla muhtemelen farkında olmadan, ya da öngörülü bir sezgiyle doğa yasalarını işaret etmektedir. Doğa, savaş aracılığıyla ateşe doğru sürekli değişmektedir, ateşten de tekrar doğa ortaya çıkmaktadır ve tüm bu süreci *logos* Herakleitos zamanında henüz ismi konmamış doğa yasaları olarak belirlemektedir. Böylelikle Herakleitos felsefesine bağlı kalındığında ilk değişmeyenin *logos* ya da doğa yasaları olduğu söylenebilir görünmektedir.

2) Değişenin Olası Sınırları

Değişenlerin sınırları belirlemeye çalışıldığında tersten gidilip değişmeyenlerin ne olduğu belirlenmeye çalışılabilir. Ayrıca yukarıda da belirtildiği gibi, bilginin mümkün olabilmesi için değişmeyen bir şeylerin kalması gerekmektedir ve en değişmez kabul edilen şeylerin başında Tanrı gelmektedir. Teolojik açıdan ve dinler arasında farklı Tanrı kabulleri olsa da, tanrılara antropomorfik özellikler yükleyen pagan dinleri hariç olmak üzere diğer tüm dinler açısından Tanrı ezeli ve ebedi bir var olan olarak değişmezdir, kendisiyle hep aynı kalmıştır ve başka hiçbir şeye benzememektedir. Bu bakış açısına Eski Ahit'te geçen, Tanrı'nın kendisini "Ben benim"[15] (Exodus, 3:14) diye tanımlaması örnek gösterilebilir. Üstelik teolojide ve dinlerde, panteist görüşler hariç olmak üzere Tanrı'nın doğa yasalarının yasa koyucusu olarak doğadan aşkın bir varlık olması gerektiği kabul edilmektedir. Dolayısıyla Tanrı'nın bir varlık olarak doğanın sınırlarının en dışında kaldığı söylenebilir görünmektedir.

[15] *The Old Testament in Greek according to the Septuagint vol-I*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1909), 108.

Ne var ki Tanrı'dan başlayarak doğaya doğru değişmez şeylerin izinden giderken ilk izlek olan Tanrı'dan sonra geçiş o kadar kolay değildir. Çünkü Tanrı kavramsal bir değişmezliğe sahip olmakla kalmamakta, dinler tarafından gerçek bir varlığa da sahip bir var olan olarak görülmektedir. Ancak Tanrı'dan sonra değişmez bir şey arandığında yönümüzü doğadan uzaklaştıracak ve fizikötesi anlamında metafizik varlıkları da hesaba katmamıza neden olacaktır. Bir süreliğine de olsa buradan yola çıkınca mutabık olunması olası var olanlardan biri, René Descartes'in uzamsız töz anlamıyla ele aldığı şekliyle ruh olabilir.[16] Ancak teolojiyi de aşarak dinlere atıfta bulunmadan bu noktadan sonra ilerlemek pek de mümkün görünmemektedir, zira ruhtan sonra kimi dine göre melekler gelebilir, kimi dine göre melekler değişen fiziksel varlıklar olarak ele alınıp yerine gerçek olarak var olduğu iddia edilen başka bir şey konabilir. Bu nedenle de Tanrı'dan sonra bir değişenler alanı olarak doğaya gerçek olarak var olanlar yerine kavramsal olarak var olanlardan ulaşmaya çalışmak daha yerinde gibi görünmektedir. Zira bu noktada, Aristoteles'in var olma tarzları arasında yaptığı ayrım, kavramsal olarak var olanla ya da amacını kendi içinde taşıyarak var olanla gerçekte var olanı ya da etkin halde var olanı ayırmaktadır.[17] Gerçekte var olanın maddi olarak var olduğu düşünüldüğünde de doğadaki var olanların, yani Aristoteles'e göre gerçekte var olanların değişime tabiiyken kavramsal olarak var olanların ayrı bir yere konulmasının Aristoteles ontolojisinden kaynaklanan bir dayanak noktasının olduğu söylenebilir. O halde, değişime ve bozuluşa ve de tekrar oluşa tabii olan doğanın sınırları dışarıdan, yani değişmeyenlerin tarafından çizilmeye çalışıldığında, bilgi edinme ya da iletişimin olanağının temeli olan ve var olanı bilmeye, anlamlandırmaya ilişkin çerçeveyi teşkil eden kavramların[18] var oluşunu ve değişip değişmediğini takip etmek yerinde olacak gibi görünmektedir.

Bir cisim ya da eşya olarak bardak tarih boyunca belirli bir değişim göstermiştir. Tarihsel ve kültürel koşullara göre bardaklar maddi olarak değişirken ve diğer bir yandan her madde gibi bozuluşa tabiiyken bu birbirinden farklı bardakları temsil eden bardak kavramı da hep aynı kalmamıştır. En nihayetinde tümel olarak bütün bardaklar da, tekil olarak her bir bardak da zamanla bütünsel olarak değişime uğramaktadır, ancak bardak kavramı ele alındığında bardak kavramının bütünsel olarak, diğer bir ifadeyle bütün bardak kavramlarını kapsayacak şekilde değiştiğini söylemek bu kadar kolay değildir. Bardak kavramına dair ilineksel özellikler değişiklik

[16] René Descartes, *Meditasyonlar*, çev. İsmet Birkan (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2007), 73.
[17] Cemal Güzel, "Antikçağ ile Ortaçağda Varlık Felsefesi", *Kaygı*, sayı 11, (2008): 227-228.
[18] Betül Çotuksöken, *Felsefi Söylem Nedir?*, (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2000), 26-27.

gösterse de, bardak kavramının tüm değişiklikler karşısında değişmeyen bir özünün olduğu da görülecektir. Bu öz, suyu ya da başka bir sıvıyı kavisli bir yüzeyde birisinin içmesini sağlayacak şekilde biriktirme özelliğine dek indirgenebilir. Bu özellik ilineksel değişiklikler gösteren bütün bardaklarda bulunmaktadır ve bu nedenle değişmemektedir. Aristoteles'in varlık görüşüyle en felsefi ifadesini bulan bu bakış açısının, Herakleitos açısından değişmeyenin ne olabileceği karşısında durmaksızın değişenle değişmeden kalan arasındaki sınırı belirginleştirmeye başladığı söylenebilir. Bu bakış açısından bir kavramı o kavram yapan değişmeyen öz sayesinde kavramlar doğanın ve tarihin tüm değişimleri karşısında, en azından kavramla imlediği şeyin özünün birbirine tam tamına çakıştığı kabul edilirse daima aynı kalan olacaktır.

Ne var ki, özellikle de kavramla imlediği şeyin özünün bir ve aynı olduğu kabulüne adcılık[19] tarafından karşı çıkılmaktadır. Çünkü kavramla maddi bir temeli olan özü birbirine çakışan ve aynı şeyi gösteren iki farklı boyut olarak ele almak da, kavramı kavramsal bir varlık türü olarak tek başına ele almak da kavrama ontolojik bir varlık yüklemekteyken adcılığın bakış açısına göre kavram aslında şeyleri birbirimize imlememizi sağlayan isimlerden, diğer bir ifadeyle yazılı kelimelerden ve seslerden ibarettir, taşıdığı maddi boyut ise bu yazılı kelimelerin görselliğiyle seslerin işitselliğindedir. Fakat kavramları isimlerden ibaret görmek, kavramların ontolojik temelini sökmeye azmetmiş olsa da kavramların değişmezliğini değiştirmemekte, bilakis güçlendirmektedir. Çünkü kavramlar ontolojik bir temele sahip olacak şekilde ele alındığında, yukarıda da değinildiği gibi özü dışındaki tüm ilinekleri zamanla değişime uğrayacaktır, ancak kavramlar salt isimler olarak ele alındığında isimler nesneleri temsil etme görevinin gereği bir bütün olarak hep aynı kalan olmak durumundadır. Ancak elbette geçmişten bugüne tarihsel süreçte isimlerin aynı şekilde yazılıp aynı şekilde telaffuz edilerek aynı görüntü ve sese sahip olduğu da söylenemez. Yine de, bir şeyi imleyen ismi belirten kelime etimolojik olarak zor tanınır hale gelmiş olsa bile kelimenin herhangi bir anlam genişlemesi ya da daralmasına uğramadığı kabul edilirse, geçmişteki ilk haliyle imlediği nesne arasındaki dilsel bağ tüm değişikliklerde aynı kalmaktadır. Ayrıca, bu dilsel bağın var olduğunu söylemek, isimlere ya da isimlerle imledikleri arasındaki bağa ontolojik bir var oluş yüklemek anlamına da gelmeyecektir. Çünkü sözgelimi nesneler arasında bir kütle çekim kuvveti aracılığıyla bir bağ vardır demek bu bağa var olmayan bir ontolojik varlık yüklemek anlamına gelmeyecektir, nitekim kütle çekim kuvveti bir bağ olarak dilsel bir şekilde tespit edilse de edilmese de

[19] Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, 85.

zaten bir bağ olarak ontolojik bir varlığa sahiptir, ancak isimler ve imledikleri şeyler arasında dilsel bir bağ olduğunu söylemek ya da bu bağı tespit etmek kütle çekiminden farklı olarak isimle şey arasındaki bağın kurucu unsurlarından biri olacaktır. Diğer bir ifadeyle, kütle çekimi, elektromanyetik çekim, vs. gibi bağlar insan tarafından tespit edilse de edilmese de, ontolojik olarak var olmaya devam edecektir, diğer bir yandan isimlerle imledikleri şeyler arasındaki bağ insanın kurduğu yapay bir bağdır. Bu yapay bağın isimlere tekabül eden ucunda isimlerin telaffuzu olarak seslerini ve yazılışı olarak görüntüsünü belirleyenin bir ölçüye kadar bir sözleşme olduğu söylenebilir. Çünkü insan toplulukları baştan sona planlı bir istençle bir dil yaratmasa bile bir *mem*[20] olarak kabul edilen kelimelerin kültürel evrime göre, yani kişilerin kelimeleri kişisel telaffuz etme ve yazış biçimlerinin diğer kişiler tarafından taklit edilmesi ve hangisinin daha çok taklit edilip ya da kopyalanıp hangisinin unutulduğuna göre değişip dönüştüğü de iddia edilebilir ve buna göre bireysel farklılıklardan kaynaklanan bilinçsiz bir kişiselleştirmeyle oluşturulan kişisel telaffuz ve yazışları diğer kişilerin ağız ve dilin gramerine uygunluğuna göre taklit etmesi ya da kopyalamasıyla bilinçsiz bir sözleşme şeklinde olduğu çıkarımında bulunulabilir. Ancak elbette bu yaklaşımdan yola çıkarak dilin değişim ve gelişiminin salt bir kültürel seçilim olduğu ve bilinçli bir tasarımcıyla onun tasarımını bilinçli bir şekilde seçen özneler olmaması nedeniyle bir sözleşmeden bahsedilemeyeceği öne sürülebilir. Yine de denilebilir ki, seçilim sonucu genele yayılan sözcükler ve sözcük çekimleri kültürel seçilimle bilinçsiz bir şekilde seçildikten sonra bunları sabitleyen bir sözleşme olacaktır ve eğer bir şeyi imleyen bir isim konusunda bir mutabakat yok ise, bu, dilin belirleniminin daima seçilim ile olduğunu değil, seçilim sonucu önerilecek sözleşmenin henüz oluşturulmadığını göstermektedir.

Elbette isimler boyutu hakkında bu söylenenler adcılığın bakış açısı kabul edildiğinde isimlerin değişime tabii olduğunu göstermektedir. Ancak dil yeterince olgunlaştığında ve dil oluşurkenki bilinçsiz sözleşme herkesin riayet ettiği bilinçli bir sözleşme haline geldiğinde, diğer bir ifadeyle dili oluşturan isimler ve gramer yapısı aynen korunmak üzere bir üst erk tarafından belirlendiğinde isimler bu kez değişmeyenlerin alanına girmektedir. Ne var ki, yukarıda söylenenler doğru kabul edildiğinde, adcılık açısından isimlerin en azından dilin oluşumu sırasında değişenlerin alanında olduğu da kabul edilmek durumundadır ve bu nedenle değişmeyenleri kuşatan sınırı başka bir yerde aramak gerekmektedir. Bu ise yapaylığı ortaya konduktan sonra değişmezliği ya da değişirliğiyle ele alınması gereken,

[20] Richard Dawkins, *The Selfish Gene* (New York: Oxford University Press, 2006), 192.

şeylerle isimler arasındaki bağdır. Bu bağların yapay olduğu kabul edilse de, insan söz konusuyken vardırlar ve en fazla insan ya da insan gibi dili kullanabilen varlıklar ortadan kalktığında yok olacaklardır, kelimelerin dilden dile değişmesine rağmen şeyler ile isimler arasındaki bağlar değişmemektedir. Çünkü bu bağlar, dillerin bütün bu değişkenliği ve çeşitlenmesi içerisinde tüm bu dilleri mümkün kılan ve bir dile özgü olmayıp insan düşünüşüne ya da dilsel düşünüşe içkin olan bir biçimdir.

Şeylerle isimler arasındaki bağlar denildiğinde sırf tekil şeylerle onların özel isimlerini birbirine bağlayan bağların kastedildiği düşünülmemelidir. Eğer sırf o kastedilseydi, bu bağlar bir şeyi işaret etmekten ibaret olurdu ki bu da dilsel düşünüşü tek başın mümkün kılamazdı. Dilsel düşünüşün mümkün olabilmesi için tekil şeyleri işaret edişe ek olarak onları belirli tikelliklerle birbirine bağlama ve belirli tikellikleri birleştiren tümelliklere bağlama da gerekmektedir. Bir özel ismi ve cins ismini başka tikelliklere ve sonunda bir tümelliğe bağlayamayan bir dil ise ya dilsel düşünüşü gerçekleştirememiş olacak ya da söz konusu özel ismi ve cins ismini dilsel düşünüşünün kapsamına alamamış olacaktır. Diğer bir ifadeyle, tikellik ve tümelliklere götüremeyen tekil bağlar en fazla onun ya da şunun tekil bilgisini verecek ve ancak tekil şeyleri bilmeyi mümkün kılan ve bilinmeyen tekil şeylerin bilgisine götüren tikellik ve tümelliklere sahip olmayan tekil bilgiler yığınından başka bir bilgi mümkün olmayacaktır.

İkinci olarak, şeylerle isimleri birbirine bağlayan değişmez bağlardan bir diğeri de şeylerle isimleri, bunun dolayımıyla da şeylerle şeyleri birbirine bağlayan mantıksal bağlardır. Tüm biçim farklılıklarına rağmen, sözgelimi x gerçekleşirse y'nin de gerçekleşeceği, a ve b'nin birbirine denk ve b ve c'nin de birbirine denk olması durumunda a ve c'nin de birbirine denk olacağı gibi mantıksal kabuller[21], bu kabuller farklı biçimlerde dile getirilse de aynı mantıksal bağlardan kaynaklanmaktadır ve dillerin tüm değişkenliği ve çeşitliliğine rağmen, değişmeyen olarak kalmaktadır. Bu değişmeyen mantık kuralları da zamansallık, eylem, şart-koşul ilişkileri ve nicelik-nitelik gibi kiplerle birleşerek, dili oluşturan sözleşme şekillendikten sonra değişmeyen gramer kuralları olarak dile yansımaktadır.

Şeylerle isimler arasında içeriksiz bağlar olarak tekillik, tikellik ve tümellik bağlarıyla mantıksal bağlar, adcılık isimleri olumsal belirlenimler olarak kabul ederek değişen olarak ele alsa bile yine adcılık açısından değişmeyen bir

[21] Aristotle, *The Categories, On Interpretation, Prior Analytics*, çev. Harold P. Cook, Hugh Tredennick (London: Harward University Press, 1962), 261.

şeylerin olduğunu göstermektedir. Ancak adcılığın dışına çıkılıp şeylerle isimler arasındaki bağın izi sürüldüğünde, değişmediği öne sürülebilecek başka bir uğrak noktası ile de karşılaşılmaktadır. Bu ise şeylerle isimler arasındaki mantıksal bağların diğer ucundaki kavramlardır. Adcılığın bakış açısından isimler kavramlara karşılık gelip değişim ve dönüşüme tabii olsa da, diğer bir ifadeyle kavramlar da belirli türden isimlere karşılık gelip isimler gibi değişip dönüşse de, kavramlar adcılık dışında isimlerden ayrı şekilde de ele alınmaktadır. Bu nedenle de, kavram kavramına dönmek ve kavram kavramını, kavramı olduğu şeyin değişmez özüyle bir ve aynı şey olacakmış gibi ele almak yerine daha kendinde, yani şeylerin özüyle bir ve aynı şey olarak değil de şeylerle isimleri bağlayan bağın isimlere yakın ucu olarak ele almak gerekmektedir.

İlkin, kavramlar dilden bağımsız olarak ve yukarıda bardak örneğinde bir şeyin özüyle bir ve aynı şey olarak ele alınan kavram kavramından farklı olarak, duyumsanan şeylerin zihinde canlanan imgeleri şeklinde ele alınabilir. Bu imgeler, farklı felsefi bakış açıları tarafından izlenim, fenomen gibi farklı terimlerle de adlandırılabilir. Ama burada konu açısından önemli olan, bu imgelerin değişen ve dönüşenlerin alanına dâhil edilip edilmeyeceğidir. Bu açıdan bakıldığında, elbette, kavramların, izlenim ya da fenomenlerin, özellikle şeylerin kavramları, izlenimleri ya da fenomenleri olduğunda başkalarının aynı şeylerden edindiği kavram, izlenim ya da fenomenlerle aynı olduğu söylenemez. Hatta aynı kişi farklı zamanlarda aynı şeyden farklı kavramlar edinebilir. Böylece bir şeyin kavramı dendiğinde o kavramın herkes ve her zaman aynı olacağı söylenemez. Fakat burada aynı şeyden elde edilen kavramların farklı olmasıyla aynı kavramların değişen olarak değişime tabii olması arasında önemli bir nüans vardır. Bir şeyin belirli bir zamandaki izleniminden doğan bir kavram, aynı şeyin başka zaman aynı kişi ya da farklı kişi tarafından ya da aynı zamanda farklı bir kişi tarafından duyumsanmasından doğan kavramdan elbette farklı olacaktır; bu, duyum izlenimlerinin yanıltıcı olabileceğinin düşünülmeye başlamasından beri böyledir, ancak bu farklı izlenimlerden doğan birbirinden ayrı kavramların farklı olması, bu kavramların tek bir kavramın zamanla değişmesinden meydana geldiği anlamına da gelmemektedir. Burada bir şeyin kavramının zamanla değişmesi değil, o aynı şeyden birbirinden farklı başka kavramların türetilmesi söz konusudur. Sözgelimi, belirli bir zamanda belirli bir ağacın duyumsanmasıyla türetilen o ağaca dair bir kavram, o aynı ağacın başka bir zamanda aynı kişi tarafından türetilen kavramından farklıysa, bu, bir önceki kavramın değişerek yeni kavrama dönüşmesinden değil, yeni kavramın bir öncekinden bağımsız olarak yeni izlenimlerden yeni bir şekilde türetilmesinden kaynaklanmaktadır. Pek tabii, bu yeni kavramdaki yeniliğin,

aynı şeyden farklı zamanlarda türetilen kavramların farklı olması gerektiğinden değil, zaman içinde ağacın ve kavramı türeten kişinin farklılaşmasından kaynaklandığı iddia edilebilir. Sonuçta ilk duyumsanmasından sonra ağaç ya daha büyümüş ya da bazı yaprakları çürüyüp bazı dalları kurumuş ve o ilk duyumsamadan sonra adeta farklı bir ağaç kabul edilecek kadar değişmiştir. Ancak bu ağaçtan farklı zamanlarda türetilmiş iki farklı kavrama bakıldığında, bu kavramların bileşimindeki ortak noktaların aynı kalmasından halen bu iki farklı kavram arasında aynı kalan ortaklıkların olduğu da görülebilir. Sözgelimi istediği kadar değişsin, o ağaç kayın ağacıysa yine kayın ağacı olarak kalacaktır, ya da gövdenin belirli bir noktasında gelişmiş en büyük dal halen aynı konumunda en büyük dal olarak kalacaktır. Ancak ne bu ortak noktalar iki kavramı aynı kavram kılmaya yetmektedir ne de iki kavramın farklılığı bu ortak noktalar dışındaki bileşik unsurların farklılığından kaynaklanmaktadır. Elbette bu iki kavramı, onları oluşturan aynı kişinin ya da farklı kişilerin bir izleyici olarak iki farklı zamanda ya da iki farklı konumda veyahut da aynı zamanda iki farklı konumda veyahut ayrı zamanlarda aynı konumda olmaları iki kavramı farklılaştıran unsurlardandır, ama bu iki farklı kavramın farklı olmalarının temel sebebi iki ayrı kavram olmalarıdır. Bu nedenle de, ağaç gibi kendinde değişken bir şey söz konusu olmadığında, ya da doğadaki kaçınılmaz değişime uymasına rağmen insan tarafından kısa bir zaman zarfında değişimi gözlemlenemeyecek bir şey, sözgelimi bir taş söz konusu olduğunda da bu aynı şeyin birbirinden farklı zamanlarda aynı konumdan doğan izlenimleriyle elde edilen iki kavram yine farklı iki kavram olacaktır. Tüm bunlar doğru kabul edilirse, eğer bir şeyin izlenimiyle elde edilen bir kavram değişmeden kendisiyle aynı kalacaksa da, bu durumda o kavramın o şeye dair başka hiçbir izlenimle beslenmemesi gerektiği söylenebilir görünmektedir.

Ne var ki, şeylerin izlenimiyle elde edilen kavramların o şeylerin yeni izlenimleriyle beslenmedikçe daima aynı kalacağını söylemek, kavramların sonsuza dek hep aynı kalacağı, dolayısıyla kavramlara bir ölümsüzlük atfedildiği sanısını doğurabilir. Pek tabii, şeylerin izlenimlerinden doğan kavramlar o izlenimlere yenileri eklenmediğinde dahi çoğunlukla aynı kalmamaktadır. Ancak bu, şeylerin izlenimlerinden doğan kavramların da kolaylıkla, değişenler alanına dâhil edilebileceği anlamına da gelmemektedir. Elbette, herhangi bir şeyden elde edilmiş bir kavram, sıklıkla anımsanıp kullanılmadığı, ya da izlenimlerin canlılığını yeterince yansıtacak şekilde dilselleştirilip kayda alınmadığı sürece zamanla kısım kısım unutulacak, ilk haliyle aynı kalmayacak ve hatta zamanla tamamen unutulacaktır. Ancak bu, aynı kavramın zamanla değişerek dönüştüğü anlamına gelmemektedir. Şeylerin izlenimlerinin o şeye dair kavramları meydana getirdiği ya da

meydana getirilmesine neden olduğu bir kez kabul edildi mi, eğer izlenimlerin bir kavramın oluşmasını sağladığı ve bu aynı kavram o izlenimlerden başlayarak aynı kavram olarak zamanla değişip dönüştüğü iddia ediliyorsa o izlenimlerin ilgili kavram dönüşürken hala bir izlenim olarak kavrama etkide bulunduğunun da kabul edilmesi gerekmektedir. Oysa bir izlenim bir kavramın meydana gelmesine ya da getirilmesine neden olacaksa, söz konusu izlenim de çoğu zaman anlık olacaktır ve o izlenimin kavrama etkisi de anlık olacaktır. Burada da, aynı kavramın değişmesi değil, o kavramın sona erip yeni bir kavramın ortaya çıkması söz konusudur. Çünkü herhangi bir şeyin bir kavramı türetildiğinde o kavram o türetildiği ilk haliyle yazılı ya da sözlü şekilde başka bir yere ya da kimseye aktarılabilir, ancak aktarıldıktan sonra araya zaman girip kavramı türeten kişi o ilk kavramı geri getirmek istediğinde bakacağı yer o kavramın kaydedilmiş hali dolayımıyla o kavramın türetildiği ilk izlenimler değil sadece o izlenimlerin yansıtıldığı kadarıyla o kayıtlı kavram, yani kavramın kavramı olacaktır. Dolayısıyla bir şeye dair kavramın ilkin o şeye dair belirli bir zaman ve belirli bir konumdaki izlenimlere dayandığı kabul edilirse, bu izlenimlerin de anlık olmasından ötürü o şeye dair kavrama tekrar dönüldüğünde bu kavramın dayandığı şeyin o kavrama dair izlenimler değil o izlenimlerden türetilen kavrama dair içsel izlenimler olduğu da kabul edilmek durumundadır. Diğer bir ifadeyle, bir şeye dair türetilen belirli bir kavram, daha sonra tekrar kavram olarak ele alındığında aynı izlenimlerin kavramı değil, o izlenimlerden türetilen kavramın kavramı olarak ele alınmak durumundadır. Bu nedenle de, eğer bir şeye dair bir kavram zamanla bulanıklaşıyor ya da değişiyor görünüyorsa, bulanıklaşan ya da değişen aynı izlenimlerden türetilen aynı kavram değildir, ilk kavrama göre bulanıklaşmış ya da değişmiş görünen kavram, aslında o şeyin kavramından türetilen yeni bir kavramdır, dolayısıyla da bulanıklaşıp değişen aynı kavram söz konusu değildir, burada söz konusu olan ilk kavrama göre bulanıklaşmış ya da değişmiş görünen yepyeni bir kavramdır. Diğer bir ifadeyle burada değişen tek bir kavram yoktur, birbirine göre farklı olan iki yeni kavram vardır. Bu bakış açısına göreyse, bir şeyden türetilen bir kavram değişenlerin sınırları içerisinde değildir, şeylerden türetilen kavramlar ya aynı şekilde var olmaya devam ederler ya da bir kısmının veyahut hepsinin unutulmasıyla yok olurlar ve o kavramın hatırlanan son halinden yeni bir kavram türetilir, ama aynı kavramın aynı kavram kalarak değişmesi söz konusu değildir.

Aslında izlenimlerin değişmez tek bir kavramının olması ve sonrasında bu kavramın kavramlarının türetilmesi fikri epistemolojide en çok deneyci yaklaşıma uygun düşmektedir. Deneyci yaklaşıma göre aklın tüm kavramlarının kökeni duyusal izlenimlerdir; ancak bu yaklaşım tarafından,

duyusal izlenimlerin nedeni olan şeylerin de bu izlenimlerin kendilerinin de değiştiği kabul edilse de kavramların, en azından yukarıda anlatıldığı şekliyle kavramların değişebilirliği ya da değişmezliği konusunda net bir fikir söylenebilir görünmemektedir. Yine de deneycilik açısından kavramların değişebilirliği ya da değişmezliği konusunun araştırılması, bizi farklı bir yere, idelerin kökeni ve kategorize edilmesi tartışmasına götürecektir ki bu noktada işbu çalışmanın konusu açısından, ilkin, şeylerin izlenimlerinin kavramların türetilmesini sağladığı kabul edildiğinde, bu izlenimlerin anlık olması nedeniyle bunlardan türetilen kavramların ya kısmen ya da tamamen unutulacağı ve bu kavramların izlenimlerinden yeni kavramlar türetileceği, dolayısıyla da bu şekilde ele alınan kavramlar için ya tümüyle yok olmanın ya da yeni bir kavramın izlenimi olmanın dışında bir değişim söz konusu olmadığı söylenebilir. İkinci olarak da, kavramların değişmez olarak ele alınmasının bizi deneyciliğin sınırlarının dışına doğru sürükleyip idealizm tartışmalarına taşıdığının da belirtilmesi gerekmektedir, nitekim kavramların değişmez olmasının daha net ifade edildiği bakış açısı idealizmdir.

Değişen nesnelerin sınırlarını belirlemek için değişmeyenleri ararken deneycilikten sonra idealizme geçilmesi elbette ilgisiz bir geçiş olarak algılanabilir. Ancak deneyden türetilen kavramlardan yola çıkarken bu kavramların en azından aynı kavram kalarak değişmezliğinin tespit edilmesi, bizi ister istemez idelere götürecektir. Kavramlarla ideler arasındaki bağ ise, Immanuel Kant'ın aklın kavramlarını ideler olarak tespit etmesinde[22] zaten kurulmuş olan bir bağdır. Kant dışında John Locke da deneyciliğine rağmen idelerden söz etmektedir.[23] Ancak burada idelerin kaynağı tartışması bu çalışmanın edindiği sorun açısından birincil öneme sahip değildir. Dolaylı olarak önemi şeyleri idelerin belirlediğinin savunulmasının idelerin değişmezliğini daha bütüncül bir şekilde gerektirmesidir. Deneyci bakış açısından bakıldığında, en azından bilginin mümkün olması için şeylerin ideleri olarak ele alınabilecek kavramların bir ölçüye kadar değişmezliği savunulmak durumundayken, şeyleri idelerin belirlenimine bırakmak idelerin değişmezliğini güçlendirecektir.

Platon, tam da değişmez olanın sınırlarını net bir şekilde çizerek ideleri şeylerin bütün bir değişkenliği içerisinde değişmez olarak ele almaktadır[24] ve diğer her şeyi, değişmez olan idelerin ve özellikle de iyi idesinin belirlediğini

[22] Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Paul Guyer, Allen W. Wood (New York: Cambridge University Press, 2000), 659.
[23] John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004), 97-283.
[24] Platon, *Devlet*, çev. Hüseyin Demirhan (Ankara: Palme Yayınları, 2007), 236-237, 259.

öne sürmektedir.[25] Asıl bilgi ise değişenlerin bilgisi, yani sanılarımız değil[26], değişmez olan idelerin değişmez bilgisidir. İlk başta idelere Platon'un gerçek bir varlık yüklediği düşünülürse, Herakleitos'un her şeyin değiştiğine dair görüşüyle çetin bir uyuşmazlık olduğu ileri sürülebilir. Ancak Platon'un ideleri idealar âleminde gerçek bir varlığa sahip olan olarak değil de kavramsal olarak var olan şeklinde düşünülürse, şeyleri idelerin belirlemesinin Herakleitos'un anladığı şekliyle *logos*'un şeyleri belirlemesiyle bir çelişkiye sahip olmadığı da ileri sürülebilir. Yine de Herakleitos'un doğa yasaları olarak yorumlanabilecek *logos*'uyla Platon'un *logos*'u bir ve aynı şey olarak görmek de mümkün değildir.[27] Herakleitos'un *logos*'u bize şeylerin savaş aracılığıyla değişim yasalarını verme iddiasındayken Platon değişimi kabul etmekle birlikte bu değişim karşısında tek tek şeylerin olması gereken biçimlerini, yani tek tek şeylerin en ideal biçimleri olarak idelerinin bilgisini verecek olanın diyalektik olduğunu söylemektedir.[28] Dolayısıyla Herakleitos'un değişiminde her şeyin savaş dolayısıyla ateşe doğru gideceği ve sonra da ateşten tekrar dönüşeceği bir döngünün belirlenmesiyle şeylerin varacağı ya da varması gereken nihai bir nokta belirlenmemiş, ancak Platon'da şeylerin olması gereken olarak idelere uyması gerektiği belirlenmiştir ve bu idelere uygunluğun bilgisini ise bize *logos* değil diyalektik vermektedir.[29]

Değişimin *logos* denilen yasalara uygun olarak gerçekleştiğini söylemek, idelerin belirlediği bir olması gerekene doğru bir değişimi öngörmek anlamına gelmese de, değişimi tamamen bir olumsallığa terk etmek anlamına da gelmemektedir. Herakleitos'un anladığı şekliyle olan ve olacak olan bir olması gereken olmasa da, yasalara uyduğu ölçüde, bir olacak olan olarak öngörülebilirdir. Çünkü olanın ve olacak olanın olması ve olacak olması, onun olması gereken olmasından farklıdır. Denebilir ki Platon ideleri olması

[25] *A.g.e.,* 272.

[26] *A.g.e.,* 235-236.

[27] Konuyla ilgili daha derin tartışmalar için bkz. Kurtul Gülenç, "Pre-sokratiklerden Platon'a Mitos, Logos ve Dialektik", *Felsefelogos*, sayı 35-36, (2008): 117-138. Cengiz Çakmak, "Platon'da Gerçekliği Tasvir Eden Önermelerin Yapısı Hakkında Bir Çalışma", *Felsefe Arkivi*, sayı 30, (1997): 123-139.

[28] Gülenç, *Felsefelogos*, 129.

[29] Platon'da *logos* teriminin sözlü ifadelere karşılık gelecek biçimde kullanıldığı söylenmektedir [bkz. Çakmak, *Felsefe Arkivi*, 126.]. Dolayısıyla Platon'un kullandığı *logos* anlamının doğa yasalarını kapsamadığı, bir yasa anlamına gelecekse ancak dilin ve düşüncenin yasalarına tekabül edebileceği söylenebilir. Diyalektik ise Platon'da hem bir yöntem hem de *episteme*'nin (yani idelerin bilgisinin kendisi) olduğu söylenmektedir [bkz. Gülenç, *Felsefelogos*, 129]. Ancak diyalektik de bu açıdan en fazla tek tek idelerin bilgisi sayılmak durumundadır, ideler arasındaki ilişkilerin ve idelere göre belirlenen oluşa tabi şeylerin oluşuna dair bilgisini vermekten halen uzaktır.

gereken olarak belirlemesiyle gerçekleşmesi gereken bir ideal, bir ülkü olarak da belirlemiş durumdadır, ancak *logos*'un bilgisinin bize açık olması ölçüsünde Herakleitos'a göre de olan ve olacak olan bizce bellidir, sadece Platon'dan farklı olarak bu olan ve olacak olan olması gereken değildir. Diğer bir ifadeyle, Platon idelere doğru olan değişimi etik olarak iyi kabul etmiştir, ancak Herakleitos olacak olanı *logos* sayesinde bilmesine rağmen bu olacak olana herhangi bir değer biçmemektedir. Sözgelimi bir kayın ağacı, Platon'un anladığı şekliyle kayın ağacının idesine, yani bir kayın ağacının olması gerekenine ne ölçüde yaklaşırsa o denli iyi bir kayın ağacı olacaktır, Herakleitos da o kayın ağacının geçirdiği değişimde gelişmiş ve olgunlaşmış bir kayın ağacı için gerekli şartlar sağlandığında değişimin gelişmiş ve olgunlaşmış bir kayın ağacına doğru olacağını bilmektedir, ama bu kayın ağacı gelişmiş ve olgunlaşmış bir kayın ağacının şartlarına uymasından ötürü Herakleitos için iyi bir kayın ağacı olmayacaktır, o ağaç, *logos*'un belirlediği yasalar doğrultusunda savaştan gelişmiş ve olgunlaşmış bir kayın ağacı olarak çıkmıştır. Diğer bir ifadeyle, Platon'a göre olması gereken gerçekleşmişken, Herakleitos'a göre zaten olacak olan, ya da *logos*'a göre olması beklenen gerçekleşmiştir. Benzeri bir durum insan için de uygulanabilir. Bir yönetici, yönettiği şehirde vatandaşlara hizmet etmenin gereklerini yerine getiriyorsa, sözgelimi yolları gerektiği gibi yapıp su altyapısını oluşturuyorsa, Platon'a göre olması gerekeni ya da yönetici idesine uygun olanı yaptığı için iyi bir yönetici sayılacaktır, ancak Herakleitos'a göre zaten *logos*'a göre yöneticinin yönetici olabilmesi için yapacaklarını yaptığı için değişimden bir yönetici olarak çıkmıştır, ancak yönetici olmanın dışında iyi ya da kötü bir değere sahip değildir, çünkü eğer bu yapmış olduklarını yapmamış olsaydı Herakleitos'a göre kötü bir yönetici olmuş olmayacak, yönetici olamamış olacaktı. Bu yüzden de, bu noktaya kadar söylenenler doğru kabul edildiğinde, Platon ile Herakleitos arasındaki temel farkın, Platon ideleri değişmez olarak kabul edip diğer tüm gerçekte var olan şeyleri ona göre belirlemesi ve bunun karşısında Herakleitos'un her şeyin değiştiğini söylemesi değil, Platon'un değişen şeyler için ideleri olması gereken bir ülkü olarak belirlemesi karşısında Herakleitos'un *logos*'a göre değişen şeyleri yasaya göre olacak olan olarak belirlemesi olduğu görülecektir. Yoksa yukarıda değinildiği gibi, *logos* ve ona tabii yasalar da Herakleitos'a göre değişmez olmak durumundadır ve ideler bütün bir bitmek bilmeyen değişim sırasında şeylerin yine değişmek üzere vardığı uğrak noktalar olarak, diğer bir ifadeyle belirli bir yer ve zamanda belirli bir şey olmanın tanımlanabilmesi için gerekli kavramlar olarak ele alındığı sürece, en azından bu yer ve zamanda o kavramın gerçekleşmesi için bir değişmeyen olarak ele alınabilirler. Zaten öbür türlüsü, değişimin durmaksızın devam etmesi anlamına gelirdi ve bu durmaksızın gerçekleşen değişimin bilgisi mümkün

olmazdı ki en azından doğa felsefesindeki ve sonradan bilimdeki yasalar aracılığıyla Herakleitos zamanından beri bazı değişimlerin ne yöne gittiği ve nereden geldiği bilinebilmektedir.

Ne var ki, Herakleitos felsefesinin bu yorumu, *logos*'un belirlediği değişim sonucunda gerçekleşen kavramların olması gereken değil de olacak olan şeklinde ele alınabilecek olması nedeniyle idealizmden uzaklaşsa da bu kez sıkı bir determinizmi savunur görünebilir. Bu bakış açısına göre, şeyler olacak olan olarak *logos*'a uygun şekilde her halükarda olacaksa, olacak olanın öngörülme imkânı dışında olacak olanın mutlaka olacak olması gerekliliği de ortaya çıkmaktadır. Bu ise en nihayetinde, *logos*'un yasaları karşısında insanın özgür iradesinin olmadığı, *logos* neyi gerektiriyorsa insanın onu gerçekleştirecek şekilde edimde bulunduğu fikrine götürmektedir. Ancak Herakleitos felsefesinden yola çıkarak *logos*'un olacak olanı belirlemesinden sıkı bir kaderci determinizme varmak uç bir çıkarım olacaktır, çünkü *logos*'un olacak olanı belirlemesi öncelikli olarak doğaya ait, yani doğa yasalarına tabii olan şeyler için geçerlidir ve bu belirlenim insan içinse öncelikli olarak doğa yasalarına tabii olan biyolojik varlığı için geçerlidir. Yani doğa yasaları aracılığıyla *logos* hangi şartlarda yağmur, hangi şartlarda kar yağacağını belirlemekte ve bu doğa yasaları bilinip eldeki verilere uygulanıyorsa ne zaman nerde yağış olacağının bilinebilmesi mümkün olmaktadır. İnsan söz konusu olduğunda da, bir insanın maksimum hangi hıza kadar koşabileceği, hangi besinden ne kadar tüketebileceği ve vücudunun tüm gereksinimleri yine doğa yasaları tarafından belirlenmiştir. Dolayısıyla, doğa yasaları olabilecekler konusunda insan dâhil her şey için sınırları belirlemektedir, bu sınırlar içerisindeki değişkenlikler insan ve şeyler için özgür iradeye dayalıdır. Ne var ki *logos* doğa yasalarından da ibaret değildir ve doğa yasalarına uygun olması koşuluyla her şeyin mümkün olduğu bir dünyadan da söz edilemez. Örneğin, bütün insanların kendi çıkarını gerçekleştirmek için hiçbir kural tanımadığı ve bu çıkarı karşısına çıkan herkesi ve her canlıyı bertaraf etmek için her şeyi yaptığını ve gerektiğinde onları yok ettiği bir dünyayı ele alalım, bu dünya Hobbes'un tarif ettiği bir doğa durumu[30] olacaktır, ancak böylesi vahşi bir doğa durumunun bütün dünyayı kapsayacak şekilde geçmişte bile yaşanıp yaşanmadığı belirsizdir. Uluslararası hukuk ve savaş hukukunun olmadığı geçmiş çağlarda bile, sözgelimi elçilere mümkün olduğu derecede zarar verilmemesini öngören sözlü savaş gelenekleri vardır, ya da karşılıklı ateşkes durumlarında iki tarafın çıkarına olacak şekilde savaşı devam ettirmeme kuralı benimsenmiştir. Savaş durumu söz konusu olmadığında da, verilen sözlerin tutulması gerektiği bir ilke edinilmiştir ki verilen ya da

[30] Hobbes, *Leviathan*, 82-86.

söylenen sözlerin çoğu zaman aksine hareket edilseydi, dil anlamsızlaşırdı, diğer bir ifadeyle dili oluşturduğu iddia edilebilecek olan sözleşme bozulmuş olurdu. Veyahut da insanlar hiçbir gerekçe olmadan kafalarına estiği gibi eylemde bulunarak ya da şartlar bir şekilde davranmayı gerektirirken alakasız bir şekilde davranarak, gerektiği yerde gereken sözleri söylemek yerine ilgisiz sözler söyleyerek toplu bir cinnet hali içerisinde yaşayabilirdi. Oysa bu betimlenen durumlarda doğa yasalarına hiçbir karşıtlık yoktur, ama burada başka türden bir yasalılık devreye girmektedir ve bu yasalılık ahlak ya da etiğin sınırlarını da aşmaktadır. Bu yasalılık rasyonalite veyahut da akla uygun eyleme olarak nitelenebilir ve buradaki yasanın en kapsayıcı şekilde akıl olduğu söylenebilir görünmektedir. Bu durumda da bu yasanın Herakleitos'taki karşılığı yine *logos* olacaktır ve böylelikle doğa yasalarını kapsayan *logos* aynı zamanda onları aşıp aklın yasalarını da kapsayacaktır. Elbette belirli yerde belirli şekilde davranıp konuşmayı gerektiren bir aklın varlığını kabul etmek delilik kavramını aklın dışına ittiği gibi öteki olarak toplumdan soyutlamayı da beraberinde getirebilir, ancak akıl hastalıklarının en ağırını yaşayanlarda bile akla uygun olan hiçbir davranışın görülmediğini söylemek de, ayrı bir tartışma ve araştırma konusu olsa da pek mümkün görünmemektedir. Ancak burada önemli olan, akıl ya da *logos* denebilecek böylesi bir yasalılığın en azından toplumların büyük bir bölümü tarafından benimsenmiş olması açısından değişmezlerin alanına girebileceğidir.

İlkin, aklın böylesi bir yasalılığı yine insanların yapıp ettiklerini sıkı bir determinizmle belirlememekte, yalnızca yine insanların yapıp edebileceklerine sınırlar koymaktadır. İkinci olarak da, aklın yasalılığının değişmeyeceğini söylemek insanların tarih boyunca aklın aynı yasalarıyla eylemde bulunduğu anlamına da gelmemektedir. Çünkü aklın yasaları bir kez ortaya çıktı mı var oldukları sürece değişmezler, ancak tıpkı kavramlar gibi unutulabilirler ve yerine yeni yasalar konabilir, ya da yine unutulup yerine yeni bir yasa konmaz ve aklın yasaları halen var olanlar aynı kalsa da giderek eksilebilirler. Ne var ki, Herakleitos ve Platon'un anladığı şekliyle *logos*'un ve aklın (*nous*) sınırları içerisinde kalındığında, aklın yasa ve kavramlarının eksilmesi ya da artması şeklindeki yenilikler pek açıklanıp temellendirilebilir görünmemektedir. Bu yüzden de Herakleitos'un idealizme bütün yönleriyle karşıt duruşunun gerçekliği incelenirken ondan daha yana gibi görünen bir diğer düşünüre, Georg W. F. Hegel'e bakmakta yarar vardır.

3) Değişime Sınır Koyucu Olarak Hegel

Hegel ile Herakleitos değişim düşüncesi çerçevesinde birbiriyle ilişkili ve kimi zaman birbirini tamamlayan iki düşünür olarak ele alınmaktadır. Ancak

Hegel'deki çıkış noktaları doğru belirlenmezse, aynı zamanda iki düşünür arasında bazı karşıtlıklar olduğu düşüncesi de doğabilir görünmektedir. İkisinin uzlaştırıldığı temel nokta, Herakleitos'un durmaksızın her şeyin değiştiğini savunurken Hegel'in de klasik mantığın temel ilkelerinden çelişmezlik ilkesine karşı çıkarak A'nın hem A hem de A olmayan olmasını ilan etmesidir.[31] Böylelikle Herakleitos bir şeyin kendisiyle aynı kalamayıp sürekli değişeceğini ilan ederken Hegel bunu mantık diliyle formüle etmiş ve bir şeyin hem kendisi olarak kalacağını hem de değişerek kendisi olmaktan çıkacağını söylemiştir. Ancak buraya kadar Herakleitos'la paralel gitse de Hegel, başka bir metinde güneşin altında yeni bir şeyin olmayacağını da söylemektedir[32] ve bu, ilk bakışta hem kendisinin A'nın hem A hem de A olmadığı görüşüyle hem de Herakleitos'un sürekli değişimi öngören görüşüyle karşıtlık içerisindeymiş gibi görünebilir. Ama yeni olmakla değişmek kavramları, yukarıda da olduğu gibi birbirinden ayrılırsa bu çelişkinin aşılma imkânı doğmaktadır. Çünkü güneşin altında yeni bir şeyin olmadığını söylemek, güneşin altında, yani dünyada hiçbir şeyin değişmediğini, her şeyin aynı kaldığını söylemek anlamına gelmemektedir. Hegel burada daha çok dünyadaki şeylerin bir döngüye tabii olduğunu kasteder gibidir. Mevsimler birbirini takip eder, yaz gelir, coğrafi konuma göre yazdan sonra ya sonbahar ya da kış gelir, sonra da yine coğrafi konuma göre ilkbahar ya da yaz gelir, ağaçlar yaprak döker, sonra tekrar yaprak çıkarır, canlılar doğar ve ölür, sonra yeni canlılar doğar ve ölür, vs. Toplama bakıldığında yeni bir şey yoktur, ancak döngü içinde değişim durmaksızın devam eder. Herakleitos açısından da savaş aracılığıyla gerçekleşen değişimin toplamına bakıldığında, *arkhe* olan ateş sabit kalır, toplam değişime yeni bir şey eklenmez. Hatta bu, enerjinin korunumu yasasına göre de böyledir, enerji yoktan var edilmez ve tamamen yok olmaz, böylece evrendeki toplam enerji evrendeki sürekli değişim ya da dönüşüme rağmen sürekli sabit kalır. Ancak Hegel, durmaksızın değişim ve dönüşüm olgusuna bir de yeniliği eklemektedir ve ancak tinin alanında olanların yenilik getirdiğini söylemektedir.[33] İşte bu noktada, tinin ne olabilip ne olamayacağının yorumlanması, bu yeniliğin Hegel açısından ne olabileceği hakkında önemli görünmektedir.

[31] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Science of Logic*, çev. George Dı Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 365.
[32] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Philosophy of History*, çev. J. Sibree (Kitchener: Batoche Books, 2001), 70.
[33] *A.g.e.,* 70.

Hegel, bütün bir tarihi tinin özgürleşme süreci olarak ele almaktadır.[34] Diğer bir ifadeyle tin, kendini tarih aracılığıyla dünya sahnesinde gerçekleştirmektedir.[35] Ancak bunu daha anlamlı kılabilmek için, yukarıda da belirtilen doğa ve tin ayrımını Hegel açısından yorumlamakta yarar vardır. Doğa, Hegel açısından güneşin altında olanlar olarak döngüsel bir değişime tabiidir, tin ise bu döngüsel değişimi aşıp yeniliği mümkün kılmaktadır ve bu yeniliği getirdiği yer ise doğayla bağlantılı ama doğadan ayrı bir alan olarak tarih sahnesidir. İşte bu noktada, tin ve tarih bağlantısı göz önünde tutulursa, tinin diğer anlamlarından ötürü bütün bir oluşu belirleyen mistik bir varlık olarak anlaşılmasının önüne geçilmiş olacaktır. Nitekim tin tarihte gerçekleşir, tarih ise tabiatı gereği insanla bağlantılı, diyalektik bir ilişki içerisinde insanı belirleyen ve insanın belirlediği bir alandır. Dolayısıyla tinin tarihte gerçekleşmesi insanın dolayımıyla mümkün olmaktadır. Ancak bu noktada, insanla tin arasında diyalektik olmayan tek taraflı bir belirlenim olduğu, yani tinin bir özne olarak tek taraflı şekilde insanı belirlediği ve insanın edilgin bir nesne konumuna düşürüldüğü de düşünülmemelidir. Her şeyden önce, insanın yapıp ettikleri tarihi oluşturmaktadır ve bu açıdan insanın ürettiği ürünlerin tümü anlamında kültür bu tarihin temel unsurlarından biridir, kültür ise aynı zamanda tinin alanının içerisinde konumlanmaktadır. İşte bu nedenle, tinsel alandaki kültürde ortaya çıkanlar Hegel'in anladığı şekliyle yeniliği getirmektedir. Çünkü canlılar ve insan kendileriyle aynı kalarak değişip dönüşmektedir, ancak totalde bu dönüşüm ve değişim döngüseldir, kültürde ise ancak parçaları geçmişe dayanan ama bütünsel olarak yeni oluşumlar ve kavramlar söz konusudur. Örneğin parşömen ve kâğıdın ortaya çıkışıyla iletişimde mektup yeni bir kavram ve yeni bir biçim olarak ortaya çıkmıştır. Daha sonra iletişimde telefon yeni bir kültür ürünü ve yeni bir kavram olarak ortaya çıkmıştır. Ancak telefonu mektubun değişip dönüşmüş bir biçimi olarak ele almak doğru olmayacaktır. Telefonun mektuba göre yeniliği daha barizdir, ancak aynı durum telefon ile görüntülü telefon arasında da geçerlidir. Elbette mektupla telefon arasında da ortaklıklar bulunmaktadır ve telefonla görüntülü telefon arasındaki ortaklıkların daha çok olduğu ileri sürülebilir. Ancak mektupla telefon arasında iletişim kavramı ortaktır, telefonla görüntülü telefon arasında iletişim kavramına ek olarak her ikisin ortak biçimde kullandığı teknik kavramlar ortaktır, ama bütünsel olarak bakıldığında telefon mektuba göre, görüntülü telefon da telefona göre bir yenilik getirmektedir. Çünkü kavramsal olarak eskiye nazaran yeni deneysel izlenimlerden türeyen kavramlardır, maddesel olarak da kısmen bile olsa bu yeni kavramların farklı

[34] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011), 77.
[35] *A.g.e.,* 55-149.

maddeleri farklı biçimlerde dönüştürmesiyle ortaya çıkmıştır. Diğer bir ifadeyle yenilik, kültürün teknik boyutuna dair her yeni çıkan gelişmede kendini göstermektedir.

Kültürün sanat alanında da yenilik daha bariz bir biçimde görülmektedir. Çünkü ortaya çıkan yeni bir sanat eseri sanatın tanımı gereği yenidir, yeniden de öte biriciktir. Tekniğin dışında kuramsal bilimde de bazı kuramlar geçmişteki kuramlardan yola çıksa da onların kabul ve kavramlarını olduğu gibi kabul edip üzerine yeni kavramlar eklemektedir, dolayısıyla kuramsal bilimde de gelişmeler bütünsel olarak yenilik getirmektedir ki bu yeni olma durumu, Einstein fiziği ya da Kopernik'in kuramı gibi daha devrimsel gelişmelerde daha belirgindir. O halde, tinin insanı tek taraflı olarak belirlediği bir yana, insanın kültür aracılığıyla tini belirlediği aşikâr hale gelmektedir. Ancak bu kez de, insanın tek taraflı olarak kültürü ve dolayısıyla tini belirlediği de düşünülmemelidir. Çünkü insan dolayımıyla tin alanında yenilikler mümkün olsa da bu yenilikler tamamen birbirinden bağımsız ve olumsal yenilikler değildir, kendi içerisinde bir ölçüye kadar öngörülebilir bir yasalılık vardır ve bu noktada bu yasalılığı belirleyen Hegel'deki akıl kavramı Herakleitos'daki *logos* kavramına benzetilebilir. Buna göre, mevcut bir tarihsel durumda bütün olası yeniliklerin aynı anda ortaya çıkabilir olması söz konusu değildir, yeniliklerin ortaya çıkışı aklın ya da *logos*'un yasalılığına ve bu yasalılığın belirlediği ardışıklığa uygun olmalıdır. Sözgelimi elektriğin henüz keşfedildiği bir çağda ışınlanmanın keşfedilmesi beklenemez, ya da kültürün siyaset alanında olmak üzere feodalizmin olduğu bir dönemde birden demokrasinin ya da sosyalizmin ortaya çıkması beklenemez. Dolayısıyla insanın kültürü belirlemesi dolayımıyla tini belirlemesi ve tinin de aklın ya da *logos*'un yasalılığıyla insanı ve kültürü belirlemesi gibi karşılıklı bir diyalektik ilişki söz konusudur.

Tüm bunlara ek olarak, kültürü ve dolayısıyla tini tamamen insanın belirlenimine bırakmak, bütün bir tarih karşısında bireylerin tek tek edimlerine haddinden fazla sorumluluk ve belirleme hakkı atfetmek anlamına gelecektir. Sözgelimi, kültürdeki, dolayısıyla tinsel alandaki gelişmelerin yalnızca tek tek kişilerin yapıp ettikleriyle, ya da getirdiği yeniliklerle şekillendiğini düşünelim. Bu durumda Einstein hiç yaşamamış olsaydı, tarihin hiçbir döneminde onun getirdiği kuramsal yeniliklerin yaşanmayacağının kabul edilmesi gerekirdi. Daha somut örneklemek gerekirse, Einstein yaşamamış olsaydı sözgelimi insanlığın hiçbir zaman atomu parçalayamayacağını kabul etmek gerekirdi. Ya da daha çarpıcı bir örnek olarak, tarihte tekerleği icat eden insan bir şekilde yaşamamış olsaydı, insanlığın halen tekerleği kullanmayacak oluşunun kabul edilmesi gerekirdi.

Bilimsel buluşların aslında tarihin akışı içerisinde tamamen kişilere bağlı değil de aynı zamanda mevcut tarihsel ve bilimsel kültürün sırf belirli kişilere endeksli olmayan bir ürünü olduğuna dair en somut örnek, telefonu aynı dönem içerisinde birbirinden habersiz kişilerin icat etmekte oluşudur. Dolayısıyla eğer başka teknik buluşları icat edenler tarihten silinirse bu buluşların bu kadar çabuk olmasa da er veya geç başkaları tarafından gerçekleştirileceği öne sürülebilir görünmektedir.

Ancak sanat konusunda durum biraz daha farklıdır. Çünkü teknik buluşların belirli bir bilimsel birikimin ürünü olduğu söylenebilse de, sanat eserlerinin biricikliği nedeniyle sözgelimi Shakespeare yaşamamış olsaydı Hamlet'in yazılabileceğini söylemek güçtür. Yine de herhangi bir sanatçı yaşamamış olsaydı, onun yarattığı eserler ortaya çıkmamış olacak olsa da benzeri bir kültürel ve tarihsel birikim içerisinden benzeri sanatçıların çıkabileceği belki söylenebilir. Yine de bu noktada, konunun dağılmaması açısından kültür alanında sanatın doğası gereği sanat eserlerine biricik ve sanatçıya da özel bir yer verdiğinin tespit edilmesi yeterli görünmektedir.

Hegel'deki akıl ile *logos* arasında bağ kurduktan sonra, son olarak yukarıda anlatıldığı şekliyle kavram kavramına yakın anlamda kullanmak koşuluyla ideler ile tin arasında da bağ kurulması mümkündür. Hegel ide kavramını tek başına ele alıp ona daha kapsamlı bir içerik yüklese de, bu çalışmada kullanılan anlamıyla ideler tini ve tinsel alanı oluşturan bütün öğelerin tekil kavramları olarak ele alınabilir. Bu açıdan bakıldığında, daha tümel kavramları oluşturan tekil ve daha basit kavramların aynı kavram kalarak değişmemesinden ve ancak yerini yeni kavramlara bırakacak olmasından, Hegel'deki tinin de aynı tin kalarak değişmediği ama içeriğinin yenilenmesiyle ancak yenilendiği öne sürülebilir görünmektedir. Tüm bu nedenlerle de, sonuç olarak Hegel açısından da doğaya ait olan maddesel varlıkların, ya da Aristoteles'in anladığı şekliyle gerçekte var olanların Herakleitos'un anladığı şekliyle durmaksızın değiştiğini ancak değişenlerin sınırlarının değişmeyenden hareketle belirlenmesi çabasında Hegel'in anladığı şekliyle tinin ve onu oluşturan idelerin değişime tabii olmadığı ancak yenilendiği söylenebilir.

Sonuç

Herakleitos felsefesindeki değişim düşüncesi, diğer bir ifadeyle her şeyin durmaksızın değiştiği iddiası kabul edildiğinde, değiştiği iddia edilen her şeyin aslında ne olup ne olmadığı ele alınmazsa her şeyin ve dolayısıyla da bilgiyi üreten insanın değiştiği bir dünyada bilginin olanaksız olduğu iddiasını

doğuracaktır. Hâlbuki maddi varlığa sahip olan her şeyin gerçekten de kendisi içinde değişmesine ya da kimi zaman bozulmasına rağmen bilimsel bilgideki ve bu bilgiden doğan teknikteki gelişmeler göstermektedir ki genel anlamıyla bilgi mümkündür, ancak Herakleitos felsefesince değiştiği öne sürülen şeyler eğer hiçbir sınır olmadan her şeyse, bu durumda her şeyin değiştiği iddiası yanlış bir iddia olarak nitelendirilebilecek hale gelebilmektedir. Çünkü ontolojik bir ayrıma gidilmediğinde değiştiği dile getirilen her şey, bilgiyi oluşturan temel unsurlardan olan kavramları da kapsamaktadır ve bununla birlikte kavramlar arasındaki bağlar da her şeye dâhil edildiği takdirde hem bilgiyi üretmek imkânsız olacak hem de bir süre için bilgi üretilse bile zaman geçtikçe o bilgi geçersiz hale gelecektir. O halde her şeyin değiştiği bir dünyada bilginin nasıl mümkün olacağı sorununa hem değişimi Herakleitos felsefesine aykırı düşerek sınırlandırmaya gerek kalmadan hem de onun felsefesinin önerdiği değişim gerçekleşirken bilgiyi imkânsız kılmadan bir çözüm önerisi getirmek gerekmektedir. Bunun için öncelikle gerçekte var olan şeylerin değişip dönüştüğünü ya da zamanla bozulduğunu tespit etmek gerekmiştir ki bu noktada maddi şeylerin durmaksızın değişip dönüşmesi bilginin olanağını tek başına kısıtlamamaktadır. Ne var ki kavramsal olarak var olanlara gelindiğinde bu gerçekte var olanların kavramlarının da değişen her şeye dâhil edilmesi bilginin olanağı karşısında bir sorun teşkil etmeye başlayacaktır. Bunun için de bu çalışmada öncelikle şeylerin özünün temsili anlamında kavramlar, daha sonra bu kavramların dillendirilişi olarak isimler, sonra da şeylerin izlenimleri şeklindeki ya da kavramsal olarak var olan olarak ve idealizm tarafından ide olarak da nitelenen şekliyle kavramların ele alınması gerekmiştir. Bu yol izlenirken de nihai uğrak noktasına dolambaçlı bir yolla varılma pahasına, bu yolda önemli uğrak noktaları olabileceği düşüncesinden hareketle dil felsefesine, adcılık tartışmaları bağlamında ortaçağ felsefesine değinilme zorunluluğu doğmuştur. Bu uğraklardan geçerken de çalışmanın vardığı sonuç, şeylerin temsili olarak kavramların, kavramın dile getirilişi olarak isimlerin ve de kavramsal var olan olarak kavramların, kendisi kalarak değişmediği, ama artık kullanılmaması ya da unutulmasıyla yerini başka yeni kavramlara bıraktığı ileri sürüldüğünde hem kavramların değişmeyen olarak ele alınmasıyla Herakleitos'un ileri sürdüğü değişimin sınırları dışında bırakılması gerekmemekte hem de tüm değişime rağmen bilgiyi mümkün kılan kavramlara ulaşılabilmektedir. Diğer bir ifadeyle, maddi gerçekliğe sahip olan şeyler kendi içinde dönüşüp değişirken, kavramsal gerçekliğe sahip olan kavramlar kendi içinde değişmemekte, aynı kalmakta, ancak elbette ebedi bir varlığa da sahip olamayacakları için sona erip yerini başka yeni kavramlara bırakmaktadırlar. İşte kavramları ebedi hale getirmeyecek ama buna rağmen hem bilgiyi hem de kavramlardaki değişimi mümkün

kılacak bu sınırı belirlerken bu belirlenimin öznel ve felsefe tarihince temellendirilmemiş bir iddia olarak kalmaması için de Hegel'e başvurmak aydınlatıcı olmaktadır. Eğer Hegel'in doğada yeni bir şey olmadığına ve ancak tinin alanında olanların yenilik getirdiğine dair sözleri tüm bunlarla beraber düşünülürse değişenlerle değişmeyenler arasındaki sınır Hegel felsefesi açısından da tamamlanmış olacaktır. Bu sınıra göre, sınırın değişenler kısmında maddi varlığa sahip her şey, kendisi içinde değişmemek ancak yenilenmek koşuluyla bu şeylerin kavramları ve henüz sözleşmeyle sabit hale getirilmemiş dilsel yapılarla birlikte henüz nihai yapısına ulaşmamış ama bilim tarafından hipotez şeklinde önerilen bilimsel yasalar bulunmaktadır. Sınırın değişmeyenler kısmında ise belli bir zaman için olmak koşuluyla maddi varlığa sahip olan şeylerin kavramları ve şeylerle kavramları birbirine bağlayan dilsel yapıyla bilimsel yasalar bulunmaktadır. Belli bir zaman için değişmeyen kavramlarla bu kavramları birbirine bağlayan ve artık sözleşmeyle sabitlenmiş dilsel yapı, bu dilsel yapının kurucu unsuru olan mantıkla birlikte *logos*'un akla tekabül eden yanına dâhil edilirse Herakleitos felsefesine aykırı bir sınır çizilmemiş olacaktır, bunlar aynı zamanda Hegel'in akıl kavramı dolayımıyla tinin alanına dâhil edildiğinde Hegel felsefesine aykırı bir durum da ortaya çıkmayabilecektir. Hegel felsefesinde tin alanındaki değişim salt bir değişim olarak ele alınmayıp yeniliklerin getirilmesi olarak belirlendiğinde de Hegel'in tin alanını değişmez ve sabit bir bütün olarak ele alma hatasına düşülmemiş olacaktır. Aynı zamanda *logos*'un yasaya tekabül eden yanına ve Hegel'in tin alanına, değişmez olarak artık kesinleşmiş doğa yasaları dâhil edilebilir görünmektedir ve burada da aynı şekilde Hegel açısından kendisi içinde değişimden ziyade yenilik aracılığıyla değişim söz konusudur. Ne var ki, Hegel'in üslubuna göre oldukça berrak şekilde dile getirilmiş birkaç cümleden yola çıkarak tin alanındaki değişimlerin yalnızca yenilikler aracılığıyla gerçekleştiğini söylemek yeterince temellendirilmemiş bir iddia olarak yorumlanabilir. Ancak bu iddiayı Hegel'in diğer metinleri aracılığıyla temellendirmek için bu iddiaya diğer metinlerde alıntı yoluyla temel aramak da yetmeyecektir ve tüm Hegel metinlerinde bu iddiaya ters düşecek bir ifadenin aranması, yani bu iddianın tüm diğer Hegel metinleri tarafından çürütülüp çürütülemeyeceğinin de belirlenmesi gerekmektedir ki bu da çok kapsamlı bir Hegel araştırmasıyla mümkündür. Fakat hem bu çalışmanın nitel ve nicel kapsamından ötürü hem de tüm metinlerde söz konusu iddiaya ters düşen bir ifadenin aranması gerekliliği nedeniyle ancak ayrı ve çok daha geniş kapsamlı bir çalışmanın konusu olabilir görünmektedir. Bu yüzden de bu çalışmada Herakleitos ile Hegel metinleri arasında kapsamlı bir bağlantı incelemesinden ziyade, Herakleitos'taki değişim düşüncesinin bilginin olanağı karşısında bir engel teşkil edip etmeme problemi çerçevesinde Hegel

felsefesince noktalanan bir inceleme yapılmış olup hem Hegel'in kendi içindeki hem de Herakleitos felsefesiyle tutarsız görünebilecek noktaların önerilen yorumla aslında tutarlı olarak ele alınabileceğinin gösterilmeye çalışılmasıyla yetinilmiştir.

Kaynakça

Aristoteles. *Metafizik*. Çeviren Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.

Aristotle. *The Categories, On Interpretation, Prior Analytics*. Çeviren Harold P. Cook, Hugh Tredennick. London: Harward University Press, 1962.

Bochenski, Joseph Maria. *Felsefece Düşünmenin Yolları*. Çeviren Kurtuluş Dinçer. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2009.

Cevizci, Ahmet. *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa Kitabevi, 2001.

Çakmak, Cengiz. "Platon'da Gerçekliği Tasvir Eden Önermelerin Yapısı Hakkında Bir Çalışma", *Felsefe Arkivi*, sayı 30, (1997): 123-139.

Çotuksöken, Betül. *Felsefi Söylem Nedir?* İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2000.

Darwin, Charles. *Türlerin Kökeni*. Çeviren Öner Ünalan. İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2012.

Dawkins, Richard. *The Selfish Gene*. New York: Oxford University Press, 2006.

Descartes, René. *Meditasyonlar*. Çeviren İsmet Birkan. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2007.

Foucault, Michel. *Kelimeler ve Şeyler*. Çeviren Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2017.

Gülenç, Kurtul. "Pre-sokratiklerden Platon'a Mitos, Logos ve Dialektik", *Felsefelogos*, sayı 35-36 (2008): 117-138.

Güzel, Cemal. "Antikçağ ile Ortaçağda Varlık Felsefesi", *Kaygı*, sayı 11, (2008): 223-235.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *The Philosophy of History*. Çeviren J. Sibree. Kitchener: Batoche Books, 2001.

-. *The Science of Logic*. Çeviren George Dı Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

-. *Tarihte Akıl*. Çeviren Önay Sözer. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011.

Hempel, Carl Gustav. "Studies in the Logic of Confirmation", *Mind*, sayı 54, No: 213 (1945): 11.

Heraclitus. *Fragments-The Collected Wisdom of Heraclitus*. Çeviren Brooks Haxton. New York: Viking Penguin, 2001.

Herakleitos. *Fragmanlar (Testimonia-Fragmenta-Imitationes)*. Çeviren Güvenç Şar, Erdal Yıldız. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.

-. *Fragmanlar*. Çeviren Cengiz Çakmak. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti., 2018.

Hobbes, Thomas. *Leviathan*. New York: Oxford University Press, 1998.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Çeviren Paul Guyer, Allen W. Wood. New York: Cambridge University Press, 2000.

Locke, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. Çeviren Vehbi Hacıkadiroğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004.

Platon, *Devlet*. Çeviren Hüseyin Demirhan. Ankara: Palme Yayınları, 2007.

The Old Testament in Greek according to the Septuagint vol-I. Cambridge: Cambridge University Press, 1909.

SOKRATES ÖNCESİ FELSEFEDE ETİĞİN YERİ VE İMKANI

Barış MUTLU*

THE PLACE AND POSSIBILITY OF ETHICS IN PRESOCRATIC PHILOSOPHY

Öz

"Sokrates öncesi felsefe" terimi özel olarak Thales, Anaksimandros, Anaksimenes, Pythagoras, Herakleitos, Parmenides, Empedokles ve Demokritos gibi tarihsel olarak Sokrates'ten önce gelen filozoflar için kullanılan bir terimdir. Bu dönem filozofların ve felsefenin ilk kez ortaya çıktığı dönem kabul edilir, çünkü bu dönemde yukarıda sözünü ettiğimiz düşünürler ya da filozoflar kendilerinden öneki Homeros ve Hesiodos gibi ozanlardan farklı olarak soruşturdukları konuyu akılsal bir refleksiyonla, akılsal bir argümanla ele almışlardır. Barnes'ın belirttiği gibi, bu düşünürler onlara ilk filozoflar diyeceğimiz bir şekilde, onlardan önce karşılaşılan ilahi ve insanüstü dogmalar ve tartışılmamış efsaneler yerine, deliller ve akla dayanan argümanlar ortaya koymuşlardır. Bu nedenle Barnes onları "ilk empirik bilimciler" olarak da görür. Elbette Barnes öncesinde, Aristoteles de bu filozoflarla ilgili benzer bir nitelendirmeyi yapar, örneğin Thales'i doğa felsefesinin kurucusu olarak adlandırır. Söz konusu filozoflar bu nitelendirmelere uygun düşecek bir şekilde özel olarak doğayla ilgilenirler. Bunun yanında kozmoloji, astronomi, geometri, etik v.b. alanlarda da felsefi değerlendirmeler yaparlar. Bu filozoflara yönelik tarihsel incelemelere baktığımızda ise, felsefe tarihçilerinin değerlendirmelerinde de "etik" özel bir soruşturma konusu yapılmaz. Bunun temel nedeni ahlakın felsefi incelemesi olan etiği Sokrates ile başlatmamız ve Sokrates öncesi filozofların etik konusunda pek bir şey söylemediklerini düşünmemizdir. Bu hakim ve yaygın kabul karşısında Barnes, Kahn ve Laks kimi istisnalar olmuş, bu felsefe tarihçileri kısa da olsa bu dönemin etiğini bir tartışma konusu

* Van YYÜ, Güzel Sanatlar Fakültesi, Temel Eğitim Bölümü, Dr. Öğr. Üyesi, barismutlu.79@yahoo.com, ORCID: https://orcid.org/0000-0001-6807-6448.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 13/Felsefe Tarihinde Ege: Pre-Sokratikler/İyonyalılar, Ekim 2019: 184-218.
(Makale Gönderim: 01.06.2019 / Makale Kabul: 04.09.2019)

yapmışlardır. Bu çalışmanın konusu da bu tarihçilere dikkatle Sokrates öncesi filozoflarda etiğin yeri ve imkanı olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sokrates öncesi Felsefe, Sokrates, Etik, Doğa, Hayvan Etiği.

Abstract

The term "Presocratic philosophy" is used specifically for philosophers who preceded Socrates such as Thales, Anaximandros, Anaximenes, Pythagoras, Heraclitus, Parmenides, Empedocles, and Democritus. This period is considered to be the first time when philosophers and philosophy emerged, because the thinkers or philosophers mentioned above discussed the problems with a rational reflection and a rational argument, in contrast to the poets like Homer and Hesiod. As Barnes put it, these thinkers, in the way we would call them the first philosophers, produced arguments based on evidence and reason, rather than on the divine and superhuman dogmas and uncontested myths. For this reason, Barnes also sees them as "the first empirical scientists". Of course, before Barnes, Aristotle makes a similar description of these philosophers, for example he has named Thales as the founder of the philosophy of nature. These philosophers are particularly interested in nature in such a way as to comply with these characterizations. In addition, they make philosophical evaluations in the fields of cosmology, astronomy, geometry, ethics, etc… When we look at the historical investigations of these philosophers, we see that "ethics" is not the subject of a special investigation in the evaluations of historians of philosophy. The main reason for this is that we start the philosophical study of ethics with Socrates and think that presocratic philosophers did not say much about ethics. In the face of this dominant and widespread acceptance, Barnes, Kahn and Laks have been exceptions and the these historians of philosophy made ethics of this period a subject of discussion. The subject of this study will be the place and the possibility of ethics in presocratic philosophers by paying attention to these thinkers.

Keywords: Presocratic Philosophy, Socrates, Ethics, Physics, Animal Ethics.

***

Giriş

Çağdaş etiğin en önemli filozoflarından biri olan Bernard Williams, etiğin ve felsefenin sınırlarına yönelik eleştirel incelemesi *Ethics and the Limits of Philosophy*'de yürüttüğü tartışmada, "ahlak felsefesi soruşturmasına başlanacak en iyi yerin"[1] Sokrates (İ. Ö. 470-399) ve sorduğu "Biri nasıl yaşamalı?" (How should one live?) sorusu[2] olduğunu belirtir. Çünkü ona göre Sokrates'in sorduğu bu soru, yine ahlak felsefesinin önemli soruları olan "ödevimiz nedir?", "nasıl iyi olabiliriz?", "nasıl mutlu olabiliriz?" sorularından[3] hem daha kapsayıcı hem de birincil kişi bakış açısını koruyan bir soru olarak karşımıza çıkar. Bu bilgiyi vermemizin nedeni ise etiğin günümüzde Nietzschevari bir eleştirmeni olan Williams'ın bile, etik soruşturmayı Sokrates ile başlatmasıdır. Pekala bu hakim ve kabul gören durumun nedeni nedir? Bu sorunun cevabı Sokrates'in insan yaşamını ciddi anlamda ve ödünsüz bir şekilde soruşturma konusu yapması ve söyledikleri uğruna ölecek kadar cesur olması şeklinde verilebilir. Sokrates nasıl eylememiz, nasıl yaşamaz gerektiğini ve erdemlerin eylemlerimizle ne tür bir ilişkisi olduğunu hayranlık verici bir şekilde felsefi refleksiyonun konusu yapmıştır. Sokrates ile birlikte felsefenin soruşturduğu konuya bir refleksiyonla sokulması, ele aldığı konuyu başarıyla izlemesi/seyretmesi yani *theoria*da bulunmasının en iyi örneklerinden birine sahibiz. Bugün için Sokrates'in ünlü "sorgulanmamış bir yaşamın yaşanmaya değmeyeceği" sözü hala felsefe yapmanın zorunlu bir koşuludur. Ve Sokrates bu koşulu ve felsefi refleksiyonu salt insana, onun eylemlerine, kararlarına, etik ve politik yaşamına uygulamıştır.

Sözünü ettiğimiz tüm bu durumlardan dolayı bizler etik tartışmaları Sokrates ile başlatırız. Etiğin tarihini ele alan felsefe tarihi kitaplarının öncelikli başlangıç yeri Sokrates'tir. Birçok etik tarihi kitabı, Sokrates ile başlattıkları tartışmalarını Platon, Aristoteles, Spinoza, Benhtam ve Kant gibi filozoflarla devam ettirir. Ancak elbette bu hakim ve yaygın okumanın dışına çıkan istisnalar da yok değildir. Örneğin sıradışı filozoflardan biri olan Alasdair MacIntyre önemli çalışmalarından biri kabul edilen *Etiğin Kısa Tarihi*'ni[4]

[1] Bernard Williams, *Ethis and the Limits of Philosophy* (London&New York: Routledge, 2006), 4.
[2] *A.g.e.*, 1.
[3] *A.g.e.*, 4.
[4] Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues* (Chicago: Open Court, 2002).

Sokrates ile değil, Sokrates öncesi ile yani Homerik etik ile başlatır (Bu durum MacIntyre'ın başyapıtı *Erdem Peşinde/After Virtue* için de geçerlidir). Çünkü bir Aristotelesçi olan MacIntyre (tıpkı Aristoteles'in tarihçiliği gibi) Sokrates, Platon, Aristoteles'i ve hatta bugünü anlamamız için Sokrates'ten öncesine gitme zorunluğumuz olduğunu düşünür.

İmdi MacIntyre'ın bu kaygısının önemli olduğu, bugün için en azından Yunanlıları ve dolayısıyla felsefeyi daha iyi anlamamız için gerekli olduğu ortaya çıkmaya başlamıştır. Artık etik tarihi kitapları ile birlikte dikkate değer olan etik üzerine yazılmış kitapların da Homeros'a, Hesiodos'a, Pindaros'a, Sofokles gibi tragedya yazarlarına ve diğer komedya yazarlarına yer vermeye başladıklarını görüyoruz. Etik tartışmalarda giderek Sokrates'in "önce"sine bakmamız, daha "kapsayıcı" bir okuma yapmamız önem kazanmaktadır. Gelgelelim bizler için şaşırtıcı ve ilginç olanı ise özel olarak nitelendirmede bulunduğumuz "Sokrates öncesi filozoflar"ın etik tarihi kitaplarında kendilerine yer bulamamış olmalarıdır. Yani Thales (İ.Ö. 625-546), Anaksimandros (İ.Ö. 610-547), Anaksimenes (İ.Ö. 585-528) Pythagoras (İ.Ö. 590/570-500), Ksenophanes (İ.Ö. 570-478), Herakleitos (İ.Ö. 540–480), Parmenides (6. yüzyılın sonu- 5. Yüzyılın ilk yarısı), Empedokles (İ.Ö. 490-430), Anaksagoras (İ.Ö. 500–428), Leukippos (İ.Ö. 490-?) ve Demokritos (İ.Ö. 460–360) gibi filozoflar bu kitapların bir parçası değildirler. Genel felsefe tarihi kitaplarında kendilerine her zaman yer bulmuş olan bu filozoflar, etik tarihi içerisinde yokturlar. Etik tarihiyle ilgili kitaplar (MacIntyre'ınki de dahil) sanki bu filozoflar hiç olmamışlar gibi tartışmalarını sürdürmektedirler. Hatta bu dönemi ele alan çalışmaların bile belli bir etik ve politika tartışmasına girmediklerini görürüz. Bu ilginç olgu karşısında elbette kimi istisnalar da olmuştur. Örneğin bu istisnalardan biri önemli felsefe tarihçisi Jonathan Barnes'tır. Barnes, *The Presocratic Philosophers* kitabının bir bölümünde özel olarak bu filozofların etiğini tartışma ihtiyacı duymuştur. Barnes'tan sonra, bu konuda yazan diğer öncü isimler ise Charles Kahn ve Andre Laks olmuşlardır. Bu iki felsefe tarihçisi, etik tarihi üzerine derleme olarak hazırlanmış olan kitapların bir bölümü içerisinde, Sokrates öncesi filozofların etik anlayışları üzerine yazmışlardır. İşte bizim bu çalışmamızdaki amacımız da bu yorumcuların okumalarına dikkatle, Sokrates öncesi filozofların etik görüşlerinden bahsetmek, bu filozofların etikte bir yerlerinin olup olamayacağını ve bunun imkanlarını ele almaktır.

Sokrates Öncesi Filozoflarda Felsefenin Doğası ve Etik

Bu tartışmamızda öncelikli olarak dikkat çekmek istediğimiz ilk şey, "Sokrates öncesi" teriminin "modern bir yaratım" olduğudur. Andre Laks'ın belirttiğine göre, terimi ilk kez 1788 yılında J. A. Eberhard kullanmıştır. Bu tarihte yayınladığı genel felsefe tarihinin bir bölümüne "Sokrates Öncesi Felsefe" adını vermiştir.[5] Hermann Diels ise 19. yüzyılda bu terimi yaygınlaştırmıştır.[6] Laks Antik Yunanlıların ortaya koymadığı böyle bir ayrımı, doğa ya da şeylerin felsefesini yapmadan insan ya da (Platon ve Aristoteles ile geliştirilecek bir şekilde) bir kavram felsefesine geçilmesine bağlar.[7] Laks'ın bu açıklaması yerinde görünür. Çünkü Homeros'tan sonra gelen ve Sokrates'i önceleyen ilk filozofların yani Thales, Anaksimandros, Anaksimenes, Herakleitos, Parmenides ve Empedokles gibi filozofların öğretilerine baktığımızda "doğa"ya dayanan açıklamalar yaptıklarını görürüz. Doğayı, *kosmos*u anlamaya çalışan ve İ.Ö. 6. y.y. ile 5. y.y.'ın ortalarını kapsayan bu dönem, felsefenin gerçek anlamda "ilk" defa ortaya çıktığı dönemdir.[8]

---

[5] Andre Laks, *The Concept of Presocratic Philosophy: Its Origin, Development, and Significance*, çev. Glenn W. Most (Princeton&Oxford: Princeton University Press, 2018), 1.

[6] Patricia Curd, "Presocratic Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Editör Edward N. Zalta, URL=https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/presocratics/, 2019, çevrimiçi 01.08.2019.

[7] Laks, *The Concept of Presocratic Philosophy*, 1.

[8] Patricia Curd de Laks'ın bu değerlendirmesine, yani ayrımın Sokrates'in ahlaki problemler ile ilgilenmesine dayandığına katılır. Çünkü birçokları için bu filozoflar Sokrates'ten farklı olarak "kozmoloji ve fiziksel spekülasyon"la ilgilenmişlerdir. Ancak Curd'ün belirttiği gibi terim kimi bazı problemleri içerir niteliktedir. Örneğin bu terim ilgili filozofların- göreceğimiz gibi- her ne kadar "etik"le, "en iyi insani yaşam" konularıyla ilgilenmiş olsalar da "bir şekilde Sokrates ve Platon karşısında ikincil değerde" olduklarını, "onları salt önceledikleri için bir değere sahip olduklarını" söylüyor gibidir. Terimle ilgili Curd'ün vurguladığı diğer bir önemli problem ise bu düşünürlere "filozof" denilip denilemeyeceğidir. Curd haklı olarak diyebileceğimizi belirtir. Çünkü bu düşünürler kendilerini hem sıradan insanlardan hem de diğerlerinden ayırırlar. Örneğin Herakleitos'un "bilgeliğe aşık olanlar bir çok şeyin soruşturucu olmak zorundadır" derken kullandığı *philosophos*, şairlerden ve tarih yazarlarından farklı bir anlama sahiptir.
Curd'un bu filozof kullanımında dikkat çektiği diğer bir konu ise bu düşünürler ya da filozofların dünyanın doğası hakkında, bugünün felsefesi gibi sınırlı bir alanla değil doğal soruşturmanın bir çok alanına değinerek ilerlemiş olmalarıdır. Onların bu denli geniş konularla ilgilenmeleri, Aristoteles'in nitelendirdiği gibi filozof olarak adlandırılmalarını engellemez. Çünkü Aristoteles'in de dikkat çektiği gibi bu düşünürler yöntem olarak dünyayı kendi içsel ilkeleri ile açıklama çabası içerisinde olmuşlar, dünyanın doğasını anlama ve onu açıklama tarzında Homeros ve Hesiodos gibi ozanlardan farklı olarak "her şeyi birleştiren ve açıklayan temel bir ilke"ye ulaşmaya çalışmışlardır. Bkz. Curd, "Presocratic Philosophy".

Barnes'ın belirttiği gibi, bu dönemde sözünü ettiğimiz filozoflar, Thales ile başlayarak ilk defa kendilerinden önceki dinin ve şiirin dayandığı ilahi ve insanüstü dogmalar ve tartışılmamış efsaneler yerine delillere dayanan bir şekilde akıl yoluyla hareket eden ve tartışılan argümanlar ortaya koymuşlardır.[9] Yine Barnes'ın ifade ettiği şekliyle, bu filozoflar "ilk empirik bilimciler"dir[10], kanılarla değil düşünerek hareket ettikleri için "akılsal (rasyonel) düşüncenin babaları" durumundadırlar.[11] Aristoteles tam da Barnes'ın söz ettiği bu akılsallık nedeniyle, Thales'i doğa felsefesinin yaratıcısı/kurucusu olarak görmüştür.[12] Ve ilk filozof durumunda olan Thales kozmoloji, astronomi, geometri v.b. alanlarda felsefi değerlendirmeler yapmıştır.[13] Barnes için Thales'in bu felsefi ve akılsal değerlendirmelerinin tarihsel bir öncüsünden söz etmek pek mümkün gözükmemektedir. Barnes, Theophrastos gibi isimlerin böyle bir tarihsel önce üzerinde durduklarını belirtir. Ancak onun için bu tür açıklamalar mitten öteye geçmez. Çünkü Thales'ten önce, onu etkileyen kişilerin gerçekten akılsal ya da felsefi açıklamalar verip vermedikleri konusunda pek bilgimiz yoktur.[14] Bu nedenle kendisi ve bizler için de Thales "bildiğimiz ilk filozof" durumundadır.

Diğer bir önemli felsefe tarihçisi Guthrie ise bu dönemi Barnes kadar akılsal bir çizgide okumaz. Barnes gibi Guthrie de Avrupa'daki akılsal düşünceyi Yuanlılar ile başlatsa bile, Thales'i farklı bir nitelendirmeyle, "ilk Avrupa filozofu" olarak görür. Ancak Guthrie bu ortak vurgulamaya rağmen, ilgili filozofların "akılcı açıklama ya da bilimsel gözlem" etkinliklerinin bilim-öncesi dönemle bağlarına dikkat etme taraftarıdır. O bu dönemin saf bir şekilde akılsal, bilimsel olup önceki (yani Homeros, Hesiodos) dönemin ise bu dönemin karşısında yer alacak bir şekilde akıl öncesi, mitik gibi ele

[9] Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers* (New York: Routledge, 2005), 3.
[10] *A.g.e.*, 3.
[11] Barnes haklı olarak felsefeyi Yunanlılarla başlatmamızın nedeninin, felsefeye özgü diyebileceğimiz türde rasyonalite/akılsallık ve soruşturma olduğunu söyler. Barnes'ın dikkat çektiği gibi, Yunanlılar Aristoteles vasıtasıyla mantığın kurucusudurlar. Kendisinin haklı olarak vurguladığı üzere, felsefenin gerçek anlamda akılsal bir karakter kazanması, mantığın kurucusu Aristoteles ile gerçekleşir. Barnes, Aristoteles'in felsefe için bu önemini Locke üzerinden şu hoş ifade ile dile getirir: "Tanrı, John Locke'un yakıcı bir şekilde gözlemlediği gibi, 'insanları iki bacaklı Yaratıklar kılma konusunda pek fazla ayrım gözetmemiş, ancak onların akılsal olmasını Aristoteles'e bırakmıştır.'" *A.g.e.*, 2.
[12] *A.g.e.*, 8.
[13] *A.g.e.*, 8-9.
[14] *A.g.e.*, 8-9.

alınmasına karşıdır. Guthrie bu tarzdaki ayrımların o gün ve bugün için de geçerli olmadığını belirtir[15] ve şunları söyler:

> Yunan düşüncesinde kalıcı değerde olan şeyi değerlendirmenin yanında, örtük mitolojinin katı aklın çatısı ve duvarları olarak görünen şeyde ne denli barınmaya devam edeceği gözleminden de bir şeyler öğrenebiliriz. Bu durum doğal olarak en erken dönemde daha açıktır, ancak Aristoteles bile, ki tüm çağlardaki eleştirmenlerine rağmen düşüncemizi kendisine dayandırdığımız, soyut kavramların ayrılmaz temeline dair çok fazla şey borçlu olduğumuz kişi- şaşırtıcı bir duygu ile karşı karşıya kalacağımız kimi sabit fikirlere, örneğin gökyüzü cisimlerinin canlı yaratıklar olduğuna dair bir kanaate, daireselliğin ya da sferin özel bir mükemmelliği olduğuna dair bir inanca ve açık bir şekilde felsefi düşüncenin başlangıçlarından önce gelen üç sayısının üstünlüğü konusunda kimi tuhaf/ilginç nosyonlara sahiptir.[16]

Guthrie'nin yine vurguladığı gibi, Aristoteles'te gördüğümüz bu mitsel açıklamalar, hocası olan Platon'da çok daha açık ve belirleyici önemdedir. Platon, mitlere dayanan sözlü geleneğin belki de en sert eleştirmeni olsa dahi hakikat arayışı peşinde koştuğu diyaloglarında, bu arayışı kolaylaştıracak bir şekilde kimi mitleri bilinçli olarak kullanabilmiştir.[17] Bu olgulara dikkatle Guthrie, Yunan filozoflarının doğa felsefesi, metafizik, psikoloji, epistemeloji, etik ve politika alanında etkileyici ve öncü çalışmalar yaparken mitik olanı, büyüsel açıklamaları ve atasözlerini kullanmaktan kaçınmadıklarını söyler.[18] Açıkçası Guthrie'nin bu tespitleri doğru ve yerindedir. Örneğin Aristoteles'e baktığımızda, birçok çalışması içerisinde felsefe öncesi dönemin ozanları kadar ilkçağ filozoflarının düşüncelerine de yer verdiğini görürüz.[19]

---

[15] W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy: Volume I, The Earlier Presocratics and the Pythagoreans* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 1.

[16] *A.g.e.*, 1-2.

[17] *A.g.e.*, 2.

[18] *A.g.e.*, 2.

[19] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Bilgesu Yay., 2007), 1116a21-1116b4, 1116b 27, 1118b12, 1136b10, 1141a12-16, 1145 a20, 1149b16, 1160b26, 1161a14, 1095b9-14, 1105a7-8, 1146b30, 1155b6-7, 1176a8-9.
Bu noktada dipnot olarak şunu da belirtelim: Ahmet Arslan özelllikle Hesiodos'u İonya düşünürlerinin öncüsü olarak kabul edebileceğimizi belirtir. Aslan bunu şu gerekçelere dayandırır:
1-Hesiodos tanrıların yaratımıyla ilgili hikayeyi mitolojiye aykırı bir şekilde belli bir sistem fikri içerisinde ele alır.
2. *Khaos* açıklamasında ise şeylerin bir başlangıcı olduğunu düşünür.
3. Bu şeyleri de tek bir ilkeye, varlığa indirger.

Sokrates öncesi filozoflarda Guthrie'nin sözünü ettiği bu geçişler önemli kimi değişiklikler ve farklılıklarla sürmüştür. Örneğin bu geçişlerdeki farklılıklardan biri iki farklı coğrafi bölgede yaşam bulan İonya'daki (İ.Ö. 6. y.y.da, Lidyalıların ve Perslerin yönettiği, Asya'nın batısına düşen Antik Yunanistan'ın doğu bölgesi) Miletos okulu geleneği ile yani Thales, Anaksimenes ve Anaksimandros ile Güney İtalya'daki kol arasında yaşanmıştır. Özellikle Samoslu Phythagoras'ın Yunanlıların doğusundan batısı olan bu bölgeye gidişi ile birlikte, felsefenin içeriğinde kimi önemli değişiklikler meydana gelmiştir.[20] Guthrie'nin belirttiği gibi felsefe Phythagoras'ı izleyen Elealı Parmenides ve okulu ile devam edecek bir şekilde, öncesine göre "daha az fiziksel, daha soyut ve daha matematiksel karakterde" yapılmaya başlamıştır. Hakiki varlık, duygu ve akıl karşıtlığını ön plana geçirecek bir şekilde hareketin ve değişimin olduğu fiziksel dünya dışında aranmıştır.[21] Parmenides varlık anlayışında, değişimin olamayacağını, çünkü bunun için bir şeyin yok olup var olması gerektiğini, oysa var olanın hiçlikten gelemeyeceğini belirtir. Parmenides'ten sonra bu değişime bağlı tartışmalar Herakleitos, Empedokles, Demokritos ve diğerlerinde, hatta felsefi tartışmaların insana kayıp ahlak ve politikanın önemli olmaya başlayacağı Sofistler, Sokrates, Platon ve Aristoteles'te göreceğimiz bir şekilde devam eder. Arslan'ın dikkat çektiği üzere Atina'da felsefe yapan Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi filozofların kökeninde Ege'den bu bölgeye giden[22] ilk filozoflar vardır.[23]

---

4. En son olarak ise Yunan felsefesinin bütününde karşılaştığımız "hiçten hiç bir şeyin çıkamayacağı" (*eks nihilo nihil est*) fikrini çok açık olmasa da bir şekilde ortaya koyar. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yay., 2006), 79.

Arslan, Hesiodos'un filozoflar üzerindeki tüm bu etkilerine rağmen, hak verebileceğimiz bir şekilde, kapsamlı bir biçimde yürüttüğü tartışmada ortaya koymaya çalıştığı gibi, Sokrates öncesi filozoflara ilk filozoflar dememizi gerektirecek ve felsefenin neden Yunanistan'da doğduğunu ve ilk defa Thales ile başladığını söyleyebileceğimiz ve bizim de katıldığımız kimi makul gerekçeleri açık kılmaya (*A.g.e.*, özellikle 21-43) ve bunun kimi önemli içsel ve dışsal etkenlerini göstermeye çalışır. *A.g.e.*, özellikle 45-61. Örneğin işaret ettiği gibi bu filozoflarda din, mitoloji, toplumun genel dünya görüşü ve değerleriyle ilişkili kimi açıklamalar olsa da bu filozoflar kendilerini akla dayandırmaları, "bireysel, eleştirel, refleksif, bütüncül ve tutarlı bir düşünme faaliyeti"nde bulunmaları nedeniyle ilk filozoflar olarak adlandırılırlar. Ayrıca dünya hakkında bu şekilde "bütünlüğü olan, sistemli, tutarlı, akılsal bir tasarım"ın daha öncesinde var olduğu kanıtlanmamıştır. *A.g.e.*, 23-24.

[20] Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, 3-4.

[21] *A.g.e.*, 4-5.

[22] Arslan bu filozofların ırk olarak Yunanlı olduğunu ve bu bölgede felsefenin "Yunanlılar'ın yaşadıkları Anadolu'nun batı kıyısında" başladığını (İ. Ö. 6. yüzyıl) ve buradan yine "Yunanlıların yerleşme yerleri olan Güney İtalya'da veya Büyük-Yunanistan'da" devam edip oradan Yunanlılar'ın asıl yurdu olan "bugünkü Yunanistan'a, özel olarak Atina'ya taşındığını belirtir. İşte İ. Ö. 6. y.y.'dan Aristoteles'in ölümüne kadar geçen yani 4. y.y.

Burada uzun uzadıya ayrıntısına giremeyeceğimiz ve kısaca belirttiğimiz bu olgular ile birlikte filozofların kendilerinden önceki mitlerden, düşüncelerden etkilendiklerini ve bu filozofların da kendilerinden sonraki filozofları etkiledikleri gözükmektedir. Özellikle Sokrates ve sonrasında gündeme gelen etik ve politik tartışmaları belirleyen, etkileyen bir "önce"nin kaçınılmaz bir şekilde var olduğu açıktır. Guthrie bu dönemler arasında tüm farklılıklarına rağmen dikkat etmemiz gereken önemli sürekliliklerin olduğunu söylemekte haklı görünür. Gelgelelim Guthrie böyle bir sürekliliği vurgulamakla birlikte mantık, epistemoloji yanında etik ve politik teorinin "bu erken dönemde ya tümüyle yoksun olduğunu ya da yalnızca kuruluş (*embryonic*) aşamasında bulunduğunu" düşünür.[24] Guthrie'nin bu tespitini söz konusu filozofların aktarılan sözlerine, fragmanlarına ve dizelerine baktığımızda doğru bulabiliriz. Çünkü hayatta kalan, aktarılan fragmanlarda ve dizelerde etiğe vurgu sınırlı görünür. Belki de bu temel nedenle Guthrie dışında John Burnet, Francis M. Conford, Guthrie gibi önemli felsefe tarihçilerinin çalışmalarında[25] (ileride sözedeceğimiz Barnes'ın çalışması dışında) etik özel bir tartışmanın konusu değil genel din, kozmoloji, ontoloji,

yüzyılın sonlarına kadar geçen dönem "asıl Yunan (Helen) felsefesi" dönemine karşılık gelir (diğerleri ise Helenistik ve Roma'dır). İlk filozoflar da bu dönemin parçasıdırlar. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, XVI. Felsefenin Batı Anadolu'da doğması (*A.g.e.*, 21), diğer bir deyişle Ege bölgesinde doğması ve o dönemde yaşanan etkileşimler ve bölgede bıraktığı izler hayranlık verici olmuştur.

[23] Arslan takibini yaptığımız Barnes, Guthrie gibi felsefe tarihçileri ile birlikte birçok önemli tarihçiye giderek felsefenin kökenlerini gördüğümüz bu tartışmalı döneme ve yer yer peygambervari hareket eden, birçok dinsel pratiklerle hareket eden filozoflara, yani Barnes'ın düşündüğü kadar akılsal olmayan kimi ilkçağ filozoflarına-yönelik etkileyici bir yöntem tartışmasına girer. Bu filozofların ve dönemin felsefe tarihi içerisinde nasıl ele alınabileceğini tartışır. *A.g.e.*, 6 ve devamı. Çünkü ilerlemeci bir perspektifte bu filozofların fazlasıyla çocuksu, gelişmemiş bir teoriyle hareket ettikleri söylenebilir. Curd'ün de vurguladığı gibi Sokrates öncesi filozoflar terimi, bu filozofların Sokrates, Platon ve Aristoteles karşısında ikincil bir değerde olduğunu imliyor olabilir. Bkz. Curd, "Presocratic Philosophy". Bu gibi durumlar nedeniyle, Arslan bu filozofların ve her filozofun hakkını vermek istercesine bir felsefe tarihinden ziyade filozofların tarihinden bahsetmenin doğru olacağına inanır (*A.g.e.*, 8), ilerlemeci, evrimci okuma karşısında mesafeli ilerler. Açıkçası bu türde ilerlemci okumaların yarattığı kimi sorunlar giderek görülmeye başlamıştır. Örneğin Jeager, Snell, Adkins, Dodds gibi çok önemli ismin yer yer ilerlemeci diyebileceğimiz bir anlayışla ilerledikleri, bir eleştiri konusu olmuştur. İlerlemeci okumaya karşı bir okuma için bkz. Bernard Williams, *Shame and Necessity* (Berkeley: University of California, 1993).

[24] Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, XI.

[25] Bkz. John Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yay., 2010), Francis Macdonald Conford, *Sokrates Öncesi ve Sonrası*. Çev. A. M. Celal Şengör ve Senem Onan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay., 2019), Guthrie, *A History of Greek Philosophy*.

bilim v.s. tartışmaları içerisinde kısa değinmelerin bir parçası durumundadır.[26]

İmdi girişte sözünü ettiğimiz Kahn ve Laks ise bu yaygın anlayışla sınırlı kalmayan, geçişleri biraz daha iyi görmemizi sağlayan, ilgili filozofların etiğini görünür kılmaya çalışan okumalar yaparlar. Örneğin Kahn, Lawrence C. Becker ve Charlotte B. Becker'in derledikleri *A History of Western Ethics* kitabına bir bölüm olarak yazdığı "Presocratic Greek Ethics"te Homeros'un, Hesiodos'un bu ilk filozofların doğa felsefelerini etkilediklerine dikkat çeker. Kahn'ın belirttiği gibi bu filozofların öncesinde şiir vardır, Homeros ve Hesiodos gibi şairler vardır. Yunanlılar özellikle Homeros ile ahlaki bağlılıkları ve kaideleri kazanırlar. Kahramanların kendilerini kanıtlamaları, kibir ve aşırılıklardan uzak durmaları önemle üzerinde durulan üstünlükler ya da erdemlerdir.[27] Bu değerleri Thales ve Solon'un da dahil olduğu yedi bilgeler de sahiplenir. Örneğin Solon (640-560) Kahn'ın vurguladığı üzere, "Atina ahlaki geleneğinin kurucu babası" olarak şiirinde şunu söyler: "Tanrılar, tüm insanların gözünde gönenç ve iyi şöhret versin. Zengin olmak isterim, ama adaletsiz bir şekilde değil; çünkü ceza [*punishment/dike*] hep sonrasında gelir."[28] Homeros'ta ve Solon'da aşırılığın ve suçun bu şekilde cezalandırılmasını Miletli filozof Anaksimandros'un doğanın düzenini vurgulayan ve dünyayı *kosmos* ve iyi düzenlenmiş bir yapı olarak kabul eden şu sözlerinde de görürüz: "Onlar [dünyanın bileşenleri, muhtemelen karşıt öğeler/elementler] adaletsizlikleri için ceza [*penalthy/dike*] öderler ve bir diğerine haksızlıklarının büyük bir bedelini öderler, zamanın düzenine göre."[29]

Bu tartışmada önemli bir felsefe tarihçi olan Vlastos'un belirttiğine göre, Anaksimandros'un kozmolojisi eşitliğin temelde yer aldığı estetik bir

[26] Bu durum söz edeceğimiz tüm tartışmalara rağmen geçerliliğini korumaktadır. Örneğin internet üzerinden harika bir kaynak olan ve çok önemli filozofların ve felsefe tarihçilerin katkıda bulunduğu *Stanford Encyclopedia of Philosophy*'de "Sokrates Öncesi Etik" bir madde olarak ele alınmaz. Yine son dönemlerde Oxford Üniversitesi Yayınlarının çıkardığı "Handbook" serisinden *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*'de (2008) etik ve politika ayrı bir başlık altında tartışılmaz.

[27] Charles H. Kahn, "Presocratic Ethics", *A History of Western Ethics* içinde, ed. Lawrence C. Becker ve Charlotte B. Becker (New York&London: Routledge, 2003), 3. Kahn'ın burada sözünü ettiği, ayrıntısına giremeyeceğimiz Homerik etik için bkz. Alasdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*, çev. ve sunuş Hakkı Hünler & Solmaz Zelyüt Hünler (İstanbul: Paradigma Yay, 2001a), Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir İnceleme*, çev. Muttalip Özcan (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2001b).

[28] Akt. Kahn, "Presocratic Ethics", 2, (Solon 1, 3-8).

[29] Akt. *A.g.e.*, 2, (DK 12. B1).

simetriye, hoş bir uyuma sahiptir.[30] Kusursuz bir uyumu bulunan *apeiron*da yani sınırsızlıkta (*boundless*) var olan dinamik dengeden dolayı, bir gücün diğer güce hakim olması, onun gücüne zarar vermesi adaletsizliğe yol açar ve *apeiron*da bu denge, karşıtlıklar arasında uyum adaletsizliğin telafi edilmesiyle yeniden gerçekleşir.[31] Adaletin güvenli bir şekilde sürmesi, ancak "dünyanın yaşam süreci" içerisinde eşitliğin tamiri ile mümkündür.[32] Bu adalet yaklaşımı, Vlastos'a göre, "adaletin eşitler arasındaki bir ilişki" olduğu kabulüne dayanır.[33] Nihai olarak bu anlayış içerisinde Anaksimandros, adaletsizlikler ortaya çıksa da *kosmos*ta adaletin, uyumun ve düzenin süreceğinden şüphe duymaz. Vlastos'un harika ifadesi ile "şayet varoluş onarımın olmadığı bir adaletsizlik tiyatrosu olsaydı kosmos değil khaos olurdu ve Anaximandros'un dünyasındaki harika bir örüntüye sahip dengeli eşitlikler de çökerdi."[34]

Doğanın bu ele alınışı ile birlikte Kahn'ın vurguladığı gibi tüm doğa filozoflarında Zeus'un adaleti, doğa dünyasının akılsal yönetimi olarak karşımıza çıkar.[35] Ve onlar için bu doğal düzen de ahlaki bir düzendir.

---

[30] Gregory Vlastos, "Equality and Justice in Early Greek Cosmologies", *Classical Philology*, Vol. 42, No. 3 (1947), 169.

[31] *A.g.e.*, 192.

[32] *A.g.e.*, 173.

[33] *A.g.e.*, 173.

[34] *A.g.e.*, 172. Vlastos burada ayrıntısına giremeyeceğimiz bu tartışmaya erken dönem Yunanda adalet nosyonunun politik ve ahlaki olanla sınırlı olmadığını, "herhangi birinin ya da herhangi bir şeyin doğasına saygı göstermenin "adil" olduğunu" belirterek başlar. *A.g.e.*, 156. *Kosmos*un düzenine, uyumuna dayanan bu adaleti, Hekimlik teorisinden başlayıp Herakleitos, Empedokles ve Anaksagoras gibi filozoflarla tartışarak sürdürür.

[35] Vlastos bu adalet tartışmasında doğal olayların, doğa üstü kişilerin kontrolünden çıkarak ortak bir yasa altında doğanın alanın bir parçası kılmada bir payının olduğunu vurgular. *A.g.e.*, 175. Bu yasa da Anaksagoras'ta karşıtlıklar arasındaki eşitliğe ve adalete dayanır. Vlastos'a göre Antik Yunan demokrasi çağında bu eşitlik kozmoloji ve hekimlik teorisinde ve Anaksagoras'ın egaliteryan doğa anlayışında devam etmiştir. Bu egaliteryan fizik anlayışı, Vlastos açısından, ilk defa Anaksagoras'ın diğer karışmış şeyler üzerinde belli bir hakimiyetten bahsettiği *nous* öğretisi ile bozulmuştur. Vlastos başarısız olan bu başkaldırının gerçek anlamda Platon'un entellektüel devrimi ile gerçekleştiğini ve "duraksamalar ve kuşkularla" Aristoteles'te de devam ettiğini belirtir. *A.g.e.*, 175. Doğa aynı hareket yasasına sahip tek bir mekanik sistem olmaktan uzaklaşmıştır. *A.g.e.*, 176. "Bu durumun sonucu olarak da *Dike* ve *anank*e, mantıksal akıl ve fiziksel zorunluluk- ki Sokrates öncesinde fiziksel evrenden düzensizliği uzaklaştırmış olan zorunluluk- şimdi ayrılmıştır. "İyi"ye teolojik olarak tabi kılınmasından dolayı madde, kötülüğün ve düzensizliğin kalıcı ilkesi olarak kalmıştır." *A.g.e.*, 176.
Onlar için "doğa akılsaldır" ve "bilinebilir olma (*intelligibility*) ve zeka kategorileri arasında ayrım" mümkün değildir. Bu ayrıma yabancı oldukları için de "*logos*, *gnome* ve *nous* gibi kelimeler" belirsizdir. Oysa Vlastos'un dikkat çektiği gibi, "Platon ve Aristoteles'te akılsal düşünce şeyler ve akılsal şeyin tanımı düşünüp taşınmadır (*deliberate*). Ona da maddi

Herakleitos bu bağı şu fragmanında bize verir: "Güneş ölçüsünü aşmaz. Eğer yaparsa Adaletin [*Justice/Dike*] hizmetçisi olan Öç Tanrıcaları (*Erinys*) onu bulacaktır".[36] Ancak doğa düzeninin, yeni kozmik düzenin ahlaki düzen olarak algılanışı, Ksenophanes'te görebileceğimiz bir şekilde, Homeros'un ve Hesiodos'un tanrılara insanlara özgü, çalma, aldatma, kandırmayı yüklemelerine itirazlarıyla kurulur.[37] Ksenophanes adalet ve uyumun olduğu "ilahi bir alan"da sözünü ettiği insana özgü şeylerin olamayacağını söyler. Bu itiraza bağlı olarak da o, şehir için filozof-şairlerin bilgeliğinin, Olimpik zaferden daha değerli olduğunu ve bu bilgeliğin "sivil barış ve *eunomia* yani iyi yönetime" katkı göstereceğini belirtir.[38]

Kahn'ın bu açıklamalarından sonra değindiği diğer bir önemli konu ise Phythagoras'ın ilk defa gündeme getirdiği "ruh göçü öğretisi" dir. O, Phythagoras'ın 6. y.y.'ın sonlarındaki "akılsal doğa ve tanrılar" anlayışına bağlı olarak bu öğretiyi ortaya attığını söyler. 5. y.y.'ın ortalarında Empedokles (M.Ö. 450) ile sürdürülen, ruha dair mistik bir anlayışı ortaya koyan bu öğreti, vejeteryanlığı savunurken şiddet ve kan dökmenin bir felaket olduğunu dile getirir. Kahn bu ruh anlayışının Empedokles'i ve diğer önemli bir isim olan ozan Pindaros'u da (M.Ö. 520-440) etkilediğini belirtir. Bu isimler "ölümden sonra ruhun yazgısını ciddi bir ahlaki ilgi konusu" yaparlar.[39] Bu yazgı anlayışı ile ilgili olarak şair Euripides bize şunu söyler: "Kim bilir, yaşamın gerçekte ölüm, ölümün ise düyanın altında yaşam olarak kabul edilip edilmediğini?"[40] Empedokles'in bize gizemli gelen bu açıklamaları Herakleitos'ta bile mevcuttur. Bunu Kahn'ın alıntıladığı Herakleitos'un şu iki fragmanında görebiliriz: "Ölümsüz ölüm, ölen ölümsüz, diğerlerinin ölümünü yaşayan, diğerlerinin yaşamında ölen",[41] "Sen giderken *psykhe*nin sınırlarını fark edemeyeceksin, her patikayı dikkatle katetsen bile; onun (ruhun) *logos*u (anlamak için) çok derindir."[42]

---

doğayı rasyonalleştirerek değil maddeyi akıl dışı, beklenmedik, düzensiz alana ayırarak ulaşılır." *A.g.e.*, 177. Bu değişimle birlikte kozmik eşitlik, kozmik adalet önemli olmaktan çıkmış, adalet insan zihni ve çalışmasıyla ulaşılan, uygarlığın ve sanatın bir ürünü olmuştur. *A.g.e.*, 178. Vlastos'un ifadesi ile artık "adalet doğaldır, doğa ise adil değildir". *A.g.e.*, 178.

36 Akt. Kahn, "Presocratic Ethics", 2, (B94).

37 Akt. *A.g.e.*, 2, (DK 12. B1).

38 *A.g.e.*, 2, (B2).

39 *A.g.e.*, 2-3.

40 Akt. *A.g.e.*, 3.

41 Akt. *A.g.e.*, 3, (B62).

42 Akt. *A.g.e.*, 3, (B45).

Açıkçası Herakleitos'un yazgı ve zorunlulukla ilgili Kahn'ın söz etmediği, Williams'ın okumasında belirttiği şu fragmanın etik öğretisi açısından önemi çok daha çarpıcıdır: "Bir insanın karakteri onun talihidir/bahtıdır/yazgısıdır" (e*thos antropoi daimon*).[43] Herakleitos'un bu çarpıcı fragmanını kolaylıkla Aristoteles'in karakter/etik erdemlerle ilgili açıklamalarıyla ilişkilendirebilir, Aristoteles'in kuramının beş kelimede ifade edilmiş bir özeti gibi görebiliriz. Çünkü Aristoteles erdemler teorisinde karakter erdemlerini tartışırken erdemli ve iyi bir alışkanlığı kazanmanın ve eylemimizde gerçekleştirmenin zorunluluğundan bahseder. "Adil işler yaparak kişi adil, ölçülü işler yaparak kişi ölçülü olur" sözünü destekler.[44] Ona göre erdemli eylem için üç koşul vardır; bunlar eylemi bilerek yapmak, kendisi için akılsal seçimde bulunmak ve en son olarak emin ve sarsılmaz bir karakterle yapmaktır.[45] Aristoteles'e göre erdemlerle ilgili hayati olan (Sokrates'in düşündüğü gibi) bilme/bilgi (*knowledge*) değil[46] eylemle kazanılan alışkanlıklardır. Bu alışkanlıkları kazanmak ise nihai olarak "haz ya da acılarla ilgilidir; bunları iyi yönde kullanan iyi, kötü yönde kullanan ise kötü olacaktır"[47] yani erdem acılar ve hazlarla ilgilidir.[48] Dolayısıyla "eylemlerden iyi ya da kötü bir şekilde haz ve acı duyma önemli bir fark yaratır."[49] Ancak bu, yani erdemi kazanmak zor, güç bir iştir.[50] "Herakleitos'un dediği gibi hazza karşı koymak öfkeye karşı koymaktan daha güçtür."[51] Bu zor ama daha iyi olan süreçte[52] yapılacak şey ise "Platon'un dediği gibi, bu şekilde bir yolunu bulup henüz çocuklukta gerektiği şeylerden haz alacak ve acı duyacak biçimde eğitilmek gerekir; doğru eğitim de budur."[53] Aristoteles böyle bir erdem öğretisinin bizim eğilimlerimizi, kararlarımızı, rasyonel seçimlerimizi belirleyeceğini ve aynı zamanda bunda kimi talihe dayalı faktörlerin de rolü olacağını düşünür. Ama yazgımız büyük ölçüde karakterimizi belirleyen alışkanlıklarımıza, alışkanlıklarımızla kazandığımız erdemlere bağlı olacaktır. Williams'ın Vernant'tan aktardığı gibi, "her eylem bir karakterin, bir *ethos*un çizgisi ve mantığı içerisinde görünür ve aynı zamanda da bunun ötesinde bir

[43] Akt. Williams, *Shame and Necessity*, 136.
[44] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*; Aristotle, *Nicomachean Ethics*, çev. ve ed. Roger Crisp (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 1005b7-8.
[45] *A.g.e.*, 1105a32-35.
[46] *A.g.e.*, 1105b1-2.
[47] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1105a32-35.
[48] *A.g.e.*, 1005a14.
[49] *A.g.e.*, 1105a6-7.
[50] *A.g.e.*, 1105a7-8.
[51] *A.g.e.*, 1105a7-9.
[52] *A.g.e.*, 1105a10.
[53] *A.g.e.*, 110611-14.

gücün, bir *daimon*un belirtisini açığa çıkarır."[54] Bu olgu hem Herakleitos hem de Aristoteles için geçerlidir.[55] Aristoteles bu söylediklerimizi düşündüğümüzde Herakleitos'un kapalı, bilge ve katmanlaşmış sözlerini açmış görünmektedir. Karşımızda "az sözcükle çok şey anlatmak isteyen bir filozof" vardır.[56]

Herakleitos'un üzerinde durduğumuz bu fragmanlarına ve değerlendirmelerine dikkat ettiğimizde, Kahn'ın ve onunla birlikte Barnes gibi yorumcuların belirttiği üzere Herakleitos, "ahlaki deneyim ve üstünlüğün doğası" konusunda "tözsel" şeyler bulduğumuz "ilk filozof" olarak karşımıza çıkar.[57] Örneğin Herakleitos belirttiğimiz tüm bu fragmanları dışında yine etik bir değerlendirme imkanına sahip olacağımız bir şekilde şunları da dile getirir: "İnsanlar için istediği her şeyi elde etmek iyi değildir. Sağlığı tatlı ve iyi kılan hastalık, açlığı tokluk, yorgunluğu dinlenmedir."[58] "Oturaklı (*sound*) düşünme [ya da ahlaki itidal, *sophronein*] bilerek hakikati konuşmak ve doğaya göre eylemde bulunmak en büyük üstünlük ve bilgeliktir".[59] "İnsanlar şehirlerinin duvarları kadar yasaları için

[54] Akt. Williams, *Shame and Necessity*, 136.

[55] Yazgı, talih ve şans meselesi neredeyse bütün Antik Yunan kültürünü etkileyen, ozanların, şairlerin, bilgelerin ve filozofların cevap bulmaya çalıştığı temel bir meseledir. Williams'ın Herakleitosçu ve Nietzscheci esinle ilerleyen, Antik Yunanlılardaki söz konusu "talih" meselesinin modern etik içerisinde de ne denli özsel bir belirleyicilikte olduğunu gösteren çarpıcı ve son yüzyılın etiğini etkileyen okuması için bkz. Bernard Williams, *Moral Luck* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982). Ayrıca Williams'ın öğrencisi ve dostu Nussbaum'un talihle ilgili alternatif okuması için bkz. Martha C. Nussbaum, *Fragility of Goodness: The Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001). Bu çalışmalar bütün olarak Sokrates öncesi dönemin, ilk filozoflar da dahil olmak üzere etik ve ahlaki değerini gösterecek yönlere sahiptirler. Ayrıca Kahn'ın Herakleitos özelinde söylediği gibi, Herakleitos bugün sadece etik alanda değil "dil, anlam ve iletişim problemleri"ne dair modernleri aydınlatan etkili/engin bir filozof olmayı sürdürmektedir. Charles H. Kahn, *The Art and thought of Heraclitus* (an edition of fragments with translation and commentary) (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), IX.

[56] Cengiz Çakmak, "Herakleitos ve Fragmanlar Üzerine Genel Bilgiler", *Herakleitos*, *Fragmanlar* içinde, çev. ve yorum Cengiz Çakmak, (İstanbul: Kabalcı, 2005), 19.

[57] Kahn, "Presocratic Ethics", 3; Barnes, *The Presocratic Philosophers*, 96, 99. Cengiz Çakmak da bu yorumculara katılacak bir şekilde Herakleitos'un "Miletos'lu filozoflar gibi *kosmos*'un şekliyle, ortaya çıkışıyla, doğa olgularıyla ve geometriyle ilgilenmemiş" olduğunu "daha çok insanın *kosmos*'taki yeri ve anlamıyla, ahlaki ve dinsel konularla ilgilenmiş" olduğunu belirtir. Ona ait olduğu düşünülen *Peri Physeos*'un anılan şu değişik adlarına baktığımızda, "*Akribes Oiakisma Pos Pros Statmen Biou (Yaşam Kuralı için Şaşmaz Dümen), Gnomon Ethon (Ahlak Kılavuzu) ve Peri Politeias (Politika Üstüne*)" sözü edilen ahlaki ilgi gözükür. Bkz. Çakmak, "Giriş", 21.

[58] Kahn, "Presocratic Ethics", 3, (B110-111).

[59] Akt. *A.g.e.*, 3, (B12).

de savaşmalıdırlar".[60] "Anlayarak konuşan insanlar tüm şeylere [ya da tüm insanlara?] ortak olan şeyi, bir şehrin yasasını tuttuğu, hatta sımsıkı tuttuğu gibi, sıkıca tutmalıdırlar. O istediği gibi hükmeder; hepsi için yeterdir, hatta yeterden daha fazladır".[61] Kahn Herakleitos'un bu gibi etik boyuttaki fragmanlarına dikkatle onun "kendinden önceki kozmolojik doğa" anlayışına bağlı bir şekilde ilerlediğini, doğayı "hakiki konuşmanın ve erdemli eylemin bir modeli olarak" gördüğünü belirtir. Kahn'ın ifade ettiği gibi Herakleitos'un üzerinde durduğu bu kozmik yasa, önemli bir yenilik olarak insan yasasının bir kaynağı, onay yeridir. Ve Herakleitos bu yasayı, *nomos*u da yine kendi döneminde gündeme gelen görecelilik açıklamalarını eleştirecek bir şekilde ortaya koyar.[62] Yani Herakleitos ile birlikte, sonraları Sofistlerle gündeme gelen göreceliliğin Sokrates, Platon ve Aristoteles tarafından ortaya konan bir ön eleştirisini de görmekteyiz.

Zaten Kahn'ın da dikkatimizi çektiği üzere Herakleitos'un kritik ettiği bu görecelilik iki yüzyıl sonra tekrar gündeme gelir. Protagoras ve Herodotos, Herakleitos'un değerlendirmelerini kullanarak, *nomos*u "topluluğun verili sosyal normları"na karşılık kullanmaya başlarlar. Onlar bu *nomos* anlayışını ortaya koyacak bir şekilde "doğru ve yanlışın kabul gören standartları olan *nomos* ve *dike*nin yerden yere değişebileceğini ve ancak toplumun sivil insan yaşamını olası kıldığını" belirtirler. İşte Kahn *nomos* ve *physis* arasında ortaya çıkan bu karşıtlığın, *nomos*un olumsuz anlamının Parmenides'e kadar geri gittiğini söyler.[63] Örneğin bu ayrıma bağlı olarak Demokritos bize şunları söyler: "*Nomos*ta tatlılık vardır, acı, sıcaklık, soğuk, renklilik vardır; ancak hakikatte atomlar ve boşluk vardır".[64] Farklı bir çizgide, Thukidides'in de övdüğü Sofist Antiphon ise şunları söyler: "Yaşam ve haz doğal olarak yararlıdır ancak bu amaçları kovalamamız yasa ve ahlaki uzlaşı ile kısıtlanır. Yasanın faydalı olarak tesis ettiği şey doğamız üzerindeki zincirlerdir, ancak doğanın faydalı olarak tesis ettiği şey ise özgürdür/kısıtlanmamıştır (*free*)".[65] Kahn'ın harika bir şekilde tespit ettiği bu çizgi, Platon'un biçimde ele alıp tartışacağı *Gorgias*'taki Polus ve Kallikles, *Devlet*'teki Glaukon ve Thrasymakhos gibi Sofistlerde devam eder. Örneğin Kallikles yine doğa ve uzlaşıyı karşı karşıya getirecek bir şekilde, onurlu şeylerin doğaları gereği değil *nomos* ile var olduklarını söylemekte, zayıfların yasayı, adalet ve eşitlik ilkelerini kendi çıkarları için tesis ettiklerini, oysa güçlünün zayıfı

[60] Akt. *A.g.e.*, 3, (B44).
[61] Akt. *A.g.e.*, 3, (B114).
[62] *A.g.e.*, 3.
[63] *A.g.e.*, 4.
[64] Akt. *A.g.e.*, 4, (B9).
[65] Akt. *A.g.e.*, 4, (Antiphon B44A1-4).

yönetmesinin, daha fazla zenginlik ve güce sahip olmasının "doğası gereği adil" olduğunu belirtmektedir.[66] Kahn bu yaklaşım içerisinde Kallikles'in- Antiphon'un da kabul edeceği bir şekilde- "yasa ve ahlakın kökeni olarak belli bir toplumsal sözleşme teorisini üstü kapalı ifade ettiğini" vurgular.[67] Kahn bu teorinin kökeninin bilinmediğini söyleyerek ilgili teoriye yönelik, Euripides ya da Kritias'ın olduğu düşünülen *Sisyphos* oyunundan kalan şu ilginç fragmana dikkatimizi çeker:

> İnsan yaşamının düzensiz, yaratıkların yaşamı gibi gücün yönetiminin konusu olduğu ve iyi insan için hiçbir ödülün, kötü insan için ise hiçbir cezanın olmadığı bir dönem vardır. Ve kanımca bu durumda, insanlar ceza için yasalar [*nomoi*] yaptılar; böylece adalet yönetti ve şiddet de onun kölesi oldu.[68]

Görüleceği gibi Kahn, Sokrates öncesi filozofların değerlendirmelerinin sonrasını anlamamız için, özellikle Sokrates ile başlayan ahlak tartışmalarının öncesine uzanan bir sürekliliğin olduğunu açık kılmak ister.

Sokrates öncesi etik üzerine yazan diğer bir felsefe tarihçisi Laks'a geldiğimiz ise çok farklı bir okuma şekli görürüz. Bu okumayı Kahn gibi filozoflar arasında gidip gelerek değil, "fizik ve etik arasındaki ilişki" üzerinden ilerletir. Filozofların fizik ve etik arasındaki açıklamalarının ne denli uyumlu, çatışmalı ve gergin gittiğine göre üç tür gruplandırma yapar. Bu gruplandırmaya göre yürüttüğü tartışmadan önce ise bu dönemin etiğine yeterince dikkat edilmemesinin nedenlerinden birini Aristoteles gibi doksografik kaynakların bu konuda sınırlı kalmasına bağlar. Gerçekten de Aristoteles etik çalışmaları içerisinde bu filozofları fiziksel ve metafiziksel çalışmalarında olduğu gibi değerlendirmez.[69] Aristoteles en son etik çalışması olarak kabul edilen *Nikomakhos'a Etik*'te (daha önce de vurguladığımız gibi) Homeros'a, Hesiodos'a, Sofokles'e ve Herakleitos'a çok sınırlı, sadece açıklamalarını daha çarpıcı bir şekilde, geleneğin itibar gösterdiği kanılarla

---

[66] Akt. *A.g.e.*, 4, (*Gorgias* 482e-483e).

[67] *A.g.e.*, 5.

[68] Akt. *A.g.e.*, 5, (D.K. 88B25). Modern sözleşme teorilerinin de kökenlerini bu tartışmalarda bulabileceğimizi söyleyebiliriz. Hobbes'un Thukidides'in *Peloponnessos Savaşı*'nı Yunancadan İngilizceye hala kullanılan bir değerde çevirmesi anlamlıdır. Elbette Yunanlıların sözleşme kuramcıları ile modern sözleşme kuramcıları arasında kaçınılmaz kimi önemli farklar vardır. Antik Yunanlıların ve bizlerin adalet anlayışlarına yönelik etkileyici bir okuma için bkz. Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1988).

[69] Andre Laks, "What is Pre-Socratic Ethics?", *The Cambridge Companion to Ancient Ethics*, ed. Christopher Bobonich (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 11.

haklılandırmak için yer verir.[70] Aristoteles'in belki de bu yaklaşımı nedeniyle bizler bu ilk filozofları doğa filozofları olarak kabul ediyoruz. Ancak Laks'ın dikkat çektiği ve girişte de vurguladığımız gibi, etiği Sokrates ile başlatmamızın temel nedeni ise Platon ve Ksenophanes'in Sokrates'i "göksel/ilahi (*celestial*) konularla hiç ilgilenmemiş biri olarak göstermeleridir.[71] Fiziğe karşıt görülen bir etik alanın ilk adımları Sokrates ile atılmış gibidir.[72] Oysa Laks bu son duruma, sözünü ettiğimiz kategorik diyebileceğimiz bir okuma üzerinden itiraz eder görünür. Çünkü ona göre bu dönemin fiziği etikle belli bir ilişki içerisinde de karşımıza çıkar. Fiziğin ve etiğin farklılaşmadığı Sokrates öncesi bir dönemi düşündüğümüz takdirde, "Sokrates öncesi kozmo-ontolojiler"in "etik uzam"ından, fizik ve etik ilişkisinden söz etmemiz mümkün olabilecektir.[73]

İmdi Laks bu dikkatle yürüttüğü tartışmasında, Jaeger ve Vernant gibi önemli tarihçilerin bu iki alan arasında bir uyum olduğunu düşündüklerini belirtir,[74] yani buradaki doğa Aristoteles'in ima ettiği gibi etikten kopuk değil etik bir karaktere sahiptir. Laks bu uyumun özellikle Philolaos, Parmenides ve Ksenophanes gibi filozoflarda bulunduğunu düşünür. Örneğin Philolaos için her şey astronomik sistemin merkezinde yer alan "ocak" (*heart/hestia*) denen "merkezi ateş"le ilgilidir. "Evrensel düzenin temel kurucu bileşeni olan" bu yapı, yapmamız ve yapmamamız gereken şeyleri belirler. Philolaos için bizlerin "ateşi bir bıçakla karıştırmamız, bir sırığın üstünden atlamamız" bir ölçü ağırlığının (*bushel*) üstünde oturmamamız, yürek yememiz, bir sıkıntıdan/yükten (*burden*) kurtulmak değil onu yüklenmeye yardım etmemiz, yatak-elbiselerini her zaman bağlı tutmamız, güneşe doğru dönerek su dökmememiz, anayolun dışında yürümememiz" gerekir.[75] Laks haklı olarak bu gibi pratiklerimizi belirleyen yükümlülüklerin ahlaki olduğunu vurgular. Ona göre etik bir filozof olarak karşımıza çıkmayan Parmenides'in açıklamalarında bile belli bir ahlaki yön vardır. Çünkü Parmenides "ontolojik-kozmolojik şiir"inde doğrudan, dinsel görüş ve pratiklerle ilgili açıklamalar verir. Örneğin bize *dike*nin/adaletin ve *themis*in yani yasanın, varlığın yıkımını önleyecek şekilde varlığı bir arada tuttuğunu,[76] varlığın

[70] Bkz. Nussbaum, *Fragility of Goodness*.
[71] Laks, "What is Pre-Socratic Ethics?", 12.
[72] *A.g.e.*, 13. Bu başlangıç ile etiğin arayış içerisinde olduğu bir Arşimet noktası ile her şeyi değerlendirmeye başlayacağı, keskin bir sistem, disiplin haline geleceği etkileyici bir eleştirel okuma için bkz. Bernard Williams, *Ethis and the Limits of Philosophy* (London&New York: Routledge, 2006).
[73] Laks, "What is Pre-Socratic Ethics?", 13.
[74] *A.g.e.*, 13.
[75] *A.g.e.*, 15-16.
[76] *A.g.e.*, 16, (B814).

güvenli bir şekilde seyahat etmesini sağlayan "nihai güçler" olduklarını söyler.[77] Ayrıca Laks'ın belirttiği Parmenides ile ilgili şu tarihsel bilgiye bu noktada dikkat çekmemiz önemlidir: Parmenides kendi şehri Elea'da bir "yasakoyucu" olarak görev yapmıştır. Dolayısıyla Parmanides belki de beklenti içerisinde olacağımız bir tarzda yalnız yaşayan filozof tipine uymaz. Laks'ın dikkat çektiği gibi Parmanides'in hakikat ve yanlışın peşinde koşan bir filozof olmasının da belli bir ahlaki değeri vardır.[78]

Laks'ın Parmenides'ten sonra söz ettiği Ksenophanes'in açıklamalarında ise daha açık bir şekilde ifade edilen etik bir boyutla karşılaşırız. Örneğin o anthropomorfik tanrı açıklamalarına karşı gelmekte, tanrıların bizler gibi hırsızlık, zina yapıyor, aldatıyor olarak gösterilemeyeceğini söylemektedir. Tanrılara karşı bir "saflaşma/arınma"dan (*purification*) bahsetmektedir. Ve Laks'ın dikkat çektiği üzere, Ksenophanes bu ahlaki teolojisi ise felsefi etiğin gelişiminde etkisini görebileceğimiz bir şekilde Platon'un *Devlet*'teki açıklamalarını etkileyecektir.[79]

Laks için bu sözünü ettiği Sokrates öncesi filozofların etik ve fiziği arasında bir uyum vardır. Ona göre bu uyumu Anaksagoras ve Protagoras'ta göremeyiz. Çünkü Anaksagoras, Empiricus'un nitelemesi ile "en doğa yönelimli" filozof olarak karşımıza çıkar; Parmenides ile kıyaslanamayacak kadar salt kozmolojik-ontolojik sorunlara yönelir. Protagoras'ın ise salt etik konularla ilgilendiğini görürüz. Laks için bu iki filozofun belki de hem fikir olacakları şey, bu iki alanın birbirleriyle işinin olmayacağı bir şekilde ayrı alanlar olmalarıdır. Yani bu filozoflarda etiği ve fiziği birbirleriyle ilişkili ele almamız pek mümkün değildir.[80]

---

[77] *A.g.e.*, 16, (B1.26).

[78] *A.g.e.*, 17.

[79] *A.g.e.*, 17-18.

[80] *A.g.e.*, 19. Laks bu noktada, saf ontolojik çalışmanın da etik bir yönü olduğunu belirtir. Ona göre Anaksagoras Sokrates'ten 25 yıl önce doğa ve kozmoloji açıklamasına bağlı olarak dinsizlikle suçlanabilmiştir. Laks bu felsefi soruşturmanın da bir etiği olacağını vurgulayarak, Euripides'in şu ilgi çekici pasajının bu duruma yönelik belli bir tepkiyi dile getirdiğini düşünür:
"Soruşturmadan türeyen bilgiye ulaşan
insan ne mutludur ki
ne yoldaş yurttaşlarına sorun yaratır
ne de adaletsiz davranışlarda bulunur,
sadece ölümsüz doğayı soruşturur
onun değişmeyen düzenini, ne şekilde, nasıl
ve nerede biçim kazandığını.
Hiçbir zaman böyle bir adamın yanına
utanç verici pratikler ve eylemler sokulmaz." Akt. *A.g.e.*, 20.

Laks bu tarz bir uyumsuzluğun, yani fizik ve etik arasındaki uyumsuzluğun Demokritos'ta da sürdüğünü belirtir. Örneğin Demokritos için "ruh arzuları (*desires*) ve bedeni konrol etmelidir", "yaşamın amacı ise gönül ferahlığı, esenlik (*well-being*) ve dinginliktir."[81] Demokritos bize -Sokrates'i hatırlatacak bir şekilde- "ruh"un, korku ve batıl inanç gibi etkilenimlerden uzak bir dinginlik ve denge, yani esenlik ile yaşaması gerektiğini söyler.[82] Gelgelelim Laks'ın belirttiği üzere Demokritos'un bu etik açıklamalarını fizikle ilgili açıklamalarıyla uyumlu kılmak zor görünmektedir. Çünkü Demokritos için her şeyin nedeni belli bir zorunluluk ve spontenlikle gerçekleşir. Böyle bir fizik teorisiyle yukarıdaki ruh açıklamalarını belli bir uyumda ele almak pek mümkün değildir.[83]

Laks'ın üçüncü grupta ele aldığı, yani etik ve fizik arasındaki ilişkiyi belli bir gerginlikte ele aldıklarını düşündüğü filozoflar ise Anaksimandros ve Empedokles'tir. Laks'ın bu grupta Anaksimandros ile ilgili öncelikli olarak dikkat çektiği şey ise, onun doğal yasayı etik önemde ele alan ilk filozof olmasıdır. Örneğin o, iyi düzenlenmiş bir şehri denge ve adalet bakımından belli bir *kosmos* ile ilişkilendirir.[84] Laks'ın bu konuda Simplikos'un Aristoteles *Fizik*'ine yönelik yorumundan yaptığı alıntı dikkat çekicidir:

> Miletli Anaksimandros varlığın ilkesinin ve özsel öğesinin sonsuz olduğunu söylemiştir... O element olarak adlandırılan şeyin ne su ne de başka bir şey olmayıp tüm gökyüzleri ve dünyaların kendisinden ortaya çıktığı belli başka bir sonsuz doğa olduğunu söyler. Ve şeylerin doğumu onunla gerçekleşir, yıkımı da zorunluluğa göre ona katılarak gerçekleşir: çünkü varlığa gelen şeyler zamanın düzenine uygun adaletsizliklerinden (*adikia*) ötürü birbirlerine karşı işledikleri cezalarının (*dike*) ve hatalarının bedelini (*retribution*) öderler.[85]

Laks, Simplikos'un bu pasajında görebileceğimiz bir şekilde Anaksimandros'un *kosmos* açıklamasında etik kimi değerlendirmeler yaptığını söyler. Bu duruma dikkatle, Vlastos ve Vernant gibi kimi önemli yorumcuların da bu ilişkiyi sözünü ettiği ilk gruptakiler gibi uyumlu bir çizgide ele aldıklarını, yani onun kozmolojisi ile etiği arasında bir uyum olduğunu düşündüklerini belirtir. Ancak Laks, Anaksimandros'un kozmolojisinin politik-etik terimlerle ele alınabileceğinden emin değildir,

[81] *A.g.e.*, 21.
[82] *A.g.e.*, 21.
[83] *A.g.e.*, 22.
[84] *A.g.e.*, 22.
[85] Akt. *A.g.e.*, 23.

onun bu konuda Philolaos ve Parmenides'te farkedebileceğimiz kadar uyumlu ilerlediğini düşünmez.[86]

Laks ile birlikte son olarak Empedokles'e geldiğimizde ise şunu görürüz. Empedokles için zamanın evrimi ile belirlenen iki temel güç bulunur. Biri "Sevgi" (*Love*) diğeri ise "Nefret"tir (*Strife*) ve bunlar arasında bitimsiz bir kavga vardır.[87] Dört öğe olan su, hava, ateş ve toprak bu iki gücün çatışması ile ayrılmakta ve birleşmektedirler. Kavganın hep devam ettiği bu süreç ise bir şekilde doğal dünyayı da onun bir parçası olan insanı da şekillendirmekte ve belirlemektedir. Bu kavgada birleşmeyi sağlayan Sevgi sadece insanı değil evreni, diğer canlıları da kuşatacak güçtedir, yani insanlar kadar hayvanları da içine alır. Ve Empedokles Sevgi'yi bu kapsayıcılıkta ele aldığı için evrensel barışı korumak adına hayvanların kurban edilmesini ve etlerinin yenmesini yasaklar.[88] O bu sevginin korunması için ne Zeus'a ne Kronos'a ne Poseidon'a ne de Ares'e ihtiyaç duyulacağını söyler. Bu barışı korumanın yolu ise adım adım farklı formlarda cisimleşen ruhun, uzun yolculuğu sırasında arınmasıdır.[89]

Gelgelelim Laks, kısaca sözünü ettiği ve ileride Barnes ile daha fazla değineceğimiz hayvanlar konusu üzerinde daha fazla durmak yerine sınıflandırdığı gruplandırmanın doğruluğunu destekleyecek noktalara dikkat çekmeyi tercih eder. Yani Empedokles'in karşıt güçlere dayanan kozmik hikayesinde, kozmoloji ile etik arasında belli bir gerginlik olduğunu vurgular. Çünkü ona göre Empedokles, hayvanların kurban edilmemesine yönelik açıklamasında, hayvanların (*divinities/demons*) öldürülmemesi ve yaşamın korunması gerektiğini söyleyebilmektedir. Bu durum ise her şeyin belli bir yıkımla devam ettiği kozmik süreçle bir gerginlik oluşturur.[90] Laks zorlama bulabileceğimiz bu değerlendirmesini şu şekilde sürdürür:

> Empedokles'in hayvanların kurban edilmesini yasaklaması, Ksenophanes'in basit ziyafetler ve Olimpiyat oyunlarıyla ilgili çok sınırlı kalan reform çabalarının dolaylı bir kritiğini ima ediyor olabilir. Ancak benim için bu açıklamadaki temel nokta, bu açıklamanın insanın salt kozmik hikaye temelinde yaşamını nasıl şekillendirmesi gerektiğini şarta bağlamaktan çok uzak olmasıdır; açıkçası kozmik

[86] *A.g.e.*, 23.
[87] *A.g.e.*, 24.
[88] *A.g.e.*, 24.
[89] *A.g.e.*, 25; Gordon Campbell, "'And bright was the flame of their friendship' (Empedocles B130): humans, animals, justice, and friendship, in Lucretius and Empedocles", *Leeds International Classical Studies* 7.4, (2008), 2.
[90] Laks, "What is Pre-Socratic Ethics?", 24-25.

> hikaye demonik karşılığından farklı bir yönde ilerler. Çünkü Sevgi pekala kutsal bir tanrının yeniden inşasının koşulu olabilir: Böyle bir yeni inşa için ödenecek bedel, söylediğim gibi, insan ve insan toplulukları dahil başka her şeyin yıkımıdır. *Arınmalar* (*Purifications*) ise, buna karşıt olarak, yaşamın, insanın ve başka şeylerin *korunması* yönünde daha ağır basar. Kozmik ve demonik hikayeler arasındaki açık benzetmelere/analojilere rağmen sonunda fizik ve etik farklı yönlerde ilerler. İki hikaye arasında gerginlik en iyi şekilde kozmik ve demonik iki döngünün (*cycles*) statüsüne gönderimle kavranabilir. Kozmik stil, "kosmos"un ya da "olan şey"in kimi özel durumlarının dönüşü anlamında, kendisini ilkesel olarak sonsuz kez tekrarlar. Bu yineleme Sevgi ve Nefret arasındaki savaşın kendisinin ebedi olduğunu, hiçbir zaman karşıtlardan birinin zaferi ile son bulmayacağını söyler. Demonik döngü durumunda ise, ki cezalandırma yapısı ile bildirilir, durum farklıdır. Cezalandırmanın kendisi tanrısallığın sürgün edilmesinde bulunur ki cezalandırmanın "ahmaklık"ı kişiyi kan dökmeye teşvik eder. Döngü cezalandırmanın tamamlanmasını dikkate alan zamana uygunluk gösterir. Ancak bu yinelemeyi ima etmez... Aksine yeni olan bozulmazsa devam eden bir düzeni onarır. Dolayısıyla Zorunluluk ilahi olanı suç işlemeye teşvik eden gücün adı değil, bunu düzelten cezalandırıcı gücün adıdır. Hiçbir şey bize suçun zorunlu olarak gerçekleşmesi gerektiğini söylemez. Kozmik ve demonik döngü bu bakımdan farklıdır.[91]

O halde Laks için Empedokles'in döngü ve yinelemesinde belli bir zorunluluk söz konusu iken diğerinde belli bir koşul vardır, bu farklılık da etik ve fizik arasında bir gerilim yaratır.[92]

Pekala Laks'ın belirttiğimiz gibi biraz zorlama bulabileceğimiz bu okumasının amacı ve mesajı nedir? Laks'ın yer yer etiğin ve fiziğin otonom diyebileceğimiz alanlarına dikkat çekerek ilerlediğini[93] düşünürsek cevabımız şudur: Laks, etiğin bir felsefi disiplin olarak köklerinin bu dönemde gündeme gelmeye başladığını söylemeye çalışır. Yani Sokrates ile başlayan felsefi etik kırılmanın öncelerine giden bir felsefi yolun açılmaya başladığını göstermeyi ister. Çünkü salt etikle ilgilenen ve Sokrates'in çağdaşı olan Protagoras'ın salt etikle ilgilenmesine Sokrates'in etikle ilgilenmesi kadar önem vermiyoruz. Belki de Sokrates'in bizler ve etik kuramlar için devrimci önemi, felsefeyi Sofist öncesi ve sonrası diye değil de Sokrates öncesi ve sonrası şeklinde ayırmamızın temel nedenlerinden biri, felsefi bilgiyi Sofistlerden farklı biçimde kendinde bir amaç olarak ele alması ve bu uğurda

[91] *A.g.e.*, 25.
[92] *A.g.e.*, 25.
[93] *A.g.e.*, 26.

ölmekten korkmamasıdır. Felsefi bilgiye yönelik bu hesapsız, delice, amansız ve korkusuz "aşk", bir etik sistemin kurulmasını başlatacak olan öğrencisi Platon'u da sarhoş etmiş görünür. Açıkçası Sokrates ile birlikte etiği değil aslında felsefeyi de Sokrates öncesi ve sonrası olarak ayırmamızın nedenlerinin bunlar olabileceğini kabul edersek, bizlerin Williams'ın tabiri ile bir "Arşimet noktası" arayışı peşinde olacağımız[94] bir etik disiplin arayışına gireceğimiz yolun etkileyici çekimine katılmamamız zor olacaktır. Aslında Platon ve Aristoteles'in yürüdüğü ve bir şekilde günümüze kadar ulaşan bu yolun, onların hayal edemeyeceği bir şekilde kimi felsefi disiplinlerin varlığı ile fazlasıyla kopuşlar yaşadığı bir gerçektir. Gündelik yaşamlarımızı, teorik ve pratik akıl yürütmelerimizi de belirleyecek olan ve devrim niteliğinde diyebileceğimiz bu süreç, felsefenin derinleşmesinin ve önemli meseleleri daha derin seyretme gücünü göstermekle birlikte birçok krizi de beraberinde getirmiştir.

İmdi buraya kadar gördüğümüz iki düşünürün yorumlarının Sokrates öncesi filozoflarda etiği ele almaları bakımından öncü durumda değerleri vardır. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi bu konuda Barnes diğer felsefe tarihçilerine göre bir istisna oluşturur. Çünkü kendisi ilk baskısını 1979'da yaptığı *The Presocratic Philosophers*'ta etiğe özel olarak bu iki isimden de önce belli bir yer verir. Barnes çalışmasının "The Moral Law" adını taşıyan VII. alt bölümünde, bu iki yorumcunun yeterince üzerinde durmadığı ve artık günümüz etik literatüründe önemli bir konu haline gelen hayvan etiğine yönelik değerli tespitler yapar.[95] Kendisi en genelde ise yine etiğin ilk adımlarının bu dönemde atıldığına dikkat çekmeye çalışır. Barnes'ın bu bölümde özellikle üzerinde durduğu iki filozof Empedokles ve Herakleitos'tur. Empedokles'i söz ettiğimiz tarzda hayvanlara yönelik açıklamalarını ön plana geçirerek ele alırken, Herakleitos'u ise Tanrının yasası bağlamında değerlendirir.

Barnes'ın bu okumasında Empedokles'i ayrı bir başlık altında ele alacağız. Çünkü Empedokles, vurgulayacağımız gibi, hayvan etiğine yönelik tarihsel tartışmalarda kendisine yer verilen önemli bir isim olmaya başlamıştır. Empedokles ile bu dönemin etik tartışmalar içerisindeki yerini ve doğasını biraz daha yakından görebiliriz. Ancak bu tartışmaya girmeden önce Barnes'ın Sokrates öncesi etik konusuna dair özellikle Herakleitos'u neden ele aldığından biraz daha söz edelim. Öncelikle Barnes için Herakleitos- "Cicero'nun hocası olan Diodotus"un dikkat çektiği ve diğer yorumcular ve

[94] Bkz. Williams, *Ethis and the Limits of Philosophy*, 22-29.

[95] Arslan ise etiğe salt Herakleitos kısmında ayrı bir başlık açar, sadece Herakleitos'un etik anlayışını ayrı bir başlık altında ele alır. Bkz. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 207-208.

filozoflar üzerinden vurgulamaya çalıştığımız gibi- *logos* anlayışında belli etik kodlara sahiptir. Örneğin Herakleitos determinist bir çizgide her şeyin *logos*un yasası içerisinde bir zorunlulukla gerçekleştiğini belirtir. Ünlü bir fragmanında ise bu konuda şunu söyler: "Her şey yazgıya (*helmarmene*) göre gerçekleşir ve bu zorunlulukla (*ananke*) aynıdır".[96] Herakleitos için bu zorunluluk ise düzenlidir; dünya ve *kosmos* da bu düzene sahiptir. Her şeyin oluşturucusu olan ateşle gerçekleşen herhangi bir değişimin sabit "belli ölçüleri ya da metra"sı vardır.[97] "Güneş ölçülerini aşamaz; aksi takdirde adaletin elçileri olan Öç Perileri (*Erinys*) bunu ortaya çıkarırlar".[98]

Barnes'ın dikkat çektiği gibi Herakleitos'un tanrısı da bu taslağa uygun karakterize edilir. Ona göre *nomos*a, *logos*a göre belli bir mücadele, savaş ile gerçekleşecek olan adalet, Tanrıya dayanır.[99] Bizler Tanrının yönettiği evrenin tahtası üzerinde salt birer satranç taşı olmaktan öteye geçemeyiz.[100] Olan her şey ona bağlı ve belli bir zorunlulukla olduğu için bizlerin kimi olan şeyleri adil bulmamız ya da adil bulmamamız doğru değildir. Kendisi bir fragmanında bunu ortaya koyacak bir şekilde şunları söyler: "Tanrıya her şey hoş, iyi ve adildir; ancak insan kimi şeyleri adaletsiz kimilerini ise adil olarak alır".[101] Dolayısıyla Herakleitos'un bizden beklentisi, Barnes'ın bir başka önemli etik tez olarak gördüğü bu yasaya, ortaklığa odaklanmaktır. Barnes'ın bu konuda dikkatimizi çektiği iki fragman şunlardır:

> Belli farkındalıkla (*sense/xun noi*) konuşan kişiler güçlerini, yasası olan bir şehir gibi herkeste ortak olan şeye-çok daha güçlü bir şekilde yerleştirirler. Çünkü bütün insan yasası biri tarafından, ilahi (yasa) tarafından beslenir; o istediği gibi her şeyi kontrol eder, her şeye yeterdir ve fazladır.
> Bu nedenden ötürü biri, ortak (*xunoi*) olan şeyi izlemelidir; ancak hesap/değer (*account*) her ne kadar ortak olsa da birçok insan özel bir kavrayışa (*understanding*) sahipmiş gibi hareket etmektedir.[102]
> İnsanlar yasaları için kendi şehir-duvarları için olduğu gibi kavga etmelidir.[103]

[96] Akt. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, 100, (Aetius, A8).
[97] Akt. *A.g.e.*, 101, (38, 40: B31=53M).
[98] Akt. *A.g.e.*, 102, (111: B94=52M).
[99] *A.g.e.*, 100, (B1114=23M).
[100] *A.g.e.*, 100-101.
[101] Akt. *A.g.e.*, 103, (111: B102=91M).
[102] Akt. *A.g.e.*, 104, (113: B114 + B2= 23M).
[103] Akt. *A.g.e.*, 104, (114: B44=103M).

Barnes'ın bu fragmanlar üzerinden belirttiği gibi, değerli olan insani yasaların takip edeceği şey "doğanın ve dünyanın bütünlüklü işleyişini" sağlayan ve bu doğrultuda onu kontrol eden ilahi yasadır. Herakleitos adına böyle bir ortaklığı takip etme bilgeliğini göstermeyecek birini bekleyen şey ise, daha önceden de dikkat çektiğimiz gibi, Öç Perileri olacaktır.[104] Herakleitos için söz ettiği yasaya göre yaşamak, "hakikati konuşmak, doğaya göre bilerek eylemde bulunmak bilgeliktir".[105] Bunun tersini yapanları, yani bilgelikten uzak "yalanları üreten ve satanları" ise adalet yakalayacaktır.[106]

Barnes kısa ve öz bir şekilde değerlendirdiği Herakleitos'un bu etik öğretisinin sonraki süreç içerisinde Stoacılar tarafından ve modern dönemde ise John Stuart Mill tarafından benimsenip ifade edildiğini belirtir. Örneğin Diogenes Laertius, Herakleitos gibi determinist olan Stoacı Zenon'un "erdemli yaşamak olan doğaya uygun (*homologoumenos tei phusei*) yaşamak amaçtır..." dediğini söyler.[107] Görüleceği gibi Herakleitos Stoacılar gibi hatta

---

[104] *A.g.e.*, 104.

[105] *A.g.e.*, 105, (B28a=19M).

[106] *A.g.e.*, 105, (116B28a=19M).

[107] Akt. *A.g.e.*, 105. Bu noktada etik konusuna salt Herakleitos kısmında yer açan Arslan'ın da kimi önemli tespitler yaptığını söyleyelim. Arslan, buraya kadar gördüğümüz yorumcular ve tarihçiler gibi Herakleitos'un belli bir ahlak ve siyaset felsefesinin olduğunu vurgular. Arslan bu yorumcuların eksik bıraktığını düşündüğümüz önemli bir konuya, Herakleitos'un iki tür insan ayrımı yaptığına değinir. Herakleitos'un bu ayrımına göre, insanlardan birincisi söz ettiğimiz *logos*a göre yaşamayı beceremeyen yığınlardır. Diğer tür insanlar ise bunu becerebilen bilgeler, seçkinlerdir. Bilge olan bu seçkinler *logos*u kavrayan, buna göre yaşayan, sır ve kurtuluş dinlerinin tören ve gizli merasimlerini eleştiren ve iğrenç bulan kişilerdir. Bu kişiler, Barnes'ın ve Arslan'ın belirttiği gibi *logos*u ortak olarak kavratmayı ve ona göre bir yaşam sürmeyi isterler. Ancak Arslan'ın dikkat çektiği üzere söz konusu bilginin herkes için kazanılması ise pek de kolay değildir. Çünkü Herakleitos için doğanın kendisi gizlenmeyi sever ve çoğunluk için hakikatin/doğrunun özünü görmek pek de mümkün değildir. Bu engel karşısında çoğunluğun bilgiye, iyiye ve mutluluğa ulaşmalarının tek yolu ise Herakleitos'un sözünü ettiği seçkinleri başarılı bir şekilde izleyebilmeleridir. Dolayısıyla Herakleitos Arslan'a göre, demokrasi düşmanı Aristokrat yanlısı bir etik, politika savunusu yapan filozof olarak karşımıza çıkar. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 207-208.
Ancak şunu da belirtelim: Arslan'ın bu okuması bir eleştiri konusu yapılabilir görünmektedir. Bu farklı okumanın imkanına ilk defa dikkatimizi çeken Vlastos, bu tartışma bağlamında ilk olarak, Herakleitos'un kendi devletlerinin yönetiminde etkisi olan, belli bir otoritesi bulunan Anaksimandros, Parmenides ve Empedokles'ten farklı olarak otoriteyle uyumlu olmadığını belirtir. Evet o yığınları eleştiren bir filozoftur. Ancak onun "ortak" öğretisinin, ki "hakikatin ortak", "dünyanın ortak", "devlette yasanın ortak" olduğunu söyleyen bir doktrin olduğunu, bu ortak adalet anlayışına sahip devlet kavramının da demokratik politikayla bağdaşabileceğini belirtir. Zaten "bunun da erken altıncı yüzyılda Solon'un reform programına esin vermiş olduğunu" vurgular. Vlastos, "Equality and Justice in Early Greek Cosmologies", 166. "Onun politikasının çekirdeği

modernist Mill gibi isimleri etkilemeyi başarmıştır. Artık son olarak sözünü etiğimiz gibi Kahn'ın ve Laks'ın önemine değinmediği, Barnes'ın ise özel olarak ele aldığı Empedokles'e, Pythagoras'a da değinebileceğimiz bir şekilde geçebiliriz.

Empedokles ve Pythagorasçılarda Etiğin Bir Uzamı Olarak Hayvanlar

Barnes bu tartışmaya, öncelikli olarak Miletoslu filozofların neredeyse hiçbirinin ve genel olarak bu dönem filozoflarının büyük kısmının etikten söz etmediğini belirterek başlar.[108] Ona göre bu dönemin filozoflarından Ksenophanes'in belli bir etik duyarlılığı vardır. Ancak Ksenophanes bu etik duyarlılığı, Hesiodos, Theognis ve Solon'un da içinde yer aldığı geleneksel ahlak anlayışı içerisinde sürdürür.[109] Gelgelelim bu durum yani etik konusundaki sessizlik, dönemin iki önemli filozofu olan Herakleitos ve Empedokles ile bozulmuştur.[110] Yukarıda Barnes'ın Herakleitos ile ilgili okumasından kısaca bahsettik. Empedokles okumasına geldiğimizde ise ilk vurguladığı şey, Empedokles'in büyük ölçüde Pythagorasçı bir filozof olduğudur. Barnes, Empedokles'in ahlaki görüşlerinde Pythagorasçılığını çok rahat farkedebileceğimizi belirtir. Hatta ilk defa Empedokles ile Pythagorasçılığın ahlaki bir felsefi yön kazandığını ve ruh göçüyle ilgili olan hayvanlar meselesinin de bu yönlerden biri olduğunu düşünür.[111] Örneğin onun hayvanlar konusunda bizlerin "acı bir ses çıkaran öldürme"den (B136=29Z), kurban kesmekten (B137=31Z), et yemekten (B138=33Z), hatta fasulye ve defne yaprağı yemekten (B140=36Z)[112] uzak durmamız gerektiğini söylerken[113] tüm bu açıklamaları sözünü ettiğimiz Pythagorasçı ruh göçüne dayanır.

"ortak" yasanın üstünlüğüdür." "Ve yasa da birin planına uyacaktır." (Frag. B33) (akt. *A.g.e.*, 167).

108 Barnes, *The Presocratic Philosophers*, 95.

109 *A.g.e.*, 95. Barnes bu dönem filozoflarının özellikle etik konusunda neden bu denli sessiz kalabildiklerini tam olarak bilemediğini itiraf eder. Kendisi bir varsayım olarak bu filozofların etiği ciddiye almadıklarını, etikle ilgili söyleyecek pek bir şeylerinin olmayabileceklerini söyler. *A.g.e.*, 96.

110 *A.g.e.*, 96.

111 *A.g.e.*, 96.

112 Steiner bunun sebeplerinin Empedokles'in onların da bir ruhunun olduğunu düşünmesi olabileceği ve fasulyenin gaz yapmasının, dolayısıyla yenmemesinin midemiz ve iyi bir uyku uyumamız için daha iyi olacağı olgusuyla da ilgili olabileceğini belirtir. Gary Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents: The Moral Status of Animal in the History of Western Philosophy* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2005), 49.

113 Barnes, *The Presocratic Philosophers*, 95-97. Yalnız Barnes'ın dikkat çektiği gibi Empedokles'in bu öğüt niteliğindeki açıklamaları kısa bir şekilde karşımıza çıkar. Barnes

İmdi Empedokles'in ifade ettiği bu öğretiye göre "katliam/kan dökme aslında bir ilahi yaşamdan karasal yaşama düşüşle başlamıştır."[114] Özellikle ruh yapmayacağına söz verdiği şeyi bozacak şekilde işlediği suçun bir sonucu olarak (yani hayvanı öldürüp etini yediği için)[115] cezalandırılıp, ölümsüz tanrılarla bir arada sürdüğü yaşamdan uzaklaşıp ölümlü formlarda cisimleşir ve söz ettiğimiz iki temel güce bağlı olarak farklı biçimlerde hep yeniden biçim kazanarak[116] yani yer yer insan, kuş, balık, hatta bitki olarak otuz bin mevsim sürecek yolculuğunda adım adım günahlarından arınacağı bir ilerleme gösterir.[117] Bu yeniden dirilişinin son noktasında yani *daimon*u "son kez cisimleştiğinde ise görevi diğerlerine evrenin doğasını, ruhun doğasını, kendilerini arındırabilecek doğru yaşama yolunu öğretmektir."[118] Campbell'in belirttiği gibi "Empedokles özel olarak, dinleyen kitlesini (*audience*), dinsel bir eylemden uzak olan hayvan kurban edip etini yemenin aslında cinayet/katletme ve yamyamlık eylemi olduğu konusunda ikna etmek zorundadır."[119] Çünkü insanlar *daimon* olarak çeşitli formlar altında süren yolculuklarında, yani ruhları insan ve hayvan bedenleri arasında "göç ederken" suç işlerler, din adına işledikleri bu gizli suçları, yani hayvan öldürüp etini yemenin felaketini göremezler.[120] Empedokles bu suçun yükünü bir babanın hayvan öldürüp etini yerken her an çocuğunu öldürüp etini yiyeceği bir tehlikeli durumla ilişkilendirir. Barnes, Empedokles'in bu öğretisi içerisinde dile getirdiği şu fragmanları alıntılar:

> Herhangi biri- tini (*spirits*) uzun süren bir yaşamı paylaşan biri -o tatlı dudakları kan dökmeyle bir kez kirletti mi kutsal olanlardan otuz bin mevsim uzakta amaçsızca dolaşacak/başıboş gezecektir (*wander*)...[121]

---

bu durum karşısında Empedokles'in etiğinden ahlaki sorunlarımıza dair daha büyük cevaplar bulmayı beklemememiz gerektiğini düşünür ve şunları söyler: "Tüm bunlara rağmen Empedokles'in uyarıları hem devrimci hem de akılsaldı. Akragas 'zengin ve sofu/dindar bir şehirdi'. Hayvan kurban etmek Yunan dinsel pratiğinin normal bir parçasıydı ve Akragas'ın sokakları ölen hayvanların acı çığlıkları ile yankılanıyor olmalı ve havası da kan ve çürüyen kalıntıların iğrenç kokusuna sahip olmalı. Böyle koşullarda kansız bir din pratiğini savunmak hem dinsizlik hem de absürd görünecektir." *A.g.e.*, 97. Açıkçası Barnes'ın bu sözlerine katılmamamız için bir neden yoktur. Sözünü ettiği gibi Empedokles'in içinde bulunduğu dönemi ve değerlerini düşündüğümüzde, dile getirdiği şeyler kısa da olsa fazlasıyla anlamlı ve değerlidir. Ondan bugünden hareket ederek Peter Singer gibi bir hayvan etiği açıklamasını beklemek doğru olmayacaktır.

114 *A.g.e.*, 97.

115 Campbell, "'And bright was the flame of their friendship' (Empedocles B130)", 4.

116 *A.g.e.*, 2.

117 *A.g.e.*, 5.

118 *A.g.e.*, 5.

119 *A.g.e.*, 5.

120 *A.g.e.*, 5-6.

121 Akt. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, 97, (100: B115.3=3Z).

> Baba oğlunu farklı bir tarzda yukarı kaldırır, oğul yürek parçalayıcı bir şekilde kurban edecek olan babasına yalvarır ve ağlamasına rağmen, dua ederek büyük/hevesli bir delilik içerisinde onu kurban eder; onu yalvarışlarına sağır bir şekilde kurban eder ve salonda şeytani bir ziyafet hazırlar.
> Sırasıyla oğul da babaya ve çocuk da anneye bunu yapar:
> Yaşamlarını paramparça ederler ve değerli etlerini yiyip bitirirler.[122]

Fragmanlardan farkedileceği gibi, Empedokles için kurban edilen bir koyunun bir zamanlar birinin oğlu olabilme riski vardır. Bu risk ve işleyeceğimiz katletme eylemi karşısında yapmamız gereken şey ise, tahmin edeceğimiz üzere, hayvan öldürmekten ve et yemekten uzak durmaktır.[123] Empedokles katletme, cinayet ile özdeş olan bu hayvan öldürmenin önüne geçebilmek için şu soruları sorma ihtiyacı duyar: "Acı ses çıkaran kan dökmeye son vermeyecek misin? Akılsızlığın nedeniyle bir diğerini katlettiğini/boğazladığını görmüyor musun?".[124] Açıkçası Empedokles'in bizden istediği şey, Barnes'ın dikkat çektiği gibi vejeteryan bir yaşam sürmemizdir. Çünkü ancak bu yaşam tarzı ile bahsettiği hatalardan ve acı verici deneyimlerden uzak durmayı başarabiliriz.[125] Bu tür bir yaşam sürmek hayvanlara yönelik ahlaki yükümlülüğümüzdür.[126] Empedokles bir zamanlar, altın çağımız olan dünyamızın erken dönemlerinde, yani "Nefretin yükselmesinden ve hemen sonrasında da *daimon*ların düşüşünden önce Sevginin yönetimi altında" olan bir dönemde ve ayrıca hayvanların ve insanların dost olduğu bir dönemde sürdürdüğümüz barışçıl içsel uyumla hareket eder.[127] İnsanların vejeteryan oldukları ve hayvanların kurban edilmedikleri böyle dönemde "tüm yaratıklar, hem hayvanlar hem de kuşlar evcildirler ve insanlara karşı uysaldırlar ve ışıl ışıl parlayan mutlulukları onların dostluğunun güçlü ateşidir."[128] Bu dönemdeki insanların "tanrıları da onların barışcıllığını ve saflığını yansıtmaktadır."[129]

Barnes'a göre üzerinde durduğumuz Empedokles'in tüm bu ahlaki öğretisinde, daha önce de vurguladığımız Pythagorasçılığın etkisi vardır. Hatta kimi yorumcuların dikkat çektiği gibi Pythagoras'ın ilk hayvan

---

122 Akt. *A.g.e.*, 97, (101: B137=31Z); Campbell, "'And bright was the flame of their friendship' (Empedocles B130)", 6.
123 Barnes, *The Presocratic Philosophers*, 98; Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents*, 50-51.
124 Akt. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, 98, (102: B136=29Z).
125 *A.g.e.*, 98.
126 Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents*, 50-51.
127 Campbell, "'And bright was the flame of their friendship' (Empedocles B130)", 7.
128 Akt. *A.g.e.*, 8, (B130).
129 *A.g.e.*, 7, (B128).

hakları savunucusu filozof olduğunu bile söyleyebiliriz.[130] Bu konu üzerinde duran ve hayvan etiğiyle ilgili çalışmaları olan bir diğer yorumcu Steiner bu bağı, *Anthropocentrism and Its Discontents*'te daha açık bir şekilde ortaya koymaya çalışır. Kendisi Ovidius, Sextus Empiricus, İamblikhos, Diogenes Laertos ve Porphyrios gibi yorumcuların değerlendirmelerine dikkatle, bu iki filozofun hayvan etiği açısından önemini vurgulamaya çalışır. Örneğin İamblikhos'un Pythagoras'ın hayvan yemek ve kesmekten uzak durmanın nedenleriyle ilgili değerlendirmelerine dikkat çeker. İamblikhos'a göre Pythagoras için bizler "doğamızı paylaştığımız hayvanları ortadan kaldırmamalıyız ... Hayvanlar yaşamlarımızı, temel kurucu bileşenlerimizi ve yapımızı paylaştığımız, kardeşlik bağı ile bağlı olduğumuz akrabalarımızdır."[131] Böylesine bağlı olduğumuz dostlarımızı öldürmekten ve onların etlerini yemekten uzak durmalıyız.[132] İnsanların tanrılar için hayvanları öldürmeleri ise onları kendi suçlarına ortak etmekten başka bir şey değildir.[133] Oysa Empirikus'un söylediği üzere, Pythagoras ve tabiki Empedokles için de "insanlar" ile "akılsal olmayan hayvanlar"ı "bir kılan" "tam bir Evren" vardır.[134] İlgili filozofların hayvanlara böyle sokulmalarının diğer bir önemli nedeni ise, yine Steiner'ın Ovidius üzerinden belirttiği ve Barnes ile vurguladığımız gibi, ruhların insanlar kadar hayvan bedenlerinde de gezdiklerini kabul eden ruh göçü teorisidir.[135] Söz konusu teorinin hayvanlar konusunda en büyük kazanımı, tahmin edeceğimiz gibi bizi onlara karşı adil davranma zorunluluğuna itmesidir.[136] Bu durum ister istemez hayvanları da kendi adalet tartışmalarımızın bir parçası kılar.

İmdi bu söylediklerimizle birlikte Barnes'a geri döndüğümüzde, onun Empedokles'i hayvan etiği konusunda öncü görmesi, dolayısıyla hayvan etiğine yönelik tarihsel tartışmalarda bir yerinin olacağını düşünmesi kaçınılmaz olacaktır. Zaten kendisi de Empedokles'in hayvan etiğine yönelik etkisini şu çarpıcı ve etkileyici sözlerle ortaya koyma ihtiyacı duyar:

> Modern hayvan hakları savunucuları, bence, tutum olarak temelde Empedoklesçidirler. Görüşlerinde deneyler için hayvanları kesip biçmeyi ve hayvan deneylerini görmezden gelen ve et yemede ahlaki

130 Bkz. M. A. Violin, "Pythagoras-The First Animal Rights Philosopher", *Between the Species* (1990).
131 Akt. Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents*, 46.
132 *A.g.e.*, 46.
133 *A.g.e.*, 47.
134 *A.g.e.*, 47.
135 *A.g.e.*, 46.
136 *A.g.e.*, 47.

> bir sorun görmeyen ortodoks ahlak, bir 'türcülük' biçimidir; ve bu türcülük ırkçılıktan daha az basiretsizse, daha az iğrenç değildir: ırkçılığa karşı herhangi bir argüman, *mutatis mutandis*, türcülüğe karşı bir argümandır ve pragmatik bir soru olan, "vejetaryen diyet besin açısından/sağlık açısından uygun mudur?" sorusunu sormak, köle sahibinin kendisinin ve Güneyin tüm ekonomisinin köle emeği olmadan alt üst olacağını iddia etmesine benzerdir."[137]

Alıntıdan görüleceği gibi Barnes, Singer gibi tüm modern hayvan hakları savunucularının temel tutum olarak Empedoklesçi olduklarını belirtir. Ancak sonrasında aslında bizlerin Empedokles'in izinden gidip "tüm ruhların biçimsel özdeşliği"ne inanmak yerine "psikolojik olarak" birer "Aristotelesçi" olduğumuzu söyler.[138] Bu yorum bize, ilk bakışta hayvan hakları savunucularının Aristoteles'i takip edemeyecekleri gibi bir izlenim verebilir. Ancak Barnes bu izlenimin önüne geçecek bir şekilde, Aristotelesçiliğin türcü karşıtçıları için olumlu kimi önemli yönleri olduğunu vurgular. Çünkü Barnes'ın ve bir çok hayvan etikçisinin dikkat çektiği üzere, Aristotelesçilik insanlarla birlikte hayvanların da "duyarlılık kapasitesi"ne yani "açı çekme kapasitesi"ne sahip olduklarını ifade eder.[139] Bu durum nedeniyle Aristotelesçiliğin türcü karşıtçıları gibi, insan ve hayvanı öldürmenin ahlaki olarak yanlışlığı konusunda belli bir ortaklığı olacaktır. Ancak Barnes'ın belirttiği şekliyle bu ortaklığı, yani insanlar ile hayvanlar arasındaki bu ortaklığın ilk ve en etkileyici açıklamalarından birini faydacı Jeremy Bentham'da görürüz.[140] Barnes ile birlikte bu çarpıcı ifadeleri aktaralım:

> Fransızlar derinin siyah olmasının bir insanın ona acı çektiren birinin kaprisine telafisi olmaksızın neden terkedilmesi gerektiğinin bir nedeni olamayacağını halihazırda keşfettiler. Bacakların sayısının, derinin kıllı olmasının ya da uyluk kemiğinin (*os sacrumun*) bağlantı yerinin aynı yazgıyı hassas bir varlığa terketmek için aynı derecede yeterli olmayan sebepler olduğunun farkedileceği bir gün gelebilir. Bu başedilmez çizginin dayanması gereken başka şey nedir? O akıl yetisi, ya da pek muhtemel bir söylem (*discourse*) yetisi olabilir mi? Gelgelelim yetişkin bir ayı ya da köpek bir günlük, bir haftalık ya da hatta bir aylık ve daha

[137] Akt. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, 98-99.

[138] Bu iddiayı biraz daha açarsak bizler bugün, Hindu ve kimi mistik dinsel gelenekler dışında, ruh göçüne inanmıyoruz. Bu durumun belki de ilk felsefi eleştirmeni ise tahmin edeceğimiz gibi Aristoteles olmuştur. Aristoteles *De Anima*'da ruhta bu şekilde "hareket" ve "yer değiştirme"nin olamayacağını düşünür (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün, Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yay., 2019).

[139] Barnes, *The Presocratic Philosophers*, 99.

[140] *A.g.e.*, 99.

> büyük bir bebekten daha rasyonel/akılsal hem de daha sosyal bir hayvan olması nedeniyle kıyaslamanın dışında kalır. Ancak varsayalım ki durum böyle olmayıp başka türlü olsaydı bunun bize ne tür bir faydası olurdu? Aslında sorulması gereken soru, Onlar *akıl yürütebilirler* mi? ya da Onlar *konuşabilirler* mi? değil Onlar *acı çekebilirler* mi? sorusudur (*Introduction to the Principles of Morals ans Legistation*, XVII kısım).[141]

Sonuç olarak Barnes ile bu bölüm boyunca, özellikle hayvanlar konusu üzerinden açık kılmayı istediğimiz konu, bu dönemde etiğin düşünüldüğü kadar sessizce ilerlemediğini görmemizdir. Barnes'ın özellikle Empedokles'i hayvan hakları konusunda öncü kabul etmesi iki bakımdan önemlidir. Birincisi bu dönemde etik bir ilginin varolmasıdır. İkincisi ise bu ilginin modern ve çağdaş etik tartışmalarla bile belli tarihsel bir bağının olabileceğini farketmemizdir. Özellikle hayvan hakları gibi güncel bir mesele üzerinden Sokrates öncesi filozoflara gidebiliyor olmamız değerli ve önemlidir. Bu geriye gidişin belki de temel nedeni bugün içinde bulunduğumuz sayısız kültürel krizlerimizin ve sorunlarımızın kökenlerini anlamaktır. MacIntyre'ın *Erdem Peşinde* (*After Virtue*) çalışmasında göstermeye çalıştığı gibi, bugün için analitik, psikolojik ve duygucu okumalardan ziyade tarihsel sorumluluğu taşıyan okumalar yapmak çok daha önemli görünmektedir. Örneğin böyle bir tarihsel okuma yapan Sorabji, etkileyici çalışması *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*'de, hayvanlar konusunda Aristoteles'ten başlayan/kaynaklanan bir krizle karşı karşıya olduğumuzu belirtir.[142] Sorabji'nin bu provakatif iddiasının nedeni ise Aristoteles'in hayvanlardan farklı bir şekilde insanların "akla" (*logos/reason*) "akıl yürütme"ye, "düşünce"ye (*dionoia/thougt*), "intellekt"e (*nous/intellect*) ve "inanç"a (*doxa/belief*) sahip olduklarını söylemesidir.[143] Sorabji'nin belirttiği gibi, Batı felsefesinde gelenekselleşen bu anlayış hayvanlar konusunda bir kriz yaşamamıza, örneğin hayvanlara yönelik ahlaki sorumluluklarımız konusunda bir belirsizliğe yol açmış görünmektedir.[144][145] Sorabji'nin bu iddiasıyla ilgili ayrıntısına

---

[141] Akt. *A.g.e.*, 99.

[142] Doğa ve hayvanlar konusunda ciddi bir krizle karşı karşıya olduğumuzu görebileceğimiz iyi ve kapsayıcı bir çalışma için bkz. Joseph R. Des Jardins, *Çevre Etiği: Çevre Felsefesine Giriş*, çev. Ruşen Keleş (Ankara: İmge Yay., 2006).

[143] Richard Sorabji, *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*, (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1993), 7, 12-14.

[144] Sorabji bu krize yol açan durumu Aristoteles öncesinde göremediğimizi söyler. Belirttiğine göre Aristoteles'ten önce Alcmaeon gibi filozofların dışında hayvanların akılsallıktan uzak ele alınması söz konusu değildir. Aristoteles'in eleştirilerde bulunacağı bir şekilde, Anaksagoras, Empedokles, Demokritos ve ozan Homeros intellekti ya da zekayı (*intelligence*) algıdan ayırmaz. İntellekti, algı gibi ruhun kimi görünümlerinden

giremeyeceğimiz ve başka çalışmanın konusu olacak bir tartışmada, üzerinde durup düşünmememiz gereken şey; ilk biyologumuz, ilk biyoloji felsefecimiz olan Aristoteles'in de hayvanlarla ilgili belli bir insan merkezciliği sürdürmesi, hatta bu geleneğin kökeninde yatan bir filozof olabileceği eleştiridir.[146] Bu şekilde l*ogos*a, akla, söze/konuşmaya odaklanmak ise tam da Barnes'ın alıntıladığı Bentham gibi faydacıların eleştirdiği bir durumdur. Bu eleştirelliği dile getirenler için Empedokles'in açıklamaları ise çok daha çarpıcı ve anlamlı hale gelecektir.

Sonuç

Bu çalışmamızda özel olarak dikkat çekmeye çalıştığımız üzere, genel felsefe tarihi kitapları değerlendirmelerini Sokrates öncesi filozoflarla başlatırken, etik tarihi kitapları ise bu dönemi atlayarak ilerler. Etik konusunda yazan, çizen filozofların tartışmalarında Sokrates'e gitmek çok olağan bir durum olabilirken Sokrates öncesi filozoflara gitmek pek de görülmüş bir şey

ayırmayan Anaksogoras, intellekti tüm hayvanlarla ilişkili bir şekilde ele alır. Yine Apollonlu Diogenes için hayvanlar insanlar gibi düşünceye sahiptirler (Fragman 4 DK). Platon'a geldiğimiz ise o da hayvanlar için bir kriz yaratmaz; çünkü ruhun akılsal kısmını hayvanlara yüklemekten kaçmaz, hayvanları "reenkarne olmuş insanlar" olarak görür; ruhun akılsal kısmını önceki insani reenkarnasyonun çarpıtılılmış hali olarak ele alır ve bu reenkarnesyonda akılsal kısmın kaybından bahsetmez. Bkz. *A.g.e.*, 9-10. "Köpeklerin tanıma (*recognition*) kapasitesinin (*sunesis*) felsefeyle (*philosophon*) aynı olan bir öğrenme sevgisi (*philomathes*) gösterdiğini söylenir." (*Devlet*, 376B). bkz. *A.g.e.*, 10. Platon'un *Yasalar* gibi son çalışmalarında aklı (*logismos, logos, logistikon*) hayvanlara yüklemekten yer yer kaçınmadığı yerler olabilse de en azından hayvanlardan inancı (*doksa*) uzaklaştırmaz. *Theaitetos*'ta kimi yerlerde insanları hayvanlardan ayıracak kimi şeyler söylese de krize patlak verecek sınırlamalara, ayrımlara gitmez. Bkz. *A.g.e.*, 11-12.

145 *A.g.e.*, 7. Doğa konusunda yaşadığımız krizi ise Vlastos'un dipnotta belirttiğimiz açıklamaları doğrultusunda Platon ve Aristoteles ile başlatmamız bile mümkün olabilir (bkz. 9. dipnot). Vlastos'un sözünü ettiği Sokrates öncesi "doğa" konsepsiyonun Platon ve Aristoteles ile devrimci bir şekilde dönüşmesi üzerinde durulmaya değer bir durumdur. Elbette doğanın bu itibarsızlaşması Descartes gibi isimlerle, Puritan türünde geleneklerle çok ileri gidecektir. Bkz. Jardins, *Çevre Etiği*.

146 Açıkçası hayvanlar, doğa meselesinde ilk biyologumuz olan, ilk biyoloji filozofumuz durumunda olan Aristoteles'in, Kant ve Rawls gibi modern ve çağdaş filozoflara göre daha derin, etkili ve güçlü değerlendirmelere sahip olduğunu söyleyebiliriz. Descartes gibi filozofların ise hayvanları birer makineye indirgeyen açıklamalarının ne denli olumsuz olduğu ortadadır. İnsanmerkezci bakış açısını eleştirmede önemli olan Wittgenstein, Gadamer, Heidegger gibi çağdaş filozofların bile hayvanlar konusundaki açıklamaları, "dile ve akla" yönelik-ki Aristoteles'te de mevcut olan- felsefeleri eleştiri konusu olmaya başlamıştır. bkz. MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, 12. Bizce bu eleştirilerin ciddi bir şekilde gündeme gelmesinin en temel motivasyonlarından biri, insanın merkezde olmasından kaynaklanan küresel ve yerel sorunlarımız nedeniyle bir kriz içerisinde olmamızdır.

değildir. Sokrates öncesi filozofların etiğini tartışan çalışmalar ise, vurguladığımız gibi, derleme kitaplarda hacimli olmayan iki kitap bölümü ve Barnes'ın söz ettiğimiz çalışmasının bir bölümüdür. Bu çalışmalar geleneksel etik tarihi anlayışının dışına çıkmaya çalışırlar. Bu dönemde etiğin dikkat etmemiz gereken bir tartışma konusu olduğunu düşünürler. Kahn bunu "geçişlilik" üzerinden yapar. Çünkü Kahn'a göre Sokrates'i ve sonrasını daha iyi anlayabilmemiz, örneğin Sofistlerin görecelilik tartışmalarını, doğa ve toplum ilişkisini değerlendirebilmemiz Sokrates öncesiyle mümkündür. Açıkçası bu döneme Kahn'ın bahsettiği tarihsellikle bakmak bu dönemi hakkıyla değerlendirebilmemiz açsından da önem taşımaktadır. Felsefenin bu filozoflarla ortaya çıktığını düşündüğümüzde, bu dönemi daha iyi anlayabilmemiz bir o kadar değerli ve ilgi çekici olacaktır. Örneğin burada ele almaya çalıştığımız etik konusu da bu konulardan biriymiş gibi gözükmektedir. En azından etiği Sokrates ile başlatmamızın gerekçesini bu hesaplaşma ile daha iyi anlamamız mümkün olacaktır.

Laks'a geldiğimizde ise onun tartışmalı okumasının ilgi çekici yanı, Sokrates'e giden yolun, yani kimileri için doğanın değil de insanın ilgi konusu olmasının yavaş yavaş ortaya çıktığını görmemizdir. Laks bu dönemde, bugün düşündüğümüz anlamda etiğin bir teorisi olmasa da bir etik düşüncenin varolduğunu belirtir. Bu vurgu Williams'ın etik eleştirisi üzerinden ele alınırsa önemli ve anlamlı kabul edilebilir. Çünkü Williams yaşamın bütününü kapsayan etiğin giderek belli bir alanda sınırlı kalacak bir disiplinleşme sürecini doğru bulmaz ve etiğin keskin sınırlarla disiplinleşmesinin yaşamın zenginliğini kuraklaştırabileceğini vurgular. Kimi önemli hayati kararlarımızı etik kadar estetik ve başka ilgiler bağlamında verebileceğimize inanır. Kısaca etiğin sistemleşmesine karşı çıkar. Bu sistemleşme arzusunun kökeninde ise Sokrates'in olduğunu ve bu sürecin Platon, Aristoteles ve Kant şeklinde devam ettiğini belirtir. Williams'ın bu önemli eleştirisini düşündüğümüzde Laks'a hak verebilir, bu dönemlerdeki etik açıklamaların belli bir değeri olduğunu söyleyebiliriz. Ancak kendi adımıza bu yorumun haklı bir yönü olsa da bu haklılık şu olguyu ortadan kaldırmaz. Etiğin ciddi anlamda soruşturulması Sokrates ile başlamıştır ve bu ilgi Sokrates sonrasında Platon, Aristoteles gibi filozoflarla da devam etmiştir. Bizce üzerinde durmamız gereken temel sorun, bu dönemin etik tartışmalar içerisine alınabilecek bir imkanının olmasıdır. Şayet etiğin teorisini Williams'ın sözünü ettiği dar sınırlar içerisinde kalmayıp daha kapsamlı kılarsak Sokrates öncesi filozofların etik ilgilerinin yeri ve sınırları daha görünür olacaktır.

Kaynakça

Adkins, A.W. H. *Merit and Responsibility: AStudy in Greek Values*. Oxford: Oxford University Press, 1960.

Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. Çeviren Saffet Babür. Ankara: Bilgesu Yay., 2007.

-. *Ruh Üzerine*. Çevirenler Ömer Aygün, Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yay., 2019.

Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Çeviren ve Editör Roger Crisp. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. İstanbul: Bilgi Yay., 2006.

Barnes, Jonathan. *The Presocratic Philosophers*. New York: Routledge, 2005.

Burnet, John. *Erken Yunan Felsefesi*. Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yay., 2010.

Campbell, Gordon. "'And bright was the flame of their friendship' (Empedocles B130): humans, animals, justice, and friendship, in Lucretius and Empedocles". *Leeds International Classical Studies* 7.4. (2008): 1-23.

Cornford, Francis Macdonald. *Sokrates Öncesi ve Sonrası*. Çevirenler A. M. Celal Şengör ve Senem Onan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay., 2019.

Curd, P. "Presocratic Philosophy". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Editör Edward N. Zalta . URL=https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/presocratics/, Yaz 2019 Edisyonu, Çevrimiçi: 01.08.2019.

Curd, Patricia and Graham, Daniel W. (Editörler). *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Çakmak, Cengiz. "Herakleitos ve Fragmanlar Üzerine Genel Bilgiler". *Herakleitos, Fragmanlar* içinde,15-26. 2005.

Erkızan, Hatice N. B. *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan*. İstanbul: Sentez Yay., 2012.

Guthrie, W. K. C. *A History of Greek Philoosphy: Volume I, The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Herakleitos. *Fragmanlar*. Çeviren ve Yorumlar Cengiz Çakmak. İstanbul: Kabalcı, 2005.

Hünler, Solmaz Z. *Rawls ve MacIntyre İki Adalet Arasında Liberal ve Komunitaryan Düşüncelerin Çatışma Alanı*. Ankara: Vadi Yay., 1997.

Jardins, Joseph R. Des. *Çevre Etiği: Çevre Felsefesine Giriş*. Çeviren Ruşen Keleş. Ankara: İmge Yay., 2006.

Kahn, Charles H. *The Art and thought of Heraclitus*. (an edition of fragments with translation and commentary). Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

-. "Presocratic Ethics". *A History of Western Ethics* içinde, 1-7. Editörler Lawrance. C. Becker ve Charlotte B. Becker. New York&London: Routledge, 2003.

Laks, Andre. "What is Pre-Socratic Ethics?". *The Cambridge Companion to Ancient Ethics* içinde, 11-29. Editör Christopher Bobonich. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

-. *The Concept of Presocratic Philosophy: Its Origin, Development, and Significance*. Çeviren Glenn W. Most. Princeton&Oxford: Princeton University Press, 2018.

MacIntyre, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1988.

-. *Ethik'in Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*. Çeviren ve Sunuş: Hakkı Hünler & Solmaz Zelyüt Hünler. İstanbul: Paradigma Yay., 2001.

-. *Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir İnceleme*. Çev. Muttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2001.

-. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: Open Court, 2002.

Nussbaum, Martha C. *Fragility of Goodness: The Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Singer, Peter. *Hayvan Özgürleşimi*. Çeviren Hayrullah Doğan. İstanbul: Metis Yay., 2005.

Snell, Bruno. *The Discovery of Mind: Greek Origins of European Thought*. Çeviren T. G. Rosenmeyer. Cambridge, Massachusets: Harvard University Press, 1953.

Sorabji, Richard. *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1993.

Steiner, Gary. *Anthropocentrism and Its Discontents: The Moral Status of Animal in the History of Western Philosophy*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2005.

Violin, M. A. "Pythagoras-The First Animal Rights Philosopher". *Between the Species* içinde, 122-127. 1990.

Vlastos, Gregory. "Equality and Justice in Early Greek Cosmologies". *Classical Philology*. Vol. 42. No. 3. (1947): 156-178.

Williams, Bernard. *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

-. *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California, 1993.

-. *Ethis and the Limits of Philosophy*. London&New York: Routledge, 2006.

PARMENİDES'TEN GENÇ SOKRATES'E: AMAN BOYNUN TUTULMASIN!

Y. Gurur SEV*

FROM PARMENIDES TO YOUNG SOCRATES: BE CAREFUL NOT TO HAVE A STIFF NECK!

Öz

Platon'un geç dönem diyaloglarından olan ve düşüncenin akışını takip etmek bakımından —*mythos*'larla bezeli olmamasından olsa gerek— en zor eserlerinden addedilen *Parmenides*, yaşlı filozof Elealı Parmenides, orta yaşlı öğrencisi Zenon ve henüz çok genç olan Sokrates arasında Atina'da geçtiği rivayet edilen bir konuşmayı aktarır. Gerçekleşmesinin mümkün olup olmadığı epey tartışmalı olan bu diyalogun çok da üzerinde durulmayan bir noktasında Parmenides genç Sokrates'e biçimlerin ya da *form*ların (*eidos* ya da *idea*) varlığı kabul edilmez ve varolanların her birine *bir* biçim atanmazsa başın/zihnin (*dianoia*) döndürüleceği bir yer olmayacağını, tartışma (*dialegesthai*) imkânının elden kaçacağını, dolayısıyla da felsefeyle ne yapılacağının bilinmeyeceğini söyler ve ona çoğunluğun yararsız ve lakırtı gördüğü meselelerle de alıştırma yapmasını öğütler—aksi takdirde hakîkat elden kaçacaktır. İşbu mütevazı çalışma, söz konusu parçayı yalnızca biçimlerin varlığına ilişkin bir delil olarak değil, ama aynı zamanda felsefe yapmanın imkân koşulunu ortaya koyan ve Parmenides'in ünlü şiiri *Doğa Hakkında*'ya göndermeler yapan önemli bir pasaj olarak okumak niyetindedir.

Anahtar kelimeler: felsefe, biçim, zihin, tartışma, mağara, çizgi, hakîkat, sanı.

* Bahçeşehir Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, Öğretim Görevlisi, Dr., gurursev@gmail.com. ORCID ID: 0000-0001-9419-4288.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 13/Felsefe Tarihinde Ege: Pre-Sokratikler/İyonyalılar, Ekim 2019: 219-228.
(Makale Gönderim: 01.06.2019 / Makale Kabul: 16.09.2019)

Abstract

In *Parmenides*, one of the late dialogues of Plato which is seen as the toughest in terms of following the arguments, conveys a legendary conversation between old Parmenides, his disciple middle-aged Zeno and young Socrates. The answer to the question whether it was possible for such a meeting to happen in Athens is still controversial. In a neglected part of the dialogue, Parmenides tells young Socrates that if one denies the existence of the forms of things, and does not assign *one* form for each being, there will not be a place to turn his/her head/mind (*dianoia*), and the opportunity to carry the discussion (*dialegesthai*) on will be long gone. He says that this one will not know what to do with philosophy and advises Socrates to exercise and train himself/herself in matters which seems useless and is called empty rhetoric by the majority—otherwise the truth would slip out of hand. This humble work aims at reading this very part of the dialogue not only as an argument that proves the existence of the forms, but also as an important passage that expresses the conditions for the possibility of philosophizing and makes hidden references to Parmenides' poem *On Nature*.

Keywords: philosophy, form, mind, discussion, cave, line, truth, opinion.

****

Giriş

Platon'un geç dönem diyaloglarından biri olan *Parmenides*'te yaşlı Parmenides, orta yaşlı Zenon ve genç Sokrates arasında geçtiği rivayet edilen bir konuşma aktarılır. İlgili diyalogda, *Büyük Panathenaia*[1] şenlikleri için Atina'ya giden Parmenides'in yaşının 65'in üzerinde, Zenon'unkinin ise 40 civarı olduğu söylenir.[2] Ne var ki, böyle bir buluşmanın gerçekleşmiş olup olmadığı, ya da bunun mümkün olup olmadığı, Antikçağdan beri tartışılmaktadır.[3]

[1] *Büyük Panathenaia* dört yılda bir, *Küçük Panathenaia* ise her yıl kutlanırmış.

[2] Platon, *Parmenides* (Ankara: İmge, 2014), 32 (127a-c). Alternatif bir çeviri için bkz. Arnold Hermann & Sylvana Chrysakopoulou, *Plato's Parmenides. Text, Translation & Introductory Essay* (Las Vegas: Parmenides Publishing, 2010), 76-77.

[3] Sözgelişi Athenaios, Platon'un Sokrates'inin yaşının Parmenides ile tartışmaya girmiş olmasına pek de el vermediğini, yani bu tartışmalara katılmış ya da onları dinlemiş olamayacağını söyler. Nitekim sözkonusu konuşmanın 450 yılında gerçekleştiği düşünülürse, Parmenides'in bu tarihte Platon'un işaret ettiği üzere 65 yaşında olması için, 515 yılında doğmuş olması gerekir ki, bu da Parmenides'in yaşamıyla ilgili en güvenilir

Bu tartışmalı arka plan bir tarafa, *Parmenides*'in Platon'un, muhtemelen *mythos*larla bezeli olmaması sebebiyle, argümanların takip edilirliği bakımından en zor diyalogu olduğu söylenebilir. Öte yandan, diyalogun argümanlar yahut didişmeler kadar önemli bir kısmı da yaşlı kurt Parmenides'in gelecek vaat etmekle birlikte henüz toy olan genç Sokrates'e öğütler verdiği, çok da üzerinde durulmayan,[4] geçiş bölümüdür:[5]

> … εἴ γέ τις δή, ὦ Σώκρατες, αὖ μὴ ἐάσει εἴδη τῶν ὄντων εἶναι, εἰς πάντα τὰ νῦν δὴ καὶ ἄλλα τοιαῦτα ἀποβλέψας, μηδέ τι ὁριεῖται εἶδος ἑνὸς ἑκάστου, οὐδὲ ὅπῃ τρέψει τὴν διάνοιαν ἔξει, μὴ ἐῶν ἰδέαν τῶν ὄντων ἑκάστου τὴν αὐτὴν ἀεὶ εἶναι, καὶ οὕτως τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασι διαφθερεῖ. … ἕλκυσον δὲ σαυτὸν καὶ γύμνασαι μᾶλλον διὰ τῆς δοκούσης ἀχρήστου εἶναι καὶ καλουμένης ὑπὸ τῶν πολλῶν ἀδολεσχίας, ἕως ἔτι νέος εἶ· εἰ δὲ μή, σὲ διαφεύξεται ἡ ἀλήθεια.
>
> … eğer biri, Sokrates, şimdi söylediğimiz her şeye ve bu gibi başka şeylere bakarak, varolanların biçimleri (*eidos*) olduğunu kabul etmez, her birine *bir* biçim atfedilmezse, varolanların her biri için daima aynı olan bir *idea* olmasına izin vermediğinden, zihnini (*dianoia*) döndüreceği bir yön olmayacak, bu şekilde de tartışma (*dialegesthai*) imkânını tümüyle yitirecektir. … hâlâ gençken kendini zorla ve çoğunluğun yararsız görüp lakırtı addettiği şeylerle ilgili daha fazla alıştırma yap; aksi takdirde hakîkat senden kaçacak.

Burada Parmenides ilk bakışta "biçimler yoksa ve her bir varolana *bir* biçim atfedilmezse, varolanların her biri için daima aynı olan bir *idea* olmayacak, dolayısıyla *dianoia*yı döndürecek sabit bir nokta da olmayacak, bu da *dialegesthai* imkânını ortadan kaldıracak, yani felsefe diye bir şey olmayacak, oysa şu an yaptığımız *dialegesthai*, felsefe; demek ki biçimler var" şeklinde

---

sayılan birkaç kırıntıyı, diğer bir ifadeyle fragmanı yalancı çıkarır. Zira Diogenes Laertios'un yazdıkları ve Eusebios'un kroniklerinden çıkan, Parmenides'in doğumunun 540 yılı civarına rastladığı şeklindedir. Ne var ki, aynı kaynakların 86. Olimpiyat sırasında, yani 436 yılında Parmenides'in hâlâ hayatta olduğunu söylemesi ise düşündürücüdür—96 yaşında! Kısacası, bu buluşmanın gerçekleşmiş olup olmadığına, ya da gerçekleşmiş olmasının mümkün olup olmadığına karar vermek epey güçtür. Konuya ilişkin tartışmanın sözü edilen kaynakları ve fazlası için bkz. Parmenides, *Fragmanlar: Kişiliği, Doktrini, Alımlanması* (İstanbul: Pinhan, 2019), 13-19.

[4] Bkz. Sandra Lynne Peterson, "Plato's Parmenides: a principle of interpretation and seven arguments," *Journal of the History of Philosophy* 34 (1996): 167-192.

[5] Özgün çeviri (135b-135d). Kullanılan edisyon: John Burnet. *Platonis Opera* (Oxford: Oxford University Press, 1903). Kaynak: Plato, *Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias* (Cambridge, Mass. London: Harvard University Press Loeb Classical Library, 1926), 228-230 (135b-135d).

formel bir *reductio* peşinde görünse de,[6] aslında parçanın önemi daha ziyade içeriğinde ve göndermelerinde yatar.

Parmenides, ilgili pasajda, genç Sokrates'e kabaca varolanların *idea*larının ya da biçimlerinin (*eidos*) olduğunun kabul edilmemesi ve her birine *bir* biçim atfedilmemesi yahut atanmaması durumunda (i) *dianoia*yı çevirecek ya da döndürecek (*trepsein*) bir yön kalmayacağını ve (ii) *dialegesthai* imkânının ya da gücünün (*dynamis*) yitirileceğini, dolayısıyla felsefeyle ne yapılacağının bilinemeyeceğini söyler ve (iii) ona çoğunluk ya da <felsefeyle uğraşanların> çoğu tarafından (*hypo tôn pollôn*) yararsız, kullanışsız ya da gereksiz (*akhrêstos*) görülen ve lakırtı (*adoleskhia*) addedilen meselelerle de uğraşmasını öğütler. İşbu kısa çalışmanın amacı, ihmal edilmiş görünen sözkonusu pasajın olası göndermeleriyle didişmek ve biçimlerin/*form*ların (*eidos*/*idea*) varlığını ispatlamak için yazıldığı düşünülegelmiş olan ilgili pasajın, aynı zamanda felsefenin imkân koşulu ve Parmenides'in felsefesi hakkında da bir şeylere işaret ettiğini göstermektir.

***Dianoia*yı *idea*lara yöneltme ve felsefe**

"*Dianoia*yı döndürme" ifadesi akıllara —bıkkınlık verecek derecede ünlü olan— mağara *alegori*sini[7] getirir. Sözkonusu alegoride Platon çocukluktan itibaren bir mağaraya zincirlenmiş ve başlarını çevirmeden sabit tutmaya zorlanmış tutsaklardan (*desmôtês*) bahseder. Öyle ki bu tutsakların birbirlerine ve kendilerine bakmaları bile engellenmiştir. Ağzı açık bu mağaranın önünde bir patikanın sonunda ateş yanmaktadır ve mağarayla ateşin arasından geçenlerin ve onların taşıdığı nesnelerin gölgeleri (*skia*) sözkonusu tutsaklar için yegâne hakîkat olagelmiştir. Bir gün bu tutsaklardan biri zincirlerinden âzâde edildiğinde ve mağaranın dışına yönlendirildiğinde ise bacaklarının hamlığı ve gözlerinin kamaşması veya yanması onu rahatsız edecek, sözkonusu rahatsızlık onu hakîkate yönelmeye direnmeye itecektir. Mağaranın dışına doğru yönlendirildikçe, önce gölgeleri, daha sonra yavaş yavaş varolanların sudaki yansımalarını, daha sonra varolanların kendilerini, en son da gökyüzünü görebilecektir—önce geceleyin Ay ve yıldızları, daha sonra da gündüzleyin Güneş'i.

[6] Francis M. Cornford, *Plato and Parmenides*, (London: Routledge, 1939), 100. Ayrıca bkz. Justin William Keena, "Plato's Argument for the Forms in Parmenides 135b-c" (MA diss., University of Oxford, 2004), 14.

[7] Plato, *Republic* (Newburyport, MA: Focus Pub, 2007), 210-215 (514a-520a).

Güneş'e bakmak, burada açıkça, felsefe yapmaktır[8] ve başını çevirecek bir Güneş'in olmaması, felsefe yapma imkânının ortadan kalkmasıdır. Nitekim tutsaklar âzâde edilseler bile yavaş yavaş bakışlarını yöneltecekleri bir Güneş yoksa görecekleri şeyler hiçbir zaman hakîkat olmayacaktır. Ne de olsa Güneş aydınlatmadıkça varolanların kendilerini değil, onların sudaki yansılarını dahi görmek imkânsızdır—ancak bir ateş yakılabilir ve onların gölgeleri görülebilir. Burada, basitçe, *dianoia*yı döndürmek, başını hakîkate çevirmeye benzetilebilir. Parmenides'in şiirinde Güneş'in bakirelerinin gecenin sarayını geride bırakıp onu ışığa doğru götürmeleri de, pekâlâ bu şekilde yorumlanabilir.[9]

Aynı şeyi sözkonusu alegoriye paralel olan bölünmüş çizgi benzetmesine[10] uygulamak pekâlâ mümkündür: Bölünmüş çizginin görülür[11] (*horaton*) olanlara ayrılan kısmının ilk bölümüne gölgeler ve şeylerin sudaki imgeleri (*phantasma*), ikinci bölümüne ise doğal ve yapma nesneler denk gelir. Çizginin akledilir (*noêton*) olanlara ayrılan kısmının ilk bölümüne varsayımlar (*hypothesis*), ikinci bölümüne ise biçimler, *form*lar denk gelir. En alt düzeydeki imgelere karşılaştırmayla (*eikasia*) bakılarak sanı/kanı (*doksa*) elde edilir. Bir üst düzeydeki doğal ve yapma nesnelere inançla (*pistis*) bakılarak da doğru sanı (*alêthes doksa*). Akledilirlerin ilk düzeyinde ise varsayımlar akıl yürütme (*dianoia*) aracılığıyla sınanır ve matematiğin, geometrinin bilgisi gibisinden çeşitli sonuçlara varılır. Akledilir olanların ikinci ve en üst düzeyinde ise bir alt düzeyde akıl yürütmeyle varılan sonuçlar birer varsayım olarak ele alınır ve *dialegesthai* gücüyle[12] (*dynamis*) artık varsayımsal olmayan bir noktaya, her şeyin ilkesine, *form*lara ulaşılır ve akletme (*noêsis*) artık *form*lar arasında gidip gelir ve bilgiye (*epistêmê*), *form*ların sağlam bilgisine ulaşılır ki, felsefe de bunu yapmaktır. Burada da yapılan, belli ki, *dialegesthai* gücüyle, *dianoia*yı biçimlere yöneltmek, onu *noêsis*e çevirmektir. Dolayısıyla, *form*lar olmazsa, *dialegesthai* gücü işlevsiz kalacak, *dianoia*yı çevirecek bir yön kalmayacak, felsefe diye bir şey mümkün olmayacaktır. Burada göz önünde bulundurulması gereken bir önemli nokta, Platon'un duyulurlar-akledilirler ve/veya buna koşut sanı-hakîkat ayrımını Parmenides'ten almış olduğudur.[13]

---

[8] En azından mağara alegorisinin üzerinde hemfikir olunduğu anlaşılan geleneksel yorumu böyledir.

[9] Parmenides, *Fragmanlar: Kişiliği, Doktrini, Alımlanması*, 23 (DK28, B1.7-9).

[10] Plato, *Republic*, 207-209 (509d-511e).

[11] Platon'un görülür-akledilir ya da sanı-hakîkat ayrımının Parmenides'e dayandığı söylenebilir. Bkz. Parmenides, *Fragmanlar: Kişiliği, Doktrini, Alımlanması*, 24-27 (DK28, B1.29-30 ve B2).

[12] Plato, *Republic*, 208 (511b).

[13] Parmenides, *Fragmanlar: Kişiliği, Doktrini, Alımlanması*, 61, 67, 77 (DK28, A25, A34, B1, B19).

Gözden kaçmaması gereken bir nokta da, Parmenides'in Sokrates'e varolanların her birine *bir* biçim atanması gerektiğini söylemesi olsa gerektir. Bu vurgu, Platon'un bu göndermesi, Parmenides'in şiirindeki "anlayışlarını iki biçimle adlandırma üzerine kurdular" şeklinde çevrilebilecek olan "*morphas gar katethento duo gnômas onomazein*"[14] ifadesine pekâlâ götürebilir. Burada Parmenides'in "iki biçim"den kastı karşıtlardır. İnsanı bir varolanı bilmeye götürecek olan dayanak noktası olarak biçimin karşıtlar olması, aslında o nesne hakkında hiçbir şey bilmemek anlamına gelir. Dahası, Platon'un kastettiği manada *idea*ların, biçimlerin karşıtları yoktur. Karşıtlar, akledilirler için değil, bozuluşa tabi görünüşlerle ilgili fanilerin sanıları için sözkonusudur. Kaldı ki, karşıtlar biçim olarak ortaya konursa, *dianoia* her yöne çevrilebilir hale gelecek, *dianoia*nın döndürüldüğü her yön eşit değerde olacağı için de, hakîkate ilişkin herhangi bir zemin kalmayacaktır. Bu bağlamda, nesnelere *bir* biçim atanması, felsefenin imkânı bakımından olmazsa-olmazdır.

Dialegesthai **ve felsefe**

Parmenides'in "varolanların biçimleri olduğunu kabul etmez, her birine *bir* biçim atamazsa, varolanların her biri için daima aynı olan bir *idea* olmasına izin vermediğinden" ortadan kalkacağını söylediği *dialegesthai* imkânı/gücü (*dynamis*), yukarıda sözü edilen olası göndermeler bir yana, sözkonusu fiilin ve onun kökündeki *logos*un çok anlamlılığı sebebiyle pek çok farklı şekilde tercüme edilebilir, yorumlanabilir.

Sözgelişi *legesthai* ya da *legein* fiili her şeyden önce —*logos*un "söz, ifade" anlamlarına dayanarak— "ifade etmek" anlamına gelir; fiilin bu anlamı "karşılıklı, baştanbaşa, enine boyuna" anlamlarına gelen "*dia*-" önekiyle bir arada düşünüldüğünde, *dialegesthai* "karşılıklı ifade etmek" yani "görüş alışverişi" anlamına gelebilir. Bu durumda sözkonusu parça, her bir varolan için daima aynı kalan *bir* biçim sözkonusu olmazsa, onlar hakkında karşılıklı konuşmanın hiçbir sağlam dayanağı ya da konuşma düzlemi olmayacağı şeklinde okunabilir.

Yine, *legein* fiilinin "temellendirmek, açıklamak" anlamı göz önüne alındığında ve fiilin bu anlamı "karşılıklı, baştanbaşa, enine boyuna" anlamlarına gelen "*dia*-" önekiyle bir arada düşünüldüğünde, *dialegesthai* <her şeyi> "baştanbaşa temellendirme" veya <bir şeyi> "her yönüyle açıklama" anlamına gelebilir. Bu durumda sözkonusu parça, her bir varolan için daima

[14] Parmenides, *Fragmanlar: Kişiliği, Doktrini, Alımlanması*, 33 (DK28, B8.58).

aynı kalan *bir* biçim sözkonusu olmazsa, onları baştanbaşa temellendirmenin ya da onları her yönüyle açıklamanın mümkün olmayacağı şeklinde anlaşılabilir.

Sonra, *logos*un "tanım" anlamı göz önüne alındığında "tanımlama" şeklinde ele alınabilecek olan *legesthai* ya da *legein* fiili "karşılıklı, baştanbaşa, enine boyuna" anlamlarına gelen "*dia*-" önekiyle birlikte düşünülürse, *dialegesthai* ele alınan meseleye dair baştan sona tüm nesnelerin tanımlanması anlamına gelebilir. Bu durumda sözkonusu parça, "her bir varolan için daima aynı kalan *bir* biçim sözkonusu olmazsa, onların eksiksiz bir şekilde tek tek tanımlanması mümkün olmayacaktır" şeklinde tercüme edilebilir.

Dahası, *logos*un "akıl" anlamı bakımından *legein* fiili "bir uçtan bir uca" anlamına gelebilecek olan "*dia*-" önekiyle birlikte düşünüldüğünde, *dialegesthai* "akıl yürütme" anlamına gelebilir. Bu durumda sözkonusu pasaj, her bir varolan için daima aynı kalan *bir* biçim sözkonusu olmazsa, akıl yürütmenin mümkün olmayacağı anlamına gelir ki, çizgi metaforu bahsinde bu anlamdaki *dialegesthai* gücünün varsayımlarla iş gören *dianoia*yı her şeyin ilkesi olan *idea*lara, *form*lara, biçimlere yöneltme görevi gördüğü söylenmişti. Yine, *logos*un "ölçü, oran" anlamı göz önüne alındığında "oranlama, ölçme" anlamına gelebilecek olan *legein* fiili "karşılıklı" anlamına gelebilecek olan "*dia*-" önekiyle birlikte düşünüldüğünde, *dialegesthai* bir şeyi sabit bir oranla/ölçüyle ya da ölçütle kıyaslamak, değerlendirmek anlamına gelebilir. Bu durumda sözkonusu parça, her bir varolan için daima aynı kalan *bir* biçim sözkonusu olmazsa, onlar hakkında konuşurken onlar hakkındaki ifadeleri, önermeleri tartacak, değerlendirecek sabit bir ölçüt olmayacağı şeklinde anlaşılabilir.

Öte yandan, bütün bunlar (yani görüş alışverişi, tartışılan konuyu her yönüyle temellendirme, konuya ilişkin kavramların tümünü eksiksiz bir biçimde tanımlama, akıl yürütme ve sözü edilenleri sağlam bir ölçütle değerlendirme), felsefe yapmanın çeşitli veçheleridir ve görünen o ki biçimlerin varlığı kabul edilmezse felsefe diye bir şeyden söz etmek imkânsız hale gelir.

Lakırtıyla haşır neşir olma ve felsefe

Parmenides'in genç Sokrates'e verdiği çoğunluğun yararsız, kullanışsız, gereksiz (*akhrêstos*) gördüğü ve lakırtı (*adoleskhia*) addettiği meselelerle de uğraşmaktan imtina etmeme öğüdü de mağara alegorisi ve çizgi metaforu bakımından değerlendirilebilir. Nitekim çoğunluk mağaradaki tutsaklar

gibidir ve mağaranın dışına yönlendirilmeye direnirler, onlar hakîkate zaten sahiptir ve mağaranın dışına yönelmek, acı çekme pahasına bakışlarını gökyüzüne yöneltmek onlara gereksiz görünür, onlara hakîkat sandıklarının yalnızca gölgeler, hakîkatten çok uzak birer yansıma olduğunu söyleyenler boş konuşuyordur, bu gibi sözler onlara lakırtı gelir. Çoğunluk görünenlerle yetinir ve onlara ilişkin kanı ve inançlarından memnundurlar—düşünülür ya da akledilir olanlarla işleri yoktur. Varsayımları sınamak, akıl yürütmek ve biçimlere yönelmek onlar için gereksiz, boş bir uğraştır, varsayımlar da, akıl yürütmeler de, görüş alışverişleri de, biçimlere ilişkin ifadeler de onlar için birer lakırtıdan ibarettir. Dolayısıyla çoğunluğun gereksiz yahut lakırtı addettiği şeylerde bir hikmet vardır ve felsefe yapılacaksa bunlarla uğraşmak, haşır neşir olmak gerekir ki, felsefe diye bir şey sözkonusu olacaksa, onun bulunacağı yer burasıdır.

Öte yandan buradaki *hypo tôn pollôn* ifadesi <felsefeyle uğraşanların> "pek çoğu" şeklinde okunursa Parmenides'in Sokrates'e verdiği öğüt, bu sözlerin hemen ardından salık verecekleriyle birlikte düşünülebilir. Nitekim Parmenides sözkonusu öğüdün hemen ardından genç Sokrates'e boyuna alıştırma yapmasını, bir varsayımı saçmaya indirgeyip aksinin doğru olduğu kanısına varsa da, sözkonusu varsayımın aksini de aynı şekilde sınamasını salık verir—ki felsefeyle uğraşanların hemen hepsi ilk aşamada bir varsayımı saçmaya indirgedikten sonra, orada durur. Hâlbuki sözgelişi ikinci varsayım da saçmaya indirgenebilir ve ilk sınamada bir düşünme kusuru sözkonusu olduğu ve sözkonusu sınamanın en baştan tekrar yapılması gerektiği anlaşılabilir. Kaldı ki, çizgi metaforu bahsinde görüldüğü üzere, felsefe varsayımları *dianoia* ile sınayarak bir sonuca varmak değil, bu hamleyi *dialegesthai* gücüyle artık varsayımların sözkonusu olmadığı *form*lar düzeyine yükseltmek, *form*larla *form*ları akletmektir (*noein*). Burada Parmenides'in Sokrates'e salık verdiği, *dialegesthai* gücünü kullanması ve bir varsayımı sınamış olmanın ötesine geçmesidir ki, hem çizgi metaforundan hem de mağara alegorisinden hareketle, felsefenin tam da bu olduğu söylenebilir.

Diğer yandan, Parmenides'in genç Sokrates'e verdiği filozofların çoğunun yararsız addettiği veya lakırtı kabul ettiği meselelerle de uğraşma tavsiyesi, tam da şiirinde tanrıçanın Parmenides'e öğütlediği şeye denk gelir. Tanrıça Parmenides'e sarsılmaz hakîkatin yanında, fanilerin aldanışlarını, <k/s>anılarını ya da görüşlerini (*doksa*) de öğrenmesi gerektiğini söyler ve bu yolu da ona anlatır ki, onu "hiçbir faninin bilgisi aşmasın."[15] Burada tanrıçanın Parmenides'e öğütlediği, aslında, fanilerin argümanlarına da

[15] Parmenides, *Fragmanlar: Kişiliği, Doktrini, Alımlanması*, 33 (DK28, B8.61).

hâkim olmak ve safsatalara, Aristotelesçi ifadeyle "sofistçe çürütmelere" kurban gitmemektir. Bunu yapabilmek için de bu konuda idmanlı olmak önemlidir. Filozofun sağlam bir akıl yürütme (*logos*) ile safsatayı (*elenkhos*) birbirinden ayırması beklenir ki,[16] bunu yapabilmek için yararsız da olsa alıştırmalar yapması gerekecektir. Kısaca, *peirastik* denebilecek olan bu tavır, tanrıça tarafından felsefe yapmanın imkân koşullarından biri olarak sunulur.

Sonuç

İşbu mütevazı çalışmada Platon'un alışılmışın aksine *mythos*lardan ziyade zorlayıcı argümanlardan müteşekkil geç dönem eseri Parmenides diyalogunun —yaşlı kurt Parmenides'in genç Sokrates ile tutuştuğu *idea*ların varlığı ve bilinebilirliği tartışmasının ardından ve Parmenides'in ortamdaki en genç kişi olan Otuzlardan Aristoteles[17] ile tutuşacağı ünlü tartışmadan hemen önce— geçiş bölümü kabul edilen ve çok da üzerinde durulmayan kısmında, biçimlerin varlığının ispatının yanında, felsefenin mahiyetine ve imkân koşuluna ilişkin önemli ipuçları olduğu, (i) *dianoia*yı döndürme, (ii) *dialegesthai* gücü ve (iii) yararsız görünüp de lakırtı addedilenlerle haşır neşir olma ifadeleri üzerinden, mağara alegorisi ve çizgi metaforuyla bağlantılar kurularak gösterilemeye çalışılmış, ayrıca *dialegesthai* gücüyle felsefenin imkânı bağıntısı *dialegesthai* sözcüğünün kökündeki *logos*un farklı anlamları üzerinden okunmaya çalışılmıştır. Kat edilen bu yolun sonunda ise, —çeşitli veçheleri görüş alışverişi, tartışılan konuyu her yönüyle temellendirme, konuya ilişkin kavramların tümünü eksiksiz bir biçimde tanımlama, akıl yürütme ve sözü edilenleri sağlam bir ölçütle değerlendirme olan— felsefe yapmanın ancak biçimlerin varlığını kabul edip varolanların her birine *bir* biçim atayarak, bu biçimi başını[18] döndürecek yön olarak belirleyerek, böylece de tartışmaya ya da akıl yürütmeye sağlam bir zemin sağlayarak, ayrıca yararsız görünen ya da boş addedilen tartışmalarda deneyim kazanıp sağlam çıkarımla safsatayı birbirinden ayırma becerisi kazanarak mümkün olduğu sonucuna varılmıştır. Dahası, ilgili pasajın Parmenides'in şiirine/felsefesine, özellikle tanrıçanın fanilerin aldanışlarını da öğrenme, onların safsatalarına karşı idmanlı olma tavsiyesine yaptığı göndermeler de ortaya konmaya çalışılmıştır.

[16] Parmenides, *Fragmanlar: Kişiliği, Doktrini, Alımlanması*, 29 (DK28, B7.6).
[17] Ünlü filozof Aristoteles değil.
[18] Aklını, zihnini, düşünceyi… (*dianoia*).

Kaynakça

Burnet, John. *Platonis Opera*. Oxford: Oxford University Press, 1903.

Cornford, Francis McDonald. *Plato and Parmenides*. London: Routledge, 1939.

Diels, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Edited by Walter Kranz. Berlin: Weidmann, 1951. (=DK)

Hermann, Arnold & Chrysakopoulou, Sylvana. *Plato's Parmenides. Text, Translation & Introductory Essay*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2010.

Keena, Justin William. "Plato's Argument for the Forms in Parmenides 135b-c." MA diss., University of Oxford, 2004.

Parmenides. *Fragmanlar: Kişiliği, Doktrini, Alımlanması*. Çeviren Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan, 2019.

Peterson, Sandra Lynne. "Plato's Parmenides: a principle of interpretation and seven arguments." *Journal of the History of Philosophy, 34* (1996): 167-192.

Plato. *Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias*. Cambridge, Mass. London: Harvard University Press Loeb Classical Library, 1926.

-. *Republic*. Çeviren Joe Sachs. Newburyport, MA: Focus Pub, 2007.

Platon. *Parmenides*. Çeviren Saffet Babür. Ankara: İmge, 2014.

HERAKLEİTOS'UN *ĒTHOS*'U: MARCUS AURELİUS'UN *DAİMŌN*'U

Melike MOLACI*

HERACLITUS' ETHOS: MARCUS AURELIUS' DAEMON

Öz

Özlü fakat müphem ifadeleriyle yalnızca günümüz için değil, çağdaşları ve ardılları için de 'karanlık' olan Herakleitos, felsefe tarihinin anlaşılması zor filozoflarının başında gelir. Felsefe tarihinin 'karanlık' filozofunun sıklıkla alıntılan "*ēthos* insanın *daimōn*'udur" ifadesini temele alan bu çalışma, söz konusu fragmanın felsefe tarihinde önemli bir kırılma noktasına işaret ettiği iddiasından yola çıkmaktadır. Herakleitos'un bu özlü sözünü ait olduğu bağlam ve problemler dahilinde incelemeyi amaçlayan bu çalışma, *ēthos* ve *daimōn* kavramları arasında kurulan bağlantının ne tür bir yeniliğe kapı araladığını soruştururken, bu yeniliğin Herakleitos ile bağı aşikâr olan Stoacı filozof Marcus Aurelius'ta nasıl yinelendiğini de ele almaktadır. Bu izlek dahilinde ilkin "*ēthos* insanın *daimōn*'udur" ifadesinin Herakleitos'u öncel düşünüşten hangi bakımlardan ayırdığı tartışılmakta sonrasında da bu yenilik Herakleitos'u saygıyla anan Marcus Aurelius'un *Düşünceler*'inde izlenmektedir. Böylece Stoacılığın son büyük filozofunun düşüncelerini temellendirmek üzere sıklıkla başvurduğu Herakleitos'a ne ölçüde bağlı kaldığı ve Herakleitosçu yeniliğin idealizm ya da spiritüalizm maskesine bürünmeksizin aslına sadık bir biçimde Marcus Aurelius'un düşüncelerinde nasıl muhafaza edildiği açığa çıkmış olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Herakleitos, Marcus Aurelius, *ēthos, daimōn*, *logos,* ruh, bireysellik.

* Necmettin Erbakan Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Dr. Öğr. Üyesi, mmolaci@erbakan.edu.tr, ORCID: 0000-0002-8128-7706.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 13/Felsefe Tarihinde Ege: Pre-Sokratikler/İyonyalılar, Ekim 2019: 229-254.
(Makale Gönderim: 01.06.2019 / Makale Kabul: 30.08.2019)

Abstract

Heraclitus, with his concise but recondite expressions, who can be described as 'dark' for not only our day but for his contemporaries and successors, is one of the most difficult philosophers to understand in the history of philosophy. This study, based on the often quoted statement of the 'dark' philosopher of the history of philosophy, which is "Man's character is [his] fate", suggests that the aforesaid fragment points to an important breaking point in the history of philosophy. This study, which aims to examine the most memorable statement of Heraclitus within the context and problems it belongs to, investigates to what kind of innovation the connection between the concepts of ethos and daemon opens the door and how this innovation is repeated in the Stoic philosopher Marcus Aurelius, who is clearly in ties with Heraclitus. In this aspect, it is first discussed how and in what ways the statement, "Man's character is [his] fate", distinguishes Heraclitus from antecedent thinking; and after, this innovation is traced in Marcus Aurelius' *Meditations*, who respects Heraclitus. Thus it will become clear to what extent the last great philosopher of Stoicism adheres to Heraclitus to whom he frequently refers, and to see how Heraclitean novelty is faithfully preserved in Marcus Aurelius' thoughts, without being masked by idealism or spiritualism.

Keywords: Heraclitus, Marcus Aurelius, ethos*,* daemon, *logos,* soul, selfhood.

****

Giriş

Heidegger hümanizm üzerine olan mektubunda Herakleitos'un "*ēthos* insanın *daimōn*'udur"[1] ifadesini "insana göre (olağan) eğleşme, Tanrının (olağan-üstü olanın) özünün gelişi için açık olandır" olarak tercüme ederken insanın tanrının yakınında ikamet ettiğini, insani eyle(ş)menin yahut etiğin köklü bir biçimde düşünmeye ait olduğunu ve bu nedenle var olanı kendi Varlığı içinde düşünen ontolojinin aslında asli etik olduğunu ifade eder.[2] Heidegger için 'asli olanı düşünen asli düşünürler'den Herakleitos'un bu ifadesinde ve 'düşünmesi'nde açığa çıkan ontolojinin, bir uzantı olmaktan ziyade asli bir başlangıç olduğu kabul edilirse, 'Varlığı unutan' Batı

[1] Hermann Diels ve Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlin: Weidmann, 1960), B119; Ingram Bywater. *Heracliti Ephesii reliquiae* (Oxford: Clarendon Press, 1877), fr. 121. Bu yazıda bahsi geçen fragmanlar, Diels edisyonuna atıfla kullanılacaktır.

[2] Martin Heidegger, *Humanizm Üzerine,* çev. Yusuf Örnek (Ankara: TFK, 2013), 46-9.

felsefesinin bu özlü sözü ne şekilde alımladığının önemli bir yol ayrımına işaret ettiği fark edilecektir. Modern düşüncede "insanın karakteri kaderidir"[3] olarak tercüme edilen bu özlü sözün, Heidegger'in tercümesine olan uzaklığı dikkate alınırsa, 'karanlık' Herakleitos'un meramının, ardılları tarafından nasıl anlaşıldığı önemli bir inceleme konusu olarak aydınlatılmayı beklemektedir.

Heidegger'in bir yerde bulunmak, ikamet edilen yer olarak düşündüğü *ēthos*[4]*,* gerçekten Tanrının beklendiği bir açıklık mıdır? Yoksa bu *ēthos* Herakleitos ve çağdaşları için insanın kendisi ya da tanrılar tarafından her an kurulan bir yapı, bir alışkanlık, bir teşekkül ya da bir birlik midir? Empedokles'te her bir unsurun kendine özgü doğası[5]; *Nikomakhos'a Etik*'te huyların (*heksis*) tekrar edilmesinden hareketle yerleşen bir alışkanlık (*ethos*)[6]; Stoacılarda ise var olanları birbirine bağlayan kozmik gücün (*heksis*) eseri[7] olarak düşünülen *ēthos,* Antik Yunan zihninde değişime açık insan doğasına işaret eder görünmektedir. Bu haliyle bir yapının aynı zamanda tanrıların davet edildiği bir mesken olması mümkün müdür? Açıklığın davetkârlığı, her an değişmekte olan insani durumların akışkanlığını mı ima etmektedir? Dahası ister açık bir alan isterse bir yapı olarak düşünülmüş olsun *daimōn*'dan ayrı düşünülmemiş olan bu *ēthos*'un *daimōn*'u nedir? Kutsallığı ya da olağanüstülüğü tartışmasız olan bu kavramın insanla ve onun *ēthos*'u ile olan ilişkisi, olağan-olağanüstü ikiliğinden başka bir bağlamda, bir denklik ilişkisinde vuku buluyor olamaz mı? Tanrının insanın yakınında ikamet etmek yerine, insanda ikamet etmesi olanaklı mıdır? Böyle bir şey mümkünse tanrının bulunuşu tanrıdan mı insandan mı kaynaklanır ve bu bulunuş geçici mi yoksa kalıcı mıdır? *Ēthos*'un insanın *daimōn*'u olması mesafesizliği, biraradalığı ve aynılığı mı; yoksa Varlığı farklı tarzlarda algılayan olağan-olağanüstü varlıkların karşılıklı anlamalarına dayanan yan yanalığını mı ima eder?

Kuşkusuz tüm bu soruların cevaplanabilmesi için Herakleitos'un bu özlü sözünün ait olduğu bağlamda, cevap vermeye niyetlendiği problemler

[3] Herakleitos, *Fragmanlar,* çev. Cengiz Çakmak (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), 275; Kathleen Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers: A Complete Translation of the Fragments in Diels, Fragmente der Vorsokratiker* (Cambridge: Harvard University Press, 1948), 33.

[4] Heidegger, *Humanizm Üzerine,* 46.

[5] Diels ve Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* 31. B17; B110.

[6] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* çev. Saffet Babür (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997), 1103a; 1106a; 1139a; 1144b.

[7] A. A. Long ve N. David Sedley, *The Hellenistic Philosophers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 47N-P-Q; 53A.

bakımından incelenmesi gerekmektedir. Bununla birlikte sözde dile gelen *ēthos* ve *daimōn*'un tarihsel yükü ile sözün muhataplarının sayısı dikkate alındığında belirli sınırları gözetmek elzemdir. Bu gereklilik uyarınca bu yazı kapsamında ilkin "*ēthos* insanın *daimōn*'udur" ifadesinin ne tür bir yeniliğe kapı araladığı yani bu özlü sözün Herakleitos'u öncel düşünüşten hangi bakımlardan ayırdığı tartışılacak; sonrasında bu Herakleitosçu yeniliğin Antik çağın kapanışında yani Marcus Aurelius'un *Düşünceler*'inde nasıl yankılandığı ele alınacaktır. Marcus Aurelius'un Herakleitosçu yeniliği, –Platoncu felsefeye nazaran– aslına sadık bir biçimde değerlendirdiği iddiasında olan bu yazı, aynı zamanda 'doğaya uygun yaşama'yı amaçlayan Stoa felsefesinin insan ile tanrı arasında vuku bulan gerilimi nasıl ortadan kaldırdığını da temellendirmeyi amaçlamaktadır.

Bu iddia ve amaca binaen Herakleitos'un bu sözünün izlerinin niçin Stoacılığın son büyük filozofunda arandığı sorusu cevaplanmalıdır. Bu soruya ikisi birbiriyle bağlantılı üç makul cevap vermek mümkündür. İlk olarak Herakleitos'tan günümüze kalan fragmanlarda içerilen kozmolojinin, Stoa fiziğinin temel kavramları ve kuramlarıyla benzerlik gösterdiği sıklıkla yinelenen, bilindik bir yargıdır. Stoa fiziğinin özgünlüğünü şüpheye düşürmek üzere Hegel tarafından ileri sürülen Herakleitosçu köken iddiası[8], Hegel'e muhalif Nietzsche'de dahi yankılanır. Herakleitos'un fiziğinin Stoacıların elinde sıradan insanlardan alkış bekleyen bitmez tükenmez hitaplarla dolu çiğ bir iyimserlik halini aldığını belirten Nietzsche[9], Stoacı filozofların Herakleitosçu kavramları aslına uygun bağlamlarda kullanmadıklarını düşünür. Bununla birlikte günümüze kalan fragmanlarda Herakleitos'un kozmolojisini aktaran Aristoteles dışındaki tanıkların Stoacılığa olan mesafeleri, Herakleitos'un düşüncesini belirsiz kılar. Nitekim Diels'in edisyonunda bulunan ve Herakleitos'un düşüncesinin özeti niteliğinde olan bazı fragmanların, Stoacı fizikle iç içe geçmiş bir biçimde aktarıldığı açıktır.[10] Fizik söz konusu olduğunda Stoacı Kleanthes'in *Zeus'a*

[8] G. W. F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy Vol II*, çev., E. S. Haldane & F. H. Simson (London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd., 1894), 239-47.

[9] Friedrich Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe,* çev. Turan Erdem (İstanbul: Arya Yayıncılık, 2010), 72.

[10] Stoacılıkla içiçe geçmiş Herakleitos fragmanları ve yorumları için bkz. Diels ve Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* B1, B2, B12, B30, B32, B33, B45, B64, B66, B67, B72, B76, B90, B103, B112, B114; Geoffrey Stephen Kirk, "Ecpyrosis in Heraclitus: some comments", *Phronesis*, sayı 4 (1959): 73-6; Geoffrey Stephen Kirk, *Heraclitus: The Cosmic Fragments* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 367-80; A. A. Long, "Heraclitus and Stoicism", *Stoic Studies* içinde, haz. A. A. Long (London: University of California Press, 2001), 35-57; Matthew Colvin, "Heraclitus and Material Flux in Stoic Psychology", *Oxford Studies in Ancient Philosophy,* sayı 28 (2005): 257-72.

İlahi'si[11] Herakleitos'un her şeyde ortak olan tanrısal yasası ya da *logos*'u ile büyük benzerlikler gösterir ve Kleanthes *logos*, gerilim (*tonos*), ateş, ruh ve büyük tutuşma (*ekpyrōsis*) gibi kavram, kuram ve analojiler aracılığıyla Herakleitos'u Zenon'un düşüncelerini açıklığa kavuşturmak üzere sıklıkla alıntılar. Bununla bağlantılı bir diğer yanıt, Marcus Aurelius'un Herakleitos ile olan ilişkisinde saklıdır. Diels'in 71-75. fragmanları Marcus Aurelius'un *Düşünceleri*'nden alınmış eklektik fragmanlara işaret etmektedir. Bu bakımdan Herakleitos'un 'son mirasçısı' olarak düşünülmesi gereken Marcus Aurelius –hem özgünlük hem de iyimserlik iddiasını tartışmaya olanak sağlayacak olan– stratejik bir noktaya işaret etmektedir.

Herakleitos'un yeniliğinin Marcus Aurelius'un düşüncelerinde izlenmesinin bir diğer gerekçesi, *daimōn*'un kullanıldığı anlam ve bağlamlarla ilgilidir. Ayrıntılarına aşağıda değinilecek olan bu hususla ilgili olarak burada ifade edilmesi gereken şey, Marcus Aurelius'un Antik çağı Ortaçağa bağlayan bir köprü konumunda olmasıdır. Tanrısallığın yahut olağanüstülüğün henüz tek tanrıya izafe edilmediği zamanların sonuna işaret eden Marcus Aurelius, Yunan düşüncesinde içerilen tanrısallığı düşüncelerinde muhafaza edebilmiş görünmektedir. Bu haliyle insan ile tanrı arasında keskin sınırların ve uçurumun olmadığı bir dönemin yazarı olan filozof kral, *ēthos* ile *daimōn* arasındaki ilişkiye yaptığı vurguyla hem Herakleitos'un düşüncesinin etkilerini izlemeyi hem de Stoa felsefesinde Herakleitos'un doğa ve insan anlayışlarının ne ölçüde muhafaza edilebildiğini anlamayı sağlar. Böylece bu özlü sözüyle öncü bir hareketi başlatmış görünen Herakleitos'un 'etik' mirasının, teolojinin arifesinde tahrip edilip edilmediği, Stoacılığın son büyük düşünürünün sadakatinin mahiyetinde açığa çıkmış olur.

Herakleitos'un *Ēthos*'u: "Kendimi Keşfettim"

Diogenes Laertios, Herakleitos'un evren (*pantos*), politika (*politikon*) ve teoloji (*teologikon*) üzerine yazılmış üç bölümden meydana gelen *Doğa Üzerine* (*Peri Physeos)* başlıklı bir kitabının bulunduğunu aktarırken, Herakleitos'un temel ilgisinin doğa araştırmaları olduğunu vurgular.[12] Bununla birlikte Kirk'in kozmik fragmanlarında bulunmayan ve müstakil olarak tartışılmayan, Marcovich edisyonunda[13] ise etik-politik fragmanlar arasında yer alan "*ēthos*

[11] Hans von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta Vol. I-IV* (Stuttgart: Teubner, 1964), I. 537.

[12] Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers Books 6-10,* çev. R. D. Hicks (Cambridge: Harvard University Press, 1931), IX. 5.

[13] Diels'de 119. fragman olarak yer alan '*ēthos* insanın *daimōn*'udur' ifadesi, Marcovich ediyonunda 94. fragman olarak yer alır. Marcovich Diels edisyonunda yer alan 20, 24, 25, 29, 39, 49 ve 104 numaralı fragmanları, 119. fragmanla aynı bağlama (etik-politik)

insanın *daimōn*'udur" ifadesini doğa üzerine yazan bir filozofun, ne bağlamda dile getirmiş olabileceği önemli bir problemdir. İma ettiği etik içerimin anlaşılabilmesi ve bu problemin tartışılabilmesi için Herakleitos'un kozmolojik, psikolojik ve antropolojik görüşlerinin hesaba katılmasının gerekliliği açık olmakla birlikte, bahsi geçen fragmanı anlamlandırmanın yolu, fragmanda geçen üç temel kavramla aynı ya da benzer olgulara işaret eden kavramların saptanmasından geçer. Bu bağlamda etik ile ontoloji arasında kurulan bağın ifadesi olan bu fragmanda, *ēthos* ile *daimōn* arasında bağlantıyı tesis eden *anthrōpos* (insan) kavramı önemli bir başlangıç noktası oluşturmaktadır; bu kavram aracılığıyla da Herakleitos'a mülhem *logos* kavramına ulaşmak mümkün olmaktadır.

Herakleitos'ta kozmik bir güç ya da varlığın yasası/oranı olarak düşünülmüş olan *logos*'un bu anlamı, ilgili fragman bağlamında *daimōn* ile ilintili görünürken; kavramın 'akıl' ya da 'söz'e tekabül eden anlamı onu, *anthrōpos* ve *ēthos* ile bir arada düşünmeyi olanaklı kılar. Şöyle ki Antik Yunan'da tanrı, tanrısallık, kutsal güç, koruyucu ve yol gösterici ruh, bireysel kader ilkesi, kahramanların ruhu vb. anlamlarda kullanılan *daimōn,*[14] kişiye içkin ya da aşkın bir varlık ilkesi, bir kozmik güç olarak düşünülmektedir. Bununla birlikte sesten (*phōnē*) farklı olarak düşünmeyi varsayan ve akılla bir arada bulunan *logos*'un (söz) yeri, ruhtur (*psykhē*): "Ruhun *logos*'u kendini çoğaltır (*psykhēs esti logos eauton aukson*)"[15] ya da "bütün yollarını yürüsen bile ruhun sınırlarına ulaşamazsın, öylesine derindir ruhun *logos*'u".[16] Bu fragmanlarda ruhun sahip olduğu bir yeti olarak düşünülmüş görünen *logos,* halen 'her zaman mevcut olan', 'her şeyin kendisine göre olup bittiği'[17] ve 'her şeye ortak olan'[18] genel bir varlık ilkesi olarak düşünebilecek bir anlama kapı aralamakta ve bu anlamdan hareketle, evrenin ruhundan bahsetmek olanaklı görünmektedir. *Ēthos* ve *anthrōpos* ile bağlantılı bir kavrama işaret eden ve "*ēthos* insanın *daimōn*'udur" ifadesini etik bir bağlamda değerlendirmeye olanak sağlayacak olan ruh kavramı, insani bir birlik ilkesine ya da insanın tanrısallığına atıf yapan herhangi bir yetiye işaret etmemektedir. Aksine bu fragmanlardaki haliyle ruh ile *daimōn* arasında bir yakınlık kurulmakta ve

yerleştirir. Bkz. Miroslav Marcovich, *Heraclitus: Texto Griego Y Version Castellana* (Merida: Talleres Graficos Universitarios, 1968).

[14] H.G. Liddell ve R. Scott, *An Intermediate Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1889), δαίμων.

[15] Herakleitos, *Fragmanlar,* B115.

[16] *A.g.e.,* B45.

[17] *A.g.e.,* B1.

[18] *A.g.e.,* B2.

Thales'in "evren *daimōn*'larla dolu" ifadesi[19] başka bir bağlamda tekrarlanır görünmektedir. Bu haliyle henüz genel bir varlık yasasından ya da tanrısallıktan fazlasına işaret etmeyen *logos*'un ve ruhun, *anthrōpos* ve *ēthos* ile ilgisinin kurulabilmesi için bir adım ileriye gitmek gerekmektedir.

Diels edisyonunda bulunan 107 numaralı "ruhları barbar olanların (*barbarous psykhas*) gözleri ve kulakları kötü tanıklardır" fragmanı, *logos*'tan bahsetmeksizin, Herakleitos'un 119 numaralı fragmanını anlaşılır kılmaktadır. Şöyle ki Antik Yunan'da barbar olmanın ölçütü, basitçe Yunanca konuşmamaktır; barbar Yunanca konuşmayan bütün insanları betimlemek üzere kullanılan bir sıfattır. Homeros'ta *barbarophōnos*[20] olarak ortaya çıkan kavram, Herakleitos ile birlikte epistemolojik bir soruna atıf yapar hale gelmiş görünmektedir. Duyu organlarının tanıklığının niteliğini ruhun niteliğine bağlayan Herakleitos, burada ruhun, *logos* (söz ve akıl) ile olan bağını vurgulamaktadır. Buna göre belirli bir dili konuşmayan bir insanın, o dili 'anlama'sı olanaksızdır. Anlamanın ya da anlamın olmadığı yerde, rasyonel etkinliğin bulunması ve ruha bağlı olan algının ve duyumun da iyi tanıklar olması mümkün değildir. Barbarlar her ne kadar sesi duysalar da, sözü (*logos*) anlamazlar; benzer bir biçimde ruhu barbar olanlar da 'her şeyde ortak olan aklı (*logos*) izlemek yerine, kendilerine özel düşünceleri (*phronēsis*) varmış gibi yaşarlar'. Bu haliyle çoğunluğun düşüncesi *logos*'tan, ruhu akıldan, duyumları gerçeklikten, yargıları da doğruluktan yoksundur. O halde Herakleitos için ruhun niteliği yani *logos*'a uygunluğu algılamanın, anlamanın ve dile getirmenin zorunlu koşuludur. "Her zaman mevcut olan *logos*'u insanlar yalnızca işitmeden önce değil, işittikten sonra da anlamıyorlar"[21] ise, akla göre eylemeyen (ruhu barbar olan) insanların duyularının yetersiz (kötü tanıklar) olması kaçınılmazdır. Dahası Herakleitos için makulce (*noos*) konuşmak (*legein*) isteyenlerin sıkıca sarılmaları gereken yegâne şey, her şeyi dilediğince yöneten ve her şeyde ortak olan tanrısal yasa yani *logos*'tur.[22] Bu haliyle Herakleitos –*Phaidon*'dan çok önce– ruhu, aklın, düşünmenin ve konuşmanın yeri olarak konumlandırmış ve Kahn'ın da belirttiği gibi ruh sözcüğü "mevcut kaynaklar arasında ilk kez Herakleitos'ta

[19] Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers Books 1-5,* çev. R. D. Hicks (Cambridge: Harvard University Press, 1925), I. 27.

[20] Homer, *Homeri Opera in five volumes,* ed. David B. Monro ve Thomas W. Allen (Oxford: Oxford University Press, 1920), II. 867. *İlyada*'nın Türkçe çevirisinde *barbarophōnos,* kaba konuşan olarak çevrilmiş ve Homeros tarafından Truvalara müttefik Karyalılardan bahsedilirken kullanılmıştır. Bkz. Homeros, *İlyada,* çev. A. Erhat ve A. Kadir (İstanbul: Can Yayınları, 2007), 116.

[21] Herakleitos, *Fragmanlar,* B1.

[22] *A.g.e.,* B114.

rasyonel düşünme ve düzenli konuşma (*articulate speech*) gücü olarak kullanılmıştır".[23]

Ruhun düşünme, anlama ve konuşmayla ilişkisinden başka onun *ēthos* ile olan bağlantısını açık kılacak bir izlek daha bulunmaktadır. Buna göre Homerik külliyatta tıpkı *thymos*[24] gibi nefes ya da akışkan bir sıvı gibi düşünülen; uçucu ve kaçıcı bir maddeye karşılık gelen; sıklıkla kalbe (*kardia*) ya da öde (*kholos*) konumlandırılan ruh, Herakleitos ile birlikte özsel bir kendilik, bir birlik ilkesi olarak yeniden tanımlanır.[25] Homeros'ta 'gölge', 'karanlık' ya da 'yaşam' olarak kullanılan[26] kavram, bütün anlamlarında ölümle ilişkilidir. Kahramanın ölümle karşı karşıya geldiği anlarda bahsi geçen ruh kavramı, tanrıların ölümsüzlüğüne nispetle anlaşılır.[27] Bu haliyle Homeros'ta benliğin taşıyıcısı ya da bütünsel bir kendilik olarak kullanılmayan ruh, duyu organları, diyafram (*phrenes*), *thymos* ve *noos* (zihin) gibi maddi ve ölümlüdür. Duyu organlarının dışsal maddiliğine karşın, *noos, thymos* ve ruh içsel bir maddilik, hava ya da *aithēr*'den meydana gelmiş bir karışım olarak ele alınır. Bu bağlamda bilgelik (*sō-phrōn*) ya da aklıbaşındalık (*phron-ēsis*), maddi unsurların belirli bir oranda bulunması sonucunda diyaframda (*phrenes*) meydana gelen belirli bir durumu ifade eder. Bu haliyle kimi zaman *thymos*, kimi zaman *noos* kimi zaman da *phrenes* yerine kullanılan ruh, değişime ve etkiye açık maddi bir unsur olarak anlaşılır.

İnsani eylem çeşitliliği, ruhun değişken doğasını ortaya koyarken insanların eylemleri, içsel sıvı dengesi tarafından belirlenir. Organik bir bütünlük olan insanda hem hastalık hem de sağlık bedende bulunan kanalların 'iyi' ya da 'kötü' sıvılarla dolu olmasına bağlıdır. Hayati fonksiyonlar, algılama, düşünme, harekete geçme vb. her etkinlik ve durum, bedendeki maddi değişime, sıvıların dengesine bağlıdır. Zaten Herakleitos'ta "parlak ve kuru

[23] Charles H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 107.

[24] Tercümesi zor bir kavrama karşılık gelen *thymos,* farklı bağlamlarda ruh, tin, öfke, güdü, arzu, yürek, cesaret vb. şekillerde çevrilir. Homeros ve tragedyalarda kahramanlardan bağımsız bir güce işaret eden *thymos,* sıklıkla kahramanların itaat ettikleri ya da maruz kaldıkları maddi ve organik bir bileşen olarak ortaya çıkar. Platon'un üç parçalı ruh anlayışında ise iştiha yerine akla uyduğu takdirde adaletin ortaya çıkışına aracılık edecek bir ruh bölümü olarak anlaşılan *thymos, Devlet* ve *Phaidros*'ta maddi ve organik niteliğini yitirir; parçası olduğu ölümsüz, tanrısal ve gayri-maddi ruhun niteliklerini paylaşır.

[25] Ruth Padel, *In and Out of the Mind: Greek Images of the Tragic Self* (New Jersey: Princeton Press, 1992), 30.

[26] Homer, *The Odyssey*, çev. A.T. Murray (Cambridge: Harvard University Press, 1919), IX. 255; 423; 532; XXI. 154; XXIV. 14.

[27] Kevin Robb, "'Psyche' and 'Logos' in the Fragments of Heraclitus: The Origins of the Concept of Soul", *The Monist,* Vol. 69, No 3 (1986): 318-9.

olan ruh, en iyi ve en bilgedir"[28] ve "ruhlar için ölüm su olmaktır".[29] Ruhlar nemli olandan buharlaştıkları[30] için Herakleitos ruhun sıcak ve kuru olmaya en yakın maddi karışım olduğunu düşünür. Bununla birlikte sıcak ve kuru olmaya aday olan her ruh, buna sahip olmamaktadır. Bu bakımdan *logos*'unu çoğaltmayan barbar ruhlar, nemli ve soğuk kalmaktadırlar. Herakleitos için maddi bir unsur olduğu açık olan ruhun, bu kuru ve sıcak niteliği nasıl kazandığı ise onu öncellerinden ve çağdaşlarından ayıran bir yeniliğe işaret etmektedir.

Herakleitosçu ruh anlayışının özgünlüğü, organizmada uyumu ya da uyumsuzluğu oluşturan nedenlerin niteliğinin ve bu nedenlerin birbirlerine göre olan durumlarının incelenmesini gerektirir. Buna göre Antik Yunan tıbbı, sağlığı içsel ve dışsal nedenlerin birlikteliğinde ortaya çıkan bir uyum olarak düşünürken; hastalıklar da aynı nedenlerin bir aradalığının sonucu olan dengesizlikler olarak ele alınır.[31] Hastalık kadar sağlığın da iç-dış dengesine bağlı olduğu dikkate alınırsa, insanın organik yapısının (*ēthos*) da bir denge durumuna işaret ettiği görülür. O halde ruhun kuru ya da nemli, sıcak ya da soğuk; insanın *ēthos*'unun da 'iyi' ya da 'kötü' olması nedenlerin birlikteliğine bağlıdır. Bununla birlikte Herakleitos'tan önce bu içsellik-dışsallık dengesinde dışsal nedenlerin etkisinin daha fazla vurgulandığı, ruhsal durumları ve ruhun niteliğini belirleyenin organizmaya dışsal varlıklar olarak düşünüldüğü görülmektedir. Organizmaya yabancı, düşman, istilacı ve kimi zaman tanrısal (*daimōn*) olarak düşünülen bu dışsal nedenler, Antik Yunan tıbbının hastalığa, Homerik külliyatın ise kahramanların tutumlarına ilişkin açıklamalarında ortaya çıkmaktadırlar. Her türlü değişimi dışsal ve başlatıcı nedenin etkinliğine bağlayan bu tutum en açık ifadesini Hippokrates'te bulmaktadır. Hippokratik külliyatta hastalıkların anlaşılması için elzem olan husus, dışsal nedenlerin bilgisidir. Nitekim dışsal neden bilinmeksizin bir oluş meydana gelmez; içsel nedenlerinden (*proēgoumena*) dolayı belirli bir durumda bulunan organizmada değişimi başlatan dışsal bir failin (*prokatarktikon*) bulunması zorunludur.[32]

Bu haliyle Herakleitos'a öncel düşüncede, ruha ve *ēthos*'a niteliğini veren ve onları şekillendiren büyük ölçüde dışsal nedenlerdir. Homeros'ta genellikle tanrısal müdahale biçiminde ortaya çıkan dışsal nedenler, kişiyi 'ele geçirip'

[28] Herakleitos, *Fragmanlar,* B118.
[29] *A.g.e.,* B36.
[30] *A.g.e.,* B12.
[31] R. J. Hankinson, "Explanation and Causation". *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* içinde Editör K. A. Algra & J.Barnes & J. Mansfeld (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 491.
[32] Long ve Sedley, *The Hellenistic Philosophers,* 55F.

onun *ēthos*'unu dönüştürmekte ve önemli eylemleri başlatmaktadır. Tanrıların doğrudan müdahalesine maruz kalan insan, herhangi bir irade ortaya koymaksızın, *daimōn*'a teslim olmaktadır. Onun *ēthos*'u yahut 'ben'i ise bütüncül bir birlik olmaktan çok parçalıdır ve bu *ēthos*, dışsal müdahale ile sürekli değişen bir organizmaya karşılık gelmektedir. Padel'in 'içsel parçalılık (*internal fragmentation*)' ya da 'çoklukta birlik (*unity in multiplicity*)' olarak ifade ettiği bu durum[33], herhangi bir 'öz'den ya da parçaları uyumlu bir halde tutan yönetici bir kısımdan yoksundur. Eyleyen insanın *ēthos*'u kendinde birtakım nedenler içerse de, son tahlilde alışkanlık olarak *ēthos*'u kuran, dışsal nedenlerdir. "*Ēthos* insanın *daimōn*'udur" ifadesinin "karakter insanın kaderidir" olarak tercüme edilmesinin gerisinde, kaderin ya da tanrıların aşkın varlıklar oldukları düşüncesi bulunmaktadır.

Geleneksel düşüncenin ve modern tercümelerin *daimōn* ile kader (*moira*/*heimarmenē*) arasında kurdukları koşutluk, ontolojik bir durumu da işaret eder. Buna göre 'paylaştırmak', 'bölüştürmek', 'payını vermek' anlamlarına gelen *meiromai* fiilinden türetilmiş olan *heimarmenē*, 'parça', 'bölüm', 'kısım' vb. anlamlara gelen *moira* ve 'payını dağıtmak, bölüştürmek' anlamına gelen *daiō* fiilinden türetilmiş olan *daimōn*[34], insanın var olandaki yerine atıf yapar. Bu haliyle Herakleitos için *ēthos*'un insanın *daimōn*'u olması, insanın yapısı itibariyle var olan kutsal evrenin bir parçası olması anlamına gelir. Zira Herakleitos "insanın yapısına (*ēthos*) değil, tanrısal olana özgüdür derin kavrayış (*gnōmas*)"[35] derken, insani kavrayışın sınırlarına ve insanın var olandaki yerine de vurgu yapar. Tanrıların doğası ile karşıtlık oluşturan insani yapının vurgulanması anlamına gelen bu husus, insana düşen yegâne ödevin her şeyde ortak olan evrensel yasayı yani *logos*'u kendinde ortaya çıkarmak; eylemlerini ve söylemlerini bu *logos*'a uydurmak olduğunu gösterir. Dolayısıyla Herakleitos'tan önce '*daimōn* insanın *ēthos*'u iken Herakleitos'un ruhun *logos*'una yaptığı vurguyla birlikte ilişki tersine çevrilir ve insanın karakteri yahut yapısı, dışsal bir neden yerine kişinin kendisinde de bulunan *logos*'a bağlanır. *Logos*'a göre eylemenin ve *logos*'u kendi ruhunda çoğaltmanın bütün insanlar için olanaklı olduğu yerde *ēthos*'u kuran, kişinin kendisi olur. Bu haliyle insani karar *daimōn*'dan değil insanın kendisinden gelir ve eylem insanda kök salar. Cornford'un da açıkça belirttiği üzere "Herakleitos, insanın *ēthos*'u onun *daimon*'undur derken, insan hayatını şekillendiren gücün insana içkin olduğunu ve insanın geleceğinin ona tahsis edilmiş dışsal bir

[33] Padel, *In and Out of the Mind,* 46.
[34] Liddell ve Scott, *An Intermediate Greek-English Lexicon*, μείρομαι; μοῖρα; δαίω; δαίμων.
[35] Herakleitos, *Fragmanlar,* B78.

kader tarafından belirlenmediğini ifade etmek ister".[36] İnsani nedenselliğin, tanrısal nedenselliğe yeğlendiği Herakleitosçu yeniliğin mahiyeti ise ardıllarına anlaşılması zor problemler bırakmış görünür.

Homeros'tan farklı olarak Herakleitos'ta insan, eylemlerden etkilenen değil eylemlerin failidir. Herakleitos'tan sonra yazılmış olan tragedyalarda, Yunan zihni için karar ve tercih merci olarak benin halen çözülmemiş bir problem olarak ortaya çıkması, bu karşıtlıktan kaynaklanır gibi görünmektedir. "*Ēthos* insanın *daimōn*'udur" ifadesini zorunluluk-özgürlük ikiliğine nakletmiş görünen trajik düşünce, bu konuda kendisinden önce verilmiş Homerosçu ve Herakleitosçu yanıtları kendi bağlamında değerlendirir. Vernant ve Vidal-Naquet'in belirttiği üzere "tragedyalarda ortaya çıkan çatışmada eylemin kökeni aynı anda insanda ve onun dışında yer alır; aynı kişi, kimi zaman fiillerin kaynağı, kimi zaman da onu aşan ve sürükleyen bir güce batmış bir meful olarak ortaya çıkar". [37] Bu haliyle eylemlerin fail nedeni olan içsel-dışşal ya da insani-tanrısal nedensellik konusunda tragedya yazarları müspet cevaplar vermekten kaçınırlar. İnsani ve tanrısal nedenselliğin iç içe geçtiği bu eserlerin yazarları, bu ikilikleri birbirini dışlayan iki ayrı kategoriden ziyade iki ayrı görünüm olarak yorumlama eğilimindedirler. *Daimōn* ve *ēthos*'un iç içe geçtiği trajik yazın, "*ēthos* insanın *daimōn*'udur" ifadesini bir totolojiye çevirirken, öncel ayrımların silikleşmesine neden olur. Belki de tragedya yazarları bu belirsizlik aracılığıyla trajik hareketin dinamosu olan zorunluluk-özgürlük ikiliğini muhafaza etmeyi amaçlarlar.

Herakleitosçu yeniliğin görmezden gelinmesi ya da üstünün örtülmesi anlamına gelen bu manevra, bu yazı boyunca Herakleitos'a atfedilmiş özgünlüğü şüpheye düşürebilir. Nitekim felsefe tarihinde 'ben'in mucidi olarak görülen Sokrates, ahlaki sorumluluğun merkezine ruhu yerleştirirken, Platon ile birlikte ruh, idealara benzer ontolojik bir konum edinir. Maddi olmayan ve ölümsüz bir varlık olarak *ēthos*'un özü haline gelen ruh, Sokrates ile birlikte kimliğin, özdeşliğin ya da benliğin taşıyıcısı, 'düşünen ben' olarak kavramsallaştırılır.[38] Hatta Sokrates'i kimi zaman eylemekten alıkoyan

[36] F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation* (New York: Harper Torchbooks, 1957), 110.

[37] Jean-Pierre Vernant ve Pierre Vidal-Naquet, "Eski Yunan Tragedyasında İradenin Boy Göstermesi". *Eski Yunan'da Mit ve Tragedya* içinde çev. Sevgi Tamgüç ve Reşat Fuat Çam (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012), 81.

[38] Ruhun aklın yeri ve benliğin taşıyıcısı olarak ilk kez Sokrates tarafından kavramsallaştırıldığına ilişkin tartışma için bkz. John Burnet, *The Socratic Doctrine of Soul*, (Forgotten Books, 2017); Eric Alfred Havelock, *Platon: Filozof Şaire Karşı*, çev. Adem Beyaz (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015); Robb, "'Psyche' and 'Logos' in the Fragments of Heraclitus", 320-5.

daimōn[39]*,* O'nun *ēthos'*u ya da *ēthos'*unu yönlendiren bir ilke gibi görünür. Bu haliyle Sokrates'e atfedilen yeniliğin izinin Herakleitos'a değin sürülmesi ve *ēthos*'un insanın ruhuna ve aklına bağlı olduğu iddiasının temellendirilebilmesi için "*ēthos* insanın *daimōn*'udur" ifadesini bütün aktarımlarda geçtiği bağlamlar aracılığıyla incelemek gerekmektedir.

Stobaeus'un özlü sözleri derlediği *Florilegium'*da bağlamsız olarak aktarılan 119. fragman, Afrodisiaslı Aleksandros ve Plutarkhos'ta belirli tartışmaları temellendirmek üzere kullanılır. Plutarkhos *Platoncu Soruşturmalar (Platōnika Zētēmata)'*da değindiği bu fragmana, *Theaitetos'*ta bahsi geçen ebelik tartışmasıyla[40] ilgisinde atıf yapar. Buna göre Sokrates, tanrının onu başkalarını doğurtmaya zorladığını fakat doğurma yetisini kendisinden aldığını dile getirdikten sonra doğurtmanın yalnızca tanrıya has bir iş olduğunu da belirtir. 'Kısır ebenin tanrısallığı' bağlamında Plutarkhos tarafından anılan 119. fragman, iki hususu vurgulamaya hizmet eder: İlkin 119. fragman Menandros'un "zihnimiz (*nous*) tanrıdır"[41] ifadesiyle birlikte dile getirildiği için, Plutarkhos burada *daimōn'*u insana yol gösteren tanrısal parça yani zihin olarak düşünmektedir. Soruşturmanın temel problemini ortaya koyan ikinci hususta ise bu kez Sokrates *daimōn* olarak düşünülmekte ve *daimōn'*un hakikat ve insanın *ēthos'*u ile olan ilgisi sorunsallaştırılmaktadır. Plutarkhos'a göre Sokrates'in bozulmuş ruhları nesne edinen ebeliği, muhatabının herhangi bir şeyi yaratmasına (*genesis*) ya da onda bulunmayan bir şeyi keşfetmesine (*euresis*) neden olmaz. Sokrates ruhları doğurtan sanatıyla her ruhta saklı bulunan hakikatleri anımsatır (*anamnēsis*).[42] Bu haliyle kendi düşüncelerini dile getirmeksizin hakikati doğurtan Sokrates, hakikati yalnızca anımsatan bir araç olarak düşünülmekte ve *daimōn'*un kılavuzluğu ile Sokrates'in görevi arasında bir benzerlik kurulmaktadır. Son tahlilde hakikatin bilgisine sahip olacak olan insan, bu bilgisini dışsal bir nedenden edinmeyecektir. İnsanda zaten bulunan hakikat dışsal bir aracın yardımı ve tanrısal bir parça olan zihnin etkinliği ile ortaya çıkacaktır. Bu bağlamda *ēthos*'un insanın *daimōn*'u olması, kişinin zihnin rehberliğinde hakikate ulaşacağı anlamına gelmektedir. Plutarkhos bu sözün sahibini Sokrates ile benzer bir düşüncenin temsilcisi olarak anmış görünmektedir.

[39] Platon, *Sokrates'in Savunması,* çev. Teoman Aktürel. *Diyaloglar* içinde, ed. Mustafa Bayka (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012), 31d; Platon, *Theaitetos,* çev. Macit Gökberk (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1945), 151a.

[40] Platon, *Theaitetos,* 149a-151e

[41] Plutarch, "Platonic Questions". *Moralia Volume XIII Part I* içinde çev. Harold Cherniss (Cambridge: Harvard University Press, 1976), 999e.

[42] *A.g.e.,* 1000e.

"*Ēthos* insanın *daimōn*'udur" ifadesine atıf yapan Afrodisiaslı Aleksandros ise bu sözü, kadim bir tartışmadan hareketle alıntılamaktadır. *Kader Üzerine* ve *Mantissa*'da geçen 119. fragman[43], kader ile zorunluluğu birbirinden ayırmak ve kaderin doğa olduğunu temellendirmek üzere kullanılır. Buna göre Stoacı kaderi tartışan Aleksandros, kaderin nedenler zinciri (*heirmon aitiōn*) olamayacağını çünkü nedenlerin doğanın yanı sıra tercihler (*proairesis*), kendiliğindenlik (*automaton*) ve yeteneğe bağlı olan şans (*tykhē)* gibi şeyleri de içerdiğini belirtir. Bu haliyle tek tek bireylerin (*hekastos*) doğalarına bağlı olan kader, evrensel (*katholou*) ve genel (*koinos*) değildir; kader 'her bir tekin bireysel doğasıdır (*tēn oikeian einai physin hekastou*)'. Aleksandros'a göre insanın eylemlerinde ve yaşamında doğasına uygun yaşaması, bireysel donanımına (*kataskeuazō)* ve yapısına (*diathesis*) bağlıdır. Bu bağlamda Aleksandros için Herakleitos'un bu özlü sözü, Aristoteles'in kader ile doğayı özdeşleştiren ifadelerinde de yinelenmektedir.[44] Aleksandros'a göre Herakleitos, insanın bireysel doğasının onun *ēthos*'u olduğunu belirtirken, *daimōn* olarak anlaşılan kaderin bireyselliğine vurgu yapmakta ve Stoacıların her şeyi kuşatan ve kimi zaman zorunlulukla bir arada düşünülen kader anlayışlarına karşı bir noktada konumlanmaktadır.

Plutarkhos ve Afrodisiaslı Aleksandros, Herakleitos'un fragmanını savlarını temellendirmek üzere anarlarken bir yandan dahil oldukları felsefi okulların kurucularını Herakleitos ile bir araya getirmekte öte yandan muhalif oldukları okulları Herakleitos'un otoritesine sığınarak eleştirmektedirler. Bu iki yazar için kadim bir otorite olarak ele alınan Herakleitos ve onun 119. fragmanı, bireysel ruha ve zihne yaptığı vurguyla bir kırılma noktası olarak düşünülmektedir. Bütün bunların yanı sıra Herakleitos'un insani acziyetin yerine insanın özerkliğine vurgu yaptığı 119. fragman, "kendimi keşfettim (*edizēsamēn emeōuton)*"[45] fragmanı ile bir bütünlük oluşturur. Kadim "kendini tanı" ifadesine atıfla dile getirmiş olması muhtemel olan "kendimi keşfettim" sözü, insanın, ruhunun derinliklerinde bulunan *logos*'u keşfetmesi ve *ēthos*'unu bu evrensel yasayla uyumlu hale getirmek ve kendinde bulunan asli hakikati açığa çıkarmak üzere kendine dönmesi anlamına gelir.

Herakleitos'un yeniliği, Sokrates'in ruha özen göstermeyi buyuran düşüncelerinde ve Platon'un ruha özel bir yer tahsis eden felsefi sisteminde

[43] Alexander of Aphrodisias, "De Fato", *On Fate* içinde çev. R. W. Sharpless (London: Duckworth, 1983), 170.18-19; Alexander of Aphrodisias, "De Anima libri mantissa", *On Fate* içinde çev. R. W. Sharpless (London: Duckworth, 1983), 185. 23.

[44] Alexander of Aphrodisias, "De Anima libri mantissa, 185. 1-186. 32; "De Fato", 168. 25-171. 19.

[45] Herakleitos, *Fragmanlar,* B101.

önemli anlam kaymalarına uğrayarak varlığını sürdürür ve hatta ruh, Platon ile birlikte tanrısal, gayri maddi ve ölümsüz bir parça olarak bireyselliğin teminatı olur. Platon'da ruhun beden karşısındaki üstünlüğü bir hakikat olarak sunulur ve ruh ile beden arasında aşılması zor bir mesafe ortaya çıkar. Ruhun ölümsüzlüğü ve bedene üstünlüğü ruh-beden düalizmini hiyerarşik bir ilişki biçiminde kurgulamaya neden olur. Bu düalizme yerdeş yeni ikilikler ise metafizik düşünmenin asli unsurları haline gelirler. Oysa Herakleitos'ta insanın evrenle müşterek paydası olan *logos*'u bilmesini ve ona göre eylemesini sağlayacak olan bireysel ruh ile bu ruhun tutarlı düşünce ve eylemleriyle yerleşik hale gelen *ēthos,* beden ile keskin bir karşıtlık oluşturmaz. Bilakis kendini keşfeden insan, her şeye ortak olan *logos* ile uyumlu bir *ethos* kurduğu zaman evrenle bir olur ve her şeye nüfuz eden evrensel yasayı kendinde duyar. Bu bağlamda Herakleitos'un bireyselliğe yaptığı vurguyu, ölümsüz ve yüce bir ruh lehine ileriye götüren Platoncu felsefe, Herakleitosçu yeniliği idealist ve spiritüalist bir felsefeyle takas eder.

Marcus Aurelius'un son temsilcisi olarak düşünüldüğü Stoacılık ise '*ēthos* insanın *daimōn*'udur ifadesinde dile gelen tekillik ile var olanın bütünü arasındaki ilişkiyi çeşitli kuramlar aracılığıyla temellendirir. Stoacı sempati ve bedenli varlık görüşü, insanın parçası olduğu evrenle sürekli temasını vurgular. Stoa fiziğinde var olanların her düzeyinde mevcut olan sürekli etkileşim fikri, Herakleitos'un mezkûr fragmanında dile gelen özgünlüğü onun *logos* temelli varlık görüşüyle uyumlu bir biçimde sürdürür. Bu haliyle Herakleitosçu kavramları sıklıkla kullanan Marcus Aurelius'un, Herakletiosçu yeniliği mensubu olduğu okulun düşüncelerinde sadakatle izlemesi, tekilliğin ya da bireyselliğin herhangi bir idealizme ya da spiritüalizme gerek olmaksızın nasıl sürdürülebileceğini gösterir.

Marcus Aurelius'un *Daimōn*'u: "Önce Kendini Sorgula"

Düşünceler'de doğrudan alıntılanmayan "*ēthos* insanın *daimōn*'udur" ifadesi, Marcus Aurelius'un *daimōn*'a ilişkin kavrayışında ve insanın akla, doğaya ve tanrıya uygun eylemesinin Stoacılıkta bir erek olarak temellendirilmesinde etkili olur. Bu hususun ayrıntılarına değinmeden önce Marcus Aurelius'un Herakleitos'a olan yakınlığına dair bazı hususların vurgulanması gerekmektedir. *Düşünceler*'in muhtelif bölümlerinde bahsi geçen Herakleitos, Marcus Aurelius'un saygıyla andığı, hayranlık duyduğu ve düşüncelerini aktarırken otoritesine sığındığı filozofların başında gelir. Sürekli değişen varlıkların bulunduğu bu gelip geçici evrende ölümü doğal bir süreç olarak gören ve bu koşullar altında insan için önemli olanın, tanrısal yanıyla uyum içinde bir yaşam sürmek olduğunu yineleyen Marcus Aurelius, ruh

dinginliğine ve doğaya uygun yaşama ereğine ulaşmada Herakleitos'un düşüncelerini kılavuz edinir. Bununla birlikte Marcus Aurelius'a özgü düşünceleri Herakleitos'a ait ifadelerden ayırmak oldukça zordur. Marcus Aurelius, Herakleitos'u anmaksızın kendi düşüncesini dile getiriyor göründüğü pasajlarda dahi Herakleitosçu olduğu sezilen temaları ve üslubu kullanmaktadır. Söz gelimi Marcus Aurelius'un evrenin geçiciliğini ve var olanların sürekli değişimini vurgulamak üzere sıklıkla kullandığı nehir metaforu, karşıtların birliğinden doğan düzenli birliğe (*synkosmoumenon*) yaptığı vurgu ve sürekli dönüşümlerle kendini yenileyen evren anlayışı,[46] Stoa fiziğinden ziyade Herakleitos'un düşüncelerini yansıtır. Bunların yanı sıra Marcus Aurelius, Stoa fiziğinin temel kavramları ve kuramlarıyla Herakleitosçu doğa tasarımı arasında yakın bağlantılar kurar. Evreni yöneten akılla (*dioikōn logos*) uyum içinde yaşama, zihnin (*nous*), aklın (*logos*), mantığın (*logikos*) ve yasanın (*nomos*) tüm varlıklar için ortak (*koinos*) oluşu, *logos*'a uygun davranmanın gerekliliği, insani yasaların tanrısal olandan kaynaklandığı vb. hususlar[47] Stoacıların Herakleitos ile paylaştıkları ve fizik araştırmaları aracılığıyla temellendirdikleri görüşlerin başında gelir.

Marcus Aurelius'un "*ēthos* insanın *daimōn*'udur" ifadesini ne şekilde anladığı ise *Düşünceler*'i baştan sona kuşatan *daimōn* kavramının kullanıldığı bağlam ve özdeşleştirildiği diğer kavramlarla ilişkisinde açığa çıkar. 119. fragmanın ontolojik ve etik olarak adlandırılabilecek iki izlek aracılığıyla *Düşünceler* bağlamında değerlendirilmesi, Marcus Aurelius'un *daimōn*'unu *ēthos* ile birlikte düşünmeye olanak sağlar. Ontolojik açıdan yapılacak değerlendirmede *daimōn*'un nasıl bir varlık olduğu, insan ile tanrısallık arasındaki ilişkide onun nereye konumlandırılması gerektiği ve onunla eş anlamlı olarak kullanılan kavramların neler olduğu soruşturulur. Etik bir soruşturmada ise bu kez *daimōn*'un insanın eylemlerine nasıl bir etkisinin olduğu, mutluluk ya da iyi yaşam ile *daimōn* arasındaki bağın nasıl kurulması gerektiği ve onun insanın yapısı ya da özerkliği ile bir ilgisinin bulunup bulunmadığı üzerinde durulur.

Marcus Aurelius için *daimōn*'un hangi varlık türüne ya da tarzına ait olduğu ya da –Stoacı terminolojiyle– onun nasıl bir beden ya da ilke olduğu, kavramın Stoacı fizik anlayışında geçirdiği dönüşümle yakından bağlantılıdır. Stoa felsefesinde insan ile parçası olduğu rasyonel evren arasındaki ilişkiyi tanımlamada iş başında olan *daimōn* kavramı, Marcus Aurelius'a değin farklı

[46] Marcus Aurelius, *Marcus Aurelius*. ed. & çev. C. R. Haines (Cambridge: Harvard University Press, 1930), II.17; IV. 43; V. 23; VI. 15; VII. 48; X. 7.

[47] *A.g.e.,* II. 16; III. 13; IV. 4; IV. 16; IV. 29; IV. 40; IV. 46; VI. 5; V. 3; VI. 9; VII. 9: VIII. 7; X. 12; XI. 1; XII. 26; XII. 32.

bağlamlarda ve çeşitli anlamlarda kullanılır. Okulun kurucusu Zenon'da bir kavram olarak izine rastlanmayan *daimōn,* Kleanthes'in *Zeus'a İlahi*'sinde de bulunmaz. Bununla birlikte *İlahi*'nin bağlamı ve kavramın daha sonraki kullanımları açısından düşünüldüğünde tanrının soyundan gelen (*ek sou gar genos esmen*) insanların,[48] tanrının bir parçası olarak düşünülmüş olmaları muhtemeldir. Okulun erken dönem düşünürlerinden Khrysippos'ta insanın bir parçası olarak düşünülmeyen ve onda bulunmayan *daimōn*, insana eşlik eden bir tür koruyucu ara varlıktır. İnsan ile insandan farklı olan bu varlık arasındaki ilişkiyi kuran ise kozmik sempatidir.[49] Her şeyi kuşatan evren ile evrenin ayrıcalıklı parçası insan arasındaki ilişkiyi mümkün hale getiren *daimōn,* var olan tek gerçeklik olan bedenler arasında (bilhassa tanrı ile insan arasında) düşünülmesi mümkün olabilecek herhangi bir kesintiyi ortadan kaldırmak üzere alınmış bir tedbir gibi görünmektedir. Erken dönem Stoacılıkta daha ziyade koruyan ve gözeten ruh anlamında kullanılan *daimōn*'un, Poseidonios ile birlikte insana içkin kutsal bir bölüm olarak düşünüldüğü görülür. Poseidonios'a göre uyumsuz (*anamologias*) ve mutsuz (*kakodaimonos*) bir yaşamın nedeni, insanın doğuştan (*syngenēs*) sahip olduğu ve evrenin bütününü yöneten kutsallığa benzer (*homoios*) olan yanını, kendi *daimon*'unu (*en autōi daimoni*) izlememesidir. Ruhun akıldan, *daimōn*'dan ve tanrıdan yoksun (*tou alogou tei kai kakadaimonos kai atheou tēs psykhēs*) yanında mutluluğun (*eudaimōnia*) olmadığını belirten Poseidonios,[50] *daimōn* ile *logos* arasında bağlantı kuran ilk Stoacıdır. Marcus Aurelius'un selefleri Seneca ve Epiktetos'ta ise insanı her an koruyan ve gözeten, içimize (*endon/intra*) yerleşmiş kutsal ruh (*daimōn/spiritus*) ya da tanrısal parça (*apospasma*) olarak kullanılan *daimōn,*[51] her bir insanda bulunan tanrısal ve tekil benliktir. Bununla birlikte Seneca'da geçen *spiritus*, *daimōn*'un yanı sıra Stoacı kozmik güç ve etkin ilke olan *pneuma*'nın da Latince karşılığı olduğu için Seneca'nın *daimōn* hakkındaki düşüncelerine dair açık ve seçik bir yargıda bulunmak zordur. Epiktetos söz konusu olduğunda ise *daimōn*'un akıl, zihin ya da yönetici kısımla bir tutulduğuna dair herhangi bir ifadeye rastlanmamaktadır. Bu inceleme açısından önemli bir noktaya işaret eden bu husus, Marcus Aurelius ile Herakleitos arasındaki bağlantının temel dayanaklarından biridir.

Marcus Aurelius'a değin doğuştanlığı ve bireyselliği temellendirilmiş olan *daimōn,* aynı zamanda kozmik sempatinin olanağının koşulu olarak da

[48] Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta,* II. 537. 7

[49] Laertius, *Lives of Eminent Philosophers Books 6-10,* VII. 88; VII. 151.

[50] Galeni ve P. H. De Lacy. *Galeni De Placitis Hippocratis Et Platonis* (Berlin: Akademie-Verlag, 1978), V.469, p. 326.

[51] Lucius Anneus Seneca. *Epistles 1-65*. çev. Richard M. Gummere (Cambridge: Harvard University Press, 1917), 41. 2; Epictetus. *Discourses Books 1-2*. çev. W.A. Oldfather (Cambridge: Harvard University Press, 1998), I. 14. 11-15; II. 8. 11-14.

düşünülmüştür. Marcus Aurelius ile birlikte ise bütün bu anlamlar tutarlı bir bütünlük oluşturacak şekilde bir araya getirilir ve dahası *daimōn,* evrensel doğa ile bireysel doğayı bir araya getirmeyi sağlayan bir 'kendilik ilkesi' haline gelir. Buna göre insanı, beden (*sōma*) ya da ten (*sarkion*), soluk (*pneuma*) ya da ruh (*psykhe*) ve yönetici kısım (*hēgemonikon*) ya da zihin (*nous*) olarak üçe ayıran Marcus Aurelius, bedene ait izlenimler ile ruha ait dürtülerin bize bağlı olmadığını, bize bağlı olan tek şeyin zihnimiz ve onun yargıları olduğunu belirtir.[52] Ortodoks Stoacı ayrımdan belirli bakımlardan farklılaşan bu bölümlemede insanın ayırıcı yanı olan zihin, tanrısal parça, akıl yahut *daimōn* ile bir tutulur.[53] Marcus Aurelius'ta insanın bütünlüğünü ve tanrısallığını temellendirmek üzere kullanılan *daimōn*, Stoa fiziğinin temel kabulleri uyarınca etkin ilke *pneuma*'nın belirli bir durumuna (*heksis*) işaret eden bir bedendir. Bu haliyle insanla tanrıyı, evrensel doğa ile bireysel doğayı birleştiren *daimōn,* hem insanın zihni hem de evrenin *logos*'udur.[54]

Zihnin yanı sıra ruha ve bedene sahip olan her insan, zihni aracılığıyla evrenin bir parçası olduğunun farkına varır. Evrenle paylaştığı ortak *logos* sayesinde büyük bir organizmanın (evrenin) bir organı olduğunu ve organizmanın sıhhati için üstüne düşeni yapmasının gerekliliğini kavraması beklenen insan, ne kendisini ne de evreni birbirlerinden ayrı, ölümsüz ve aşkın varlıklar olarak konumlandırır. Bir doğa varlığı olduğu için 'bütünüyle' oluşa ve bozuluşa tabi olduğunun bilincinde olması gereken her bir tekil, kendinde tekrar eden doğal düzenin taşıyıcısıdır. Bütün bedenlerin nedeni olan doğa, onların her daim içlerinde (*endon*) bulunan bir güçtür.[55] Zaten Stoacı evrensel düzende her tür beden (var olan), her düzeyde birbirine bağlıdır; her bir tekil varlığın çeşitli etkinlik ve durumlarında meydana gelen herhangi bir değişim, evrenin bütününe sirayet eder ve bu sürekli etkileşim, bütün var olanları doğalarına uygun bir şekilde eylemekle yükümlü kılar. Kozmik sempatinin var olanların her düzeyinde işlerlik göstermesi, her şeye ortak olan *logos*'un bitimsiz etkinliğinin sonucudur. Bu haliyle Marcus Aurelius için mensubu olduğu okulun her şeyi kuşatan bedenli doğa anlayışı, tekil varlık görüşü ve içkin tanrı tasavvuru, mutlu ve kutlu bir yaşamın olanağını kuracak olan zihne, kullanacağı ilkeleri vermektedir.

Stoacılığın temel ilkelerinden olan tekil varlık görüşü, Marcus Aurelius'un *Düşünceler*'inde sıklıkla üzerinde durduğu önemli bir noktadır. Buna göre her bir insanda bulunan *daimōn,* bulunduğu insana özgüdür. Zira akıldan yoksun

[52] Marcus Aurelius, *Marcus Aurelius*, II. 2; III. 16; XII. 3.
[53] *A.g.e.,*V. 27.
[54] *A.g.e.,* III. 13; IV. 29; V. 3; V. 21; IX. 1; XII. 32.
[55] *A.g.e.,* VII. 40.

varlıklara tek bir yaşamsal soluk (*pneuma*) dağıtıldığı için onların bireyselleşmeleri mümkün değildir. Fakat akla sahip varlıkların –evrensel *logos*'tan aldıkları– birinci doğalarına uygun ya da aykırı eylemeleri ve eylemlerinden hareketle bireysel bir doğa (*idia physis*) oluşturmaları mümkündür.[56] Bununla birlikte Marcus Aurelius'ta ve Stoa fiziğinde bireyi farklılaştıran ve ona özel niteliğini veren bölüm ruh değildir. Stoa felsefesinde şeylere niteliğini veren, *pneuma*'nın öğeler düzeyindeki faaliyetidir. Bütün evrene yayılan *pneuma*, içinde bulunduğu maddenin değişimlerine göre farklı adlar almaktadır. Bu değişimler ise dört farklı gerilim (*tonos*) derecesinden kaynaklanır. *Pneuma*'nın ilk seviyesine karşılık gelen *heksis,* ağaç kütükleri, taşlar vb. varlıkların bulunduğu düzeydir. İkinci düzey biyolojik organizmaların düzeyidir ve bunun adı doğadır (*physis*). Algılama, hareket etme ve üreme kabiliyeti bulunan hayvanların oluşum ilkesi olan ruh (*psykhe*) üçüncü gerilim düzeyi iken, *pneuma*'nın akıl sahibi varlıklardaki tezahürü olan son seviye zihin ya da yönetici kısımdır.[57]

Düşünceler'in bazı pasajlarında ussal ruhtan bahsedilip, ruh-beden düalizmini vurgular görünen bölümler olsa da[58], Marcus Aurelius ussal ruhu, hem doğanın *logos*'u hem de canlı varlıkta (*zōion*) bulunan akletme yetisi (*logikon*) olarak düşünür. Bu nedenle ruhun değil zihnin tanrısal olmasıdır söz konusu olan. Ayrıca Marcus Aurelius, ruhun ölümsüz olduğunu da savunmaz. Ruhların öldükten sonra varlıklarını sürdürdükleri varsayımı, yalnızca bu ruhların yükselip evrenin yaratıcı ilkesine döndükleri, onunla kaynaştıkları anlamına gelir.[59] Marcus Aurelius'ta bireyselleşmiş ve maddeden soyutlanmış bir ruh tasarımı bulunmadığı gibi, 'iyi ruh' ya da 'kötü ruh' gibi ifadeler canlı varlığın, zihnine uygun ya da aykırı olan eylemini betimlemek üzere kullanılır. Her bir insanın kendine özgü bir *daimōn*'a sahip olması, onun ruhundan değil zihninden kaynaklanır. Daha açık bir ifadeyle kişi, eylemini zihne bağlı olan yargılarına uydurduğunda biricik bir varlık olur. Son tahlilde kozmik sempati gereği bütün insanlar birbirleri için yaratılmış olsalar da, birbirlerinin aynı değildirler. Her bir insanın yönetici kısmının kendi yetkesi (*idios kyrios*)[60], her bir insanın da kendine özgü bir *ēthos*'u vardır.

Marcus Aurelius'a göre insanın sahip olduğu *ēthos*'a uygun eylemesi ise kişinin varlıktaki yerini bilmesi demektir. Çünkü "her insana ayrılan (*parekhō*) yazgı (*moira*), ömrü boyunca ona eşlik eder" ve "kendini yalnızca kendine ait

[56] *A.g.e.,* IX. 8; IX. 31; XII. 30.
[57] Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta,* II. 458; SVF II. 716; II. 1027.
[58] Marcus Aurelius, *Marcus Aurelius*, II. 16; V. 19; VII. 67.
[59] *A.g.e.,* IV. 21.
[60] *A.g.e.,* VIII. 56.

olanı gerçekleştirmeye adayan insan, yazgının ona ayırdığından başka bir şeyi istemez".[61] Zaten insanın doğasına ve kaderine uygun olan, onun kendinde ikamet eden *daimōn* ile uyumlu bir yaşam sürmesidir. Haliyle insan, insan olmak bakımından (insan olarak var olmak), tanrının ya da doğanın ona tahsis ettiği konuma uygun eylerse, kaderine de uygun eyleyecektir. O halde Marcus Aurelius için akıl, zihin, doğa ya da yönetici kısım anlamına gelen *daimōn,* ontolojik olarak insanın var olanlar arasında ayrıcalıklı bir konumda olmasını sağlayan yanıdır. Dahası tıpkı Herakleitos'ta olduğu gibi Marcus Aurelius'ta da, zihne ya da *logos*'a atıf yapan *daimōn,* her bir tekilde tekrar eden evrensel doğa ya da *logos*'tur. Dolayısıyla Marcus Aurelius için *daimōn*'a, zihne ya da yönetici kısma uygun eylemek her şeyde ortak olan *logos*'a uygun eylemektir. *Logos*'a aykırı eylemek ise tıpkı ruhu nemli, soğuk ya da barbar olan insanlarda olduğu gibi, 'bozuk düşünceli (*diaphthora dianoias*)' insanlara yakışan bir haldir.[62]

Stoacı mikrokozmos-makrokozmos anlayışını ve insanın var olandaki özel yerini temellendiren *daimōn*'un, yaşamda nasıl bir kılavuz olacağı ve insanın ona nasıl riayet edeceği ise kavramın etik boyutunu oluşturmaktadır. Marcus Aurelius'un insan için "yalnızca içindeki *daimōn*'a sıkı sıkıya uymanın ve ona içtenlikli bir saygı göstermenin yeterli olacağını"[63] vurguladığı satırlarda açığa çıkan bu husus, insanın yapısı yani *ēthos*'u ile yakından bağlantılıdır. Stoacı Zenon'da "bireysel eylemlerden fışkıran yaşam kaynağı (*pēgē biou*)"[64] olarak kullanılan *ēthos,* Marcus Aurelius'ta evrensel unsurların karışımı tarafından belirlenen ve erdemlerin kendisinde ortaya çıktığı, gelişime açık bir beden olarak düşünülür.[65] *Ēthos*'un bu değişime açık doğasının ereği olarak düşünülebilecek yetkinlik hallerine ulaşması ise *logos*'a, zihne, yönetici kısma ya da *daimōn*'a uygun eylemeye bağlıdır. Marcus Aurelius'a göre tam anlamıyla insana bağlı olan zihin yazgıdan bağımsız olmayı sağlar, insan sahip olduğu akıl ve zihin sayesinde iradi olarak (*ekousios*) hüküm verir.[66] Böylece kişinin kendini yetkinleştirmesi yani *ēthos*'unu dönüştürmesi kendisine bağlı olur. Ussal bir varlığın izlenimlerinde ya da duyumlarında değil eylemlerinde açığa çıkan iyi ve kötü, her bir varlığın kendi *ēthos*'undan kaynaklanır. Bu nedenle Marcus Aurelius tıpkı Herakleitos'un "kendini keşfetmesi" gibi *Düşünceler*'in muhtelif yerlerinde içine dönmekten, içini kazmaktan, önce kendini incelemekten bahseder.[67]

[61] Marcus Aurelius, *Düşünceler,* III. 4.
[62] *A.g.e.,* IX. 2.
[63] *A.g.e.,* II. 13.
[64] Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta,* I. 203.
[65] Marcus Aurelius, *Düşünceler,* I. 7; I. 15; VI. 48.
[66] Marcus Aurelius, *Marcus Aurelius*, X. 28; 32; 38.
[67] *A.g.e.,* VII. 59; VIII. 48; X. 37.

Her ne kadar evrensel doğa ile bireysel doğanın yolu aynı olsa da, insanın yolunu şaşırıp '*daimōn*'unu kirletmesi' olanaklıdır. Fakat doğadan ve tanrıdan uzaklaşan insan için ayrıldığı yola dönmek, bireysel doğayı yani *ēthos*'u, *logos*'a uygun hale getirmek her zaman mümkündür. Zira Marcus Aurelius için doğruyu yanlıştan ayırt etme ve akıl yürütme koşullarla ilgilidir; bu koşullar ise insanın kendini eğitmek için çaba harcayıp harcamadığına bağlıdır.[68] İnsanın *ēthos*'unun kadere tabi olmasına rağmen zorunlulukla belirlenmemesi, özgürlüğün ve sorumluluğun da insana bağlı olduğu anlamına gelir. Kişinin özgürlüğünün, ödevinin ve sorumluluğunun kendini tanımasına, onu yöneten ilkeleri bilmesine ve parçası olduğu evrenin yasasına uygun davranmasına bağlı olduğunu düşünen Marcus Aurelius, *ēthos*'u belirleyenin kişinin kendisinden kaynaklan içsel nedenler olduğunu düşünür. Çünkü hiçbir dışsal neden, bir zihni kendisine zararlı olabilecek bir şey yapmaya zorlayamaz. Tam da bu nedenle hayat karşısında insan, gladyatöre değil boksöre benzemelidir. Nitekim gladyatörün kendisinin olmayan ve her an bırakmak zorunda kalabileceği bir kılıcı varken; boksörün yumruğu kendisinindir.[69] İnsan izlenimlerin ve dürtülerin kendisine bağlı olmadığını, kendisine bağlı olan tek şeyin yargılar olduğunu bilir, yargılama yetisinin (zihin) yöneticiliğini kabul eder ve düşünceleri ile davranışlarını buna göre belirlerse, erdemli ve mutlu olur. Mutlu bir hayatın öznesi olan erdemli insan da, kendisinde yerleşmiş ve her an değişime açık olan bu *ethos*'u, her yeni eylemiyle yetkinleştirme gücünü kendinde taşır. Son tahlilde Marcus Aurelius için 'doğaya uygun yaşama' ereğine sadık olan insanın 'kendi yurdunun yabancısı'[70] olmaması için 'önce kendini incelemesi (*sauton prōton eksetaze*)'[71] zorunludur.

Sonuç

Herakleitos'tan önce insanın düşüncelerini ve eylemlerini belirleyen nedenlerin dışarıdan geldiği, insani yapının yani *ēthos*'un insana aşkın etmenler tarafından oluşturulduğu yaygın ve geleneksel bir inançtı. Bu inancı "*ēthos* insanın *daimōn*'udur" ifadesiyle şüpheye düşüren Herakleitos, bütün varlıklarda ortak olan *logos* anlayışı aracılığıyla insan ile tanrı, tekil ile evrensel arasında aşılması olanaksız olduğu düşünülen mesafeyi ortadan kaldırdı. İnsanın evrensel *logos*'u kendinde yineleyip yenilediği Herakleitos felsefesi, bütün varlıklarda ortak olan *logos*'u, aynı zamanda her bir insanda yasalı bir özgürlük olanağı olarak düşünmenin yolunu açtı. İnsan, kendisinden

[68] *A.g.e.,* V. 5; VI. 50; 52; VII. 2.
[69] *A.g.e.,* XII. 9.
[70] *A.g.e.,* XII. 1.
[71] *A.g.e.,* X. 37.

kaynaklanmayan ve akıldışı olduğu düşünülen nedenlerle örülü bir evrende ikamet etmek yerine, aynı yasayı paylaştığı ve bu nedenle kendisiyle uyumlu olan bir evrende güvenli bir mesken buldu. Tanrı ile insanın karşı karşıya konumlandıkları 'akıldışı düzen'i, var olanların bir arada bulundukları 'akli düzen' lehine ortadan kaldıran Herakleitos, bu öncü düşüncesiyle karşıtların yan yana değil, iç içe bulunduklarını ve belki de karşıtların o kadar karşıt olmadıklarını vurgulamak istedi. Zira her şeyden birin ve birden her şeyin çıktığı bu evrende, söz konusu olan birlik ile çokluk arasındaki ilişkinin ta kendisiydi. Yasalı bir değişimin hüküm sürdüğü evrende, değişimin yani hareketin olanağı olarak düşünülen karşıtlık, çok olanın karşılılığıydı. Zira etkinliğin etkiyeceği bir edilginliğin zorunlu fakat yeterli olmadığı, yani etkinliği ve edilginliği 'üstlenen' varlıkların daima ne etkin ne de edilgin olabilecekleri düşünülürse, karşıtlıkların hem kendilerine hem de karşıtlarına karşıt olacakları bir gerçektir. Yay-lir metaforunun ima ettiği gibi, her bir karşıtlık karşı karşıya olmayı değil, karşılığı olmayı, karşılığı olduğu şeyle iç içe geçmeyi vaat eder. Bu haliyle karşıtlığın aslında bir yanılsama, *logos*'unu çoğaltamamış nemli bir ruhun yanılgısı olması pek muhtemeldir.

Bu evrende, uyumun teminatı olan ilkesel ortaklık yani *logos,* her insana içkindir. *Ēthos* insanın *daimōn*'u ise ontolojik açıdan zaten *ēthos* ile *daimōn* birdir. Fakat Herakleitos için bu birliği bir karşıtlık olarak düşünen insanın işlediği epistemolojik kusur, etik bir soruna yol açar. İnsanın kendine ait olan *ēthos*'u, kendine yabancı ve aşkın olan varlıkların tekeline bıraktığı yerde uyumsuzun ortaya çıkması kaçınılmazdır. Oysa evrenin ve parçalarının bir bütünlük (*holon*) oluşturduğu yerde ne insani eylemleri yöneten ilkeler insana yabancı ve düşman ne de insan kendinden başka olan her şeyden farklı ve üstün olabilir. Dolayısıyla Herakleitos'un özlü sözüyle insanı mahkûm ettiği özgürlük, insanı ya da onun herhangi bir yetisini üstün kılmaz. Aksine evrenin parçası olan insan, kendinde tekrar ettiği evrensel yasayla bütünleşme, onu dinleme ve eylemlerini ona uydurma olanağına sahiptir. Bu haliyle 'kaderinin efendisi' olmaya aday olan her ruh, ölümsüz ya da gayri maddi olduğu için değil; maddi ve değişime açık, '*logos* soylu' bir varlık olduğu için *ēthos*'unu *logos* ile uyumlu kılabilir.

Kaderin yahut *daimōn*'un insanın ruhunda kök salan *ēthos*'a bağlı olduğu iddiasını ruh lehine sürdürmek, Herakleitos'u yanlış anlamaktır. Herakleitos'un ruhu bireysellik ilkesi olarak düşünmesi dışsal nedenler yerine içsel nedenleri; tanrısal müdahale yerine de insani kararları hareket noktası olarak belirlemesinden ileri gelir. Herakleitos insan ruhunu değişmez, ölümsüz ve gayri maddi bir bütünlük olarak düşünüp, 'beden' karşısında ona bir öncelik tanımaz. Zaten ruhun *logos*'u ifadesinde vurgulanan, ruh değil

evrende hüküm süren *logos*'tur. Dolayısıyla Herakleitos'un *ēthos*'a vurgu yapan yeniliği, ruhun ölümsüzlüğüne, özgürlüğüne ve üstünlüğüne bir övgü değildir. Herakleitos'un mirasını dönüştüren idealist ve spiritüalist felsefelerin ruhu ait olduğu evrenden soyutlayıp yüceltmeleri, Herakleitosçu *logos*'un "ruhu"na aykırıdır.

Oysa kökenini Herakleitosçu doğa felsefesinden aldığı iddia edilen Stoacılık, Herakleitosçu mirası aslına sadık bir biçimde değerlendirmiş görünmektedir. İdealist ve spiritüalist felsefi sistemlerin 'değişmez bir (t)öz' uğruna aşkınlık yoluyla var ettikleri kusurlu evrenlerinin karşısına, oluşun ve içkinliğin mükemmelliğini yerleştiren Stoacılar, hiyerarşik karşıtlıklarla kendini temellendiren varlık anlayışlarına muhaliftirler. Stoacılar büyük tutuşma, ebedi tekerrür vb. eskatoloji kuramlarıyla Herakleitos'tan ayrılsalar da, evrendeki düzenin ya da *logos*'un içkin mevcudiyeti konusunda onunla uzlaşırlar. En açık ifadesini Marcus Aurelius'ta bulan bu uzlaşımda filozof kral, *logos*'un sesini işiten ve *ēthos*'unu bu sese uygun hale getirmek için kendi kendine düşünen 'Pan-Herakleitosçu' bir düşünür olarak görünür. *Düşünceler*'inde Herakleitosçu temaları yaşam için bir kılavuz haline getiren Marcus Aurelius, mensubu olduğu okulun 'doğaya uygun yaşama' ereğini, '*ēthos* insanın *daimōn*'udur' ifadesiyle birlikte düşünür. Bu erek ve motto ile birlikte kurduğu yaşama sanatında, *logos*'u, zihni, doğayı, tanrıyı ve *daimōn*'u özdeşleştiren Marcus Aurelius, Herakleitos'un 'kendimi keşfettim' özdeyişini de içine dönmek, incelemeye kendinden başlamak olarak ele almış görünür. İnsanın önce kendindeki *daimōn*'u, buradan hareketle de evrensel *logos*'u anlama olanağına işaret eden bu husus, *ēthos*'u kuranın da kişinin kendisi olması anlamına gelir.

Bu içten dışa doğru gerçekleşen anlamada, öncelik insanın kendisinde olsa da insan aslında 'nesne' edindiği doğanın bir ferdidir. 'Benzerin benzeri bildiği' Antik felsefede, her şeyde ortak olan bir *logos* var ise kuşkusuz *logos*'un bilgisi insan için olanaklıdır. İnsana bağlı olan tek şeyin de zihni ve yargıları olduğu doğruysa burada insana düşen, izlenimlerini ya da dürtülerini değil, yargılarını benzerine uydurmaktır. Burada asli bir özne-nesne ikiliği ya da nesneleştirme gibi epistemolojik problemler söz konusu değildir. Zaten Herakleitos'un ya da Marcus Aurelius'un *logos*'u, nesne edinilecek bir şey değil, uyum sağlanacak ve belki de kendisine nesne olunulacak bir şeydir. Bireyin rızasıyla ardına düşmesi gereken *logos,* doğaya uygun *ēthos*'un teminatıdır. Bu haliyle insanın ruhunun ya da zihninin nasıl bir karar mercii haline geldiği, özgürlüğün nerede olduğu ve Herakleitos'a mal edilen yeniliğin Marcus Aurelius'ta nasıl sürdürülmüş olabileceği sorulabilir.

Öncelikle *logos*'a kendi istemiyle boyun eğmek bir pranga değildir. Tam aksine insanın yazgının zincirlerinden kurtulmasını sağlayan zihni, onu kendisine bağlı olmayan şeylerden bağımsız kılar. Kendisine bağlı olanın sınırları aracılığıyla kendi sınırını çizen insan, zihnini bulandıran, *daimōn*'unu kirleten ve onu *logos*'tan ayıran farksızların (*adiaphora*) ayırdına varır. Kurması ya da dönüştürmesi gereken bireysel doğanın ancak kendine bağlı olan yargılarda temellendiğinin farkında olan insan, *ēthos*'u ile kaderinin örtüştüğünü de kabullenir. Böylesi bir durumda *ēthos* negatif bir belirlenimle kuruluyor olsa da, son tahlilde ona pozitifliğini verecek olan ölçüt hem en kısa yoldur hem de her zaman insanın içindedir. Doğanın büründüğü karanlık görünümler, onun kavranamaz olduğunu bize düşündürse de bunların yalnızca birer görünüm olduğunun bilgisi, bizim 'doğru yolu' bulup, *ēthos*'umuzu yetkinleştireceğimiz başlangıç noktasını oluşturur.

İşte zihni aracılığıyla evrenin bir parçası olduğunun farkına varan insan, önce kendini sonra da kendinde yankılanan *logos*'un sesini duyar. Büyük evrenin küçük kesiti, kendisinde bulunan *logos* sayesinde ne kendisinin ne de tanrısal bir parça olan zihninin ayrık, aşkın ve ölümsüz olduğunu düşünür. Doğal bir varlık olduğu için geçiciliğinin farkında olan insan, zihniyle ussal varlıkların, diğer yetileriyle de diğer varlıkların akrabası olduğunu bilir. Kozmik sempatinin her yana yayıldığı böylesi bir evrende hiyerarşik bir ontoloji tesis edilemez. Dahası insanın *logos*'a uygun eyleme özgürlüğünü son raddesine kadar kullandığı yasalı bir evrende inşa edilen *ēthos*, değişime ve dönüşüme açık yapısıyla herhangi bir hiyerarşiyi de kendinde barındıramaz.

Söz konusu sadakat olduğunda önemli olanın hakikat olduğu, felsefe tarihinde sıkça yinelenir. Fakat hakikati dile getirdiği iddiasında olan felsefi sistemlerin iddialarını sadakatlerine borçlu oldukları da yadsınamaz bir hakikattir; çünkü gelenek sadakati gerektirir. Fakat tahribatın bile bir tür sadakat olduğu hesaba katıldığında, Herakleitos'a sadık olmayan bir düşünür ya da okul bulmak hiç olanaklı olmaz. Bununla birlikte 'hakikat' tarafından bulanıklaştırılmış bir düşünceyi aydınlatmak başka tür bir sadakati gerektirir. İşte Herakleitos'un *ēthos*'unu kendi *daimōn*'unda yineleyen Marcus Aurelius, bu 'asli düşünür'ün *logos*'una kulak kesilmiş bir tilmizin başka türlü bir sadakatini, 'asli sadakat'i gözler önüne serer.

Kaynakça

Alexander of Aphrodisias, "De Fato", *On Fate* içinde, 41-93. Çeviren R. W. Sharpless. London: Duckworth, 1983,

-. "De Anima libri mantissa", *On Fate* içinde, 94-115. Çeviren R. W. Sharpless. London: Duckworth, 1983.

Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. Çeviren Saffet Babür. Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997.

Arnim, Hans von. *Stoicorum Veterum Fragmenta Vol. I-IV*. Stuttgart: Teubner, 1964.

Aurelius, Marcus. *Marcus Aurelius*. Editör & Çeviren C. R. Haines. Cambridge: Harvard University Press, 1930.

-. *Düşünceler*. Çeviren Şadan Karadeniz. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.

Burnet, John. *The Socratic Doctrine of Soul*. Forgotten Books, 2017.

Bywater, Ingram. *Heracliti Ephesii reliquiae*. Oxford: Clarendon Press, 1877.

Colvin, Matthew. "Heraclitus and Material Flux in Stoic Psychology", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, sayı 28 (2005): 257-72.

Cornford, F. M. *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation*. New York: Harper Torchbooks, 195.

Diels, Hermann ve Walther Kranz. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmann, 1960.

Epictetus. *Discourses Books 1-2*. Çeviren W.A. Oldfather. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

Freeman, Kathleen. *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers: A Complete Translation of the Fragments in Diels, Fragmente der Vorsokratiker*. Cambridge: Harvard University Press, 1948.

Galeni ve P. H. De Lacy. *Galeni De Placitis Hippocratis Et Platonis*. Berlin: Akademie-Verlag, 1978.

Hankinson, R. J. "Explanation and Causation". T*he Cambridge History of Hellenistic Philosophy* içinde, 479-512. Editör K.A. Algra & J.Barnes & J. Mansfeld. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Havelock, Eric Alfred. *Platon: Filozof Şaire Karşı*. Çeviren Adem Beyaz. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015.

Hegel, G. W. F. *Lectures on the History of Philosophy Vol II*. Çeviren E. S. Haldane and F. H. Simson. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd., 1894.

Heidegger, Martin. *Humanizm Üzerine*. Çeviren Yusuf Örnek. Ankara: TFK, 2013.

Herakleitos. *Fragmanlar*. Çeviren Cengiz Çakmak, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.

Homer. *Homeri Opera in five volumes*. Editör David B. Monro and Thomas W. Allen. Oxford: Oxford University Press, 1920.

-. *The Odyssey*. Çeviren A. T. Murray. Cambridge: Harvard University Press, 1919.

Homeros. *İlyada*. Çeviren A. Erhat ve A. Kadir. İstanbul: Can Yayınları, 2007.

Kahn, Charles H. *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Kirk, Geoffrey Stephen. "Ecpyrosis in Heraclitus: some comments", *Phronesis*, sayı 4 (1959): 73-6;

-. *Heraclitus: The Cosmic Fragments*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Laertius, Diogenes. *Lives of Eminent Philosophers Books 1-5*. Çeviren R. D. Hicks. Cambridge: Harvard University Press, 1925.

-. *Lives of Eminent Philosophers Books 6-10*. Çeviren R. D. Hicks. Cambridge: Harvard University Press, 1931.

Liddell, H.G. ve R. Scott, *An Intermediate Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1889.

Long, A. A. "Heraclitus and Stoicism". *Stoic Studies* içinde, 35-57. Editör A. A. Long. London: University of California Press, 2001.

Long, A. A. ve N. David Sedley. *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Marcovich, Miroslav. *Heraclitus: Texto Griego Y Version Castellana*. Merida: Talleres Graficos Universitarios, 1968.

Nietzsche, Friedrich. *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*. Çeviren Turan Erdem. İstanbul: Arya Yayıncılık, 2010.

Padel, Ruth. *In and Out of the Mind: Greek Images of the Tragic Self*. New Jersey: Princeton Press, 1992.

Platon, *Theaitetos*. Çeviren Macit Gökberk. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1945.

-. "Sokrates'in Savunması". Çeviren Teoman Aktürel. *Diyaloglar* içinde, 11-39. Editör Mustafa Bayka. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012.

Plutarch, "Platonic Questions". *Moralia Volume XIII Part I* içinde, 1-129. Çeviren Harold Cherniss. Cambridge: Harvard University Press, 1976.

Robb, Kevin. "'Psyche' and 'Logos' in the Fragments of Heraclitus: The Origins of the Concept of Soul". *The Monist*, Vol. 69, No 3 (1986): 318-9.

Seneca, Lucius Anneus. *Epistles 1-65*. Çeviren Richard M. Gummere. Cambridge: Harvard University Press, 1917.

Vernant, Jean-Pierre ve Pierre Vidal-Naquet, "Eski Yunan Tragedyasında İradenin Boy Göstermesi". *Eski Yunan'da Mit ve Tragedya* içinde, 49-88. Çeviren Sevgi Tamgüç ve Reşat Fuat Çam. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012.

‘AYDINLIK GÖRÜŞLÜ’ HERAKLEİTOS’UN SANATA, SANATÇIYA VE GÜZELLİĞE DAİR DÜŞÜNCELERİ

Şule GECE *

THE THOUGHTS OF ‘BRIGHT-MINDED’ HERACLITUS ON ART, ARTIST AND BEAUTY

Özet

Bu makalede Sokrates öncesi düşünürlerden karanlık lakaplı Herakleitos’un evrene ve insana bakış açısının kendi dönemine ve çağdaşlarına nasıl etkide bulunduğu ve kendinden sonraki dönemlerde hâkim olacak estetik algılama, sanat ve sanatçıya bakış açısına olan etkilerini görme ve gösterme gayretidir. Sokrates öncesi düşünürler genellikle evrene yönelik bütüncül algılarını sanatı da içerecek şekilde bir oluşa ve devinime, *mimesise (*taklit), bütüncül etkilerine, zanaate (tekhne), sanatçının yaratımına, hatta bu sanatçının yaratımının özel bir şey olup olmadığına dair derin bir düşünceye yöneltmişlerdir. Bu dönemde en önemli şeylerden biri olan evrenin yaratılışına dair söylenceler ve şairlerin evrene yönelik düşünceleri, hayal gücünün Yunanlılar tarafından zengince kullanımına yol açarken, aynı zamanda evrene, Tanrılara ve değişmeyen bir ana madde (arkhe) arayışına da zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla mitoslardan ve eposlardan geçen düşünce zamanla akılcı düşünmeye yani felsefeye ve onun kullanımı olan logosa doğru evrilecektir. Bu anlamda, logosu yaşam içinde en önemli noktaya taşıyan Herakleitos’un düşüncelerini anlamak, dönemin sanatına, ruhuna ve felsefesine bakış açısını anlamak adına önemli ve anlamlıdır.

Anahtar Kelimeler: Herakleitos, Sanat, Sanatçı, Mimesis, Homeros, Ozan.

* Kırıkkale Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Dr.Öğr. Üyesi, gecesule@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5668-9335.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 13/Felsefe Tarihinde Ege: Pre-Sokratikler/İyonyalılar, Ekim 2019: 255-264.
(Makale Gönderim: 01.06.2019 / Makale Kabul: 11.09.2019)

Abstract

This article is an effort to see and show the effects of a pre-socratic thinker, dark nicknamed Heraclitus, on the universe and on human beings by their contemporaries and their effects on the perspective of aesthetics perception, art and persistence that prevail in later periods. Pre-Socratic thinkers generally directed their holistic perceptions of the universe towards a sense of thinking, including art, a sense of thinking and revolution, *mimesis* (imitation) the holistic effects of nature, craft (*tekhne*), the creation of the artist, or even the creation of this artist. The myths about the creation of the universe is one of the most important things during this period, and the ideas of the poets towards the universe led to the rich use of the imagination by the Greeks while at the same time laying the ground for the universe, the Gods and the search for an unchanging basic matter (*tekhne).* Therefore, mythos, eposes from the thought of rational thinking in time, i.e., philosophy and its use will evolve towards the logos. In this sense, understanding the thoughts of Heraclitus carrying the logos to the most important point in life is significant and meaningful in order to understand the perspective of the art, spirit, and philosophy of the period.

Keywords: Heraclitus, Art, Artist, Mimesis, Homeros, Poet.

****

Hangi düşünceleri hangi bilgelikleri?
Peşine düşüp şairlerin çoğunluğu öğretmen
belliyorlar bilmeden kötünün çok iyinin az
olduğunu.[1]
Herakleitos

Felsefenin bir bilgelik arayışı ve sevgisi olması ilk kez kendini duyurduğunda, doğanın gizeminin akıl yoluyla anlaşılabilir olma gayretinin de kendini göstermeye başladığına şahit olmaktayız. Bu arama ve dönüştürme gayreti, gerçekte mitlerin de yerini akla bırakmaya ve şeylerin gerçek özünün büyü ve sihirle değil, akıl ile anlamlandırma çabası ile idrakinin gerçekleşmesinin önünü açmıştır. Hayal gücü çerçevesinde, insan biçimli Tanrıların ve büyüsel bir evrenin gözden düşmesi, bilimsel açıklama gayretinin de ilk tohumlarını yeşertmektedir. İşte bu dönemde, bu çabanın gayretli temsilcileri de yavaş yavaş kendilerini bu tarz mitsel ve epik söylemlerden uzaklaştırmaya başlamış dünyanın, yaşamın ve varlığın gerçek özünü açıklamaya, kalıcı bir

[1] Herakleitos, *Kırık Taşlar*, çev. Alova Bordo (İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2004), 92.

yaşam ve dünya görüşü kazandırmaya kendilerini adamış gözükmektedirler. "Dünyanın ve yaşamın kökeninden Mitoloji'nin gölgesini kaldırıp dağıtmak, akılcı düşüncenin olağanüstü bir marifeti olmuştur. Anaksimandros'un sistemi ise her gün doğada gördüğümüz sıradan güçlerin işleyişini en başa kadar geri götürür. Onun düşüncesinde dünyanın oluşumu doğaüstü değil, doğal bir olay haline gelmiştir."[2]

Evreni, şeyleri ve insanı doğal olmayan çabalarla anlama gayretinin doğal bir çabaya dönüştürülmesi ve zaman içinde bir hakikat - *Aletheia* arayışının kâhin kişiden insan kişisine geçmesi ve insanca bilgelik arayışında olan normal insana devredilmesi de yine Sokrates öncesi filozofların gayretli çabaları ile gerçekleştirilecektir. Ancak, Eski Yunan dünyasında özellikle ilk ozanların da içine bolca hayal gücü karıştırılsa da hakikati görme, duyabilme, sezebilme ve söz edebilme yeteneğine sahip kişiler olarak değerlendirildiğine şahit olmaktayız. Bunu üç karakter üzerinden tanımlayan Yunanlılar, özellikle *Aletheia*'nın yakın dostlarından biri olarak ozanları görmektedirler. "Eski Yunan'da üç karakter; kâhin, ozan ve adil kral kendilerine has özelliklerinden dolayı hakikati nakletme imtiyazına sahiptiler. Şair, falcı ve kral da aynı söz tipini paylaşıyordu. Eski Yunanca tabiriyle Mnemosyne'nin kutsal kudreti sayesinde kâhin kadar şair de öte dünyaya doğrudan erişiyor, görünmezi seziyor, olmuş olanı, şu anı ve olacak olanı beyan ediyordu."[3]

Ancak, ozan kendi söylemi ile şimdiyi, geçmiş ve geleceği çifte bir hakikat ile göstermektedir. Bu ikili hakikat bir yandan ozanın duyular dünyası ile olan ilişkisine, diğer taraftan da daha tinsel bir dünya ve hakikatin bildirimine şahitlik etmektedir. Eski Yunan'da musalar ya da ilham perileri "hatırlamanın kızları, gerçek gibi görünen aldatıcı şeyleri ve hakikati söyleme kabiliyetine aynı anda sahiptiler."[4] Böylece, ozanlar gerçekte uzun zaman hakikatin bu iki tarafıyla da ilgilendikleri için kimileri tarafından bilge, kimileri tarafından da şarlatan ilan edilmişlerdir. Bu bağlamda, sanatın ve sanatçının bu ikili doğasını görüp çözümlemeye çalışan Herakleitos, çoğu fragmanında sanata ve sanatçıya çok olumlu yaklaşmasa da yazdığı fragmanlar usta işi bir şairin elinden çıkmış tarzda ve derinliktedir. Bu nedenle, onun üzerine çalışma yapan Charles H.Kahn, *Herakleitos'un Sanatı ve Düşüncesi* adlı eserinde şunları ifade etmiştir: "Herakleitos söylemi bir bütün olarak korunan kısımları kadar dikkatli ve sanatsal olarak bestelenmiştir ve

[2] F.M.Cornford, *Sokrates Öncesi ve Sonrası*. çev. A. M. Celal Şengör (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2015), 14.
[3] Marcel Detienne, *Arkaik Yunan'da Hakikatin Efendileri*, çev. Adem Beyaz (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2012), 15-16.
[4] Detienne, *A.g.e.,* 17.

bir bütünün biçimsel düzeninin aynı dönemindeki herhangi bir lirik şiirde olduğu gibi toplam anlamında bir unsur olduğunu belirtmiştir."[5] Belki de bu nedenle bu şiirsel yazı tarzı ve anlam arayışından dolayı, bu fragmanlardan en çok etkilenenlerden ve onu oldukça aydınlık bulanlardan biri de F. Nietzsche'dir. Bunu şu sözlerle ifade eder:

> …Bu tür memnun olmayan insanlar, Herakleitos'un tarzının karanlık olduğuna ilişkin çok sayıdaki yakınmalardan da sorumludur. Gerçek şudur ki, neredeyse hiç kimse ondan daha açık ve berrak bir nitelikte yazmamıştır. Herakleitos kısa ve öz bir biçimde yazmıştır. Ve tam da bu nedenden üstünkörü ve aceleci okuyanlar için karanlıktır.[6]

Modern ve varoluşçu çoğu düşünür de Nietzsche'nin bu yorumunu haklı bularak desteklemiştir. Ciddi bir düşünme ve sorgulama niteliği taşıyan bu fragmanlar haklı olarak gizemli niteliğinden dolayı aydınlatılmayı beklemektedir. Ancak onlar üzerinde bu derece düşünülmesi bile filozofun bilgelik sevgisi için olan çabasını haklı çıkarır niteliktedir. Nitekim değişen her şeyin aslında bu değişimle beraber, değişmeyen bir şeyin olup olmayacağına dair olan düşünceyi düşündürteceğini sezmiştir. Çünkü her şey karşıtıyla varsa ve bu doğa karşıtlar içinde var oluyorsa değişenin içinde değişmeyen, varlığın içinde yokluk, çokluğun içinde birlik uyum içindedir. "Herakleitos, sonsuz değişimin ve zamanın gizini kendi derinliklerinde duyar ama kendi iç görüsünün yüceliği bu kadarla da kalmaz. O, tüm bu sonsuz akışı, değişimin ardındaki birliği, birlik içindeki düzeni, kısacası birlik yasasını görür. Çoklukta birlik ve birlikte çokluk!"[7] Evrende ve insanın içinde bu uyumun olması durumuna dikkatli bakıldığında, Platon düşüncesinde de bu Herakleitosçu uyumun, evreni sarmalayan ahengin bir güzellik felsefesi arayışı içinde oldukça etkin olduğu görülebilir.

Güzellik ve çirkinlik birbirine karşıt gibi görünmesine rağmen, tamamlayıcı niteliklerinden ötürü bir uyumu, bir ahengi derin bir biçimde içinde barındırmaktadır. Bu duruma fragmanlarında sıklıkla değinen Herakleitos, burada müzik örneğini vermek suretiyle, daha sonra Pythagoras ve Platon örneğinde sıklıkla karşılaşılıp değinilecek bir sanat alanı olarak Müziğin de içindeki karşıtlığın, iniş çıkışların güzelliğinden bahseder. "Uyum olmazdı müzikte yüksek ile alçak olmasa! Canlılar olmazdı dişiyle erkek olmasa!..."[8]

---

[5] H. L. Hix, "Fire at Night: A Version of Herakleitos", *The Yale Review*, 103 (2015): 2.

[6] Erdal Yıldız-Güvenç Şar, *Herakleitos'un Oyunu Herakleitos Fragmanlarına Yorumlar,*(İstanbul: Dergah Yayınları, 2016), 17.

[7] H.J.Störig, *İlkçağ Felsefesi Hint Çin Yunan*, çev. Ömer Cemal Güngören, (İstanbul: Yol Yayınları, 1993), 208.

[8] Herakleitos, *Kırık Taşlar*, çev. Alova Bordo, (İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2004), 119.

Bu karşıtlığın tamamlayıcı olması ve bütünün içinde her şeyin bir ahenk içinde oluş halinde olması, insanın bu oluştan ve birlikten aldığı gücü göstermesi anlamında oldukça değerlidir. Bu nedenle, Herakleitos için şeylerin içinde daha derin bir şeyleri göstermesi ve duyurması anlamında Logos, kendini arama ve bulma çabasının derin izleğini içinde barındırması yanında, insanın sözünü, aklını, dilini ve etkinliğini, teorisini ve pratiğini bir bütün içinde bulması ve görmesi bakımından da önemlidir. "Bütündür karşıtlar bütün değil, birbirlerini çekip iterek uyumludur uyumsuz, bir her şeyden doğar her şey birden."[9]

Bilgeliği bu 'birlik' ve 'bir' de gören Herakleitos, logos çerçevesi içinde herkesin bu bilgelikten de pay almasının mümkün olamayacağını bildirir. Çünkü Herakleitos'a göre, insanlar ne dinlemeyi bilir ne konuşmayı ne de anlamayı! Bu noktada şairleri ve filozofları da eleştiren Herakleitos, onların çok şey bildiklerini sandıklarını ama gerçekte bir şey bilmediklerini iddia eder ve onları çok şey bildiklerini iddia ettikleri için budala olmakla suçlar ve şöyle der: "Çok şey öğrenmiş olma, akıllı olmayı öğretmez! Çünkü öyle olsa Hesiodos'a, Pythagoras'a ayrıca Ksenophanes'e ve Hekataios'a öğretirdi. Çünkü bilgelik bir'dir ve her şeye her şey aracılığıyla yön veren düşünceyi bilmektir."[10]

Söylem ve davranışlarından anlaşılacağı üzere Herakleitos, kibirli olmayı reddetmiş ve bu özelliğin daha çok sanatçılarda bulunduğunu iddia etmiş ve bu nedenle, onlara güvenilmeyeceğini, onların yol göstericiliklerinin doğruluktan pay almadığını ve bu yüzden onlara hiçbir şekilde başvurulmaması gerektiğini şu sözlerle ifade etmiştir: "Artık bilmediğimiz konularda, bizden öncekilerin pek çok kez yaptığı gibi ozanların ve mitos yazarlarının tanıklıklarından yararlanılmamalıdır, bunu yapanlar tartışmalı konularda güvenilmez kişilere başvuranlardır."[11] Bu noktada Herakleitos, daha önceki dönemlerde sıklıkla başvurulan ve başlangıçta belirttiğimiz gibi sözleri neredeyse kahinlik derecesinde görülen ozanlara ve sanatçılara artık başvurmanın gereksiz olduğundan, bunun yerine tartışmalı konularda logosun sözüne daha çok kulak vermek gerektiğinden bahsederek, bilimsel bir araştırmanın önemine ve güvenine dikkatleri çekmiştir. Nitekim, kendisinin yazdığı *Doğa Üzerine* adlı çalışması evrenle ilgili bilgiler vermek suretiyle bu konuda yazılmış ciddi bir bilimsel çalışma örneği olarak karşımıza çıkar.

---

[9] Herakleitos, *A.g.e.,* 24.
[10] Herakleitos, *Fragmanlar,(Testimonia),* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2016), 39.
[11] Herakleitos, *Fragmanlar, A.g.e.,* 127.

Karşıtların birliği ilkesi uyarınca çatışmanın kaçınılmaz olduğunu ama bu çatışmanın da aslında birliği anlamak için gerekli olduğundan bahseden Herakleitos, özellikle ozanları Tanrıların ve insanların yol açtığı kavga yok olsun diye kınar.[12] Burada sözünü ettiği ozan Homeros'tur. *Fragmanlar*'da özellikle onun bilge olmadığından ve hatta sopalanmaya layık olduğundan bahseder ve şöyle der: "Homeros'u yarışmalardan kovmalı ve sopalamalı, aynı şekilde Arkhilokhos'u da!"[13] Herakleitos, onun bilgeliğinin logos'u anlamaktan aciz olduğunu belirtir. "Herakleitos, kimi günleri iyi, kimi günleri ise değersiz olarak nitelendirdiği için her günün doğasının bir olduğunu anlamayan Hesiodos'u ayıplar."[14] Çünkü, günlerle ilgili olan değerlendirmesinin de bilgisizce olduğunu belirttiği Hesiodos da ona göre aynı yanlışa düşmüştür ve bunlar ona göre, insanları bile bile yanıltmakta ve kandırmaktadırlar. Herakleitos'a göre, her gün aynıdır ve hepsi birbirine denktir. Bazı günleri uğurlu-uğursuz, iyi-kötü diye nitelemek ve onları birbirinden ayırmak doğru değildir. Doğan güneşin her gün yeni olmasına rağmen, bir günün diğerinden ayrı olamayacağını, bu nedenle onları hiçbir akılsal doğruya uymayan bir şekilde nitelendirmenin yanlış olacağını belirtmesi de evrende zorunluluk yasasının önemine dikkat çekmesi açısından anlamlı bir bakış açısıdır.

Doğaya verdiği önemi sanatla ilgili tanımlamalarında da bulabildiğimiz Herakleitos'a göre sanat, doğanın bir taklididir. "Sanat da doğayı taklit ederek üretir. Çünkü resim sanatı, beyaz ve siyah, sarı ve kırmızı renkleri karıştırdığında doğal nesnelerin asıllarıyla uyumlu suretlerini meydana getirir, müzik ise tiz ve pes sesleri uzun ve kısa sesleri karıştırarak farklı seslerden tek bir ahengi meydana getirir, dilbilgisi ise sesli ve sessiz harflerin karışımını yaparak kendilerinden çıkan bütün sanatı bir araya getirir."[15] Buradan da anlaşılacağı üzere, bu düşüncesinin İlkçağ düşüncesinde oldukça etkili olacak sanatın bir tür taklit *Mimesis* olarak değerlendirilmesine zemin hazırladığı açıktır. Her şeyin en sahicisi doğadadır ve sanatçı ancak bu aslı uyumlu bir bütün içinde işlerse sanatçıdır. Sanat, zıtların uyumunda ve birliğinden meydana gelir. Gizlenmeyi seven bir doğa kendini bütün açıklığıyla ele vermez. Sanatta da bu gize tümüyle erişemez. Sanat taklit eder ve kendini tümüyle dışa vurmayan ve gizlenen hakikatin bir yansımasıdır.

[12] Herakleitos, *Fragmanlar, A.g.e.,* 125.
[13] Herakleitos, *Herakleitos-Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2009), 113.
[14] Herakleitos, *A.g.e.,* 137.
[15] Herakleitos, *A.g.e.,* 137.

Heykel sanatından da bahseden Herakleitos, heykeltıraşların suretle ilgilendiklerini ve bu nedenle de ruha, düşünceye erişemediklerini belirtir. "Heykeltıraşlar, ruh olmadan bedenin suretini yaparlar, sahip olduğu düşüncenin bir suretini yapamazlar, sudan ve topraktan yararlanarak nemli olanları kurutur ve kuru olanları nemlendirirler. Fazla olandan alırlar, eksik olana eklerler, yapıtları en küçükten en büyüğe doğru geliştirirler."[16] Kuşkusuz bu pasajda da sanatın taklit etse de özü yansıtamayacağı düşüncesini açıklıkla görmekteyiz. Ancak aynı zamanda Herakleitos, sanatın bir gelişim gösterebileceğini ve değişime açık olduğunu da belirtir ki bu onun bir iyimserlik içinde olduğunun göstergesidir. Her şey tanrısal güzellikle dolu ve ondan pay aldığı için sanatın ve sanatçının bu tür çabası da oluşa ve değişime açıktır. Güzelliğin özünü tam olarak yansıtamayan bir çabadır belki bu ve taklittir ama yine de bir değişime yol açar. Bu anlamda evreni okumaya çalışan sanatın da bir değeri vardır. "Sürekli değişmenin ritmini kulağıyla dinleyen Herakleitos, onu diline de verebilmiştir. Bu dil, dalgalanışıyla meydana gelişin yükselip alçalmasını pek güzel taklit eder fakat öte yandan düşüncenin özünün sağlamlığı akıp dağılmanın önüne geçiyor."[17] Herakleitos, dilindeki diyalektik temelli nükteli söylem ve davranışlarıyla da akıllarda yer eder. *Fragmanlar*'da dili çok iyi kullanır. Örneğin, kendisinden barış üzerine fikirlerinin istenmesi üzerine hatip kürsüsüne çıkmış, bir bardak soğuk su alıp üzerine arpa unu serpmiş, bir çöple karıştırdıktan sonra içmiş sonra da çekip gitmiştir.[18] Böylece eylemi ile aslında kanaat etmenin önemini vurgulamış ve bunu yaparken söze hiç başvurmamıştır.

Herakleitos değişmeyi algılarken, logosu kurucu bir ilke olarak varlığın ve dilin de sınırları içinde derleyip toparlayıcı akıl ve söz olarak merkeze yerleştirmiştir. Logos, oluşun içinde bu oluşun düzenleyicisidir. Aynı zamanda söz olan logos, her şeyin kurucu ilkesi olarak dile de karşılık gelmektedir. Böylece Herakleitos'a göre, sözün kullanılması bir anlamda logosun kullanılmasıdır. Bununla birlikte, belki de bu kadar değer atfettiği dili ve sözü çok nadir olarak kullanması da bunun bir göstergesidir. Şairler, hikayeciler ona göre sözü çok defa kullanırlar ama güvenilir bir kaynak olma yoluyla kökensel kullanımıyla değil de içine yalan yanlış şeyler karıştırarak kullanırlar. Bu nedenle, daha önce de değindiğimiz üzere, onların sözlerine güven olmaz ve onlar sadece halkı kandırırlar. Herakleitos'a göre: "Onların

[16] Herakleitos, *A.g.e.,* 253.
[17] Walther Kranz, *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar*, çev. S. Y. Baydur, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994), 60.
[18] A.g.e., s.69

aklı ya da iradesi nedir ki? Halk ozanlarına kanıyorlar ve çoğunluğun kötü, azınlığın ise iyi olduğunu bilmeden güruhu öğretmen olarak kullanıyorlar."[19]

Halka doğruyu göstermek ve öğretmek varken, neden yalan ve yanlışa gidilir ki? Yalan söylemlere karşı duran Herakleitos için, en doğru ve en güzel olan şey Tanrı'dır. Onunla herhangi bir şeyin güzelliğinin kıyaslanması demek, onun hep daha aşağıda kalmaya mecbur olması demektir. Ona göre "bilgelerin bilgesi maymundur Tanrı'nın yanında! en güzel maymun nasıl çirkinse insanın yanında!..."[20] Güzelliğin göreceliliği ve kavram olarak belirlemenin güçlüğüne dikkat çeken bu pasaj ile Herakleitos, özellikle Platon'un gençlik dönemindeki güzel anlayışını etkilemiş gibi gözükmektedir. Nitekim Platon, *Büyük Hippias* diyalogunda Herakleitos' un adını, hocası Sokrates aracılığıyla zikreder ve güzelliğin göreliliğine değinir: "Sen Herakleitos' un sözlerini yani en güzel maymunun bile insanlarla karşılaştırıldığı zaman son derece çirkin olduğu yönündeki sözlerini ya da bizim bilge *Hippias'ın* en güzel çömleğin genç kızların yanında çirkin kaldığına yönelik sözlerini bilmiyor musun?"[21] Böylece Herakleitos, Platon'un eserlerinde güzellik ve sanatın bir taklit olduğu şeklindeki düşüncelerine etki ederken, aynı zamanda şairlere ve öykücülere güvenilmeyeceği şeklindeki bakış açısıyla da Platon'un *Devlet* diyalogundaki sanatçı ve şairlere karşı olan olumsuz önyargılarına da aracılık etmiş gibi görünmektedir. Ayrıca Herakleitos, yazım şeklindeki şiirsel dil dolayısıyla da çağdaşları Pindar ve Aeschylus'u da etkilemiştir.

> Herakleitos'un tarzını anlamanın en doğru yolu, Nietzsche'den çok kendi çağdaşları Pindar ve Aeschylus'u anlamadan geçer. Fragmanları bir kelime dizisiyle hayal gücünü ifade eder ve o, bu iki şairin çalışmalarında bulunabilecek kadar etkili şekilde zıtlıkları işlemiştir. Sanırım Herakleitos' un eserlerinin yapısını en iyi şekliyle akışkanlıklarıyla hayal edebiliriz. Ancak görüntüden aforizmaya dikkatlice hareket, mitten bilmeceye, bilmeceden derin düşünceye çağdaş ipuçları içerecek şekildedir. Herakleitos' un söylemlerinin entellektüel yeganeliği, döneminin herhangi bir şairinden daha muhteşemdir. Çünkü, nihai amacı daha net olarak didaktiktir ve merkezi teması doğrudan olumlu bir yeganeliktir. Tüm şeyler bir' dir. Bu mükemmel genel formülün içeriği birbirine mantıksal tartışmalarla

[19] Herakleitos, *Fragmanlar*, *A.g.e.,* 193.
[20] Herakleitos, *Kırık Taşlar*, 96.
[21] Platon, *Büyük Hippias*, *Theages*, çev. F. Akderin, (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 37.

> değil, fikirlerin, hayal gücünün ve sözlü yansımaların iç içe geçmesiyle bağlantılı ifadeler zinciriyle sağlanmıştır.[22]

Kuşkusuz Herakleitos, büyük bir filozoftur ve çalışmalarıyla hem kendi çağdaşlarını hem de modern zamanları etkilemiştir. Bazı düşünürler Parmenides'in kendi felsefesini Herakleitos'a karşıt bir biçimde geliştirdiğini, bazıları Demokritos'un Herakleitos'u tekrar ettiğini bazıları da Platon'un Herakleitos'un diyalektiğinden etkilendiğini bildirirler.[23] Herakleitos her ne kadar karanlık olarak iddia edilse ve her ne kadar şairleri eleştirse de eğitici yönüne eklediği şiirsel yazım tarzı, modern zamanlarda bile zevkle ilham alınan bir düşünür haline gelmesine neden olmuştur. Bütünselliği ve yazımındaki akıcılık ile aslında kendi felsefesindeki değişimi ve oluşumu, eserlerinde ve yaşamında bir akış içerisinde devam ettirdiğini bizlere kanıtlamıştır. Dile verdiği önem, sanatçılara getirdiği eleştiriler, sanattan bekledikleri ve doğaya yüklediği anlam ile sanat ve güzellik anlayışına doğrudan etkide bulunmuştur. Derinliği bugün bile tartışılan bu aydınlık adamın zıtlıkları yaşamda, sanatta ve güzelde bir bütün olarak kucaklaması onun başarısının en önemli kanıtıdır. O, mitlerdeki hikayemsi sözü, logos'un aklına ve sözüne taşıyan, bulmaca gibi fragmanlarıyla da o aklı işleten bir düşünürdür. O, anlamları karanlığa götüren değil, aydınlığa taşıyan 'Aydınlık Düşünceli Herakleitos'tur.

Kaynakça

Cornford, F. M. *Sokrates Öncesi ve Sonrası*. Çeviren A. M. Celal Şengör. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2015.

Detienne, Marcel. *Arkaik Yunan'da Hakikatin Efendileri*. Çeviren Adem Beyaz. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2012.

Grayling, A. C. *The History of Philosophy*. United Kingdom: Penguin Random Hause Publishing, 2019.

Herakleitos. *Kırık Taşlar*. Çeviren Alova Bordo. İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2004.

Herakleitos. *Fragmanlar (Testimonia-Fragmenta-Imitationes)*. Çeviren Güvenç Şar, Erdal Yıldız. İstanbul: Dergah Yayınları, 2016.

[22] Miroslav Markovich, " The Art and Thought of Heraclitus by Charles H. Kahn", *Gnomon*, 54 (1982): 419.

[23] A. C. Grayling, *The History of Philosophy*, (United Kingdom: Penguin Random Hause Publishing, 2019).

Herakleitos, *Herakleitos-Fragmanlar*. Çeviren Cengiz Çakmak. 2. Baskı, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2009.

Hix, H. L. "Fire at Night: A Version of Herakleitos", *The Yale Review*, 103 (2015).

Kranz, Walther. *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar*. Çeviren Suad Y. Baydur. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994.

Markovich, Miroslav. "The Art and Thought of Heraclitus by Charles H. Kahn", *Gnomon*, 54 (1982): H.5.

Platon. *Büyük Hippias,Theages*. Çeviren Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2016.

Störig, H. J. *İlkçağ Felsefesi Hint Çin Yunan*, Çeviren Ömer Cemal Güngören. İstanbul: Yol Yayınları, 1993.

Yıldız, Erdal - Şar, Güvenç. *Herakleitos'un Oyunu Herakleitos Fragmanlarına Yorumlar*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2016.

HERAKLEİTOS'TA TRAJEDİ

Fatma Berfu KUTLU*

HERACLITUS ON TRAGEDY

Öz

Bu çalışma, antik Yunan geleneğinde ve tragedyalarında önemli bir yer edinmiş olan trajedi (τραγῳδία) kavramının, Herakleitos felsefesi içerisindeki izlerini ve etkilerini araştırmayı amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda, öncelikle trajedi ve trajik kavramlarının nelikleri üzerinde durulacaktır. Daha sonra, trajik öğelere eserlerinde yer veren Homeros, Hesiodos, Aiskhylos ve Sophokles'in eserlerinde trajik öğelerin, kendini ne şekilde gösterdiği ve söz konusu ozanların hayatı yorumlama biçimleri incelenecektir. Ardından Herakleitos'un trajedi ve trajik öğelerle ilgili olabilecek düşünceleri, fragmanları göz önünde bulundurularak yorumlanmaya çalışılacaktır. Herakleitos'un görüşleri ile trajedi ve trajik öğeler arasında yapılacak olan karşılaştırma, "Karşıtların Çatışması" ve "Ölçüsüzlüğün Cezalandırılması" adlı iki ana başlık altında toplanacaktır. İlk başlığın altında, trajedilerin karakteristik bir öğesi olan karşıtların bir aradalığı örnekleri ile Herakleitos'un karşıtların çatışması görüşü arasındaki benzerlikler üzerinde, ikinci başlık altında ise trajedilerdeki kader ve karakter ilişkisi ile ilgisinde ölçüsüzlüğün sonuçları örnekleri ile Herakleitos düşüncesi içerisinde karakterin yapıp ettiklerinin *logos* tarafından cezalandırılması görüşü arasındaki benzerlikler üzerinde durulacaktır. Çalışmanın sonucunda ise, Herakleitos felsefesi içerisinde trajik olanın da yer aldığı fikri, referanslar yardımı ile desteklenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Herakleitos, trajedi, karşıtların çatışması, ölçüsüzlük, kader, karakter.

* İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Doktora Öğrencisi, berfukutlu@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-6783-7791.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 13/Felsefe Tarihinde Ege: Pre-Sokratikler/İyonyalılar, Ekim 2019: 265-278.
(Makale Gönderim: 19.03.2019 / Makale Kabul: 20.10.2019)

Abstract

This study aims to analyse marks and impressions of the concept of tragedy (τραγῳδία) that has gained a crucial place on tradition of Ancient Greek and tragedies of Ancient Greek in Heraclitus' philosophy. In accordance with this purpose, first, what of the concepts of tragedy and tragic will be emphasized. Then, how to show tragic elements in the works of Homer, Hesiodos, Aiskhylos and Sophocles who give a place for tragic elements in their works and these poets' styles of interpretation life will be analysed. Afterwards, Heraclitus' thoughts that could be related to tragedy or tragic elements will be tried to interpret considering his fragments. The comparison between Heraclitus' thoughts and tragedy or tragic elements will be collected in two titles which are "Conflict of Opponents" and "Punishment of Insolence". The similarites between the examples of the concomintancy of oppenents that is a typical element of tragedies and the thoughts of Heraclitus on the conflict of opponents will be dwelled on under the initial main title, whereas the similarites between the examples of conclusions of insolence in the context of relation of faith and character in tragedies and Heraclitus' thought of punishing the acts of characters by *logos* will be dwelled on under the second main title. The thought that tragic thing also takes part in Heraclitus' philosophy will be tried to assist with references in conclusion of this study.

Keywords: Herakleitos, tragedy, conflict of opponents, insolence, faith, character.

* * *

Kökeni Dionysos şenliklerine dayanan tragedya, iki zıt değeri bir arada bulundurması özelliğiyle ilk bakışta bir çatışma, ancak bütünsel bir bakışla bakıldığında ise uyum yaratan bir sanat türüdür. Başka bir ifadeyle, "çatışan bir olumlu değerle bir olumsuz değerin barışmasında, daha doğrusu bir tek değere aynı zamanda söylenen 'evet'le 'hayır'ın barışmasıyla, trajedi" ortaya çıkmaktadır[1]. Çatışan değerlerin bir aradalığı, karşıt değerlerin her birinin kendi içerisinde bir doğruluk taşımasından kaynaklanmaktadır: "Trajedi, çatışan güçlerin, birbirlerinden bağımsız bir şekilde doğru olduğu yerde meydana gelir"[2]. Dolayısıyla, "var olan her şey, hem haklı, hem de haksızdır, ama her iki durumda aynı derecede haklı çıkar"[3]. Trajedilerde ortaya çıkan

[1] Ioanna Kuçuradi, *Sanata Felsefeyle Bakmak* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2009, 4. Baskı), 30.

[2] Karl Jaspers, *Tragedy is not Enough*, çev. H. A. T. Reiche, H. T. Moore, K. W. Deutsch (Boston: The Beacon Press, 1969, 2. Baskı), 57.

[3] Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie* (Leibzig: Carl Hanser Verlag, 1907), 60.

uyum ise yine, trajik olan unsurlara dayanmaktadır. Trajik unsur da, eylemlerde açığa çıkmaktadır. Söz konusu trajik eylem, düşünce ve karakter etkenlerine bağlı olarak gerçekleşmektedir: "karakter ve düşünce, tragik eylemin iki etkeni olarak ortaya çıkar; kişiler, eylemlerinde bu iki etkene uyarak ereklerine [mutluluğa] ulaşırlar ya da ulaşamazlar"[4].

Trajik eylemin Yunan tragedyalarında kendisini ne şekilde gösterdiği ele alındığında onun, asil bir karakterin, içine düştüğü *hamartia (ἁμαρτία)* sonucu, yani, bilinçli veya bilinçsizce yaptığı bir hata ya da ahlâki kusur sonucu gelişen olumsuz olaylarla açığa çıktığı görülmektedir. *Hamartia*'nın nedenleri, baş kaldırma veya karşı durma olabileceği gibi sonuçları düşünememek, yanlış muhakeme veya cahillik de olabilmektedir[5]. Yunan dünyasında bir kişinin yapabileceği en büyük hata olarak görülen eylemler ise *hybris (ὕβρις)* olarak adlandırılmakta ve ölçüsüzlük, kibir, tanrılara öykünme veya karşı gelme anlamlarına gelmektedir. Tanrılara karşı gelmek ise, mutlaka bir ceza ile sonuçlanmaktadır. Başka bir ifadeyle, kadere karşı gelerek adalet arayışı içerisine girmek kişiyi suça götürmektedir[6] ve sonrasında da kişinin "bu suçun sonuçlarına katlanması gerek[mektedir]"[7].

Nasıl ki trajedi, eşit güçteki iki yüksek değerin çatışması ise, trajik eylemde bulunan kahramanlar da benzer bir ikilik içerisindedirler. Her ne kadar suçlu olarak addedilseler de trajik kahramanlar, "hem suçlu hem de suçsuzdurlar, hem günahkâr hem de masumdurlar"[8]. Verilen bu alıntıda Hegel'in de dikkat çekmek istediği nokta, kişinin, kaderine ve karakterine karşı gelip gelemeyeceği ikilemidir. Ona göre kişi, kaderi gereği suç işliyor ise, kaderine uygun olarak eylediği için suçsuzdur çünkü eylemlerinde seçim özgürlüğüne sahip değildir. Benjamin'e göre ise, tam da "trajik karakterin kaderi, onun tanrılara öykünmesine, dolayısıyla da suç işlemesine neden ol[maktadır]"[9]. Karl Jaspers'e göre de hata işleyen trajik karakter, "olduğu kişi olmaktan dolayı suçludur"[10]. Farklı görüşlerden de anlaşılacağı üzere, Yunan dünyasında, trajik olan, kader ve karakter kavramları, birbirleri ile ilintilidir.

---

[4] Aristoteles, *Poetika*, çev. İ. Tunalı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2002, 10. Baskı), 23.

[5] Malcolm Heath, "Introduction", *Poetics*, Aristoteles (London: Penguin Books, 1996, 1. Baskı), xxxii.

[6] Walter Benjamin, "Kader ve Karakter", çev. D. E. Tarhan, *Kutadgubilig Felsefe – Bilim Dergisi*, 35.sayı (Eylül 2017).

[7] Friedrich Nietzsche, *A.g.e.,* 59.

[8] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Seçilmiş Parçalar*, der. N. Bozkurt (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986, 1. Baskı), 164.

[9] Walter Benjamin, *a.g.e.*.

[10] Karl Jaspers, *A.g.e.,* 54.

Bu kavramların daha anlaşılabilir kılınması adına, Antik Yunan tragedyalarından örnekler üzerinden gitmek gerekli görülmektedir.

Aiskhylos'un *Zincire Vurulmuş Prometheus*'una bakıldığında, Prometheus'un tanrılardan ateşi çalarak insanlara vermesi ile tanrılara karşı geldiği görülmektedir[11]. Yunan dünyasında en büyük suç olarak görülen bu suçu işlemesiyle Prometheus, ömür boyu zincire vurulma cezası ile cezalandırılmaktadır. Burada Prometheus, cezalandırılacağını bilmesine rağmen *hybris* işler ve bu şekilde özgürlüğünü kazanır. Söz konusu özgürlük, onun zincirlere vurulmasını engelleyememekte ancak kaderin dışında eyleyebildiği için özgür olmasına neden olmaktadır. Bu türden trajik karakterler, "karşı koymakla, nedensel oluşa ve rastlantılara karşı gelmekle özgürlüklerini yaşarlar"[12]. İşte trajedi, tam da bu şekilde, cezalandırılacağını bile bile, tanrılara karşı gelen asil bir karakterin, hazin bir sona sürüklenmesinde ortaya çıkmaktadır. Burada kişinin karakteri, onu kaderinden bağımsız eyleyerek özgürlüğe götürmüştür. Ancak bu özgürlüğün bedelini de ağır ödetmiştir. Sophokles'in *Antigone* adlı eserinde de belirtildiği gibi, "hayatta hiçbir büyük saadet felâketsiz gelmez"[13]. Bu ifade, aynı zamanda saadet ve felaketin ancak bir arada olabileceği şeklinde de okunabilmektedir.

Buraya kadar üzerinde durulanlardan, karakterin, kadere karşı koymakta kendisini öne çıkardığı ve fakat bu aynı yolla da trajik olan sonuçlar ile karşılaşabileceği fikri ön plana çıkmaktadır. Metnin ilerleyen bölümlerinde ise, trajik unsurlar ile Herakleitos felsefesi arasında ne gibi benzerliklerin veya farklılıkların olduğu üzerinde durulacaktır. Bunun için, Herakleitos'un fragmanlarının, trajik olan ile ilişkili olarak incelenmesinin iki alt başlık altında ele alınmasının, konuya açıklık kazandırabileceği düşünülmektedir. "Karşıtların Çatışması" başlığı altında, trajedinin iki zıt değerin çatışmasından kaynaklanan bir uyuma, harmoniye yol açtığı düşüncesinin, Herakleitos felsefesi içerisinde ne şekilde karşılık bulduğu incelenecek, "Ölçüsüzlüğün Cezalandırılması" başlığı altında ise, Herakleitos fragmanlarında, kader, karakter, *hybris* ve cezalandırılma ilişkisi ele alınacaktır.

[11] Aiskhylos, *Zincire Vurulmuş Prometheus*, çev. A. Erhat, S. Eyüboğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017, 5. Baskı).
[12] Ioanna Kuçuradi, *A.g.e.,* 32.
[13] Sophokles, *Antigone*, çev. S. Ali (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1941), 19.

1. Karşıtların Çatışması

Herakleitos'un, "her şey kendi zıttıyla uzlaşır. Bu, zıtların geriliminden doğan ahenktir"[14] ve "her şey zıttıyla birleşir ve en güzel uyum, karşıt yönde olanların birleşmesinden doğar. Her şey çatışma sonucu oluşur"[15] ifadelerinden, *kozmos* içerisinde zıtlıkların birlikteliğinin, belirli bir uyuma neden olmanın yanı sıra, oluşun devamlılığını da sağladığını düşündüğü anlaşılmaktadır. *Kozmos*ta süregelen dönüşüm ile her şey devamlı karşıtına dönüşmekte ve bu dönüşümün yasaları da *logos* tarafından belirlenmektedir[16]. Bu şekilde de karşıtlıklar birbirlerine anlam katmakta ve birbirlerinin var oluş sebebi olmaktadırlar: "Sağlığı, iyi ve güzel yapan hastalıktır, tokluğu açlık, dinlenmeyi ise yorgunluk"[17] ve "Adaletin adını bilmezlerdi, eğer bu şeyler [adaletsizlikler] olmasaydı"[18]. Herakleitos'un dönüşüm anlayışının oluşu meydana getirdiği düşüncesi, pek çok fragmanında geçmektedir:

> *Ruhlar için ölüm, suya dönüşmektir. Ve su için ölüm, toprağa dönüşmek. Ama su topraktan gelir ve sudan da ruh*[19],
>
> *Ölümlüler ölümsüz, ölümsüzler ölümlü. Biri diğerinin ölümünü yaşar, diğeri de başkasının yaşamını ölür*[20],
>
> *Ateşin ölümü, havanın doğumudur. Ve havanın ölümü de suyun doğumu*[21],
>
> *Aynı şeydir; canlı ve ölü, uyanık ve uyuyan, genç ve yaşlı. Çünkü öncekiler sonraki olur, sonrakiler öncekî*[22],
>
> *Bir dairenin çevresinde başlangıç ve bitiş ortaktır*[23].

Bu fragmanlarda dile getirilen düşünceler, şeylerin, dönüşeceği varlığın olanağını taşıması bakımından Aristoteles'in olanak hâlinde var olma üzerine ortaya koyduğu düşünceleri ile[24] benzer görülebileceği gibi, varlığın, dairesel

---

[14] Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. A. Akgün (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2016, 1. Baskı), 51.fragman, 61.
[15] Herakleitos, *A.g.e.,* 8.fragman, 17.
[16] *A.g.e.,* 31.fragman, 40.
[17] *A.g.e.,* 111. fragman, 125.
[18] *A.g.e.,* 23. fragman, 32.
[19] *A.g.e.,* 36.fragman, 45.
[20] *A.g.e.,* 62.fragman, 72.
[21] *A.g.e.,* 76.fragman, 87.
[22] *A.g.e.,* 88.fragman, 101.
[23] *A.g.e.,* 103.fragman, 117.
[24] Aristoteles, *Metafizik*, çev. A. Arslan, (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 1009a, 145.

bir döngüyü izlemesi bakımından Nietzsche'nin bengi dönüş anlayışı ile[25] veya şeylerin, negasyonlarını da içlerinde taşıması bakımından Hegel'in diyalektik anlayışı ile[26] de benzerlik göstermektedir. Herakleitos'a göre de her şey, kendi zıttını içinde barındırarak, ona dönüşme potansiyelini taşımaktadır ve belirli bir yasaya, ölçüye, *logos*a göre gerçekleşen devinim ancak, karşıtların birlikteliği ile mümkün olmaktadır.

Nasıl ki trajedide iki zıt değerin çatışması ve bir aradalığı söz konusu ise, Herakleitos'un fragmanlarına bakıldığında da, gerek *kozmos*ta, gerek insan hayatında zıtlıkların bir aradalığından bahsedildiği görülmektedir. Örneğin, "yay'a [βιός], yaşam [βίος] denir ama işi ölümdür" şeklinde ortaya konulan fragmanı ele alındığında, karşıt iki kavram olan yaşam ve ölümün, bir arada bulunduğu vurgusunu yapmış olması, Herakleitos'un bir kelime oyununa başvurduğunu göstermektedir[27]. Trajedide, iki karşıt değerin ilk bakışta bir çatışmaya, bütünsel bir bakışla bakıldığında ise uyuma neden olduğu belirtilmişti. Herakleitos felsefesinde de karşıtların bir aradalığı, ilk bakışta bir çatışma, hatta bir savaş (polemos – πόλεμος) olarak algılansa da, bütünsel bir bakışla bakıldığında uyuma, ahenge neden olmaktadır: "Görünmeyen uyum, görünenden daha iyidir" ifadesinde de Herakleitos'un, ilk bakışta bir çatışma olarak algılanan karşıtların birliğinin uyumunu kastettiği düşünülmektedir[28]. Bu bakımdan trajedi ile bir benzerlik söz konusudur. Başka bir açıdan bakıldığında ise, trajedinin, "acıma ve korku duygularıyla ruhu tutkulardan temizlediği [katharsis – κάθαρσις]" düşünüldüğünde[29], yine birbirine karşıt görünen öğelerin, birbirlerinin oluşturucu nedenleri olması, belki de Herakleitos felsefesinin özeti olarak bile görülebilmektedir.

Buraya kadar anlatılanlardan, Herakleitos'un görüşlerinin, özellikle, karşıtların çatışmasının bir uyuma neden olacağı düşüncesiyle, *biçimsel* olarak trajedi ile benzerlik gösterdiği söylenebilir. Ancak bu kadarı, Herakleitos felsefesi içerisinde trajik unsurların ya da trajedi unsurlarının yer aldığını söylemek için yetersizdir. Bu nedenle trajedi ve Herakleitos'un görüşleri, içerik bakımından da karşılaştırılmalıdır. Bu türden bir karşılaştırma da, Herakleitos'un, ölçüsüzlüğün cezalandırılması üzerine dile getirdiklerini incelemeyi gerektirmektedir.

[25] Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. S. Umran (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2002), 496.
[26] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. A. Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 1986), 84.
[27] *A.g.e.,* 48.fragman, 57.
[28] *A.g.e.,* 54.fragman, 64.
[29] Aristoteles, *A.g.e.,* 22.

2. Ölçüsüzlüğün Cezalandırılması

Bu bölümde, trajedinin olmazsa olmaz öğesi olan, tanrısal düzene veya kadere karşı gelme (*hybris*) ve bu eylemin sonucunda cezalandırılma olgusunun, Herakleitos'un görüşleri içerisinde karşılıkları aranacak, benzerlik veya farklılıkları dile getirilecek ve sonuç olarak da Herakleitos felsefesinde trajik öğelerin yer alıp almadığı üzerine bir yorum yapılacaktır. Antik Yunan eserlerinde, genellikle *kozmos*taki düzeni ve kaderi, tanrıların kontrol ettiği düşüncesi yer almaktadır. Örneğin Homeros, *İlyada*'da, Zeus'un kaderi belirlediğini şu şekilde ifade eder:

> *İki tane küp durur Zeus'un eşiğinde,*
> *biri kötü, biri iyi bağışlarla dolu.*
> *Zeus karıştırır bunları, sunar ölümlülere,*
> *iyisinden de, kötüsünden de pay alır insanoğlu*[30].

Bu alıntıdan Zeus'un, insanların kaderinin iyi veya kötü olacağını kendisinin tayin ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca alıntıda "pay almak" olarak geçen kelime, "μοῖρα" kökünden gelmektedir ve hem pay almak hem toprak parçası hem sınır hem de kader, alın yazısı, yazgı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla denebilir ki Zeus, insanların kaderlerini belirleyen bir erke sahiptir. Yine Hesiodos'a bakıldığında, onun da *Moira* adını, pay veren kader tanrıçaları olarak kullandığı görülmektedir:

> *Ve Moiralar, yaşama paylarımızı düzenleyenler:*
> *Klotho, Lakhesis, Atropos tanrıçalar,*
> *Ki bilge büyük üstünlük vermiştir onlara,*
> *Ki onlar verir yalnız insanlara*
> *Mutlu ya da mutsuz yaşama paylarını*[31].

Alıntıdan anlaşılacağı üzere, Hesiodos'ta da kader, ilahi güçler tarafından tayin edilmekte ve belirlenmektedir. Homeros ve Hesiodos'un çizmiş oldukları tanrı tasvirleri, kontrolü ellerinde tutmaları ile ön plana çıkmıştır. Eski Yunan ozanlarının çoğunda görüldüğü gibi Homeros ve Hesiodos'ta da, tanrıların belirleyici olduğu ölçüye uygunluk, erdem sayılmaktadır[32]. Aiskhylos'un tragedyalarına bakıldığında ise, öncelikle kaderin yine tanrılar

[30] Homeros, *İlyada*, çev. A. Erhat, A. Kadir (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017, 6. Baskı), 528.

[31] Hesiodos, *Theogonia – İşler ve Günler*, çev. A. Erhat, S. Eyüboğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017, 2. Baskı).

[32] Azra Erhat, "Çalışma: Prometheus – Pandora Efsanesi", *Theogonia – İşler ve Günler* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 111.

tarafından belirlenmiş olduğu görülmektedir: "Her varlık çoktan bir kaderle yükümlenmiş"[33]. Ve yine kadere karşı gelmenin, kolay kolay mümkün olamayacağı da Aiskhylos'un metinlerinden anlaşılmaktadır: "Kaderin önünde durulmaz"[34]. Aiskhylos da, tıpkı Homeros ve Hesiodos gibi, kaderi yöneten ilahi gücün, yalnızca Zeus olmadığını, *Moira*'ların ve *Erinys*'lerin[35] de kaderden sorumlu olduğunu vurgulamıştır:

> *PROMETHEUS*
> *[…]*
> *Olacağın karşısında ne hüner göstersem boş.*
> *KORO*
> *Olacağı yöneten kim?*
> *PROMETHEUS*
> *Üç Moira'lar ve unutmak bilmez Erinys'ler*[36].

Görüldüğü üzere Aiskhylos'un tasvirinde de kader, karşı konulmaz bir unsurdur ancak Aiskhylos'un kahramanları, trajedi unsurunun bir gereği olarak, kadere ve tanrılara karşı gelirler. Sonrasında da tanrılar tarafından cezalandırılırlar. Çünkü kadere karşı gelmek, kaderi belirleyen tanrılara ya da mevcut düzene, yasaya karşı gelmektir ve tanrılara karşı gelmek de ölçüsüzlüktür (*hybris*).

Benzer şekilde Sophokles'in eserlerinde de kaderin, tanrıların kontrolünde olduğu düşüncesi vardır ancak söz konusu tanrılar ön planda değildirler. Kişilerin eylemlerini yine kişiler tayin etmekte ancak kader inanışından ötürü bu eylemelerin, tanrıların belirleyiciliğinde olduğu vurgusu yapılmaktadır. Yani aslında, kişi eylemlerinde insan iradesi ön planda olmasına karşın, kaderin belirleyicisi yine de tanrılardır. Söz gelimi *Kral Oidipus* tragedyasında Oidipus, babasını katledip, annesiyle birlikte olduğunu öğrendikten sonra, altın iğneler batırarak gözlerini kör eder. Sonrasında ona bunu yapanın kim olduğu sorulduğunda Oidipus şu cevabı verir: "Apollon dostlarım, Apollon! Bu dayanılmaz acıları o çektiriyor bana. Ama gözlerimi kör eden başka eller değil, kendi ellerim!"[37]. Görüldüğü gibi Oidipus, gerçekleştirdiği eylemi üstlenmekte ama onun bu eylemi gerçekleştirmesine vesile olanın ise tanrılar

---

[33] Aiskhylos, *Zincire Vurulmuş Prometheus*, çev. A. Erhat, S. Eyüboğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017, 5. Baskı), 3.
[34] *A.g.e.,* 6.
[35] *Erinys*'ler, suçları cezalandırma görevini yerine getirmeleri bakımından kaderden sorumlu görülen üç tanrıçadır.
[36] *A.g.e.,* 22.
[37] Sophokles, *Kral Oidipus*, çev. B. Tuncel (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1992), 111.

ya da kader olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla burada eylem, karaktere bağlı ancak karakter de kadere bağlı görülmektedir. Yine Sophokles'in *Elektra* adlı eserinde, Elektra yaşadıkları karşısında, "ölçülü ya da dindarca davranmam imkânsız"[38] derken, kaderin onu ne şekilde davranmaya zorladığını dile getirmekte, dolayısıyla ölçüsüzlüğünün nedeni olarak da kaderi görmektedir.

Herakleitos'un fragmanlarına bakıldığında ise, tüm *kozmos*un, *Logos*'un yasalarına göre işlediği görülmektedir. *Logos* (λόγος), Herakleitos'a göre, *kozmos*taki uyumun nedeni, *kozmos*un olması gerektiği gibi olmasını sağlayan yasa, karşıtların birlikteliğini ayarlayan ölçüdür. Her yeri saran *Logos*, *kozmos*un yasasını ve düzenini belirlemesi anlamında tanrı olarak da anlaşılabilmektedir. Nitekim *logos*un, karşıtların birlikteliğini sağladığı görüşü akılda tutularak şu fragman incelenebilir: "Tanrı, gece ve gündüz, kış ve yaz, savaş ve barış, açlık ve tokluktur. O, herkesin kendi istediği gibi isimlendirdiği…"[39]. Bunun yanı sıra *logos*un belirleyiciliği de ebedidir[40]. Herakleitos, *logos*un maddi özünün de ateş olduğunu belirterek, bazı fragmanlarında *logos* yerine ateş sözcüğünü kullanmayı tercih eder. Olması gerektiği hâliyle var olan *kozmos*un özünü de, ateşin oluşturduğunu dile getirir. Ancak bu ateş, *logos*un tanımına da uygun bir şekilde, "belli ölçülere göre alevlenecek ve sönecek olan Ateş'tir"[41]. *Kozmos*taki düzeni sağlayan *logos* ya da yasa, aynı zamanda *kozmos*u "istediği gibi yönetmekte", dolayısıyla kozmosun kaderini de belirlemektedir[42]. Herakleitos, "her şeyin izlediği yolu çizen yıldırımdır" ifadesini kullanır[43]. Burada Herakleitos'un, yıldırım ifadesini kullanmasıyla, Zeus'un yıldırımı ile bir paralellik kurduğu ve kaderin belirleyiciliğini vurguladığı yorumu da yapılabilmektedir.

Logos, yalnızca *kozmos*un düzenini sağlayan bir yasa değil, aynı zamanda insan ruhundaki ölçülüğü de sağlayan bir yasadır. Ancak *kozmos*ta sınırları çizilebilen dönüşümlerin ve bu dönüşümlerin belli bir ölçüye göre olmasını sağlayan *logos*un[44], insan ruhu söz konusu olduğunda sınırlarının çizilebilmesi daha zordur[45]. İnsanın, *logos*un sesine kulak vererek ve olması gerektiği gibi olan doğanın düzenine uyum sağlayarak yaşaması, Herakleitos tarafından

[38] Sophokles, *Elektra*, çev. F. Akderin (İstanbul: Mitos Boyut Tiyatro Yayınları, 2009), 54.
[39] Herakleitos, *A.g.e.,* 67.fragman, 77.
[40] *A.g.e.,* 25.
[41] *A.g.e.,* 30.fragman, 39.
[42] *A.g.e.,* 128.
[43] *A.g.e.,* 64.fragman, 74.
[44] *A.g.e.,* 134.
[45] *A.g.e..*, 54.

ölçülülük olarak adlandırılırken, *logos*un yasasına uyum gösterme ve onu korumak da aynı şekilde doğru bir hayatın gereklerinden görülmüştür[46]. "Ve Bir'in kararına uymak da yasadır" derken Herakleitos, tanrısal bir yasayı işaret etmekte ancak önceki fragmanlarda da benzerlik kurulduğu üzere, burada da *logos*tan bahsettiği yorumu yapılabilmektedir[47]. İnsanın ölçülülüğünün de *logos*a uygun eylemek olduğunu düşünen Herakleitos, "doğaya uygun hareket etmeyi" de bilgelik olarak tanımlamaktadır[48]. "Bütün insanların, kendilerini tanıma ve ölçülü olma potansiyeli vardır" derken ise Herakleitos, kişinin kendini tanımasını, içerisindeki ve uyum halinde olduğu *logos*u keşfetmesini ve buna uygun eylemesi gerektiğini anlamakta, ölçülülüğü de, kendini keşfettikten sonra sergilediği doğa ile uyuma atfetmektedir[49]. Ancak bu son fragmanda belirtilen ölçülü olma potansiyeli ifadesi, insanların, *kozmos*un ve doğanın aksine ölçüsüz de olabilme potansiyelinin olduğuna işaret etmektedir. Nitekim, "tanrı için her şey iyi, doğru ve adildir ama insanlar için ise bazı şeyler doğrudur bazıları yanlış" derken Herakleitos, *kozmos*un her zaman olması gerektiği gibi, akışa uygun olarak var olduğunu ancak insanın her zaman söz konusu akışa ya da yasaya uygun eylemlerde bulunmadığını ve hatta bu nedenle başına gelen olumsuz şeylerden kendisinin sorumlu olduğunu vurgulamaktadır[50]. Bu da, aslında kişinin karakterinin, kaderini belirlediği anlamına gelmektedir: "İnsanın karakteri, onun kaderidir"[51]. Karakter ve kader ilişkisini Herakleitos, yalnız insanla sınırlamamıştır. Ona göre her canlının eylemleri ve kaderi, kendi karakterine, kendi fıtratına göre belirlenmektedir. "Domuzlar, temiz suda değil çamurlu suda olmaktan hoşlanır"[52] ve "Domuzlar, çamurda yıkanır. Tavuklar ise toz toprakta"[53] gibi fragmanlar da bu görüşü desteklemektedir.

Buraya kadar *kozmos* içerisinde bir düzenin olduğu ve bu düzene uygun yaşamanın, doğanın yolundan ayrılmamanın, adil ve olması gerektiği gibi sonuçlar doğuracağı, ancak insanın ölçüsüzlük de yapabilme potansiyelinin olduğu ve ölçüsüzlüğünün de kötü sonuçlar doğuracağı üzerinde durulmuştur. Şimdi de, kişinin karakterinin (*ethos*) ya da ruhun *logos*unun, kişinin kaderini tayin ettiği düşüncesi akılda tutularak, insanın *kozmos* içerisinde ne şekilde ölçüsüzlük yapabileceği ve bu ölçüsüzlüğün nasıl

[46] *A.g.e.,* 53.
[47] *A.g.e.,* 33.fragman, 42.
[48] *A.g.e.,* 126.
[49] *A.g.e.,* 116.fragman, 130
[50] *A.g.e.,* 102.fragman, 116.
[51] *A.g.e.,* 119.fragman, 133.
[52] *A.g.e.,* 13.fragman, 22.
[53] *A.g.e.,* 37.fragman, 46.

cezalandırılacağı üzerinde durulacak ve bu son konu ile ilişkisinde yeniden trajedi ile bağlantılar kurulacaktır.

Herakleitos, cezalandırılacağını düşündüğü insan davranışlarını, hazların peşinden gitme ve *hybris* (ölçüsüzlük) olarak vermektedir. Öncelikle hazların peşinden gitme ele alınacak olursa, Herakleitos'un, hazzı, ölçüsüzlük ile benzer gördüğü ve hazların peşinden gitmenin de, doğal akışa aykırı olduğu görülmektedir: "Ruhları nemli yapan ya haz ya ölümdür"[54]. Burada Herakleitos'un hazzı, "ruhları nemli yapan" olarak tanımlamasının nedeni, *logos*un doğal ateşine yakın olmanın kuruluğuna tezat oluşturmasıdır. Bu anlamda *logos*tan uzaklaşan eylemler, ölçüden de uzak eylemler olmaktadırlar. Cezalandırılacağı düşünülen bir diğer davranış olan ölçüsüzlük (*hybris*) kavramını Herakleitos, *logos*a (ölçüye) göre davranmayan kişilere atfetmiş ve bertaraf edilmesi gereken davranışlar olarak nitelendirmiştir[55]. Ölçüsüzce olan davranışların ise cezalandırılacağı, Herakleitos'un farklı farklı fragmanlarında dile getirilmiştir. Örneğin, "kalbin arzularıyla mücadele etmek zordur. Bedelini ruh öder" derken Herakleitos, hazların ve arzuların peşinden giderek, *logos*tan uzaklaşmanın cezasının ruha ödettirileceğini belirtmiştir[56]. Yine bir diğer fragmanda Herakleitos, "güneş asla ölçülerini aşmaz. Eğer aşarsa Adalet'in (Dike'nin) hizmetkârları Erinysler onu bulur" demektedir[57]. Burada Herakleitos aslında *kozmos*un kendisinde bir ölçüsüzlüğün olmadığını, ölçüsüzlüğü ancak insanın yapabileceği iması altında insanların, tragedyalarda adlarına sıkça rastlanılan *Erinys*ler, yani kaderin belirleyicileri ve uygulayıcıları tarafından cezalandırılacaklarını dile getirmektedir. Bir diğer fragmanında ise Herakleitos, "*ateş* ilerleyecek, her şeyi yargılayıp mahkûm edecek" demektedir[58]. Bu fragmanda ateş, *logos*u temsil etmektedir. Ve *logos*un ölçüsünden ayrılanın, bu ölçüsüzlüğün olumsuz sonuçları ile karşılaşacağı anlatılmak istenmiştir.

Tragedyalarda, tanrılara, düzene, kadere karşı gelmek cezalandırılırken, Herakleitos'un görüşüne göre de *logos*a, "bir"e, yasaya karşı gelmek cezalandırılmaktadır. Herakleitos'un çizmiş olduğu insan tipinin, "olması gerektiği gibi olan" *kozmos*un uyumuna aykırı eylemlerde bulunduğu için cezalandırılacağı düşüncesinin trajik olmadığı konusunda karşı çıkılabilmektedir. Ancak ölçüsüzlük yapabilme potansiyelini taşıyan insanın da, kendi doğasına göre "olması gerektiği gibi" olduğu düşünülürse, yani insan, hem ölçülü hem ölçüsüz bir varlık olarak düşünülürse, trajedi, kendi

[54] *A.g.e.,* 77.fragman, 88.
[55] *A.g.e.,* 43.fragman, 52.
[56] *A.g.e.,* 85.fragman, 98.
[57] *A.g.e.,* 94.fragman, 107.
[58] *A.g.e.,* 66.fragman, 76.

doğasını gerçekleştiren (karşıtlığı ruhunda barındıran) bir insanın cezalandırılmasında daha açık görülebilmektedir. Bunun dışında kader ve karakter arasında kurulan ilişki de, tragedyalarda ve Herakleitos'ta bir nebze farklılık göstermektedir. Aslında tragedyalarda da, Herakleitos'un görüşleri içerisinde de kişi, kendi sonunu kendisi hazırlamaktadır. Yani kişinin karakteri, onun yapıp ettiklerini ve sonrasında da karşılaşabileceği olumlu veya olumsuz olayları belirlemektedir. Ancak Yunan dünyası, kaderin, tanrılar tarafından belirlendiği, kadere karşı gelmenin de cezalandırılacağı düşüncesine sahiptir. Yani kişinin karakteri, kaderine üstün gelebilme ve özgürleşebilme olanağını taşımaktadır. Walter Benjamin'inin de ifade ettiği gibi, karakter kişiyi kaderinden özgürleştirebilmektedir[59]. Ancak Herakleitos'un görüşleri içerisinde kişinin karakterinin, onun kaderi olduğu vurgulanmıştır. Yani burada, doğal düzen içerisinde ölçüsüz davranışların bir nedensellik sonucu olumsuz sonuçlar doğuracağı düşüncesi hâkimdir. Yine de, bu ayrıma rağmen, hayatta yapılan bilinçli veya bilinçsiz hataların cezalandırılması düşüncesi, son kertede Herakleitos'un felsefesi içerisinde de trajik öğelerin yer aldığı fikrinin savunulmasına neden olmuştur.



Herakleitos felsefesinin, trajedi ile olan ilişkisinin incelendiği bu çalışmada, "Karşıtların Çatışması" başlığı altında, *kozmos* içerisindeki karşıtlıkların çatışmaları ve bu çatışmanın bir uyuma vesile olduğu düşüncesinden hareketle, tragedyalar ile *biçimsel* bir benzerlik kurulmuş, "Ölçüsüzlüğün Cezalandırılması" başlığı altında ise, *içeriğe yönelik* bir karşılaştırma yapılmış, *kozmos*un düzenine uyumsuz veya ölçüsüz davranışların, tragedyaların tanrıları gibi *logos* ya da yasa tarafından cezalandırılacağı görüşü arasında bir benzerlik kurulmuştur. Kader ve karakter arasındaki bağlantı, eski Yunan ozanları ile Herakleitos'ta farklı kurulmuştur ancak bu farklılığa rağmen, kişinin (trajik karakterin), ister karakteri kaderini belirlemiş olsun, isterse de karakteri, kaderinden özgürleştirmiş olsun, eylemlerinin sonuçlarını alması ya da kendi sonunu hazırlaması, tabir-i caizse *ektiğini biçmesi* düşüncesi ile Herakleitos ve tragedyalar arasında bir benzerlik olmasına engel olmamaktadır.

Trajedilerde iki karşıt değerin çatışmasının bir uyuma vesile olduğu düşüncesi, Herakleitos felsefesi içerisinde de karşıtların savaşının bir uyum yarattığı düşüncesiyle örtüşmektedir. Bu biçimsel benzerliğin yanı sıra, trajedilerde kişilerin eylemlerini kaderin belirlediği düşüncesi, yine

[59] Walter Benjamin, *A.g.e.,* 1.

Herakleitos felsefesi içerisinde kişilerin eylemlerinin ve *kosmos* içerisinde olan her şeyin akıbetinin, bir logosa, bir düzene göre gerçekleştiği düşüncesiyle paralellik göstermektedir. Öyle ki, Herakleitos, logosun belirleyiciliğini, tragedyalarda geçen kader tanrıçalarının isimlerini zikrederek vurgulamakta[60], söz konusu benzerliğin kurulabilmesine olanak tanımaktadır. Herakleitos felsefesi ile trajediler arasındaki bu içeriksel benzerlik, trajedinin gerçekleşmesini sağlayan *hamartia*'ların en büyüğü olan *hybris*'in, kaderin ya da *kosmos*un akıbetini belirleyen güç ya da denge tarafından mutlaka cezalandırılacağı düşüncesiyle de pekiştirilebilmektedir. Nasıl ki trajedilerde kahramanın tanrılara öykünmesi, kibirliliği, kadere karşı gelmeye çalışması gibi ölçüsüzlükleri, yine kader ya da kaderin bekçileri tarafından cezalandırılmaktaysa, Herakleitos'un felsefesi içerisinde de, logosun düzenine karşı ölçüsüzce davranışların, mutlaka logos ya da ateş tarafından cezalandırılacağı düşüncesi mevcuttur. Yapılan karşılaştırmalar sonucunda gözler önüne serilen bu benzerlikler de bizi, Herakleitos felsefesi içerisinde trajik öğelerin yer aldığı sonucuna götürmektedir.

Kaynakça

Aiskhylos. *Zincire Vurulmuş Prometheus*. Çeviren Azra Erhat, Sabahattin Eyüboğlu. 5. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.

Aristoteles. *Metafizik*. Çeviren Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.

-. *Poetika*. Çeviren İsmail Tunalı. 10. Baskı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2002.

Benjamin, Walter. "Kader ve Karakter". Çeviren Diler Ezgi Tarhan. *Kutadgubilig Felsefe Bilim Dergisi*, 35.sayı. Eylül 2017.

Erhat, Azra, "Çalışma: Prometheus – Pandora Efsanesi", *İlyada*, Homeros, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.

Heath, Malcolm. "Introduction*", Poetics*, Aristoteles. 1. Baskı. London: Penguin Books, 1996.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Seçilmiş Parçalar*. Derleyen Nejat Bozkurt. 1. Baskı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.

-.*Tinin Görüngübilimi*, Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 1986.

[60] *A.g.e.,* 94.fragman, 107.

Herakleitos. *Fragmanlar*. Çeviren Arzu Akgün. 1. Baskı. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2016.

Hesiodos. *Theogonia – İşler ve Günler*. Çeviren Azra Erhat, Sabahattin Eyüboğlu. 2. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.

Homeros. *İlyada*. Çeviren Azra Erhat, A. Kadir. 6. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.

Jaspers, Karl. *Tragedy is not Enough*. Çeviren Harold A. T. Reiche, Harry T. Moore, Karl W. Deutsch. 2. Baskı. Boston: The Beacon Press, 1969.

Kuçuradi, Ioanna. *Sanata Felsefeyle Bakmak*. 4. Baskı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2009.

Nietzsche, Friedrich. *Die Geburt der Tragödie*. Friedrich Nietzsches Werke in drei Banden, cilt 1. Leibzig: Carl Hanser Verlag, 1907.

-. *Güç İstenci*. Çeviren Sedat Umran. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2002.

Sophokles. *Antigone*. Çeviren Sabahattin Ali. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1941.

-.*Kral Oidipus*. Çeviren Bedrettin Tuncel. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1992.

-.*Elektra*. Çeviren Furkan Akderin. İstanbul: Mitos Boyut Tiyatro Yayınları, 2009.

HERAKLEİTOS'UN STOA FELSEFESİNE ETKİSİ

Ali TİMUÇİN*

HERACLITUS' EFFECT ON STOICS' PHILOSOPHY

Öz

Ephesoslu Herakleitos, Miletoslu filozoflardan tümüyle ayrı bir felsefe geliştirmemiştir. Miletoslular gibi o da şeylerin çeşitliliğini açıklayan bir ilke belirlemiştir: ateş. Herakleitos ussal düzeni gösteren *Logos* fikriyle daha geniş açılımlı bir felsefe ortaya koymuştur. Herakleitos'daki Ateş ve *Logos* Stoa'da temel ilkelerdir. Herakleitos'un *Logos* kavrayışının Stoa'yı ne ölçüde etkilediği günümüzde de tartışmalıdır. *Logos* salt söz ya da açıklama anlamıyla alınmadığında Herakleitos'un Stoacılara etkisinin daha büyük olduğu ve onlar gibi fizikten ahlak ve toplum sorunlarına açılabilen bir felsefe geliştirdiği görülür. Buna göre Stoa'da da insanlar *Logos*'a göre işleyen doğal düzeni kavradıkça toplumsal yaşamı daha etkili ve uyarlı bir biçimde paylaşır, insan sürekli kendini ve parçası olduğu doğayı tanıma çabası içinde olmalıdır, her şey karşıtıyla değerlendirilebilir, bilgi arayışında olmayan insan değer üretemez. Stoa'da daha çok dingin bir dünyaya ulaşma hedefi göze çarpar. Bu nedenle Herakleitos'un Stoa'ya göre önemi ussal yaşamı paylaşanların ulaştığı bir dinginlik arayışının ötesinde karşıtlıkların birliği ilkesi üzerinden sorgulayıcı ve geniş açılımlı düşüncelere yol açmasından gelir.

Anahtar Kelimeler: Heraklitos, *logos*, us, düzen, yasa, Stoacılık.

* MSGSÜ, Devlet Konservatuarı, Dr.Öğr.Üyesi, alitimucin71@yahoo.com, ORCID: 0000-0001-5797-4453.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 13/Felsefe Tarihinde Ege: Pre-Sokratikler/İyonyalılar, Ekim 2019: 279-295.
(Makale Gönderim: 01.06.2019 / Makale Kabul: 16.09.2019)

Abstract

Ephesian Heraclitus did not developed a philosophy that is wholly differentiated from the philosophes of Miletus. He had determined a principle which consists of a multiplicity of things like Miletus', too: fire. However, Heraclitus had put forth a more comprehensive philosophy that are based on his idea of *logos* that means order of reason. How to measure, Heraclitus' thought of *logos* affected the Stoics is being debated nowadays. If *logos* was not only taken of means of the word or the account, it would be seen that Heraclitus' effect on the Stoics was more than expected and, he developed his philosophy that was extended to ethical and social problems. Heraclitus affects Stoics' these opinions: the more people conceive of natural order that works, according to *Logos*, the more they can share in the life effectively and conveniently, people should try to know themselves and nature that is their part of, everything should be valued to according to opposites, if people don't want to try to searching of knowledge, they can't produce merit. That side of his thought is more important than Stoics', because he guided for searching for comprehensive thoughts, while Stoics looked for peaceful order that would be provided by persons whose shared common rational life.

Keywords: Heraclitus, *logos*, reason, order, law, stoacisim.

****

İonia okulu Ephesoslu Herakleitos'la Miletoslu filozofların bakış açılarını bir araya getirirken Ephesoslu Herakleitos Miletoslulara tümüyle ters düşen bir felsefe geliştirmez. Bununla birlikte o Miletoslu filozofları aşan yanıyla, Platon ve Stoa felsefesi gibi iki köklü düşünceyi etkileyen yanıyla dikkati çeker. Herakleitos özellikle Stoa'ya etkisiyle günümüzün en çok tartışılan filozoflarından biridir: o yalnızca şeyleri oluşturucu ilkeyi belirlemekle yetinmemiş, düzenleyici bir ilke de belirlemiştir. Onun *Logos* adını verdiği bu düzenleyici ilke felsefesinin özdeyişlerle ortaya konulmasından, o dönemin dil yapısından, sözcüğün değişik anlamlara açık olmasından dolayı farklı değerlendirmelere uğramıştır. *Logos* kavramına verilen anlam Herakleitos'u çok değişik biçimlerde yorumlamayı getirmiştir. Bununla birlikte *Logos* Herakleitos'dan yoğun biçimde etkilenen Stoa felsefesinde ussal düzenleyici ilke olarak alınır. Bu makalede *Logos* teriminin kullanılış biçimi de irdelenerek Herakleitos felsefesinin Eski Stoa ve İmparatorluk Stoa'sı dönemlerine olan etkileriyle birlikte Herakleitos felsefesinin Stoa felsefesinde nasıl bir

dönüşüm geçirdiği tartışılacaktır. Bu karşılaştırmanın sonucunda Herakleitos felsefesinin önemi gösterilmeye çalışılacaktır.

Herakleitos'un özdeyişleri konularına göre sınıflandırılıp bu sınıflandırılan konuların birbirleriyle bağlantılı olmadığı görüşü benimsenirse onun Stoa felsefesine olan etkisi yok sayılacaktır. Oysa bu özdeyişler bütünsel bir bakışla değerlendirildiğinde Stoa felsefesinin ortaya çıktığı dönemin yaklaşımına uyabilir: felsefeyi mantık, fizik, ahlak olarak alan Stoa'daki Herakleitos'çu etkiler daha açık bir biçimde ortaya çıkarılabilir. Bununla birlikte Herakleitos felsefesinin Stoa'ya göre daha önemli görünen yanları da ortaya konabilir. Herakleitos'un ve Stoacıların *Logos*'u aynı içeriğe mi sahiptir? Bu sorunun yanıtı tartışmalıdır. Heiddeger Herakleitos'u konu edindiği derslerinde Herakleitos'un kavramı tanımlamadığını belirtirken yine de Herakleitos'un *Logos* üzerine epeyce konuştuğunu vurgular.[1]

Logos söz, açıklama, konuşma, söylev, ilke, us, neden, oran gibi anlamlara gelir. *Logos* "söz" ya da "açıklama" anlamlarıyla alındığında Herakleitos'un özdeyişleri değişik yorumlanacaktır. Stoa'nın Herakleitos'u çarpıtarak kendi felsefesine uydurduğu yorumları yapılabilir. İki felsefe birbiriyle hiç ilgili değilmiş gibi de düşünülebilir. Robin Reams *The Logos Paradox: Heraclitus, Material Language, and Rhetoric* (*Logos* İkilemi: Herakleitos, Maddi Dil ve Belagat) makalesinde *Logos*'u tanrısal yasalar, evrensel ilkeler ya da us diye almaktan çok "konuşma" diye almayı uygun buluyor.[2] Reams Aristoteles'in *Rhetorica*'sından yararlanarak Stoacılardan, Platon'cular dan ve Hıristiyan metafizikçilerinden ayrı olarak Herakleitos'un metinlerini sözdizimsel ikilemler olarak yorumlayabildiğini vurguluyor. Bu nedenle Herakleitos'un öbür felsefi düşüncelerden ayrı olarak dini ya da felsefi etkilere kapılmadan değerlendirilmesini önemli görüyor.[3] Yine de Reams makalesini şu cümlelerle bitirirken başka yorumları tümüyle geçersiz saymıyor gibidir:

> Başka bir deyişle Hearakleitos'çu *Logos* en azından dinbilimle ya da felsefeyle ilgili olduğu kadar belagatle de ilgilidir.[4]

D. C. Schindeler'se *The Community of the One and the Many: Heraclitus on Reason* (Bir ve Çok Topluluğu: Us üzerine Herakleitos) makalesinde *Logos*'un "ussal

[1] Martin Heiddeger, *Heraclitus*, çev. Julia Gosser Assaiante, S. Montgomery Ewegen (London: Bloomsbury Academic, 2018), 189

[2] Robin Reames, "The *Logos* Paradox Heraclitus, Material Language, and Rhetoric", *Philosophy and Rhetoric*, cilt 46 sayı 3 (2013): 343, https://www.jjstor.org/stable/10.5235/philrhet.46.3.0328, çevrimiçi 17 Mart 2019.

[3] *A.g.e.*, 331.

[4] *A.g.e.*, 344.

ilke" ya da "ussal düzen" anlamlarına uzak duruyor.[5] Herakleitos'un özdeyişleri arasında konulara göre bağlantılar yeterince kurulmadığında onun başka felsefelere etkileri yoksayılabilir. Oysa Herakleitos'un genel felsefi bakışı dikkate alındığında *Logos* aynı özdeyişin içinde bile değişik anlamlarda kullanılıyor. Ancak aynı özdeyişin içindeki *Logos*'a ilişkin farklı anlamların bile bağlamları birbirlerinden kopuk değildir. Örneğin Sextus Empricus'un *Adversus Mathematicos*'undan aktarılan Herakleitos'a ilişkin metni alalım. Bu metinde *Logos*'a yüklenen anlamlar Stoa anlayışına uyacak biçimde yorumlanabilir:

> Her ne kadar bu *Logos* hep varolsa da insanlar ne onu işitmeden önce ne de işittikten sonra kavrayabiliyorlar. Her şey bu *Logos*'a göre olmasına karşın ve onun doğasına göre herbir şeyi ayırt ederek ve onun nasıl olduğunu anlatarak ortaya koyduğum sözleri ve çalışmaları insanlar deneyimlemelerine karşın sanki hiç deneyimlememişler gibi. Neredeyse uyanıkken uykuda unutkanlaşanlar gibi unutkanlar.[6]

Herakleitos'un bu özdeyişi gibi yakın konulardaki öbür özdeyişleri de bütünsel olarak değerlendirildiğinde onun felsefesinin Stoa üzerinde çok daha etkili olmuş olduğu görülüyor. *Logos* Kahn'ın yukarıdaki çevirisinde "açıklama" (*account*) diye karşılanıyor. Bununla birlikte yukarıdaki özdeyişteki *Logos* salt açıklamaların anlaşılır olup olmamasıyla ilgili değil. Böyle olsa *Logos*'un fiziğe hatta ahlaka uzanabilecek her türlü anlamı dışlanabilir. Oysa "hep varolan" *Logos* doğanın ya da evrenin işleyişinin ardındaki ussal ilke olarak alındığında özdeyişin ikinci cümlesindeki *Logos* örtülü olarak evrensel ilkeyi dikkate alarak yapılan açıklamaları içerecektir.

Herakleitos bilgiyi duyumla aldığımızı yadsımaz ve bu açıdan Stoa'yla karşıtlaşmaz. Yine de bu özdeyişte ikinci ve üçüncü cümlelerden giderek şu görülebilir: Herakleitos'un ussal ilkeyi dikkate alarak yaptığı açıklamalarında duyum tekbaşına insanların şeyleri kavramasına yardımcı olmaz. Bununla birlikte yukarıdaki özdeyişte ilk cümleyle öbür iki cümle karşılaştırıldığında insanların evrenin işleyişini anlamaya çalışmadıkları da bu konuda onun açıklamalarını kavrayamadıkları da açıktır. Böylece Herakleitos'da *Logos* ortak ussal ilkeyi kavrayabilmek diye yorumlandığında onun Stoacı düşünceye olan etkisi belirginleşir. Robin Waterfield de aynı özdeyişle ilgili

[5] D. C. Schindler, "The Community of the one and the many: Heraclitus on reason", cilt 46, sayı 4, (2003): 440-441, https://doi.org/10.1080/00201740310003351, çevrimiçi 20 Şubat 2019.

[6] Charles H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 29.

yaptığı çeviride *Logos*'u "ilke" olarak belirler.[7] Hatta Waterfield Herakleitos'un çağdaşlarından felsefi derinlikli komediler yazmış olan Syrakusai'li Epikharmos'un metinlerinde de benzer kullanımın olduğunu belirtir:

> *Logos* insanlara yol gösterir ve onları doğru yolda ve sıkı bir biçimde tutar. İnsanın usavurma gücü vardır, ama aynı zamanda tanrısal *Logos* vardır. İnsanın usavurma gücü tanrısal *Logos*'dan doğar.[8]

Sextus Empricus'dan aktarılan Herakleitos'un bir başka özdeyişi onun Stoacı düşünceye etkisini yansıtır: "Logos paylaşılmakla birlikte çoğunluk onu özel bir anlama kaynakları varmışçasına yaşar."[9] Bu özdeyiş Stoa'daki evrenin ussal ilkesinden pay alanların birbirlerini anlayabileceğini tersten bir söylemle duyuruyor. Ayrıca Herakleitos'un benzer özdeyişleriyle birlikte alındığında onun mantık ve bilgi anlayışı ahlak ve toplum anlayışıyla uyumlu görünür.

Bu özdeyişe ve *Logos* sözcüğünün geçtiği birçok özdeyişe yer veren *Early Greek Political Thought from Homer to Sophist* (Homeros'dan Sophistlere Eski Yunan Siyasal Düşüncesi) adlı çalışmadaki imzasız giriş yazısında Herakleitos'un ve Demokritos'un mantık ve bilgi anlayışlarını toplumsal, siyasal ve ahlaki konularla ilişkilendirerek bir araya getirdiği vurgulanır. Demokritos'un fizik üzerine düşüncelerinin toplumsal ve siyasal uzanımı tartışmalıdır. Çünkü Demokritos'dan kalan veriler sınırlıdır. Ama Herakleitos'da böylesi bir değerlendirmeye olanak verecek kadar veri vardır: Herakleitos'da doğanın işleyişinin gelişigüzel olmayıp bir mantığının olması ve insanların bu işleyişi kendileri doğrudan fark edemese de en azından Herakleitos gibi bu işleyişi açıklamaya çalışan filozofları anlamaya çalışmaları toplumsal yaşama olumlu katkı yapabilir. Benzer biçimde özellikle Eski Stoa ve İmparatorluk Stoa'sı filozofları geniş kesimleri felsefeye yöneltip *Logos*'a dayalı düzeni etkin ve uyarlı bir biçimde paylaşmanın yollarını ararlar. Stoa'nın Herakleitos'un düşüncesinden hem yararlandığı hem de onun düşüncesinden bir ölçüde ayrıldığı nokta ussal ilkeyi daha çok düzene ve uyarlanmaya yönelik değerlendirmesidir. Oysa Herakleitos'da Stoa'dan daha belirgin biçimde görülen doğanın bilgisine ulaşmanın güç bir iş olduğudur. Bu nedenle kitleler herhangi bir bilgiye ulaşma çabası göstermediği için kendi toplumsal değerlerine bile sahip çıkamazlar:

---

[7] Robin Waterfield, *The First Philosophers* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 37.
[8] *A.g.e.*, 32.
[9] Edward Hussey, "Heraclitus", *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, ed. Long A. A. (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 92.

> Tüm yetişkin Ephesoslular hakkettiklerini alıyorlar ve kentlerini çocuklara bırakıyorlar, çünkü onlar en değerli insanları olan Hermodoros'u sürdüler ve şöyle dediler: 'en iyinin aramızda yeri olmaz ve en iyinin yeri olacaksa başka yerde ve başkalarının yanında olsun. [10]

Herakleitos Stoa'ya göre felsefeyi daha güç bir uğraş olarak görür. Herakleitos'un felsefe yapış biçimi de yalın biçimde düşüncesini sergilemeye değil daha çok bilgi alanları arasındaki bağlantıları sorgulayıp tartışmaya yöneliktir. Bu nedenle Stoa'nın Herakleitos'un felsefesinin doğrudan yansısı olmadığı, daha çok onun metininden yararlanarak daha yalın bir öğreti ortaya koyduğu söylenebilir.

Bununla birlikte sözü edildiği gibi Kahn'ın çalışmasında ve Reames'ın makalesinde şuna dikkat çekiliyor: Herakleitos'un özdeyişlerini aktaranların Stoacı düşünceye ya da sonrasında Hıristiyanlığa yakınlığı metinlerin veriliş biçimini etkilemiş olabilir. Kahn bu konuda şunları söylüyor:

> Ama şundan kuşkulanmam için hiçbir nedenim olmadığını görüyorum: Plutarkhos ve Clementes'in dönemlerine kadar gidilirse Herakleitos'un küçük kitabı bu konuda araştırma yapmayı seçen herhangi bir okuyucuya özgün biçimiyle uyacaktı. Bazı yazarlar kesinlikle özel amaçlarla alıntılardan oluşan seçkiler yaptı. Örneğin Hippolytos'dan alıntı yapanlar (Herakleitos'un Hıristiyan sapkınlığının kaynağı olduğunu göstermek isteyen) ve Herakleitos'u bilgibilimsel olarak Stoa'cı bir usçu olarak sunan Sextus Empricus'dan alıntı yapanlar böyledir. Diogenes'in Herakleitos'un Yaşamı (IX.1-2) üzerine alıntılar seçkisini filozofun kişiliğini örneklemeye yönelik özel ilgisi devindirdi. Böylesi alıntıların varoluşu bazı çağdaş araştırmacılarda çalışmanın Stoa'cı ya da Helen'ci 'baskılarının' dolaşımda olduğunu varsaymaya götürdü. Ama özel bir amaçla birkaç alıntı yapmak bir şeydir, bütün olarak metni basmak ya da yeniden düzenlemek başka bir şeydir. İkinci konuda gerçekten hiç kanıt yoktur. Kitap özetlenerek basılma niyetine uymayacak kadar kısa olmuş olmalıdır. Hem Plutharkos hem de Clementes Herakleitos'u gönülden tanırlar ve alıntılarını sıklıkla belleklerinden yaparlar. Bu iki olağanüstü eğitimli ve edebi yazar kitabın birer kopyasına sahipti. Aynısı M.S. II. yüzyılda Marcus Aurelius ve bir yüzyıl sonra Plotinos gibi bellekten alıntılama yapan başkaları için de doğru olabilir.[11]

[10] Ed. Michael Gagarin, Paul Woodruff, *Early Greek Political Thought from Homer to Sophist* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 152.

[11] Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, 5-6.

Kahn da doğal olarak Stoacıların Stoa'nın kurucusu Zenon'dan beri Herakleitos'un etkisinde düşüncelerini oluşturduğunu kabul eder. Ancak ona göre Stoacılar kendi dizgelerinin "görüntüyü bozucu mercekleriyle" Herakleitos'un düşüncesine yöneldiler. Daha geniş bir açıdan Herakleitos'un düşüncesine bağlandılar.[12]

Herakleitos'un bilmece türü felsefe yapış biçimi de onun geniş açıdan yorumlanmasını doğal olarak getirdi. Ayrıca Herakleitos'un yaşadığı dönemde tüm bilgi alanlarıyla bağlantı kurarak yaşama bütünsel bakan dizge felsefeleri ortaya çıkmamıştı. Yakın dönemin en etkili düşünürlerinden Demokritos'un atomcu fiziğini bile eldeki verilerle doğrudan ahlakından siyasetine bağlayarak açıklayabilmek pek olası görünmüyor. Herakleitos'un fiziğinin ahlakı ve siyasetiyle bağı yalnızca eğretilemeli bir göndermedir yorumları bir yana onun fiziğinin içindeki ateş ögesi bile eğretilemeli bir gönderme gibi yorumlanabiliyor. Tüm bu yorumlar Herakleitos'un Stoa'ya olan etkilerinin de sanılandan daha az olduğu sonucunu getiriyor.

Yine de Ephesoslu Herakleitos'un Miletoslu filozoflardan ayrı olarak *Logos* diye düzenleyici bir ilke belirlediği görülür. Bununla birlikte onların suyu ve havası gibi doğrudan oluşturucu bir ilke de belirlemiştir: ateş. Her şey Miletoslu filozofların düşündüğü gibi hep olan sudan ya da havadan türeyerek yaşamdaki çeşitliliği oluşturuyorsa ateş de Herakleitos için benzer biçimde oluşum açısından belirleyici ilkeydi. İlk filozoflar ve Herakleitos'da ilk ilkeler doğrudan yaratıcı Tanrı'nın işlevine sahip değildi. Yunan ve Roma toplumlarında Tanrılar hiçbir yaratıcı güç taşımadığından doğal etkenler doğaüstü etkenlerden daha belirleyiciydi: Herakleitos'un ve Stoa filozoflarının *Logos*'u da bu dünyada tanrısallıktan daha belirleyicidir.[13] Her ne kadar Aristoteles Thales ve Anaksimenes gibi ilk filozofların belirledikleri ilkelere bir tanrısallık yüklemiş olabileceği gibi canlıcı birtakım yorumları tartışsa da zaten ilk filozofların düşüncelerindeki mitolojik ögeleri ayıklamak güçtür. Sextus Empricus da Herakleitos'da doğrunun ölçütü olan usun (*Logos*) ortak ve tanrısal olduğunu söylerken onun insanları içine alanın ruhu olan bir ussallık olduğunu ekliyor. Sextus Empricus Aristoteles'in değerlendirmelerindeki gibi Homeros'un metinlerine kadar uzanacak biçimde canlıcı bakışın Yunan kültüründe zaten olduğunu belirtiyor:

[12] *A.g.e.*, 4-5.

[13] Afşar Timuçin, "Felsefe Tarihi Boyunca Bilim Düşüncesinin Gelişimi", *Felsefe Bir Sevinçtir* (İstanbul: Bulut Yayınları, 2009), 59.

> Böylesi yeryüzüne-bağlı insanların ruhudur / İnsanların babasının ve tanrıların neden olduğu gündüz gibi.[14]

Mitolojik ögelerin Herakleitos'un metinlerinde ne derece etkili olduğunu belirlemek güçtür. Ancak Clementes'den aktarılan özdeyiş doğanın işleyişinin yalnızca görünmez ilke *Logos*'a göre olmadığını ortaya koyduğu gibi bu düzenin tanrısal bir yaratıya dayanmadığını gösterir. Ateş de *Logos* gibi öncesiz sonrasız yani hep varolan belirleyici bir etmendir:

> Düzen tanrı ya da insan tarafından yaratılmadı. O hep vardı ve sürekli düzenli ölçülerde alevlenen ve düzenli ölçülerde sönen ateş sonsuza kadar olacaktır.[15]

Stoa'da da bir ölçüde Orta Stoa dönemini dışta tutarsak genelde ateşe dayalı bir oluşum süreci benimsendi. Stoa'da evrende oluşum ve bozulma döngüsü sürekli olup ateşe göreydi. Herakleitos'da da bu düşüncenin temellerinin olduğunu Aristoteles'in *Gökler Üzerine*'si değişik biçimde verir:

> Bütün düşünürler dünyanın bir başlangıcı olduğunda anlaşırlar, ama bazıları o varolduktan sonra onun sonsuza kadar varolduğunu ileri sürerler, oysa başkaları herhangi bir doğal oluşum gibi onun yıkılabilir olduğunu ileri sürerler ve başkaları da (Acragas'lı Empedokles ve Ephesos'lu Herakleitos gibi) şunu ileri sürerler: şu an dünyayı bulduğumuz durumla onu izleyen farklı bir durum olan yıkılma süreci sürekli yer değiştirerek sürerler. Bu süreç hiç kesilmez.[16]

Diogenes Laertios da Herakleitos'da ateşten ıslaklığın ve ıslaklıktan suyun toprağın oluştuğu bir inişi toprak ve denizden buharlaşmayla bir çıkışın izlediğini belirtir. Ateş denizdeki buharlaşmanın sonucu oluşur. Diogenes Laertios'un evrendeki cisimlerin oluşumuyla ilgili ayrıntılı aktarımlardan da evrene ilişkin oluşumun kaynağında ateşin olduğu görülüyor.[17] Herakleitos adlarını anmasa da ondan önce evrensel ilke belirleyen Miletoslu filozoflara karşı kendi evren anlayışını ortaya koyuyor. Herakleitos'un Miletoslulardan farkı fiziğe ilişkin düşüncelerini ahlakla ve siyasetle ilişkilendiren biçimde verebilmesinden geliyor. Geniş uzanımlı bakış açısının yansımaları daha açık biçimde Stoa'da görülecektir.

---

[14] Sextus Empricus, *Against the Logicians* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 28.
[15] Waterfield, *The First Philosophers*, 41-42.
[16] *A.g.e.*, 42.
[17] Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna (İstanbul: YKY, 2003), 424-425.

Doğanın işleyişi gelişigüzel değil Stoa felsefesinin de benimsediği biçimde bir ussal ilkeye göredir. Doğanın işleyişini kavramak güçtür, çünkü "Doğa gizlenmeyi sever."[18] Doğanın kendini açıkça göstermemesi evrenin döngüsünün oluşma ve bozulmalarla sürekli değişim içinde gerçekleşmesinden gelir. Çoğunluğun içinde bulunduğu bu döngünün işleyişini anlamaya yönelik bir çabası yoktur. Marcus Aurelius Herakleitos'dan aktardığı özdeyişlerde konuyu şöyle açıklar:

> Hep Herakleitos'u anımsa: 'Toprağın ölümü suyun doğumudur; suyun ölümü havanın doğumudur; havanın ölümü ateşin ve yine başa dönülür.' Onun evinin yolunu unutan adam imgesini anımsa; en kalıcı yoldaşlarıyla, her şeyi yöneten usla (*Logos*) insanların araları açık söylemini anımsa; her gün karşılaştıklarını şaşkınlıkla karşılıyorlar. Sanki uykudaymışçasına davranmamalı ve konuşmamalıyız, çünkü uyku konuşma ve eyleme ilişkin yanılsamayı getirir. Basitçe bize söyleneni benimseyerek anne babalarına benzeyen çocuklar gibi olmayalım.[19]

Marcus Aurelius Herakleitos'un düşüncesinden yararlanarak evrenin işleyişini özümseyerek kendini sorgulayan insanın yaşamı etkin bir biçimde paylaşacağını düşünür. Benzer bir anlayışı yansıtan Epiktetos da insanın koyun gibi edilgin bir varlık olmasını, kurt gibi saldırgan davranmasını kendini ve içinde bulunduğu yapıyı ve kendi yapısını tanıyamamasına bağlar.[20]

Herakleitos'da doğa gelişigüzel işlemez, bir mantığa göre işler. Ateşe dayalı döngüde görüldüğü gibi bu mantık karşıtların birliğine dayanır: ateş hem yapıcı hem yıkıcıdır. Evrenin bütün işleyişi karşıtlıkları gerektiren bir düzen içinde olur ve sürer:

> Her şey karşıtların çatışmasıyla olur ve evrendeki her şey ırmak gibi akar, evren sonludur ve dünya tektir: Sonsuz yaşam boyunca dönüşümlü olarak ve belirli aralıklarla ateşten doğar ve gene ateşte yanar ve bu yazgıya göre olur. Karşıtlar arasında oluşuma götürene savaş ve kavga denir, yanmaya götürene de uyum ve barış; değişim yukarı çıkan ve aşağı inen bir yoldur, dünya da buna göre varolur.[21]

[18] Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, 33.
[19] Marcus Aurelius, *Maditations*, çev. Martin Hammond (Suffolk: Penguin Books, 2006), 32.
[20] Epiktetos, *Discourses, Fragments, Handbook*, 193-194.
[21] Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 424.

Herakleitos'da karşıtların birliği ilkesi iki açıdan kendini gösterir. Birincisi evrenin doğal işleyişi karşıtlıkları taşır, gece gündüz döngüsü gibi. İkincisi Herakleitos'un fiziğinin ahlaka ve siyasete uzandığı noktadır: olumlu olan bir şeyin olumluluğunun karşıtı olan bir şey olmasa sorgulanıp değerlendirilemeyeceği düşüncesidir. Stoacılar bu anlayışı kendi felsefelerine uyacak biçime dönüştürerek kullanırlar. Bunun dışında doğanın işleyişinden her canlıya yansıyan iyilik görelidir. Bu nedenle Hıristiyanlığın bazı etkileri altında kalmış olabilir diye düşünülen Stoa'dan farklı olarak Herakleitos'da kaba bir biçimde kayraya göre işleyen bir doğa vurgusu yoktur. O doğaya iyilik kötülük yükleyenlere eleştirel bakar:

> Hesiodos bazı günleri iyi bazı günleri kötü saydı, çünkü her günün doğasının bir ve aynı olduğunu bilmedi.[22]

Doğanın işleyişi her varlığın gereğine uyan göreli bir amacı taşır:

> Deniz en arı ve en kirli sudur: balık için içilebilir ve yaşam dayanağı; insan için içilemez ve ölümcüldür.[23]

Benzer biçimde "Eşekler çöpü altına yeğlerler"[24] sözü de böylesi bir göreliliği belirtir. Doğadaki savaşımdan yansıyan "adalet" değişik biçimde insanların kendi savaşımlarında da görülür. Doğada karşıtlık olarak görülen doğanın olağan akışıdır. Stoa'da da her varlık kendi doğasının gereğini yaşar:

> Herhangi bir insan insan için doğal olmayan hiçbir şeyi deneyimlemez. Bir öküz öküzün doğasına yabancı hiçbir şeyi deneyimlemez, asmada asmanın doğasına yabancı bir şey yoktur, taşa da taşlara özgü olan dışında bir şey olmaz. Böylece herbir şeyin deneyimlediği o şey için olağan ve doğaldır. Sen neden yakınıyorsun? Evrensel doğa sana dayanamayacağın hiçbir şey getirmedi.[25]

Böylece Stoa'da doğanın ve onun bir parçası olarak kendinin bilgisine sahip insan boşinanca bağlı korku ve umutlardan uzak durabilerek yaşamın güçlükleriyle savaşabilecektir.

Herakleitos Stoa düşüncesine yansıyacak biçimde bireyin kendiyle savaşımı yani kendini tanıma çabasını önemser "Kendimi aramaya gittim" deyişiyle. Hatta Stoacıların sık sık Sokrates'in adını anarak gönderme yaptıkları gibi Herakleiotos'a göre de "Kendini tanımak ve iyi düşünmek her insana

[22] Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, 37.
[23] *A.g.e.*, 61.
[24] *A.g.e.*
[25] Marcus Aurelius, *Maditations*, 79.

özgüdür."[26] Bununla birlikte Herakleitos'dan Stoa'ya sıradan insanların çoğunlukla kendini geliştirmeye çalışmadığı düşüncesi yansır. Örneğin Epiktetos sıradan insanın gerçek anlamda kendine yönelmediğini düşünür:

> Sıradan insanın koşulu ve özyapısı budur: o hiçbir zaman yararı ve zararı kendinden beklemeyecektir, ancak yalnızca dış etkenlerden bekleyecektir. Filozofun koşulu ve özyapısı budur: o ona gelecek tüm yararı ve zararı kendinden bekler.[27]

İnsanı ve içinde bulunulan doğayı tanımak bilgece bir çabayı gerektirir. Bu nedenle Herakleitos Stoacılarda görülen benzer bir çıkarımı yapar:

> İyi düşünme en büyük erdemdir ve bilgeliktir: şeyleri doğalarına göre algılayarak doğru davranmaktır ve doğru olanı konuşmaktır.[28]

Stoa'da da yaşamı doğru değerlendiren doğru davranır ve doğru söyler. "Doğru değilse yapma gerçek değilse söyleme"[29] der Marcus Aurelius. Bu nedenle Epiktetos da "Herhangi birinin sahip olabileceği en değerli şey doğru seçimdir"[30] der. Ancak İmparatorluk Stoa'sında Epiktetos'da ve özellikle Marcus Aurelius'da sürekli değişen dünyada kişinin de kendindeki değişimi ve çevresindeki koşullardaki değişimi algılayarak doğru davranabilmesi önemlidir. Herakleitos'da değişime ve kendini tanımaya gönderme olsa da değişim içinde kendini tanımak üzerinde daha çok Stoacılar durur. Herakleitos'un bilmeceler biçimindeki dilinde değişim daha çok doğanın kendine göre işleyen adaletidir. Adalet Stoa'da uyumlu olana göndermedir. Zaten Stoa'da

> Erdem uyumlu bir durumdur ve erdem kendisi için seçilmelidir, yoksa bir korku bir beklenti ya da dışarıdan gelen bir dürtüyle değil; mutluluk erdemdir, çünkü erdem tüm yaşamı uyumlu kılmaya yönelik bir tutumdur.[31]

Oysa Herakleitos'da uyum değil karşıtlıklar daha belirleyicidir. Bu nedenle o

[26] Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, 41.
[27] Epiktetos, *Discourses, Fragments, Handbook*, 302.
[28] *A.g.e.*, 43.
[29] Marcus Aurelius, *Maditations*, 118.
[30] Epiktetos, *Discourses, Fragments, Handbook*, 42.
[31] Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 332.

"Savaş her şeyin babasıdır ve kralıdır; bazılarını tanrı olarak ortaya koydu bazılarını insan; bazılarını köle yaptı bazılarını özgür."[32] der.

Herakleitos'da Stoa düşüncesine yansıyacak biçimde karşıtlıklar insan için olumlu durumları anlamaya yardımcıdır. Ancak Herakleitos'da karşıtların birliği anlayışı çerçevesinde Stoa'dan farklı olarak vurgulanan gerilimli bir uyumdur. Bu da Herakleitos'un felsefenin asıl işlevini, sorgulayıcılığını gösterir. Herakleitos'un Stoa felsefesine göre daha önemli duran yanı da kabaca uyumlu bir yaşam vurgusu yapmamış olmasıdır. Mutlak dingin bir yaşam tasarısı hiç düşünmemek ve sorgulamamak olacaktır. Herakleitos böyle bir durumu olanaklı görmez. Stoacılarda görülenin tersine daha kötümser biçimde çevresindeki yozlaşmalardan yakınmıştır:

> Servetinizle hiçbir zaman başarısızlığa uğrayamazsınız Ephesoslular, yoksa alçaklığınız gözler önüne serilebilir![33]

Herakleitos'dan etkilenen Stoa düşüncesi toplumsal bozulmaya ve dağınıklığa karşı bir tür katlanma ahlakı getirmiştir. Herakleitos sağlam ruhlu ve direngen insanların toplumsal yaşamda etkili olabileceğiyle ilgili iyimser bir açıklama yapmaz. Ancak yine de kendi fizik kuramıyla uyuşacak biçimde insan ruhsallığının nasıl olması gerektiğiyle ilgili değerlendirmeler yapar. O da doğal olarak sağlam ruhlu insanların gevşek davranan insanlara göre toplumsal yaşama katkısını görür. Herakleitos gevşek davranan ruhları nemli diye niteleyip küçümser. Ona göre "Işık saçan kuru ruh, en bilge en iyidir."[34] Bu nedenle Herakleitos'un "*Logos* kendini geliştiren insana aittir"[35] sözü Stoa düşüncesini etkileyecek biçimde dışımızdaki her şeyi değer diye görüp aşırılıklara kapılmamaya dikkat çeker gibidir. Onun Ephesosluların paradan başka bir şeyi önemsememesiyle ilgili belirlemesi bu bağlamda düşünülebilir. O da Demokritos gibi ruhun tutkular üzerinde denetimini sağlayabilmesini önemser. Herakleitos'a göre bu güç bir iştir. Buna göre Herakleitos'un "savaş her şeyin babası" sözü geniş açılımlı olup insanın ruhunu zorlayan çelişkili yanlarıyla savaşımını da içerir. İnsanın çelişkili yanlarından biri tutkularını ruhuyla dizginleyememesinden gelir: "Tutkuya karşı savaşmak zordur, çünkü her neyi satın alıyorsa bedelini ruh öder."[36] Tüm bu açıklamalar Herakleitos'un toplumsal yaşamdaki bozulmalarla ilgili

[32] Ed. Michael Gagarin, Paul Woodruff, *Early Greek Political Thought from Homer to Sophist*, 154.
[33] Waterfield, *The First Philosophers*, 45.
[34] Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, 77.
[35] *A.g.e.*, 75.
[36] *A.g.e.*, 77.

yakınmaları açısından değerlendirilebilir. Stoa felsefesi de toplumsal dağınıklığa tepkiyle bir öğreti ortaya koymuş gibidir. İki felsefenin de ahlak üzerine görüşlerinin toplumsal ve siyasal açılımlı olduğu söylenebilir. Bireyler ruhsal anlamda kendini yeterince yetkinleştiremediğinde güçlü bir toplumsal etkileşim ortamı kurulamaz ve toplumsal dağınıklık sürer. Herakleitos insanların yaşama etkin bir düşünsellikle katılmadığından yakınır:

> Onlar hangi zekaya ve anlayışa sahipler? Onlar halkın tuttuğu şairlere inanıyorlar ve kalabalığa öğretmenleri gibi davranıyorlar. Bunu 'çoğunluğun kötü ve azınlığın iyi' olduğunu bilmeden yapıyorlar.[37]

Son cümle Kahn'ın ve Gagarin'in de vurguladığı gibi yedi bilgelerden Bias'ın sık sık kullandığı ünlü bir söze göndermedir: "Halk yığını kötüdür."[38] Herakleitos Bias'ı "Teutamos'un oğlu, ünü başkalarını aşan Bias Priene'de doğdu" diye över.[39] Herakleitos İmparatorluk Stoa'sının yapacağı biçimde örnek toplumsal değerlere vurgu yapar. Toplumsal bozulmuşlukların giderilmesinde örnek insan olmak Stoacı düşüncede vardır. Hatta Epiktetos Sokrates ve Sinoplu Diogenes gibi örnek insanları tanıtmayı felsefeyle uğraşacak insanlar için yararlı sayar. Herakleitos'un adını olumlu andığı insanlar da toplumsal yozlaşmanın dışında kalabilen insan örnekleri gibidir.

İnsanlar içinde bulundukları koşulları değerlendirebilecek düşünsel çabayı çoğu zaman göstermez. Her tür değerlendirme insanların yargılarına bağlı olduğundan gerçek değerler yoksayılabilir. Sonuçta doğanın işleyen düzenini insan doğrudan kendisi de başka filozofların açıklamalarından giderek de değerlendirebilir. Doğanın işleyişinde her şey kendi bağlamı ve koşullarına göre değerlendirilmelidir. Bu nedenle doğada göreli bir adalet vardır:

> Tanrı için her şey güzel, iyi ve adaletlidir, ama insanlar bazı şeyleri adaletli bazı şeyleri adaletsiz saydı.[40]

Bu özdeyiş kabaca Stoacı kayra anlayışını yansıtmanın ötesinde doğanın işleyişinin değerlendirmeye bağlı olduğunu gösterdiği için önemlidir. Kahn'ın belirttiği gibi bu metinden Stoacı kayra ve evrensel uyum kavrayışlarını çıkarmak güçtür.[41] Bununla birlikte insan için adaletin

[37] Ed. Michael Gagarin, Paul Woodruff, *Early Greek Political Thought from Homer to Sophist*, 153.
[38] Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 45.
[39] *A.g.e.*, 44.
[40] Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, 61.
[41] *A.g.e.*, 184.

toplumsal ilişkilerde değerlendirme konusu olduğu açıktır. Bunun dışında doğanın kendi adaleti de insan ilişkilerindeki adalet de karşıtların birliği ilkesine göre yansır.

Hem adalet hem yasa kavramı Herakleitos'da geniş açılımlıdır. Onun "Birinin öğüdüne başeğmek yasadır"[42] sözü de Stoacı düşünceye yansıdığı biçimde geniş açıdan değerlendirilebilir: Bir yandan bilgili ve öngörülü insanları dinlemek öte yandan toplumsal düzeni sağlayan yasalara uymak. Herakleitos'da Stoa'daki kadar evrensel düzenin işleyişine dayanan bir siyasal düzen açılımı ortaya koymak güçtür. Bununla birlikte Marcus Aurelius'da Herakleitos'un Stoacı düşünceye bu yönde etkisini gösteren açıklamalar vardır:

> O tüm ussal varlıkların akraba olduğunu ve her insana önem vermenin insanın doğasına uygun olduğunu aklında bulundurur. Ama yine de o her görüşü paylaşmamalıdır. Yalnızca doğaya uygun yaşayanların görüşlerini paylaşmalıdır. O her zaman için böylesi yaşamları izlemeyenlerin ne tür insanlar olduklarını, içerde dışarda, gece gündüz onların ne biçim insanlar olduklarını ve sürdürdükleri uygunsuz arkadaşlığı anımsayacaktır. Böylece o kendilerinden bile hoşnut olmayan bu insanların övgülerine de aldırmaz.[43]

Stoa felsefesi Herakleitos'a göre daha kalıpları olan bir öğreti olsa da insana hoşgörülü yaklaşımıyla daha sıcaktır. Felsefelerini daha geniş kesimleri etkileyecek biçimde temellendirirler. Yine de her iki felsefe de bilgi arayışında olmayan insandan değer üretmesini beklemez. Herakleitos'un

> Sağlıklı düşünmek en büyük erdemdir ve bilge doğru olanı söyler ve doğaya uygun anlayışla davranır. [44]

sözü Stoa'da yankısını bulur: erdemlilik doğaya uygun davranmaktır.

Stoa'da doğaya uygun davranmak toplumsal ve siyasal açılımlı ödeve ilişkin eylemleri kapsar. Bununla birlikte Herakleitos'da yaşamı anlama çabasının ahlaktan siyasete uzanımıyla ilgili bu yönde çıkarımlar yoktur. Yine de doğanın işleyen mantığı insanın bu doğayı anlama çabası ve yaşamı daha yaşanılır kılacak bir düzeni sürdürebilmesi üzerine Herakleitos da belirlemelerde bulunur. Herakleitos'un XVII. yüzyılda Francis Bacon'ın

[42] *A.g.e.*, 59.
[43] Marcus Aurelius, *Maditations*, 18.
[44] Ed. Michael Gagarin, Paul Woodruff, *Early Greek Political Thought from Homer to Sophist*, 152.

doğa bilimlerindeki gelişmelerin ahlakta ve siyasette bile olumlu olumsuz yansımalarını görebileceğimizle ilgili açıklamalarını çağrıştıran sözleri vardır.[45] Örneğin felsefesinin temeline "savaş"ı koyan Herakleitos bir yerde "Halk kentin surları için olduğu kadar hukuk adına da savaşmalıdır"[46] derken bir başka yerde

> Usa uygun konuşanlar herkesçe paylaşılana kentin yasasına sahip çıktığı kadar, hatta daha da sağlam bir biçimde sahip çıkmalıdır. Çünkü tüm insani yasalar tek tanrısal yasadan beslenirler; o dilediğince yürürlükte kalır ve her şeye fazlasıyla yeter.[47]

derken benzer bir yaklaşımı düşündürür. Herakleitos'un yukarıdaki bakış açısı Stoa felsefesinde olduğu gibi doğanın getirdiklerinden kaçamayacağımızı gösterir. Yine de insan değer gördüğü durumlarda çabasını esirgememelidir.

Böylece Herakleitos'un Stoa'ya varlıkbilimsel açıdan iki etkisi vardır: biri yaşamdaki çeşitliliği oluşturan ateş ilkesidir, öbürü doğanın gelişigüzel işlemediğine bir mantığa göre işlediğine gönderme yapan *Logos*'dur. Herakleitos'da bu düzeni karşıtların birliğine göre kavrarız. Herakleitos'dan gelen etkiyle Stoa'da da karşıtlar olmadan doğayı kavrayamayız. Ancak Herakleitos'dan farklı olarak Stoa'da belirgin biçimde iyiye göre işleyen kayracı bir doğa kavrayışı vardır. Her iki felsefede de duyu bilgisi dış dünyanın bilgisine yöneltir. Ancak usumuzla dünyayı ve kendimizi kavrama çabası Herakleitos'da daha güç bir iş görünür. Her iki felsefe de bu güç işi gerçekleştirmeye çalışan örnek insanlara dikkat çeker. Herakleitos'da *Logos*'a dayalı karşıtların birliği üzerinden kavranılabilen düzenin toplumsal yaşamda da yansıması görülür. Doğal yaşamdaki karşıtlıklar doğanın olağan işleyişi içinde adaletli ya da adaletsiz diye değerlendirilemez. Ama Herakleitos'da toplumsal yaşamdaki karşıtlıklara dayalı düzende adaletsizlikler ortaya çıkar. Herakleitos da Stoa düşüncesine yansıyacak biçimde insanın kendi gelişimine ve toplumsal düzeni daha iyi kılmaya yönelik çabalarını önemser. Her iki felsefe de doğa bilgisinin toplumsal yaşama uzanımlı olduğu, doğayı tanımanın kendimizi tanımanın bir parçası olduğu görülür. Ancak Herakleitos'un etkisiyle Stoa'da şu düşünce çok daha açıktır: "doğaya uygun davranma" anlayışına göre ancak ussal düzeyde yaşamı kavrayıp birbiriyle uyuşan insanlar yaşamı etkin ve uyarlı biçimde paylaşabilir.

---

[45] Francis Bacon, *Novum Organum*, Editör Joseph Davey. (2011), 27, http://oll.libertyfund.org.
[46] Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, 59.
[47] *A.g.e.*, 43.

Sonuçta Herakleitos'un Stoa felsefesi üzerinde bıraktığı bu etkilerden giderek Herakleitos'un Stoa'ya göre önemini de çıkarabiliriz: Herakleitos felsefi tartışmayı temel alan yanıyla çok daha dikkat çekicidir. O dinginliğe eren insandan çok sorgulayıcı insana değer verir. Bugün yaşamı salt karşıtlıklardan değil çeşitliliklerden de giderek değerlendiriyoruz. Gelişim fikrinin olmadığı bir dönemde Herakleitos her zaman insanın gelişiminin önünü açık tutan yanıyla, sorgulamaya dönük yanıyla önemlidir. En çok etkilediği filozofların başında gelen Hegel belki Platon kadar Herakleitos'un esiniyle şöyle der: *"Arı ışık arı karanlıktır."*[48] Herakleitos yaşamı en geniş bağlamlara taşıyarak değerlendirebilmenin yolunu açmasıyla önemlidir. Herakleitos'da doğa toplumsal düzende varlığını duyururken de karşıtlıklar içinde uyumlu bir savaşım sürer:

> Onlar birbirinden uzaklaşanın kendiyle uyuşumunu kavrayamaz: kendine dönen yapıyı, aynı yayın ve lirin durumunda olduğu gibi.[49]

Herakleitos'da toplumsal yaşamdaki karşıtlıkları gidermekten çok bu karşıtlıkları yerli yerine oturtup yaşamı anlama çabası öne çıkar. Bunun dışında doğa kendi gereğince işler. Felsefe tarihçisi Copleston'un düşündüğünün[50] tersine Herakleitos'a Stoacılara dediğimiz kolaylıkta heptanrıcı diyemeyiz. Ama onun evren ve toplum anlayışını felsefeyi mantık, fizik ve ahlak olarak alan Stoacılardan tümüyle ayrı düşünmek güçtür.

Kaynakça

Bacon, Francis. *Novum Organum*. Editör Joseph Davey. 2011. http://oll.libertyfund.org.

Copleston, Frederick. *A History of Philosophy-1 Greece and Rome*. Wellwood: Burns&Oates, 1999.

Diogenes Laertios. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. Çeviren Candan Şentuna. İstanbul: YKY, 2003.

Epiktetos. *Discourses, Fragments, Handbook*. Çeviren Robin Hard. Oxford: Oxford University Press, 2014.

[48] Hegel, *Hegel's Logic*, çev. William Wallace (Oxford: Oxford University Press, 2005), 58.
[49] Waterfield, *The First Philosophers*, 40.
[50] Fredrick Copleston, *A History of Philosophy-1 Greece and Rome* (Wellwood: Burns&Oates, 1999), 38.

Gagarin, Michael & Woodruff, Paul (Editörler). *Early Greek Political Thought from Homer to Sophist*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Hegel. *Hegel's Logic*. Çeviren William Wallace. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Heidegger, Martin. *Heraclitus*. Çevirenler Julia Goesser Assaiante, S. Montgomery Ewegen. London: Bloomsbury Academic, 2018.

Hussey, Edward. "Heraclitus", *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Editör Long A. A. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Kahn, Charles H. *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Marcus Aurelius. *Meditations*. Çeviren Gregory Hays. New York: Modern Library, 2002.
-. *Maditations*. Çeviren Martin Hammond. Suffolk: Penguin Books, 2006.

-.*Düşünceler*. Çeviren Şadan Karadeniz. İstanbul: YKY, 2012.

Reames, Robin. "The *Logos* Paradox Heraclitus, Material Language, and Rhetoric, *Philosophy and Rhetoric*. 46 (3) (2013): 328-350. https://www.jjstor.org/stable/10.5235/philrhet.46.3.0328. Çevrimiçi 17 Mart 2019.

Schindler, D. C. "The community of the one and the many: Heraclitus on reason", *Inquiry*, 46 (4), 2003: 413-448. https://doi.org/10.1080/00201740310003351. 20 Şubat 2019.

Sextus Empricus. *Against the Logicians*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Timuçin, Afşar. "Felsefe Tarihi Boyunca Bilim Düşüncesinin Gelişimi". *Felsefe Bir Sevinçtir* içinde, 55-69. İstanbul: Bulut Yayınları, 2009.

Waterfield, Robin. *The First Philosophers*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

DEMOKRİTOS'TA ATOMCULUK VE SİYASET İLİŞKİSİ

Gökhan MURTEZA*

THE RELATIONSHIP BETWEEN ATOMISM AND POLITICS IN DEMOCRITUS

Öz

Demokritos, Pre-Sokratik felsefenin son büyük düşünürüdür. Ortaya koymuş olduğu atomculuk görüşü ise onu, günümüz dünya tasavvurunun kurucularından biri haline getirmiştir. Felsefe tarihi açısından atomculuk öğretisi ile tanınmış olmasına rağmen, bu öğretisiyle ilgili Demokritos'un kendi yazdıklarından geriye bir şey kalmamıştır. İlginç bir şekilde bizzat kendisine ait olan fragmanların hemen hemen tamamı onun ahlak anlayışıyla ve toplumsal yaşama ilişkin görüşleriyle ilgilidir. Bu makalede Demokritos felsefesinin geri planda kalmış bu toplumsal yaşama ilişkin yönü üzerinde durulacaktır. Bunu yaparken öncelikle Demokritos'un genel felsefesini kavrayışımıza ilişkin etkenlerin neler olduğu ele alınacak, kendisine ait olan fragmanların kaynaklarına değinilecektir. Ardından ahlaki görüşlerinin atomcu dünya anlayışıyla ilişkisi kurulmaya çalışılacak, bu konulardaki fikirlerinin uyumsuz olmadığı ve aslında bir bütünün parçaları olarak okunup anlaşılabileceği gösterilmeye çalışılacaktır. Son olarak Demokritos'un etik fragmanları içinde yer alan sosyo-politik alana ilişkin görüşleri göz önüne alınarak buradaki olası sistematik bir siyasal eğilimin varlığı ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: atomculuk, *euthymia*, *týchē*, *anankē*, *didakhḗ*, *nomos*.

* Kırklareli Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Dr. Öğr. Üyesi, gokhanmurteza@yahoo.com, ORCID: 0000-0002-4514-7378.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 13/Felsefe Tarihinde Ege: Pre-Sokratikler/İyonyalılar, Ekim 2019: 296-316.
(Makale Gönderim: 01.06.2019 / Makale Kabul: 11.08. 2019)

Abstract

Democritus is the last great thinker of Pre-Socratic philosophy. His atomist theory made him one of the founders of today's worldview. Although he is well known for his atomist doctrine in the history of philosophy, there is nothing left of Democritus' own writings on this doctrine. Interestingly, almost all his fragments are related to his moral understanding and his views on social life. In this article, this aspect of Democritus philosophy regarding social life, which remained in the background is emphasized. In doing so, first, the factors related to our understanding of Democritus' general philosophy are mentioned and the sources of fragments belonging to him are discussed. Afterwards, a relationship between his ethical views and atomic understanding of the world are tried to be established and to be shown that his ideas on these issues are not incompatible and can be read and understood as a whole. Finally, by considering Democritus' views on the socio-political sphere within the ethical fragments, the existence of a possible systematic political tendency in these ethical fragments will be put forward.

Keywords: atomism, *euthymia*, *týchē*, *anankē*, *didakhḗ*, *nomos*.

****

1.Demokritos'tan Kalanlar

Demokritos, düşünce tarihindeki yaygın ününü atomculuğun kurucusu olmasına borçludur.[1] Atomculuk, Rönesans'a gelinceye değin, Antik Yunan düşünce okulları içinde Pre-sokratik dönemin ön plana çıkamamış bir öğretisi gibi görünür. Diogenes Laertios'un da söylediği gibi, "hemen hemen bütün eski filozofları anan Platon, Demokritos'tan hiçbir eserinde söz etmez".[2] Tabii Laertios'un gerçekte işaret etmeye çalıştığı gibi bu, Yunan düşünce dünyasında pek sık karşılaşılan bir tür entelektüel çekememezlikten ileri geliyor da olabilir. Ancak yine de, "Atina'ya geldim, baktım kimsenin

[1] Hemşehrisi Leukippos'un yaşamı ve söyledikleri tartışmalı olduğuna göre atomcu dünya görüşünün gerçek babası olarak adlandırılmayı da Demokritos hak eder. Laertios, "Leukippos diye bir filozofun hiç yaşamadığını Hermarkhos kendisi söylüyor", diyor. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003), 480.

[2] *A.g.e.*, 436.

benden haberi yok"[3] diyenin de Demokritos'un bizzat kendisi olduğu söylenmektedir. İşte, döneminde Antik Yunan'ın rekabet halindeki ekollerinden biri olmaktan öteye gidemeyen bu öğreti, tarihin akışı içinde bugün çağdaş medeniyetin bilimsel dünya görüşünün temeli haline gelmeyi de başarmıştır. Ortaya çıktığı dönemde hemen ardından gelen Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi büyük klasik dönem filozoflarının ve felsefelerinin gölgesinde kalmış gibi görünmekle birlikte aslında felsefe tarihi açısından atomcu öğreti, felsefeyle ilgilenen herkesin de bildiği gibi Antik Yunan düşüncesindeki büyük ve köklü bir dönüşümün doruk noktasıdır. Bu nokta, evrenin, yani varoluşun ortaya çıktığı kökenin araştırılması geleneğinin ilk aşaması olan tekçi (monist) *arkhé* anlayışından, Empedokles'in dört öğesi ile geçilen çoğulcu (plüralist) *arkhé* anlayışının ve bunun da ötesinde mekanik bir dünya tasavvurunun son aşamasıdır.[4] Demokritos'un varoluşun yapıtaşları olarak düşündüğü ve evrenin gerçek fiziksel tözleri olduğunu kurguladığı bu gözle görülmez, sayısı bilinmez ve bölünemez parçalar, yani atomlar aslında herhangi bir gözleme dayanmayan tamamen metafizik bir mantıksal kurgunun ürünüydüler.[5] Yine de spekülatif olmaktan öteye gidemeyen bu metafizik görüş, yüzyıllar içinde kendisine hem matematiksel hem de XX.yy'ın tam ortasında atom mikroskobunun icadı ile gözlemsel bir temel edinmeyi de en sonunda başarmıştır.[6] Bu açıdan bakıldığında da Pre-Sokratik öğretiler arasındaki yarışın nihai galibi aslında atomculuk olmuştur.[7]

---

[3] Walther Kranz, *Antik Felsefe – Metinler ve Açıklamalar*, çev. Suad Y. Baydur (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1984), 163.

[4] Örneğin Nietzsche'ye göre ise Demokritos, Sokrates-öncesi felsefenin gelişimindeki iki aşamadan sonra gelenin doruğudur. Burada söz konusu aşamaları Nietzsche, ilki Thales'le başlayıp Parmenides'e kadar giden *Was* (Ne), ikincisi ise Anaksagoras'la başlayıp Demokritos'ta doruk noktasını bulan *Wie* (Nasıl) sorularına cevap veren iki ayrı teorik döneme tekabül eder şekilde tasvir ediyor. Bkz. Paolo D'Iorio, "Bilim Ruhuyla Yaratılan Felsefenin Doğuşu", Friedrich Nietzsche, *Platon Öncesi Filozoflar* içinde. Çev. Nur Niven (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 14.

[5] Atomculuğun metafizik bir kurgu olarak görülmeye devam edilmesi, 19.yy'da da sürmüştür. Hegel, Felsefe Tarihi derslerinin Demokritos'la ilgili kısmında buna özel olarak vurgu yapar. G. W. F. Hegel, *Felsefe Tarihi 1. Cilt Thales'ten Platon'a Grek Felsefesi*, çev. Doğan Barış Kılınç (İstanbul: NotaBene Yayınları, 2018), 276.

[6] Allan J. Melmed. "The Day Atomic Resolution Microscopy Happened" *Microscopy Today* 14, no. 2 (2006): 46–47.

[7] Türkçe'de ilkçağ atomculuğunun modern bilimsel paradigma ile doyurucu bir karşılaştırması için Arda Denkel'in *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri* kitabının sonuna eklediği "Atomculuk ve Yeni Çağlar" isimli bölüme bakılabilir. Bu bölümün özellikle Heisenberg'in görüşlerine yer verilen en son kısmında, İlkçağ bilimi ile 20.yy bilimi arasındaki paradigma benzerlikleri bir yana bırakıldığında, en büyük ayrımın modern bilimin sistematik deneyselliği ve bunun aracılığıyla edinmiş olduğu olağanüstü ayrıntılı açıklama ve doğrulama birikimi olduğu vb. vurgulanır. Arda Denkel, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri* (İstanbul: Özne Yayınları, 1999), 210-216.

Demokritos'la ilgili ilginç bir olgu ise, düşünce tarihi açısından atomculuk öğretisi ile tanınmış olan bu filozofun, günümüze kalan kendisine ait yazılarından hiçbirinin onun bu atomcu görüşünü içermemesidir. Demokritos'un atomcu öğretisini biz bugün ikincil denilen kaynaklardan öğrenebiliyoruz. Yazmış olduğu pek çok eserden geriye kalanlardan doğrudan ona ait olduğu düşünülen fragmanların pek çoğu ise ahlak felsefesine ilişkindir.[8] Oysa, Antikçağ sonundan kalma, Thrasylus tarafından derlenmiş bir kitap isimleri kataloğunda, Demokritos'a atfedilen altmış kitaptan sadece sekiz tanesinin etik konuları içerdiği vurgulanmaktadır.[9] Aristoteles'in hakkında "bu adam her şey üzerine düşünmüşe benziyor"[10] dediği Demokritos'un kayıp yazılarının isimleri bize "bilimin Eskiçağ bakımından uğradığı kayıpların en ağırlarından" biriyle karşı karşıya olduğumuzu da kanıtlar niteliktedir.[11]

Demokritos'un felsefesiyle ilgili bir diğer meselenin de çoktan beri kayıp olan bu düşünsel binanın elde kalan pek az tuğla ile yeniden inşa edilmesi çabası olduğu söylenebilir. Bu durum bütün Pre-Sokratik filozoflar için geçerlidir. Burada filozoflara ilişkin tarih boyunca aktarılagelen biyografik bilgilerin boşlukları doldurması kaçınılmaz olmuştur. Filozofun hangi felsefe okuluna bağlı olduğunu, hangisiyle kavgalı olduğunu, dış dünyayla, toplumla, insanla ve bilgiyle ilişkisini hep bu söylediği düşünülen ya da onun hakkında söylenmiş olan yaşamöyküsüne ilişkin bilgiler ışığında anlayıp anlatmak yaygın bir yönelimdir. Bu biyografi çalışmalarının en ünlüsü de Diogenes Laertios'un *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*'dir. Ancak Laertios'un anlatısı, geçmişten günümüze eleştiri konusu olan pek çok soruna sahiptir. En belirgin olanı kronolojik sıkıntılar olmakla beraber, Laertios'un anlatısı aslında sağlam dokunmamış bir biyografik yorum geleneğinin en önemli örneği olarak da görülebilir.[12]

---

[8] Ruhsal olan ile maddesel olanı bir ve aynı gören bir filozof için, Walther Kranz'ın da belirttiği gibi, bu aslında oldukça şaşılası bir durumdur. Kranz, *Antik Felsefe*, 161.

[9] Paul Cartledge, *Democritus and Atomistic Politics* (London: Phoenix, 1998), 34. Cartledge listeyi Laertios'tan almış gibi görünüyor. Gerçi Laertios'un listesinde toplam 69 eserin ismi varsa da son 9 tanesi kimi yazarlarca sıralanmış varlıkları şüpheli eserler olarak koyulmuşlar listeye: "Bazıları aşağıdaki eserleri Notlar'ından ayrı olarak sıralar…", Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları*, 440.

[10] Akt. Kranz, *Antik Felsefe*, 163.

[11] *A.g.e.*, 162

[12] Antik biyografi ve doksografilerdeki kronolojik sorunların spesifik olarak Demokritos'la ilgili olanlarına bir örnek olarak, bkz. John Ferguson, "On the date of Democritus", *Symbolae Osloenses*, (1965) 40:1, 17-26.

Bunun güzel bir açımlamasını, örneğin Ava Chitwood'un Laertios'u merkeze alarak antikçağ biyografi geleneğinin sürekli tekrarlanan kimi motifler üzerinden bize nasıl zayıf ve şüpheli bağlantılarla kurulu bir anlatı sunduğuna ilişkin çalışmasında bulmak mümkündür.[13] Chitwood'a göre, *Ünlü Filozofların Yaşamları*, anlatısına konu edindiği pek çok filozof için geçerli kimi temel motiflerle doludur ve bu motiflerin işaret ettiği yapay, anlatısal bir gerçeklik ortaya koyar. Böylece Laertios'a göre, Demokritos da diğer pek çok filozof gibi zengin bir aileden gelmektedir, ancak parayla işi yoktur. O, bilginin peşindedir. Kronolojik olarak mümkün görünmemekle birlikte küçükken doğulu bilgelerden eğitim almıştır. Sonrasında da Laertios'un Thrasylus'tan alıp listelediği, bugün pek çoğu onun olarak kabul edilmeyen kitaplarının isimlerinden başka bir sebebe dayanmaksızın söylediğine göre, büyüyünce de aileden gelen servetinin tamamını yolculuklarına harcamış ve yine doğuya seyahat edip kadim bilgilerin peşine düşmüştür. Bunun dışında ya yazılarında ismi geçtiği için ya da aynı şehirde yaşamış olmasından dolayı, pek çok filozoftan etkilenmiş ya da onların öğrencisi veya öğretmeni olmuş olması muhtemeldir. Laertios'a göre, sırf Demokritos adlarını andığı için, Leukippos, Anaxagoras, Pythagoras ya da Pythagorasçılar ve Oenopides onun öğretmeni olmuşlardır; yine kendisinden yaşça büyük olmakla birlikte, olasılıkla aynı şehirde yaşadığı için Protagoras da onun öğrencisi oluvermiştir. Ayrıca Laertios'a göre, Demokritos'un kendileriyle ilgili günümüze kalan hiçbir yorumu ya da görüşü olmamakla birlikte, kendi felsefesini "o günlerde dillerden düşmeyen Parmenides ile Zenon'un okulunca öne sürülen '*Bir*' öğretisi"ne karşı geliştirmiş olması gereklidir.[14]

Demokritos'a ilişkin felsefe tarihinde birikmiş olan etiketler sadece Laertios'a ait de değildirler. Örneğin, kendisiyle ilgili sıklıkla söylenegelen "gülen filozof" tanımlaması da ilk kez Seneca tarafından onun insan hayatına ilişkin görüşlerine dayandırılarak yapılmıştır. Filozofun, Seneca'nın

[13] Ava Chitwood, *Death by Philosophy: The Biographical Tradition in the Life and Death of the Archaic Philosophers Empedocles, Heraclitus, and Democritus*, (ABD: University of Michigan Press, 2004).

[14] *A.g.e.*, 96-115. Chitwood kitabında, Demokritos'un biyografisindeki daha pek çok tekrar eden motifi gözler önüne seriyor ve bunları başka filozoflarınkilerle yer yer karşılaştırıyor. Buna göre, kafasında sürekli merak ettiği ve çalıştığı konular olduğu için dış dünya ile ilgilenmeyen dalgın filozof imgesi, başkalarının tanıklığında ortaya koyulmuş olağanüstü gözlem yeteneği, felsefeye dalmışlık yüzünden ortaya çıkan bakımsız ve dağınık dış görünüş ile çoğunlukla evlenmemiş olma ya da yalnız yaşama durumu, karşıt olduğu filozofların eserlerini yakmak ya da kendilerininkilerin başkalarınca yakılması, bir şey icat etmek ya da bir şeyi yapan ilk kişi olmak ve diğer pek çok benzer motif tüm filozofların yaşantılarında tekrar tekrar karşımıza çıkmaktadır.

dinginlik olarak tanımlayacağı Yunanca *euthymia* (εὐθυμία) sözcüğü üzerine görüşleri, "gülen filozof" imgesinin de temelidir ve bundan önce böyle bir tanım bulunmamaktadır.[15] Kısaca, Demokritos'a ilişkin tüm bu biyografik arka plan, bizim onu düşünce tarihinde belirli bir konuma yerleştirmemizde ve kendi döneminde yaygın olan edebi bir tarzı devam ettirerek özlü sözler şeklinde aktardığı görüşlerini anlayışımızda doğal olarak etkili olmuştur.

Demokritos'tan günümüze kalan fragmanların büyük çoğunluğu etik alanıyla ilgili olmakla birlikte, onun atomcu doğa anlayışı ve görüşleri felsefe tarihi boyunca çok daha geniş bir literatüre konu olmuşlardır. Bunun sebebi, etik alanında söylediklerinin bir bütün veya derli toplu bir felsefi görüş oluşturabilmeyi sağlayacak bir bağlamdan yoksun olması, münferit ve çok genel özlü sözlerden oluşması olabilir.[16] Öte yandan, örneğin, Demokritos'a felsefe tarihindeki yerini ve önemini ilk teslim eden kişi olan Aristoteles'in onun etik meselelerle ilgili söyledikleri hakkındaki 'sessizliği' dikkate değerdir ve bu durum Aristoteles'in öğrencisi ve ilkçağın en önemli doksograflarından biri olan Theophrastus için de geçerlidir. [17] Aristoteles'le başlayan bir gelenek Demokritos'un doğrudan bilinmeyen bu atomcu görüşlerini, sonrasında sıklıkla tekrar edilip bir ölçüde de geliştirilecek olan felsefe tarihindeki belirli bir bağlama oturtmayı sağlamış gibi görünüyor.

Etik ve siyasete ilişkin söyledikleriyle ilgili bir diğer mesele ise günümüze ulaşmış olan fragmanların otantikliği ile ilgilidir. Laertios'un aktardığına

---

[15] *A.g.e.*, 129. Seneca'nın Herakleitos'u *ağlayan* ve Demokritos'u da *gülen filozof* olarak betimlediği eseri *De Ira* (Öfke Üzerine)'dır. Gülen filozof adlandırması Laertios'da bulunmaz, ancak o da bu adlandırmaya kaynak olan Demokritosçu *euthymia* (εὐθυμία)'nın, onu Epikürcü *hēdoné* (ἡδονή) anlayışından ayırmak amacıyla tanımını verir: "Erek, iç erinçtir; bu erinç, kimilerinin yanlış anlayarak kabul ettiği gibi, hazla aynı şey değildir; ruhun herhangi bir korku, boşinan ya da başka bir duyguyla sarsılmadan, sakin ve dengeli olma durumudur" diyerek aktardığı Demokritos'un bu görüşündeki çoğunlukla *neşelilik* ve *mutlu olma* hali olarak çevrilen *iç erinç* ifadesi Seneca'nın *dinginlik* dediği *euthymia* (εὐθυμία)'dır. Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları*, 438. Öte yandan Demokritos'un *euthymia* olarak adlandırdığı bu durumu, *euesto*, *harmonia*, *symmetria*, *ataraxia* ve hatta *athambia* olarak farklı isimlerle de andığı söylenmektedir. Bu ifadelerin anlamları ve geçtikleri yerler için bkz. Michael Nill, Morality and self-interest in Protagoras Antiphon and Democrius (Leiden: Brill Pub., 1985), 76-7.

[16] Sylvia Berryman, "Democritus" maddesi, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Kış 2016 Edisyonu), Ed. Edward N. Zalta, URL = https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/democritus/, çevrimiçi 1 Haziran 2019.

[17] C. C. W. Taylor, "Democritus", *Cambridge History of Greek and Roman Political Thought* içinde, ed.ler. C. J. Rowe, M. Schofield, S. Harrison, & M. Lane. (Cambridge: Cambridge Uni. Press, 2000), 122.

bakacak olursak, I.yy'da yaşamış olan Thrasylus'un verdiği kitap listesi, bize en azından o dönemde Demokritos'un etik ile ilgili yazmış olduğu metinlerin halen daha ulaşılabilir olduğunu gösteriyor. Olasılıkla Thrasylus'la yakın dönemde yaşamış olan Seneca ve hemen hemen bir yüzyıl kadar önce yaşamış olan Cicero da, Demokritos'un etik görüşlerini içeren kitaplarından haberdarlardı.[18]Ancak yorumları bir kenara bırakacak olursak, bu kitapların içerikleriyle ilgili bir bilgimiz yok. Demokritos'tan günümüze ulaşan etik ile ilgili yüzotuza yakın fragman ise hakkında hemen hemen hiçbir şey bilinmeyen ve V.yy'da yaşamış olduğu düşünülen Johannes Stobaeus isimli bir kişinin hazırlamış olduğu derlemede bulunur. Buradaki otuz kadar fragman bir Antik çağ derlemesi olan *Demokrates'in (sic) Altın Sözleri*'ndekiler ile de aynıdır. Ancak her ikisinin de bu fragmanları hangi kaynaktan aldıkları belli değildir.[19] Yine de sonuç olarak, her ne kadar tüm şüpheleri ortadan kaldırmıyor olsa da, antik diller uzmanı olan filologlar tarafından yapılan dilsel çözümlemeler ve çapraz okumalar, günümüze kalmış olan bu fragmanların otantikliği olasılığının yüksek olduğunu göstermektedir.[20]

---

[18] Sadece bir örnek olarak, Seneca'nın *Dingilik Üzerine* isimli eserinde "Yunanlılar, ruhun bu durulmuş haline, ki Demokritos'un bu konuda olağanüstü bir kitabı vardır, *euthymia* derler, ben ise buna dinginlik diyorum" şeklindeki pasajı örnek verilebilir. Yine Cicero da Demokritos'la ilgili pek çok yorumunun dışında onun *euthymia* kavramıyla bağlantılı olarak ele aldığı *summum bonum* anlayışına değinir. Akt. James Warren, *Epicurus and Democritean Ethics, An Archeology of Ataraxia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 33. ve 43. Seneca ve Cicero'nun eserlerinde geçen Demokritos bahislerinin tam listesi için ayrıca bkz. C. C. W. Taylor, *The Atomists: Leucippus and Democritus* (Canada: University of Toronto Press, 1999), 244-5 –Cicero için– ve 252-3 –Seneca için–.

[19] Taylor, *A.g.e.*, 222-3. Demokritos'un bu fragmanlarının önceden yapılmış olan derlemelerden alınmış olmaları yüksek olasılıktır. Zira Laertios da, kendi verdiği eserler listesinin sonunda "Ona yakıştırılan eserlerin bir bölümü kendi yazılarından derlemedir, bir bölümü de herkesçe düzmece kabul edilir", diyor. Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları*, 441. "*Demokrates'in Altın Öğütleri*" derlemesindeki isim Demokritos değil de bu şekilde yazılmıştır. Ancak içerik Demokritos'un fragmanlarıyla örtüştüğü için ya yanlış yazılmış ve öylece kalmış ya da isim benzerliği ile yanlışlıkla bu isimdeki başka birine atfedilmiş olmalıdır.

[20] Bu fragmanların hem otantikliğine ilişkin şüphelere ve hem de otantik olma ihtimallerinin nelere dayandığına ilişkin biraz daha etraflı bir anlatı için bkz. Taylor, *Democritus*, 123-125. Yine W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy Volume II* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), 489-91, bu konudaki eleştirel bir yaklaşıma örnek teşkil ediyor. Biz bu makalede Demokritos'un fragmanları için çoğunlukla Walther Kranz'ın *Antik Felsefe, Metinler ve Açıklamalar* isimli eserini kullandık. Bu eserde Demokritos'un etik fragmanlarının Stobaeus tarafından iletilenlerinin hemen hemen tümü mevcuttur. Bu konuyla ilgili İngilizcede yayınlanmış yakın dönemlerdeki en iyi çalışma ise C. C. W. Taylor'ın *The Atomists: Leucippus and Democritus* isimli eseridir. Bu eserde Demokritos'a ait veya onun hakkında söylenmiş her şey derlenmiştir. Kranz'ın Türkçe tercümesinde yer almayan etik fragmanlar da (özellikle de Demokrates derlemesindekiler) vardır. Ancak bunların çoğunluğu mevcut fragmanların tekrarı niteliğindedir. Makale boyunca doğrudan

2. Atomculuk ve Etik İlişkisi

Demokritos'un etik görüşleri ile atomculuğu arasında bir bağ kurmanın pek de mümkün olmadığı farklı akademisyenler tarafından ifade edilmiştir.[21] Daha önce de değinildiği gibi bunun en önemli sebebinin böylesi bir bağın felsefe tarihi geleneğinde yer almaması olduğu söylenebilir. Ancak bu genel görüşün dışına çıkarak bu tarz bütüncül bir yaklaşımı tekrar inşa etmeye çabalayanlar sınırlı sayıda da olsa mevcuttur. Atomculuk ve etik ilişkisinin kurulamayacağını düşünmek Demokritos'u tam anlamıyla eksik ve yetersiz birtakım görüşlerin filozofu olarak kabul etmek anlamına gelir. En azından ahlaki ve bunun bir uzantısı olarak da siyasi düşüncesinde temel olması beklenen kimi epistemolojik yaklaşımlarını kavrayıp bunları onun genel felsefesindeki yerlerine oturtmaya çalışmak önemli ve dahası gerekli bir çaba gibi görünmektedir. Bu açıdan Demokritos'un atomculuğundaki ve etik görüşlerindeki kimi temel kavramları ve anlamlarını belirlemek yerinde olacaktır. Bu belirleme bir makale sınırları içinde kalması dolayısıyla onun bu konulardaki görüşlerinin bir anlatısı olamayacak veya tümünü yansıtamayacak olsa da bizim kanaatimize göre etik fragmanları üzerinden anlamaya çaba sarf ettiğimiz siyasal düşüncesine daha bütüncül yaklaşmamızı sağlayabilecek niteliktedir.

Atomcu evren tasavvuru mekanik ve deterministik bir yapıdadır. Her olayın bir sebebi vardır ve sebepler kendi sonuçlarını zorunlu kılarlar. Tesadüf eseri hiçbir şey olmaz ancak doğada bir amaçlılık da yoktur, her şey mekanik bir zorunluluğa dayanır. Buna rağmen Demokritos yazdıklarında şans, tesadüf veya talihe (τύχη-*týchē*) de sıklıkla yer verir. Öte yandan onun en başta kozmosun oluşumunu bile şansa bağladığını söyleyen yorumcular mevcuttur.[22] Bu, kısaca sebep-sonuç determinizmi dizgesinin kendisinin en

alıntılanan fragmanların Kranz'dan alınmayan tercümeleri için Taylor'ın eserinden yararlanılmıştır.

[21] Bu makalede kaynak olarak kullanılan Guthrie, *Greek Philosophy*, 489 ve Eric A. Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics* (New Haven: Yale University Press, 1957), 125 bunlara örnek olarak verilebilir.

[22] Taylor, *The Atomists*, 188-189: Bu kişilerin başında da *Fizik* isimli eserinde, Demokritos'un evreni oluşturan burgacın tesadüfi olduğunu söylediğini ve bu durumun onun her şeyde bir zorunluluk olduğunu söyleyen öğretisiyle çeliştiğine değinen Aristoteles gelir. Yine Eusebius'un aynı konu üzerine yaptığı yorumda (*A.g.e.*, 89), bunun evren oluşmadan önceki, zorunluluğun henüz ortaya çıkmadığı bir pre-kozmik durumda meydana geldiğini belirtmesi, çok daha çağdaş bir evren-doğum açıklaması olan *Big Bang* kuramının, *Büyük Patlama* öncesinden bahsedilemeyeceğini zira zamanın kendisinin de ancak patlamadan sonra ortaya çıktığını iddia etmesine benzemektedir. Öte yandan Laertios, "Her şey bir zorunlulukla olur; onun zorunluluk dediği şey, her şeyin oluşumuna neden olan burgaçtır" derken, Demokritos'un zorunluluğu en baştan beri var kabul

başta tesadüfi olarak ortaya çıktığını söylemek demektir ki, Demokritos'un bu görüşte olması pek mümkün görünmüyor. Onun bakış açısından, olayların şans ya da tesadüf olarak adlandırılması, olsa olsa gerçek sebeplerinin bilinememesi olarak tasvir edilebilir ve bu açıdan da zorunluluk (ἀνάγκη-anankē) ile şans aslında "tek bir evrensel ilkenin iki farklı veçhesinin adı"[23] haline gelmiş olur. Demokritos'un fiziki doğanın işleyişi ile ilgili açıklamasında kullandığı bu kavram çiftinin etik fragmanlarında ortaya çıkış şekli daha da ilginçtir. Özellikle bağlamına göre tesadüf, şans, talih veya kader olarak geçtiği yerlerde zorunluluğun karşıtı olan kavram, insanın doğasına aykırı veya kaçınılması gereken bir şey olarak ortaya konulur. Demokritos,

> İnsanlar düşüncesizliklerini gizlemek için kendilerine bir kader (τύχη) heykeli yapmışlardır; çünkü kader pek nadir olarak düşüncelilikle savaşır, hayatta en çok şeyi yola koyan anlayışlı keskin görüşlülüktür.[24]

veya

> Talih cömert fakat dönektir, doğa kendi kendine yeter, bu yüzden doğa daha az fakat sağlam olanıyla, talihin daha çok olan şeyini yener.[25]

derken işte tam da bu durumdan bahsetmektedir. Talih, şans, tesadüf ya da kader, ne isim verirsek verelim, nedenleri bilinmeyen dolayısıyla kendisine göre hareket edilemeyecek bir evrensel ilke, bir tür karanlık bilgidir. İnsan kendine has doğası olan aklı ile anlayabildiği zorunluluklara göre hareket ederse, belki daha az şeye sahip olur ancak varlığını güvence altına alır.

> Neşeli (veya mutlu) olmak isteyenin, ne kendi hayatında ne de topluluk hayatında, çok şeylerle uğraşmaması, yaptığı her şeyde kudret ve yaratılışını aşanı almaması gerekir, tersine talih onu bulsa ve yanlış düşünceyle onu kandırıp aşırılığa götürmek istese de o … kuvvetlerini aşana dokunmayacak kadar dikkatli olmalıdır, çünkü yeterli miktarda olan, fazla miktarda olandan daha güvenli (daha sağlamdır). [26]

---

ettiğini iddia etmiş ve bu görüşlere açıkça katılmamış oluyor. Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları*, 438

[23] Taylor, *The Atomists*, 191.

[24] Kranz, *Antik Felsefe*, 172, yine benzer bir fragmanda şöyle söylüyor Demokritos: "Düşüncesizler kendilerine tesadüfün kazançlarıyla şekil verirler; böyle kazançları bilenler ise bilgeliğinkilerle". *A.g.e.*, 180

[25] *A.g.e*, 172

[26] Taylor, *The Atomists*, 15; krş. Kranz, *Antik Felsefe*, 174

derken ise talihin belirsizliğine ve zorunluluğun sağduyuyla olan uyumuna açıkça değinir. Gözden kaçırılmaması gereken bir diğer husus, Demokritos için evrensel ilkelerle en uyumlu insani hal gibi görünen *euthymia*nın da ancak ölçülülük ve sağduyu ile ulaşılabilir bir durum olduğudur. Bu yüzden de insan kendi yaşamında evrensel zorunluluk ilkesi ile olan uyumunu ölçülülük (σωφροσύνη – *sōphrosúnē*) aracılığıyla kurmalıdır.[27]

Burada atomcu görüş açısından "atomlar ve boşluk"[28]tan ibaret olan tüm varoluşun bir parçası olarak insanın ve onun yaşamının da yine aynı zorunluluk ve tesadüf ilkeleri temelinde hareket eden kozmik işleyişe ve yasalara bir şekilde tabi olduğunu görmek önemlidir. Ancak bu iki durumdaki, yani doğal dünya ile insan tarafından inşa edilmiş olan toplumsal dünya arasındaki işleyişin kuralları felsefede geleneksel olarak *nomos* ve *phusis* diye ayrılmaktadır. *Phusis* kelime anlamı olarak doğa demektir ancak bu kavram çifti içinde aslında doğanın kendiliğinden olan işleyiş yasaları ya da insan kavrayışına tabi olmaksızın varolan gerçekliğe işaret etmek üzere kullanılır. *Nomos* ise, insandan ayrı varolan bir gerçekliğin değil, tamamen insana bağlı bir varoluşun ilkeleri, kısaca insani yasalar anlamına gelir. *Nomos* ve *phusis* arasındaki ayrılık temelde felsefedeki kadim bir epistemolojik sorun olarak ortaya çıkan görünüş ve gerçeklik ayrımından türemiştir.[29] Öyleyse, sadece "atomlar ve boşluk"u gerçek, diğer her şeyi uylaşımsal olarak gören Demokritos'un etik ve siyaset felsefesinin epistemolojisiyle ilişkisi nasıl kurulabilir? Bu ilişkiyi kurma denemelerinden en önemlisi, 20.yüzyılın önde gelen antik felsefe tarihçilerinden, 1907 İstanbul doğumlu Gregory Vlastos[30] tarafından yapılmıştır. O, önce Demokritosçu insanı, beden ve ruh açısından atomcu bakış açısı içine nasıl yerleştirebileceğimizi çözümlemiş, sonrasında

[27] "İnsanlara yürek ferahlığı (*euthymia*) haz ölçülülüğüyle ve hayattaki tam kararlılıkla gelir; eksiklik ve aşırı bolluk …. [gibi] büyük aralıklar arasında gidip gelen ruhlarda sarsıntısızlık ve ruh ferahlığı bulunmaz…" Demokritos'un bu uzun fragmanın tamamı için bkz. *A.g.e.*, 174-5. Yine *euthymia*'ya vardıran hazza ulaştırması açısından ölçülülüğü "hoş şeyleri çoğaltır ve hazzı daha büyük kılar" diyerek överken (*A.g.e.*, 175), "Tepeleme doldurulmuş bir sofrayı talih önümüze koyar, yetecek kadarını da ölçülülük" dediği bir diğer fragmanda ise, talih karşısında ölçülülüğün çok daha sarsılmaz ve güvenilir olduğuna vurgu yapmaktadır. (*A.g.e.*, 172).

[28] Burada, Demokritos'un epistemolojisine ilişkin günümüze kalan az sayıdaki fragmanlardan en ünlüsünde "Tatlı ve acı, sıcak ve soğuk uylaşımlardır, gerçekte ise atomlar ve boşluk vardır" demiş olduğunu hatırlatmak yerinde olacaktır. Taylor, *The Atomists*, 9.

[29] C. C. W. Taylor, "Nomos and Phusis in Democritus and Plato", Social Philosophy and Policy, 24 (2), 1-2

[30]Kısa bir akademik biyografisi için bkz. https://philosophy.princeton.edu/about/past-faculty/gregory-vlastos, çevrimiçi 28 Nisan 2019.

da bu sistemin hem bir parçası hem de adeta bir çeşit etkin gücü olarak kendini yaratan bu insanı tanımlamaya çaba sarf etmiştir.

"Ethics and Physics in Democritus"[31] başlıklı ünlü makalesinde Vlastos, bu bağlantının kurulabilmesi için genel olarak kendisi de tıbbi risaleler yazmış olan Demokritos'un, Sokrates öncesi dönemin felsefi değil tıbbi terminolojisini kullandığının anlaşılması gerektiğini vurgular. Demokritos'un ruhu bedenden önceye koyduğu bir gerçektir. Ancak Platon gibi düşünürlerin tersine, bedeni ruhu yozlaştırabilen bir şey olarak da görmez ve asıl ruhun yozluğu ya da yanlışa düşmesinin bedene zarar verebileceğini söyler. Gerçekten de onun bedeni "bir aygıt ya da alet", ruhu da asıl fail olarak betimlediği paragraf ve benzerleri bu yaklaşımını açıkça ortaya koyar.[32] Demokritos'un beden için kullandığı terim, Pre-Sokratik filozofların hiçbirinde olmayan ancak dönemin tıbbi risalelerinde sıklıkla görülen ve ev, yuva ya da çadır anlamına gelen Yunanca *skēnos*'tur.[33] Yine Platon ve Aristoteles'teki görüşlerin tersine, Demokritos'ta ruh bedenden ayrı kaldığında çözülüp gider, yani bedene bağlıdır. Öte yandan "hekimlik bedenin hastalıklarını iyileştirir, erdem ise ruhu tutkulardan (πάθων) kurtarır" derken de Demokritos için yine burada söz konusu olanın Aristotelesçi anlamdaki *tutku* değil, Hipokratesçi hastalık anlamındaki *pathos* (πάθος) olması gerektiği düşünülebilir.[34] Ancak bu aşamada asıl soru Demokritos'un ruhu ne olarak gördüğüdür. Walther Kranz'dan özetleyecek olursak, Demokritos'a göre ruh da bir atom kümesidir ve atomları küre şeklindedir. Bunların küre şeklinde olmasının nedeni bu gibi atomların her şeyin arasından geçebilmesi ve kendileri gibi ötekileri de harekete geçirebilmeleridir. Zaten Demokritos da ruhun canlılara hareket veren şey olduğunu varsayar.[35]

---

[31] Gregory Vlastos, "Ethics and Physics in Democritus", *The Philosophical Review*, Vol. 54, No. 6 (Kasım 1945). Vlastos'un bu ve Pre-sokratikler filozofları incelediği diğer makaleleri 2 ciltlik bir eserinin ilk cildine de alınmış ancak Demokritos'la ilgili bölümün sonuna makaledeki meseleyi daha öte ele aldığı bir bölüm daha eklenmiştir. Gregory Vlastos, *Studies in Greek Philosophy Volume I: The Presocratics,* ed. Daniel W. Graham (Princeton: Princeton University Press, 1996).

[32] Kranz*, Antik Felsefe*, 173: "Vücut bütün hayatta uğradığı acılar ve kötülükler yüzünden ruha karşı dava açsa ve kendisi (Demokritos) bu davada yargıç olsaymış, vücudu bir yandan kayıtsızlıkla mahvettiği ve sarhoşlukla gevşettiğinden, öte yandan haz peşine koşmayla yok edip parça parça ettiğinden dolayı ruhu, tıpkı bir aygıt ya da alet kötü bir durumda olduğu zaman hiç sakınmadan kullanan kişiyi suçlandırır gibi, mahkum etmekten memnun olurmuş". Burada bedenin içki veya şehvet düşkünlüğü gibi şeylere de ruh tarafından maruz bırakılıyor olarak tasvir edildiği açıktır.

[33] Vlastos, *Ethics and Physics*, 579, dp.11.

[34] *A.g.e*, 580.

[35] Kranz, *Antik Felsefe*, 167.

Demokritos'un pek çok fragmanında bedenin değil de ruhun, mutluluğun asıl kaynağı ya da yeri olduğu açıkça belirtilir.[36] Buna rağmen, Demokritos ruhtan bahsederken bazı fragmanlarda (özellikle de Demokrates derlemesi üzerinden bize ulaşanlarda) işin içine kutsal ya da Tanrısal olmaklığı da karıştırmaktadır. Örneğin, "Ruhun iyiliğine olanları seçen, Tanrısal olanı seçmiştir; bedenin iyiliğine olanı seçen ise insani olanı"[37] derken insani ve Tanrısal olan arasında bir ayrıma gitmektedir. Peki neden böyle bir şey yapar? Bu ve benzer ayrımlara verilebilecek cevap Vlastos'a göre, yerleşik İonia rasyonalist geleneğinin, "natüralist mantığın gerekliliklerine uygun oldukları" ve "sahtekarlık ile büyücülük gibi şarlatanlıklara sebep olmadığı takdirde" dini terimleri kullanmaya çekinmemesiyle ilgilidir. [38] Yani burada Demokritos'un yaptığı şeyin, doğa hakkındaki görüşlerini dini bağlılıklara uydurmak değil, ölümden sonraki dünya veya ruhun ölümsüzlüğü benzeri ifadeleri kendi natüralist öğretisi için kullanmak olduğunu söyleyebiliriz. Zaten atom ve boşluk öğretisinde önceden de belirttiğimiz gibi ruhun ölümsüzlüğüne de yer yoktur. Bu yüzden de "Tanrılar insanlara bütün nimetleri bahşederler" ve insanlar "akıl körlüğü ve düşüncesizlik yüzünden" bunları gözden kaçırmazlarsa, hem sağlıklı hem de mutlu olmayı başarırlar[39] derken de dini terminolojileri aslında kendi fizik ve etik öğretisi için kullanmaktadır.

Demokritos etiğinin merkezi kavramı olan *euthymia*'yı da ruhun bedenle ilişkisi açısından yine tıbbi bir terminolojinin uzantısı olarak ele almak ve insan bedenindeki sağlık ve mutluluğun ya da genel tabiriyle erincin aslında doğrudan ve tamamen fizik dünyanın koşulları ile belirlenmiş olduğunu, dolayısıyla da atomculukla ilgili bulunduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda iyi olan ile haz veren Demokritos'ta birbirlerinin aynı olarak görülürler, ancak yine de her haz veren iyi olmayabileceği gibi, hazzın da belirli bir ölçü içinde olması gerektiği öngörülür.[40] Yaşamda ölçülü olmak bir hekimin de hastasına verdiği öğütlerin başında gelir. Ancak hekimlik sanatıyla bağlantısının ötesinde Demokritos'un fragmanları, haz ve ölçülülük

[36] Buna "Mutluluk ruhundur, mutsuzluk da", *A.g.e.*, 173 veya "insan bedenden ya da servetten değil, doğru yaşamaktan ve geniş düşünmekten mutluluk elde eder", Taylor, *The Atomists*, 235, fr.40 gibi örnekler verilebilir.

[37] Taylor, *A.g.e.*, 235, fr. 37.

[38] Vlastos, *Ethics and Physics*, 581.

[39] Kranz, *Antik Felsefe*, 172, fragmanın bütünü şöyle: "Tanrılar ise insanlara bütün nimetleri bahşediyorlar, eskiden olduğu gibi şimdi de; yalnız ne kadar kötü, zararlı ve faydasız şey varsa, bunları tanrılar ne evvelce veriyorlardı ne de şimdi veriyorlar, tersine insanlar akıl körlüğü ve düşüncesizlik yüzünden kendileri farkında olmadan bunlara gömülüyorlar".

[40] "Her hazzı değil, ahlakça güzel olana bağlıyı seçmek gerek" der Demokritos. *A.g.e.*, 173-4.

üzerine bir hekimin söyleyebileceğinden daha fazlasını da içerir ve ahlaki öğüt alanına da uzanır.[41]

Bir başka fragman üzerinden yaptığı karmaşık bir dilsel analiz sonucunda Vlastos,[42] Demokritos'un kullandığı sınır (hóros) kavramının ölçü değil, ancak "ölçümün belirleyeceği görünür işaret noktası" anlamına geleceğini söyler. Bunun da Demokritos'un zihninde hazzın bir işaret noktası olduğunu gösterdiğini belirtir. Kısaca haz, "bize yarayanın (/iyi gelenin)" işaretidir. Bunun atomcu bilgi teorisindeki karşılığı "görünüşlerin görünmez olan şeylerin işareti" olmasıdır; böylece *euthymia* kendinde görünmez olsa bile, haz ona işaret eden görünüştür. [43]

Son olarak tüm bu fragmanlar yan yana geldiklerinde fizikten etiğe ve etikten de siyasete geçişi sağlayacak bir ipucunu ortaya çıkarırlar. Demokritos (yine Demokrates derlemesinden bize ulaşan bir fragmanda), "iyi ve doğru her insan için aynıdır; haz veren şey ise farklı insanlara göre değişir"[44] demektedir. Burada da haz veren şey, bir kişiden diğerine farklılaşan duyusal nitelikler, yani "görünüşler"dir; "iyi ve doğru" ise Demokritos'un terminolojisinde atomlar ve boşluk anlamına gelen gerçek varolandır. Bu fragmanın iyiyle bağlantısı açısından *euthymia* kavramının da ruhun bir çeşit atomsal biçimlenişi ile ilgili olduğu sonucuna varmak mümkün olabilir. Peki ruh atomları kümesinin bu şekilde biçimlenişini sağlayan şey nedir? Demokritos'a göre ruhun doğası, halihazırdaki atom kümelenmesi tarafından belirlenmemiştir ve değişime uğrayabilir. Bunu yapabilecek olan şey de eğitimdir:

---

[41] Ahlaki ölçülülük ifade eden fragmanlar için şunlar örnek gösterilebilir: "Ölçü aşılırsa, en hoş şey en hoşa gitmeyen olabilir"; "Ölçülülük hoş şeyleri çoğaltır ve hazzı daha büyük kılar" ve bunların bir sonucu olarak da "…ölçüsüz insanlar [için]… hazlar kısadır … acılar ise pek çoktur". Fragmanların Türkçe çevirileri ve son fragmanın tamamı için, *a.g.e*, 175.

[42] Söz konusu fragman şöyledir: "Haz ve tam tersi [olan], bize yarayan (/iyi gelen) veya yaramayanın (/iyi gelmeyenin) (συμφορέων καὶ ἀσυμφορέων) sınırdır (ὅρος)". Vlastos buradan çıkardığı sonuca özellikle Demokritos'un kullanmış olduğu *sınır* (ὅρος- hóros) kavramının anlamı üzerinden varır. Vlastos, *Ethics and Physics*, 589.

[43] A.y. "Görünüşler, görünmez olanların işaretidirler" ifadesi aslında Anaksagoras'a aittir ancak Vlastos burada durumu açıklayan veciz bir ifade kullanmak istediği için bu fragmanı tercih etmiş olmalı. Zira "Gerçekte sadece atomlar ve boşluk vardır", diğer her şey ise uylaşımlardır diyen de Demokritos'tur. Taylor, *The Atomists*, 9, fr. 16. Buna göre, görünmeyen gerçek atomlardır, insanın görüp uylaşım kurarak yaşadığı dünya da aslında bu gerçekliğin işaretidir. Yine bilgi türlerini ikiye ayırdığı bir fragmanda Demokritos bunlarla ilişkili olarak birini "gerçek olan" diğerini ise "karanlık olan" diye adlandırır. Kranz, *Antik Felsefe*, 170.

[44] Taylor, *The Atomists*, 236, fr. 69.

> Doğa [φύσις/phúsis] ve eğitim [διδαχὴ/didakhḗ] benzer şeylerdir; çünkü eğitim insanı başka kılığa sokarsa da, aslında [bu] başka kılığa sokma [aracılığıyla] onun doğasını yaratmış olur.[45]

Buna göre, Demokritos'ta eğitim, ruhu oluşturan atom kümesinin yeniden ve doğru bir şekilde dizilimini sağlayabilir ve insan için adeta ikinci bir doğa ortaya koyabilir. Bu da insanı kozmosun temel ilkesi olan zorunluluktan bağımsız kılmasa bile tesadüflerinden korur. Zira, "düşüncesizler kendilerine tesadüfün kazançlarıyla şekil verirler; böyle kazançları bilenler ise bilgeliğinkilerle"[46] derken büyük ihtimalle Demokritos'un bahsettiği şey tam da eğitim aracılığıyla edinilen bilginin sağduyu ve ölçülülükle birlikte atomsal temelinde insan ruhunu *euthymia*'ya ulaştıran şey olabileceğidir. Eğitim insanın kendi doğasını yeniden inşa etmesini, yaratmasını sağlayan etkin bir güçtür.

3.Siyasal Görüşleri

Demokritos'u liberal demokratik düşüncenin başlangıç noktalarından biri olarak ele alan bir siyasal düşünce geleneği mevcuttur.[47] Buraya kadar olan kısımda ele aldığımız şekliyle bile, insanın kozmik zorunluluk ve tesadüf ile mücadelesi ve eğitim aracılığıyla kendini dönüştürebilmesi, bize Demokritos'un kendi döneminde hakim olduğu bilinen toplumsal sınıf sistemine dayalı bir siyasal bakış açısına sahip olmadığını gösterir niteliktedir. Sonuçta verili bir atom kümelenmesinin eğitim aracılığıyla yeniden dizilebilmesi ile oluşturulan bireysel ruhtaki değişim imkanı herkese açıktır. Buradaki eğitimin sadece zenginlerin erişebileceği özel bir bilgi birikimini edinmek ile doğrudan ilgili olduğu düşünülmemelidir. Ruhtaki bu değişim, aklını kullanacak ve görünüşün ardındaki gerçeklikleri anlamaya çaba sarf edecek herkes için mümkündür. Buna göre, gerçek olana en çok yaklaşabilecek kişiler olarak görülen filozoflar da her türlü sosyo-ekonomik arka plandan gelebilir. Diogenes Laertios'un kitabında genelde gözden kaçırılan bir pasaj, Protagoras'ın gerçekte bir hamal, onu keşfeden ve ona hocalık yapan kişinin de bir gün onu pazarda görüp taşıyacağı yükü yerleştirmesindeki ustalığa hayran kalan Demokritos olduğunu anlatır.[48] Bu hikaye, gerçek olsun ya da olmasın, Demokritos'un kendi döneminde sıklıkla

---

[45] Kranz, *Antik Felsefe*, 176

[46] *A.g.e.*, 180.

[47] Bu geleneğin 20.yy'daki gelişiminin başını *Liberal Temper in Greek Politics* isimli eseriyle Eric Havelock çekmiş gibi görünüyor. Havelock'un yaklaşımına en sert eleştiri ise Leo Strauss'dan gelmiştir. Strauss'un eseri için bkz. 63. Dipnot ve ilgili bölüm.

[48] Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları*, 441 (hocası olduğu), 442 (hamal hikayesi).

yapıldığı gibi insanları zengin (veya aristokrat) ve yoksul olarak ayırmadığına ve önemli olanın bireyin meziyetleri veya potansiyelleri olduğunu düşünen bir eşitlikçi olduğuna işaret eder niteliktedir.

Aristoteles'in *Politika*'da demokrasiyi yoksulların yönetimi olarak tarif ettiği pasajı ünlüdür.[49] Tabii onun amacının aslında bir ülkede çoğunluğun varlıklı olma ihtimali oldukça düşük olduğuna göre, çoğunluk rejiminin ya da yönetiminin de ancak yoksulların yönetimi olabileceğini göstermek olduğu gözden kaçmamalıdır. Demokritos da ilginç bir şekilde yoksulluk, demokrasi ve özgürlük arasında yer alan belirli bir bağlantıya işaret eder:

> Demokrasideki yoksulluk, tiranlık altındaki sözde mutluluğa, özgürlüğün köleliğe üstün tutulduğu kadar yeğ tutulmalıdır.[50]

Demek ki, aristokrasi kelimesinin köken bilgisinin de işaret ettiği[51] geleneksel anlayışın tersine Demokritos'a göre, mutlu olmak için zengin ya da soylu olmak gerekmez ama özgür olmak gerekir. Hatta, "ne ihtiyaç duyan zengindir, ne de ihtiyaç duymayan fakir"[52] derken de o aslında yoksulluğu psikolojik bir fenomen olarak tanımlar. Demokritos için iyi, sağduyulu ve mutlu olmanın daha çok ölçülülük (*sōphrosúnē*) ile ilgili olduğu düşünülmelidir.[53]

Demokritos'un bu yaklaşımı özgürlükçü olmaktan çok modern anlamda olmasa da eşitlikçi bir eğilim taşıdığı izlenimi veriyor. Onun, politik sistemin vatandaşı olarak insan anlayışını mı, kozmik varoluşun bir parçası olarak insan anlayışını mı ön plana çıkardığı ise bir tartışma konusudur.[54] Yine de

---

[49] Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tuncay, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2002, 6.bs.), 81. Aristoteles'in burada üç temel yönetim biçiminin yozlaşmış hallerini tanımlar. Böylece demokrasi de siyasal yönetim (*politeia*) dediği biçimin yozlaşmış halidir: "… sapmalar şunlardır. Krallıktan tiranlık, aristokrasiden oligarşi, siyasal yönetim ya da çokluğun anayasal egemenliğinden demokrasi. Çünkü tiranlık tek yöneticinin çıkarı için tek'in yönetimidir, oligarşi varlıklı adamların çıkan için, demokrasi yoksulların çıkarı için."

[50] Taylor, *The Atomists*, 39; Krş. Kranz , *Antik Felsefe*, 179.

[51] Yunanca; áristos (ἄριστος) "en iyi, en soylu + -kratíā (-κρατῐ́ᾱ) "yasa, yönetim" kelimelerinin bileşiminden gelen aristokratíā (ἀριστοκρατῐ́ᾱ), "en iyilerin yönetimi" demektir.
Bkz. https://en.wiktionary.org/wiki/aristocracy, çevrimiçi 25 Nisan 2019.

[52] Kranz, *a.g.e.*, 178.

[53] "Mutludur ölçülü mal mülk içinde yürek ferahlığı duyan, mutsuz çok şeyler içinde neşesiz olan". A.g.e., 175.

[54] Cyntia Farrar, *The Origins of Democratic Thinking* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 192'de onu Thucydides ile karşıtlaştırarak, Demokritos'un bireysel varoluşun kendini bilişini toplumsal bir düzenin parçası olarak değil, kozmik varoluşun bir parçası

Havelock'un işaret etmiş olduğu gibi, hem insanı antropolojik bir yaklaşımla ilksel durumundan medeni haline ulaşan bir çizgi üzerinden (geleneksel olandan pozitif yasalara evrilen bir temelde) anlama çabasını gösteren[55] hem de sivil topluma verdiği değeri apaçık ortaya koyan fragmanları,[56] Demokritos'un insanı toplum dışı olarak düşünmediğini gösterir.[57] Yöneticilerle ilgili söylediği "doğa gereği hükmetme üstün olanındır" ifadesinde ise Taylor'ın yorumladığı şekliyle ahlaki anlamda bir üstünlükten bahsettiğini varsaymak yerinde olacaktır[58], zira "değersizlerin hükmü altında bulunmak kötüdür … kötüler yüksek mevkilere geçerlerse, ne kadar değersiz iseler o kadar savsak olur, düşüncesizlik ve küstahlıkla kabarırlar" derken de değersizler ve kötüler dediği kişilerin ya da iyi ve değerli olanların bu özelliklerinin doğmuş oldukları sosyal katmanla ilgili olduğunu düşünmeyi gerektirecek bir sebep vermez.

Aynı meseleye farklı bir açıdan yaklaşan Havelock'a göre ise, Demokritos kimi fragmanlarının da çağrıştırdığı gibi Hobbesçu manada bir sözleşme teorisini gündeme getirmekte ancak yöneticinin mutlak olmaması açısından ondan ayrılmaktadır.[59] Zira, yönetme hakkının "üstün olan"lara belirli bir

olarak gerçekleştirdiğini söyler. Havelock ise özellikle öldürme hakkı, güvenlik, korunma, mülkiyet, suç ve cezaya ilişkin olan fragmanlardan yola çıkarak Demokritos'ta tüm insani hakların ancak toplumsal düzenin devamlılığı ve korunması bağlamında ele alınabileceğini belirtir. Havelock, *Liberal Temper*, 127-131. Öte yandan Havelock'a göre, çağının da bir karakteristiği olarak, Demokritos'ta birey kavramına karşılık gelecek bir kelime mevcut değildir. *A.g.e.*, 130.

55 Havelock, özellikle toplum düzenine zarar verilmesi hallerinde geleneksel temelden de beslenen nomos'un nasıl işlediğine ilişkin Demokritos'un söylemiş olduğu sözler üzerinde duruyor ve bunların insanların ilk topluluk halinde yaşamaya başladıkları andan itibaren tecrübe ve yaşanmışlıklarla nasıl yavaş yavaş oluşturuldukları hakkında kimi yorumlar getiriyor. *A.g.e.*, 127-128.

56 "İyi yönetilen bir devlet en büyük destektir ve bunda her şey saklıdır ; bu sağ kalırsa, her şey sağlam kalır, bu bozulunca, her şey yok olur." fragmanı buna iyi bir örnektir. Kranz, *Antik Felsefe*, 179.

57 Aslında iki görüşü birleştirerek insanın toplumsallığının da atomcu evren tasavvurunun bir uzantısı olarak görülmesi belli bir ölçüde mümkündür. Sonuçta canlı ve cansız her türlü benzerin birbirini çekmesi ilkesine ilişkin görüşleri insan için de geçerli olabilir: "Aynı türden hayvanlar kendi türleriyle bir araya gelir, güvercinler güvercinlerle, turnalar turnalarla ve benzer şekilde tüm diğer irrasyonel yaratıklar da böyledir; bunların cansız şeyler için de geçerli olduğu, elekte kalan tohumlara ya da kumsaldaki çakıllara bakılarak görülebilir. Birinde, eleğin dönüş hareketiyle mercimekler mercimeklerle, arpalar arpalarla ve buğdaylar buğdaylarla birlikte ayıklanırlar, diğerinde dalgaların hareketiyle dörtgen taşlar dörtgenlerle, yuvarlak olanlar yuvarlaklarla aynı yere itilirler; şeylerde bulunan bu çeşit bir benzerlik adeta bir tür çekim gücü gibidir". Taylor, *The Atomists,* 5, fr. 6.

58 Cartledge, *Democritus*, 39.

59 Havelock, *Liberal Temper*, 149.

süre ve koşulla verildiğini ve yöneticinin kendisine emanet edilen hakkı doğru kullanıp iyi şeyler yapıp yapmadığının da halk tarafından sürekli denetlendiğini söyler.[60] Öte yandan kamusal görevlerde bulunmak bu görevleri üstlenenler için asla kolay değildir, bu kişilerin "çalmasa da, zarar vermese de, işlerini savsaklamasa ve yanlışa düşmese de, saygınlıklarını yitirme ve hırpalanma riskleri vardır; hata yapmak kaçınılmaz ama affedilmek zordur".[61]

Eşitlik ve yönetim meselesinde ele alınması gereken bir diğer konu da Demokritos'un kadınlara bakışı olmalıdır. Leo Strauss'un, Havelock'un Demokritos'tan liberal bir öncü yaratma çabasını eleştirirken onun hiç değinmediğini söylediği görüşlerinden biri de budur.[62] Bu meselede Demokritos, çağının genel eğilimini takip ederek kadını erkeğe nazaran daha alt seviyede görür ve onu siyasal toplum yaşantısının bir parçası olarak ele almaz.[63] Öte yandan her ne kadar kadına ilişkin genel yönelimini ortadan kaldırmayacak olsa da kadınları aşağılayıcı gibi görünen kimi fragmanlardaki ifadeleri aslında daha temel bir meselede dile getirilen fikirlerin bir uzantısı olarak da görülebilir. Örneğin, "az konuşma kadının süsüdür, süsün de sadesi güzeldir" diyen Demokritos'un çok konuşma konusunda sadece kadınlarla ilgili değil, genel bir sorun gördüğünü söylemek mümkündür: "Doğruyu söylemek gerekir, çok söylemek değil".[64] Yine ona göre söyledikleriyle bir öz-denetim ilişkisi kurması insan için demokratik bir yönetim altında bile yaşasa önemlidir. "Özgürlüğün öz malı açık sözlülük, tehlikesi uygun zamanın bilinmesi"[65] deyip ifade özgürlüğünü överken bile

[60]Havelock'un burada kullandığı örnek fragman, (*a.g.e.,*148) şöyle: "Başaramadıkları işleri insanlar başardıklarından çok hatırlarlar. Bu da haklıdır, nasıl kendisine emanet edileni geri verenin övülmesi gerekmez, geri vermeyenin kötülük işitmesi ve çekmesi gerekirse, hükmeden için de böyledir : o kötü işler için değil, iyi işler görmek için seçilmiştir". Kranz, *Antik Felsefe*, 179.

[61] Taylor, *The Atomists*, 39, fr.117.

[62] Leo Strauss, "The Liberalism of Classical Political Philosophy", *The Review of Metaphysics*, Vol. 12, No. 3 (Mar., 1959), 425. Strauss, ayrıca Demokritos'ta bu konuyu es geçen Havelock'un, Aristoteles'in aynı meseledeki benzer düşüncelerini nasıl illiberal olarak damgaladığına da değinir.

[63] Strauss'un işaret ettiği kadınlar hakkındaki görüşler, çoğunlukla Demokrates derlemesinde bulunanlar olmalı. Örneğin, "Bir kadın tarafından yönetilmek, bir erkek için olabilecek en büyük aşağılamadır". Taylor, *The Atomists*, 238; fr. 111 ya da "Bir kadının konuşmayı alışkanlık haline getirmesine izin vermeyin, zira bu korkunç bir şeydir" (*A.g.e.*, 238; fr. 110) gibi. Yine Stobaeus'ta da benzer birkaç fragman mevcuttur: "Bazıları şehirlerin efendileri, kadınların da köleleridir" ve "kadın kötü düşünceler için erkekten çok daha ateşlidir" Kranz, *Antik Felsefe*, 175-6.

[64] *A.g.e.*, 176 ve 180.

[65] *A.g.e.*, 180.

bir yandan da bunu icra etmenin uygun bir zamanının olduğu ve mutlaka dikkate alınması gerektiği hakkında uyarıda bulunur.

Sivil toplumu düzenleyen yasalar (*nomos)* hakkındaki görüşleri de bunlara uymaya verdiği önemi açıkça gösterir. Yasaları hiçe sayarak toplum huzurunu bozanlara karşı görüşleri acımasızdır.[66] Kendisi sağlam kaldığında her şeyin sağlam kalacağı, bozulduğunda da her şeyin bozulacağı şey olarak tasvir ettiği devletin uyum içinde ve vatandaşlarının "aynı düşüncede olmaları"[67]nın önemini vurgular. Eğer bu sağlanmazsa ihtilaf ve çekememezlik sonunda iç savaşa götürür. Bu da kazanını olmayan bir savaş halidir.[68] Demokritos'a göre, "yasanın amacı, insan hayatına fayda sağlamaktır ve izin verenler için bunu gerçekten de yapar; kendisine itaat edenlere tüm iyiliğini gösterir".[69] Üstelik "bir diğerine zarar vermediği sürece, yasalar hiçbir bireyin istediği gibi yaşamasını da engellemez".[70] Öte yandan, yasalar ne kadar iyi olursa olsun, bir insanı zorla erdemli de yapamaz, bunun için ikna gereklidir.[71] Bu yüzden de Demokritos için erdemi öğretmek isteyen bir eğitimci, "doğru yolu gösterme ve sözle inandırma yolunu tutandır, kanun ve zor yolunu değil. Çünkü kendini haksızlıktan kanunun alıkoyduğu kimse olasılıkla gizlice yanlış yol tutacaktır; ödeve inandırma tarafından götürülenden ise ne gizlice, ne de açıkça yanlış bir şey yapması beklenmez"[72] derken bahsettiği şey tam da budur ve bunu eğitimle ilgili bir fragmanda ele almış olması da onun felsefesindeki bütünlüğün açık göstergelerinden biri olarak okunabilir.

4.Sonuç

Sokrates ve Thucydides gibi düşünürlerle çağdaş olmasına karşın Demokritos, Pre-Sokratik dönemin son filozofu olarak görülür. Bunun

66 "Suç işleyeni veya işlemeye kalkışanı öldüren cezadan muaftır ve bunu yapması insanların esenliğine yapmamasından daha çok katkı sağlar". Taylor, *The Atomists*, 41, fr. 121; "Saldırgan hayvan ve sürüngenlerle ilgili olarak yazılmış olduğu gibi, bunlara da insanlara olduğu gibi muamele edilmelidir. Yasadışı zarara yol açan her şey, her durumda öldürülmelidir; ve bunu yapan [öldüren] kişi de her toplumda övgü, hak, güvenlik ve mülkün aslan payına sahip olmalıdır". *A.y.*, fr. 122. "Bir yol kesiciyi, herhangi bir korsanı öldüren, bunu ister kendi eliyle yapsın, ister bunun için emir vermiş olsun, ister mahkeme kararıyle yaptırsın, ceza görmemelidir". Kranz, *Antik Felsefe*, 179.

67 *A.g.e.*, 178.

68 "İç savaş her iki taraf [hizip] için de kötüdür; hem galiplere hem de mağluplara benzer bir yıkım getirir". Taylor, *The Atomists*, 39, fr. 113

69 *A.y.*, fr. 112

70 *A.g.e.*, 37, fr. 109

71 Guthrie, *Greek Philosophy*, 496.

72 Kranz, *Antik Felsefe*, 177

sebebi, hem ondan geriye bölük pörçük fragmanlar dışında derli toplu bir eser kalmamış olması ve hem de yazım üslubu olarak Pre-Sokratiklerin pek çok özelliklerini taşıyor olmasıdır. Ancak daha da önemlisi, Platon ve Aristoteles'ten itibaren ortaya çıkan sistematik felsefe geleneğinin öncesinde yer almasıdır. Kendi gününün koşulları içinde henüz yerleşik bir okur-yazarlık geleneğinin ortaya çıkmadığı bir dönemde, söylemek istediklerini sözlü geleneğin özlü sözler tarzını kullanarak iletmeye çalışmıştır. Bu da ona sistematik bir filozoftan ziyade eski tarz bir bilge havası vermektedir. Yaşamı hakkında pek az ve şüpheli bilgiye sahip olmamız, yazdıklarından ise günümüze yeteri kadar materyalin kalmamış olması, Demokritos'u değerlendirme konusunda zorluklar çıkarmaktadır. Ancak ondan geriye kalanlar ve onun üzerine söylenmiş olanlar yine de Demokritos'u hem felsefe tarihinde belirli bir konuma yerleştirmeyi hem de onun düşünce tarihindeki pek çok filozofu etkilemesini sağlamıştır. Tek başına, din dışı bir söylem olarak görülebilecek mekanist atomculuk görüşü bile, sadece bilimsel anlamda değil, insan yaşamının tamamına ilişkin alternatif bir kavrayış, bir tür başkaldırı olarak tarih boyunca pek çok kişinin hayal gücünü harekete geçirmeye yetmiştir.

Aslında Demokritos'un siyasal düşüncesine ilişkin ve sayıca pek az olan fragmanlarının onu bir demokrat, liberal, eşitlikçi veya kendini yaratan insan modelinin öncüsü olarak ortaya koyabilmesini sağlayanın da arka planda sürekli varlığını hissettiren bu atomcu bakış açısı olduğu söylenebilir. Ne olursa olsun, felsefe açısından gelenek kaynaklardan çok daha etkilidir. Felsefe, bir şey söyleyebilmek için önce pek çok şey söylenmesini gerektiren bir alandır ve çoğu zaman da kaynaklar bunun için yetersiz kalmaktadır. Bu yüzden de yeniden inşa ve yorum çabaları öne çıkar. Tabii bu çabaların belirli kıstaslar dahilinde olması sağlanmalıdır. Demokritos'un siyasal görüşleri sistematik bir felsefeden bahsetmemizi sağlayacak kadar iyi dokunmuş değildir. Ancak onun görüşlerinin böylesi bir araştırmaya konu olmasının genelde iki nedeni vardır. Birincisi, onu günümüzdeki mevcut siyasal görüşlerin nüvelerinin mümkün olduğunca eskiye götürülme yoluyla meşrulaştırılma çabalarına konu etmektir. İkincisi ise, felsefe tarihinin akışını değiştiren ve belirleyen Platon ve Aristoteles ana çizgisindeki söylemin özellikle Sokrates öncesi dönemdeki alternatiflerine ışık tutmaya çalışmaktır. Ancak bunların dışında, onun artık silikleşmiş ve çoğunlukla kaybolmaya yüz tutmuş söyleminin kendisine yüzyıllar ötesinden uzanma çabasına sebep olan büyük bir filozofun gerçekte ne düşünmüş ve söylemiş olabileceğine ilişkin salt merak da aynı derece önemli olmaya devam edecektir.

Kaynakça

Aristoteles. *Politika*. Çeviren Mete Tuncay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2002.

Berryman, Sylvia. "Democritus" maddesi. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Kış 2016 Edisyonu). Editör Edward N. Zalta. URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/democritus/>. Çevrimiçi 1 Haziran 2019.

Cartledge, Paul. *Democritus and Atomistic Politics*. London: Phoenix, 1998.

Chitwood, Ava. *Death by Philosophy: The Biographical Tradition in the Life and Death of the Archaic Philosophers Empedocles, Heraclitus, and Democritus*. ABD: University of Michigan Press, 2004.

Denkel, Arda. *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*. 2 Basım. İstanbul: Özne Yayınları, 1999.

D'Iorio, Paolo. "Bilim Ruhuyla Yaratılan Felsefenin Doğuşu". Friedrich Nietzsche, *Platon Öncesi Filozoflar* içinde. Çeviren Nur Niven. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.

Farrar, Cyntia. *The Origins of Democratic Thinking*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Ferguson, John. "On the date of Democritus". *Symbolae Osloenses*. (1965) 40-1: 17-26.

Guthrie, W. K. C. *A History of Greek Philosophy Volume II*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

Havelock, Eric A. *The Liberal Temper in Greek Politics*. New Haven: Yale University Press, 1957.

Hegel, G. W. F. *Felsefe Tarihi 1. Cilt Thales'ten Platon'a Grek Felsefesi*. Çeviren Doğan Barış Kılınç. İstanbul: NotaBene Yayınları, 2018.

Kranz, Walther. *Antik Felsefe – Metinler ve Açıklamalar*. Çeviren Suad Y. Baydur. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1984.

Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. Çeviren Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003.

Melmed, Allan J. "The Day Atomic Resolution Microscopy Happened". *Microscopy Today* 14. No. 2 (2006): 46-7.

Nill, Michael. *Morality and self-interest in Protagoras Antiphon and Democrius* Leiden: Brill Pub., 1985.

Strauss, Leo "The Liberalism of Classical Political Philosophy". *The Review of Metaphysics*. Vol. 12. No. 3 (Mar., 1959): 390-439.

Taylor, C. C. W. *The Atomists: Leucippus and Democritus*. Canada: University of Toronto Press, 1999.

-. "Democritus". *Cambridge History of Greek and Roman Political Thought* içinde, 122-129. Editörler C. J. Rowe, M. Schofield, S. Harrison, & M. Lane. Cambridge: Cambridge Uni. Press, 2000.

-. "Nomos and Phusis in Democritus and Plato". *Social Philosophy and Policy*. 24 (2). 2007: 1-20.

Vlastos, Gregory. "Ethics and Physics in Democritus". *The Philosophical Review*. Vol. 54. No. 6 (Kasım 1945): 578-592.

-. *Studies in Greek Philosophy Volume I: The Presocratics*. Editör Daniel W. Graham. Princeton: Princeton University Press, 1996.

Warren, James. *Epicurus and Democritean Ethics, An Archeology of Ataraxia.* Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

"Aristokrasi" maddesi, https://en.wiktionary.org/wiki/aristocracy. Çevrimiçi 25 Nisan 2019.

"Gregory Vlastos" maddesi, https://philosophy.princeton.edu/about/past-faculty/gregory-vlastos. Çevrimiçi 28 Nisan 2019.

DEMOKRİTOS'UN AHLAKA İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME: EVLAT EDİNME ÖRNEĞİ

Fatma Ayperi Tuğçe ÖZDEMİR* & Ekin KAYNAK ILTAR**

AN EVALUATION OF DEMOCRITUS' VIEWS ON MORALITY: THE CASE OF ADOPTION

Öz

Sokrates öncesi dönem filozoflarından Demokritos, genellikle atom görüşüyle bilinen bir filozoftur; ancak bu makalede Demokritos ahlak görüşü bakımından ele alınacaktır. Dönemine göre farklı düşünen Demokritos, Hindistan, Habeşistan ve Irak gibi pek çok yerde bilgiye ulaşmak amacıyla bulunmuştur. Ontoloji konusunda materyalist düşünceleri olsa da ahlak konusunda idealist bir perspektifle karşımıza çıkmaktadır. Ahlak görüşü bakımından önemli fragmanlara sahiptir. Bu fragmanlar bilgelik öğütleri şeklinde de ifade edilmektedir. Demokritos, bu öğütlerde erdemden, ölçülülükten ve dengeden söz etmektedir. Burada da aklın önemli bir role sahip olduğunu ifade etmektedir. Bunun yanısıra evlat edinmeyle ilgili fragmanları da bulunmaktadır. İnsanın evlat yetiştirme düşüncesinin evlat edinilerek çözümlenebilecek bir eğilim olduğundan bahsetmektedir. Aslında Demokritos'un evlat edinmeyi, evlat sahibi olmaya tercih edilmesi gerektiğini belirttiği görülmektedir. Temelde bir kimsenin, kendi kişisel istekleri olmaksızın bir çocuğa sahip olamadığı ve yetiştiremediği bilinmektedir. Evlat sahibi olma, Demokritos'a göre kontrol edilebilecek ve insanın bu konuyla ilgili kişisel taleplerini karşılayabilecek bir durum oluşturmamaktadır. Bu nedenle ona göre evlat edinme, evlat yetiştirmeden daha önemli olmaktadır. Bu makalede, Demokritos'un evlat edinme hakkındaki görüşleri fragmanlar bağlamında ele alınarak değerlendirilecektir.

* Akdeniz Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Yüksek Lisans Öğrencisi, ayperi.tugce@gmail.com, ORCID: https://orcid.org/0000-0001-8522-2769.

** Akdeniz Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Dr. Öğretim Üyesi, ekinkaynak@akdeniz.edu.tr, ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5190-207X.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 13/Felsefe Tarihinde Ege: Pre-Sokratikler/İyonyalılar, Ekim 2019: 317-328.
(Makale Gönderim: 01.06.2019 / Makale Kabul: 13.10.2019)

Anahtar Kelimeler: Presokratikler, Demokritos, Ahlak Felsefesi, Evlat Yetiştirme, Evlat Edinme.

Abstract

Though Democritus, who is one of the pre-Socratic philosophers, is widely known with his atomic theory, this article discusses Democritus in terms of his view on morality. Democritus, thinking differently in his era, traveled many places like India, Abyssinia and Iraq in order to reach the knowledge. Though he has materialistic ideas on ontology, he comes up with an idealistic perspective on morality. There are important fragments of his in terms of the issue of morality. These fragments are also referred to as maxims of wisdom. In this maxims, Democritus mentioned virtue, temperance and balance. In this matters, he states that reason has an important role. While he expresses what should be the connection of human beings with life, he thinks that, in general, human desires can be restrained by reason. There are also fragments on the issue of adoption. He mentions that the idea of raising an offspring is a tendency that can be resolved by adoption. Actually, Democritus seems to have indicated that raising child should be preferred over adoption. Basically, it is known that no one can have a child or raise a child without his personal will. According to Democritus, having a child does not constitute a situation that can be controlled and can meet the personal demands of the human being. Therefore, adoption is more important than having and raising a child for Democritus. In this article, Democritus' views about adoption will be discussed in the context of the fragments.

Keywords: the Pre-Socratics, Democritus, Ethics, Raising a Child, Adoption.

****

Giriş

Demokritos, dönemine göre farklı düşüncelere sahiptir. Bu makalede Demokritos yaşamı ve dönemi açısından incelenecek ve ahlak görüşü fragmanları bağlamında ve evlat edinme açısından değerlendirilecektir.

Demokritos, insan felsefesiyle uğraşmış olan Sofist filozoflardan ve Sokrates'ten önce son filozof olarak ele alınmasına rağmen Sofistlerle ve Sokrates'le benzer dönemde yaşamıştır. Hatta döneminde önemli etkilere

sahip olan sofistlerden Abdera'da yaşamış olan Protagoras[1] Demokritos'un öğrencisidir.[2] Demokritos ile yakın dönemde yaşamış olan plüralist filozoflar olan Anaksimenes ve Empedokles'in atom görüşleri günümüzde kullanılan modern atom teorisinin temelini oluşturmuştur. Elea okulunun ontoloji görüşü de Demokritos'u etkilemiş, onun atom görüşüne dayanak oluşturmuştur. Demokritos, Elea okulunun görüşünü bozmadan tek bir teoride birleştirmiştir. Demokritos, genellikle hocası Leukippos ile birlikte atom görüşleri sayesinde bilinmektedir.[3] Pek çok alanda önemli fragmanları olan Demokritos'un etik üzerine belirttiği görüşler dönemi bakımından farklılık göstermektedir.

Demokritos, dönemindeki diğer filozoflardan ayrılmaktadır. Felsefe tarihinde insan üzerine düşünme Sokrates ile birlikte gelmiş olmasına karşın Demokritos'un ahlak görüşlerinde insan felsefesiyle ilgili görüşlerinin olması onu dönemindeki diğer filozoflardan ayıran bir özellik olmaktadır. Bunun yanısıra ahlak görüşlerinde belirttiği kavramlar, insanın nasıl yaşaması gerektiğine ilişkin sorulara karşılık gelecek şekildedir. Bu anlamda doğalcı etik anlayışı olan filozoflardan sayılmaktadır.[4] Demokritos ölçülü bir yaşamdan bahsetmiştir ve bu kavramı ahlak görüşünde kullanan ilk filozoflardandır. İnsanın mutluluğa nasıl ulaşacağıyla ilgili düşüncelerle ilgilenmiş, insan için doğru olanın ne olduğu sorusuna yanıt aramıştır. Demokritos'tan günümüze eserlerinin tamamı ulaşmamış olsa da bazı fragmanları kalmıştır. Bunlardan ahlak ile ilgili olanlar genellikle bilgelik öğütleri şeklinde düşünülebilir. Bu öğütlerde insan iki şekilde ele alınmaktadır: tutkularının arkasında sürüklenen insan ve sakin, ılımlı yaşayan ölçülü insan.[5] Bu ayrım Demokritos'un etik anlayışının temelini oluşturmaktadır. Ölçülülük kavramı bu etik anlayışta ön plana çıkmaktadır. İnsanın mutlu olabilmesi ona göre aşırılıklardan kaçınmaya bağlıdır. Bu nedenle akla önemli bir görev biçmektedir.

---

[1] Monte, Johnson, "Democritus", *Classical and Medieval Literature Criticism*, Vol. 136 (2011): 257.

[2]Demokritos ve Protagoras'ın aynı bölgede yaşamaları sayesinde tanıştıkları düşünülmektedir. Demokritos'un bahsettiği filozoflardan biri olarak Protagoras sonrasında Sofist filozoflarla birlikte anılacaktır.
[Bkz. Ava Chitwood, *Death by Philosophy* (Michigan: University of Michigan Press, 2004), 96-97.]

[3] Walter Kranz, *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar*, çev. Suad Y. Baydur (İstanbul: Sosyal Yayınlar,1994), 162.

[4] Johnson, *Democritus* :265.

[5] Ernest Von Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, çev.Vural Okur (Istanbul: İm Yayın Tasarım, 2005), 132.

1. Demokritos'un Yaşamı, Dönemi ve Ahlak Alanındaki Eserleri

Demokritos'un M.Ö. 460 yılında doğduğu ve 371 yılında öldüğü kabul edilmektedir. Bu durumda yaklaşık 90 yaşına kadar yaşamış olduğunu söyleyebilmekteyiz.[6] M. Ö. 460 yılında Teos'ta doğduğu, yaklaşık yüz yıl kadar uzun bir ömür sürdükten sonra 360 yılına doğru Abdera'da[7] öldüğü bildirilmektedir. Demokritos'un yaşamına dair çok detaylı bilgiler bulunmamasına rağmen farklı türden bilgilere ulaşmayı önemsediğini söyleyebilmekteyiz.

Demokritos'un zengin bir aileden geldiği ve Hindistan, Habeşistan ve İran gibi yerlere seyahat ettiği bilinmektedir; ancak seyahatlerinden sonra yaşamını kısıtlı bir şekilde sürdürmüştür.[8] Seyahatlerini bilimle daha yakın olabilmek, farklı düşünceleri bilmek için yaptığından pek çok farklı bölgede bulunmuştur. Atina'ya gittikten sonra Abdera'ya yerleşip hocası Leukippos'tan Abdera Okulu'nu devraldığı düşünülmektedir. Abdera Okulu'na[9] katkıları olan Demokritos'un halka açık dersler verdiği bilinmektedir. Bunun yanısıra doğu bilimleriyle ilgilendiği de bilinmektedir. Bu nedenle Demokritos, detaylı bilimsel çalışmalara yer vermesi bakımından dönemine göre farklı düşünmektedir denilebilir. Bunu kendi cümleleriyle de şu şekilde ifade etmektedir:

> Çağdaşlarım arasında kimse benden daha fazla gezmemiştir. Ben araştırmalarımı başka herkesten ileri alanlara götürdüm; daha çok ülke ve iklim gördüm; daha çok sayıda bilgili insanların konuşmalarını dinledim. Mısırlı geometriciler de dahil olmak üzere hiç kimse kanıtlara dayanan doğrular teşkil etmede beni geçmemiştir.[10]

Demokritos, pek çok farklı alanla ilgilenmiştir; ancak elimize ulaşan eserleri onun çalışmalarının sadece bir kısmıdır. Normalde elliyi aşan eserlerin günümüze ulaşmış halleri yalnızca onun çalışmalarının bir kısmı olarak ifade edilmelidir. Bunlar da fragmanlar olarak elimize ulaşmış olsa da, botanik, fizik, kozmoloji, zooloji, müzik tıp, edebiyat, matematik, psikoloji ve ahlak

---

[6] Johnson, *Democritus*: 257.

[7] Abdera, Antik Yunan döneminde Batı Trakya'da yakınlarında yer alan bir kentin adıdır.

[8] Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri,* çev. Candan Şentuna (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), 434.

[9] İlkçağ felsefesinde, atomcu Demokritos tarafından kurulmuş olan ve adını Güney Makedonya'daki bir kentten alan okul. [Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları,1999), 7.]

[10] Demokritos'tan akt. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* 1 (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 313.

üzerine çalışmalarının olduğunu söyleyebilmekteyiz. Demokritos'un çalışmaları kendisinden sonra gelen kişiler tarafından kategorize edilmiştir. Laertios ve Thrasyllus tarafından farklı şekillerde kategorize edilmiştir.[11] Örneğin, Thrasyllos, tetralojiler halinde düzenlemiştir. Kategorileri ise beş grup altında toplamıştır: fizik, matematik, etik, genel bilimsel ve özgül bilimsel eserler.[12] Bu eserler toplamda 5 bölüm ve 60 eser olarak ifade edilmesine rağmen yalnızca günümüze ulaşan 230 fragman bulunmaktadır.

Demokritos ağırlıklı olarak ontolojisiyle bilinmektedir. Bunun nedeni günümüzde kullanılan atom teorisinin temellerini atmış olmasıdır. Maddenin en küçük yapıtaşının bölünemeyen atomların olduğunu söylemesi ve atomların olumlu, olumsuz özelliklerinden bahsetmesi onun ve Leukippos'un kendi dönemlerinde belirgin bir biçimde ortaya çıkan materyalist filozoflar olarak ifade edilmesini sağlamıştır. Bu görüşe göre atomların sayısız dünya oluşturması durumu söz konusudur. Leukippos ve öğrencisi Demokritos, sayısız dünyaların sonsuz boşlukta sayısız atomlardan oluştuklannı iddia etmektedirler.[13]

Demokritos'un etik görüşü Sofistlerin olduğu yani insan felsefesinin ağırlıklı olduğu döneme ait görülmektedir. Yine de Sokrates'in ve Sofistlerin görüşleriyle paralellik gösterdiğini söylemek zor olacaktır. Demokritos'un, kendi materyalist ontoloji görüşünün yanısıra etik görüşünde bireyselliğin ön plana çıktığını görebilmek mümkün olacaktır. Demokritos, etik görüşünü bir ilkeye dayandırmamaktadır. Dolayısıyla Sokrates'in düşüncesi ve metodundan tamamen farklı bir etik anlayışına sahip olduğunu vurgulamak gerekecektir. Aynı zamanda yaşayan Sokrates ile ortak bir özelliği olmadığını söylemek mümkün olacaktır. Materyalist bir fizik anlayışı olmasına karşın idealist ve bireyi temel alan bir etik görüşü olduğunu ifade edebilmekteyiz. [14] Demokritos, bize ahlak alanında önemli eserler bırakmıştır. Eserler: Pythagoras, Bilgenin Durumu Üzerine, Hades'teki Durum Üzerine, Tritogeneia, Dürüstlük ya da Erdem Üzerine, Amaltheia'nın Boynuzu, Dinginlik Üzerine, Ahlak Notları.[15]

[11] Walter Leszl, "Democritus' Works: From Their Titles to Their Contents", *Philosophia Antiqua,* Vol. 102(2006): 27.

[12] Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe 2. Cilt (Fragmanlar-Doksograflar),* çev. Oğuz Özügül (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1995), 145-146.

[13] Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe 2. Cilt (Fragmanlar-Doksograflar*), 61.

[14] *A.g.e.,* 146

[15] Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 437.

2. Demokritos'un Etik Görüşü

Demokritos, genel olarak idealist ve sistemli bir etik anlayışı sunmaktadır.

> Demokritos kendi etik öğretilerini koymuş, doğalcı bir ahlak felsefesi anlayışına sahip olmuştur. Bu anlayışı ahlaki bir tartışma veya teorik bilginin bir dalı olmadan yapması bakımından dönemindeki filozoflardan ayrılmaktadır. [16]

Bu idealist etik anlayışta hakim olan düşünce ise mutlu ve bilgince bir yaşamdır. Demokritos, mutluluğun kaynağı ile ilgili görüşlerini belirttiği metinde mutluluğun ruhun kendi doğasında var olduğunu ve geçici şeylerde aranmaması gerektiğini ifade etmektedir.[17] Aynı zamanda mutsuzluğun kaynağının da insanın kendisinde olduğunu ifade eden Demokritos'un ahlak görüşleri birer bilgelik öğüdü şeklinde elimize ulaşmıştır. Bunlar fragman olarak ifade edilmektedir. Bu fragmanlar, çoğunlukla ruh ile ilgilidir. Dolayısıyla insan mutluluğu ve ahlakla ilgili öğütlerini genellikle ruhun eğitimi, ruhun erdemleri üzerinde yoğunlaştırmaktadır.[18] Ruhun insanın taşıdığı bedenden daha kıymetli olması gerektiğini ifade eden Demokritos, düşünceyle bedenin bir arada olması gerektiğini vurgular.[19] Bu da ruh ve beden arasında bir bağlantının olması gerektiğini, yalnızca bedeni önemsenin yetersiz kalacağını belirginleştirir. Ruha bedenden daha fazla önem vermesi nedeniyle materyalist bir kurama tamamıyla bağlı olmayan bir ahlak görüşü olduğunu belirtmek yerinde olacaktır.

> … <fr. 170>: "Mutluluk da ruhtadır, mutsuzluk da." <fr. 171 :> "Mutluluk sürülere ya da altına sahip olmak değildir. Ama mutlu bir can ruhta yer bulur." O mutluluğu "gönül ferahlığı", "esenlik", "uyum", "denge" ve "ruh sukuneti" diye de tanımlıyor. Ama mutluluk, hazları idrak ve ayırt etmeye dayanıyormuş; ve bu da insanlar için en güzel, en yararlı şeymiş.[20]

Demokritos'un ahlak görüşünü özetleyecek olursak temelde aklın, ölçünün ve dengenin olduğunu söylemek gerekir. Bu noktada Demokritos için aşırı isteklerin ve içgüdülerin akılla dizginlenmesi, insanın kendini bazı şeylerden

---

[16]Anastassios D. Karayiannis, "Democritus on Ethics and Economics", *Rivista Internazionale Di Scienze Economiche e Commerciali,* Vol XXXV, No 4-5: 386.

[17] Anthony Kenny, *Antik Felsefe 1 Cilt,* çev. Serdar Uslu (İstanbul: Küre Yayınları,2005), 290.

[18] Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* 1, 337.

[19] Kranz, *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar,* 173.

[20] Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe 2. Cilt (Fragmanlar-Doksograflar*), 191.

yoksun bırakmayı bilmesi ve yoksunluğa katlanmayı bilmesi önemlidir. Bunun yanısıra bir bütünün çıkarı durumu da vardır. Yani, kişinin kendi çıkarı ve hazzı için gerekli olanı yapmasının doğru olmadığı görüşü ölçülülük kavramıyla birleştiğinde bütünün çıkarını görebilmeyi mümkün kılmaktadır. Ahlaki bakımdan güzel olan hazlar kavramını kullanarak bu hazların kontrolünü aklın yapması gerektiğini ifade eder.

> 133 fr. 191: İnsanlar gönül ferahlığına, haz konusunda ölçülü davranarak ve yaşamlarını uyumlu şekilde sürdürerek ulaşırlar? Zira kıtlık ve bolluk ansızın tersine dönebilir ve ruhta büyük sarsıntılara yol açabilir. Kesin karşıtlıklardan dolayı sarsılan ruhlar ise ne sağlam temellere oturur ne de ferah olur. Bu yüzden insan aklını fikrini ulaşabileceği şeylere çevirmeli, elindekilerle yetinebilmelidir, gıpta edilen, hayranlık duyulan <kişilerle> fazla ilgilenmemeli ve onları düşünmemelidir.[21]

Erdemli ve etik açısından insan tasarımı daha önce de belirttiğimiz gibi iki tür insanla imlenmiştir. Bu iki insanın yaşamla bağları Demokritos tarafından değerlendirildiğinde bir kıyaslamaya tabi tutulmuştur. Sakin, ölçülü yaşayan insanın ruhu dinginliğe ulaşabilmektedir. Demokritos, duyguların ve isteklerin ateş atomlarının hareketlerinin kontrolünde olduğunu ifade eder. Düşünmenin ve algının bedenimizde var olan atomlarla ilgili olduğunu, ateş atomlarının harekete yol açtığını söyler ve bu atomların hareketlerinin ölçülü olmasının insanı mutlu ettiğini, o şekilde olmadığı takdirde mutsuz ettiğini ekler.[22] İnsanın mutlu olabilmesi için aklın kontrolünde duygularını dizginlemesi gerekmektedir. Bu sayede ruh dinginliğe ulaşabilecektir. Bu bakımdan Demokritos'a göre en üstün erdem ölçülülüktür. Ölçülülük sayesinde ruh iyi durumda olacaktır.

> 155 fr. 187: İnsanlara yaraşan bedenden çok ruhla ilgilenmektir. Çünkü ruhun yetkinliği bedenin zayıflığını giderir; akıldan yoksun beden gücü ruhu hiçbir bakımdan daha iyi duruma getirmez.[23]

Temelde cevap aranan soru şudur: "İnsan için doğru olan nedir?" Bu noktada, insan için en üstün erdem olarak belirlenen ölçülülük insanı doğru olanı yapmaya yönlendirmek içindir. Bu şekilde insan mutluluğun kaynağını kendisinde bulabilmektedir. Genel olarak bakılacak olursa Demokritos'un ahlak görüşü insan için doğru ölçütleri belirleyebilmek üzerine kurulmuştur.

---

[21] *A.g.e.,* 192.

[22] Hasan Aslan, "Sokrates Öncesi Filozofların Doğa Anlayışında Dayanışma (Solidarity) Düşüncesi", *Kaygı Dergisi*: 127.

[23] Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe 2. Cilt (Fragmanlar-Doksografiler*), 192.

3. Demokritos'un Evlat Yetiştirme ve Edinme Konusundaki Görüşleri

Demokritos, aile ilişkileri bakımından değerlendirilecek olursa evliliğe ve çocuk sahibi olmaya sıcak bakmamaktadır. Bu nedenle evliliği ve çocuk sahibi olmayı fazladan yükümlülüğe girmek olarak nitelendirir. Bu yükümlülüğün en iyi ihtimalle getireceği sorumluluk ve bağımlılık Demokritos'un reddettiği bir durum olduğundan fragmanlarında da bunu açık açık görmemiz mümkün olmaktadır.[24] Buna karşın insanın evlat sahibi olma ve yetiştirme içgüdüsüne ithafen bazı öneriler geliştirmiştir. İçgüdülerin bastırılmak istenmediği durumlarda dahi çocuk yetiştirmenin olumlanmadığını görebilmekteyiz. "227 fr. 275: Çocuk büyütmek güvenli bir iş değildir; yolunda giderse o zaman insan ömür boyu mücadele eder ve sıkıntı çeker; yolunda gitmezse bunun açacağı dert başka şeylerin getireceği dertlerden fazla olur."[25] Belirtilen fragman, Demokritos'un çocuk büyütme konusundaki olumsuz fikirlerini ortaya koymaktadır. Bunun yanısıra Demokritos, evlat edinme konusunda da tavsiyelerde bulunmuştur.[26]

> 228 fr. 276: Çocuk sahibi olmak bana pek iyi bir şey gibi gelmiyor. Çünkü burada çok büyük tehlikeler ve dertler görüyorum, buna karşılık ender olarak bir kazanç, hem de çok küçük ve önemsiz.[27]

Evlat edinme yoluyla evlat yetiştirmenin karakteri belli olan bir çocuk dolayısıyla kendi aklından, gönlünden geçen bir çocuğu seçebilme ihtimalinden ötürü onaylanmaktadır. Aslında doğacak olan çocuğun karakterinin belirlenemiyor olması Demokritos'a göre pek de hoş bir durum ortaya çıkarmamaktadır. Bu nedenle çocuğu seçebilme durumunun olabileceği bu evlat edinmenin daha iyi bir düşünce olduğu konusunda Demokritos kararlıdır.

> 229 fr. 277: Kim bir oğul sahibi olmak istiyorsa dostlarının çocuklarından birini evlat edinerek bunu iyi bir şekilde sağlayabilir. O zaman dilediği gibi bir oğula sahip olur. Çünkü istediği gibi birini seçebilir. Ve ona kim uygun geliyorsa o ilk önce doğal kabiliyetine göre kendini geliştirebilir. Bu çok büyük bir farktır: Bu durumda birçok çocuk arasından gönlüne göre nasıl birini istiyorsa onu seçme olanağına sahiptir. Ama çocuk kendisinden olursa tehlike hiç eksik

[24] Chitwood, *Death by Philosophy*, 126.
[25] Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe 2. Cilt (Fragmanlar-Doksografiar*), 207.
[26] Joseph Gresham Miller, "Democritus and Critical Tradition", Duke Üniversitesi, Klasik Çalışmalar Doktora Tezi, 2013, 242.
[27] Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe 2. Cilt (Fragmanlar-Doksografiar*), 207.

> olmaz. Çünkü bir kez doğmuş olan bu çocukla yetinmek zorunda kalır.[28]

Demokritos, insanların çocuk yapmayı bir zorunluluk olarak görmesi konusunda bir toplumsal yasanın ve ödev bilincinin olduğu düşüncesine dayanmasını doğru bulmamaktadır. Bu ödev bilinci dolayısıyla diğer canlılarla kıyaslandığında insan da bir güdü olarak[29] ortaya çıkmaktadır. Bu güdü bir ruhu olan varlıkların doğal içgüdüsü olsa da insan için bu durum zaman içerisinde çocuklardan yarar sağlama temeline oturmuştur. Bu da her ne kadar kendini belli etse de pek tasvip edilen bir durum değildir.

> 230 fr. 278: İnsanlar çocuk yapmanın, doğal ve çok eski bir yasaya göre zorunlu ödevler arasında yer aldığı vehmine kapılıyorlar. Öteki canlı varlıklarda da durumun böyle olduğu görülüyor. Çünkü doğal itki sonucu hepsi bundan herhangi bir yarar ummadan yavruluyor. Oysa tam tersine: Yavrular bir kez dünyaya gelince çalışıp didiniyorlar, onları ellerinden geldiği kadar iyi besliyorlar, küçükken üstlerine titriyorlar ve başlarına bir şey gelirse üzülüyorlar. Ruh sahibi her varlığın doğal içgüdüsüdür bu. İnsanlarda ise, çocuklardan belli bir yarar sağlanması gerektiğini düşünmek doğrusu olağan bir hale gelmiştir.[30]

Bir varlık olarak insanın içgüdüsel olarak evlat sahibi olma isteğinin varolması Demokritos tarafından olağan bir durum olarak karşılansa da çocukları olan kişilerin davranışlar ve beklentilerin içinde olması ona göre rahatsız edicidir. Üreme ve çocuk sahibi olmanın fayda amacıyla yapılması ve bir görev olarak algılanmasının genel bir yargı olarak yer almasını eleştiren Demokritos'un çocuk sahibi olmanın, büyütmenin ve sorumluluğunu almanın düşünüldüğü kadar kolay ve basit bir biçimde algılanmasını doğru bulmadığını söylemek yerinde olacaktır. Bu nedenle insan hayatını etkileyen faktörlerden biri olarak değerlendirilmesi gerektiğini de söylemek mümkündür. Ona göre evlat sahibi olmak, mutlak suretle sorumluluk almak demektir. Kişinin evlat sahibi olma düşüncesinin evlattan beklentilerle şekillendirilmesi düşüncesini eleştiren Demokritos, ruh sahibi olan diğer canlıların bu türden bir eğilimi olmadığını vurgulamaktadır. Evlat edinme düşüncesi insanın istediği yapıda, karakterde ve eğilimlerde olan bir evlada sahip olmasını kolaylaştırmaktadır Demokritos'a göre. Evlat edinme insanın beklentilerini, evlat sahibi olma isteğini dindirebilecek bir nitelik taşıdığından artık evlat sahibi olmaya ve süreci en baştan yaşamaya gerek kalmayacaktır.

[28] Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe 2. Cilt (Fragmanlar-Doksograflar*), 208.
[29] Demokritos bunu itki olarak ifade eder.
[30] Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe 2. Cilt (Fragmanlar-Doksograflar*), 208.

Bu şekilde de insanın çabasının ve enerjisini başka alanlarla yapılacak uğraşlara aktarılması ve değerlendirilmesi mümkün olacaktır.

4. Sonuç

Demokritos, presokratik filozoflar arasında ayrı bir öneme sahiptir. Hocası Leukippos ile anılan bu filozof atom görüşüyle bilinmektedir. Atom görüşü temelini Elea okulundan almaktadır; ancak sayısız atomlardan bahsederek dönemine göre farklı ve günümüz atom teorisinin temellerinin atıldığı bir teori olduğunu söylemek gerekecektir. Tamamiyle materyalist bir atom görüşüne sahip olan Demokritos, birçok alanla ilgilenmiş, bu alanlarla ilgili eserler ortaya koymuştur. Müzik, edebiyat, matematik, fizik, tıp, psikoloji, ahlak alanında da görüşlerini bu eserler aracılığıyla paylaşmıştır.

Abdera okulu, Demokritos'un dersler verdiği bir okuldur. Aynı zamanda ismini bölgenin adından almaktadır. Abdera'da filozof Demokritos, sonrasında Sofist filozoflardan önemli görüşleri olan öğrencisi Protagoras ile bir arada bulunmuştur. Yaşamı boyunca bilginin ne olduğuna ilişkin bir fikir edinmek için çabalamış ve yaşamını tek bir bölgede sürdürmeksizin seyahatler yapmıştır. O mal varlığını harcadığı bu seyahatlerde bilgiye ulaşmak istemiştir. Bunların yanısıra, Demokritos, mutlu ve bilgece bir yaşamın nasıl olması gerektiğine ilişkin çalışmalar yapmıştır. Günümüze kadar aktarılan fragmanlarında bu çalışmalar yer almaktadır.

Ahlak açısından aklın, bilginin, erdemin ve ölçülüğün öneminden bahsedemiştir. Ölçülü olmanın insanı mutlu ve huzurlu bir yaşama götürdüğünü, bu yaşamın olabilmesinin erdemli bir kişi olmaktan geçtiğini ve bunu yönetmesi gereken şeyin akıl olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla bu noktada ruhun bedenden önemli olduğunu da vurgulamıştır. Bunun yanısıra fragmanlarında dikkatimizi çeken konulardan biri olarak insanların evlat edinmesiyle ilgili görüşleri vardır. İnsanların evlat yetiştirmesinin ciddi ve önemli bir sorumluluk olduğunu, doğası gereği evlat yetiştirmek isteyen insanların başkalarının çocuklarını evlat edinebileceğini ve evlat duygusunu yaşayabileceğini düşünür. İnsanların toplumsal yasaların gereği olarak çocuk doğurması fikrini benimsediğini düşünür ve bu fikre karşı çıkar. İnsanı doğuracağı çocuğu seçemeyeceği, karakterini tayin edemeyeceğini düşündüğünden bu tercihin pek de iyi sonuçlar vermeyeceğini düşündüğünden tavsiyeleri evlat edinilmesi gerektiği yönündedir. Evlat edinmenin evlat sahibi olmaktan daha iyi bir seçenek olmasının nedenlerinden biri olarak Demokritos insanın talepleri ve beklentileri olan bir yapıya sahip olmasını öne sürmektedir. Bu, ruha sahip olan canlılar

arasında her ne kadar doğal bir içgüdü olarak bilinse de insan evlat yetiştirmeyi doğal süreçten uzaklaştırmış ve beklentilerinin etkisi altına almıştır. Demokritos'a göre evlattan bir şeyler beklemek aslında olmaması gereken bir eğilimdir. Ancak her şeye rağmen bu eğilimin etkileri insan yaşamını derinden etkilemektedir. İnsanların kendi yaşamlarıyla ilgilenmesini ve enerjilerini başka yönlere verebilmesini zorlaştırması durumu da büyük bir faktör olarak değerlendirilebilir. Belirtilen nedenler Demokritos tarafından büyük bir öneme sahiptir ve insan yönünden bakıldığında evlat sahibi olmanın olumlu bir yönü olmadığını ifade eder. Ayrıca evlat sahibi olmaktansa evlat edinmeyi vurgulaması da bu açıdan önem arz etmektedir.

Kaynakça

Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi Tarihi 1*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

Aslan, Hasan. "Sokrates Öncesi Filozofların Doğa Anlayışında Dayanışma (Solidarity) Düşüncesi". *Kaygı Dergisi* (2007):120-129.

Aster, Ernest Von. *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*. Çeviren Vural Okur. Istanbul: İm Yayın Tasarım, 2005.

Capelle, Wilhelm. *Sokrates'ten Önce Felsefe 2.Cilt (Fragmanlar-Doksograflar)*. Çeviren Oğuz Özügül. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1995.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları,1999.

Chitwood, Ava. *Death by Philosophy*. Michigan: University of Michigan Press, 2004.

Johnson, Monte. "Democritus". *Classical and Medieval Literature Criticism*. Vol. 136 (2011): 257-343.

Karayiannis, Anastassios D. "Democritus on Ethics and Economics". *Rivista Internazionale Di Scienze Economiche e Commerciali*. Vol XXXV. No 4-5: 383-399.

Kenny, Anthony. *Antik Felsefe 1 Cilt*. Çeviren Serdar Uslu. İstanbul: Küre Yayınları, 2005.

Kranz, Walter. *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar*. Çeviren Suad Y. Baydur. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994.

Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. Çeviren Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.

Leszl, Walter. "Democritus' Works: From Their Titles to Their Contents, *Philosophia Antiqua*. Vol. 102 (2006): 11-76.

Miller, Joseph Gresham. "Democritus and Critical Tradition". Duke Üniversitesi, Klasik Çalışmalar Doktora Tezi. 2013.

ESTETİĞİ EGE'DE ARAMAK: DEMOKRİTOS VE *MOUSİK*Ê

Gamze KESKİN*

SEARCHING AESTHETICS IN AEGEAN: DEMOCRITUS AND *MOUSİK*Ê

Öz

Felsefenin içinde özerk bir alan olarak estetiğin ortaya çıkışı onsekizinci yüzyıla tekabül etmektedir. Bu özerklik için kaynak aradığımızda ise Alexander Gottlieb Baumgarten'ın *Aesthetica* adlı eseri genel bir kabul ile gösterilir. Baumgarten, bu eserde duyusal bilgiyi bilim olarak kurma ve güzel sanatları kavramsal olarak sistematize etme çabasını ele alır. Baumgarten'dan sonra Kant, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde epistemolojik temelli estetik anlayışını titizlikle inşâ eder. Dikkatlerden kaçan nokta şudur: estetik özerklik kazanmadan önceki dönemlerde, özellikle felsefenin ortaya çıktığı ilk dönemlerden beri konu edinilmiştir. Tarihsel bir bakış açısıyla sistematik olarak güzel, sanat ya da sanatçı kavramları genellikle Aristoteles ve Platon'a kadar geri götürülür. Bu çalışmada ele alınmak istenen husus ise Pre-Sokratik dönem filozoflarından birisi olan Demokritos'un felsefesinde de tıpkı Baumgarten ve Kant'ın estetiğe yaklaşımları gibi izlerin bulunduğunu göstermektir. Bu türden bir amaç için öncelikle Demokritos'un atomcu felsefesinin epistemolojik belirlemeleri ile *aísthêsis* bağlantısı serimlenecek; daha sonra onun *mousikê* adını verdiği müzik ve şiir temelli sanat anlayışının detayları açık kılınacaktır. Bu bağlamda, Platon ve Aristoteles'in estetiği ve Demokritos'un estetik kavrayışındaki benzerlikler *tékhnê* ve *mímêsis* terimleri üzerinden gösterilecektir. Aynı zamanda da Baumgarten ve Kant'ın estetik konusunda durduğu pozisyonun Demokritos felsefesindeki izleri açıklanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Demokritos, estetik, atomculuk, duyum, algı, sanat, *mousikê*.

* Kırklareli Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Öğretim Üyesi, keskin.gamze@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2801-4194.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 13/Felsefe Tarihinde Ege: Pre-Sokratikler/İyonyalılar, Ekim 2019: 329-346.
(Makale Gönderim: 01.06.2019 / Makale Kabul: 20.08.2019)

Abstract

The emergence of aesthetics as an autonomous field within philosophy corresponds to the eighteenth century. When we look for the resources of this autonomy, Alexander Gottlieb Baumgarten's *Aesthetica* is shown with general acceptance. In this work, Baumgarten addresses the attempt to establish sensible knowledge as science and to systematize fine arts conceptually. After Baumgarten, Kant meticulously built his aesthetics that is founded epistemologically in *Critique of the Power of Judgment*. The point which escapes from attention is that aesthetics have been the subject of the period before autonomy, especially since the first periods when philosophy has emerged. From a historical point of view, beautiful, art and artist concepts are often dated back to Aristotle and Plato systematically. The aim of this study is to show that in philosophy of Democritus, who is one of the Pre-Socratic period philosophers, there are traces just like Baumgarten and Kant's approach to aesthetics. For such a purpose, firstly the epistemological determinations of the atomic philosophy of Democritus and the *aísthêsis* connection will be presented; then, the details of this music and poetry-based art approach, which he named *mousikê,* will be clarified. In this context, the analogies between the aesthetic comprehension of Democritus and aesthetics of Plato and Aristotle will be shown through the terms of *tékhnê* and *mímêsis*. At the same time, the traces of Baumgarten and Kant's position in aesthetics will be demonstared in philosophy of Democritus.

Keywords: Democritus, aesthetics, atomicism, perception, sensation, art, *mousikê*.

****

Giriş

Bugünkü estetik kavrayışımızın nasıl şekillendiğine dair bir temel aramak istediğimizde Baumgarten'la yollarımız mutlaka kesişecektir. Alexander Gottlieb Baumgarten, onsekizinci yüzyılda *Metafizik* ve *Aesthetica* adlı eserlerini yayınladığında, duyusal bilgiyi kutsayan bir bilimi, felsefenin sınırlarına dahil etme çabası içindeydi. Bu eserlerde, Yunanlıların *aísthêsis* kavramından yola çıkarak, estetiği duyusal bilginin[1] ve güzel sanatların[2]

[1] Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysics*, çev. Courtney D. Fugate & John Hymers (London: Bloomsbury Publishing, 2014), §533, 205.

[2] Alexander Gottlieb Baumgarten, *Ästhetic Band*, çev. Dagmar Mirbach (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007), §1.

bilimi olarak tanımladığını ifade eder. Baumgarten'dan sonra Kant, *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinde "Transsendental Estetik" başlığını taşıyan bölümde bilgimize kaynaklık etmesi bakımından duyusal bilginin formları olan mekan ve zamanı ele almıştır. Bu bölümde dikkat çeken bir dipnotta [3] Kant, başkalarının beğeni eleştirisi olarak adlandırdığı 'estetik'i Baumgarten'ın bir bilim olarak kurma çabasının nafile olduğunu belirtir. Çünkü Kant'a göre, estetiğin bir bilim olarak kurulabilmesi için a priori kurallar ya da ilkelerle sistematize edilmesi gerekmektedir. Bu sebeple ki kendi estetik kavrayışı içerisinde hiçbir şekilde 'kavram'a yer vermemiştir. Çünkü Kant felsefesinde kavram ya da kavramın işlevi bilgi ile ilişkilidir. O, açıkça bilgi ile estetik olanı bir başka deyişle kavram ile güzeli birbirinden ayrı tutmuştur.[4] *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde estetik olan, beğeni yani güzel üzerine yargılara dayandırılır. Kant, güzelin ne nesnede ne de öznede, nesne ile özne arasındaki ilişkide doğduğunu belirtir.

Hem Baumgarten'ın hem de Kant'ın estetik kavrayışları ile ilintili olarak sanat dalları arasında en yüksek estetik değeri şiire biçmeleri dikkate değerdir. Baumgarten, doktora tezi olan *Meditasyonlar*'da çalışmasının yoğunluğunu şiire ayırmıştır[5] ve şiirle ilgili bu tutumunu estetik ekseninde tüm felsefi dizgesi içerisinde tutarlı bir şekilde sürdürmüştür. Kant da, *Yargı Gücünün Eleştirisi'*nde güzel sanatları detaylı bir şekilde sınıflandırarak, net bir ifade ile şiirin tüm sanat dalları içerisinde en yüksek estetik değere sahip sanat dalı olduğunu ileri sürmüş [6], şairi de bu bağlamda deha olarak tanımlamıştır. Bugün genellikle estetikle ilgili düşüncelerimiz Baumgarten ve Kant'ın belirlemeleri ile şekillenmiştir. Estetik hakkındaki görüşlerimizi de onların belirlemelerine referans olmaksızın sunmamız pek uygun gözükmemektedir. Çünkü, Baumgarten ve Kant'ın *aísthêsis* kavramının kökenine sadık kalmakla ilgili kaygılarını göz ardı etmek büyük bir hata olacaktır. Bu bakımdan Antik Yunan'da kelimenin aslını arayarak işe başlamak en doğru yöntem olarak görünmektedir. Ancak, bu çalışmada yirmi birinci yüzyıla kadar gelerek yerleşmiş olan estetik kavrayış ile yaptığımızda estetiği yalnızca güzelle ilişkilendirmeyecek, aksine Baumgarten ve Kant titizliği ile yol alacağım. Bu bağlamda, Baumgarten ve Kant'ın estetik dizgeleri ile paralellik gösterdiğini düşündüğüm Demokritos'un

[3] Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Paul Guyer & Allen Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 156.

[4] Immanuel Kant, *Critique of the Power of Judgment*, çev. Paul Guyer & Eric Matthews (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 5:180.

[5] Alexander Gottlieb Baumgarten, *Reflections on Poetry*, çev. Karl Archenbrenner & William B. Holther (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1954).

[6] Kant, *Critique of the Power of Judgment*, 5:326.

felsefesi ve estetik kavrayışı hakkında *mousikê* kavramı üzerinden belirlemelerde bulunmaya çalışacağım. Ancak bunu yapmadan önce, Antikçağ'da nasıl bir estetik kavrayış olduğu üzerinde durmak, dönemin dinamiklerini anlayabilmek açısından yerinde olacaktır.

Antikçağ'da *Tékhnê*, *Poíêsis, Mímêsis* Kavramları Üzerinden Sanata Bakış

Estetik, Yunanca *aisthánomai* (duyumlamak, algılamak) fiilinden türemiş, *aísthêsis* (duyum, algı) kavramı ile ilk kez on sekizinci yüzyılda Alman filozof Alexander Gottlieb Baumgarten tarafından duyusal kavrayışı betimleme ve aynı zamanda sanatların felsefi yorumlanışına işaret etme bağlamında ele alınıp, sistemleştirilmiştir. *Aesthetica* adlı çalışmasının ilk önermesi bu kapsayıcı estetik tanımıyla başlar:

> Estetik (liberal sanatların teorisi, aşağı bilimin doktrini, güzel düşünce sanatı, akılla analog olanın sanatı) duyulur bilginin bilimidir.(§1)[7]

Baumgarten'ın burada liberal sanatlarla kastettiği aslında güzel sanatlardır. Estetiğin içerisinde güzel sanatlara da yer açmasının nedeni ise bu sanatların üretime geçebilmeleri için kişinin olabildiğince yetenekli olup bu süreçte üst bilme yetilerinin katkı sağlamalarının gerekliliğidir. Baumgarten bu sanatlara örnek olarak filoloji, hermeneutik, retorik, şiir, tefsir, vaaz verme sanatı ve müziği gösterir.[8]

Kant, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde bilme ile haz alma, bilim ile sanat, bilim insanı ile sanatçı arasında keskin ayrımlar belirler. Bu bağlamda ona göre sanatçı dehadır ve doğa vergisi olan yeteneğiyle sanata yön verir.[9] Deha, sanat aracılığıyla estetik idelerin oluşumunun tek kaynağıdır. Kant'a göre güzel sanatlar üç ana kategoride incelenebilir: konuşma sanatları, biçimlendirici sanatlar ve duyumların güzel oyununun sanatı. Konuşma sanatları retorik ve şiirdir. Biçimlendirici sanatlar da kendi içinde iki grupta toplanır: plastik sanatlar, heykel ve mimariyi içerirken; resim sanatı, asıl resim sanatı ve görünüm bahçeciliği olarak ele alınır. Duyumların güzel oyununun sanatları ise renk ve müziktir.[10] Kant bu kategorizasyonun estetik değer bakımından da hiyerarşisini kurar. Ona göre, estetik ideleri uyandırabilmeleri bakımından en yüksek değer şiire verilmelidir, ardından

[7] Baumgarten, *Ästhetic Band*, §1.
[8] Friedrich Beiser, *Diotima's Children* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 120.
[9] Kant, *Critique of the Power of Judgment*, 5:307.
[10] *A.g.e.,* 5:320-5:324.

asıl resim sanatı ve en son da müzik gelmelidir.[11] Hem Baumgarten hem de Kant'ın güzel sanatlar arasında şiire, diğer sanatlara nazaran daha üst değer biçtikleri açıktır.

Modern felsefi estetiğin temellerini inşâ eden Baumgarten ve Kant ile öncesindeki estetik düşünce arasında bir uçurum olduğuna dair bazı yanılgılara ilk itiraz estetik kelimesinin kavramca ilk kullanımının antik döneme ait olması ile getirilebilir. Bunun ötesinde İsmail Tunalı, *Grek Estetik'i* adlı eserinde modern felsefi estetiği anlamak konusunda şunları söyler:

> … modern estetik'in babası sayılan *Baumgarten*'ın veya *Kant*'ın anladığı anlamda bir felsefi estetik, modern değil, antik bir disiplindir. Bu bakımdan onun böyle bir disiplin olarak Antikçağda ne şekilde ele alınmış olduğu ve Antikiteden sonra nasıl bir gelişme süresi içinde yürüdüğü araştırılması gereken bir problem olarak ortaya çıkıyor.[12]

Antikçağ'da da sanatın kavramsal olarak ele alındığını bilmekteyiz. Ancak bunu karşılayacak on sekizinci yüzyılla birlikte ön plana çıkan 'güzel sanatlar' kavramının o dönemde tam karşılığı yoktu. Birebir olmasa da bu kavramı karşılayacak olan terim *tékhnê* idi. 'Yapmak, kurmak, planlamak, sanat veya beceri yoluyla tasarlamak, ustaca uygulamak, sanat ve beceri yoluyla yapılmak' anlamlarına gelen *tekhnáomai* fiilinden türeyen *tékhnê*, 'beceri, el becerisi, ustalık, sanat, uygulama ilmi ve bilimi'[13] demekti. *Tékhnê* kavramı ile beraber *poiein* [yapmak, etmek, eylemek, etkilemek, etki, etkinlik][14] fiilinden türeyen *poiêsis* [yapma, biçimlendirme, oluşturma, üretme] [15] ve *mímêsis* [taklîdcilik, taklîd, öykünme, sanat (yani güzel sanat)][16] kavramları, Antikçağ kültüründe sanatın sistematize bir alan olarak ele alınması hususunda genel çerçeveyi çizecektir.

Aristoteles, *Metafizik* adlı eserinde "Duyum, Deney, Sanat, Bilim, Bilgelik" bölümünün hemen başlarında bilişsel bakımından insan ile hayvanın birbirinden ayrılmasına kıstas olarak insan cinsinin sanat ve akıl yürütmeye kadar hiyerarşik olarak yükselebileceğini belirtirken, burada sanat için

[11] *A.g.e.,* 5:326-5:330.
[12] İsmail Tunalı, *Grek Estetik'i* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2004), 19.
[13] Francis, E. Peters, *Antik Yunan Felsefe Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004), 366.
[14] *A.g.e.*, 307.
[15] *A.g.e.,* 307.
[16] *A.g.e.,* 221.

kullandığı kavram *tékhnê*dir.[17] Aristoteles, *Metafizik*'te *tékhnê*'yi şu örnekle açıklar:

> Çünkü filanca ilacın filanca hastalığa yakalanmış Kallis'a, sonra Sokrates'e ve diğer birçoklarına iyi geldiğine ilişkin bir yargının oluşturulması işi deneyin alanına aittir. Buna karşılık onun bu hastalığa yakalanmış olan, belli bir yapıya sahip bulunan, belli bir sınıfın içine giren tüm insanlara, örneğin flegmatiklere, bilyölere veya fiyevrölere iyi geldiğine ilişkin bir yargının oluşturulması işi sanatın alanına giren bir konudur.[18]

Aristoteles, bilimleri tasnif ederek *theôrêtike*, *praktikê* ve *poiêtikê* olarak gruplandırır. *Poetika*[19] adlı eserinde sanatları taklit etmede kullanılan araçlar, taklit edilen nesneler ve taklit etme tarzları bakımından sınıflandırır.[20] Dolayısıyla *mímêsis*'in de Aristotelesçi sanat bağlamında temel kavramlardan birisi olduğu aşikârdır.

Platon'un sisteminde ise *tékhnê, mimesis* ve *poiêsis* kavramları Aristoteles ile aynı perspektiften ele alınmamıştır. *Devlet* ve *Sofist* adlı diyaloglarda kavramlar geniş biçimde yer alır. Adı geçen her iki eserinde de sofisti/devlet adamını diyalektik metot aracılığıyla anlamaya doğru yönlendirir. Platon'un *tékhnê* kavramını, *Platon Düşüncesinde Tékhnê – Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme* adlı eserinde, Platon'un tüm felsefesini bir bütün halinde

---

[17] *Tékhnê* genel olarak sanat, zanaat, teknik, meslek 'poetik' zekanın erdemidir ve 'episteme'den yani 'teorik' zekanın biliminden ayrılır. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996), 76. (ç.n.)

[18] *A.g.e.,* 77.

[19] *Poetika* adlı eseri Türkçe'ye kazandıran İsmail Tunalı bu çevirinin önsözünde eser ve mahiyeti ile ilgili şu belirlemeleri yapmıştır: "Aristoteles için poetik alanda araştırılması gereken varlık, idea'nın varlığı değil, tersine tek tek san'at eserlerinin varlığıdır, yani san'at eseri denen <ontik-bütün>dür. Sanat eserinin bir <ontik bütün> olarak determination'u bu ontik bütün'ü belirleyen kategori'lerin araştırılması, artık bir metafizik ile değil de, daha çok bir ontoloji, bir san'at ontoloji'si ile ilgilidir. Bunun için Aristoteles poetika'sının, modern deyimiyle estetik'inin temel karakteri, onun bir ontoloji, bir sanat-ontolojisi olmasıdır. Ne yazık ki Aristoteles bu san'at-ontolojisini sonuna kadar götürmemiş, yani ona tam formunu vermemiştir. Belki de poetika (estetik) için bu, büyük bir bahtsızlık olmuştur. Öyle sanıyoruz ki, eğer Aristoteles öteki felsefe disiplinlerinde, örneğin <Prote philosophia>da, <Ethika>larında gerçekleştirdiği sistematik'i poetika alanında da gerçekleştirmiş olsa idi, ancak onsekizinci yüzyılın ortalarında bağımsız bir felsefe disiplin'i olarak kurulan estetik (A. Baumgarten, Aesthetica, sive theoria liberalium artium, 1750-58), daha İlkçağda Aristoteles gibi bir Üstadın eliyle kurulmuş ve heralde estetik'in alın-yazısı, bugünkünden çok başka olurdu." Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı (İstanbul: Yükselen Matbaası, 1960), 8.

[20] *A.g.e.*, 1147a.

ele alıp 'sahne' üzerinden yorumlayan Oğuz Haşlakoğlu, *Devlet* adlı eserde Mağara Metaforu'ndaki gölgeler içindeki insanın ışığa dönme ve onu görme hadisesinin *tékhnê* ile gerçekleşebileceğini bildirir.[21] *Devlet*'te ilgili pasaj şöyledir:

> -…..Her ruhta bir öğrenme gücü ve bu işe yarayan bir örgen vardır. Gözün karanlıktan aydınlığa çevrilmesi için nasıl bütün bedenin birden dönmesi lazımsa, bu örgenin de bütün ruhla birlikte geçici şeylere sırtını dönüp varlığa bakabilmesi, varlığın en ışıklı yönüne, 'iyi' dediğimiz yönüne çevrilebilmesi gerekir, değil mi?
> - Evet.
> - Eğitim, ruhun bu gücünü 'iyi'den yana çevirme ve bunun için en kolay, en şaşmaz yolu bulma sanatıdır. Yoksa ruha görme gücünü vermek değil; çünkü güç, onda kendiliğinden vardır; ama kötü yöne çevriktir. Bakılmayacak yana bakmaktadır. Eğitim onu yalnız iyi yana yöneltir.[22]

Alıntılanan pasajdan da anlaşılabileceği gibi buradaki anlamıyla *tékhnê, epistêmê*'ye denk düşmektedir.[23] Ancak Platon'un felsefesinde *tékhnê*'nin başka kullanımları da mevcuttur. *Sophistês* diyaloğu, Platon'un tüm sanatlar ve sanatların sınıflandırılmasına dair bakış açısını zenginlikle bize yansıtır. Sanatlar, elde etme (*ktetike*) ve meydana getirme (*poiêtikê*) olmak üzere iki türlüdür. Daha önceden varolmayan bir şeyin üretilmesi/meydana getirilmesi anlamında yaratma (*poiêsis*) iki türlüdür: ilâhi ve beşeri. Bu bölümleme de kendi içerisinde ikiye ayrılıp bizi *mîmêsis*'e ulaştıracaktır. Haşlakoğlu, Platon felsefesinde yer alan yaratma olarak taklit sanatını şu sözlerle açıklar:

> İşte bu 'görüntü meydana getirme', hem aslına sadık olarak yansıtan *eikona* hem de aslını bozarak ya da başka biçimlerde ifade ederek canlandıran *phantasmata* meydana getirir ki bunlardan ikincisi olan *phantasmata* bu biçimde model aldığı asıldan iki kez uzak düşmüş olur. *Mimesis*, işte bu *phantasmata* itibariyle hem herhangi bir araç yolu ile (resim, heykel vs.) hem de bizzat kendisini kullandığı (oyunculuk vs.) taklit anlamında yapılan bir meydana getirme faaliyeti olarak, hemen

[21] Oğuz Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tékhnê – Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme* (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2016), 48.
[22] Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 518c.
[23] Peters, *Antik Yunan Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 367.

> hemen tüm beşeri meydana getirme faaliyetlerini içerecek şekilde tam ifadesiyle '*tekhnê poiêtikê mimêtikê*' adını alır.[24]

Burada konu şüphesiz ki Aristoteles ve Platon üzerinden daha da derinlere taşınabilir. Ancak genel olarak Antikçağ, özel olarak da Demokritos üzerinden estetik odak noktası olarak belirlendiğinden Demokritos'un felsefesi üzerine detaylıca eğilmek daha uygun olacaktır.

Demokritos'un Atomcu Felsefesi Bize Ne Söyler?

Demokritos'a dair bilgimizin kaynakları dolaylıdır. Demokritos'un felsefesini bir bütün olarak kavramaya çalıştığımızda, Aristoteles ve diğer İlkçağ felsefe tarihi yazarlarının aktarımlarını kaynak olarak almak zorundayız.

Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* adlı eserinde Demokritos'un felsefeye olan ilgisini ve çalıştığı alanları betimlemek için onun hakkında "felsefede beş dalda yarışan atlet gibiydi"[25] benzetmesini yapmıştır. Bu beş dal ise; fizik, ahlak, matematik, temel eğitim konuları ve sanattır.[26] Laertios, bu beş dalda üretilmiş, aynı sistematikle gruplandırılmış Demokritos'a ait olduğunu belirttiği yaklaşık yetmiş eserin listesini de verir.[27] Öte yandan Demokritos, bu beş dalda uzmanlaşmış bir filozof olmaktan ziyade atomcu öğreti ile felsefe tarihindeki yerini almıştır. Dahası, hocası Leukippos'un görüşlerini de derleyerek geliştirdiği atomcu öğreti ile Sokrates öncesi dönemde ayrı bir yere sahip olmuştur. Arda Denkel'e göre atomcu öğretinin kendi çağındaki önemi ise "Sokrates öncesi doğa felsefesinin ulaştığı en yüksek evre olması, varlığın o güne değin görülmüş en etkili ve dizgesel açıklamasını vermesindendir."[28]

---

[24] Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tékhnê – Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme,* 50.

[25] Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna (İstanbul: YKY, 2007), 435. Laertios'un aktardığı Thrasyllos'un yapmış olduğu beş dalda yarışan atlet benzetmesi için Nietzsche'nin getirdiği eleştiriyi James Porter aktarır. Nietzsche'ye göre on üç tetralojiyi içeriğe göre tasarlayan beş bölüm halinde bir kez daha sınıflandırması, Thrasyllos'un tüm eserleri acılı bir sürece tabi tutması anlamına gelmektedir. Bkz. James Porter, *Nietzsche and the Philology of the Future* (California: Stanford University Press, 2000), 122.

[26] Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri,* 435. Burada 'sanat' olarak tercüme edilen sözcük *mousikê*'dir.

[27] Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri,* 438-441.

[28] Arda Denkel, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri* (İstanbul, Doruk Yayımcılık, 2003), 72.

Demokritos, bir şeyi sonsuzca bölmeye çalıştığımızda bölünemeyecek olan son parçasına ulaşacağımızı ve bunun da atom olduğunu belirtir. "Demokritos'un zihnindeki atom, yani Yunancadaki *atomos* kelimesi, 'kesilip parçalanamayan' ya da 'bölünemeyen' anlamına gelir ve *a* olumsuzluk ekiyle *tomos* kelimesinin birleşmesinden oluşmuştur."[29] Evrenin bütününün atomlar ve boşluktan oluştuğunu söyleyerek hem evrenin temellendirilmesi hakkında farklı bir açıklama getirmiştir[30], hem de boşluk öğretisi ile Parmenides ve Zenon'un paradokslarına karşı bir duruş ve hatta cevap geliştirmiştir.

Demokritos'a göre atomlar fiziksel anlamda bölünemeyen, nüfuz edilemeyen, yok edilemeyen olarak varlığın en küçük birimleri olarak tasarlanmışlardır. Ona göre atomlar hem ezeli hem ebedi, sonsuz sayıda ve sonsuz şekle sahip, aynı tözden gelen cisimlerdir.[31] Bu atomlar eşdeyişle cisimler, şekil, büyüklük, yönelim ve düzen bakımından birbirlerine kenetlenirler ve böylelikle de bileşik yapıları oluştururlar.[32] Atomların içinde hareket olmamakla birlikle, Demokritos'un hareket dediği şey atomların yer değiştirmesidir. Simplicus'un aktardığı üzere Demokritos'a göre hareket oluşun ve değişimin anahtarıdır ve bu anahtar da aslında atomların doğasıdır.[33]

Atomlar arası hareketin ve dolayısıyla oluşun gerçekleşebilmesi için uçsuz bucaksız boşluk bulunmaktadır. Bu boşluk, aynı zamanda oluşun da mekânıdır. Boşluk, dolu olanın ya da başka bir deyişle varolanın imkânı bakımından önem taşımaktadır. Aristoteles'in aktardığına göre Demokritos'un görüşünde, dolu olan ve boş olan, varlık ve varolmayan olarak belirlenir. *Metafizik* adlı eserinde şu ifadelerle durumu aydınlatır:

> Dolu olan ve cisim, Varlık; Boş olan, var-olmayandır. (Bundan dolayı da onlar varlığın var-olmayandan daha fazla var olmadığını

[29] Çiğdem Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2014), 126.

[30] "Atomcuların doğa anlayışı, kendilerinden önceki düşünürlerin öğretilerine bazı bakımlardan benzese de, çoğu açıdan farklı bir yapıdadır. Onların maddenin en küçük ve görünmez bileşenini, tüm yapısı ve özellikleriyle ayrıntılı bir şekilde açıklamış olmaları; doğada görülen her tür varlığın bir insanın duyu organlarına kadar her şeyin ama her şeyin atomlardan meydana gelmiş olduğunu belirtmeleri ve tüm felsefelerini atomcu görüş üzerine oturtmaları Batı felsefesinin ve biliminin gelişimi açısından çok önemlidir."*A.g.e.*, 132.

[31] H. Nur Erkızan & A. Kadir Çüçen, *Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefesi Tarihi* (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013), 70.

[32] Simplicus, *On the Heavens* 242.15-26 (67A14)'dan aktaran Daniel W. Graham, *The Texts of Early Greek Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 533.

[33] *A.g.e.*, 537.

> söylemektedirler; çünkü cisim, Boş olan'dan daha fazla değildir. Onlar bunları şeylerin maddi nedenleri olarak almaktadırlar ve nasıl ki dayanak-tözün (substrat) tek olduğunu kabul edenler, seyrek ve yoğun olanı değişimlerin ilkeleri olarak ortaya koyup bütün diğer şeyleri bu tözün değişimleri ile meydana getiriyorlarsa, aynı şekilde bu filozoflar da öğelerin farklılığının, bütün diğer niteliklerin nedenleri olduğunu söylemektedirler.[34]

Nietzsche'ye göre Demokritos, atomların yalnızca akılla kavranabilmelerini iddia etmesi bakımından ilk akılcıdır. "Yunanlılar arasında bu *bilimsel karaktere* ilk o ulaştı, zor bir durumda kalıp *deux ex machina*'ya [35] başvurmaksızın, fenomenlerin çokluğunu *bütünsel*likle açıklama dürtüsüyle yaşadı."[36] Ancak bu ifade bizi Demokritos'un akıl dışında bir gerçekliği reddettiği görüşüne ulaştırmaz. İdealist bir yaklaşım ile onun duyusallıktan tamamen kopmuş olduğunu ya da duyusallığı yadsıdığını Nietzsche'nin de olumladığı söylenemez. Aksine Nietzsche, atomların nitelikleri aracılığıyla ortaya koyduğu algı teorisinden kendisi de bahsetmektedir.

Atomlar fiziken varoldukları gibi algılanabilecek niteliklere de sahiptirler. Demokritos'un felsefe tarihi içerisinde daha sonra pek çok filozofa da kaynaklık edecek olması bakımından nesnelerin birincil ve ikincil niteliklerini ayırması, üzerinde durulması gereken bir husustur. Bu ayrım, aynı zamanda Onun epistemolojik duruşunu da şekillendirmesi bakımından bu çalışmada ele alınan konuya kaynaklık edeceği için önem arz etmektedir.

Atomların sahip olduğu biçim, büyüklük, nüfuz edilemezlik ve devinim gibi nitelikler, atomlara ait birinci türden niteliklerdir.[37] Bu nitelikler nesnel ve atomların kendilerinde varolan özelliklerdir. "Atomların bir araya gelip kenetlenmesi, görünüş düzeyindeki nesnenin varlığa gelişi olurken, böyle bir nesnenin yok oluşu da temel gerçeklik düzeyinde atomların dağılmasıyla belirleniyor."[38] Yani, oluş ya da bozuluş tamamen atomların hareketi ile gerçekleşiyor ve buraya kadar öznel olarak adlandırabileceğimiz hiçbir belirti

---

[34] Aristoteles, *Metafizik,* 985b/5-15.

[35] Aristoteles, *Metafizik* adlı eserinde Anaxagoras'ı başı sıkıştığında açıklamaları nous'a bağlamasından dolayı eleştirir ve şöyle der: "Anaxagoras evreni meydana getirişinde 'Akıl'ı (nous) ancak bir 'deux ex machina' olarak kullanmaktadır. Herhangi bir şeyin hangi nedenden ötürü zorunlu olduğunu söylemekte güçlükle karşılaştığında Akıl'a başvurmakta, bütün diğer durumlarda ise olayları Akıldan çok başka herhangi bir şeye izafe etmektedir." *A.g.e.,* 985a/15-20.

[36] Friedrich Nietzsche, *Platon Öncesi Filozoflar*, çev. Nur Nirven (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018), 10.

[37] Daha detaylı bilgi için bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1042b/12-30.

[38] Denkel, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, 81.

göremiyoruz. Öte yandan, tüm atomların görünüşte sahip oldukları ve öznenin deneyimlediği öznel nitelikleri de bulunmaktadır. Acılık, tatlılık, sıcaklık, soğukluk, renk vb. gibi ikincil niteliklere de sahiptirler. Buradaki temel soru şudur: İkincil nitelikler atoma mı aittir yoksa atomları duyumlayan[39] öznenin algısına mı bağlıdır? Demokritos'a göre bu nitelikler nesneyi duyumsayan özneye aittir. İkincil nitelikler konusunda Demokritos'un gözlemini Aristoteles de vurgulamaktadır. *Metafizik*'te şu ifadelerle aktarır:

> Bu filozoflar sözlerine birçok hayvanın aynı şeyler hakkında bizimkilerine karşıt izlenimlere sahip olduğu, hatta insanın bizzat kendi duyularına şeylerin her zaman aynı görünmediğini de eklemektedirler. O halde bu izlenimler arasında hangilerinin doğru, hangilerinin yanlış olduğu açık değildir. Çünkü onların bazıları diğerlerinden daha doğru değildir; tersine tümü aynı ölçüde doğrudur. Her neyse bundan dolayı Demokritos, ya hiçbir şeyin doğru olmadığı veya doğrunun, hiç olmazsa bizim için, ulaşılmaz bir şey olduğunu söylemektedir.
> Genellikle bu filozofların duyulara görünen şeyin doğru olması gerektiğini söylemelerinin nedeni, onların düşünceyi duyuma, duyumu da basit fiziksel bir değişmeye özdeş kılmalarıdır.[40]

Aristoteles'in aktardığına ek olarak Nietzsche de Demokritos'un duyu algısı teorisinden bahsederken şeylerin temsillerinin yani duyusal karşılıklarının algılanabilmesi için iki koşuldan bahseder. İlki, belli bir izlenim yoğunluğudur. İkincisi ise alıcı organın yapısının yeterliliğidir. Duyularımızla algılayamadığımız, başka bir deyişle duyu organlarımıza çarpmayan atomları ise algılamamız mümkün değildir.[41] Artık açık olarak görülmektedir ki Demokritos görünüş ve gerçek ayrımını gözetmektedir. Bu durumda o, ne

[39] Benzer şekilde Aristoteles de duyum, duyumlanan ve bu yetinin önceliği konusunda *Metafizik*'te şöyle der: "Genel olarak, eğer gerçekten sadece duyusal olan var olsaydı, canlı varlıklar olmadığı takdirde, hiçbir şey var olamazdı. Çünkü o zaman duyum (yetisi) olmazdı. Bu durumda ne duyusal niteliklerin, ne de duyumun olacağını söylemek doğru olurdu (çünkü bunlar, duyan öznenin halleridir). Ancak duyumu meydana getiren tözlerin, duyumdan bağımsız olarak var olmadıkları kabul edilemez. Çünkü duyum, hiç şüphesiz, kendi kendisinin duyumu değildir. Duyumun ötesinde bir başka şey daha vardır ve bu şeyin varlığı zorunlu olarak duyumdan önce gelir. Duyusalla duyumun birbirine bağlı kavramlar olduğunu kabul etsek bile, bu öncelik varlığını kaybetmez." Aristoteles, *Metafizik*, 1010b/30-1011a. Bu ifadede Aristoteles'in *aisthêtón* ile kullandığı karşılık duyusal, *aísthêsis* için kullandığı karşılık duyumdur.

[40] *A.g.e.*, 1009b7-15. Bu metinde hem izlenim (i. *perception*) hem de duyum (i. *sensation*)'a karşılık gelen terim *aísthêsis*'tir.

[41] Nietzsche, *Platon Öncesi Filozoflar,* 304.

Parmenides kadar algıyı dışlayan bir yerden bilgiyi konumlandırır; ne de kuşkucular gibi algının koşullara göre değiştiğini iddia edip nesnel bir doğruluğun bulunmadığını iddia eder. "Demokritos'un bu görüşleri, felsefede öznel bakış açısının ilk olarak ortaya konması, ilk kez dile getirilişidir."[42] Demokritos'un Sokrates öncesi doğa felsefesinin ulaştığı zirve olarak gösterilmesinin nedeni duyum ve öznenin duyumsama eylemi ile ilişkilendirilmesinden ileri gelir. Dahası, "görünüşün öznel yorumu Demokritos'la ve onu izleyen bilgibilim geleneğiyle temellenir." [43] Demokritos, aklı devreye sokup doğru yorumlamalar yapıldığı takdirde duyu algısının da insana bilgi verebilecek kanallar arasında bulunmasını, yanlış duyu algılarının yine duyuların doğru yönlendirmeleriyle doğruya çevrilebileceği ile açıklar.[44] Örnek olarak, bir bardak suyun içinde bulunan kalemin kırıkmış gibi görünmesi ve kalemin sudan çıkarıldıktan sonra aslında kırık olmadığının anlaşılması gösterilebilir. *Aísthêsis*'in, Sokrates öncesi dönemde sistemli bir bilgi kuramının içinde hakikati aydınlatmak için pay sahibi olması[45], şüphesiz ki Demokritos'un felsefesini bugün sahip olduğumuz estetik kavrayış açıdan da değerli kılmaktadır.

Demokritos ve *Mousikê*

Mousikê sanatı, dokuz Mousa'ya ithafen şarkı, müzik, dans ve güzel sanatlar tanrıçasından doğmuştur. Kelime anlamı olarak da Mousa'ların sanatı, müzik, mûsikiye uygulanan lirik şiir anlamlarına gelmektedir.[46] Anastasia Peponi, *mousikê* sanatının Antik Yunan'da bir kültürel aktivite olarak toplumla ile iç içe geçmiş olduğunu belirtir. *Mousikê*'nin vokal, enstrümental ve kinetik aktivitenin olası tüm kombinasyonlarını ve genel varyasyonlarını içerdiğini ve her şeyden önce gençlerin performans yoluyla sosyal ve kültürel değerleri yansıttığı bir araç olarak yer aldığını ekler.[47] Brancacci'nin aktardığına göre de *mousikê* geniş anlamıyla yalnızca müzik sanatını değil, şiir ve hatta dans sanatını da kapsayan bir terim olarak kullanılmaktaydı.

[42] Denkel, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, 87.
[43] *A.g.e.*, 87.
[44] Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi*, 131.
[45] Aristoteles, Demokritos'a göre görünenin hakikat olduğu iddasını şöyle açıklar. "Demokritos'a göre ruhla akıl basbayağı aynı, çünkü hakiki olan görünenmiş; bu yüzden de Homeros 'Hektor yere serilmiş, kafası başka yerde' derken güzel demiş. Bu yüzden Demokritos aklı hakikate ilişkin bir güç olarak kullanmıyor, ruhla aynı olduğunu söylüyor." Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018), 404a27.
[46] Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s.225.
[47] Anastasia Erasmia Peponi, *Frontiers of Pleasure: Models of Aesthetic Response in Archaic and Classical Greek Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 4.

Demokritos'un yapıtlarını gruplandırdığı anlamıyla *mousikê* ise müzik ve şiir eleştirileri, şiir ve dil teorisi üzerine adanmış çalışmalar olarak şekillendirilmişti.[48]

Bir önceki bölümde Laertios'un aktardığı üzere felsefede pentathlon olarak adlandırılan Demokritos, *mousikê* alanında da uzman kabul edilmekteydi. Yine Laertios'un aktardığına göre Demokritos'un *mousikê* üzerine kaleme aldığı eserlerinin listesi şöyledir:

Ritim ve Uyum Üzerine
Şiir Üzerine
Dizelerin Güzelliği Üzerine
Güzel Tınılı ve Çirkin Tınılı Harfler Üzerine
Homeros, Doğru Okuma ve Terimler Üzerine
Şarkı Üzerine
Sözcükler Üzerine
Sözlüğe Dair[49]

Bu eserlerin tamamı günümüze kadar ulaşamasa da, eserlerin başlıkları ve içlerinde kurtarılan kimi fragmanlar sayesinde Onun şiir teorisi ve müzik hakkında söyledikleri ile bugün 'güzel sanatlar' olarak adlandırdığımız sanatlar üzerine çalışmış olduğunu bilebiliyoruz. Hatta Tatarkiewicz'in bildirdiğine göre kendisinden sonra gelen kimi Yunan felsefe tarihçileri, Demokritos'u estetik hakkında felsefe tarihinde ilk kaynak olarak addetmişlerdir.[50] Demokritos'un felsefi estetiki otonom bir alan olarak belirlediğini düşünen bir başka isim de Aldo Brancacci'dir. Özellikle Demokritos'un felsefi estetik, edebi ve müzikal eleştiri konusunda değerlendirmelerinin *mousikê* kavramı ekseninde gerçekleştiğinden estetik konusunda sistemli bir yaklaşım geliştiren ilk düşünür olduğunu belirtir.[51]

Demokritos'un sanat kavrayışı içerisinde tıpkı Aristoteles ve Platon'da olduğu gibi *mîmêsis* terimi yer bulmuştur. Ona göre, sanat ve sanat eseri doğaya öykünme ya da doğayı taklit etme ile yakından ilişkilidir. Hatta Brancacci'ye göre *mîmêsis,* doğayı ve hayvanları gözlemleyip, onu dönüştürerek sanata, yani *tékhnê*'ye ulaşmanın yoludur.[52] Plutarkhos'un

[48] Aldo Brancacci, "Democritus' Mousika", *Democritus: Science, The Arts and the Care of the Soul* içinde, haz. Aldo Brancacci ve Pierre-Marie Morel (Lieden, Boston: Brill, 2007), 183.
[49] Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 440.
[50] Wladyslaw Tatarkiewicz, *History of Aesthetics - Vol I Ancient Aesthetics*, çev. Adam & Ann Cherniawski (Mouton ve Warsaw: PWN-Polish Scientific Publishers, 1970), 89.
[51] Brancacci, *Democritus' Mousika*, 183.
[52] *A.g.e.*, 191-192.

aktardığı üzere Demokritos, insanların doğayı ve hayvanları taklit ettiğini öne sürerek sanatçıyı betimler:

> En büyük sanatlarda hayvanların öğrencisi olduk: dokumada ve tamirde örümceğin, inşâ etmede kırlangıcın, şarkı söylemede ötücü kuşların, kuğuların ve bülbüllerin taklitçisi olarak.[53]

Tatarkiewicz, doğanın taklit edilmesinin sanat olarak betimlenmesinin Antik dönemde ilk kez Demokritos ile olmadığını, bunu Herakleitos'a kadar geri götürebileceğimizi bildirir.[54] Burada dikkat edilmesi gereken husus tek başına *mîmêsis* teriminden ziyade doğa ile sanat ilişkisi ekseninde taklit üzerine olmalıdır. Benzer şekilde Kant'ın güzel sanatlar kavrayışına baktığımızda, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde "§45 Güzel Sanat Aynı Zamanda Doğa Olarak Göründüğü Ölçüde Sanattır" başlıklı bölümde ele aldığı üzere, sanat ne kadar doğaya benzerse onu izleyen/dinleyen/seyreden de o kadar yüksek haz alır.[55] Demokritos ayrıca güzel ile doğa arasında başka bir bağlantı da kurmuştur. Ona göre belirli kişiler güzel ve güzeli arama konusunda yetkindirler ve bu yetkinlik doğanın vermiş olduğu bir yetenektir. [56] Sanatçıyı, doğanın verdiği yetenek olarak tanımlayan Kant, ona deha adını vermiştir. "Yetenek, sanatçının doğuştan üretken yetisi olduğu için ve kendisi doğaya ait olduğu için, bu şöyle de anlatılabilir: *Deha* doğuştan zihnin (*ingenium*) yatkınlığıdır ki, doğa, sanata kuralı onun yoluyla verir." [57] Demokritos'un kullanımının Kant'ın felsefesinde olması gereken koşul olarak yüzyıllar sonra yeniden belirmesi ve Kantçı felsefedeki dehanın tanımının Demokritos estetiğinde de yer alması aslında felsefi estetiğin köklerinin on sekizinci yüzyıldan çok daha önce, derinlerde olduğunun bir ispatı niteliğindedir.

Demokritos'un müzik üzerine kaleme almış olduğu çalışmalara yakından eğildiğimizde duyum teorisi ile iç içe geçmiş bir sanat kavrayışı ile karşılaşırız. *Ritim ve Uyum Üzerine* adlı eserinde benzer biçimdeki atomların bir araya gelerek işitme duyumunu mümkün kıldıklarını ifade eder. Buradaki niyeti, seslerin çeşitli müziksel nitelikleri ve niceliksel ilişkilerini açıklamak üzerine kuruludur. [58] Uyumun ortaya çıkması, çeşitli gruptaki atomların homojen şekilde işitme duyusunu uyarmasına bağlıdır. Uyumun ortaya

[53] Plutharch, *The Cleverness of Animals,* 974a'dan aktaran Graham, *The Texts of Early Greek Philosophy*, 575.
[54] Tatarkiewicz, *History of Aesthetics,* 90.
[55] Kant, *Critique of the Power of Judgment*, 5:306.
[56] Tatarkiewicz, *History of Aesthetics,* 90.
[57] Kant, *Critique of the Power of Judgment*, 5:307.
[58] Brancacci, *Democritus' Mousika*, 186.

çıkışının duyuma ve atomlara bağlı olacak şekilde açıklanması, Demokritos'un estetik kavrayışının epistemolojisi ile yakından ilişkili olduğunun da göstergesidir. Demokritos ilkece bilginin duyu algısıyla başlaması gerektiğinin farkındaydı. Fakat, yine ona göre kendi başına duyu algısı, şeylerin hakiki doğalarını ortaya çıkarabilecek sağlamlığa sahip değildirler. Bu durumda duyum, şeylerin kendisinin hakiki bilgisini veremez, ancak onlar hakkında dolaylı kanıt sunabilir. Akıl devreye girip duyum ayrıldığında, bir başka deyişle atomlar yalnızca akılla kavranabildiğinden dolayı dünyayı da ancak akıl üzerinden kavrayabiliriz. Özetle atomların akılla bağlantısı olmadığı sürece duyumla gelen veriler bize şeylerin kendileri ile ilgili bilgi veremezler. Bilgi konusunda bu iki kanal meşru ve meşru olmayan olarak analiz edilirse, atomlar safkan olarak adlandırılabilirler. *Erken Dönem Yunan Felsefesi Metinleri* eserini tercüme edip, hazırlayan D. W. Graham, Demokritos'un fragmanlarını yorumladığı kısımda, bilginin iki kaynağı hakkındaki belirlemenin Kant felsefesinde saf ve empirik temsillere denk geldiğini[59] ifade etmektedir.

Mousikê'nin Demokritos felsefesinde diğer bileşen sanatı ise şiirdir. Modern felsefi estetikte özellikle Baumgarten ve Kant'ın felsefelerinde her zaman en yüksek değere sahip olan şiir sanatı, Demokritos felsefesinde de benzer şekilde konumlandırılmıştır. Şiir sanatı hakkında İskenderiyeli Klement'in aktardığı pasaj açıklayıcı olacaktır:

> Ve Demokritos ayrıca şunu söylemiştir: Şairin çoşku ve ilahi ilham haliyle yazdığı her şey gerçekten çok güzel…[60]

Tüm felsefesini mekanik bir düzende atomlara bağlayarak açıklayan Demokritos'un burada bahsettiği ilahi ilham beklenildiği üzere Mousaların ilhamından gelen yaratıcılık değildir. Demokritos'un Antikçağ'da bir kırılma olarak gösterilebilecek sistemi içerisinde bahsettiği ilham yaratıcının, yani şairin zihninde beliren ilhamdır. Dolayısıyla Demokritos'un ilham dediği şey doğa üstü güçlerle ifade edilebilecek bir ilhamdan ziyade doğa ile gelen, doğa ile ifade edilmesini istediği bir ilhamdır.[61] Bahsettiği bu ilhamın kaynağı yine atomlar ile açıklanabilmektedir. Brancacci'ye göre ise Demokritos'un *mousikê*'sinde şiirsel yaratım, bir yandan şairin güzel imgeler (*eídôlon*)[62]

[59] Graham, *The Texts of Early Greek Philosophy*, 624.
[60] Clement of Alexandria, *Stromata* VI 168'den aktaran Brancacci, *Democritus' Mousika*, 200.
[61] Tatarkiewicz, *History of Aesthetics,* 90.
[62] *eídôlon*: Atomcuların görsel algı (*aísthêsis*) teorisinde, cisimle aynı şekle sahip imgeler algılanan şey tarafından yayılırlar ve görenin gözeneklerine girerler. Bkz. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 83. Ayrıca *eídôlon*, *aísthêsis* ve Demokritos'un epistemolojisi

alabilmek üzerine ona bahşedilmiş yeteneğinin olanağına, bir yandan da bu imgelerin şairin kendisini çevreleyen ilahi dünyadan ona doğru akması gerçeğine dayanıyordu. [63]

Demokritos'un *Mousikê* başlığı altında ele almış olduğu çalışmaların içeriği bizi müzik ve şiir sanatlarına yönlendirir. Kavramsal olarak ele alınan bu sanat dallarını, beklenildiği üzere Demokritos'un atomcu felsefesinden ve epistemolojisinden bağımsız ele almak mümkün gözükmemektedir. Demokritos'un estetik kavrayışını Tatarkiewicz, *Estetiğin Tarihi* adlı kitabında şu cümlelerle özetlemiştir:

> 1.Demokritos'un konumu empirisist ve materyalistti ve aslında, onu ilk önce güzellikten ziyade sanat teorisi ile ilgilenerek ortaya koydu. 2.Sanat söz konusu olduğunda, tariften daha çok tasvir; ve kavramların oluşumundan ziyade olguların oluşumu ile ilgileniyordu. 3.Sanatı insanın doğal yeteneklerinin başarısı olarak görüyordu. İlahi ilhamdan bağımsız olarak ortaya çıktıklarına, doğanın onların modeli olduklarına ve amaçlarından zevk aldıklarına, dahası, bunun Yunanlıların olağanüstü bir sanat olarak gördüğü müzik de dahil olmak üzere tüm sanatlara uygulandığına inanıyordu.[64]

Açıkça görülüyor ki, bugün bildiğimiz anlamda felsefi estetiğin adı henüz koyulmamış olsa da Demokritos'un dizgesi içerisinde estetiğe dair problematik yaklaşım mevcuttur. Demokritos felsefesinde pentathlonun ayaklarından birini oluşturan sanat ve onun kavramsal olarak ele alınışı *mousikê* üzerinden gerçekleşmiştir. Öte yandan atomcu felsefenin duyusal bilgiyi yadsımamış olması Sokrates öncesi düşünürler arasında onu farklı bir yere koymakta ve *aísthêsis* ile iç içe geçmiş bir estetik kavrayışın varlığını olumlamaktadır. Sonuç olarak Demokritos'un estetik kavrayışı, on sekizinci yüzyılda adı konulacak olan felsefi estetiğin tüm bileşenlerini taşımaktadır.

konusunda daha detaylı bilgi için bkz. C.C.W. Taylor, *The Atomists: Leukippus and Democritus* (Toronto: University of Toronto Publishing, 1999), 128-150.

[63] Brancacci, *Democritus' Mousika*, 201.

[64] Tatarkiewicz, *History of Aesthetics,* 92.

Kaynakça

Aristoteles. *Poetika*. Çeviren İsmail Tunalı. İstanbul: Yükselen Matbaası, 1960.

-. *Metafizik*. Çeviren Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.

-. *Ruh Üzerine*. Çeviren Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018.

Baumgarten, Alexander Gottlieb. *Reflections on Poetry*. Çevirenler Karl Archenbrenner & William B. Holther. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1954.

-. *Ästhetic Band*. Çeviren Dagmar Mirbach. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007.

-. *Metaphysics*. Çevirenler Courtney D. Fugate & John Hymers. London: Bloomsbury Publishing, 2014.

Beiser, Friedrich. *Diotima's Children*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Brancacci, Aldo. "Democritus' Mousika". *Democritus: Science, The Arts and the Care of the Soul* içinde, 181-206. Hazırlayan Aldo Brancacci ve Pierre-Marie Morel. Lieden, Boston: Brill, 2007.

Denkel, Arda. *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*. İstanbul, Doruk Yayımcılık, 2003.

Dürüşken, Çiğdem. *Antikçağ Felsefesi*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.

Erkızan, H.Nur & Çüçen, A. Kadir. *Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefesi Tarihi*. Ankara, Sentez Yayıncılık, 2013).

Graham, Daniel W. *The Texts of Early Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Haşlakoğlu, Oğuz. *Platon Düşüncesinde Tékhnê – Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme*. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2016.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Çevirenler Paul Guyer & Allen Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

-. *Critique of the Power of Judgment*. Çevirenler Paul Guyer & Eric Matthews. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. Çeviren Candan Şentuna. İstanbul: YKY, 2007.

Nietzsche, Friedrich. *Platon Öncesi Filozoflar*. Çeviren Nur Nirven. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018.

Peponi, Anastasia Erasmia. *Frontiers of Pleasure: Models of Aesthetic Response in Archaic and Classical Greek Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Peters, Francis, E. *Antik Yunan Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Çeviren Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004.

Platon. *Devlet*. Çeviren Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.

Porter, James. *Nietzsche and the Philology of the Future*. California: Stanford University Press, 2000.

Tatarkiewicz, Wladyslaw. *History of Aesthetics - Vol I Ancient Aesthetics*. Çevirenler Adam & Ann Cherniawski. Mouton ve Warsaw: PWN-Polish Scientific Publishers, 1970.

Taylor, C.C.W. *The Atomists: Leukippus and Democritus*. Toronto: University of Toronto Publishing, 1999.

Tunalı, İsmail. *Grek Estetik'i*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2004.

PROTAGORAS VE DEMOKRATİK TEORİ

Ogan YUMLU*

PROTAGORAS AND DEMOCRATIC THEORY

Öz

Bu makale, Protagoras ve diğer sofistlerin belirli yönlerden çağdaş demokratik teorinin öncüleri olarak görülebileceği iddiasını savunacak ve bu iddiayı iki temel argümanla desteklemeye çalışacaktır. Birincisi, Protagoras'ın etik ve siyasi ilkelerin belirlenmesine dair özcü olmayan bir yaklaşımı benimsemesi; ikincisi, hakikate yönelik tekabüliyet değil tutarlılık görüşüne yakın bir pozisyon almasıdır. Bu bağlamda ortaya konulacak bir diğer temel argüman, Antik Yunan'da *mitos*'dan *logos*'a geçiş sürecinde *logos*'a dair iki rakip yorumun ortaya çıktığıdır. Bir yorum Protagoras'a ait olan ve insan merkezli yorum iken, diğeri Platoncu evren merkezli yorumdur. Bu yorumlardan ilki demokratik teoriye uygun bir zemin hazırlamaktayken ikincisi, Platon'un *Devlet*'inde resmedildiği şekliyle demokrasiye karşı bir tutum almıştır. Hem *logos*'un özcü ve özcü olmayan yorumları, hem de hakitate dair tekabüliyet ve tutarlılık teorileri arasındaki farkın çağdaş demokrasi teorileriyle ilişkisi değerlendirilirken, XX. yüzyılın önemli düşünürlerinden Jürgen Habermas'a referans yapılacaktır. Bunun yanısıra, çağdaş demokrasi teorilerinde yeniden merkezi bir noktaya yerleşen 'ikna' kavramına sofistlerin yaptığı vurgunun altı çizildikten sonra, makalede son olarak iknanın farklı kullanımlarına dair bir tartışmaya yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Protagoras, demokrasi, logos, tekabüliyet teorisi, tutarlılık teorisi, ikna.

* İzmir Ekonomi Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, Dr. Öğr. Üyesi, ogan.yumlu@izmirekonomi.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9311-5127.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 13/Felsefe Tarihinde Ege: Pre-Sokratikler/İyonyalılar, Ekim 2019: 347-365.
(Makale Gönderim: 01.06.2019 / Makale Kabul: 06.10.2019)

Abstract

This paper will claim that in certain respects Protagoras and other sophists can be considered as precursors of democratic theory and it will try to undergird this claim with two main arguments. First is that Protagoras adopted a non-substantive approach for determining ethical and political principles; the second is that he adopted a coherence theory of truth rather than a correspondence theory. Within this context, another central argument to be presented to support this claim is that, in Ancient Greece the transition from *mythos* to *logos* witnessed the emergence of two rival conceptions of *logos*. One conception was Protagoras' human-centered view, while the other was Plato's cosmos-centered view. The former conception provided favorable conditions to democratic theory, but the latter one led to an anti-democratic attitude as depicted by Plato's Republic. The difference between both the substantive and non-substantive interpretations of logos and the one between representational and coherence theory of truth are tried to be related to the contemporary democratic theory with reference to Jürgen Habermas, who is one of the most prominent philosophers of the 20th century. Apart from these, after highlighting the emphasis of sophists on the importance of 'persuasion', the paper will lastly present a discussion concerning the different uses of persuasion.

Keywords: Protagoras, democracy, logos, correspondence theory, coherence theory, persuasion.

***

Giriş[♣]

Pre-sokratik döneme ait düşünce dünyasında, sofistlerin önemli bir yere sahip olduğuna dair herhangi bir kuşku yoktur. Asıl tartışma bu yerin, yani Antik Yunan düşünce geleneği içerisinde sofistlerin konumunun nasıl yorumlanması gerektiği üzerinedir. Sofistlerin kendi yazdıkları eserlerden elimizde birkaç fragman dışında hiçbir şey kalmamış olması bu düşünürlerin sağlıklı yorumlanabilmesi önündeki en önemli engellerden biridir. Batı felsefesinde bu düşünürler büyük ölçüde Platon'un eserlerinde aktarılan şekliyle ele alınmak durumunda kalınmıştır. Sofistleri Platon'un dolayımından geçerek ele alırken karşılaşılan sorun, Platon'un ilgili eserlerini bu düşünürlerle Sokrates arasında yer alan polemikler şeklinde kurgulamış

♣ Makalenin taslağı üzerine yaptığı değerli yorumlar için Gökhan Duman'a teşekkür ederim.

olmasıdır. Sofistler bu tartışmanın her zaman kaybeden tarafı olarak resmedilirken, Platon'un onların düşüncelerini gerçekten en güçlü biçimiyle ifade ettiği şüphelidir. Kabaca ifade edilecek olursa Platon'un bu diyaloglarında Sokrates hakikati ve bilgiyi arayan kişi, sofistler ise bilginin tüccarlığını yapan rölativistler biçiminde sunulmuştur. Platon'un sofistlere yüklediği bu pejoratif bakış açısı felsefe tarihinde uzun süre kabul görmüştür.[1] Bu tarih içerisinde elbette, sofistlere olumlu bir anlam yükleyenler de vardır. Örneğin Hegel, *Felsefe Tarihi* kitabında sofistleri sübjektivist düşünürler olarak tasvir eder ve bu dönemi tinin özbilincinin gelişmesi sürecinde geçilmesi gereken önemli aşamalardan biri olarak görür. Hegel'in diyalektik sisteminde, Thales'ten Anaxagoras'a kadar olan dönem objektivist olarak nitelendirilir. Felsefe tarihinin bu ilk döneminde evren, objektif bir takım yasalar çerçevesinde açıklanmaya çalışılmıştır. Daha sonra sofistler bu objektivist yaklaşımın değillemesi olarak sübjektivist bir yorum ortaya koymuş, ve nihayet Platon ve Aristoteles bu ikisinin bir sentezini yaparak felsefede kurucu bir an oluşturmuştur.[2] Sofistleri sübjektivist düşünürler olarak gören bu eğilim halen hakimiyetini büyük ölçüde koruyor olmasına rağmen yakın dönemde sofistlerin farklı okumalarına da rastlanmaktadır. Ancak hemen belirtmek gerekir ki, doğrudan sofistler üzerine yapılan akademik çalışmaların sayısı, diğer pre-sokratik düşünürlere kıyasla oldukça azdır.

Sofist teriminin etimolojik kökeni '*sophia*' kavramıyla, yani erdemle ilişkilidir ve önceleri erdem sahibi olan kişi gibi geniş bir anlama sahiptir. Bu terim ilk dönemde müzisyenler ve şairler gibi pek çok farklı grubu tanımlamak için kullanılmış olsa da zamanla yalnızca belli bir düşünür grubunu nitelendirmek için kullanılır hale gelmiştir. MÖ 460-380 arasında etkin olan ve sofist olarak adlandırılan düşünürlerin sayısı toplamda yirminin üzerine çıkar, ancak bunların en ünlüleri ve bugün en çok bilinenleri şunlardır: Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias, Antiphon, Critias ve Thrasymachus.[3] Bu düşünürlerin çoğu Atinalı değildir ve ömürlerinin büyük kısmını gezgin olarak geçirmiştir. Sofistlerin temel uğraşı belirli bir ücret karşılığında özellikle gençlere eğitim vermektir. Bu bakımdan sofistler Batı dünyasının ilk profesyonel öğretmenleri olarak nitelendirilir. Pek çok farklı konuda eğitim verseler de sofistlerden en çok talep edilen eğitim retorikti. Bunun sebebi

[1] Bu konuda bakınız; Susan C. Jarratt, *Rereading The Sophists: Classical Rhetoric Refigured* (Carbondale & Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1991).

[2] Georg. W. F. Hegel, *Felsefe Tarihi: Thales'ten Platon'a Grek Felsefesi*, çev. D. B. Kılınç (İstanbul: NotaBene Yayınları, 2018), 157-158.

[3] Georg B. Kerferd, *The Sophistic Movement* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 42.

retoriğin özellikle siyasi bir kariyer düşünen gençler için son derece işlevsel olmasıydı. Verdikleri eğitimin içeriğine bakılırsa sofistlerin kendi aralarında düşünsel farklılıklar olduğu ve onların ortak bir görüşü savunmadığı söylenebilir. Bu çalışmada sofistler üzerine genel yorumlar yapmak yerine belirli bir sofisti ele almanın sebeplerinden biri, hatta en önemlisi budur. Makale, sofistlerin en önde gelenlerinden olan Protagoras'ın düşüncelerini güncel demokrasi teorileri ışığında yeniden yorumlamayı amaçlamaktadır. Güncel demokrasi teorilerindeki iki temel yönelim, Protagoras'ın önermelerini sübjektivist ve rölativist yaklaşımlar değil, demokratik bir siyasete çağrı yapan öneriler olarak okumayı mümkün kılabilmektedir. Bu bağlamda değinilecek olan demokratik teorinin birinci yönelimi, toplumsal kuralların temelini oluşturacak ilkelerin özcü değil usuli bir yöntemle belirlenmesidir. İkinci yönelim ise hakikat kavramını ele alırken tekabüliyet değil tutarlılık yaklaşımının tercih edilmesidir. Makalede her iki yönelimin Protagoras'ın düşünceleriyle nasıl ilişkilendirilebileceğine dair bir analiz sunulmaya çalışılacaktır.

Logos'un özcü ve özcü olmayan yorumları

Antik Yunanda günümüzdekiyle ilişkilendirilebilecek bir akıl anlayışının var olup olmadığı tartışmalıdır. Bu dönemde yer alan *logos*, *logikon*, *nous* ve *hegemonikon* gibi kavramlar günümüzdeki akıl kavramıyla doğrudan eşleştirilemez. Antik Yunan'daki akıl kavramının bugünkünden farkına dair şu iki örnek verilebilir. Birincisi, Antik Yunan'daki akıl arzuları da içeren bir biçimde ele alınmaktaydı. Sokrates, Platon, Aristoteles ve Stoacıların dahil olduğu gibi pek çok düşünür ussal arzulardan ya da en azından ruhun ussal yanıyla irtibatlı olan arzulardan bahsetmekteydi. İkincisi, bu dönemde aklın belli bir bilgi birikiminin içerisinde işlev gören bir yapıda olduğu kabul edilmekteydi. Bu birikimin dışında işlemeye muktedir bir saf akıl kavramı bu düşünürler için yabancıydı.[4] Ancak tüm farklılıklarına rağmen, akıl kavramının Antik Yunan kültüründe ilk kez pre-sokratik dönemde ortaya çıktığı söylenebilir. Schiappa, pre-sokratik dönemi 'mitik-poetik' bir kültürden, 'hümanist-akılcı' bir kültüre geçiş süreci olarak tanımlar.[5] Bu süreçte, örneğin Homeros'ta gördüğümüz şiirsel anlatımlar yerine argüman odaklı felsefi bir tartışma, özellikle de sofistlerin etkisiyle tercih edilmeye başlanmıştır.[6] Dolayısıyla yaşanan bu değişimi, mitos'tan logos'a doğru bir

[4] Her iki nokta için de bakınız; Michael Frede, "Introduction", *Rationality in Greek Thought* içinde, haz. Michael Frede ve Gisela Striker (Oxford: Clarendon Press, 2002).

[5] Edward Schiappa, *Protagoras and Logos: A Study in Greek Philosophy and Rethoric* (Columbia: University of South Carolina Press, 2003), 13.

[6] *A. g. e.,* 56.

geçiş olarak tanımlamak mümkündür. Bu geçiş elbette radikal bir kopuş niteliğinde değildir. Geçiş dönemi aktörleri olarak Sofistler bir yandan belirli ölçülerde poetik kültürün etkisi altında kalmaya devam etmişler, diğer yandan ise logos'a dayalı bir kültürün oluşumuna zemin hazırlamışlardır.

Protagoras'ın yukarıda işaret edilen mitos'tan logos'a geçiş sürecinde oynadığı rol üzerine bir yorumda bulunurken karşılaşılan en önemli sorun, daha önce de değinildiği üzere, günümüzde Protagoras'tan geriye birkaç fragman dışında hiçbir şey kalmamış olmasıdır. Dolayısıyla, Protagoras hakkında yapılacak yorumlar, bu birkaç fragmana ve diğer yazarların aktardığı anekdotlara dair spekülasyonlarla sınırlı olmak durumundadır. Protagoras'ın en çok bilinen ve pek çok kaynakta geçmesi sebebiyle gerçekten ona ait olduğu kabul edilen üç fragmanı şunlardır: (a) "bütün şeylerin ölçüsü insandır, var olanların olduğunun, var olmayanların olmadıklarının", (b) "bir şey bana nasıl görünürse benim için öyledir, sana nasıl görünürse senin için de öyle .. üşüyen için rüzgar soğuk, üşümeyen için rüzgar soğuk değildir", (c) "her şey üzerine birbirine karşıt iki söz söylemek mümkündür". Bu üç fragman birlikte okunduğunda ilk bakışta gerçekten de rölativist bir izlenim vermektedir; hakikat kişiden kişiye değişeceğine göre, nesnel ya da genel geçer bir hakikat kavramından bahsedilemeyecektir. Ancak bu noktada Protagoras'ın ilk fragmandaki 'insan' terimini tek bir kişiye referansla tikel olarak mı, yoksa 'insanlık' anlamında tümel olarak mı kullandığı önemlidir. Fragmanda Protagoras '*anthropos'* terimini kullanır. Bu terimin Yunancada hem tikel hem de tümel anlamda kullanılması mümkün olduğu için, Protagoras'ın hangisini kastettiğini ya da ikisini birden kastedip etmediğini kestirmek güçtür.

Protagoras'ın tikel anlamıyla 'insan'dan bahsediyor olması önermenin rölativist tonunu arttıracaktır; çünkü eğer durum böyleyse, hakikat kişiden kişiye değişecek ve nesnel ya da özneler arası bir hakikat kavramına ulaşmak mümkün olmayacaktır. Görelilik birey düzeyine indirildiğinde, hakikatin bireyler arası geçerlilik imkanı ortadan kalkar. Protagoras'ın ikinci fragmanı, onun böyle bir tikel anlamıyla insandan bahsettiği izlenimi verir çünkü rüzgarın soğukluğu kişi düzeyinde değişkenlik göstermektedir. Ancak bu fragmanda, birinci fragmandaki gibi hakikate yönelik ontolojik bir önermede bulunulmamaktadır. Burada bilişsel bir konudan değil, rüzgarın verdiği his üzerinden şekillenen öznel bir deneyimden bahsedilmektedir. Dolayısıyla bu fragmanın, ontolojik yönü ağır basan birinci fragmandan ayrı bir yere konulması gerektiği iddia edilebilir. Her şey üzerine karşıt söylemlerde bulunulabileceğini dile getiren üçüncü fragman Protagoras'ın *anthropos* terimiyle neyi kastettiğine dair herhangi bir ipucu vermemektedir. Aynı

nesneye farklı anlam yükleyenler ayrı ayrı kişiler olabileceği gibi, fikir birliği içerisindeki bir grup insan da olabilir. Böylece kişi düzeyinde değil grup düzeyindeki bir görecelilikten bahsetmek mümkün olabilecektir. İkinci ihtimal, Protagoras'ın kişi düzeyinde radikal bir rölativizmi değil, grup düzeyinde yer alan bir çeşit kültürel rölativizmi benimsediği şeklinde yorumlanabilir.

Protagoras'ın insan her şeyin ölçüsüdür önermesini, tikel anlamıyla kişi (ya da grup) düzeyinde değil de tümel anlamıyla 'insan' düzeyinde ele almak, radikal ya da kültürel rölatizimi aşan çok farklı bir yoruma imkan tanır ve bu makalenin amaçlarından biri de böyle bir imkanı yaratmaya çalışmaktır. Tümel anlamıyla insanın, bir bakıma gerçekten de her şeyin ölçüsü olduğu düşünülebilir. İnsan, içerisinde yaşadığı evreni kendi zihninin ve kendi bilişsel kapasitelerinin dolayımından geçerek tanır. Neyin var olduğu, neyin var olmadığına dair yargıları bu dolayımda şekillenir. Bu anlamıyla ölçüyü doğa değil, insanın kendisi koyar. İnsanın içerisinde yaşadığı evrenle kurduğu ilişkinin yanı sıra insanların kendi aralarında kurduğu ilişki dikkate alındığında bu durum daha net görülür. Bir şehir yaşamında bir araya gelen insanlar, aralarındaki ilişkiyi nasıl düzenleyeceklerine kendileri karar verir. Politik ilkeler insanın dışında bir varlığa sahip değildir; onlar insan yaratımıyla varlığa getirilir. Dolayısıyla siyasi ve etik alanda ölçüyü koyan yine doğa değil insandır. Bugün, özellikle siyasi alanda insanın her şeyin ölçüsü olduğu iddiası pek radikal görünmemektedir. Hiç şüphesiz bunda yaklaşık son iki yüz yıllık siyasi gelişmelerin ve çağdaş demokrasi teorilerinin payı büyüktür. Oysa birkaç yüzyıl öncesine kadar Batı düşüncesine hakim olan doğal hukuk yaklaşımı, politik ve etik ilkeleri tanrısal bir kaynağa dayandırmaktaydı. Her alanda ölçüyü koyanın insan değil tanrı olduğu kabul edilmekteydi.

Tek tanrılı dinlerin, ölçü için insan dışında bir kaynak arayışının kendisinden önce gelen Platoncu düşünceyle uyum içerisinde olduğu söylenebilir. Platon, sürekli bir devinime tabi olan içerisinde yaşadığımız bu dünyanın bir görünüş dünyası olduğunu ve bu dünyaya yönelik duyusal gözlemlerimizin bize hakikati veremeyeceğini ileri sürmüştür. Platon'a göre mutlak hakikat bu dünyanın değil, değişmez formları içeren 'idealar dünyası'nın bir özelliğidir ve bu formların içeriğine ulaşmanın yolu duyuları değil aklı kullanmaktır. Hakikat burada insanın bilişsel kapasiteleri yoluyla irtibat kurulabilen tözel bir varlık olarak kurgulamıştır. Platon'a göre, formlar hiyerarşisinin en üstünde 'iyinin formu' yer almaktadır. İyinin formu, deyim yerindeyse tüm diğer formları değerlendirmek için başvurulacak temel ölçüttür. Platon, Devlet adlı eserinde şöyle der:

> Nesnelerin gerçek olmalarını, aklın da bilmesini sağlayan şey, bu iyi ideasıdır. Gerçeğin ve bilimin temelinde onun yer aldığından emin olmalısın. Bilim ve gerçek çok güzel olsalar da iyi ideasının çok dışında bir şeydir. Işık ve gözün güneşle bir ilgisi olduğuna inanmak mantıklıdır, fakat görünen dünyada bunları güneşle karıştırmamak gerekir. Aynı şekilde algılanan dünyada bilimi ve gerçeği iyinin kendisi sanmamak gerekir. İyi, bu ikisinin çok üstünde bir yere sahiptir... Güneş sadece görülebilen nesnelerin görülmelerini sağlamaz, ayrıca onların dünyaya gelmelerini, büyümelerini ve beslenmelerini de sağlar, değil mi?...Bilinen şeyler için de aynı durum geçerlidir. Bunlar iyi sayesinde bilinir olurlar. Kendi var olmaları bu iyiye bağlı bir şeydir. Bu durumda iyi bir varlık olmaktan çıkar, daha çok güçlü ve aydınlatıcı bir kaynağa dönüşür. [7]

Adil devlette, yönetici sınıfın filozoflardan oluşması gerektiğine dair öneri buradan türetilmektedir. Filozof, kapsamlı bir eğitime tabi tutularak bilişsel yeteneklerini geliştirebilen ve aklını kullanarak iyinin formuna ulaşma imkanına erişebilen kişidir. Devletin adil olabilmesi ancak iyinin formuna uygun bir yönetim ile gerçekleşebileceğinden, yönetmeye ehil olan grup yalnızca filozoflardır. Filozofa yönetme ehliyetini veren şey hakikati, yani diğer bir deyişle doğadaki ölçüyü bilmesidir.

Yukarıda kısaca belirtildiği üzere, Platon'da logos insanın kendi dışında var olan, doğaya içkin hakikati bilme yetisidir. Bu anlamda, logos sabit bir öze sahiptir. Platon'un bilmeyi hatırlama olarak tarif etmesi bu özcü görüşle örtüşür. Bilinecek hakikat sabit ve evrensel olduğu için hatıradaki gibi önceden belirlenmiş, kesin bir içeriğe sahiptir. Platon'un diyaloglarında Sokrates çoğu kez yaptığı işi başkalarının hatırlama süreçlerine yardımcı olmak şeklinde tanımlar ve kendisini bilgiyi doğurtan bir ebeye benzetir. Sokrates şöyle der: "... karşıma çıkan insanlar, ilk başta sanki hiçbir şey bilmiyor gibidirler, fakat zamanla tanrıların da yardımıyla ne kadar fazla ilerleme kaydettiklerini görürler. Ancak yine de hiçbir şey öğrenmedikleri de ortadadır. Onlar sadece kendi içlerinde var olan şeyleri ortaya dökmektedirler. Sadece tanrı ve ben doğurtabiliriz".[8] Ancak Sokrates doğurtma işleminin herkeste uygulanamayacağını belirtiği gibi her konunun da bu anlamda öğrenilebilir nitelikte olmadığını iddia eder. Örneğin, Protagoras ile arasında geçen bir diyalogda Sokrates siyasetin bilgisinin öğrenilemez nitelikte olduğunu söyler ve bunu şöyle gerekçelendirir. Atina meclislerinde inşaatla ilgili tartışmalarda yalnızca mimarlara, gemicilikle ilgili tartışmalarda yalnızca tersanecilere, yani o konuyla ilgili bilgi sahibi olan

[7] Platon, *Devlet*, çev. F. Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 509.
[8] Platon, *Theaitetos*, çev. F. Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 150.

uzmanlara söz verilirken, siyasetle ilgili genel tartışmalarda herkese söz verilir. Siyasetle ilgili bir uzmanlığın olmaması Sokrates'e göre siyasete dair öğretilebilir bir bilginin olmadığı anlamına gelir.[9] Sokrates, yalnızca siyasal erdemlerin değil, diğer erdem çeşitlerinin de öğretilemez olduğu fikrindedir. Bu düşüncesine gerekçe olarak da erdemli insanların çocuklarına matematik gibi konuları rahatlıkla öğretebilirken, erdemli olmayı öğretememelerini gösterir.

Protagoras'ın Sokrates'in bu tespitine verdiği yanıt önemlidir. Protagoras'a göre, siyasal organizasyonun, yani şehir yaşamının ayakta kalmasını mümkün kılan şey öncelikle o şehirde yaşayan insanların erdem sahibi olmasıdır. Atina meclislerinde herkese söz hakkı verilmesinin asıl nedeni siyasetin bilgi ya da erdemle ilişkisiz olması değil, herkesin siyasal konularda erdem sahibi olduğunun ya da erdemden pay aldığının varsayılmasıdır.[10] Protagoras, toplumun çocukların eğitimine önem vermesini, erdemli olmak için çaba göstermeyeni suçlamasını ve hatta yer yer cezalandırmasını, erdemin öğretilebilir olduğunun toplum tarafından kabul edildiğinin birer işareti olarak yorumlar. Cezanın toplum için asıl işlevi, yapılan kötülüğü tazmin etmek değil, benzer bir kötülüğün bir daha tekrarlanmamasını sağlamak ve erdemleri öğretmektir. Eğer erdem öğrenilebilir bir şey olmasaydı, ne vatandaşların yasalara uymasını beklemek ne de yasalara uymayanları cezalandırmak anlamlı olurdu. Protagoras bunu şöyle belirtir:

> Erdem, doğanın sunduğu ya da kendiliğinden yeşeren bir şey değil, öğrenilen ve kazanmak için uğraş verilen bir şeydir. Eğer bir insanın doğuştan bazı eksiklikleri varsa, o insana öfkelenmeyiz. Böyle insanların eksiklerini tamamlamaları beklenmez, onlara bu nedenle ceza da akıl da verilmez, sadece acınır. Yani bir insan çirkin, kısa boylu ya da zayıf diye öfkeye maruz kalmaz. Çünkü bu türden özelliklerin doğuştan geldikleri ve tesadüfi olarak bizde olduğunu biliriz. Oysa çalışmamak, yapmamak, öğrenmemek gibi şeylerden kaynaklanan kötülükler görülüyorsa, o zaman birilerine akıl verebiliriz. Başka kötülükler, dinsizlik ya da siyasal erdemlere aykırı durumlarda da benzeri bir durum geçerlidir. Herkes, çalışarak öğrenilebilecek olan erdemlerin eksikliğine ya da [erdemsizlikten kaynaklanan] kötülüğe karşı çıkar.[11]

Öyle gözüküyor ki Protagoras siyasete dair bilgiyi, ya da siyaseti de içerecek şekilde tüm erdemleri, doğal ve değişmez özsel niteliklere sahip olan idelerle

[9] Platon, *Protagoras*, çev. F. Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 319.
[10] A. g. e., 323.
[11] *A. g. e.,* 323-324.

değil, toplumun kabul ettiği genel normlarla ilişkilendirmektedir. Bu normlar, insanın zihnine gömülü ve ortaya çıkarılmayı bekleyen hakikatler şeklinde Platonik bir biçimde yorumlanmak yerine, o toplumun üyeleri tarafından yaratılan ve insanların birbirine aktarımı yoluyla varlığını sürdüren, bir bakıma kültürel değerler olarak yorumlanmaktadır. Toplum için bu erdemlerin değeri siyasal yapıyı işler kılmalarıdır. Protagoras'a göre siyasal yapının iyi işlemesi için izlenmesi gereken yöntem, siyaset hakkında bilgi sahibi olan uzmanlara yönetim yetkisini vermek değil, her vatandaşı erdem sahibi yapmaya çabalamaktır. Bu yöntem, Platon'un yukarıda değinilen filozof yönetici önerisiyle taban tabana ters düşmekte ve Atina'nın o dönemki demokratik yönetim modelini benimsemektedir. Yani özetlenecek olursa, Platon'un özcü *logos* yorumu, politik organizasyonun bu özü bilenlerce yönetilmesine zemin hazırlarken, Protagoras'ın özcü olmayan yorumu demokratik siyaset önünde böyle bir engel teşkil etmez.

Hakikatin tekabüliyetçi ve tekabüliyetçi olmayan yorumları

Platon ile Protagoras'ın *logos*a bakış açıları arasındaki farka değinen yukarıdaki tartışma, bu iki düşünürün hakikat kavramına yaklaşımları hakkında da aydınlatıcıdır. Platon, değişik biçimlerde de olsa günümüze kadar süregelen en güçlü hakikat teorisinin kurucusu olarak kabul edilir. Tekabüliyet teorisi (*correspondence theory of truth*) olarak adlandırılan bu teoriye göre hakikatin ölçüsü dışarıda var olan gerçeklikle örtüşmede aranmalıdır. Bir önerme olgulara tekabül ediyor, yani o olguyu olduğu şekliyle temsil ediyorsa hakikat niteliğini kazanacaktır. Platon bu görüşü şöyle ifade eder: "Doğru olan senin hakkında olanı olduğu gibi söyleyen önermelerdir... Yanlış olan senin hakkında var olan şeylerden farklı bir şey söyler"[12]. Günümüzde tekabüliyet teorisinin en güçlü rakibi, tutarlılık teorisidir (*coherence theory of truth*). Bu teori, önermelerin dışarıdaki gerçekliğe tekabüliyetinden ziyade, o gerçekliğe dair önermelerin kendi arasındaki tutarlılığına odaklanmaktadır. Dolayısıyla tutarlılık teorisine göre hakikatin ölçüsü önermelerin dışsal olguları doğru temsil etmesinde değil, o olgulara yönelik önermelerin iç tutarlılığında aranmalıdır. Tutarlılık teorisi dışsal olguların varlığını reddetmez ve bunları temsil etme çabasına karşı çıkmaz. Tutarlılık teorisinin dikkat çektiği nokta, son kertede bu temsillerin

[12] Platon, *Sofist*, çev. F. Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 263. Burada eklemek gerekir ki Platon için bir önermenin doğruluk koşulu o önermenin yalnızca olguya denk düşmesinde değil, aynı zamanda onun 'gerekçelendirilmiş' doğru bir inanç olmasında aranmalıdır. Platon'un uzun süre kabul gören bu yaklaşımına yönelik etkili bir eleştiri için bakınız: Edmund Gettier, "Is Justified True Belief Knowledge", *Analysis*, sayı 23 (1963): 121-123.

hakikatini belirleyenin temsil edilen şey değil, onu temsil eden özne ve o öznenin önermeleri arasındaki tutarlılıktır. Temsil edilen şeyler, örneğin doğadaki nesneler, kendi adlarına konuşamayacaklarına göre, onlara dair temsillerin doğru olup olmadığı kararını her zaman o temsilleri ortaya koyan insan verir. Dolayısıyla hakikat, doğru temsil iddiasında olan önermelerin, doğru olduğu kabul edilen tüm diğer önermeler ile tutarlılığı bağlamında değerlendirilmesiyle bir anlam kazanır.

Protagoras'ın yazının önceki kısmında değinilen her üç fragmanından, özellikle birinci ve üçüncüsünü bu çerçevede yorumlamak mümkündür. İnsan her şeyin ölçüsüdür ve her şey üzerine karşıt iki söz söylemek mümkündür fragmanlarının her ikisi de tutarlılık teorisiyle uyumlu bir biçimde okunabilir. Tutarlılık teorisi, temsil edilen nesneye değil temsil iddiası taşıyan önermeler arası ilişkiye, yani bu ilişkileri ortaya koyan insan söylemine odaklandığına göre, bu anlamda hakikatin ölçüsü insandır. Benzer şekilde, tarih boyunca aynı olgulara yönelik birbirinden farklı pek çok hakikat iddiası dile getirilmiş, birbirine zıt pek çok söz söylenmiştir. İnsan hem içerisinde yaşadığı fiziki dünyayı, hem de kendi yarattığı sosyal dünyayı, tarihin farklı dönemlerinde farklı biçimlerde kavramış, hakikati farklı biçimlerde tanımlamıştır. Fiziki dünya tüm bu tarihsel süreçte sabit kaldığına göre, değişen hakikat iddialarının kaynağı temsil edilen dünya değil insanın düşünüş biçimidir. Protagoras'ın ikinci fragmanı ele alınacak olursa, bu fargmanın birinci ve üçüncü fragmanla karşılaştırıldığında, tutarlılık teorisinden ziyade radikal rölativizme ya da hakikatin bilinemeyeceği gibi bir pozisyona daha yakın olduğu düşünülebilir. Platon, *Theaitetos* diyoloğunda Protagoras'ın en çok bu argümanına odaklanır. Sokrates, Protagoras'ın "bir şey bana nasıl görünürse benim için öyledir" önermesini, 'bilgi algıdır' şeklinde yorumlar. Sokrates'e göre, bu görüş o dönem Parmenides dışındaki pek çok düşünür tarafından benimsenen "her şey değişim halindedir" teziyle yakından ilişkilidir çünkü her şeyin sürekli değişim halinde olduğu kabulü, herkes için her zaman geçerli olacak doğruların bulunamayacağı yönünde bir yargıda bulunulmasına neden olmuştur. Sokrates bilgi algıdır şeklinde yorumladığı bu görüşe pek çok farklı argümanla karşı çıkar. Birincisi, algılar yanıltıcı olabilir. Örneğin sağlıklıyken ve hastayken içtiğimiz şarap aynı olmasına rağmen birinde tadı acı gelir, diğerinde ise tatlı.[13] İkincisi, her insan algıya sahip olmasına rağmen her insan eşit derecede bilge değildir. Özelikle belirli sorunlarla karşılaşıldığında, o konuyla ilgili bilgili olanlara danışılması herkesin eşit oranda bilge kabul edilmediğinin bir ifadesidir.[14] Üçüncüsü, her algı bilgiye dönüşmemektedir. Örneğin bilmediğimiz bir dili algılarız ama bu

[13] Platon, *Theaitetos*, 158-159.
[14] *A. g. e.,* 170.

algının bilgiye dönüşmesi mümkün olmaz.[15] Ve son olarak, algının kesintiye uğraması bilginin kesintiye uğraması sonucunu doğurmaz. Oysa bilginin tamamıyla algıya bağımlı olması durumunda algının kesilmesiyle bilginin de yok olması gerekirdi.[16]

Sokrates'in Protagoras yorumu doğru olsa bile, yani Protagoras gerçekten de bilgi algıdır görüşünü benimsiyor olsa bile, Sokrates'in yukarıda değinilen itirazları, hakikat teorileri üzerinde belirleyici değildir. Bilgi algıdır yaklaşımının hem tekabüliyet hem de tutarlılık teorisi içerisinde kendisine bir yer bulabilmesi mümkündür. Algı kaynaklı bilginin gerçekliğe tekabül ettiğine dair bir pozisyon savunulabileceği gibi, algıdan gelen bilginin anlamlandırılabilmesinin diğer bilgilerle tutarlılığına bağlı olduğu gibi bir pozisyon da savunulabilir. Günümüzde, bilgi ile algı arasında çok yakın bir ilişki kuran ampirik doğa bilimi geleneği içerisinde dahi her iki pozisyonun savunucuları da bulunmaktadır.[17] Oysa Sokrates, Protagoras'ın bu iki pozisyon yerine 'doğru yoktur' ya da 'doğru görecelidir' gibi bir görüşü savunduğunu ileri sürer. Öyle gözüküyor ki, Sokrates'e göre 'bilgi algıdır' önermesinin radikal bir rölativizme yönelmekten başka bir şansı yoktur; çünkü, daha önce belirtildiği üzere, algıların nesnesi olan doğa sürekli devinim halindedir. Elbette burada dikkat edilmesi gereken bir nokta, Batı felsefesinde doğruluk ya da hakikat tartışmasının pre-sokratikler ya da sofistler ile başladığını iddia etmek mümkün olsa da, bu dönemde hakikat kavramının kendi başına bir sorunsal olarak ele alınmadığıdır. Hakikat meselesi sofistler için insanla ilgili olanın, yani etik ve siyasal meselelerin dolayımında ele alınmaktadır.[18] Doğrudan hakikat sorunsalı üzerine farklı teorik pozisyonların geliştirilmesi ve özellikle tutarlılık teorisinin temel metinlerinin ortaya çıkması için 20.yüzyılın beklenmesi gerekecektir. Dolayısıyla, açıkça belirtmek gerekir ki Protagoras'ın fragmanlarının tutarlılık teorisi bağlamında ele alınması Protagoras'ın kendisinin bilinçli bir biçimde böyle bir hakikat görüşünü benimsediği iddiasını taşımamaktadır. Burada savunulan iddia, Protagoras'ın görüşlerine tutarlılık teorisine uygun bir anlamın yüklenebileceğidir.

---

[15] *A. g. e.,* 163.

[16] *A. g. e.,* 164.

[17] Doğa bilimlerinde tutarlılık teorisinin savunucularına örnek olarak Thomas Kuhn gösterilebilir. Bakınız: Thomas Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. N. Kuyaş (İstanbul: Alan Yayıncılık, 2003), 272-273. Ancak burada Kuhn'un bilgi ile algı ilişkisinden çok, teori ile olgu ilişkisine odaklandığına dikkat edilmelidir.

[18] Harun Tepe, *Felsefede Doğruluk ya da Hakikat* (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2016), 31-32.

20.yüzyılın özellikle ikinci yarısında, tutarlılık teorisinin belirli bir yorumu ile demokratik teorinin yolunun kesiştiği görülür. Hiç şüphesiz, bu kesişme noktasında yer alan en önemli düşünürlerden biri Jürgen Habermas'tır. Habermas'a göre Antik Yunanda felsefe, Platon'la birlikte *theoria*'yı bir çeşit 'evren üzerine tefekkür etme faaliyeti' olarak ele almaya başlamıştır. Bu anlamda teori, insan ilgilerinden bütünüyle bağımsız, mutlak bir hakikat ve saf bir bilgi arayışı olarak formüle edilmiştir. İnsan ilgilerinden arındırılmış saf bir teori ideali, 20.yüzyılda pozitivizm ve Husserl'ın fenomonolojisi gibi ilk bakışta birbirinden çok farklı görünen iki gelenekte de korunmuştur. Husserl, pozitivizmden farklı olarak bilimsel bilginin insan eylemlerine yön verebilmesi gerektiğini düşünse de, pozitivizmle benzer bir biçimde bu bilgiyi verecek teorik çabanın değişken insan ilgilerine göre şekillenmemesini savunur. Oysa Habermas'a göre hem ampirik-analitik, hem de tarihselci-hermenötik bilimlerin peşinde olduğu bu tip bir saf teorik faaliyet tamamıyla bir illüzyondur; çünkü insan bilgiye her zaman belirli ilgileri nedeniyle yönelir.[19] Teorinin bilgi-oluşturucu insan ilgilerine bağımlı olmasından hareketle Habermas epistemoloji, etik, politika ve hukuk gibi pek çok farklı alanda ortaya koyduğu çalışmaların hepsinde özcü yaklaşımları terk ederek, usuli (*procedural*) bir yaklaşım geliştirmeye çalışmıştır.

Habermas'ın saf bilgiyi aşma çabasının merkezinde iletişimsel akıl kavramı yer alır. İletişimsel akıl bilen-özne odaklı değildir; çünkü öznenin zihninde değil, özneler-arası iletişimde içerik kazanır. İletişimin içeriği dinamik olduğu için, hiçbir zaman özsel bir nitelikle ilişkilendirilerek sabitlenemez. İletişim sürecine katılan herkes kendi yaşam dünyasından getirdiği farklı içerikleri (düşüncelerini, inançlarını, bilgilerini, değerlerini, vs.) birbirleriyle etkileşime sokar ve söylemler üzerinden ilerleyen bu etkileşim sonucunda ortak bir kavrayış geliştirilir. Habermas buradan hareketle etik teorinin özsel değil usuli bir biçimde ele alınması gerektiğini ileri sürer ve kendi yaklaşımını bir söylem (ya da tartışma) etiği olarak adlandırır. Söylem etiği, örneğin politik alanda meşruluğa sahip normların hangileri olduğuna dair bir yorumda bulunmak yerine, normların hangi usulle belirlenirse meşru olabileceğine dair bir yorumda bulunmakla yetinir.[20] Habermas'ın özcü bir politik adalet teorisi geliştirmekten kaçınmasının sebebi budur. Hangi adalet teorisinin meşru olduğuna, o adalet teorisine tabi olacak vatandaşlar kendi aralarında tartışarak karar vermelidir. Meşru adalet teorisi, meşruiyetini evrensel bir adalet idesine tekabül etmesinden değil; vatandaşlar arasında uzlaşıyla kabul görmesinden alır. Tekabüliyet teorisi, siyasal kavramlara dair hakikati

[19] Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests* (Boston: Beacon Press, 1972), 301-317.
[20] Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action* (Cambridge: Polity Press, 2007), 103.

veremez. Siyasal kavramlara dair hakikat, belli bir siyasi topluluğun üyesi olan vatandaşların kendi aralarında tartışarak hangi kavramın mevcut fikirsel ve vicdani pozisyonlarıyla en uyumlu olduğuna dair ortak bir anlayış geliştirmesiyle, vatandaşlar tarafından yaratılır.

Böylece, hem özcü yaklaşımı hem de tekabüliyet teorisini reddeden Habermas bunun yerine önerdiği ve usuli bir halk egemenliği yorumu olarak adlandırdığı kendi pozisyonuna alan açar.[21] Her türlü özsel ahlaki içerikten arındırılmış ve yanlızca iletişimin pragmatik önkabulleri üzerine inşa edilmiş olan bu egemenlik anlayışında demokrasi, özgür ve eşit vatandaşlar arasında ortak bir fikir ve irade oluşturma usulü olarak kavranır. Ortak fikir ve irade oluşturmayı mümkün kılan unsur, daha iyi argümanın gücünden başka hiçbir güç ilişkisine geçit vermeyen özgür bir tartışma ortamıdır ve bu tartışmanın nihai amacı vatandaşların birbirlerini ikna ederek görüş birliğine varmasıdır. Politik teoride, özellikle Habermas'ın da etkisiyle güçlenen müzakereci demokrasi anlayışıyla birlikte iknanın yeniden siyasette merkezi bir konuma gelmiş olması bu çalışma bağlamında özellikle önemlidir. Protagoras ve tüm diğer sofistler, iknanın siyasette oynaması gereken bu belirleyici rolün farkında olan muhtemelen ilk düşünürlerdi. Sofistler, daha önce de değinildiği üzere, öncelikle iyi konuşma sanatının yani retoriğin öğretmenleri olarak bilinen kişilerdi. Siyaset dil üzerinden ilerleyen bir faaliyet olarak görüldüğü için sofistler öncelikle dilin iyi kullanımına ve ikna becerisinin geliştirilmesine odaklanmıştı. 20.yüzyılın bir diğer önemli politik düşünürü Hannah Arendt'e göre aslında Sokrates de iknanın önemine yapılan vurgu yönünden sofistlerle aynı çizgideydi. Ancak Sokrates'in kendi masumiyetine insanları ikna edememesi ve Atina demokrasisi tarafından ölüm cezasına çarptırılması siyasi düşünce tarihinde büyük bir değişim yarattı. Bu olaydan sonra iknaya olan güvenini bütünüyle kaybeden Platon, tözel bir hakikat teorisi geliştirmiş ve bu hakikati bilenlerin bilmeyenleri ikna etmesine gerek kalmayacak politik bir sistem kurmaya çalışmıştır. Arendt - Habermas'ın tespitine benzer bir biçimde- bu noktadan sonra siyasi hakikati arayan düşünsel bir faaliyet olarak *felsefe* ile vatandaşlar arasında uzlaşıyı arayan eylemsel bir faaliyet olarak *siyaset* arasında bir daha çok uzun süre kapanmayacak bir yarık açıldığını belirtir.[22]

[21] Jürgen Habermas, "Three Normative Models of Democracy", *Democracy and Difference* içinde, haz. S. Benhabib (Princeton: Princeton University Press, 1996), 27.
[22] Hannah Arendt, *The Promise of Politics* (New York: Schocken Books, 2005), 6.

Bir şerh: İknanın stratejik ve stratejik olmayan yorumları

Protagoras ve diğer sofistlerin, iknayı siyasetin merkezine alarak demokratik teoriye önemli bir katkı yapmış olduklarını teslim ettikten sonra değinilmesi gereken önemli bir nokta bahsi geçen iknanın hangi amaca yönelik olduğudur. İyi konuşma sanatı, doğru bulduğumuz bir şeyi başkalarına iyi ifade etmek, onları o şeyin doğruluğuna ikna etmek için kullanılabileceği gibi başkalarını kendi çıkarlarımız doğrultusunda manipüle etmek için de kullanılabilir. Birinci amaç, yani ortak iyiye yönelik bir uzlaşma arayışı olarak ikna, demokratik teori ile uyumludur. Ancak, kişisel çıkar için kullanılan stratejik bir silah olarak ikna, demokratik teoride kendisine herhangi bir yer bulamaz. Platon'un diyaloglarında sofistlere yönelik eleştirilerde, tam olarak bu ayrıma denk düşmese de ona benzer bir biçimde, iknanın (ya da retoriğin) farklı kullanımlarına dikkat çekilir. Retoriğin kullanılabileceği birinci tür tartışmada; "...uzun bir konuşmaya karşı kanıtlarla dolu bir uzun konuşma vardır. Adil ve adaletsiz olanla ilgili söz konusu kamusal münakaşaya hukuk tartışması deriz".[23] İkinci tür tartışma ise, belirli bir münazara tekniğine göre ilerleyen ve tek hedefi tarafların birbirini çürütmeye çalışması olan eristik tartışmadır.[24] Sofistlerin para karşılığı öğrettiği iyi konuşma sanatı ikinci türden tartışmaya, yani eristiğe yöneliktir. Hatta diyalogda Sofistik eristik; "münakaşacı, tartışmacı, kavgacı, savaşçı, çıkar ve para getiren türden" bir eristik türü olarak tanımlanır.[25] Platon, Sofistleri hakikati arayan değil, para kazanmak için zengin gençler arayan bir çeşit bilgi tüccarı olarak görür.

Sofistlere yöneltilen bu eleştiri büyük sonraki dönemde de büyük ölçüde karşılık bulmuştur. Örneğin 19.yüzyılın önde gelen Antik Yunan uzmanlarından Eduard Zeller şöyler der: "Filozofların bilgi organı veya onun dışavurumu olarak kabul ettikleri 'logos' burada bir 'silah' olarak kullanılıyordu. Zira sofistlere göre –ki sofistik eğitim sisteminin büyük ahlaki tehlikesi buradaydı- bu bir hakikati bulup belirleme meselesi değil, sadece dinleyicilerin herhangi özel bir durumda (mesela bir davacı veya davalı olma durumunda) faydalı olarak görünen şey hakkında ikna ile ilgili bir meseleydi; ve hasmın argümanlarını çürütmek ne kadar güç ise, başardığında hatip ve

[23] Platon, *Sofist*, 225.

[24] Ahmet Cevizci bu diyoloğa yazdığı dipnotta eristiği şöyle tanımlar: "Eristik, hakikate veya belli bir konuda doğru sonuç ya da bilgiye ulaşmanın bir aracı olarak değil de, kendi içinde bir amaç olarak görülen, sadece tartışmayı kazanmayı amaçlayan, kurnazlığa dayalı akıl yürütme ve tartışma şeklini tanımlar".

[25] *A.g.e.,* 226.

onun sanatı için zafer de o kadar büyüktü"[26]. Bugün, Protagoras ve sofistlerin demokratik teorinin öncüleri olarak görülebilmesinin önündeki en önemli engellerden biri de hala burada yer alır. Ortak hareket etmek için iknaya başvurmak ile kişisel başarı elde etmek için iknaya başvurmak arasındaki fark günümüz düşünürleri açısından da öneminden hiçbir şey kaybetmemiştir. Örneğin tekrar Habermas üzerinden gidilecek olursa, Habermas'ın iletişimsel eylem ile stratejik eylem arasında yaptığı önemli ayrıma işaret edilebilir. Her ikisi de birer sosyal eylem (*social action*) niteliğinde olmasına rağmen bu iki eylem motivasyon yönünden birbirinden farklıdır. İletişimsel eylem, 'anlama' amacıyla girişilen bir eylem iken, stratejik eylem 'başarı' elde etme amacıyla girişilen bir eylemdir. Stratejik eylemde bulunan bir bireyin temel amacı diğer insanları anlamak ya da onlarla belirli bir şeye dair ortak bir anlayış geliştirmek değil, onların kararlarını kendi çıkarları doğrultusunda etkilemektir. İletişimsel eylem kategorisi içerisinde değerlendirilebilecek birçok eylem açıkça ve bilinçli bir biçimde anlama motivasyonu taşımayabilir. Günlük yaşamda pek çok sosyal eylem o sosyal yapının parçası olan bireyler için halihazırda ortak bir anlam taşır ve hatta çoğu kez sözel bir iletişim bile gerektirmeden anlaşılır. Örneğin, biri simitçiye para uzattığınızda bu eylemin anlamı bellidir, konuşmaya bile gerek kalmadan taraflar anlaşır. Habermas'ın dikkat çektiği nokta, stratejik eylemin de aslında bu tip önkabuller ve ortak anlayışlar üzerine kurulu olduğudur. Stratejik eylem ancak iletişimsel eyleme dayalı ortak bir anlayış varolduğu sürece gerçekleşebilir. Bu bakımdan stratejik eylemi de içeren tüm sosyal eylemleri mümkün kılan şey öncelikle iletişimsel eylemdir ve bu sebeple iletişimsel eylem sosyal yaşamda çok merkezi bir rol oynar.[27]

Habermas iletişimsel ve stratejik eylem arasındaki bu farkı demokrasi teorisiyle ilişkilendirmek için 'yaşam dünyası' ve 'sistem' kavramlarına arasında bir ayrım daha yapar. Yaşam dünyası, bireylerin kendi öznel deneyimlerini başka bireylerle kurduğu enformal ilişkiler aracılığıyla şekillendirdiği sosyal bağlama denk düşer. İletişimsel eylem büyük oranda bu alanda yer alır. Sistem ise formel ilişkilerin hüküm sürdüğü idari (örneğin bürokrasi) ve iktisadi (piyasa) yapıya denk düşer ve bu yapı büyük ölçüde stratejik eylemleri içerir.[28] Sistemin belirleyici bir özelliği, özellikle modernite ile birlikte, güç ve paraya dayalı ilişkilerin bu alanı tahakküm altına almasıdır. Habermas'a göre demokratik bir siyasi yapıdan söz edilmek için toplumun kendisini yaşam dünyasında oluşan ortak fikir ve iradeye göre yönetebilmesi

[26] Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi,* çev. A. Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 112.
[27] Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Alfa Yayınları, 2019), 378-379.
[28] *A.g.e.,* 726.

gerekir. Eğer sistem yaşam dünyası üzerinde tahakküm kurarsa, ya da Habermas'ın tabiriyle onu kolonize ederse, yalnızca gücü elinde tutanların kendi çıkarlarına göre belirlediği bir karar alma süreci oluşacaktır. Dolayısıyla Habermas siyasi kararların yalnızca, stratejik eylemin tahrifatına uğramadan iletişimsel eylemle alındığı bir ortamda demokrasiden söz edilebileceğini belirtir.

Protagoras'ın içerisinde yaşadığı tarihsel dönem, elbette bugünkünden çok daha farklı bir yaşam dünyası ve sisteme sahipti. Bugün demokratik teori için Habermas'ın değindiği sistemsel sorunların neredeyse hiçbiri Antik Yunan dünyası için herhangi bir anlam taşımasa da Habemas'ın işaret ettiği ayrımın ana fikrinin Protagoras'ın çağdaşları için tümüyle anlamsız olduğu söylenemez. Dilin insanlar arasında ortak bir kavrayış yaratma niteliğine sahip olduğuna dair çok açık bir ifadeyi örneğin Aristoteles'in şu satırlarında bulabiliriz:

> Doğanın hiçbirşeyi boşuna yaratmadığını defalarca söylemişizdir, insanın politik bir hayvan olabilmesi için diğer tüm hayvanlar arasında sadece ona konuşma yeteneği verilmiştir. Konuşmak ve ses çıkarmak çok farklı şeylerdir. Diğer hayvanlar da ses çıkarırlar ve bu sayede bir şeyden keyif aldıklarını ya da acı çektiklerini gösterirler. Evet gerçekten de bazı hayvanlar doğaları gereği hem keyif alırlar hem de acı çekerler hem de bu duyguları gösterirler. Ancak dil yararlı ve zararlıyı, doğru ve yanlış olanı ifade etmeye yarar. İnsan ve diğer hayvanlar arasındaki en büyük fark da insanların doğru ve yanlışı, iyi ve kötüyü ayırt edebilmeleridir. Bir kenti, bir aileyi ya da topluluğu oluşturan şey bu tür konularda ortak bir görüşe sahip olmamızdır.[29]

Öyleyse, dilin hem ortak bir anlayış yaratma noktasındaki iletişimsel işlevi, hem de kişisel çıkar elde etmek için stratejik kullanımı arasındaki ayrıma dair farkındalığın sofistlerde de bulunuyor olmasını beklemek bütünüyle anakronistik değildir. Platonik diyaloglarda geçen ve önceki paragraflarda değinilen sofistlere yönelik eleştiriler de bunun bir göstergesidir. Buradan hareketle, Protagoras ve diğer sofistlerin iknaya yaptığı vurgunun demokratik teoriyle ilişkisi üzerine ortaya konan olumlama, iknanın bu iki farklı kullanımını dikkate almak durumundadır. Yazının bu bölümünde ortaya konan tartışma, sofistlerin demokratik teorinin öncüleri olarak okunabileceğine dair yazının temel önermesine konmuş küçük ama önemli bir rezerv olarak değerlendirilmelidir.

[29] Aristoteles, *Politika*, çev. F. Akderin (İstanbul: Say Yayınlar, 2017), 1253.

Sonuç

Toparlanacak olursa bu çalışma, Protagoras ve kısmen diğer sofistleri, çağdaş demokrasi teorisinde yer alan bazı tartışmalarla ilişkilendirmeyi hedeflemiştir. Bu ilişkinin daha net görülebilmesi açısından, Protagoras ile Platon arasında karşılaştırmalar yapmanın faydalı olacağı düşüncesinden hareketle, çalışmada bu iki düşünür arasındaki farklılıklara geniş yer verilmiş ve bu farklılıkların onların demokrasiye ilişkin tutumlarını nasıl zıt yönde etkilediği gösterilmeye çalışılmıştır. İki düşünür arasındaki en önemli farklardan biri, Platon'un evren merkezli bir ontolojik ve epistemolojik pozisyon benimserken, Protagoras'ın buna göre daha insan merkezli bir pozisyonu benimsemesidir. Protagoras'ın bu görüşünün alameti-farikası onun elimizdeki birkaç fragmanından biri olan 'insan herşeyin ölçüsüdür' önermesidir. Antik Yunanda *mitos*tan *logos*a geçiş sürecine denk gelen bu ayrışma önemli sonuçlar doğurmuştur ve bu sonuçlar, çağdaş demokrasi teorisinin yönelimleriyle yakından ilgilidir. Platon'un evren merkezli görüşü, logosu özcü bir biçimde yorumlamasına neden olmuştur. Platon'da akıl, evrende halihazırda var olan ölçüyü *tanıma* becerisidir. Protagoras'ta ise *logos* ölçüyü tanıyan değil onu *yaratan* bir niteliktedir. Bu farklılığın politik alandaki izdüşümü olarak, Platon'da özcü hakikati bilmeye muktedir felsefeciye yönetim yetkisi verilmiştir. Protagoras'ta ise, görüşleri ayrıntılı bir biçimde bilinmemekle birlikte, Perikles'le yakın ilişkisi göz önüne alındığında, benzer bir demokrasi karşıtlığı gözlenmemektedir.

Platon'un özcü *logos* yorumunun yanısıra yazıda değinilen ikinci tartışma hakikate yönelik tekabüliyetçi ve tutarlılık teorileri arasındaki farktır. Platon, *logos*u özcü bir biçimde yorumlamasının yanısıra, hakikati bir tekabüliyet ilişkisi şeklinde ele almıştır ve büyük oranda bu teorinin de kurucusudur. Protagoras'ın pozisyonu ise, özellikle 20.yüzyılda ortaya çıkan terminolojiyle düşünülecek olursa, tekabüliyet teorisinden çok tutarlılık teorisine yakın gözükmektedir. Yazının bu kısmında, günümüzün en önemli düşünürlerinden olan Jürgen Habermas örneği üzerinden, hem özcü olmayan bir *logos* yorumunun hem de tutarlık teorisinin demokrasi teorisiyle nasıl eklemlendiği gösterilmeye çalışılmıştır. Tutarlılık teorisi, hakikat iddialarından hangilerinin birbiriyleriyle tutarlı kabul edilebileceğine dair bir görüş birliğini gerektirdiği için, bilen özneyi değil uzlaşma arayan özneler-arası bir tartışmayı merkeze alır. Tartışmada sağlanacak uzlaşma, katılımcıların birbirini ikna etmesiyle mümkün olacağına göre, ikna burada hakikat kurucu bir rol üstlenmiştir. Bu çerçevede, Protagoras'ın ve diğer sofistlerin iknanın insan yaşamındaki önemine yaptıkları vurgu dikkat çekicidir ve güncel demokrasi teorisiyle ilişkilendirilmelerine önemli bir katkı

sağlar. Ancak, yazının son kısmında değinildiği üzere, iknanın farklı türleri vardır ve iknanın her türü demokrasi ile uyumlu değildir. Sofistlerin retorik öğretisine yöneltilen, uzlaşı ya da hakikat arayışından ziyade kişisel başarı odaklı olma eleştirisi dikkate alınmak durumundadır. Uzlaşıya yönelik ikna ile başarıya yönelik ikna arasındaki ayrımın bugün demokrasi teorisinde hala belirleyici olduğu, yine Habermas'ın iletişimsel eylem ile stratejik eylem ayrımı üzerinden tartışılmıştır. Protagoras ve diğer sofistler eğer iknayı gerçekten de stratejik bir silah olarak görüyorduysa, bu nokta onların demokratik teoriyle ilişkisini zedeleyici bir nitelik taşımak durumundadır.

Sonuç itibariyle bu çalışma eş zamanlı iki amaç gütmektedir. Birincisi, Antik Yunan çalışmalarına seslenmekte ve güncel demokrasi teorisi perspektifinden Protagoras'ı ve diğer sofistleri yeniden düşünmeye davet etmektir. İkincisi ise, güncel demokrasi teorisi çalışmalarına seslenmekte ve bu çalışmaların Antik Yunan ile arasındaki bağa bir katkı sunmaktır. Hiç şüphesiz Antik Yunandaki yaşam dünyası ve siyasi yapı bugünkünden çok farklı bir nitelikteydi. Demokrasinin o gün içerdiği dinamikler ile bugün içerdiği dinamikler birbirine benzememektedir. Bugün modernite ve kapitalizm gibi iki büyük olgu demokrasi tartışmalarının merkezinde yer alırken, her iki olgu da Antik Yunan dünyasına bütünüyle yabancıydı. Ancak buna rağmen demokrasinin, bir ortak karar alma usulü olma gibi az çok evrensel bazı niteliklere sahip olduğu düşünülürse, Antik dönemle kurulacak bir ilişki hala anlamlı ve bazı yönlerden ufuk açıcı olabilecektir. Örneğin farklı tarihsel deneyimlerin bu evrensel nitelikler üzerindeki pratik ve teorik etkisini inceleme şansı yakalanabilecektir. Böyle bir inceleme, ne Antik dönemin ne de modernitenin yüceltilmesini gerektirmez; bunun yerine her iki dönemin de demokratik siyaset üzerindeki yıkıcı ve yapıcı etkilerine dair fikir vererek bugünün eksikliklerini kavramaya yardımcı olabilir. Bu çalışma, pratik düzlemden ziyade teorik düzeleme odaklanmakta ve bu sınır içerisinde bahsi geçen karşılaştırmalı incelemelere katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

Kaynakça

Arendt, Hannah. *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books, 2005.

Aristoteles, *Politika*. Çeviren F. Akderin. İstanbul: Say Yayınlar, 2017.

Frede, Michael. "Introduction", *Rationality in Greek Thought* içinde. Hazırlayan Michael Frede ve Gisela Striker. Oxford: Clarendon Press, 2002.

Gettier, Edmund. "Is Justified True Belief Knowledge". *Analysis*. Sayı 23 (1963): 121-123.

Habermas, Jürgen. *Knowledge and Human Interests*. Boston: Beacon Press, 1972.

-. "Three Normative Models of Democracy". *Democracy and Difference* içinde. Hazırlayan S. Benhabib. Princeton: Princeton University Press, 1996.

-. *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge: Polity Press, 2007.

-. *İletişimsel Eylem Kuramı*. Çeviren M. Tüzel. İstanbul: Alfa Yayınları, 2019.

Hegel, Georg W. F. *Felsefe Tarihi: Thales'ten Platon'a Grek Felsefesi*. Çeviren D. B. Kılınç. İstanbul: NotaBene Yayınları, 2018.

Jarrat, Susan C. *Rereading The Sophists: Classical Rhetoric Refigured*. Carbondale & Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1991.

Kerferd, Georg B. *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Kuhn, Thomas. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. Çeviren N. Kuyaş. İstanbul: Alan Yayıncılık, 2003.

Platon. *Sofist*. Çeviren F. Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2012.

-.*Theaitetos*. Çeviren F. Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2014.

-.*Protagoras*. Çeviren F. Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2014.

-. *Devlet*. Çeviren F. Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.

Schiappa, Edward. *Protagoras and Logos: A Study in Greek Philosophy and Rethoric*. Columbia: University of South Carolina Press, 2003.

Tepe, Harun. *Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2016.

Zeller, Eduard. *Grek Felsefesi Tarihi*. Çeviren A. Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2017.

ARİSTOTELES'E GİDEN YOLDA PRE-SOKRATİK FİLOZOFLAR VE *PHILOSOPHIA*

Cemile BARIŞAN*

PRE-SOCRATIC PHILOSOPHERS AND *PHILOSOPHIA* ON THE WAY TO ARISTOTLE

Öz

Bugün hâlâ tartışmalı olsa da, Antik Yunan felsefesi açısından Sokrates, kendisinden önce ve sonra gelen felsefe tarihi sürecini Pre-sokratikler ve Sokratesçi okullar olarak belirleyen bir filozof olarak görülür. Özellikle Sokrates'in kişiliğinden ve haksız mahkumiyetinden etkilenerek eserlerini oluşturan ve diyaloglarında çoğu zaman Sokrates'i konuşturan Platon ve öğrencisi Aristoteles ise, felsefenin daha sistematik hale getirilmesini sağlayan filozoflar olarak karşımıza çıkarlar. Ancak onların eserleriyle batı düşünce tarihinde belirleyici olan bilgelik anlayışı ve felsefe üzerine gelişen düşünceler, Sokrates öncesi filozoflar ele alınmadan yeterince anlaşılamaz, ki her iki düşünür de, zaten Pre-sokratiklerle ilgili bilgileri, eserlerinden büyük ölçüde elde etmemizi sağlayan bir işlev de görmüşlerdir. Bu çalışmada, Sokrates öncesi filozofların, felsefe ve bilgelik üzerine görüşleri, Yedi Bilge'den başlayarak yakalanmaya çalışılmış, bu açıdan çalışmanın sınırları, felsefenin hem teorik yönü ve hem de pratik yönü üzerinde yoğunlaşmak suretiyle, dolayısıyla, Aristotelesçi anlamda 'etik' üzerinde diyebileceğimiz bir şekilde ve bu kavramın en sonunda onda aldığı tanıma giden yolda Pre-sokratiklerin etkisi açısından belirlenmiştir. Sonuç olarak Pre-sokratik filozoflardaki kendini bilme, ölçülülük, sarsılmazlık, bilgelik, adalet gibi kavramlar, Sokrates öncesinden, Aristoteles'e dek uzanarak sistematik bir şekilde ele alınmış bir şekilde karşımıza çıkacaktadır. Bu bağlamda burada, *sophia* ve *philosophia* kavramlarının Platon ve Aristoteles ile Yedi Bilgeler arasında bir dönemde, dolayısıyla bugün Pre-sokratikler olarak okunan filozoflar tarafından bir dönüşüm yolunda olup olmadığı üzerine bir yorum denemesi yapılacaktır.

* Afyon Kocatepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Dr. Öğr. Üyesi, ceritr@yahoo.com, ORCID: 0000-0003-3917-5150.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 13/Felsefe Tarihinde Ege: Pre-Sokratikler/İyonyalılar, Ekim 2019: 366-408.
(Makale Gönderim: 01.06.2019 / Makale Kabul: 22.10.2019)

Anahtar Kelimeler: Felsefe, bilgelik, Yedi Bilge, doğa felsefesi, Pre-sokratik felsefe, Herakleitos, Parmenides, Pythagorasçılar plüralistler ve Demokritos, Sokrates, Platon, Aristotle.

Abstract

Socrates, particularly in the Ancient Greek philosophy, is a philosopher who divides history of philosophy as before and after himself; the Pre-socratics and Socratic schools. Especially Plato, composing his works as being affected by Socrates' character and his unfair condemnation and making Socrates as the speaking character in most of these works, and Aristoteles as the student of Plato, were the two philosophers who systematized philosophy afterwards. However, the thoughts on philosophy and wisdom of these two philosophers, that were determinative in the western history of philosophy, can not be understood sufficiently without discussing the Pre-socratic philosophers, where these two had already supplied many of the knowledge about the Pre-socratics in their works as well. In this study, the thoughts of the Pre-socratic philosophers about philosophy and wisdom is tried to be grasped, ranging from the Seven Wise Men of Greece, so, the limitations of the article is defined both on the practical and theoratical aspects of philosophy; on 'ethics' as in the Aristotelian sense and his conceptualization of *philosophy* after the influences of Pre-socratics. Consequently, the concepts like self-consciousness, temperance, equanimity, wisdom and fairness in the Pre-socratic philosophers, are seemed as systematized since Aristoteles, coming from the Pre-socratics up to him. In this context, here, the concepts of *sophia* and *philosophia* will be tried to be reinterpreted if they were in a path of transformation in the period between Plato and Aristotle and seven wise men, hence by the philosophers who are read as Pre-socratics today.

Keywords: Philosophy, wisdom, Seven Wise Men, the Milesian School of natural philosophy, Pre-socratic philosophy, Heraclitus, Parmenides, The Pythagorean Tradition, the pluralists and Democritus, Socrates, Plato, Aristotle.

****

Antik Yunan'ın en büyük kavşağı olarak görülen Sokrates (M.Ö. 469-399), hem haleflerini hem de seleflerini kendi ismi üzerinden andığımız bir yol ayrımı gibidir; öyle ki, Antik Çağ Yunan felsefesi, Pre-sokratikler/Sokrates öncesi filozoflar ve Sokrates sonrası –küçük Sokrateşçi okullar ve Platon ve Aristoteles'ten oluşan sistematik dönem- şeklinde ikiye bölünmüştür adeta. Sokrates, ardında yazılı hiçbir şey bırakmamış olsa da hem teori-pratik birliği

anlamında şahsında bir felsefe ve bilgelik nosyonu oluşturmuş ve hem de ahlak felsefesinin kurucusu olarak ardından Platon ve Aristoteles gibi büyük sistem filozoflarının üstadı olmayı başarmıştır.

Onun döneminde sofistlerin açtığı yeni bir çığırla, zamanında her bilimi bir bakıma içinde taşıyan "felsefe", ondan önceki doğa filozofları olarak adlandırdığımız filozofların genel doğa ilgilerinden çıkıp, "insan üzerine felsefe" başlığına taşıyabileceğimiz bir alana yönelmişti.[1] Sokrates öncesi filozofların doğa filozofları olarak anılmalarının nedeni, özellikle ağırlık olarak *arkhe* problemi üzerinde yoğunlaşmaları ve "birlik" arayışı içinde özgün bir konumda olmalarıdır. "Başlangıç, hareket noktası, ilke, nihâî ana madde, tanıtlanamayacak nihâî ilke" anlamlarına gelen *arkhe* sözcüğü, her şeyin kendisinden meydana geldiği ana madde arayışında "Yunan felsefesindeki en kadîm arayıştır ve bununla bağlantılı olarak, ikincil şeylerin birincil olandan ya da olanlardan hangi süreçle çıktıkları sorusu bu arayışa eşlik eder."[2] Francis E. Peters'in belirttiği gibi, maddî neden anlamında *arkhe*'ye yönelik Sokrates-öncesi arayış, Aristoteles tarafından *Prote Philosophia* (*İlk Felsefe*) (*Metafizik*) 983-985b'de betimlenir ve *arkhe* sözcüğü bu teknik anlamda ilk kez Anaksimandros tarafından kullanılmış olabilir.[3] Bu kavram böylelikle, "Pre-sokratiklerin *arkhe* arayışları" olarak literatürde yer etmiştir.

Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe* adlı çalışmasında söz konusu dönem filozoflarını adeta kutsar; onların diğer halklardan aldıkları şeyler göz önüne alındığında, Yunanlıların yerli bir kültürleri olduğunu söylemek aptalcadır Nietzsche'ye göre, zira onlar, öteki halklarda yaşayan kültürleri içlerine çekerek o denli ilerlemişler ve böylece mızrağı başka bir halkın bıraktığı yerden kaldırıp daha uzağa fırlatmayı bilmişlerdir[4]. Ünlü filozof, bu dönemin ayırt edici özelliğini, Pre-sokratik felsefenin ilk ismi üzerinden yaptığı şu değerlendirmede belirginleştirir:

> Yunan felsefesi yakışıksız bir fikirle başlamışa benzer, yani su, her şeyin kaynağı ve ana rahmidir önermesiyle. Burada durup ciddi olmak önemli mi gerçekten? Evet gerekli. Hem de üç sebepten dolayı: Birincisi, bu önerme, varlıkların kökeni hakkında bir şey söylediği için

[1] Örnek olarak bkz. Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, (Bursa: Asa Kitabevi, 2012), 135-173.

[2] Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004), 50.

[3] *A.g.e.*, 50-51.

[4] Friedrich Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, çev. Gürsel Aytaç (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 48.

> ikincisi, bunu resim ve hikâye uydurmadan yaptığı için ve nihayet üçüncüsü: O önermede, yalnızca kurcalanma halinde ortaya çıksa da şu düşünce saklıdır: Her şey "bir"dir. Birinci olarak andığımız sebep, Thales'i henüz dindarlar ve boş inançlılar topluluğunda bırakır ama ikinci sebep onu bu topluluktan çıkarıp bize tabiatbilimci olarak gösterir, ama üçüncü sebep sayesinde Thales, ilk Yunan filozofu sayılır.[5]

Ne var ki, bizim burada dile getirmek istediğimiz şey, Sokrates öncesi filozofların doğa felsefeleri değildir. Burada, ortaya koydukları çalışmalardan elimize kalanlar oldukça kısıtlı da olsa, Pre-sokratiklerin bilgelik/*sophia* ve felsefe/bilgelik sevgisi/*philosophia* kavramlarının, Sokrates ve özellikle de Sokrates-sonrası Platon ve Aristoteles'e uzanan yolda ne şekilde dönüştürülmüş olabileceğine dair yapmış oldukları katkıdır. Onlardan geriye pek bir şey kalmamış olsa da, Pre-sokratik felsefede, bilgelik ve felsefe üzerine düşüncelerin izlerini sürmek yine de pekâlâ mümkün olmalıdır. Ancak özellikle Yedi Bilge olarak anılan bilgelerin arasında, *arkhe* probleminin sahneye çıkışında en başta gelen isim olarak Thales'le farklı bir sürecin başlamış olduğu görülmektedir. Thales de Yedi Bilge arasında anılıyordu fakat burada, onun, bizim bugünkü "filozof" nosyonumuza başlangıç olarak görülebileceğine dair bir yorum denemesinde bulunacağım. Bu açıdan evreni anlama, anlamaya çalışma ve onun üzerine konuşma, hatta bu konularda "yazma" etkinliğinin, Sokrates gibi, yazılı hiçbir eser bırakmayan ve kırılma noktası olarak görülen bir şahsiyete rağmen, daha sonra Platon ve özellikle de Aristoteles gibi sistem filozoflarının ortaya çıkışında, Pre-sokratiklerin mirasının ne denli etkin olduğunu, böylelikle bir tür *philosophia* anlayışının onlar aracılığıyla Aristoteles'e dek uzanıp, Aristoteles tarafından da bunun şematize edildiğini açığa çıkarmaya çalışacağım.

Örneğin ilk olarak Thales'te (ykl. M.Ö. 624-548/545) müşahhas hale gelen "Kendini bil" sözü, Antik Yunan'ın kutsal merkezi Delphi Tapınağı'nda da yazılıydı. Diğer yandan Yedi Bilge'nin Diogenes Laertios'ta da özetlenen görüşleri, başlı başına bilgece bir yaşam üzerine veciz deyişlerden ibaretti. Doğa felsefesinde ilgi, doğadaki ilk neden'e, *arkhe*'ye kaymış olsa da Sokrates'e kadar bilgelik ve felsefe nosyonu üzerine birtakım görüşlerin, anlayışların aktarılmış olduğunu göz önüne almamak, doğa filozoflarına haksızlık olur.

[5] *A.g.e.*, 54-55.

Her şeyden önce, "Felsefe nedir?" diye sormamız, bizi felsefe tarihinin de başlangıçlarına götürür. Felsefenin, bilgelik sevgisi olduğunu biliriz, ancak diğer taraftan, Antik Yunan'dan başlatılan felsefe tarihi yazımlarında, daha çok doğa filozoflarının bir ilk neden, bir *arkhe*, bir özdek bulma arayışları üzerine konuştuklarına yoğunlaşılır. Kavramın daha sonraları özellikle de Pythagoras ve sonrasına atfedilmesi ve Platon'dan sonra daha çok sahnede yer alması bir yana, felsefe konusundaki bugün bizim algı ve bilgimiz üzerine birkaç söz söyleyerek başlığı netleştirmek daha yerinde olur.

Julia Annas, "Antik Yunan felsefesinin köklerini inceleyen pek çok kişi, ilk filozoflardan Thales'in (İÖ 6. yüzyıl) 'evrenin ve evrendeki her şeyin özü sudur' tezinden yola çıkar"[6] der ve ardından "herhangi bir şeyi felsefe yapan nedir?" sorusunu sorduktan sonra, felsefenin genellikle açık biçimde *akıl yürütme* ve *yargılama* gerektiren bir uğraş olarak tanımlandığını belirtir[7]. Bu bağlamda ilk doğa filozoflarının, varlığın ilke ya da ilkelerine dair akıl yürütme biçimleri bir yenilik ve *theoria* etkinliğine bir geçiştir. Kelime anlamıyla "bak(ın)ma, seyretme, temâşâ, temâşâ hayatı" anlamlarına gelen *theoria*yla ilgili olarak Peters, kimilerine göre bir ideal olarak temâşâ hayatının Pythagoras'a kadar geri giden bir gelenek olduğunu belirtir, fakat bu konudaki otoritenin geç dönem Akademia'nın bir mensubu olduğunu ve bu yüzden de söz konusu idealin, en yüksek tipteki insan etkinliğini İyi'yi ve Güzel'i temâşâ etmekle özdeşleştiren Platon'dan daha eski olmayabileceğini söyler.[8] "Bu tema Aristoteles'te erkenden ortaya çıkar" ve onun *Nikamakhos'a Ahlak*'ında "temâşâ hayatı tartışmasında en gelişkin ve olgun haline varır"; *theoria* Aristoteles'te İlk Hareket Ettirici'nin ve Plotinos'ta ruhun baş etkinliğidir.[9] Ancak kavramın Platon ve özellikle de Aristoteles'ten itibaren şekillenmesi ve sahneye çıkması, onun taşıdığı anlam yüküyle bu düşünürlerden önce de "bir etkinlik olarak" var olmadığı, bu sistem filozoflarına kadar adını almak üzere doğmaya hazırlanmadığı anlamına gelmez; Pre-sokratiklerin bilgelik anlayışının, tam da bu noktada *theoria*'nın başlatıcıları olup, *sophia* kavramını *philosophia*'ya taşımakta etkin olduklarını görmemiz gerekir. Çalışmamızda tartışmaya açmak istediğimiz problem de budur. Bu noktadan itibaren, günümüze eserleri tam olarak kalmamış olsa da, bir literatür oluşturmaya başlamış olmaları da felsefe tarihinin asıl çıkış noktası sayılabilir.

[6] Julia Annas, *Antik Felsefe*, çev. Tarık Tansu Yiğit (Ankara: Dost Kitabevi, 2015), 145.
[7] *A.g.e.*, 147-148.
[8] Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri*, 374, 376.
[9] *A.g.e.*, 376.

1. Yedi Bilge'nin bilgelik görüşleri: Bilgece bir yaşam, içinde neleri barındırır?

Eskilere dair birçok bilgiyi ve bibliyografyayı kendisinden alabildiğimiz Diogenes Laertios'un meşhur eseri *Ünlü Filozofların Yaşamları Ve Öğretileri*'nde bildirdiği üzere felsefe adını ilk kez anan ve kendini filozof olarak adlandıran ilk kişi Pythagoras'tı ve o dönemler, daha sonra Herakleitos'un deyişlerinde de izlerini görebileceğimiz gibi Tanrı dışında hiç kimse bilge değildi[10]. Eskiden, der Laertios bilgelik için, "bunu meslek edinene ve zekâsını büyük bir özenle bu konuda çalıştırana 'bilge', bilgeliği bağrına basana da 'filozof' deniyordu. Bilgelere sofist de denirdi: Yalnız bunlar değil, ozanlar da sofistti…"[11] Laertios bunun akabinde eskilerde bilge sayılan kişilerin isimlerini sıralar, bu isimler; doğa filozoflarımızdan ilki olan Thales, bilge ve yasa koyucu Solon, Periandros, Kleobulos, Kheilon, Bias ve Pittakos'tur ve bu isimlere birkaç isim daha eklendiği de olmuştur[12].

Pre-sokratik filozofların ilki olan Thales'ten başka, kendisinden önce ve kendisiyle çağdaş bu isimlerin bilgece yaşam ve felsefe üzerine görüşlerine değinmek gerekir, zira Antik Yunan toplumunda doğa felsefesini başlatan filozoflar ve öncelleri hiç kuşkusuz kendilerinden sonraya bir bilgelik ve felsefe kavrayışı da aktarmış olmalıdırlar. Diğer yandan içinde bulundukları toplumsal bağlam da onların felsefece yaşam anlayışları üzerinde etkin olmuş olsa gerek. H. Gazi Topdemir ve Seda Özsoy'un belirttiği gibi, M.Ö. yedinci ve altıncı yüzyıllarda, söz konusu nitelikleri kendilerinde bulunduran birçok bilgenin yetişmiş olduğu ve Antik Yunan toplumunun kurallı ve gelişmiş bir toplum olmasında önemli görevler üstlendiği anlaşılmaktadır ve Yedi Bilge olarak tarihe geçmiş olan bu bilgelerin bazı veciz "hikmetli" sözleri vardır[13].

Bu isimlerden ilki olan Solon (M.Ö. 640-559), antik dönemin en gelişmiş kentlerinden biri olan Atina'nın önemli yasa koyucularından Drakon'un (MÖ 7. yüzyıl) ardından gelen[14] iyi bir devlet adamıydı; o, borç yükünün azaltılması ve borçların silinmesi, hacizlerin ve köleliğin kaldırılması gibi uygulamaları Atinalılara getiren ilk kişi olarak anılır[15]. Laertios'un aktardığı gibi, "onun tanımına göre, söz işin aynasıydı; kral kudretiyle en güçlü

[10] Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015), 17.
[11] *A.g.e.*, 18.
[12] *A.g.e.*, 18.
[13] Hüseyin Gazi Topdemir ve Seda Özsoy, *Uygarlık Tarihi* (Ankara: Pegem Akademi, 2013), 53.
[14] *A.g.e.*, 56-57.
[15] Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları*, 31-32.

insandı; yasalar örümcek ağı gibiydi: Çünkü, eğer güçsüzsen, ağa yakalanırsın; ama daha güçlüysen, ağı parçalayıp çıkarsın"[16]. Ve devam eder Laertios Solon için: "Dilin mührü susmaktır, susmanınki ise zamanını ve yerini bilmektir, diyordu"[17].

İnsanların hiç haksızlık yapmamasının nasıl mümkün olacağı sorulduğunda, "Haksızlığa uğramayanlar da haksızlık görenler kadar öfke duydukları takdirde", diyen Solon, "Zenginlikten doygunluk, doygunluktan da şiddet doğar" demekteydi[18]. Laertios, Apollodoros'un *Felsefe Okulları Üzerine* adlı eserinden Solon'un insanlara şunları öğütlediğini aktarır: "Yemininden çok dürüstlüğe bağlı kal! Yalan söyleme! Ciddi işlerle uğraş! Çabucak dost edinme; dost edindiğin kimseleri dışlama! Önce boyun eğmeyi öğren, sonra buyruk ver! Hoş olanı değil, iyi olanı öğütle! Bırak akıl yol göstersin! Kötü insanlarla düşüp kalkma!"[19].

İkinci isim olan Periandros (ö. MÖ. 584-581) için de Laertios'un eserinde bir yer ayrılmıştır. Onun aktarımına göre bilge Periandros Korinthosludur ve Korinthos tiranıydı; "korumaları olan ve yönetimi tiranlığa çeviren ilk kişi oydu"[20]. Periandros'un, Heraklesoğullarının soyundan olduğunu aktaran Laertios[21], onun iki bin dizelik *Uyarılar* adlı bir eser yazdığını söyler ve " 'Para için hiçbir şey yapma; çünkü kazanılacak şeyleri kazanmak gerek' sözü onundur" der[22]. "Güven içinde tiranlık yapmak isteyenlerin korunma araçları silah değil, iyi niyet olmalı" diyen Periandros'tan aktarılan diğer bilgece deyişler şunlardır: "Mutluyken ölçülü ol, mutsuzken öngörüşlü; dostların mutluyken de mutsuzken de sen hep aynı ol; yaptığın antlaşmaya bağlı kal; sırlarını açığa vurma; yalnız suç işleyenleri değil, suç işleme yolunda olanları da cezalandır!"[23]. Capelle'in aktarımıyla Periandros'un özdeyişleri: "Aceleci insan tehlikelidir. – İstekler geçicidir, erdemlerse kalıcı. – İyi günde ölçülü, kara günde temkinli ol. – Anababana layık olduğunu göster. – Dostlarına karşı iyi günlerinde de kötü günlerinde de hep aynı şekilde davran."[24]

[16] *A.g.e.*, 37.
[17] *A.g.e.*, 37.
[18] *A.g.e.*, 37.
[19] *A.g.e.*, 37.
[20] Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları*, 52-55.
[21] *A.g.e.*, 52.
[22] *A.g.e.*, 54.
[23] *A.g.e.*, 54.
[24] Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe I*, çev. Oğuz Özügül (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1994), 58.

Bir diğer isim Kleobulos'tur (M.Ö. 6. yy.). Laertios onun Lindoslu olduğunu, bir diğer aktarıma göre ise Karyalı olduğunu belirtir[25]. Güzelliği ve gücü ile göze çarpan Kleobulos, Mısır felsefesiyle ilgilenmiş, üç bin dizelik şarkı ve bilmeceler yazmıştır[26]. Laertios'a göre "en ünlü şarkısı şudur: 'İnsanlar arasında büyük çoğunluk bilgisiz ve geveze; ama fırsatlar yardım edecektir. Sen iyi şeyler düşün; düşüncesiz nankör olmasın."[27] Onunla ilgili diğer aktarımlar şu şekildedir:

> İnsan evinden çıkarken ne yapacağını düşünmeli; eve geri döndüğünde de ne yaptığını. Bedenini iyi çalıştırmayı öğütlüyordu; konuşmaktansa dinlemeye düşkün ol; bilgisiz kalmaktansa öğrenmeye heves et; ağzını hayra aç; erdeme yatkın ol; kötülüğe yabancı dur; haksızlıktan kaç; kent için en iyi şeyleri öğütle; hazzı yen; zor kullanarak hiçbir şey yapma; çocuklarını eğit; düşmanlığa son ver; yabancıların önünde karınla ne seviş ne dövüş: İlki aptallığın, ikincisi deliliğin işaretidir. Sarhoşken köleni cezalandırma, sarhoşluğun belli olur. Kendi benzerinle evlen, çünkü kendinden yüksek bir kadınla evlenirsen, kayınların başına efendi kesilir.[28]

Burada erdem vurgusu dikkat çeker. Erdemin ve kötülüğün ne olduğu belirsizdir, ancak aktarılan öğütlerden bunların ne olduğu ile ilgili sonuçlar çıkarılabilir. En önemlilerinden birisi de belki, diğer isimlerde, örneğin Periandros'ta da gördüğümüz gibi, daha sonra ünlü sistem filozofu Aristoteles'in ahlakında da genel olarak zemini oluşturan "ölçülülük" erdemidir. Zira Laertios'un, Kleobulos için son olarak aktardığı şeylerden birisi de şudur: "Ünlü sözü: 'En iyi şey ölçü'"[29]. Ahlak felsefesinin bizzat Aristoteles tarafından sistematize edilmeye başlanmasıyla, erdemlerin ne olduğu böylelikle netleştirilecektir. Bu bağlamda yalnızca erdemlerin ne olduğunun açıkça tartışılıp netleştirilmesi değil, aynı zamanda felsefenin tüm ana dallarının yazınsal bir netlikle ortaya konulması da, *philosophia*'nın ve belki de özellikle *theoria*'nın ortaya konulup netleştirilmesi ile mümkün olacaktır. Bu açıdan Yedi Bilgeler'den Thales'le başlayan Pre-sokratiklerin, Aristoteles'e giden bu yolu açıp geliştirdiği söylenebilir.

Khilon'a (M.Ö. 6. yy.) gelince, onunla ilgili Laertios aktarımları şunlardır: "'Eğitimlilerle eğitimsizler arasında ne bakımdan fark vardır?' diye sorulduğunda, 'İyi umut beslemek bakımından' demiş. 'Ne zordur?'

[25] Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları*, 50.
[26] *A.g.e.*, 50.
[27] *A.g.e.*, 51.
[28] *A.g.e.*, 51-52.
[29] *A.g.e.*, 52.

sorusuna yanıtı: 'Sır saklamak, boş zamanı iyi kullanmak, haksızlığa katlanabilmek.' Öğütleri de şunlardı: Dilini tut, özellikle de şölende; komşuların hakkında kötü konuşma; yoksa üzüleceğin şeyler duyarsın."[30]

Bilge Bias (M.Ö. 6. yy.) ise Prienelidir ve kimilerine göre zengindir ve Laertios onunla ilgili tanıtıcı olarak önce şunları söyler: "Phanodikos'a göre, Messeneli tutsak kızları karşılığını ödeyip kurtararak kendi kızları gibi yetiştirmiş, sonra drahomalarını verip Messene'ye, kendi babalarının yanına göndermiş"[31]. Onun hikayesi, bilge olarak seçildiğini bildiren üçayağın ona verilmesi üzerine, Bias'ın da bunu görünce Apollon'un bilge olduğunu söyleyerek üçayağı kabul etmemesi şeklinde devam eder[32]. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, bilge ancak Tanrı'dır ve bu anlayış, Herakleitosça da sürdürülecektir daha sonra.

Bias, aktarıma göre, İyonya üzerine yaklaşık iki bin dize içinde, "En iyi hangi yolla refaha kavuşulur" diye bir eser yazmıştı ve şarkıları içinde en ünlüsü de şuydu: "Yaşadığın kentte <...> bütün yurttaşlar senden hoşnut kalsınlar: Bu büyük bir lütuftur çünkü; kibirli bir karakter çoğu kez yıkıcı bir zarar ışığı yakar."[33] Onunla ilgili diğer kayda değer aktarımlar şu sözleri ve anlayışlarıdır:

> Güçlü olmak doğa vergisidir; söz gücüyle kente yararlı olabilmek insan ruhuna ve aklına özgüdür. Birçok kişi bol paraya şans eseri kavuşur. "Talihsiz" diye talihsizliğe katlanamayanı adlandır; olanaksızı istemek ve başkalarının uğradığı felaketleri unutmak bir ruh hastalığıdır. Ne zordur, diye sorulduğunda, "Talihin kötüye dönmesine soylu bir ruhla katlanmak" diye karşılık verdi.
> [...]
> Yaşamı kısa ve uzun yaşayacakmış gibi ölçmek ve nefret edecekmiş gibi sevmek gerektiğini söylüyordu, çünkü insanların büyük çoğunluğu kötüdür. Öğütleri şunlardı: "İşe yavaş giriş; ama giriştiğin işin üstünde ısrarla dur! Hızlı konuşma; çünkü delilik işaretidir.
> Bilgeliği sev! Tanrılar hakkında var olduklarını söyle! Zengin diye değersiz insanı övme! Şiddet kullanarak değil, ikna ederek al! Kazandığın başarıyı tanrılardan bil! Gençlikten yaşlılığa kadar yolluk diye yanına bilgeliği al; çünkü ötekilerden daha sağlamdır."[34]

[30] *A.g.e.*, 41-42.
[31] *A.g.e.*, 47.
[32] *A.g.e.*, 47-48.
[33] *A.g.e.*, 49.
[34] *A.g.e.*, 49-50.

Bilgelik vurgusu ve ömür boyu bilgece yaşam üzerine bazı özdeyişler... Bias, Yedi Bilge'den biri olarak Tanrı inancını, bilgelik sevgisini, talihsizliğe katlanmanın önemini vurgulamış, yani daha sonra Sokrates'te, Aristoteles'te, hatta Kiniklerde ve Stoacılarda da göreceğimiz "bilgenin sarsılmazlığı" düşüncesini de öncelemiştir[35]. Laertios onun için, "Ünlü sözü: 'Halk yığını kötüdür'"[36] der; bununla da Herakleitos'tan Platon'a ve yine sonrasına dek giden bilge-halk ayrımı ve bilgece yaşamın ayrıksılığı görüşünü erken dönemlerde ortaya koymuş olur Bias, bir nevi elitizm ortaya koyar.

Thales'i ayrıca ele alacağız; son olarak Pittakos'u (M.Ö. 7-6. yy.) ele alalım. Pittakos Mytileneli idi, Atinalılarla Mytileneliler arasındaki savaşın

[35] Aristoteles talihe dayalı durumların en bilge insanları bile nasıl sarstığını Priamos örneği üzerinden anlatsa da, onun bilgenin sarsılmazlığı ile ilgili vurguları da bulunmaktadır; burada Aristoteles'in "mutluluk" (*eudaimonia*) ve "kutlu" (*makarios*) olan arasındaki ayrımı önemlidir: "Yoksa talihin cilvelerini izlemek hiçbir şekilde doğru .olmaz mı? Çünkü mutlu ya da mutsuz olmak bunlara bağlı değildir, ama daha önce dediğimiz gibi, insanın yaşamı bunları da gerektirir; mutluluk için önemli olan, erdeme uygun etkinliklerdir, erdeme aykırı etkinlikler ise mutluluğun tersini yaratır. Şimdi yapmış olduğumuz soruşturma da bu sözü destekliyor. Nitekim insansal işlerin hiçbiri konusunda, erdeme uygun etkinlikler konusunda olduğu kadar hiç kimse emin değildir; bilimlerden bile daha kalıcı sayılırlar; bunların en değerlileri ise daha da kalıcı sayılırlar, çünkü kutlu kişiler en çok ve en sürekli şekilde bu etkinlikler içinde yaşarlar. Bunların unutulmamasının nedeni de bu görünüyor. Demek ki aradığımız şey mutlu kişide bulunacak ve o, yaşam boyu böyle olacak; hep ve herkesten çok erdeme uygun olan şeyleri yapacak ve görecek, talihin cilvelerine de en iyi ve en uygun şekilde katlanacak, gerçekten iyi ve pürüzsüz, dört dörtlük bir kişi olacak. … talihsizlikler ise kutluluğu bozar, yok eder; çünkü acılar getirir ve pek çok etkinliğe engel olur. Ne var ki, bu durumda bile kişi, vurdumduymazlıktan değil, soylu ve yüce gönüllü olduğundan pek çok önemli talihsizliklere göğüs gerdiği için, güzellikleri parıldar. O halde dediğimiz gibi, yaşamda önemli olan etkinliklerse, kutlu kişilerden hiçbiri sefil olmaz; çünkü hiçbir zaman nefret uyandıran, kötü bir şey yapmayacaktır. Çünkü gerçekten iyi ve aklı başında kişinin, talihinin cilvelerine onurlu bir şekilde katlanacağını ve elindekileriyle hep en iyi şekilde davranacağını düşünüyoruz, tıpkı iyi kumandanın, bulunduğu ordugahı savaşa en uygun şekilde kullanması, iyi ayakkabıcının da ona verilen derilerden en iyi ayakkabıyı yapması gibi, tüm öteki sanatçıların da. Bu böyle ise, mutlu kişi hiçbir zaman sefil olamaz, ama Priamos'un başına gelen başına gelirse kutlu da olamaz. Ayrıca mutlu kişi kılıktan kılığa giren, kolay değişen bir kişi de değildir; ne mutluluk ne de başına gelebilen talihsizlikler durumunu değiştirebilir, ancak çok ve büyük talihsizlikler bunu yapabilir; böyle olunca da kısa zamanda değişip yeniden mutlu olamaz; olabilse bile, bu uzun bir zamanda büyük ve güzel şeyler başarması sonucu olur. O halde gelişigüzel bir süre için değil, yaşam boyu amacını kendinde taşıyan erdeme göre etkinlikte bulunan ve dış iyilere de yeterince sahip olan kişiye mutlu dememize engel olan bir şey var mı?"; Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2014), 24-25.

[36] *A.g.e.*, 50.

komutanıydı ve daha sonra on yıl devlet yönetiminde kaldı ve devlet yapısını düzene soktu[37]. Oğlunun kendisine gönderilen katilini bile bağışlamış, kendisine gönderilen katil için, "Bağışlamak pişman olmaktan iyidir" diyerek onu serbest bırakmış[38]. "Soylu olmak zordur" demiştir, bir diğer aktarıma göre ise bu konudaki deyişi, "gerçekten erdemli insan olmak zordur" şeklindedir[39] -bu daha sonra, Aristoteles'in etiğinde bile karşımıza çıkacaktır. "Zorunlulukla tanrılar bile savaşamaz" ve "İktidar insanın özünü ortaya koyar" diyen Pittakos için aktarılan diğer bazı sözler ve görüşler şu şekildedir: "Aldığın emaneti geri ver! Dostun hakkında kötü konuşma, düşmanın hakkında da! Dindar ol! Ölçüyü sev! Doğruluk, güven, deneyim, beceri, dostluk ve özen hep seninle olsun!"[40]

Dindarlık, ölçülülük, kendisinden emin olunma ve toplumsal alanda doğru yaşama üzerine görüş ve öğütler... Yine Laertios'un aktarımıyla, altı yüz dizelik lirik bir şiir (*elegeia)* ve düzyazıyla yurttaşlara yasalar hakkında bir eser yazdı, kırk ikinci Olimpiyat'ta (MÖ. 612-609) sivrildi, elli ikinci Olimpiyat'ın üçüncü yılında (MÖ. 570) yaşlanmış ve yetmiş yaşını aşkın olarak öldü[41]. Ünlü sözü, "Zamanı kolla"dır[42].

Görüldüğü gibi Yedi Bilgeler'den altısının yaşamında yasa koyuculuk, toplumsal olandan ayrıksı bir yaşamı imleyen fakat ölçülü olma anlayışı ile de koşut bir şekilde toplum içinde doğrulukla ve vakarla yer alabilmek gibi görüşler ve dine verilen önem göze çarpmaktadır. Yine Yedi Bilge'den biri olarak anılan Thales'i ise, doğa filozoflarının bilgelik ve felsefe üzerine görüşleri arasında ele almak daha doğru olacaktır. Doğa filozofu olarak anılan Thales'in bazı deyişleri dışında, onun *arkhe* anlayışından başka pek bir özelliğine yer verilmese de ilgili kaynaklarda, örneğin Andre Bonnard'ın aktardığına göre, Thales'in İyonya'nın bölünmüş halkına yeni bir devlet biçimi, bir federal meclis tarafından yönetilen federatif bir devlet oluşturmalarını önerdiği de söylenmektedir, fakat onun bu tavsiyesi dinlenmemiştir[43]. Demek ki, Thales'ten başlayarak, doğa filozofları olarak adlandırdığımız ve haklarında bugün elimizde özellikle doğa felsefeleri dışında fazla bir bilginin olmadığı ilk dönem filozoflarının toplumsal alandaki pratiklere dair ve yaşam biçimleri konusunda hiç de

[37] *A.g.e.*, 44.
[38] *A.g.e.*, 44.
[39] *A.g.e.*, 45.
[40] *A.g.e.*, 45.
[41] *A.g.e.*, 45-46.
[42] *A.g.e.*, 46.
[43] Andre Bonnard, *Antik Yunan Uygarlığı 2*, çev. Kerem Kurtgözü, (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2012), 66.

azımsanmayacak birtakım görüşleri vardı, ki en azından Thales için bunu söylememiz, söz konusu aktarım göz önünde bulundurulduğunda mümkün görünmektedir. Zaten Thales, sözü edilen Yedi Bilge'den biri olarak ismini tarihe yazdırmayı başarmıştır.

2. İlkçağın "Doğa Felsefesi" döneminde felsefe ve bilgelik

Yedi Bilgeler'den ilk doğa filozofu: Thales ve modern *philosophia*'ya geçiş

İsmi Yedi Bilgeler arasında geçen ve ilk doğa filozofu olarak anılan Thales (ykl. M.Ö. 624-548/545), felsefe ve bilgelik üzerine bazı deyişleri ile anılan ilk sistemli filozoftur diyebiliriz. Bonnard'ın da belirttiği gibi, Miletli Thales büyük bir gezgindir; Mısır'ı, Ön Asya'yı, Kalde'yi dolaşmış, bu ülkelerde eski bilgi kalıntıları, özellikle de gök ve yerle ilgili çok sayıda olgu derlemiş ve bunları özgün bir biçimde bir araya getirmeyi düşünmüştür[44]. Böylesi gezgince ve gözlem dolu bir yaşam, onun felsefe ve bilgelik hakkındaki görüşlerini kuşkusuz geliştirmiş olmalıdır.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Thales, siyasi görüşleri de olan, hatta bunları pratik hayata birer teklif olarak sunan bir düşünürdü. Filozof, İyonya kentlerinin Krezüs'ün egemenliği altında olduğu dönemde yaşadı ve bu kentlerin çoğu Persliler tarafından fethedilmişti; Hegel'in aktardığına göre, Thales yer yer Krezüs ile birlikte, kısmen de Milet'te bir devlet adamı olarak yaşadı[45]. Laertios da onun, politikayla ilgilendikten sonra, doğayı incelemeye başladığını ve bazılarına göre hiçbir eser bırakmadığını, bazılarına göre ise *Gündönümü Üzerine* ve *Gün Tün Eşitliği Üzerine* adlı iki eser bırakmış olduğunu söyler.[46]

Thales'in bilimsel çalışmaları ve doğa üzerine görüşleri, özellikle *arkhe*nin su olduğu görüşü bilinir, fakat burada onun bilgece veciz sözlerini alalım. Laertios, ondan öncelikle şöyle bir şarkıyı aktarır:

> Akıllı düşünceyi gösteren çok konuşmak değildir,
> bir tek bilgeliği ara,
> bir tek onuru seç:

[44] *A.g.e.*, 71.
[45] G. W. F. Hegel, *Felsefe Tarihi 1. Cilt*, çev. Doğan Barış Kılınç (İstanbul: NotaBene Yayıncılık, 2018), 163-164.
[46] Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları*, 22.

> Böylece geveze insanların kesilmek bilmeyen seslerini kısacaksın.[47]

Laertios daha sonra, Thales'ten şu özdeyişlerin aktarıldığını belirtmektedir:

> Varlıkların en eskisi tanrıdır: Çünkü oluşmamıştır.
> En güzel şey evrendir: Çünkü tanrının eseridir.
> En büyük şey yerdir: Çünkü her şeyi içine alır.
> En hızlı şey akıldır: Çünkü her yerde dolaşır.
> En güçlü şey zorunluluktur: Çünkü her şeyi alt eder.
> En bilge şey zamandır: Çünkü her şeyi ortaya çıkarır.[48]

Laertios devam eder: "Ölümle yaşam arasında hiç fark olmadığını söylüyordu. 'Peki, sen neden ölmüyorsun?' dendiğinde, karşılığı, 'Çünkü arada fark yok' oldu"[49]. Yine "Neyin zor olduğunu sorana: 'Kendini tanımak'; neyin kolay olduğunu sorana: 'Başkasına akıl vermek'; neyin en tatlı olduğunu sorana: 'Kavuşmak'; tanrının ne olduğunu sorana: 'Başı sonu olmayan şey'; gördüğü en acayip şeyin ne olduğunu sorana: 'Yaşlı bir tiran'; insanın talihsizliğe en kolay nasıl katlanacağını sorana: 'Düşmanlarını daha kötü durumda gördüğü takdirde'; en iyi ve en doğru nasıl yaşayacağımızı sorana: 'Başkalarında kınadığımız şeyi kendimiz yapmadığımız takdirde'" diyen de Thales'tir[50]. Yine Thales, "Kim mutludur?" sorusuna, "Bedence sağlıklı, ruhça becerikli, yaratılışça eğitimli olan" şeklinde cevap vermiştir[51].

Sonuç olarak bu "özdeyişler geleneği" içinde Thales'i de görüyoruz, yalnız önemli bir farkla; bilim etkinliği ve varlık üzerine soruların Thales'ten sonra artık bir düşünce çizgisi içinde cevaplandırılmaya çalışılması. Bu noktada, günümüzde bilim ve felsefe modern bir telakki olarak ayrı alanlar gibi görülse de, filozofun özellikle de varlığa dair cevaplar arayan ve görüşlerini yazınsal alana hediye eden kişi olarak tarih sahnesinde belirmesi anlamında onun modern *philosophia*'ya geçişin temsilcisi olduğunu söyleyebiliriz diye düşünüyorum. Thales'ten itibaren başlatılan doğa filozofları geleneği ve bu geleneğin içinde birçok ismin *Peri Phusis* isminde aynı adla, "Doğa Üzerine" eserler ortaya koymaları ve bu geleneğin en sonunda Aristoteles isminde *Physike* ile[52] –ve elbette onun diğer eserleriyle- kristalleşmesi de bunu

[47] *A.g.e*, 27.
[48] *A.g.e*, 27.
[49] *A.g.e.,* 27-28.
[50] *A.g.e*, 28.
[51] *A.g.e.,* 28.
[52] Bkz. Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014). Aristoteles burada, kendisinden önce doğayı ele alanların, ilke olarak çevrilen *arkhe*yi ne şekilde ve nasıl ele aldıklarını tartışarak, doğa bilimi olarak çevrilen kendi doğa felsefesini

gösterir. Her ne kadar bugün Thales'in kimi yerlerde "hiçbir şey yazmayan, yazılı bir şey bırakmayan" bir isim olarak karşımıza çıkarılıp, yazılı geleneği başlatan ve "bundan sonra bütün doğa filozoflarında bir örneğine rastlayacağımız *Peri Phusis* (Doğa Üstüne) adlı denemenin ilk örneğini vermiş" filozof olarak Anaksimandros'un anıldığını görsek de[53], Laertios'un görüşünü doğrular şekilde W. K. C. Guthrie de "Thales'in hiçbir şey yazmamış olması neredeyse inanılmaz görünüyor" der[54] ve bu bağlamda Aristoteles'in Thales atıflarını belirtir. Bu noktada *sophia*nın ve *philosophia*nın doğa filozofları çizgisiyle Antik Dönemin zirve ismi Aristoteles'e dek hangi anlam yükünü taşıyarak şekillendiğini netleştirmek gerekir. Böylece Miletoslu doğa filozoflarıyla, bir özdeyiş geleneğinden çıkarılan bilgeliğin ötesinde "felsefe ve filozofun neliği" sorusu karşımıza çıkar. Sokrates'in müstesna kişiliğinin bir viraj olarak görülmesi artık gelenekselleşmiş bir yaklaşım olsa da, Gerard Naddaf'ın *What Is Presocratic Philosophy?* başlıklı tartışmasında hatırlattığı gibi, vurgu Sokrates'in teoriye karşı pratik (ve etik) kaygısına yerleştirilmiş olsa da –o, evrenin "nasıllar"ından çok "nedenler"i (yani şeylerin neden oldukları gibi olduğu) ile ilgilenmişti-, Sokrates'in kendi başına felsefeye tümden yeni bir yön verdiğini düşünmek çok naif olurdu.[55] Diğer yandan Maria Michela Sassi'nin de, Aristoteles'in, Sokrates'le olduğu kadar Thales'le de yeni bir başlangıcın olduğu ısrarıyla başlayarak belirttiği gibi, Miletlilerin açıklamalarında, onların değerlendirmelerini "felsefe" yapan ayırıcı birtakım nitelikler vardı ve Aristoteles halihazırda bunun farkındaydı.[56] Aristoteles *mitos*un içinde *logos*un olduğuna inanırken, aynı zamanda fark etmişti ki bilinçlilik veya planlı, incelikli derin düşünce, felsefî konsepsiyonun ardındaki şeydi.[57]Dahası, böylelikle Thales'in yazılı bir eser bırakıp bırakmamış olması da önemli değildir; önemli olan şudur ki onun doktrini, kendi ismiyle anılan bir geleneğe bağlanmıştır.[58]

ortaya koyar ve şöyle söyler: "Çünkü eskiler [zorlandıkları için], bu nedenle oluş, yokoluş ve genelde değişme konusunda yanlış yoldan gittiler. Bu doğa görülmüş olsaydı, onların tüm bilgisizliği ortadan kalkardı." (*A.g.e.*, 47)

[53] Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 39.

[54] W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi-I, Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, çev. Ergün Akça, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011), 67.

[55] Gerard Naddaf, "What Is Presocratic Philosophy?", *Ancient Philosophy*, 26 (2006): 163.

[56] Akt. Naddaf, *A.g.e.,* 167-168.

[57] Sassi'den aktaran Naddaf, *A.g.e.,* 168.

[58] Sassi'den aktaran Naddaf, *A.g.e.,* 168.

Thales'in ardılları... Antik Yunan doğa felsefesinin diğer iki ismi: Anaksimandros ve Anaksimenes

Felsefe tarihinde, Antik Yunan doğa felsefesinde anılan başlıca üç isim vardır: Thales (ykl. M.Ö. 624-548/545), Anaksimandros (ykl. M.Ö. 610-547) ve Anaksimenes (ykl. M.Ö. 585-525). Bu üç düşünür de Miletosludur ve antik çağlarda Laertios'un da aktardığı gibi Thales Anaksimandros'un hocası[59], Anaksimandros da Anaksimenes'in hocası[60] olacak şekilde, bugün İyonya felsefesi olarak adlandırdığımız bir doğa filozofları çizgisi oluşturmuşlardı.

Dolayısıyla, Anaksimandros ve Anaksimenes, Thales'in açtığı yoldan giden iki isimdir, diyebiliriz; onlar da varlığın ilk ilkesi olarak *arkhe* problemi üzerine kafa yormuş iki düşünür olarak karşımıza çıkarlar. Ne var ki onlar, varlığın ana ilkesinin Thales gibi su olduğunu düşünmüyorlardı; *arkhe*, Anaksimandros için *apeiron* –"sonsuz" [61] ; sınırsız olan bir ilke- iken, Anaksimenes için de hava'ydı[62].

Bu iki düşünürün felsefe ve bilgelik üzerine görüşlerine değinecek olursak... Bu konuda, Thales örneğinde olduğu gibi bazı bilgece özdeyişler karşımıza çıkmamaktadır. Bunun nedeni belki de ilginin, artık gerçekten de bir tür "bilimsel" açıklama çabasına kaymış olmasıdır. Diğer yandan Capelle'in vurguladığı gibi, "Anaksimandros'un asıl önemi, tüm olup bitenlere, yani toplam evrensel sürece egemen, ona içkin olan yasallık kavramını ilk defa insan düşüncesinin kapsamına almış olmasıdır" [63] . Laertios da Anaksimandros'la ilgili olarak, "bilge Thales"le ilgili sunduğu şekilde çeşitli anekdotlarla ayrıntılı bir aktarımda bulunmaz. Ancak Anaksimandros'un *apeiron* kavramı ile gelen, hatta onun "toprak, hava, ateş ve suyu birbirinden ayırt ederek ve onların değişik özelliklerinin –sıcak ve soğuk, ıslak ve kuru- birbirlerine karşı hareketlerinin doğayı (*physis*) oluşturmasını açıklayarak geleneksel Yunan kozmolojisinin örgütlenmesine yardımcı ol"duğunu[64] göz önüne alarak, aslında bir tür "adalet" teorisi geliştirdiğini söyleyebiliriz.

---

[59] Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları*, 66.
[60] *A.g.e*, 68.
[61] Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe I*, 71.
[62] *A.g.e*, 82.
[63] *A.g.e*, 65.
[64] R. C. Solomon ve K. M. Higgins, *Felsefenin Kısa Tarihi*, çev. Mustafa Topal (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 53.

Capelle'in Simplicius'tan aktardığı şekliyle Anaksimandros şöyle söyler: "Şeyler, nereden meydana geliyorlarsa yok oluşları da suçluluklarına göre aynı yerde vuku bulur. Çünkü bunlar zamanın verdiği karara göre karşılıklı olarak suçlarının cezasını ve kefaretini öderler"[65]. Buradan çıkan sonuç şudur: Anaksimandros, selefi Thales gibi, suyu ana bir belirleyici olarak görmez, zira dünyamızda su ile birlikte başka bazı ana unsurların da var olduğunun farkındadır, bu nedenle belirsiz ve sınırsız bir ilkeye, *apeiron*a başvurarak, evet bir tür kozmoloji geliştirmiştir; şeyler *apeiron*dan çıkar ve yine ona dönerler...[66] Ancak açıkça görülmektedir ki filozof bu açıklamayı yaparken, içinde sosyal ve pratik boyutlarımızın da kapsanacağını doğal olarak bekleyebileceğimiz bir tür "adalet" kavrayışını dikkate almıştır:

[65] Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe I*, 71.

[66] Ionna Kuçuradi'nin de vurguladığı gibi, "Birçok felsefe tarihi kitaplarında, Miletos filozoflarıyla –hatta bütün presokratiklerde- kosmogonilerden kosmolojilere geçildiği söylenir. Doğrudur da. Genellikle mitoslarla açıklanan kosmosun/evrenin ortaya çıkışıyla ilgili anlatılardan (örneğin Hesiodos'un *Kosmogonia*'sından), Miletos'lularla kosmosun/evrenin/dünyanın yapısının sorgulanmasına geçilmiştir.", bkz. Ionna Kuçuradi, "Açılış Konuşmaları", *Miletli Filozoflar: Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes*, Y. Haz. A. Kadir Çüçen-Harun Tepe, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2015), 19. Kuçuradi Anaksimandros'un *apeiron* kavramı ile ilgili ayrıca şunları söylüyor: "İşte Thales'in öğrencisi olan ikinci Miletos'lu filozof Anaksimandros, evrenin başlangıcının (*arkhe*'sının) bilinemezliğini görür. Ona göre bu başlangıç *apeiron*'dur. Felsefe tarihlerinde bu *apeiron* sözcüğü, genellikle 'sonsuz-sınırsız' (*indefinite*) şeklinde karşılanır, yani *peras*'ı (sonu-sınırı) olmayan şeklinde karşılanır. Ben ise *apeiron*'u: *peras*'ı (sonu-sınırı) olmayandan çok, *peira*'sı olmayan (deneyimlenemez, tecrübe edilemez olan) şeklinde, dolayısıyla bilinemez şeklinde anlamayı (yani *peras*'ı olmayandan ziyade *peira*'sı olmayan şeklinde anlamayı) tercih ediyorum. Ve fazla yakıştırdığımı düşünmezseniz, diyebilirim ki, Anaksimandros ilk defa bilginin ya da bilinebilirliğin sınırları konusuna dokunuyor." (*A.g.e*, 19). Yine, kitaplaştırılan bu aynı toplantıda Cengiz İskender Özkan, "Anaksimandros'un bu kavramına epistemolojik bir kavram olarak bakmak olanaklı mıdır, yoksa hep ele alındığı biçimiyle bu kavram ontolojik bir kavram mıdır?" sorusunu sorduktan sonra, bu kavramı oluşun kozmolojik ilkesi olarak alabileceğimiz sonucuna varır: Ona göre Aristoteles'in *Fizik* 187a 20'de *apeiron*u "karşıtları içeren birlik" olarak betimlemesi, onun, *kosmos*un maddi anlamda nedeni olduğu demeye gelir ve "Burada önemli olan nokta Anaksimandros'un bu belirsiz maddeden evreni ve varolanları türetme çabasıdır. Bu anlamda filozofun *apeiron*'un uzaysal ve zamansal, niceliksel ve niteliksel olarak sınırsız ve sonsuz olduğunu kastettiği açıklık kazanmaktadır. Epistemolojik yorum ancak bu kabulden sonra olanaklı olabilir"; bkz. Cengiz İskender Özkan, "Mitos'tan Logos'a Geçiş Olarak Felsefe ve Anaksimandros'un *Apeiron* Kavramı", *Miletli Filozoflar: Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes*, Y. Haz. A. Kadir Çüçen-Harun Tepe, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2015), 185-188. Hatta kimi düşünürler, tümden Milet Okulu'nu, "ilk kozmoloji okulu" diye adlandırıyor (Burnet'ten aktaran, Yavuz Kılıç, "Doğa Birşey Söylemez", *Miletli Filozoflar: Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes*, Y. Haz. A. Kadir Çüçen-Harun Tepe, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2015), 108.)

"...bunlar zamanın verdiği karara göre karşılıklı olarak suçlarının cezasını ve kefaretini öderler"[67]...

3. Pythagorasçılar için felsefe...: "Bir yaşam biçimi"

Antik kaynakları dikkate aldığımızda, yine Laertios'un aktarımıyla, felsefe adını ilk kez anan ve kendini filozof olarak adlandıran ilk kişi Pythagoras (M.Ö. 570-490) olmuştur, çünkü "Tanrı'nın dışında hiç kimse bilge değildi"[68]; dolayısıyla filozof, bilgeliği seven kişi olarak, bir tür tanrısallık kazanma çabasındaki kişi oluyordu belki de, bir tür mükemmelleşme çabası. Gerçekten de Pythagoras ve takipçilerine bakıldığında, uzak doğulu çileci dervişlerin yaşamında olduğu gibi perhizler, özel eğitim-öğretim süreçleri hatta ezoterizme varan bir gizlilik göze çarpar, ki böylece felsefe aslında, bir tür yaşam biçimi olarak doğar ve insanüstü bir çabayı imler.

Thales ile başlayan İyonya felsefesinin, Antik Yunan'da doğu ayağını temsil etmesine karşılık, Pythagoras ile başlayan ve Laertios'un "İtalya felsefesi" olarak adlandırdığı[69] pythagorasçılık, Antik Dönem'in batı ayağını oluşturur, zira Pythagoras'ın okulu İtalya'nın Kroton kentinde kurulmuştur. Aslında Pythagoras'ın Orfik gizemci öğretiyle[70] olan ilişkisi, onun daha sonra bir

---

[67] *A.g.e*, 71.

[68] Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları*, 17.

[69] *A.g.e*., 377.

[70] Antik Yunan dünyasında inanç, hatta tarikat denildiğinde akla gelen isimlerden birisi de Orfeusçuluktur: "Yunan inancı genellikle Olympos tanrıları üzerinden kurulmakla birlikte, Orfeusçuluk, önemli bir inanç olarak Yunan dünyasında cemaat oluşturmuştur. Yunan inancının bir kolu olan Orfeusçuluğun kurucusu Orfeus'un Homeros öncesi bir dönemde yaşamış olduğu sanılmaktadır. Köken olarak Yunan ve Akdenizli olmadığı, hayvanlar üzerindeki etkisi ve şaman özellikleri göstermesi nedeniyle Yunan inancına sonradan katıldığı düşünülmektedir. Başta erginlenme törenleri olmak üzere, özellikle ruh anlayışı Yunan dünyasında farklı bir anlayışı sergilemiştir. Orfeusçuluk, Olympos inancından önemli ölçüde farklıdır. Bir tarikat şeklinde gözüken anlayışın bilinen ilkeleri arasında, et yememek, çilecilik, arınma, dinsel eğitim gibi unsurların yanında, ruhun ölümsüzlüğü nedeniyle ruh göçü de bulunmaktadır. ... Orfeusçu öğretiye göre hayat, Titanların günahından dolayı insanın ödediği cezadır. Hayatın ölümsüz yanı, ölümlü yanının içinde saklıdır; yani ruh bedene hapsedilmiştir. Beden ruhun mezarıdır. İnsanlar, uygun gördükleri zaman ruhu kurtaracak olan tanrıların köleleridirler. Hayat, ölümün bir denemesidir."; bkz. Ayhan Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 46-47. Ayrıca Orfeusçuluğun Dionysos ve Apollon kültleriyle ilişki içinde nasıl dışarıdan, Trakia ve Lydia'dan gelip Grek dünyasında yerleştiğini anlatan Eduard Zeller, Orfik teolojinin panteizme bir hayli yaklaştığını söyleyerek şöyle devam eder; "Dünyayı değişmez bir yasanın icaplarına boyun eğen bir birlik olarak kavramaya çalışmıştır. ... Orphik gizem dini, bedenlenmiş insanın gerçek insan, ruhun bir tür güçsüz gölge imaj olarak kabul edildiği gerçek Grek hayat görüşünün tam tersine çevrilmesidir. Buna karşılık

tarikat yapısı alacak olan öğretileri için bir temel olarak görülse de, Pythagoras'ın ezoterik öğretilere doğuda ve batıda ulaşabildiği her yerde bir şekilde ilgi göstererek kendi yaşam felsefesini bunlar üzerine inşa ettiği söylenebilir; Laertios, onun için, "Yunanlı ve barbar tüm gizemlere girdi" der, Mısır'a giderek onların dilini öğrendiğinden, Kaldelilerin ve Magların yanında bulunduğundan bahseder[71].

Platon'un görüşlerini de büyük ölçüde etkilediğini gördüğümüz Pythagoras, ruh göçüne inanmanın da ötesinde, kendi yaşamı ile ilgili geçmiş bazı anıları da hatırlıyor ve hangi bedenlerde dünyaya geldiğini anlatıyormuş[72]. Diğer yandan Laertios, Pythagoras'ın ahlak alanındaki görüşlerinin çoğunu Delphoi rahibesi Themistoklea'dan aldığını belirtmektedir[73]. Kenny'nin de belirttiği gibi, "yaşamının ayrıntıları efsanelere boğulmuştur ama hem matematikle hem mistisizmle ilgilendiği açıktır. Her iki alanda ortaya koyduğu düşüncelerle, Platon'dan Porphyrios'a kadarki bütün bir Antik dönemi örtük ya da açık biçimde güçlü şekilde etkilemiştir"[74].

Laertios'tan onun görüşleri genel olarak şöyle aktarılır: "Neyin yararlı olduğunu bilmediğinden, insanın kendisi için dua etmesini yasaklar. Sarhoşluğa tek sözcükle bela der ve içmede de yemede de ölçüyü kaçırmamak gerektiğini söyleyerek her türlü aşırılığı reddeder"[75]. Laertios bundan başka Pythagoras'la ilgili olarak aktarılanları detaylı bir şekilde anlatır, onun geometrinin özellikle aritmetik yanı üzerinde çalıştığını ve tek tel üzerindeki ses aralıklarını bulduğunu söyler[76], ki evrendeki uyum; *harmonia*, pythagorasçıların öğretilerinin esasını teşkil eden ana unsurlardan biridir. Pythagorasçılar, felsefeyle salt pratik amaçlarla uğraşmışlardır; "burada amaç, anlamak ya da öğrenmekten ziyade, arınmak; bilgi yoluyla saflaşarak evren ruhuyla birleşmektir"[77]. Felsefe pythagorasçılarda gerçekten de, varlığın nasıl ve neden meydana geldiği hakkında bir açıklama olmanın ötesine geçerek, bir yaşam tarzı olur, fakat onların yine de madde yerine

---

Orphik felsefede ölümsüz ve yok edilemez olan ruhtur, beden gelip geçici, kerih ve aşağılıktır."; bkz. Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, (İstanbul: Say Yayınları, 2008), 43-45.

71 *A.g.e*., 378.

72 Bu konudaki detaylar için bkz. Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları*, 378-379.

73 *A.g.e*., 380.

74 Anthony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi I. Cilt - Antik Felsefe*, çev. Serdar Uslu, (İstanbul: Küre Yayınları, 2011), 31.

75 Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları*, 380.

76 *A.g.e.,* 381.

77 Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 49.

formu, nitelik yerine niceliği, fizik yerine matematiği geçirerek[78] bir tür sayı metafiziği kurdukları da vurgulanmalıdır[79].

Tekrar Laertios'a dönecek olursak, Pythagoras'ın düsturlarından bahsetmektedir ve ondan da Yedi Bilgeler'den olduğu gibi veciz özdeyişler aktarılır[80]. Yine Pythagoras'a göre ruh ölümsüzdür ve insan ruhu, akıl, mantık ve tutku olmak üzere üç bölümdür; akıl ve tutku öteki canlılarda da vardır, ama mantık yalnızca insanda vardır ve akıllı bölüm ölümsüzdür, ötekiler ölümlüdür[81]. "Pythagoras'a göre, insan yaşamında en önemli şey ruhu iyiye ya da kötüye yönlendirmektir. İnsanların mutluluğu, ruhların iyi olmasına bağlıdır, ama <ruhları kötüyse> hiçbir zaman huzur bulamazlar ve aynı yolda ilerleyemezler"[82]. Pythagorasçılığın gelişimi, böylesi bir beden-ruh anlayışı içinde, ruhun arındırılması anlayışı üzerine olmuştur denilebilir.

Pythagoras konusunda bir hususu da göz önünde bulundurmakta fayda var; örneğin Hegel, Pyhtagoras'la ilgili olarak, onunla ilgili sonradan ortaya çıkan literatüre karşı dikkatli olmamız gerektiğini hatırlatır; (özellikle Yeni-Platoncular üzerinden gelen bir çizgi) onu İsa'nın karşısına koymaya çabalıyor gibi görünmektedir[83]. Bu karmaşa ve özellikle kendisinden geriye bir eser bırakmadığına dair genel kabul –her ne kadar Laertios, Herakleitos'tan yaptığı alıntıya dayanarak bunun doğru olmadığını iddia

---

78 Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 49.

79 Bilindiği gibi Pythagoras Teoremi bugün bile matematiğin temel kurallarından birisidir, bunun dışında pythagorasçılar için sayıların özel anlamları vardır; doğanın yapıtaşları olarak görülen ve geometrik bir biçimde ifade edilen ilk dört sayı –bir; nokta, iki; doğru, üç; yüzey, dört; katı'dır- ile birlikte bu dört sayının toplamı ile ortaya çıkan (1+2+3+4) 10 sayısının kutsal sayılması, bunun üzerine "sınırlı-sınırsız, tek-çift, bir-çok, sağ-sol, erkek-dişi...vb. gibi on karşıt çift ortaya koyulması gibi bir sayılar metafiziği kurmuşlardır; bkz. Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 57-61.

80 "Ateşi bıçakla karıştırma; terazinin üstüne basma, tahıl kilesinin üstüne oturma, yüreğini kemirme, yükü kaldırana yardım et, indirene değil, yaygıların her zaman derli toplu olsun [...] sivri bıçağı kendinden uzak tut, yurdundan ayrılırken dönüp sınıra bakma", bkz. Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları*, 383. Ancak bu düsturlar aslında semboliktir; Pythagoras, bütün diğer ezoterik sistemlerde olduğu gibi remizli konuşmuştur, Laertios bunların bazılarının açıklamasını da verir: " 'Ateşi bıçakla karıştırma' demek, 'güçlülerin öfkesini ve yüksek gururunu kışkırtma' demektir. 'Terazinin üstüne basma', 'adaleti ve eşitliği çiğneme' demektir. 'Tahıl kilesinin üstüne oturma', 'gelecek için de aynı şekilde kaygılan' demektir; çünkü kile insanın günlük azığıdır. 'Yüreğini kemirme', 'ruhunu sıkıntı ve üzüntülerle tüketme' demektir. 'Yurdundan ayrılırken geri dönme' derken, yaşamdan ayrılanlara yaşama tutkuyla yapışmamalarını ve yaşam hazlarına kapılmamayı salık veriyordu." (*A.g.e.,* 383-384).

81 Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları*, 387.

82 *A.g.e.,* 388.

83 Ayrıntılı örnekler için bkz. Hegel, *Felsefe Tarihi 1. Cilt*, 188.

etmiş olsa da[84]-, bugün "Pythagoras problemi" olarak karşımıza çıkan şeyin ta kendisidir aslında: Bu, tıpkı Sokrates problemi gibi, ismi daha sonra tarih sahnesinde yankılanan önemli bir düşünürün gerçekte kim olduğu ve felsefesinin tam olarak neye, nasıl dayandığı sorusu gibidir, hatta Sokrates probleminden bir adım ötede yer alır; "Platon ve Ksenophanes'in Sokrates için yaptığını, Pythagoras için hiç kimse yapmamıştır"[85]. Fakat genel olarak şöyle özetlenebilir:

> Pythagoras'ın modern popüler imajı, onun bir matematikçi ve bilim insanı olduğu şeklinde karşımıza çıksa da, erken kaynak ve kanıtlar onun kendi zamanında da, 150 yıl kadar sonra Platon ve Aristoteles zamanında da, (1) ruhun ölümden sonraki geleceği ile ilgili olarak, ölümsüz olduğunu ve bir dizi reenkarnasyondan geçtiğini düşünen; (2) dini ritüel uzmanı olan; (3) altından uyluğa sahip biri olarak mucizeler yarattığı ve aynı anda iki yerde birden olabilen; (4) sıkı diyetlerle sınırlanmış, dînî ritüeller ve katı bir self-disiplinle anılan bir yaşam tarzının kurucusu olarak ünlü olduğunu göstermektedir[86].

Capelle'in belirttiği gibi, Pythagoras'ın "öğretileri Philolaos'a kadar (M.Ö. 440) hep ağızdan ağıza aktarıla gelmiştir"[87]; Philolaos (M.Ö. 470-380), pythagorasçılığı sözlü bir gelenekten yazılı bir geleneğe geçirmiş kişi olarak bilinir[88]; Laertios da "Philolaos'un zamanına kadar Pythagoras'ın görüşleri bilinmiyordu" der ve "Platon'un yüz minaya aldırttığı üç ünlü eserini Philolaos tek başına yayımladı"[89] bilgisini verir. Yine Capelle'in vurguladığı gibi, "Aristoteles bile asla Pythagoras'ın değil, hep 'Pythagorasçılar'ın öğretilerinden söz eder"[90]. Ancak yine de Pythagoras'la ilgili, yukarıda belirttiğimiz şekilde genel kabul görmüş bazı bilgiler bugün felsefe tarihi

---

[84] Bkz. Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları*, 379.

[85] Carl Huffman, "Pythagoras", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, https://plato.stanford.edu/entries/pythagoras/, çevrimiçi 25 Mayıs 2019.

[86] Bkz. *A.g.e.*, çevrimiçi 25 Mayıs 2019.

[87] Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe I*, 85.

[88] Bkz. Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 64.

[89] Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları*, 383.

[90] Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe I*, 86; Aristoteles, *Metafizik*'in I. Kitap 5. Bölüm'ünde "Bu filozofların [atomcuların] çağdaşı olan, hatta onlardan önce gelen ve matematiğe kendilerini veren ilk insanlar olan, Pythagorasçılar diye adlandırılan kişiler, sadece bu disiplini geliştirmekle kalmamışlar, aynı zamanda onun içinde yetiştiklerinden matematiğin ilkelerinin her şeyin ilkeleri olduğunu düşünmüşlerdir" diyerek pythagorasçılar hakkında bilgiler vermeye devam eder: Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996), 99-107. (Aristoteles, *Metafizik*'inde tartıştığı problemleri, öncelikle ekollere ve filozoflara atıf yaparak belirginleştirirken, elbette eserin diğer bölümlerinde de yer yer pythagorasçılara atıflarda bulunarak onlar hakkında bilgiler edinmemizi sağlar).

kitaplarında yer etmiştir ve pythagorasçılığın ruhun arınmasına yönelik, sıkı diyetler ve ciddi sakınmalarla bir tür yaşam biçimi olduğu, hatta bir tarikat, ezoterik bir sistem olarak gelişip, bir süre sönümlendikten sonra antik çağlarda bir şekilde tekrar devam ettiği kesindir.

4. Herakleitos ve Elea Okulu'nda felsefe ve bilgelik üzerine...

Pre-sokratik felsefede en önemli ve belirleyici okullardan biri de, değişme problemi başlığı altında ele alınan Elea Okulu'dur ve bu bağlamda Okul'un tam karşısında konumlanan Herakleitos'un (ykl. M.Ö. 540-480) felsefesidir. Kronolojik açıdan öncelikle Herakleitos'u ele almamız gerekir, zira "Herakleitos'un olgunluk çağı M.Ö. 500 ile 490 yılları arasına rastlar, ya da felsefe tarihi açısından ifade edersek: Herakleitos, kendisinden adını vererek söz ettiği Ksenophanes'ten genç, dünya görüşüne karşı çıkan, onunla mücadele eden Parmenides'ten yaşlıdır"[91].

Efesli Herakleitos, şeylerin sürekli değişmesi, karşıtların çatışması ve ateşin dünyanın ana maddesi olduğu gibi görüşleriyle bilinir[92]. Birçok diğer erken dönem filozofundan farklı olarak Herakleitos genellikle çeşitli okullardan ve akımlardan bağımsız olarak görülür ve o da kendisini otodidakt olarak addeder[93]. Efes'in resmî kurucusu olan ailenin soyundan gelen ve oradan hiç ayrılmadığı söylenen filozof, hemen her bakımdan aristokrat olan biri olarak değerlendirilir. Yunan düşüncesinin Sokrates ve Platon'dan önce tanıdığı en şiddetli demokrasi düşmanı olan filozof, insanlığın büyük çoğunluğuna yukardan bakan, geniş halk yığınlarını küçümseyen biri olarak görülür.[94] Ondan kalan fragmanlarda yer alan sözlerinden bunu açıkça görmek mümkündür[95].

Zıtlar, çatışma, değişim, ateş, *Logos*... Bunlar Herakleitos felsefesinin ana kavramlarıdır; evrende her şey zıtların "birliği" ile gerçekleşir, "oluş"ur,

---

[91] Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe I*, 111.

[92] Daniel W. Graham, "Heraclitus", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, https://plato.stanford.edu/entries/heraclitus/ , çevrimiçi 27 Mayıs 2019.

[93] *A.g.e.,* çevrimiçi 27 Mayıs 2019.

[94] Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 92-93.

[95] Çoğunluğun, bilgeliği değil, maddî zenginliği tercih ettiğini anlattığı bir fragmanda, "Eşekler samanı altına tercih eder" der [Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Arzu Akgün (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2016), 18], buna benzer diğer bazı fragmanları: "Domuzlar, temiz suda değil çamurlu suda olmaktan hoşlanırlar" (*A.g.e.,* 22). "En iyilerin bile her şeyden önce seçtikleri bir şey vardır; ölümlüler üstünde ölümsüz bir zafer kazanmak. Pek çoğu ise bir hayvan sürüsü gibi tıkınır" (*A.g.e.,* 38). "Aptallar, dinlerken sağır gibidir. 'Var oldukları halde yoklar' deyişi onları anlatır" (*A.g.e.,* 43).

bunu görmemek aptallıktır Herakleitos'a göre. Evrenin ana ilkesi ise ateştir ve *Logos*, bu birlik, akıl, evren yasası gibi anlamlara gelmektedir, fragmanlarından çıkan sonuç budur. Ayrıca Herakleitos muğlak yazar; paradoksaldır, küçümsediği ve gerçek bir filozof olarak addetmediği Pythagoras gibi remizlidir, zaten bu nedenle de "Karanlık Filozof" olarak çağrılır. "İnsan bilmez ki her şey zıttıyla uzlaşır. Bu, zıtların geriliminden doğan ahenktir; tıpkı yay ve lirdeki gibi" [96] fragmanına benzer birçok fragmanı vardır; birlik düşüncesi onda, paradoksaldır: "Aynı şeydir; canlı ve ölü, uyanık ve uyuyan, genç ve yaşlı. Çünkü öncekiler sonraki olur, sonrakiler önceki" [97]: Evrendeki birlik, zıtlıkların ahengidir, diğer yandan çokluğun ardında bir bütünlük, bir nötrlük var gibidir... Değişim, dolayısıyla çokluk ve zıtlıklar hep vardır, onlarla birlikte olan Bir de... İşte bu Bir, *Logos*'tur:

> Bu Logos, bütün zamanlar için hakikat olsa da insanlar onu duymadan önce ve ilk kez duyduklarında da anlamaktan acizdir. Her şey bu *Logos*'la ahenk içinde gerçekleşse de insanlar, benim her birini kendi doğasına göre ayırıp ne kadar doğru olduklarını gösterdiğim gibi, kelimelerle ve eylemlerle karşılaştıklarında onu hiç deneyimlememiş gibi davranırlar. Ve diğerleri, uyanıkken ne yaptıklarını bilmezler, tıpkı uykuda ne yaptıklarını bilmedikleri gibi. [98]

"Bilge olan tektir. İsteyerek ve istemeyerek Zeus ismiyle çağrılır"[99]: Burada, tıpkı Laertios'un da aktarımında olduğu gibi, eskilerin bilge olarak yalnızca Tanrı'yı görmeleri anlayışı açığa çıkıyor –bu nedenle Pythagoras'ın, kendisini "bilge" olarak değil, "bilgeliği seven" kişi, yani filozof olarak adlandırdığını belirtmiştik. Zaten Origenes'ten aktarılan, Herakleitos'un bir başka fragmanında da bu anlayış açıkça görülüyor: "İnsanın yolunda bilgelik yoktur. Tanrısal olanda vardır"[100]. Dolayısıyla insan, bu bilgelik durumuna "yaklaşan" olabilir, ona en fazla yaklaşanlar, insanlar arasında en bilge olacaklardır; *Logos*'tan en çok pay alanlar.

Bilge olanın yalnızca Tanrı olduğu düşüncesi o denli belirgindir ki aslında, Herakleitos, ne kadar aristokrat ve elitist bir filozof olarak görülürse görülsün, insan için bilgeliğin de yerini teslim eder; "En bilge insan, Tanrı ile

[96] Herakleitos, *Fragmanlar*, 61 –bu fragman, Hippolytos'tan aktarılmıştır.
[97] *A.g.e.,* 101 –bu fragman Plutarkhos'tan aktarılmıştır.
[98] *A.g.e.,* 9 –bu fragman Sextus Empiricus'tan aktarılmıştır.
[99] *A.g.e.,* 41 –bu fragman Clemens Alexandrinus'tan aktarılmıştır.
[100] *A.g.e.,* 89.

karşılaştırıldığında maymuna benzer"[101], bir başka fragmanda da, "İnsan, Tanrı karşısında çocuk gibidir. Bir çocuğun bir yetişkinin karşısında olması gibi"[102] benzetmesini yapar.

Bu durumda bilgelikle ilgili anlayışın derinleşmesi ve buna dair tespitler, bilgeliği sevenler için, filozoflar için birer kılavuz olacaktır sadece. "Bilgeliği sevenler, gerçekten pek çok konuda araştırma yapmalıdır" der Herakleitos, Clemens Alexandrinus'tan aktarılan bir fragmanda[103]. Ancak bu bir "malumat yüklenme" anlamına elbette gelmez; derin bir anlayış kazanmayı gerektirir; Laertios'un belirttiğine göre Herakleitos "Çok şey öğrenmek, anlayışı öğretmez. Öğretebilseydi, Hesiod'a, Pythagoras'a, ve ayrıca Ksenophanes'e ve Hekaitaios'a öğretirdi" demiştir[104]. Ve Herakleitos'a göre, "Bilgelik tektir. Her şeyin, her şeyle yönlendirildiğini bilmektir"[105]. Yine bilgelik –dolayısıyla, aslında asıl bilge durumuna "yakınlaşmak"-, tamamen *Logos*'la uyum içinde olmak ve onu anlamakla ilgilidir, Hippolytos'tan aktarılan bir fragmanda Herakleitos, "Bana değil, *Logos*'a kulak vermek bilgeliktir. Ve her şeyin bir olduğunu kabul etmek"[106] der, ki evren ruhuyla aynı olan, dolayısıyla doğanın kendisine de içkin olan bir Tanrı anlayışını ve *Logos* öğretisini açık bir biçimde Herakleitos'tan alıp devam ettiren Stoacılarda da *Logos*'a ve doğaya uygun yaşam, daha sonra bu Helenistik okulun ana yaşam felsefesini oluşturacak olan en temel öğretidir. Yine Herakleitos ölçü, bilgelik ve doğa konusunda şöyle demiştir: "Ölçülü davranabilmek en yüksek değerdir ve bilgelik, doğruyu söylemek, doğaya uygun hareket etmektir"[107].

Yine Clemens Alexandrinus'tan aktarılan bir fragmanda, "En çok itibar ettikleri şey sanılardır. Yine de adalet, yalan söyleyenlerin de yalancı tanıkların da üstesinden gelecektir" diyen Herakleitos[108], Akgün'ün de belirttiği gibi, "Tanrısal bilgiye oranla insan bilgisini değersiz bulur ve onu küçümser"[109]. Burada "sanı"ya itibar edenler, diğer bazı fragmanlarda da

[101] *A.g.e.,* 95 – Platon'un, *Büyük Hippias* adlı eserinden alınan bu fragman için ayrıca bkz. Platon, *Büyük Hippias*, çev. Furkan Akderin, (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 37-38.
[102] 90 –bu fragman Origenes'ten aktarılmıştır.
[103] Herakleitos, *Fragmanlar*, *A.g.e.,* 44.
[104] Bkz. *A.g.e.,* 49; aynı cümle Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları*, 416 içinde: "Çok bilgi insanı akıllı yapmaz; öyle olsa, Hesiodos'u, Pythagoras'ı, Ksenophanes'i ve Hekataios'u akıllı yapardı".
[105] Herakleitos, *Fragmanlar*, *A.g.e.,* 50 –bu fragman da Laertios'tan.
[106] *A.g.e.,* 60.
[107] *A.g.e.,* 126 –fragman, Stobaeus'tan aktarılmıştır.
[108] *A.g.e.,* 37.
[109] *A.g.e.,* 37 içinde.

olduğu gibi, zor olan bilgelik yolunu seçenlerden ayrılır, tıpkı Parmenides'te (M.Ö. 6.yy sonu-5.yy ortaları) karşımıza çıkacak olan iki yolda olduğu gibi: Sanı yolu ve hakikat yolu.

Elea Okulu'nun kurucusu bazen Ksenophanes (M.Ö. 570-478) olarak kabul edilse de, Frederick Copleston'un da belirttiği haliyle, güney İtalya'da Elea'ya gitmiş olduğuna ilişkin hiçbir gerçek kanıt olmadığı için, Okul'un koruyucu bir kurucusu, bir destekleyicisi olarak görülmesi ve Eleatik Okul'un gerçek kurucusunun Elea'nın bir yurttaşı olan Parmenides olarak kabul edilmesi[110] daha geçerlidir. Cevizci'nin de belirttiği gibi, "okulun kurucusu Parmenides'ten daha yaşlı biri olan Ksenophanes, Eleacı varlık anlayışını teoloji alanına uygulayan görüşleriyle, yani felsefî Tanrı konsepsiyonuyla tanınmaktadır"[111]. Hegel de "...antikler tarafından onun Elea'da yaşamış olduğunun söylendiğini hiçbir yerde görmedim" dedikten sonra, Laertios'un sadece, Ksenophanes'in, Elea'nın kolonileştirilmesi üzerine iki bin dize yazmış olduğunu aktarır ve "bundan onun Elea'da doğmuş olduğu sonucu da kolaylıkla çıkarılabilir" neticesine varır ve şöyle devam eder; "Strabon bunu sadece Parmenides ve Zenon hakkındaki –Elea'yı tasvir ederken- altıncı kitabının başlarında söyler ve bunlara Pythagorasçılar der; bundan dolayı Cicero'ya göre (Acad. Quaest. IV. 42), Elea okulu adını bu ikisinden almıştır"[112]. Aristoteles de *Metafizik*'inde, "Bir olanın varlığını savunanlar arasında en eskisi" dediği Ksenophanes'i Elea Okulu'nun kurucusu olarak almış olmaktadır, "Parmenides'in ise onun öğrencisi olduğu söylenmektedir" notunu düşerek[113].

Sonuç olarak Elea Okulu dendiğinde öncelikli olarak, Ksenophanes bir kenara bırakılacak olursa, Parmenides ve takipçileri Zenon ile Melissos'un varlık öğretileri, "Bir olan" öne çıkar: Varlık'ın bir, değişmez ve bütün olduğunu söyleyen Parmenides'in öğretisi, bilindiği gibi Elealı Zenon'un ünlü paradokslarıyla kanıtlanmaya çalışılmıştır. Laertios, Parmenides'in, Ksenophanes'in öğrencisi olduğunu söyledikten sonra, "bununla birlikte, onun izinden gitmemiştir" kaydını düşer ve filozofla ilgili şu açıklamaları yapar:

> Sotion'a göre, Diokhaistas'ın oğlu, Pythagorasçı Ameinias'ın yanında bulundu: Ameinias yoksul, ama doğru düzgün bir adamdı.

[110] Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi – Ön-Sokratikler ve Sokrates*, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınevi, 1997), 41-42.
[111] Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 72.
[112] Hegel, *Felsefe Tarihi 1. Cilt*, 223.
[113] Aristoteles, *Metafizik*, 104-105.

> Parmenides onu daha çok izlemiş ve ölümünden sonra ona kahraman gibi bir tapınak dikmiştir: Nitekim, Parmenides seçkin bir aileden geliyordu; onu sakin bir yaşama yönlendiren de Ksenophanes değil, Ameinias olmuştu. Yerin küre biçimli olduğunu ve evrenin merkezinde bulunduğunu ilk gösteren odur. Ateş ve toprak olmak üzere iki öge vardır; ateş el sanatçısının işlevini görür, toprak da maddenin.[114]

Burada "birci" Ksenophanes ile birlikte, Parmenides'e dek uzanan pythagorasçı çizgi açığa çıkıyor. Laertios, Parmenides'le ilgili olarak Theophrastos'tan onun, ruhla aklı aynı şey olarak gördüğünü aktararak devam ediyor: "Felsefe iki bölümdür: Biri gerçeğe göre felsefe, öbürü kanılara göre"[115]. Gerçekten de filozof, şiir olarak kaleme aldığı *Doğa Hakkında* eserinde, "hakikatler"den (*aletheia*) ve "sanılar"dan (*doksa*) bahsetmektedir[116].

"Sanılar" kısmında, "fanilerin sanılar"ının ne olduğu anlatılır; onların yargıları "iki biçimle" adlandırılır; cismi karşıtlara ayrıştırırlar[117]. Burada Parmenides'in Herakleitos felsefesi ile savaşı çok açıktır. Parmenides, hakikat yolunu anlatırken, "hiçbir şey bilmeyen fanilerin, iki başlılar" olduğunu söyler; onlar var olan ile var olmayanın aynı olduğunu sanarlar[118].

Parmenides'in, bu dolambaçlı şiiri, onun Varlık'ın bir, bölünemez, bütün ve değişmez olduğuna dair öğretisini bize telkin ederken, aslında bir bakıma, *bilgelik sevgisi* olarak felsefeye dair görüşlerini de ele veriyor olsa gerek: Sanı yolu olarak belirlediği, yok olanı, var olanla kıyaslayan yol, "hiçbir şey bilmeyen faniler"in yolu olmaktadır, dolayısıyla "bilgelik", Parmenides için, onun sanki tüm varlığa yukardan bakan donuk bir resim gibi çizdiği bir görüyle; bütünsel, bölünmez, değişmez bir "hakikat" görüsüne sahip olmakla elde edilecek bir şey olsa gerektir. Jonathan Barnes'in de belirttiği gibi "Parmenides, Platon aracılığıyla, Batı Felsefesinin gidişi üzerine rakipsiz bir etki bırakmış"[119] bir filozoftur; onun, "hiçbir şey bilmeyen faniler" ile, Varlık'ın birliğini, değişmezliğini, hep var olmaklığını dile getirerek hakikat yolunu gören kişiler arasında yaptığı ayrım, ilk elde Platon'un, *Devlet* adlı eserinin Yedinci Kitap'ında yer alan meşhur mağara alegorisindeki, ideaların

---

114 Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları*, 425-426.
115 *A.g.e.,* 426.
116 Bkz. Parmenides, *Doğa Hakkında*, çev. Y. Gurur Sev, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015).
117 *A.g.e.,* 31.
118 *A.g.e.,* 25.
119 Jonathan Barnes, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, çev. Hüsen Portakal, (İstanbul: Cem Yayınevi, 2004), 138.

bilgisine sahip olabilen ve "görünen dünya"nın ötesinde "kavranan dünya"nın gerçeklerine sahip olabilen bilgesini, ya da özel olarak yetiştirilmesini öngördüğü bilge kralını hatırlatır bize[120]. Ne var ki *Parmenides* ismiyle bir diyalog da yazan Platon'da[121], Parmenides'in Varlık'ının yerine, ideaların geçmiş olduğu çokça dile getirilen bir husustur. Ancak her iki filozofta da, diğer birçok isimde de gördüğümüz gibi, "hiçbir şey bilmeyen" "çoğunluk"la, gerçeğin bilgisine ulaşabilen "azınlık" ve bir bakıma bu azınlığın anlayışı-görüsü ve yaşam biçimi olan "felsefe"ye dair görüş ortak görünmektedir. Bilge, Herakleitos'un da işaret ettiği gibi, çokça araştırma yapması gereken ve hakikat açısından çok yol kat etmesi gereken kişidir.

5. Plüralistlerde bilgelik üzerine...

Pre-sokratik felsefede birçok başka isim de bulunmakta elbette. Yukarıda bazı ana akımlar dahilinde vermeye çalıştığımız filozoflardan başka, tek bir *arkhe* anlayışı yerine iki veya daha fazla *arkhe*yi ya da sayısız unsuru dikkate alan filozoflar, bildiğimiz gibi "plüralistler" başlığı altında incelenir: Empedokles (M.Ö. 492-432), Anaksagoras (M.Ö. 500-428) ve Leukippos'la (M.Ö. 5. yy.) Demokritos'un (M.Ö. 460-360) ismi ile anılan atomcu Abdera Okulu.

Bu isimlerden Empedokles, ana öğretisini, doğa felsefesinde tek bir *arkhe* yerine, kendisinden sonra da yüzyıllar boyunca devam ettirilecek bir anlayış olarak hava, su, toprak ve ateşten oluşan "dört öge" üzerine kurmuş, evrendeki birleştirici ve ayrıştırıcı ilke olarak da sırasıyla sevgi ve nefret/çatışma güçlerini dikkate almıştır[122]. Birçok yapıt verdiği aktarılan filozofun *Doğa Üzerine* ile *Arınma*, ya da *Arınmalar* olarak adlandırılmış eserlerinden çoğu bölüm günümüze dek gelmiştir[123].

Barnes'in Empedokles'ten aktardığı fragmanlarda görüldüğü üzere, filozofun, gerçekten de pythagorasçı bir söylem ve yaşam biçimi geliştirdiği anlaşılıyor[124]. *Doğa Üzerine* adlı eserinden aktarılan bazı fragmanlarda ise, Empedokles'in, dar kafalılardan bahsettiğini, onların önünde engellerin

[120] Bkz. Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015).
[121] Bkz. Platon, *Parmenides*, çev. Saffet Babür, (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2014).
[122] Bkz. Richard Parry, "Empedocles", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, https://plato.stanford.edu/entries/empedocles/ , çevrimiçi 1 Haziran 2019.
[123] Bkz. Barnes, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 173; 173-221.
[124] Ruh-göçü düşüncesi, fasulye yememek, canlıları öldürmemek gibi yaşam düsturları...: Bkz. Barnes, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 175-221.

olduğunu yazdığını, dolayısıyla, bu engelleri aşmaya yeltenmeyen bir kitleyi imlediğini görürüz:

> Dar kafalıların yetenekleri, onların organlarına yayılmıştır;
> düşünceyi körelten birçok kötü engeller bulunur.
> Yaşamın küçük bir parçasını görürken, ölmeye can atan:
> İnsanlar bir duman gibi yükseliyor ve uzaklaşıyor,
> her yöne sürüklendikleri gibi, yalnız kim kiminle
> karşılaşacağına inanmış. İçlerinden hangisi, tüme varmak istiyor?
> Bu şeyleri insanlar ne bu haliyle görmek, ne de işitmek istiyor,
> ne de kendi akıllarında tutmak.[125]

Bu fragmanlarda, Parmenidesçi üslup açıktır; insanların çoğu, ki Empedokles onlara dar kafalılar der, tüme varmak istemezler, dolayısıyla bilgiden ve hakikatten uzaktırlar. Parmenides'in, "hiçbir şey bilmeyen faniler"i gibi, yaşamın küçük bir parçasını görürler. Öyleyse, Empedokles de öncelleri gibi, felsefî bir görü'nün, çok az bir insan topluluğuna mahsus olduğuna inanıyor olsa gerek.

Plüralistlerden, Laertios'un takma adının "us" olduğunu söylediği Anaksagoras ise –ki ona, "Anaximenes'in izleyicisi deniyor"[126]-, her şey bir arada bulunurken, sonra bunları usun düzene soktuğunu[127], yani varlığın ilkeleri olarak *homeomeria* –benzer parçalar- adını verdiği sonsuz sayıda tohum ya da *spermata*'yı, *Nous*'un düzenlediğini öne sürmüştü[128]. Yine Laertios'un aktarımıyla, "Atinalılardan yoksun kaldın" diyene, "ben onlardan değil, onlar benden yoksun kaldı" dediği aktarılan Anaksagoras'ta[129], Herakleitos'ta gördüğümüz gibi bir müstağnilik, diğer yandan dervişane bir teslimiyet görürüz: Sokrates'ten önce dinsizlikle suçlanan bir filozof olarak Anaksagoras, mahkum olduğu haberiyle birlikte çocuklarının ölüm haberini de aldığında, "onları ölümlü insanlar olarak dünyaya getirdiğimi biliyordum" diyecek kadar[130] teslimiyet ve kayıtsızlığa sahip bir filozoftu.

Diğer yandan, kendisine özel bir önem atfeden Aristoteles'i dikkate aldığımızda da Anaksagoras'tan itibaren, Aristoteles'e giden yolda felsefenin seyri değişmekte gibi görünüyor;

---

125 Barnes, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 175-176.
126 *A.g.e.*, 246.
127 Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları*, 69.
128 Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 118-120.
129 Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları*, 71.
130 *A.g.e.*, 71-72.

> Aristoteles, *Metafizik*'te, kendisinden önce gelen filozofların *ousia* üzerine düşüncelerini sorgularken, Anaksagoras'ın, felsefe tarihinde, doğa filozofları olarak anılan filozoflar içinde, kendisinden önce gelenler arasında aklı başında, ne dediğini ve neden dediğini bilen tek filozof gibi göründüğünü söyler; çünkü Anaksagoras, '...hayvanlarda olduğu gibi tüm doğada düzenin ve evrensel uyumun nedeni olan bir Akıl'ın bulunduğunu söylediğinde' diğerlerinin göremediği bir şeyi görmüştür (1996, 984b 15).[131]

Bununla birlikte Anaksogaras'ın, seyrek olanın yoğun olandan, sıcağın soğuktan, kurunun nemliden ayrılması, birçok şeyde birçok payın olması ve *Nous* (Akıl) dışında, hiçbir şeyin başka her şeyden bütünüyle ayrılmadığı ve ayırt edilmiş olmadığı görüşlerinin hatırlatılmasından sonra, "Peki, bütünü devinime geçirme nasıl oldu?" sorusunun cevabıyla devam eden Yavuz Kılıç, filozofun görüşlerinin bilim tarihindeki yerini de hatırlatır:

> Anaksagoras'a göre, bütün ilkin küçük bir alanda dönmeye başladı; sonra dönüş giderek uzayın büyük bir bölümüne yayıldı ve daha da büyük bir bölümüne yayılacaktır (12. fragman). Anaksogaras'ın bu düşüncesnin "Büyük Patlama" düşüncesini andırdığı birçok düşünür tarafından dile getirilmiştir. Burada ilginç olan şey, bu yayılmanın devam edeceğini de söylüyor olmasıdır.[132]

Son olarak atomcu görüşüyle tam bir plüralist olan Demokritos, Anaksagoras'tan daha genç, -Laertios'un aktarımına göre ondan kırk üç yaş küçük- ve onun öğrencisi olarak anılan bir filozoftu ve kayıtlara göre ahlaktan fiziğe, matematikten, müzik ve tekniğe kadar birçok eser vermişti[133]. Onun etik görüşlerine dair birçok pasaj mevcuttur. "Sevincin varlığı da yokluğu da sınırlıdır" [134] diyen filozof, ahlakla ve insanın mutluluğuyla ilgili görüşlerini, ruhun eğitimi ve erdemleri üzerine yoğunlaştırmıştır: "Onun etiği bir tür aydınlanmış hazcılık olup, iyinin, ruha dışsal bir şey olmaktan ziyade, içsel bir zihin durumu, bir tür huzur ve dinginlik hâli olduğuna işaret eder"[135]. Demokritos için akıllı insan kendisini duygunun etkisine bırakmayıp, kendisi için iyi olanı arar ve bu iyi, sürekli ve

---

[131] Muttalip Özcan, "Aristoteles Metinlerinde Anaksagoras", *Urlalı Bir Filozof: Anaksagoras*, Y. Haz. İonna Kuçuradi, H. Haluk Erdem, Mustafa Günay (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2018), 80.

[132] Yavuz Kılıç, "Anaksagoras: Herşeyin Biraradalığı Üzerine", *Urlalı Bir Filozof: Anaksagoras*, Y. Haz. İonna Kuçuradi, H. Haluk Erdem, Mustafa Günay (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2018), 46.

[133] Bkz. Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları*, 432-439.

[134] Barnes, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 285.

[135] Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 133.

kalıcı olan bir hoşnutluk hâlidir[136], ki daha sonra Aristoteles, etiğinde bunu teorize edecektir. Demokritos için en üstün erdem ise, ölçülülüktür[137]. Şöyle söyler Demokritos: "Bir insan erdemli işleri ve edimleriyle başkalarını geçmeye çalışmalı, sözle değil"[138]; açıkça, pratik bir bilgeliğe işaret eder.

Sonraları Aristoteles etiğinde pratik felsefeye dahil edilerek sistemli bir şekilde konuşulacak olan Demokritos'un bu görüşlerinin yanında, onun atomculuğu, döneminin bilimsel teorilerinden biri olarak kabul edilir. Yukarıda Anaksagoras'la ilgili olarak da değindiğimiz gibi, Pre-sokratik filozoflarda bilimsellik birçok yerde konuşulmakla birlikte, Arda Denkel, özellikle de atomcuların kuramını, bir buçuk yüzyıllık bir tartışma sonucunda doğan üstün bir düşüncenin ürünü olarak tespit eder[139]. Ona göre, felsefe tartışmaları bağlamında ortaya atılmış olmasına karşın bu bir felsefe kuramı değil, çağının çok ilerisinde sayılabilecek bilimsel bir kurgudur ve yakın dönemlere kadar geliştirilememiş olmasının nedeni, hem çağının bilimsel birikiminin sınırları ve hem de atomculuğun M.Ö. 4. yy'ın büyük felsefe dizgelerince gölgelenmiş oluşudur: "Ancak iyi bilindiği gibi, Yeniçağ'ın bilimsel birikimi ve Platon ve Aristoteles'in dizgelerine karşı oluşan tepki ortamı, atomculuğun yeniden bulgulanarak, modern bilime temel yapılmasına olanak vermiştir."[140]

6. Pre-sokratiklerde varlık-bilgi-evren: Aristoteles'e dek giden yolda Pre-sokratiklerin taşıdığı felsefe

Aristoteles, Demokritosçu atomculuğu benimsememiş olsa da, kendisinden önce gelen *arkhe* görüşlerini tartışmasıyla, fiziği ortaya koymasıyla hatta biyoloji alanındaki çalışmalarıyla, felsefenin bir yandan etik boyutunu sistemleştiren, diğer yandan da Pre-sokratik gelenekten gelen doğaya dair görüşlerin kritiğini yaparak bir doğa bilimi ortaya koyan isim olarak, Pre-sokratik mirası kendi şahsında sistemli bir şekilde nihayete erdirmiş görünüyor. Bu açıdan Aristoteles'in, hiçbir yazılı eser bırakmayan Sokratesçi mirası değil, Sokrates'i kendi eserlerinde yazılı olarak ortaya koyan Platon gibi bir düşünür olsa da, onun, yani hocasının felsefî dizgesini de aşarak, daha çok Sokrates öncesi/Pre-sokratik mirasın *pre*sini tamamına erdirdiğini söylemek mümkün. Aristoteles'in, fikirlerini sistemli hale getiren ve bunları

[136] *A.g.e.*, 133.
[137] *A.g.e.*, 134.
[138] Barnes, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 288. Ayrıca bu konuda daha fazla doğrudan aktarım için bkz. Barnes, *a.g.e*, 285-314.
[139] Arda Denkel, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri* (İstanbul: Doruk Yayımcılık, 2011), 10.
[140] *A.g.e.*, 10.

eserler olarak ortaya koyan filozof modeli olarak ortaya çıkmasında Pre-sokratik filozofların oluşturduğu geleneğin payı ortadadır.

Pre-sokratiklerin görüşleri, kendilerinden bugüne kalanlar çok fazla olmadığı için, hâlâ tartışılan, fakat biraz da bu kayıpların bir sonucu olsa gerek, bu tartışmaların ister istemez spekülasyonlarla da yürütüldüğü bir yazınsal alan ortaya koymaktadır. Onların görüşlerinin ve kuramlarının, hatta günümüze gelen bazı ana kavramlarının, ontolojik mi, yoksa epistemolojik açıdan mı ele alınması gerektiğinin bugün de soruşturulan bir alan olduğu görülüyor. Bu bağlamda örneğin bir *apeiron* kavramının, yukarıda da göstermeye çalıştığımız gibi, hem varlık, hem bilgi ve hem de evren bilim açısından ele alınabileceği aşikar. Anaksimandros, Parmenides ve Herakleitos'un bizzat Varlığı ele aldıkları yerde, Sokrates sonrası düşünürlerin Varlık sorusunu ikinci planda ele aldıklarını iddia eden Heideggerci kritikten[141], Pre-sokratiklerle, günümüz anlamında olmasa da, bilimin doğuşunu onların temsil ettiği tartışmasına dek, bu dönemle ilgili değerlendirme yelpazesi oldukça geniş. Eğer yekpare bir Pre-sokratik felsefeden bahsedecek isek, bu dönemle ilgili olarak hem ontoloji hem de epistemoloji yoğun kavramların ortaya atıldığını, hatta insan görüşünün de bu kavrayışlarda içerildiğini[142] söylemek mümkün. Ancak tüm bu tartışma alanı içinde, kanımca oldukça net olan şey şu: Bütün bunlar Aristoteles için bir yol açmış ve Aristoteles'in, Platoncu felsefe dizgesinden farklılaşmasındaki en büyük etken de bu Pre-sokratik miras olmuştur. Bu noktada, daha önce de aktarıldığı gibi Naddaf'ın da belirttiği üzere, Sokrates'in kendi başına felsefeye tümden yön verdiği düşüncesi oldukça naif bir düşüncedir, dolayısıyla, Pre-sokratiklerden, sistem filozofları dediğimiz isimlere giden yolun sürekliliğini daha net görmek zorundayız. Bu açıdan tarih boyunca hâlâ iki büyük düşünür olarak anılan Platon ve Aristoteles'ten, Platon'a büyük ölçüde yön veren Sokrates ise, Aristoteles'in dizgesine yol açan ana çizginin de büyük ölçüde Pre-sokratikler olduğunu söylemek zannediyorum yanlış olmayacaktır.

Sokrates'in mahkumiyetinin üzerine doğan Platoncu felsefe, diyaloglarında büyük ölçüde Sokrates'i konuşturmuş, onu işlemiş –ilk dönem diyaloglarının Sokratesçi diyaloglar olarak anılmasında da net bir şekilde görüleceği üzere-, bu trajik ölümün sonucunda öte-dünyacı bir felsefe ortaya konmuş, Platon,

[141] Bu konudaki güzel bir değerlendirme için bkz. A. Kadir Çüçen, "Heideggerci Bakışla Doğa Filozofları", *Miletli Filozoflar: Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes*, Y. Haz. A. Kadir Çüçen-Harun Tepe (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2015), 141-149.

[142] Bu konudaki bir tartışma için bkz. Berfin Kart, "Doğa Felsefesinden İnsana Miletli Filozoflar", *Miletli Filozoflar: Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes*, Y. Haz. A. Kadir Çüçen-Harun Tepe (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2015), 191-199.

bilindiği gibi, idealar dünyasını bu dünyadan ayırmıştır. Fakat Aristoteles'e geldiğimizde Sokrates'in mahkumiyeti daha nesnel bir hal almış ve Platon'un felsefesi de süreç içinde geride kalmış olduğu için, bütün bu tarihsel kavşakta, kendisine kadar gelen düşünce çizgisine, onun daha mesafeyle yaklaşabildiğini görüyoruz. Bu açıdan, *noeton* (düşünülür) alanında görmediği bir fiziksel evren anlayışından dolayı doğa felsefesini dikkate bile almayan Platon'a karşı[143], doğa filozofları çizgisini oluşturan yaklaşık iki yüz yıllık bir süreçle eserlerinde hesaplaşan bir Aristoteles felsefesi karşımıza çıkabilmiştir. Diğer yandan bu felsefeyle birlikte, kendisinden önceki zamanlarda yer alan bilgelik ve felsefe anlayışı da dönüşmüş olmalıdır.

Zeller'a göre, onun Grek felsefesinin ikinci hazırlık evresi olarak gördüğü isimlerden "Solon, Phokilides, Theognis'in gnomolojik eserlerinde birleştirilmiş biçimde ve dağınık nesir maximlerde ortaya çıkan proverbial [darbımesel nevinden] hikmettir. Bunlar yedi bilgeler olarak bilinen gruba mensupturlar, bununla beraber daha ziyade pratik hayat insanlarıdırlar."[144] Çalışmamın ilk bölümünde bunu ortaya koymaya çalıştım. Dolayısıyla, der Zellner, "Grek felsefesinin doğuşuna ilişkin bir izahı öncelikle Grek halkına özgü özelliklerde bulmaktayız; bunlarda anlama ve hayal etme, akli ve insiyaki güçler üretken bir terkipte bir araya gelmiştir." [145] İşte Yedi Bilgeler'den sonra ele almaya çalıştığımız İlkçağ doğa filozoflarında bu üretken terkip, içinde *philosophia* kavramının da gelişimiyle sistematik bir hale gelmeye başlamıştır.

Ayhan Bıçak'ın da belirttiği gibi, felsefenin çıktığı kaynak olarak bilgelik, felsefenin açıklanmasında kullanılan önemli unsurlardan biridir[146]: "*Sophia* (bilgi, bilgelik) ile *philosophia* (bilgi sevgisi, bilgi dostu, bilgelik dostu) terimlerinin birbirlerine çok yakın anlamlara gelmeleri nedeniyle filozoflar çoğunlukla bilgelik ile felsefeyi birbirleri yerine kullanmışlardır."[147] Bıçak, Yunan düşüncesinde ortaya çıkan *Nous*, *Logos*, *kozmos*, *arkhe* gibi ilkelerin bilgelik bağlamında tartışılmaya başlandığını söylemektedir. [148] Buna ek olarak, "Mısır ve İran'ı da içeren Doğu Akdeniz coğrafyasında kurulan medeniyetlerin birbirleriyle çok yoğun ilişkileri bu bölgede teorik düşüncenin en üst seviyelere çıkmasını sağlamıştır"[149] diye devam eder.

[143] Cevizci, İlkçağ Felsefesi, 296-307.
[144] Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 48.
[145] *A.g.e.*, 49.
[146] Ayhan Bıçak, *Felsefenin Yapısı ve Sorunları*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 21.
[147] *A.g.e.*, 21.
[148] *A.g.e.*, 21.
[149] *A.g.e.*, 21.

"Felsefe ve felsefi söylemin belirsizliği" başlığıyla Pierre Hadot, felsefe ve felsefi söylemi, birbirlerinden farklı ölçümlenen iki öğe olarak ele alır: "İlk filozoflara göre, bir kişinin filozof olması, yaratıp geliştirdiği felsefî söylemin özgünlüğüne ya da bolluğuna değil, yaşam biçimine bağlıdır. Filozof her şeyden önce zamanla en iyi insan olmalıdır. Bir söylem ancak bir yaşam biçimine dönüşebildiği ölçüde felsefî olabilir."[150] Bu, felsefî yaşamın ruha uygun yaşam demek olduğu Platoncu ve Aristotelesçi gelenek için doğru olduğu kadar Kinikler ve başka birçok isim için de doğruydu Hadot'a göre – Hadot İlkçağ'dan birçok örnek sıralamaktadır[151]. Ancak felsefî yaşam ile felsefî söylemin ölçümlenmeleri tümden farklı olsa da[152], diğer yandan bunlar birbirlerinden ayrılamazlar: "Felsefî bir yaşam biçiminden ayrı duran bir felsefî söylem felsefî söylem değildir; felsefî bir söyleme sıkı sıkıya bağlı olmayan bir felsefî yaşam da felsefî bir yaşam değildir. Felsefî yaşamın içinde barındırdığı tehlike tam da budur: Felsefî söylemin belirsizliği."[153]

Hadot'un buradan vardığı sonuç ise şu:

> Her şeyden önce, felsefî söylem yaşam tercihini kuramsal anlamda doğrular. İlkçağ felsefesi tarihi boyunca şunu gözlemledik: Yaşam biçimleri arasından yaptıkları seçimi akılcı bir temele oturtmak için filozoflar olabildiğince sıkı bir akılcılığı amaçlayan bir söyleme başvurmak zorundadırlar. Platon için olduğu gibi İyi'nin seçilmesi olsun, Epikurosçular için olduğu gibi arı zevkin seçilmesi olsun, Stoacılar için olduğu gibi ahlaki ereğin seçilmesi olsun ya da Aristoteles ve Plotinos'ta olduğu gibi Zihin'e göre yaşamın seçilmesi olsun, her seferinde böylesi bir tavrın önkabullerini, gereklerini ve sonuçlarını belirlemek zorunludur. ...[154]

Öyleyse, İlkçağ felsefesinde bu şekilde söylemselleştirilmiş bir felsefî alanın oluşmasında Pre-sokratiklerin payı neydi? Onlardan kalan fragmanlar bu konuda bize yeterli bir bilgi vermese de, yukarıda tartışmaya çalıştığım gibi, ortaya koydukları düşünce biçimi ve bilgeliğin pratik boyutları açısından günümüze gelen ve Yedi Bilgeler'in bir bakıma devamı olduklarını gösteren özdeyiş geleneğinin bir şekilde içinde olduklarına fakat o gelenekten kopuşa da işaret eden görüntü, tam da bu söylemsel alanın oluşmasının zemini olduklarını gösteriyor. *Sophia* ve *philosophia* terimlerinin birbirleri yerine

---

[150] Pierre Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, çev. Muna Cedden (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları), 172-173.
[151] *A.g.e.*, 173.
[152] *A.g.e.*, 173.
[153] *A.g.e.*, 174.
[154] *A.g.e.*, 175.

kullanıldığını belirttikten sonra Bıçak'ın da belirttiği gibi, "Ancak bilge Hesiodos ile filozof Aristoteles arasında uçurumlar vardır. Bir düşünce tarzı olarak felsefe ortaya çıkarken aşamalı olarak bilgelikten ayrılmış ve kendi kimliğini Aristoteles'te açık bir şekilde kazanmıştır."[155] Tam da bu noktada, Aristoteles'e giden yolda Pre-sokratiklerin belirleyici bir *philosophia* konsepsiyonunun başlangıcını oluşturduklarını tespit etmek mümkün görünüyor: Yukarıda öncelikle ele aldığımız Yedi Bilgeler'den, Thales'in dışındaki hiçbir bilgeden, günümüze Thales'in yaptığı gibi bir soruşturmanın aktarılmadığını gördüğümüz yerde, Yedi Bilgeler'den Thales'in ayrıldığı nokta, belki de Aristoteles'in, *philosophia*nın *aporia* temelli olduğuna dair kavramsallaştırmasında netleşiyor.

Hasan Aydın'ın da vurguladığı gibi, Aristoteles'e göre *philosophia*, "başlangıçtaki bir güçlükten (*aporia)* (Metafizik, 982 b 10), çatışan argümanlardan dolayı deneyimlenen bir güçlükten (Topika VI, 145b) doğup büyüyen bir merak (*thauma*) duygusuyla başlar (Metafizik, 982 b 10)"[156]. Aydın buradan şu sonuca varır: "Yani aporia yoksa, hayret, her ikisi de yoksa felsefe de yoktur. Bu anlamda felsefe bir tür 'philo-aporia'dır"[157]. Şimdi Aristoteles'in bu konudaki sözlerine yakından bakalım:

> Şimdi olduğu gibi, başlangıçta da, insanları felsefe yapmaya iten şey, hayret olmuştur. Onlar başlangıçta açık güçlükler karşısında hayrete düşmüşlerdir. Daha sonra yavaş yavaş ilerlemişler ve ay, güneş ve yıldızlara ilişkin olayları, nihayet dünyanın oluşumu gibi büyük sorunları ele almışlardır. Şimdi bir sorunu fark etmek ve hayret etmek, kendisinin bilgisiz olduğunu kabul etmektir (Bundan dolayı efsaneyi seven de bir anlamda bilgeliği sevendir. Çünkü efsane, hayret verici şeylerden meydana gelir). Şimdi, bilgisizlikten kurtulmak için felsefe yapmaya giriştiklerine göre, onlar, kuşkusuz herhangi bir faydacı amaçla değil, sırf bilmek için bilimin peşine düşmüşlerdi.[158]

Burada dikkat çekici olan nokta şu: Aristoteles, insanları "başlangıçta" "felsefe yapmaya" iten şeyin hayret olduğunu belirledikten sonra, bu hayreti, "açık güçlükler"le açıklama yoluna gidiyor. Daha sonra onların, dünyanın oluşumu, içinde bulundukları evrene dair açıklama girişimleri ile devam

---

[155] Bıçak, *Felsefenin Yapısı*, 21.

[156] Hasan Aydın, "Aristoteles'e Göre "Philosophia"nın Temeli: "Aporia", *Nirvana Sosyal Bilimler Sitesi*, http://www.nirvanasosyal.com/h-313-aristotelese-gore-philosophianin-temeli-aporia.html, çevrimiçi 20 Ekim 2019.

[157] *A.g.y.*

[158] Aristoteles, *Metafizik*, 83-84.

ettiklerini söylüyor. Bir sorunu fark etmek ve hayret etmek, bu işin başlangıcı, sadece itici gücü oluyor tam da bu noktada, çünkü bu "felsefe yapanlar"la, efsaneyi seven, dolayısıyla "bir anlamda bilgeliği seven" diğer kişiler hayret noktasında ortaklar. Buradan da ilk olarak şu sonucu çıkarabiliriz; bilgeliği seven kişiler, halk içinde sıradan insanlar da olabilir, onlara her yerde rastlayabiliriz. Ne var ki Aristoteles'in, felsefe yapan bir grup bilgelik severi, yani filozofu, bu sıradan bilge severlerden ayırdığı da açık; onlar, hayret ve meraklarını, diğerlerinden ayrılan bir kavşaktan başka bir yöne doğru devam ettirmekteler, evreni, içinde bulundukları dünyanın açıklanmasını, bir *aporia* olarak görüp, bu açıdan "bilmek" istiyorlar. Burada bilmek için bilmek devreye giriyor.

İşte başından beri ele almaya çalıştığımız bu çizgide, Thales dışındaki altı bilgenin, belki bir tür bilgelik konsepsiyonu içinde olduklarını, fakat Thales'in kendisini içinde bulduğu bir tür *aporia* içinde, dolayısıyla bir "evreni rasyonel olarak açıklama" çabası içinde olmadıklarını, bugünden bakıldığında o zamanın bilimsel etkinliğini de içeren bir felsefe yapma tarzına başlamadıklarını fark ediyoruz. Onların vurguları, toplumsal olanı, gelenekleri, zamanın dinini –bu elbette mitolojiydi- vb. toplumsal dizgedeki düzeni de korumak üzere olan pratik bir bilgelikken, *theoria* etkinliğine giden yolda Thales'in bilgeliği, Ahmet Arslan'ın belirttiği gibi hocası Platon'un da *Theaitetos*'ta hayret olarak belirlediği[159] noktayı benimseyen ve fakat bunun "ilk filozoflarda" *aporia* ile nasıl açığa çıktığını fark eden Aristoteles'in netleştirdiği yeni tür bir bilgelikti artık. Böylelikle *philosophia* ve *philosophos* kavramlarının Aristoteles'e giden patikası Thales'le başlayıp, ondan sonra gelen Pre-sokratik gelenekle gelişmeye başlıyordu.

Bu kimliğin Aristoteles'te bir şekilde netleşmesi yolunda *philosophia* kavramının Pre-sokratiklerden bize kalanlarla takibini yapmak çok zor olsa da, yukarıda verdiğimiz fragman ve yorumlardan anlaşılanlar bize ipuçları vermektedir böylelikle. Ne var ki, daha önce Laertios'tan aktardığımız gibi, *philosophos* sözcüğünü ilk kullanan kişi olanın Pyhtagoras olduğu bugün yaygın olarak kabul görse de[160], Hadot bu konuda şu kanaate varıyor:

> Ksenophanes veya Parmenides, hatta çok tartışmalı kimi İlkçağ tanıklıklarına rağmen olasılıkla Pythagoras ve Herakleitos gibi, İÖ 7. ve 6. yüzyılda yaşamış Sokrates öncesi düşünürlerin *philosophos*

[159] Bkz. Ahmet Arslan; Aristoteles, *Metafizik*, 84, içinde 1. Dpn.

[160] Buna Guthrie de dâhildir; "Pythagoras'ın *philosophos* ve *philosophia* sözcüklerine yeni bir anlam kazandırıp yaygınlaştıran ilk kişi olduğunu düşünmek için elimizde iyi nedenler vardır..."; bkz. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, 214.

> (filozof) sıfatını da, *philosophein* (felsefe yapmak) fiilini de, *philosophia* (felsefe) adını da bilmedikleri neredeyse kesindir. Bilindiği kadarıyla bu sözcüklere ancak İÖ 5. yüzyılda rastlıyoruz.[161]

Ancak Hadot bunun akabinde, Herodotos'tan alıntılanan bir bölümde, İlkçağ'ın Yedi Bilgesi'nden biri sayılan Atinalı Solon'un Lydia kralı Kroisos'la efsanevi karşılaşmasının anlatımında yer alan *sophies* (bilgelik) ve *philosopheon* (bilgelik hazzı) kavramlarını da aktarmayı ihmal etmez, ne var ki bu kavramların o çağda ne anlama geldiğiyle ilgili söz konusu metindeki ipuçlarını takip ederek, Sokrates öncesi düşünürlerin kendi entelektüel tavırlarını bir *historia*, yani bir soruşturma olarak gördüklerinin anlaşıldığı sonucuna varır.[162] Fakat durum gerçekten de böyle midir?

Eğer Bıçak'ın da belirttiği gibi Hesiodos ile filozof Aristoteles arasında uçurumlar varsa, ki öyle olduğu açıktır, bu durumda Hadot'un Herodotos'tan aktararak ortaya koyduğu *sophia* ve *philosophia* kavramlarının daha sonraki dönüşümünde Pre-sokratiklerin Aristoteles'e giden *philosophia* kavramının altyapısını oluşturan süreçteki yerlerini iyi tespit etmek gerekir. Aristoteles, bildiğimiz gibi *historia* ile *philosophia* arasında bir ayrıma gidiyordu. Bu konuda Doğan Özlem'in de belirttiği gibi, "Platon *empeiria* ya da *historia* olarak oluşun bilgisine *sanı bilgisi* (*doxa*), Aristoteles *çokluk bilgisi* (*polyhistorie*) adını verir ve çokluğun, sanının değil, *birlik*'in ve *hakiki bilginin* (*episteme*) peşindeki felsefe için deney alanının konu olamayacağını belirtirler."[163] Ne var ki aynı zamanda Doğan Özlem'in şu ifadelerine de rastlamaktayız:

> Felsefi açıdan *istorik* bilginin niteliğini ilk belirleme denemesine ise Herakleitos'ta rastlanır. Ne var ki Herakleitos, Herodotos ve Thukydides'ten önce yaşamış olduğundan, *istoria*'yı birinci anlamı ile tanıyordu. O, birinci anlamıyla *istoria*yı ve istorik bilgiyi, hakiki bilgi ya da akıl bilgisi olarak *logos*tan ayırır ve istorik bilgiye *çokluk bilgisi* der. Ona göre felsefenin konusu hakiki bilgidir. O, çokluğun bilgisine değil, çokluk içindeki "birlik"in bilgisine, *logos*a yönelir. Daha sonra Aristoteles, binyıllar boyunca etkili olacak bir ayrım yapacak, hem birinci hem de ikinci anlamıyla istorik bilgiyi hakiki bilgiden, akıl bilgisinden ayıracaktır. Aristoteles, birinci anlamıyla, yani doğal olayların bilgisi olarak *istoria*'yı, *empeiria*yı da içerecek biçimde kullanır. Ikinci anlamıyla *istoria*ya ise *tarih yazıcılığı* (historiyografi) adını verir ve

[161] Atıfları için de bkz. Hadot, *İlkçağ Felsefesi*, 26.
[162] Hadot, *İlkçağ Felsefesi*, 26-27. *Historia*nın ilkçağdaki anlamı için ayrıca bkz. Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, (Ankara: Say Yayınları, 2010), 25-29.
[163] Özlem, *Tarih Felsefesi*, 19-20.

> onu *Retorik*'inde ve *Poetika*'sında bir edebiyat türü olarak şiir sanatının altına koyar. Çünkü şiir sanatı hayalgücü (phantasia) yoluyla da olsa bir "genellik" peşindedir; oysa tarih yazıcılığı *bireysel*, *rastlantısal* insani olayları edebi bir dille anlatırken asla böyle bir "genellik"e ulaşamaz. Herakleitos gibi Aristoteles için de her iki anlamıyla *istoria*, felsefe bakımından önemsizdir ve hatta felsefeye karşıttır. Bu karşıtlık, "genel olan" ile uğraşan *theoria* (teori) etkinliği (ki ana örnek felsefedir) ile "bireysel-rastlantısal olan" ile uğraşan *istoria* etkinliği arasında giderilemez türden bir karşıtlıktır.[164]

Buradan da açıkça anlaşıldığı gibi, durum gerçekten de Hadot'un inandığı manzaraya hiç mi hiç uymuyor. Ayrıca dördüncü bölümde ele aldığımız gibi örneğin Herakleitos'un *logos*'u ele alış biçimi, zaten daha sonra sistem filozoflarında görebileceğimiz şekilde felsefe yapma yolunu açmıştır. Doğa filozoflarının ve plüralistlerin bugün bir açıdan bilimsel olarak görülen soruşturma faaliyetleri de bu tür bir felsefenin içini bilimsel açıdan dolduran bir felsefe yapma etkinliğinin bir diğer Pre-sokratik ayağıdır. Ve nihayet Werner Jaeger'in de ifadesiyle, "Herakleitos'un özlü sözlerinin havası daha önceki hikmetli sözlerde rastladığımız yaşam kurallarından epey farklıdır."[165]

Philosophia; "bilgelik-sevgisi, bilgelik dostluğu, bilgelik-aşkı, felsefe" kavramı ile ilgili olarak Peters şu izahı yapar:

> Geleneksel Yunan açıklamasına göre philosophía terimini ilk kullanan (D.L. ı, 12; Cicero, Tusc. v, 3, 8) ve bu sözcüğü, en iyi *Phaido*. 62c-69e'de Sokrates'in çizdiği filozof çehresinde görülebilecek (Herodotos, *Hist*. ı, 30'daki nötr "İyonya" kullanımına karşıt) güçlü bir dinî ve ahlâkî anlamda ilk donatan Pûthagoras'tı. Aristoteles'te *philosophía* bu Pûthagorasçı tınıları yitirmiştir (aynı süreç Platon'da da görülebilir, bkz. *phrónesis*): *philosophía*, şimdi, nedenleri araştıran intellekual bir disiplin anlamındai *episteme*'yle (t.b.) eş-anlamlı bir sözcük hâline gelmiştir (*Prôte phil*. 1026a). Aynı pasajda Aristoteles "ilk felsefe"den (*prôte philosophía*) veya "theologya"dan (bkz. *theología*) söz eder ("metafizik" [ta meta ta phûsika, metaphûsika] daha sonraki dönemlere âid bir sözcüktür); "ilk felsefe"nin konusu, (aynı zamanda *a.g.e.* 1037a'da "ikinci felsefe"nin konusu diye de adlandırılan) fizik'te olduğu gibi değişebilir şeyler ya da mathematikte olduğu gibi mâddeyle bağlantılı şeyler değil, fakat öncesiz-sonrasız, değişmez ve

[164] Diels / Kranz ve Aristoteles'ten akt. Özlem, *a.g.e.*, 26-27.

[165] Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2016), 158.

> mâddeden ayrı duran varlık veya var-olandır (*on*). Bu, *Prôte phil.* 980a-983a'da *sophía* diye adlandırılan bilimle aynıdır.[166]

Platon'un *Şölen*'inde filozofun tanımını inceleyen Hadot, "*Şölen*'le birlikte *philosophia* sözcüğünün etimolojisi, yani 'bilgelik sevgisi, arzusu', felsefenin programı haline gelir"[167] diyerek şu sonuca varıyor: "Platon böylece filozofla bilge arasına aşılamayacak bir mesafe koyar. Felsefe artık yoksun olduğu şeyle, yani yakalayamadığı aşkın bir normla tanımlanır." [168] Bıçak ise Platon'un bilgeliği felsefeleştirerek felsefe ile bilgelik arasındaki bağların koparılamayacağını sergilediğini söyler[169] ve filozofun *Kharmides*, *Phaiodros*, *Timaios* ve *Devlet* diyaloglarına referanslarda bulunarak Platon'da bilgeyi ve bilgeliği şöyle özetler:

> Platon için bilgelik (sophia), felsefenin konusu olan hakiki ve doğru bilgiyle (episteme), ideaların (eide) bilgisinin özdeşleştirilmesidir. Platon'a göre bilgelik öylesine önemlidir ki evren bilgeliğe boyun eğmektedir. Bu anlayışı destekleyen bir başka görüşü de *Phaidros*'ta dile getirmiştir. Bilgelik, tanrılara mahsustur; insanlar için kullanılmamalıdır. İnsanlar için filozof (bilgi severlik) tabirini kullanmak daha doğru olur. Tanrısal bir nitelik olarak kabul edilen bilgelik evrene hakimiyetin göstergesidir. Bilgelik tavrı, kurulmasına çok büyük katkı sağladığı felsefî tavırla örtüşmemektedir.[170]

Bilgeliğin tanrısal olanla özdeşleştirilmesi Pre-sokratik filozoflarda da karşımıza çıkmıştı. Bu durumda Platon'a ve özellikle Aristoteles'e düşen, böylesi bir *sophia* anlayışına karşılık, *philosophia*yı geliştirmek olsa gerekti. Platon'da bilgelik tavrının felsefî tavırla örtüşmediği sonucuna varan Bıçak, Aristoteles için, onun *Metafizik*'ini referans vererek, tam tersi bir sonuca varıyor:

> Aristoteles'e göre bilgelik, diğer bilimlerin hizmet ettiği üstünlüklere sahip, *gaye*nin ve *iyi*nin bilimi olan felsefeyle örtüşmektedir. Felsefe, ilk nedenlerin ve en yüksek anlamda bilinebilir olan şeyin bilimi olarak tanımlandığından bilgeliğin en üstün aşamasıyla uğraşmakta ve formel nedenin bilimi sayılmaktadır. Ona göre bilgelik ilkeler bilimidir. Aristoteles için teorik bilgelik (sophia) pratik bilgelikten (phronesis)

[166] Bkz. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri*, 289-291.
[167] Hadot, *İlkçağ Felsefesi*, 56.
[168] Hadot, *İlkçağ Felsefesi*, 56.
[169] Bıçak, *Felsefenin Yapısı*, 21.
[170] *A.g.e.*, 21-22.

> ayrılmakta ve en yüksek entelektüel erdem olarak kabul edilmektedir. Aristoteles'in yaklaşımı bilgeliğin felsefeyle örtüştüğü yönündedir.[171]

Bıçak'ın aktarımıyla Tricot'a göre Aristoteles, *sophia* terimini çok çeşitli anlamlarda kullanmıştır; *Metafizik*'te *sophia* terimi bilim ve felsefe anlamında kullanıldığı gibi, ilk felsefe veya metafizik anlamında da kullanılmıştır: "Bu son anlamında o, bütün bilimlerin ilkelerini kanıtlama gücüne sahip olan asıl anlamında bilgeliktir. Eğer *nous*, kanıtlanamaz doğruların; episteme kanıtlanabilir doğruların bilgisi ise *sophia* en yüksek ve en tanrısal şeyleri bilmeye yönelmiş zihnin kendisidir." [172] Böylelikle Pre-sokratiklerden Anaksagoras'ın *nous*u, Aristoteles'te kendi anlamını *sophia*nın yeniden ele alınmasıyla buluyor ve *philosophia* kavramı da onun Platon'dan ayrılan sisteminde teorik ve pratik felsefe olarak bir çatı oluşturuyor.

Sonuç

Sonuç olarak, her ne kadar, Sokrates, kendi şahsında gerçek bir bilgelik ortaya koymuş olsa da, Platon ve özellikle ahlak felsefesini de bir pratik felsefe dalı olarak belirleyen Aristoteles'e gelene dek, görünen o ki, Antik Yunan kültüründe felsefe ve özellikle bilgece yaşam üzerine ciddi bir kültür oluşmuştu. Diğer yandan filozofların birbirleriyle geçişleri ve ilişkileri öyle iç içedir ki, çoğu zaman okullar, ekoller şeklinde Sokrates'e kadar gelen felsefe kültürü, Sokrates'te bu çizginin belirgin bir halini gerçekleştirmiştir de diyebiliriz. İnfazını bekleyen Sokrates'i bazı Pythagorasçılarla konuşturan o çok etkili *Phaidon* diyaloğunda bile Platon, sanki bize, ruh ve beden üzerine konuşmalarıyla "bizzat Sokrates'i" bir pythagorasçı gibi aktarmaktadır[173]; bilgelik, bu diyalogda, Sokrates örneği üzerinden sarsılmazlık, kayıtsızlık, teslimiyet, her zaman hakikati arama bilinci olarak gösterilir ve yanındakiler buna hayranlık duyarlar, ne var ki Sokrates'e gelene dek, yukarıda da gösterdiğimiz gibi, hemen her düşünür, böylesi bir bilgelik kavrayışını eserlerinde, fragmanlarında bir şekilde ve belli ölçülerde barındırmıştı.

Bilgelik, sanki bir tür derin kavrayış üzerine kurulu, toplumsalın içinde özel bir duruş gibidir… Antik Yunan'ın erken dönemlerinde bilge olarak görülen insanlar, toplumda geleneksel olarak aktarılagelen birtakım veciz deyişler bırakmışlardır geride ve bu deyişler, toplumun akıl ve kavrayış çapının gelişmesinde bir tür "bilgece önderlik" mirasını oluşturmuş görüntüsü arz

---

[171] *A.g.e.*, 22.
[172] *A.g.e.*, 15.
[173] Bkz. Platon, *Phaidon – Ruh Üzerine*, çev. Nazile Kalaycı, (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012).

etmektedir. Felsefe anlayışı, doğa filozofları ile birlikte, bir tür *theoria* etkinliğine dönüşmeye başlamış olsa da, söz konusu bilgelik nosyonunun bir şekilde Sokrates'e kadar gelerek, onda bir teori-pratik birliği şeklinde müşahhaslaştığını ve felsefenin onda, "bilgece yaşam" ayağının en kristalize olmuş örneğini verdiğini görürüz. Ancak Sokrates'ten önce de, Anaksogaras gibi dinsizlikle suçlananlar, Pythagoras gibi belli perhizlerle yaşayarak kendini yaşama karşı dayanıklı kılmaya çalışıp bedenden çok ruha önem verenler, Herakleitos gibi, bilgelik için çokça araştırma yapmak gerektiğini söyleyenler olmuştu. Belki de Sokrates'in belirleyiciliği, hem hiç suçu olmadığı halde haksızca mahkum edilerek idam edilişinde, hem de toplumdan kendisini ayrıştırmayarak, erdem için gerekli olduğu öne sürülen "ölçü"yü, bizzat yaşam pratiklerinde de gerçekleştirebilmiş olmasındaydı. Ancak halkın içinde olmak, tüm iyi niyetine ve yüksek bilgeliğine rağmen, onun hayatına mal olmuştu. Bu noktada, geleneksel bir deyiş halini alan "Pre-sokratik felsefe" dönemlendirmesinde, Sokratik olanın, daha çok Platon'u oluşturduğunu, Sokratik olanın öncesinin, *pre*nin ise, Aristoteles'e giden ana yolu oluşturduğunu söylemek mümkün görünüyor. Zira açıktır ki Platon, Pre-sokratiklerde karşımıza çıkan doğa felsefesini, bilimler sınıflandırmasında kendi bilgi anlayışının dışında bir yerde tutmuş, Aristoteles ise, çok daha farklı bir yol izlemiştir.

Aristoteles için, "diğer bütün bilimlerin kendisine tabi ve yardımcı oldukları en yüce pratik bilim, politikadır"[174], ki *Politika* adlı eserinde, "siyasal bir hayvan"[175] olarak insanın oluşturduğu son birlik olan devleti –aslında o dönem için şehir; *polis*- ve mümkün her türlü rejimi bizzat inceleyen Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik* adlı eserde de, siyaseti tartışarak etiğine başlar[176]. David Ross'un da belirttiği gibi, "etik, bu bilimin yalnızca bir parçasıdır ve bunun sonucu olarak Aristoteles etikten, bağımsız bir bilim olarak değil, yalnızca 'karakter incelemesi' veya 'karakter üzerine düşüncelerimiz' diye söz eder"[177]. İyi yaşamın, Aristoteles'in de belirttiği gibi erdemlerle gerçekleşmesi söz konusudur ve onun, genelin anladığı bir mutlulukla değil de, "mutluluğun ruhun erdeme uygun bir tür etkinliği"[178] olarak anlaşılmasıyla başlayan bu soruşturmasının, Pre-sokratik filozoflarda da bir şekilde yer aldığı görülmektedir. Diğer yandan felsefe, Pre-sokratikler

[174] David W. Ross, *Aristoteles*, çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan, (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2011), 293.
[175] Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), 9.
[176] Bkz. Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik*, 9-11. Aristoteles bundan sonra, mutluluğun ne olduğunu tartışmaya geçerek erdem türlerini ele alır.
[177] Ross, *Aristoteles*, 293.
[178] Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik*, 22.

için de yalnızca bu değildi elbette; kimisi için bir şeyler icat etmek, kimi için aynı zamanda matematikle uğraşarak formüller bulmak, kimine göre gökyüzünü incelemek vb. gibi, bugünün "bilimsel" alanına giren etkinliklerini de içermekteydi.

Netice olarak bu açıdan karşımıza, Yedi Bilge'den başlayarak Pre-sokratik filozoflarda; kendini bilmek, ölçülülük, ılımlılık, dayanıklılık-sarsılmazlık, adalet, dürüstlük, bilgi, akıl, sanı gibi kavramlar çıkmaktadır. Bu kavramların hemen hepsi, erdemleri, biri düşünce erdemi, diğeri ise karakter erdemi olmak üzere ikiye ayıran Aristoteles'in[179] etiğine dek uzanarak daha sonra sistematize edilmiş ve yine onun etiğinde nihayet bir ölçülülük ahlakı olarak[180], "karakter erdeminin orta olma olduğu"[181] şeklinde karşımıza çıkmıştır. Sürekli ve kalıcı olan bir mutluluğun ne olduğunu, öğrenilir bir şey olup olmadığını soruşturarak başladığı *Nikhomakhos'a Etik*'inin birinci kitabında filozofun şu sözleri, bize Sokrates öncesinden gelen bir Demokritos'u, bir Anaksagoras'ı ya da " 'Talihsiz' diye talihsizliğe katlanamayanı adlandır" diyen Bias'ı hatırlatır gibidir: "Demek ki aradığımız şey mutlu kişide bulunacak ve o, yaşam boyu böyle olacak; hep ve herkesten çok erdeme uygun olan işleri yapacak ve görecek, talihin cilvelerine de en iyi ve en uygun şekilde katlanacak, gerçekten iyi ve pürüzsüz, dört dörtlük bir kişi olacak"[182]. Ve *Metafizik*'inde, "Bütün insanlar, doğal olarak bilmek isterler"[183] diyen Aristoteles, etiğinde böylece, Thales'ten gelen "kendini bilme"nin yollarını sistematik bir şekilde göstermiş olacaktır, ancak şöyle bir farkla; bu kendini bilme yolunda filozof dediğimiz kişi, artık Yedi Bilgeler'de olduğu gibi sadece pratik felsefeyi üretmeyecek, aynı zamanda, Pre-sokratiklerde olduğu gibi bilimselliği de içinde taşıyan teorik felsefeyle de Aristoteles'te ismini bulacaktır.

Kaynakça

Annas, Julia. *Antik Felsefe*. Çeviren Tarık Tansu Yiğit. Ankara: Dost Kitabevi, 2015.

Aristoteles. *Metafizik*. Çeviren Prof. Dr. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.

-. *Politika*. Çeviren Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.

[179] *A.g.e.*, 29.
[180] Örnek olarak bkz. *A.g.e.*, 32: "...Erdemlerde de bu böyle; hazlardan uzak kalmakla ölçülü oluyoruz, ölçülü olmakla da onlardan daha çok uzak kalabiliyoruz..."
[181] Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik*, 42.
[182] *A.g.e.*, 24.
[183] Aristoteles, *Metafizik*, 75.

-.*Fizik*. Çeviren Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.

-.*Nikhomakhos'a Etik*. Çeviren Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2014.

Aydın, Hasan. "Aristoteles'e Göre "Philosophia"nın Temeli: "Aporia"". *Nirvana Sosyal Bilimler Sitesi*. http://www.nirvanasosyal.com/h-313-aristotelese-gore-philosophianin-temeli-aporia.html. çevrimiçi 20 Ekim 2019.

Barnes, Jonathan. *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. Çeviren Hüsen Portakal. İstanbul: Cem Yayınevi, 2004.

Bıçak, Ayhan. *Felsefenin Kuruluşu*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.

-. *Felsefenin Yapısı ve Sorunları*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.

Bonnard, Andre. *Antik Yunan Uygarlığı 2*. Çeviren Kerem Kurtgözü. İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2012.

Capelle, Wilhelm. *Sokrates'ten Önce Felsefe I*. Çeviren Oğuz Özügül. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1994.

Cevizci, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa Kitabevi, 2012.

Copleston, Frederick. *Felsefe Tarihi – Ön-Sokratikler ve Sokrates*. Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 1997.

Çüçen, A. Kadir. "Heideggerci Bakışla Doğa Filozofları", *Miletli Filozoflar: Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes* içinde, 141-149. Yayıma Hazırlayanlar A. Kadir Çüçen-Harun Tepe. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2015.

Denkel, Arda. *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*. İstanbul: Doruk Yayımcılık, 2011.

Graham, Daniel W. "Heraclitus", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, https://plato.stanford.edu/entries/heraclitus/ . çevrimiçi 27 Mayıs 2019.

Guthrie, W. K. C. *Yunan Felsefe Tarihi-I, Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*. Çevirmen Ergün Akça. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011.

Hadot, Pierre. *İlkçağ Felsefesi Nedir?* Türkçesi Muna Cedden. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Hegel, G. W. F. *Felsefe Tarihi 1. Cilt*. Çeviren Doğan Barış Kılınç. İstanbul: NotaBene Yayıncılık, 2018.

Herakleitos. *Fragmanlar*. Çeviren Arzu Akgün. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2016.

Huffman, Carl. "Pythagoras". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, https://plato.stanford.edu/entries/pythagoras/ . çevrimiçi 25 Mayıs 2019.

Jaeger, Werner. *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*. Çeviren Güneş Ayas. İstanbul: İthaki Yayınları, 2016.

Kart, Berfin. "Doğa Felsefesinden İnsana Miletli Filozoflar". *Miletli Filozoflar: Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes* içinde, 191-199. Yayıma Hazırlayanlar A. Kadir Çüçen-Harun Tepe. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2015.

Kenny, Anthony. *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi I. Cilt - Antik Felsefe*. Çeviren Serdar Uslu. İstanbul: Küre Yayınları, 2011.

Kılıç, Yavuz. "Doğa Birşey Söylemez". *Miletli Filozoflar: Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes* içinde, 105-121. Yayıma Hazırlayanlar A. Kadir Çüçen-Harun Tepe. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2015.

-. "Anaksagoras: Herşeyin Biraradalığı Üzerine". *Urlalı Bir Filozof: Anaksagoras* içinde, 35-47. Yayıma Hazırlayanlar İonna Kuçuradi, H. Haluk Erdem, Mustafa Günay. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2018.

Kuçuradi, Ionna. "Açılış Konuşmaları". *Miletli Filozoflar: Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes* içinde, 17-21. Yayıma Hazırlayanlar A. Kadir Çüçen-Harun Tepe. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2015.

Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. Çeviren Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.

Naddaf, Gerard. "What Is Presocratic Philosophy?". *Ancient Philosophy*, 26 (2006): 161-179.

Nietzsche, Friedrich. *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*. Çeviren Gürsel Aytaç. İstanbul: Say Yayınları, 2015.

Özcan, Muttalip. "Aristoteles Metinlerinde Anaksagoras". *Urlalı Bir Filozof: Anaksagoras* içinde, 63-85. Yayıma Hazırlayanlar İonna Kuçuradi, H. Haluk Erdem, Mustafa Günay. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2018.

Özkan, Cengiz İskender. "Mitos'tan Logos'a Geçiş Olarak Felsefe ve Anaksimandros'un *Apeiron* Kavramı". *Miletli Filozoflar: Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes* içinde, 185-190. Yayıma Hazırlayanlar A. Kadir Çüçen-Harun Tepe. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2015.

Özlem, Doğan. *Tarih Felsefesi*. Ankara: Say Yayınları, 2010.

Parmenides. *Doğa Hakkında*. Çeviren Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015.

Parry, Richard. "Empedocles", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, https://plato.stanford.edu/entries/empedocles/ . çevrimiçi 1 Haziran 2019.

Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. Çeviren ve Hazırlayan Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004.

Platon. *Phaidon – Ruh Üzerine*. Çeviren Nazile Kalaycı. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.

-. *Parmenides*. Çeviren Saffet Babür. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2014.

-. *Devlet*. Çeviren Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.

-. *Büyük Hippias*. Çeviren Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2016.

Ross, David W. *Aristoteles*. Çeviren. Prof. Dr. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2011.

Solomon, R. C. ve K. M. Higgins. *Felsefenin Kısa Tarihi*. Çeviren Mustafa Topal. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.

Topdemir, Hüseyin Gazi ve Seda Özsoy. *Uygarlık Tarihi*. Ankara: Pegem Akademi, 2013.

Zeller, Eduard. *Grek Felsefesi Tarihi*. Çeviren Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2008.

AKLIN YARALARINI SARMAK, DOĞAYA DÖNMEK VE METAFİZİĞİ AŞMAK: NİETZSCHE VE PRESOKRATİKLERE DÖNÜŞ İDEALİ

Sever IŞIK*

HEALING THE WOUNDS OF MIND, RETURN TO THE NATURE AND OVERCOMING THE METAPHYSICAL: NIETZSCHE AND HIS IDEAL FOR RETURN TO THE PRE-SOCRATICS

Öz

Antik Yunan'a dönüş ideali Avrupa'nın ufkunda zaman zaman beliren bir kriz dönemi temasıdır. "Tanrının ölümü"nü ilan eden Nietzsche, bu ölümün ifade ettiği çağının kültürel krizini dekadans *(decadence)* kavramıyla niteler. O, kendi çağını eleştirme, yargılama ve mahkûm etme sürecinde Antik Yunanlıları modern kültürün sıhhatini ölçmede bir ölçüt olarak kullanır. Nietzsche'nin Antik Yunan'ı "trajik çağ" olarak nitelediği Presokratiklerle sınırlıdır. İlk dekadan *(décadent)* olan Sokrates ile birlikte, Yunanlıların yaşamı onaylayan sağlıklı, bütünlüklü trajik kültürü ve sanatı son bulmuş, onun yerini yeryüzünü, güdüleri ve bedeni hor gören rasyonel/diyalektik metafizik almıştır. Modern kültür de nihilist karaktere sahip bu kültürün bir devamıdır. Yaşanılan kriz bir çöküş olduğu kadar yozlaşmış olandan kurtuluş ve geleceğin sağlıklı toplumunun inşası için bir fırsattır. Nietzche'ye göre kültürel sağlık hekimi olan filozof sağlıklı insan, toplum ve devlet örneği olarak Yunan'ı model almalıdır. Bu makalede Nietzsche için mevcut nihilizmin sebep olduğu krizi aşmak ve bugün mahrum olduğumuz sağlıklı insanı ve kültürü yaratmak amacıyla Antik Yunan'ın niçin kılavuz işlevi görmesi gerektiği açıklanacaktır. Anlaşılacağı üzere Nietzsche için Presokratikler yaşamın ebedi problemleri ve çözümleri konusunda yüksek bir anlayışa sahiptiler.

* Gaziantep Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Dr. Öğr. Üyesi, severquista@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8401-2353.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 13/Felsefe Tarihinde Ege: Pre-Sokratikler/İyonyalılar, Ekim 2019: 409-443.
(Makale Gönderim: 01.06.2019 / Makale Kabul: 07.10. 2019)

Anahtar Kelimeler: Antik Yunanlılar, Sokrates, Presokratikler, Kriz, Dekadans.

Abstract

The ideal of returning to the Ancient Greeks has been a re-occurring theme for the crisis in the European Intellectual horizon. Nietzsche characterizes the cultural crisis of his age, which he echoes through "the death of God, based on the notion of decadence. He deems the ancient Greeks, especially the Pre-Socratics, to be a criterion to assess the cultural sanity of his era. For him, Socrates as a first decadence terminates the life-approving, healthy and holistic tragedy in the ancient Greeks. Instead, Socrates replaces it with the rational and meta-physical notion of philosophy which disapproves the earthly things and instincts. The modern culture is the continuation of this nihilistic culture. The crisis/decadence facing the modern culture means not only a degeneration but also means an opportunity to thrive on the ruins in order to build the healthy generations for the future. The ancient Greece must be taken as a guide for overcoming the decadence and creating the healthy society of which we are currently deprived. After all, the Presocratics have deep insight into both the eternal problems of life and their solutions.

Keywords: Ancient Greeks, Socrates, the Presocratics, Crisis, Decadence.

****

Giriş

> Bizi aydınlatan rehberimize, Yunanlılara bağlı kalmamız gerektiğini, yüreklendirerek sesleniyorum.[1]
> Katolikler için azizler hangi statüyü işgal ediyorsa… Helenler de bizim için aynı yerdedir.[2]
>
> Friedrich Nietzsche

Özellikle Rönesans'tan itibaren zaman zaman Batı'nın düşünsel ufkunda beliren antiklere dönüş teması bir altın çağ idealini ifade etmektedir. Daima "kriz" olarak tasvir ve tahlil edilen "kötü" realite algısı tarafından beslenen

[1] Friedrich Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 138.

[2] Nietzsche'den akt. Julian Young, *Nietzsche: Bir Filozofun ve Felsefesinin Biyografisi*, çev. Bülent O. Doğan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 216.

bir çöküş dönemi teması olan söz konusu ideal, aynı zamanda çöküşün çözümünü içeren bir kurtuluş arayışını içermektedir. O, yozlaşmış mevcuttan kaçış için sığınak ve barınak olduğu gibi, çoğunlukla aşılması ve kurtulunması gereken "şimdi" ile mücadelede mevzi işlevi de ifa etmiştir. Çığırından çıktığı düşünülen devrin ve dehrin mevcut kültürel, politik, felsefi sıhhatinin belirlenmesinde mihenk taşı işlevi gören Antik Yunan ideali, bazen yeni ve sağlıklı olana yer açmak için mevcudu aşma imkânının, bazen ise onunla mücadele edecek teorik silahların temin ve tedarik edileceği düşünsel ard-alan ve cephanelik olarak görülmüştür. Rönesans'la birlikte önceleri Hristiyanlığı aşmak ve modern olana yer açmak daha sonra ise modernliği alt etmek için antik dünyaya dönüş teması Avrupa'nın ufkunda daima bir "çare" olarak belirmiştir. 19. yüzyılda da Nietzsche'yi önceleyen birçok isim modernliğin beraberinde getirdiği rasyonalizasyona, parçalanmaya, maddileşmeye ve çölleşmeye karşı varlığın ayrımlaşmadığı, yaşamın bütünlüklü olarak kavrandığı ve aklın hükümranlığına terk edilmediği bir selamet yurdu olarak Antik Yunan'a yönelmiştir.

Bu yazıda Presokratiklere ilgisini ve ihya teşebbüsünü konu edineceğimiz Friedrich Nietzsche'nin felsefesi de geçmişten tevarüs eden, kendi çağında zirvesini yaşayan bir krizde konumlanır: Tanrının ölümü. Gerçekte felsefe/akıl ve teolojinin/dinin birlikteliğinin yıkımını ifade eden Tanrı'nın ölümü, hem kökeni Yunan'a dek uzanan eski bir krizin sonucu hem de yeni bir olgu olarak bugün yüzleşmemiz gereken hakikatin yok oluşu ve "değerlerin değersizleşmesi" krizinin başlangıcıdır. Nietzsche'nin dekadans *(decadence)* kavramıyla ifade ettiği kültürel kriz, yıkım olduğu kadar hastalıklı değerlerin ilgası ve sağlıklı değerlerin inşası için bir imkân sunmaktadır. Mukadder olan bu krizin başlangıcı da onu aşma imkânı da antik dünyadadır. Kökeninde Sokrates'in olduğu ilk kriz, yaşamı olumlayan bütünlüklü, trajik, sağlıklı ve yüce bir kültürü yok ederken yeni kriz, bir önceki krizde kök salan binlerce yıldır sürmekte olan hastalıklı bir kültürün sonu olacaktır, olmalıdır.

Nietzsche'nin nazarında şu an hükümran olan nihilizmin nedeni 2500 yıldır Batı düşünce geleneğine damga vuran, kaynağında Sokrates ve Platon'un bulunduğu metafiziğin icadıdır.[3] Yaşadığımız modern çağ kendisini nihilizm olarak açımlayan metafizik geleneğinin zirvesini oluşturmaktadır. Krizi aşma, yeni yüksek bir kültür ve üst(ün) insan arayışında olan Nietzsche, bir imkân

[3] Gilles Deleuze, *Nietzsche,* çev. İlke Karadağ, 2. Baskı (İstanbul: Otonom Yayınları, 2005), 28.

ve örnek olarak yüzünü yitirilmiş bir "başlangıç"[4] olan Antik Yunan'a döner. Ancak Nietzsche'nin Antik Yunan'ına dahil olanlar artık işlediği suça binaen Sokrates ve (onun kadar suçlu olan Platon vb.) varisleri değil, yaşamı sanat yoluyla kavrayan, yaşayan ve olumlayan "Yunanlıların trajik çağı" adını verdiği Presokratikler olacaktır. Zira Nietzsche'ye göre metafizik geleneğin kurucusu olan Sokrates bir dekadan figürüdür. O ve onun ardıllarının her şeyi rasyonel bilme edinime indirgeyen felsefeyi icatlarıyla birlikte doğadan ve doğal olandan kopulmuş, yeryüzüne kara çalınmış, yaşam aşağılanmış, beden ve güdüler hor görülmüştür. Geleceğin yaratılması için yapılması gerekli olan bu çöküş anının öncesine uzanmak ve onu bugünün dünyasında yeniden canlandırmaktır. Çünkü Presokratiklerin dünyası düşünceye fizik-metafizik, rasyonel-irrasyonel, iyi-kötü, varlık-oluş, doğru-yanlış, doğa-özgürlük, ulvi-süfli, sonlu-sonsuz vb. karşıtlıkların damgasının vurulmadığı, ikinciler lehine birincilerin aşağılanmadığı, her şeyin birlik içinde kavrandığı, akli olan lehine akli olmayanın yok sayılmadığı, "güç istenci"nin yaşama yön verdiği, yaşamın tüm acılarıyla birlikte olumlandığı bir dünyadır.

Krizden çıkış çaresi olarak aşağıda göstereceğimiz gibi poetik (sanatsal), ontolojik (oluş) ve politik izlekleriyle antiklere/klasiklere dönüş düşüncesinin geçmişi Antik Yunan filolojisi eğitimi gören Nietzsche'nin erken dönem çalışmalarına dek uzanmaktadır. Daima yüksek bir kültürün savunucusu olmuş olan filozof, kendi dönemi Avrupa kültürünün, vasatlaşma ve beğeni yoksunluğuyla malul sağlıksız, düşük/düşkün bir kültür olduğunu düşünmekteydi. Yaşama hakim olan dekandans, tüm kültür ve sanatı da sarıp sarmalamış, yüksek bir kültürü Avrupa'nın ufkundan silmişti. Nietzsche'ye göre bu beğeni yoksunluğu, zevksizlik, sıradanlık demokratik hareketin yükselişine paralel olarak giderek güç kazanan kitle/"sürü" beğenisinin soylu/yüksek sanata karşı zafer kazanmasının ve egemen olmasının sonucuydu.[5] Buna mukabil Nietzsche'ye göre sağlıklı ve yüksek bir kültür ancak antikitenin sütunları üzerine inşa edilebilirdi. Bu sebeple klasik Yunan döneminin öğrenilmesi kültüre yönelik bir eğitimin odak noktasını oluşturmalıydı. Zira ona göre "Alman özü", "esrarengiz ve

[4] Sokrates ve Platon'un sebep olduğu büyük "başlangıcın" kaybına derin bir öfke duyan Hölderlin ve Heidegger de aynı kayıptan yakınırken "başlangıç" ifadesini kullanmışlardır, fakat onlar bu kayıp nedeniyle Hristiyanlığı suçlamaz. Nietzsche'ye göre de "yeni başlangıç" ilhamını antiklerden almalıdır. Modernliğin yaratığı kaos ve krizden bir kurtuluş, sağlıklı ve yüksek bir kültür ve güçlü bir insan inşa etmek için ihtiyacımız olan şey antiklere dönmek, kendi ifadesiyle "klasik beğeninin... sadeleşme, kuvvetlenme ve mutluluğa ulaşma istencinin" yeniden canlanmasıdır". Young, *Nietzsche: Bir Filozofun ve Felsefesinin Biyografisi*, 775.

[5] Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, 3. Baskı (Ankara: Gündoğan Yayıncılık, 1997), 142, 127,128.

anlaşılması zor" bir şekilde antik dönemle bağlantılıydı.[6] Onun için "hakiki Alman ruhunun en soylu ihtiyacı", bu "barbarlık nehrinde sağlam bir dayanak" olarak "Grek dehası"nın eline tutunmak olacaktır.[7]

Nietzsche'ye göre yüksek bir kültürün yaratımı için öğrenciler "klasik kültürün hazırlayıcı öncüleri ve rahipleri" olan Goethe, Schiller, Lessing ve Winckelmann gibi "Alman ruhu"nun doruğundaki otantik "dahiler"i tanımalı ve bunlar aracılığıyla "eğitimin tek ve doğru yuvası" olan Yunan antikitesiyle yakınlaşmalıydılar.[8] Antikiteye, "o son derece uzak ve pırlanta dalgalarla çevrili Helen kalesi"ne, 'özlem ülkesi' Yunanistan'a, "tam ve biricik kültür yurdu Grek antikitesi"ne götüren yol bu Alman ustaların "antik çabalarının kanat çırpışları altında" gerçekleşecektir.[9] Onun için klasik eğitim bize "Yunan anayurdumuzu" geri vermeli; "Greklere doğru yakıcı bir özlem"in doğuşunu sağlamalı ve Grek ülkesini, "sonsuz uzaklıkta ve elmas surlarla çevrili Helen dünyası"nı adeta "en iyi ve en yetenekli insanların hac yeri" haline getirmelidir.[10] Bu olmadığı sürece lisenin klasik kültür ideali desteksiz kalacaktır. Çünkü ona göre yüksek bir kültürü yaratmak ancak Greklerin sanat ve felsefesiyle mümkün olabilirdi.[11] Görüldüğü gibi klasik filoloji eğitimi alan Nietzsche, erken dönemden itibaren adeta Antik Yunan dünyasında yaşamaktadır. Klasik antikitenin araştırılması Nietzsche için salt bilimsel bir kaygıyla araştırma yapmak değil, model alınacak kişilere saygı duymayı öğrenmektir.[12] Dolayısıyla Yunanlılar onun için sadece teorik bir bilgi kaynağı ve araştırma sahası değil, yaşam yolunu gösteren canlı birer eylem kılavuzudur. Hristiyanlar için azizler ne ise Nietzsche için antikler odur. Nitekim defterlerinde şöyle yazar: "Katolikler için azizler hangi statüyü işgal ediyorsa [hakiki *gymnasium*'da] Helenler de bizim için aynı yerdedir."[13] Onun için (gymnasium'da) "Yunanlar kendi aksimize baktığımız "bir ayna"dır; ki bu aynada "ne *olduğumuza* değil, daha ziyade ne *olmak istediğimize* bakarız".[14] Gelecek kuşaklar için yazan, fakat, kalbi Yunan geçmişine hayranlık ile atan filozofa göre geleceğin (Yunani) geçmişten öğreneceği çok şey vardır.

---

[6] Friedrich Nietzsche, *Öğretim Kuramlarımızın Geleceği Üzerine*, çev. Gürsel Aytaç, 3. Baskı (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 46.
[7] Nietzsche, *Öğretim Kuramlarımızın Geleceği Üzerine*, 46, 48,64.
[8] *A.g,e.,* 41.
[9] *A.g,e.,* 41-42.
[10] *A.g,e.,* 46, 48.
[11] *A.g,e.,* 89.
[12] Young, *Nietzsche: Bir Filozofun ve Felsefesinin Biyografisi*, 215.
[13] *A.g,e.,* 216.
[14] *A.g,e.,* 216.

Hem bireysel ve hem de toplumsal sağlığa ulaşmanın yolunu "Yunan dönemine dönmek"te [15] bulan Nietzsche, *Ecco Homo*'da "Yunan tininin yakında yeniden dirileceği"ni haber verir. Yunan kültürünün kördüğümü çözüldükten sonra ise onu yeniden bağlayacak *karşı İskender*lerin zorunluluğu hâsıl olacaktır.[16] Bu dönüş ve yeniden canlanışla birlikte Avrupa kültürü sağlığına kavuşacak ve "Büyük Öğle Vakti"ne varılacaktır. Burada hemen Nietzsche'nin Yunan'a dönüş idealinin biçimsel bir dönüş olmadığını vurgulamak gerekir. "Yunan'ı gerçek anlamda yeniden yaratmamız mümkün değildir ve bunu istemeyiz" diyen filozofun kastı on yedinci yüzyılda Fransızların klasikleri tercüme edip yeniden yorumlamalarında olduğu gibi Antik Yunan ideallerini kendi çağının diline tercüme ve kendimize mal etmektir.[17] Onun için tarihsel olanın değerini belirleyen şey, bugün için içerdiği ima ve imkânlardır. Nietzsche'nin Yunan'ı konu alan çalışmalarıyla aslında kendi çağdaşlarına seslendiği ve mevcut problemlere çözüm aradığı açıktır.

Burada konunun tarihsel olarak daha iyi konumlandırılması için modernlikten duyulan huzursuzluk bağlamında Yunan'a dönüş temasının köklerinin Nietzsche öncesine uzandığını özellikle belirtmek gerekir. Aydınlanmanın radikal rasyonalizmine meydan okuma ve antiklere dönüş temasıyla aslında erken dönem Romantikler, Nietzsche'yi öncelerler. Bu sebeple Aydınlanmanın yarattığı kültürel ve sosyopolitik zeminde yaşam bulan, ona muhalif ve muarız olan erken dönem romantiklerle Nietzsche'nin düşüncesi arasında bazı ortak eğilimler/benzerlikler görmek hiç şaşırtıcı değildir. Aydınlanmanın radikal rasyonalizmi, din karşıtı tutumu, kapitalist dünya görüşü romantiklerin "dünyanın tinselliğini kaybettiği" yönündeki kaygılarına sebep olmuştur.[18] "Parçalanmış dünyanın birliğini ve bütünlüğünü sağlama" gayesiyle Romantikler, akıl yetisi sayesinde evrende merkezi konuma oturan rasyonel insana karşı "filozofları şairleştiren, şairleri filozoflaştıran romantize edilmiş bir dünya idealini" ortaya koyarlar. Bu ideal "toplum, ahlak ve siyaset teorisinin temelindeki gerçekliği bölen Aydınlanma

[15] *A.g.e.,* 672. Otantik Avrupalılıktan şarki Hristiyanlığı dışlayan Nietzsche, Avrupa kelimesini standart anlamıyla kullanmakla birlikte "her haliyle Yunan mitolojisine battığından, "Europa"nın aslında sadece Yunanistan anlamına geldiği bilgisi hiçbir zaman aklından çıkmamıştır". Bu isim boğa biçimini almış Zeus'un tecavüzüne uğrayan ve daha sonra Girit kraliçesi olan bir Fenikeli prensesten türemişti. *A.g.e.,* 673.

[16] Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendisi Olur,* çev. Can Alkor, 5. Baskı (İstanbul: Say Yayınları, 1996), 77.

[17] Young, *Nietzsche: Bir Filozofun ve Felsefesinin Biyografisi*, 97.

[18] Hafize Gizem Kılınç, "Erken Dönem Alman Romantizminde Açığa Çıkan Antik Yunana Dönüş İdealinin Hölderlin ve Nietzsche Bağlamında İncelenmesi", *FLSF*, sayı: 10 (2010): 58.

düşüncesinin aklına karşı sezgi ve duyguyla tamamlanmış bir sistem"e duyulan özlemdir.[19] Bu idealin ardındaki asli motivasyonsa "tasarlanan sistemde yaratıcılığa, sanata yer açmak" ve bu suretle evreni sınırsız, dinamik bir bütünlük, insanı da yaratıcılığıyla evrenin bu bütünlüğüne dâhil olan parçası olarak konumlandırmaktır.[20]

Kökleri Herder'e, Rousseau'ya uzanan romantiklerin (Schlegel, Novalis) amacı "şimdiki hayatın elden giden özünü kaynağa ve kaynakta olana dönmekle tekrar kazanmaktır."[21] Onlara göre bir yandan insanı varlık içine yerleştirmiş olan Yunan metafiziği diğer yandan bu varlığı örtüp gizlemiştir; "varlığı unutma"nın tarihi de bu metafizikle başlamıştır. Nihilizm, başlangıçtan itibaren metafiziğin tarihinde nüve halinde mevcuttur.[22] Onun için yapılması gereken bu "metafizik geleneğini yıkıp felsefenin kaynağına, başlangıcına dönmek, böylece yitirilmiş olanı yeniden günümüze mal etmek"tir.[23]

Nietzsche, romantiklerin eleştiri konusu yaptıkları, Aydınlanma ile birlikte egemen olmaya başlayan varlığın rasyonel kavranışının izlerini haklı ve tutarlı olarak Antik Yunan'a dek sürer; felsefi soy kütüğünü çıkarır; tüm modern felsefi düşünceyi Sokrates ile başlayan metafizik geleneğin devamı ve yükselen bir çürüme olarak okur. Dolayısıyla sorun tüm bir Batı düşünce geleneğidir. Onun için de işe bu geleneğin kök saldığı yerden hareketle bir yapısöküm faaliyetine girişmekle başlar; çünkü burası başlangıcın yitirildiği, zirvenin zevale dönüştüğü, krizin başladığı yerdir. Modernliğin yarattığı sorunlara çözüm olarak Antik Yunan'a yöneliş Avrupa genelinde on dokuzuncu yüzyılda yaygın bir eğilim olarak ortaya çıkmıştır.[24] Tüm bu süreçte ortaya çıkan ve Nietzsche'yi, ardından da onun aracılığıyla belki daha güçlü bir şekilde Heidegger'i etkileyen bir figür olarak Hölderlin, Antik Yunan'a dönüş idealinin teşekkülünde önemli bir uğrak ve ilham kaynağıdır. Bu sebeple Nietzsche'nin çağa yönelik eleştirilerinin ve antiklere dönüş idealinin tarihsel arka planın anlaşılması için Hölderlin'in konuya ilişkin düşüncelerine değinmek yararlı olacaktır.

---

[19] *A.g,m.,*58

[20] *A.g,m.,* 58, 59

[21] Joachim Ritter, "Aristoteles ve Sokrates'ten Öncekiler", çev. Dr. Hüseyin Batuhan, *Felsefe Arkivi,* Cilt III, sayı 2 (1955).

[22] Ritter, "Aristoteles ve Sokrates'ten Öncekiler", 3.

[23] *A.g,e.,* 4

[24] Martin Bernal, *Kara Atena: Eski Yunanistan Uydurmacası Nasıl İmal Edildi: 1785-1985*, çev. Özcan Buze, 2. Baskı (İstanbul: Kaynak Yay, 2003).

Hem Nietzsche hem de Heidegger, Batı metafizik geleneğinin üstesinden gelmek için Hölderlin'de olduğu gibi Antik Yunan'a, varlığın bütünsel olarak birlik içinde kavranılmasının imkânı olarak sanatın (özellikle de şiirin) önemi üzerinden ısrarla Sokratik rasyonel geleneğin öncesine uzanırlar. Yaşamın sanat aracılığıyla kavranması, "oluş"un değeri, rasyonalitenin yaşamın bütünlüğünü parçalayıp yok etmesi gibi Nietzsche'yi antiklere götüren birçok temanın izlerini Hölderlin'de bulmak mümkündür. Hyperion'un mektupları "idealize edilmiş bir ilkel Yunan deneyimi" ile Batı modernliğinin büyüsü-bozulmuşluğunu,♣ rasyonelleşmesini ve mekanikleşmesini karşı karşıya koyar.[25] Çoğunlukla "ilahi" adını verdiği şiirlerinde daima "sonlu insan aklı ile "kutsalın" sonsuzluğu arasındaki çatışmayı konu edilen Hölderlin'e göre Batı dünyası moderniteyle birlikte sığ aklın etkisinin altına girmiş ve ilahilikten uzaklaşmıştır. Bu "kutsallık duygusunu" *(holy pathos)* "bir rahip gibi yeniden canlandırmak" tanrılara diğer ölümlülerden daha yakın olan şairin görevidir.[26] Böylece Hölderlin, Nietzsche'de göreceğimiz gibi varlığı deneyimleme imkânı olarak sanatı düşünceye önceler; zira ona göre akıl, varlığı bütünselliği içinde kavrayamaz. Akıl, açıklamak gayesiyle varlığa yöneldiğinde onu parçalamış ve yok etmiştir. Varlığı parçalamadan dile getirmek genel olarak sanat, özelde ise şiirle mümkün olacaktır. Şiir ve doğayı birbirinin ayrılmaz, tamamlayıcı parçası olarak değerlendiren ve adeta özdeşleştiren[27] Novalis'in, şiirin aklın açtığı yaraları tedavi ettiğine dair ifadesi bunun özlü bir ifadesidir.[28] Hölderlin'in Hyperion'unun temel özlemi ve arayışı kaybedilmiş olan bu "birliğe dönüş" fikridir. Tüm ikiliklerin, karşıtlıkların aşılması yoluyla (ben/doğa, özgürlük/aşk vb.) gerçekleşecek olan "dönüş" ancak söz konusu karşıtlıkları kaynaştıran şiir ile mümkün olacaktır: "Minerva nasıl Jupiter'in başından meydana geldiyse, felsefe de sonsuz ve tanrısal bir oluşumun şiirinden doğdu. Sonunda şiirin gizemli kaynağındaki karşıtların tümünü

♣ "Dünyanın büyüsünün bozulması" Max Weber'in modern dünyanın doğasını tanımlamak için kullandığı temel kavramlardan biridir. Weber'e göre rasyonelleşmiş dünyada yaşayan insanlar problemlerinin üstesinden gelmek için doğaüstü güçleri yardıma çağıran ya da bunlar üzerinde kontrol kurmak için büyüye başvuran modern-öncesi insandan farklı olarak ussal yöntemler ve teknik araçlar kullanırlar. İşte Weber esrarengiz ve hesaplanamaz güçlerin dahil olmadığı, ilke olarak her şeyin hesaplanıp denetlenebildiği bu rasyonalizasyon sürecini "dünyanın büyüsünün bozulması" olarak kavramsallaştırır. Weber'e göre bu "büyünün bozulması" süreci Batı kültüründe binlerce yıldır süregelen bir olgudur. Max Weber, *Sosyoloji Yazıları,* çev. Taha Parla (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), 214.

[25] Young, *Nietzsche: Bir Filozofun ve Felsefesinin Biyografisi*, 64.

[26] *A.g.e.,* 59.

[27] Friedrich Novalis, *Poetika*, çev. Ahmet Sarı-Şahbender Çoraklı (İstanbul: Babil Yayınları, 2003), 74.

[28] Novalis, *Poetika*, 68.

kaynaştıran da yine odur".[29] Yani Yunan'da farklılıkları, zıtları birleştiren ve varlığın bütünlüğüne ulaştıran şey sanattı. Zira akıl esas olarak bireyselleşmenin ilkesi iken sanattın dayanağı olan esrime ayrımı aşarak varlıkla bütünleşmeyi sağlar.

Hölderlin'in bu varlık, yaşam, doğa, akıl ve sanat içeren bu anlatısının dinsel vizyonu açıktır. Varlık, birlik ve bütünlükten (cennet) akıl ile kendisine yönelindiğinde (günah) varlık kaybolmuş, yaşam doğadan kopmuştur (düşüş); artık yapılması gereken sanat yoluyla varlığa geri dönüştür (bağışlatmadır). Nietzsche, Hölderlin'in Hristiyanlık ile uzlaşan bu kaybedilmiş başlangıç duygusunu ve ona ancak sanat yoluyla ulaşılabileceği düşüncesini paylaşır; ancak bu kaybedilen başlangıç artık onun için dini aşan bir başlangıçtır. Bu sebeple Hölderlin'in şiirlerinde biteviye dile getirdiği "manevi sıla hasreti" ve "yuvaya dönüş" Nietzsche için "Hristiyanlık sonrası bir anlam" taşır.[30] Zira Nietzsche'ye göre "cellat metafiziği" olan Hristiyanlık,[31] dünyayı anlamdan ve değerden yoksun bırakan şeydir; Hristiyanlık kutsal ve mübarek olan her şeyi doğaüstü dünyaya atfettiği için doğal dünyayı "ilahilikten mahrum bırakır", Hristiyanlık öncesinde sahip olduğu kutsallığı elinden alır, hatta onu acı ve sürgün mekânı haline getirir.[32] Bazı yaklaşım farklılıklarına karşın hem Nietzsche hem de Hölderlin için trajik Yunan çağı dünya kültürünün gelişmesinde zirve noktasıdır. Trajik çağı takdir eden her iki düşünürde kendi gerçek özlerinin Antik Yunan'da buldukları Dionysos figüründe açığa çıktığını düşünmüşlerdir.[33] Hölderlin, Nietzsche'nin poetolojik felsefi çalışmalarının ve tarzının soykütüğünde yer alan önemli bir isimdir. Nietzsche, *magnum opus*u olan *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'teki aforizmatik üslubu da söz konusu Hölderlinci projenin izleğinde yer almaktadır.[34]

Nietzsche için Antik Yunan'a dönüş, yaşamın bütünselliği ve sanat yoluyla kavranılması söz konusu olduğunda belki de Hölderlin'den önce bahsedilmesi gereken kişi Richard Wagner'dir (1813-1883). Nietzsche'nin erken dönem düşünceleri ve çalışmaları, yaşamında adeta baba figürü işlevi gören Wagner'in gölgesinde şekillenmiştir. Nietzsche, Antik Yunan ile ilgili temel düşüncelerini içeren ilk kitap çalışması olan *Tragedyanın Doğuşu*'nu

[29] Friedrich Hölderlin, *Hyperion ya da Yunanistan'da Bir Yalnız*, çev. Melahat Togar (İstanbul: Adam Yayınları, 1987), 112.
[30] Young, *Nietzsche: Bir Filozofun ve Felsefesinin Biyografisi*, 63.
[31] Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 41.
[32] Young, *Nietzsche: Bir Filozofun ve Felsefesinin Biyografisi,* 85.
[33] James Luchte, *Mortal Thought: Hölderlin and Philosophy* (Bloomsbury Publishing, 2016), 91.
[34] Luchte, *A.g.e.,* 90.

Wagner'e ithaf etmiştir, ki söz konusu eser Wagner'in estetik teorilerinin filoloji ile buluşması neticesinde ortaya çıkmıştır.[35] Antik Yunan, Wagner'e göre her şeyden önce çağın "hastalıklı tiyatrosu"ndan ayrı olan tragedya demektir, ki aşağıda göreceğimiz gibi Nietzsche de dünyayı kavrayış aracı olarak antik tragedyalara büyük değer biçecektir. Çağdaş bir gerçeklik olarak Yunan'ın yeniden yaratılmasını öngörmekle beraber Wagner'in hayranlığı Antik Yunan'ın her şeyine tümüyle duyulan bir hayranlık değildir. Özellikle Yunan ekonomik yaşamının temelindeki "onur kırıcı kölelik boyunduruğuna" karşı olan Wagner'in amacı, "modern toplumdaki yarı köleliğin, "evrensel gündelikçilikteki hastalıklı para ruhunun" yerine "kuvvetli" ve "özgür bir insanlığı" geçirmektir.[36] Ancak Nietzsche'nin Yunan hayranlığının bunu aştığı açıktır. Nietzsche için kölelik ideal Yunan yaşamını mümkün kılan şey ve kültürün doğasının gerektirdiği bir zorunluluktu.[37]

Hem insan ve doğa hem de sanat ve doğa arasında bir ikilik olduğunu iddia eden Wagner, *Geleceğin Sanat Eseri*'nde insanın akıl yetisini (zihin gücü) kullanması neticesinde hem doğadan hem de sanattan uzaklaştığını savunur. Ona göre insan ancak sanat aracılığıyla doğasıyla temas kurabilir ve yine bunu kâmilen sanat aracılığıyla ifade edebilir. Burada sanat ve din arasında bir paralellik kuran Wagner, kendi sanatından mükemmel bir model olarak bahseder.[38] Yunan tragedyasını "bütüncül sanat"ın *(Gesamtkunstwerk)* ideal modeli[39] olarak gören Wagner'in varlığın ve yaşamın en yetkin haliyle ancak sanat aracılığıyla deneyimlenebileceğine dair düşünceleri Nietzsche üzerinde derin etki bırakmıştır. *Tragedyanın Doğuşu*'nda varoluşun ve dünyanın ancak estetik fenomenler olarak gerekçelendirilebileceğini ifade eden[40] ve Wagner'i adeta bir kurtarıcı olarak gören Nietzsche daha sonra Wagner'in etkisinden uzaklaşacak ve onu kurtarıcı olarak görmekten vazgeçecektir. Bu kopuşa paralel olarak "Hristiyanlığın Haçı önünde diz çökmekle"[41] suçladığı

[35] Paolo D'Ioiro, "Bilim Ruhuyla Yaratılan Felsefenin Doğuşu", *Platon Öncesi Filozoflar* içinde. çev. Nur Nirven (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 15.

[36] Young, *Nietzsche: Bir Filozofun ve Felsefesinin Biyografisi*, 168.

[37] Friedrich Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, çev. Gürsel Aytaç, 5. Baskı (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 23.

[38] Roy Jackson, *Nietzsche: Kilit Fikirler,* çev. Nevra Yaraç, (İstanbul: Optimist Yayınları, 2011), 44.

[39] Martin Ruehl, "*Politeia 1871: Young Nietz sche on the Greek State*," in *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition*, ed. Paul Bishop (Rochester, NY: Camden House, 2004), 80.

[40] *A.g.e*., 48.

[41] Friedrich Nietzsche, *Wagner Olayı-Bir Müzisyen Sorunu, Wagner'e Karşı-Bir Ruhbilimcinin Yazılan*, çev. M. Osman Toklu, 3. Baskı (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 83.

Wagner'in müziğinin yaşamı olumlayan mitsel kökenden uzaklaştığını söyler; ona göre sanatı dine dönüştüren Wagner'in müziği metafizik bir tesellidir ve Hristiyanlığa özgü bir kurtuluş amacı içermektedir. Bu genel girişten sonra Nietzsche'nin Presokratiklere dönüş idealini anlamak için onu buna yönelten nihilizme ilişkin analizine ve nihilizmin sonucu olarak gördüğü dekadansa dair görüşlerine bakmak gerekir.

Kemale Ermiş Nihilizm, Dekadans ve "Yitirilmiş Başlangıç"ın Özlemi

Girişte belirttiğimiz gibi Nietzsche'yi antiklere döndüren şey kendi çağına koymuş olduğu "kriz" teşhisi ve onun için bir çözüm/tedavi arayışıdır. Antiklere dönüş arzusunu anlamak için bu krizin ne olduğuna ve nasıl oluştuğuna biraz daha yakından bakmak yararlı olacaktır. Zira Nietzsche'yi geçmişe (trajik Yunan'a) döndüren bugün, bugünü mahkûm ettiren ise geçmiştir. Nietzsche'nin birçok çağdaşı gibi kendi döneminin sanatsal, sosyopolitik, iktisadi, kültürel yaşamına egemen olan eğilimi tanımlamak için kullandığı çöküş, çürüme ve yozlaşma anlamındaki dekadans kavramı, onun çağına yönelik eleştirisinde "organize edici ilke" *(organizing principle)* işlevini görür.[42] Çağdaş kültürü hastalıklı bulan filozofa göre Avrupa tarihinde dekadans, doğal olmayanın doğal olana hükmetmesiyle başlamıştır. Temelinde "güç istenci"ne istinat eden güçlünün ayakta kaldığı doğal duruma, doğal olmayan eşitlik, erdem, merhamet vb. ahlaki fikirler/idealler aracılığıyla müdahale edilmesi, ölüp gitmesi gerekenleri yaşamda tutarak yaşama kötülük yapmış ve yozlaşmaya hizmet etmiştir. Bu anlamda ona göre ahlakın bizatihi kendisi "hayata düşman" bir "çürümüşlük" belirtisidir.[43] Dolayısıyla ona göre bu çöküş ve yozlaşma aşağıda da bahsedeceğimiz gibi rastlantı ve yeni bir olgu değil, yaşama karşı konumlanmış Batı düşünce tarihinin doğal bir sonucudur. Gelenekte kök saldığı için yok edilmesi de olası değildir. Başka bir ifadeyle dekadans, metafizik gelenekte kök salan ve ona içkin olan bir mukadderattır. Çağdaşların hatası bu krizin sonuçlarını (pesimizm, güç isteminde zayıflık, doğal olandan uzaklaşma, ahlaki çöküntü vb.) sebepleri olarak görmeleridir. Oysa krizin kökeni Sokrates'e dek uzanan "hakikati bilme arzusu"nu temel edinen metafizik düşüncenin kendisidir.

Nietzsche'ye göre modern dönemde yaşanan kültürel dekadansın bir benzerini M. Ö. 5. yüzyılda Sokrates'le beraber Yunanlılar yaşadılar. Bir farkla ki şimdiki mukadder fakat memnuniyet verici çöküşten farklı olarak 5. yüzyılda çöken trajik Yunan kültürü insan doğasına uygun, dolayısıyla yaşatılması gereken bir

[42] Jacqueline Scott, "Nietzsche and decadence: The revaluation morality", *Continental Philosophy Review,* 31 (1998), 74.

[43] Nietzsche, *Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendisi Olur,* 73; Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Sedat Umran (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2002), 438.

kültürdü. Ancak bu kültür Sokrates ve ardından Platoncu diyalektiğin ve metafiziğin zafer kazanmasıyla çöktü.[44] Nietzsche için şimdiki kültürümüz Sokrates ve Platon ile başlayan hastalıklı düşünce geleneğinin nihai ve kaçınılmaz son noktasıdır. Aslında Sokrates'in yaptığına benzer bir şeklide Nietzsche de kendi çağdaşı bir kültürün imhası ve ilgası için çabalamaktadır; lakin ona göre Sokrates doğal, insanı yaşama bağlayan, yaşamı olumlayan, en yetkin örneğini tragedyalarda gördüğümüz güçlü, sağlıklı bir kültürü yıkmışken, kendisinin hâlihazırda yeni değerlere yer açmak amacıyla yıkımına giriştiği değerler ise hastalıklı değerlerdir. Bu sebeple Sokrates, Yunan karşıtı bir figür iken Dionysoscu Nietzsche ise Sokrates karşıtı bir figürdür. Onun yaptığı şey, Sokrates ile başlayan nihilizmin kendini açımladığı bir çöküş olan tarihi atlayarak/olumsuzlayarak Presokratiklere, Yunanlıların "trajik çağı"na, "yitirilmiş başlangıç"a uzanmaktır. Bu sebeple mevcut dekadansın, modern barbarlığın çaresinin bu yitirilmiş başlangıçta gizli olduğunu düşünür.

Nietzsche'ye göre trajik insanın ve kültürün yok edilmesini müteakip Sokratesçi/Platoncu metafizik Hristiyanlıkla uyuşarak ve uzlaşarak bugüne dek Batı kültürüne egemen olmuştur. "Güç istenci"nden yoksun bir inanç olan Hristiyanlık, Plâtonculuğun yarattığı zemin üzerinde kök salmıştır. Zaten Hristiyanlık Platonculuğun (dolayısıyla Sokratesçiliğin) halkçı bir versiyonudur.[45] Nietzsche için Hristiyanlık, başka ya da daha iyi bir yaşama duyulan inanç adı altında başından beri, özünde "yaşamın yaşamda duyduğu bir bıkkınlık ve tiksinti" olagelmiştir.[46] Sokratik ve Hristiyani her iki kültürün de ortak noktası yaşama karşı düşmanca bir tutum takınmış olmalarıdır. Nietzsche, modern kültürün de özü itibarıyla bu kültürün reenkarnasyonundan başka bir şey olmadığını düşünür. Ona göre söz konusu kültürün yaygınlaştırdığı ahlaki değerler tarih boyunca yüreklendirilmesi gereken güçlü insanları, efendileri düşman saymış, buna karşın alttakileri, bayağıları ise korumuştur.[47] Hiyerarşiyi yok eden dekadans, varlığı estetik/yaratıcı temelde kavrayan güçlülere mukabil varoluşu ahlaki temelde kavrayan zayıfların egemen hale gelişinin neticesidir.

Çağın kültürünü hastalıklı bulması sebebiyle Nietzsche, fizyolojik içerikli kavramlar kullanır. Hastalığın teşhisine paralel olarak sürekli "kültürel sağlık"tan bahseder. Modern çağın kültürel sıhhatinin teşhisinde Presokratiklerin yarattığı güçlü ve sağlıklı kültürü bir ölçü olarak kullanır. Günümüz filozoflarının ifa/icra etmesi gereken görev "kültürün hekimi" olmaktır.

[44] Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, 15.
[45] Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 8.
[46] Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 8.
[47] Friedrich Nietzsche, "Avrupa Nihilizmi", çev: Oruç Aruoba, *Cogito*, sayı 25 (2001): 194.

Kültürün hekiminin görevi "zamanının kültürel ihtiyaçlarını teşhis etmek" ve "reçetesini yazmak", "dünyevilikle" (materyalizmle) savaşarak "bilgi güdüsünün barbarlaştırıcı etkisini sınırlamaktır".[48] Bunun için "günümüzün kültürel hekimi "kültürün ancak bir sanatın ya da sanat eserinin merkezileştirici öneminden çıkabileceği" bilgisiyle hareket etmelidir.[49]

Burada Nietzsche'nin kültürel sağlık teorisinin Darwinist bir arka planı olduğunu da vurgulamak gerekir. Zira ona göre yaşamak isteyen bir kültür sağlıklı olmak durumundadır; çünkü "yaşam: bizde gelişen eski, güçsüz her şeye karşı amansız, acımasız olan", "ölen, enkaza dönen, kocayana karşı acımasız olan, durmadan katil olan"dır.[50] Ona göre kültür düşman bir çevrede "en uyumlunun ayakta kalmasıdır" ki toplumlarda aynı yasalara tabidirler.[51] Nietzsche'ye göre Yunanlılar bu konuda ayrıcalıklı bir konuma sahiptiler. Zira onun Homeros'un Yarışı'nda bahsettiği gibi yaşam kavrayışları güçlü agonal dürtüye dayanan Yunan insanı "kendileriyle aynı yolda koşan her insanı mahvederek" ruhundaki yüce ve hırslı alevi dışa vurmaktadır.52 Nietzsche'ye göre Yunalılar "vahşet, kaplanvari yok etme arzusu" gibi özelliklere sahiptiler.53

Bu düşüncelerden hareketle çağımızı soysuzca beğeni yoksunluğuyla betimleyen Nietzsche, modernliği "yarı-barbarlık" olarak nitelendirir. Modernlik, yarı barbarlıktır; çünkü uygarlığımız var; fakat kültürümüz yoktur.[54] Zira Nietzsche, kültürü "bir halkın hayatının tüm dışavurumlarında sanatsal üslup birliği" olarak tanımlamaktadır. Oysa bugün kültürel birlikten yoksun oluşumuz bizi tam olarak olgunlaşmış ve yetkinleşmiş her türlü kültür ve sanata karşı önyargılı ve düşman kılmaktadır.[55] Biz bugün sadece "farklı tarzların çarpık yan yanalığı ve kargaşasına" sahibiz.[56] Oysa onun aradığı şey Yunanlılarda olduğu gibi ortak/bütünlüklü fakat totaliter olmayan bir "ethos"tur;[57] yani toplumu bütünleştirecek ortak eylem kavrayışı ve tarzıdır. Ancak yukarıda bahsettiğimiz gibi bugün hâlihazırda Antik Yunan'daki

[48] Young, *Nietzsche: Bir Filozofun ve Felsefesinin Biyografisi*, 269.
[49] *A.g.e.,* 269.
[50] Nietzsche, Friedrich. *Şen Bilim,* çev. Levent Özşar *(*Bursa: Asa Kitabevi, 2003), 62
[51] Nietzsche, *Şen Bilim,* 62; Young, *Nietzsche: Bir Filozofun ve Felsefesinin Biyografisi*, 488.
[52] Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe,* çev. Gürsel Aytaç, 5. Baskı (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 38.
[53] Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe,* 35.
[54] Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 127-129; Young, *Nietzsche: Bir Filozofun ve Felsefesinin Biyografisi*, 626.
[55] Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 128-129.
[56] Young, *Nietzsche: Bir Filozofun ve Felsefesinin Biyografisi,* 550
[57] *A.g.e,* 645-646

bütünlüklü sanatı ifade eden, birey ve toplumsal yaşama ortak anlam veren bir sanat söz konusu değildir. Nietzsche'ye göre sanat, bütünlüğünü kaybetmiştir. Burada, Nietzsche'nin aklındaki örneğin çağının kendisinden yoksun olduğu sanatın bütüncül modeli olan tragedya sanatı olduğu açıktır. Yaşamın tüm yüzeylerine nüfuz eden ve Avrupa'yı kültürel açıdan bir harabeye dönüştüren bu dekadansın üstesinden gelmek gayesiyle Nietzsche, yüksek ve özgün bir kavrama ve yaşama tarzına sahip olan Presokratiklere döner.

Presokratikler: Büyük Yunanlılar, Saf ve Yüce Karakterler

*Taragedyanın Doğuşu'*nda, *Platon Öncesi Filozoflar'*da ve özellikle de *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe'*de bir filolog olarak Presokratik filozoflara yaklaşımıyla öncellikle kaynağında Aristoteles'in yer aldığı klasik felsefe tarihi yazım geleneğine muhalefet ederek onu aşmaya çalışan[58] Nietzsche, erken dönem Yunan felsefesinin alternatif bir soy ağacını inşa etmeye çalışır.[59] Aristoteles, Presokratik filozoflar karşısında "gözleri başında yok"muşçasına davranmaktayken[60] onunla başlayan klasik doksografik gelenek de bunların öğretilerini muhafaza etmemiş, onları örtmüş ve gizlemiştir.[61] Nietzsche'nin arzusu Sokrates öncesi Yunan felsefesinin örtülü kalan özünü meydana çıkarmak ve onu bir düşünme imkânı olarak yeniden günümüze mal etmektir. [62] Metafiziğin "Varlık" kurgusuyla birlikte "kansız" soyut bir hakikatin ortaya çıktığını düşünen filozof, Batı kültürünün manevi temeli olan bu sorunu aşmak için Antik Yunan'a yeniden dönerek "örtük kalmamış tüm imkanların" yeniden ortaya çıkarılması gerektiğini düşünür; ve Antik Yunanlıları "birer yenilik ve yeniden doğuş peygamberi" olarak anar. [63] Nietzsche, "Presokratikler" veya "Pre-platonisyenler" (ki aslında Nietzsche için ikisi de aynı şeyi ifade etmektedir) terimleriyle, "yalnızca filozoflara değil aynı zamanda trajediye, lirik şairlere, Homeros'a, diyalektik öncesi kültürel geleneğin tamamına gönderme yapar". [64] Sokratesçi ve modern anlamda felsefi olanı aşan sahici bilgeliği temsil eden Presokratik/Preplatonik

[58] Ritter, "Aristoteles ve Sokrates'ten Öncekiler, 3.
[59] Helmut Heit, "Nietzsche's Genealogy of Early Greek Philosophy", *Nietzsche as a Scholar of Antiquity* içinde 217-232. Ed. Anthony K. Jensen ve Helmut Heit (London ve new York: Bloomsbury academic, 2014), 220.
[60] Nietzsche, Friedrich. *İnsanca Pek İnsanca*, 209.
[61] Ritter, "Aristoteles ve Sokrates'ten Öncekiler", 2.
[62] *A.g.m.,* 3
[63] *A.g.m.,* 4
[64] A. Jaulin, "Nietzsche (1844-1900) ve Presokratikler", çev. Refik Güremen. http://yasamisaretleri.blogspot.com/2010/04/jaulin-nietzsche-1844-1900-ve_03.html. çevrimiçi 30 Eylül 2018.

filozoflar modern dönemde izlerini takip edebileceğimiz tüm felsefi düşünce formlarının kendilerinde somutlaştığı kişilerdir. Fakat bu bilgeler felsefe tarihi tarafından görmezden gelindiğinden Nietzsche, onların tarihini yeniden yazma girişiminde bulunmaktadır.

Nietzsche'nin gerçek Yunanlı değerleri kendilerine atfettiği trajik çağın filozofları olan Presokratikler, ona göre modernlerden çok daha sağlıklı bir kültüre ve onunla bütünlük arz eden bir yaşam anlayışına sahiptiler. Nietzsche'ye göre Presokratiklerin yaşama ve varlığa dair yargıları modern yargılardan çok daha fazla şey söylemektedir. Çünkü karşılarında zenginliğin mükemmelleştirdiği bir hayat bulan bu filozofların duyguları özgürlük, güzellik ve büyüklük arzuları ile varoluşun/yaşamın değerinin ne olduğuna ilişkin bir hakikat sorgulaması arasına sıkışmamıştı. Dolayısıyla onlar yaşamı hakiki ve hakiki olmayan yaşam ikilemine/gerilimine mahkûm edip altüst etmiyorlardı.[65] "Nasıl yaşayacaklarını bilen",[66] "insanların en eğitimli, en güzel, en gıpta edilen, yaşamaya en çok ayartan türü" olan Yunanlılar[67] yaşamı gerçeklik-görünüş, derin-yüzeysel diye bölmeksizin bir bütünsellik içinde kavramaktaydılar.

Nietzsche açıkça Presokratiklere derin bir hayranlık ve hürmet duymaktadır. Ona göre Preplatonik filozoflar, farklı felsefe ve felsefi yaşam biçimlerinin adeta tecessüm etmiş halleri olup asla ulaşılmayacak kadar *yüce, saf ve özgün* kavrayışa sahip kişilerdir. Nietzsche'ye göre karakter yüceliğine ve kavrayış derinliğine sahip olan bu filozoflar "ebedi problemler"i de "ebedi çözümler"i de biliyorlardı.[68] Öyle ki ona göre aslında çağdaşlarını meşgul eden bütün büyük problemler zaten Sokrates'ten önce vazedilmiştir.[69] Onun için Presokratikler ile modernler arasında yapılacak bir kıyas eskilerin lehine sonuçlanır; zira Nietzsche için "büyük filozoflar nadiren yetkin insanlardır. Kant, Hegel, Schopenhauer, Spinoza nedir ki! Çok zavallı, çok dar kafalı. Beni terbiye eden şey, Büyük Yunanlıları tanımamdır. Herekleitos, Empedokles, Parmenides, Anaksagoras, Demokritos daha saygın, *daha dolu*".[70] Açıkça Nietzsche'nin gözünde Preplatonik filozoflar, muhtemel tüm felsefi düşünüş biçimlerinin vücut bulmuş halleridir.[71] Grekler daha sonraki

[65] Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe,* 51; Nietzsche, Friedrich. *Eğitimci Olarak Schopenhauer-Çağa Aykırı Düşünceler III*, Cemal Atila 1. Baskı (İstanbul: Say Yayınlan, 2003), 32.

[66] Nietzsche, Friedrich. *İnsanca Pek İnsanca*, 16.

[67] Friedrich Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 2.

[68] Nietzsche, *Platon Öncesi Filozoflar*, 15-16.

[69] *A.g.e,*79.

[70] *A.g.e.,* 79.

[71] D'Ioiro, *Bilim Ruhuyla Yaratılan Felsefenin Doğuşu*, 12.

filozofların arketipleri olacak her türden filozofa sahip olmuşlardır.[72] Onlar öyle "tipik filozof kafaları yaratmışlardır ki gelecek kuşaklar artık bunlara ekleyecek doğru dürüst bir şeyler bulamamışlardır".[73] Çünkü onlar, Tales'ten Sokrates'e kadar her şeyi konuşmuşlardır.[74]

Yukarıda bahsettiğimiz gibi Nietzsche, bu filozofları "saf karakterler" olarak niteler ve olumlar; buna mukabil Platon'u (ve çoğu kez aynı anlamda Sokrates'i) "melez/karma/karışık tip" olarak tanımlar. Onunla birlikte bir şeyler eksik kalır; çünkü Platon, kendisinden önceki birkaç felsefi arketipin kombinesi olup Sokratesçi (diyalektik akılcılık), Pitagorasçı (melankoli) ve Herakleitosçu (gurur) düşüncenin bazı unsurları onun idealar teorisinde birleşmiştir.[75] Bu sebeple Nietzsche, ortaya çıkarılması gereken bir ödev olarak özgün olan bu "eski Yunan ustalar"ın bir tarihini yazmaya girişir. Thales, Anaksimandros, Herakleitos, Parmenides, Anaksagoras, Empedokles, Demokritos ve Sokrates gibi "hayranlık uyandıran" filozoflar bir bütün olup "aynı mermerden yontulmuşlardır".[76] Düşünce ve karakteri arasında sıkı bir zorunluluk olan ve "kendilerinden sonra gelenlere baskın çıkan" bu filozoflar "Schopenhauer'in bilginler cumhuriyetinin tersine dahiler cumhuriyeti dediği şeyi hep birlikte oluşturdular".[77] Sokrates'in sebep olduğu şey, "insanlığa darbe indiren en büyük çöküş üstün yaşam tipinin akametidir;"[78] çünkü bu karakterden her birinin kaybı insanlık için şimdiye dek keşfedilmemiş yüksek bir felsefi yaşam tarzının kaybını ifade etmektedir.[79]

Nietzsche'ye göre Sokrates ve Platon'un ortaya çıkışı ve Presokratik ruhun ölümüyle birlikte bazı değerli şeyler kaybedildi. Kaybedilen ve bundan sonra asla geri kazanılamayan şey, Yunan kültürüyle bütünleşen ve onun dünya görüşünün ifadesi olan sağlıklı felsefenin yok oluşudur.[80] Sokratik felsefe akıl lehine güdüleri yaşamdan kovmuştur. Nietzsche'nin Sokrates eleştirisinin en

[72] Iain Thomson, "Interpretation as Self-Creation: Nietzsche on the Pre-Platonics", *Ancient Philosophy*, No. 23 (2003): 196.
[73] Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe,* 49.
[74] *A.g.e.,* 50.
[75] *A.g.e.,* 51-52; D'Ioiro, *Bilim Ruhuyla Yaratılan Felsefenin Doğuşu*, 41; Thomson, *A.g.e.*, 197.
[76] Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe,* 49.
[77] *A.g.e.,*49-50. Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu'ndan* farklı olarak *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe'de* olumsal bir yaklaşımla Sokrates'i Antik Yunan'ın "saf karakter"leri arasında görür. Bu ara dönemde eleştirilerin asıl hedefi Platon'dur. Ancak daha sonra eski konumuna geri döner ve Sokrates'i "melez tip" olarak nitelemeye devam eder.
[78] Nietzsche, *Platon Öncesi Filozoflar,* 43.
[79] Nietzsche, *İnsanca Pek İnsanca*, 209.
[80] Harry Lesser, "Nietzsche and the Pre-Socratic Philosophers", *Journal of the British Society for Phenomenology,* Vol. 18, No. I (1987): 30.

önemli sebebi onun bu Sokratik aklı problem olarak konumlandırmasıdır. Bu sebeple Nietzsche için Sokrates eleştirisi aslında Sokrates üzerinden rasyonalizmin eleştirisidir.[81] Çünkü ona göre Sokrates'in felsefesi rasyonalist felsefenin en iyi örneğiydi. Bu yüzden felsefede aklı kullanma geleneğini eleştirmenin ve sarsmanın en iyi yolu bunu, bu geleneğin öncüsü ve uygulayıcısı olan Sokrates eleştirisi aracılığıyla yapmaktı.[82]

İnsanca, Pek İnsanca'da Sokrates yine yıkımın müsebbibi olarak gösterilse de bu dönemin son bulmasında antik filozofların hakikat iddiasında bulunmalarına ve birbirlerine karşı konumlanmalarına da bir pay biçilir. Nietzsche'ye göre antik filozoflar, gerçekliğe sahip oldukları şeklindeki güçlü inanca sahip olup, bu inancı çağdaşlarına ve öncekilere karşı, onları yıkmak için kullanan kavgacı, acımasız birer tiran idiler. Zaten "kişinin kendisinin gerçeğe sahip olduğuna inanmasından daha büyük bir mutluluk asla olmamıştır". [83] Ancak "böyle bir inancın doğurduğu katılık, küstahlık, zorbaca ve kötü sonuçlarda daha büyük olmamıştır". Bu sebeple siyasal tiranların ömürlerinin kısa olması ilkesi, ruhun tiranı olan filozoflar içinde geçerli olmuş,[84] bu filozofların etkisi sürekli olmamıştır. Başka bir ifadeyle Yunanlılar arasında mutlak gerçeğe sahip olduğuna inanan her büyük düşünürün bir tiran olması sebebiyle "Yunanlılar arasında ruhun tarihi de, onların siyasi tarihinin sergilediği şiddet dolu, telaşlı ve tehlikeli karakteri kazandı".[85] Bu Yunanlıların yaşadığı felaketin sebeplerinden biriydi. Farklı yeteneklerle donatılmış olan Yunanlılar çok hızlı ilerlemiş, aynı şekilde çabucak da baş aşağı gitmişlerdir. Sokrates'le beraber çok "hızlı olan gelişim bir gecede mahvedildi". [86] Sonraki Yunan filozofları ise Thales ve Demokritos gibi filozoflarda nadiren rastlanılan yetenekten yoksundurlar. Kavranılması çok zor filozoflar olmakla birlikte Thales ve Demokritos gibi şahsiyetleri canlandırmayı başaran herhangi bir kültür en güçlü ve en saf karakterlerin imgeleri arasında gezinecektir.[87]

Burada Nietzsche'nin Batı düşünce tarihinde olumsuz anlamda bir dönüm noktası olarak gördüğü ve sürekli taarruzda bulunduğu Sokrates portresinin bir kısım değişimler, daha doğru bir ifadeyle gel-gitler geçirdiğini ifade etmek gerekir. Bu imge değişmez değildir. *Tragedya'nın Doğuşu*ndaki aklın ve bilimin

[81] Daw-Nay Evans, "Socrates as Nietzsche's Decadent in Twilight of the Idols", *Philosophy and Literature* 34(2), (2010): 340
[82] *A.g.m.,* 340-341.
[83] Nietzsche, *İnsanca Pek İnsanca*, 208.
[84] *A.g.e.,* 208.
[85] *A.g.e.,* 210.
[86] *A.g.e.,* 209.
[87] *A.g.e.,* 209.

temsilcisi olup mitin ve sanatın sonunu hazırlayan Sokrates imgesinden farkı olarak *Platon Öncesi Filozoflar*'daki Sokrates, "tragedyayı intihara iten bilimsel ruhu" temsil etmez.[88] Burada bilimsel ruhu temsil eden ve mitten kopuşu gerçekleştiren ilk rasyonalist Demokritos'tur. Lange'nin *Materyalizmin Tarihi*'nin etkisiyle şekillenen bu Demokritos yorumunda[89] Nietzsche, Demokritos'un bilim yardımıyla mittin aşılması, mitten bilime geçilmesine dönük çabasını onaylar. Buna mukabil burada Sokrates ise Antik Yunan sanatının ve bilimin hasmı olarak gösterilir ve akılcı ahlakı aramayı somutlaştırır. Kendinden sağlam bir ahlakın fışkırdığı bir kişilik olan Sokrates, "kendi etik reformuna yönelmiş inanılmaz bir irade"dir.[90] Burada Nietzsche'nin nazarında ahlakın doğa karşıtını ifade ettiğini unutmamak gerekir. "Yaşamın olumsuzlanması isteği" olan ahlak, "gizli bir yok etme güdüsü, bir bozulma, küçülme, kara çalma sonu başlangıcı"ydı.[91] Bilgi temelli ahlakçı ve metafizikçi, sanat ve bilim karşıtı bir kişi olan Sokrates "fizikten bütünüyle el çekmiş",[92] tüm bilme etkinliğini bir eylemsel amaca yönlendirerek bilime zarar vermiştir. Antik filozoflara bakışı değişim dahilinde olan Nietzsche, 1875'ten itibaren artık Preplatonik değil, Presokratik filozoflardan bahseder; bu filozofların en önemli özelliği bilimsellik değil, "güzel yeni yaşam imkânları" keşfetmeleridir. Nietzsche'ye göre Sokrates sonrası düşünürler bunları unutmuşlardır.[93] Nietzsche'nin Presokratiklere bakışının bu genel değerlendirmesinden sonra onun antiklere yönelişinin ele alacağımız ilk veçhesi olan sanatsal yönelişe bakabiliriz.

Poetik Dönüş: Tragedyaya Dönmek, Yaşamı Sanat Aracılığıyla Omuzlamak ve Yeryüzüne Sadık Kalmak

Antikler daima Nietzsche'nin düşünsel izleğinin belirleyicisi olagelmişlerdir. Antik Yunan'a dair ilk uzun soluklu kitabı olan *Tragedyanın Doğuşu*'nda (1872) yer alan birçok düşünceyi ve temayı Nietzsche'nin sonraki eserlerinde de takip etmek mümkündür. *Tragedyanın Doğuşu*'nun sonraki baskısına yazdığı önsözde Wagner ile arasına mesafe koyan filozof, kitabı yazdığı dönemde üzerindeki Wagner etkisi nedeniyle bazı özeleştiriler yapsa da kitabın aslını oluşturan temel düşünceler daha sonraki çalışmalarında da varlığını davam ettirir. Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu*'nda ortaya koyduğu temel fikirlerin 1870'te vermiş olduğu "*Sokrates ve Tragedya*" ve diğer birkaç konferansta dile getirilmiş olan tezlerin

[88] D'Ioiro, *Bilim Ruhuyla Yaratılan Felsefenin Doğuşu*, 40.
[89] *A.g.e.,* 27.
[90] Nietzsche, *Platon Öncesi Filozoflar,* 60.
[91] Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 9.
[92] Nietzsche, *Platon Öncesi Filozoflar,* 335.
[93] D'Ioiro, *Bilim Ruhuyla Yaratılan Felsefenin Doğuşu*, 43.

geliştirilmiş, bütünlüklü sunumu olduğunu ifade etmek gerekir.[94] Burada Nietzsche'nin temel iddiası sanat, mit ve dinin iç içe olduğu Yunan trajik yaşam bilgeliğinin Sokratesçi diyalektik akıl tarafından yok edildiğidir. Nietzsche'nin nazarında Yunan dehasının sanatsal ifadesi olan tragedya içerdiği sanatsal yaşam kavrayışıyla kendi dönemi için hala değerini korumaktadır.

Tragedyanın Doguşu'nda kendi çağında yaygın olan pastoral Antik Yunan görüşüne saldırıda bulunan Nietzsche, sanılanın aksine "Yunan tarzı yaşamın zalim, kısa ve acıyla dolu" olduğunu ileri sürerek[95] çağdaşlarının "soluk pembe dinginliğinde"ki Antik Yunan imajını yıkmaya çalışır. Zira ona göre "bu büyük çağın eserleri asla bu bunak ve bayağı dinginlikten çıkamazdı".[96] Bu sebeple Nietzsche'nin eseri genellikle Winckelmann'ın "Yunanlıların yumuşak başlı büyüklüğü" görüşünden köklü bir kopuş olarak değerlendirilmiştir.[97] Ona göre Yunanlıların başarılarını anlamak tragedyaların doğduğu, Pitagor'un, Herakleitos'ların yaşadığı altıncı yüzyıla doğru, yani Sokrates öncesine gitmeyi gerektirir. Böylece aslında Nietzsche, Sokrates'ten türemiş olan Yunan dünyası imajını (Sokrates ve sonrası) bir diğerinin (Presokratik dünya) karşısına koyar.[98] Başka bir ifadeyle mevcut ve aşina Yunan imajına karşı Nietzsche, kendi Yunan dünyasını inşa eder. Sokrates'in temsil etiği felsefenin ve mantığın asude yurdu Yunan'a karşı Dionysos da temsil olunan trajik Yunan'ı koyar.

Yunanlılar yaşamın trajik doğasının insani varoluşa karşı ya da bigâne olduğunun bilincindeydiler. Bu gerçeklik *Tragedya'nın Doğuşu*'nda Kral Midas'ın kendisine sorduğu "insanlar için en iyi ve en mükemmel şeyin ne olduğu" sorusuna cevap olarak bilge Silenos ağzından şöyle dile getirilir: En iyi şey; "doğmamış olmak, var olmamak, hiç olmak"; ikinci en iyi şey ise "en kısa zamanda ölmek"tir.[99] Ona göre yaşamı bütünselliği (zalimliği, sertliği, anlamsızlığı ve trajikliği) içinde kavrayan ve olumlayan Yunanlılar onunla baş etmek için tragedyayı yarattılar. Dolayısıyla Yunanlılar için tragedya, yaşama göğüs germenin, onu katlanılabilir kılmanın, yazgıya meydan okumanın, zaman zaman tanrılara karşı insanı savunmanın ve onunla baş etmenin aracıdır. Yani Yunanlılar sanat aracılığıyla bu dünyaya bağlandılar, ona sadık

[94] Friedrich Nietzsche, *Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans*, çev. Mahmure Kahraman, 3. Baskı (İstanbul: Say Yayınlan, 2011).
[95] Jackson, *Nietzsche: Kilit Fikirler*, 47; Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 27.
[96] Jaulin, "Nietzsche (1844-1900) ve Presokratikler".
[97] Bernal, *Kara Atena: Eski Yunanistan Uydurmacası Nasıl İmal Edildi: 1785-1985*, 407.
[98] Jaulin, "Nietzsche (1844-1900) ve Presokratikler"; Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 70-71
[99] Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 27, 29.

kaldılar. Daha sonra felsefenin ve dinin yaptığı gibi acıdan kaçınmak için yaşamı değersizleştirmek pahasına aşkın olana (idealara, öte dünyaya) sığınmadılar. Ondan kurtuluş için yaşamı kefaret olarak ödemediler. Apollon ve Dionysos dahil, yarattıkları Tanrıları dahi bu dünyalıydı; dünya içre olan, insanın kaderini paylaşmakta ve yaşamaktaydılar ki bu da aslında insan yaşamının, insani olanın onaylanması, haklı çıkarılması demekti.[100] Acı, sertlik, mücadele yaşamın doğal ve kaçınılmaz bir parçasıydı. Onun içindir ki Nietzsche, "savaş meydanı ile sanat eseri" arasındaki esrarengiz ilişkiden ve ortaklıktan bahseder. Kültürün gelişmesi için savaşın bir gereklilik olduğunu ileri sürer".[101] Sanat, antiklerin varoluş sorunu karşısında yarattıkları bir çözümdü; keşif değil, inşaydı.

Kendisini bir sanatçı olarak gören Nietzsche, girişte de belirttiğimiz gibi yaşamı kavrama aracı olarak sanata büyük önem atfeder ki bu da ayrımlaşmamış/bütünlüklü dört başı mamur bir sanat olan Antik Yunan tragedyasıdır. Tragedya, hem Dionysosçu unsurları hem de Apollonca unsurları birleştiren bir sanattır. Dionysos, coşkuyu, esrikliği, taşkınlığı, içgüdüyü, ölçüsüzlüğü, doğayı, doğal olanı temsil ederken, Apollon aklı, düzeni, ölçüyü ve sınırı temsil eder ki daha sonra adeta Sokrates'te cisimleşir. Başka bir ifadeyle Nietzsche'nin nazarında Apollon, "ölçü"lülüğe ve "kendini bil"meye vurgusuyla adeta Sokrates'in tanrılaşmış halidir. Zira o, "etik bir tanrı olarak Apollon, kendisi gibi olanlardan ölçülü olmalarını ve bunu koruyabilmek için de, kendilerini bilmelerini ister".[102] Sağlıklı/bütünlüklü bir yaşam için Apolloncu unsuru gerekli ve zorunlu görmekle birlikte Nietzsche'nin esas vurgusu, arzusu yaşamın Dionysoscu yönüne yöneliktir. *Putların Alacakaranlığı'*nda geçmişe dönüp baktığı zaman "Dionysos adını taşıyan harika fenomeni ilk ciddiye alan bendim" der.[103] Ona göre Helenlerin yaşam içgüdüsünü ve iradesini asıl temsil eden ve onları anlamamızı mümkün kılacak olan Dionysos'tur.[104] Nietzsche için Dionysos bir "yaşam tanrısı",[105] Dionysoscu olmak ise güçlü ve cesur olmak, bizatihi hayatın acımasızlığı ve arızi ızdıraplarını kabul etmek, öte yandan da hayata nihai, neşeli, coşkun ve delicesine bir "evet" diyebilmektir.[106] Nietzsche, yaşamın bu çıplak Dionysoscu suretinde adeta

[100] *A.g.e.,* 28.
[101] Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe,* 25.
[102] Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 32.
[103] *Putların Alacakaranlığı,* 107.
[104] Young, *Nietzsche: Bir Filozofun ve Felsefesinin Biyografisi*, 755.
[105] Keith Ansell-Pearson, *Kusursuz Nihilist: Politik Bir Düşünür Olarak Nietzsche'ye Giriş*, çev. Cem Soydemir (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998), 176.
[106] Dave Robinson, *Nietzsche ve Postmodernizm*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Everest Yayınları, 2000), 8.

kendini görür ve seyreder. Öyle ki üretken yaşamının sonunda zihinsel yıkımının başlangıcında bazı mektuplarını "Dionysos", "Dionysos'un havarisi" adıyla imzalar.

Aslında bir "değişim manifestosu" olan *Tragedyanın Doğuşu*'nda, "insanlığın artık itibarı kalmayan dini ve felsefi görüşler"e bağlandığını iddia eden Nietzsche, "Yunan tragedyasının prensiplerine dönüş çağrısı" yapmaktadır.[107] Bu arada onun, tragedya ve tragedyanın doğasına dair görüşlerinin büyük ölçüde Wagner'in etkisi altında şekillendiğini belirtmek gerekir. Wagner, *Sanat ve Devrim*'de (1849) kendi çağından bağımsız olarak varlığını sürdüren müzik, tiyatro gibi sanatların bir zamanlar mükemmel bir birlik oluşturduklarını ve mükemmel birlikteliğin en eski formunun ise Antik Yunan tragedyası olduğunu söyler. Fakat bu birliktelik daha sonra ortadan kayboldu ve insanlar dünyayı anlamak için yüzlerini sanattan çok felsefeye çevirdiler.[108] Sanatın öncelendiği trajik çağdan (Presokratiklerden) bu kopuş aynı zamanda insanın doğal/içgüdüsel olandan akli olana dönüşünü ifade etmektedir ki tüm modernlik de bu dönüşümün uzantısından başka bir şey değildir.

Nietzsche'ye göre Sokrates ile birlikte Yunanlıların başardığı bu sağlıklı, güçlü, karamsar trajik kültür yerini hastalıklı bir teorik ve iyimser kültür ve insan tipine bırakır. Nietzsche'ye göre iyimser-teorik insanın mükemmel örneği olan Sokrates ile başlayan felsefi gelenek tragedyanın sonunu hazırlamış, Sokratik diyalektiğin sanata/tragedyaya uzanmasının bedeli tragedyanın ölümü olmuştur. Nietzsche, Sokratesçi diyalektik düşüncenin tragedya uzanışının ilk pratiğini "Sokratesçi bir düşünür" olan Euripides'in[109] eserlerinde görmektedir. Zira Euripides, düşünceyi, açıklığı ve akılcılığı içerisine taşıyarak tragedyayı özünden uzaklaştırmıştır. Sanata "neden ve sonuç" ilişkisinin dâhil edilmesiyle Dionysos yaşamda kovulur, ya da aklın zincirine tabi kılınır. Filozofa göre Dionysos, Euripides aracılığıyla konuşan daimonik bir güç tarafından tragedya sahnesinden kovulmuştur. Euripides'in ağzından konuşan bu tamamen yeni doğmuş olan daimon Sokrates'tir. Euripides ise sadece onun maskesiydi. İşte Yunan tragedyası bu Dionysosça olan ve Sokratesçi olan karşıtlığı yüzünden yok olmuştur.[110] Euripides'in sanattaki temsilcisi olduğu yeni estetik anlayışta makul olan, bilgi ve anlaşılma üzerinde temellenir. Nietzsche'ye göre bu yeni "estetik Sokratesçiliğin" en yüksek yasası şudur: "Her şeyin güzel olması için akla

[107] Jackson, *Nietzsche: Kilit Fikirler,* 12.
[108] *A.g.e.,*12.
[109] Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 77.
[110] *A.g.e.,* 75; Nietzsche, *Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans*, 87-88; James Luchte, *Early Greek Thought: Before the Dawn* (Continuum, 2011), 77.

uygun olması gerekir" [111] ki bu ilke Sokrates'in "yalnızca bilen kişi erdemlidir" şeklindeki etik ilkesinin paralelidir. İşte Euripides tragedyasındaki "edebi eksiklik ve gerileme" bu "nüfuz edici eleştirel sürecin ve o pervasız akılcılığın ürünüdür".[112] Nietzsche'ye göre son trajedi yazarı Euripides, "aşırı şişmiş eleştirel ruha" ve "patavatsız rasyonalizme" teslim olmuştur.[113] Oysa ilham kaynağı Dionysos olan tragedyanın özü içgüdüye yaslanır. Akıldışı olana (esrikliğe, doğanın acımasızlığına ve zalimliğine) vurgu yapan Dionysos karakterinin dışlanmasıyla tragedya özünü kaybeder. Nietzsche'ye göre gerçekte, Antik Yunan tragedyası irrasyonel bir derinliğe sahiptir. Yunan sanat dünyasının ihtişamının ve yaratıcılığının kaynağı insan ruhunun rasyonel olmayan unsurlarını, yani iradesini ve hayal gücünü aklın zorbalığından kurtararak serbest bırakmasıdır. Ona göre Sokratik iyimserlik ise takipçilerini tamamen rasyonel olmaya teşvik ettiğinden gerçek sanatsal yaratıcılığa zarar vermiş, rasyonel olmayan arzulara ve duygulara hitap eden sanatsal eserlerin hazzını mahkûm etmiştir.[114] Nietzsche'nin iyimserliğin şiire düşman olduğunu düşünmesinin nedeni şiirin olgusal-fiili karamsarlığa karşı bir cevap olarak işlev görmesidir.[115] Varoluş mahiyetine ışık tutarak "kültürlü Yunanlılarda "doğanın tam kalbiyle" uyum içinde oldukları duygusu uyandıran" [116] Tragedya, satirler korusu aracılığıyla "insan doğasının değişmez, kalıcı özünü cisimleştirerek derin bir bilgiyi ve değerli bir teselliyi vücuda getirmiştir"[117] ki Nietzsche, buna "metafizik teselli"[118] der. Sanatın yarattığı alternatif ve inşai bir dünya tasavvurundan doğan bu teselli antiklerin varoluşla yüzleşmesinde çok hayati bir işleve sahipti ve onların varoluşun acılarını sanat yoluyla sağaltmalarını sağlar.

Nietzsche'ye göre sanat ve diyalektik karşıt şeyler olarak belirir. Sokrates'le birlikte akıl/felsefe güdüye, doğaya ve sanata galip gelir. Apolloncu ve Dionysosçu unsurların birlikteliğiyle temin edilen uyum/sağlık denge Dionysosçu ilkenin, Apolloncu ilke lehine dışlanmasıyla bozulur. Tragedyanın ölümüne sebep olan Sokratesçilik, "çöküşün, bitkinliğin,

111 *A.g.e.,* 77., 80; *A.g.e.,* 27, 88.
112 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 77.
113 Jaulin, "Nietzsche (1844-1900) ve Presokratikler".
114 Matthew Meyer, "The Ancient Quarrel between Philosophy and Poetry in Nietzsche's Early Writings", *Nietzsche as a Scholar of Antiquity* içinde ed. Anthony K. Jensen ve Helmut Heit (London ve new York: Bloomsbury academic, 2014), 202.
115 Meyer, "The Ancient Quarrel between Philosophy and Poetry in Nietzsche's Early Writings", 207.
116 Peter Berkowitz, *Bir Ahlâk Karşıtının Etiği.* çev. Ertürk Demirel (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003), 95.
117 Berkowitz, *Bir Ahlâk Karşıtının Etiği*, 95.
118 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 12, 92.

hastalanmanın, anarşik bir biçimde dağılan içgüdülerin işareti"dir.[119] Nietzsche'ye göre saf-sahih-sağlıklı Yunan kültürünün sonu olan bu dönüşüm tüm Batı tarihini belirleyen en büyük olaydır. Ve yaşanan dekadans bu dönüşümün doğal bir sonucudur. Özetle yaşamı coşkuyla karşılayan, yaratan ve olumlayan trajik kültür ve bilgelik yaşama karşı direnme dolu bir ses" olan Sokrates tarafından çöküşe uğratılmıştır.[120] Sokrates, "Yunan varlığını tek başına yadsımaya cesaret edebilmiş" bir figürdür.[121] Bununla birlikte burada sağlıklı ve canlı bir kültürün salt Sokrates, tarafından yıkıma uğratılmasının ne derece mümkün olduğunun tartışılır bir husus olduğunu vurgulamak gerekir.

Daha önce belirttiğimiz gibi Nietzsche için tragedyayı değerli kılan şey kültür ve yaşamı için taşıdığı değerdir. Nietzsche'ye göre sanat ve kültür hiçbir zaman kendi dönemindeki kadar birbirine yabancı ve karşıt olmamıştır. Nietzsche'ye göre kültürün birlikteliği ve uyumu trajik Yunan'a ait bir olgudur ki bu kültürel keşmekeşlik ve çöküntü yaşayan bizlerin en çok ihtiyacı olan şeydir. Onun için Nietzsche sanatın ve felsefenin ayrımlaşmadığı bütünlüklü sanatın mükemmel örneği olarak günümüz dünyasında tragedyanın yeniden canlandırılması imkânından bahseder: "Hiç kimse, Helen antik çağının henüz gelecekteki bir yeniden doğuşuna duyduğumuz inancı zedelemeye çalışmasın" der.[122] Çünkü bitkin olan Alman kültürünün ve Alman ruhunun yenilenmesi ve arınması umudu bu inanca bağlıdır: "Evet, dostlarım, inanın benimle birlikte Dionysosçu yaşama ve tragedyanın yeniden doğuşuna. Sokratesçi insanın zamanı geçti… şimdi cesaret edin yalnızca, trajik insanlar olmaya çünkü kurtarılacaksınız. Dionysosçu şenlik alayına Hindistan'dan Yunanistan'a dek eşlik edeceksiniz!".[123] Bunun nasıl olacağını merak eden ve kendisini kaybettiği ve geçitlerini unuttuğu vatanına götürecek bir kılavuz arayan Alman, kendisine yol göstermek isteyen "Dionysosçu kuşun davetkâr seslenişine" kulak vermelidir.[124] *Tragedyanın Doğuşu*'nu yazdığı dönemde Nietzsche, Wagner ile birlikte sanatın antik kökenlerine geri döndüğünü düşünüyordu.[125] Wagner'i adeta "sanatın Napolyonu" olarak gören[126] Nietzsche'ye göre Wagner'in müziği Dionysosçu trajik sanat ve bilgeliğin sanatın modern çağdaki hayat

[119] *A.g.e.,*2.
[120] Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, 12.
[121] Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 82.
[122] *A.g.e.,* 123.
[123] *A.g.e.,* 123, 124.
[124] *A.g.e.,* 141.
[125] Rüdiger Safranski, *Romantik, Bir Alman Sorunsalı*. çev. Ali Nalbant (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013): 294.
[126] *A.g.e.,*308.

bulmuş bir halidir. Wagner, ise Nietzsche için kulak verilmesi gereken bir "Dionysosçu kuş"tur. Ancak Nietzsche daha sonra yanıldığı düşüncesiyle Wagner'i, yani erken dönem rehberini terk edecekti. Ona göre Wagner, Yunan'a değil, Hristiyanlığa dönmüştü. Özetle Nietzsche'yi Antik Yunan' yönelten ilk ve en önemli husus Yunanlıların yaşamı sanat aracılığıyla kavrama ve biçimlendirme tarzıydı. Ona göre Yunanlılar yaşamın doğası hakkında çağdaşlarından daha derinlikli ve nitelikli bir kavrayışa sahiptiler. Yunanlılar, trajik karaktere sahip olan yaşamın üstesinden sanat aracılığıyla gelmekteydiler. Ona göre rasyonalizmin sonuçlarını deneyimleyen çağdaşlarının bu yaşam tarzından öğrenecekleri çok şey vardır. Yunalıların yaşam anlayışı varlık anlayışlarına dayanmaktaydı. Hakikati yadsıyan ve yanılsama aracılığıyla yaşam için teselliler inşa eden antiklerin sanat anlayışı oluşu merkeze alan bir ontolojiye dayanmaktaydı.

Ontolojik Dönüş: Herakleitos ve "Varlığa" Karşı "Oluş"un Olumlanması

Presokratiklerin varlık karşısındaki tutumlarına gelecek olursak burada oluşun değerini kavrayan Herakleitos, Nietzsche için ayrıcalıklı bir konumdadır. Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*'nda genel olarak Sokrates öncesi felsefenin ama özellikle de Herakleitosçu felsefesinin trajik bir dünya görüşünün ifadesi olduğunu ve onun gelişimi için gerekli koşulları oluşturduğunu iddia eder.[127] Parmenidesçi "varlık"a karşı "oluş"u savunan Herakleitos'u takip eden Nietzsche'ye göre değişen dünyanın mantıksal gerçekliğini inkar eden ve değişmeyen "gerçek" bir dünya düşüncesi ortaya koyan Parmenides'in sahte/yanlış felsefesine mukabil varlığa ilişkin gerçek felsefe/düşünce Herakleitos ile başlamaktadır.[128] "Onun yakınında kendimi her yerden daha sıcak, daha rahat duymuşumdur"[129] dediği Herakleitos'u Nietzsche, "derin düşünceli tanrı benzeri"[130] bir kişilik olarak niteler. Herakleitos, Nietzsche'nin nazarında Dionysosçu trajik bir düşünürdür. Çünkü, o, şeylerin temeline "uyum"u değil, "çatışma"yı koyar; "savaş bütün şeylerin babasıdır" der.[131] "Oluşumdan başka bir şey görmüyorum"[132] diyen filozofa göre "karşıt olan şeyler bir araya gelir ve uzlaşmaz olanlardan en

[127] Meyer, "The Ancient Quarrel between Philosophy and Poetry in Nietzsche's Early Writings", 198.
[128] Lesser, "Nietzsche and the Pre-Socratic Philosophers", 34.
[129] Nietzsche, *Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendisi Olur,* 75.
[130] Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe,* 69.
[131] Walter Kranz, *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur, 2. Baskı (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994), 63.
[132] Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe,* 63.

güzel uyum doğar".[133] Her oluşun karşıtların savaşından çıktığını söyleyen Herakleitos'a göre savaş oluşun yasasıdır ve evrenin çarkını döndüren bu ilke ebediyete dek sürer.[134] Oluş felsefesine göre evrendeki her şey sürekli bir mücadele sonucunda oluşa gelir, evrende esas olan sürekli bir değişim ve devinimdir, sürekli doğuş ve yok oluştur; varlık ise sadece bir yanılgı ve yanılsamadan ibarettir.

Nietzsche'ye göre oluşu reddeden filozoflar varlığın tarihsel karakterini yadsıyarak onu aşkınlaştırmış ve "kavramsal putlar" yaratmışlardır. [135] Gerçekte ise yaşamın doğal ve asli karakteri "oluş"tur. Dionysosçu trajik bakış değişimi olumlar. "Karşıtlıklara, savaşa ve "*varlık*" kavramını kökünden yadsıyarak *oluşa* evet deyiş" yok oluşun, *yok edişin* olumlanması" Dionysosca bir felsefenin can alıcı noktasıdır[136] ve ahlaktan bağımsız bir değerlendirmeyi içerir. Burada aynı zamanda Apollon ile Dionysos karşıtlığı söz konusudur ki Nietzsche bunu şöyle dile getirir: "Herakleitos'a atfettiğimiz evrensel hareketlilik düşüncesi (*panta rhei* [her şey akış halindedir]), bütün sabit bireysellik formlarını çözer. Herakleitosçu hareketlilik, aldanmanın örtüsünü çözer ve Dionysosçu çözülmeyi ifade eder; trajik kötümserliğin gerçek ifadesidir".[137] Burada Nietzsche'nin adeta kendi geçmiş arketipi ve Dionysos'un maskesi olarak gördüğü Herekleitos portresinin Sokrates'te olduğu gibi inşai boyutuna dikkat etmek gerekir. Nietzsche, kendi Herekleitos'unu inşa etmiştir. Kendi Yunan imgesiyle uyuşmayan yönlerini rötuş yapmış, örtmüştür. Örneğin, *Platon Öncesi Filozoflar*'da Herakleitos'un Dionysos şenliklerini yermesinden bahseden Nietzsche, buna ilişkin değerlendirmeleri *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*'ye dâhil etmemiştir.[138]

Oluş düşüncesi Nietzsche'nin düşüncesinin en belirleyici unsurlarından birini teşkil etmektedir. Herekleitos'un varlığın evrende sonsuz bir yok oluş ve doğum süreci olduğu şeklindeki oluş düşüncesi, Nietzsche tarafından daha sonra "bengi dönüş" olarak kavramsallaştırılacak olan öğretinin temellerini oluşturmaktadır. Oluş düşüncesi aynı zamanda onun sanatsal/perspektifsel olana yönelmesini, buna mukabil ontolojik ve epistemolojik açıdan kendisiyle özdeş ve aynı kalan şey olarak varlık/hakikat düşüncesinin/metafiziğinin yadsınmasını beraberinde getirir. Nietzsche,

[133] Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak, (İstanbul: Alfa Yayınevi, 2014), 49.
[134] Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe,* 65.
[135] Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı,* 19.
[136] Nietzsche, *Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendisi Olur,* 75.
[137] Jaulin, "Nietzsche (1844-1900) ve Presokratikler"
[138] Nietzsche, *Platon Öncesi Filozoflar,* 187.

sabit bir metafizik hakikate inanmaz. Onun için hakikat olarak görülen şey daima iktidar ile ilişki içinde ortaya çıkan ve daima bir dizi insani çıkara hizmet eden bir tür bilgidir. Bu sebeple "hakikatin yüzündeki peçe kaldırıldığında, hakikatin hakikat olarak kalacağına bizler artık inanmıyoruz" der;[139] zaten ona göre "yaşamasını bilen" antikler de metafizik bir hakikate değil, "görünüşe… biçimlere, seslere ve sözcüklere" inanmaktadırlar.[140] Bu durum onları kendi yaşamlarına form vermeye, onu kurgulamaya sevk etmekteydi ki Yunanlıları sanatçı kılanda budur. Nietzsche'ye göre bizim de yapmamız gereken şey yaşamı sabitlemekten vazgeçmek, yaşamı olumlamak ve yaşamın oluşuna katılmaktır. Elbette Nietzsche'nin antiklere dönüş ideali sadece bireysel yaşam ve bu yaşamın dayandığı ontolojik kavrayışla sınırlı değildi. Politik yaşamın düzenlenişi hususunda da Nietzsche için en büyük model Yunan politik örgütlenmesiydi.

Politik Dönüş: Barışa Karşı Savaşın, Eşitliğe Karşı Hiyerarşinin Olumlanması

Nietzsche'nin antiklere dönüşünün bir diğer önemli sebebi onun modern çağın sosyo-politik örgütlenmesinden duyduğu rahatsızlıktır. Modernlere mukabil Nietzsche'ye göre Antik Yunan polisi, politik yapılanmanın nasıl olması gerektiğine dair sağlıklı bir örnek oluşturmaktadır. Burada kitle iradesini yansıttığını düşündüğü demokratik tahayyülün karşısına efendinin güç istemini merkeze alan aristokratik/hiyerarşik bir toplumsal yapılanmayı çıkaran Nietzsche'nin gayesi politik nihilizmin aşılmasıdır. Zirve noktasına varan bu çöküş, binlerce yıldır süregelen nihilist yazgının kemale ermiş merhalesidir. Politik nihilizm, Nietzsche'nin nazarında modern devlette somut bir görünüm kazanmıştır; modern demokrasi, "devletin çöküş biçimidir."[141] Ona göre bürokratik bir mekanizmaya dönüşen, iradi olanı yadsıyan ve bu sebeple politik bir karaktere dahi sahip olmayan modern devlet, politik nihilizmin etkin kılınması işlevini görmektedir. Sağlıklı bir yaşamın temelindeki güç iradesini yadsıyan buna mukabil eşitlik düşüncesini merkeze alan modern demokratik devlet sürünün iradesinin egemen olduğu bir devlettir. Onun için Nietzsche, kendi çağını "yığınlar çağı" olarak niteler.[142] Nietzsche'ye göre modern devlet, insanları sürekli insanları türdeşleştirmeye ve eşitlemeye çalışmaktadır. Farklı, yaratıcı olana karşın

[139] Friedrich Nietzsche, *Wagner Olayı- Bir Müzisyen Sorunu, Wagner'e Karşı- Bir Ruhbilimcinin Yazılan*, Çev. M. Osman Toklu, 3. baskı (Say Yayınları, İstanbul, 2010), 91.
[140] Nietzsche, Friedrich *Wagner Olayı,* 91, 92.
[141] Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, 88.
[142] Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, 3. baskı (Ankara: Gündoğan Yayıncılık, 1997), 113.

aynı ve benzer olanı önceleyen eşitlikçi demokratikleştirme politikaları hiyerarşileri çözerek ve hükmetmeyi yadsıyarak politik çöküşe sebep olurlar. Onun için Nietzsche, Voltaire'den şu sözü alıntılar: "Ayaktakımı akıl yürütme işine burnunu soktuğu zaman her şey kaybedilir."[143] Nietzsche'ye göre dekadan değerleri yaygınlaştıran demokrasi, sosyalizm, anarşizm, feminizm gibi modern politik ideolojiler eşitlik ideali ve etiğiyle Hristiyanlığın başka bir form içinde devamı olup kölenin efendiye karşı zaferini temsil etmektedir.[144]

Batı politik yaşamına egemen olan politik eğilimi "demokratik hareket" olarak okuyan[145] Nietzsche'ye göre soylu bir siyasal yaşam, yüksek bir kültür/sanat ve insanın yaratılması bizzat çöküşün ve çürümenin sebebi olan, demokratik eşitlikçi bir yapıda değil, ancak güçlü insanların iradesine istinat eden bir hiyerarşik toplumsal düzen içinde mümkün olabilir. Çünkü ancak özgür, güçlü, üst insanlar yaşamı olumlayan yeni değerler yaratma imkânına sahiptirler. Ona göre yaşamı omuzlayan sağlıklı ve özgür ruhlu "insan tipinin her yükselişi, şimdiye dek aristokratik toplumun işi olmuş her zaman da öyle olacak. Aristokratik toplum, uzun bir sıra düzeni merdivenine, insanlar arasındaki değer ayrımlarına, şu ya da bu anlamda köleliğin gerekliliğine inanan bir toplum"dur.[146] O, aristokratik düşüncelerle durmadan devletin politik nihilizmin ifadesi olan demokratik karakterine şiddetle saldırır. Zira, o, eşitlik düşüncesinden, kitle hakimiyetinden nefret etmektedir.

Nietzsche'nin bu seçkinci, demokrasi ve modern devlet karşıtı tutumunun kaynağı kendi çağdaşı politik organizasyonlar ve bunların icraatlarından duyduğu rahatsızlıkla birlikte Antik Yunan'ın sıra düzenine ve köleliğe istinat eden sosyopolitik örgütlenmesine duyduğu hayranlıktır. O, Yunan polisini, adeta modern devletin bir alternatifi olarak görür; sağlıklı Yunan polisi hiyerarşiye istinat ederken, modern devlet/politika eşitlik düşüncesine yaslanmaktadır. Onun politik düşüncesinde modern sosyopolitik yaklaşımlar eleştirilmesi, kaçınılması ve hatta ilga edilmesi gereken negatif boyutu oluştururken; Antik Yunan politik düşünce ve pratikleri ise (model olarak) yeniden ihya, ihdas ve takip edilmesi gereken pozitif boyutu oluşturur.

---

[143] Simone Goyard-Fabre, "Nietzsche: Modern Devletin Eleştirisi", çev. Özge Erbek, *Cogito*, sayı 25 (2001):156.
[144] Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 202.
[145] *A.g.e.,* 142.
[146] *A.g.e.,* 166

Antik Yunan politik yaşamının düzenlenişine dair olan görüşlerini *Yunan Devleti* başlıklı tamamlanmamış çalışmasında ortaya koyan Nietzsche, burada modern bilinçteki insanları ürkütecek şekilde Antik Yunan polisinin temeli olarak gördüğü kölelik ve savaşı olumlar. Kölelik ve savaşı politik yaşamın, yüksek kültürün ve soylu insanın mevcudiyetinin şartı olarak konumlandırır. Ona göre öncelikle herkesin herkesle savaşını engellemek ve güvenlik için devletin; dâhilerin-sanatçıların sanat üretmesi için gereken boş vaktin sağlanması için ise köleliğin varlığı zorunludur.[147] Devleti, "teşkilatlandırılmış ahlaksızlık" [148] ve üstün insan karşıtı bir yapı olarak gören Nietzsche, devletin mevcudiyetini vasat insanlar için ise gerekli, hatta elzem görür. Üstün insanlar değil, fakat kitle için devlet gereklidir; çünkü "büyük kitleleri ancak devletin çelik kancaları öylesine bir araya getirir".[149]

Diğer taraftan ona göre sanatsal yaratım da köleliğin mevcudiyetini zorunlu kılmaktadır; çünkü "hakiki sanat ihtiyacı demek olan kültür", "korkunç bir temel" "gerekli bir rezalet" olan köleliğe dayanır; "kültür doğası gereği köleliği gerektirir". [150] Köleliği yüksek sanatın ve kültürün oluşumunun kaçınılmaz bir unsuru olarak gören Nietzsche'ye göre Olympos'a ait bir avuç insanın sanat üretiminin sağlanması için" güçlükle yaşayan insanların sefaleti daha da beter olmak zorunda"dır.[151] Başka bir ifadeyle az sayıdaki seçkin insanın "sanat dünyası", "hayatı boyunca cefa çeken insanların sefaletini" gerektirir. Piramit şeklindeki toplum köle için sömürü ve sefaletten başka bir anlama gelmese de bunun önemi yoktur; çünkü sadece dahinin hayatı değerlidir; doğa bile ancak dahi sayesinde en yüce hedefine ulaşır.[152] Yani yüksek bir kültürün ve sanatın yaratılması pahasına kölenin yaşayacağı acı ve sefalet pek yüksek bir bedel sayılmaz. Ancak ona göre bunu anlamak modernlere zor gelmektedir. İşte modernlerin (sosyalist, liberal) sanatlara ve klasik Eskiçağ'a karşı besledikleri öfkenin sebebi de budur. Hâlbuki her güçlü kültürün ardında bu "acımasızlık" duygusu bulunmaktadır. Nietzsche'ye göre bu sert, acı gerçeğin görülmek istenmemesi çağının "muazzam sosyal krizler"ini ortaya çıkarmıştır.[153] Dolayısıyla Nietzsche'nin nazarında çağdaşları bu sert gerçeği kavrayamadıkları ya da dışladıkları için yüksek kültürün yokluğu kriziyle karşı karşıya kalmışlardır; hatta sağlıklı ve

147 Young, *Nietzsche: Bir Filozofun ve Felsefesinin Biyografisi*, 240.
148 Nietzsche, *Güç İstenci*, 354.
149 Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe,* 23.
150 *A.g.e.,* 21.
151 *A.g.e.,* 22.
152 Young, *Nietzsche: Bir Filozofun ve Felsefesinin Biyografisi*, 241.
153 Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe,* 22, 23.

bütünlüklü yüksek bir kültüre sahip olmak anlamında Yunanlılara nispetle modern çağ kültürden yoksundur.

Politik/askeri savaşı da olumlayan Nietzsche'ye göre devlet ancak savaş koşullarında gelişebilir ve savaş kültürün zorunlu bir öğesidir; "savaş, devlet için, aynı kölenin toplum için olduğu gibi gereklidir".[154] Nietzsche'nin savaşı olumlayışı aslında onun yukarıda bahsettiğimiz "oluş"u olumlayan Herakleitosçu düşüncenin sonucudur. Nitekim oluş/doğum daima yıkım/ölüm ile birlikte var olabilir; "her an bir önceki yutar, her doğum, sayısız varlıkların ölümüdür; hayat üretmekle cinayet aynı şeydir. Bu nedenle Nietzsche her muhteşem kültürü, zafer alayında, arabasına zincirlenmiş mağlupları köleleri diye sürükleyen kanlı bir muzaffere benzetir.[155] Haliyle her yüksek kültür efendi olanların zaferinin neticesi olacaktır.

Nietzsche'nin Yunan polisine dair *Grek Devleti*'nde dile getirdiği bu düşünceler *Tragedyanın Doğuşu*'nun ilk taslaklarında yer alırken daha sonra yayınlanması için yeniden gözden geçirildiğinde tragedyanın doğuşuna ilişkin sosyo-politik arka planı oluşturan bu bölüm eserden çıkarılmıştır. Söz konusu bölüm kendisi üzerinde derin entelektüel etkisi olan Wagner'in isteğiyle metinden çıkarılmıştır. Onun için *Yunan Devleti*, köleliği reddeden Wagner ile Nietzsche arasındaki fikir ayrılıkların başlangıcının işareti olarak okunabilir.[156] Yukarıda da bahsettiğimiz gibi Wagner, Yunan kültürünün kölelik altında parçalandığını ve geleceğin gerçek sanat eserinin ancak modern ücretli emekçi kölenin kurtuluşuyla ortaya çıkabileceğini savunurken[157] köleliğin kültürün özünü oluşturduğunu savunduğunu iddia eden Nietzsche, "Yunanlıların kölelik kurumu yüzünden battığı doğruysa öteki, bizim kölelik kuramı eksikliği yüzünden batacağımız çok daha kesindir" der.[158]

Devleti ve köleliği salt bireylerin korunması için değil, dehanın varoluşu için zorunlu gören Nietzsche'nin köleliğe istinat eden bu hiyerarşik devlet düşüncesi Platon'un ideal devletindeki politik düşüncesiyle mutabıktır. Bu sebeple gerçekte Nietzsche'nin Platon ile olan uyuşmazlığı politik değil, felsefidir. Nietzsche'nin Platon'da problem olarak gördüğü şey Platonizm olarak adlandırdığı "dekadan ahlak" ve "kendinde iyi" şey düşüncesidir.[159]

---

[154] *A.g.e.,* 27.
[155] *A.g.e.,* 27.
[156] Ruehl, "Politeia 1871: Young Nietzsche on the Greek State," 83.
[157] Hugo. Drochon, *Nietzsche's Great Politics (*Princeton ve Oxford: Princeton University Press, 2016), 53.
[158] Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe,* 23.
[159] Drochon, *Nietzsche's Great Politics,* 37, 61.

Onun dışında devletin seçkinci örgütlenmesi konusunda büyük ölçüde Platon'un seçkinciliğiyle uyuşur. Nietzsche yerleşik ahlaki değerlerin alt edilmesini, toplumsal eşitliği amaçlayan modern politik ideallere karşı yüksek bir kültürün yaratımını ve aristokratik bir bireyciliği esas alır. Radikal aristokrasi denebilecek bir toplumsal örgütlenmeyi hedefler. Daha yaşarken Nietzsche, Granders'in fikirlerini "aristokratik radikalizm" olarak nitelemesini memnuniyetle kabul etmiş "şimdiye kadar kendimle ilgili okuduğum en zekice söz" demiştir.[160] Elitist, hiyerarşik bir toplumsal düzeni savunan filozofa göre özgürlük güçlü insanların ayrıcalığıdır. Gerçek erdem ancak onlara mahsustur. Soyut, hümanist eşitlik ve birey (kutsal dokunulmaz haklar vs.) anlayışı onun için hiçbir şey ifade etmez. Doğal olan şey eşitlik değil, eşitsizliktir. İster liberalizm ister sosyalizm ve din adına tüm insanlara eşitlermiş gibi davranmak adalet değil, adaletin yok edilmesidir. Doğal olan içgüdü ve fizyolojiyi esas alan büyük politikaya uygun olan eylem eşitlemek, aynılaştırmak değil, farkı, oluşu, yaşamın organik işlevi olan sömürmeyi,[161] büyüme ve yayılmayı içeren yaşama istemini, güç arzusunu artırmak ve yüceltmektir. Özetle Nietzsche'ye göre sağlıklı bir sosyopolitik düzen ancak hiyerarşik bir örgütlenme aracılığıyla mümkün olabilir. Ona göre politik ve toplumsal yapının en önemli ilkesi eşitlik değil, eşitsizliktir. Eşitlik düşüncesinin kaçınılmaz neticesi modern çağın deneyimlediği politik nihilizmdir. Eşitliği ve sürekli uzlaşımı amaçlayan herhangi bir siyasi ideoloji gerçekte siyasallık vasfına bile sahip değildir; çünkü siyasal olan daima antagonistik bir karaktere sahiptir.

Sonuç

Nietzsche, çağının problemleri içinden antiklere bakar ve antiklerin gözüyle de modern olanı değerlendirir; sağlık testinden geçirir. Nietzsche için antiklerin sahip olduğu bizimse mahrum olduğumuz şey, birlik ve bütünlük gösteren sağlıklı bir kültürün mevcudiyetidir. Antiklerin ortak ethosunu oluşturan Dionysosçu trajik kültürün alametifarikası yeryüzündeki yaşamı tüm sertliği ve acımasızlığı içinde olumlaması, güdülere gem vurmaması, güç istemini yadsımaması, ahlaki olan adına doğal olanı yok saymaması ve yaşamı aklın tiranlığına tabi kılmamasıdır. Kişinin kendi yaşamına biçim vermesini yani kendi yaşamının sanatçısı olmasını salık veren antik kültür, Nietzsche'ye göre güçlü ve yaratıcı insan iradesinin eseridir. Söz konusu kültür yeryüzü yaşamını, yeryüzünü aşan bir ideal adına hor görmez, değerden düşürmez, kefaret olarak görmez. Ona göre Presokratiklerin trajik

[160] C J. Emden, *Modern Siyasal Düşünce ve Friedrich Nietzsche*. çev. Gamze Varım (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 296.
[161] Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 168.

kültürü, soylu/yüce birlikli/bütünlüklü ve özgün bir kültürün somutlaşmış halidir. Bu sebeple Nietzsche için yaşamın nasıl yaşanması gerektiği (sanat), varlığın/oluşun neliği-niteliği (ontoloji), politik olanın doğası (politika) vb. konularda Yunanlılar eşsiz bir kavrayışa sahiptirler. Onun için adeta her şey (kültür, sanat, siyaset, felsefe) antiklerle kemale ermiştir. Ona göre Sokrates ve Platon ile birlikte bu kemal zeval bulmaya başlar. Trajik ruha ve insana son veren Sokrates ve Platon gibi simalar antiklerin yaşamı onaylayan değerlerine yabancıdırlar. Sokrates ve ardılı olan Platon'un "iyi yaşam"ı akli olana eşitlemesiyle yaşam, aklın ve ahlakın tiranlığına tabi kılınmıştır. Sanatın bütünlüklü örneği olan tragedyanın ölümü de estetik Sokratesçiliğin neticesidir.

Bu yazıda anlatıldığı üzere Antik Yunan kültürü Nietzsche için oluş halindeki yaşamın değerini takdir ettiğinden ve hakkından geldiğinden doğal ve güç istemine istinat eden bir kültürdür. Modern yaşam pratiğinin kendisiyle test edildiği bu sağlıklı kültür ölçütüne ve örnekliğine nispetle modern dönemde yaşanmakta olunan şey bir çürüme ve yozlaşma halidir. Bu kültür modernlere de mevcut nihilizmi aşmak için bir model sunmaktadır. Elbette Nietzsche literal anlamda Yunan'a dönüşü arzuluyor değildir, ki zaten bu mümkün de değildir, zira bu doğum ile ölümü, yaşam ve yıkımı olumlayan "oluş"un kendisine aykırıdır. Yapmamız gereken Yunan kültür idealini kendi zamanımıza tercüme etmektir. Onun yaptığı şey trajik kültür ve insanı yeniden yaratma iradesi ve arzusudur. Gerçekte Nietzsche, Yunan'ın ayak izlerine basarak ilerlemektedir. "Kendi yaşamımızın şairleri olmalıyız" diyen filozof, yaşamın nasıl yaşaması gerektiğine dair Dionysosu merkeze aldığı Yunan yaşam idealine öykünmektedir.

Siyasal seçkinliği, köleliği ve savaşı olumlaması, bunları kültürün zorunlu gerekleri olarak görmesi, hiyerarşik siyasal tahayyülü de yine onun *Yunan Devleti*'ne dair yorumunun sonucudur. Varlığa karşı oluşu, hakikate karşı perspektifi, ruha karşı bendeni, ideal olana karşı doğal olanı, akla karşı güdüleri, ahlaka karşı arzuları, diyalektiğe karşı sanatı savunurken yine Yunanlıları takip eder. Sürekli meydana gelişi ve yok oluşu birleştiren, birlik ve çokluğu uzlaştıran oluşu "ebedi tekerrür" olarak yeniden formüle ederken, yaşamın üstesinden gelen, yaşama anlam ve biçim veren sağlıklı, güçlü, trajik insan, Nietzsche'nin terminolojisinde "üst-insan" olarak yeniden hayat bulur. Sabit olanın yerine perspektifi koyan yaklaşımı da oluş düşüncesinin izlerini taşır. Yaşamı yaşam karşıtı ideallere karşı bağımlı kılan, onu suçlayan, doğal karşıtı rasyonel etiğe "güç istemi" ile meydan okur. Ona göre yaşamın gayesi mutlu olmak değil, güç biriktirmektir. Yaşamın olduğu

her yerde "güç istemi" vardır. Güç istemi ise doğal bir olgu olarak etik olanı aşar.

Anlaşılacağı üzere Nietzsche, çoğu kez adeta esrime halinde antiklerle bütünleşir, özellikle Dionysos karakterinde kendisini bulur. Dionysos, Nietzsche'nin Yunan tanrılar panteonundaki maskesidir. Bu bilinçle yazan filozof, bilincini kaybettiğinde ise onunla özdeşleşir. O "akraba ruhlar"ını çağdaşları arasında değil, Presokratik Yunan'da bulmuştur. Ona göre yaşamakta olduğu dünyanın kaderi Antik Yunan dünyasının kaderine adeta doğrudan bağlanmıştır. Yunan kültüründe yaşanan kesinti, bugün aşılması gereken kriz olan nihilizmin kökenidir. Batı dünyasının Sokrates ve Platon'un rasyonalist etik ve metafiziği icatlarıyla başlayan mukadder krizi olan nihilizmi aşmanın yolu metafizik olanı batıl sayıp onu alt etmekten, yani onu dünyaya hakikat diye dayatmaktan vazgeçmekten, dünyaya bağlanmaktan, güdüleri onaylamaktan ve onu dünyayı güç arzusu temelinde yeniden kurmaktan geçmektedir. Yaşamla olduğu gibi yüzleşme Nietzsche'ye göre ancak sanat aracılığıyla mümkün olacak ve insan kendi yaşamını estetik bir fenomen olarak kendisi yaratacaktır. Tüm bu yenilenme, yeniden değerlendirme ve yaratma eyleminde antikler, onun en seçkin modeli teşkil etmektedirler.

Kaynakça

Ansell-Pearson, Keith. *Kusursuz Nihilist: Politik Bir Düşünür Olarak Nietzsche'ye Giriş*. Çeviren Cem Soydemir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.

Berkowitz, Peter. *Bir Ahlâk Karşıtının Etiği*. Çeviren Ertürk Demirel. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.

Bernal, Martin. *Kara Atena: Eski Yunanistan Uydurmacası Nasıl İmal Edildi: 1785-1985*. Çeviren Özcan Buze. 2.baskı. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2003

Deleuze, Gilles. *Nietzsche*. Çeviren İlke Karadağ. 2. Baskı. İstanbul: Otonom Yayınları, 2005.

D'Ioiro, Paolo. "Bilim Ruhuyla Yaratılan Felsefenin Doğuşu". *Platon Öncesi Filozoflar* içinde 9-48. Çeviren Nur Nirven. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.

Drochon, Hugo. *Nietzsche's Great Politics*. Princeton ve Oxford: Princeton University Press, 2016.

Emden, C J. *Modern Siyasal Düşünce ve Friedrich Nietzsche*. Çeviren Gamze Varım. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.

Evans, Daw-Nay. "Socrates as Nietzsche's Decadent in Twilight of the Idols". *Philosophy and Literature* Vol. 34. No. 2. (2010): 340-347.

Goyard-Fabre, Simone. "Nietzsche: Modern Devletin Eleştirisi". *Cogito*. Sayı 25 (2001):149-162.

Heidegger, Martin. *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*. Çeviren Levent Özşar. Bursa: Asa Kitabevi, 2001.

Heit, Helmut. "Nietzsche's Genealogy of Early Greek Philosophy". *Nietzsche as a Scholar of Antiquity* içinde 217-232. Editörler Anthony K. Jensen ve Helmut Heit. London ve New York: Bloomsbury Academic, 2014.

Herakleitos. *Fragmanlar*. Çeviren Cengiz Çakmak. İstanbul: Alfa Yayınevi, 2014.

Hölderlin, Friedrich. *Hyperion ya da Yunanistan'da Bir Yalnız*. Çeviren Melahat Togar. İstanbul: Adam Yayınları, 1987.

Jackson, Roy. *Nietzsche, Kilit Fikirler*. Çeviren Nevra Yaraç. Optimist Yayınları: İstanbul, 2011.

Jaulin, A. "Nietzsche (1844-1900) ve Presokratikler". Çeviren Refik Güremen. http://yasamisaretleri.blogspot.com/2010/04/jaulin-nietzsche-1844-1900 ve_03.html. Çevrimiçi 30 Eylül 2019.

Kılınç, Hafize Gizem. "Erken Dönem Alman Romantizminde Açığa Çıkan Antik Yunana Dönüş İdealinin Holderlin ve Nietzsche Bağlamında İncelenmesi". *FLSF* (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi). Sayı: 10. (2010): 57-80.

Kranz, Walter. *Antik Felsefe*. Çeviren Suad Y. Baydur. 2.Baskı. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994.

Lesser, Harry. "Nietzsche and the Pre-Socratic Philosophers". *Journal of the British Society for Phenomenology*. Vol. 18. No. I. (1987): 30-37.

Luchte, James. *Early Greek Thought: Before the Dawn*. Continuum, 2011.

-. *Mortal Thought: Hölderlin and Philosophy*. Bloomsbury Publishing, 2016.

Meyer, Matthew. "The Ancient Quarrel between Philosophy and Poetry in Nietzsche's Early Writings". *Nietzsche as a Scholar of Antiquity* içinde, 197-214. Editörler Anthony K. Jensen ve Helmut Heit. London ve new York: Bloomsbury academic, 2014.

Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendisi Olur*. Çeviren Can Alkor. 5. baskı. İstanbul: Say Yayınları, 1996.

-. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. Çeviren Ahmet İnam. 3. baskı. Ankara: Gündoğan Yayıncılık, 1997.

-. "Avrupa Nihilizmi". Çeviren Oruç Aruoba. *Cogito*. Sayı 25 (2001):192-197.

-. *Güç İstenci*. Çeviren Sedat Umran. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2002.

-. *Şen Bilim,* Çeviren Levent Özşar. Bursa: Asa Kitabevi, 2003.

-. *İnsanca Pek İnsanca*. Çeviren Cemal Atilla. İstanbul: Say Yayınları, 2003.

-. *Eğitimci Olarak Schopenhauer-Çağa Aykırı Düşünceler III*. Çeviren Cemal Atila. 1. Baskı. İstanbul: Say Yayınları, 2003.

-. *Öğretim Kuramlarımızın Geleceği Üzerine*. Çeviren Gürsel Aytaç. 3. Baskı. İstanbul: Say Yayınları, 2010.

-. *Wagner Olayı- Bir Müzisyen Sorunu. Wagner'e Karşı- Bir Ruhbilimcinin Yazıları*. Çeviren M. Osman Toklu. 3. Baskı. Say Yayınları: İstanbul, 2010.

-. *Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans*. Çeviren Mahmure Kahraman. 3. Baskı. İstanbul: Say Yayınları, 2011.

-. *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*. Çeviren Gürsel Aytaç. 5. Baskı. İstanbul: Say Yayınları, 2015.

-. *Putların Alacakaranlığı*. Çeviren Mustafa Tüzel. 5. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.

-. *Tragedyanın Doğuşu*. Çeviren Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.

-. *Platon Öncesi Filozoflar*. Çeviren Nur Nirven. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.

Novalis, Friedrich. *Poetika*. çev. Ahmet Sarı-Şahbender Çoraklı. İstanbul: Babil Yayınları, 2003.

Ritter, Joachim. "Aristoteles ve Sokrates'ten Öncekiler". Çeviren Dr. Hüseyin Batuhan. *Felsefe Arkivi*. Cilt III. sayı 2 (1955): 1-15.

Robinson, Dave. *Nietzsche ve Postmodernizm*. Editör Osman Akınhay. Çeviren Kaan H. Ökten. İstanbul: Everest Yayınları, 2000.

Ruehl, Martin. "Politeia 1871: Young Nietzsche on the Greek State." *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition* içinde, 79-97. Editör Paul Bishop. Rochester, NY: Camden House, 2004.

Safranski, Rüdiger. *Romantik: Bir Alman Sorunsalı*. Çeviren Ali Nalbant. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013.

Scott, Jacqueline. "Nietzsche and Decadence: The Revaluation Morality". *Continental Philosophy Review*. No. 31 (1998):59-78.

Thomson, Iain. "Interpretation as Self-Creation: Nietzsche on the Pre-Platonics". *Ancient Philosophy*. No. 23 (2003): 195-213.

Weber, Max. *Sosyoloji Yazıları*. Çeviren Taha Parla. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.

Young, Julian. *Nietzsche: Bir Filozofun ve Felsefesinin Biyografisi*. Çeviren Bülent O. Doğan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.

PLATON ÖNCESİ FİLOZOFLAR

Ayşe İLDEN TEPE*

Friedrich Nietzsche. *Platon Öncesi Filozoflar*. Çeviren Nur Nirven. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018. 391 sayfa.

***

XIX. yüzyılın çığır açan filozoflarından Friedrich Nietzsche'nin *Platon Öncesi Filozoflar* metni 2018 yılında Türkçede ilk kez yayımlandı. Bu çalışma, filozofun *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, *İyinin ve Kötünün Ötesinde* ve *Putların Alacakaranlığı* gibi defalarca basılan popüler eserlerinden ayrışır. Bu incelemede, bir yandan bu ayrışmanın sebepleri incelenirken diğer yandan eserin Türkçe çeviri literatürü için öneminden bahsedilmeye çalışılacaktır.

Öncelikle metnin muazzam bir editöryal çalışmanın ürünü olduğunu belirtmek gerekir. *Platon Öncesi Filozoflar* metninin orijinal hali yaklaşık 80-100 sayfa civarındayken, Paolo D'Iorio ve Francesco Fronterotta isimli İtalyan asıllı Fransız filozoflar yaklaşık 400 sayfalık bir eser ortaya çıkarmışlardır. Giriş kısmında önce eserin hangi bağlamda konumlandığını sunmuşlar, sonra kronolojisini açıklamışlar ve nihayet elyazmalarını tanıtmışlardır. Editörlerin gayreti bunlarla da son bulmamış. Neredeyse her sayfada defalarca uzman göndermesi yapmışlar, bir cümleyi alıp Nietzsche'nin diğer metinleriyle, yazışmalarıyla ve notlarıyla karşılaştırmışlar ve böylece metni daha anlaşılır hale getirmişlerdir. Hatta görmezden gelemeyeceğimiz kadar çok cümlede Nietzsche'nin hiç çekinmeden intihal yaptığını belirtmişlerdir. Filozofun okul ve kütüphane kayıtlarına erişilmiş, özellikle Basel Üniversitesi Kütüphanesi'nden ödünç aldığı kitaplardan yaptığı intihaller tek tek tespit edilmiş ve o eserlerdeki asıl ifadeler de okura sunulmuştur. Eser bu açıdan herhangi bir alanda çalışan "uzman" kişilere ilham olacak niteliktedir.

* Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Felsefe Grubu Eğitimi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi, ilden.ayse@gmail.com, ORCID: 0000-0002-3440-6733.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 13/Felsefe Tarihinde Ege: Pre-Sokratikler/İyonyalılar, Ekim 2019: 444-445.
(Kitap İncelemesi)

Editörlerin bu çalışmasıyla bambaşka bir Nietzsche profili ortaya çıkmış görünmektedir. Yüzyıldan beri, bir filozoftan öte bir şair, bir önder hatta, sadece bazı uç kesimler tarafından olsa bile bir peygamber muamelesi gören birinin, aslında, özellikle ilk çalışmalarında, taklitçi bir filolog ve üniversite hocası olduğunu görmek bu anlamda manidardır. Bu elbette eserde filozofun özgün fikirlerini sunduğu kısımların olmadığı anlamına gelmez ancak Nietzsche'nin konu hakkında kütüphanede eline geçen ilk kitaptan bile bu kadar etkilenmesi, üstelik bahse konu ve diğer kitaplarda geçen cümleleri kendi yazdığı metinlere kaynak göstermeden iliştirmesi zihinlerdeki Nietzsche figürünü sorgulatır.

Öte taraftan, filozofa hastalık derecesinde duyulan hayranlık sadece Nietzschecilerin ve ona tutkuyla bağlı olanların suçu değildir. Bunun esas faili filozofun kendisidir. Çoğu zaman kendini adeta bir peygamber gibi takdim ettiği de, Schopenhauer, Kant ve Platon gibi sistem getirmiş ve önceki sistemi değiştirmiş filozoflara karşı öfke dolu olduğu da bilinir. Nefret yüklü aforizmaları bunun en büyük göstergesidir. Ancak *Platon Öncesi Filozoflar*'da son derece saygılı bir Nietzsche konuşur, çünkü belki de hayranı olduğu nadir filozof figürlerini anlatmaktadır. Diğerlerine karşı elinde adeta kılıçla saldıran Nietzsche, bu filozoflar önünde huşuyla eğilir.

Özgün fikirler üretme konusuna hayranlığının ne kadar etki ettiği bilinmemekle beraber Nietzsche'den Platon öncesi filozofları okumak istediğimizde karşımıza dâhiyane fikirler çıkmamaktadır. Hatta bazen XIX. yüzyılda yazılmış Yunan felsefesi tarihi kitaplarından derlenmiş kısır bir ders metninden öteye geçmediği, 3-4 sayfada ele alınan bir filozofun sırf yaş hesabı için bazen bir sayfanın olimpiyat tarihi hesaplarına harcandığı bu anlamda gözden kaçmamaktadır. Diğer filozofların ele alındığı bölümler için de durum bundan farklı değildir.

Platon öncesi filozoflar diğer felsefe kitaplarından pekâlâ daha doğru ve isabetli bir şekilde öğrenilebilir. Bu eserin değeri ilk bakışta o filozofları anlatması değil, Nietzsche'nin o filozofları nasıl anladığını görmek ile ilgilidir. Bu kadar kısa bir metinden yahut sönmek ve unutulmak üzere olan bir külden editörlerin adeta muazzam bir kaynak yahut alev alev yanan bir ateş ortaya çıkarmasının sebebi de budur. *Platon Öncesi Filozoflar*, şair, önder ve hatta peygamber filozofun, üniversite hocası ve kadrolu filolog kimliğini anlamak için önemli bir eserdir.