# FELSEFE TARİHİ

PLATON'DAN ORTAÇAĞ FELSEFESİNE

cilt 2

# HEGEL

ÇEVİRİ: DOĞAN BARIŞ KILINÇ



NOTA BENE

**NotaBene Yayınları**

# Felsefe Tarihi

**2. Cilt - Platon'dan Ortaçağ Felsefesine**

**Georg Wilhelm Friedrich Hegel**

**© 1894 by Kegan Paul, Trench, Trubner & CO., LTD**

**Eser ilk defa 1894 yılında Londra'da"Lectures on The History of Philosophy, Volume II" ismiyle Kegan Paul, Trench, Trubner & CO., LTD tarafından basılmıştır.**

**Çeviren: Doğan Barış Kılınç**

**Kitap editörü: Ersin Vedat Elgür**

**Yunanca editörü: Güvenç Şar**

**Kapak tasarımı ve dizgi: Can Kaya**

Baskı ve Cilt: Şan Ofset Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti. Sertifika No: 12049
Hamidiye Mahallesi, Anadolu Caddesi No: 50 Kağıthane/İstanbul 0212 289 24 24

1. Baskı
2019
İstanbul

ISBN: 978-605-260-204-1

www.notabene.com.tr ● facebook.com/NotaBeneYayinlari ● twitter.com/NotaBeneY
© Renas Yayıncılık Matbaacılık Filmcilik Reklam Yazılım Donanım Bilişim San. ve Tic. Ltd. Şti.
Rasimpaşa Mah. Duatepe Sok. 59/B Yeldeğirmeni Kadıköy/İstanbul ● Tel: 0 216 337 20 26
Sertifika No: 18074

# FELSEFE TARİHİ

2. CİLT

PLATON'DAN ORTAÇAĞ FELSEFESİNE

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

ÇEVİREN: DOĞAN BARIŞ KILINÇ

KİTAP EDİTÖRÜ: ERSİN VEDAT ELGÜR

NOTA BENE

**Doğan Barış KILINÇ**

Lisans eğitimini Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde, yüksek lisans ve doktora eğitimini ODTÜ Felsefe Bölümü'nde tamamladı. Halen Dicle Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Öğretim Üyesi Dr. olarak çalışıyor. Daha önce çevirdiği kitaplar şunlardır: Zvi Rosen, *Bruno Bauer ve Karl Marx* (Notabene Yayınları, 2012), Jean Hyppolite, *Marx ve Hegel üzerine Çalışmalar* (Doğu Batı Yayınları, 2016), Mark Neocleous, *Faşizm* (Notabene Yayınları, 2017), Nikolay Buharin, *Felsefi Arabesk* (G. Kurtsoy ile birlikte, Otonom Yayıncılık, 2017), Nigel Tubbs, *Batı Felsefesi Tarihi* (Doğu Batı Yayınları, 2017), G.W.F. Hegel, *Felsefe Tarihi*, Cilt I (Notabene Yayınları, 2018), G. Lukács, *Toplumsal Varlığın Ontolojisi*, (E. Ekici ve U.Y. Kaya ile birlikte, Notabene Yayınları, 2018).

# İçindekiler

*Sunuş*

**Spekülatif Bir Yolculuk** ... I

*Birinci Dönem, Üçüncü Bölüm*

**Platon ve Aristoteles** ... 7

A. Platon ... 9

1. Diyalektik ... 48

2. Doğa Felsefesi ... 66

3. Tin Felsefesi ... 81

B. Aristoteles ... 105

1. Metafizik ... 122

2. Doğa Felsefesi ... 134

3. Tin Felsefesi ... 156

a. Psikoloji ... 157

b. Pratik Felsefe ... 174

*α. Etik* ... 174

β. *Politika* ... 177

4. Mantık ... 180

*İkinci Dönem*

**Dogmatizm ve Kuşkuculuk** ... 199

A. Stoacıların Felsefesi ... 203

1. Fizik ... 209

2. Mantık ... 214

3. Etik ... 220
B. Epikouros ... 237
1. Kanonik Felsefe ... 241
2. Metafizik ... 245
3. Fizik ... 250
4. Etik ... 256
C. Yeni Akademi ... 267
1. Arkesilaos ... 269
2. Karneades ... 274
D. Kuşkuculuk ... 283
1. İlk Argümanlar ... 299
2. Sonraki Argümanlar ... 307

*ÜÇÜNCÜ DÖNEM*

**Yeni Platoncular** ... 323
A. Philon ... 335
B. Kabala ve Gnostisizm ... 341
1. Kabalacı Felsefe ... 341
2. Gnostikler ... 343
C. İskenderiye Felsefesi ... 347
1. Ammonius Saccas ... 350
2. Plotinos ... 351
3. Porphyrius ve Iamblichus ... 373
4. Proklos ... 375
5. Proklos'un Ardılları ... 389

## Spekülatif Bir Yolculuk

> "İdea önümüzde ve edimsel olarak bulunur, uzaklarda ve gizlilik içinde yatan bir şey olarak değil" (Hegel, Mantık Bilimi)

Hegel'in Felsefe Tarihi'nin çevirisini yapan Doğan Barış Kılınç İkinci cildin Türkçe baskısına benim sunuş yazmamı istediğinde, zaten ilk cildin sunuşunda Hegel'in felsefe tarihini nasıl kavradığına dair genel bir betimlemeyi ustaca yaptığını, dolayısıyla da İkinci cildin de kendisi tarafından sunulmasının daha uygun düşeceğini ya da ilk sunuşu kimi kısaltmalar ya da eklemelerle tekrar gözden geçirmenin yeterli olacağını ifade etmiştim. Lakin hem Hegel'in Felsefe Tarihi'nin kontrol sürecini birlikte yürütmemiz hem on yılı aşan üniversitedeki oda arkadaşlığımız hem de Hegel metinlerinde olduğu gibi Lukacs'ın* çeviri ve kontrol süreçlerini beraber götürmemizden olsa gerek bu konuda ısrarcı oldu. Tüm bu ortak mesailer süresince kullanmış olduğumuz dilden kurduğumuz cümlelerin yapısına kadar; ve giderek de önce duyusallığımızın yöneldiği nesnelerin, söz konusu nesneler hakkındaki tasarımlarımızın ve en nihayetinde nesnelerin tasarımlarına dair düşüncelerimizin ortak bir kavramsal haznenin çeperinde ifade edilmeye başlandığını; Kavramsal ortaklığın belki de zorunlu bir getirisi olarak odaklandığımız herhangi bir problemle ilgisinde o problemin diğer varolanlarla ilişkisini de -kimi zaman bir zorunluluğun ya da belirli bir mantığın etkisindeymişiz gibi, ama tamamen doğal olarak- ortak bir *zemin*de kurmaya başladığımızı gözlemledik.

* Lukacs'ın *Toplumsal Varlığın Ontolojisi* çalışmasını bir sene önce yayınlamıştık; (NotaBene Yayınları, 2018 Eylül) ve yine Hegel'in *Felsefe Tarihi*'nin üçüncü cildinden sonra 2020 Eylül'ünde bu sefer *Genç Hegel*'i yayınlamak üzere çalışmaya devam ediyoruz.

Fakat *zemin*deki yapısal ortaklık -ya da benzeşme- günümüzde sıkça başvurulan, *ayrım*a karşı dikatomik biçimde ileri sürülen *özdeşliğin* kötü bir tasarımı olarak değil, bir kavşakta ayrılan ve çok zaman birbirinden oldukça da uzak düşen; ama bir başka yol ağzında yine birinin diğerini beklediği -ve gördüğü-, ne kadar uzak düşseler de bir yerlerde karşılaşabilme *olanağı*nın edimselleşen *zemin*in yapısal bir özelliği olarak düşünülmelidir. *Şimdi ve burada*yı anlamamızı sağlayan kavrayışımızın ortak zemini, kimi zaman birbirinden tamamen farklı yönlere dağılan kimi zaman da kesişen ya da ortak istikamete yol almamızı sağlayan işte bu *görünüşte* rizomatik ama *başlangıcını* sonradan (kimi zaman teorik kimi zaman da pratik mücadeleler içinde -bir kampfplatzda) edimselleşmeler aracılığıyla inşa eden gerçekliğin ve düşüncenin hareketindedir.

Peki yukarıdaki iki tekil düşüncenin ortak zeminini kuran hareket neden *Düşünce*nin *zemin*ini de kuran hareket olarak düşünülmesin; bu hareketin bir *formu* var mıdır; gerçeklik ve düşünce bu forma ortak olarak mı sahiptirler; belirlenimsiz hareketin form kazanmasını sağlayan *ilke* nedir, nerededir ve nasıl oluşmuştur, daha da önemlisi *Var* mıdır? Felsefe tarihinde Hegel, bu sorulara *bir* cevaptır; ama ilgi çekici olan, *Felsefe Tarihi* de Hegel'de bu sorulara cevaptır. Tarihte (ve zamanda) düşüncenin hareketinin *türlülüğü, çeşitliliği* ve *farklılığı*nı ayrımları aracılığıyla koyutlayan *tasarımları*, tek bir *Düşüncenin* kendini dağıtan, çoklaştıran ve sonra toplayıp *bir*leştiren hareketinin fenomenleri olarak görmek; bu uzamsal ve zamansal hareketi *Düşüncenin* kendini inşası olarak kavramak; eklektik ve zamanda ardarda gelen ya da uzamda yan yana duran düşüncelerin, bu ardardalığı ya da yanyanalığı kuran dinamik bir form aracılığıyla görünüşe geldiğini söylemek; *Felsefe Tarihi*ni *düşünce*nin, duyusallıktan, tikellikten, öznellikten koparak kendi *formunu* kazanmasının ve *Kavramının* oluşmasının tarihi olarak yapılandırmak; ve dehşetengiz genişlikteki bu projeyi -*Felsefe Tarihi*ni *Felsefenin tarihi* haline getirmeyi- *Tinin Fenomenoljisi* ve *Mantık Bilimi*'nde geliştirdiği kılı kırk yaran metodolojisini arkasına alarak gerçekleştirmek; Sanırım Hegel'i, Aristoteles'i bile o zamana kadar anıldığı haliyle aşarak, **Filozof** olarak ıralayan budur.

Felsefe tarihi ile Felsefeyi bir olarak düşünmek, felsefe tarihini felsefenin kendi *Kavram*ına ulaşmasının zamansal ve uzamsal yayılımı içinde kavramaya çalışmak, bu tarih içinde yer alan düşünürlerin *düşüncelerinin* soyutlanmak suretiyle birbirlerinden türetilebilmesini göstermeyi gerektirir her şeyden önce; hem de bu sadece birkaç düşünürün düşünceleri arasındaki ilişkiselliği göstererek tüketilebilir değildir. Baştan sona bir ilkenin egemenliğinde, düşüncelerin *Düşüncenin* momentleri olarak belirleneceği oldukça geniş bir spekülasyonu gerektirir. Söz konusu spekülasyonun formu Hegel için zaten hali hazırda mevcuttu; Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde tüm deneyimden azade kılınmış aklın bilgi üretim süreci *duyusallık* ve *anlama yetisi*nin 'form'ları ve 'kategoriler'i aracılığıyla nesnesini ancak ve ancak fenomen olarak belirleyebilirken *Us*'un 'ide'leri, koşullulukla (ya da sonlulukla) ıralanan fenomeni *psikolojik* (ruh) ve *teolojik* (tanrı) ideler aracılığıyla koşulsuz olarak *tam*lığına ulaştırıyordu. Aklın karşı konulamaz isteği olarak tamlık ya da bu koşulsuza ulaşma isteği Kant için keyfi değil, zorunlu bir işleyişti; formu açısından gayet meşru olan bu bilgi üretim süreci kendi işleyişine içkin olmayan aşkın bir ide aracılığıyla belirlenim kazandığında ise *kuruntunun mantığı,* özdeşlik iddiasında olan ama bu iddiasının hiçbir biçimde gerekçelendirilemeyeceği 'bilgiler' ortaya koyuyordu. O halde Hegel'in önünde bulduğu ilk sorun dışsallık aracılığıyla belirlenenin 'bilgi' olarak kendini ortaya koymasına karşı, bir başka 'bilgi' iddiasını ileri sürmek değil; 'bilgi' olma iddiasının, kendisini -formel dahi olsa- gerekçelendirmesini ve temellendirmesini sağlayacak içkinlik düzlemini kurmakla ilgiliydi. Akıl ile gerçekliği birbirinden ayıran, rasyonel olan ile gerçeklik arasındaki ilişkiyi, rationun mantıksal formuna göre belirlenmesi gereken bir gerçeklik düzleminde kurgulayan klasik idealizm ve rasyonalizmden farklı olarak Hegel "gerçek olan ussaldır ussal olan gerçektir" itirazını dillendirdiğinde tam da yapmak istediği şey, aklın mantıksal formunun aşkın bir idealite olarak gerçekliğe dayatılmasına karşı akıl ve gerçeklik arasındaki hiyerarşik ilişkiyi bozmaktır. Gerçekliğin mantığı, aklın nesnesine karşı ilgisiz mantıksal formundan ona aktarılan bir şey olarak değil bizzat gerçekliğin hareketinin kendisinden çıkmalı ve ancak bu hareketin içkin gelişimi aracılığıyla belirlenmelidir.

Dolayısıyla ussal olanın mantıksal formunun kendisi, bırakın gerçekliğe dayatılan bir şey olmayı sadece gerçekliğin kendisinin hareketinden ortaya çıkmış bir form olabilir; gerçek olan bu manada ussaldır, yoksa rationun mantıksal formuna uyması hasebiyle değil. O halde felsefenin ne olduğu ya da nasıl tanımlanacağı da düşüncenin tekillik ve öznellikle belirlenmiş -ki bu çok ustaca ya da dahice yapılmış bir belirleme de olabilir- iddialarından değil, felsefe tarihinin kendi içkin gelişiminin tarihinden belirlenir.

Akşamın alacakaranlığı çöktüğünde Minerva'nın baykuşunun gözlerinden önünde uzanan 2500 yıllık felsefe tarihine bakan Hegel bu tarihi *Düşünce*nin kendisini belirleyen tüm dışsallıktan kurtulmasının ve kendini içkin belirleyişi aracılığıyla *kendinde ve kendi için* olmasının, *Düşünce*nin bir yükselişinin ve özgürlüğünü ilan etmesinin tarihi olarak okur. *Saf Aklın* hayalinin gerçeklikle dolayımlanan ve haliyle *saf* olmayan bu gerçekleşmesi elbette ki aşkınlık ve dışsallıkla ilgili zayıf saldırılara maruz kalacaktır, Hegel'in diyalektik ve spekülatif mantığını yeni bir aşkınlık girişimi olarak niteleyenler de olacaktır; Ama şu unutulmamalıdır ki kendini herhangi bir içerikten değil de salt form ve kendi tarihiyle içkin olarak belirleyen bir formun gerçekliğin ve düşüncenin kendi hareketinden çıkarılması ile gerçekliğe ve düşünceye keyfi olarak dayatılan mantıksal formların dışsallığı apayrıdır ve bu gerçek anlamda bir *ayrım*dır. Elbette *çokluğu birlik* olarak örgütleyen gerçeklikteki ve düşüncedeki her müdahale *zor* aracılığıyla belirlenir ve *zor* klasik anlamıyla sürece dışsalmış gibi düşünülür. Fakat dışsallığın ve zorun bu belirlenimi bile -kendisi fark etmese ve ondan kaçınmakla ıralanır olsa da- düşüncenin, düşünce ile gerçekliği birbirinden ayrı ve birinin diğerine göre uyumlulaştırılacağı pratikten azade ve salt epistemolojik düzlemde algılayan düalizmin kötü bir kipinde olduğu haliyle gerçeklikle özdeş kılmak gibi eski bir talebini, tüm düşüncenin ezel ebet talebi olarak algılayan bir önyargıyla maluldür. Hakikatin bir giz olarak hiçbir yerde olmadığını ve hakikat diye adlandırılanın kendi tarihiyle ilgisinde bir inşa olduğunun söylendiği her yerde bir dışsallık olarak *zor* iş başınadır ama *zor* sürecin kendisine içkin ve o süreç aracılığıyla ortaya çıkmıştır. Mesela zamanımızda sermaye çokluğu birlik olarak örgütlerken zora başvurmaktadır, diğer tüm varolanları

kendi formunda örgütleyerek *birlik* iddiasını gerçek kılar; hakikat değildir ama diğer yandan da gizlenmiş bir hakikat olmadığı için tarihin içkin gelişiminin bir sonucu olarak da *hakikat*tir. Aynı sonuç *Düşünce* açısından da geçerlidir; *Düşüncenin* Hegel'de gelmiş olduğu pozisyon klasik anlamda bir hakikat değildir, lakin *Düşünce*nin kendi içkin hareketinin sonucu olarak ortaya çıkmış gerçek bir varoluştur ve dolayısıyla *Hakikat*tir; çünkü daha fazlası yoktur. O yüzden Felsefe de ancak felsefe tarihinin içkin gelişimi aracılığıyla gelmiş olduğu noktadan ve ancak *formu* ile tanımlanabilir. *Düşünce*nin, kendini tarih boyunca belirleyen *dışsallıklar*dan azade olmuş *kendinde* formu ile; *Felsefe Tarihi* bu özgürleşmeyi göstermektedir.

Hegel'e göre *Felsefe,* Düşüncenin kendi idealitesini *gerçekliğe* zarif bir şekilde teklif eden, bu yönüyle de *gerçekliğin* dinamik ve diyalektik ontolojisinin belirli *temsiliyetler* aracılığıyla hakikatin o göz kamaştırıcı ışıltısının altında görünmez kılındığı bir etkinlik değildir; ama bu söz konusu çaba da *felsefe tarihi*nden ayrı değildir. *Düşünce*nin kendi özgürlüğüne yol alışının *olumsuz ussal* uğrağındaki bu *soyut evrensel* ve *özdeşliğin* kötü bir kipine dayalı tasarımları, Hegel'in *özdeşlik* düşüncesi ile ayrım gözetmeden bir tutmak da düşüncenin bu yetkin ustasını oldukça keskin bir neşterle analiz etmektense kör bir baltayla tanınamaz hale getirme sonucunu doğuracaktır. Diyebilir miyiz ki Hegel özdeşliğin bu kötü kiplerini kullanmamıştır? Ya da şunu söyleyebilir miyiz: Gerçekliğin ontolojik ve yapısal işleyişindeki geçişliliği mantığın formel işleyişi ve zorunluluğuyla bir araya getirme görevi, Hegel'de -özellikle de devlet ve hukuk tartışmalarında- mantığın formelliğinin gerçekliğin içeriğini örtmesi ile sonuçlanmamıştır? Daha açık soralım; Tinin mantıksal hareketinin formu ile gerçekliğin ontolojik yapısını kusursuzca örtüştürme çabası toplumsallığın ozgül ontolojisini, mantıksal kategorilerin birbirinden türetilme ilişkisine benzetme amacına feda edilmemiş midir? Marx, *Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nde devlet ve sivil toplum arasındaki ilişkiyi Hegel'in ele alış tarzını tam da bu yönde eleştirmiyor muydu; ya da *Grundrisse*'de, Hegel'in gerçekliği düşüncenin mantıksal kategorilerindekine benzer biçimde türetme hayaline kapıldığını söylerken belki de Hegel'i kendi düşüncesiyle çelişkiye düşmekle suçluyordu.

Maymunun anatomisinin insanda gizli olduğunu söyleyen Marx, tam da Hegel'in Minervanın Baykuşunun retrospektif spekülasyonuna uygun biçimde konuşurken, Hegel siyasal alanda neden erken öten bir horoz misali davranıyordu. Felsefe tarihinin uzun yolculuğuna vakur gözlerle bakan bu adam *Düşüncenin,* kendisini de bu tarihe eklemleyen hareketini görmeyecek bir kibre kapılmış olabilir mi?

Ama bir *Sunuş*u böyle "acaba"lı sorularla bırakmayalım da polemiğe çağrı olabilecek daha net iddialar dile getirelim; ki Hegel ile yanyanalığımız da ayrılığımız da belirgin hale gelsin. Felsefe tarihi *Düşünce*nin kendi özgürlüğüne doğru yükselişinin ve kendini belirleyen tüm dışsallıklardan kurtularak kendi formunu bulmasının bir tarihidir. Fakat felsefe tarihinde *Düşünce*nin bu yolu almasını sağlayan da tüm bu dışsallıkların ideal tasarımlarıdır -Kant'ın *saf akıl* üzerinden gösterdiği tam da budur. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* tüm deneyimden azade olduğunu iddia etse de aslında *Düşüncenin,* genelde tarihin ve daha özelde felsefe tarihinin, kendini gerçeklikle özdeş olarak kavramak isteyen deneyimlerinden soyutlanmıştır. Hegel'in yaptığı ise bu soyutlanmış ideal formu felsefe tarihinin detaylarından doğru speküle ederek *Düşünce*nin formuna uygulamaktır; böylece Kant'ta her daim dışsallıklar aracılığıyla tamlığına ulaşan akıl Hegel'de bu dışsallıkları kullanmak suretiyle kendi tamlığına ulaşan içkin belirlenimini tamamlar. Peki *Düşüncenin* kendini düşünen ve kendi kendiyle özdeş bu formu neden gerçekliğin de formu olsun; *Klasik* ve *Transzendental* mantığın aşılması olarak bu yeni mantık -ve aynı zamanda diyalektiğin kendini diğer mantıklardan ayıran özgül yanı- gerçeklikle bir özdeşliği mi barındırır yoksa benzeşikliği mi?

İnsanlığın ürettiği üç büyük tümel, devlet, tanrı ve sermaye aynı *akıl* gibi kendileri dışında diğer tüm varolanları kendi formunda, onlara bulaşarak ve onların üzerinde yayılarak *Birlik* şeklinde örgütleme arzusundadır -Kant'taki *saf aklın* diyalektiği gibi. *Düşünce*nin tarihinde *idea*nın *Birliği* sağlamaya yönelik işleyişine *Düşüncenin* tarihi içinde nasıl karşı çıkışlar olduysa ve *Düşüncenin* her defasında daha büyük bir güçle bu karşı çıkışları; çok zaman *ayrım* şeklinde ortaya çıkanları dahi, yeniden kendi *Birliği* altında toplayabilme kapasitesine

sahip *Tin*i üretebildiyse; Gerçeklik de aynı şekilde *tümel* iddiasında ortaya çıkan varolanlara karşı bir direniş ve onlarla mücadele ile yapılaşmış bir hareket formu kazanır. Felsefe tarihinden dolayımlanarak Hegel bu yapılaşmanın *Düşünce*deki hareketini **betimler.**

* * *

Birinci Cilt'te Felsefe Tarihi ve *felsefenin Kavramı*nın nasıl örtüştüğünü anlattığı oldukça geniş bir metodolojik Giriş'ten sonra Çin ve Hint Felsefesinin tarihsel motiflerine bakarak Thales'ten Platon'a kadar *Düşünce*nin *belirlenimini* sergiler. İkinci Cilt ise Platon ve Aristoteles'e geniş bir yer ayırarak başlar ve Stoacılardan Epikourosçulara ve Kuşkuculara doğru yol alarak Yeni Platoncularla sonlanır. *Düşünce* tüm bu dolayımlarda Thales'ten Anaxagoras'a kadar Doğallıktan kopuşla beraber soyuttan kendini belirleyen düşünceye doğru yol alırken, Sofistler, Sokrates ve Sokratesçiler'de öznellik ilkesinin oluşumunun belirli basamaklarını sergiler; ve nihayet Platon ve Aristoteles'te *İdeanın* bütünleşmesine doğru yükselen *düşünce* Platon'da sadece *kendinde somut* olsa da Aristoteles'te ideal formunu bulmaya başlar ama dünyanın içeriği onun dışındadır. Dogmatizmde dünyanın içeriği ile buluşan düşünce aynı kuvvette kuşkuculukta tüm bu içeriğin yadsınması ile karşılaşır. Stoacılarda "içsel bir talep"in yeniden ama bu sefer daha yüksek bir momentte öznelliği sergilediği yerde Yeni Platoncular Hegel'e göre *tinin doğasını tanımışlar* ve onu somut biçimde *Bir* olarak düşünmüşlerdir. *Düşüncenin* dışsallıkla da olsa kendi birliğine kavuştuğu bu momentten sonra kendi özgürlüğüne doğru yol aldığı yeni uğraklar Ortaçağ ve modern felsefe ile ortaya çıkacaktır ve onlar da artık Üçüncü Cild'in konusudur.

Hegel'in *Felsefe Tarihi*'nin çeviri sürecinde Almanca karşılaştırmalarda desteğini hiç esirgemeyen Eyüp Ali Kılıçaslan'a, gece gündüz ne zaman bir kavramı sorsak en kısa sürede bize dönerek çeviriye büyük destek sağlayan Aydın Gelmez'e ve Yunanca editörümüz Güvenç Şar'a çok teşekkür ederiz.

Ersin Vedat Elgür

## Birinci Dönem, Üçüncü Bölüm

# Platon ve Aristoteles

Felsefe biliminin bilim olarak gelişimi ve dahası Sokratesçi bakış açısının bilimsel bakış açısına ilerlemesi Platon'la başlamakta ve Aristoteles tarafından tamamlanmaktadır. Tüm diğerleri arasından onlar insan soyunun öğretmeni olarak anılmayı hak ederler.

## A. Platon

Sokratesçiler arasında sayılması gereken Platon, Sokrates'in dostları ve öğrencileri arasında en ünlüsüdür ve nihai gerçekliğin bilinçte yattığı yönündeki Sokrates'in büyük ilkesini hakikati içinde kavramış olan da odur, çünkü ona göre mutlak, düşüncededir ve tüm gerçeklik Düşüncedir. Platon bundan ne tek-yanlı bir düşünceyi ne de düşüncenin bir kez daha kenara çekilmesini sağlayıp kendini bilinçli düşünce olarak ve realiteye karşıtlık içinde temaşa eden sahte idealizmin anladığı şeyi anlar; o, düşüncenin yanı sıra realiteyi de mutlak bir birlik içinde kucaklayan düşüncedir, bilimsel bir bütünün İdeası olarak Kavram ve Kavramın bilimin hareketi içindeki realitesidir. Sokrates kendinde ve kendi için varolan düşünceyi kavramıştır, Platon ise bu dar bakış açısını bırakarak Sokrates'in bir ilkeye yükselttiği özbilinçli düşüncenin salt soyut hakkını bilimin alanına taşımıştır. Böylece, her ne kadar sunuş tarzı tümüyle bilimsel olmasa da, ilkeyi yorumlayıp uygulamayı mümkün kılmıştır.

Platon dünyaca ünlü şahsiyetlerden biridir, felsefesi de zihnin kültür ve gelişimi bakımından ta başlangıcından şimdiki zamana dek muazzam etki göstermiş tüm dünyanın bildiği yaratımlardan biridir. Nitekim Platon'un felsefesinin özgün yanı düşünsel ve duyuüstü dünyaya başvurması ve bilinci tin krallığına yükseltmesidir. Böylece, düşünceye ait olan tinsel öğe bu form içinde bilinç için bir önem kazanmakta ve bilince getirilmektedir; öte yandan aynı şekilde bilinç de başkasının toprağında kendine bir yer bulmaktadır. Hıristiyan dini şüphesiz insanın içsel ve tinsel doğasının onun gerçek doğası olduğu yönündeki yüce ilkeyi benimsemiştir ve onu her ne kadar kendince insanın kutsallık

eğilimi olarak yorumlasa da evrensel ilkesi olarak almaktadır; ama Hıristiyanlık için rasyonel örgütlenişin sağlanmasında ve bunun duyuüstü krallığına taşınmasında en büyük pay Platon'a ve felsefesine aittir, çünkü bu yöndeki ilk adımı atmış olan kişi Platon'dur.

Platon'un yaşamıyla ilgili olgulardan bahsederek başlamalıyız. Platon 87. Olimpiyat'ın üçüncü yılında ya da Dodwell'e göre 87. Olimpiyat'ın dördüncü yılında (m.ö. 429), Peloponnesos Savaşı'nın başlarında, Perikles'in öldüğü yıl dünyaya gelmiş bir Atinalıydı. Buna göre o, Sokrates'ten otuzdokuz-kırk yaş daha gençtir. Babası Ariston'un soyu Kodros'a dek gider; annesi Periktione ise Solon'un soyundan geliyordu. Bir süreliğine Sokrates'e de arkadaşlık etmiş olan, Atina'daki Otuz Tiranların en yeteneklisi ve parlağı, ama aynı zamanda en tehlikelisi ve kötüsü olan Kritias, onun annesinin amcasıydı (I. Cilt, s. 376). Antikler Kritias'ı genellikle Kireneli Theodoros ve Meloslu Diagoras'la birlikte bir ateist olarak sunarlar. Sextus Empiricus (adv. Math. IX. 51-54) onun şiirlerinden birinden güzel bir fragmanı bize kadar ulaştırmıştır. Bu asil soydan gelen ve kültür açısından hiçbir eksiklik çekmeyen Platon, o dönemde bir Atinalıya yaraştığı düşünülen tüm sanatlarda en saygın Sofistlerden eğitim almıştır. Aile arasında ona Aristokles deniyordu; Platon adını ancak daha sonraları öğretmeninden almıştır. Bazıları alnının genişliğinden ötürü böyle adlandırıldığını söyler, başkalarıysa söylevinin zenginliği ve derinliğinden dolayı, gene başkaları da yapılı vücudundan dolayı.[1]

Gençliğinde kendini şiire adamış, aynen günümüzdeki genç şairler gibi tragedyalar, ditramboslar ve şarkılar yazmıştır. Bu sonuncusuna ilişkin değişik örnekler Grek antolojisinde bize dek ulaşmıştır; konu Platon'un değişik aşklarıdır. Bunlar arasında, en iyi dostlarından biri olan Aster üzerine yazdığı, hoş bir hülya içeren ünlü bir epigram vardır ki, Shakespeare'in *Romeo ve Juliet*'inde de bulunmaktadır:

> Yıldızları seyreden Aster'im,
> Gök ben olsaydım keşke,
> Birçok gözle
> Bakıp dursaydım sana böyle.[2]

[1] Diog. Laert. III. 1-4 (Tennemann, Cilt I, s. 416; II. s. 190).

[2] Diog. Laert. III. 5, 29.

Gençliğinde Platon kendini hep siyasete vermek istemişti. Babası onu yirmi yaşındayken Sokrates'e götürmüş ve dokuz yıl boyunca onunla yakın bir dostluk yaşamıştır. Rivayete göre, Sokrates bir önceki gece rüyasında dizine yavru bir kuğunun konduğunu ve kanatlarını hızlıca açıp en hoş şarkıları söyleyerek göklere karıştığını görmüş. Antikler böyle pek çok hadise anlatırlar ve bunlar hem o dönemdekilerin hem de sonraki dönemdekilerin Platon'un ağırbaşlılığına duyduğu derin saygı ve sevgiye tanıklık etmektedir; son derece sadelik ve sevimlilikle birleştirdiği davranış yüceliği, karakter özellikleri ona "tanrısal" adını kazandırmıştır. Platon Sokrates'in çevresi ve bilgeliği ile yetinmeyip ayrıca eski filozofları, özellikle Herakleitos'u da incelemiştir. Aristoteles (Met. I. 6) Platon'un daha Sokrates'in yanına gelmeden önce Kratylos'la arkadaşlık etmiş ve Herakleitos'un öğretilerine aşinalık kazanmış olduğunu ifade etmektedir. Elealıları ve bilhassa Pythagorasçıları incelemiş ve en bilinen Sofistlerin çevresine de sık sık gidip gelmiştir. Felsefeye öyle derinlemesine dalmıştır ki, kendisini tamamen bilimsel uğraşlara adayabilmek üzere şiire ve siyasete olan ilgisini yitirip bunlardan tümüyle elini eteğini çekmiştir. Atinalı bir yurttaş olarak askerlik hizmetini Sokrates gibi o da yerine getirmiştir ve üç sefere katılmış olduğu söylenmektedir.[3]

Sokrates'in idamından sonra Platon'un, başka pek çok filozof gibi, Atina'dan kaçıp Megara'ya, Euklides'in yanına gittiğinden daha önce söz etmiştik (Cilt I, s. 399). Çok geçmeden Megara'dan ayrılarak ilk yolculuğunu, kimi diyaloglarında da yer verdiği ünlü matematikçi Theodoros'un kılavuzluğunda dikkatini özel olarak matematiğe yönelttiği Afrika'daki Kirene'ye yapmıştır. Kısa süre içinde Platon matematikte büyük ustalık kazanmıştır. Kâhinin ortaya attığı ve Pythagorasçı dogma gibi, küple ilgili olan Delos veya Delphoi probleminin çözümü ona atfedilmektedir. Problem, küp iki verili küpün toplamına eşit olacak şekilde bir çizgi çizmektir. Bu, iki eğri yoluyla bir inşayı gerektirir. Kâhinlerin o dönem verdiği görevlerin doğası oldukça ilginçtir; bu özel vesileyle veba salgını zamanında kâhine başvurulmuştu ve o da tamamen bilimsel bir problem önererek yanıt

[3] Plat. Epist. VII., ss. 324-326 (ss. 428-431); Diog. Laert. III. 5, 6, 8.

vermişti –kâhinin tinindeki işaret edilen değişim oldukça önemlidir. Platon Kirene'den İtalya'ya ve Mısır'a gitti. Büyük Yunanistan'da dönemin Pythagorasçıları olan ünlü matematikçi Taranto'lu Arkhitas, Philolaos ve diğerleriyle tanışıklık kurdu; ayrıca yüksek bir fiyat ödeyerek eski Pythagorasçıların yazılarını da satın almıştır. Sicilya'da Dion ile dostluk kurdu. Atina'ya dönerek, içinde bir spor alanının bulunduğu bir koruluk veya mesire olan Akademi'de bir Felsefe okulu açtı ve orada öğrencilerine söylevler verdi.[4] Bu mesire yeri kahraman Akademos onuruna düzenlenmişti, ama Platon Akademi'nin gerçek kahramanı olarak bu adın eski anlamını ortadan kaldırmış ve esas kahramanın namını gölgede bırakarak onun yerini öyle bir şekilde almıştır ki, çağlar sonra o ancak Platon'la ilgisinde geçmişten bugüne dek gelebilmiştir.

Platon'un Atina'daki yoğun yaşamı Sirakuza ve Sicilya'nın yöneticisi genç Dionysos'un Sicilya'daki sarayına yaptığı yolculukla iki kez kesintiye uğramıştır. Platon'un dâhil olduğu tek dışsal ilişki olmasa da Dionysos'la olan bu bağ çok önemliydi; gelgelelim kalıcı bir sonuç doğurmamıştır. Dionysos'un yakın akrabası Dion ve onun dostları olan diğer saygın Sirakuzalılar, Dionysos'a dair boş umutlarla kendilerini kandırıyorlardı. Neredeyse hiçbir eğitim almadan yetiştirilmesine babası izin vermişti, ama dostları gene de ona Felsefe konusunda bazı fikirler ve Felsefeye yönelik saygı aşılayarak, onda Platon'la tanışıklık kurma yönünde bir arzu uyandırmışlardı. Umuyorlardı ki, Platon'la olan yakınlığından Dionysos büyük yarar sağlayacaktı; henüz oturmamış ve tüm görünüşe karşın ümitsiz olmaktan uzak olan karakteri Platon'un gerçek bir devlet anayasası konusundaki düşüncesinden öyle etkilenecekti ki, bu anayasa onun aracılığıyla Sicilya'da gerçekleştirilecekti. Kısmen Dion'la olan dostluğu, kısmen ve özellikle de gerçek bir yönetim formunun Dionysos tarafından fiilen kurulduğunu görme konusunda kendisinin bizzat beslediği büyük umutlar, Platon'u Sicilya'ya yolculuk etme gibi yanlış bir girişimde bulunmaya götürmüştür. Dışarıdan bakıldığında, genç bir prensin yanı başında yol gösterecek ve ilham verecek bilge birisinin bulunması harika bir

[4] Diog. Laert. III., 6, 7, 9, 18-21; Plat. Epist. VII., ss. 326-327 (ss. 431-433).

fikir gibi görünmektedir; yüzlerce siyasi macera bu fikre dayanmaktadır, gelgelelim resmin gerisinde hiçbir gerçeklik söz konusu değildir. Dionysos şüphe yok ki Platon'dan çok memnundu ve ona öyle saygı duyuyordu ki karşılığında onun da kendisine saygı duymasını bekliyordu, ama bu uzun sürmedi. Dionysos aslında yarım ağızlı bir şekilde şan ve şeref özlemi çeken, ama bunlardan ne kadar etkilenirse etkilensin derinlik ve içtenlik yeteneğinde olmayan ve tüm karakter gücünden yoksun vasat biriydi. Niyetleri iyiydi, ama güç bunları gerçekleştirmesini engelledi; tıpkı bizim tiyatrodaki hicivli temsillerimizdeki gibi tamamen örnek bir insan olmak için yanıp tutuşan ve su katılmadık bir ahmağa dönüşen bir kişi söz konusuydu. Temsil edilen işlerin durumu böylelikle bundan başka bir şey olamaz, çünkü enerji eksikliği yönlendirilmeye olanak tanır ama kendi başına yapılan bir planı yerine getirmeyi olanaksız kılan da gene bu aynı enerji eksikliğidir. Platon'la Dionysos arasındaki kopuş şahsi zeminlerde gerçekleşti. Dionysos akrabası Dion ile bozuşmuştu ve Dion'la olan dostluğundan vazgeçmek istemediği için tartışmaya Platon da dâhil oldu. Dionysos saygı ve sevgiye dayalı bir dostluk kurabilecek biri değildi; onu filozofun dostluğunu kazanmaya çalışmaya götüren şey kısmen Platon'a duyduğu şahsi eğilim kısmen de salt kibirdi. Fakat Platon'un ona minnet duymasını sağlayamadı; Platon'un kendisini tümüyle ona teslim etmesini arzuluyordu, ama bu Platon'un kabul etmeyi geri çevirdiği bir talepti.[5]

Platon bu yüzden oradan ayrıldı. Ancak bu ayrılıktan sonra ikisi de gene bir arada olma arzusu duydu. Dionysos barışabilmek amacıyla Platon'u geri çağırdı; Platon'u kalıcı olarak kendisine bağlama girişiminde başarısız olmuş olmaya dayanamıyor, özellikle de Platon'un Dion'dan vazgeçmeyecek olmasını katlanılmaz buluyordu. Platon sadece ailesinin ve Dion'un değil, aynı zamanda Dionysos'un başvurmuş olduğu ve Dionysos'un Dion ve Platon'la barışmasıyla ilgilenen Arkhitas ve diğer Taranto'lu Pythagorasçıların ısrarlı açıklamalarına da karşılık verdi; hatta bunlar işi Platon'a güvenlik ve ayrılma özgürlüğü garantileme noktasına dek vardırmışlardı. Gel gör ki, Dionysos

[5] Plat. Epist. VII. ss. 327-330 (ss. 433-439); III. ss. 316, 317 (ss. 410, 411).

Platon'un yokluğuna da varlığına da dayanamayacağını anladı, kendisini rahatsız hissetmeye devam etti. Her ne kadar Platon'un ve diğer arkadaşlarının etkisiyle Dionysos'ta bilime yönelik bir saygı uyanmış ve o böylece daha kültürlü olmuş olsa da, yüzeyselliğin ötesine geçebilmesi asla mümkün olmamıştır. Felsefeye olan ilgisi tıpkı şiir konusundaki tekrar tekrar girişimleri gibi sığdı; her şey –şair, filozof ve devlet adamı– olmak istiyordu, ama başkalarının rehberliği altında olmayı da kabul edemiyordu. Bu yüzden Platon'la Dionysos arasında yakın bir bağ oluşmadı; tekrar bir araya geldiler, tekrar ayrıldılar, öyle ki Sicilya'ya yapılan üçüncü ziyaret soğuklukla sonuçlandı ve bir daha da bağ kurulamadı. Dion'la devam eden ilişkiler konusundaki kin bu sefer öyle artmıştı ki, Platon dostunun Dionysos'tan gördüğü muamele nedeniyle Sicilya'dan ayrılmak istediğinde Dionysos onu ulaşım araçlarından mahrum bıraktı ve en sonunda da onun Sicilya'dan ayrılmasını zorla engelledi. Taranto'lu Pythagorasçılar sonunda Platon'u kurtarmaya gelip onu Dionysos'tan istediler ve güvenli bir şekilde oradan ayrılmasını sağlayarak Yunanistan'a götürdüler. Dionysos'un, Platon'la arasının iyi olmadığı gibi kötü bir haberin yayılmasından korkması işlerine yaradı.[6] Böylece Platon'un umutları tükendi ve Dionysos vasıtasıyla kendi felsefi düşüncelerinin taleplerine göre bir anayasa oluşturma hayali suya düşmüş oldu.

O, bundan dolayı, daha ileri bir tarihte yasa-koyucu olması için ona başvurulmuş olsa da, başka Devletlerin yasa-koyucusu olmayı da reddetmiştir; başvuranlar arasında Kireneliler ve Arkadyalılar bulunuyordu. Grek Devletlerinin çoğunun kendi anayasalarından memnun olmadıkları, ama gene de yeni bir şey tasarlayamadıkları bir dönemdi.[7] Şimdi, son otuz yılda[8] birçok anayasa düzenlenmiştir ve bu işte epey deneyimli olan biri için başka bir tanesini daha tasarlamak zor bir görev olmayacaktır. Gel gör ki teori yapmak bir anayasa için yeterli değildir; onu oluşturan bireyler değildir, o tarih içinde gelişen tanrısal ve tinsel bir şeydir. Dünya-tini öylesine güçlüdür ki, onun karşısında

[6] Plat. Epist. VII. ss. 337-342 (ss. 453-461), ss. 344-350 (ss. 466-477); III. ss. 317, 318 (ss. 411-415).

[7] Plat. Epist. VII. s. 326 (s. 431).

[8] 1825 mektuplarından.

bir bireyin düşünceleri hiçbir şeydir ve bu tür düşünceler bir önem taşıdıkları, yani gerçekleştirilebildikleri zaman da evrensel tinin bu gücünün ürününden başka bir şey değillerdir. Platon'un bir yasa-koyucu olması fikri çağa uygun değildi; Solon ve Lykurgos yasa-koyuculardı, ama Platon'un zamanında böyle bir şey uygulanabilir değildi. O bu Devletlerin isteklerine icabet etmeyi reddetti, çünkü Platon'un koyduğu ilk şarta, yani daha sonra onun pratik felsefesini ele alırken göreceğimiz tüm özel mülkiyetin kaldırılması[9] ilkesine razı olmazlardı. Tüm ülkede ve özellikle de Atina'da onurlandırılmış biri olan Platon, 108. Olimpiyat'ın ilk yılına (m.ö. 348) dek yaşadı ve bir düğün töreni sırasında kendi doğum gününde seksenbir yaşındayken öldü.[10]

Öncelikle, Platon'un felsefesinin bize nasıl ulaşmış olduğu konusunda bir şeyler söylememiz gerekiyor; bunu onun elimizdeki yazılarında bulacağız. Bunlar hiç şüphe yok ki geçip gitmiş çağlardan kaderin bizim için saklamış olduğu en güzel hediyelerdendir. Gelgelelim onun felsefesi gerçekte orada sistematik form içinde sunulmamaktadır ve onu bu yazılardan hareketle kurmak bu felsefenin kendisinden ötürü değil de, farklı dönemlerde farklı şekillerde anlaşılmış olduğu için güçtür ve hepsinden ötesi, bunun nedeni ya tinseli tinsel olarak kavramayı başaramayarak ona kendi çiğ kavramlarını yükleyenler ya da gerçekte Felsefeye hiç ait olmayıp yalnızca sunuş tarzıyla ilgili olan şeyi Platon'un felsefesindeki özsel ve en önemli unsur olarak görenler tarafından modern çağda çok kaba bir şekilde ele alınmış olmasıdır; ne var ki, Platon'un felsefesini kavramayı güçleştiren şey aslında sadece Felsefe bilmezliktir. Bu eserlerin form ve içeriği de keza ilgi çekici ve önemlidir. Gene de onları incelerken öncelikle Felsefe konusunda onlarda neyi arayıp bulmak istediğimizden ve öte yandan, çağı itibarıyla Platon'un bakış açısının bize neyi asla sağlayamayacağından emin olmamız gerekir, O nedenle, bizi Felsefeye yaklaştıran arzumuzun hiç tatmin edilmeden kalması gibi bir durum söz konusu olabilir; bununla birlikte, bu tür sonuçların nihai olarak görülmesindense tümüyle tatminsiz kalmamız daha iyidir. Platon'un bakış açısı

[9] Diog. Laert. III. 23 (Menag. Ad h.1.); Ælian Var. Histor. II. 42; Plutarch. ad principem ineruditum, init. s. 779, ed. Xyl.

[10] Diog. Laert. III. 2; Bruckeri Hist. Crit. Philos. Cilt I. s. 653.

açıkça tanımlanmıştır ve zorunludur, ama orada durup kalmamız veya ona geri dönmemiz imkânsızdır; çünkü Akıl şimdi daha yüksek taleplerde bulunmaktadır. Onu en yüksek duruş noktası olarak görme ve kendimize aitmiş gibi alma konusuna gelince, insan tininin ortaya koyduğu iddiaların büyüklük ve enginliğini taşıyamayıp bunlar karşısında eziklik duymak ve pısıp kaçmak çağımızın güçsüzlüğüyle ilgilidir. Platon'un üzerinde durmalıyız, yani kendi çağımızdaki düşünce dolu zihinlerin gereksinimlerinden haberdar olmalı ya da daha ziyade bu gereksinimleri bizzat deneyimlemeliyiz. Eğiticinin amacı nasıl ki insanları dünyadan korumak veya ne onların dünyayı tanıyacağı ne de dünyanın onları tanıyacağı belli bir alanda –örneğin, muhasebe ofisi ya da eğer kır hayatı istiyorsanız fasulye yetiştirme– tutmak için yetiştirmekse, Felsefede de dinsel imana ve böylece Platoncu felsefeye bir geri dönüş söz konusu olmuştur.[11] Her iki uğrağın da kendine özgü zorunlu bir yeri ve önemi vardır, ama bunlar çağımızın felsefesi değildir. Spekülatif Felsefenin İdeasını yeniden ondan öğrenmek üzere Platon'a geri dönmek tamamen doğru olacaktır, ama ondan sanki genelde güzelliği ve üstünlüğü temsil ediyormuş gibi ölçüsüz bir hayranlıkla söz etmek yersizdir. Dahası, Schleiermacher'in yaptığı gibi, küçük diyaloglardan şunun mu yoksa bunun mu hakiki olduğunu eleştirel bir şekilde inceleyerek Platon'u edebî bir bakış açısından görmek Felsefe açısından lüzumsuzdur ve çağımızın aşırı-eleştirelliğine aittir. Diyaloglardan hangisinin daha önemli olduğu konusunda, antiklerin tanıklığının en ufak bir şüpheye bile yer bırakmadığını belirtebiliriz.

Öyleyse, Platon'un felsefesini kavramaya engel olan ilk güçlüğü, tam da bize çok-yönlülükleri itibarıyla Felsefeye dair çeşitli irdeleme tarzları sunan Platon'un eserlerinin karakteri oluşturmaktadır. Araştırmacıların "İyi Hakkında" (περὶ **τἀγαθ**οῦ [peri tagathou]) başlığı altında kaydettiği Platon'un sözlü söylevleri (ἄγραφα δόγματα [agrapha dogmata]) elimizde olsaydı, bunlar daha sistematik formda olduğu için onun felsefesini daha yalın bir şekilde önümüzde bulurduk.[12] Platon'un felsefesiyle uğraşırken Aristoteles bu söylevleri elinde bulunduruyormuş gibi görünüyor ve bunları eserinde "Felsefe

[11] *Karş.* Cilt I. ss. 62-66.

[12] Brandis: De perditis Aristotelis libris de ideis et de bono, sive philosophia, ss. 1-13.

Üzerine" veya "İdealar Üzerine" ya da "İyi Üzerine" diye alıntılamaktadır (Brandis bu konuda yazmıştır). Ne var ki gerçekte elimizde sadece Platon'un Diyalogları bulunuyor ve bunların formu da onun felsefesine dair belli bir fikir devşirmemizi daha da güçleştiriyor. Zira diyalog formu oldukça heterojen öğeler içerir: Mutlak Varlığın irdelenişindeki gerçek Felsefe ve bununla karışmış bir şekilde de özel sunuş tarzı. Platon'un eserlerinin çok-yönlülüğünü oluşturan işte budur.

İkinci güçlüğün dışrak ve içrek felsefe arasında yapılan ayrımda yattığı söylenir. Tennemann (Cilt II. s. 220) şöyle diyor: "Platon iyi olduğunu düşündüğü keşiflerini sadece bir yere kadar bildirme ve bunu da sadece alabilecek yetenekte olduğuna inandığı kişilere bildirme gibi her düşünürün sahip olduğu bir hakkı kullanmıştır. Aristoteles de bir içrek ve bir dışrak felsefeye sahipti, ama şu farkla ki, onun durumunda ayrım salt biçimseldi, hâlbuki Platon'da bu aynı zamanda içerikle de ilgiliydi." Ne saçmalık! Bu durumda filozof dışsal eşyalarını nasıl elinde tutuyorsa düşüncelerini de öyle elinde tutuyormuş gibi görünecektir: Gelgelelim, felsefi İdea tümüyle farklı bir şeydir: Ona sahip olunmaz, o insana sahip olur. Filozoflar felsefi konular hakkında konuştukları zaman zorunlu olarak fikirlerinin akışını takip ederler; bu fikirleri ceplerinde saklayamazlar ve biri bir başkasıyla konuştuğu zaman da eğer sözlerinin herhangi bir anlamı varsa bunlar kendisi için mevcut olan fikri içermelidir. Dışsal bir mülkü vermek oldukça kolaydır, ama fikirlerin aktarılması belli bir beceri gerektirir; bunda her zaman içrek bir şey, salt dışrak olmaktan daha fazlası söz konusudur. Bu güçlük o halde çok da önemli değildir.

Üçüncü olarak, Platon'un kendi spekülatif düşüncesini kavramayı güçleştiren durumlardan biri de şu dışsal hususu nadiren hesap edebilmemizdir: Platon, Diyaloglarında kendi adına konuşmayıp, yazarın kendi fikrini hangisinin ifade ettiğini açık kılmaksızın konuşmacı olarak Sokrates'i ve başka pek çok kişiyi öne sürmektedir. Platon'un çok-yönlülüğünü destekliyor gibi görünen bu tarihsel durumdan ötürü, onun salt Sokrates'in sistemini ve öğretisini tarihsel bir bakış açısından açımlamış olduğu, Diyaloglarda çeşitli Sofistlerden pek çok şeyi uyarladığı ve alenen daha önceki bir tarihe ait birçok teoremi, özellikle de Pythagorasçıların, Herakleitosçuların ve Elealıların teoremlerini

geliştirdiği, hatta son durumda Eleacı irdeleme tarzını benimsediği antikler tarafından olduğu kadar modernler tarafından da sık sık söylenmiştir. Bundan dolayı da irdelemenin bütün içeriğinin bu felsefelere ait olduğu, Platon'a ise sadece içsel formun ait olduğu söylenmiştir. O nedenle, ona özgü olanla olmayanı ayırt etmek ya da parçaların birbirleriyle uyumlu olup olmadığına bakmak gerekmektedir. Cicero'da gördüğümüz Sokratesçi Diyaloglarda karakterler çok daha kolay bir şekilde anlaşılır, ama Cicero'da bizim ilgimizi çekebilecek hiçbir şey yoktur. Platon'da bu muğlaklıktan söz etmek mümkün değildir ve güçlük sadece görünüştedir. Platon'un felsefesi Diyaloglarında oldukça açık bir şekilde ifade edilmiştir; onun diyalogları, bazı kişilerin birçok monologtan oluşan ve birinin belli bir fikri ifade ettiği ve başka birinin de ondan ayrıldığı ve her ikisinin de kendi düşünme tarzlarına bağlı kaldığı konuşmaları gibi kurulmamıştır. Burada tam aksine, ortaya çıkan fikir ayrılığı incelenmekte ve hakikat konusunda bir sonuca varılmaktadır ya da eğer sonuç olumsuzsa, Platon'da görülen şey tüm bilgi sürecidir. O nedenle, Diyaloglarda neyin Sokrates'e, neyin Platon'a ait olduğu konusunda daha öte araştırmaya gerek yoktur. Bununla birlikte, ayrıca şu tespitte bulunmalıyız ki, Felsefe en son özü itibarıyla bir ve aynı olduğu için, sonraki her filozof kendisinden önce gelen tüm felsefeleri kendi felsefesine katacaktır ve katmalıdır; özel olarak ona düşen şey bu felsefeleri daha öte geliştirmektir. Felsefe bir sanat eseri gibi ayrı bir şey değildir; kaldı ki bir sanat eserinde bile sanatçı başkalarından öğrendiği beceriyi pratiğe döker. Sanatçıda orijinal olan şey bir bütün olarak onun tasarımıdır ve hâlihazırda elinin altında olan araçları zekice kullanmasıdır; çalışırken aklına bizzat kendisinin olan sonsuz çeşitlilikte fikirler ve keşifler gelebilir. Gelgelelim Felsefenin temelinde tek bir düşünce, tek bir gerçeklik vardır ve hâlihazırda ulaşılmış olan bu temelin gerçek bilgisinin yerine başka hiçbir şey konulamaz; o kendini zorunlu olarak sonraki gelişmelerde belirtik kılmalıdır. O nedenle, daha önce belirtmiş olduğum üzere (Cilt I, s. 159), Platon'un Diyaloglarını sanki bir felsefeler çeşitliliği ortaya koymayı amaçlıyormuş gibi ya da sanki Platon'un felsefesi onlardan türetilmiş eklektik bir felsefeymiş gibi görmemek gerekir; tersine, o bu soyut ve tek-yanlı ilkelerin gerçekten somut bir biçimde birleştirildiği

düğümü oluşturmaktadır. İçinde gerçeğin somut olduğu bu tür birlik noktalarının felsefi gelişmenin ilerleyen seyrinde ortaya çıkması gerektiğini daha önce Felsefe tarihine dair genel bir fikir verirken görmüştük (Cilt I, s. 67). Türlü belirlenimlerin ve ilkelerin birliğidir somut; bunların tamamlanıp bilincin huzuruna kesin bir şekilde çıkabilmeleri için öncelikle ayrı ayrı sunulmaları gerekir. Dolayısıyla sonraki daha yüksek ilkeyle karşılaştırıldıklarında şüphesiz bir tek-yanlılık yönü edinirler. Ne var ki bu onları yok etmediği gibi oldukları gibi de bırakmaz, aksine onları uğraklar olarak kendisine katar. Platon'un felsefesinde, o nedenle, daha önceki dönemlerdeki her türden felsefi öğretinin daha derin bir ilke içinde özümsenip birleştirilmiş olduğunu görüyoruz. Platon'un felsefesi işte bu şekilde kendisini bir düşünceler bütünlüğü olarak göstermektedir: Dolayısıyla sonuçta diğerlerinin ilkeleri onun kendisinde kavranmaktadır. Platon çoğu kez daha önceki filozofların öğretilerini açıklamaktan başka bir şey yapmaz ve onlara dair sunuşundaki tek belirli özellik kapsamlarının genişletilmiş olmasıdır. *Timaios* diyaloğu, herkesin kabul ettiği üzere, Pythagoras'ın günümüze ulaşmış olan bir eserinin ayrıntılı hale getirilmesidir[13] ve keza onun Parmenides'in öğretisini genişletmesi de bu öğretinin ilkesini tek-yanlı karakterinden kurtaran bir nitelik taşır.

Bu son iki güçlüğü bertaraf ettikten sonra, aynı şekilde ilk söz ettiğimiz güçlüğü de çözeceksek, Platon'un kendi düşüncelerini sunduğu formu betimlemeye geçmeliyiz, ama bu formu, onda bulduğumuz gerçek Felsefeden ayrı tutmamız gerekiyor. Platon'un felsefesinin formu, iyi bilindiği üzere, diyalogdur. Bu formun güzelliği oldukça çekicidir: Ancak, çoğu kimse gibi, Felsefenin sunulacağı en eksiksiz formun bu olduğunu düşünmemeliyiz; Platon'a özgüdür ve bir sanat eseri olarak şüphesiz çok saygı duyulmaktadır.

İlk olarak, sahne ve drama formu dışsal olana aittir. Platon Diyaloglarına hem yer hem de kişiler bakımından bir gerçeklik ortamı sağlar ve karakterlerini bir araya getiren belli bir vesile bulur; kendinde bu oldukça doğal ve büyüleyicidir. Sokrates başrolde oynar ve başka aktörlerin yanı sıra Agathon, Zenon ve Aristophanes gibi iyi bildiğimiz

[13] Scholia in Timæum, ss. 423, 424 (ed. Bekk: Commentar crit. in Plat. Cilt II.).

birçok yıldız da vardır. Kendimizi belli bir olay yerinde buluruz; *Phaidros*'ta (s. 299 Steph.; s. 6 Bekk.) bu, Sokrates ve Phaidros'un geçtiği İlisos'un berrak sularının bitişiğindeki bir çınar ağacının yanıdır; diğer diyaloglarda ise spor alanlarına, Akademi'ye ya da bir şölene götürülürüz. Platon kendisini şahsen hiç göstermeyip düşüncelerini hep başkalarının ağzından aktararak, öğüt verme veya ahkâm kesme görüntüsünden kaçınır ve anlatıcı, Thukydides'in Tarihinde ya da Homeros'ta olduğu kadar az görünür. Ksenophon kimi zaman kendisini ortaya atar, kimi zaman da esas amacını, anlattıklarıyla Sokrates'in yaşamını ve öğretim yöntemini savunmayı büsbütün unutur. Buna karşılık, Platon'da ise her şey tamamen nesnel ve estetiktir, iddialarını genellikle üçüncü veya dördüncü şahıslara bile atfederek tüm sorumluluğu kendisinden uzaklaştırma gibi büyük bir sanatı kullanır.

Bu Diyaloglardaki karakterler arasındaki konuşmanın üslubuyla ilgili olarak ise baş köşeyi soylu insanların kentliliğinin tuttuğunu görüyoruz; Diyaloglar bir zarafet dersidir, onlarda dünyaya aşina olan bir insanın *savoir faire*'ini* görürüz. Kibarlık sözcüğü kentlilik sözcüğünün yerini tam karşılamaz; fazlasıyla geniştir ve saygı gösterme, hürmet ve kişisel yükümlülük bildirme gibi ilave bir düşünce içerir; kentlilik gerçek kibarlıktır ve onun gerçek temelini oluşturur. Ama kentlilik, konuştuğumuz herkese hem fikirlerinin karakter ve içeriği bakımından hem de bu fikirleri ifade edebilme hakkı bakımından tam özgürlük tanımaya özen gösterir. O nedenle, karşıtımızın bulunduğu beyana karşı söylememiz gereken şeyin bizim kendi fikrimizden ibaret olduğunu karşı beyanlarımızla ve çelişkilerimizle açık hale getiririz; zira bu, kendi kendiyle konuşan nesnel akıl olmayıp, kişi olarak kişiler tarafından yürütülen bir karşılıklı konuşmadır. O halde kendimizi ifade etmeye ne kadar gayret edersek edelim, karşıtımızın da düşünen bir kişi olduğunu daima kabul etmemiz gerekir; aynı şekilde, kimse bir kâhin edasıyla konuşmaya başlamamalı ve başka kimseyi cevap vermek üzere ağzını açmaktan alıkoymamalıdır. Gelgelelim bu kentlilik tahammül demek değildir, tam aksine en yüksek derecede içtenlik ve açık sözlülüktür ve Platon'un Diyaloglarına böyle bir zarafeti sağlayan da işte bu karakteristiktir.

* Yol yordam bilmek, –çev. notu.

Son olarak, bu diyalog konunun enine boyuna bir irdelenişi olmaksızın, söylenenlerin salt rastgele bir bağıntıya sahip olduğu ve olmasının amaçlandığı bir karşılıklı konuşma değildir. Sadece eğlence olsun diye konuşulduğunda tamamen rastgele ve keyfî bir fikirler dizisi beklenecektir. Girişte, şüphesiz, Platon'un Diyalogları da kimi zaman bu salt karşılıklı konuşma karakterini taşır ve dolayısıyla da rastlantısal bir form alıyor gibi görünür, zira Sokrates'e kimi bireylerin tikel tasarımlarından ve fikirlerinden hareketle başlangıç yaptırılır (Cilt I, s. 357). Gelgelelim daha sonra bu diyaloglar eldeki konunun sistematik bir gelişimi haline gelir ki, orada karşılıklı konuşmanın öznel karakteri ortadan kaybolmaktadır ve argümanın bütün seyri güzel, tutarlı bir diyalektik süreci gösterir. Sokrates konuşur, konuşmanın yönünü değiştirir, kendi görüşlerini ortaya atar, bir sonuç çıkarır ve tüm bunları da bariz şekilde soruların yardımıyla yapar; çoğu soru sadece Evet veya Hayır yanıtını almak üzere düzenlenmiştir. Diyalog bir argüman sunmak için en uygun form gibi görünmektedir, çünkü bir o yana bir bu yana meyledip durur; farklı taraflar farklı kişilere pay edilir ve böylece argüman daha canlı kılınır. Gel gör ki diyalog keyfî bir şekilde yürütülüyor gibi görünme dezavantajını taşır, öyle ki geriye sonunda hep mesele farklı bir şekilde sonuçlandırılabilirmiş gibi bir his kalır. Ancak Platoncu Diyaloglarda bu keyfî karakter sadece görünüştedir; gelişmeyi sadece eldeki konunun gelişimiyle sınırlayarak ve ikinci konuşmacıya söyleyecek çok az şey bırakarak ondan kurtulunmuştur. Bu tür karakterler, daha önce Sokrates'le ilgili olarak görmüş olduğumuz gibi, karşılıklı konuşma bakımından estetik karakterlerdir; hiçbiri oraya kendi görüşlerini ifade etmek üzere yerleştirilmemiştir ya da Fransızların da dediği gibi, *pour placer son mot*. Sorulan sorulara nasıl ki din kitaplarında yanıtlar öngörülüyorsa, bu diyaloglarda da durum böyledir, çünkü yanıtı verenler yazarın istediğini söylemeye mecburdur. Soru öyle bir şekilde hazırlanmıştır ki, yalnızca tamamen basit bir yanıt mümkündür ve diyalogların sanatsal güzelliği ve gücü sayesinde böyle bir yanıt aynı zamanda tamamen doğal görünmektedir.

İkinci olarak, Platoncu felsefenin, kendine ait bir alanda kendine ait bir bilime başlanılan tikel bir alan olduğunu ilan etmemesi durumu da bu dışsal kişilik yönüyle ilgilidir; zira o kimi zaman Sokrates'inki,

kimi zaman Sofistlerinki, kimi zaman da daha önceki filozoflarınki gibi sıradan kültür tasarımlarına dâhil olmaktadır ve bunu yaparken de karşımıza sıradan bilgiden örnekler getirmekte ve aynı zamanda sıradan bilginin yöntemlerini kullanmaktadır. Felsefenin sistematik bir açınımını bu şekilde bulamayız ve konuyu kapsamlı bir şekilde ele almak şüphesiz bizim için hiç de kolay değildir, çünkü irdelemenin enine boyuna olup olmadığına karar verme konusunda elde hiçbir araç bulunmamaktadır. Ne var ki, Zihin her ne kadar kendisini bizim talep ettiğimiz kesin formda göstermese de, tek bir tin, Felsefe bakımından belli tek bir bakış açısı vardır. Çağının genel kültürü gibi Platon'un felsefi kültürü de henüz gerçekten bilimsel bir çalışma için olgunlaşmış değildi; İdea daha çok taze ve yeniydi, sistematik bilimsel sunuş formuna ancak Aristoteles'te ulaşabilmiştir.

Platon'un sunuş tarzındaki bu eksiklikle bağıntılı olarak, aynı zamanda bizzat İdeanın kendisinin somut belirlenimi konusunda da bir eksiklik söz konusudur, çünkü bu diyaloglarda temsil edilen Platoncu felsefenin değişik unsurları, yani Varlığa dair salt tasarımlar ile Varlığın kavrayıcı bilgisi, gerçekte gevşek, popüler bir biçimde birbirine karışmış ve böylece de birinciler daha özel olarak bir mit veya mesel içinde temsil edilmeye başlamıştır; bu birbirine karışma gerçek bilimin gerçek formu içindeki başlangıcı itibarıyla kaçınılmazdır. Bir Zihin algısı veya kavrayışı taşıyan Platon'un yüce zihni, konusu aracılığıyla spekülatif Kavrama nüfuz etmiş, ama ancak bu şekilde nüfuz edebilmiştir ve onun realitesinin bütününü henüz Kavramda kapsamamıştır; diğer bir deyişle, Platon'da ortaya çıkan bilgi kendisini henüz Platon'da tam anlamıyla gerçekleştirmemiştir. O nedenle burada bazen, sıradan realite tasarımının kendisini Kavramından tekrar ayırması ve realiteyi yalnızca Kavramın oluşturduğu gibi bir bildirimde bulunulmaksızın bu ikincisinin onunla karşıtlık içine girmesi söz konusudur. Böylece Platon'u Tanrı'dan ve gene şeylerin Kavramdaki mutlak gerçekliğinden söz ederken, ama bunlardan ayrı şeyler gibi ya da her ikisinin de ayrı göründüğü bir bağıntı içinde söz ederken buluyoruz; kavranmamış bir varoluş olarak Tanrı da sıradan tasarımla ilişkili hale getirilmektedir. Kimi zaman da sonuna kadar Kavramı takip etmek yerine daha büyük bir tamlık ve

gerçeklik sunmak amacıyla salt resimsel tasarımlar, mitler, Platon'un kendisinin geliştirdiği tasavvurlar ya da duyusal tasarımdan türetilen masallar işe dâhil edilmektedir; şüphe yok ki bunlar da düşünce tarafından belirlenmektedir, ama düşünce bunlara gerçekten nüfuz etmez, sadece zihinsel olanın sıradan tasarım formları tarafından belirlenmesi söz konusudur. Sözgelimi, duyular tarafından algılanabilir olan bedenin veya doğanın görünüşleri, sanki konu enine boyuna düşünüp tartışılmış ve Kavramın bağımsız bir seyir izlemesine izin verilmişçesine konuyu hiç de tam anlamıyla tüketmiş olmayan düşüncelerin yanı sıra ileri sürülmektedir.

Buna Platon'un felsefesinin nasıl kavranması gerektiği sorunuyla ilgili olarak baktığımızda, bu iki durumdan ötürü, onda ya çok fazla ya da çok az şey bulunduğunu görüyoruz. Antikler, Platon'un felsefesini Grek mitolojisini ele alır gibi ele alan Yeni Platoncular, onda çok şey bulmuştur. Benzetmeler yapıp bunu fikirlerin ifadesi –şüphesiz mitler bunlardır– olarak sunmuşlar ve aynı şekilde Platon'un mitlerindeki fikirleri ilkin teoremler mertebesine yükseltmişlerdir: Nitekim Felsefenin meziyeti sadece hakikati Kavram formunda ifade etmeye dayanır. Gene bazen de Platon'da Kavram formunda olan şeyi Mutlak Varlığın ifadesi olarak, örneğin *Parmenides*'teki Varlık teorisini Tanrı'nın bilgisi olarak almışlardır –sanki Platon bizzat bunlar arasında ayrım yapmamış gibi. Ama Platon'un arı Kavramlarında sıradan tasarım genel olarak ortadan kaldırılmaz; ya bu Kavramların onun realitesini oluşturduğu söylenmez ya da bunlar Platon için bir tasarımdan fazlası olmayıp realite değildir. Gene şüphesiz görüyoruz ki, özellikle de modernler Platon'da çok az şey bulmuşlardır, çünkü kendilerini esas olarak sıradan tasarım yanına bağlayıp realiteyi onda görmektedirler. Platon'da Kavramla ilgili olan şey ya da arı bir şekilde spekülatif olan şey onların gözünde soyut mantıksal kavramlar içinde dolaşıp durmaktan veya boş inceliklerden başka bir şey değildir: Öte yandan, bunu bir halk tasarımı olduğu söylenen teorem olarak alırlar. O nedenle, Tennemann'da (Cilt II, s. 376) ve başkalarında, Platoncu felsefeyi bizim eski metafiziğimizin formlarına, yani Tanrı'nın varoluş kanıtına geri götüren inatçı bir belirlenim buluyoruz.

Öyleyse Platon'un Felsefeyi mitsel bir şekilde sunması ne kadar övülürse övülsün ve diyaloglarında ne kadar ilgi çekici olursa olsun, gene de yanlış anlamaların kaynağı olduğu açıktır ve bu yanlış anlamalardan biri de Platon'un mitlerinin onun felsefesindeki en üstün şey olarak görülmesidir. Pek çok önermenin mitsel formda sunularak daha kolay bir şekilde anlaşılır kılındığı doğrudur, ne var ki onları sunmanın doğru yolu bu değildir; önermeler saf kılınmak üzere ortaya konan düşüncelerdir. Daha önceki bir aşamaya ait olduğundan mit, düşünceye değil de imgeleme yönelen duyusal imgeleri işe dâhil eden bir temsil tarzıdır; gelgelelim, onda düşüncenin etkinliği askıya alınır, düşünce kendini henüz kendi gücü yoluyla kuramaz ve dolayısıyla da henüz özgür değildir. İnsanları cezbedip içerikle ilgilenmeye ittiği için mit, insan soyunun eğitim aşamasına aittir; fakat duyusal formlardan dolayı düşüncenin saflığına gölge düşürdüğü için Düşüncenin anlamını ifade edemez. Kavram tam gelişimine ulaştığında bundan böyle mite gerek duymaz. Platon sık sık şu ya da bu konuda düşünceler ifade etmenin zor olduğunu söyler ve bundan dolayı da bir mit kullanacaktır; şüphesiz bu daha kolaydır. Platon ayrıca yalın Kavramların, nihai hakikatlerini Tanrı'da taşıyan bağımlı, geçici uğraklar olduğunu da söyler ve Platon'un Tanrı'dan bu ilk söz edişinde, O salt bir tasarım haline getirilmektedir. O nedenle de tasarım tarzı ile gerçekten spekülatif öğe birbirine karışmaktadır.

Platon'un felsefesini onun diyaloglarından devşirmek için yapmamız gereken şey, sıradan tasarıma ait olanı –özellikle de Platon'un felsefi bir fikri sunmak üzere mitlere başvurduğu yerde– felsefi fikrin kendisinden ayırt etmektir; neyin yalnızca sıradan tasarıma ait olup genel olarak düşünceye ait olmadığını, özsel olmadığını ancak o zaman biliriz. Gelgelelim eğer Kavramın ne olduğunu ya da spekülatif olanın ne olduğunu bilmiyorsak, bu mitlerin bizi diyaloglardan bir sürü maksimler ve teoremler çıkarsamaya ve bunları Platon'un felsefi önermeleri gibi açıklamaya götürme tehlikesi kaçınılmazdır, hâlbuki bunlar gerçekte bu türden bir şey olmayıp tümüyle sunuş tarzına aittir. O nedenle örneğin *Timaios*'ta Platon şu formu kullanır: Tanrı dünyayı yaratmıştır ve cinlerin de bu işte belli bir payı vardır. Bunlar tamamen halk tasarımı tarzında söylenmektedir. Bununla birlikte, dünyayı

Tanrı'nın yaratmış olması, tinsel türde daha yüksek varlıkların varolması ve onların dünyanın yaratılmasında Tanrı'ya yardım etmiş olmaları, eğer Platon'un payına felsefi bir dogma olarak alınırsa, bunun harfi harfine Platon'da karşılık bulduğunu fakat gene de onun felsefesine ait olmadığını görebiliriz. Platon resimsel şekilde insan ruhunun bir rasyonel, bir de irrasyonel yana sahip olduğunu söylediğinde, bunu ancak genel anlamda almak gerekir; Platon böylelikle insan ruhunun iki tür tözden, iki tür şeyden oluşmuş olduğu gibi bir felsefi iddiada bulunmuş olmaz. Bilgiyi ya da öğrenmeyi bir anımsama süreci olarak tasarladığı zaman, bunu ruhun insanın doğumundan önce varolduğu anlamında almak mümkündür. Aynı şekilde, felsefesinin merkezî noktasından, İdealardan, Evrenselden, daimî olarak kendi başına varolan olarak, duyusal şeylerin modelleri olarak söz ettiği zaman da rahatlıkla bu İdeaları, modern anlak kategorileri şeklinde, realitenin dışında varolan, Tanrı'nın anlağındaki tözler olarak ya da kendi başlarına ve bağımsız olarak –örneğin melekler gibi– düşünme yoluna gidebiliriz. Kısacası, resimsel tasarım tarzında ifade edilen her şeyi modernler ciddi ciddi felsefe saymaktadırlar. Platon'un felsefesinin bu şekilde sunulması Platon'un kendi sözcükleriyle desteklenebilir, ama Felsefenin ne olduğunu bilen biri bu tür ifadelere pek önem vermez ve Platon'un gerçekte ne demek istediğini anlar.

Platoncu felsefeye dair şimdi girişeceğim açıklamada iki şeyi birbirinden ayırt etmek şüphesiz mümkün değildir, ama bunlar modernler arasında hâkim olan tarzdan tamamen farklı bir tarzda belirtilip değerlendirilmelidir. Bir yandan Felsefenin ve Bilginin gerçekte ne olduğuna dair Platon'un genel kavrayışını açıklığa kavuşturmamız, bir yandan da onun irdelediği özel Felsefe dallarını geliştirmemiz gerekiyor.

Platon'un genel Felsefe kavrayışını ele alırken dikkatimizi çeken ilk nokta, onun Felsefe karşısında sergilediği derin hürmettir. Felsefe bilgisinin yüce doğası onu derinden etkilemiştir ve o, mutlağı ele alan düşünceye yönelik gerçek bir hayranlık göstermektedir. Nasıl ki Kireneliler varolanın bireysel bilinçle ilişkisini irdelemiş ve Kinikler dolaysız özgürlüğün realite olduğunu öne sürmüşse, Platon da bilinçle realitenin kendini dolaylı kılan birliğini ya da bilgiyi savunmaktadır.

O her yerde Felsefenin değeri konusunda en yüce fikirleri ve son derece derin ve güçlü bir anlamda da başka her şeyin daha aşağı bir nitelik taşıdığını ifade eder; Felsefeden muazzam bir canlılık ve hayranlıkla, bilimin tüm övüncüyle ve bugünlerde kabul etmeye cesaret edemeyeceğimiz bir biçimde söz eder. Onda, bu bilimin diğer bilgi alanları karşısında veyahut insanın Tanrı karşısında sözde ılımlı tavrı söz konusu değildir. Platon insan aklının Tanrı'ya ne kadar yakın olduğu, hatta Onunla birliği konusunda tam bir bilince sahiptir. İnsanlar bunu Platon'da, antik birinde okuyunca aldırış etmezler, çünkü artık mevcut bir şey değildir, ama eğer modern bir filozoftan geliyor olsaydı buna çok kızılırdı. Felsefe Platon için insanın olası en yüksek mülkü ve gerçek realitesidir; insanın bir tek peşinde koşması gereken şey odur. Bu konu üzerine birçok pasaj arasından öncelikle *Timaios*'tan şu pasajı aktaracağım (s. 47 Steph.; s. 54 Bekk.): "En üstün olana dair bilgimiz gözlerle başlar. Görünen gece ile gündüz, aylar ve gezegenlerin seyirleri arasındaki ayrım zamana ilişkin bir bilgi doğurmuş ve bütünün doğasını bilme arzusunu uyandırmıştır. Bundan da Felsefeye ulaştık; Tanrı'nın insana verdiği bundan daha büyük bir armağan ne gelmiştir ne de gelecektir."

*Politeia*'da [*Devlet*] Platon'un bu konudaki fikirlerini ifade etme şekli oldukça iyi bilinir; çok yerilmiştir, çünkü insanların sıradan fikirleriyle tamamen çelişmektedir ve Felsefenin devletle ve dolayısıyla edimsellikle ilişkisiyle ilgili olması bakımından daha da şaşırtıcıdır. Zira bu zamana dek Felsefeye gerçekten de belli bir değer atfedilebiliyor da olsa, bu gene de bireyin düşünceleriyle sınırlı kalıyordu; gel gör ki, burada anayasa, yönetim, edimsellik sorunlarına girilmektedir. Platon *Politeia*'da Sokrates'e gerçek bir devletin doğasını açıklattırdıktan sonra, böyle bir devletin varolmasının nasıl mümkün olabileceğinin gösterilmesi gerektiği yönündeki isteğini ifade ederek Glaukon'un araya girmesini sağlar. Sokrates ise soruyu geçiştirir, konuya bir türlü gelmeyecektir, kaçamak bahaneler arar ve adil olanın ne olduğunu tanımlarken, onun tam değilse de yaklaşık bir gerçekleşmesinin nasıl mümkün olabileceğine dair şüphesiz bir şeyler belirtmek gerekiyor olsa da edimsellikte nasıl gerçekleştirilebileceğini göstermek zorunda olmadığını öne sürerek durumdan kurtulmaya çalışır.

Sıkıştırılınca sonunda şunları söyler: "O halde, bir kahkaha tufanı ve kesin bir inanmama beni mahcup edecek olsa da, bunu açıklayacağız. Filozoflar devletleri yönettiği ya da günümüzde kral ve prens denilenler gerçekten ve tam anlamıyla filozof olduğu zaman, böylece siyasi büyüklük ve Felsefe bir noktada buluştuğu zaman ve şimdi bir yanı dışlayıp öbür yanı tutan birçok karakter bir araya geldiği zaman, işte o zaman ve ancak o zaman sevgili Glaukon, devletin başındaki belalar ya da benim inancıma göre insanlığın başındaki belalar son bulabilir. Söz ettiğim bu devlet ancak o zaman mümkün olacak ya da gün ışığını görecektir." "Bunca zamandır söylemeye çekindiğim şey," diye ekler Sokrates, "buydu, çünkü sıradan fikirlere ne kadar ters olduğunu biliyorum." Platon Glaukon'a şu cevabı verdirtir: "Sokrates, birçok insanın –sadece kötü insanların da değil– hep birden ceketlerini çıkarıp ellerine geçen ilk silaha davranarak var güçleriyle senin üstüne çullanmasına sebep olacak bir şey söylediğinin farkında olsan iyi olur ve eğer gerekçe gösterip onları yatıştıramazsan, bunun cezasını çekmek zorunda kalırsın."[14]

Platon açıkça burada Felsefeyle yönetimi birleştirme gereksinimini öne sürmektedir. Bu taleple ilgili olarak; tarihin toprağı veya zemini Felsefeninkinden farklı olduğu için, filozofların devletlerin yönetiminde olması gerektiğini söylemek büyük bir hadsizlik gibi durabilir. Mutlak güç olarak İdea şüphesiz kendini tarihte gerçekleştirmek zorundadır; başka bir deyişle, dünyayı Tanrı yönetir. Ancak tarih İdeanın doğal bir şekilde kendini geliştirmesidir, İdea'nın bilinciyle değil. Eylem şüphesiz hakkın, ahlakın ve Tanrı'nın hoşuna gidenin ne olduğu konusundaki genel düşünceler doğrultusundadır, ama eylemin aynı zamanda özne olarak öznenin tikel erekler için çabalarını temsil ettiğini de bilmemiz gerekir. İdeanın gerçekleşmesi, o nedenle, düşüncelerin ve Kavramların dolaysız ve tikel ereklerle birbirine karışmasıyla meydana gelir. Bundan dolayı, sadece bir yanıyla düşünceler yoluyla üretilir, başka bir yanıyla ise koşullar yoluyla, araçlar olarak insan eylemleri yoluyla. Bu araçlar genellikle İdeaya karşıt gibi görünebilir, ama bu gerçekte önemli değildir; tüm bu tikel erekler gerçekte sadece

[14] Plat. De Republica, V. ss. 471-474 (ss. 257-261).

İdeayı meydana getirme araçlarıdır, çünkü o mutlak güçtür. Böylece İdea dünyada ortaya çıkar ve hiçbir güçlük yaşanmaz, ama yönetenlerin İdeaya sahip olması şart değildir.

Bununla birlikte, halkın hükümdarlarının filozof olması gerektiği ifadesini değerlendirmek için, şüphesiz, Platoncu anlamda ve o dönem açısından Felsefeden ne anlaşıldığını göz önünde bulundurmalıyız. Felsefe sözcüğü farklı dönemlerde tamamen farklı anlamlar taşımıştır. Hayaletlere veya şeytana inanmayan kişiye filozof dendiği zamanlar bile olmuştur. Bu tür fikirler geçip gittiğinde, böyle bir sebepten ötürü birine filozof demek insanların aklına gelmez. İngilizler bizim deneysel fizik dediğimiz şeyi Felsefe olarak görürler; onlar için filozof, kimya, mekanik, vb. üzerine araştırmalar yapan ve bu alanlarda teorik bilgiye sahip kişidir (Cilt I, s. 70). Platon'da ise Felsefe duyuüstünün bilgisiyle ya da bize göre dinsel bilgi olan şeyle iç içe geçmiştir. Platoncu felsefe o nedenle mutlak bir şekilde gerçek ve adil olanın bilgisidir, devletteki evrensel ereklerin bilgisidir ve onların geçerliliğinin tanınmasıdır. Hıristiyan dininin evrensel din haline geldiği uluslar göçünün tüm tarihinde biricik ilgi noktası, başlangıçta bağımsız, mutlak bir şekilde evrensel ve gerçek olan duyuüstü krallığını edimselleşmiş olarak kavramak ve edimselliği buna uygun olarak belirlemekti. O andan itibaren bu bir kültür işi olmuştur. Modern çağın devleti, yönetim ve anayasası, bundan dolayı, antik çağın devletinden ve özellikle de Platon'un zamanındakinden oldukça farklı bir temele sahiptir. Grekler o dönemde demokratik anayasalarından ve ondan kaynaklanan durumlardan hiç memnun değillerdi (yukarıda s. 14) ve aynı şekilde tüm filozoflar da generallerin cezalandırılması (Cilt I, s. 352) gibi olayların meydana geldiği Grek devletlerinin demokrasilerini mahkûm etmişlerdi. Bu tür bir anayasada ilk değerlendirme konusunun devlet için en iyi olan olacağını düşünmek şüphesiz mümkündür, ama keyfîlik hâkim olmuş ve bu da bir ağırlığı olan şahsiyetler tarafından ya da Aristides, Themistokles ve diğerleri gibi devlet işlerinde usta olanlar tarafından ancak geçici olarak dizginlenebilmiştir. İşlerin bu hale gelmesi anayasanın dağılmasını önceledi. Bizim devletlerimizde ise devletin ereği, herkes için en iyi olan şey, eski zamanlarda olduğundan çok daha başka bir biçimde içkin ve etkilidir. Adalet yasalarının ve mahkemelerinin, halkın anayasasının

ve tininin durumu kendi içinde öyle sağlam bir şekilde yerleşmiştir ki, karara bağlanacak şeyler sadece geçici türden meselelerdir ve hatta neyin bireye bağlı olduğunu sormak bile mümkündür.

Bizim için yönetim, edimsel bir devletteki sürecin şeyin doğasına göre olacağı anlamına gelir ve şeyin Kavramının bilgisi bunun için şart olduğundan, edimsellik Kavramla uyum içine getirilir ve böylelikle de İdea varoluşta gerçekleşir. Bunun bir sonucu olarak, Platon filozofların yönetmesi gerektiğini söylerken tüm meselenin evrensel ilkeler yoluyla belirlenmesine işaret etmektedir. Modern devletlerde bu çok daha fazla gerçekleşir, çünkü temellerini gerçekten de evrensel ilkeler oluşturur –şüphesiz hepsinin değilse de çoğunun. Bazıları hâlihazırda bu aşamaya ulaşmıştır, diğerleri ise ona ulaşmaya çabalamaktadır, ama hepsi de yönetim ve idarenin gerçek tözünü bu tür ilkelerin oluşturması gerektiğini kabul etmektedir.

Platon'un talep ettiği şey o nedenle aslında zaten mevcuttur. Ama bizim Felsefe dediğimiz şeyin, arı düşünceler içindeki hareketin işi formladır ve bu da kendine özgü bir şeydir; bununla birlikte, eğer bir devlette evrensel, özgürlük, yasa bir ilke haline getirilmemişse bundan form sorumlu değildir. Marcus Aurelius tahttaki bir filozofun ne gibi etkide bulunabileceğinin bir örneğidir; ancak elimizde ona dair kaydedilmiş sadece şahsi eylemler bulunuyor ve Roma İmparatorluğu onun tarafından daha iyi hale getirilmiş değildir. Öte yandan, II. Frederick'e haklı olarak filozof kral denebilir. O, Wolff'çu metafizikle ve Fransız felsefesi ve şiirleriyle ilgilenmişti, dolayısıyla da çağına göre bir filozoftu. Felsefe onun kendi özel eğilimiyle ilgili bir iş olmuş gibi görünüyor ve onun kral olmasından tamamen ayrıdır. Gelgelelim o, tümüyle evrensel bir ereği, devletin refahını ve iyiliğini kendisi için eylemlerinin ve diğer devletlerle yapılan anlaşmalarla ve ülkedeki bireylerin haklarıyla ilgili getirdiği tüm düzenlemelerin yönetici ilkesi haline getirmiş olduğu için aynı zamanda bir filozof kraldı; bunları tümüyle mutlak bir şekilde evrensel ereklere tabi kılmıştı. Bununla birlikte, eğer sonraları bu kralın yöntemi sıradan bir gelenek haline gelmişse, sonraki prenslere, onlar için aynı ilke mevcut olsa bile ve yönetim, özellikle de kurumlar bu ilkeye dayanıyor olsa bile artık filozof denemez.

*Politeia*'da Platon ayrıca felsefi bir kültür durumu ile Felsefenin olmadığı bir durum arasındaki ayrım figüründen de söz eder: Bu hem çarpıcı hem de parlak bir ayrıntılı karşılaştırmadır. Kullandığı fikir şu şekildedir: "Mağara gibi bir yeraltı düşünelim, ışığa açılan uzun bir girişi olsun. İçinde yaşayanlar boyunlarını bile kıpırdatamayacak şekilde zincire vurulmuşlar, sadece mağaranın gerisini görebiliyorlar. Çok arkalarında bir meşale yanıyor yukarıda. Aradaki boşlukta yükselen bir yol ve bir alçak duvar var ve bu duvarın gerisinde" (ışığa doğru) "bir kukla gösterisindeki kuklalar gibi her türden insan ve hayvan heykelini taşıyıp yukarı kaldıran ve bu arada bazen birbirleriyle konuşan, bazen sessiz kalan insanlar bulunuyor. Zincirlenmiş olanlar sadece diğer duvara düşen gölgeleri görecek ve bunları gerçek sayacaktır; ayrıca yankıdan dolayı bu figürleri taşıyanların söylediklerini işitecekler ve bunların gölgelerin sesi olduğunu düşüneceklerdir. Şimdi eğer bu mahkûmlardan biri serbest bırakılıp boynu, şeyleri olduğu gibi görecek şekilde çevrilmeye zorlansaydı, gördüğü şeyin aldatıcı bir rüya olduğunu, gerçekliğin gölgeler olduğunu düşünürdü. Ve eğer biri onu bu mahpustan ışığın kendisine çıkaracak olsaydı, ışıktan gözleri kamaşır, hiçbir şeyi göremezdi ve onu ışığa çıkaran kişiden kendisini hakikatten uzaklaştırdığı ve yerine sadece acıyı ve kötülüğü getirdiği için nefret ederdi."[15] Bu mit türü insanlarda mevcut olan duyusal dünya tasarımını duyuüstünün bilgisinden ayırması bakımından Platoncu felsefenin karakteriyle uyum içindedir.

Şimdi artık bu meseleden daha tam olarak söz ettiğimiz için, ikinci olarak, Platon'a göre bilginin doğasını ele almamız ve böylelikle de bizzat Platoncu felsefenin kendisine dair açıklamamıza başlamamız gerekiyor.

a. Platon filozofların "hakikati görmeye can atan" kimseler olduğunu söyleyerek daha tam bir tanım sunar. Glaukon: "Çok doğru. Ama bunu nasıl açıklıyorsun?" Sokrates: "Bunu herkese söylemem, ama sen şu konuda bana katılacaksın." "Hangi konuda?" "Güzel Çirkin'e karşıt olduğu için bunların iki şey olduğu konusunda." "Neden olmasın?" "Adil ve Adil-olmayanda, İyi ve Kötüde ve başka her İdeada

[15] Plat. De Republica VII. ss. 514-516 (ss. 326-328).

(εἶδος [eidos]) durum aynıdır: Onlardan her biri kendi başına bir *Bir*dir. Öte yandan, eylemlerle ve cisimlerle ve her yanda ortaya çıkan başka İdealarla birleşiyor olması nedeniyle de her biri *Çok* gibi görünür." "Haklısın." "Şimdi buna göre, bir yanda görmeseverler, sanatseverler, iş sınıfı ile diğer yanda demin söz ettiğimiz filozof denmeyi hak edenler arasında bir ayrım yapıyorum." "Bununla ne demek istiyorsun?" "Bununla, görmeden ve duymadan alınan haz gibi, güzel sesleri ve renkleri, formları ve bunlardan oluşan her şeyi sevseler bile zihinleri gene de Güzeli kendi doğası içinde görme ve sevme yeteneğinde olmayanları kast ediyorum." "Durum böyle." "Fakat bizzat Güzelin kendisine geçme ve kendinde olanı (καθ' αὐτό [kath' hauto]) görme gücüne sahip olanlara pek rastlanmaz değil mi?" "Gerçekten de nadiren." "O halde güzel şeylerin güzel olduğunu gören ama Güzelliğin kendisini kavramayan ve onu bunun bilgisine götürmeye çalışacak olan başka birini takip edemeyen biri sence yaşamını uyanık bir şekilde mi yoksa bir rüyada mı geçirir?" (Yani filozof olmayanlar rüya gören insanlara benzer.) "Birinin uykudayken, hatta uyanıkken, belli bir şeyi sadece anımsatan şeyi, onu anımsatan bir şey gibi değil de şeyin ta kendisi gibi görmesi rüya görmek değil mi?" "Kesinlikle böyle birinin rüya görüyor olduğunu söylemeliyim." "Öte yandan, uyanık insan ise Güzelin kendisini Varolan olarak gören ve ondan pay alanların (μετέχοντα [metekhonta]) yanı sıra onun ta kendisini de tanıyan ve bu ikisini birbirine karıştırmayan kişidir."[16]

Felsefeye dair bu açıklamada, çokça söz edilen Platon'un İdealarının hemen ne olduğunu görüyoruz. İdea, bizim Evrensel adıyla daha yakından bildiğimiz, bununla birlikte yalnızca şeylerin bir özelliği olan biçimsel Evrensel olarak değil de kendinde ve kendi için varolan olarak, realite olarak, biricik gerçek olarak görülen şeyden başka bir şey değildir. εἶδος [eidos]'u ilk olarak tür veya cins diye çevirir ve İdea hiç şüphe yok ki türdür, ama daha ziyade Düşünce tarafından kavrandığı ve Düşünce için varolduğu şekliyle. Eğer türden sadece kolaylık uğruna bazı tekil şeylerin ayırt edici özellikleri olarak benzer karakteristiklerinin refleksiyonumuz tarafından bir araya getirilmesini anlıyorsak,

[16] Plat. De Republica, V. ss. 475-476 (ss. 265-266).

elbette burada tamamen dışsal bir form içindeki evrensel söz konusudur. Fakat hayvanın spesifik karakteri onun canlı olmasıdır; onu olduğu şey yapan bu canlı olmadır ve bundan yoksun bırakıldığında varolmaya son verir. Buna göre Platon için Felsefe gerçekten de tikelle karşılaştırıldığında onun hep geri dönmeye devam ettiği bu kendinde evrenselin bilimidir. "Platon masalıktan ve küplükten söz ettiği zaman Kinik Diogenes şöyle der: 'Şüphesiz bir masayı ve bir küpü görüyorum, ama masalığı ve küplüğü değil.' 'Doğru' diye yanıtlar Platon; 'çünkü masayı ve küpü görmeni sağlayan gözlerin var, ama masalığı ve küplüğü görmeyi sağlayan zihin sende yok (νοῦν οὐκ ἔχεις [noun ouk ekheis]).'"[17] Sokrates'in başlattığı şeyi, sadece Evrenseli, İdeayı, İyiyi varoluşa sahip olarak kabul eden Platon gerçekleştirdi. Platon İdealarını sunarak zihinsel dünyanın kapısını açmıştır, gelgelelim bu, realitenin ötesinde, göklerde, başka bir yerde olmayıp reel dünyadır. İdeal, Leukippos'ta da realiteye yaklaştırılmakta olup doğanın gerisine –metafizik açıdan– itilmez. İdealar öğretisinin özü, o nedenle, Gerçeğin duyular için varolan olmayıp, yalnızca kendi belirlenimini kendinde taşıyan şey, kendinde ve kendi için Evrensel, dünyada gerçekten varolan olduğu görüşüdür; zihinsel dünya böylece Gerçektir, bilinmeye değer olandır –hatta Ebedî, kendinde ve kendi için tanrısal olandır. Farklılıklar özsel olmayıp sadece geçicidir; fakat kendi içinde bir ve kendiyle özdeş olarak Platon'un Mutlağı, kendisine geri dönen bir hareket olması ve kendisinde ebediyen evinde olması bakımından aynı zamanda kendinde somuttur. İdeaların sevgisi ise Platon'un coşkunluk dediği şeydir.

Platon'un İdealarının yanlış kavranması iki şekilde olur; birincisi formla ilgili olan düşünmeyle ilgilidir ve gerçek realiteyi yalnızca duyusal olan olarak ya da duyular yoluyla kavranan şey olarak görür –bu Platon'un salt gölge olduğunu öne sürdüğü şeydir. Zira Platon Evrenselden reel diye söz ederken, onun Evrensele dair tasarımı ya Evrenselin bir özellik olarak bizim için mevcut olduğu ve dolayısıyla da salt anlağımızdaki bir düşünce olduğu ifadesiyle karşılanır veyahut da Platon bu aynı Evrenseli töz olarak, bir kendinde varoluş olarak alır ki, bu durumda bizim dışımıza düşer. Platon ayrıca duyusal şeylerin,

[17] Diog. Laert. VI. 53; *karş.* Plat. De Republica, VI. s. 508 (s. 319).

imgeler (εἰκόνες [eikones]) gibi, mutlak varoluş taşıyana benzer olduğunu ya da İdeanın onların örneği ve modeli (παραδεῖγμα [paradeigma]) olduğu ifadesini kullandığı zaman, bu İdealar, eğer tam olarak şeyler haline getirilmiyorlarsa, bizden çok uzakta bir yerlerde, bu dünyanın dışındaki bir anlakta bulunan aşkın bir varoluş türüne çevrilirler ve bizim görmediğimiz resimlerdir; bir sanatçının onu takip ederek belli bir malzeme üzerinde çalışıp oraya orijinalin kopyasını bıraktığı modeli gibidirler. Ve hakikat diye kabul edilen bu mevcut duyusal realiteden sadece ayrı tutulmuş olmaları nedeniyle değil, aynı zamanda bireysel bilincin edimselliğinden kurtarılmış olmaları nedeniyle de onların kökensel olarak temsil ettiği özne bilincin dışına çıkar, hatta bilinçten ayrı bir şey gibi temsil edilmeye başlar.

Bu İdealarla ilgili ikinci yaygın yanlış anlama ise bunlar bilincin ötesine aktarılmayıp, aklımızın idealleri sayıldığı zaman ortaya çıkar ki, şüphesiz zorunlu olsalar da ne şimdi realitesi olan ne de realiteye ulaşabilecek bir şey meydana getirirler. İlk görüşe göre Öte nasıl ki dünyanın dışında yatan ve türün bağımsız varlık kazandığı bir tasarımsa, bu görüşe göre de aklımız realitenin ötesindeki böyle bir krallıktan ibarettir. Ama türler bizdeki realite formlarıymış gibi görüldüğünde de gene onları tıpkı doğadaki estetik olarak görmek gibi bir yanlış anlama söz konusudur. Böyle yapıldığında, kendilerini dolaysız olarak sunmaları gereken zihinsel algılar olarak tanımlanırlar ve ya mutlu bir dâhiye ya da bir kendinden geçme veya coşkunluk durumuna aittirler. Böyle bir durumda onlar salt imgelemin yaratımları olacaklardır ki ne Platon bunu böyle anlar ne de gerçekte böyledir. Onlar dolaysız bir şekilde bilinçte olmayıp, tersine kavrayan bilgidedirler ve yalınlığı ve sonuçla ilişkisi itibarıyla kavrayan bilgi oldukları ölçüde dolaysız algılardır; diğer bir deyişle, dolaysız algı onların yalınlık uğrağından ibarettir. Dolayısıyla biz onlara sahip değilizdir; kavrayan bilgi yoluyla zihinde geliştirilirler. Aldıkları ilk kaba form coşkunluktur, ama onları rasyonel bir şekilde geliştirilmiş forma ilkin bilgi getirir; onlar bu form içinde gene de reeldir, çünkü bir tek onlar Varlıktır.

Bundan ötürü, Platon öncelikle Bilimi, Gerçeğin Bilgisini sanıdan ayırmaktadır. "Bilen kişinin düşüncesine (διάνοιαν [dianoian])

haklı olarak bilgi (γνώμην [gnōmēn]) diyebiliriz; ama diğeri sanıdır (δόξαν [doksan]). Bilgi varolandan ileri gelir, sanı ise ona karşıttır; ama bu onun içeriği Hiçliktir demek değildir –bu bilgisizlik olurdu–, çünkü bir sanı benimseniyorsa, Birşey hakkında benimseniyordur. O halde sanı bilgisizlikle bilim arasında ortadır, içeriği de Varlık ile Hiçliğin bir karışımıdır. Duyuların nesnesi, sanının nesnesi olan tikel, Güzelden, İyiden, Adilden, Evrenselden yalnızca pay almaktadır; ama aynı zamanda da çirkin, kötü, adil-olmayan, vb.dir. Çift aynı zamanda yarımdır. Tikel sadece büyük veya küçük, hafif veya ağır ve bu karşıtlardan herhangi biri değildir, tersine her tikel biri kadar diğeridir de. Varlık ile Varlık-olmayanın böyle bir karışımı tikeldir, sanının nesnesidir"[18] –karşıtların kendilerini Evrenselde çözdüğü bir karışım. Bu Evrensel, bilginin spekülatif İdeası olacaktır, sıradan bilincin tarzı ise sanıya aittir.

b. Bilginin kendinde varolan nesnel içeriğinin incelenmesine geçmeden önce, bir yandan Platon'da bulduğumuz şekliyle bilginin bilinçteki öznel varoluşunu ve öte yandan da içeriğin nasıl ruh olarak sıradan tasarımda olduğunu veya göründüğünü daha ayrıntılı olarak ele almalıyız; bu ikisi birlikte bilginin, evrensel olarak, bireysel bilinçle ilişkisini oluşturmaktadır.

*α.* Tanrısalın bilincine varmamızı sağlayan kaynak, Sokrates'te daha önce görülen şeyle aynıdır (Cilt I, ss. 367-368). İnsanın tini kendinde realiteyi içerir ve tanrısal olanı öğrenmek için onu kendisinden geliştirip bilince taşıması gerekir. İnsan zihnindeki bilginin içkin doğası, Sokratesçilerde erdemin öğretilip öğretilemeyeceği biçiminde, sofist Protagoras'ta ise duygunun hakikat olup olmadığı biçiminde tartışılır, ki bu soru bilimsel bilginin içeriği sorununa ve bununla sanı arasındaki ayrıma bağlıdır. Gelgelelim Platon bilmeye başlamamızı sağlayan sürecin aslında öğrenme olmadığını, çünkü öğreniyor göründüğümüz şeyi gerçekte sadece anımsadığımızı söylemeye geçer. Platon tekrar tekrar bu konuya geri döner, ama meseleyi özel olarak *Menon*'da ele alır ve hiçbir şeyin aslında öğrenilmediğini, çünkü öğrenmenin zaten sahip olduğumuz şeyin anımsanmasından ibaret olduğunu öne sürer

[18] Plat. De Republica. V. ss. 476-479 (ss. 266-273).

(s. 81, 84; s. 349, 355, 356 Bekk.), bu durum karşısında zihinlerimizin içine düştüğü şaşkınlık salt bir uyarıcı işlevi görür. Platon soruna burada spekülatif bir anlam vermektedir ve bu çerçevede bilginin edinilmesiyle ilgili empirik görüşle değil, bilginin realitesi ile uğraşılmaktadır. Zira dolaysız sıradan tasarıma göre öğrenme, yabancı bir şeyin düşünen bilince alınmasını, mekanik bir birlik tarzını ve boş bir uzamın bu uzamın kendisine yabancı ve ilgisiz olan şeylerle doldurulmasını ifade eder. Ruhun bir *tabula rasa* gibi göründüğü ve canlı bedendeki parçacıkların eklenmesiyle devam eden büyümeye dair oluşturduğumuz fikri andıran böyle dışsal bir artış sağlama yöntemi yaşamdan yoksundur ve zihnin doğasıyla –öznellik, birlik, varlık ve kendinde evde olmak– bağdaşmaz. Buna karşılık Platon, zihinde, zihin olarak hâlihazırda mevcut olan şeyin bilinç için nesne haline geldiğini veya belirtikleştiğini ileri sürerek bilincin gerçek doğasını sunmaktadır. Hareketi içindeki gerçek evrenselin Kavramı; örtük olarak hâlihazırda belirtik olarak olduğu şey olması bakımından, kendinde kendi Oluşu olan türün Kavramı budur –kendi kendisinin dışından gelmediği bir süreç. Süreci kendine sürekli geri dönmekten ibaret olan bu mutlak türdür Zihin; o nedenle, kendinde olmayan hiçbir şey onun kendi için değildir. Buna göre, öğrenme süreci yabancı bir şeyin işe karışması değil, zihnin kendi özünün edimselleşmesidir veya bunun bilgisine ulaşmaktır. Henüz öğrenmemiş olan şey ruhtur, doğal varlık olarak tasarlanan bilinçtir. Zihnin bilime dönmesine sağlayan şey, zihnin özsel doğasının farklı bir şey gibi veya kendisinin olumsuzu gibi görünmesidir ve bunun yol açtığı kafa karışıklığıdır –onun gerçek doğasıyla çelişen bir belirim tarzı, çünkü o tüm realite olmanın iç kesinliğine sahiptir ya da bizzat bu kesinliktir. Bu başka-varlık görünümünü ortadan kaldırması bakımından nesneli kavramaktadır, yani onda dolaysız olarak kendine kendisinin bilincini verip bilime ulaşmaktadır. Tek tek, zamansal, geçici şeyler hakkındaki fikirler hiç şüphe yok ki dışarıdan gelirler, ama gerçek olan evrensel düşünceler köklerini zihinde bulurlar ve onun doğasına aittirler; tüm otorite böylelikle yıkılmaktadır.

Bir anlamda, yani hâlihazırda başka bir zamanda varolmuş olan bir fikrin yeniden üretilmesi anlamında anımsama [*Erinnerung*] kuşkusuz

talihsiz bir ifadedir. Ama anımsamanın etimolojiden kaynaklanan, kendini içselleştirme, içe gitme gibi başka bir anlamı daha söz konusudur ve sözcüğün düşüncedeki daha derin anlamı da budur. Bu anlamda, evrenselin bilgisinin bir anımsamadan, *kendi* içine bir gidişten başka bir şey olmadığını söylemek kuşkusuz mümkündür; kendini başlangıçta dışsal bir formda gösteren ve bir çokluk olarak belirleyen şeyi bir içsele, bir evrensele çevirir iz, çünkü kendimize gider ve böylece bizde içsel olanı bilince taşırız. Gelgelelim, yadsıyamayacağımız üzere, Platon'da anımsama sözcüğünün devamlı olarak ilk ve empirik anlamı söz konusudur. Bunun nedeni, kendinde bilincin bilginin içeriği olduğu yönündeki gerçek Kavramı Platon'un bir dereceye dek halk tasarımı ve mitler formunda ileri sürmüş olmasıdır. İşte bundan dolayı burada bile tasarımla Kavramın birbirine karışması söz konusudur; bundan daha önce de bahsetmiştik (s. 22). *Menon*'da (s. 82-86 Steph.; s. 35-360 Bekk.) Sokrates hiçbir eğitim almamış bir köle üzerinde bir deneme yaparak öğrenmenin bir anımsama olduğunu göstermeye çalışır. Ona bir şey öğretmeksizin veya herhangi bir olgunun hakikatini öne sürmeksizin, Sokrates sadece sorular sorarak kendince yanıtlar verdirtir ve bir karenin kendi kenarlarıyla olan ilişkisiyle ilgili geometrik bir önermeyi ifade etmesini sağlar. Köle bilgiyi yalnızca kendinden edinir, öyle ki sadece zaten bildiği ama unutmuş olduğu şeyi hatırlıyormuş gibi görünür. Şimdi eğer Platon bilginin bu bilinçten gelişine bir anımsama diyorsa, o zaman bu bilgi zaten bu bilinç içindedir, yani bireysel bilinç özsel doğası gereği bilginin içeriğini örtük olarak taşımakla kalmaz, aynı zamanda ona evrensel değil de bu bireysel bilinç olarak sahip olmuştur. Gel gör ki bu bireysellik uğrağı sadece sıradan tasarıma aittir ve anımsama düşünce değildir, çünkü anımsama bir evrensel olarak değil, duyusal bir "bu" olarak insanla ilgilidir. Bilginin ortaya çıkmasının özsel doğası, bundan dolayı, burada bireysele, sıradan tasarıma karışmıştır ve bilgi burada kendinde varolan realite olarak, *bir* olarak, ruh formunda ortaya çıkmaktadır, çünkü ruh henüz tinin sadece bir uğrağıdır. Platon, içeriği bundan böyle evrenselin değil de bireyselin saf anlamına sahip bir tasarıma geçtikçe, onu mit formunda betimlemesi daha da artar. Sanki hakikat hâlihazırda başka bir zamanda bizim için olmuş gibi, zihnin kendinde varoluşunu zamanda bir önceden-varoluş formunda tasarlar.

Ama aynı zamanda belirtmek gerek ki, o bunu felsefi bir öğreti olarak değil, tanrısal olanı kavrayan rahip ve rahibelerden alınmış bir vecize formunda sunar. Pindaros ve diğer kutsal insanlar aynı şeyi söylerler. Bu vecizelere göre insan ruhu ölümsüzdür; hem varolmaya son verir ya da, insanların dediği gibi, ölür hem de varoluşa tekrar gelir, ama hiçbir biçimde yok olup gitmez. "Şimdi ruh eğer ölümsüzse ve sık sık yeniden ortaya çıkıyorsa" (metampsikoz) "ve burada olanların yanı sıra Hades'te" (bilinçdışında) "olanları ve her şeyi görmüşse, öğrenmenin bir anlamı yoktur, çünkü sadece zaten bilmiş olduğu şeyi anımsamaktadır."[19] Tarihçiler bunu gerçekte Mısırlı bir fikre yapılan bir anıştırma olarak ve salt duyusal tasarım olarak değerlendirirler ve Platon'un durumun böyle olduğunu belirtmiş olduğunu söylerler. Fakat Platon bu türden hiçbir ifadede bulunmamıştır; onun burada söylediği şeyin, tıpkı sonradan Tanrı'yla ilgili olarak söylenen şeyler gibi, Felsefeyle ve daha özel olarak da onun felsefesiyle hiçbir ilgisi yoktur.

*β*. Bu mit diğer Diyaloglarda daha öte ve çarpıcı bir şekilde geliştirilmiştir ve kesinlikle sıradan anlamında hatırlamayı kullanır; buna göre, insanın zihni gerçek ve mutlak varoluş olarak bilincine gelen şeyi geçmiş zamanda görmüştür. Bununla birlikte, Platon'un asli çabası bu anımsamayı öne sürerek zihnin, ruhun, düşüncenin kendi başına özgür olduğunu göstermektir ve bunun da antikler ve özellikle de Platoncu düşünce açısından bizim ruhun ölümsüzlüğü dediğimiz şeyle yakından bir bağı bulunur.

*αα*. Platon *Phaidros*'ta (s. 245 Steph.; s. 38 Bekk.) bundan, Eros'un tanrısal bir çılgınlık (μανία [mania]) ve bize verilmiş olan en yüksek mutluluk olduğunu göstermek için söz eder. O, burada İdeaya yönelik güçlü, başat bir özlem taşıyan bir coşkunluk halidir (yukarıda, s. 32), ama yürekten ve duygudan ileri gelen bir coşkunluk değildir, sıradan bir algı olmayıp ideal olanın bir bilinci ve bilgisidir. Platon Eros'u tanıtlamak için tanrısal ve insansal ruhun doğasını açıklamak zorunda olduğunu söyler. "Birinci nokta, ruhun ölümsüz olduğudur. Zira kendini hareket ettiren ölümsüz ve ebedîdir, hareketini başkasından alan şey ise geçicidir. Kendini hareket ettiren ilk ilkedir, çünkü

[19] Plat. Meno, s. 81 (ss. 348-349).

kökenini ve ilk başlangıcını kendisinde taşımakta olup başka hiçbir şeyden türetmez. Hareket etmeye de son vermez, çünkü hareketini ancak bir başkasından alan buna son verebilir." Platon böylece ilkin kendini-hareket-ettiren şey olarak basit ruh Kavramını geliştirir; oysa kendinde ve kendi için zihnin gerçek yaşamı "Ben"in mutlak doğasının ve özgürlüğünün bilincidir. Ruhun ölümsüzlüğünden söz ettiğimizde bizim için genellikle ruhun her türden niteliğe sahip fiziksel bir şey gibi olduğu fikri söz konusudur ve şüphesiz bunlar değişebilse de o bunlardan bağımsız olduğu için değişime tabi değil gibi görünür. Şimdi, düşünce şeyin kendisinden bağımsız olan bu niteliklerden biridir ve düşünce aynı zamanda burada bir şeymiş gibi ve yok olabilir veya varolmaya son verebilir gibi tanımlanmaktadır. Bu nokta açısından, bu fikrin temel özelliği şudur ki, ruhun imgeleme, düşünceye, vb. sahip olmaksızın yok olmaz bir şey olarak kalmaya devam edebilmesi gerekir. Öte yandan, ruhun ölümsüzlüğü Platon'da, ruhun kendisinin bizzat düşünen olduğu ve dolayısıyla da düşüncenin ruhun bir niteliği değil de tözü olduğu olgusuna dolaysız bir şekilde bağlıdır. Durum bedendeki gibidir, ağırlık bedenin bir niteliği olmayıp onun tözüdür; zira ağırlık çıkarılıp atıldığında beden bundan böyle nasıl ki varolmayacaksa, düşünce ortadan kaldırıldığında da ruh varolmayacaktır. Düşünce evrenselin etkinliğidir, bir soyutlama değil, tüm tasarımlarda gerçekleşen kendine yansıma ve kendinin koyulmasıdır. Şimdi, düşünce her değişmede kendinde evde olmaya devam eden ebedî bir şey olduğundan, ruh da örneğin duyusal algıda farklı olanla, dışarıdaki maddeyle alakalı olmasına karşın gene de kendinde evde olduğu gibi, özdeşliğini farklı olanda saklamaktadır. O nedenle, ölümsüzlüğün bizim için dinsel bakış açısından taşıdığı önem Platon için söz konusu değildir; onun açısından büyük ölçüde düşüncenin doğasıyla, düşüncenin içsel özgürlüğüyle ilişkili olduğu için, Platoncu felsefenin kendine özgü ilkesini oluşturan belirlenimle, Platon'un saptamış olduğu duyuüstü temelle bağıntılıdır. Ruhun ölümsüzlüğü işte bundan dolayı Platon için büyük önem taşımaktadır.

Şöyle devam ediyor: "Ruhun İdeasını açıklığa kavuşturma çabası yalnızca bir tanrının başarabileceği zahmetli bir araştırmayı gerektirecektir; buna karşılık, insanın dili bundan kolaylıkla bir figür yoluyla

söz edebilir." Burada abartılı ve tutarsız bir şeyin söz konusu olduğu bir benzetme devreye girer. Şöyle der: "Ruh bir arabayla arabacının birleşik gücüne benzer." Bu imge bize hiçbir şey ifade etmez. "Şimdi tanrıların ve arabacıların atları" (arzular) "iyidir ve iyi cinstendir. Biz insanlarda ise arabacı ilkin dizginleri ele alır, ama atlardan biri soylu ve iyidir, iyi bir kökendendir, diğeri ise soysuzdur, soysuz bir kökendendir. Bekleneceği üzere sürmek çok zordur. Ölümlü varlıklar ölümsüz varlıklardan nasıl ayrılır, bunu keşfetmemiz gerek. Ruh her yerde ruhu olmayanın da bakımını üstlenir ve tüm gökyüzünden geçerek şekilden şekile girer. Eksiksizleşip tamamıyla kanatlandığında yükseklere uçar" (düşüncelere yükselmiştir) "ve evrenin yöneticisidir. Ama sağlam bir zemin bulana dek bitkin düşen kanatlarıyla başıboş bir şekilde dolanıp durur; o zaman gerçekte gücünün harekete geçirdiği dünyevi bir forma girer ve ruhla beden bir araya geldiğinde bu bütüne canlı yaratık, ölümlü denir."[20] Biri öyleyse kendinde ve kendi için varolan düşünce olarak ruhtur, diğeri ise maddeyle olan birliktir. Düşünceden bedene olan bu geçiş çok zordur, antiklerin anlayamayacağı kadar zordur; bununla ilgili olarak daha fazlasını Aristoteles'te bulacağız. Şimdiye dek söylenmiş olanlardan hareketle, Platon'u, ruhun bu yaşamdan önce bağımsız olarak varolduğu, ardından maddeye gömülüp onunla birleştiği ve böylelikle de kirlenmiş olduğu ve maddeden yeniden ayrılması gerektiği dogmasını ileri süren biri olarak sunulmasının zeminini görebiliriz. Tinsel olanın kendini kendinden gerçekleştirdiği olgusu antiklerin yeterince incelediği bir nokta değildir; iki soyutlamayı, ruh ve madde, alırlar ve bağlantı da sadece ruhun payına bir bozulma formunda ifade edilir.

"Ölümsüz olana gelince," diye devam eder Platon, "onu eğer kavrayan düşünceye uygun olarak ifade etmeyip, ona dair sıradan bir tasarım oluşturursak, Tanrı'nın doğasını kavrama içgörüsünden ve gücünden yoksun olduğumuz için, Tanrı'nın ölümsüz yaşamının bir bedene ve ruha sahip olduğu, ama bunların tek bir doğada (συμπεφυκότα [sympephykota]) birleşmiş olduğu sonucuna varırız"[21] –yani yalnızca dışsal olarak değil, özünde *bir* hale gelmiştir. Ruh da beden de

[20] Plat. Phaedrus, s. 246 (ss. 39-40).

[21] Plat. Phaedrus, s. 246 (s. 40).

soyutlamadır, yaşamsa her ikisinin birliğidir; Tanrı'nın doğası halk tasarımı açısından beden ve ruhun ayrılmadan *bir* içinde tutulması olduğu için, O form ve içeriği kendilerinde bölünmemiş bir birlik olan Akıldır. Tanrı'ya ilişkin önemli bir tanımdır bu –aslında modern çağın tanımından başka bir şey olmayan büyük bir fikir. Öznellikle nesnelliğin özdeşliğine, idealle reelin, yani ruhla bedenin ayrılmazlığına işaret etmektedir. Platon ölümlüyü ve sonluyu ise varoluşu mutlak bir şekilde İdeaya ya da daha kesin biçimde öznelliğe yeterli olmayan bir şey olarak doğru bir şekilde tanımlar.

Platon şimdi de tanrısal Varlığın yaşamında neler olup bittiğini açıklamaya geçer; ruh kanatlarının zayıf düşmesinin meydana geldiği bir dram bulmaktadır önünde. "Tanrıların arabaları, güçlü lider Zeus'un kanatlı arabasından yönettiği bölümlere girerler. Zeus'u onbir bölümde bir araya gelmiş diğer tanrıların ve tanrıçaların düzeni takip eder. Her birinin kendi işini yaptığı en asil ve en kutlu görüntüyü sunarlar. Renksiz, formsuz ve elle tutulamaz öz, tek seyircisi olarak ruhun efendisi olan düşünceyi gerektirir ve böylece gerçek bilgi doğmaya başlar. Zira orada o, varolanı (τὸ ὄν [to on]) görür ve realitenin temaşasında yaşar, çünkü hep yinelenen bir döngüyü" (idealların döngüsünü) "takip eder. Bu döngüde" (tanrıların döngüsünde) "adaleti, ölçülülüğü ve bilgiyi insanların adlandırdığı şekillerde görmez, zira o gerçekten mutlak olanı (τὸ ὄντως ὄν [to ontōs on]) seyretmektedir." Bundan sanki gerçekleşmiş bir şey gibi söz edilmektedir. "Ruh bu seyirden geri döndüğü zaman arabacı atlarını yerlerine bırakıp onlara yemeleri için ambrosia, içmeleri için de nektar verir. Tanrıların yaşamı böyledir. Gelgelelim diğer ruhlar arabacının veya atların hatasından ötürü karışıklığa düşerler, kırılmış kanatlarla bu göksel yerlerden ayrılıp hakikati seyretmeye son verirler, sanıyla beslenip yere düşerler; ruh hakikati az veya çok seyretmiş olmasına göre daha yükseğe veya daha aşağıya geçer. Bu durumda, görmüş olduğu şeyin bir anımsanışı kalır onda ve güzel veya adil bir şey algıladığı zaman hayretler içinde kendinden geçer. Kanatlar bir kez daha güç bulur ve ruh, özellikle de filozofun ruhu, güzel olanı, adil olanı, vb. değil, bizzat güzelliğin ve adaletin kendisini görmüş olduğu eski durumunu anımsar."[22] O

[22] Plat. Phaedrus, ss. 246-251 (ss. 40-50).

nedenle, tanrıların yaşamı ruh açısından olduğu için, tekil güzellikte evrensel anımsandığında, mutlak bir şekilde varolan olarak ruhta, mutlak olarak ve olanaklı ve edimsel evrensel olarak güzelin, iyinin, adilin İdeasının bulunduğuna işaret edilmektedir. Platoncu kavrayışın genel ilkesini bu oluşturur. Ama Platon bilgiden anımsama diye söz ettiğinde, bunun meseleyi sadece mecazlarla ve metaforlarla ifade etmek olduğunun daima farkındadır; o, eskiden teologların ciddi biçimde yaptığı gibi, ruhun doğmadan önce varolup varolmadığını ve doğmuşsa hangi yerde olduğunu sormamıştır. Platon'un böyle bir inancının olduğu söylenemez ve o hiçbir zaman meseleden teologların anladığı anlamda söz etmemiştir; keza, örneğin insan sanki mevcut yaşamı bir hapis gibi görmek zorundaymış gibi, eksiksiz bir durumdan Düşüş hakkında da hiç konuşmamıştır. Aksine Platon'un hakikat olarak ifade etmiş olduğu şey şudur ki, bireydeki bilinç akılda tanrısal realite ve yaşamdır, insan bunu arı düşünce içinde algılayıp tanır ve bu bilginin kendisi bizzat göksel mekân ve harekettir.

*ββ*. Platon'un ruhun ölümsüzlüğü hakkındaki fikirlerini daha öte geliştirdiği *Phaidon*'da, ruh formundaki bilgi daha açık bir şekilde ele alınmaktadır. *Phaidros*'ta sırasıyla mit ve hakikat olarak kesin bir biçimde ayrı tutulan ve böyle görünmesi sağlanan şey, *Phaidon*'da, Platon'un Sokrates'i ruhun ölümsüzlüğü hakkında konuşturduğu bu ünlü diyalogda, pek böyle görünmez. Platon'un bu tartışmayı Sokrates'in ölümünün rivayetiyle ilişkilendirmesi her zaman bir hayranlık konusu olmuştur. Hiçbir şey ölümsüzlük inancını yaşamını terk etmek üzere olan Sokrates'in ağzından anlatmaktan ve bu inancı bize bu sahne aracılığıyla canlandırmaktan daha uygun görünemez, öte yandan aynı şekilde, böyle bir ölüm sahnesi de bu inanç aracılığıyla canlandırılmaktadır. Bu uygun düşen durumda şu koşulların ima edildiğini de belirtmemiz gerekiyor. Öncelikle, ölen kişiye aslında evrenselle değil de kendi kendisiyle, Hakikatle değil de bir "bu" olarak kendisinin kesinliğiyle meşgul olmak uygun düşer. Bundan dolayı, burada sıradan bakış açısıyla, ama Kavramın bakış açısından çok da ayrılmayan bir bakış açısıyla karşılaşıyoruz; bununla birlikte, durum böyle olsa da, bu sıradan bakış açısının, ruhu bir şey olarak gören ve o sanki bir şeymiş gibi onun sürekliliğini veya kalıcılığını isteyen kaba ruh tasarımı ile

pek alakası yoktur. Böylece Sokrates'in, beden ve bedenle ilgili şeylerin Felsefenin tek işi olan bilgelik peşinde koşmanın önünde engel oluşturduğu, çünkü duyusal algının hiçbir şeyi saf şekilde ya da kendinde olduğu şekliyle göstermediği ve tinsel olanın cisimsel olandan uzaklaştırılmasıyla gerçeğin bilinir hale geldiği noktasında kendisini ifade ettiğini görüyoruz. Zira hakikati içinde varolan biricik şeyler adalet, güzellik gibi şeylerdir; onlar tüm değişime ve bozulmaya yabancıdırlar ve beden aracılığıyla değil, yalnızca ruh içinde algılanırlar.[23]

Bu ayrımda ruhun özünün maddi bir Varlık kategorisi olarak değil, evrensel olarak değerlendirildiğini görüyoruz; Platon'un ölümsüzlüğü kanıtladığı şeylerde bunu daha açık görüyoruz. Bu argümandaki temel nokta, öğrenme bir anımsamadan ibaret olduğu için ruhun bu yaşamdan önce varolmuş olduğudur[24] ve bu da ruhun kendinde hâlihazırda sonradan olduğu şey olduğunu ima etmektedir. Böylelikle doğuştan düşünceler konusundaki yavan kavrayışa işaret edildiğini düşünmemeliyiz –böyle bir ifade, düşüncelerimiz sanki daha önceden kısmen yerleştirilmiş gibi ve kısmen de kendini ilkin zihnin hareketi yoluyla üretmemiş olan doğal bir varoluşa sahipmiş gibi, düşüncelerin doğuştan varolduğunu ima eder. Gelgelelim Platon ölümsüzlük fikrini, bir araya getirilmiş şeyin çözülme eğiliminde olduğu, buna karşılık yalın olanın ise hiçbir şekilde çözülemez veya yok edilemez olduğu olgusuna dayandırır; daima kendi gibi ve aynı olan şey yalındır. Yalın oldukları için güzel, iyi, benzer hiçbir değişme yeteneği taşımaz; içinde bu evrenselleri taşıyan insanlar, şeyler, vb. ise aksine değişebilir. Bunlar duyularla algılanırlar, oysa diğerleri duyuüstüdür. Dolayısıyla, düşüncede olan ve onunla ilişkili bir şey olarak kendini buna uygulayan ruhun kendisi, o nedenle, yalın bir doğada görülmek zorundadır.[25] O halde, burada gene Platon'un, yalınlığı bir şeyin yalınlığı olarak almadığını, örneğin artık özünde ayrışmış olarak tasarlanamayacak kimyasal bir bileşen gibi bir şeyin yalınlığı olarak almadığını görüyoruz; bu, boş, soyut özdeşlik veya evrensellik, bir varolan olarak yalın olurdu.

[23] Plat. Phaedo, ss. 65-67 (ss. 18-23).

[24] A.g.e., s. 72 (s. 35), s. 75 (s. 41).

[25] A.g.e., ss. 78-80 (ss. 46-51).

Ancak evrensel, nihayetinde Platon Simmias'a şunu öne sürdürttüğü zaman gerçekten de bir varolan formunu alıyor gibi görünmektedir: İşittiğimiz uyum bir evrenselden, çeşitliliğin birliği olan bir yalından başka bir şey değildir, ama bu uyum duyusal bir şeyle ilişkilidir ve onunla birlikte ortadan kalkar, tıpkı müziğin lirle olan ilişkisi gibi. Öte yandan Platon Sokrates'e göstertir ki, ruh bu anlamda bir uyum değildir, çünkü duyusal uyum onu oluşturan öğelerden sonra varolmakta olup, onlardan kaynaklanan bir sonuçtur. Ruhun uyumu ise, kendinde ve kendi içindir, her duyusal şeyden önce gelir. Üstelik duyusal uyum kendi içinde çeşitlilik taşıyabilir, ama ruhun uyumunda hiçbir niceliksel ayrım bulunmaz.[26] Dolayısıyla açıktır ki, Platon ruhun gerçekliğini bütünüyle evrensel içine almakta ve onun gerçek varlığını duyusal tekilliğe yerleştirmemektedir, bundan dolayı da ruhun ölümsüzlüğü Platon açısından, tekil bir şeyin ölümsüzlüğü gibi, sıradan manada anlaşılamaz. Ruhun ölümden sonra başka ve daha parlak bir yerde kaldığı konusundaki mitle[27] daha sonra karşılaşacak olsak da yukarıda bunun ne türden bir gök olacağını görmüştük.

*γ*. Ruhun gelişim ve kültürünü önceki söylenenlerle bağıntısı içinde almak gerekir. Bununla birlikte, Platon'un idealizminin öznel idealizm olduğu, modern çağda ortaya çıkan ve hiçbir şeyi öğrenmediğimizi, dışarıdan etkilenmediğimizi, tersine tüm tasarımların özneden türetildiğini ileri süren sahte idealizm olduğu düşünülmemelidir. Bireyin, en dolaysız olanlar da dâhil olmak üzere tüm fikirlerini kendi kendinden üretmesinin idealizm anlamına geldiği sık sık söylenir. Gelgelelim bu tarihdışı ve tamamen yanlış bir kavrayıştır; bu kaba idealizm tanımını kabul edecek olursak, filozoflar arasında hiç idealist yok demektir ve Platon'un idealizminin de şüphesiz böyle bir şeyle uzaktan yakından alakası yoktur. *Politeia*'nın yedinci kitabında (s. 518 Steph., ss. 333, 334 Bekk.) Platon, daha önce ifade etmiş olduğum şeyle (ss. 30-32) ilgili olarak ve özellikle de daha önce zihinde gizlenmiş olan evrenselin bir tek kendi kendisinden gelişmesini sağlayan bu eğitimin nasıl oluştuğuna gönderme yaparak şunu söyler: "Bilimin ve öğrenmenin

[26] Plat. Phaedo, ss. 85, 86 (ss. 62, 63), ss. 92-94 (ss. 74-80).

[27] A.g.e., ss. 110-114 (ss. 111-120).

(παιδείας [paideias]) doğasının, kültürden sanki ruhun içerisinde taşınan değil de görmenin kör gözlere yerleştirilmesi gibi oraya yerleştirilebilecek bir bilgiymiş gibi söz eden bazılarının" (bununla Sofistleri kastediyor) "öne sürdüğü gibi olmadığına inanmalıyız." Bilginin bütünüyle dışarıdan geldiği fikri, modern zamanlarda, insanın tanrısal doğa hakkında bildiği her şeyin bir eğitim ve alışkanlık meselesi olduğunu ve zihnin de o nedenle tamamen belirlenimsiz olanaktan ibaret olduğunu ileri süren tamamen soyut ve kaba türdeki empirik felsefelerde bulunmaktadır. Sınırına vardırıldığında bu, her şeyin dışarıdan verildiği vahiy öğretisidir. Protestanlık dininde ise soyut formdaki bu kaba fikri bulamıyoruz, çünkü tinin tanıklığı imanın özsel bir parçasıdır, yani iman, bireysel öznel tinin, dışarıdan verili bir şey formunda ona gelen belirlenimi kendi başına kabul edip ortaya koymasını talep eder. Platon bu türden bir fikre karşıdır, çünkü yukarıda sunulmuş olan salt popüler biçimde ifade edilen mitle ilgili olarak şunu söyler: "Akıl her insanın ruhun doğuştan yeteneklerine ve öğrenmesini sağlayan organa sahip olduğunu öğretir. Eşdeyişle, nasıl ki gözün ancak bütün bedenle birlikte karanlıktan aydınlığa dönebileceğini düşünüyorsak, Oluş dünyasından" (olumsal duygular ve fikirler) "Varlık dünyasına da bütün ruhla birlikte dönmemiz gerekir ve ruh yavaş yavaş bu görmeye katlanıp Varlığın saf aydınlığına bakmayı öğrenmelidir. Ama bu Varlığın iyi olduğunu söylüyoruz. Bunu yapma sanatı, ruhu döndürme sanatı olarak, kültürde bulunur –yani bir kişiyi kolayca ve etkili bir şekilde döndürebilme yolu. Görmeyi nakletmeye (*ἐμποιῆσαι [empoiēsai]*) çalışmaz, tersine –kişi ona zaten sahip olduğu ölçüde ona layıkıyla bağlanmamış demektir ve dolayısıyla da görmesi gereken nesneleri görmez– onu harekete geçirir. Ruhun diğer erdemleri bedenle daha uyumludur; köken olarak ruhta olmayıp adım adım alıştırma ve alışkanlık yoluyla gelirler. Buna karşılık, düşünce (τὸ φρονῆσαι *[to phronēsai]*) ise tanrısal olduğundan gücünü kaybetmez ve bu döndürme yolu aracılığıyla yalnızca iyi veya kötü hale gelir." Platon'un içsel ve dışsal ile ilgili olarak saptadığı şey budur. Zihnin iyiyi kendi kendisinden hareketle belirlediği yönündeki bu tür fikirlere biz Platon'dan çok daha fazla aşinayız; ama onları ileri süren ilk kişi Platon'du.

c. Platon'un hakikati yalnızca düşünce yoluyla üretilene yerleştirmesi ve buna rağmen bilginin kaynağının da çeşitli –duygularda, duyumlarda, vb.– olması bakımından, Platon'un sunmuş olduğu farklı bilgi türlerini belirtmemiz gerekiyor. Platon, bilinen ve ondan başladığımız, hakikatin duyusal bilinç yoluyla verildiği fikrine tümüyle karşıdır; zira bu, örneğin Protagoras'ı ele alırken karşılaşmış olduğumuz Sofistlerin öğretisidir. Duygu ile ilgili olarak, aslında Platon'un hakikati duygu kılığı altında taşıyan güzellik coşkusunda da olduğu gibi, kolaylıkla her şeyi duyguya yerleştirme yanlışına düşeriz; ama hakikatin gerçek formu bu değildir, çünkü duygu bütünüyle öznel bilinçtir. Duygu olarak duygu, insanların keyfî iradeyi hakikatin ilkesi yapmalarından ibarettir, çünkü gerçek içerik duygu yoluyla verilmez; onda her içeriğin bir yeri vardır. En yüksek ilke de aynı şekilde duyguda bulunmalıdır; düşüncede ve anlakta bir şeye sahip olmak ile buna yürekte ve duyguda, yani en iç öznelliğimizde, bu "Ben"de sahip olmak bambaşka şeylerdir; ve içeriğin yürekte olduğu zaman ilk kez gerçek yerinde olduğunu söyleriz, çünkü o zaman bizim bireyselliğimizle tamamen özdeştir. Hata ise bir içeriğin duyguda olduğu için gerçek olduğunu söylemede yatar. İçeriğin bir tek düşünceyle doldurulduğunu ileri süren Platon'un öğretisinin öneminin sebebi işte budur; çünkü yalnızca düşüncenin etkinliğiyle kavranabilen şey evrenseldir. Platon bu evrensel içeriği İdea diye tanımlamıştır.

*Politeia*'nın altıncı kitabının sonunda (ss. 509-511 Steph.; ss. 321-325 Bekk.) Platon, bilgimizdeki duyusal olanla zihinsel olan arasında daha tam bir ayrım yapar, öyle ki her bir alanda gene iki bilinç tarzı sunar. "Duyusalda (ὁρατόν [horaton]) bir bölümü dışsal belirim oluşturur, çünkü gölgeler, sudaki yansımalar ve ayrıca düz, parlak cisimler, vb. ondadır. Bunların benzediği şeyleri oluşturan ikinci kısım ise hayvanları, bitkileri" (bu somut yaşamı) "ve sanattaki her şeyi içerir. Düşünülür (νοητόν [noēton]) de iki bölüme ayrılır. Bir bölümde ruh önceden verili olan duyusal figürleri kullanır ve hipotezlerle (ἐξ ὑποθέσεων [eks hypotheseōn]) çalışmaya mecburdur, çünkü ilkeye değil sonuca gider." Başlı başına duyusal olmayıp şüphesiz düşünceye ait olan refleksiyon, nesnesi henüz anlağın arı varoluşu olmasa da, düşünceyi ilk duyusal bilinçle karıştırır. "Diğer bölümde ise" (bizzat

ruhun kendisindeki düşünce olan şey) "ruh, bir hipotezden başlayıp hipotezin üstünde duran bir ilkeye ilerler (μέθοδον [methodon]), ama ilk durumda olduğu gibi imgeler aracılığıyla değil, bizzat idealar yoluyla. Geometri, aritmetik ve benzer bilimleri çalışanlar tek ve çifti, figürleri, üç çeşit açıyı, vb. varsayarlar. Ve hipotezlerden yola çıktıkları için bunlar için bir açıklama sunma gereğini düşünmezler, çünkü herkesten bunları bilmesi beklenir. Üstelik görünür figürler kullandıklarını ve onlardan söz ettiklerini, buna karşın onları değil, onların temsil ettiği idealleri düşündüklerini bilirsiniz; zira onlar çizdikleri" (duyusal) "imgeleri değil" (mutlak) "karenin kendisini ve köşelerini düşünürler. Diğer şeylerle ilgili olarak da durum böyledir." O halde Platon'a göre, şüphesiz burası reel bilginin başladığı yerdir, çünkü duyusal olanın kendisiyle daha öte hiçbir işimiz bulunmaz; bu, gelgelelim, başlı başına tinsel evrenseli ele alan gerçek bilgi olmayıp, evrensel yasaları ve tikel cins ve türleri duyusal olandan oluşturan önesürümcü ve uslamlamacı bilgidir. "Çizdikleri veya oluşturdukları ve aynı zamanda gölgeleri ve suda imgeleri olan bu figürleri yalnızca imgeler olarak kullanırlar ve onların ancak anlakla" (διανοίᾳ [dianoia]) "görülebilen orijinallerine bakmaya çalışırlar." –"Bu doğru." –"Ruhun hipotezlerin ötesine geçme yeteneğinde olmadığı, ama bu orijinalleriyle her bakımdan mutlak bir şekilde benzer hale getirilen bu ikincil imgeleri imgeler olarak kullandığı için bir ilk ilkeye ilerlemeyip, hipotezler kullanmak zorunda kalmasını incelerken buna, düşünülürün bir türü demiştim." –"Anlıyorum, geometri ve benzer sanatlardan söz ediyorsun." –"Şimdi, düşünülürün diğer bölümünü öğrenelim; burada bizzat aklın (λόγος [logos]) kendisi söz konusudur, çünkü diyalektiğin gücü yoluyla, hipotezleri ilkeler olarak değil sadece hipotezler olarak, yani hipotezlerin üstündeki bir bölgeye, her şeyin ilk ilkesine" (kendinde ve kendi için olan) "ulaşmak için aşamalar, hareket noktaları olarak kullanır ve duyusal herhangi bir yardıma değil de yalnızca idealara gerek duyduğu için buna ve buna dayanana tırmanarak yeniden sonuca iner ve böylece nihayetinde bizzat idealaın kendileri yoluyla idealara ulaşır." Felsefenin ilgisi ve işi bunu bilmektir; bu da yalnızca bu tür arı düşünceler içinde ilerleyen kendinde ve kendi için arı düşünceyle araştırılır. "Seni anlıyorum, ama tam olarak değil. Bana öyle geliyor

ki, sen Varlık ve Bilgide diyalektik bilimi yoluyla temaşa edilen şeyin, hipotezleri ilke olarak alan ve bunların da duyularla değil anlakla temaşa edilmek zorunda olduğu sözde bilimlerin temaşa ettiğinden daha açık olduğunu ileri sürmek istiyorsun. Fakat onlar temaşalarında mutlak ilkeye yükselmeyip hipotezlerden hareketle spekülasyon yaptıkları için, bu nesneler üzerinde düşünceyi (νοῦν [noun]) uygulamıyor gibi görünüyorlar, buna karşın bu nesneler eğer onlara bir ilke eklenmişse (νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς [noētōn ontōn meta arkhēs]) ancak düşünceyle bilinebilirler. Geometrinin ve benzer sanatların yöntemlerine (ἕξιν [heksin]) anlak diyorsun gibi geliyor bana; şu nedenden ötürü ki, akıl (νοῦς [nous]) ile 'duyusal' sanının (δόξα [doksa]) ortasında duruyor." –"Ne demek istediğimi gayet iyi anlamışsın. Ruhta, bu dört kısma karşılık gelen dört yeti (παθήματα [pathēmata]) varsayıyorum –en yüksek yere (ἐπὶ τῷ ἀνωτάτῳ [epi tō anōtatō]) kavrayan akıl (νόησις [noēsis]), ikincisine ise anlak sahiptir; üçüncüsüne inanç (πίστις [pistis]) denir" (canlı, homojen ve kendileriyle özdeş olmaları bakımından hayvanlar ve bitkiler açısından doğru kavrayış) "ve imgelerin (εἰκασία [eikasia]) bilgisi," sanı da "sonuncusudur. Her bir aşama, ilgili olduğu şey ne kadar hakikate sahipse o kadar açıklığa (σαφηνείας [saphēneias]) sahiptir; şimdi buna göre bunları düzenleyelim." Platon'un felsefesinin temelini oluşturan ve onun yazılarından hareketle bilinen ayrım budur.

/ Şimdi, eğer bilgiden, İdeanın ayrılmış hale gelip kendini daha tam biçimde bilimsel bir sisteme örgütlediği içeriğine gidecek olursak, Platon'a göre bu içerik bizim mantık felsefesi, doğa felsefesi ve tin felsefesi olarak ayırdığımız üç kısma düşmektedir. Antiklerin diyalektik dediği mantık felsefesi ve bunun felsefeye eklenmesi, konu hakkındaki antik yazarlar tarafından Platon'a atfedilmektedir (Cilt I, s. 349). Bu, Sofistlerde karşılaşmış olduğumuz türden, kişinin fikirlerini büsbütün karışıklığa sürüklemekten ibaret bir diyalektik değildir, zira Platoncu felsefenin ilk dalı arı Kavramlar içinde hareket eden diyalektiktir –birkaç diyaloğun ve özellikle de *Parmenides* diyaloğunun meşgul olduğu, spekülatif bakımdan mantıksal olanın hareketi. Platon'a göre ikinci dal, ilkeleri özellikle *Timaios*'ta ortaya konmuş olan bir tür doğa felsefesidir. Üçüncüsü ise tin felsefesi –etik felsefesi– olup

esasen *Politeai*'daki eksiksiz bir devlet tasarımında bulunur. *Kritias Timaios*'la ve *Politeia*'yla ilgili olarak alınmalıdır, ama ona daha öte göndermede bulunmamız gerekmiyor, çünkü bir fragmandan ibarettir. Platon bu üç diyaloğu tek bir bağıntılı diyalog haline getirir. *Kritias* ve *Timaios*'ta konu öyle bölünür ki, *Timaios* insanın ve doğanın spekülatif kökenini ele alırken, *Kritias* insan kültürünün ideal tarihini tasarlamayı ve Mısırlılar tarafından korunmuş olduğu şekliyle Atinalıların antik tarihini oluşturup insan soyunun felsefi bir tarihi olmayı amaçlamaktadır. Gelgelelim bunun sadece başlangıcı bize dek ulaşmıştır.[28] Bundan dolayı, *Parmenides* eğer *Politeia* ve *Timaios* ile birlikte alınırsa, üç kısma ya da bölüme ayrılan Platoncu felsefe sisteminin bütününü bu üçü oluşturmaktadır. Şimdi, bu üç farklı bakış açısına uygun olarak Platon'un felsefesini ayrıntılı bir biçimde ele almak istiyoruz.

## 1. Diyalektik

Daha önce hazırlık niteliğinde belirttik ki, gerçek diyalektik Kavramı arı Kavramların zorunlu hareketini, bu kavramları hiçlikte çözmeksizin ortaya koymaktır; zira sonuç, basitçe ifade etmek gerekirse, onların bu hareket olduğudur ve evrensel tam da bu karşıt Kavramların birliğidir. Bunun diyalektiğin doğası olduğuna dair tam bir bilinci Platon'da şüphesiz bulamıyoruz, ama diyalektiğin bizzat mevcut olduğunu görüyoruz; eşdeyişle, böylece arı Kavramlar içinde tanınan mutlak varoluşu ve bu Kavramların hareketinin temsilini buluyoruz. Platoncu diyalektiği incelemeyi zorlaştıran şey evrenselin sıradan tasarımlardan geliştirilip sergilenmesidir. Bilgiyi kolaylaştırıyor gibi görünen bu başlangıç gerçekte daha da zorlaştırır, çünkü bizi, akılda bulduğumuzdan tamamen farklı bir standardın söz konusu olduğu bir alana getirir ve bize bu alanı sunar; buna karşılık, ilerleme ve hareket yalnızca arı Kavramlarda olduğu zaman ise bu diğeri hiç hatırlanmaz. Ancak Kavramlar tam da bu bakımdan daha büyük hakikate ulaşırlar. Aksi takdirde arı mantıksal hareket, kendisinin yanı sıra başka bir bölgenin de bulunduğu ve belli bir yeri olan özel bir

[28] Plat. Timaeus, s. 29 vd. (s. 10 vd.); Kritias, s. 108 vd., (s. 149 vd.).

toprak gibi, kolaylıkla bize kendi başına varoluyormuş gibi gelebilir. Ama her ikisi de bir araya getirildiği için spekülatif öğe hakikati içinde olduğu şekliyle görünmeye başlar –yani biricik hakikat olarak ve aslında duyusal sanının düşünceye dönüştürülmesi yoluyla. Zira bilincimizde ilkin biz dolaysız tekili, duyusal reeli buluruz; ya da ayrıca nihai ve gerçek saydığımız anlağın kategorileri de vardır. Fakat salt dış realiteyle karşılaştırıldığında, en gerçek olan daha ziyade ideal olandır ve tek gerçek şeyin de ideal olan olduğunu algılayan kişi Platon'du, çünkü evrenseli veya düşünceyi, duyusal olana karşıtlık içinde, gerçek diye nitelemişti.

Platon'un herhangi bir pozitif olumlamaya varmadan sona eren diyaloglarının çoğunun amacı (Cilt I, s. 364; II. s. 18), dolaysızca varolanın, bize görünen çoğu şeyin, onlara dair tamamen doğru kavrayışlara sahip olabilsek de, gene de kendilerinde, nesnel anlamda, gerçek olmadığını, çünkü değiştiklerini ve kendi kendileri yoluyla değil de başka bir şeyle olan ilişkileri yoluyla belirlendiklerini göstermektir; o nedenle, duyusal tekillerde bile evrenseli ya da Platon'un İdea dediği şeyi (s. 32) görmemiz gerekir. Duyusal, sınırlı ve sonlu, gerçekte hem kendisi hem o da varolan olarak görülen başkasıdır; böylece çözülmemiş bir çelişki söz konusudur, çünkü bu başkasının ilki üzerinde egemenliği vardır. Daha önce hatırlatılmıştı ki (Cilt I. s. 363; II. s. 35), Platoncu diyalektiğin amacı, insanların bilincine bilimin talep ettiği şeyi, varolanın değerlendirilmesini taşımak üzere, onların sonlu tasarımlarını karışıklığa sürükleyip çözmektir. Sonlunun formuna karşı yönelerek diyalektik, ilk olarak, tikeli şaşkına çevirme gibi bir sonuca sahiptir ve bunu da ortaya konan orada mevcut olan olumsuzlama sağlar, öyle ki gerçekte onun olduğu şey olmadığı, aksine karşıtına, ona özsel olan sınırlamalara geçtiği kanıtlanır. Ama bu diyalektik elden bırakılmayacak olursa, tikel ortadan kalkar ve sanıldığı şeyden başka bir şey haline gelir. Biçimsel felsefe, diyalektiği ancak sıradan tasarımları, hatta Kavramları karışıklığa sürükleyip onların geçersizliğini kanıtlama ve böylece de sonuçlarını salt olumsuz kılma sanatı olarak görebilir. Bundan ötürü Platon *Politeia*'da (VII. Ss. 538, 539, Steph.; ss. 370, 371, Bekk.), yurttaşların otuz yaşından önce diyalektik çalışmalarına izin verilmemesini tavsiye eder, çünkü diyalektik aracılığıyla

herhangi biri ustalarından almış olduğu güzeli nefret edilen bir şeye çevirebilir. Bu diyalektiği Platon'un hem daha Sokratesçi ve ahlaki diyaloglarında hem de Sofistlerin bilim hakkındaki kavrayışlarıyla ilgili pek çok diyaloğunda buluyoruz.

Bu bağlamda, diyalektiğin ikinci kısmı, ilkin, insanlardaki evrenselin bilince getirilmesini amaç edinir; bu, daha önce Sokrates'ten söz ederken belirttiğimiz üzere (Cilt I. s. 350) Sokratesçi kültürün esas ilgisini oluşturmaktadır. Bu andan itibaren, böyle bir amaca ıskartaya çıkarılmış bir şey olarak bakabilir ve basitçe Platon'un Diyaloglarından bazılarının, herhangi bir zahmete katlanmaksızın sahip olduğumuz türden genel bir kavrayışı bilince getirmekten ibaret olduğunu belirtebiliriz (Cilt I, s 362); bundan dolayı, Platon'un payına bu laf kalabalığı bize genellikle bıkkınlık vermektedir. Aslında bu diyalektik de düşüncenin bir hareketidir, ama evrenselin, kendinde ve kendi için olanın, değişmez ve ölümsüz olanın ortaya çıkmasını sağlamak üzere gerçekte yalnızca dışsal bir şekilde ve refleksiyonda bulunan bilinç için gereklidir. Dolayısıyla, diyalektiğin tikelin çözülüşüne ve böylece evrenselin üretilmesine yönelen bu ilk iki kısmı henüz gerçek formundaki diyalektik değildir: Platon'un, tikeli nasıl dağıtıp çözeceklerini gayet iyi anlamış olan Sofistlerle ortak olarak sahip olduğu bir diyalektiktir. Platon'un sıklıkla bu ereği göz önünde tutarak söz ettiği bir konu, biricik olduğunu kanıtlamış olduğu (Cilt I, s. 363) erdemdir ve böylelikle o, tikel erdemlerden evrensel iyinin doğmasını sağlamaktadır.

Şimdi, tikelin karışıklığa sürüklenmesinden doğmuş olan evrensel, yani gerçek, güzel ve iyi, kendi başına tür olarak alınan şey, başlangıçta belirlenimsiz ve soyut olduğu için, üçüncü olarak, Platon'un çabalarının başlıca kısmı bu evrenseli kendi içinde daha öte belirlemektir. Bu belirlenim düşüncedeki diyalektik hareketin evrenselle olan ilişkisidir, çünkü bu hareket yoluyla İdea, kendilerinde sonlunun karşıtlarını taşıyan düşüncelere gelmektedir. Zira kendini-belirleyen olarak İdea bu farklılıkların birliğidir ve böylece de belirli İdeadır. Evrensel, bundan dolayı, çelişkileri kendi içinde çözen ve çözmüş olan olarak belirlenir ve dolayısıyla da kendinde somuttur; o nedenle, çelişkinin

bu aşılması olumlayıcıdır. Bu daha yüksek anlamda diyalektik gerçekten Platoncudur; spekülatif olduğundan, olumsuz bir sonuçta son bulmaz, çünkü kendilerini ortadan kaldırmış olan karşıtların birliğini gösterir. Anlağın kavramada zorlandığı şey burada başlar. Gelgelelim, Platon'un yöntemlerinin formu henüz başlı başına arı biçimde gelişmemiş olduğu için, diyalektiği halen genellikle salt uslamlayıcıdır ve tekil bakış açılarından yola çıkıp genellikle sonuçsuz kalır. Öte yandan, Platon'un kendi öğretisi bu salt uslamlayıcı diyalektiğe karşıdır; fakat bu farkı ortaya koymanın ona sorun çıkardığını görüyoruz. Platon'la başlayan spekülatif diyalektik, bu nedenle, onun eserinin en ilgi çekici ve aynı zamanda da en zorlu kısmıdır; bundan dolayı, Platon'un yazılarını inceleyince genellikle onunla tanışıklık sağlanmış olmaz. Sözgelimi Tennemann, Platoncu felsefede neyin en önemli olduğunu hiç anlamamış, yalnızca bununla ilgili bazı şeyleri yavan ontolojik belirlenimler formunda bir araya getirmiştir –anlayabileceği şey de bundan ibaretti. Gelgelelim, büyük bir felsefe formunda kendisine sadece neyin fayda sağlayıp sağlamayacağını görmek bir Felsefe tarihçisi payına son derece büyük bir anlayış kıtlığını gösterir.

O halde Platon'un diyalektiğinde ele almamız gereken şey, onun oldukça açık bir şekilde anlaktan (διάνοια [dianoia]) ayırdığı aklın arı düşüncesidir (s. 46). Pek çok şey hakkında düşüncelerimiz olabilir, ama Platon'un kastettiği şey bu değildir. Platon'un gerçek spekülatif büyüklüğü ve Felsefe tarihinde, dolayısıyla da dünya tarihinde çığır açmasını sağlayan şey, İdeanın daha tam belirleniminde yatar; bilgideki bu genişleme, yüzyıllarca sonra, evrensel tarihte meydana gelen mayalanmadaki ve insan zihninin geçirdiği dönüşümdeki temel öğeyi oluşturmuş olan bir genişlemedir. Bu daha tam belirlenim, yukarıda söylenenlerden hareketle şu şekilde anlaşılabilir: Platon Mutlağı ilkin Parmenides'in Varlığı olarak kavramıştır, ama aynı zamanda tür anlamında erek olan, yani tikeli ve çokluyu yöneten, bunlara nüfuz edip üreten Evrensel olarak. Bununla birlikte, Platon bu kendini-üreten etkinliği henüz geliştirmemişti ve dolayısıyla da genellikle dışsal bir teleoloji yanlışına düşüyordu. Önceki ilkelerin birliği olarak, bu Varlığı Platon belirliliğe ve ayrıma götürmüştü, zira bu, Pythagorasçı sayı-belirlenimleri üçlüsünde kapsanmakta olup onu düşünce içinde

ifade ediyordu. Başka bir deyişle o, Mutlağı Varlık ile varlık-olmayanın birliği olarak –Herakleitos'un diyeceği üzere, Oluşta– ya da *bir* ve *çok*un birliği olarak, vb. kavrıyordu. Dahası, öznenin çelişkiyi ortaya koyma konusundaki dışsal çabası olan Elea diyalektiğini şimdi Herakleitos'un nesnel diyalektiğine dâhil etmektedir, öyle ki şeylerin dışsal bir değişimi yerine, onların kendilerine, yani İdealarına ya da, burada oldukları şekliyle, kategorilerine içsel geçişleri kendi kendilerinden hareketle ve kendi kendileri yoluyla meydana gelmektedir. Sonuç olarak Platon, Sokrates'in yalnızca öznenin ahlaki özrefleksiyonu bakımından ortaya koymuş olduğu inancı nesnel olarak, hem evrensel düşünce hem de varolan olan İdea olarak ifade etmektedir. O nedenle, önceki felsefeler Platon tarafından çürütüldükleri için ortadan kalkmış olmayıp onda özümsenmişlerdir.

Varlık ve varlık-olmayanın, *bir* ve *çok*un yanı sıra, örneğin, sınırsız ve sınırlayan da bunlar gibi arı düşüncelerdir ve Platoncu inceleme, her şeyi kapsayan bir bakış açısından, bunların mutlak temaşası ile de meşgul olmaktadır. Bu tür konuların saf bir şekilde mantıksal, anlaşılması oldukça zor bir şekilde değerlendirilmesi, bizim Platon'un güzel, hoş ve çekici içeriğine dair kavrayışımıza şüphesiz ters düşer. Platon açısındansa böyle bir değerlendirme Felsefe içinde en iyi olan şeye işaret eder ve o bunu her yerde Felsefenin gerçek yöntemi ve hakikatin bilgisi olarak adlandırır; filozoflar ile Sofistler arasındaki ayrımı da bu noktaya yerleştirmektedir. Sofistler kendi paylarına görünüşlere bakan kimselerdir ve bunlara da sanıda ulaşırlar; aslında bu da düşünceyi ima eder, ama saf düşünceyi ya da kendinde ve kendi için olanı değil. Birçok kişinin Platon'un eserlerini inceledikten sonra eli boş dönmesinin sebeplerinden biri budur. Bir Diyaloğa başladığımızda, özgür Platoncu kompozisyon yönteminde, bizi çiçeklerle dolu tarlalardan geçerek Felsefeye, en yüksek Felsefeye, Platoncu felsefeye götürmeyi vaat eden güzel doğa sahneleri, şahane bir giriş buluruz (s. 19). Özellikle de gençlerin tepki verdiği soylu düşüncelerle karşılaşırız, ama bunlar hemencecik ortadan kaybolur. Başta bu göz alıcı sahnelerin bizi alıp götürmesine izin vermişsek de şimdi hepsinden vazgeçmek gerekir ve gerçek diyalektiğe, gerçekten spekülatif diyalektiğe yaklaştıkça da bezdirici bir patikadan ayrılmayıp metafiziğin

çalı ve dikenlerinin bize batmasına ses etmememiz gerekir. Zira işte o zaman en iyi ve en yüksek olana, *bir* ve *çok*la, Varlık ve hiçlikle ilgili araştırmalara geliriz; oysa beklenen bu değildir ve Platon'un bilgiyi burada arayacak olması karşısında insanlar hayretler içinde kalıp sessiz sedasız uzaklaşırlar. Ardından Platon, en derin diyalektik incelemeden tekrar tasarımlara ve imgelere, zeki insanlar arasındaki diyalogların betimlenişine geçer. O nedenle, örneğin Mendelssohn'un çağa uyarlayıp Wolffçu metafiziğe dönüştürdüğü *Phaidon*'da başlangıç ve son yüce ve güzeldir, ortası ise diyalektikle ilgilidir. İşte bundan dolayı, ağır ağır Platon'un Diyaloglarında ilerlerken işin içine birçok zihinsel nitelik girer ve bu diyalogları incelerken zihinlerimizi oldukça değişik ilgi alanları bakımından açık ve özgür tutmalıyız. Spekülatif olanı eğer ilgiyle okuyorsak, en güzel olana aldırmamaya meylederiz; yok eğer zihnin yükselmesini ve kültürünü dert edinmişsek, spekülatif öğeyi unutup onun bize hitap etmediğini düşünürüz. Bazıları, çeşitli ödevlerini yerine getirdikten sonra İsa'ya gelip, takipçin olabilmek için yapmam gereken başka bir şey var mı daha, diye soran İncil'deki genç adama benzer. Ama İsa ona sahip olduklarını satıp fakirlere vermesini emrettiğinde kederler içinde uzaklaşıp gider; beklediği şey bu değildi. Felsefeyle ilgili olarak da çoğu kimse aynen böyle düşünür; Fries'ı ve kimbilir daha nicelerini incelerler. Yürekleri gerçek, iyi ve güzelle doludur; ne yapmaları gerektiğini görüp bileceklerdir, ama göğüsleri bir tek iyi niyetle kabarır.

Sokrates iyi ve güzelde, kendinde somut düşüncelerde durup kalmış, bunları geliştirmemiş veya gelişme yoluyla meydana çıkarmamışken, Platon belirlenmiş olarak İdeaya doğru ilerlemektedir. Eksikliği ise bu belirlilik ve bu evrenselliğin henüz birbirinin dışında olmasıdır. Şüphesiz, diyalektik hareketi sonucuna indirgeyerek belirli İdeayı elde edebiliriz, ki bu da bilgide önemli bir öğeyi oluşturur. Fakat Platon adaletten, güzellikten, iyilikten, hakikatten söz ettiğinde, bunların kökeni ortaya konmaz; sonuç oldukları gösterilmemiş, salt dolaysızlıkları içinde hipotezler olarak kabul edilmişlerdir. Bilinç şüphesiz bunların en yüksek ereği oluşturduğu konusunda doğuştan bir inanç taşır, ama onların bu belirlenimi keşfedilmemiştir. Platon'un İdealara dair kesin açımlamaları kaybolmuş olduğu için (yukarıda, s. 16), konuyla

ilgili Diyaloglar önümüze sadece arı düşüncenin diyalektiğini koyar ve bunlar tam da arı düşünceyle ilgili olduklarından en zor diyaloglardandır: *Sofist*, *Philebos* ve özellikle de *Parmenides*. Sadece olumsuz diyalektiği ve Sokratesçi diyaloğu içeren Diyalogları burada geçiyoruz, çünkü daha yüksek anlamı içindeki diyalektiği değil, yalnızca somut fikirleri ele alırlar; bizi doyumsuz bırakırlar, çünkü onların nihai ereği kişinin sanılarını karışıklığa sürükleyip bilgi için bir zorunluluk duygusu uyandırmaktır. Gelgelelim bu üç diyalog arı Kavramı içindeki soyut spekülatif İdeayı ifade etmektedir. Karşıtların *bir*de kapsanması ve bu birliğin ifade edilmesi noktası *Parmenides*'teki başlıca eksikliktir, dolayısıyla da tıpkı diğer bazı diyaloglar gibi yalnızca olumsuz bir sonuca sahiptir. Ama *Sofist*'te ve *Philebos*'ta Platon aynı zamanda birliği de ifade etmektedir.

*a.* Bununla birlikte, tam anlamıyla geliştirilmiş ve hakiki diyalektik, *Parmenides*'te, Platoncu diyalektiğin bu en ünlü başyapıtında bulunur. Orada Parmenides'le Zenon'un Atina'da Sokrates'le buluştukları temsil edilir; ama eserin en önemli bölümü Parmenides'le Zenon'un ağzından aktarılan diyalektiktir. Diyalektiğin doğası daha başta ayrıntılı olarak şu şekilde sunulmaktadır: Platon Parmenides'e Sokrates'i şöyle övdürür: "Aristoteles'le (oradakilerden biri; pekâlâ filozof Aristoteles de olabilirdi, ama o, Sokrates'in ölümünden onaltı yıl sonra doğmuştur) sohbet ederken senin güzelin, adilin ve iyinin ve tüm bu tür ideaların neye dayandığını tanımlamaya çalıştığını fark ettim. Bu çaban asil ve tanrısal. Ama hazır gençken, kalabalığın boş gevezelik deyip gereksiz gördüğü şeyde alıştırmalar yapıp kendini daha da eğitmen gerek, yoksa hakikat elinden kaçıp gidecektir. –Bu alıştırma, diye sorar Sokrates, neye dayanıyor? –Öncelikle duyusal olanı ve yanılsamalarını seyretmekle yetinmeyip, yalnızca düşüncenin kavrayabileceği ve gerçekte varolan tek şeyi ele almamız gerektiğini söylediğin için çok memnun oldum." İnsanların daima hakikatin yalnızca refleksiyon yoluyla bulunabileceğine inandığından daha önce söz etmiştim,[29] zira düşünce refleksiyonda bulunur ve önümüzde sıradan tasarım kılığında duran şey düşünceye dönüştürülmelidir.

[29] Hegel's Werke, Cilt VI, Pt. 1, s. 8.

Sokrates Parmenides'e şöyle yanıt verir: "Benzer ile benzemezi ve şeylerdeki diğer genel belirlenimleri en iyi bu şekilde anlayabileceğime inanıyordum." Parmenides şöyle yanıtlar: "Şüphesiz. Ama eğer bu tür bir bakış açısından başlarsan, sadece böyle bir hipotezden ne gibi sonuçlar çıktığını değil, aynı zamanda bu hipotezin karşıtından ne gibi sonuçlar çıktığını da ele almalısın. Örneğin, '*çok* vardır' hipotezi durumunda *çok*un kendi kendisiyle ve *bir*le ilişkisinin ne gibi sonuçları olduğunu ve keza *bir*in kendi kendisiyle ve *çok*la ilişkisinin ne gibi sonuçları olduğunu ele almak zorundasın." Bu tür belirlenimleri kendi başına aldığımızda düşüncede karşımıza çıkan müthiş olgu şudur ki, her biri kendi karşıtına dönmektedir. "Ama tekrar, eğer *çok* yoksa, *bir* ve *çok* bakımından hem kendileriyle hem de birbirleriyle ilgili olarak sonucun ne olacağını göz önünde bulundurmalıyız. Aynı değerlendirmenin, özdeşlik ve özdeşsizlik, hareket ve hareketsizlik, meydana gelme ve yok olma ve keza Varlık ve hiçlik ile ilgili olarak da yapılması gerekir. Biri ya da diğeri kabul edildiği takdirde, bunlardan her birinin kendisiyle olan ilişkisinin ne olduğunu ve birbirleriyle ilişkisinin ne olduğunu sormalıyız. Bu konuda alıştırmalar yaparsan, gerçek hakikatin ne olduğunu öğrenirsin."[30] Platon böylece diyalektik bakış açısını önemle vurgulamaktadır –salt dışsal olanın bakış açısı değil, içeriği yalnızca saf düşüncelerden oluşan, hareketi onların kendilerini kendi başkaları yapmasına dayanan ve böylece onların birliğini ancak gerçekten gerekçelendirilmiş şey olarak gösteren canlı bir bakış açısı.

Platon *bir* ve *çok*un birliğinin anlamı konusunda Sokrates'i şöyle konuşturur: "Eğer biri bana benim *bir* ve *çok* olduğumu kanıtlasaydı, bu beni şaşırtmazdı. Zira benim *çok* olduğumu göstererek bendeki sağ ve sol tarafa, üst ve alt yarıya, ön ve arkaya işaret ettiği için çokluktan pay alıyorum ve gene buradaki yedi kişiden biri olduğum için de birlikten pay alıyorum. Durum taş, ağaç, vb. ile ilgili olarak da aynıdır. Ama eğer biri bana, benzerlik ve benzemezlik, çokluk ve birlik, hareket ve hareketsizlik, vb. yalın idealarını belirledikten sonra bunların soyut formları itibarıyla karışım ve ayrıma olanak tanıdığını gösterecek

[30] Plat. Parmenides, ss. 135, 136 (ss. 21-23).

olsaydı, işte buna çok şaşırırdım."[31] Bununla birlikte, Platon'un diyalektiğini her açıdan tam gibi görmemek gerekir. Onun asıl çabası her belirlenimde karşıtın kapsandığını göstermekse de bunun gene de onun tüm diyalektik hamlelerinde harfiyen yerine getirildiği söylenemez, çünkü bunlar genellikle onun diyalektiğini etkisi altına alan dışsal değerlendirmelerdir. Örneğin, Parmenides şunları söyler: "*Bir*in iki parçasından –*Bir* ve Varlığı kast ediyorum– ikisi de birbirinden yoksun mudur? *Bir* bir parça *olmak*tan (τοῦ εἶναι μόριον [tou einai morion]) azade ve *Varlık* da *bir* parça olmaktan (τοῦ ἑνὸς μόριου [tou henos moriou]) azade mi? Gene, her bir parça öyleyse hem *bir*e hem Varlığa sahiptir ve en küçük parça bile gene de daima bu iki parçadan oluşur."[32] Diğer bir deyişle: "*Bir* vardır; bundan, *bir*in 'olmak'la eşanlamlı olmadığı sonucu çıkar ve böylece *bir* ve 'olmak' ayırt edilmiş olur. Dolayısıyla, '*bir* vardır' önermesinde bir ayrım söz konusudur; bu nedenle, *çok* onda içerilmektedir ve öyleyse *bir*le bile ben *çok*u ifade ederim." Bu diyalektik şüphesiz doğrudur, ama tamamen saf değildir, çünkü iki belirlenimin bu birliğinden başlamaktadır.

*Parmenides*'teki tüm incelemenin sonucu kapanışta şunu söyleyerek özetlenir: "*Bir* olsun ya da olmasın, o ve aynı zamanda *çok* (τἆλλα [talla]) kendi kendileriyle ve birbirleriyle ilişkilidirler –ikisi de vardır ve yoktur, ortaya çıkarlar ve çıkmazlar."[33] Bu sonuç tuhaf gelebilir. Şeylere dair sıradan tasarımımızda, *bir*, Varlık, varlık-olmayan, görünüş, hareketsizlik, hareket, vb. gibi tamamen soyut belirlenimleri İdea olarak kabul etmekten uzağızdır; ama bu evrenselleri Platon İdealar olarak alır ve bu diyalog o nedenle gerçekte arı Platoncu İdealar öğretisini içermektedir. O, *bir*in olduğu zaman da olmadığı zaman da, ister kendisi gibi olsun ister kendisi gibi olmasın, hem harekette hem hareketsizlikte, hem meydana gelmede hem yok olmada, hem var olduğunu hem de varolmadığını gösterir; ya da birliğin yanı sıra tüm bu arı İdealar da hem vardır hem yoktur, *bir bir* olduğu kadar *çok*tur da. "*Bir* vardır" önermesinde, aynı zamanda "*bir*in *bir* değil de

[31] Plat. Parmenides, s. 129 (ss. 9, 10).

[32] Plat. Parmenides, s. 142 (ss. 35, 36); *karş.* Arist. Eth. Nicom. ed. Michelet, T. I. Præf. s. VII vd.

[33] Plat. Parmenides, s. 166 (s. 84); *karş.* Zeller; Platonische Studien, s. 165.

*çok* olduğu" ima edilir ve tersinden "*çok* vardır" önermesi de "*çok*un *çok* değil de *bir* olduğuna" işaret eder. Onlar kendilerini diyalektik bir şekilde gösterirler ve gerçekte kendilerinin 'başka'sı ile özdeştirler; ve bu hakikattir. Oluş örneği verilir: Oluşta Varlık ve varlık-olmayan ayrılmaz birliktir ve fakat aynı zamanda orada ayrılmış olarak mevcutturlar; çünkü Oluş ancak biri diğerine geçtiği için vardır.

Bu açıdan *Parmenides*'te ulaşılan sonuç bizi belki de tatmin etmeyebilir, çünkü karakter bakımından olumsuz gibi ve gerçek olumlamayı ifade eden olumsuzlamanın olumsuzlaması değilmiş gibi görünür. Gene de Yeni Platoncular ve özellikle de Proklos *Parmenides*'te ulaşılan sonucu gerçek teoloji olarak, tanrısal özün tüm gizemlerinin bildirilişi olarak görmüştür. Ve başlangıçta bu ne kadar az ortaya çıkarsa çıksın ve Tiedemann (Platon, Argumenta, s. 340) bu iddiaların ne kadar Yeni Platoncuların hoyratça taşkınlıklarından ibaret olduğundan bahsederse etsin, başka bir şey olarak da görmek mümkün değildir. Gelgelelim, biz aslında Tanrı'dan, yalın Kavramı itibarıyla bile bu saf realitelerin, *bir* ve *çok*, vb. gibi İdeaların birlik ve hareketi olan, şeylerin mutlak özünü anlarız. Tanrısal öz ister duyusal bilinç için ister düşünce için olsun genelde İdeadır. Tanrısal İdea mutlak kendine-yansıma olduğu ölçüde, diyalektik kendinde bu kendine-yansıma etkinliğinden başka bir şey değildir; Yeni Platoncular bu bağıntıyı yalnızca metafizik bakımdan görmüş ve onda kendi teolojilerini, tanrısal özün sırlarının sergilenişini tanımışlardı. Ama burada şimdi daha açık bir şekilde açımlanması gereken daha önce yapmış olduğumuz (s. 23) çifte yorum ortaya çıkar: Tanrı'yı ve şeylerin özsel gerçekliğini iki farklı şekilde anlamak mümkündür. Zira, bir yandan, şeylerin özsel gerçekliğinin karşıtların birliği olduğu söylendiğinde, bu sanki yalnızca bu dolaysızca nesnel şeylerin dolaysız özüne işaret ediliyormuş gibi ve sanki gerçek öz veya ontoloji konusundaki bu öğreti de Tanrı'nın bilgisinden veya teolojiden ayırt ediliyormuş gibi görünecektir. Bu yalın realiteler ve onların ilişkisi ve hareketi zihnin değil de yalnızca nesnel olanın uğraklarını ifade ediyor gibi görünür, çünkü onlarda tanrısal özün varoluşu için talep ettiğimiz bir öğe –yani, kendilerine yansıma– eksiktir. Zira zihin, gerçekten mutlak öz, yalın ve dolaysız olmayıp, kendi kendisine yansıyandır, kendisinin ve karşıt

olanın birliği onun açısından karşıtlık içindedir; ama bu uğraklar ve hareketleri onu olduğu şekliyle sunmaz, çünkü kendilerini yalın soyutlamalar olarak gösterirler. Öte yandan, onları arı bir şekilde kendine yansımayla ilgili arı Kavramlar olarak da almak mümkündür. Bu durumda, onlarda Varlık ya da keza tanrısal öz için gereken kendine yansıma eksiktir; dolayısıyla da hareketlerine, yalnızca refleksiyona ait olan ve hiçbir gerçekliği olmayan boş soyutlamalardan oluşan boş bir çember gözüyle bakılır. Bu çelişkinin çözülmesi için, mevcut olan her şeyi Kavramda edinmek üzere kavramanın ve bilginin doğasını bilmemiz gerekir. O nedenle, hakikati itibarıyla Kavramın, her ne kadar yalın olsa da ne salt dolaysız olan ne de salt kendi kendine yansıyan, bilincin şeyi olduğu bilincini taşımamız gerekecektir; zira o tinsel dolaysızlık içindedir, dolayısıyla da gerçekten varolandır –kendine geri dönmüş düşünce olduğu kadar da kendinde Varlıktır, yani nesnel varlıktır ve dolayısıyla da tüm gerçekliktir. Platon Kavramın doğasının bu bilgisini bu denli açık bir şekilde ifade etmemiştir, keza şeylerin bu özsel Varlığının tanrısal öz ile aynı olduğunu da söylememiştir; oysa gerçekte sadece sözcüklere dökülmemektedir, çünkü olgu hiç şüphe yok ki mevcuttur ve biricik ayrım da sıradan tasarım tarzı ile Kavramın tarzı arasındaki konuşmadan kaynaklı bir ayrımdır. Bir yandan, bu kendine yansıma, tinsel olan, Kavram Platon'un spekülasyonunda mevcuttur, çünkü *bir* ve *çok*un birliği, vb. tam da ayrımdaki bu bireyselliktir, karşıtı içinde bu kendi-içine-geri-dönüştür, kendinde olan bu karşıttır; dünyanın özsel gerçekliği gerçekte kendi içerisine geri dönenin bu kendine geri dönüş hareketidir. Ama öte yandan, tam da bu sebeple, bu kendine yansımış varlık –sıradan tasarımın Tanrı'sı gibi– Platon'da gene de ayrı bir şey olarak kalmaya devam eder; onun *Timaios*'taki Doğanın Oluşumuna dair sunuşunda, Tanrı ve şeylerin özsel gerçekliği ayrıymış gibi görünür.

*b. Sofist*'te Platon hareket ve hareketsizlik, kendine-özdeşlik ve başka-varlık, Varlık ve varlık-olmayan gibi arı Kavramları veya İdeaları incelemiştir. Burada Parmenides'e karşı, varlık-olmayanın var olduğunu ve aynı şekilde yalın kendine-özdeş olanın da başka-varlıktan pay aldığını ve çokluğun birliği olduğunu kanıtlar. Sofistlerin hiçbir zaman varlık-olmayanın ötesine geçememiş olduğunu söyler ve onların tüm

zemin-ilkesini, yani varlık-olmayanı, duyguyu ve *çoku* çürütür. Platon bu şekilde gerçek evrenseli öyle bir şekilde belirlemiştir ki, onu, örneğin, *bir* ve *çok*un, Varlık ve varlık-olmayanın birliği haline getirmektedir; ama aynı zamanda bizim Varlık ve hiçliğin birliğine, vb. dair konuşmalarımızda yatan ikili anlamdan da kaçınmış veya en azından kaçınmaya çalışmıştır. Zira biz bu ifadede, sanki salt soyutlama yapmışız gibi, birliği vurgularız ve ardından da farklılık ortadan kaybolur. Platon ise keza farklılığı da korumaya çalışmıştır. *Sofist* her ikisi de tüm şeylere uygulanabilen Varlık ve varlık-olmayanın daha öte gelişimidir; çünkü şeyler farklı olduğundan, biri diğerinin başkası olduğundan, olumsuzun belirlenimi mevcuttur. Bununla birlikte, Platon ilk olarak *Sofist*'te, soyut evrensellikler olarak İdealara dair açık bir bilinci ve İdeanın kendiyle birliğine karşıt olduğu için bu bakış açısının kalıcı olamayacağına dair inancını ifade eder. Platon böylece ilkin duyusal olan şeyi ve ardından da bizzat İdeaların kendilerini çürütür. Bu bakış açılarından ilki sonraları materyalizm denecek olan şeydir ki, yalnızca cisimsel olanın tözsel olmasına izin vererek, kayalar ve meşe odunları gibi elle tutulabilen şeylerin dışında başka hiçbir şeyin gerçekliğinin olduğunu kabul etmez. İkinci olarak, Platon "Diğerine, İdeaların dostlarına geçelim," der. Onlar tözsel olanın cisimsiz, düşünsel olduğuna inanırlar ve onu Oluşun, değişimin alanından ayırırlar; duyusal olan, bu alana düşer, oysa evrensel kendi içindir. Onlar İdeaları hareketsiz olarak ve ne etkin ne edilgin diye tasarlarlar. Buna karşı Platon, hareketin, yaşamın, ruhun ve düşüncenin gerçek Varlıktan (παντελῶς ὄντι [pantelōs onti]) esirgenemeyeceğini ve kutsal aklın (ἅγιον νοῦν [agion noun]) hareketsiz olan hiçbir yerde ve hiçbir şeyde olamayacağını öne sürer.[34] O nedenle, Platon şunları söylerken Parmenides'in daha ötesine geçmiş olduğuna dair açık bir bilinç taşır:

> bu inceleme yolundan uzak tut zihnini,
> asla göstermeyecektir çünkü varlık-olmayanın varolduğunu.

Platon herkesteki Varlığın hem Varlıktan hem varlık-olmayandan pay aldığını söylemektedir; ama pay alan da böylece hem Varlıktan hem de varlık-olmayandan genel olarak farklıdır.[35]

[34] Plat. Sophist. ss. 246-249 8ss. 190-196).

[35] A.g.e., s. 258 (s. 219).

Bu diyalektik özel olarak iki şeyle savaşmaktadır; öncelikle, daha önce sözünü etmiş olduğumuz sıradan anlamda genel diyalektiğin zıddıdır. Platon'un sık sık geri döndüğü bu sahte diyalektiğin örnekleri özellikle Sofistler arasında yaygındır; fakat Kavramda olan arı diyalektik bilgiden onların nasıl ayırt edileceğini yeterince açık bir şekilde göstermemiştir. Örneğin, Protagoras ve diğerleri hiçbir belirlenimin mutlak olarak kesin olmadığını –acı nesnel değildir, çünkü birine acı gelen, başkasına tatlı gelir– söyledikleri zaman Platon görüş ayrılığını ifade etmişti. Aynı şekilde, büyük ve küçük, çok ve az, vb. görelidir, çünkü başka koşullarda büyük küçük olacaktır ve küçük de büyük. Eşdeyişle, karşıtların birliği bildiğimiz her şeyde bizim için mevcuttur, ama rasyonel olanın bilince gelmediği sıradan bakış açısı karşıtları sanki basitçe belirli bir şekilde karşıtlarmış gibi daima ayrı tutar. Birliği gösterdiğimiz her bir şeyde, bu birçok parça ve niteliğe sahip olduğu için aynı zamanda onun çokluğunu da gösteririz. Yukarıda gördüğümüz gibi (s. 55) *Parmenides*'te Platon, karşıtların bu birliğine itiraz etmişti, çünkü böylelikle bir şeyin *bir* ve *çok* olduğunu başka başka açılardan söylemek gerekiyordu. O nedenle, bu düşünceleri burada bir araya getirmeyiz, çünkü tasarım ve sözcükler salt birinden diğerine ileri geri gidip dururlar; eğer bu ileri geri geçiş bilinçli bir şekilde yapılıyorsa, karşıtları gerçekte birleştirmeyen boş diyalektiktir. Platon buna dair şunları söyler: "Eğer herhangi biri düşünceleri bu şekilde bir belirlenimden başka bir belirlenime sürükleyebileceğini bularak harika bir keşif yaptığını düşünüyorsa, ona övgüyü hak edecek hiçbir şey yapmadığı söylenebilir, çünkü bunu yapmada ahım şahım veya zor hiçbir şey söz konusu değildir." Bir belirlenimi onda kusur bulduğu için ortadan kaldıran ve ardından da başka bir belirlenimi saptamaya geçen diyalektik o halde yanlıştır. "Zor olan nokta ve hedeflememiz gereken şey, başkası olanın aynı ve aynı olanın da başkası olduğunu göstermek ve aynı bakımdan, aynı bakış açısından, *bir*in onlarda ancak başka bir belirlenim onlarda ortaya konuyorsa varlığa geldiğini göstermektir. Ama bir bakıma aynı olanın başkası olduğunu ve başkası olanın da aynı olduğunu, büyüğün aynı zamanda küçük olduğunu" (örneğin, Protagoras'ın zarı) "ve benzerin de benzemez olduğunu göstermek ve bu şekilde daima karşıtları kanıtlamaktan

zevk duymak gerçek bir soruşturma (ἔλεγχος [elenkhos]) değildir, sadece bu tür argümanlar kullanan kişinin tam bir çaylak olduğunu," düşüncede "hakikati aramaya daha yeni başlamış olduğunu" gösterir. Tüm varoluşları birbirinden ayırmak kültürsüz ve felsefi-olmayan bir zihnin çiğ girişimidir. Her şeyin birbirinden ayrı durmasını sağlamak tüm düşüncenin yok edilmesi anlamına gelir, zira düşünce idealarn birliğidir.[36] O nedenle, Platon bir şeyin şu ya da bu bakış açısından nasıl çürütülebileceğini gösterme diyalektiğine açık bir şekilde karşıdır. İçerik bakımından Platon'un ayrımda ayrımsızlık, mutlak karşıtların ayrımı ve onların birliği, denen şey dışında hiçbir şey ifade etmemiş olduğunu görüyoruz. Bu spekülatif bilginin karşısına hem olumlu hem olumsuz olan sıradan düşünme biçimini koyar; birincisi düşünceleri bir araya getirmeyerek, ayrımlarında önce birinin sonra diğerinin değer taşımasına izin verir, ikincisi ise gerçekten de bir birliğin bilincidir, bu birlik her ne kadar iki uğrağın da içinde ayrı olduğu, farklı bakımlardan durduğu sığ, ayrıştırıcı bir birlik olsa da.

Platon'un karşı çıktığı ikinci nokta Elealıların diyalektiğidir ve onların, doğası gereği Sofistlerin iddiasını anımsatan, sadece Varlığın varolduğu, varlık-olmayanınsa varolmadığı iddiasıdır. Bu, Platon'un belirttiği üzere, Sofistler için şu anlama gelir: Olumsuz değil de sadece Varlık varolduğu için, yanlış olan hiçbir şey yoktur; varolan her şey, bizim için olan her şey zorunlu olarak doğrudur ve varolmayanı bilemeyiz veya hissedemeyiz. Platon Sofistleri bu şekilde doğru ile yanlış arasındaki ayrımı ortadan kaldırmış oldukları için kınamaktadır.[37] Diyalektiğin bilgisinde bu aşamaya ulaşmış oldukları için (ve tüm mesele bir aşamalar farklılığından ibarettir) Sofistler vaat ettikleri şeye imkân tanıyabiliyorlardı: Bireyin kendi inancına göre ereği ve ilgisi haline getirdiği her şey olumlu ve haklıdır. İşte bundan dolayı, şu ya da bu edimin yanlış, kötü, suç olduğunu söylemek mümkün değildir, çünkü bu, eylemin maksiminin yanlış olduğunu söylemek olacaktır. Şu ya da bu sanının yanıltıcı olduğu da söylenemez, çünkü Sofistlere göre önerme, benim hissettiğim ve kendim için tasarladığım şey, bana ait olduğu ölçüde, olumlayıcı bir içeriktir ve dolayısıyla da doğru ve

[36] A.g.e., s. 259 (ss. 220-221).

[37] A.g.e., ss. 260-261 (ss. 222-224).

haklıdır. Önerme kendinde tamamen soyut ve masum gibi görünür, ama ilkin somut biçimde gördüğümüzde bu tür soyutlamalarda neyin söz konusu olduğunu fark ederiz. Bu masum önermeye göre, hiçbir kötülük ve hiçbir suç söz konusu olamaz. Platoncu diyalektik esas olarak da bu tür diyalektikten farklıdır.

Platon'un zihni açısından daha öte mevcut olan şey İdeanın, mutlak evrenselin, iyinin, gerçeğin ve güzelin kendi için alınması gerektiğidir. Daha önce aktarmış olduğumuz mit (s. 30 vd.), aslında iyi bir eylem, soylu bir insan –bu belirlenimlerin yüklendiği özne– dememiz gerektiğini kanıtlamaya geçer. Zira bu tür tasarım veya algılarda yüklem gibi görünen şey kendi için alınmalıdır ve mutlak hakikat budur. Betimlenmiş olan diyalektiğin doğasına bu uygun düşer. Empirik tasarıma uygun olarak alınan bir eyleme haklı denebilir; başka bir açıdan ise onda tamamen karşıt belirlenimlerin olduğu gösterilebilir. Ama iyiyi ve gerçeği bu tür bireysellikler olmadan, bu empirik ve soyut karakter olmadan, kendi başlarına almak gerekir; iyi ve gerçek ancak bu şekilde alındıkları zaman varolanı oluştururlar. Tanrısal drama göre, maddede bulunan ruh güzel ve adil bir nesneden haz alır, ama biricik edimsel hakikat mutlak erdem, adalet ve güzelliktedir. Böylece, Platon'un diyalektiğinde daha öte belirlenen kendi için evrensel bu gibi formlar içinde ortaya çıkar, ama bu formların kendileri de gene oldukça genel ve soyuttur. Platon'un en yüksek formu Varlık ile varlık-olmayanın özdeşliğidir. Gerçek, varolandır, ama bu Varlık olumsuzlamadan yoksun değildir. Platon'un amacı, o nedenle, varlık-olmayanın Varlık'ta özsel bir belirlenim olduğunu ve yalın, kendiyle-özdeş olanın da başka-varlıktan pay aldığını göstermektir. Varlık ile varlık-olmayanın bu birliği Sofistlerde de bulunur; ama iş bu noktada kalmaz. Zira Platon incelemeyi ilerleterek varlık-olmayanın, daha öte belirlendiğinde, 'başka'sının özü olduğu sonucuna varır: "İdealar karışırlar ve Varlık ile başkası (θάτερον [thateron]) her şeye ve birbirlerine geçerler; başkası Varlıktan pay aldığı (μετασχόν [metaskhon]) için şüphesiz bu kalıcı Varlık yoluyla vardır, ama pay aldığı şeyle özdeş değildir, farklı bir şeydir ve Varlıktan başka olduğu için de açık bir şekilde varlık-olmayandır. Ama Varlık da keza başka-varlıktan pay aldığı için o da başka İdealardan farklıdır ve onlardan

herhangi biri değildir; öyle ki onun varolmadığı binlerce şey söz konusudur ve ister tek tek ister toplu olarak bakılsın tüm başka şeyler bakımından da o birçok açıdan vardır ve birçok açıdan da yoktur."[38] Platon olumsuz, özdeş-olmayan başkasının da keza bir ve aynı bakımdan kendine-özdeş olduğunu, bunların karşılıklı bir karşıtlık içindeki farklı yanlar olmadığını ileri sürer.

Platon'un kendine özgü diyalektiğindeki başlıca noktalar bunlardır. Tanrısal, ebedî, güzel olanın İdeasının mutlak varoluş olması, bilincin tinsel olana ve evrenselin gerçek olduğunun bilincine yükselmesinin başlangıcıdır. Güzel ve iyi tasarımı sıradan düşünceyi canlandırıp tatmin etmeye yetiyor olabilir, ama düşünen bilgi bu ebedî ve tanrısal olanın belirlenimini ister. Ve bu belirlenim şüphesiz gerçekte evrenselliği engellemeyen sadece özgür belirlenimdir –evrenselliği sonsuzluğu içinde özgür ve bağımsız bırakan bir sınırlama (çünkü her belirlenim bir sınırlamadır). Özgürlük ancak kendine bir geri dönüş içinde varolur; ayrımlaşmamış olan cansızdır, etkin, canlı, somut evrensel ise bundan dolayı kendisini içerden ayrıştırandır, fakat bunu yaparken gene de özgür kalmaya devam eder. Şimdi, bu belirlilik başkasında, *çok*ta, ayırt edilmiş olanda kendiyle özdeş olan *bir*e dayanır. Bu da biricik hakikati ve Platoncu felsefede bilgiye duyulan biricik ilgiyi oluşturur ve eğer bu bilinmiyorsa, bu felsefenin ana fikri bilinmiyor demektir. Sokrates'in hem *bir* hem de *çok* olduğu şeklindeki daha önce birçok kez aktardığımız örnekte (s. 55), iki düşünce birbirinden ayrı tutulmakta olup, bu düşünceleri bir araya getirmek yalnızca spekülatif düşünceye düşer ve birbirine salt bir geçiş olmaksızın meydana gelen, bu farklı olanın, Varlık ile varlık-olmayanın, *bir* ve *çok*un, vb. birliği Platoncu felsefenin en iç gerçekliğini ve gerçek büyüklüğünü oluşturur. Bu belirlenim Platoncu felsefedeki içrek öğedir, diğeri ise dışraktır; bu ayrım Platon'un sanki biri dünya için, halk için, içsel olan diğeri ise eğitime başlayanlar için iki ayrı felsefeye sahip olabileceğine işaret eden şüphesiz mesnetsiz bir ayrımdır. Gelgelelim içrek olan spekülatiftir ki, yazılıp basılmış olsa bile, herhangi bir sır olmasa da, ona çaba gösterecek kadar yeterince ilgisi olmayanlar için gene

[38] A.g.e., ss. 258-259 (ss. 218-220).

de gizli saklıdır. Şu ana dek ele almış olduğumuz iki diyalog bu içrek kısımla ilgilidir ve üçüncü olarak, onların yanı sıra *Philebos*'u almak mümkündür.

*c.* Platon *Philebos*'ta hazzın doğasını araştırır; orada özel olarak da sonlu ve sonsuz ya da sınırsız (ἄπειρον [apeiron]) ve sınırlayan (πέρας [peras]) karşıtlığı ele alınmaktadır. Bunu göz önünde tuttuğumuzda, hazla ilgili şeylerin de keza sonsuz ve belirlenmemiş olanın doğasına dair metafizik bilgi yoluyla belirlenmiş olduğu aklımıza hemen hemen hiç gelmeyecektir; ama bu saf düşünceler, ne kadar somut veya görünüşte uzak olursa olsunlar, her şeye karar verilmesini sağlayan tözsellerdir. Platon hazla bilgeliğin karşılaştırılmasından söz ederken, bu sonlu ve sonsuz karşıtlığıdır. Haz denince şüphe yok ki dolaysız bir şekilde tekil olanı, duyusalı tasarlarız; ama haz, kendini-belirleyen değil de ateş ve su gibi öğesel olması bakımından, belirsiz olandır. Yalnızca İdea öz-belirlenimli ve kendiyle-özdeştir. Sonsuz, refleksiyonumuz açısından, en iyi ve en yüksek gibi görünür, sınırlama ise ondan aşağıdır; antik filozoflar da bunu böyle belirlemişlerdir. Gelgelelim Platon bir yandan, sınırlının kendini-belirleyen olarak gerçek olduğunu, sınırsızın ise henüz soyut olduğunu gösterir; şüphesiz birçok şekilde belirlenebilir, ama bu şekilde belirlendiğinde sadece tekildir. Sonsuz formsuz olandır; etkinlik olarak özgür form ise sonludur ve sonsuzda kendini gerçekleştirmesinin malzemesini bulur. Platon böylece duyulara bağlı olan hazzı kendini belirlemeyen sınırsız olarak niteler; sadece akıl etkin belirlenimdir. Ama sonsuz kendinde sonluya geçen şeydir; o nedenle, Platon'a göre, eksiksiz iyi mutlulukta veya akılda değil, her ikisinin de birleşmiş olduğu bir yaşamda aranmalıdır. Ancak sınır olarak bilgelik eksiksiz olanın ondan ortaya çıktığı gerçek nedendir.[39] Ölçüyü ve ereği koyan şey olarak, ereği mutlak bir şekilde belirleyen şeydir —özgürlüğün de keza onda ve onunla varlığa geldiği içkin belirlenim.

Platon gerçeğin karşıtların özdeşliği olduğu olgusunu daha öte değerlendirir. Belirsiz olarak sonsuz çok veya az yeteneğindedir, daha yoğun olabilir veya olamayabilir; dolayısıyla daha soğuk ve daha

[39] Plat. Phileb. ss. 11-23 (ss. 131-156); ss. 27, 28 (ss. 166, 167).

sıcak, daha kuru ve daha nemli, daha hızlı ve daha yavaş hepsi de böyledir. Sınırlı olan ise eşit, çift ve başka her ölçüdür; karşıt bu sayede benzemez olmaya son verir, tek-biçimli ve uyumlu hale gelir. Soğuk ve sıcak, kuru ve nemli gibi karşıtların birliği yoluyla sağlık ortaya çıkar; aynı şekilde, müziğin uyumu da kaynağını yüksek ve derin tınıların, daha hızlı ve daha yavaş hareketin sınırlanmasında bulur ve genel olarak söylemek gerekirse, güzel ve eksiksiz her şey karşıtların birliği yoluyla ortaya çıkar. Sağlık, mutluluk, güzellik, vb. o nedenle, karşıtlar onlarda müttefik olduğu ölçüde meydana getirilmiş gibi görünecektir, ama onlar keza karşıtların iç içe geçmesidir de. Antikler tekillik yerine iç içe geçme, pay alma, vb. gibi şeylerden bolca yararlanırlar; bizim için ise bunlar belirsiz ve uygunsuz ifadelerdir. Ama Platon bu şekilde meydana gelmiş olan üçüncünün, nedeni veya ondan oluştuğu şeyi önvarsaydığını söyler; bu, araçlar olarak bu üçüncünün ortaya çıkmasını sağlayan şeylerden daha üstündür. Bundan dolayı Platon'un dört belirlenimi vardır; ilki sınırsız, belirlenmemiş, ikincisi bilgelikle ilgili olan sınırlı, ölçü, oran, üçüncüsü her ikisinin karışımı, ortaya çıkmış olan şey, dördüncüsü de neden. Kendinde bu, ayrımların birliği, öznellik, güç ve karşıtlar karşısındaki üstünlükten başka bir şey değildir; ama bu güce sahip olan ve karşıtlığı sürdüren tek şey kendinde en yüksek çelişki olan tinseldir. Zayıf cisimsellik 'bir başkası' ona gelir gelmez yok olur. Platon'un sözünü ettiği neden, dünyaya hükmeden tanrısal akıldır; havada, ateşte, suda ve yaşayan her şeyde mevcut olan dünyanın güzelliği böylelikle meydana getirilmiştir.[40] Mutlak, o nedenle, bir birlik içinde sonlu ve sonsuz olan şeydir.

Platon güzel ve iyiden böyle söz ederken, bunlar somut idealardır ya da daha ziyade yalnızca tek bir idea vardır. Ama Varlık, varlık-olmayan, birlik ve çokluk gibi soyutlamalarla işe başladığımızda henüz bu somut idealardan çok uzakta bulunuruz. Bununla birlikte, Platon bu soyut düşünceleri daha öte gelişme ve somutlaşma yoluyla güzelliğe, hakikate ve ahlaka taşımada başarılı olamamışsa da, bu soyut belirlenimlerin bilgisinde en azından somutun ve aynı zamanda onun kaynaklarının belirlenmesini sağlayan ölçüt bulunmaktadır. Somuta bu geçiş

[40] *A.g.e.*, ss. 23-30 (ss. 156-172).

*Philebos*'ta yapılmaktadır, zira duygu ve haz ilkesi orada ele alınmaktadır. Antik filozoflar bu soyut düşüncelerde sahip oldukları şeyin ne olduğunu çok iyi biliyorlardı. Atomcu çokluk ilkesinde, o nedenle, bir devlet inşasının kaynağını buluruz, çünkü bu tür devlet-ilkelerinin nihai düşünce-belirlenimi mantıksaldır. Antikler kendi saf felsefelerinde bizimle aynı ereği göz önünde tutmuyorlardı –bir problem gibi önlerine konan metafiziksel bir zincir ereğine sahip değillerdi. Bizim ise bir yandan, önümüzde somut bir şey bulunur ve onu oturmuş bir düzene indirgemeyi arzularız. Platon'da Felsefe bireyin herhangi bir bilgiye ulaşmak için takip etmesi gereken yolu sunmaktadır, ama genel olarak söylemek gerekirse, Platon mutlak ve kesin mutluluğu, kutlu yaşamın kendisini yukarıda anılan tanrısal nesnelerin yaşam boyu temaşasına yerleştirir.[41] Bu temaşa yaşamı amaçsız gibi görünür, çünkü bütün ilgilerinin sahip olduğu sebep ortadan kalkmıştır. Ama düşünce krallığında özgürlük içinde yaşamak antikler için mutlak erek haline gelmişti ve özgürlüğün yalnızca düşüncede varolduğunu biliyorlardı.

## 2. Doğa Felsefesi

Platon'la birlikte Felsefe keza daha öte belirlenmiş olan şeyi anlamaya daha fazla özen göstermeye başlamıştır ve bu şekilde bilginin içeriği de bölümlenmeye başlamıştır. *Timaios*'ta İdea böylece kendini somut belirliliği içinde göstermektedir ve Platoncu Doğa Felsefesi bundan dolayı bize dünyanın realitesi hakkında nasıl daha iyi bir bilgiye sahip olacağımızı öğretmektedir; fakat bunun ayrıntılarına giremeyiz, girseydik de pek bir önemi olmazdı. Platon'un daha özel olarak da fizyolojiden söz ettiği yerdeki ifadeleri, her ne kadar bunlardaki modernlerin fazlasıyla yanlış anlamış olduğu hakikat parıltıları karşısında hayrete düşmemek elde değilse de, hiçbir şekilde bizim şimdi bildiğimiz şeylerle uyuşmaz. Platon pek çok şeyi Pythagorasçılardan edinmişti; bununla birlikte ne kadarının onlara ait olduğunu tatmin edici bir şekilde tespit etmek mümkün değil. *Timaios*'un gerçekte Pythagorasçı bir incelemenin daha tam versiyonu olduğunu daha önce belirtmiştik (s. 19); sözümona bazı bilge kişiler ise bu incelemenin aslında bir Pythagorasçının

[41] *A.g.e.*, s. 33 (s. 178).

Platon'un daha büyük bir eserinden çıkarmış olduğu bir özetten ibaret olduğunu söylemişlerdir, ama ilk teori daha makuldür. *Timaios* her zaman Platoncu diyalogların en zorlusu ve en anlaşılmazı sayılmıştır. Bu zorluk kısmen daha önce söz etmiş olduğumuz (s. 24) kavrayan bilgiyle sıradan algının bariz bir şekilde karışmış olmasından kaynaklanır –aynı şekilde şimdilerde de Pythagorasçı sayıların bir iç içe geçmesini buluyoruz– ama daha çok da söz konusu meselenin Platon'un henüz bilincinde olmadığı felsefi doğasından ötürüdür. İkinci zorluk bütünün düzenlenişinde yatar, çünkü hemen göze çarpar ki, Platon genellikle geriye dönüyor ve tekrar baştan başlıyormuş gibi görünerek argümanının akışını sık sık kesintiye uğratmaktadır.[42] Bu durum, onu felsefi açıdan anlamayı başaramayan August Wolff ve başkaları gibi eleştirmenleri, *Timaios*'u bir araya getirilmiş bir fragmanlar yığını olarak veya bir eserde ya da yabancı bir çok şeyin dâhil edildiği Platoncu bir bölümde gevşek bir biçimde birbirine bağlanmış birkaç eser olarak ele almalarına neden olmuştur. Bu yüzden Wolff, ilk formu itibarıyla diyaloğun, Homeros'un şiirleri gibi, söylenmiş ama yazılmamış olduğunu düşünmüştür. Ama bağıntı yöntemden yoksun gibi görünse de ve Platon bizzat karışıklık için bolca bahane üretse de, tüm meselenin gerçekte doğal bölümlere ayrıldığını ve ayrıca başlangıç gibi görünen şeye sık sık geri dönmeyi gerekli kılan içerdeki derin sebebi göreceğiz.

Doğanın ya da dünyanın oluşumunun realitesinin bir açınımı Platon tarafından şu şekilde sunulur: "Tanrı İyidir." Bu aynı zamanda sözlü olarak verilen derslerde Platoncu İdealarn başında gelmektedir (s. 17). "İyilik ise hiçbir şeyi kıskanmamak demektir ve Tanrı da kıskançlıktan muaf olduğu için tüm şeyleri Kendisi gibi yapmayı arzulamıştır."[43] Tanrı burada henüz belirlenimsizdir ve düşünce hiçbir anlam taşımayan bir addan ibarettir; ne var ki Platon'un *Timaios*'ta tekrar baştan başladığı yerde daha belirli bir Tanrı fikrine sahip olduğu görülmektedir. Tanrı'nın kıskançlıktan yoksun olması hiç şüphe yok ki büyük, güzel, gerçek ve çocuksu bir düşüncedir. Eskilerde ise tam tersine Nemesis'te, Dike'de, Yazgı'da, Kıskançlık'ta Tanrı'nın

[42] *Karş.* Plat. Tim. s. 34 (s. 31); s. 48 (ss. 56,57); s. 69 (s. 96).

[43] *A.g.e.*, s. 29 (s. 25)

bir belirlenimini buluruz: Bununla büyük olanı utandırıp alçaltırlar ve üstün ve yüce olanın varolmasına izin vermezler. Daha sonraki yüce gönüllü filozoflar bu öğretiye karşı gelmişlerdir. Zira Nemesis tasarımında henüz hiçbir ahlaksal belirlenim içeriliyor değildir, çünkü orada cezada, sınırları aşan şeyin sadece küçük düşürülmesi söz konusudur, ama bu sınırlar henüz ahlaksal olarak sunulmaz ve ceza da o nedenle henüz ahlakdışı olandan ayırt edilmiş olarak ahlaksal olanın bir tanınması değildir. Platon'un düşüncesi, o nedenle, Tanrı'nın Kendisini bize bildirmemiş 'gizli-saklı bir Tanrı olduğunu söyleyerek Tanrı'ya kıskançlık atfeden bizim modernlerimizin çoğundan çok daha yüksektir. Zira biz eğer ısrarla Onu bilmeye çalışıyorsak, O kendini neden bize bildirmesin ki? Bir ışık orada başka bir ışığın yanmasıyla hiçbir şey kaybetmez ve dolayısıyla da Atina'da bunun olmasına müsaade etmeyenlere verilen bir ceza söz konusuydu. Eğer biz sonsuza ulaşmayalım da sadece sonluyu bilelim diye Tanrı bizden gizlenmiş olsaydı, o zaman Tanrı boş bir addan ibaret olurdu. Bu tür bir konuşma bizim daha yüksek ve tanrısal olanı umursamadığımızdan ve kendi önemsiz ilgi ve sanılarımızın peşinde koştuğumuzdan başka bir anlama gelmez. Bu tevazu günahtır –Kutsal Ruh'a karşı yapılmış bir günah.

Platon şöyle devam eder: "Tanrı görünenleri" (παραλαβὼν [paralabōn]) "durağan değil de düzensiz ve dağınık bir şekilde hareket içinde yapar" –bir dolaysızla başlamak zorunluluğundan kaynaklanan mitsel bir ifade, fakat sunulduğu şekliyle bunu kabul etmek hiçbir şekilde mümkün değildir. "Ve daha iyi olacağını düşünerek düzensizlikten düzeni getirmiştir." Buna göre, Platon Tanrı'nın sanki sadece δημιοῦργος [dēmiourgos], yani maddeye düzen getiren olduğunu ve ebedî ve bağımsız olan bu maddeyi de Onun kaos olarak bulduğunu düşünüyormuş gibi görünür; ama söylenenleri göz önünde bulundurduğumuzda bu yanlıştır. Bunlar Platon'un ciddi bir şekilde benimsemiş olduğu felsefi öğretiler değildir, çünkü o burada sadece sıradan tasarıma uygun olarak konuşmaktadır ve dolayısıyla bu tür ifadelerin de hiçbir felsefi içeriği bulunmamaktadır. Bu sadece bizi madde gibi belirlenimlere götüren konuya yapılmış bir giriştir. Ardından Platon ilerleyerek daha öte belirlenimlere varır ve bunlardan ilki de Kavramdır; ilk elden sıradan tasarıma değil de Platon'da spekülatif

olana bağlı kalmalıyız. Keza Tanrı'nın en iyi düzen olarak görülmesi gerektiğini söylerkenki ifade tarzı naiftir. Bugünlerde, nasıl ki görünen şeylerin daha öte tartışmaksızın saptanacağını kabul etmiyorsak, Tanrı'nın da ilkin kanıtlanmasını istemeliyiz. Platon'un bu daha naif ifade yönteminden hareketle kanıtladığı şey, en başta, İdeanın gerçek belirlenimidir ki, ancak daha sonra ortaya çıkmaktadır. Daha başka şunlar söylenir: "Tanrı görünen şeyler arasında akla sahip olmayanların (ἀνόητον [anoēton]) akla sahip olanlardan (νοῦς [nous]) güzel olmayacağını düşünerek bundan ötürü aklı ruha, ruhu da bedene yerleştirdi ve onlar böylece birleştiğinde de dünya canlı ve akıllı bir sistem, bir hayvan haline geldi." Realite ve akılla ve bu iki uç arasında bağı kuran ruhla karşılaşıyoruz ki, ruh olmaksızın akıl görünür bedende yer alamayacaktır; gerçek realitenin Platon tarafından *Phaidros*'ta da aynı şekilde kavrandığını görüyoruz (yukarıda, s. 40).[44] "Fakat böyle yalnızca bir hayvan vardır, çünkü eğer iki ya da daha fazla olsaydı, bunlar gene bir ve tek olanın parçaları olurlardı."

Platon şimdi ilkin cisimsel varoluşun İdea belirlenimine geçer: "Dünya cisimsel, görünür ve elle tutulur olacağı için ve ateş olmaksızın da hiçbir şey görülemeyeceği ve katılık olmaksızın, toprak olmaksızın da hiçbir şeye dokunulamayacağı için Tanrı başlangıçta ateşi ve toprağı yaratmıştır." Böyle çocuksu biçimde Platon katılık ve yaşam uçlarını işe dâhil etmektedir. "Ama iki şey bir üçüncü olmaksızın birleştirilemez, onlar arasında ikisini de birleştiren bir bağ olmalıdır" –Platon'un yalın ifade yöntemlerinden biri. "En güzel bağ ise kendisini ve birleştirdiği şeyi en tam biçimde kaynaştırandır." Bu, içinde Kavramın barındığı derin bir sözdür; bağ öznel ve bireyseldir, başkasına hükmedip onu kendisiyle özdeş haline getiren güçtür. "Böyle bir kaynaşmayı sağlamaya en uygun şey orandır (ἀναλογία [analogia]); yani üç sayı, büyüklük veya güçten orta olanı ilk terim için ne ise son terim için de öyledir" (a:b=b:a) "ve ortadaki ilk ve son olduğu, ilk ve son da orta olduğu için her şey zorunlu olarak aynı olacaktır ve durum böyle olduğu için de her şey bir olacaktır."[45] Bu mükemmeldir

[44] *A.g.e.*, s. 30, 31 (ss. 25-27).

[45] *A.g.e.*, ss. 31, 32 (ss. 27, 28).

ve biz hâlâ bunu kendi Felsefemizde muhafaza etmekteyiz; o hiçbir ayrım olmayan ayrımdır. Platon'un dayandığı bu ayrım bizim mantıktan bildiğimiz bir sonuçtur; sıradan tasım formunda görünür, ama İdeanın tüm rasyonalitesi onda en azından dışsal olarak içerilmektedir. Ayrımlar uçlardır ve orta da onları en üstün derecede bir haline getiren özdeşliktir; sonuç o nedenle spekülatif olup uçlarda kendini kendiyle birleştirmektedir, çünkü tüm terimler farklı konumlardan geçmektedir. Bundan dolayı, sonucu kötüleyip onu en yüksek ve mutlak form olarak görmemek hatadır; buna karşılık, anlağın ulaştığı sonuçlar bakımından onu reddetmekte de haklı olmamız gerekir. Anlağın böyle bir ortası yoktur; farklılıkların her biri orada kendi bağımsız formu itibarıyla, diğerinden farklı bir karakter taşıyor olarak farklı kabul edilir. Platoncu felsefede bu geçersiz kılınır ve ondaki spekülatif öğe uçların ne kendileri bakımından ne de orta bakımından bağımsız kaldığı hakiki ve gerçek sonuç formunu oluşturur. Anlağın sonucunda ise oluşturulan birlik özünde farklı kalmaya devam eden farklı içeriklerin birliğinden ibarettir; zira burada bir özne, bir belirlenim, orta aracılığıyla basitçe bir başkasına bağlıdır veya "bir tasarım başka bir tasarımla birleştirilmektedir." Rasyonel bir sonuçta ise onun spekülatif içeriğinin ana noktası birbiriyle birleştirilen uçların özdeşliğidir; bunda ortada sunulan öznenin kendini bir başkasıyla değil de ancak başkası aracılığıyla ve başkasında kendisiyle birleştiren bir içerik olması gerekir. Başka bir deyişle bu, Tanrı'nın özsel doğasını oluşturmaktadır; O özne haline getirildiğinde, Oğlunu, dünyayı yaratmıştır; ama bu bir başkası gibi görünen realitede O gene de Kendisiyle özdeş kalmaya devam eder, Düşüş'te ima edilen ayrımı ortadan kaldırır ve başkasında sadece Kendisini Kendisiyle birleştirip böylece Tin olur. Dolaysız olan dolaylı olanın üzerine yükseltilip Tanrı'nın eylemlerinin dolaysız olduğu söylendiğinde, bu iddia için aslında iyi bir zemin bulunur; ama somut olgu şudur ki, Tanrı kendini ayırt edip kendisini kendisiyle birleştiren ve dolayımın geçersiz kılınması yoluyla kendi dolaysızlığını yeniden sağlayan bir sonuçtur. Platoncu felsefede böylece en iyi ve en yüksek olanla karşılaşıyoruz; düşünceler gerçekten de salt arı düşüncelerdir, ama kendilerinde her şeyi içerirler, çünkü tüm somut formlar yalnızca düşünce-belirlenimlerine dayanırlar. Kilise babaları

böylece düşüncede kavrayıp kanıtlamak istedikleri Teslis'i Platon'da bulmuşlardır: Platon'da hakikat gerçekten de Teslis'le aynı belirlenime sahiptir. Ama bu formlar Platon'un zamanından beri iki bin yıldır göz ardı edilmiştir, çünkü Hıristiyan dinine düşünceler olarak geçmemişlerdir; hatta bu belirlenimlerde Kavramın barındığını ve o nedenle de doğayla tinin onlar vasıtasıyla kavranabileceğini insanların yeni yeni anlamaya başladığı son zamanlara dek onlar işe yanılgı yoluyla dâhil olan fikirler olarak görülmüşlerdir.

Platon şöyle devam ediyor: "Katı olan şey sadece genişliğe değil aynı zamanda derinliğe de sahip olduğundan iki ortayı gerektirdiği için, Tanrı ateşle toprağın arasına havayla suyu yerleştirmiş ve onlara gerçekten de aynı oranı vermiştir, öyle ki ateşin havayla ilişkisi havanın suyla ilişkisi gibidir ve havanın suyla ilişkisi nasılsa suyun toprakla ilişkisi de öyledir."[46] Çizgi ve yüzey yoluyla nokta katı cisme sıkı sıkıya bağlı olduğu ölçüde, böylece elimizde uzayı temsil eden dört yöntem bulunuyor. Burada keşfedilmiş olan ayrılmış orta da gene mantıksal derinliğe dair önemli bir düşünceye işaret etmektedir ve burada ortaya çıkan dört sayısı doğada temel bir sayıdır. Zira iki uca yönelmiş farklı olan olarak orta kendi içinde ayrılmalıdır. Tanrı'nın *Bir* olduğu, ikincinin (aracı) Oğul, üçüncünün de Tin olduğu sonuçta, orta aslında yalındır. Ama rasyonel sonuçta salt üçlü olan neden doğada dörtlüye geçer ve doğal olanda kalır, çünkü düşüncede dolaysız olarak *bir* olan şey Doğada ayrı hale gelir. Ama karşıtlığın Doğada karşıtlık olarak kalması gerektiği için, bizzat ikili olmalıdır ve böylece, saydığımızda da dörde ulaşırız. Bu aynı zamanda Tanrı kavrayışında da söz konusudur, çünkü bunu dünyaya uyguladığımızda orta olarak doğa ve doğa için geri dönüş yolu olarak da varolan tin vardır: Geri dönüş gerçekleştiğinde ise bu mutlak Tindir. Bu canlı süreç, farklılıkların ayrılması ve birleşmesi canlı Tanrı'dır.

Platon ayrıca şunu söylemektedir: "Görünen ve dokunulan dünya bu birlik yoluyla yapılmıştır. Ve ona Tanrı'nın bu öğeleri tam ve ayrımsız bir şekilde vermesiyle eksiksiz olmuştur, yaşlılıktan, hastalıktan etkilenmez. Zira yaşlılık ve hastalık bir bedene bu tür öğelerin dışarıdan

[46] *A.g.e.*, s. 32 (s. 28).

aşırı yüklenmesinden doğar. Ama burada durum böyle değildir, çünkü dünya bu öğeleri tümüyle içinde barındırır ve ona hiçbir şey dışarıdan gelmez. Dünya küre şeklindedir" (Parmenides ve Pythagorasçılar için olduğu gibi), "en eksiksiz olandır ve başka her şeyi içinde taşır; tamamen pürüzsüzdür, çünkü onun için hiçbir dışarısı söz konusu değildir ve hiçbir dış kenara ihtiyacı yoktur." Sonluluk şuna dayanır ki, başka bir şeyle ilgili bir ayrım başka bir nesne açısından bir dışsallıktır. Şüphesiz, İdeada belirlenim, sınırlama, farklılık, başkası-olmayı buluyoruz, ama o aynı zamanda *bir*de çözülmüş, içerilmiş, toplanmıştır. O nedenle, keza aşılmış olması bakımından da hiçbir sonluluğun doğmasına aracılık etmeyen bir farklılıktır. Sonluluk böylece bizzat sonsuzun kendisindedir ve bu gerçekten de büyük bir düşüncedir. "Tanrı dünyaya tüm yedi hareketten zihinle ve bilinçle en uyumlu olanını, bir çember içindeki hareketi vermiştir; diğer altı hareketi ise çıkarıp onu değişkenliklerden kurtarmıştır"[47] (ileri ve geri hareketler). Bu, durumu halk dilinde ifade etmekten ibarettir.

Şunları da okuyoruz: "Tanrı dünyayı bir Tanrı yapmak istediği için, ona ruh vermiştir ve bu da merkeze yerleştirilmiş olup dışsal bakımdan çevrelediği bütüne yayılmaktadır; O böylece başka hiçbir şeye ihtiyacı olmayan ve kendisinden başka hiçbir dostluğa ve tanışıklığa gerek duymayan kendine-yeten varoluşu meydana getirmiştir. Bu yolla Tanrı dünyayı kutlu bir Tanrı olarak yaratmıştır." İdeanın bilgisine ilkin burada, dünyanın dünya-ruhu yoluyla bir bütünlük olduğu yerde sahip olduğumuzu söyleyebiliriz; ilk kez bu henüz baba olmuş Tanrı, orta ve özdeşlik olarak, gerçek mutlaktır. İyilikten ibaret olan ilk Tanrı ise salt bir hipotezdir ve dolayısıyla da ne belirlenmiş ne de kendini-belirleyendir. "Şimdi, biz ruhtan en son söz etmiş olsak da," diye devam eder Platon, "bundan ötürü en son o geliyor değildir; zira sadece bizim konuşma şeklimiz böyledir. Ruh yöneticidir, kraldır ve beden de onun uyruğudur." Bu ikisinin düzeninin tersine çevrilmesini konuşma şekline atfeden şey sadece Platon'un naifliğidir. Burada olumsal gibi görünen şey gerçekte zorunludur –yani başlangıçta dolaysızdır ve sonradan somutlaşır. Biz de keza bu yöntemi benimsemeliyiz, ama

[47] *A.g.e.*, ss. 32-34 (ss. 28-31).

Varlık veya Tanrı, Uzay, Zaman, vb. gibi belirlenimlerle başladığımızın bilinciyle, onlardan dolaysız bir şekilde söz ederiz ve bu içerik doğası gereği başlangıçta dolaysızdır ve bu yüzden de kendinde belirlenmemiştir. Sözgelimi, bir dolaysız olarak başladığımız Tanrı ancak en sonda kanıtlanır ve öyleyse aslında gerçek ilktir. O nedenle, daha önce belirtildiği üzere (s. 67), bu gibi sunuşlarda Platon'un kafa karışıklığını gösterebiliriz; ama tamamen Platon'un hakikat ölçütü olan şeye bağlıdır.

Platon ayrıca en ünlü ve derin pasajlardan birinde bize İdeanın doğasını gösterir, ki o burada cisimsel olanın özü olarak da ifade ettiği aynı düşünceyi ruhun özünde tanımaktadır. Şöyle diyor: "Ruh şu şekilde yaratılır: Tanrı bölünmez ve değişmez olandan ve ayrıca cisimsel, bölünebilir olandan üçüncü tür bir aracı öz oluşturmuştur, bu öz aynılıktan ve başkalıktan veya türlülükten pay alıyordu." (Bölünebilir olan, Platon için keza genel olarak veya kendinde başkasıdır ve herhangi bir şeye ait değildir.) "Ve Tanrı aynı şekilde ruhu bölünmez olanla bölünebilir olan arasındaki bir tür aracı yapmıştır." Burada özdeşlik olan *bir* ile karşıtlık ve farklılık olan *çok* veya özdeş-olmayan gibi soyut belirlenimler bir kez daha ortaya çıkar. Eğer "Tanrı, Mutlak, özdeşle özdeş-olmayanın özdeşliğidir" dersek, barbarlık ve skolastik yaygarası koparılır. Bundan bu şekilde söz edenler Platon'a büyük saygı gösterirler, fakat o hakikati bu şekilde belirlemiştir. "Ve Tanrı bu üç öğeyi ayrı olarak alıp tek bir İdeada iç içe geçirmiştir, çünkü uyuşmaz başkalığı zorla aynılığa sıkıştırmıştır."[48] Bu hiç şüphe yok ki *çok*u, ayrıyı ideal olarak koyan Kavramın gücüdür ve aynı zamanda, önüne bir şey konulduğunda, anlağa uygulanan kuvvettir.

Platon, bizzat bir uğrak olarak kendiyle-özdeş olanın, başkasının veya maddenin ve üçüncünün, yani ilk birliğe –ki üçü kökensel olarak ayrıydı– geri dönmemiş görünüşte çözülmez birliğin nasıl şimdi kendine yalın yansımada ve bu başlangıcın yeniden başlamasında uğraklara indirgendiğini anlatmaktadır. "Özdeş olanın ve başkasının özle (οὐσία [ousia]) iç içe geçmesi," üçüncü uğrak, "ve hepsinin de

[48] *A.g.e.*, s. 35 (s. 32).

*bir*, Tanrı haline getirilmesi bu bütünü gene birçok parçaya bölmüştür."[49] Ruhun bu tözü görünen dünyanın tözüyle özdeş olduğu için tek bir bütün ilk kez şimdi sistematikleşmiş tözdür, gerçek maddedir, içsel olarak bölünmüş mutlak öğedir, *bir* ve *çok*un kalıcı ve ayrılmaz birliğidir ve başka hiçbir töz istenemez. Bu öznelliğin bölünüş şekli ve tarzı, şüphesiz köken olarak Pythagorasçılara ait olan ve hem antiklerin hem de modernlerin, hatta *Harmonia mundi*'de [*Dünyanın Uyumu*] bizzat Kepler'in, çokça zahmete katlandığı ama kimsenin doğru dürüst bir şey anlamadığı ünlü Platoncu sayıları içerir. Anlamak iki şey anlamına gelecektir ve ilk olarak da onların spekülatif anlamının, Kavramlarının tanınmasıdır. Fakat daha önce Pythagorasçılarla ilgili olarak belirtildiği üzere (Cilt I, s. 208), sayıların bu ayrımları sadece belirsiz bir farklılık tasarımı sunar ve bunu da sadece ilk sayılarda yapar; ilişkilerin daha karmaşık hale geldiği yerde bunları daha yakından düzenleme konusunda tamamen yetersizdirler. İkinci olarak, sayı olmalarından ötürü, büyüklük farklılıkları olarak sadece duyusal olandaki farklılıkları ifade ederler. Onlara görünür büyüklük sistemi karşılık gelir –ve büyüklük niteliksel olandan kurtulmuş şekilde en arı ve özgür olarak gök sisteminde görünür. Ama bu canlı sayı-küreleri de bizzat birçok öğeden oluşmuş olan sistemlerdir –hem mesafe hem de hız ve kütle büyüklüğü. Yalın sayıların ardışıklığı olarak alınan bu öğelerden hiçbiri gök küreleri sistemine benzetilemez, çünkü bu sisteme karşılık gelen dizi kendi üyeleri konusunda tüm bu uğraklar sisteminden başka bir şeyi içeremez. Şimdi eğer Platoncu sayılar bunun gibi her bir sistemin öğeleri olsaydı, hesaba katılması gereken sadece bu öğe olmazdı, çünkü hareket içinde ayırt edilmiş olan uğrakların ilişkisi bir bütün olarak kavranmak zorundadır ve gerçek ilgi ve akıl konusu olan da odur. Yapmamız gereken şey başlıca noktaları kısaca tarihsel açıdan sunmaktır; elimizde bulunan bu konudaki en kapsamlı irdeleme Daub ve Creuzer İncelemelerinin üçüncü cildindeki Böckh'ün 'Platon'un *Timaios*'unda Dünya-Ruhunun Yapısı Üzerine' eseridir (s. 26 vd.).

Temel dizi oldukça basittir. "Tanrı önce bütünden bir parçayı, sonra da birincinin iki katı olan ikinci parçayı, ikincinin bir buçuk katı, yani

[49] *A.g.e.*

birincinin üç katı olan üçüncü parçayı, ikincinin iki katı olan başka bir parçayı, üçüncünün üç katı olan beşinci parçayı, birincinin sekiz katı olan altıncı parçayı, birinciden yirmi altı kez daha büyük olan yedinci parçayı aldı." Dizi şöyledir: 1; 2; 3; $4 = 2^2$; $9 = 3^2$; $8 = 2^3$; $27 = 3^3$. "Sonra, Tanrı bütünden gene kısımlar çıkararak ikili ve üçlü aralıkları doldurdu." (1:2 ve 1:3 ilişkileri). "Bu parçaları her bir aralıkta iki orta olacak şekilde aralıklara yerleştirdi; ortalardan biri bir ucu ne kadar geçiyorsa diğer uç da onu aynı oranda geçiyordu ve ortalardan diğeri de bir ucu ne kadar geçiyorsa diğer uç da onu eşit miktarda geçiyordu." Yani birincisi sabit bir geometrik ilişki ve diğeri de sabit bir aritmetik ilişkidir. Karesi alınarak ortaya konan ilk orta 1:2 ilişkisidir, örneğin 1: √2:2. Diğeri ise 1½ sayı ilişkisidir. Böylelikle gene belli ve daha zor bir yöntem içinde bu birinciye yerleştirilen yeni ilişkiler ortaya çıkar, ama bu bir şey hariç tutulmak kaydıyla yapılır ve sayının sayıyla son ilişkisi 256:243'tür veya $2^8$:$3^5$'tir.

Bununla birlikte, bu sayı ilişkileriyle çok da bir ilerleme gösterilmiş olmaz, çünkü bunlar spekülatif Kavrama pek bir şey sunmazlar. Doğanın ilişkileri ve yasaları bu yavan sayılarla ifade edilemez; onlar doğanın oranlarının temelini oluşturmayan empirik bir ilişkiden ibarettirler. Platon şimdi de şunları söyler: "Tanrı bu bütün diziyi uzunlamasına ikiye böldü, bunları bir X gibi çaprazlama birleştirdi ve uçlarını bir çember şeklinde eğerek yeknesak bir hareketin içine aldı, bir iç ve bir de dış çember oluşturdu; dış çembere aynının hareketi, iç çembere de türlünün hareketi diyerek üstünlüğü ilkine verdi ve onu dokunulmaz bıraktı. İç hareketi ise aynı ilişkilere göre yedi yörüngeye böldü; bunlardan üçünü eşit hızla, dördünü ise bu üçüyle ve birbirleriyle eşit olmayan hızda hareket ettirdi. İçerisinde cisimsel olan her şeyin oluştuğu ruh sistemi budur; ruh merkezdir, bütüne nüfuz edip onu dışarıdan sararak kendi içinde hareket eder. O nedenle, hiç bitmeyen rasyonel yaşamın tanrısal başlangıcını içinde taşımaktadır."[50] Bu kafa karışıklığından tamamen yoksun değildir ve onunla ancak şu genel olguyu kavrayabiliriz: Platon açısından her şeyi kapsayan ve yalın olan ruh ideası cisimsel evren ideasına dâhil olduğu için, cisimsel olanın ve ruhun özü ona göre ayrımda birliktir. Ayrımda kendinde ve kendi

[50] *A.g.e.*, ss. 35, 36 (ss. 32-34).

için koyulan bu çifte öz, birçok uğrakta –ki, bunlar hareketlerdir– *bir* içerisinde sistematikleşir; böylece bu realite de bu öz de ruh ve beden antitezi içinde bu bütüne aittir ve bu da gene *bir*dir. Zihin her şeye nüfuz edendir ve cisimsel olan ona kesin olarak karşıttır.

Dünya içinde koyutlanan ve ona hükmeden ruha dair genel bir betimlemedir bu; ve maddedeki tözsel olan ona benzer olduğu ölçüde, özünde onların özdeş olduğu öne sürülmektedir. Realitesini oluşturan aynı uğrakların onda içeriliyor olması, mutlak Töz olarak Tanrı'nın Kendinden başka hiçbir şeyi görmediğine işaret eder sadece. Platon bundan dolayı ruhun nesnel realiteyle olan ilişkisini şu şekilde betimlemektedir: İster parçalanmış ister bölünmez olsun uğraklarından herhangi birine temas ediyorsa, şu veya bu şeyin aynılığını ve farklılığını ve bu tekil şeyin diğeriyle ve evrenselle nasıl, nerede ve ne zaman ilişkili olduğunu tüm gücüyle bildirmeye soyunmuş demektir. "Kendi seyrinde hareket eden duyusalın yörüngesi kendini bütün ruhuna bildirdiği zaman" (burada dünyanın seyrinin farklı yörüngeleri zihnin içselliğiyle uyuşuyor görünürler) "doğru sanılar ve inançlar ortaya çıkar. Ama ruh kendini rasyonel olana verdiği ve kendiyle-özdeş olanın yörüngesi kendini bildirdiği zaman düşünce bilgide tamamlanır."[51] Doğası gereği kutlu Tanrı olan dünyanın özsel realitesi budur; bütünün İdeası ilk defa burada eksiksizdir ve bu İdeaya uygun olarak dünya kendini ilk defa göstermektedir. Şu ana dek ortaya çıkmış olan şey duyusal dünya değil, duyusal olanın realitesiydi sadece, zira Platon şüphesiz daha önce ateşten söz etmiş olsa da, orada sadece yalnızca duyusalın realitesini sunmuştur; dolayısıyla bu ifadeleri çıkarmış olsaydı daha iyi etmiş olurdu. Platon sanki burada başlangıçtan itibaren daha önce incelemiş olduğu şeyi ele almaya başlıyormuş gibi görünmektedir (yukarıda, s. 67). Zira ancak sonradan ortaya çıkan gerçeğe ve somuta ulaşmak için soyuttan başlamamız gerektiği için, bu gerçek ve somut bulunduğu zaman, özellikle de Platon'un serbest tarzında, yeni bir başlangıç görünüşüne ve formuna sahiptir.

Platon bu tanrısal dünyaya yalnızca düşüncedeki (νοητόν [noēton]) ve daima özdeşlik içindeki model diyerek ilerlemeye devam eder;

[51] *A.g.e.*, s. 37 (s. 35).

ama bu bütünü gene kendine karşıtlık içine yerleştirir, öyle ki ilkinin kopyası olan, meydana gelen ve görünür ikinci bir dünya vardır. Bu ikinci dünya göksel hareket sistemidir, ilki ise ebediyen canlıdır. Meydana gelen ve böylece oluşan ikincisi, ilki, ebedî İdea gibi eksiksiz hale getirilemez. Ama birlik içinde kalan ebedî olanın kendini hareket ettiren imgesi haline getirilir ve sayılar gibi ritmik bir şekilde hareket eden bu ebedî imge bizim zaman dediğimiz şeydir. Onunla ilgili olarak Platon, bizim "olmuşu" ve "olacağı" zamanın parçaları olarak adlandırma eğiliminde olduğumuzu ve zamanda işleyen bu değişiklik göstergelerini mutlak öze aktardığımızı söyler. Fakat gerçek zaman ebedîdir ya da şimdidir. Zira töz ne yaşlanabilir ne gençleşebilir ve ebedî olanın dolaysız imgesi olarak zaman ne geleceğe ne de şimdiye sahiptir. Zaman tıpkı uzay gibi duyusal olmayıp düşünseldir, zihnin nesnel formda ortaya çıktığı dolaysız kiptir, duyusal duyusal-olmayandır. Zamansal olandaki mutlak hareket ilkelerinin reel uğrakları, içinde değişimin ortaya çıktığı uğraklardır. "Tanrı'nın zamanı yaratma düşüncesi ve iradesinden dolayı, güneş, ay ve gezegen denen ve zaman ilişkilerini ayırt edip korumaya yarayan diğer beş yıldız ortaya çıktı."[52] Çünkü zamanın sayıları onlarda gerçekleşmektedir. O nedenle, gerçek zaman olarak göksel hareket birlik içinde kalan ebedî olanın imgesidir, yani ebedî olan onda 'aynılık' belirlenimini alıkoymaktadır. Zira her şey zamandadır, yani herhangi bir şeyin kendi kökenini özgürce kendinde taşımasına ve rastlantıya göre hareket etmesine ve ettirilmesine izin vermeyen olumsuz birlik içindedir.

Fakat bu ebedî olan aynı zamanda diğer realitenin belirliliği içindedir, evrenseli madde olan kendini-değiştiren ve değişken ilkenin İdeası içindedir. Ebedî dünyanın zamana ait dünyada bir benzeri bulunur, ama buna karşıt olarak, değişimin gerçekten de mevcut olduğu ikinci bir dünya vardır. Bu noktaya dek sahip olduğumuz en soyut karşıtlar 'aynı' ve 'başkası'dır. Zamanda koyulan ebedî dünya iki forma sahiptir –benzerlik formu ve türevsellik, değişkenlik formu. Son alanda ortaya çıktıkları şekliyle üç uğraktan birincisi meydana getirilmiş, ortaya çıkmış yalın öz veya belirli maddedir, ikincisi bunun

[52] *A.g.e.*, s. 48 (s. 57); ss. 37, 38 (ss. 36, 37).

meydana geldiği yerdir ve üçüncüsü de meydana gelmiş olanın içinde modelini taşıdığı şeydir. Platon bunları şöyle sunar: "Öz (ὄν [on]), yer ve meydana gelme." Böylece uzayın tekil meydana gelme ile evrensel arasındaki orta olduğu sonucuna ulaşırız. Şimdi eğer bu ilkeyi olumsuzluğu içindeki zamanın karşısına koyacak olursak, orta evrensel ilke olarak bu 'başka' ilkesidir –bir ana gibi alıcı ortam–, her şeyi içeren, her şeye bağımsız bir kalıcılık ve istediğini yapabilme gücü veren bir özdür. Bu ilke formdan yoksunsa da tüm formları alma yeteneğindedir, farklı görünen her şeyin evrensel ilkesidir; biz bundan söz ederken yanlış edilgin maddeyi anlarız –göreli tözsel, genel olarak varoluş, ama buradaki dışsal varoluş ve sadece soyut kendi-için-Varlık. Refleksiyonumuz formu ondan ayırt eder ve Platon bunun ilkin ana yoluyla varoluşa geldiğini söyler. Bu ilkede, fenomen dediğimiz şeyi buluyoruz, çünkü madde tam da içinde bölünmenin koyutlandığı tekil meydana gelmenin kalıcılığıdır. Ama bunda ortaya çıkan şeyin dünyevi varoluşun tekili olarak koyutlanmaması, aksine böyle bir belirlilik içinde evrensel olarak kavranması gerekir. Evrensel olarak madde tekil olan her şeyin ilkesi olduğu için Platon ilkin ateş, su, toprak, hava, vb. (bunlar burada bir kez daha karşımıza çıkmaktadır) gibi duyusal şeyler hakkında konuşamayacağımızı bize hatırlatır, çünkü böylelikle onlar sabit olan ve sabit kalmaya devam eden bir belirlenim olarak ifade edilmiş olurlar, oysa kalmaya devam eden şey yalnızca onların evrenselliğidir ya da evrensel olarak onlar sadece ateşle, toprakla, vb. ilgilidir.[53]

Platon bu duyusal şeylerin belirli realitesini ya da yalın belirliliğini de açıklamaktadır. Bu değişim dünyasında form uzaydaki figürdür; çünkü ebedî olanın dolaysız imgesi olan dünyada zaman mutlak ilke olduğundan, burada mutlak ideal/düşünsel ilke genelde arı madde, yani uzayın varoluşudur. Uzay bu fenomenal dünyanın ideal özüdür, olumluluğu ve olumsuzluğu birleştiren ortadır, onun belirlenimleri de figürlerdir. Ve aslında uzayın farklı boyutları arasından gerçek realite olarak alınması gereken şey yüzeydir, çünkü o uzaydaki çizgi ve nokta arasındaki mutlak ortadır ve ilk reel sınırlanışı itibarıyla üçtür;

[53] *A.g.e.*, ss. 47-53 (ss. 55-66).

aynı şekilde, figürlerden ilki de üçgendir, daire ise içerisinde genel olarak hiçbir sınır taşımaz. Burada Platon ilkeyi üçgenin oluşturduğu şekillenmenin türetimine ulaşmaktadır; üçgenler böylece duyusal şeylerin özünü oluştururlar. O bundan dolayı, Pythagorasçı bir biçimde, İdeaları ortayla ilgili olan bu üçgenlerin bileşim ve birleşiminin bir kez daha orijinal sayı-ilişkilerine göre duyusal öğeleri oluşturduğunu söyler. İlke budur, ama Platon'un öğelerin figürlerini ve üçgenlerin birliğini nasıl belirlediği konusuna girmek istemiyorum.[54]

Bu noktadan sonra Platon bir Fizik ve Fizyoloji sistemine geçer, ama onu takip etmeye niyetimiz yok. Bunu çoklu karakterleri içindeki duyusal fenomenleri anlama yönündeki ilk, çocuksu çaba olarak görmek gerekir, henüz yüzeysel ve karışıktır. Burada bedenin parçaları ve uzuvları gibi duyusal belirimler dikkate alınmakta ve bu konuda bizim biçimsel açıklamalarımızı andıran ve içinde Kavramın aslında yitip gittiği düşüncelerle karışık bir açıklama sunulmaktadır. Platon'un açıklamalarındaki en üstün nokta olan İdeanın yüce doğasını hatırlamamız gerekiyor, çünkü onun gerçekleşmesiyle ilgili olarak Platon onu bir zorunluluk olarak hissedip ifade etmişti sadece. Spekülatif düşünceyi fark etmek genellikle mümkündür, ama değerlendirme çoğu kez erek gibi tamamen dışsal açıklama tarzlarına yönelir. Fiziği irdeleme yöntemi bizimkinden farklıdır, çünkü Platon'da eksik olan henüz empirik bilgidir, modern Fizikteki eksiklik ise İdeada bulunur. Platon her ne kadar bizim Fizik teorimize uymuyor, yaşam teorisini dikkate almıyor gibi görünse de ve çocuksu bir şekilde dışsal analojiler içinde konuşmaya devam etse de, kimi durumlarda gene de eğer doğanın canlı olarak temaşasının bizim fizikçilerimizde bir yeri olsaydı değerlendirmeye almamızı hak edecek oldukça derin kavrayışlar sergilemektedir. Onun fizyolojik olanı fiziksel olanla ilişkilendirme şekli de ilgi çekici olurdu. Sisteminin kimi bölümleri onun renk tasarımı gibi genel bir öğe içerir ve bundan da daha genel noktalara geçer. Zira Platon bu konuda konuşmaya başladığında, tekil olanı ayırt edip tanıma güçlüğünden söz eder: Doğanın temaşasında "biri zorunlu, diğeri tanrısal iki nedeni ayırt etmek gerekir. Doğamız elverdiğince kutlu bir

[54] *A.g.e.*, ss. 53-56 (ss. 66-72).

yaşama ulaşma umuduyla her şeyde Tanrısal olanı aramak gerekir" (bu çaba kendinde ve kendi için bir erektir ve onda mutluluğu buluruz), "zorunlu nedenler ise sadece tanrısal şeyler uğruna aranmalıdır, çünkü bu zorunlu nedenler" (bilginin koşulları olarak) "olmadan onları bilmemiz mümkün değildir." Zorunluluğa göre temaşa nesnelerin ve onların bağıntısının, ilişkisinin, vb. dışsal temaşasıdır. "Tanrısal olanı bizzat Tanrı'nın Kendisi yaratmıştır" ve o bu ilk ebedî dünyaya aittir –ötedeki değil, şimdi mevcut olan dünyaya. "Ama ölümlüleri yaratma ve düzenleme işini Kendi çocuklarına (γεννήμασι [gennēmasi]) verdi." Tanrısal olandan sonlu ve dünyevi olana geçişin basit bir şeklidir bu. "Şimdi onlar da ölümsüz bir ruh ilkesi almış oldukları için tanrısal olanı taklit ederek ölümlü bir beden oluşturdular ve buna başka bir doğa taşıyan, ölümlü olan bir ruh verdiler. Bu ölümlü doğa şiddetli ve karşı konulmaz duygulanımlara tabiydi –kötülüğü en çok teşvik eden şey olan haz, iyi davranmayı engelleyen (φυγάς [phygas]) acı, iki budala rehber olan gözü karalık (θάῤῥος [tharros]) ve korku, öfke, umut, vb. Tüm bu duyumlar ölümlü ruha aittir. Ve tanrısal olan gerekenden fazla kirlenmesin diye, ikincil tanrılar bu ölümlü doğayı tanrısal olanın yerinden ayırdılar ve ona bedenin başka bir bölümünde farklı bir yer vererek, boynu kanal ve sınır olarak kafa ve göğüs arasına yerleştirdiler." Duyumlar, duygulanımlar, vb. göğüste veya yürekte dururlar (biz yüreğe ölümsüz olanı yerleştiririz), tinsel olan ise kafadadır. Ama bu birincileri mümkün olduğunca eksiksiz kılmak üzere, örneğin, "tutkuyla yanıp tutuşan yüreğe bir destek olarak ılıman ve kansız akciğeri koydular; onun nefes ve içecek alarak yüreği soğutup kafanın dinçleşmesini ve rahatlamasını sağlayabilmek üzere bir süngerin gözenekleri gibi oyuklukları vardı."[55]

Platon'un karaciğer konusunda söyledikleri de özel bir önem taşımaktadır. "Ruhun yemeyi ve içmeyi arzulayan irrasyonel bölümü akla kulak vermediği için, Tanrı akıldan kaynaklanan ve bir aynanın izler alıp görüntüler vermesi gibi karaciğer üzerinde iz bırakan düşüncenin gücü ruha korku aşılasın diye karaciğeri yarattı. Ruhun bu bölümü birden çok kez yatıştırılırsa, uykudayken önsezilerin oluşmasına katılır.

[55] *A.g.e.*, ss. 67-70 (ss. 93-99).

Zira varlığımızı yaratanlar, babalarının insan soyunu elden geldiğince iyi yapmaları konusundaki buyruğunu hatırda tutarak, aşağı olan parçalarımızı bir hakikat payı da taşıyabilecekleri şekilde düzenlemişler ve onlara bir kehanette bulunma gücü yerleştirmişlerdir." Platon böylece insanın irrasyonel, cisimsel bölümüne geleceği görme gücü atfetmektedir ve her ne kadar vahyi, vb. Platon'un akla atfettiği düşünülse de bu yanlış bir fikirdir; o bir akıl olduğunu söyler, ama irrasyonellik içinde. "Bu noktada, Tanrı'nın geleceği görme gücünü insanın irrasyonelliğine vermiş olduğu konusunda kesin bir sonuca ulaşıyoruz, çünkü aklı başındayken hiç kimse kehanete ve esine ulaşamaz, tersine ancak aklı uykunun etkisi altındayken ya da bir hastalıktan dolayı aklını kaçırmışsa, cinnet geçirmişse, esin alabilir." O halde Platon geleceği görme gücünü bilinçli bilgiden daha aşağı bir kademeye yerleştirmektedir. "Ve almış olduklarını, duyularını iyileştirdiği zaman hatırlayıp açıklaması gerekir, çünkü aklını kaçırdığı zaman bunu yargılayacak noktada değildir. Antiklerin şu sözü o yüzden çok doğrudur: Bir insan kendisi veya işleri hakkında ancak aklı başındayken karar verebilir ve buna göre davranabilir."[56] Platon'a deliliğin koruyucu azizi denir, ama gördüğümüz üzere bu iddia tamamen yanlıştır. Platon'un Doğa Felsefesindeki başlıca noktalar bunlardır.

## 3. Tin Felsefesi

Zihnin henüz gerçekleşmemiş spekülatif doğasını ve ayrıca bilgi türleri bakımından oldukça önemli olan farklılıkları daha önce genel olarak teorik yandan ele almıştık (s. 30). Platon şüphesiz her ne kadar duyumu, belleği, vb. akıldan ayırmış olsa da, onda henüz teorik zihnin örgütlenişi konusunda gelişmiş bir bilinç bulamadığımızı da görmek gerekiyor; üstelik zihnin bu uğrakları ne tam olarak ayırt edilmişlerdir ne de aralarındaki zorunlu ilişkileri göstermek üzere bağıntıları içinde sergilenmişlerdir. O halde, Platon'un tin felsefesinde bizim için tek ilgi konusu onun insanın ahlaksal doğası hakkındaki görüşüdür; Platon'un en yüksek şanı bilincin bu reel, pratik yanından gelir ve dolayısıyla da şimdi onu özel olarak ele almalıyız. Formu şüphesiz,

[56] *A.g.e.*., ss. 70-72 (ss. 99-102).

Platon'un, şimdilerde dendiği üzere, en yüksek ahlaksal ilkeyi keşfetmek için kendisini büyük sıkıntıya sokmuş olduğu izlenimini vermez, ama bu ilke tam da her şeyi kapsıyor olması beklendiği içindir ki belli bir içerikten yoksundur. O, reel pratik varoluşa, hakka sokuşturulmaya çalışılan önemsiz bir soyutlamadan ibaret olan doğal hakkı da kendine dert edinmez; tersine, *Politeia*'da insanın ahlaksal doğasından söz eder. İnsanın ahlaksal doğası bize Devletle pek ilgili değilmiş gibi görünür; gelgelelim Platon zihnin –yani doğaya karşıt olarak zihnin– realitesini en yüksek hakikati itibarıyla genel olarak özünde ahlaksal olan bir devletin örgütlenişi olarak görüyordu ve ahlaksal doğanın (rasyonelliği itibarıyla özgür iradenin) ancak edimsel bir ulus içinde hakkına, realitesine vardığının da farkındaydı.

Ayrıca, *Politeia*'da Platon'un konuyu araştırmaya adaletin (δικαιοσύνη [dikaiosynē]) ne olduğunu göstermek amacıyla başladığını da belirtmemiz gerekir. Epey bir tartışmadan ve sadece reddedilmek üzere hesaba katılan kimi adalet tanımlarından sonra Platon, kendine özgü sade tarzıyla sonunda şunları söyler: "Şu anki tartışma, küçük yazılmış bir yazıyı uzaktan okuması gereken insanın durumuna pek benziyor; aynı harflerin daha yakın mesafede ve daha büyük boyutta görüleceği söylenseydi, bu insan kesinlikle önce bu harfleri daha büyük yazıldıkları yerde okumayı tercih ederdi ve böylece küçük harfleri de daha kolay bir şekilde okurdu. Aynı yolu şimdi de adaletle ilgili olarak takip edelim. Adalet sadece bireyde değil devlettedir de ve devlet de bireyden daha büyüktür; o halde adalet, devletlere daha büyük karakterlerle basılmıştır ve daha kolay bir şekilde tanınabilir." (Bu, Stoacıların bilge insan hakkında söylediklerinden farklıdır.) "O nedenle, adaleti devlette bulunacağı şekliyle ele almak daha uygundur."[57] Bu kıyaslamayı yaparak Platon adalet sorununu bir devlet incelemesine dönüştürür; her ne kadar keyfîymiş gibi görünse de oldukça sade ve zarif bir geçiştir bu. Gerçekte antikleri hakikate götürmüş olan şey büyük bir içgörü gücüydü ve Platon'un güçlüğü salt basitleştirmek üzere ortaya atmış olduğu şeyin aslında meselenin doğasında varolduğunu söylemek mümkündür. Zira onu bu konuma, elverişlilikten

[57] Plat. *De Republica*, II., ss. 368, 369 (s. 78).

ziyade, yalnızca devlette realitesi ve hakikati itibarıyla mevcut olduğu için adaletin ancak insan bir devletin üyesi olduğu ölçüde gerçekleştirilebileceği olgusu götürmektedir. Adalet, anlak olarak değil de kendini gerçekleştirmeye çalışan zihin olarak, şimdi ve burada özgürlüğün varoluşudur, kendinde evinde olan ve etkinlik taşıyan özbilinçli, akıl sahibi varoluşun edimselliğidir –örneğin, tıpkı mülkiyette, özgürlüğümü bu tikel şeye yerleştiriyor olmam gibi. Devletin ilkesi de gene adaletin nesnel realitesidir, sadece bu birey olarak kendimin bilgisi değil de onda tüm zihnin mevcut olduğu realitedir. Zira özgür ve akıl sahibi olan kendini belirlediği içindir ki, özgürlük yasaları söz konusudur; ama bu yasalar devlet-yasalarından başka bir şey değildir, çünkü devlet Kavramı akıl yürüten bir iradenin varoluşuna işaret eder. O nedenle, yasalar devlette bir güç taşırlar ve orada bir pratik ve alışkanlık meselesidirler; ama orada keyfî irade de dolaysızlığı içinde bulunduğu için, yasalar bir alışkanlık meselesi olmakla kalmayıp aynı zamanda keyfî iradeye karşı işbaşında olan ve kendini adalet mahkemelerinde ve hükümetlerde gösteren bir güç de olmalıdırlar. Bu nedenle Platon adaletin özelliklerini anlamak üzere, aklın içgüdüsüyle, dikkatini bu özelliklerin devlette nasıl temsil edildiğine yoğunlaştırır.

Kendinde adaleti biz genellikle bir doğal hak, bir doğa durumundaki hak formunda tasarlarız; gelgelelim böyle bir doğa durumu doğrudan doğruya ahlaksal bir imkânsızlıktır. Zihnin zorunlu uğraklarının doğuştan düşünceler olarak görülmesi gibi, kendinde olan şey de evrensele ulaşmamış kimseler tarafından doğal bir şey gibi görülür. Hâlbuki doğal, aksine, zihin tarafından aşılması gereken şeydir ve doğa durumunun adaleti ancak zihnin mutlak adaletsizliği olarak otaya çıkabilir. Reel tin olan devletle karşılaştırıldığında, yalın ve henüz gerçekleşmemiş Kavramı içindeki tin soyut kendindeliktir ve bu Kavramın elbette realitesinin inşasını öncelemesi gerekir; bir doğa durumu olarak kavranan budur. İşe bir doğa durumu kurgusundan başlamaya alışmışızdır, ama bu gerçekte zihnin, akıl sahibi iradenin değil, kendi aralarındaki hayvanların bir durumudur: Bundan dolayı Hobbes haklı olarak, gerçek doğa durumunun her insanın komşusuna karşı yürüttüğü bir savaş olduğunu belirtmişti. Zihnin bu kendindeliği aynı zamanda bireysel insandır, çünkü sıradan tasarımda evrensel, tikelden, sanki tikel mutlak

bir şekilde ve kendinde ve kendi için kesin olarak neyse oymuş gibi ve onu hakikatte olduğu şey haline sanki Evrensel getirmemiş gibi, ayrılır –sanki özünde böyle değilmiş de en önemli olan şey bireysel öğeymiş gibi. Bir doğa durumu kurgusu kişinin bireyselliğinden, özgür iradesinden ve bu özgür iradeye göre başkalarıyla olan ilişkisinden yola çıkar. Doğal adalet böylece bireydeki ve birey için adalet bakımından geçerli olan bir terim olmuştur; toplum ve devlet durumu da başlıca erek ve amaç olan bireysel kişi açısından sadece bir ortam olarak görülmüştür. Platon ise, bunun tam aksine, tözsel olana, evrensele dayanır ve bunu öyle bir şekilde yapar ki, bireyin kendisi tam da bu evrensele kendi ereği olarak sahiptir ve özne de iradesini, etkinliğini, yaşamını ve hazzını devlette taşır, bu nedenle devlete onun ikinci doğası, alışkanlık ve gelenekleri denebilir. Bireyselliğin tinini, yaşamını ve Varlığını oluşturan ve ona temel olan bu ahlaksal töz kendini canlı, organik bir bütün içinde sistematikleştirir ve aynı zamanda kendisini, etkinlikleriyle bütünün üretimini sağlayan üyelerine ayrıştırır.

Kavramın kendi realitesiyle olan bu ilişkisi Platon'da şüphesiz bilince gelmiş değildi ve bu nedenle de onda, ilkin mutlak İdeayı, ardından İdeanın gerçekleşmesi için gereken zorunlu, içkin varolanı ve bizzat bu gerçekleşmenin kendisini gösteren felsefi bir inşa yöntemini bulamıyoruz. Platon'un *Politeia*'sı hakkında verilmiş olan hüküm şudur ki, Platon orada güya bir devlet anayasası ideali sunmuştur; bu kavrayışın zihinsel olarak tasarlanabilmesi mümkün bir kuruntu olması –ve kendinde, Platon'un ifade ettiği üzere, şüphesiz üstün ve gerçek olması– anlamında, ideal sözcüğü takılan bir *lakap* olarak dillere düşmüştür; gerçekleştirilebilme yeteneği de taşır, ama ancak insanların, ayda yaşayanlar arasında bulunması imkân dahîlinde olabilecek bir üstünlüğe sahip olmaları koşuluyla, gel gör ki yeryüzündeki gibi insanlar açısından gerçekleştirilebilir değildir. Fakat insanları nasıllarsa öyle almak gerektiği için, bu ideali gerçekleştirmek insanların kötülüğü sebebiyle mümkün değildir; o nedenle, böyle bir ideal tasarlamak büsbütün gereksizdir.

Bu konuda yapılacak ilk değerlendirme, genel olarak Hıristiyan dünyada bir ulusun büyük bedeninde gerçekleştirilmesi kesinlikle

mümkün olmayan eksiksiz bir insan idealinin olduğudur. Keşişlerde veya Quaker'larda ya da benzer başka dindar bir halkta belki de gerçekleştiğini görebiliriz, ama bunlar gibi bir melankolik numuneler grubu asla bir ulusu oluşturamaz, tıpkı bitlerin veya asalak bitkilerin kendileri için varolup organik bir bedene dayanmamaları gibi. Eğer bir ulusu bu tür insanlar oluşturacak olsaydı, bu kuzu-benzeri uysallığın, bu yalnızca kendi bireysel beniyle meşgul olan, kendini şımartıp pohpohlayan ve hep kendi üstünlüğünün imgesini ve bilincini göz önünde bulunduran boş gururun bir sonu söz konusu olurdu. Zira evrenselde ve evrensel için yaşam, ezik ve ödlek uysallığı değil eşit ölçüde bir enerjiyle birleşmiş bir uysallığı, kendiyle ve günahlarıyla meşgul olmayı değil evrenselle ve evrensel için yapılması gereken şeyle meşgul olmayı gerektirir. Bu sahte ideali gözetenler, hiç şüphe yok ki, insanları daima zayıflık ve ahlaksızlıkla çevrelenmiş görürler ve idealin gerçekleştiğini de hiç göremezler. Çünkü akıl sahibi hiçbir insanın kulak asmayacağı ıvır zıvır şeylere bir önem yüklerler ve bu zayıflığın ve kusurların görmezden gelseler bile mevcut olduğunu düşünürler. Ama bu müsamahayı cömertlik sayacak değiliz; çünkü daha ziyade bu, onların payına, kendi yıkımlarının zayıflık ve kusur dedikleri şeyden kaynaklandığına dair bir algıyı ima etmektedir, ki bu yıkıma da onların bu tür kusurları önemli saymaları sebep olur. Bunlara sahip olup da önemsemeyen insan dolaysız bir şekilde kendisi yoluyla onlardan kurtulmuştur. Suç ancak onlar bu insan için gerçekse bir suçtur ve yıkımı da onları gerçek bir şey gibi görmesinde yatar. Formu ne kadar güzel olursa olsun böylesi bir ideal bize mâni olmamalıdır ve bu tam olarak keşişlere ve Quaker'lara göründüğü gibi görünmeyip, örneğin duyusal şeylerden vazgeçme ve eylem enerjisini terk etme ilkesi olduğu zaman bile, aksi takdirde değerli görülecek çoğu şeyi hiçliğe çevirmek zorundadır. Bütün ilişkilerimizi el değmemiş şekilde tutmaya çalışmak çelişkilidir, çünkü aksi takdirde geçerli sayılacak olanlarda daima karşıtlıkla karşı karşıya kalınan bir taraf söz konusudur. Ayrıca felsefeyle devlet arasındaki ilişki konusunda daha önce söylemiş olduklarım (s. 27 vd.), Platoncu idealin bu anlamda alınmaması gerektiğini göstermektedir. Bir ideal, Kavram yoluyla, kendinde hakikat taşıdığı

zaman, tam da gerçek olduğu içindir ki kuruntu değildir, çünkü hakikat kuruntu olamaz. Bu tür bir fikir, o nedenle, boş ve güçsüz olmayıp gerçektir. İsteklerde bulunmak kesinlikle hoş görülebilir, ama bir insanın büyük ve gerçek olana dair sahip olduğu her şey dindar istekler olduğu zaman, onun tanrısız olduğu söylenebilir. Bu tıpatıp, her şey öyle kutsal ve dokunulamaz olduğu için hiçbir şey yapmamamız gibidir veya belirli olan her şey kusurlu olduğu için belirli her şeyi reddetmemiz gibidir. Hakiki ideal, reel olması gereken şey değil, reel olandır ve yalnızca reeldir; eğer bir idealin varolacak denli iyi olduğu düşünülüyorsa, bu idealin bizzat kendisinde bir hata var demektir, çünkü ona göre realite de iyidir. Platoncu *Politeia*, o nedenle, insanlık onun resmettiği üstünlükten yoksun olduğu için değil, tersine bu üstünlük insanın gereksinimlerine karşılık veremediği için bir kuruntu olacaktır. Zira reel olan, rasyoneldir. Bununla birlikte, bilinmesi gereken nokta da reelin tam olarak ne olduğudur; sıradan yaşamda her şey reeldir, ama fenomenal dünya ile realite arasında bir fark vardır. Reel olan, doğada varlık kazanan bir ağaç, bir ev, bir bitki gibi keyfîlik ve olumsallık gösteren dışsal bir varoluşa da sahiptir. Ahlaksal alanda, insanların eylemlerinde yüzeyde olan şey birçok kötü şeyi içerir ve pek çok bakımdan daha iyi olabilir; insanlar hep kötü ve ahlaksız olacaklardır, ama İdea böyle değildir. Eğer tözün realitesi tanınıyorsa, içinde tutkuların savaştığı yüzeye nüfuz edilmelidir. Gelip geçici şeyler şüphesiz vardır ve bizi yeterince sıkıntıya da sokabilirler, ama gene de bunlar hakiki realite olmayıp, öznenin tikelliğinden, onun istek ve eğilimlerinden daha fazlası değillerdir.

Bu değerlendirmeyle ilgili olarak, yukarıda (s. 77) Platon'un Doğa Felsefesinden söz ederken yapmış olduğumuz ayrım anımsanacaktır: Kendinde kutsal olan Tanrı olarak ebedî dünya realitedir, üstümüzdeki veya ötedeki bir dünya değil, hakikati içinde görülen mevcut dünyadır, duyanların, görenlerin, vb. duyularına hitap etmez. Bu nedenle Platoncu İdeanın içeriğini incelediğimizde, Platon'un aslında Grek ahlakını tözsel tarzına göre sunmuş olduğu açıklık kazanacaktır, çünkü Platoncu *Politeia*'nın gerçek içeriğini oluşturan şey Grek devlet-yaşamıdır. Platon soyut teori ve ilkelerle oyalanacak bir insan

değildi; onun hakikat aşkıyla dolu zihni hakikati tanıyıp sunmuştu ve bu da onun içinde yaşadığı dünyanın hakikatinden, hem onda hem de Yunanistan'da yaşayan tek bir tinin hakikatinden başka bir şey olamazdı. Kimse çağının ötesine atlayamaz, çağının tini onun kendi tinidir de; ama mesele bu tini içeriğiyle tanımaktır.

Öte yandan, bir ulus açısından eksiksiz olacak bir anayasa belki de her ulusa uygun görülmeyecektir. O nedenle, gerçek bir anayasanın insanların şimdiki hallerine uymadığı söylendiğinde, bir ulusun anayasası ne kadar üstünse, ulusu da o kadar üstün hale getirdiğini hiç şüphesiz akılda tutmalıyız; ama öte yandan, ortak bir şekilde tatbik edilen ahlak canlı anayasayı oluşturduğu için, soyutluğu içindeki anayasa bağımsızlığı itibarıyla hiçbir şey değildir; kendini ortak ahlakla ilişkilendirip halkın canlı tiniyle dolmalıdır. O halde, gerçek bir anayasanın her bir ulusa uygun olduğunu söylemek şüphesiz mümkün değildir; oldukları şekliyle insanlara –örneğin Iraklılar, Ruslar, Fransızlar olarak– her anayasa uyarlanamaz. Zira ulusun tarihte bir yeri vardır. Ama nasıl ki bireysel insan devlette eğitiliyor, yani bireysellik evrenselliğe yükseltiliyorsa ve çocuk bir yetişkin haline geliyorsa, her ulus da eğitilir ya da ulusun bir çocuk olduğu durum olan barbarlık rasyonel bir duruma geçer. İnsanlar durağan kalmazlar, değişirler, keza anayasalarını da değiştirirler. Ve burada soru, ulusun ona doğru ilerlemesi gereken gerçek anayasanın ne olduğu sorusudur, çocukların ya da genç delikanlıların bu bilime sahip olup olmaması değildir, çünkü ilkin onların bunu anlayabilecek durumda olabilmeleri için eğitilmeleri gerekir. O nedenle, gerçek anayasa tarihe ait ulusun önünde durur, böylece ulus ona ilerleyebilir. Zamanın akışı içinde her ulus varolan anayasasını gerçek anayasaya yaklaştıracak değişiklikler yapar. Ulusun zihninin kendisi ona yürümeyi öğreten araçları çıkarıp atar ve anayasa kendinde olan şeyin bilincini ifade eder –hakikatin, öz-bilginin formu. Eğer bir ulus anayasasının ona hakikat olarak ifade ettiği şeyi artık kendinde gerçek olarak kabul etmiyorsa, eğer bilinci veya Kavramı ile edimselliği bir değilse, o zaman ulusun zihni parçalanmış demektir. Bu durumda iki şey meydana gelebilir. İlk olarak, ulus ya yüksek bir içsel çabayla hâlâ otorite iddiasında bulunan bu yasayı parçalayıp atar ya da henüz yürürlükte

olan yasa üzerinde sessiz sedasız yavaş yavaş değişiklikler yapar, ne var ki bu artık gerçek ahlak değildir, zihin şimdiden onun ötesine geçmiştir. İkinci olarak, bir ulusun aklı ve gücü buna yetmeyebilir ve daha aşağı bir yasaya bağlı kalmaya devam edebilir; ya da olabilir ki, başka bir ulus çıtayı yükselterek böylelikle daha yüksek bir anayasaya kavuşmuştur ve bu birinci ulus ulusallığını bırakıp ona tabi olur. Dolayısıyla, gerçek anayasanın ne olduğunu bilmek özsel bir önem taşır, çünkü ona karşıtlık içinde duran şey hiçbir sağlamlığa, hiçbir hakikate sahip değildir, yok olup gider. Geçici bir varoluşu olsa da zeminini koruyamaz, kabul edilmiş de olsa kalıcı bir kabul elde edemez; tutup bir kenara atılması gerekliliği anayasanın bizzat kendi doğasında yatar. Bu içgörüye ulaşmak ancak Felsefe ile mümkündür. Devrimler bu içgörü evrensel hale geldiği zaman bir devlette en ufak bir şiddet olmaksızın gerçekleşirler; kurumlar her nasılsa dağılıp gider ve ortadan kaybolurlar, her bir insan hakkından feragat etmeye razı olur. Bununla birlikte, bir yönetimin bunun zamanının geldiğinin farkında olması gerekir; aksine eğer hakikati bilmeyip de geçici kurumlara yapışıp kalır, özsel olmayan şeyi –her ne kadar bunun farkında olsa da– onu özsel olandan (ve bu özsel olan, İdeada taşınan bir şeydir) koruyacak bir siper olarak alırsa, bu durumda yönetim zihnin gücü önünde kurumlarıyla birlikte çökecektir. Yönetimin dağılıp parçalanması bizzat ulusun kendisini de parçalar, yeni bir yönetim ortaya çıkar –ya da olabilir ki, yönetim ve özsel-olmayan, üstünlüğünü koruyabilir.

O nedenle, Platon'un *Politeia*'sının temelini oluşturan esas düşünce ortak Grek ahlakının ilkesi olarak görülen şeyle aynıdır, yani kurulu ahlak genel olarak tözsel olanın ilişkisini taşır ve böylece de tanrısal olarak sürdürülmektedir. Tartışmasız temel belirlenim budur. Bireyin kurulu ahlakla olan bu tözsel ilişkisine zıtlık oluşturan belirlenim, bireysel, reflektif ahlakın öznel iradesidir. Bireyler devletin ve vatanın kurumlarına saygı ve hürmetle davranmaz da kendi kanaatlerinden hareketle ve ahlaksal bir ölçüp tartmanın sonucunda kendi kendilerine bir karara varıp, eylemlerini de buna uygun olarak belirledikleri zaman bu ortaya çıkar. Bu öznel özgürlük ilkesi daha sonraki bir gelişmedir, modern çağın kültürünün bir ilkesidir: Gelgelelim, Grek

dünyasına da girmiştir, ama Grek devlet-yaşamının yıkımının ilkesi olarak. Greklerin tininin, politik anayasasının ve yasalarının kendi içlerinde bu ilkenin doğuşuna imkân verebileceği hesap edilmediği ve edilemeyeceği için bu bir suç olarak görülüyordu. Bu iki unsur homojen olmadığından Yunanistan'daki geleneksel ve alışılageldik ahlak yerle bir oldu. Platon çağının tinini tanıyıp yakaladı ve bu yeni ilkeyi *Politeia* eserinde imkânsız hale getirmeyi arzulaması bakımından daha kesin bir şekilde ortaya koydu. Çağının tözseline dayandığı için Platon bu tözsel tavrı benimsemişti, ama bu duruş noktası, bir Grek duruş noktasından ibaret olduğu ölçüde aynı zamanda sadece görelidir ve sonraki ilke bilinçli bir şekilde kovulmuştur. Platon'un devlet idealinin evrenseli budur ve onu bu bakış açısından görmemiz gerekir. Böyle bir devletin olanaklı olup olmadığı ve olanaklı olanların en iyisi olup olmadığı konusundaki incelemeler bizi ancak yanlış yöne sürükleyebilir. Modern devletlerde biz, her bireyin kendi çıkarlarının peşinden gitme hakkını talep edebildiği vicdan özgürlüğüne sahibiz; ama bu Platoncu düşünceden dışlanmıştır.

a. Şimdi, felsefi bir önem arz ettikleri ölçüde esas özelliklere daha tam olarak değineceğim. Platon her ne kadar devleti hakikati itibarıyla tasarlıyor olsa da, bu devletin gene de birazdan öğreneceğimiz bir sınırı vardır, yani birey –biçimsel adalette–, yasal hak teorisine dayalı olan ideal devletlerin ölü anayasasında olduğu gibi, bu evrenselliğe karşıt değildir. İçerik bütünden başka bir şey değildir; bireyin doğası, hiç şüphe yok ki, boyun eğmez veya mutlak geçerliliğe sahip olmayıp, kendini evrensele yansıtmadır, öyle ki pratikte devlet ve birey özünde aynıdır. Platon böylece adil insanın ancak devletin ahlaksal bir üyesi olarak varolduğuna işaret eden adaletten yola çıktığı için, konuyu daha ayrıntılı ele alırken, tözsel tinin bu realitesinin nasıl meydana geldiğini göstermek üzere ilkin önümüze ahlaksal devlet organizmasını, yani ahlaksal tözün Kavramında yatan ayrımları ortaya koyar. O bu uğrakların gelişimi yoluyla canlılık ve varlık kazanır, ama bu uğraklar bağımsız olmayıp bir birlik içinde tutulurlar. Platon ahlaksal organizmanın bu uğraklarını üç yön altında ele alır: İlkin devlette varolduğu şekliyle sınıflar olarak, ikincileyin erdemler ya da ahlaktaki uğraklar olarak ve üçüncüleyin de iradenin empirik eylemlerindeki

bireysel öznenin uğrakları olarak. Platon refleksiyon ahlakı vaaz etmez, geleneksel ahlakın nasıl kendi içinde canlı bir hareket taşıdığını gösterir; onun işlevlerini, içsel organizmasını sunar. Zira o, metalinki gibi katı, ölü bir birlik olmayıp, organik yaşamda olduğu gibi, bu canlı, kendini-hareket-ettiren birliği oluşturan organların farklı işlevleri aracılığıyla meydana gelen içsel bir sistemdir.

α. Sınıflar olmaksızın, büyük kitlelere bu bölünme olmaksızın, devletin hiçbir organizması olmaz; bu büyük ayrımlar tözselin ayrımıdır. Devlette karşımıza çıkan ilk karşıtlık, devlet yaşamı ve işleri formundaki evrenselle bireyin yaşamı ve işi olarak tekil arasındaki karşıtlıktır; bu iki etkinlik alanı öyle ayrıdır ki, bir sınıf bir alana, diğer sınıf diğer alana tahsis edilmiştir. Platon ayrıca ahlaktaki üç realite sisteminden de bahseder: (αα) yasama, konsey, kısacası geneli temsilen çaba ve öngörü işlevi; (ββ) devleti dışarıdaki düşmanlara karşı savunma işlevi; (γγ) ihtiyaçların karşılanması, tarım, hayvancılık, giysi ve ev eşyalarının üretimi, ev inşası gibi bireyin bakımına yönelik işlev. Genel olarak belirtmek gerekirse, bu tamamen olması gerektiği gibidir, ama aynı zamanda daha çok dışsal gereksinimlerin doyumu gibi görünmektedir, çünkü bu tür ihtiyaçlar zihnin kendi İdeasından geliştirilmeksizin bulunmaktadır. Dahası, bu ayrı işlevler amaç için özel olarak ayrılmış belli sayıdaki bireye tahsis edilmiş olan farklı sistemlere pay edilmiştir ve bu da Platon her şeyin bir ve aynı olması gerektiği yönündeki sığ kavrayışa taban tabana karşıt olduğu için devletin ayrı sınıflarına yol açmaktadır. Buna uygun olarak Platon üç sınıf tasarlar: (αα) bilgi ve bilgelik insanları olan yöneticiler, (ββ) savaşçılar ve (γγ) gerekli şeyleri üreten çiftçiler ve zanaatkârlar. İlkinden gerçek bir felsefe eğitimi almış, gerçek bilgiye sahip olan koruyucular (φύλακας [phylakas]) olarak söz eder; savaşçıları kendi adlarına çalıştırırlar (ἐπικούρους τε καὶ βοηθούς [epikourous te kai boēthous]), ama öyle bir şekilde ki, sivil ve askerî sınıflar arasında hiçbir ayrım çizgisi söz konusu olmayıp ikisi de birleşmiştir ve yaşça en ileri olanları koruyuculardır.[58] Bu sınıfların bölünüşünü Platon her ne kadar türetmemiş de olsa, bunlar Platoncu anayasadan kaynaklanırlar ve

[58] *A.g.e.*, II. ss. 369-376 (ss. 79-93); III. s. 414 (ss. 158, 159).

her devlet kendi içinde zorunlu olarak bu sistemlerin bir sistemidir. Bundan sonra Platon, bir ölçüde önemsiz ve olmasaydı daha iyi olabilecek tikel belirlenimlere geçer; örneğin, başka şeylerin yanı sıra onların özel unvanlarını en üst mertebe saymaya geçer ve sütanaların ne gibi görevleri olması gerektiğinden bahseder.[59]

β. Platon böylece burada sınıflarda gerçekleşen uğrakların bireylerde mevcut olan ahlaksal nitelikler olduğuna ve onların gerçek özünün, evrensel belirlenimlerine bölünmüş yalın etik Kavram olduğuna işaret etmektedir. Zira bu sınıf ayrımının bir sonucu olarak, tüm erdemlerin böyle bir organizma yoluyla devlette mevcut olduğunu ifade eder; bunlardan dördünü ayırt eder[60] ve onlara ana erdemler denmiştir.

αα. Bilgelik (σοφία [sophia]) ya da bilgi, birinci erdem olarak ortaya çıkar; bu devlet, demircilik mesleği ve toprağı işleme gibi kalabalığın payına düşen birçok tikel sıradan meşguliyetle (kısacası, bizim endüstriyel sanatlarda ve para konusunda beceri diyeceğimiz) ilgili olan değişik bilgi türleri orada mevcut olduğu için değil, basiret bakımından bilge ve iyi olacaktır. Bütün devlet hakkında tavsiyelerde bulunan ve hem yurtla hem de yabancı devletlerle ilgili olarak en iyi politikaya karar veren baştaki yönetici sınıfta gerçekleşen gerçek bilgiden ötürüdür ki devlete bilge denmektedir. Bu feraset yetisi tam anlamıyla en küçük sınıfın kendine özgü mülküdür.[61]

*ββ.* İkinci erdem, Platon'un neyin haklı ve meşru bir şekilde bir korku nesnesi gibi görülebileceği konusunda sağlam bir sanı olarak tanımladığı cesarettir (ἀνδρία [andria]), amacının gücü sayesinde arzular veya hazlar karşısında sarsılmadan kalan cesarettir. Bu erdeme savaşçılar sınıfı karşılık gelir.[62]

γγ. Üçüncü erdem ölçülülüktür (σωφροσύνη [sōphrosynē]), arzular ve tutkular üzerindeki, bir uyum gibi bütüne yayılan egemenliktir; öyle ki ister anlak, ister güç, ister sayılar, ister zenginlik, ister başka herhangi bir şey söz konusu olsun, zayıflar ve güçlüler bir ve

[59] *A.g.e.*, V. s. 463 (s. 211); s. 460 (s. 236).
[60] *A.g.e.*, IX. ss. 427, 428 (ss. 179-181).
[61] *A.g.e.*, IV. ss. 428, 429 (ss. 181, 182)
[62] *A.g.e.*, ss. 429, 430 (ss. 182-185)

aynı hedef için birlikte çalışırlar ve birbirleriyle uyum içindedirler. O nedenle bu erdem, bilgelik ve cesaret gibi devletin sadece bir bölümüyle sınırlı değildir, aksine bir uyum gibi, yönetenler ve yönetilenler tarafından eşit derecede paylaşılır ve tüm sınıfların erdemidir.[63] Bu ölçülülük, içinde herkesin tek bir erek için çalıştığı uyum olmakla birlikte, gene de özellikle, ilk bakışta birbirlerine tekabül etmiyor gibi görünmelerine rağmen, çalışarak yaşamın gereksinimlerini sağlama işine tahsis edilmiş olan üçüncü sınıfın erdemidir. Gelgelelim bu erdem tam da hiçbir uğrak, hiçbir belirlenim ya da tikellik kendini soyutlayıp ayrı tutmadığı zaman mevcuttur; o, ahlaksal açıdan daha yakından bakılacak olursa, hiçbir ihtiyaç realitesini öne sürmediği ve böylece bir suç haline gelmediği zaman vardır. Şimdi, çalışma tam da tikele odaklanan, ama gene de evrensele geri dönen ve kendi için olan bu etkinlik uğrağıdır. Dolayısıyla, bu erdem her ne kadar evrenselse de diğer sınıfların kendilerinde taşıdığı mutlak uyuma sahip olmadığı için ilkin uyum içine getirilmesi gereken tek sınıf olan üçüncü sınıfa özel bir uygulanışı söz konusudur.

*δδ.* Son olarak, Platon'un işe başlarken göz önünde tuttuğu adalet de dördüncü erdemdir. Doğru olanı yapma olarak bu adalet, devlette, her bir birey devlet için yalnızca bir işi, kendi doğasının orijinal yapısına en uygun düşen işi yaptığında bulunacaktır; öyle ki bu şekilde her bir insan elinden her iş gelen biri olmayacak, tersine genç-yaşlı, çocuk-kadın, köle-özgür, zanaatkâr, yönetici ve uyruk herkes kendi özel işine sahip olacaktır. Bu konuda yapacağımız ilk değerlendirme, Platon'un burada adaleti diğer uğraklarla aynı düzeye yerleştirmekte olduğudur ve o nedenle dört belirlenimden sadece biri gibi görünmektedir. Ama Platon bu ifadeyi geri alıp, adaleti bilgeliğe, cesarete ve ölçülülüğe varolma gücünü ve varolduklarında da varlıklarını sürdürme gücünü veren şey haline getirir. Platon'un ancak söz konusu diğer erdemler hazır olduğunda adaletin bağımsız bir şekilde ele alınacağını söylemesinin sebebi budur.[64] Daha tam bir şekilde ifade etmek gerekirse, adalet Kavramı temeldir, organik bölümlemelere ayrılan bütünün İdeasıdır, öyle ki her bir bölüm bir bakıma bütündeki bir uğraktan

[63] *A.g.e.*, ss. 430-432 (ss. 185-188).

[64] *A.g.e.*, IV. ss. 432, 433 (ss. 188-191).

ibarettir ve bütün de onun yoluyla varolmaktadır. O nedenle, bahsedilen sınıflar veya nitelikler bu bütünün uğraklarından başka bir şey değildir. Adalet de genel ve her yere yayılan nitelikten ibarettir; ama aynı zamanda devletin eylem serbestliği verdiği her bölümün bağımsızlığına da işaret etmektedir.

İkinci olarak, söylediklerinden hareketle açıktır ki, Platon adaletten, terimin genel olarak hukukta taşıdığı anlamda mülkiyet haklarını değil, daha ziyade bütünlüğü içindeki zihnin, kendisi için özgürlüğünün varlığının kanıtı olarak bir yasa koymasını anlıyordu. Tamamen soyut bir anlamda, benim kişiliğim, benim bütünüyle soyut özgürlüğüm mülkiyette mevcuttur. Bu hukuk biliminin altına neyin düştüğünü açıklamak için Platon bütününde lüzumsuz şeyleri göz önünde bulundurur (*De Republica*, IV, s. 425 Steph.; s. 176 Bekk.). Şüphesiz, mülkiyet, asayiş kuralları, vb. konusunda yasalar getirdiğini görüyoruz. "Ama", diyor Platon, "bu gibi meselelerde soylu karakterdeki insanlara yasalar getirmek için uğraşmaya gerek yok." Aslında yalnızca olumsallıkların söz konusu olduğu şeylerde ilahi yasalar bulmayı nasıl bekleyebiliriz ki? *Yasalar*'da bile Platon, her ne kadar mülkiyet haklarına da dikkatini bir ölçüde veriyorsa da, esas olarak etikle ilgilenmektedir. Ama adalet Platon'a göre gerçekte, kendini bireye her bir kişinin yapmak için doğduğu işi yapmayı öğrendiği tüm varlık olarak sunduğu için, insan ancak belirlenmiş bireysellik olarak kendisi için yasa olan şeye ulaşır; devletin evrensel tinine ancak bu şekilde aittir ve bir "bu" olarak kendi evrenseline onda ulaşır. Yasa belli bir içeriğe sahip bir evrensel ve dolayısıyla da biçimsel bir evrensel olmasına karşın, bu durumda içerik tesadüfen iyelikle bana ait olan şu ya da bu şey değil, tüm belirlenmiş bireyselliktir; tamamen benim kendimin olarak gördüğüm şey doğamın eksiksizleşmiş iyeliği ve kullanımıdır. Adalet her bir tikel belirlenime hakkını verir ve böylece onu bütüne geri götürür; bu şekilde zorunlu olarak geliştirilip edimselliğe götürülmüş bireysel bir varlığın tikelliği yoluyladır ki, her bir insan kendi yerini alır ve görevini yerine getirir. Dolayısıyla, gerçek kavranışına göre adalet, bizim gözümüzde, öznel anlamda özgürlüktür, çünkü aklın edimselliğe ulaşmasıdır ve özgürlük tarafında bu edimselliğe ulaşma hakkı evrensel olduğu için, Platon adaleti bütünün belirlenimi olarak kurarak rasyonel özgürlüğün

varlığa devlet organizması yoluyla geldiğine işaret eder –o zamanlar zorunlu olarak doğanın bir kipi olan bir varoluş.

γ. Özne olarak tikel özne aynı şekilde bu nitelikleri kendisinde taşır ve öznenin bu uğrakları devletin üç reel uğrağına karşılık gelir. Devlet İdeasında böylece tek bir ritim, tek bir tip olması Platon'un devleti açısından büyük ve önemli bir temeli oluşturur. Yukarıdaki uğrakların içinde sergilendiği bu üçüncü formu Platon şu şekilde nitelemektedir. İlk olarak, açlık ve susuzluk gibi her biri bir ve tek nesnesi olarak belli bir şeye sahip ihtiyaçlar ve arzular (ἐπιθυμίαι [epithymiai]) kendilerini öznede sergilerler. Arzuların doyurulması için çalışma üçüncü sınıfın işine karşılık gelir. Ama ikinci olarak, aynı zamanda bireysel bilinçte, bu arzuların doyumunu sekteye uğratıp engelleyen ve bu şekilde onların doyurulması konusundaki ayartmaya egemen olan başka bir şey de söz konusudur; bu akıllılıktır (λόγος [logos]). Yöneticiler sınıfı, devletin bilgeliği buna karşılık gelir. Ruhun bu iki ideasının yanı sıra bir üçüncü, öfke (θυμός [thymos]), bulunmaktadır, o bir taraftan arzularla birliktedir, ama aynı şekilde arzulara direnip aklın tarafını tuttuğu da doğrudur. "Diyelim ki biri, başka birine haksızlık etmiş ve bu haksızlık ettiği kişi tarafından da açlığa ve soğuğa maruz bırakılmış olsun ve bu konuda da onu haklı görsün; bu durumda, öfkesini ne kadar yatıştırırsa o kadar asil olacaktır. Ama olur da bir haksızlığa uğramış da olabilir; bu durumda, öfkeden deliye döner ve adalet olduğuna inandığı şeyin tarafını tutar ve açlığa, soğuğa ve başka güçlüklere katlanarak onların üstesinden gelir ve kazanana ya da ölene dek hakkından feragat etmeyecektir veya bir çoban nasıl köpeğini susturuyorsa o da akıl tarafından yatıştırılır." Öfke devlette yürekli savunucular sınıfına karşılık gelir; nasıl ki bunlar silahlarını devlet içerisindeki akıl adına tutuyorlarsa, öfke de eğer kötü bir yetişme tarzı tarafından yanlış yola saptırılmamışsa aklın tarafını tutar. O nedenle, devletteki bilgelik bireydekiyle aynıdır ve bu aynı zamanda cesaret için de geçerlidir. Ötesine gelince, ölçülülük doğayla ilgili kimi uğrakların uyumudur ve adalet, dışsal meselelerde olduğu gibi, zihnin her bir uğrağının hakkını elde etmesine ve diğerlerinin işine karışmayıp onların istediklerini

yapmalarına izin vermeye dayanır.[65] Böylece üç uğrağın türetilmesiyle karşılaşıyoruz ki, evrensellikle tikellik arasındaki orta yer, nesnele karşı yönelmiş olan bağımsızlığı içindeki öfke tarafından doldurulur: O, kendi içerisine geri dönen ve olumsuz bir şekilde eyleyen özgürlüktür. *Timaios*'ta olduğu gibi Platon'un kendi soyut fikirleri konusunda hiçbir bilincinin olmadığı burada bile, gerçekte bu içten içe Platon için mevcuttur ve her şey buna göre şekillendirilmektedir. Bu Platon'un büyük bütünü ona göre çizdiği plan olarak verilidir. Anahatları doldurmak bir ayrıntıdan ibarettir ki, kendinde daha öte hiçbir önem taşımaz.

b. İkinci olarak, Platon devleti sürdürme araçlarına değinmektedir. Genel olarak söylemek gerekirse, bütün devlet doğa içinde yetişmiş bireylerin zihinleri olarak ortak ahlaka dayandığı için, şu soru sorulur: Herkesin özel olarak seçilip ayrıldığı etkinlik formunu üstlenmesini ve bunun da kendini bireyin ahlaksal eylem ve isteği olarak sunmasını –herkesin ölçülülükle uyum içinde bu kendi işini yerine getirmeyi kabullenmesini– Platon nasıl ayarlıyor? Başlıca nokta bireyleri eğitmektir. Platon doğrudan doğruya bireylerde ve herkesten önce de eğitimleri bütünün en önemli parçası olan ve bizzat temeli oluşturan koruyucularda bu etik niteliği üretecektir. Zira yasaları koruyarak bu etik niteliği üretme işi bizzat koruyuculara verilmiş olduğu için, bu yasalarda koruyucuların eğitimine ve bundan sonra da savaşçıların eğitimine özel bir ilgi gösterilmesi gerekir. Çalışan sınıfta işlerin durumu devleti pek kaygılandırmaz, "çünkü acemi çaylaklar yoksul ve değersiz olduklarını kanıtlamalı ve sadece görünüşte ne olmaları gerekiyorsa o olmalıdırlar ve bu da devlet için büyük bir talihsizlik değildir."[66] Baştakilerin eğitiminin ise esas olarak, evrenselin ve mutlağın bilgisi olan felsefe bilimi aracılığıyla yürütülmesi gerekir. Bu noktada Platon eğitim, din, sanat, bilim konusundaki özel araçları tartışmaya geçer. İleride, müzik ve jimnastiğin ne denli araçlar olarak kabul edileceği konusundan tekrar ve daha ayrıntılı olarak söz eder. Ama Homeros ve Hesiodos gibi şairleri devletinden kovar, çünkü onların Tanrı temsillerinin değersiz olduğunu düşünür.[67] Zira ardından, bu tikel temsiller evrensel

[65] *A.g.e.*, IV. ss. 437-443 (ss. 198-210).

[66] *A.g.e.*, IV. s. 421 (ss. 167-168).

[67] *A.g.e.*, II. s. 376 – III. s. 412 (ss. 93-155); V. s. 472 – VII. (ss. 258-375).

maksimler ve tanrısal yasalar olarak alınmış olduğu ölçüde, tam bir ciddilikle, Zeus inancı ve Homeros'un anlattığı öyküler hakkında bir inceleme başlamıştır. Eğitimin belli bir aşamasında çocuksu masalların hiçbir zararı olmaz; ama bunlar, mevcut yasa olarak ahlakın hakikatinin temeli haline getirilecek olursa, o zaman iş değişirdi. İsraillilerin yazılarında, Eski Ahit'te okuduğumuz ulusların yok edilişi, örneğin, ulusal hakların bir ölçünü olarak alınabilir ya da kendini Tanrı'ya adamış bir kişi olan Davut'un yaptığı sayısız aşağılık işi ya da Samuel şahsında ruhban sınıfın Saul'a karşı uyguladığı ve onay verdiği dehşet verici şeyleri bir gelenek haline getirmeye çalışabiliriz. Bu durumda bu kayıtları, geçmişte kalmış bir şey, salt tarihsel bir şey olarak aşağı bir düzeye koymak yerinde olacaktır. Dahası yasalar için Platon'un, ödevleri konusunda yurttaşların tembihleneceği ve bunların varolduğuna inanacağı, vb. gerekçeleri olacaktır.[68] Ayrıca onlara en üstün olanı nasıl seçeceklerini, kısacası ahlakı seçmeyi öğretmek de gerekecektir.

Gelgelelim burada bir döngüyle karşılaşıyoruz: Devletin kamusal yaşamı ahlak sayesinde varlığını sürdürür ve tersinden, ahlak da kurumlar sayesinde varlığını sürdürür. Ahlak kurumlardan bağımsız olamaz, yani kurumların yalnızca eğitim kuruluşları veya din yoluyla ahlaka etki etmesi sağlanamaz. Nitekim kurumları ahlakın tam da ilk koşulu olarak görmek gerekir, çünkü kurumların öznel olma tarzı budur. Platon bizzat, bulmayı umduğu çelişkinin ne kadar büyük olduğunu anlamamızı sağlar. Ve şimdi bile onun kusuru genellikle fazla idealist olmasında görülmektedir, oysa onun gerçek eksikliği yeterince ideal olmamasına dayanır. Çünkü akıl eğer evrensel kuvvet ise, özünde tinseldir; o nedenle, hâlihazırda Sokrates'in felsefesinde bir ilke olarak benimsenmiş olan öznel özgürlük tinselin alanına aittir. Dolayısıyla, akıl yasanın temeli olmalıdır ve bütününde öyledir de. Ama bir yandan vicdan, kişisel kanı –kısacası öznel özgürlüğün tüm formları– özünde orada içerilmektedir. Bu öznelliğin ilkin devlet-organizmasının yasalarına ve aklına, aile bireyini –ihtiyaçların dışsal zorunluluğu yoluyla, ki burada mutlak bir akıl söz konusudur– kendine mal etmek isteyen mutlak güce, karşıtlık içinde durduğu doğrudur. Bireysel vicdan özgür iradenin öznelliğinden ileri gelir, kendini

[68] Plat. *De Legibus,* IV. ss. 722, 723 (ss. 367-369).

bütünle ilişkilendirir, kendisi için bir konum seçer ve böylece kendini ahlaksal bir olgu haline getirir. Ama bu uğrak, bireyin bu hareketi, bu öznel özgürlük ilkesi, kimi zaman Platon tarafından göz ardı edilir ve hatta bazen de bilerek küçümsenir, çünkü Atina'nın yıkımına sebep olan şey olduğu açıktır; Platon da öznel bireyselliği değil, sadece devletin en iyi şekilde nasıl örgütlenebileceğini göz önünde tutmaktadır. Platoncu felsefe, tözsel özgürlüğü itibarıyla öznel özgürlüğün yükselişine dayanamayan Grek ahlakının ilkesinin ötesine geçerek hem yukarıdaki ilkeyi kavramakta hem de bunu yaparak daha ötelere ilerlemektedir.

c. Üçüncü olarak, öznel özgürlüğün dışlanmasıyla ilgili olarak Platon'un *Politeia* eserinin başlıca özelliğini, genelde tikelliğin kendi konumunu kurduğu tüm yönlerin evrenselde çözülmesi oluşturur –tüm insanlar basitçe genel olarak insan sayılmaktadır.

*α*. Platon'un öncelikle bireylerin kendi sınıflarını seçmelerine izin vermemesi de öznellik ilkesini dışlama yönündeki bu özel nitelikle uyumludur; biz ise özgürlük açısından zorunlu olduğundan bunu talep ederiz. Bununla birlikte, farklı mevkilerin sınırlarını çizen ve bireyleri bunlar için belirleyen şey doğum değildir; aksine, herkes birinci sınıfın en yaşlıları olan ve bireylerin eğitimini üstlenen devlet yöneticileri tarafından sınanır. Bu yaşlılar herkesin yetenek ve becerisine göre seçim ve tercihte bulunarak her bir kişiyi belli bir mesleğe görevlendirir.[69] Bu bizim ilkemizle doğrudan çelişiyormuş gibi görünmektedir, zira özel bir yetenek ve becerinin belli bir sınıfa ait olduğunu düşünmek doğru olsa da, kişinin hangi sınıfa ait olacağı gene de bir eğilim meselesi olarak kalmaya devam eder; görünüşe göre özgür bir tercih olan bu eğilimle sınıf kendini kendisi için hale getirir. Fakat bu konuda başka bir bireyin reçete vermesine ya da örneğin şunları söylemesine izin verilmez: "Daha iyi bir işe yaramadığın için bir emekçi olacaksın." Herkes kendisi için denemelerde bulunabilir; herkesin öznel bir şekilde özne olarak, dışsal durumların hesaba katılmasıyla birlikte kendi özgür iradesiyle kendi işlerine karar vermesine izin verilmelidir; o nedenle de örneğin "kendimi öğrenip araştırmaya vermek istiyorum" dediğinde önüne bir engel çıkarılmamalıdır.

[69] Plat. *De Republica*, III. ss. 412-415 (ss. 155-161).

*β*. Bu belirlenimin daha öte bir sonucu ise, Platon'un (*De Republica*, III. ss. 416, 417 Steph; ss. 162-164 Bekk.) aynı şekilde özel mülkiyeti de devletinde büsbütün ortadan kaldırmasıdır. Zira bireysellik, bireysel bilinç onda mutlak hale gelir; ya da kişi kendinde, tüm içerikten yoksun olarak görülür. Genel olarak hukukta, ben "bu"yu kendinde ve kendi için sayarım. Herkes böyle sayar ve ancak herkes böyle saydığı içindir ki, ben de öyle sayarım ya da ancak evrensel sayarım; ama bu evrenselliğin içeriği sabitlenmiş tikelliktir. Bir hukuk sorununda işimiz sadece genel olarak hukukla olduğu zaman, şu ya da bu adamın fiilen bir eve sahip olup olmadığı, davanın yargıçlarını zerre kadar ilgilendirmez ve keza karşıt taraflar da uğruna çabaladıkları şeyin iyeliğini değil, hak olarak hakkı düşünürler (ödevin ahlakta ödev uğruna yapılması gibi). Böylece soyutlama için sağlam bir dayanak noktası saptanır ve realitenin içeriği soyutlanır. Gelgelelim Varlık Felsefe için bir soyutlama olmayıp, evrenselle realitenin ya da onun içeriğinin birliğidir. Dolayısıyla, içerik ancak evrenselde olumsuz bir şekilde, o nedenle de mutlak olarak değil ancak ona geri dönüyor olarak koyulduğu kadarıyla bir ağırlığa sahiptir. Şeyleri kullandığım ölçüde –onları salt iyeliğimde bulundurduğum veya varolan olarak, kesin bir şekilde bende sabitlenmiş olarak benim için değer taşıdıkları ölçüde değil– benimle canlı bir ilişki içinde dururlar. O halde Platon'da diğer sınıfa ait olanlar, çalışmaları aracılığıyla kişisel mülkiyet edinmeksizin el işleri, ticaret, çiftçilik yapıp genel ihtiyaçları karşılayacak şeyleri sağlarlar, çünkü hepsi de her biri görevlendirildiği işi yapan tek bir ailedir; ama işin ürünü ortaktır ve hem kendi ürününden hem de genel üründen gerek duyduğu kadarını alır. Kişisel mülkiyet belli bir kişi olarak bana ait olan ve genelde kişiliğimin varoluşa, realiteye geldiği bir iyeliktir; Platon bu temelde onu dışlamaktadır. Bununla birlikte, eğer özel mülkiyet edinme umudu yoksa, becerilerin gelişiminde, herhangi bir etkinlikte bulunma güdüsünün nasıl bulunabileceği açıklanmadan bırakılmaktadır; çünkü mülkiyete sahip olma kapasitem tam da benim enerji dolu bir kişi olmama dayanır. Platon'un düşündüğü gibi (*De Republica*, V. s. 464 Steph.; ss. 243, 244 Bekk.) özel mülkiyetin kaldırılmasıyla tüm çatışma ve anlaşmazlıklara, düşmanlık ve para hırsına bir son verileceği pekâlâ genel bir şekilde hayal edilebilir; ama daha

yüksek ve akla uygun mülkiyet hakkı ilkesiyle karşılaştırıldığında bu sadece tali bir sonuçtur: Özgürlük kişinin payına ancak mülkiyet düştüğü ölçüde edimsel bir varoluşa sahiptir. Bu şekilde, öznel özgürlüğün bizzat Platon tarafından kendi devletinde bilinçli bir şekilde ortadan kaldırıldığını görüyoruz.

*γ*. Aynı sebepten ötürü Platon evliliği de ortadan kaldırmaktadır, çünkü evlilik karşı cinsteki kişilerin karşılıklı olarak birbirlerine bağlı kalmaya devam ettikleri bir bağdır, hatta salt doğal bağın ötesindedir. Platon devletine aile yaşamını –bir ailenin kendi başına bir bütün oluşturmasını sağlayan tikel düzenleme– kabul etmez, çünkü aile genişletilmiş bir kişilikten, başkalarıyla olan, doğal ahlak –şüphesiz bu da ahlaktır, ama tikellik olarak bireye ait olan bir karakter taşıyan ahlaktır– içerisinde kendine özgü bir karaktere sahip bir ilişkiden başka bir şey değildir. Öznel özgürlük kavrayışına göre ise mülkiyet birey için ne kadar kutsalsa aile de o kadar zorunludur. Buna karşılık, Platon çocukları daha doğar doğmaz analarından ayırır ve özel bir kurum içerisinde toplayarak, onları doğuran analar arasından seçilen sütanaları tarafından büyütülmelerini sağlar; hiçbir ananın çocuğunu tanıması mümkün olmasın diye onları ortak olarak yetiştirtir. Şüphesiz, evlilik törenleri ve her erkeğin kendi özel karısı olacaktır, ama bu, erkekle karısı arasındaki cinsel ilişkinin kişisel bir eğilimi önvarsayması şeklinde olmaz ve bireylerin birbirlerini seçmesi kendi hazlarına göre olmamalıdır. Kadınlar yirmi ile otuz yaşları arasında doğum yapacaklar ve erkeklerin de otuz ile ellibeş yaşları arasında karısı olacaktır. Ensesti önlemek için bir erkeğin evlilik döneminde doğan tüm çocuklar onun çocukları olarak bilinecektir.[70] Doğal işi aile yaşamı olan kadınlar bu düzenlemeyle kendi alanlarından yoksun bırakılmaktadır. Dolayısıyla, Platon'un *Politeia*'sında, bunun sonucu olarak, aile dağılıp parçalandığı ve kadınlar da artık ev işlerini çekip çevirmedikleri için, bundan böyle özel kişiler de değillerdir ve devlette evrensel birey olarak erkek törelerini benimsemektedirler. Ve buna uygun olarak Platon, erkeklerin yaptığı tüm işlerde erkekler gibi yer almalarına ve hatta savaşın zahmetlerini paylaşmalarına bile izin vermektedir. Dolayısıyla her ne kadar cesaretlerine pek güven duymayıp,

[70] *A.g.e.*, V. ss. 457-461 (ss. 230-239).

yedek olarak bile değil sadece *arrière garde* olarak, en azından sayılarının çokluğuyla düşmana korku verirler ve gerekirse yardımı çabuklaştırırlar diye sadece arka tarafta görevlendirse de, onları nerdeyse erkeklerle tamamen aynı koşullara yerleştirmektedir.[71]

Bireysellik ilkesinin bastırılmasını esas alan Platon'un *Politeia*'sının ana özellikleri bunlardır; sanki İdea bunu talep ediyor gibi ve sanki Felsefenin bireye önem veren ve o nedenle de edimselleşmiş zihinde de olduğu gibi devlette de mülkiyet haklarını ve kişilerin ve iyeliklerinin korunmasını varolan her şeyin temeli olarak gören sıradan bakış tarzına olan karşıtlığı tam da bu noktaymış gibi görünecektir. Gelgelelim Platoncu İdeanın sınırı bizzat orada yatmaktadır –yalnızca soyut bir fikir olarak ortaya çıkmak. Ama gerçekte, gerçek İdea her uğrağın kendini eksiksiz bir şekilde gerçekleştirip cisimleştirmesi ve kendini bağımsız hale getirmesi ama gene de bağımsızlığı içinde aynı zamanda zihin için açılmış bir şey olmasından başka bir şey değildir. Bu İdea gereğince, bireyselliğin kendini tamamıyla gerçekleştirmesi, devlette alan ve yer bulması ve gene de onda çözülmesi gerekir. Devletin öğesi ailedir, yani aile akıl-yürütmeyen doğal devlettir; bu öğe genel olarak mevcut olmalıdır. O halde aklın oluşturduğu devlet İdeası Kavramının tüm uğraklarını gerçekleştirmek zorundadır, öyle bir şekilde ki, bu uğraklar sınıflar olurlar ve ahlaksal töz, tıpkı bedensel tözün her biri kendine ait özel biçimde yaşam süren ama gene hepsi de birlikte tek bir yaşamı oluşturan bağırsaklara ve organlara ayrılması gibi kendini kısımlara ayırır. Genel olarak devlet, bütün, en nihayetinde her şeye yayılmalıdır. Ama tamamen aynı şekilde, varolan içeriği olarak bireysel Varlığı alan kişiliğin soyut evrenselliği olarak biçimsel adalet ilkesi de bütüne yayılmalıdır; bununla birlikte, ona özel olarak bir sınıf aittir. Öyleyse aynı zamanda mülkiyete dolaysız ve kalıcı bir şekilde sahip olan, bedenin iyeliği ve keza bir toprak parçasının iyeliğinin söz konusu olduğu bir sınıf olmalıdır; ikinci olarak, kazanç sağlamanın sürekli olarak devam ettiği ve iyeliğin diğer sınıfta olduğu gibi dolaysız olmayıp tersine mülkiyetin kararsız ve değişken olduğu bir sınıf olmalıdır. Ulus kendisinin bir parçası olarak bu iki sınıfı bireysellik ilkesine bırakıp orada hakların hüküm sürmesine izin vererek,

[71] A.g.e., ss. 451-457 (ss. 219-230); s. 471 (s. 257).

sabit, evrensel, kendinde olanın gerçekte bir değişkenlik ilkesi olan bu ilkede aranmasına olanak tanır. Bu ilke tam ve eksiksiz bir realiteye sahip olmalı, gerçekten de mülkiyet şeklinde ortaya çıkmalıdır. Her bir uğrağın tam bağımsızlığını kazandığı gerçek, edimsel zihinle ve Varlığın tam ayrımsızlığında başkası-olmaya ulaşan zihnin kendisiyle ilk defa burada karşılaşıyoruz. Büyük sistem haricinde doğa, kısımlarında bu bağımsız yaşamın üretimini sağlayamaz.[72] Başka bir yerde de göreceğimiz üzere, modern dünyanın antik dünyanın ötesindeki büyük ilerleyişidir ki, onda nesnel olan, daha büyük, hatta mutlak bağımsızlığa ulaşmakta, ama tam da aynı sebepten ötürü de tüm daha büyük güçlükleriyle birlikte İdeanın birliğine geri dönmektedir.

Öznellik eksikliği gerçekte Grek ahlak düşüncesinin eksikliğidir. Sokrates'le birlikte öne çıkan ilke bu döneme dek yalnızca daha tali bir kapasite içinde mevcut olmuştu; şimdi ise, zorunlulukla tam bir mutlak ilke, bizzat İdeanın kendisindeki zorunlu bir uğrak haline gelmiştir. Platon özel mülkiyet ve aile yaşamını dışlayarak, sınıf seçimindeki özgürlüğü ortadan kaldırarak, yani öznel özgürlük ilkesiyle ilgili olan tüm belirlenimleri dışlayarak tüm tutkulara kapıları kapamış olduğunu inanmaktadır; o, Grek yaşamının yıkımının genel olarak bireylerin kendi amaç, eğilim ve çıkarlarını öne sürüp bunları ortak zihin karşısında hâkim kılmalarından kaynaklandığını çok iyi biliyordu. Ama bu ilke Hıristiyan dini yoluyla –ki onda, bireyin ruhu mutlak erektir ve o nedenle de zihnin Kavramında zorunlu olarak dünyaya girmiştir– zorunlu olduğu için, Platoncu devlet-anayasasının ahlaksal bir organizmanın daha yüksek taleplerinin gerektirdiği şeyi karşılayamayacağı görülmektedir. Platon bireyin bilgisini, isteklerini ve kararlarını ve onun kendine olan güvenini tanımamış ve bunları İdeası ile birleştirmede başarısız olmuştur; ama adalet bunun daha yüksek düzeyde çözülmesini ve evrenselle uyumunu gerektirdiği kadar haklarını da talep eder. Platon'un ilkesinin karşıtı, bireylerin bilinçli özgür iradesi ilkesidir ki, sonraki zamanlarda daha özel olarak Rousseau tarafından ön plana çıkarılmıştır: Bireyin keyfî tercihinin, bireyin dışsal ifadesinin zorunlu olduğu teorisi. İlke bunda tam zıt uca götürülmüş

[72] Karş. Hegel, *Doğal Hukuku İrdelemenin Bilimsel Biçimleri Üzerine* (Werke, Cilt I), ss. 383-386.

ve tam bir tek-yanlılık içinde ortaya çıkmıştır. Bu keyfîliğin ve kültürün karşısında, bilge yönetici veya ahlak olarak değil, yasa olarak ve aynı zamanda da benim Varlığım ve benim düşüncem olarak, yani öznellik ve bireysellik olarak düşüncede olan şey, kendinde ve kendi için evrensel olmalıdır. Rasyonel olanı insanlar kendi çıkarlarının ve tutkularının yanı sıra kendi kendilerinden üretmiş olmalıdırlar, aynı şekilde rasyonel olan da insanları harekete geçiren zorunluluklar, fırsatlar ve güdüler yoluyla realiteye dâhil olmalıdır.

Platoncu felsefenin ele alınabilecek başka bir ünlü yanı daha söz konusu: Estetik, güzelin bilgisi. Bununla ilgili olarak da Platon aynı şekilde gerçek bir düşünceyi, yani güzelin özünün zihinsel olduğunu, aklın İdeası olduğunu kavramıştır. Tinsel güzellikten söz ettiği zaman, bunu, güzellik olarak güzelliğin başka bir yerde olmayan –kimse bilmez neresi olduğunu– duyusal güzellik olduğu anlamında almak gerekir; ama duyular için güzel olan şey gerçekte tinseldir. Burada durum aynen Platon'un İdeası durumunda olduğu gibidir. Genel olarak fenomenlerin özü ve hakikati, fenomenal güzelliğin hakikati de bu İdea olmalıdır. Arzuların veya haz ve faydanın bir ilişkisi olarak cisimsel olanın ilişkisi onunla güzel olarak ilişkili değildir; yalnızca duyusal olarak onunla ilişkilidir veya tikelin tikelle bir ilişkisidir. Ama güzelin özü tam da bir şey olarak duyusal kavrayış için mevcut olan aklın yalın İdeasıdır; şeyin içeriği bundan başka bir şey değildir.[73] Güzel esas olarak tinsel doğadadır; o nedenle de salt duyusal bir şey değil de evrensellik formuna, hakikate tabi olan realitedir. Bu evrensel, bununla birlikte, evrensellik formunu korumaz, tersine evrensel, formu duyusal tarz olan içeriktir ve güzelin belirlenimi de burada yatar. Evrensel, yine bilimde de evrenselin veya Kavramın formunu taşır; ama güzel, edimsel bir şey olarak –ya da söze döküldüğünde, maddi olanın zihinde varolma tarzı olan halk tasarımı olarak– görünür. Güzelin doğası, özü ve içeriği bir tek akıl tarafından tanınıp değerlendirilir, çünkü onun içeriği de Felsefeninkiyle aynıdır. Ama akıl güzel olanda maddi kılık içinde ortaya çıktığı için, güzel olan, bilginin altında sayılır ve tam da bu sebepten ötürü Platon aklın gerçek belirimini bilgiye yerleştirir ki, orada tinsel olarak belirtiktir.

[73] Plat. *Hippias Major*, s. 292 (s. 433); s. 295 vd. (s. 439 vd.) s. 302 (ss. 455-456).

Bu Platon'un felsefesinin özü olarak görülebilir. Onun duruş noktası şudur: Birincisi, soylu ve sakınmasız doğadaki insanların, geliştirilmekte olan teoriden başka bir çıkar söz konusu olmaksızın, diyaloğa girdiği konuşmanın olumsal formu; ikincisi, içeriğin sürüklemesiyle, tam olarak bir çölde değilse de en azından kıraç bir yolda ayağa takılan mücevher gibi en derin Kavramlara ve en ince düşüncelere ulaşmaları; üçüncüsü, her şeyin kaynağında tek bir ilgi bulunsa da hiçbir sistematik bağıntının olmaması; dördüncüsü, Kavramın öznelliğinin baştan sona eksik olması; beşincisi, ilkeyi tözsel İdeanın oluşturması.

Platon'un felsefesi zorunlu olarak daha yüksek bir ilkeye gelişip yükselmesini sağlayan iki aşamaya sahipti. Akılda olan evrensel, ilk olarak, en doğrudan ve katışıksız çelişki içinde, kendi için varolan kişisel bilincin bağımsızlığı içinde birbirine karşıt olan iki bölüme ayrılmak zorundaydı: Bundan dolayı, Yeni Akademi'de özbilinç kendisine geri gider ve bir kuşkuculuk türü haline gelir –evrensel olan her şeye karşı çıkan ve özbilinçle evrenselin birliğini bulup buna uygun olarak durma noktasına gelmeyi başaramayan olumsuz akıl. Fakat ikinci olarak, Yeni Platoncular geri dönüşü, özbilinçle mutlak özün bu birliğini kurarlar; onlara göre, Tanrı akılda doğrudan doğruya mevcuttur, akla dayalı bilginin kendisi bizzat Tanrısal Tindir ve bu bilginin içeriği de Tanrı'nın Varlığıdır. Bu iki noktayı da daha sonra ele alacağız.

## B. Aristoteles

Burada üzülerek de olsa Platon'u bırakıyoruz. Öğrencisi olan Aristoteles'e geçeceğimiz için, korkarım ki biraz daha ayrıntıya girmemiz gerekecek, çünkü şimdiye dek ortaya çıkmış olan tüm bilimsel dâhilerden en zengin ve derin olanı Aristoteles'tir –sonraki hiçbir çağ onun gibi bir insanı üretebilmiş değildir. Eserlerinin çok büyük bir kısmı hâlâ elimizde bulunduğu için önümüzdeki materyalin kapsamı görece geniştir; bununla birlikte maalesef Aristoteles'e hak ettiği ilgiyi gösteremeyeceğim. Felsefesine genel bir bakışla kendimizi sınırlayıp sadece felsefesinin belli bir evresi, yani Platoncu ilkeyle başlamış olan şeyi Aristoteles'in kendi felsefesinde hem orada içerilen fikirlerin derinliği hem de bu fikirlerin genişletilmesi bakımından ne denli gerçekleştirmiş olduğu üzerine değerlendirmede bulunacağız; her ne kadar sistematik bir yönteme sahip olmasa da, kimse onun kadar kapsamlı ve spekülatif değildir.

Yazılarının genel karakteri bakımından Aristoteles'in, ilgisini insan kavrayışlarının tüm çevresine genişletmiş, edimsel evrenselin tüm alanlarına nüfuz etmiş ve bunların hem zenginliğini hem türlülüğünü Kavramın buyruğu altına getirmiş olduğunu söylemek mümkündür. Felsefi bilimlerin çoğu hem tanımlanışları hem başlatılmaları konusunda ona şükranlarını sunmak zorundadır. Bilim bu şekilde baştan sona belirli Kavramların zihinsel belirlenimlerinin bir ardışıklığına düşüyor olmasına rağmen, Aristoteles'in felsefesi gene de en derin spekülatif Kavramları içermektedir. Aristoteles tekil durumda nasıl ilerliyorsa bütünle ilgili olarak da öyle ilerlemektedir. Ama onun

felsefesine genel bir bakış, bize bunun, düzen ve bağıntısı da keza Kavrama ait olan kendini-sistematikleştiren bir bütünün inşası olduğu izlenimini vermez, çünkü parçalar öyle empirik bir biçimde seçilip bir araya getirilir ki, her bir parça bilimin bağıntılayan hareketine getirilmeksizin belirli bir kavram olarak bağımsız bir şekilde tanınmaktadır. O dönemin felsefesinin duruş noktasından zorunluluğu tanıtlamaya çalışmamız gerekmiyor. Fakat Aristoteles'in sistemi, parçaları itibarıyla Kavramdan hareketle geliştirilmiş gibi görünmeyip parçaları salt yan yana dizilmiş de olsa, bunlar gene de gerçekte spekülatif felsefenin bir bütünlüğünü oluştururlar.

Aristoteles'i ayrıntılı olarak ele almanın bir sebebi, yüzyıllarca tüm filozofların öğretmeni olmasına karşın, onun felsefesiyle ilgili olarak kabul edilmiş ve halen de revaçta olan düşüncesiz geleneklerce ona hiçbir filozofa yapılmadığı kadar haksızlık yapılmış olmasıdır. Felsefesine taban tabana zıt olan görüşler ona atfedilmektedir. Platon çokça okunuyor olsa da Aristoteles'te bulunan hazineler yüzyıllardır ve ta modern çağa dek neredeyse bilinmeden kalmıştır ve onunla ilgili olarak son derece yanlış önyargılar hâkim olmuştur. Onun spekülatif ve mantıkla ilgili eserlerini hemen hemen kimse bilmez; modern çağda gerçi onun doğa konusundaki yazılarına daha adil davranılmıştır, ama felsefi görüşlerine değil. Örneğin, aslında ciddiye bile alınmaması gereken şekilde, biri idealist diğeri realist diye Aristotelesçi ve Platoncu felsefelerin birbirine doğrudan doğruya karşıt olduğu yönünde genel olarak benimsenmiş bir kanı bulunmaktadır. Platon'un ideal olanı kendi ilkesi yapmış olduğu söylenir, öyle ki içsel idea kendi kendisinden yaratmaktadır; buna karşılık Aristoteles'te ise ruhun, tüm belirlenimlerini tamamen edilgin bir şekilde dış dünyadan alan bir *tabula rasa* haline getirildiği ve felsefesinin de o nedenle salt empirizm –en kötüsünden Locke'un felsefesi– olduğu söylenmektedir. Oysa durumun gerçekte hiç de böyle olmadığını göreceğiz. Aslında Aristoteles spekülatif derinlik bakımından Platon'a üstündür, zira o en derin spekülasyon türüne –idealizm– aşinaydı ve bunda en uç empirik gelişmeyi de korumaktadır. Fransa'da şimdi bile Aristoteles hakkında yanlış görüşler bulunmaktadır. Geleneğin, Aristoteles'le ilgili kanıları, haklı olup olmadıklarını onun kendi eserlerini incelemeksizin, nasıl

körü körüne tekrarlayıp durduğunun bir örneği, eski Estetikte dramanın üç biriminin –eylem, zaman ve yer– *règles d'Aristote, la saine doctrine* olarak görülmüş olmasıdır. Oysa Aristoteles sadece irdeleme biriminden, ara sıra da zaman biriminden söz eder, üçüncü birim olan yer hakkında ise hiçbir şey demez.

Aristoteles'in yaşamına gelince; Strymonian körfezindeki bir Trakya kenti olan Stageira'da doğmuştur, ama burası bir Grek kolonisidir. O nedenle, Trakyalı da olsa doğuştan Grektir. Ancak bu Grek kolonisi, ülkenin geri kalanı gibi, Makedonyalı Philip'in yönetimi altına girmiştir. Aristoteles 99. Olimpiyat'ın ilk yılında (m.ö. 384) doğmuştur ve eğer Platon 87. Olimpiyat'ın üçüncü yılında (m.ö. 430) doğmuşsa Aristoteles o zaman ondan kırkaltı yaş genç olmalıdır. Babası Nikomakhos, Philip'in babası Makedonya kralı Amyntas'ın hekimiydi. Erken bir dönemde kaybettiği ana ve babasının ölümünden sonra Aristoteles'i, hep minnettar kaldığı bir Proksenos* yetiştirdi; tüm yaşamı boyunca bu dostun anısını öyle bir büyük saygı içinde korudu ki, ona heykeller dikerek bu anıyı onurlandırdı. Ayrıca Proksenos'tan aldığı eğitimin karşılığını, daha sonra onun oğlu Nicanor'u yetiştirerek ve evlat edinip mirasçısı yaparak vermiş oldu. Aristoteles onyedi yaşında Atina'ya geldi ve orada yirmi yıl boyunca Platon'un yanında kaldı.[74] Böylece Platon'un felsefesiyle derinden tanışıklık kurmak için olası en iyi fırsatı bulmuş oldu ve eğer bize onun bu felsefeyi anlamadığı söyleniyorsa (Cilt I, s. 160), olgular açıkça bunun keyfî ve temelden tamamen yoksun bir varsayım olduğunu göstermektedir. Platon'un Aristoteles'le ilişkisi konusunda ve özellikle de Platon'un, halefi olarak Aristoteles'i değil de yakın akrabası olan Speusippos'u seçmesi konusunda, Diogenes'ten bize boş ve çelişkili birtakım anekdotlar ulaşmıştır (V. 2). Platoncu okulun devamlılığı eğer Platon'un felsefesini bizzat onun kavradığı şekliyle tatmin edici bir biçimde sürdürme umudunu ifade etmek üzere belirlenmişse,

* *"ksenia"* (konukseverlik) sözcüğü ve *"pro"* (adına) önekinin *"ksenos"* (yabancı) ile bileşiminden oluşan *proksenos* bugünkü konsolosluk kurumunun işlevlerine denk gelen işleri yöneten kişi anlamına gelmektedir; "bir *polis*te bir başka *polis*in işlerini ve çıkarlarını gözeten kişi" *–ed. notu.*

[74] Diog. Laert. V. 1, 9, 12, 15; Buhle: Aristotelis vita (ante Arist. Opera, T. I.) ss. 81, 82; Ammonius Saccas: Aristotelis vita (ed. Buhle: Op. T. I.) ss 43, 44.

Platon şüphesiz halefi olarak Aristoteles'i seçemezdi ve seçilecek doğru kişi Speusippos'tu. Gelgelelim, Platon'un halefi gene de Aristoteles'ti, çünkü Aristoteles Felsefeyi Platon'un anladığı anlamda anlamıştı; bununla birlikte, onun felsefesi daha derin ve daha gelişmiştir ve böylece de o felsefeyi daha öteye taşımıştır. Bu şekilde göz ardı edilmiş olmaktan duyduğu memnuniyetsizliğin, Platon'un ölümünden sonra Aristoteles'in Atina'dan ayrılmasına ve üç yılını kendisiyle beraber Platon'un öğrencisi olmuş ve o dönem Aristoteles'le yakın dostluk kurmuş olan Mysia bölgesindeki Atarneos kentinin tiranı Hermias'ın yanında geçirmesine sebep olduğu söylenir. Bağımsız bir hükümdar olan Hermias diğer mutlak Grek hükümdarlarıyla ve bazı Cumhuriyetlerle birlikte Anadolu'daki Pers valisinin buyruğu altına alınmış, hatta Hermias bile tutsak edilip İran'daki Artaserhas'a gönderilmiştir ve o da derhal Hermias'ı çarmıha gerdirmiştir. Aristoteles benzer bir akıbetten kurtulmak için Hermias'ın kızı olan karısı Pythias'la birlikte Midilli'ye kaçıp bir süreliğine orada yaşamıştır. Hermias için Delphoi'de, üzerindeki yazı muhafaza edilmiş olan bir heykel dikmiştir. Onun nasıl hile ve hainlik yoluyla Perslerin iktidarı altına geldiğini bu sayede biliyoruz. Aristoteles onun adını ayrıca Erdem üzerine olan güzel bir ilahiyle onurlandırmıştır ki, keza bu da bize dek ulaşmıştır.[75]

O dönem onbeş yaşında olan İskender'in eğitimini üstlenmesi için Makedonyalı Philip tarafından Midilli'den çağrılmıştır (Ol. 109, 2; m.ö. 343). İskender doğduktan hemen sonra Aristoteles'e yazdığı ünlü mektupta Philip, bunu yapması için onu daha önce de davet etmişti: "Biliyorsun bir oğlum oldu, ama ben tanrılara onu bana vermiş oldukları için değil, onun doğmasını senin zamanında sağladıkları için şükrediyorum. Çünkü umuyorum ki senin ilgin ve bilgeliğin onu bana ve gelecekteki krallığına layık kılacaktır."[76] İskender'in öğretmeni olmak kuşkusuz parlak bir tarihsel yazgı olacaktır ve Aristoteles bu maiyet içinde Philip ve Olimpia'dan en yüksek derecede iyilik ve hürmet görmüştür. Aristoteles'in öğrencisinin ne olduğu herkesçe

[75] Diog. Laert. V. 3, 4; 7, 8; Aristotelis vita, ss. 90-92.

[76] Aristotelis Opera (ed. Pac. Aurel. Allobrog, 1607), T. I.: Aristotelis Fragmenta. (*Karş.* Stahr. Aristotelia, Pt. I. ss. 85-91.)

biliniyor ve bu başarının en iyi tanıkları da İskender'in zihninin ve eylemlerinin büyüklüğü olduğu gibi, aynı zamanda onun kalıcı dostluğu ve, eğer Aristoteles böyle bir şahitliğe gerek duyacaksa, bu yetiştirilmenin tinidir. İskender'in eğitimi spekülatif felsefenin pratikte yararsız olduğu konusundaki alelade konuşmaları tümüyle çürütmüştür. Platon'un Dionysos'ta bulduğu öğrenciden daha değerlisini Aristoteles İskender'de bulmuştu. Platon'un büyük ilgisi bir devlet ideali olan *Politeia* idi; bunun gerçekleşmesini sağlayabilecek bir kişiyle ilişkiye giriyordu, dolayısıyla birey onun açısından bir araçtan ibaretti ve bu ölçüde onun için önemsizdi. Aristoteles'te ise böyle bir amaç söz konusu değildi, o sadece basit bireyi önünde buluyordu ve ereği de bireysellik olarak bireyselliği yetiştirip geliştirmekti. Aristoteles'in derin, titiz ve soyut bir metafizikçi olduğu bilinir ve İskender'le ciddiyetle ilgilendiği açıktır. Aristoteles, İskender'le ilgili olarak, prensleri sıradan ve yüzeysel bir biçimde eğitme yöntemini takip etmemiştir ki, hakikatin ve hakiki kültürün ne olduğunu gayet iyi bilen birinin ciddiyetinden de emin bir şekilde bu beklenir. İskender Asya'nın göbeğindeki fetihlerinin ortasındayken Aristoteles'in spekülatif (metafizik) yazılardaki akroamatik* öğretilerini bilinir hale getirdiğini duyunca, ona sitem dolu bir mektup yazarak ikisinin beraber geliştirdikleri şeyi sıradan halka açıklamaması gerektiğini söylemiştir. Aristoteles de buna, bu yazıların yayınlanmış olsalar da aslında aynen yayınlanmamış oldukları zamanki durumda oldukları cevabını vermiştir.[77]

Burada İskender'in tarihsel kişiliğinin bir değerlendirilmesine girecek değiliz. İskender'in eğitiminde Aristoteles'in felsefi derslerine atfedilebilecek şey, onun açısından doğal olanın, zihin yapısının doğal büyüklüğünün, aynı zamanda içsel özgürlük kazanmış ve onun amaçlarında ve eylemlerinde gördüğümüz tam, özbilinçli bağımsızlığa yükseltilmiş olmasıdır. İskender yalnızca düşüncenin sonsuz cesaretinin sağlayabileceği kendinden tam eminliğe ve tikel ve sınırlı

* *Ezoterik* ifadesi ile de karşılanabilecek kavram; Yunan felsefesinde ama özellikle de Aristoteles'te, Lykeion'da sabahları daha sınırlı kişiye verilen ve kamuya çok da fazla açılmayan dersleri nitelemek için kullanılan sözcük. Öğleden sonraları daha geniş kesimlere açık olarak verilen derslere ise *eksoterik* denirdi –*ed. notu.*

[77] Aulus Gellius: Noetis Atticæ, XX. 5.

tasarılarından bağımsızlığa, aynı zamanda bunların, olumsal bireysellikten özgür olan durumlara dayanarak, dünyada karşılıklı bir toplumsal yaşam ve etkileşime yol açma gibi tümüyle evrensel bir ereğe yükseltilişine ulaşmıştı. Böylece İskender, babasının daha önce kurmuş olduğu, Greklerin kafasındaki, Avrupa'nın Asya'dan intikamını alma ve Asya'yı Yunanistan'a tabi kılma planını gerçekleştirmiştir; aslında Grek tarihinin başlarında Grekler birleşik durumdaydı ve sadece Truva savaşından ötürü bu birlik keza gerçek Grek dünyasına bir son vermişti. İskender böylece aynı zamanda Perslerin Aristoteles'in dostu Hermias'a yaptıkları hainliğin ve zalimliğin öcünü de almış oldu. Bununla birlikte İskender, bir tek yıkım peşinde koşan ve iç ihtilafların parçaladığı bu su katılmadık barbarlığın vahşi çeşnisini, tembelliğe, olumsuzlamaya ve tinsel yozlaşmaya batmış bu toprakları bir Grek dünyasına yükseltmek üzere Grek kültürünü Asya'ya yaymıştır. Ve eğer ölür ölmez krallığı paramparça olduğu için onun kalıcı bir krallık kurmayı başaramayan bir fetihçiden ibaret olduğu söyleniyorsa, ailesi de egemenliklerini koruyamadığı için, duruma yüzeysel bir şekilde bakıldığında bunun doğru olduğunu kabul etmemiz gerekir; ancak Grek egemenliği sürmeye devam etmiştir. O nedenle İskender, ailesi için kapsamlı bir krallık kuramadıysa da Asya üzerinde bir Grek krallığı kurmuştur, onun döneminden itibaren Grek kültürü ve bilimi orada kök salmaya başlamıştır. Anadolu'nun ve özellikle de Mısır'ın Grek krallıkları yüzyıllarca bilimin yurdu olmuştur ve etkileri de Hindistan'a ve Çin'e dek uzanmış olabilir. Hintlilerin bilimlerindeki en iyi şeyi bu şekilde edinmiş olup olmadıklarını kesin olarak bilmiyoruz, ama en azından Hint astronomisinin daha tam bir bölümünün onlara Yunanistan'dan gelmiş olması muhtemeldir. Zira Hindistan'ın ve Çin'in iç bölgelerine, hiçbir zaman serpilip gelişmemiş de olsa bir gelenek gibi oraya yapışıp kalmış yetersiz bilimsel bilginin, oraya göç eden Grek kolonileri vasıtasıyla Anadolu'ya ve Baktriya'daki Grek krallığına dek uzanan Suriye krallığından taşındığına şüphe yoktur. Örneğin Çinliler kendilerine ait bir takvim geliştirme veya kendi kendilerine düşünme konusunda yeterince becerikli değillerdir. Ancak, kendilerinin yaptığı herhangi bir esere uygun düşmeyen eski araçlar ortaya koymuşlardır ve ilk tahmin de bunların Baktriya'dan gelmiş

olmasıdır. İnsanların Hintlilerin ve Çinlilerin bilimleri konusunda benimsemiş oldukları yüksek fikir bundan dolayı yanlıştır.

Ritter'e göre (Erdkunde, Cilt II. s. 839, birinci basım), İskender salt fethetme amacıyla değil, kendisinin Efendi olduğu düşüncesiyle işe koyulmuştur. Başka bir Doğulu düşünce ile ilgili olan bu kavramı İskender'in aklına Aristoteles'in soktuğunu sanmıyorum. Diğer fikir ise tıpkı Jüpiter Ammon'un eski bir Doğu kahramanı olması gibi, Doğu'da İskender isminin hâlâ Ispander ve Zülkarneyn (iki boynuzlu adam demek) adı ile devam etmesidir. Soru şimdi, Makedonya krallarının Hintli kahramanların eski soyundan gelmelerinden ötürü bu ülkeyi yönetme iddiasında bulunup bulunmamalarıydı –bununla keza Dionysos'un Trakya'dan Hindistan'a ilerlemesi de açıklanabilirdi– "Asya'ya yolculuk etmeden önce aşağı İster'de (Tuna) ruhun ölümsüzlüğünün öğretildiği Hint rahip devletleri kurduğu zaman ve şüphesiz Platon ve Pythagoras yoluyla Hint bilgeliğini öğrenmiş olan Aristoteles'in tavsiyesiyle olmasa da, Doğu yürüyüşüne başladığı ve ilk olarak Amon (şimdi Siwa) kâhinini ziyaret edip, ardından da Darius aracılığıyla Budistler ve dindaşları üzerinde uygulanan tüm şiddetin intikamını almak üzere Hint dininin eski düşmanı Pers krallığını yıktığı ve Persepolis'i yaktığı zaman genç kahramanın ruhuna ilham veren gerçek ve esas dinsel düşüncenin bunun bilgisi olup olmadığıydı." Bu, Doğulu ve Avrupalı fikirler arasında varolan bağı tarihteki daha yüksek bakış açısından titizce inceleyerek oluşturulmuş zekice bir teoridir. Ama bu varsayım öncelikle benim dayandığım tarihsel temele zıttır. İskender'in seferi bundan tamamen başka bir tarihsel, askerî ve politik karaktere sahiptir ve Hindistan'a gitmesiyle de pek bir ilgisi yoktur; görünüşe göre sıradan bir seferdi. İkinci olarak, Aristoteles'in metafiziğinin ve felsefesinin böyle aptal ve abartılı hayalleri kabul etmesi mümkün değildir. Üçüncü olarak, İskender'in Doğulu zihinde sonradan muteber bir kahramana ve tanrıya yükseltilmesi şaşılacak bir mesele değildir; Dalai Lama hâlâ onurlandırılmaktadır ve Tanrı ile insan hiçbir zaman birbirinden o kadar uzak değildir. Yunanistan da keza, uzaktaki ve yabancı bir imge olarak değil, aksine tanrısız bir dünyada mevcut olan bir Tanrı olarak insan haline gelen bir Tanrı fikrine doğru adım adım ilerlemişti: Demetrios Phalereus ve

diğerleri de bu şekilde kısa bir süre sonra Atina'da onurlandırılmış ve onlara Tanrı diye tapılmıştır. Sonsuz şimdi de özbilince aktartılmış değil midir? Dördüncü olarak, Budistler İskender'le ilgilenmiyorlardı ve İskender'in Hindistan seferinde de ortada görünmemektedirler; Persepolis'in yıkılması ise Yunanistan'daki, özellikle de Atina'daki tapınakların Serhas tarafından yıkılmasına karşı Grek intikamının bir göstergesi olarak yeterince temellendirilmektedir.

İskender bu büyük işi başarırken bilimi ve sanatı hep aklında tutuyordu –Yunanistan'ın başındaki en büyük birey oydu. Nasıl ki modern çağda gene seferlerinde bilimi ve sanatı göz önünde tutan savaşçılarla karşılaşıyorsak, İskender'in de Asya'da hayvanlarla ve bitkilerle ilgili keşfedilmiş her şeyin ya da bunlara dair çizim ve tasvirlerin Aristoteles'e gönderilmesini sağlayan bir düzen kurduğunu görüyoruz. İskender'in payına bu husus, Aristoteles'e, doğa incelemesi için hazineler toplamanın en uygun fırsatını sunuyordu. Pliny (Histor. natur. VIII., 17 ed. Bip.), İskender'in, avcılık, balıkçılık ve kümesçilikle geçinen yaklaşık bin kişiye, Pers krallığının hayvanat bahçelerinin, kuşhanelerinin ve depolarının yöneticilerine Aristoteles'e her yerden en kayda değer şeyi temin etmeyi emretmiş olduğunu anlatır. Bu şekilde İskender'in Asya seferinin, Aristoteles'in doğa tarihi bilimini kurmasına ve, Pliny'ye göre, elli bölümden oluşan bir doğa tarihinin yazarı olmasına meydan verme gibi daha öte bir etkisi olmuştur.

İskender Asya yolculuğuna başladıktan sonra Aristoteles Atina'ya geri dönmüş ve Perikles'in acemilerin idmanı için yaptığı bir eğlence meydanı olan Lykeion'da kendisini bir halk öğretmeni olarak göstermiştir; bu yer Apollon'a (Λύκειος [Lykeios]) ithaf edilmiş bir tapınaktan ve ağaçlarla, fıskiyelerle ve revaklarla şenlendirilmiş gölgeler altındaki yürüyüş yollarından oluşuyordu. Aristoteles'in okulu Peripatetikler (περίπατοι [peripatoi]) adını Aristoteles'in gezinmesinden dolayı değil, bu yürüyüş yollarından ötürü almıştır –söylendiğine göre derslerini genellikle yürürken veriyormuş. Onbeş yıl boyunca Atina'da yaşadı ve ders verdi. Fakat İskender'in ölümünden sonra, görünüşe göre İskender korkusuyla uzun zamandır dizginlenen bir fırtına açığa çıktı; Aristoteles dinsizlikle suçlandı. Durum farklı

şekillerde anlatılmaktadır: Başka şeylerin yanı sıra Hermias'a yazdığı ilahi ve ona ithaf edilmiş heykeldeki yazıdan ötürü suçlanmış olduğu söylenir. Fırtınanın yaklaşmakta olduğunu görünce, bizzat ifade ettiğine göre, Atinalılar Felsefeye karşı bir kez daha günah işleme fırsatı bulamasınlar diye Eğriboz adasındaki (şimdiki Negropont) Halkis'e kaçmıştır. Bir sonraki yıl, 114. Olimpiyat'ın 3. yılında altmışyedi yaşında orada ölmüştür (m.ö. 322).[78]

Aristoteles'in felsefesini kendi yazılarından ediniyoruz; ama dışsal hususlar itibarıyla bu yazıların tarihini ve doğasını göz önünde bulundurduğumuzda, onun felsefesini bunlardan edinmenin güçlüğü daha da artıyor gibi görünmektedir. Şüphesiz bunların ayrıntılarına girmem mümkün değil. Diogenes Laertios (V. 21-27) bunlardan pek çoğunu anar, ama başlıklar tamamen farklı olduğu için şimdi elimizde olanlardan hangilerine işaret edildiğini tam olarak bilemiyoruz. Diogenes satır sayısını dörtyüzkırkbeşbinikiyüzyetmiş olarak verir ve eğer bir baskıda yaklaşık onbin satır sayıyorsak, bu kırkdört baskı eder. Şimdi elimizde olanlar muhtemelen on baskıya varabilecektir, öyle ki bize sadece dört parça kalmıştır. Aristotelesçi elyazmaların tarihi öyle ifade edilmiştir ki, yazılarından herhangi birinin bize bozulmadan orijinal haliyle ulaşmış olması gerçekte neredeyse imkânsız gibi görünecektir. Bu durumda, sahici olup olmadıkları konusundaki şüpheler varolmamazlık edemezdi; hatta onların oldukları haliyle bize ulaşmış olmalarına ancak hayret edebiliriz. Zira söylemiş olduğumuz gibi, Aristoteles yaşamı sırasında onların bilinmesine pek imkân tanımamış ve yazılarını zengin kütüphanesinin geri kalanıyla birlikte ardılı olan Theophrastos'a bırakmıştı. Bu aslında İskender'in desteğinin yanı sıra kişisel servetle biriktirilmiş hatırı sayılır ilk kütüphanedir ve dolayısıyla Aristoteles'in bilgisini de bizim için su yüzüne çıkarmaktadır. Daha sonraları, kısmen ya da bazı durumlarda çoğaltılarak İskenderiye'ye getirilmiş ve Julius Caesar'ın İskenderiye'yi alması üzerine yangına kurban giden Ptolemaios kütüphanesinin temelini oluşturmuştur. Bununla birlikte, Theophrastos'un Aristoteles'in kendi elyazmalarını

[78] Diog. Laert. V. 5, 6; Suidas, s. v. Aristoteles; Buhle: Aristot. Vit. s. 100; Ammon Saccas: Arist. vit. ss. 47,48; Menag. ad. Diog. Laert. V. 2; Stahr. Aristotelia, Pt. I. ss. 108, 109; Bruckeri Hist. crit. phil. T. I. ss. 788, 789.

vasiyet yoluyla Neleus adında birine bıraktığı söylenir ki, ondan da değerlerine özen ve önem göstermeden onları saklayan cahil insanların eline geçmiştir ya da Neleus'un mirasçıları onları bir kütüphane oluşturmak için can atan Pergamon krallarından korumak amacıyla yüzotuz yıl boyunca unutulup kaldıkları ve dolayısıyla da kötü bir duruma düştükleri bir mahzende saklamışlardır. Teophrastos'un soyundan gelenler uzun bir aramanın sonunda onları nihayet tekrar bulmuşlar ve küflerin ve kurtların tahrip ettiğini onaran ama eğitim ve yeteneği olmayan Teos'lu Apellikon'a satmışlardır. Bundan dolayı, başkaları bunları gözden geçirmişler, boşlukları kendilerince en iyi şekilde doldurarak zarar görmüş yerleri yenilemişlerdir ve böylece de yeterince değiştirilmişlerdir. Ama bu da yetmemiştir. Apellikon ölür ölmez Romalı Sulla Atina'yı fethetti ve Roma'ya alıp götürülen ganimetler arasında Aristoteles'in eserleri de vardı. Grek bilim ve sanatıyla yeni yeni tanışıklık kurmaya başlayan, ama Grek felsefesinin değerini henüz bilmeyen Romalılar bu ganimetten nasıl faydalanacaklarını bilmiyorlardı. Sonraları Tyrannion adında bir Grek, Aristoteles'in elyazmalarını kullanma ve yayınlama iznini almış ve yayına hazırlamıştır, fakat bu da kusurlu olma ayıbını taşımaktadır, çünkü burada tüccarlar tarafından, onlara bazı ilave bozukluklar dâhil eden cahil kopyacıların ellerine teslim edilme gibi bir kaderleri olmuştur.[79]

Aristoteles'in felsefesi bize bu şekilde ulaşmıştır. Aristoteles şüphesiz çoğu şeyin, yani İskenderiye kütüphanesindeki yazıların kendi çağdaşları tarafından bilinmesini sağlamıştı, ama bu eserler bile yaygın bir şekilde biliniyor gibi görünmemektedir. Çoğu gerçekten de oldukça bozulmuş, hatalı ve örneğin *Poetika* gibi eksiktir. Metafizik incelemeler gibi bazıları ise farklı yazılardan oluşturulmuş gibi görünür, öyle ki daha yüksek eleştiri kendini ondaki yaratıcılığa kaptırabilir ve zeki bir eleştirmene göre meseleye ihtimaller dahîlinde belli bir şekilde karar vermek mümkündür, başka bir marifetli kişinin ise buna karşı çıkacak farklı bir açıklaması vardır.[80] Şu kadarı kesindir ki,

---

[79] Strabo, XIII. S. 419 (ed. Casaub. 1587); Plutarch in Sulla, c. 26; Brucker. Hist. crit. phil. T. I. ss. 798-800 (*karş.* Michelet: Examen critique de l'ouvrage d'Aristote, intitulé Métaphysique, ss. 5-16)

[80] *Karş.* Michelet: Examen critique, ss. 17-23; 28-114; 199-241.

Aristoteles'in yazıları bozulmuştur ve genellikle hem ayrıntıları itibarıyla hem de esasen tutarlı değillerdir; tüm paragrafların çoğu kez neredeyse kelimesi kelimesine yinelendiğini de görüyoruz. Kötülük o kadar eskidir ki ona gerçek bir tedavi aramak şüphesiz boşunadır; bununla birlikte, mesele bu betimlemenin gösterdiği kadar kötü de değildir. Tam ve zarar görmemiş olarak ele alınabilecek birçok önemli eser bulunmaktadır ve diğerleri de şurada burada bozulmuş veya iyi düzenlenmemiş olsalar da, temel noktalar bakımından sanıldığı kadar büyük bir zarar görmemişlerdir. O nedenle, elimizde bulunanlar, bizi hem bir bütün olarak hem de çoğu ayrıntı bakımından Aristotelesçi felsefeye dair belli bir fikir oluşturacak denli iyi bir konuma yerleştirmektedir.

Fakat belirtilecek tarihsel bir ayrım daha söz konusudur. Zira Aristoteles'in öğretisinin iki-yanlı bir karakter taşıdığı ve yazılarının iki farklı türde, yani içrek veya akroamatik ve dışrak, olduğu konusunda eski bir gelenek bulunmaktadır –Pythagorasçıların da yapmış olduğu bir ayrım (Cilt I. s. 190). İçrek öğreti Lykeion'da sabahleyin, dışrak öğreti ise akşamleyin veriliyordu; ikincisi retorik sanatındaki ve tartışmadaki pratikle ve ayrıca kent işleriyle, diğeri ise içsel ve daha derin felsefeyle, doğanın temaşası ve diyalektikle ilgiliydi.[81] Bu durumun hiçbir önemi yoktur; onun eserlerinden hangilerinin gerçekten spekülatif ve felsefi, hangilerinin empirik karakterde olduğunu biz kendimiz de görebiliyoruz: Fakat onları içerikleri bakımından zıtlarmış gibi ya da sanki Aristoteles bazılarını halk, diğerlerini ise daha yakın öğrencileri için tasarlamış gibi görmemek gerekir.

*a.* İlk olarak, Aristotelesçi felsefe adının çok muğlak olduğunu, çünkü Aristotelesçi felsefe denen şeyin farklı zamanlarda tamamen farklı biçimler aldığını belirtmemiz gerekiyor. Bu, ilk olarak, gerçek Aristotelesçi felsefeye işaret etmektedir. Aristotelesçi felsefenin diğer formları bakımından ise bu ad, ikinci olarak, Cicero döneminde ve özellikle de Peripatetik felsefe adı altında, dikkatin esasen doğa tarihine ve ahlaka çevrildiği bir popüler felsefe formu taşıyordu (Cilt I. s. 425). Bu dönem Aristotelesçi felsefenin derin ve aslında spekülatif yanını geliştirip bilince getirmekle ilgilenmiş gibi görünmüyor ve

[81] Gellius: Noct. Atticæ, XX. 5; Stahr: Aristotelia, Pt. I. ss. 110-112.

gerçekten de Cicero'da buna dair hiçbir kavram mevcut değildir. Bu felsefenin üçüncü formu, Yeni Pythagorasçı veya Yeni Platoncu felsefe de denen ama Yeni Aristotelesçi de denebilecek İskenderiye felsefesinin oldukça spekülatif formudur –İskenderiyelilerin gördüğü ve geliştirdiği şekliyle, Platoncu forma özdeş form. İfadenin önemli bir anlamı ise, dördüncü olarak, yetersiz bilgiden ötürü skolastik felsefenin Aristotelesçi felsefe olarak tayin edildiği Ortaçağda taşıdığı anlamdır. Skolastikler onunla ziyadesiyle meşgul olmuşlardır, ama Aristoteles'in felsefesinin onlarda almış olduğu formu gerçek form olarak görmemiz mümkün değildir. Onların tüm başarıları ve onlarda keşfettiğimiz anlak ve formel mantık metafiziğinin bütün kapsamı hiç de Aristoteles'e ait değildir. Skolastiklik sadece Aristotelesçi öğretilerin geleneklerinden kaynaklanır. Ve Aristoteles'in yazıları Batı'da daha iyi bilinene dek, kısmen Skolastik felsefeye karşıt olan beşinci bir Aristotelesçi felsefe oluşmuş değildi –bu, skolastikliğin gerilemesi ve bilimlerin yeniden canlanmasıyla doğdu. Zira insanlar kaynağa, bizzat Aristoteles'in kendisine ancak Reformasyon sonrasında geri döndüler. Aristotelesçi felsefenin taşıdığı altıncı anlam, Aristotelesçi felsefeyi kavrayabilecek felsefi anlayışa pek yeteneği olmayan Tennemann'da (Cilt I. s. 116) bulduğumuz türden yanlış modern tasarımlarda ve görüşlerde bulunur. Hatta Aristotelesçi felsefeye dair şimdi benimsenen genel kanı, onun deneyim denen şeyi bilginin ilkesi yapmış olduğudur.

*b.* Bu bakış açısı ne denli yanlış olursa olsun, ona yol açan şeyi bir yanıyla Aristotelesçi üslupta bulmak mümkündür. Bu konuda büyük önem atfedilen kimi özel pasajlar –ki, anlaşılmış olan pasajlar neredeyse sadece bunlardır– bu fikri kanıtlamak üzere kullanılmıştır. İşte bundan dolayı şimdi Aristotelesçi üslubun nasıl bir karaktere sahip olduğundan söz etmemiz gerekiyor. Aristoteles'te, daha önce söylediğimiz gibi (s. 106), tikel bölümleri türetilmiş olan bir felsefe sistemi aramamıza gerek olmadığı, aksine o dışsal bir hareket noktasından yola çıkıp empirik bir biçimde ilerliyor gibi göründüğü için, onun üslubu genellikle sıradan uslamlama üslubudur. Ama bunu yaparken Aristoteles, bu üslup içerisinde baştan sona yoğun bir şekilde spekülatif olma gibi tamamen kendine özgü bir nitelik taşıdığı için, öncelikle onun, düşünen bir gözlemci olarak, fenomenal olanı kavramış olduğu

görülmektedir. O önünde görünüş dünyasını tam ve bütünlüğü içinde bulur ve ne kadar sıradan gibi görünürse görünsün hiçbir şeyi kenarda bırakmaz. Tüm bilginin alanları onun zihnine dâhil olmuştur, hepsi de onun için önemlidir ve hepsiyle de layıkıyla ilgilenmiştir. Bir fenomenin empirik ayrıntılarında, soyutlama kolayca gözden kaçabilir ve onu uygulamak zor olabilir: İlerleyişimizin tek-yanlı olması mümkündür ve meselenin özüne varamayabiliriz. Gelgelelim Aristoteles, evreni tüm yanlarıyla göz önünde bulundurduğu için, tüm bu birimleri spekülatif bir filozof olarak ele alıyor ve en derin spekülatif Kavram onlardan ileri gelecek şekilde inceliyordu. Düşüncenin ilkin duyusal olandan kaynaklandığını ve Sofistlikte kendisini fenomenal olana henüz dolaysız bir şekilde uyguladığını görmüştük. Kategoriler algıda, sıradan tasarımda ortaya çıkarlar: Mutlak öz, bu öğelere dair spekülatif görüş, hep algıların ifade edilmesiyle dışavurulmaktadır. Aristoteles işe algıdaki bu arı özle başlamaktadır. İkinci olarak, evrenselle veya yalın olanla başlayıp bunun belirlenimine geçtiği zamansa, sanki içinde evrenselin ortaya çıktığı anlamları art arda sıralıyormuş gibi görünmektedir; bunların tümünü de ele aldıktan sonra hepsinin formlarını tamamen sıradan ve duyusal da olsa tekrar gözden geçirir. Böylece örneğin οὐσία [ousia], ἀρχή [arkhē]), αἰτία [aitia], ὁμοῦ [homou] vb. gibi sözcüklerde bulduğumuz pek çok anlamdan söz etmektedir. Mevcut herhangi bir zorunluluk olmaksızın devam eden bu salt sıralama işinde Aristoteles'i takip etmek bir ölçüde sıkıcıdır; bir listesi sunulan anlamlar belirlenimleri itibarıyla değil, sadece özleri veya hepsine ortak olan şey itibarıyla kavrandıkları şekliyle kendilerini sergilerler ve dolayısıyla da kavrayış yalnızca dışsaldır. Fakat bu kip bir yandan tam bir uğraklar dizisi sunmakta, bir yandan da zorunluluğun keşfi açısından kişisel araştırmayı uyandırmaktadır. Üçüncü olarak, Aristoteles kendisinden önceki filozofların farklı görüşlerini ele almakta, türlü şekillerde akıl yürütmede bulunarak onları –genellikle empirik bir biçimde– değilleyip doğrulamakta ve ardından da gerçekten spekülatif bakış açısına ulaşmaktadır. En sonunda dördüncü olarak da Aristoteles irdelediği konunun kendisini, örneğin ruhu, duyguyu, anımsamayı, düşünceyi, hareketi, zamanı, yeri, sıcaklığı, soğukluğu, vb. enine boyuna düşünmeye geçer. Kavram içerisinde bulunan tüm

uğrakları deyim yerindeyse birleşmiş olarak aldığı için, belirlenimleri ihmal etmez; kâh şu belirlenime kâh bu belirlenime yapışıp kalmaz, aksine hepsini de bir arada alır; oysa takip edeceği kural olarak kendisine özdeşliği alan anlağın refleksiyonu, bir belirlenim içinde diğerini unutup alıkoyarak, daima sadece bununla uyumlu olanı koruyabilir. Fakat Aristoteles tüm görüş ve soruları gözden geçirecek bir sabra sahiptir ve tekil belirlenimlerin incelenmesi sayesinde her nesnenin sabit ve yeniden kurulmuş belirlenimine sahip oluruz. Aristoteles böylece Kavramı oluşturmaktadır ve sadece empirikmiş gibi görünse de aslında en yüksek derecede felsefidir. Aristoteles'in empirizmi bir bütünlüktür, çünkü onu hep dolaysız bir şekilde spekülasyona geri götürmektedir; o nedenle, Aristoteles'in tam bir empirist olduğunu, ancak aynı zamanda düşünen bir empirist olduğunu söylemek mümkündür. Örneğin uzaydan tüm empirik belirlenimleri çıkarırsak, sonuç en yüksek derecede spekülatif olacaktır, çünkü empirik olan, sentez içinde kavrandığında, spekülatif Kavramdır.

Aristoteles ilerleme yönteminin yalınlığı ve sonuçlarını birkaç sözcük içinde sunma bakımından olduğu gibi, belirlenimleri tek bir Kavram içinde bu bir araya getirme işinde de fevkalade müthiştir. Bu büyük bir etkililiğe sahip bir Felsefeyi irdeleme yöntemidir ve keza çağımızda da örneğin Fransızlar tarafından uygulanmıştır. Daha geniş bir şekilde kullanılmayı hak etmektedir, çünkü sıradan tasarımın belirlenimlerini bir nesneden düşünceye götürmek ve ardından da bir birlik içinde, kavram içinde birleştirmek iyi bir şeydir. Ama bu yöntem hiç şüphe yok ki bir bakıma empirik gibi görünmektedir ve nesnelerin, onları bilincimizde bildiğimiz şekliyle kabul edilmesi bakımından gerçekten de öyledir; zira eğer hiçbir zorunluluk yoksa, salt dışsal bir şekilde göz önünde bulundurulan bir tarz söz konusudur. Ancak Aristoteles'te amacın her şeyi bir birliğe getirmek veya belirlenimleri karşıtların bir birliğine indirgemek olmadığını, aksine her birini kendi belirlenimi içinde tutup o şekilde takip etmek olduğunu yadsımak mümkün değildir. Bu, bir yandan, örneğin her şey asabiyet ve hassasiyet, kuvvetli ve kuvvetsiz gibi boş bir belirliliğe getirildiği zaman sığ bir yöntem olabilir, ama bir yandan da realiteyi yalın belirlilik içinde kavramak da gereklidir –ama bu yalın belirliliği başlangıç noktası

yapmaksızın. Öte yandan Aristoteles, belirlenimi artık bu formu taşımadığı başka bir alanda terk eder, ama onun burada ne gibi bir şey olduğunu ya da onda ne gibi değişimlerin meydana geldiğini de gösterir; o nedenle, genellikle belirlenimleri, aralarındaki bağı göstermeksizin, birbirinin peşi sıra irdelemesi söz konusudur. Bununla birlikte, hakiki spekülasyonu bakımından Aristoteles, Platon kadar derindir ve aynı zamanda daha gelişkin ve açıktır, çünkü karşıtlar onda daha yüksek bir belirlenim kazanmaktadır. Şüphesiz, onda, Platon'daki form güzelliğinin, ezgili konuşmanın veya, hemen hemen diyebileceğimiz üzere, sohbetin –kültürlü ve insansal olduğu kadar cıvıl cıvıl da olan diyalog tonunun– eksikliğini çekiyoruz. Ama Platon'da, örneğin *Timaios*'ta olduğu gibi kesin bir şekilde tez formunda ifade edilen speakülatif İdeayı bulduğumuz yerde, bunda hem bir kavrayış hem de arılık eksikliği görüyoruz; arı öğe ondan kaçıp kurtulmaktadır, oysa Aristoteles'in ifade formu hem arılığıyla hem de anlaşılırlığıyla dikkat çekmektedir. Nesneyi belirlenimi ve belirli Kavramı içinde bilmeyi öğreniriz; ama Aristoteles nesnenin spekülatif doğasına daha çok ilerler, ama öyle bir şekilde ki nesne somut belirlenimi içinde kalmaya devam eder ve Aristoteles onu nadiren soyut düşünce-belirlenimine geri götürür. Bundan dolayı, Aristoteles'i incelemek bitmez tükenmez bir iştir, ama öğretisini evrensel ilkelere indirgemek gerektiği için ona dair bir açıklama sunmak zordur. O nedenle, Aristotelesçi felsefeyi ortaya koymak için her bir şeyin tikel içeriğinin belirtik kılınması gerekecektir. Ama eğer Felsefede ciddi olacaksak, hiçbir şey Aristoteles üzerine ders vermekten daha arzu edilebilir olmayacaktır, çünkü tüm antikler arasında incelenmeyi en çok hak eden odur.

*c.* Sırada Aristotelesçi İdeanın belirlenimi var; ve burada tamamen genel bir şekilde, Aristoteles'in genel olarak felsefeyle başlayıp öncelikle Felsefenin değeri konusunda (*Metafizik*'in ilk kitabının ikinci bölümü), Felsefenin nesnesinin en bilinebilir olan, yani ilk ve kökensel nedenler, yani rasyonel olan olduğunu söylediğini belirtmemiz gerekiyor. Zira başka her şey bunlar yoluyla ve bunlardan hareketle bilinmektedir, ama ilkeler onların temelini (ὑποκείμενα [hypokeimena]) oluşturan olgular yoluyla bilinir hale gelmezler. Bunda daha şimdiden sıradan bakış açısının zıddı ile karşılaşıyoruz.

Aristoteles ayrıca araştırmanın başlıca konusunun ya da en özsel bilginin (ἐπιστήμη ἀρχικωτάτη [epistēmē arkhikōtatē]) *ereğin* bilgisi olduğunu ifade etmektedir; ama bu her bir şeydeki *iyi*dir ve genel olarak söylemek gerekirse, doğanın bütünündeki en *iyi*dir. Bu Platon ve Sokrates için de geçerlidir, fakat erek soyut Platoncu İdeanın aksine gerçektir, somut olandır. Aristoteles daha sonra Felsefenin değeri konusunda, "İnsanlar felsefe yapmaya hayretle başlamışlardır" der, çünkü böylece en azından daha yüksek bir şeyin bilgisi sezilmektedir. "O halde insan, bilgisizlikten kurtulmak için felsefe yapmaya başlamış olduğu için, bilginin peşine, kendisine herhangi bir faydası olsun diye değil, sırf bilginin kendisi uğruna düşmüştür. Dışsal tarihin tüm seyri de bunu göstermektedir. Zira insanlar bu felsefi bilgiyi aramaya ilkin tüm kesin ihtiyaçlarını ve rahatlıklarıyla ilgili şeyleri tamamladıktan sonra başlamışlardır. İşte bundan dolayı onu, sağlayabileceği herhangi bir dış faydadan ötürü aramıyoruz. O nedenle, nasıl ki özgür bir insanın bir başkası için değil de kendi uğruna varolan biri olduğunu söylüyorsak, özgür olan tek bilim de Felsefedir, çünkü bir tek o kendisi için vardır –bilgi uğruna bilgidir. O halde onu insanın sahip olabileceği bir şey olarak görmemek gerekecektir," şu anlamda ki, yukarıda söylediğimiz üzere (s. 17), o bir insanın mülkü değildir. "Zira insanın doğası pek çok bakımdan bağımlıdır, öyle ki Simonides'e göre bu imtiyaza (γέρας [geras]) yalnızca Tanrı sahiptir, ama kendi koşuluna uygun olan bilimin peşine düşmemek insana yakışmaz. Fakat eğer şairler haklıysa, tanrısallığı kıskançlık niteliyorsa, daha yükseği amaçlayacak olan herkesin talihsiz olması gerekir;" Nemesis her ne kendini alelade olanın üzerine yükseltiyorsa onu cezalandırır ve her şeyi yeniden eşitler. "Ama tanrısal olan kıskanç olamaz," yani sanki bu bilgi insana ulaşmamalıymış gibi ne olduğunu bildirmeyi reddedemez (yukarıda, ss. 67, 68) "ve atasözüne göre, şairler pek çok yalan söylemektedirler. Onurlandırılmaya, herhangi bir bilimin bizim şu an araştırmakta olduğumuz bilimden daha çok hakkı olduğunu da düşünmemeliyiz." Diğer bir deyişle, en iyi olana sahip olan ve en iyiyi bildiren onurlandırılır: O nedenle, tanrılar bu bilgiye sahip oldukları için onurlandırılmalıdırlar. "Tanrı her şeyin nedeni ve ilkesi olarak görülür ve o halde bu bilime yalnızca ya da

esas itibarıyla Tanrı sahiptir." Fakat bundan ötürü, kendisine uygun olan en yüksek iyiyi, Tanrı'ya ait olan bu bilgiyi aramak için çaba göstermek insana yakışmıyor değildir. "Bununla birlikte, diğer tüm bilimler Felsefeden daha gereklidir, ama hiçbiri ondan daha üstün değildir."

Aristoteles'in felsefesine, daha önemli öğelere sahip evrensel İdeaya dair ayrıntılı bir açıklama sunmak güçtür, çünkü Aristoteles'i kavramak Platon'u kavramaktan çok daha zordur. Platon'da mitler bulunur ve diyalektiği atlayarak da olsa Platon'u okumuş olduğumuzu söyleyebiliriz; Aristoteles'te ise hemen spekülatif olana girişmiş oluruz. Aristoteles hep sadece tekil ve tikel konusunda felsefe yapmış ve bundan mutlağın ve evrenselin düşüncesine, Tanrı'nın düşüncesine yükselmemiş gibi görünür; hep tekilden tekile gider durur. Onun işi olanladır ve tıpkı bir profesörün işini bir yarıyıllık derse bölmesi gibi açık bir şekilde bölünmüştür; bu derste kavram dünyasının bütününü inceliyor olmasına karşın, gene de sadece tikeldeki hakikati ya da tikel hakikatlerin bir ardışıklığını tanımış gibi görünmektedir. Bunda göz kamaştırıcı hiçbir şey bulunmaz, çünkü o İdeaya (Platon'un İdeanın soyluluğundan söz etmesi gibi) yükselmiş gibi ya da onu tekile geri götürmüş gibi durmaz. Gelgelelim Aristoteles bir yandan evrensel İdeayı mantıksal açıdan soyutlamamışsa da (çünkü o zaman onun tamamen farklı bir şey olan mantığı, ilkesini her şeyde tek bir Kavramın tanınmasında taşıyor olurdu), diğer yandan Aristoteles'te tek bir Mutlak, tüm Hakikat olmasına karşın başkalarının yanında kendisi de bizzat bir tikel olarak Tanrı fikri ortaya çıkmaktadır. Sanki şöyle demişiz gibidir: "Bitkiler, hayvanlar, insanlar ve ayrıca Tanrı, her şeyin en üstün olanı, vardır."

Aristoteles'in sıraladığı tüm kavramlar listesinden şimdi daha öte incelemek üzere bazılarını seçeceğiz ve ilkin onun metafiziğinden ve belirlenimlerinden söz edeceğim. Ardından Aristoteles'in oluşturmuş olduğu temel doğa kavrayışından başlayarak, onun irdelemiş olduğu tikel bilimleri ele alacağım; üçüncü olarak, zihin hakkında, ruh ve koşulları hakkında bir şeyler söyleyeceğim ve son olarak da bunu Aristoteles'in mantık kitapları takip edecek.

## 1. Metafizik

Aristoteles'in spekülatif İdeasını, esas olarak onun *Metafizik* eserinden, özellikle de tanrısal Düşünceyi ele alan onikinci kitabın (Λ) son bölümlerinden devşirmek gerekir. Fakat bu incelemenin yukarıda dikkat çekildiği üzere (s. 114) bir derleme olmak gibi özel bir sakıncası bulunmaktadır; birkaç inceleme tek bir inceleme içinde birleştirilmiştir. Aristoteles ve antikler bu eseri *Metafizik* adıyla bilmiyorlardı; ona πρώτη φιλοσοφία [prōtē philosophia] diyorlardı.[82] Bu incelemenin ana kısmı, argüman bağının ona verdiği belli bir birlik görünüşü taşır,[83] ama üslubun düzenli ve berrak olduğunu söylemek mümkün değildir. Aristoteles "varlık olarak varlığın ve kendinde ve kendi için ona ait olanların bilimi" diye bu saf felsefeyi diğer bilimlerden açık bir şekilde ayırmaktadır (Metaph. IV. 1). Aristoteles'in göz önünde bulundurduğu temel gaye (Metaph. VII. 1) bu tözün (οὐσία [ousia]) gerçekte ne olduğuna dair bir tanım sunmaktır. O, bu ontolojide ya da bizim adlandırdığımız şekliyle bu mantıkta, dört ilkeyi araştırıp bunları özenle birbirinden ayırt etmektedir (Metaph. I. 3): İlk olarak, belirlenim ya da nitelik olarak nitelik, bir şeyin neden dolayı öyle olduğu, öz veya form; ikinci olarak, madde; üçüncü olarak, hareket ilkesi; dördüncü olarak da ereksel neden ya da iyi ilkesi. *Metafizik*'in sonraki kısmında Aristoteles İdeaların belirlenimine tekrar tekrar geri döner, ama burada her şey sonradan tümüyle spekülatif bir Kavramda birleştiriliyor olsa da düşünce bağıntısı eksik görünmektedir.

Devam edecek olursak; Aristoteles'in olanak (δύναμις [dynamis]) ve edimsellik (ἐνέργεια [energeia]) olarak nitelediği iki önde gelen form söz konusudur; bu ikincisi çok daha sıkı bir şekilde, ereği (τὸ τέλος [to telos]) kendi içinde taşıyan *entelekhia* (ἐντελέχεια) veya özgür etkinlik olarak nitelenmekte olup bu ereğin gerçekleştirilmesidir. Bunlar Aristoteles'te, özellikle de *Metafizik*'in dokuzuncu kitabında tekrar tekrar ortaya çıkan ve eğer onu anlamak istiyorsak iyice bilmemiz gereken belirlenimlerdir. δύναμις [dynamis] ifadesi Aristoteles'te başlangıç, kendinde, nesnel demektir; aynı zamanda genel olarak

[82] Arist. Metaphys. VI. 1; Physic. II. 2; I. 9. (Karş. Michelet: Examen critique, ss. 23-27.)

[83] Michelet: Examen critique, ss. 115-198.

soyut evrenseldir, İdeadır, kendisi bizzat form-veren ilke olmaksızın tüm formları alabilen maddedir. Bununla birlikte, Aristoteles'in kendinde-şey gibi boş bir soyutlama ile hiçbir işi yoktur. O, edimselleştiren formu, kendiyle-ilişkili olumsuzluğu ilkin edimsellikte veya, daha somut olarak, öznellikte bulur. Varlıktan söz ettiğimizde ise etkinlik henüz koyulmuş değildir: Varlık sonsuz form olmaksızın sadece kendindedir, sadece olanaktır. Aristoteles açısından Tözle ilgili temel nokta, onun salt madde olmamasıdır (Metaph. VII. 3); oysa sıradan yaşamda tözsel olan olarak alınan şey genellikle budur. Varolan her şeyin maddeyi içerdiği, tüm değişimin etkide bulunacağı bir dayanağa (ὑποκείμενον [hypokeimenon]) gerek duyduğu doğrudur; ama maddenin kendisi edimsellik –ki, forma aittir– olmayıp sadece olanak olduğu için, gerçekte formun etkinliği olmaksızın madde varolamaz (Metaph. VIII. 1, 2). O nedenle, Aristoteles'te δύναμις [dynamis] kuvvet anlamına değil de (çünkü kuvvet gerçekte formun eksik bir yönüdür) daha ziyade, belirlenmemiş olanak dahi olmayan kapasite anlamına gelir; ἐνέργεια [energeia] ise arı, kendiliğinden etkinliktir. Bu tanımlar tüm Ortaçağ boyunca önem taşımışlardır. Öyleyse Aristoteles'e göre esas mutlak töz, olanakla edimselliğe, formla maddeye birbirinden ayrılmamış şekilde sahiptir, çünkü nasıl ki gerçek öznel aynı zamanda olanağı da içinde taşıyorsa, gerçek nesnel de hiç şüphesiz içinde etkinliği de taşır.

Bu tanımdan hareketle şimdi Aristoteles'in İdeasının Platon'un İdeasıyla nasıl bir karşıtlık içinde durduğunu açık bir şekilde görebiliriz, çünkü Platon'un İdeası her ne kadar kendinde özü itibarıyla somut ve belirlenimli olsa da, Aristoteles daha öteye geçmektedir. Diğer bir deyişle, İdea kendinde belirlenmiş olduğu ölçüde, ondaki uğrakların ilişkisi daha yakın bir şekilde belirtik kılınabilir ve uğrakların birbirleriyle olan bu ilişkisi de etkinlikten başka bir şey olarak kavranmayacaktır. Bizim için evrenselde neyin eksik olduğunun, yani sadece kendinde olanın bir bilincine sahip olmak kolaydır. Evrensel, evrensel olduğu içindir ki henüz hiçbir realitesi yoktur, çünkü kendinde olan, hareketsiz olduğu için gerçekleşme etkinliği henüz koyulmamış demektir. Akıl, yasalar, vb. böylece soyuttur, ama kendini gerçekleştiren rasyonel olanın zorunlu olduğunu kabul ederiz ve bu nedenle de bu tür

evrensel yasaları pek hesaba katmayız. Şimdi, Platon'un duruş noktası evrenseldedir; onun yaptığı şey Varlığı daha ziyade nesnel, İyi, erek, evrensel olarak ifade etmektir. Gelgelelim bunda realite uğrağı olarak canlı öznellik ilkesi eksik gibidir ya da en azından geri plana itilmiş gibi görünmektedir. Bu olumsuz ilke, Platon'da gerçekten de doğrudan ifade edilmemiş gibi duruyor olsa da, esas itibarıyla onun karşıtların birliği olarak Mutlak tanımında içerilmektedir; çünkü bu birlik özünde bu karşıtların olumsuz bir birliği olup, onların başkası-olmalarını, karşıtlıklarını ortadan kaldırır ve onları kendisine geri götürür. Fakat Aristoteles'te bu olumsuzluk, bu etkin etkililik açıkça edimsellik olarak nitelenmektedir; şu bakımdan ki, kendisini –bu bağımsızlığı– dağıtıp parçalayarak birliği ortadan kaldırmakta ve ayrımı koymaktadır; zira Aristoteles'in belirttiği üzere (Metaph. VII. 13) "edimsellik ayırır." Platoncu İdea ise daha ziyade karşıtların ortadan kaldırılmasıdır, ki burada karşıtlardan biri bizzat birliğin kendisidir. O nedenle, Platon'da ana husus olumlayıcı ilke, yalnızca soyut bir şekilde kendiyle özdeş olan İdea iken, Aristoteles'te ne değişim olarak ne de henüz hiçlik olarak, tersine farklılık veya belirlenim olarak olumsuzluk uğrağı işe dâhil edilip belirgin kılınmaktadır. Arızi ve salt tikel bir öznellik anlamında değil, arı öznellik anlamında bireyselleşme ilkesi Aristoteles'e özgüdür. Aristoteles, bu nedenle, evrensel erek olarak İyiyi de tözsel temel haline getirir ve Herakleitos ve Elealılar karşısında bu konumu öne sürer. Herakleitos'un Oluş'u hakiki ve gerçek bir belirlenimdir, ama değişim gene de kendiyle özdeşlik belirleniminden, evrenselin daimîliğinden yoksundur. Irmak hep değişmektedir, fakat gene de hep aynıdır ve gerçekte evrensel bir varoluştur. Hemen bundan açıktır ki, Aristoteles Varlık ile varlık-olmayan aynı değildir derken (Cilt I, s. 259), Herakleitos'un ve diğerlerinin görüşlerine karşı çıkmaktadır (Metaph. IV. 3-6) ve bununla ilgili olarak, "bir insanın bir gemi olmadığı" yönündeki ünlü çelişki ilkesini ortaya koyar. Bu şekilde, Aristoteles'in bu arı Varlık ve varlık-olmayandan gerçekte birinden diğerine geçişten ibaret olan bu soyutlamayı anlamadığı açıktır; aksine o, varolandan keza harekete geçiren erek olarak da görülen Tözü, İdeayı, Aklı anlar. Salt değişim ilkesi karşısında evrenseli öne sürdüğü için, etkinliği Pythtagorasçıların sayılarına ve Platoncu İdealara karşıt bir

şekilde ortaya koyar. Aristoteles her ikisiyle de ne kadar sık ve tam bir şekilde tartışırsa tartışsın, tüm itirazları, daha önce aktarmış olduğumuz (Cilt I, s. 199), bu ilkelerde etkinliğin bulunmadığı ve reel şeylerin İdealardan pay aldığını söylemenin boş konuşma ve şairane bir metafor olduğu yönündeki değerlendirme çerçevesinde dönüp durur. Soyut evrensel belirlenimler olarak İdeaların ancak sayılar şeylere eşit düştüğü kadarıyla söz konusu olduğunu, ama bundan ötürü onların nedeni olarak gösterilemeyeceğini de söylemektedir. Ayrıca örneğin Sokrates'te birkaç idea söz konusu olduğu için –insan, iki ayaklı, hayvan– bağımsız türü ele almada çelişkiler bulunduğunu ileri sürer (Metaph. I. 7 ve 9). Aristoteles'te etkinlik hiç şüphe yok ki değişim de demektir, ama evrensel içerisindeki ve kendiyle-özdeş kalmaya devam eden değişim. Dolayısıyla öz-belirlenim olan bir belirlenimdir ve o nedenle de kendini-gerçekleştiren erektir: Salt başkalaşmada ise bunun aksine henüz özdeşliğin değişimde korunması söz konusu değildir. Aristoteles'in ilgilendiği başlıca nokta budur.

Aristoteles, etkinlik ve olanak uğrakları henüz bir değil de ayrım içinde göründüğü ölçüde, tözde çeşitli uğraklar ayırt etmektedir. Edimselliğin olanakla, formun maddeyle bu ilişkisinin ve bu karşıtlık hareketinin daha yakından belirlenmesi farklı töz kipleri sunmaktadır. Aristoteles burada tözleri sıralar ve bunlar onun bir sistemde bir araya getirmeyip salt tek tek göz önünde bulundurduğu bir dizi farklı töz türleri olarak görünürler. Bunlardan başlıcaları şu üçüdür:

*a.* Duyusal algılanabilir töz, içinde maddenin etkin formdan henüz ayırt edildiği tözdür. Dolayısıyla bu töz sonludur; çünkü form ve maddenin ayrılığı ve dışsallığı tam da sonlunun doğasını oluşturan şeydir. Duyusal töz, diyor Aristoteles (Metaph. XII. 2), değişimi içerir, ama öyle bir şekilde ki karşıtına geçmektedir; karşıtlar birbirlerinde ortadan kalkarlar ve bu karşıtların ötesinde dayanıklı olan, bu değişimde kalıcı olan üçüncü ise maddedir. Şimdi, Aristoteles'in saydığı önde gelen değişim kategorileri, Nelik (κατὰ τὸ τί [kata to ti]), niteliklik (ποιόν [poion]), nicelik (ποσόν [poson]) ve yer (ποῦ [pou]) bakımından dört farklılıktır. Birinci değişim, yalın belirli Varlığın (κατὰ τόδε [kata tode]) meydana gelmesi ve yok olmasıdır; ikinci değişim, daha öte niteliklerdeki (κατὰ τὸ πάθος [kata to pathos]) değişikliktir;

üçüncüsü artma ve azalmadır; dördüncüsü ise harekettir. Madde, üzerinde değişikliklerin meydana geldiği ölü tözdür. "Değişimin kendisi olanaklı varoluştan edimsel varoluşa doğru olur; olanaklı beyazlık kendini edimsel beyazlığa dönüştürür. Dolayısıyla, şeyler ilineksel olarak hiçlikten ortaya çıkmaz, tersine her şey varolandan doğar, ama edimsellik bakımından değil de sadece olanak bakımından." Olanaklı, o nedenle, birini diğerinden meydana getirmeksizin bu belirlenimlere yol açan genel bir kendinde varoluştur. Madde böylece yalın olanaktır, ama kendisine karşıtlık içinde konulmaktadır, öyle ki edimsel bir şey maddesinin olanak bakımından olduğu şey olmaktadır sadece. O halde koyutlanan üç uğrak bulunmaktadır: Farklı olan (ἐξ οὗ [eks hou]) konusunda nötr olan, değişimin genel dayanağı olarak madde; formun ortadan kaldırılacak ve koyulacak şey (τι [ti] ve εἴς τι [eis ti]) olarak birbirinin olumsuzu olan karşıt belirlenimleri; ilk hareket ettirici (ὑφ' οὗ [hyph' hou]), arı etkinlik (Metaph. VII. 7; IX. 8; XII. 3). Ama etkinlik form ve maddenin birliğidir; gelgelelim Aristoteles bu ikisinin nasıl diğerinde olduğunu daha öte açıklamaz. Duyusal tözde, o nedenle, her ne kadar henüz kendilerine geri dönüşleri söz konusu olmasa da, uğraklar türlülüğü ortaya çıkmaktadır; ama etkinlik, karşıtı kendisinde ideal olarak taşıyan olumsuzdur, dolayısıyla da olmak üzere olandır.

*b.* Tözün daha yüksek bir türü, Aristoteles'e göre (Metaph. IX. 2; VII. 7; XII. 3), etkinliğin işe dâhil olduğu, olmak üzere olanı hâlihazırda içeren şeydir. Bu mutlak bir şekilde belirlenmiş anlaktır, içeriği, duyusal formun yaptığı gibi salt değişmek değil, etkinliği yoluyla gerçekleştirdiği amaçtır. Zira ruh özünde edimselliktir, kendini koyan genel bir belirlenimdir; içeriğini başka bir yerden alan biçimsel etkinlik değildir sadece. Ama etkin olan, içeriğini realiteye koysa da bu içerik gene de aynı kalmaya devam eder; tözle etkinlik müttefik olsalar da maddeden farklı olan bir etkinlik mevcuttur. Dolayısıyla, burada hâlâ anlağın kendi varsayımı olarak talep ettiği bir maddeyle karşı karşıyayız. Olanak olarak madde ve etkililik olarak düşünce iki uçtur: İlki edilgin evrenseldir, ikincisi ise etkin evrenseldir; duyusal tözde ise etkin olan bunun aksine henüz maddeden tamamen farklıdır. Değişim bizzat bu iki uğrağın kendisinde meydana gelmez, çünkü bunlar karşıt formlar içindeki kendinde evrenseldir.

*c*. En yüksek nokta, bununla birlikte, içinde olanak, etkinlik ve edimselliğin birleştiği noktadır; Aristoteles mutlak tözü, genel bir şekilde, mutlak olan (ἀΐδιον [aidion]), hareket etmeyen ama aynı zamanda hareket ettiren ve maddesi olmaksızın özü arı etkinlik olan olarak tanımlar. Zira madde olarak madde edilgindir ve değişimden etkilenir, dolayısıyla da yalın bir şekilde bu tözün arı etkinliğiyle bir değildir. Şüphesiz başka yerlerde olduğu gibi burada da bir yüklemi, hakikatinin ne olduğunu söylemeksizin salt yadsımanın bir örneğini görüyoruz; ama madde hareket etmeyen Varlık uğrağından başka bir şey değildir. Mutlak Varlığı arı etkinlik olarak tanımlamak ileriki zamanlarda yeni bir şeymiş gibi görünmüş olsa da, bunun Aristoteles'in kavrayışından bihaber olmaktan kaynaklandığını görüyoruz. Fakat Kilise Babaları Tanrı'yı *actus purus* olarak tanımladıkları için bunu haklı olarak Tanrı'nın tanımı olarak görüyorlardı ve bundan daha yüksek bir idealizm de yoktur. Bunu şu şekilde ifade etmek de mümkündür: Tanrı olanaktan ayrılmamış şekilde realiteye sahip olan Tözdür; içeriğinin belirlenimlerini kendi kendisinden ürettiği için olanak orada formdan ayırt edilmiş değildir. Aristoteles bu noktada Platon'la bağını koparır ve bundan ötürü de sayıya, İdeaya, evrensele itiraz eder, çünkü bu, hareketsiz olduğundan, eğer etkinlikle özdeş olarak tanımlanmazsa hiçbir hareket olmaz. Platon'un hareketsiz İdeaları ve sayıları böylece hiçbir şeyi realiteye getirmez; oysa dinginliğinde aynı zamanda mutlak etkinlik de olan Aristoteles'in mutlağında ise durum bambaşkadır.

Aristoteles bu konuda ayrıca şunları söyler (Metaph. XII. 6): "Olanağa sahip olanın gerçek olmaması mümkündür; o halde, eğer değişimde bulunabilecek bir ilkeyi taşımıyorlarsa, idealistlerin yaptığı gibi tözleri ebedî kılmanın hiçbir faydası yoktur. Ve eğer etkin değilse bu bile yetersizdir, çünkü bu durumda hiçbir değişim söz konusu değildir. Evet, etkin olsaydı bile, tözü olanaktan ibaret olduğu için onda hiçbir ebedî hareket olmazdı, çünkü olanağa göre olanın varolmaması mümkündür. O halde, tözü etkinlik olarak kavranması gereken bir ilkemizin olması gerekir." Böylece, zihinde edimsellik tözün bizzat kendisidir. "Fakat burada bir şüphe doğuyor gibi görünmektedir. Zira etkin olan her şey olanaklı gibi görünür, ama olanaklı olan her şey etkinliğe geçiyormuş gibi görünmez, öyle ki olanak önce geliyormuş

gibidir," çünkü evrenseldir. "Ama eğer durum böyle olsaydı, varolanlardan hiçbiri varoluş taşımazdı, çünkü bir şeyin henüz hiç varolmamış olsa da bir varoluş imkânına sahip olabilmesi mümkündür. Fakat edimsellik olanaktan daha yüksektir. O halde, teologlar gibi ezelde ilkin kaosun veya gecenin" (madde) "olduğunu ileri sürmememiz gerekir, ayrıca doğa filozofları gibi her şeyin aynı anda varolduğunu da söylememeliyiz. Zira eğer gerçekte hiçbir şey neden değilse, İlk olan nasıl değişebilirdi? Madde kendisini hareket ettirmez, onu hareket ettiren Ustadır. Leukippos ve Platon buna uygun olarak hareketin daima varolmuş olduğunu söylerler, ama bu iddiaya dair hiçbir sebep sunmazlar." Arı etkinlik, Aristoteles'e göre (Metaph. IX. 8), olanaktan zaman bakımından değil öz bakımından öncedir. Diğer bir deyişle, zaman ikincil bir uğrak olup evrenselden çok uzaktır; çünkü Aristoteles'in onikinci kitabın altıncı bölümünün sonunda söylediği üzere, mutlak ilk Varlık "benzer etkinlikte daima kendiyle özdeş kalandır." Eski kaos, vb. varsayımlarında kendisiyle değil de başka bir şeyle ilişkili olan bir etkinlik koyulmaktadır ve bundan dolayı da bir önvarsayıma sahiptir; ama kaos çıplak olanaktan ibarettir.

Kendinde hareket edenin ve dolayısıyla da Aristoteles'in belirttiği üzere (Metaph. XII. 7), "dairesel harekete sahip olanın" gerçek Varlık olarak koyulması gerekir, "bu sadece düşünen akıldan değil, aynı zamanda olgunun kendisinden de açıktır." Mutlak Varlığın hareketi veren olarak, gerçekleşmeye yol açan olarak tanımlanmasından, onun görünür doğada nesnellik içinde varolduğu sonucu çıkar. Bu mutlak Varlık, görünür olan kendiyle-özdeş olarak, "ebedî göklerdir." Düşünen akıl ile ebedî gökler o halde Mutlağı tasarlamanın iki tarzıdır. Gökler hareket ettirilirler, ama aynı zamanda harekete de neden olurlar. Küre şeklinde olan böylece hem hareket eden hem de hareket ettirilen olduğu için, harekete neden olan ama hareketsiz kalan ve bizzat aynı zamanda ebedî bir töz ve edimsellik olan bir orta nokta söz konusudur. Aristoteles'in, mutlak Varlığı, kendine geri dönen aklın çemberi olarak tanımlaması, bu büyük tanım, modern tanımlarla aynı karaktere sahiptir; harekete neden olan şey hareket-etmeyen, kendiyle-özdeş kalan ve hareket etse de kendisiyle ilişkili olmaya devam eden İdeadır. Aristoteles bunu şöyle açıklar:

"Hareketi şu şekilde belirlenmiştir. Arzulanan ve düşünülen hareket ettirir, ama kendisi hareket etmez ve bu ikisinin aslı da aynıdır." Bu, içeriği arzu ve düşünce olan erektir; böyle bir erek de Güzeldir veya İyidir. "Zira arzulanan şey güzel görünendir" (ya da hoşa gidendir), iradenin yöneldiği ilk nokta" (ya da erek) "ise güzel olandır. Ama durum şöyledir ki, o biz onu arzuladığımız için güzel görünüyor değildir, daha ziyade güzel göründüğü için onu arzularız." Çünkü eğer durum böyle olsaydı basitçe onu etkinlik koyutluyor olurdu, oysa o bağımsız bir şekilde, ilkin arzumuzun uyanmasını sağlayan nesnel Varlık olarak koyutlanmaktadır. "Fakat bundaki gerçek ilke düşüncedir, çünkü düşünceyi ancak düşünce nesnesi hareket ettirir. Düşünülür olan" (biz gözlerimize nadiren inanırız) "ise esas olarak diğer eş-öğedir (συστοιχία [systoikhia])", yani nesnel olarak, mutlak bir şekilde varolan düşünce olarak koyulandır "ve ilk olan da bu diğer öğenin tözüdür; ama ilk töz yalın arı etkinliktir. Bunlar Güzel ve İyidir ve ilk olan da hep mutlak olarak en iyi olandır veya olası en iyi olandır. Ama Kavram, ereksel nedenin hareket etmeyene ait olduğunu gösterir. Hareket ettirilen de farklı bir şekilde varlığını sürdürebilir. Hareket (φορά [phora]) ilk değişimdir; ilk hareket de gene dairesel harekettir, ama bu yukarıdaki nedenden ötürüdür." Öyleyse, Aristoteles'e göre, Kavram, *principium cognoscendi*, aynı zamanda harekete neden olandır, *principium essendi*; Aristoteles bunu Tanrı olarak ifade etmekte ve Tanrı'nın bireysel bilinçle ilişkisini göstermektedir. "İlk Neden zorunludur. Ama zorunlu ifadesinin üç anlamı vardır: Birincisi, kişinin eğilimine aykırı (παρὰ τὴν ὁρμήν [para tēn hormēn]) olduğu için zor yoluyla yerine getirilen şeydir; ikincisi, o olmaksızın İyinin varlığını sürdüremeyeceği şeydir; üçüncüsü, başka türlü varolması mümkün olmayan, tersine mutlak varoluş içeren şeydir. Gökler ve doğanın bütünü" –görünen ama ebedî olan ile görünen ve değişen– "böyle bir hareket etmeyen ilkeye bağlıdır." Bu sistem bakidir. "Ama bu emsalsiz üstünlükte kalabilmek, bize," bireyler olarak, "yalnızca kısa bir süreliğine bahşedilmiştir. Çünkü sistem hep aynı kalmaya devam etmektedir, oysa bu bizim açımızdan imkânsızdır. Şimdi, bu etkinlik tam da özü itibarıyla hazdır ve o nedenle de en çok hazzı uyanıklık, duyuların kullanılması, genel olarak düşünce

verir ve aynı sebeple umutlar ve anılar da zevk verirler. Ama düşünce arı özü itibarıyla mutlak bir şekilde en üstün olanın bir düşüncesidir;" düşünce kendi için mutlak erektir. Etkinlikteki farklılık ve çelişkiyi ve bunların ortadan kaldırılmasını Aristoteles şöyle ifade eder: "Ama düşünce düşünülene katılarak (μετάληψιν [metalēpsin]) kendi kendini düşünür, çünkü düşünce temas kurarak ve kavrayarak düşünce olur, öyle ki düşünce ve düşüncenin nesnesi aynıdır." Hareket etmeyen hareket ettirici olarak düşüncenin etkinliğe dönüştürülmüş bir nesnesi vardır, çünkü içeriği de bizzat düşünülen bir şeydir, yani düşüncenin ürünüdür ve o nedenle de düşüncenin etkinliğiyle bütünüyle özdeştir. Düşünce nesnesi ilkin düşünme etkinliğinde üretilir ve böylece bir nesne olarak düşünceyi ayırır. Dolayısıyla, düşüncede hareket ettirilen ile hareket ettiren aynı şeydir; düşünülen şeyin tözü düşünce olduğu için, düşünülen şey, kendisi bizzat hareket etmemekle birlikte hareket ettirdiği düşünceyle özdeş olan mutlak nedendir; ayrılma ve ilişki bir ve aynıdır. Aristoteles'in felsefesindeki başlıca uğrak, buna göre, düşüncenin edimselliğiyle düşüncenin nesnesinin aynı olmasıdır; "çünkü algı nesnelerini ve varolanı alımlayan şey düşüncedir. O bunlara sahip olduğu zaman bir etkinlik durumundadır (ἐνεργεῖ δὲ ἔχων [energi de ekhōn]); o halde bu," onun kendi kendini düşünmesini sağlayan bu işlem, "düşünen aklın kendisinin sahip gibi göründüğü tanrısal iyelikten daha tanrısaldır" –düşüncenin içeriği. Daha üstün olan, düşüncenin nesnesi değil, düşünmenin edimselliğinin kendisidir; idrak etkinliği, kavranmakta olan bir şeyin ortaya çıkmasını sağlar. "En haz verici ve en iyi şey böylece Spekülasyondur (ἡ θεωρία [hē theōria]). O halde Tanrı, bizim sınırlı bir süre sahip olduğumuz böyle emsalsiz bir üstünlük durumunda ebediyen bulunuyorsa" (Tanrı'nın bizzat kendisi olan bu ebedî Düşünce insanda yalnızca tikel bir durum olarak ortaya çıkmaktadır), "O hayranlık vericidir; eğer O buna daha yüksek bir derecede sahipse, doğası da daha takdire şayan demektir. Ama bu Onun varoluş tarzıdır. Yaşam da Ona özgüdür, çünkü düşüncenin etkinliği yaşamdır. O bu etkin gücü oluşturur; özsel edimsellik Tanrı'nın en üstün ve ebedî yaşamıdır, Tanrı'ya aittir. Bundan dolayı, Tanrı'da eksiksiz ve sonsuz bir yaşam olduğunu söyleriz." Aristoteles niceliksel büyüklüğü de bu tözün dışında bırakmaktadır.

Biz kendi konuşma şeklimize göre, Mutlağı, Gerçeği öznellikle nesnelliğin birliği olarak adlandırırız ki, o nedenle ne biri ne diğeridir, fakat biri olduğu kadar diğeridir de. Aristoteles tam da bu spekülasyonlarla, günümüzün en derin spekülasyon formlarıyla, meşgul olmuş ve onları tam bir kesinlikle ifade etmiştir. Dolayısıyla, Aristoteles'te soyut anlağın yavan özdeşliği hiçbir biçimde söz konusu değildir, çünkü Aristoteles öznel olanla nesnel olanı tam ve kesin bir biçimde ayırt etmektedir. En çok saygı gösterilmesi gereken şey, Tanrı, ona göre, böyle yavan bir özdeşlik değil, edimselliktir. Birlik, o nedenle, yoksul, felsefi-olmayan bir ifadedir ve gerçek Felsefe özdeşlik sistemi değildir; ilkesi etkinlik, hareket, itme olan bir birliktir ve dolayısıyla da farklıyken bile kendine özdeştir. Eğer Aristoteles anlağın yavan özdeşliğini veya deneyimi ilkesi yapmış olsaydı, tekillik ve etkinliğin evrensel olanağın üzerine yerleştirildiği böyle bir spekülatif İdeaya yükselemezdi. Düşünce nesnesi olarak düşünce, kendinde olarak görülen mutlak İdeadan, Baba'dan başka bir şey değildir; fakat etkinlikten ayırt edilmiş haliyle bu İlk ve hareket etmeyen, mutlak olarak, yalın etkinliktir ve ilkin bu etkinlik yoluyla gerçek olarak ortaya konur. Ruh konusunda öğrettiği şeylerde Aristoteles'i bu spekülatif düşünceyi tekrarlarken buluyoruz; ama Aristoteles için bu, diğer nesneler gibi bir nesne olmayıp, empirik açıdan ele aldığı uyku veya bitkinlik gibi diğer ruh durumlarından ayırdığı bir durumdur. Aristoteles bir tek bunun hakikat olduğunu, her şeyin Düşüncede özetlenmiş olduğunu söylemez, aksine onun ilk, en güçlü, en saygıdeğer olduğunu söyler. Öte yandan, kendini kendisiyle ilişkilendiren olarak Düşüncenin varoluşa sahip olduğunu veya Hakikat olduğunu; genellikle düşüncenin yanı sıra duyumun, vb. de gerçeklik taşıdığını ifade etsek de, Düşüncenin Hakikatin bütününü kavradığını söyleriz. O nedenle, Aristoteles kendisini modern felsefe dili içinde ifade etmemesine karşın gene de tamamen aynı temel teoriye sahiptir; o özel bir akıl türünden değil de evrensel Akıldan söz etmektedir. Aristoteles'in spekülatif felsefesi basitçe düşüncenin tüm nesne türlerine yönelip böylece onları düşüncelere dönüştürdüğü anlamına gelir; dolayısıyla da onlar düşünceler olmaları itibarıyla gerçekten vardırlar. Gelgelelim bu, doğal nesnelerin böylece bizzat düşünme gücüne sahip oldukları anlamına değil,

aksine öznel bir şekilde benim tarafımdan düşünüldükleri için düşüncemin aynı zamanda şeyin Kavramı olduğu anlamına gelir ki, bu onun mutlak tözünü oluşturmaktadır. Ama Doğada, Kavram bu özgürlük içinde düşünce olarak açık bir şekilde varolmaz, tersine ete ve kana bürünmüş olup dışsallıklar tarafından bastırılmıştır; fakat bu et ve kanın bir ruhu vardır ve bu da onun Kavramıdır. Hakikatin sıradan tanımı, "tasarımın nesneye uygunluğu," şüphesiz tasarım tarafından kanıtlanmaz; çünkü bir ev, bir ışın, vb. tasarladığımda, ben hiçbir surette bu içerik değilimdir, aksine tamamen başka bir şeyimdir ve o nedenle de tasarımımın nesnesine uygun olmaktan çok uzaktayımdır. Nesnelle öznel arasında gerçek bir uyum ancak düşüncede mevcuttur; beni oluşturan budur. Aristoteles işte bundan dolayı kendisini en yüksek duruş noktasında bulmaktadır; o her ne kadar başlangıç noktası olarak hep sıradan tasarımları alıyor gibi görünse de, bundan daha derin bir şeyi bilmeyi arzulayamayız.

Aristoteles (Metaph. XII. 9) şimdi başka birçok şüpheli meseleyi, örneğin düşüncenin bileşik olup olmadığını ve bilimin bizzat bilimin kendi nesnesi olup olmadığını çözmeye soyunur. "Tüm şeyler arasında en tanrısal gibi görünen düşünce (νοῦς [nous]) konusunda daha öte bazı kuşkular ortaya çıkmaktadır; ancak onun hangi koşullar altında (πῶς δ' ἔχων [pōs d' ekhōn]) bu türden bir şey olduğunu kavrayabilmek oldukça güçtür. Hiçbir şeyi düşünmeyip uyuyan birinin durumunda olduğu gibiyse, onun üstünlüğünü ne oluşturacaktır? Düşünüyor ama her zaman (ἄλλο κύριον [allo kyrion]) başka bir şeyin hakimiyeti altında ise, onun tözü olan şey düşünce (νόησις [noēsis]) değil de bir olanaktır;" bu durumda, ebedî etkinlik olamayacaktır. "O halde o en yüksek töz olmayacaktır, çünkü ona bu mertebeyi veren" (etkin) "düşüncedir (τὸ νοεῖν [to noein]). Dahası, düşünce veya düşünme eğer onun tözüyse, o neyi düşünmektedir? Kendisini mi yoksa başka bir şeyi mi? Başka bir şeyi düşünüyorsa, bu hep aynı mıdır yoksa farklı bir şey midir? Güzel olan bir şeyi ya da rastgele bir şeyi düşünüyor olması bir farklılık yaratmaz mı? İlk olarak, düşünce eğer düşünme değil de yalnızca düşünme gücüyse, sürekli düşünme onun için yorucu olacaktır," çünkü her güç kendini tüketir. "İkinci olarak, başka bir şey, yani düşünülen (νοούμενον [nooumenon]), düşünceden, daha

üstün olacaktır ve düşünme ile düşünce (τὸ νοεῖν καὶ ἡ νόησις [to noein kai hē noēsis]) en değersiz olanı anlayan zihinde de bulunacaktır. Bundan da sakınılacağı için (şu anlamda ki, bazı şeyleri görmektense görmemek daha iyidir), en iyi şey düşünme olmayacaktır. Düşüncenin o halde kendi kendisini düşünmesi gerekir, çünkü en üstün olan odur ve düşünme düşünmenin düşünülmesidir. Zira anlak, duyum, sanı ve ölçüp biçme hep kendilerinden ayrı bir nesneye sahipmiş ve ancak ikincil anlamda kendi kendilerinin nesneleriymiş gibi görünürler. Ayrıca, eğer düşünme ile düşünülme birbirinden farklıysa, düşünceye özgü İyi bu ikisinden hangisiyle ilişkilidir? Çünkü düşünme Kavramı ile düşünce nesnesinin Kavramı aynı değildir. Yoksa bazı durumlarda bilim bizzat kendi kendisinin nesnesini mi oluşturuyor? Pratik olanda, şey maddi-olmayan tözdür ve erek belirlenimidir (ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι [hē ousia kai to ti ēn einai]), teorik olanda ise akıl ve düşünmedir. O halde düşünceyle düşünce nesnesi, madde ile hiçbir bağları olmadığı ölçüde, aynı şeydir ve yalnızca düşünülen şeyin bir düşüncesi söz konusudur." Kendi kendini düşünen Akıl mutlak erek veya İyidir, çünkü o yalnızca kendi uğruna vardır. "Geriye gene de düşünenin bileşik doğada olup olmadığı konusunda bir kuşku kalmaktadır; eğer öyleyse, bütünün parçalarında değişime uğrayabilecektir. Ama İyi şu ya da bu parça değildir, evrenden ayrı olduğu şekliyle evrendeki en iyi şeydir. O halde, kendi kendinin nesnesi olan Düşünce ebediyen varlığını sürdürür."

En iyi ve en özgür olan bu spekülatif İdea sadece düşünen akılda değil, aynı zamanda doğada da görüleceği için, Aristoteles (Metaph. XII. 8) bu bağlamda görünür Tanrı'ya, göklere, geçer. Tanrı, canlı Tanrı olarak, evrendir ve canlı Tanrı olarak Tanrı kendisini evrende ortaya koyar. O kendini belirtik kılarak veya harekete neden olarak ortaya çıkar ve hareket ettiriciyle hareket ettirilen arasındaki fark yalnızca bu belirimde meydana gelir. "Varlığın ilkesi ve ilk nedeni bizzat hareket etmez, tersine ilk, ebedî ve tek bir hareketi meydana getirir," yani durağan yıldızların göğünü. "Hareket etmeyen ilk tözün yol açtığı evrenin basit dönüşünün yanı sıra başka ebedî hareketlerin, gezegenlerin hareketlerinin de olduğunu görüyoruz." Fakat bu konunun ayrıntılarına girmemiz gerekmiyor.

Evrenin genel örgütlenişi hakkında Aristoteles şunları söylüyor (Metaph. XII. 10): "Bütünün doğasının İyiyi ve En İyiyi hangi bakımdan kendi içinde taşıdığını araştırmalıyız; ayrı ve mutlak bir şey olarak mı yoksa bir düzen olarak mı, veyahut bir ordu durumunda olduğu gibi her iki bakımdan mı? Zira iyi bir ordu durumu düzenine olduğu kadar ordu komutanına da bağlıdır ve komutan, düzene dayandığı için değil de daha ziyade düzen ona dayandığı için ordunun iyi durumda olmasının nedenidir. Tüm şeyler belli bir şekilde düzenlenmiştir, ama aynı şekilde düzenlenmiş değillerdir. Örneğin yüzen hayvanları, uçan hayvanları ve bitkileri alalım; onlar birbirleriyle ilişkili olmayacak şekilde değil, aksine birbirleriyle karşılıklı ilişki içinde duracak şekilde oluşturulmuşlardır. Zira her şey bir sistem içinde düzenlenmiştir, tıpkı bir evde yaşayan özgür insanların her istediklerini yapmalarına hiçbir şekilde izin verilmeyip, yapılan şeylerin ya da yapılan çoğu şeyin düzenli olduğu bir ev durumunda olduğu gibi. Buna karşılık, köleler ve hayvanlar, genel iyi ile ilgili olarak çok az şey, ama rastgele olan birçok şey yaparlar. Çünkü her birinin ilkesi kendi doğasıdır. Aynı şekilde, her şeyin bir ayrımın söz konusu olduğu" (karar makamı) "konuma ulaşması zorunludur, ama öyle oluşturulmuş şeyler vardır ki her şey bir bütünün oluşumuna katılmaktadır." Aristoteles daha sonra örneğin tüm şeyleri karşıtlıklardan ileri getirenlerin içine düştükleri mahcubiyetleri göstererek başka bazı görüşleri çürütmeye geçer ve diğer yandan Homeros'un şu dizesini aktararak ilkenin birliğini teyit eder (İliad II. 204):

"Çok kişinin hükmetmesi iyi bir şey değildir; tek bir kişi yönetsin."

## 2. Doğa Felsefesi

Aristoteles'in ele aldığı özel bilimler arasında Fizik, bütün bir fiziksel incelemeler dizisinde yer almaktadır ve bunlar, tüm kapsamıyla Doğa Felsefesine dair tam bir sistem oluştururlar. Biz bunların genel planını vermeye çalışacağız. Aristoteles'in birinci eseri onun yedi kitaptan oluşan *Fizik* veya İlkeler üzerine incelemesidir (φυσικὴ ἀκρόασις ἢ περὶ ἀρχῶν [physikē akroasis hē peri arkhōn]). Bu noktada o, uygun düştüğü ölçüde, genel olarak doğa Kavramı öğretisini,

hareketi, uzay ve zamanı ele alır. Mutlak tözün ilk belirimi harekettir ve uğrakları da uzay ve zamandır; onun belirimine dair bu kavrayış, ayrılma ilkesine geçerek kendini ilkin cisimsel dünyada gerçekleştiren evrenseldir. Aristoteles'in *Fizik*'i aslında günümüz fizikçilerinin Doğa Metafiziği olarak göreceği bir şeydir; çünkü bizim fizikçilerimiz sadece ne gördüklerini, hangi hassas ve mükemmel enstrümanları yaptıklarını söylerler, ne düşündüklerini değil. Aristoteles'in bu birinci eserini, *Gökler* Üzerine incelemeleri takip etmektedir ve bunlar da cismin doğası ve ilk gerçek cisimlerle, genel olarak yer ve gök cisimleriyle olduğu gibi aynı zamanda cisimlerin mekanik ağırlık ve hafiflik yoluyla birbirleriyle olan genel soyut ilişkisiyle –veya bizim çekme diyeceğimiz şeyle– ve son olarak da soyut gerçek cisimlerin veya öğelerin belirlenimiyle ilgilidir. Bunu da *Meydana Gelme ve Yok Olma*, fiziksel değişim süreci üzerine olan incelemeler izlemektedir; daha önce ideal hareket süreci ele alınıyordu. Fiziksel elementlerin yanında, şimdi genel olarak süreç içinde koyutlanan uğraklar belirtilmektedir; örneğin sıcaklık, soğukluk, vb. gibi. Elementler reel varoluşsal olgulardır, bu belirlenimler ise ancak hareket içinde varolan oluş ve yok oluş uğraklarıdır. Ardından *Meteoroloji* gelir; en reel formları içinde evrensel fiziksel süreci sunmaktadır. Burada yağmur, denizin tuzlu oluşu, bulutlar, çiy, dolu, kar, kırağı, rüzgârlar, gökkuşağı, kaynama, pişirme, kızartma, renkler, vb. gibi tikel belirlenimler ortaya çıkarlar. Renkler gibi kimi konular üzerine Aristoteles özel incelemeler kaleme almıştır. Hiçbir şey unutulmamıştır, fakat sunuş bütününde empiriktir. Evren üzerine olan sonucu oluşturan kitabın gerçek olmadığı söylenir; İskender'e hitap eden ayrı bir tezdir bu ve hâlihazırda diğer incelemelerde de bulunan bir öğreti olan şeylerin evrenselliği öğretisini de kısmen içermektedir; bundan dolayı bu kitap bu diziye ait değildir.

Aristoteles bu noktadan sonra organik doğaya ilerler ve burada eserleri sadece bir doğa tarihini değil, aynı zamanda bir fizyoloji ve anatomiyi de içermektedir. Anatomi onun *Hayvanların Hareketleri* ve *Hayvanların Kısımları* üzerine olan eserlerine aittir. Fizyolojiyle de *Hayvanların Gelişimi*, *Hayvanların Hareketleri* üzerine olan eserlerinde ilgilenir ve sonra da gençlik ve yaşlılık, uyku ve uyanıklık arasındaki ayrıma geçip, kısmen empirik kısmen de daha spekülatif

bir biçimde ele aldığı nefes alma, rüya görme, yaşamın uzunluğu ve kısalığı, vb. gibi konuları irdeler. Son olarak, salt bir Doğa tarihi olarak değil, aynı zamanda bütünlüğü içinde hayvanın tarihi olarak *Hayvanların Tarihi* gelir –ki, biz buna fizyolojik-anatomik anatomi diyebiliriz. Aynı şekilde, ona atfedilen *Bitkiler Üzerine* (περὶ φυτῶν [peri phytōn]) adlı bir botanik çalışması da bulunmaktadır. Öyleyse burada, dış içeriğinin bütün kapsamı itibarıyla doğa felsefesini bulmaktayız.

Bu planın doğa felsefesini ya da fiziği irdelemenin zorunlu düzeni olmadığı konusunda şüphe yok. Fizik, kavrayış bakımından uzun süredir, Aristoteles'ten kaynaklanan, bilimin parçalarını bütünden türetme formunu ve eğilimini benimsemişti ve o nedenle, spekülatif olmayan şey bile hâlâ dışsal düzen bakımından bu bağıntıyı muhafaza etmektedir. Açıktır ki bunu, bizim modern ders kitaplarımızdaki rastgele bir araya getirilmiş öğretilerin tümüyle irrasyonel bir sıralanışı şeklindeki düzene tercih etmek gerekir, doğanın duyusal belirimini duyuyu veya aklı hiç hesaba katmadan kavrayan doğayı temaşa etme yöntemine şüphesiz bu daha uygundur. Bundan önce fizik biraz metafizik içeriyordu, ama onu başarısız bir şekilde geliştirme çabalarında yaşanan deneyim, fizikçilerin mümkün olduğunca metafiziği uzakta tutmalarına ve dikkatlerini deneyim dedikleri şeye yöneltmelerine neden oldu, çünkü düşünce tarafından bozulmamış, doğanın elinden yeni çıkmış hakikatle burada karşı karşıya geldiklerini düşünürler; o ellerindedir ve gözlerinin önündedir. Kavramdan şüphesiz vazgeçemezler, aksine bir tür sessiz bir anlaşma yoluyla, kuvvetler, parçalarda kalıcılık, vb. gibi kimi kavramları geçerli sayarlar ve hakikate sahip olup olmadıkları, hakikate nasıl sahip oldukları konusunda hiçbir fikirleri olmaksızın bunlardan yararlanırlar. Gelgelelim içerik bakımından da şeylerin hakikatini değil de yalnızca duyusal belirimi ifade etmektedirler. Buna karşılık, Aristoteles ve antikler ise fizikten doğanın –evrenselin– kavranmasını anlarlar; bundan ötürü Aristoteles ona ilkeler öğretisi de demektedir. Zira gerçekte doğanın belirimin-de, ilkeyle ilkeden çıkan şey, belirim, arasındaki bu ayrım başlar ve ancak hakiki spekülasyonda ortadan kaldırılır. Fakat Aristoteles'te fiziksel olan şey deneysel olmayıp esasen felsefi ise de, o gene de

*Fizik* eserinde empirik diyebileceğimiz bir şekilde ilerlemektedir. O nedenle, genel olarak Aristotelesçi felsefe hakkında daha önce farklı parçaların bir dizi bağımsız şekilde belirlenmiş kavrayışa bölündüğünü belirttiğimiz gibi, burada da durumun böyle olduğunu görüyoruz; dolayısıyla onların ancak bir parçasına dair bir açıklama sunulabilmektedir. Bir parça diğer parçayı kapsayacak kadar evrensel değildir, çünkü her biri de bağımsızdır. Ama ardından gelen ve büyük ölçüde tekil olanla ilişkili olan şey, bundan böyle, Kavramın egemenliği altına gelmez, aksine üstünkörü bir şekilde sebeplerin öne sürülmesi ve bizim fiziğimizde bulduğumuz türden yaklaşık nedenlerden hareketle bir açıklama söz konusu olur.

Genel doğa kavrayışını Aristoteles'in en yüksek ve en doğru şekilde sunduğunu söylememiz gerekir. Zira Aristoteles (Phys. II. 8) doğa İdeasında gerçekte iki belirlenime dayanmaktadır: Erek kavrayışı ve zorunluluk kavrayışı. Tüm meseleyi Aristoteles, ilkeleriyle birlikte bir çırpıda kavrar ve bu da zorunluluk (*causæ efficentes*) ve erek (*causæ finales*) arasında varolan bizim miras almış olduğumuz eski çelişkiyi ve görüş ayrılığını oluşturmaktadır. Birinci düşünme tarzı dışsal zorunluluğa –ki bu, rastlantıyla aynıdır– göre düşünmedir –doğaya ait olan her şeyin doğal nedenler aracılığıyla dışarıdan belirlendiği görüşü. Diğer düşünme tarzı ise teleolojiktir, ama ereğe uygunluk ya içseldir ya dışsaldır ve daha yakın zamanlardaki kültürde uzun süredir üstünlüğü bu ikincisi elinde tutmaktadır. O nedenle, kendi görüşlerinde bu iki bakış açısı arasında gidip gelen insanlar dışsal nedenler arayıp dururlar ve ereği doğanın dışına yerleştiren dışsal bir teleoloji formuna karşı savaşırlar. Aristoteles bu belirlenimlerden haberdardı ve onları etraflıca inceleyip ne oldukları ve ne anlama geldikleri üzerine düşünmüştür. Bununla birlikte, Aristoteles'in doğa kavrayışı bugünkünden daha soyludur, çünkü ondaki başlıca nokta ereğin doğal şeylerin içsel belirliliği olarak belirlenmesidir. Bundan dolayı o, doğayı yaşam olarak, yani ereğini kendi içinde taşıyan, kendi kendisiyle birlik olan, başka bir şeye geçmeyip de aksine değişiklikleri bu etkinlik ilkesi yoluyla kendi içeriğine uygun bir şekilde belirleyen ve böylelikle de kendisini bunlarda sürdüren şey olarak kavramıştır. Aristoteles bu öğretide içsel içkin ereği göz önünde tutar ve zorunluluğu da onun

karşısında dışsal bir koşul olarak görür. Böylece Aristoteles bir yandan doğayı şans veya rastlantıdan ayırt edilmesi gereken ereksel neden olarak belirler; böylece bunu aynı zamanda kendi içinde taşıdığı zorunlu olanın karşısına koyar ve ardından da zorunluluğun doğal şeylerde nasıl mevcut olduğunu ele alır. Biz genellikle doğada zorunluluğun ilk olduğunu düşünürüz ve erek yoluyla belirlenmemiş şeyi özünde doğal diye anlarız. Uzun zamandır insanlar doğayı hem felsefi açıdan hem de gerçekten, zorunlulukla sınırlayarak belirlediklerini düşünmüşlerdir. Ama doğa yanı ondan uzak bir iz taşımaktadır, çünkü gözetilen ereğe uygunluğu aracılığıyla sıradan olanın üzerine yükselmiştir. Tözde görmüş olduğumuz iki uğrak olan etkin form ve madde bu iki belirlenime tekabül eder.

İlk olarak, tözdeki ideal uğrak olarak ereğe uyum sağlama kavrayışını ele almalıyız. Aristoteles (Phys. II. 8) doğal olanın kendini-sürdüren şey olduğu olgusuyla işe başlar, zor olan tek şey bunun kavranmasında yatar. "Kafa karışıklığının ilk nedeni şudur: Tıpkı Jüpiter'in mısır yetişebilsin diye yağmur yağdırmaması gibi, Doğa da neden bir erek uğruna veya öylesi daha iyi olduğu için değil de zorunluluğa göre işlemesin ki? Yukarı yükselen buhar soğur ve bu soğumadan kaynaklanan su yağmur olarak yere düşer ve bunun sonucunda da mısır yetişir. Aynı şekilde, eğer birinin mısırı zarar görmüşse, yağmur onun zarar görmesi için yağmış değildir, tersine bu rastlantısal bir durumdur." Başka bir deyişle, zorunlu bir bağıntı söz konusudur, ama bu dışsal bir ilişkidir ve etkinin olduğu kadar nedenin de olumsallığıdır. "Ama eğer bu böyleyse," diye sorar Aristoteles, "parça olarak görünen şeylerin" (örneğin bir hayvanın kısımlarının) "doğada olumsal olarak da varlığını sürdürebileceğini varsaymaktan bizi alıkoyan nedir? Örneğin ön dişlerin keskin ve bölmeye uygun olması ve arka dişlerin bunun aksine geniş ve yiyeceği öğütmeye uygun olması zorunlu olarak bu tikel erekler için meydana getirilmiş değil de rastlantısal bir durum olabilir. Bir ereğe uygunmuş gibi görünen bedenin diğer parçalarıyla ilgili olarak da aynısı geçerlidir; dolayısıyla içlerindeki her şey, sanki bir erek içinmiş gibi, rastlantısal bir şekilde oluşturulmuş canlı şeyler, bu şekilde varolduktan sonra, başlangıçta tesadüf eseri ortaya çıkmış olsalar da, varlıklarını dış zorunluluk gereğince

sürdürürler." Aristoteles özellikle Empedokles'in bu refleksiyonlara sahip olduğunu ve şeylerin ilk başlangıcını insan başlı boğalar gibi binbir çeşit ucubelerden oluşan bir dünya olarak tasarlamış olduğunu ekler; bununla birlikte, bu tür şeyler varlıklarını sürdüremeyip ortadan kaybolmuşlardır, çünkü başlangıçta dayanıklı olacak şekilde oluşturulmamışlardır ve amaca uygun olan şeyler bir araya gelene dek de bu devam etmiştir. Antiklerin masalsı ucubelerine kadar gitmeden de keza tam da soyu koruyamadıkları için nesli tükenmiş birtakım hayvanlardan haberdarız. Ayrıca günümüzdeki doğa felsefesinde gelişme (düşüncesiz bir evrim) ifadesini kullanmamız gerekir. Doğa felsefesi kolayca, kendilerini uygun gibi göstermeyen meydana gelişlerin, deyim yerindeyse, kalıcılık taşıyamayan girişimler olduğu düşüncesine varır. Ama doğa, *entelekhia* veya gerçekleşme olarak, kendi kendini meydana getiren şeydir. Aristoteles bundan dolayı şu yanıtı verir: "Buna inanmak mümkün değil. Zira doğaya uygun olarak meydana gelmiş olan şey daima ya da en azından çoğunlukla meydana gelmiş bir şeydir" (yok olup gitmiş olanın daimî yinelenişi olarak dışsal evrensellik), "ama talih veya rastlantı yoluyla meydana gelen için durum böyle değildir. İçinde bir erek (τέλος [telos]) bulunan, eşit şekilde önceleyen bir şey ve takip eden bir şey olarak, ereğe çevrilir; böylece bir şey oluştuğu zaman doğası da oluşur ve doğası oluştuğu zaman o da oluşur; o halde o bunun uğruna varolmaktadır." Doğanın anlamı şudur ki, bir şey varsa, başlangıçta da vardır; bu içsel evrenselliğin ve ereğe uyum sağlamanın kendini gerçekleştirmesi demektir; o halde, bütün tekil parçalar bu erek birliğiyle ilişkili olduğu için neden ve etki özdeştir. "Olumsal ve rastlantısal formları varsayan kişi ise hem bizzat doğanın kendisini hem de doğadan kaynaklananı yıkmaktadır, çünkü doğadan kaynaklanan, sürekli hareket ettirilerek ereğine ulaşmasını sağlayan bir ilkeyi kendi içerisinde taşır." Aristoteles'in bu ifadesinde, kendinde bir erek olarak görülmesi gereken tamamen derin bir gerçek yaşam Kavramı buluyoruz –bağımsız bir şekilde kendini harekete geçiren ve beliriminde Kavramıyla özdeş kalmaya devam eden bir kendine-özdeşlik: O böylece kendini meydana getiren İdeadır. Yapraklar, çiçekler, kökler bitkiyi ortaya çıkarır ve ona geri dönerler; ortaya koydukları şey ise onların kökenini oluşturan tohumda hâlihazırda

mevcuttur. Buna karşılık, kimyasal ürün ise kendisine benzer şekilde mevcut gibi görünmez, çünkü asit ve bazdan bir üçüncü şey ortaya çıkıyor gibi görünür; ama burada da keza bu her iki yanın özü, ilişkisi, üründe salt bir şey olduğu için, orada salt olanak olarak da olsa hâlihazırda mevcuttur. Yaşamın kendini-sürdüren etkinliği ise bu birliği tüm ilişkileriyle birlikte meydana getirir. Burada söylenen şey, doğayı bu şekilde tasarlamayan, aksine "sanki bir erek için oluşturulmuş gibi oluşturulmuş olanın kalıcı olacağını" söyleyenlerin iddialarında hâlihazırda içerilmektedir. Zira doğanın kendini üreten eylemi budur. Yaşama dair modern bakış açısında, bu kavrayış iki farklı şekilde ortadan kaybolur: Ya hep ilke olarak basınç, itki, kimyasal ilişkiler ve kuvvetler gibi şeyleri ya da genel olarak dışsal ilişkileri –şüphesiz doğaya içkin gibi görünseler de, bir akışkandaki renk gibi ek, yabancı bir ilave oldukları için cismin doğasından kaynaklanmazlar– bulduğumuz mekanik bir felsefe yoluyla ya da nedenlerin dünyanın dışındaki bir anlağın düşünceleri olduğunu ileri süren teolojik fizik yoluyla. Bu kavrayışın en azından organik doğa açısından ilk defa Kantçı felsefede bizde yeniden uyandırıldığını görüyoruz; yaşam orada kendisi için bir erek haline getirilmiştir. Kant'ta bu aslında yaşamın sanki bizim öznel akıl yürütmemiz sebebiyle böyle belirlenmiş gibi göründüğü sadece öznel bir form taşır ki, Kantçı felsefenin özünü de bu oluşturmaktadır; ama gene de organik yaratımın kendini-sürdüren olduğu konusundaki tüm hakikat orada içerilmektedir. O nedenle, son zamanlarda maddeye dair rasyonel görüşün bize tekrar hatırlatılmış olması Aristotelesçi İdeanın bir aklanışından başka bir şey değildir.

Aristoteles kendinde organik doğanın temsil ettiği erekten araçlarla ilişkisinde de söz eder (Phys. II. 8): "Beslenme uğruna eğer kırlangıçlar yuva yapıyor, örümcekler ağ örüyor ve ağaçlar da toprakta kökleniyorsa, onlarda bu türden bir kendini-sürdüren neden ya da bir erek bulunmaktadır." Bu içgüdüsel eylem, doğal varoluşun kapanıp kendine yansımasını sağlayan bir araç olarak kendini-koruma işini ortaya sermektedir. Aristoteles ardından, burada söylenenleri daha önce ileri sürmüş olduğu (s. 122) genel kavrayışlarla ilişkilendirir: "Doğa madde ve form olarak iki-yanlı olduğu için, ama form da erek olduğu ve geri kalanlar da erekten ötürü olduğu için, bu ereksel nedendir."

Zira etkin formun bir içeriği vardır ve olanağın içeriği olarak bu içerik de kendilerini bir ereğe uyarlanmış olarak, yani belirli Kavram yoluyla kurulmuş uğraklar olarak gösteren araçları içerir. Şeylere dair modern bakış açısında, içkin bir erek fikrini kabul etmeye yanaşmayıp buna karşı ne kadar mücadele edersek edelim, hayvanlar ve bitkiler durumunda, daima kendini bir başkasında yeniden-kuran böyle bir kavrayışı kabul etmemiz gerekir. Sözgelimi, hayvan suda veya havada yaşadığı için, varoluşunu havada veya suda sürdürebilecek şekilde oluşturulmuştur; o nedenle, balıkların solungaçlarının açıklanması suyu şart koşar ve öte yandan, hayvan öyle oluşturulmuştur ki suda yaşamaktadır. Dönüşüm içindeki bu etkinlik o halde yaşama olumsal bir şekilde bağlı değildir; dış güçler yoluyla hayat bulur, ama ancak hayvanın ruhu buna izin verdiği ölçüde.

Bu arada Aristoteles (Phys. II. 8) doğayla sanat arasında bir karşılaştırma yapar ve bu karşılaştırma da çıkarılan sonuçların, erekler doğrultusunda, daha önce söylenenlerle bağını kurmaktadır. "Sanat gibi doğa da hata yapabilir; nasıl ki bir gramerci yazarken ve bir hekim de tıbbi bir içeceği karıştırırken yanlış yapabiliyorsa, doğa da bazen ereklerine ulaşmaz. Onun hataları ucubeler ve sakatlıklardır, fakat bunlar bir erek için işleyen bir şeyin hatalarından ibarettir. Hayvanların ve bitkilerin meydana gelmesi söz konusu olduğunda, ilkin bir canlı değil tohum meydana gelir ve bunda dahi bozukluk mümkündür." Zira tohum henüz kurulmuş, bağımsız, ilgisiz, özgür edimsellik olmadığı için ortadır. Doğanın sanatla bu karşılaştırılmasında, genellikle önümüzde ereğe dışsal uyum sağlamayı, teleolojik bakış açısını, belli ereklere doğru yönelmeyi buluruz. Ancak Aristoteles, eğer doğa belli bir erek için etkinlikse ya da kendinde evrenselse, "hareket ettiren düşünüp taşınmış olarak görülemeyeceği için, eylemin erekle uyum içinde olduğunu yadsımak saçmadır" diye belirterek tam da buna karşı konuşmaktadır. Anlak madde üzerinde çalışmak üzere bu erek belirlenimiyle ve onun araç ve aletleriyle birlikte ortaya çıkar ve bu dışsal teleoloji kavrayışını doğanın içine taşırız. "Ama sanat da," diyor Aristoteles, "düşünüp taşınmaz." Eğer bir geminin formu tahtanın özel iç ilkesi olsaydı, o da doğayla aynı sonuçları ortaya çıkarırdı. Doğanın eylemi herkesin kendi kendini iyileştirmesini sağlayan sanatın uygulanışına

oldukça benzer." Hayvan içsel bir içgüdüyle kötü olandan kaçınır ve kendisi için iyi olanı yapar; o nedenle sağlık onun için özünde bilinçli bir erek olarak değil, ereklerini bilinçli düşünce olmaksızın başaran bir anlak olarak mevcuttur.

Şu ana dek dışsal bir teleolojiyle savaşmış olan Aristoteles, salt dışsal zorunluluğa yönelik olarak da eşit ölçüde geçerli olan başka bir değerlendirmede bulunur (Phys. II. 9) ve böylece diğer yana, zorunluluğun doğada nasıl varolduğu konusuna geliriz. Bu bağlamda şunları söyler: "İnsanlar zorunluluğun meydana gelmede varolduğunu sanırlar; sanki bir evin zorunlu olarak varolmasının nedeni ağır şeylerin doğal olarak aşağıya, hafif şeylerin de yukarıya çekilmesiymiş, böylece de taşlar ve temel, ağırlıklarından ötürü toprağın altında, toprak daha hafif olduğu için yukarıda ve en hafif olduğu için de tahta en yüksekteymiş gibi." Fakat Aristoteles durumu şöyle açıklar: "Ev şüphesiz bu malzemeler olmaksızın yapılamaz, ama o, onlardan ötürü veya onlar yoluyla değil (malzeme bunu gerektirmiyorsa), aksine bazı şeyleri saklayıp korumak üzere yapılır. Kendinde bir erek taşıyan her şeyde aynı durum söz konusudur; çünkü doğası açısından zorunlu olan olmaksızın olmaz, fakat aynı zamanda eğer malzeme bunu gerektirmiyorsa bundan ötürü de değildir, bir erek nedeniyledir. Dolayısıyla zorunlu olan, bir erek olarak değil ancak hipotez gereği zorunludur, çünkü zorunluluk maddededir, erekse sebepte (λόγῳ [logō]). O halde açıktır ki, madde ve maddenin hareketi doğal şeylerdeki zorunluluktur. Her ikisini de ilke olarak koymak gerekir, ama erek daha yüksek bir ilkedir." Hiç şüphe yok ki zorunluluğu gerektirir, ama onu kendi gücü içinde alıkoyup kendini açığa vurmasına izin vermez, tersine dışsal zorunluluğu kontrol eder. Madde ilkesi böylece ereğin gerçekten etkin zeminine dönüştürülmektedir ki, bu da zorunluluğun alaşağı edilmesi demektir, öyle ki doğal olan kendini erekte sürdürecektir. Nasıl ki kimyada her iki ucun –baz ve asit– özsel realitesi onların zorunluluğuysa, zorunluluk da ayrı uğraklarının eyleminin nesnel belirimidir.

Aristoteles'in *Fizik*'inin ana düşüncesi budur. Daha öte gelişimi doğanın farklı nesnelerine dair kavrayışlarla, spekülatif felsefe açısından yukarıda söz etmiş olduğumuz (ss. 153-155) ve hakkında

Aristoteles'in hem zor hem de derin refleksiyonları önümüze serdiği bir malzemeyle ilgilidir. Böylece o, bu noktadan sonra, ilkin (Phys. III. 1-3) *harekete* (κίνησις [kinēsis]) geçer ve bir doğa felsefesinin hareketten söz etmek zorunda olduğunu, ama bunu kavramanın güç olduğunu söyler; gerçekten de bunu kavramak oldukça zordur. Aristoteles böylece salt uzay ve zamandaki değil, realitesi içindeki genel olarak hareketi anlamaya koyulur; bu anlamda ona "olanak haldeki varolan bir şeyin etkinliği" der. Bunu şöyle açıklar: "Pirinç olanak bakımından bir heykeldir; fakat bir heykel olma hareketi, pirinç olarak pirincin hareketi olmayıp, ona bir heykel olma olanağı olarak ait olan bir harekettir. Bundan dolayı bu etkinlik tam olmayan (ἀτελής [atelēs]) bir etkinliktir," yani ereğini kendi içerisinde taşımaz, "çünkü etkinliği hareket olan salt olanak tam değildir." Mutlak töz, hareket etmeyen hareket ettirici, erek olarak gördüğümüz göğün varolan zemini ise buna karşılık hem etkinliğin kendisi hem de etkinliğin içerik ve nesnesidir. Ama Aristoteles bu karşıtlık formu altına düşen şeyi bundan ayırt eder "Bu hareket ettiren de hareket ettirilir, bir olanak olarak harekete sahiptir ve hareketsizliği durgunluktur. İçinde hareket olan, durgunluk olarak hareketsizliğe sahiptir; çünkü durgunluktaki etkinlik, genel olarak, harekettir." Diğer bir deyişle, durgunluk hareket olanağıdır. "Hareket, bundan dolayı, hareket eden olduğu ölçüde hareket edenin (κινητοῦ [kinētou]) etkinliğidir; ama bu, hareket ettirenin (κινητικοῦ [kinētikou]) temas etmesiyle meydana gelir, öyle ki aynı zamanda edilgin olarak da koyulmaktadır. Hareket ettiren daima belli bir form (εἶδος [eidos]) veya erek getirir, hareket ettiğinde hareketin ilkesi ve nedeni ya bu tikel şeydir (τόδε [tode]) ya da bir nitelik veya bir niceliktir; o nedenle insan, edimsellik içinde olduğu zaman, olanak haldeki insandan insanı meydana getirir. Dolayısıyla, hareketin hareket edende olduğu da açıktır, çünkü onun etkinliğidir ve hareket ettirenden kaynaklanır. Hareket ettirenin etkinliği de keza farklı değildir, çünkü her ikisi de zorunlu olarak etkinliktir. Böyle olma olanağına sahip olduğu için hareket ettirendir; fakat edimselleştirdiği için harekete neden olur. Ama hareket edenin edimselliğidir (ἔστιν ἐνεργητικὸν τοῦ κινητοῦ [estin energētikon tou kinētou]), öyle ki her ikisinin tek bir edimselliği vardır; aynı şekilde, bir ile iki arasındaki ilişki de iki ile

bir arasındaki ilişkiyle aynıdır ve yokuşla iniş arasında da aynı ilişki vardır, bu yüzden Thebes'ten Atina'ya giden yolla Atina'dan Thebes'e giden yol aynıdır. Etkinlik ve edilginlik kökensel olarak (κυρίως [kyriōs]) aynı değildir, ama özünde bulundukları şey bakımından, hareket bakımından aynıdırlar. Varlıkta (τῷ εἶναι [tō einai]) özdeştirler, ama şunun şundaki" (hareket ettirilendeki) "etkinliği ve şunun şundan" (hareket ettirenden) "kaynaklanan etkinliği olduğu ölçüde etkinlik, kavramı (τῷ λόγῳ [tō logō]) bakımından farklıdır." Aristoteles bundan sonra sonsuzu ele almaktadır (Phys. III. 4-8).

"Aynı şekilde," diyor Aristoteles, "doğa filozofu yer (τόπος [topos]) konusunu da ele almalıdır." Burada, altında genel olarak uzayın ve tikel uzay veya yerin göründüğü çeşitli tanımlar ve belirlenimler gelir. "Yer bir cisim midir? Bir cisim olamaz, çünkü o zaman iki cisim bir ve aynı şey olurdu. Gene, eğer o bu cismin yeri ve haznesiyse (χώρα [khōra]), açıktır ki cismin yüzeyinin ve geri kalan diğer sınırlarının da yeridir; ama aynı akıl yürütme bunlar için de geçerlidir, çünkü daha önce suyun yüzeyinin olduğu yerde şimdi havanın yüzeyi olacaktır" ve her iki yüzeyin yeri de böylece bir olacaktır. "Ama gerçekte nokta ile noktanın yeri arasında hiçbir fark yoktur, öyle ki eğer yer diğer sınırlama formlarından farklı değilse, onların dışındaki bir şey değildir. Bir öğe değildir ve ne cisimsel ne de cisimsel-olmayan öğelerden oluşur, çünkü cisme değil büyüklüğe sahiptir. Oysa cisimlerin öğelerinin kendileri de cisimdir ve düşünülür öğelerden hiçbir büyüklük üretilmez. Yer şeylerin malzemesi değildir, çünkü ondan hiçbir şey oluşmaz –ne form, ne Kavram, ne erek, ne hareket ettirici neden; fakat aynı zamanda bir şeydir de. Aristoteles şimdi yeri, kapsayanın ilk hareket etmeyen sınırı olarak belirler: Yeri olduğu cismi kapsar ve kendisinde şeye ait hiçbir şey taşımaz; fakat sınırlar ve sınırlayanlar birlikte varolduğu için şeyle birlikte varolur. Kapsayanın ve kapsananın en sonları özdeştir, çünkü her ikisi de sınırdır; ama onlar aynı şeyin sınırları değildirler, çünkü form şeyin sınırı, yer ise kapsayan cismin sınırıdır. Kapsayan olarak yer, değiştirilemez bir şekilde edilgin kalırken, hareket ettirilen şey öteye taşınır; buna göre, yerin şeyden ayrılabilir olması gerektiğini görüyoruz. Veyahut Aristoteles'e göre, yer sınırdır, bir cismin olumsuzlanışıdır, farklılığın, ayrıklığın

öne sürülmesidir; ama keza salt bu cisme değil, kapsayana da aittir. O nedenle, hiçbir farklılık olmayıp değiştirilemez süreklilik söz konusudur. "Yer ne içinde tüm cisimlerin bulunduğu" (gök) "evrenseldir (κοινός [koinos]) ne de içinde onların ilk (πρώτῳ [prōtō]) olarak bulunduğu tikeldir (ἴδιος [idios])." Aristoteles, içeren şey olarak gökle ve alttaki şey olarak toprakla ilgisinde uzaydaki aşağı ve yukarıdan da söz eder. "Dışında kapsayan bir cismin bulunduğu bu cisim uzaydadır. Ama tüm gök hiçbir cisim onları kapsamadığı için herhangi bir yerde değildir. Evrenin dışında hiçbir şey yoktur ve bundan dolayı da her şey göktedir, çünkü gök bütündür. Yer ise gök olmayıp, onun hareket ettirilen cisme dokunan hareketsiz dışsal sınırıdır. Bundan dolayı, toprak suda, su havada, hava eterde, ama eter de göktedir.

Bu noktadan sonra Aristoteles boş uzaya geçer (Phys. IV. 6, 7), ki burada fizikçilerin bugün bile açıklayamadığı eski bir sorun söz konusudur: Aristoteles'i incelemiş olsalardı açıklayabilirlerdi, ama onlar açısından, dünyada ne düşünce ne de Aristoteles varolmuştur. "Sıradan tasarımlara göre boşluk, içinde hiçbir cismin bulunmadığı bir uzaydır ve onlar tüm Varlığın cisim olduğunu sanarak boşluğun içinde hiçbir şeyin bulunmadığını söylerler. Bir boşluk tasarımının gerekçesi öncelikle bir boşluğun," varolan bir formun olumsuzunun, "harekete özsel olduğudur; çünkü bir cisim doluluk içinde hareket edemez" ve hareket ettiği yerde hiçbir şeyin olmaması gerekir. "Boşluk lehine diğer argüman ise parçaların boş uzamlara yığıştığı cisimlerin sıkışmasında bulunur." Bu değişkenlik gösteren yoğunluk görüşüdür; bu görüş uyarınca, eşit bir ağırlık eşit sayıda parçalardan oluşabilecektir, ama bunlar boşluk tarafından ayrıldıkları için daha büyük bir hacim sunabilecektir. Aristoteles bu akıl yürütmeleri çok ustaca çürütür ve bunu da öncelikle şu şekilde yapar: "Cisimleri hiçbir boşluk aralığı ayırmasaydı da doluluk değişebilirdi ve cisimler de yerlerini birbirlerine bırakabilirdi. Katıların yanı sıra sıvılar da bir boşlukta yoğunlaşmaz; nasıl ki su sıkıştırıldığında hava dışarı atılıyorsa, içerdikleri şey de dışarı atılır."

Aristoteles öncelikle (Phys. IV. 8) boşluğun hareketin nedeni olduğu yönündeki yanlış görüşü daha etraflıca ele alır. Zira bir yandan boşluğun gerçekte hareketi ortadan kaldırdığını ve dolayısıyla da

boşlukta genel bir durgunluğun hüküm sürdüğünü gösterir. Ona, bir şeyin hareket ettirildiği daha büyük ya da daha az mesafe konusunda tam bir ilgisizlik der; boşlukta hiçbir ayrım söz konusu değildir. O, nesne veya farklılık olmaksızın arı olumsuzlamadır; kıpırdamadan durmak ya da devam etmek için hiçbir sebep yoktur. Ama cisim hareket içindedir ve gerçekten ayırt edilmiştir; ilişkisi salt hiçlikle olmayıp olumludur. Öte yandan, Aristoteles sıkışma mümkün olduğu için hareketin boşlukta olduğu fikrini de çürütür. Bu bir boşlukta meydana gelmez; onda tek bir hareket değil, aksine cisimde hiçbir uyumun kalmayacağı tüm yanlara yönelik bir hareket, genel bir yok oluş, mutlak bir teslimiyet saptanacaktır. "Gene, bir ağırlık veya bir cisim iki nedenden ötürü hızlı veya yavaş hareket eder; ya havada, suda veya toprakta hareket ederken olduğu gibi hareket etmesini sağlayanda bir farklılık bulunması sebebiyle ya da hareket eden şeyin ağırlık veya hafiflik fazlalığından ötürü farklılık göstermesi nedeniyle." Birinci farklılığa dayanan –ortam yoğunluğundaki– hareket farklılığıyla ilgili olarak Aristoteles şunu söyler: "Cismin hareket etmesini sağlayan ortam karşılaşılan direncin nedenidir ve ortam eğer ters yönde hareket ediyorsa direnç daha büyüktür (eğer durgunluk içinde ise daha azdır); ortam kolaylıkla bölünmüyorsa direnç de artar. Hızdaki farklılık ortamın, hava ve suyun, özgül ağırlığı ile ters orantılıdır, öyle ki eğer ortam sadece yarım yoğunluğa sahipse, ilerleme oranı iki kat hızlı olacaktır. Ama boşluğun cisimle böyle bir özgül ağırlık farklılığı ilişkisi yoktur. Nasıl ki bir çizgi noktalardan oluşmadığında bir noktayı içermiyorsa cisim de artık bir boşluk içeremez. Boşluğun dolulukla hiçbir orantısı yoktur." Ama aynı uzayda birinin diğerinden daha hızlı hareket etmesini sağlayan, bizzat cisimlerin kendilerinde bulunuyor olarak görülmesi gereken ağırlık ve hafiflik farkı ile ilgili diğer durum konusunda: "Bu ayrım yalnızca dolulukta varolur, çünkü gücünden ötürü ağır cisim doluluğu daha hızlı bir şekilde böler." Bu bakış açısı tamamen doğrudur ve esas olarak da bizim fiziğimizde hâkim olan bazı görüşleri hedef almaktadır. Ağır ve hafif cisimlerin eşit hareket ettiği konusundaki, saf ağırlık, saf madde konusundaki görüş, bunları özünde benzerlermiş de sadece havanın ilineksel direnci yoluyla farklılık gösteriyorlarmış gibi alan bir soyutlamadır.

Aristoteles (Phys. IV. 9) şimdi ikinci noktaya, boşluğun özgül ağırlıktaki farklılıktan ötürü kanıtlanmasına geçer: "Birçok kişi boşluğun seyreklik ve yoğunluk sebebiyle varolduğuna inanıyor:" İlkinin seyrek bir cisim, ikincisinin ise tam bir süreklilik olduğu söylenir; ya da bunlar en azından az ya da çok yoğun olmaya göre birbirinden niceliksel bakımdan ayrılırlar. "Zira eğer hava bir su niceliğinden meydana gelecekse, belli bir su niceliğinin hacmen aynı olan bir hava niceliği üretmesi gerekir ya da zorunlu olarak bir boşluk olmalıdır; çünkü sıkılaşma ve seyrelme ancak boşluk varsayımı temelinde açıklanabilir. Şimdi eğer az yoğunluk birçok ayrı boş uzaya sahip bir şeyse, açıktır ki nasıl ki uzay aralıklara sahip olamıyorsa bir boşluk da ayrılamayacağı için, bu şekilde seyreklik de varlığını sürdüremez. Ama eğer ayrılabilir değilse ve gene de bir boşluğun cisimde varolduğu söyleniyorsa, ilk olarak, hareket ancak yukarı doğru olabilecektir; çünkü seyrek olan hafiftir ve dolayısıyla da" hep yukarı doğru hareket ettiği için "ateşin seyrek olduğunu söylerler. İkinci olarak, boşluk, içinde bir şeyin hareket ettiği şey olarak, hareketin nedeni olamaz, aksine kendilerine bağlı olanları yukarıya taşıyan keselere benzemeleri gerekir. Ama bir boşluğun hareket edebilmesi veya içinde bir boşluğun bulunduğu bir yerin olabilmesi nasıl mümkün olabilir? Zira içine taşınan şey bir boşluğun boşluğu olacaktır. Kısacası, boşlukta hiçbir hareket olmadığı gibi, bir boşluk da hareket edemez." Aristoteles bu fikirler karşısında işin aslını ortaya koyar ve ideal doğa kavrayışını genel olarak ifade eder: "Sıcak ve soğuk gibi karşıtlar ve diğer fiziksel zıtlıklar bir ve aynı maddeye sahiptir ve olanak haldekinden edimsel haldeki meydana gelir; madde öz bakımından (τῷ εἶναι [tō einai]) farklı olsa da ayrılabilir değildir ve renge sahip olsa da veya sıcak ve soğuk olsa da sayıca (ἀριθμῷ [arithmō]) bir ve aynı kalır. Ve gene, küçük bir cismin maddesi ile büyük bir cismin maddesi aynıdır, çünkü bir zaman büyük olan küçük olandan, başka bir zaman da küçük olan büyük olandan ileri gelir. Eğer hava sudan meydana geliyorsa genişler, ama madde kendisine başka herhangi bir şey almaksızın aynı kalır; çünkü olanak haldeki, edimsel haldeki olur. Benzer şekilde, eğer hava daha büyük bir hacimden daha küçük bir hacme sıkıştırılırsa, süreç tersine dönecektir ve hava da aynı şekilde suya geçecektir, çünkü olanak olarak

hem hava hem su olan madde her ikisi haline de gelir." Aristoteles keza sıcaklığın azalıp artmasının ve soğuğa geçmesinin hiçbir ilave içermediğini ve bir ve aynı şeyin hem seyrek hem yoğun olduğunu da ileri sürer. Bu, az veya çok maddenin az veya çok yoğunluğa karşılık geldiğini öne sürerek böylece özgül ağırlıktaki farkı dışsal madde eklenişi olarak kavrayan fiziksel görüşlerden tamamen farklıdır. Buna karşılık, Aristoteles ise bunu, şüphesiz dinamiğin bugünkü anlamında değilse de, dinamik biçimde, yani bir yoğunluk artışı olarak veya bir derece olarak alır, çünkü yoğunluğu hakikati itibarıyla evrensel olanak olarak kabul eder. Hiç şüphe yok ki, farklılığı bir artma ve azalma olarak veya maddenin mutlak niceliğindeki bir değişiklik olarak değil, bir miktar farklılığı olarak da almak gerekir. Zira burada yoğunluk kuvvet anlamına gelir, ama gene şu anlamda ki, maddeden ayrılmış bir düşünce şeyi olmayıp, Aristoteles'e göre, yoğunlaşan bir şeyin böylece edimselliğini azaltıp daha büyük bir olanağa ulaşmış olduğuna işaret etmektedir. Eğer yoğunluk gene dışarıya yöneliyor ve diğer şeylerle karşılaştırılıyorsa, şüphesiz derece haline gelir ve dolayısıyla da işe hemen büyüklük dâhil olur. O halde daha büyük içlemin mi yoksa daha büyük kaplamın mı koyulduğu ilgisiz bir meseledir; sıcak hava da az havayla aynı derecede sıcaklaşma yeteneğindedir ya da aynı hava böylelikle yoğunluk olarak daha sıcak olabilir.

Zamanın incelenmesi konusunda Aristoteles (Phys. IV. 10, 11, 13), eğer zaman dışsal açıdan (dışrak olarak, ἐξωτερικῶς [eksōterikōs]) görülüyorsa, herhangi bir varlığı olup olmadığı veya salt bir olanakmışçasına güçsüz, çıplak (μόλις καὶ ἀμυδρῶς [molis kai amydrōs]) bir varoluşa sahip olup olmadığı konusunda kaçınılmaz bir şekilde şüpheye (διαπορῆσαι [diaporēsai]) düşeceğimizi belirtir. "Çünkü onun bir parçası, olmuş olan ama şimdi olmayandır, başka bir parçası ise olacak olan ama şimdilik olmayandır; zaman bu sonsuz ve ebedî (ἀεὶ λαμβανόμενος [aei lambanomenos]) parçalardan oluşur. Ama şimdi ortaya çıkar ki, zaman eğer olmayan şeylerden oluşuyorsa varoluş yeteneğinde olmayabilir. Ve bölünebilir her şey bakımından da, eğer varsa, ya parçalarından bazılarının ya da hepsinin olması gerekir. Zaman şüphesiz bölünebilirdir; parçalarından bazıları geçmiş, bazıları gelecektir ve hiçbir parçası mevcut değildir.

Zira şimdi bir parça değildir, çünkü bir parçanın bir ölçüsü vardır ve bütün parçalardan oluşmalıdır; ama zaman Şimdiden oluşuyor gibi görünmez." Eşdeyişle, Şimdi bölünmez olduğu için, ölçülebilecek hiçbir niceliksel belirlenime sahip değildir. "Ayrıca Şimdinin aynı mı kaldığına yoksa hep başka başka mı olduğuna karar vermek kolay değildir. Gene, zaman bir hareket ve değişim değildir, çünkü hareket ve değişim hareket eden ve değişende meydana gelir ya da kendi seyri içinde zamana eşlik eder; ama zaman her yerde aynıdır. Ayrıca değişim daha hızlı ve daha yavaştır, zaman ise böyle değildir. Ama o, değişim ve hareket olmaksızın yoktur" (ki bu tam da aynıdaki arı olumsuzluk uğrağıdır) "çünkü hiçbir değişim algılamıyorsak, uykuda olduğu gibi hiç zaman geçmemiş gibi gelir. İşte bundan dolayı zaman hareket içinde vardır, ama hareketin kendisi değildir." Aristoteles onu şöyle tanımlar: "Harekette önceyi ve sonrayı algıladığımızda zamanın var olduğunu söyleriz; ama bunlar öyle ayırt edilirler ki onları başka başka kavrarız ve aralarında orta bir şey olduğunu düşünürüz. Sonucun uçlarının orta olandan farklı olduğunu algıladığımızda ve ruh Şimdinin biri önceki diğeri sonraki iki anı olduğunu söylediğinde, bu durumda bunun zaman olduğunu söyleriz. Şimdi yoluyla belirlenen şeye zaman deriz ve temel ilke budur. Ama Şimdiyi ne hareketteki bir önceki ve sonraki olarak ne de öncekiyle sonrakinin bir özdeşliği olarak, aksine bir olarak sezdiğimizde, hiçbir hareket söz konusu olmadığı için bize herhangi bir zaman olmuş gibi gelmez." Sıkıcılık bu nedenle hep aynıdır. "Zaman o halde önceliğe ve sonralığa göre hareketin sayısıdır; hareketin sayısı yoksa, hareketin kendisi değildir. Azı veya çoğu sayıyla, daha büyük veya daha küçük bir hareketi ise zamanla değerlendiririz. Ama sayılabilenlerin yanı sıra saymamızı sağlayanlara da sayı deriz; oysa zaman saymamızı sağlayan sayı olmayıp, sayılandır ve hareket gibi hep değişendir. Şimdi vardır –ki, sayının birliğidir– ve zamanı ölçer. Zamanın bütünü aynıdır, çünkü olmuş olan Şimdi aynıdır" (yok edilmiş Şimdi olarak evrensellik) "ama Varlıkta başkadır. Zaman o nedenle Şimdi yoluyla hem sürekli (συνεχής [synekhēs]) hem süreksizdir (διῄρηται [diērētai]). Böylelikle noktayı anımsatır, çünkü o da çizginin sürekliliği ve çizginin bölünmesidir, ilkesi ve sınırıdır; ama Şimdi kalıcı bir

nokta değildir. Zamanın sürekliliği olarak Şimdi geçmişle geleceği bağlar, ama keza olanak haldeki zamanı da böler," Şimdi sadece bölünebilirliktir ve uğraklar sadece idealdir. "Ve o böyle olduğu ölçüde hep başkasıdır; ama birleştirdiği ölçüde de hep bir ve aynıdır. Benzer şekilde, çizgiyi böldüğümüzde de düşünce için hep başka başka noktalar ortaya çıkar; ama bir olduğu ölçüde sadece tek bir nokta vardır. Şimdi hem olanak haldeki zamanın bölünmesi hem de her ikisinin," yani önceki ve sonrakinin "sınırı ve birliğidir." Evrensel olarak bölen nokta sadece edimsel olarak birdir; ama bu edimsel, kalıcı şekilde bir olmayıp hep ve gene başkasıdır, öyle ki tekillik, olumsuzluğu olarak evrenselliği içinde taşır. "Ama bölünme ve birlik aynıdır ve benzer şekilde ilişkilidir; fakat Kavramları (τὸ εἶναι [to einai]) farklıdır." Koyulanın mutlak karşıtlığı bir ve aynı bakımdan dolaysız bir şekilde varolan olarak ortaya konmaktadır; öte yandan, uzayda uğraklar varolan olarak ortaya konmaz, aksine onda ilkin bu varlık ve bu varlığın hareketi ve çelişkisi ortaya çıkar. Anlak özdeşliği o halde Aristoteles'te bir ilke değildir, çünkü özdeşlik ve özdeşsizlik ona göre bir ve aynıdır. Şimdi sadece şimdi olduğu için, geçmiş ve gelecek ondan farklıdır, fakat önce ve sonra olmaksızın var olmayan Şimdide zorunlu olarak bağlıdırlar da. Dolayısıyla, onlar birdedir ve onların sınırı olarak Şimdi onların hem birliği hem bölünmesidir.

Daha sonra Aristoteles (Phys. V. I), bir şeyde gerçekleşmiş olduğu şekliyle hareketi, değişimi (μεταβολή [metabolē]) ya da fiziksel süreçleri ele almaya başlar –daha önce elimizde sadece arı hareket vardı. "Harekette ilkin hareket eden bir şey, ayrıca hareket ettirilen bir şey ve içinde hareket edilen zaman ve bunların yanı sıra da hareketin kaynaklandığı ve hareketin yöneldiği şey söz konusudur.". "Tüm hareket bir şeyden bir şeye doğru olur; ama ilkin hareket ettirilen ile örneğin tahta, sıcaklık ve soğukluk gibi hareketin bir şeyden bir şeye olması arasında bir fark vardır. Hareket tahtadadır, formda değil; çünkü ne form ne yer ne nicelik hareket eder ya da hareket ettirilir, aksine" (takip ettikleri sırada) "hareket ettirilenle hareket ettiren ve hareket ettirildiği şey vardır. Hareketin oluşturulduğu şeyden ziyade hareketin yapıldığı şeye değişim denir. Dolayısıyla, yok olan şey varolmaktan çıkıyor olsa da, varlık-olmayana geçmek de değişimdir ve meydana gelme varolmamaktan

çıkıyor olsa da, Varlığa dönüşümdür." Değerlendirmeyi şu anlamda almak gerekir ki, ilk kez gerçek oluş hareketinde, yani değişimde, *nereye* ilişkisi işe dâhil olmaktadır, buna karşılık *nereden* ilişkisinde ise değişim henüz salt ideal harekettir. Aristoteles değişimi üçe bölerek, değişim ile hareket arasındaki bu ilk farklılık formundan başka bir farklılığı da sunar: "Bir özneden (ἐξ ὑποκειμένου [eks hypokeimenou]) bir özneye ya da bir özneden bir özne-olmayana değişim." Genel bölümlemede görülebilecek "bir özne-olmayandan bir özne-olmayana" olan dördüncüsü ise "değişim değildir, çünkü hiçbir karşıtlık içermez." Şüphesiz salt düşünsel veya ideal olabilir, ama Aristoteles edimsel fenomene işaret etmektedir. "Bir özne-olmayandan bir özneye dönüşüm, meydana gelmedir (γένεσις [genesis]); bir özneden bir özne-olmayana dönüşüm yok olmadır (φθορά [phthora]); bir özneden bir özneye dönüşüm ise genel olarak harekettir;" dönüştürülen aynı kalmaya devam ettiği için, gerçek bir başkası-olma değil, salt biçimsel bir başkası-olma söz konusudur. Dönüşüm olarak maddileşmiş hareket ile salt biçimsel hareketin bu karşıtlığı dikkate değerdir.

Altıncı kitapta Aristoteles, Zenon'un geliştirdiği bu hareket ve değişim diyalektiğini değerlendirmeye, yani daha önce (Cilt I. ss. 244-245) ele almış olduğumuz sonsuz bölünebilirliğe geçer. Aristoteles bunu evrensel yoluyla çözer. Onların kendi aleyhine dönmüş evrenselin çelişkisi olduğunu söyler; içinde uğrakların çözüldüğü birlik bir hiçlik değildir, öyle ki değişim ve hareket hiçlik değil, olumsuzun bizzat gene olumlu olarak koyulduğu olumsuz bir evrenseldir ve bu da bölünebilirliğin özüdür.

Aristoteles'in girdiği ayrıntılar konusunda sadece şunları sunacağım. Atomlara ve hareketlerine karşı Aristoteles, bölünmez olanın hiçbir hareketinin ve dönüşümünün olmadığını belirtir (Phys. VI. 10), ki bu, sadece yalın bölünmez Varlığın olduğu ve hiçbir hareketin varolmadığı yönündeki Zenon'un önermesinin doğrudan karşıtıdır. Zenon harekete karşı atomların bölünemezliğini öne sürerken, Aristoteles atomlara karşı hareketi öne sürer. "Hareket eden veya değişen her şey bu zamanın ilk bölümünde kısmen burada, kısmen oradadır. Yalın bölünmez Varlık olarak atomun ise uzayın bu her iki

noktasında da herhangi bir parçası olamaz, çünkü o zaman bölünebilir olurdu. Bölünmez olan o halde ancak zaman Şimdiden oluşuyor olsaydı hareket edebilirdi; bu ise daha önce kanıtladığımız üzere mümkün değildir." Atomlar ne kendilerinde değişim taşıdığı ne de bu onlara itki yoluyla dışarıdan gelebileceği için, vb. gerçekte hakikatten yoksundurlar.

Değişimin arı ideallik belirlenimi önemlidir. Aristoteles buna dair şunu söyler (Phys. VII. 3): "Değişen bir tek duyusal ve algılanabilir (αἰσθητόν [aisthēton]) olandır; formlar ve figürler, ayrıca olanaklar değişmez; kendileri değişmeksizin sadece bir şeyde ortaya çıkarlar ve ortadan kaybolurlar." Başka bir deyişle: Değişimin içeriği değişmezdir; değişim olarak değişim salt forma aittir. "Örneğin, erdemler veya erdemsizlikler edinilen huylara aittir. Erdem bir şeyin kendi doğasının ereğine ulaşmış olduğu eksiksizliktir (τελείωσις [teleiōsis]). Erdemsizlik ise bunun bozulması ve ona ulaşılamamasıdır. Bunlar değişim değillerdir, çünkü başka bir şey değişirken onlar sadece ortaya çıkıp ortadan kalkarlar." Ya da farklılık Varlık ile varlık-olmayanın bir farklılığı, yani salt duyusal bir farklılık haline gelir.

Aristoteles şimdi bu kavrayışlardan ilk gerçek veya fiziksel harekete ilerler (Phys. VIII. 6, 8, 9; De Coelo, I. 4): Hareketin ilk ilkesi bizzat hareket etmez. Düz bir çizgideki sonu gelmeyen bir hareket düşüncenin boş bir yaratımıdır; çünkü hareket zorunlu olarak bir şey peşindeki çabadır. Mutlak hareket daireseldir, çünkü karşıtlıktan yoksundur. Zira hareketi, göz önünde tutulan başlangıç ve son bakımından ele almak gerektiği için, A'dan B'ye giden ve B'den A'ya giden yönler düz harekette karşıttırlar, oysa bir dairedeki harekette aynıdırlar. Gökcisimlerinin kendi hallerinde düz bir çizgide hareket ettikleri, güneşin çekim alanına ise tesadüfen girdikleri fikri, Aristoteles'in aklına bile gelemeyecek boş bir refleksiyondur.

Aristoteles ardından şunu gösterir (De Ceolo, II. 1; I. 3): "Tüm gökler ne ortaya çıkar ne de ortadan kalkar, çünkü bir ve ebedîdirler: Ebedî zamanda ne başlangıçları ne de sonları vardır, çünkü içlerine kapatılmış olan sonsuz zamanı taşırlar." Özsel gerçeklik hakkında konuşmaya çalışan tüm diğer fikirler duyusaldır ve dışarıda bıraktıklarını

düşündükleri bir şey mevcuttur hep onlarda. Zira meydana gelmenin başlangıcından önce bir boşluk olduğunu ileri sürdükleri zaman, böylece hâlihazırda meydana gelme olmadan önce saptanmış olan hareketsiz, kendiyle-özdeş, yani ebedî madde söz konusudur; meydana gelme olmadan önce hiçbir şeyin varolmadığını kabul etmeyeceklerdir. Ama aslında bir şey meydana gelmeden önce varolmaz, yani harekette hareket edecek bir şey vardır ve realitenin olduğu yerde de hareket vardır. Bununla birlikte, onlar boşluğu, kendiyle-özdeş olanı, meydana gelmemiş maddeyi bu hiçlikle bir araya getirmezler. "Bu mutlak dairesel harekete sahip olan ne ağır ne hafiftir; çünkü ağır olan aşağı doğru, hafif olan da yukarı doğru hareket eder." Modern fizikte ise gökcisimleri ağırlığa sahip olup güneşe yetişivermeye çalışırlar, ama bunu başka bir kuvvet nedeniyle yapamazlar. "O yok olmaz ve meydana gelmemiştir, onda azalma veya artma, herhangi bir değişim yoktur. Toprak, ateş, hava ve sudan farklıdır; o, sonsuz zaman içindeki sürekli seyrine (ἀεὶ θεῖν [aei thein]) istinaden eskilerin en yüksek yer olarak eter dediği şeydir." O nedenle bu eter, buradaki yanyanalık daha şiddetli bir şekilde dikkatimizi çekmeye başlasa da, aynen bizim tasarımımızdaki gökler gibi böyle bir belli form almayıp aksine olduğu gibi kalmaya devam eden ebedî maddedir.

Aristoteles ayrıca (De Coelo, III. 6) elementlerin, meydana gelme bakımından ne cisimsiz olandan ne de cisimsel olandan kaynaklandıkları için, tek bir cisimden değil birbirlerinden kaynaklandıklarını gösterir. Birinci durumda onlar boşluktan doğmuş olurlardı, çünkü boşluk dolayız cisimsel-olmayandır; ama bu durumda boşluğun, içinde belirli cisimselliğin ortaya çıktığı şey olarak bağımsız bir şekilde varolmuş olması gerekirdi. Ama elementler bir cisimselden de doğmazlar, çünkü o zaman bu cismin bizzat kendisi elementlerden önce cisimsel bir element olurdu. O halde geriye sadece, elementlerin birbirlerinden doğmuş olmaları gerektiği sonucu kalır. Bu konuda Aristoteles'in meydana gelmeden edimsel meydana gelmeyi anladığını belirtmemiz gerekir – evrenselden tikele geçişe değil, belirli bir cisimselin kendi ilkesinden değil genel olarak karşıtından meydana gelmesi. Aristoteles evrenseli, içerisinde olumsuzu taşıdığı şekliyle ele almaz, yoksa evrensel, evrenselliği olumsuzluk olarak koyulan ya da reel olan mutlak madde olurdu.

Bu noktadan sonra Aristoteles (De Coelo, IV. 1-5) elementlerin bir tür türetimine geçer, ki dikkate değerdir. Ağırlık ve hafifliğe dair temel kavrayışlardan ya da bizim çekim ve merkezkaç dediğimiz şeyden başlayarak, dört tane element olması gerektiğini gösterir. Cisimsel olanın kendi hareketinde ne hafif ne ağır olduğunu söyler ve aslında sadece göreli değil aynı zamanda mutlaktır da. Göreli olarak hafif ve ağır olan, hacmen eşit olsa da, daha yavaş veya daha hızlı iner. Mutlak hafiflik göklerin uçlarına çıkar, mutlak ağırlık ise ortaya iner. Bu uçlar ateş ve topraktır. Aralarında ise onlar gibi birbirleriyle ilişkili olan, onlardan başka ortamlar bulunur; bunlar, biri ağırlığa diğeri de hafifliğe sahip olan hava ve sudur, ama sadece göreli olarak. Zira su toprak dışındaki her şeyin altına, hava da ateş dışındaki her şeyin üzerine alınır. "İşte bundan dolayı," diye sonuçlandırır Aristoteles, "şimdi bu dört madde vardır, ama bunlar ortak olarak bire sahip olacak şekilde, özellikle de birbirlerinden doğdukları ama farklı olarak varoldukları için dört tanedir." Gelgelelim Aristoteles'in bu ortak madde olarak adlandırdığı şey eter değildir. Bu açıdan, bu ilk belirlenimler eksiksizlikten ne kadar uzak olurlarsa olsunlar, elementlere dair elementin yalın olarak varlığını sürdürmesini sağlayan günümüzde hâkim olan kavrayışa sahip olmadığı için Aristoteles'in modernlerden çok daha ileride olduğunu belirtmeliyiz. Ama böyle bir yalın Varlık belirlenimi bir soyutlamadır ve hiçbir realitesi yoktur, çünkü bu tür bir varoluş hiçbir hareket ve değişim yeteneğinde olmazdı; elementin kendisi realiteye sahip olmalıdır ve böylece karşıtların birliği olarak çözülebilirdir. Aristoteles bundan dolayı, daha önce gördüğümüz gibi (Cilt I., s. 304), elementlerin birbirlerinden doğmasını ve birbirlerine geçmesini sağlar ve bu da elementlerden sadece sabit, kendiyle-özdeş yalınlığı anlayan bizim Fiziğimize tamamen zıttır. Bundan dolayı insanlar suya, havaya, vb. element dediğimiz için bizi azarlarken müthiş bir algıya sahiptirler! Modern fizikçiler "yansızlık" ifadesiyle de Aristoteles'in elementlere atfettiği türden bir birlik olarak düşünülen bir evrenselliği kavramayı başaramamışlardır; gelgelelim, bir bazla birleşen asit, öne sürüldüğü gibi artık genel olarak onun içerisinde mevcut değildir. Fakat Aristoteles yalınlığı soyutlama olarak anlamaktan

ne kadar uzak olursa olsun, aynı şekilde burada parçalardan oluşma gibi verimsiz bir kavrayışı da kabul etmez. Tam tersine. O buna karşı, örneğin Anaksagoras'la ilgili olarak, yeterince mücadele eder (De Coelo, III. 4).

Aristoteles'in sonunda "algılanır cismin ilkelerine" geçtiği (De gen. et corr. II. 2-4), hareketle ilgili reel sürecin uğraklarından söz edeceğim; burada daha önce durgun belirlilikleri içinde olan elementleri süreç içinde göreceğiz. Aristoteles görme, koklama, vb. ile ilgili ilişkileri dışarıda bırakır ve duyusal ağırlık veya hafiflik taşıyanlar olarak diğerlerini ortaya koyar. Temel ilkeler olarak sıcaklık ve soğukluğu, kuruluk ve nemliliği sunar; bunlar başkaları için duyusal farklılıklardır, ağırlık ve hafiflik ise kendileri için farklıdır. Şimdi Aristoteles elementlerden duyusal ilişkilere geçişe hazırlık amacıyla şunları söyler: "Dört ilke olduğu ve dört şey birbirleriyle tam anlamıyla altı ilişkiye sahip olduğu, ama burada karşıt karşıtla ilişkilendirilemeyeceği için (nemli kuruyla ilişkilendirilemez, sıcak da soğukla), bu ilkelerin dört bağıntısı vardır: Sıcak ve kuru, sıcak ve nemli, soğuk ve nemli, soğuk ve kuru. Bu bağıntılar bu ilk elementleri takip ederler, öyle ki böylece ateş sıcak ve kurudur, hava sıcak ve nemli (buhar), su soğuk ve nemli, toprak soğuk ve kuru." Bundan hareketle Aristoteles elementlerin birbirlerine karşılıklı dönüşümünü şu şekilde anlaşılır kılmaktadır: Meydana gelme ve yok olma karşıttan kaynaklanır ve karşıta ilerler. Tüm elementlerin karşılıklı bir karşıtı vardır; her biri başkasının Varlığının varlık-olmayanı olarak vardır ve böylece biri diğerinden edimsellik ve olanak olarak ayrıdır. Şimdi, bunlar arasından bazıları eşit bir parçaya ortak olarak sahiptir, örneğin ateş ve hava sıcaklığa sahiptir; o nedenle eğer ateşte nemlilik kuruluğun üstesinden gelseydi, ateşten hava doğardı. Buna karşılık, soğuk ve kuru olan toprak ile sıcak ve nemli olan hava gibi birbirleriyle ortak hiçbir şeyi olmayanlar bakımındansa geçiş daha yavaş olur. Tüm elementlerin birbirlerine geçişleri, tüm doğa süreci, o nedenle Aristoteles için onların değişikliğinin devirdaimidir. Ne tek tek elementler kavrandığı ne de geri kalanlar bir bütün içerisinde toplandığı için bu tatmin edici olmaktan uzaktır.

Aslında Aristoteles şimdi meteorolojide, doğanın evrensel sürecinin ele alınmasına geçer. Ama burada onun sınırlarına ulaşmış olduk. Burada, doğal süreçte, genel olarak yalın belirlenim –bu ilerleyen belirlenim sistemi– geçerli olmaya son verir ve tüm anlamı yitip gider. Zira reel süreçte bu belirli kavrayışlar anlamlarını yitirip kendilerinin karşıtı haline gelirler ve onda bu olumsal sıra birliğe zorlanır. Zamanı ve hareketi belirlerken Aristoteles'in bizzat kendisinin karşıt belirlenimleri birleştirdiğini gördük; ama gerçek belirlenimi itibarıyla hareket uzay ve zamanı kendisine geri almalıdır; kendisini bu reel uğrakların birliği olarak, yani bu idealin gerçekleşmesi olarak onlarda sunmalıdır. Ama nemlilik, sıcaklık, vb. gibi uğraklar kendilerini süreç kavrayışının altına daha da geri getirmelidirler. Bununla birlikte, duyusal belirim burada öne çıkmaya başlar, çünkü empirik olan yalıtık formun doğasını taşır ki, ilişkinin dışına düşmesi gerekir. Empirik belirim, o nedenle, her yerde salt ona kendi damgasını vurmaya devam eden ama bundan böyle belirime nüfuz etme gücüne sahip olmayan düşünceyi geride bırakır, çünkü hâlâ zaman, uzay ve hareketin bölgesinde olsa da idealin alanından geri çekilir.

## 3. Tin Felsefesi

Doğa Felsefesinden başka bir yan olan Tin Felsefesi ile ilgili olarak ise, Aristoteles'in bunu isimlerini belirteceğim bir dizi eser içinde özel bilimlere ayırmış olduğunu görüyoruz. İlk olarak, üç kitaptan oluşan *Ruh Üzerine* eseri, esasen antagonist bir tin içinde olsa da, kısmen ruhun soyut evrensel doğasıyla ve daha ağırlıklı olarak da hem derin hem de spekülatif bir biçimde ruhun özsel doğasıyla ilgilidir; Varlığıyla değil, edimselliğinin belirli tarzı ve olanağıyla –çünkü ruhun Varlığı ve özü Aristoteles'e göre budur. Bu nedenle, *Fizyonomi Üzerine* incelemesinin yanı sıra farklı birtakım incelemeler bulunmaktadır: *Duyu-algısı ve Duyusal Üzerine*, *Bellek ve Anımsama Üzerine*, *Uyku ve Uyanıklık Üzerine*, *Rüyalar Üzerine*, *Rüyalarla Geleceği Görme* (μαντική [mantikē]) Üzerine. Aristoteles'in ister doğal dünyada olsun ister tinsel dünyada, dikkate almaya değmez bulduğu hiçbir empirik bakış açısı veya fenomen söz konusu değildir. Pratik yan bakımından

da aynı şekilde, ekonomi (οἰκονομικά [oikonomika]) üzerine olan bir eserinde, ev geçindirme yeteneği taşıyan insanı konu almaktadır; bunun ardından da kısmen en yüksek iyi veya mutlak erek üzerine bir araştırma, kısmen de özel erdemler üzerine bir deneme olan ahlaksal bir incelemede (ἠθικά [ēthika]) bireysel insanı göz önünde bulundurmaktadır. İncelemenin tarzı hemen hemen şaşmaz bir şekilde spekülatiftir ve baştan sona sağlıklı bir anlayış sergilenmektedir. Son olarak, *Politika* eserinde bir devletin gerçek anayasasını ve empirik bakış açısından ele aldığı farklı anayasa türlerini sunar ve bize pek anlatılmayan en önemli devletlere dair bir açıklama sunulur.

### *a. Psikoloji*

Aristoteles'in bu konudaki öğretisinde ruh metafiziği denen şeyi bulmayı ummamalıyız. Zira böyle bir metafizik muamele ruhu gerçekte bir şey gibi önvarsayar ve örneğin onun ne tür bir şey olduğunu, yalın olup olmadığını, vb. sorar. Aristoteles somut, spekülatif zihnini böyle soyut sorularla meşgul etmemiştir, tersine, daha önce belirtildiği üzere, ruhun etkinlik tarzıyla ilgilenmektedir; bu her ne kadar zorunlu olarak bir bütünde harmanlanmayan bir dizi ilerleyen belirlenimler olarak genel bir şekilde ortaya çıksa da, her bir belirlenim gene de kendi alanı bakımından derin olduğu kadar doğru bir şekilde de kavranmaktadır.

Aristoteles (De Anima, I. 1) öncelikle şu değerlendirmede bulunur: Ruhu, bir yandan düşünürken bağımsız olduğu için bağımsız ve bedenden ayrı olarak özgürlük içinde görmek gerekir, diğer yandan da duygularda bedenden ayrı değil de bedenle birleşmiş gibi göründüğü için bedenden ayrılamaz olarak görmek gerekir; zira duygular kendilerini maddileşmiş Kavramlar (λόγοι ἔνυλοι [logoi enyloi]) olarak, tinsel olanın maddi kipleri olarak gösterirler. Böylece ruhu ele alma konusunda iki yanlı bir yöntem ortaya çıkmaktadır: Bir yandan saf bir şekilde rasyonel veya mantıksal bakış ve diğer yandan da fiziksel veya fizyolojik bakış; gene de bunların yan yana uygulandığını görüyoruz. Öfke, örneğin bir görüşe göre, intikam, vb. için ateşli arzu sayılır; diğer görüşe göre ise insandaki kanın ve sıcak öğenin kabarmasıdır.

İlki öfkeye dair rasyonel, ikincisi ise öfkeye dair materyalist görüştür; aynı şekilde evi rüzgâra, yağmura ve başka yıkıcı unsurlara karşı sığınak olarak tanımlamak da mümkündür, tahtadan ve taştan oluşan bir şey olarak tanımlamak da. Başka bir deyişle, birincisi şeyin belirlenim ve formunu veya amacını sunarken, ikincisi bu şeyin oluştuğu maddeyi ve zorunlu koşullarını belirginleştirmektedir.

Aristoteles ruhun doğasını üç varoluş uğrağına gönderme yaparak daha yakından tanımlar (De Anima, II. 1): "İlk olarak, kendinde hiçbir bireysel şey olmayan madde (ὕλη [hylē]); ikinci olarak, bir şeye bireysellik veren form ve evrensel (μορφὴ καὶ εἶδος [morphē kai eidos]); üçüncü olarak da her ikisinin üretmiş olduğu sonuç bulunmaktadır ki bunda madde olanak, form da edimselliktir (ἐντελέχεια [entelekhia])." Madde, o nedenle, madde olarak değil, sadece örtük bir şekilde vardır. "Ruh, olanak olarak yaşama sahip olan fiziksel organik bedenin formu olarak tözdür; ama tözü edimselliktir (ἐντελέχεια [entelekhia]), belirttiğimiz türden" (yaşama sahip) "bir bedenin edimselliğidir. Bu edimsellik ikili formda görünür: Ya bilgi (ἐπιστήμη [epistēmē]) gibi ya da bilginin kullanılması (τὸ θεωρεῖν [to theōrein]) gibi. Ama açıktır ki burada göz önünde bulundurulan bunlardan ilkidir. Zira ruh biz uyurken de uyanıkken de bizde mevcuttur; uyanıklık bilginin kullanılmasına, uyku ise sahip olmaya ve edilginliğe karşılık gelir. Ama bilgi köken itibarıyla başka her şeyden öncedir. Ruh, o nedenle, fiziksel ama organik bir bedenin ilk edimselliğidir." Bu bakımdan Aristoteles ruha *entelekhia* olma tanımını vermektedir (yukarıda, ss. 126, 127).

Aynı bölümde Aristoteles beden ile ruhun karşılıklı ilişkisi sorununa değinir: "Bundan dolayı" (ruh form olduğu için), "balmumu ile formun bir olup olmadığını ya da genel olarak madde ile formlarının bir olup olmadığını sormadığımız gibi, ruhla bedenin bir olup olmadığını da sormamalıyız. Zira birlik ve Varlık değişik anlamlarda kullanılıyorsa da Varlık özünde edimselliktir." Yani, eğer birtakım parçalardan oluşan veya bir şey ve özellikleri olarak ya da özne ve yüklem olarak, vb. bir eve bir denmesi gibi, beden ve ruha bunların her ikisini de şeyler olarak görerek bir diyecek olsaydık, materyalizm söz konusu olurdu. Bu türden bir özdeşlik bütünüyle soyuttur ve

dolayısıyla da sığ ve boş bir belirlenim, kullanmanın bir hata olacağı bir terimdir, çünkü form ve madde Varlıkla ilgili olarak eşit sayılmaz; adına layık özdeşlik bu şekilde ifade edilmiş olan edimsellikten başka bir şey olarak kavranamaz. Şimdi ortaya çıkan tek soru etkinlik ile etkinliğin kullandığı organın bir olup olmadığıdır; tasarımımız buna olumlu yanıt verecektir. Bu ilişkinin daha tam açıklaması şu şekilde bulunacaktır: "Ruh tözdür, ama yalnızca Kavrama göre (κατὰ τὸν λόγον [kata to logon]); ama bu şöyle şöyle bir bedenin tözsel formudur (τὸ τί ἦν εἶναι [to ti ēn einai]). Balta gibi bir aleti doğal bir cisim sayacak olursak, bu form, bu baltalık onun tözü olurdu ve baltanın bu formu da baltanın ruhu olurdu, çünkü bu form ondan çıkarılıp atılsaydı o artık bir balta olmaz, geriye sadece adı kalırdı. Ama ruh balta gibi bir cismin değil, içerisinde hareket ve hareketsizlik ilkesini taşıyan bir bedenin tözsel formu ve Kavramıdır." Balta, formunun ilkesini kendisinde taşımaz, kendisini bir balta haline getirmez, formu, Kavramı kendinde onun tözünü oluşturmaz, çünkü etkinliği kendisi yoluyla değildir. "Örneğin, eğer göz kendinde canlı bir şey olsaydı, görme onun ruhu olurdu, çünkü görme gözün Kavramını ifade eden realitedir. Ama genel anlamda göz, görmenin maddi aracından ibarettir, çünkü görme olmasaydı, göz o zaman taştan yapılmış bir göz gibi veya bir göz resmi gibi sadece ismen bir göz olurdu." Gözün tözü nedir sorusuna Aristoteles böylece şu yanıtı verir: "Sinirler, salgılar, dokular onun tözü mü? Tam aksine, onun tözü bizzat görmenin kendisidir, bu maddi tözler boş bir addan ibarettir. "Durum parçada böyleyse, bu aynı zamanda bir bütün olarak beden için de geçerlidir. Yaşam olanağı ruhunu kaybetmiş bir şeyde değil, hâlâ ona sahip olanda bulunur. Tohum veya meyve olanak olarak şöyle şöyle bir cisimdir." Baltadaki ve gözdeki "kesme ve görme," genel olarak "uyanıklık" "etkinliktir; cisimsel olan ise sadece olanaktır. Ama nasıl ki" canlı "göz hem görme hem de gözbebeği ise" (bu ikisi edimsellik ve olanak olarak bağıntılıdır) "ruh ve beden de canlı hayvandır, ikisini ayırmak mümkün değildir. Ama ruhun bedenin etkinliği olmasının, serdümenin geminin etkinliği olmasıyla aynı şekilde olup olmadığı henüz açık değildir." Etkin formun gerçek töz, maddenin ise ancak olanak olarak töz olması gerçek spekülatif Kavramdır.

Yukarıda sözü edilen metaforda sorulan soruyu çözmek üzere Aristoteles'in daha sonra söylediklerini (De Anima, II. 4) aktarabiliriz: "Hareketin ilkesi olarak, erek olarak (οὗ ἕνεκα [hou heneka]) ve canlı bedenlerin tözü olarak ruh nedendir. Zira tüm nesneler için töz onların varoluşlarının nedenidir, ancak yaşam canlının varoluşudur ve nedeni ve ilkesi de ruhtur; dahası onun edimselliği olanaklı varoluşa sahip olanın varolan Kavramıdır. Ruh aynı zamanda erek olarak da" yani kendini-belirleyen evrensellik olarak da "nedendir, çünkü düşünce gibi doğa da bir nesne uğruna eyler ki, bu onun ereğidir, ama canlı varlıklarda bu ruhtur. Bedenin tüm parçaları o nedenle ruhun organlarıdır ve dolayısıyla da onun uğruna varolurlar." Aynı şekilde Aristoteles ruhun hareketin nedeni olduğunu da göstermektedir.

Aristoteles (De Anima, II. 2, 3) ayrıca ruhu üç şekilde, yani besleyici veya bitkisel olarak, duyusal olarak ve akıllı olarak belirlemek gerektiğini ifade eder, bunlar bitki yaşamına, hayvan yaşamına ve insan yaşamına karşılık gelirler. Besleyici ruh tek başına alındığında bitkilere aittir; aynı zamanda duyu-algısı yeteneğindeyse hayvanın ruhudur; hem besleyici hem duyusal hem de akıllı ise insanın zihnidir. O nedenle üç doğa insanda birleşmiştir –insanın aynı zamanda hem bir hayvan hem de bir bitki olduğunu belirterek modern Doğa Felsefesinde de ifade edilen ve bu formlardaki farklılıkların bölünüp ayrılmasına karşı yöneltilen bir düşünce. Bu farklılık organik olanın gözlenmesiyle son zamanlarda yeniden canlanmıştır ve bu yanları ayrı tutmak muazzam önem taşır. Tek soru (ve bu soruyu soran Aristoteles'tir) bunların parçalar olarak ne denli ayrılabileceği sorusudur. Üç ruhun –böyle adlandırmak mümkündür (yanlış bir şekilde ayırt edilmiş olsalar da)– ilişkisi konusunda Aristoteles, tam bir doğrulukla, içinde tüm bunların bulunduğu ve tam ve yalın bir formda onlardan her birine de uygun olan tek bir ruh aramamamız gerektiğini söyler. Bu, derin bir gözlem olup, gerçek spekülatif düşüncenin kendini salt mantıksal ve biçimsel düşünceden ayırmasını sağlar. Aynı şekilde, figürler arasında yalnızca üçgen ile kare, paralelkenar, vb. gibi diğer belli figürler gerçekte her şeydir, çünkü onlarda ortak olan şey, evrensel figür, boş bir düşünce şeyidir, salt bir soyutlamadır. Öte yandan, üçgen ilk olandır, en yalın belirlenime geri götürülebilecek figür olarak aynı zamanda karede,

vb. de ortaya çıkan gerçekten evrensel figürdür. Dolayısıyla, bir yandan, üçgen tikel bir figür olarak karenin, beşgenin, vb. yanında durur, ama o gerçekten evrensel figürdür –ve Aristoteles'in temel iddiası da budur. Aynı şekilde ruhu bir soyutlama olarak aramamak gerekir, çünkü canlı varlıkta besleyici ve duyusal ruh akıllı olanda içerilmektedir, ama sadece nesnesi veya olanağı olarak; yine, bitkilerin doğasını oluşturan besleyici ruh duyusal ruhta da bulunur, ama yine onda örtük olarak veya evrensel olarak. Veyahut alttaki ruh, bir öznedeki yüklem olarak, üsttekinin sadece bir parçasıdır ve bu salt ideal olanı, aslında biçimsel düşüncede olduğu gibi, çok yükseğe koymamak gerekir; buna karşılık, kendi için olan ise hiç durmaksızın kendine geri dönüştür ki edimsellik ona aittir. Bu ifadeleri daha da ayrıntılı olarak belirleyebiliriz. Zira ruh ve bedenden söz ettiğimizde, cisimsel olanı nesnel diye, ruhu da öznel diye adlandırırız; ve doğanın talihsizliği tam da onun nesnel olması, kendi için değil de sadece kendinde Kavram olmasıdır. Doğal olanda hiç şüphe yok ki belli bir etkinlik vardır, ama gene bu bütün alan da sadece nesneldir, bir üsttekindeki örtük öğedir. Ayrıca kendi alanında örtük olan, İdeanın gelişimi açısından bir realite olarak ortaya çıktığı için iki yana sahiptir; evrensel hâlihazırda örneğin bitkisel ruh olarak bizzat bir edimseldir. Aristoteles o halde şunu demektedir: Boş bir evrensel bizzat varolmayandır ya da bizzat tür olmayandır. Evrensel olan her şey tikel, tekil, başkası için varolan olarak reeldir. Ancak bu evrensel daha öte değişim olmaksızın kendi başına kendi ilk türünü oluşturması ve daha öte geliştiğinde buna değil de daha üst bir aşamaya ait olması bakımından reeldir. Bunlar son derece büyük önem taşıyan ve geliştirilseydi organik olan, vb. konusundaki tüm doğru görüşlere götürecek olan genel belirlenimlerdir, çünkü gerçekleşme ilkesinin doğru bir genel temsilini sunmaktadırlar.

*α*. Besleyici veya bitkisel ruhun, Aristoteles'e göre (De Anima, II. 4), o halde ilk olan olarak kavranması gerekir, ki bu edimselliktir, daha öte belirlenim olmaksızın aynen olduğu şekliyle ruhun genel Kavramıdır; ya da demeliyiz ki, bitki yaşamı organiğin Kavramıdır. Aristoteles'in, örneğin benzeri benzerin mi yoksa karşıtın mı beslediği yönündeki beslenme hakkında söylediği şeyler pek önem taşımaz. Bununla birlikte, Aristoteles'in bitkisel ruh ile ilgili olarak onun

yalnızca maddeyle ilişkili ve yerken içerken olduğu gibi ancak maddi bir şekilde gerçekleştiğini, ama duyusal şeylerin formlarını kendisine katamadığını söylemesinden bahsedilebilir: Biz de pratik meselelerde, tikel bireyler olarak, içinde kendi maddi varoluşumuzun harekete geçtiği burada ve şimdi maddi bir varoluşla ilişkiliyizdir.

β. Aristoteles'in duyu-algısı belirlemesinde (De Anima, II. 5) bizi ilgilendiren çok şey söz konusu ve ben de bu konuda daha başka alıntılar aktaracağım. Duyu-algısı genel olarak bir olanaktır (bizim alıcılık dememiz gerekir), ama bu olanak aynı zamanda etkinliktir de; dolayısıyla onu salt edilginlik olarak kavramamak gerekir. Edilginlik ve etkinlik bir ve aynı şeyle ilgilidir ya da edilginliğin iki anlamı bulunur. "Bir yandan, edilginlik bir durumun kendi karşıtı tarafından yok edilmesidir; öte yandan edimsel olan aracılığıyla salt olanaklı olanın korunmasıdır." Bir durum bilginin edinilmesinde meydana gelir ve bu, bir koşuldan (ἕξις [heksis]) karşıt bir koşula bir değişim meydana geldiği ölçüde bir edilginliktir; ama sadece olanak olarak koyulmuş olan bir şeyin sürdürüldüğü başka bir edilginlik daha söz konusudur, böylece bilgi etkin anlamda bilmedir (yukarıda, s. 158). Aristoteles böylece şu sonuca varır: "Bir mahrum bırakan değişiklik vardır, bir de doğa ve kalıcı enerji (ἕξις [heksis]) üzerinde etkide bulunan değişiklik vardır. Algının (αἰσθητικοῦ [aisthētikou]) öznesindeki birinci değişime, algıyı meydana getiren şey neden olur; ama algı meydana gelir gelmez ona bilgi (ἐπιστήμη [epistēmē]) olarak sahip olunur." Değişimi üreten şey sonuçtan farklı olduğu için algı edilginliktir; ama bir o kadar da kendiliğindenliktir "ve duyu-algısı da bilgi (θεωρεῖν [to theōrein]) gibi bu etkinlik yönüyle ilgilidir. Ama fark şudur ki, algıya neden olan dışsaldır. Bunun nedeni algılama etkinliğinin tikele yönelmesi, bilginin ise nesnesinin evrensel olmasıdır; ama evrensel, bir ölçüde, tözü olarak bizzat ruhun kendisindedir. O nedenle herkes istediği zaman düşünebilir" ve işte bundan dolayı da düşünce özgürdür, "ama algı kişiye bağlı olmayıp, algılanan nesnenin mevcut olması gibi zorunlu bir şarta sahiptir." O nedenle, ilk önce bir edilginlik olarak dışarıdan etkilenme gelir; ama bunu bu edilgin içeriği kendinin kılma etkinliği takip eder. İster öznel idealizm ister başka herhangi bir yol, tercih edilen daha öte gelişme tarzı ne olursa olsun, algı konusundaki doğru

bakış açısı şüphesiz budur. Zira kendimizi öznel veya nesnel bir şekilde belirlenmiş bulmamız tamamen ilgisiz bir meseledir; her iki durumda da algının ortaya çıkmasını sağlayan edilginlik uğrağı söz konusudur. Leibniz'in monadının bu fikre karşıt gibi durduğu doğrudur, çünkü her monad, parmağımın her noktası, atom veya tekil olarak, başka monadlarla ilgisi olmaksızın kendi içinde gelişen bütün bir evrendir. Burada en yüksek idealist özgürlük ileri sürülüyormuş gibi görünür, ama benim içimde gelişen her şeyin benden hareketle geliştiğini sanmanın hiçbir yararı yoktur, çünkü bu şekilde benim içimde gelişen şeyin özgür değil de edilgin olduğunu daima anımsamamız gerekir. Bu edilginlik uğrağıyla Aristoteles idealizmden uzak düşmüş değildir; duyum daima bir yanıyla edilgindir. Bu, zihnin edilginliğinin ve kendiliğindenliğinin, kendisi bizzat bir sınırlama alanı olmasına karşın duyu-algısında sanki özgürlük varmış gibi, kazanılan belirlenimin içeriden mi yoksa dışarıdan mı olduğuna dayandığını düşünen sahte idealizmdir. Maddenin –duyum, ışık, renk, görme veya işitme olsun– İdeadan hareketle kavranması başka bir şeydir, çünkü bu durumda onun İdeanın öz-belirleniminden meydana geldiği görülmektedir. Ben bireysel bir özne olarak varolduğum ölçüde İdeanın bu tikel birey olarak bende varolması ise başka bir şeydir; orada saptanmış sonluluğun ve dolayısıyla da edilginliğin duruş noktasına sahibizdir. O halde, duyu-algısıyla ilgili olarak kuralcı davranmaya gerek yok; ne de bir idealizm sistemi hiçbir şeyin bize dışarıdan gelmediği teorisine dayanabilir: Fichte'nin kendisi hakkındaki teorisi, ceketini giydiği zaman onu kısmen giyerek veya hatta ona bakarak oluşturmuş olduğuydu. Duyumdaki tekil öğe bilincin bireysellik alanıdır; orada bir şey formunda olduğu kadar başka bir şey formunda da mevcuttur ve tekilliği de başka şeylerin onun için varolduğu olgusuna dayanır. Aristoteles şöyle devam ediyor: "Genel olarak, fark olanağın iki-yanlı olmasında yatar; zira bir çocuğun da komutan olabileceğini söyleriz, yetişkin bir insanın da." İkincisi etkin güce sahiptir. "Duyu-algısı (αἰσθητικόν [aisthētikon]) yetisinin doğası budur; olanak olarak, duyu nesnesinin (αἰσθητόν [aisthēton]) edimsellikte olduğu şeydir. Duyu-algısı o halde nesnesine benzemediği ölçüde edilgindir, ama iz bırakıldıktan sonra nesnesine benzer hale gelir ve onunla özdeşleşir." Duyu-algısının tepkisi, böylece, algılanan

şeyi etkin biçimde kendine almaya dayanır; ama bu sadece edilginlikteki etkinliktir, duyu-algısındaki alıcılığı ortadan kaldıran kendiliğindenliktir. Duyu-algısı, üzerindeki bir etki aracılığıyla ortaya çıkıyor gibi görünmesine karşın, kendine benzer hale geldiğinde, kendisiyle nesnesinin özdeşliğini meydana getirmektedir. O halde öznel idealizm eğer dışsal hiçbir şeyin olmadığını, onların kendimizin bir belirlenimiden başka bir şey olmadığını ilan ediyorsa, bunu saf duyu-algısı bakımından kabul etmek gerekir, çünkü duyu-algısı bendeki öznel bir varoluş veya durumdur, ama gelgelelim ki tam da bu sebepten ötürü özgürlük değildir.

Aristoteles duyu-algısından söz ederken (De Anima, II. 12), tamamen yanlış bir şekilde anlaşılmış olduğu için çoğu kez yanlış anlamaya neden olmuş ünlü benzetmesini kullanır. Kelimeleri şöyledir: "Balmumunun altının kendisini değil de sadece altın mührün izini, salt onun formunu alması gibi, duyu-algısı da madde olmaksızın duyusal formların alınmasıdır." Zira form evrensel olarak nesnedir ve teorik açıdan biz de bireysel ve duyusal olanın değil, evrenselin konumunda bulunuruz. Durum bizim pratik ilişkilerimizde farklıdır: Üzerimizdeki etki, karşılığında, materyalin temasını önvarsayar ki, Aristoteles bundan ötürü bitkilerin algılamadığını ileri sürer (yukarıda, s. 161). Öte yandan, form alınırken materyal gözden kaybolur, çünkü formun alınması artık direnç sergileyen bir şey olmayan maddeyle hiçbir pozitif ilişkiye işaret etmez. O halde, duyu-algıları genel duyusal izlenimler sayılırsa, alelade biçimde, durumu bu şekilde kabaca ifade etmenin ötesine geçemeyiz ve ruha geçiş yaparak sıradan tasarımlara sığınırız, ki bunlar bir ölçüde kötü tanımlanmış Kavramlardır, bir ölçüde de Kavramla hiçbir alakaları yoktur. O nedenle, nasıl ki mührün maddesi balmumunun maddesi üzerinde etkide bulunuyorsa, tüm duyu-algılarının da duyusal şeylerin ruhta bıraktığı izler olduğu söylenir; Aristoteles'in felsefesinin bu olduğunun iddia edildiğini duyuyoruz. Başka çoğu filozofta da durum böyledir; duyulara hitap eden herhangi türden bir örnek verdiklerinde, bunu herkes anlayabilir ve herkes sanki bu duyusal ilişkide içerilen her şey tinsel için de geçerliymiş gibi kıyaslamanın içeriğini tamı tamına alır. Dolayısıyla, bir kıyaslama yaparak, duyu-algısındaki edilgin öğenin yalnızca arı form açısından

edilginlik içinde olduğunu gösteren bir örnekten ibaret olduğu için bu kavrayışa büyük bir önem atfetmemek gerekir; algılayan özneye sadece bu form alınır ve ruhta bir yer edinir. Gelgelelim o, ne formun balmumuyla olan ilişkisi gibi ne de bir öğenin başka bir öğeye maddesi bakımından nüfuz ettiği kimyasal bir ilişki gibi bir ilişki içinde kalır. O nedenle, temel nokta ve bu örnekle ruhun durumu arasındaki farklılığı oluşturan şey tamamen gözden kaçırılmaktadır. Başka bir deyişle, balmumu gerçekte formu almaz, çünkü iz, onun gerçek Varlığının bir formu olmaksızın, ona dışsal bir figür ve çizgi gibi kalmaya devam eder; eğer durum böyle olsaydı, balmumu olmaya son verirdi; o nedenle, örnekte formun Varlığa alınması eksik olduğu için bunun üzerine düşünülmemektedir. Buna karşılık, ruh bu formu kendi tözüne katar ve tam da bu sebepten ötürü ruh kendinde bir ölçüde duyuların algıladığı her şeyin toplamıdır (aşağıda, s. 171): Yukarıda söylendiği üzere (s. 183), balta eğer formunu töz belirleniminde taşısaydı, bu form baltanın ruhu olurdu. Balmumu örneği, ruha yalnızca formun geldiği olgusundan başka bir şeye gönderme yapmaz ve balmumuna dışsal olan ve öyle kalmaya da devam eden formla ya da ruhun balmumu gibi hiçbir bağımsız forma sahip olmamasıyla bir ilgisi yoktur. Ruhun edilgin balmumu olduğu ve belirlenimlerini dışarıdan aldığı hiçbir surette söylenmemektedir; aksine, birazdan göreceğimiz gibi (s. 168), Aristoteles gerçekte tinin maddeyi kendisinden itip, kendisini ona karşı koruduğunu ve yalnızca formla ilişkili olduğunu söyler. Duyu-algısında ruh şüphesiz edilgindir, ama onun alımlama tarzı balmumununki gibi olmayıp, tam da ruhun gerçek etkinliğidir; çünkü algılama yetisi izlenimi aldıktan sonra edilginliği ortadan kaldırır ve bu andan itibaren ondan özgür kalır (yukarıda, s. 162). Ruh böylece dışsal cismin formunu kendisininkine çevirir ve böyle bir soyut nitelikle özdeştir, yalnızca şu sebeple ki, o bizzat bu evrensel formdur.

Aristoteles duyu-algısına dair bu betimlemeyi aşağıda (De Anima, III. 2) daha tam bir biçimde açıklar ve bu birlik ile zıtlıkları üzerinde ayrıntılı bir şekilde durur ve bu açıklama sürecinde, bilincin Doğası konusunda pek çok açık ve geniş kapsamlı parıltılar görünmektedir. "Her bir duyu-algısının bedensel organı, nesneyi maddesi olmaksızın alır. Bundan dolayı, duyu nesnesi uzaklaştığı zaman, onu temsil eden

algılar ve imgeler bu organlarda kalmaya devam eder. Duyu-algısı ediminde algılanan nesne şüphesiz algılayan özneyle özdeştir, ama aynı olarak varolmazlar; örneğin, ses ve işitme, etkin durumdayken, aynıdır, ama işitmeye sahip olan her zaman işitmez ve sese sahip olan da her zaman ses çıkarıyor değildir. İşitme olanağı olan ile aynı şekilde ses olanağı olan, uygulamaya geçtiklerinde, tam etkinlik içinde olan işitme ve ses çakışır," ayrı edimsellikler olarak kalmazlar. "O halde, üzerinde etkinlik uygulanan (ἐν τῷ ποιουμένῳ [en tō poioumenō]) nesnede edilginliğin yanı sıra hareket ve eylemin de bir yeri olduğuna göre, zorunlu olarak bundan, işitmenin ve sesin edimselliğinin olanak olarak işitmede bulunduğu sonucu çıkar, çünkü etkin olanın ve hareket ettirenin edimselliği edilgin olanda ortaya çıkar. O nedenle, etkinlik ve edilginlik etkiyi üreten (ποιοῦντι [poiounti]) nesnede değil de etkilenen öznede göründüğü için, hem nesnenin hem de duyu-algısı yetisinin edimselliği yetinin kendisindedir. İşitme ve ses çıkarma için iki sözcük vardır, görme için ise yalnızca bir tane; görme gören kişinin etkinliğidir, ama rengin etkinliğinin bir adı yoktur. Algılanan ile algılayanın edimselliği tek bir edimsellik olduğu ve fark yalnızca bulundukları yanda yattığı için, ses çıkarma ve işitme denen şeylerin aynı anda son bulması gerekir." Ses çıkaran bir cisim ve işiten bir özne vardır; bulundukları yan bakımından ikilidirler, ama kendi başına alındığında işitme özünde her ikisinin de bir etkinliğidir. Aynı şekilde, ben duyu yoluyla kırmızılık ve sertlik algısına sahip olduğumda, algımın kendisi bizzat kırmızı ve serttir: Yani, refleksiyon benim dışımda kırmızı, sert bir şeyin olduğunu ve bu şeyle parmağımın iki farklı şey olduğunu söylese de, kendimi bu şekilde belirlenmiş bulurum; aynı zamanda birdirler, gözüm de kırmızıdır, şey de. Her şey bu farka ve bu özdeşliğe bağlıdır ve Aristoteles bunu en güçlü şekilde kanıtlamakta ve vurguladığı bu noktaya sıkı sıkıya bağlı kalmaktadır. Öznel ve nesnelin daha sonraki ayrımı bilincin refleksiyonudur; duyu-algısı tamamen bu ayrılığın ortadan kaldırılmasıdır, öznelliği ve nesnelliği soyutlayan da bu özdeşlik formudur. Yalın olan, gerçek ruh ya da Ben, duyu-algısında ayrımda birliktir. "Dahası, her duyu-algısı kendi organındadır ve siyah ve beyaz, vb. gibi algılanan her şeyi ayırt eder. O nedenle ayrı algıların, beyaz ve tatlının, ayrı ilgisiz uğraklar

olarak ayırt edilmesi mümkün değildir, çünkü her ikisinin de tek bir özne için mevcut (δῆλα [dēla]) olması gerekir. Bu tek özne o halde bir şeyin başka bir şeyden farklı olduğunu belirlemektedir. Ayırt edilmiş haliyle bu farklı bir yer veya zamanda da olamaz, çünkü bölünmemiş olması ve bölünmemiş zamanda olması gerekir. Ama bir ve aynı şeyin, bölünmemiş olduğu ve bölünmemiş zamanda olduğu ölçüde, zıt hareketlerden etkilenecek olması mümkün değildir. Eğer duyu-algısını, tatlılık bir şekilde, acılık başka bir şekilde ve beyazlık da gene başka bir şekilde etkiliyorsa, yargı gücü sayıca ne ayrık ne de bölünebilirdir, ama Kavrama göre (τῷ εἶναι [tō einai]) ayırt edilmektedir. Aynı ve bölünmez olan, o nedenle, olanak olarak karşıt niteliklere sahiptir; ama gerçek varoluşunda (τῷ εἶναι [tō einai]) durum bu olamaz, çünkü etkinliğinde ayrılabilirdir ve aynı anda hem beyaz hem siyah olamaz. Duyu-algısı ve düşünme bazılarının nokta dediği şey gibidir, bir olduğu ölçüde ayrılamaz, iki olduğu ölçüde de ayrılabilirdir. Bölünmez olduğu sürece yargı yetisi birdir ve tekil bir zaman noktasında davranır, ama bölündüğü sürece" (bir olmadığında) "aynı işareti eş zamanlı olarak iki kez kullanır. İkisini kullandığı sürece sınırlama yoluyla ikisini ayırt eder ve onları ayrı ayrı kökenlere sahip olarak ayırır; ama bir olduğu sürece zamanın tek bir noktasında tek bir edimle yargıda bulunur" (yukarıda, s. 150). Zira uzaydaki noktayı anımsatan zamandaki nokta, bir ve aynı bakımdan ayrım ve birlik olduğu için, geleceği ve geçmişi içerir ve dolayısıyla da farklı bir şeydir ve aynı zamanda bir ve aynıdır; algılama yetisi ilk kez belirli bir içerik almasını sağlayan ayrı duyu-algısını tek bir birlik içinde önünde bulduğu için, duyu-algısı bir ve aynı anda ayrımdır da, ayrılmış ve ayrılmamıştır. Başka bir örnek de sayı örneğidir; bir ve iki farklıdır ve aynı zamanda ikide bile bir kullanılır ve bir olarak koyulur.

*γ*. Aristoteles duyu-algısından düşünceye geçer ve burada gerçekten spekülatif hale gelir. "Düşünme," diyor (De Anima, III. 4), edilgin (ἀπαθές [apathes]) değildir, ama formu alır ve olanak olarak ona benzerdir. Anlak (νοῦς [nous]) böylece her şeyi düşündüğü için, Anaksagoras'ın dediği gibi galip gelebilmek (κρατῇ [kratē]) üzere, yani bilgiyi edinebilmek üzere tüm karışımdan (ἀμιγής [amigēs]) özgürdür; çünkü edimselliği itibarıyla ortaya çıkıp (παρεμφαινόμενον

[paremphainomenon]) kendisine yabancı olanı zapt eder ve kendisini ona karşı güçlendirir (ἀντιφράττει [antiphrattei]). O halde anlağın doğası bu olanaktan başka bir şey değildir." Gelgelelim olanağın kendisi burada madde değildir; başka bir deyişle, anlağın maddesi yoktur, çünkü olanak tam da onun tözüne aittir. Zira düşünme gerçekte kendinde olmayandır; ve arılığından ötürü, onun realitesi başkası-için-varlık değildir, aksine onun olanağının kendisi bir kendi-için-varlıktır. Bir şey bu belirli şey olduğu için reeldir; karşıt belirlenim, onun örneğin duman, kül, vb. olma olanağı, onda koyulmamıştır. Cisimsel olanda, o nedenle, olanak olarak madde ile realite olarak dışsal form birbirine karşıttır; ama bunun aksine ruh, madde olmaksızın bizzat evrensel olanağın kendisidir, çünkü onun özü edimselliktir. "O halde ruhtaki anlak, bilince sahip olan olarak, düşünmeden önce gerçekte hiçbir şey değildir;" o mutlak etkinliktir, ancak etkin olduğu zaman varolur. "Öyleyse o, bedenle birleşmemiştir. Zira neye benzeyecekti, sıcağa mı soğuğa mı? Yoksa bir organ mı olacaktı? Ama o öyle bir şey değildir. Bununla birlikte, duyu-algısı yetisinden farklı olduğu açıktır. Zira duyu-algısı şiddetli bir algıdan sonra algılayamaz; örneğin güçlü kokuları veya renkleri deneyimledikten sonra ne koklayabilir ne görebilir. Oysa anlak ancak güçlükle düşünülebilecek bir şeyi düşündükten sonra bundan daha kolay olan bir şeyi düşünmede daha az güçlük yaşayacaktır. Bedenden bağımsız hiçbir duyu-algısı yoktur, ama anlak ondan ayrılabilir. Bilme yetisine gerçekten sahip bir kişi gibi (ve bu, kişi kendini edimselleştirdiğinde olur) bireysel bir şey haline geldiği zaman, bir dereceye kadar olanağa göredir, ama gene de öğrenme ve anlamadan önceki gibi değildir." (*Karş.* yukarıda, ss. 158-162.)

Düşünme kendini edilgin anlağa, yani kendisi için nesnel olan şeye çevirir; böylece *nihil est intellectu quod non fuerit in sensu** sözünün Aristoteles'in ne demek istediğini ne denli ifade ettiği anlaşılır hale gelmektedir. Aristoteles güçlükler çıkararak şunu sormaya geçer: "Eğer akıl yalınsa ve izlenimlerden etkilenmiyorsa, diğer nesnelerle ortak hiçbir yanı yoksa, düşünme şüphesiz bir alıcılık durumu olduğuna göre o nasıl düşünebilmektedir?" Başka bir deyişle, düşünmede kendisinden ayrı olan bir nesneye gönderme söz konusudur. "Zira iki

* Akılda hiçbir şey yoktur ki, ilkin duyularda bulunmasın –*ed. notu.*

nesneden birinin bir izlenimi üretip diğerinin de bunu alabilmesi için birbirleriyle ortak bir şeye sahip olmaları gerekir. Diğer bir güçlük de anlağın kendisinin bizzat düşünce nesnesi olup olamayacağıdır. Bu durumda anlak ya diğer şeylerin özünde olacaktır –eğer diğer şeylerden farklı bir anlamda bir düşünce nesnesi değilse; ama şeyler ancak tek bir anlamda düşünce nesneleri olabilirler– ya da onu diğer şeyler gibi bir düşünce nesnesi haline getiren kendisine karışmış bir şeye sahip olacaktır. Şimdi, daha önce söylenmiş olduğu gibi, edilginlik öyle bir şekilde belirlenmiştir ki, anlak, olanak halde, düşüncenin uygulandığı her şeydir: Ama aynı zamanda düşünce uygulanmadan önce de edimsellikte hiçbir şeydir." Eşdeyişle, düşünce, kendinde, düşünülen nesnenin içeriğidir ve varlığa geldiği zaman sadece kendi kendisiyle örtüşmektedir; ama özbilinçli anlak kendi içerisinde her şey olduğu için, salt kendinde değil, özünde kendi-içindir. Bunu ifade etmenin idealist biçimi budur ve gene de Aristoteles'in bir empirist olduğunu söylerler.

Anlağın edilginliği, o halde burada sadece edimsellikten önceki olanak anlamındadır ve bu da Aristoteles'in büyük ilkesidir; bununla ilgili olarak aynı bölümün sonunda aynen önceki kadar yanlış anlaşılmış başka bir çok-kötülenmiş örnek daha verir. "Akıl, sayfalarına gerçekte hiçbir şeyin yazılmadığı bir kitap gibidir;" yani aslında bir kitap değil de kâğıttır. Aristoteles'in bütün düşüncelerini göz ardı ederler ve sadece bu tür dışsal örnekleri alırlar. Üzerine hiçbir şeyin yazılı olmadığı bir kitabı herkes anlayabilir. Ve teknik terim de ünlü *tabula rasa*'dır ve bunu Aristoteles'ten söz edilen her yerde bulmak mümkündür. Aristoteles'e göre zihnin, üzerine karakterlerin ilkin dış nesneler tarafından yazıldığı boş bir sayfa olduğu söylenir, öyle ki düşünme ona böylece dışarıdan gelmektedir.[84] Ama Aristoteles'in söylediği bunun tam tersidir. İmgelem, Kavrama bağlı kalmak yerine, şurada burada bu türden rastlantısal kıyaslamaları yakalar, sanki bunlar meselenin kendisini ifade ediyormuş gibi. Ama Aristoteles bu analojinin hiç de son noktasına dek zorlanması niyetinde değildi: Anlak kesinlikle bir şey değildir ve onda bir yazı tabletinin edilginliği

[84] *Karş.* Tennneman, Cilt III. s. 198.

yoktur; o bizzat edimselliğin kendisidir ki, bir tablet durumunda bu ona dışsal olacaktır. O halde analoji, ruhun yalnızca edimsel düşünce uygulandığı ölçüde bir içeriğe sahip olmasıyla sınırlıdır. Ruh bu üzerine yazı yazılmamış kitaptır ve dolayısıyla anlam da ruhun kendinde tüm şeyler olmasıdır, ama kendinde o, bu bütünlük değildir; olanak olarak tüm şeyleri içeren bir kitap gibidir, ama gerçekte üzerine yazılmadan önce hiçbir şey içermez. Reel etkinlikten önce gerçekte hiçbir şey varolmaz ya da "Anlak genelde düşünce nesneleri gibi düşünceye bizzat girebilir. Zira maddesiz olması bakımından" (zihinde) "düşünen" (öznel olan) "ile düşünce" (nesnel olan) "aynıdır; teorik bilgi ve bilinen aynıdır. Maddi olan bakımından ise düşünme yalnızca olanak haldedir, öyle ki anlağın kendisi ona ait değildir; çünkü anlak madde olmaksızın olanaktır, ama düşünce nesnesi onda varolur," Doğa da İdeayı sadece örtük olarak içerir. Bundan açıktır ki, yukarıdaki örnek Aristoteles'in demek istediğinin tam aksi yönde, büsbütün yanlış bir anlamda anlaşılmıştır.

Şimdiye dek, ruhun doğası olan edilgin anlaktan ve bir o kadar da onun duyu-algısı ve imgelem yetisinden söz ettik. Aristoteles etkin anlağı şimdi ondan şu şekilde ayırt etmeye başlar (De Anima, III. 5): "Bir bütün olarak doğada şeylerin her türünde, bir yandan, olanak olarak bu türün bütünü olan madde ve diğer yandan da sanatın maddeyle olan ilişkisi gibi, tüm şeylerde işbaşında olan neden ve edimsellik bulunur. O halde bundan zorunlu olarak, bu farklı öğelerin de ruhta bulunması gerektiği sonucu çıkar. Anlak yetisi, bir görüşe göre, tüm şeyler olma yeteneğidir; ama başka bir görüşe göre ise, örneğin olanak olarak varolan renklerin gerçekte ilk kez varolmasına neden olan ışık gibi etkin bir güç (ἕξις [heksis]) tarafından olduğu gibi, tüm şeyleri yaratma yeteneğidir. Bu anlak, özünde etkinlik olduğu için mutlaktır (χωριστός [khōristos]), katışıksızdır ve dışarıdan etkilenmez. Zira etkin olan edilgin olandan ve ilke de biçimlendirdiği maddeden daima daha saygındır. Bilgi etkin kullanımdayken bilinen şeyle (πρᾶγμα [pragma]) özdeştir; ama olanak halde olan" (yani dışsal akıl, imgelem, duyu-algısı) "şüphesiz bir ve aynı öznede zaman bakımından önce gelir, oysa evrenselde (ὅλως [holōs]) bu zaman açısından bile söz konusu değildir. Etkin anlak bazen düşünen, bazen düşünmeyen

bir şey değildir. Mutlak olduğu zaman o bir ve tek varoluştur; ebedî ve ölümsüz olan da yalnızca budur. Gelgelelim bu anlak dışarıdan etkilenmediği için biz bu süreci hatırlamayız; edilgin anlak ise geçicidir ve bu ilk anlak olmaksızın düşünme yeteneğinde değildir."

Yedinci ve sekizinci bölümler dördüncü ve beşinci bölümlerdeki maksimlerin açınımlarıdır; bu maksimlerle başlarlar ve bir yorumcunun elinden çıkmış olma izlenimi verirler. "Ruh," diyor Aristoteles, "bir anlamda varoluşun bütünüdür. Zira varolan nesneler ya duyular ya düşünce tarafından algılanırlar; ama bilginin kendisi bir anlamda bilginin nesnesidir ve algı da algının nesnesidir." Bilinen ve algılanan ya şeylerin kendileri ya da formlarıdır. Bilgi ve duyu-algısı ise şeylerin kendileri değil de formlarıdır (taş ruhta bulunmaz); öyle ki ruh el gibidir. El nasıl ki araçları kavrayıp tutmamızı sağlayan araç ise, anlak da formları kavramamızı sağlayan formdur ve duyu-algısı da duyu nesnelerinin formunu algılamamızı sağlar. Aristoteles bundan önce şunu ifade etmişti (De Anima, III. 4): "Haklı olarak, ruhun *ideaların yeri* (τόπος εἰδῶν [topos eidōn]) olduğu söylenmişti: Ama bu yer ruhun bütünü değil, sadece düşünen ruhtur ve bu idealar da ruhta edimsel olarak değil, sadece olanak olarak vardır." Başka bir deyişle, idealar başta etkinlikler değil, sadece hareketsiz formlardır ve bu yüzden de Aristoteles bir realist değildir. Ama anlak bu formları tıpkı dış doğanın formları gibi kendi nesneleri, düşünceleri, olanağı haline getirir. Aristoteles, o nedenle, yedinci bölümde şunları söyler: "Anlak soyut olanı düşünür (τὰ ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα [ta en aphairesei legomena]), bu şekilde, basık-burunluluğu tenden ayrılamayan basık-burunluluk olarak değil de oyukluk olarak kavrar." Sonra da sekizinci bölümde şöyle devam eder: "Ama hiçbir nesne algılanan boyutlarından ayrılamadığı gibi, duyunun algıladığı formlarda da düşünce nesneleri, hem soyut kavramlar hem de duyu nesnelerinin nitelikleri (ἕξεις [hekseis]) ve belirlenimleri, bulunur. Böylece duyularıyla hiçbir şey algılamayan kişi, hiçbir şeyi öğrenemez de anlayamaz da; herhangi bir şeyi (θεωρῇ [theōrē]) ayırt ettiğinde, o zorunlu olarak bunu resimsel bir tasarım olarak ayırt edecektir, çünkü bu tür tasarımlar duyu-algıları gibidir, sadece maddesizdirler. O halde tasarımlarla karıştırmamak için asıl idealarımızı nasıl ayırt edeceğiz? Ya da bu,

diğer düşüncelerin resimsel tasarım bile olmayıp böyle tasarımlarla hiçbir ilişkileri olmadığı anlamına gelmez mi? Aşağıda söylenenler burada tam da en sonda ortaya atılan sorulara hiçbir yanıt içermediği için, bunu, daha sonra bu kısımların takip edeceğine dair ek bir işaret gibi görmek mümkündür. Aristoteles yedinci bölümü şu sözlerle sonlandırır: "Genel olarak, anlak şeyleri gerçek etkinliği itibarıyla düşünen yetidir. Gelgelelim, eğer duyusal olandan ayrı değilse, mutlağı düşünüp düşünemeyeceğini daha sonra araştıracağız (ὕστερον [hysteron])." Buhle bu "daha sonra" ifadesinin "en yüksek felsefe"ye gönderme yaptığını düşünmektedir.

Etkin anlakta mevcut olan öznelle nesnelin bu özdeşliği –anlak orada olanak halde olduğu için, sonlu şeyler ve zihinsel durumlar birbirlerinden ayrı ayrı olsalar da– spekülasyonun ulaşabileceği en yüksek noktadır: Böylece Aristoteles kendini-düşünen aklı mutlak Düşünce, tanrısal Anlak ya da mutlak karakteri içindeki Zihin olarak adlandırdığı metafizik ilkelerine geri döner (s. 130). Düşünce hakkında, düşünceden başka olan düzleminde konuşulması sadece görünüşten ibarettir; bu şekilde farklı olanı birlik içine getirme şüphesiz Aristoteles'te vardır. Ama onun düşünce konusunda söyledikleri, açık ve mutlak bir şekilde spekülatiftir ve düşünce açısından sadece olanağa sahip olan duyu-algısı gibi başka herhangi bir şeyle aynı düzlemde değildir. Ayrıca şu olgu, aklın kendinde gerçek bütünlük olduğu olgusu söz konusudur, ama bu durumda düşünce gerçekte bağımsız ve mutlak varoluş olan etkinliktir; yani böylece soyut olarak belirlenmiş olan ama kendi için mutlak zihnin doğasını oluşturan Düşüncenin düşüncesidir. Aristoteles'in spekülatif düşüncesiyle ilgili olarak dikkate alınması gereken temel noktalar bunlardır, ama bunları daha ayrıntılı bir şekilde irdelememize imkân yok.

Şimdi sıradaki konuya, pratik felsefeye geçmeliyiz ve bunu yaparken de düşüncenin olumsuz yana dönmesi –ki o burada pratik olur– anlamına gelen arzu kavramını sıkı sıkıya tespit etmemiz gerekiyor. Aristoteles şöyle diyor (De Anima, III. 7 ve 6): "Bilgi nesnesi ile etkin bilgi bir ve aynıdır; olanak halde olan, bireyde zaman açısından önce gelir, her ne kadar kendinde böyle olmasa da. Zira varolan her şey etkin bir şekilde işleyenden kaynaklanır. Duyunun algıladığı nesne,

olanak haldeki algı yetisinin edimsellikteki algı yetisi olmasına neden oluyor gibi görünmektedir, çünkü bu ikincisi etkiyi almaz ve değişime uğramaz. Bundan ötürü, sıradan olandan farklı bir hareket türüne sahiptir, çünkü hareket, gördüğümüz gibi (s. 143), başarılmamış bir ereğin etkinliğidir (ἐνέργεια ἀτελοῦς [energeia atelous]); arı etkinlik (ἁπλῶς ἐνέργεια [haplōs energeia]) ise tam tersine başarılmış ereğin (τοῦ τετελεσμένου [tou tetelesmenou]) etkinliğidir." – "Ruhun yalın düşünceleri öyledir ki, onlar açısından hiçbir yanlışlık mümkün değildir; ama içinde yanlışlık ve doğruluk barındıran şey bir kavramı oluşturan bir düşünceler bileşimidir; örneğin 'çap ölçülemez.' Veya beyazın yanlışlıkla beyaz olmadığı ifade edilmişse, beyaz-olmayan onunla bağıntı içine getirilmiş demektir. Gelgelelim tüm bu süreç aynı şekilde ayrım olarak da ifade edilebilir. Ama her şeyi bir yapan akıldır; düşünme formunda o, bölünmemiş zamanda ve ruhun bölünmemiş eylemiyle bölünmemişi düşünür." – "Duyu-algısı yalın iddiayı ve düşünceyi anımsatır; ama hoş veya nahoş duyu-algısı olumlama veya olumsuzlamayla," dolayısıyla da düşüncenin olumlu ve olumsuz belirlenimiyle "ilgilidir. Ve hoş olanı veya hoş olmayanı algılamak, bunlar böyle olduğu ölçüde, duyu-algısının orta durumunu iyi veya kötü üzerine uygulama etkinliğidir" (kendiliğindenlik). "Ama istek ve isteksizlik edimsellik bakımından aynı olup sadece belirimde farklıdırlar. Uslamlayan akıl açısından, duyu-algılarının yerini resimsel tasarımlar alır ve zihin bir şeyin iyi ya da kötü olduğunu onayladığı veya yadsıdığı zaman, nesnesini arzular ya da ondan kaçınır. Hem birlikle hem de sınırla ilişkisi vardır. Anlak," karşıtları belirleyen olarak, "resimsel tasarımların altında yatan formları tanır ve aynı şekilde onun için de onlarda neyin istenebilir olduğunu ve neyden kaçınılması gerektiği belirlenmiştir, bu yüzden o da zihinsel tasarımlarda olduğu zaman edimsel duyu-algılarından bağımsız olarak belirlenmiştir. Ve kavram veya düşünce ile uğraşırken de sanki onları görüyormuş gibi, geleceği şimdiyle karşılaştırıp buna göre yargıda bulunmaya geçer ve hoş olanı veya hoş olmayanı bu bakımdan belirler; onu arzular veya ondan kaçınır ve kendisini genel olarak pratik işleyiş içinde bulur. Ama eylemden bağımsız olarak, doğru ve yanlış iyi veya kötüyle aynı karaktere sahiptir."

### *b. Pratik Felsefe*

Böylece bize irade kavramı ya da pratik öğe gösterilmektedir ve bunun Tin Felsefesine ait sayılması gerekir. Aristoteles bize dek ulaşmış kimi eserlerde bunu incelemiştir.

*α. Etik*

Etik konusunda önümüzde üç büyük eser bulunuyor: On kitaptan oluşan *Nikomakhos'a Etik* (Ἠθικὰ Νικομάχεια [Ēthika Nikomakheia]), iki kitaptan oluşan *Magna Moralia* (Ἠθικὰ μεγάλα [Ēthika megala]) ve yedi kitaptan oluşan *Eudemos'a Etik* (Ἠθικὰ Εὐδήμια [Ēthika Eudēmia]). Sonuncusu genellikle tikel erdemleri ele alır, ilk ikisinde ise ilkeler üzerine genel araştırmalar bulunur. Nasıl ki psikoloji hakkında şimdi bile sahip olduğumuz en iyi şey Aristoteles'ten edindiğimizse, aynı durum Aristoteles'in iradenin edimsel taşıyıcısı, özgürlük ve itham, niyet, vb. gibi daha öte belirlenimler üzerine olan düşünceleri için de geçerlidir. Yapmamız gereken tek şey bunları anlama zahmetine katlanıp, kendi konuşma, tasarım ve düşünce formumuza tercüme etmektir ve şüphesiz bu da zordur. Aristoteles burada da *Fizik*'te izlediği yolu izler; arzuda ortaya çıkan pek çok uğrağı en titiz ve tam şekilde birbirinin peşi sıra belirler: Amaç, karar, gönüllü veya mecburi eylem, bilgisizlik edimi, suç, ahlaki sorumluluk, vb. Konunun bu bir bakıma psikolojik sunuluşuna girmem mümkün değil.[85] Aristoteles'in tanımlarına dair şu değerlendirmelerde bulunmakla yetineceğim.

Aristoteles ahlak ilkesini ya da en yüksek iyiyi mutluluk (εὐδαιμονία [eudaimonia]) olarak tanımlar; bu daha sonraları çok tartışmalı bir ifade haline gelmiştir. Mutluluk, genel olarak iyi olmakla birlikte soyut bir idea değildir, aksine gerçekleşme uğrağı ona edimsel olarak yanıt veren şeydir. O nedenle Aristoteles, salt genel olduğu için Platoncu iyi ideası ile yetinmez; sorun onda belirliliği içinde ele alınmaktadır. Ardından Aristoteles, iyinin, ereğini kendinde taşıyan şey (τέλειον [teleion]) olduğunu söyler. Eğer τέλειον [teleion]'u burada "eksiksiz" diye çevirecek olsaydık, kötü çevirmiş olurduk; ereğini (τὸ

[85] Ethic, Nicom. I. 2-12 (4-12); X. 6-8; Eth. Eudem. II. I.

τέλος [to telos]) kendinde taşıyan şey başka bir şey uğruna değil de kendi uğruna arzulanandır (yukarıda, s. 142). Aristoteles bu bakımdan mutluluğu mutlak ve kendinde ve kendi için olarak belirler ve ona dair şu tanımı sunar: O "mutlak erdeme uygun olarak ereğini kendinde taşıyan yaşam etkinliğidir (ζωῆς τελείας ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν τελείαν [zōēs teleias energeia kat' aretēn teleian]). Aristoteles rasyonel içgörüyü özsel bir koşul haline getirmektedir; duyusal arzulardan ya da genel olarak özgürlük eksikliğinden kaynaklanan tüm eylemler içgörü yokluğuna işaret eder; irrasyonel bir eylemdir ya da düşünce olarak düşünceden ileri gelmeyen bir eylemdir. Mutlak rasyonel etkinlik ise bir tek bilgidir, kendinde kendi doyumunu bulan eylemdir ve dolayısıyla bu da tanrısal mutluluktur; buna karşılık, diğer erdemlerle ancak insansal mutluluğa ulaşılabilir; tıpkı tanrısal düşünceyle kıyaslandığında teorik bakış açısından duygunun sonlu olması gibi. Aristoteles erdem, iyi ve genel olarak mutluluk konusunda birçok iyi ve güzel şey söyler ve bizim ulaşabileceğimiz iyi olarak mutluluğun erdem olmaksızın bulunamayacağını ifade eder, vb.; ancak bunlardan hiçbirinde de spekülatif bir bakış açısından kaynaklanan derin bir içgörü söz konusu değildir.

Erdem kavrayışı ile ilgili olarak burada bir şeyler söylemek istiyorum. Pratik bakış açısından Aristoteles[86] öncelikle ruhta rasyonel yan ile irrasyonel yan arasında ayrım yapar; irrasyonel yanda akıl ancak olanak olarak vardır ve bunun altına duygular, tutkular ve duygulanımlar gelir. Anlak, bilgelik, sağgörü, bilgi ise rasyonel yanda bulunur; ama gene de bunlar ilkin rasyonel ve irrasyonel yanların birliğinde var olan erdemi oluşturmazlar. Erdem, Aristoteles'e göre, eğilimler erdemin buyurduğunu gerçekleştirecek şekilde erdemle ilişkili olduğu zaman söz konusudur. Algı kötü ya da bütünüyle eksik, yürekse iyi olduğu zaman, orada iyi niyet bulunabilir, ama bu erdem değildir, çünkü erdem için özsel olan ilke –yani akıl– eksiktir. Aristoteles böylece erdemi bilgiye yerleştirmektedir, fakat akıl, çoğunun sandığı gibi, saf bir şekilde kendinde erdemin ilkesi değildir, çünkü o daha ziyade iyi olana yönelik rasyonel itkidir; erdemdeki zorunlu uğraklar böylece

[86] Magn. Moral. I. 5, 35; ETh. Nic. I. 13; Eth. Eud. II. 1.

hem arzu hem de akıldır. Dolayısıyla, erdemin yanlış kullanıldığı söylenemez, çünkü kullanan bizzat odur. Aristoteles, bu nedenle, daha önce görmüş olduğumuz gibi (Cilt I, ss. 369-370), Sokrates'i erdemi bir tek algıya yerleştirmekten ötürü suçlar. İyi olana yönelik irrasyonel bir itki olmalıdır, itkiyi yargılayıp belirleyen akıl buna ek olarak gelir; gelgelelim eğer erdemden başlanırsa, bundan tutkuların erdeme uygun olduğu sonucu zorunlu olarak çıkmaz, genelde durum tam tersidir. O halde, gerçekleşme amacını kendisinde taşıyan ve bireye ait olan erdemde, akıl tek ilke değildir; eğilim itici güç olduğu için, bireysel öznenin pratik yanı söz konusu olduğu kadarıyla, gerçekleşmeye neden olan tikeldir. Ama bu ayrım içinde öznenin keza tutkularını da evrenselin buyruğu altına getirmesi gerekir ve içinde rasyonel olanın öne çıktığı bu birlik erdemdir. Bu belirlenim doğrudur; bu tanım, bir yandan, tutkuların tamamen buyruk altına alınması yönündeki, insanlara gençliklerinden itibaren kılavuzluk eden ideallere, bir yandan da arzuların kendilerinde iyi olduğunu bildiren bakış açısına karşıttır. Bu her iki uç görüş de modern zamanlarda yaygınlaşmıştır; doğuştan güzel ve asil olan insanın ödeve göre davranan insandan daha iyi olduğunun söylendiğini de, bütünün bir uğrağı olarak tikel bakış açısını hesaba katmaksızın ödevin ödev olarak yerine getirilmesi gerektiğinin söylendiğini de işitiriz.

Aristoteles daha sonra uzun uzadıya tikel erdemleri anlatmaya geçer. Arzulamanın ve rasyonel olanı gerçekleştirmenin birliği olarak göz önünde bulundurulan erdemler, içlerinde mantıksal-olmayan bir uğrak taşıdıkları için, Aristoteles[87] onların duygu yanındaki ilkesini bir *orta*ya yerleştirir, öyle ki erdem iki uç arasındaki ortadır; örneğin, cömertlik cimrilikle savurganlık arasındaki, kibarlık tutkuyla edilgin tahammül arasındaki, cesaret gözükaralıkla korkaklık arasındaki, dostluk kendini-yüceltmeyle kendini geri plana çekme arasındaki, vb. ortadır. Zira iyi ve özellikle de aşırı derecede etkilendiğinde zarar görecek olan (yukarıda, s. 168) duyularla alakalı iyi, o halde tam da onda duyusal olan bulunduğu için ortadır. Bu yeterli bir tanım gibi görünmemekte olup, belirleyen yalnızca Kavram olmadığı, aynı

[87] Ethic. Nicomach. II. 5-7 (6, 7); Magn. Moral. I. 5-9; Eth. Eud. II. 3.

zamanda empirik yan da mevcut olduğu için salt niceliksel bir belirlenimden ibarettir. Erdem mutlak bir şekilde kendinde belirlenmiş olmayıp maddi bir öğeye de sahiptir ki, doğası bir az veya çok yeteneğindedir. O nedenle, Aristoteles'in derece bakımından farklılık olarak erdem tanımına tatmin edici değil ve belirsiz diye itiraz edilmişse de, bunun aslında şeyin doğasında bulunduğunu söyleyebiliriz. Erdem ve bütünlüğü içinde belirli erdem, niceliksel olanın bir yere sahip olduğu bir alana girer; düşünce burada genel olarak kendinde evde değildir ve niceliksel sınır belirlenmemiştir. Tikel erdemlerin doğası öyle bir türdedir ki, daha tam bir belirlenim yeteneğinde değillerdir; onlardan ancak genel anlamda söz edilebilir ve onlar açısından tam da bu belirsiz olandan başka daha öte bir belirlenim söz konusu değildir.[88] Fakat bizim bakış açımıza göre, ödev kendinde mutlak bir şekilde varolan bir şey olup, onu belirlemeyi sağlayan varolan uçlar arasındaki bir orta değildir; gel gör ki, bu evrensel de keza boş olmada sonuçlanır ya da daha ziyade belirlenmemiştir, buna karşılık, bu belirli içerik de bizi dolaysız bir şekilde ödevler çatışmasına dâhil eden bir uğraktır. Pratikte insan, birey olarak insanda bir zorunluluk arar ve bunu ifade etmeye çabalar; ama bu ya biçimseldir ya da tikel erdemlerde olduğu gibi belli bir içeriktir ve böyle olarak da empirizmin avına düşer.

*β. Politika*

Aristoteles'in *Politika* eserinden de söz etmemiz gerekiyor; o, olumlu tözün, pratik tinin zorunlu örgütleniş ve gerçekleşmesinin, öznel etkinlik yoluyla edimselleşen devlet olduğunun az çok bilincindeydi, öyle ki öznel etkinlik belirlenim ve ereğini onda bulmaktadır. Aristoteles bundan dolayı politik felsefeyi pratik felsefenin genel toplamı olarak, devletin ereğini de genel mutluluk olarak görür. "Tüm bilim ve tüm yetenek (δύναμις [dynamis])," diyor (Magn. Mor. I. 1), "bir ereğe sahiptir ve bu da İyidir: Ne kadar üstünlerse, erekleri de o kadar üstündür; ama en üstün yetenek politik olandır ve dolayısıyla onun ereği de İyidir." Aristoteles Etiğin şüphe götürmez bir şekilde bireye hitap ettiğini kabul eder, ama onun tamlığına bir bütün olarak ulusta ulaşılır. "En yüksek iyi, bir birey için de bütün devlet için de

[88] *Karş.* Arist. Ethic. Nicom. I. 1 (3).

aynı olsa bile, şüphesiz onu bir devlet için kazanıp sürdürmek daha büyük ve daha yüce olurdu; bunu birey için yapmak övgüye değerdir, ama bir ulus ve bütün devletler için yapmak daha soylu ve daha tanrısaldır. Pratik bilimin konusu budur ve bir dereceye kadar politikaya aittir."[89]

Aristoteles insanı hemen "akıl sahibi politik hayvan" olarak tanımlayıp (Polit. I. 2) işe başlayarak aslında devleti ziyadesiyle onurlandırmaktadır. "Dolayısıyla, iyinin ve kötünün, adaletin ve adaletsizliğin bilgisine hayvan değil, bir tek o sahiptir," çünkü hayvan düşünmez, gelgelelim modern çağda insanlar bu belirlenimlerde varolan ayrımı hayvanların da insanlarla eşit ölçüde sahip olduğu duyuma dayandırıyorlar. İyi ve kötü, vb. duygusu da söz konusudur ve Aristoteles bu yönü de bilir (yukarıda, s. 174); ama bunun salt hayvansal duyum olarak kalmamasını sağlayan düşüncedir. Bundan dolayı, Aristoteles için rasyonel algı da erdemin özsel koşuludur ve duyusal bakış açısıyla rasyonel bakış açısı arasındaki uyum onun *eudaimonizm*indeki özsel bir uğraktır. Aristoteles insanı bu şekilde belirledikten sonra şunları söyler: "Bunların birleşmeleri aileyi ve devleti oluşturur; anlakta ise devlet, doğa düzeninde," (yani Kavramında, zaman sırasına göre değil de akıl ve hakikat bakımından) "aileden" (rasyonel olmayan doğal ilişki) "ve bizdeki bireyden önce gelir." Aristoteles öne birey ve haklarını koymamakta, tersine devleti özü gereği bireyden ve aileden, tam da onların tözselliğini oluşturduğu için, daha yüksek bir şey olarak görmektedir. "Zira bütün, parçalarından önce gelmelidir. Örneğin, bütün bedeni çıkarıp alırsanız, geriye adı dışında ne bir ayak ne bir el kalır ve bu da taştan bir ele el demek gibi bir şeydir, çünkü kullanılamaz bir hale getirilmiş bir el taştan bir el gibidir." Eğer insan ölürse tüm parçalar yok olur. "Zira her şey edimselliğine ve içkin güçlerine göre tanımlanır, öyle ki bir şey artık olduğu gibi kalmaya devam etmiyorsa, adı dışında onun aynı olduğunu söylemek mümkün değildir. Aynı şekilde devlet de bireylerin özüdür; birey bütünden ayrıldığı zaman tıpkı bütünden ayrılmış olan organik bir parça gibi kendinde tam olmaktan uzaktır." Bireyin tikel iradesinin mutlak olarak başlangıç noktası

[89] *A.g.e.* I. 1 (2).

yapıldığı –öyle ki, tüm insanlar oylarını kullanarak neyin yasa olması gerektiğine karar verirler ve böylelikle de devlet oluşur– modern ilkenin doğrudan zıddıdır bu. Fakat Platon'da olduğu gibi Aristoteles'te de devlet, ereği pratik bakımdan en yüksek olduğu için, *prius*'tur, tözseldir, başlıca olandır. "Her kim bu toplum açısından yetersizse veya bu topluma ihtiyaç duymayacak kadar kendinde tamsa ya bir hayvan ya bir tanrı olacaktır."

Bu kadarcık bir değerlendirmeden bile, Aristoteles'in doğal hak denen şey (eğer bir doğal hak aranıyorsa) gibi, yani başkalarıyla herhangi bir edimsel ilişkinin dışında soyut insan fikri gibi, bir düşüncesinin olamayacağı açıktır. Geri kalanı itibarıyla *Politika*, devletin içsel unsurları hakkında[90] bizi bugün bile bilgilendirecek bakış açılarını ve çeşitli anayasaların bir betimlenişini içermektedir;[91] ancak bu betimleme antik ve modern devletlerin temellerinde yatan farklı ilkelerden ötürü artık aynı öneme sahip değildir. Hiçbir ülke, anayasa miktarı ve tek bir devlet içinde bir anayasadan başka bir anayasaya geçişler bakımından, Yunanistan kadar zengin değildi; fakat Grekler bizim modern devletlerimizin bireyi yalıtan, genel olarak eylemesine olanak tanıyan ama aynı zamanda da görünmez bir tin gibi devletin tüm parçalarını bir arada tutan soyut hakkı ile henüz tanışmamışlardı. Gelgelelim bu öyle bir şekilde gerçekleşir ki, kimsede aslında ne bütünün bilinci ne de bütün için etkinlik bulunur; ama birey gerçekte bir kişi olarak görüldüğü için ve bireyin tüm ilgisi de bireyselliğini korumaya yöneldiği için, o nasıl olduğunu bilmeksizin bütün için çalışmaktadır. Tıpkı bir fabrikada farklı parçaları birbirleriyle uyumlu kılma işi az sayıda kişiye ait olduğu için herkesin bütünü değil de sadece bir parçayı oluşturması ve başka kısımlarda beceriye sahip olmaması gibi, her bir kişinin payı yalnızca bölünmüş etkinlik içinde bulunur. Bütünün bilincine ve bütün için etkinliğe yalnızca özgür uluslar sahiptir; modern çağda birey yalnızca genel olarak kendisi için özgürdür ve bir tek yurttaş özgürlüğüne sahiptir –bir *citoyen* değil, bir *burjuva* özgürlüğü anlamında. Bu ayrımı belirtecek iki farklı sözcüğümüz yok.

[90] Arist. Polit. III. 1; IV. 14-16.

[91] *A.g.e.*, III. 7 (5) – IV. 13.

Bu anlamda yurttaşların özgürlüğü evrenselden vazgeçmektir, yalıtma ilkesidir; ama bu, antiklerin bilmediği zorunlu bir uğraktır. Daha yüksek organik yaşamı ise noktaların tam bağımsızlığı ve böylece bütünün daha büyük bağımsızlığı oluşturur. Bu diğer devletler, doğanın rastlantıya ve bireyin geçici isteklerine bağlı olan ürünleridir, ama içsel kalıcılık, gerçek ve parçalarında sağlamlaşmış yıkılmaz evrensellik ilk defa şimdi mümkün kılınmaktadır.

Ötesine gelince, Aristoteles Platon'unki gibi bir devlet betimlemeye çalışmamış, sadece anayasa konusunda en iyilerin yönetmesi gerektiğini belirtmiştir. Ama insanlara istediklerini yapmalarına izin verildiğinde olan da daima budur, bundan dolayı anayasa formlarını belirlemekle çok fazla ilgilenmemiştir. En iyilerin yönetmesi gerektiğini kanıtlama mahiyetinde Aristoteles şunu söyler: "En iyi olanlar, eğer kendilerinden erdem ve politik yetenekler bakımından aşağı olan başkalarıyla eşit görülürlerse, haksızlığa uğrayacaklardır, çünkü saygınlığı olan bir kişi insanlar arasındaki tanrı gibidir." Burada hiç şüphe yok ki, Aristoteles'in aklında, bir tanrıymış gibi yönetmesi gereken ve karşısında hiç kimsenin, hatta yasanın bile üstünlük iddiasında bulunamayacağı biri olarak İskender bulunmaktadır. "Onun için yasa yoktur, çünkü onun kendisi bizzat yasadır. Böyle bir insan devletten kovulabilir, ama Jüpiter'den daha fazla denetim altına alınamaz. Yapılacak tek şey –ki, doğal olan da budur– böyle birine sesini çıkarmadan boyun eğmek ve devletlerdeki kralların mutlak bir şekilde ve daima (ἀΐδιοι [aidioi]) onun gibi insanlar olmasını sağlamaktır."[92] Grek demokrasisi o dönem büsbütün bozulmuş olduğu için Aristoteles ona bundan böyle herhangi bir meziyet atfedemezdi.

## 4. Mantık

Tin Felsefesinin diğer yanında, ele almamız gereken bir de Aristoteles'in soyut düşünce bilimi, Mantık bulunuyor. Bu Mantık şimdilerde ne kadar küçümseniyorsa, yüzlerce yıldır da o kadar onurlandırılmıştır. Aristoteles Mantığın kurucusu olarak görülmektedir: Onun mantık eserleri tüm zamanların mantıksal incelemelerinin

[92] *A.g.e.*, III. 13 (8-9).

kaynağı ve otoritesidir; bu incelemeler büyük ölçüde özel geliştirme ve türetmelerden ibarettir, dolayısıyla donuk, yavan, eksik ve tamamıyla formel olmak zorundaydı. Çok yakın zamanlarda bile Kant, Aristoteles'in çağından beri mantığın –tıpkı Euklides'in zamanındaki saf geometri gibi– daha öte herhangi bir bilimsel iyileştirme veya değişiklik geçirmeksizin günümüze dek yerini korumuş olan tam ve eksiksiz bir bilim olduğunu söylemiştir. Mantıktan ilk defa burada söz ediliyor olmasına ve daha sonraki Felsefe tarihinin bütününde başka hiçbir mantıktan bahsedilmemesine (çünkü Kuşkuculuğun olumsuzlamasını saymazsak zaten başka bir mantık da varolmamıştır) rağmen, burada onun içeriğinden tam olarak söz etmemiz mümkün değil, sadece genel niteliklerini belirtebiliriz. Aristoteles'in bize sunduğu formlar hem Kavramla hem de yargı ve sonuçla ilgilidir. Doğal tarihte nasıl ki unikornlar, mamutlar, kınkanatlılar, yumuşakçalar, vb. gibi hayvanlar göz önünde bulundurulup doğaları betimleniyorsa, Aristoteles de deyim yerindeyse düşüncenin bu tinsel formlarının doğasının betimleyicisidir; ama bu birinden diğerini çıkarsamada Aristoteles, düşünceyi sadece sonlu uygulanışı ve yönü içinde tanımlanmış olarak sunmuştur ve dolayısıyla mantığı da sonlu düşüncenin bir doğal tarihidir. Arı anlağın soyut etkinliğinin bir bilgisi ve bilinci olduğu için o, şu veya bu somut olgunun bir bilgisi olmayıp arı formdur. Bu bilgi gerçekten de müthiştir ve oluşturulma şekli daha da müthiştir: Bu mantık bundan dolayı onu keşfedenin derin düşüncesini ve soyutlama gücünü son derece onurlandıran bir eserdir. Zira düşüncedeki en büyük birleştirici güç onu maddi olandan ayırıp sağlamlaştırmada yatar ve maddeyle kaynaşarak çoklu şekillerde dönüp dolaşıp sayısız değişiklik ve uygulama yeteneğinde görüldüğünde güvence altına alınmışsa bu güç kendisini daha da hissettirir. Aristoteles aslında sadece düşüncenin hareketini değil, aynı zamanda sıradan tasarım içindeki düşüncenin hareketini de göz önünde bulundurmaktadır. Aristoteles'in Mantığı Ὄργανον [Organon] adı altında toplanmış beş kitap içinde kapsanır.

*a.* İlk eserin irdelediği *Kategoriler* (κατηγορίαι [katēgoriai]), varolan şeylerin (κατηγορεῖται [katēgoreitai]) yüklemi olan evrensel belirlenimlerdir: Bunlar, anlak kavramları dediğimiz şeyler kadar şeylerin yalın gerçeklikleridir de. Bu bir ontoloji olarak

adlandırılabilir, metafiziğe ait görülebilir; bundan dolayı bu belirlenimler Aristoteles'in *Metafizik*'inde de ortaya çıkmaktadır. Aristoteles şunu söyler (Categor. I.): "Yalnızca adı ortak olan ama farklı bir tözsel tanıma (λόγος τῆς οὐσίας [logos tēs ousias]) sahip olan şeylere eşadlılar (ὁμώνυμα [homōnyma]) denir; o nedenle, bir ata da bir at resmine de hayvan denir."

Öyleyse Kavram (λόγος [logos]) eşadlı olana karşıttır ve Aristoteles ikinci bölümün ele aldığı τὰ λεγόμενα [ta legomena]'yı buradan türettiği için bu son ifadenin salt yüklemden daha fazlasını işaret ettiği ve burada belirli Kavramlar olarak alınması gerektiği açıktır. "Belirli kavramlar ya 'insan galip geliyor,' 'öküz kaçıyor' gibi bileşik bir şekilde (κατὰ συμπλοκήν [kata symplokēn]) ya da 'insan,' 'öküz,' 'galip gelmek,' 'kaçmak' gibi bileşik olmayan bir şekilde (ἄνευ συμπλοκῆς [aneu symplokēs]) söylenir." Bu bölümlemenin birinci sırasına Aristoteles kendi başına varolmak gibi tamamıyla öznel ilişkiler olan τὰ ὄντα [ta onta]'yı koyar, öyle ki ilişki içlerinde olmayıp onlara dışsaldır. Şimdi, τὰ λεγόμενα [ta legomena] ve τὰ ὄντα [ta onta] gene birbirinden ayrılıyor olsa da Aristoteles gene de τὰ ὄντα [ta onta]'nın hem λέγεται [legetai]'ını hem ἐστί [esti]'sini kullanır, öyle ki λέγεται [legetai] tikelle ilişkisi bakımından bir türe yüklenmektedir; buna karşılık ἐστί [esti] ise İdea değil de sadece yalın olan bir evrensele yüklenmektedir. Zira Aristoteles şunları söyler: "Hiçbir öznede olmamasına karşın belli bir özneye (καθ' ὑποκειμένου λέγεται [kath' hypokeimenou legetai]) yüklenebilecek yüklemler (ὄντα [onta]) vardır, örneğin 'insan' 'belli bir insana' yüklenmektedir, ama o gene de tikel hiçbir insan değildir. Başkaları ise herhangi bir özneye yüklenmemekle birlikte bir öznededir (ἐν ὑποκειμένῳ ἐστί [en hypokeimenō esti]) (bir öznede olan şey derken, herhangi bir şeyde bir parça olarak değil de içinde olduğu şey olmaksızın varolamayan şeyi kast ediyorum), örneğin 'bir gramer sanatı' (τὶς γραμματική [tis grammatikē]) bir öznede, 'ruh'ta bulunur, ama herhangi bir özneye yüklenemez ya da bir özneyle cins olarak ilişkilidir. Bazıları ise bir özneye (λέγεται [legetai]) yüklenirler ve onun içindedirler; bilim ruhun içindedir ve gramer sanatına yüklenmektedir. Gene bazıları da ne öznededir ne de herhangi bir özneye yüklenmektedir, örneğin 'belli bir insan,' tekil, bir adet; ama bunlardan

bazıları 'belli bir gramer sanatı' gibi bir öznede olabilir." Özne yerine taşıyıcı desek daha doğru olur, çünkü o, Kavramın zorunlu olarak ilişkili olduğu şeydir, yani soyutlamada yok sayılan şeydir ve o nedenle de Kavrama karşıt tekildir. Aristoteles'in cins veya evrensel ile tekil arasındaki ayrımı göz önünde tuttuğunu görüyoruz.

Aristoteles'in yukarıda işaret etmiş olduğu ilk şey, bir insana yüklenen ama onda en azından tikel bir nitelik olarak bulunmayan cinstir; örneğin, cesur insan bir edimseldir, ama evrensel bir kavram olarak ifade edilir ve mantıksal edimsel de kendinde düşünülen bir şeydir, böylece örneğin cesaret de arı bir soyutlama formudur. Bununla birlikte, bu anlak mantığı, üç aşamasıyla, mutlağın kategorilerine öykünmektedir. Kavram veya tanım mantıksal bir edimseldir ve böylece de salt kendinde düşünülen bir şeydir, yani olanaklıdır. Yargıda bu mantık bir A kavramını edimsel özne diye adlandırır ve onu B kavramı olarak başka bir edimselle bağıntılar; B'nin kavram olduğu, A'nın da ona bağlı olduğu söylenir –ama B sadece daha genel bir kavramdır. Tasımda zorunluluğun simüle edildiği söylenir: Yargıda bile bir kavramla varolduğu varsayılan bir şeyin bir sentezi söz konusudur; tasımın ise örneğin erdemin ortası durumunda olduğu gibi (yukarıda, s. 176), karşıtlar aklın *medius terminus*'u* yoluyla bir üçüncüde ortaya konduğu için, zorunluluk formunu taşıması gerekir. Büyük terim mantıksal varlığı, küçük terim mantıksal olanağı ifade eder, çünkü Gaius mantık için salt bir olanaktır; sonuç her ikisini de birleştirir. Ama yaşam kendini ilkin akıl karşısında açar, çünkü gerçek realite odur. Aristoteles'teki ikinci nokta, cins olmayan evrenseldir, yani ne kendinde evrenselle tikelin birliği olan ne de mutlak tekillik ve dolayısıyla da sonsuzluk olandır. Şüphesiz bu bir öznedeki uğrak veya yüklemdir, ama mutlak bir şekilde kendinde ve kendi için değildir. Bu ilişki şimdi οὐ λέγεται [ou legetai] yoluyla ifade edilmektedir, çünkü ὅ λέγεται [ho legetai] kendinde evrensel olarak keza sonsuzdur da. Üçüncü nokta ise yüklemi olan tikeldir: Keza kendinde bilim sonsuzdur ve dolayısıyla da örneğin gramer sanatının cinsidir, ama aynı zamanda tekil olmayıp evrensel olduğu için de bir özne uğrağıdır. Aristoteles'in işaret ettiği dördüncü nokta dolaysız kavram denen şeydir –tekil. Belli bir gramer sanatı gibi

* Orta terim –*ed. notu.*

bir şeyin aynı zamanda bir öznede de bulunduğu çekincesine burada yer yoktur, çünkü belli gramer sanatı gerçekte kendinde tekil değildir.

Aristoteles bu konuda bizzat şu değerlendirmelerde bulunur:[93] "Bir şeye özne olarak başka bir şey yüklendiğinde (κατηγορεῖται [katēgoreitai]), yüklem" (yani bir evrensel olarak onunla ilişkili olan şey) "hakkında ne söyleniyorsa (λέγεται [legetai]), aynı zamanda özne için de söylenebilecektir." Bu sıradan sonuçtur; böylece, bu mesele hızlıca geçiştirildiğinden, gerçek sonucun Aristoteles'te çok daha büyük bir önemi olduğunu görüyoruz. "'Hayvan' ve 'bilim' gibi birbirinin altında sıralanmayan (μὴ ὑπ' ἄλληλα τεταγμένα [mē hyp' allēla tetagmena]) farklı cinsler, türleri (διαφοράς [diaphoras]) bakımından farklılık gösterirler. Örneğin, hayvanlar karada, havada, suda yaşayanlar olarak ayrılırlar –ama bilimde bu tür bir ayrım yoktur. Alt cinslerde ise böyle ayrımlar olabilir; zira üst cinsler alt cinslere yüklenir, öyle ki yüklem için ne kadar ayrım varsa özne için de o kadar ayrım vardır."

Aristoteles bağıntılı olan veya bileşik olan hakkında söylenenlerden söz ettikten sonra şimdi "herhangi bir bağıntı olmaksızın yüklenenlere" veya bileşik olmayanlara geçer; zira gördüğümüz gibi (s. 181) ikinci bölümde ortaya konan bölümleme budur. Herhangi bir bağıntı olmaksızın yükleneni Aristoteles daha tam biçimde kategoriler olarak şöyle ele alır; ancak bu kategorilerin ortaya konduğu eserin tam olduğunu düşünmemek gerekir. Aristoteles bunlardan on tanesini sayar:[94] "Söylenen her bir kavram Töz (οὐσίαν [ousian]), Nitelik (ποιόν [poion]), Nicelik (ποσόν [poson])," madde, "İlişki (πρός τι [pros ti]), Yer (ποῦ [pou]), Zaman (ποτέ [pote]), Durum (κεῖσθαι [keisthai]), İyelik (ἔχειν [ekhein]), Etkinlik (ποιεῖν [poiein]) ya da Edilginlik (πάσχειν [paskhein]) belirtir. Bunlardan hiçbiri kendi başına bir olumlama (κατάφασις [kataphasis]) veya bir olumsuzlama (ἀπόφασις [apophasis]) olarak görülmez, yani hiçbiri ne doğrudur ne de yanlıştır." Aristoteles bu yüklenebilenlere beş yüklenebilen daha ekler, ama sadece hepsini yan yana sıralar.[95] İlişki kategorileri nitelik ve niceliğin sentezleridir, dolayısıyla da akla aittir; ama salt ilişki

[93] Categor. 3 (2. 3-5).

[94] *A.g.e.*, 4 (2. 6-8).

[95] *A.g.e.*, 10-14 (8-11); karş. Kant, Kritik der reinen Vernunft, s. 79 (6. Basım).

olarak koyuldukları ölçüde anlağa aittirler ve sonluluk formlarıdır. Onlarda ilk yeri Varlık, öz alır; sonraki, ilinek veya neden olunan şey olarak olanaktır; bununla birlikte ikisi ayrılmıştır. Tözde A Varlıktır, B ise olanak; nedensellik ilişkisinde A ve B Varlıktır, ama A bir A koyutlaması içinde koyutlanmış olarak B'de koyutlanmıştır. Tözün A'sı mantıksal Varlıktır; varoluşuna karşıt olarak özüdür ve bu varoluş mantıkta salt olanaktır. Nedensellik kategorisinde A'nın B'deki Varlığı salt bir refleksiyon Varlığıdır; B kendi için başka bir şeydir. Akılda ise A, A'nın Varlığı olduğu kadar B'nin de Varlığıdır ve A, B'nin Varlığı olduğu kadar A'nın da tüm Varlığıdır.

Aristoteles Töz hakkında konuşmaya devam eder; ilk Töz "ilk ve başlıca en katı (κυριώτατα [kyriōtata]) anlamında," ona göre, yukarıda söz edilen (ss. 181-182) bölümlemenin dördüncü sınıfı olan tekildir. "İkincil tözler ise tür (εἴδεσι [eidesi]) olarak bu birincilerin içinde yer aldığı tözlerdir, yani hem bunlar hem de bu türlerin cinsleridir. Özneye, bir özneye yüklenen tüm şeylerin (τῶν καθ' ὑποκειμένου λεγομένων [tōn kath' hypokeimenou legomenōn]) hem adı hem tanımı (λόγος [logos]) yüklenir; örneğin, özne olarak belli bir insana hem 'insan' (canlı varlık) adı hem de 'insan' tanımı yüklenir. Ama Bir öznede bulunana şeylere (ἐν ὑποκειμένῳ ὄντος [en hypokeimenō ontos])" alt "öznelerin tanımını yüklemek mümkün değildir, fakat bazılarına adı yükleyebiliriz: 'Beyazlık' tanımı böylece onun içinde bulunduğu cisim değil, sadece adıdır." Tanımın (λόγος [logos]) yanı sıra ve "çoğu ad durumunda ise tüm diğer şeyler özneler" (tekiller) "olarak birincil tözlerle ilişkilidir veya onlara içkindir. O halde geri kalanların hiçbiri birincil tözler olmaksızın varolamaz, çünkü birincil tözler başka her şeyin temelidir (ὑποκεῖσθαι [hypokeisthai]). İkincil tözlerden tür, cinse göre daha tözdür, çünkü birincil töze o daha yakındır, cins ise türe yüklenir ve tersi olmaz." Tür burada öznedir ya da birey olarak gerçekten belirlenmiş bir şeye hep gerek duymayan, ama aynı zamanda genel anlamda ikincil olana işaret eden şeydir. "Fakat nasıl ki birincil tözlerde biri diğerinden daha töz değilse, türler de birbirlerine göre daha töz değildir. Aynı şekilde türler ve cinslere, diğerlerinden" (nitelikler veya ilinekler) "önce ikincil tözler demek gerekir: 'İnsan' tanımı onun 'beyaz' veya 'koşuyor' olmasından önce gelir."

Soyutlamanın o nedenle iki tür nesnesi bulunur; hem 'insan' hem de 'eğitimli' belli bir bireyin nitelikleridir; ama birincisi sadece bireyselliği soyutlayıp bütünlüğü bırakır ve böylece bireysel olanın rasyonel olana yükseltilmesidir, ki burada refleksiyonun karşıtlığından başka bir şey yitip gitmez. "Tözler için geçerli olan, farklılıklar için de geçerlidir; çünkü eşanlamlılar (συνώνυμα [synōnyma]) olarak hem ad hem tanım bakımından ortaktırlar."

*b*. İkinci inceleme *Yorum Üzerine* (περὶ ἑρμηνείας [peri hermēneias]) olup, yargı ve önerme öğretisidir. Olumlama veya olumsuzlamadan, yanlışlık veya doğruluktan söz edildiğinde önerme söz konusudur;[96] aklın kendi kendini düşündüğü arı düşünceyle ilişkili değillerdir; evrensel olmayıp tekildirler.

c. Üçüncüsü Analitiklerdir, *Birinci Analitikler* ve İkinci Analitikler diye iki bölümden oluşur; en tam biçimde kanıtı (ἀποδείξις [apodeiksis]) ve anlağın tasımlarını ele alırlar. "Tasım, bir şey öne sürüldüğünde bu öne sürülenden zorunlu olarak başka bir şeyin çıktığı akıl yürütmedir (λόγος [logos])"[97] Aristoteles'in mantığı genel sonuç teorisini esasen oldukça doğru bir şekilde ele almıştır, ama bunlar hiçbir surette evrensel hakikat formunu oluşturmazlar; Aristoteles metafiziğinde, fiziğinde, psikolojisinde, vb. sonuçlar oluşturmamış, kendinde ve kendi için Kavramı düşünmüştür.

d. 'Yerleri' (τόποι [topoi]) ele alan *Topikler* (τοπικά [topika]) ise dördüncü sıradadır; herhangi bir şeyin göz önünde bulundurulabileceği bakış açıları sıralanmaktadır. Cicero ve Giordano Bruno bunu daha tam biçimde geliştirmiştir. Aristoteles bir nesne, bir önerme ya da bir problem hakkında benimsenebilecek çok sayıda genel bakış açıları sunar; her bir problem doğrudan doğruya bu farklı bakış açılarına indirgenebilir, bunların her yerde ortaya çıkması gerekir. O nedenle, bu 'yerler' deyim yerindeyse bir nesneyi araştırırken göz önünde bulundurulabilecek birçok yönlere dair bir sistemdir; bu özellikle hatiplerin eğitimi ve sıradan karşılıklı konuşmalar için uygun ve gerekli gibi görünen bir eserdir, çünkü bakış açılarının bilgisi sayesinde, bir konunun

[96] *A.g.e*., 4 (2); De Interpretat. 4-6.

[97] Arist. Analytic. prior. I. 1; Topic I. 1.

çeşitli yönlerine ulaşma ve konunun bütün boyutunu bu bakış açılarına uygun olarak kapsama olanağı hemen elimizde olur (Cilt I, s. 324). Aristoteles'e göre bu, olasılıklardan hareketle önermeler ve sonuçlar bulma aracı olarak adlandırdığı Diyalektiğin işlevidir.[98] Bu 'yerler' farklılık, benzerlik, karşıtlık, ilişki ve karşılaştırma gibi ya genel bir türdedir[99] ya da onda daha uzun bir zaman süresine, bir ya da birkaç bilge insanın seçeceği şeye, tür karşısında cinse, kendisi için arzulanana sahip olduğumuz için, ayrıca daha saygıdeğer olanda bulunduğu, erek olduğu, ereğe yaklaştığı, daha güzel ve övgüye layık olduğu için, vb. daha iyi veya daha arzulanası bir şeyi kanıtlayan 'yerler' gibi özel bir doğa taşırlar.[100] Aristoteles (Topic VIII. 2) diyalektikçilerde tasımı, sıradan halkta ise tümevarımı kullanmamız gerektiğini söyler. Aynı şekilde Aristoteles diyalektik ve demonstratif tasımları retorikten ve her türlü ikna yönteminden de ayırmaktadır, ama tümevarımı retoriğe ait sayar.[101]

e. Son olarak beşinci inceleme, Çürütmeler Üzerine, Sofistlerin Çürütmeleriyle (σοφιστικοὶ ἔλεγχοι [sophistikoi elenkhoi]) ilgilidir; kategoriler içindeki düşünce bilinçsizce halk tasarımının maddi yanına kaçarak kendisiyle daima çelişmektedir. Sofistlerin çürütmeleri tuzağa düşürmek ve kafa karışıklığı yaratmak amacıyla bilinçsiz sıradan tasarımı bu çelişkilere yönlendirerek onların bilincine varmasını sağlar; bunlardan Zenon bağlamında söz etmiştik ve onları Sofistler de araştırmıştır, ama bu konuda özel olarak güçlü olanlar Megaralılardı. Aristoteles çözmek amacıyla bu türden bazı çelişkileri inceler; bunu yaparken, onları daha dramatik hale getirmek mümkün olsa da, yavaş yavaş ve dikkatli bir şekilde ilerler ve geri durmaz. Daha önce Megaralıları ele alırken bazı örnekler bulmuş ve Aristoteles'in bu tür çelişkileri ayrım ve belirlenim yoluyla nasıl çözdüğünü görmüştük.

Bizim sıradan mantık sistemlerimizde, Aristotelesçi *Organon*'un bu beş bölümünden aslında en küçük ve en önemsiz betimlemeler

[98] Arist. Topic I. 13 (11) ve 1.
[99] *A.g.e.*, I. 16-18 (14-16); II. 7, 8, 10.
[100] *A.g.e.*, III. 1; Buhle, Argum. S. 18.
[101] Analyt. prior. II. 23 (25).

üretilmiş olup, esasen Porphyrius'un girişinde kapsananlardan oluşmaktadır. Özellikle de *Yorum Üzerine* ve *Analitikler*'den oluşan ilk kısımlarda bu Aristotelesçi mantık şimdilerde sıradan mantıkta ele alındığı şekliyle evrensel düşünce formlarının temsillerini içerir ve gerçekten de modern çağda mantık olarak bilinen şeyin temelini oluşturur. Aristoteles düşüncenin bizde aldığı formları tanıyıp belirlemiş olmakla sonsuz bir hizmette bulunmuştur. Zira bizi ilgilendiren şey dışsallıklara gömülü olduğu şekliyle somut düşüncedir; bu formlar onun içerisine gömülmüş ebedî bir etkinlik ağı oluştururlar ve her şeye gerilmiş olan bu ince iplikleri onlara oturtma işi bir empirizm şaheseridir ve bu bilgi mutlak bir şekilde değerlidir. Bu etkinliğin aldığı sayısız form ve kipin temaşası ya da bilgisi bile yeterince ilginç ve önemlidir. Zira farklı yargı türlerinin sayılıp dökülmesi ve bunların sayısız sınırlanışları bize yavan ve içeriksiz gibi görünse de ve hakikati keşfetme amacına hizmet etmiyorlar gibi dursa da, en azından bu bilime karşıt olarak başka hiçbir bilimi onun yerine koymak mümkün değildir. Sözgelimi, kafasındaki püskülün şekline göre birbirinden ayırt edilebilecek yüzaltmışyedi cins guguk kuşları gibi sonsuz sayıda hayvanın bilgisini edinmek ya da bilge bir entomoloji eseri sayesinde bir uyuzdan daha iyi olmayan zavallı bir yosun cinsinin yeni bir türüyle veya bir böcek, parazit veya böcekçikle tanışmak saygın bir çaba sayılıyorsa eğer, düşüncede bulunan çeşitli hareket türlerine aşina olmak bu tür yaratıkları bilmekten çok daha önemlidir. Sıradan mantıkta yargı, sonuç, vb. formları hakkında ifade edilenlerin en iyisi Aristoteles'in eserlerinden alınmıştır; ayrıntılarla ilgili olarak sündürülüp çokça şey eklenmiştir, ama hakikat Aristoteles'te bulunacaktır.

Aristotelesçi mantığın gerçek felsefi doğasına gelince; ders kitaplarımızda o sanki yalnızca bilinç olarak anlağın etkinliğine ifade kazandırmış gibi bir yer ve önem edinmiştir ve bundan dolayı da bizi doğru şekilde düşünmeye yönelttiği söylenmektedir. Bu nedenle, sanki düşüncenin hareketi düşünce nesnesinden etkilenmeyen bağımsız bir şey gibi görünmektedir; diğer bir deyişle, şeylerin bizzat kendisinin hareketi olmayan bir araçla algıya ulaşmamızı sağlayan anlağımızın düşünce yasaları denilen şeyi içeriyor gibi görünmektedir. Şeyler bizim onları düşünce yasalarına göre ortaya koyduğumuz şekilde

oluşturulmuş oldukları için sonucun şüphesiz hakikat olması gerekir; ama bu bilgi tarzının salt öznel bir anlamı vardır, yargı ve sonuç şeylerin bizzat kendisinin bir yargısı ve sonucu değildir. Şimdi eğer, bu bakış açısına göre, düşünce kendi başına ele alınırsa, kendisini örtük bir şekilde bilgi olarak göstermez ve kendinde ve kendi için içeriksiz de değildir, çünkü uygulanan bir biçimsel etkinliktir, ama içeriği ona verilen bir içeriktir. Düşünce bu anlamda öznel bir şey olmaktadır; bu yargılar ve sonuçlar kendilerinde ve kendileri için tamamen gerçektir ya da daha ziyade doğrudur –bundan kimsenin şüphesi yok– ama onlarda içerik eksik olduğu için bu yargılar ve sonuçlar hakikatin bilgisi için yeterli değildir. Mantıkçılar, o nedenle, bunları içeriği bütünüyle farklı bir şey olan formlar olarak görürler ve onlara verilen anlam – yani onların form olması– kusurlu bulunur. Gelgelelim onlar hakkında söylenecek en kötü şey onların tek hatasının biçimsel olmak olduğudur; hem genel olarak düşünce yasaları hem de düşünce belirlenimleri, kategoriler, ya sadece yargı belirlenimleridir ya da anlağın salt öznel formlarıdır, ki kendinde-şey bu durumda tamamen farklıdır. Ama bu bakış açısında ve ödül olarak verilen suçlamada bizzat hakikatin kendisi gözden kaçırılmaktadır, çünkü hakikatsizlik özneyle nesne arasındaki karşıtlık formudur, onlardaki birlik eksikliğidir; bu durumda, herhangi bir şeyin gerçek olup olmadığı sorusu sorulmamaktadır. Bu belirlenimler kuşkusuz hiçbir empirik içeriğe sahip değildir, ama düşünce ve düşüncenin hareketi içeriğin bizzat kendisidir –ve aslında verilebilecek başka herhangi bir içerik kadar ilginç bir içeriktir; dolayısıyla, bu düşünce bilimi başlı başına gerçek bir bilimdir. Ama burada gene tüm Aristotelesçi üsluba ve aynı zamanda onu takip eden tüm mantığa ait olan şu sakınca –ki, gerçekten de son derece büyük bir sakıncadır– karşılaşıyoruz: Genel olarak düşüncede ve düşüncenin hareketinde tekil uğraklar ayrı düşmektedir; her biri bağımsız olarak görülen ve genelde mutlak hakikate sahip olduğu varsayılan birtakım yargı ve sonuç türleri söz konusudur. O nedenle, bunlar basit bir şekilde içeriktir, çünkü o zaman bizim ünlü çelişmezlik, sonuçlar, vb. yasalarında gördüğümüz türden ilgisiz, ayırt edilmemiş bir varoluşa sahiptirler. Fakat bu yalıtılmışlık içinde onların hiçbir hakikati yoktur; düşüncenin hakikati sadece onların bütünlüğüdür, çünkü bu bütünlük

aynı anda hem öznel hem nesneldir. Böylece onlar hakikatin malzemesinden, formsuz içeriğinden ibarettir; işte bundan dolayı da onların eksikliği sadece form olmaları değil, aksine onlarda formun eksik olması ve onların fazlasıyla içerik olmasıdır. Nasıl ki bir şeyin kırmızı, sert, vb. gibi pek çok tekil niteliği kendi başlarına ele alındığında bir şey olmayıp ancak birlikleri itibarıyla reel bir şeyi oluşturuyorsa, tek başlarına böyle bir nitelik veya bir ritim, melodi kadar az hakikat taşıyan yargı ve sonuç formlarının birliğinde de aynı durum söz konusudur. İçeriğin olduğu gibi bir sonucun formu da tamamen doğru olabilir, fakat ulaşılan sonucun gerçekdışı olması mümkündür, çünkü genel olarak bu form kendine ait hiçbir hakikate sahip değildir; ama bu formlar hiçbir zaman bu bakış açısından değerlendirilmemiştir ve mantığın hor görülmesi, bir içerik eksikliği olduğu yönündeki yanlış varsayıma dayanmaktadır. Şimdi, bu içerik spekülatif İdeadan başka bir şey değildir. Anlağın ya da aklın kavramları, şüphesiz bu bakış açısından değil ama hakikatinde, şeylerin özünü oluştururlar; anlak kavramları, yani kategoriler Aristoteles için de Varlığın özsel realitelerini oluştururlar. O halde eğer kendilerinde ve kendileri için gerçeklerse, onlar bizzat kendilerine aittirler ve dolayısıyla da en yüksek içeriktirler. Ancak sıradan mantıkta durum bu değildir ve bunlar Aristotelesçi eserlerde temsil edildikleri zaman bile, aralarında soyut anlağın ayrımlar yaptığı sadece evrensel düşünce-belirlenimleridir. Fakat bu, spekülatif düşüncenin, yani anlaktan ayırt edilmiş olarak aklın mantığı değildir, çünkü orada hiçbir şeyin kendi kendiyle çelişmesine olanak tanımayan anlak özdeşliği temeldir. Bu sonlunun mantığı, doğası bakımından ne kadar az spekülatif olursa olsun, gene de onu öğrenmemiz gerekir, zira o sonlu ilişkiler içinde her yerde keşfedilmektedir. Sonlu bilimleri ele alma genel yöntemini oluşturan bu sonlu düşünce formlarından başka hiçbir düşünce formunu bilmeyen ve uygulamayan pek çok bilim, bilgi konuları, vb. bulunmaktadır. Örneğin, matematik sabit bir tasımlar dizisidir; hukuk tikelin genelin altına getirilmesi, bu her iki yanın birleştirilmesidir. Sonlu belirlenimlerin bu ilişkileri içerisinde tasım, terimlerinin sayıca üç olmasından ötürü, gerçekten de bu belirlenimlerin bütünlüğü olarak adlandırılmıştır ve dolayısıyla Kant buna rasyonel sonuç da demiştir (*Kritik der reinen Vernunft*, s. 261);

ama sıradan mantıksal form içinde göründüğü şekliyle zekâya hitap eden bu tasım yalnızca rasyonalitenin düşünülür formudur ve yukarıda gördüğümüz üzere (s. 70) gerçek rasyonel tasımdan oldukça farklıdır. Aristoteles o nedenle anlak mantığının kurucusudur; bu mantığın formları sadece sonlunun sonluyla ilişkisi ile ilgilidir ve hakikat onlarda kavranamaz. Fakat Aristoteles'in felsefesinin hiçbir şekilde anlağın bu ilişkisine dayalı olmadığını belirtmek gerekir; dolayısıyla, Aristoteles'in bu tasımlar uyarınca düşünmüş olduğu düşünülmemelidir. Aristoteles eğer böyle yapmış olsaydı, spekülatif filozof olamazdı, ki biz onu böyle görmüştük; eğer bu sıradan mantığın formlarına tutunup kalmış olsaydı, önermelerinden hiçbiri ortaya konmuş olamazdı ve o da ileriye dönük hiçbir adım atmış olamazdı.

Aristoteles'in felsefesinin bütünü gibi mantığının da gerçekte yenilenmesi gerekmektedir; onun tüm belirlenimleri zorunlu bir sistematik bütün içine getirilmelidir –doğru bir şekilde parçalarına bölünmüş ve hiçbir parçanın unutulmayıp hepsinin de yerli yerince ortaya konduğu bir sistematik bütün değil, her bir parçanın bir parça olarak görüldüğü ve yalnızca genelde bütünün gerçek olduğu tek bir canlı organik bütünün söz konusu olduğu bir sistematik bütün. Aristoteles örneğin *Politika*'da (yukarıda ss. 177-178) genellikle bu hakikati ifade etmektedir. Bu sebeple, tekil mantıksal form kendisinde hiçbir hakikat taşımaz, düşünce formu olduğu için değil, aksine belirli düşünce, tekil form olduğu ve böyle sayıldığı için. Ama bu içeriğe hükmeden sistem ve mutlak form olarak düşünce, içeriğini bir ayrım olarak kendi içinde taşımakta olup, özneyle nesnenin dolaysız bir şekilde özdeş olduğu spekülatif felsefedir ve Kavram ile evrensel de şeylerin realiteleridir. Nasıl ki ödev, mutlağı, ama belirli olarak, bir uğraktan ibaret olan ve gene belirlenimini ortadan kaldırması gereken belirli bir mutlağı ifade ediyorsa tam da bu şekilde bu belirli olarak kendini ortadan kaldırması gereken mantıksal form da kendinde ve kendi için olduğu iddiasından vazgeçer. Ama bu durumda mantık aklın bilimidir, özne-nesne karşıtlığında dolanıp durmayan ama bizzat düşüncedeki bir karşıtlık olarak kalmaya devam eden mutlak varoluşun arı İdeasının spekülatif felsefesidir. Şüphesiz gene de mantıktaki çoğu şeyin ilgisiz bir form olmasına izin verebiliriz.

Aristotelesçi felsefeyle ilgili olarak işi bu noktada bırakabiliriz ve ondan kaçıp kurtulmak zordur. Zira ayrıntılarına girdikçe daha da ilgi çekici hale gelir ve konular arasında varolan bağıntıyı daha çok buluruz. Aristotelesçi felsefenin esas içeriğini tam bir şekilde ortaya koymamın gerekçesi, bize kendine ait bir içerik sunduğu için hem bizzat meselenin taşıdığı önemdir hem de daha önce bahsetmiş olduğumuz durumlardır, şöyle ki modern çağda hiçbir felsefeye ona yapıldığı kadar günah işlenmemiştir ve antik filozoflardan hiçbiri Aristoteles kadar savunulmaya gerek duymaz.

Aristoteles'in doğrudan takipçilerinden biri, 102. Olimpiyat'ın ikinci yılında (m.ö. 371) doğmuş olan Theophrastos'tu; seçkin bir insan olmasına rağmen gene de sadece bir Aristoteles yorumcusu sayılabilir. Zira Aristoteles o kadar zengin bir felsefi kavramlar hazinesidir ki, onda, daha soyut bir şekilde ortaya atılabilecek ve tek tek önermelerin ön plana çıkartılabileceği daha öte geliştirilmeye hazır pek çok malzeme bulunur. Bununla birlikte, usavurma [*Raisonnement*] yönünde empirik bir başlangıç noktası benimseyip bunu spekülatif Kavram merkezinde kavrayan Aristoteles'in çalışma tarzı onun kendi zihnine özgüdür ve kendi başına bir yönteme ve bir ilkeye yükseltilebilecek bir şey değildir. Bu nedenle, Theophrastos hakkında da, aralarında en çok Theophrastos'un ardılı Lampsakos'lu Straton'un bilindiği birçok başkası hakkında da (örneğin Messina'lı Dicaearchus) anlatacak pek bir şey yok. Cicero, Dicaearhus'un şunu ileri sürerek ruhun ölümsüzlüğüne karşı çıkmış olduğunu söyler: "Ruh boş bir addan başka bir şey değildir, eyleyip hissetmemizi sağlayan tüm yetenek ve güçler bütün canlı cisimlere aynı şekilde yayılmış olup bedenden ayrılamaz; zira beden, kendindeki belli bir simetri ve oran yoluyla, sadece ve sadece yaşamak ve hissetmek üzere oluşturulmuştur." Cicero kendi anladığı şekliyle, herhangi bir spekülatif kavrayış sergilemeksizin, tarihsel tarzda bir sonuç çıkarır. Stobaeos (Eclog. phys. s. 796) ise Diaearchus'un ruhu "dört elementin bir uyumu" olarak gördüğünü aktarır. Elimizde Straton hakkında söyleyecek pek bir şey yok; bir hekim olarak büyük bir ün kazanmıştır ve onun doğa kavrayışı mekanik doğrultuda ilerlemiştir, fakat Leukippos ve Demokritos'unki ve sonraları Epikouros'unki gibi değildir, çünkü Stobaeos'a göre (Eclog. phys.

s. 298), o sıcak ve soğuğu elementler haline getirmiştir. Dolayısıyla, eğer onun hakkında söylenenler doğruysa, Aristoteles'in inançlarına en sadakatsiz olan odur, çünkü her şeyi mekaniğe ve rastlantıya geri götürmüş ve modern çağın sahte teleolojisini kabul etmeksizin içkin ereği ortadan kaldırmıştır. En azından Cicero onun şunu ileri sürdüğünü aktarmaktadır (De nat. Deor. I. 13): "Tanrısal güç bütünüyle, meydana gelme, büyüme ve çürümenin nedenlerini kendinde taşıyan ama tüm duyum ve uyumdan yoksun olan doğada yatar." Diğer Peripatetikler Aristoteles'in tek tek öğretilerini daha da geliştirmekle, eserlerini, karakter bakımından az çok retoriksel de olsa, içerik bakımından benzer bir yorum formunda yayınlamakla meşgul oldular. Peripatetik okul pratik yaşamda ise akıl ve eğilim birliğini mutluluk ilkesi olarak öne sürdü. O nedenle, artık aynı ilgiyi taşımadığı ve sonraları popüler bir felsefe eğiliminde olduğu için (Cilt I. s. 425, Cilt II. s.115) Peripatetik felsefenin daha öte genişlemesiyle ilgili noktaları bir tarafa bırakabiliriz; aldığı bu şekil de gerçekten spekülatif olan şey olarak, edimsellikle çok yakından örtüşmesi gerekse de, artık Aristotelesçi bir felsefe olmaya son vermiştir. Aristotelesçi felsefenin bu parçalanışı aslında daha önce bahsi geçmiş olan durumla (ss. 113-114) yakından alakalıdır: Aristotelesçi yazılar kısa bir süre sonra ortadan kayboldu ve Aristotelesçi felsefe okuldaki gelenekler yoluyla çok geçmeden maddi değişiklikler geçirmiş belgelerle de yerini korumayı başaramadı; Aristotelesçi öğretilerde bir genişletilme söz konusu oldu ki, Aristoteles'e ait diye kabul edilen eserlere bir şeyler sokuşturulup sokuşturulmadığı bilinmemektedir.

Aristoteles'in ana düşüncesi tüm bilinç alanlarına nüfuz etmiş olduğu ve Kavram yoluyla belirlenimdeki bu yalıtılmışlık –keza zorunlu da olduğundan– her alanda en derin gerçek düşünceler taşıdığı için, burada bir bütün olarak onun felsefesinin dışsal tarihini göz önünde bulunduracak olursak; Aristoteles yüzyıllar boyunca düşüncenin gelişiminin değişmez dayanak noktası olmuştur. Hıristiyan dünyada bilim Hıristiyanlar arasında kaybolup gidince, Aristoteles'in şöhreti Araplar arasında aynı ihtişamla tekrar parıldayıverdi ve ileriki zamanlarda felsefesi Araplardan yeniden Batıya geçti. Aristotelesçi felsefenin, mutlak varoluşla ilgilenen felsefeden olduğu gibi, okullardan, bilimlerden

ve özellikle de teolojiden kovulmuş olması sebebiyle, eğitimin yeniden canlanışı için kutlanan zaferi iki farklı yandan görmek gerekir. İlk olarak, kovulmuş olanın Aristotelesçi felsefe olmadığını akılda tutmalıyız; ilk hakikati, verilmiş ve bildirilmiş bir hakikat –kesin olarak temel bir hipotez ki, akıl ve düşünce bu durumda sadece yüzeysel olarak ileri geri hareketlerde bulunma hakkına ve gücüne sahiptir– olarak gören teoloji biliminin ilkesi kendisini ona dayandırıyordu. Bu formda Ortaçağda uyanan düşünce, özellikle teolojisini yeniden inşa etti, bütün diyalektik hareketlere ve belirlenimlere dâhil oldu ve verili malzemenin sadece yüzeysel bir şekilde geliştirilip sağlama alındığı büyük bir yapı kurdu. Bu sistem karşısındaki zafer, o nedenle, bu ilke karşısındaki zaferdi ve dolayısıyla da özgür, kendiliğinden düşüncenin zaferiydi. Fakat bu zaferin başka bir yanı ise Kavramdan kurtulan ve düşüncenin boyunduruğunu silkip atan sıradan bakış açısının zaferi olmasıydı. Eskiden ve hatta bugünlerde bile Aristoteles'in skolastik incelikleri hakkında yeterince şey işitilmiştir; insanlar bu adı kullanarak kendilerini soyutlamaya girmekten koruma hakkına sahip olduklarını düşünmüşler ve görmede, işitmede ve dolayısıyla da sağlıklı insan anlağı denen şeye kaçışlarını sağlamada Kavramın yerine bunun onları haklı çıkardığını düşünmüşlerdir. Bilimde de ince düşüncelerin yerine ince görme başlamıştır; bir kınkanat veya bir kuş türü eskiden kavramlar ve düşüncelerde olduğu gibi büyük bir incelikle ayırt edilmektedir. Bir kuş türünün kırmızı mı yeşil mi, kuyruğu eksik mi tam mı olduğu konusundaki bu tür incelikleri bulmak, düşüncedeki farklılıkları bulmaktan çok daha kolaydır; bir halkın evrenseli destekleyebilmek üzere kendini düşüncenin emeğine eğitip yükseltme esnasında, bu ilki faydalı bir hazırlık dönemidir ya da daha ziyade bu kültür sürecinde bir uğraktır.

Ama Aristotelesçi felsefedeki eksiklik şu olguya dayanmaktadır ki, fenomenler çoklusu onun aracılığıyla Kavrama yükseltildikten sonra, Kavram gene belirli Kavramlar dizisine bölünüp dağılsa da, onları birleştiren mutlak Kavramın birliği vurgulanmamıştır ve sıradaki çağın başarması gereken şey de budur. Şimdi ortaya çıkan şey mutlak varoluş olan Kavramın birliğinin kendini zorunluluk olarak göstermesidir ve kendini ilkin arı düşünce olarak özbilinçle bilincin birliği olarak

sunmasıdır. Varoluş olarak varoluşun birliği nesnel birliktir, düşünülen şey olarak düşüncedir. Ama Kavram olarak birlik, kendinde evrensel olumsuz birlik, mutlak bir şekilde gerçekleşmiş zaman olarak ve bu gerçekleşme itibarıyla birlik olarak zaman arı özbilinçtir. İşte bundan dolayı şunun ortaya çıktığını görüyoruz: Arı özbilinç kendini realite haline getirmektedir, ama bunu da ilkin, genel olarak konumlanmış olup kendini nesnel varoluştan ayıran ve dolayısıyla da üstesinden gelmediği bir farklılığa tabi olan bir özbilinç olma gibi öznel bir anlamla yapmaktadır.

Burada Grek felsefesinin ilk bölümünü tamamlamış olduk ve şimdi ikinci döneme geçmemiz gerekiyor. Grek felsefesinin birinci dönemi, Aristoteles'e, bilginin özgür düşünce konumuna eriştiği bilimsel bir forma ulaşılmasına dek uzanıyordu. O nedenle Platon'da ve Aristoteles'te sonuç İdeaydı; fakat Platon'da evrenselin hareket etmeyen İdea olarak kısmen soyut bir şekilde ilke haline getirilmiş olduğunu görmüştük, oysa Aristoteles'te etkinlik içindeki düşünce kendi kendini düşünen düşünce olarak mutlak bir şekilde somutlaşmıştır. Şimdi sıradaki dolaysız olarak önümüzde duran özsel nokta, Felsefenin Platon ve Aristoteles altında kendini oluşturmuş olduğu şeyde kapsanıyor olmalıdır. Bu zorunluluk, evrenselin şimdi, tikel bu evrensel yoluyla tanınabilsin diye, ilkenin evrenselliği olarak kendi için özgür olduğunun ilan edilmesi gerektiği olgusundan başka bir şey değildir; ya da eskiden Kavramın birliği uyarınca bir dediğimiz şeye dolaysız bir şekilde sistematik bir felsefe zorunluluğu dâhil olmaktadır. Platoncu ve Aristotelesçi sistemlerden söz etmemiz mümkündür, ama onlar bir sistem formunda değildir; bunun için tek bir ilkenin öne sürülmesi ve tutarlı bir şekilde tikel yoluyla sürdürülmesi şarttır. Aristoteles'inki gibi, çalışma tarzı ne kadar empirik olursa olsun, her şeyin en yüksek bilimsel bilgi formunda spekülatif olana geri götürüldüğü eksiksiz bir evren kavrayışı kompleksinde, şüphesiz tek bir ilke ortaya konmaktadır ve bu her ne kadar öyle olarak ortaya konmasa da spekülatif bir ilkedir. Spekülatif olanın doğası, bilince, Kavram olarak –doğal ve tinsel evrenin çoklu doğasının gelişimini kendinde taşıyan olarak– açık bir şekilde getirilmemiştir, dolayısıyla da ondan tikelin geliştiği evrensel olarak ortaya konmamaktadır. Aristoteles'in

mantığı gerçekte bunun tersidir. Aristoteles büyük ölçüde bir diri ve ölü olanlar dizisine nüfuz ederek, kendi amacıyla, yani kavrayan düşünceyle onların karşı karşıya gelmesini sağlar ve onları kendi anlayışına göre kavrar; her bir nesne başlı başına kendi belirlenimleri içinde açılan bir kavramdır, fakat o aynı zamanda bu refleksiyonları bir araya da getirmektedir ve böylelikle de spekülatiftir. Eğer bütününde Platon bile empirik bir şekilde ilerleyip sırası geldiğinde her biri incelenen şu veya bu tasarımla ilgilenmişse, bu serbest çalışma yöntemi Aristoteles'te çok daha açık bir şekilde ortadadır. Aristotelesçi öğretide, o nedenle, kendine-yansıyan düşüncenin İdeası en yüksek hakikat olarak kavranır; ama gerçekleşmesi, doğal ve tinsel evrenin bilgisi, bu İdeanın dışında, birbirine dışsal olan ve içinde tikel yoluyla sürdürülen birleştirici bir ilkenin bulunmadığı uzun bir tikel kavramlar dizisi oluşturur. Sonuç olarak, Aristoteles'te en yüksek İdea bir kez daha sadece bir tikel olarak kendi yerinde durmakta olup onun bütün felsefesinin ilkesi değildir. Bundan dolayı Felsefede sıradaki zorunluluk, bilinenin tüm kapsamının Kavramın tek bir örgütlenişi olarak ortaya çıkması gerektiğidir; bu şekilde çoklu realite, evrensel olarak ve böylelikle de belirlenmiş olarak bu İdeayla ilişkilenebilecektir. İkinci dönemde bulduğumuz duruş noktası budur.

Böyle bir sistematik felsefe öncelikle dogmatizm olur, ki tek-yanlı karakterinden ötürü ona zıtlık içinde dolaysız olarak kuşkuculuk ortaya çıkmaktadır. Keza, Fransızlar dogmatik olana *systématique* ve içinde tüm kavramların tutarlı bir şekilde tek bir belirlenimden ileri gelmesi gereken şeye de *système* derler; dolayısıyla onlar açısından *systématique* tek-yanlı olmakla eşanlamlıdır. Ama ortaya çıkan felsefeler tek-yanlıdır, çünkü pekâlâ kendinde ve kendi için, reel evrensel olarak İdea ortaya çıkabilecekken, kendilerini kendi kendilerinden geliştirmeksizin ve böylece de içerik sadece kendine-yansıyan düşüncenin belirlenimi olarak kavranacak şekilde dünyayı kavramaksızın onlarda sadece tek bir ilke zorunluluğu tanınmıştır. İşte bundan dolayı, bu ilke biçimsel ve soyut bir şekilde ayakta durur ve tikel henüz ondan türetilmez, çünkü evrensel sadece tikele uygulanır ve bu uygulamanın kuralları aranır. Aristoteles'te İdea, öznelle nesnelin birliğinin bilinci olarak en azından örtük bir şekilde somuttur ve bu yüzden de tek-yanlı

değildir. İdea gerçekten somut olacaksa, tikelin ondan geliştirilmesi gerekir. Diğer ilişki ise salt tikelin evrenselin altına getirilmesi olacaktır, öyle ki her ikisi de karşılıklı olarak ayırt edilmelidir; böyle bir durumda evrensel sadece biçimsel bir ilkedir ve böyle bir felsefe de bu yüzden tek-yanlıdır. Ama gerçek güçlük, bu iki girişimin, tikelin İdeadan geliştirilmesi ve tikelin evrenselin altına getirilmesi, birbiriyle çakışmasıdır. Fiziksel ve tinsel dünyanın belirimleri, ayrı ayrı yanlarıyla, diğer bilimler onlardan evrensel yasalar ve ilkeler oluşturabilsin diye ilkin hazırlanmalı ve Kavrama katılmalıdır. Spekülatif akıl işte o zaman ilk defa kendini belirli düşünceler içinde sunup onlar arasında varolan içsel bağıntıyı bilince getirebilir. Bununla birlikte, dogmatik felsefelerin önesürümcü olduğunu söylemek de mümkündür, çünkü böyle bir yöntemde ilke sadece öne sürülmekte ve gerçekten kanıtlanmamaktadır. Zira her şeyi altında kapsayan bir ilke talep edilmektedir; o nedenle sadece ilk ilke olarak önvarsayılmaktadır. Bundan önce, arı Varlık gibi soyut ilkelerimiz vardı, ama burada farklı olandan ayrımın başladığı tikel, saf bir şekilde olumsuz olarak koyutlanmış olmaktadır. Öte yandan, bu zorunluluk keza tikelde de olması gereken bir evrenselin yolunu tutar, öyle ki bunun bir kenara atılmaması, aksine belirli karakterini evrensel yoluyla taşıması gerekir.

Henüz kanıtlanmamış bir ilke de olsa bir evrensel için bu talep, bundan böyle bilgi için mevcuttur. Bu talebe yanıt veren şey şimdi dünyada zihnin içsel zorunluluğu yoluyla ortaya çıkar –dışsal olarak değil, Kavramla uygunluk içinde. Şimdi ele alacağımız Stoacıların, Epikourosçuların, Yeni Akademi'nin, Kuşkucuların felsefesini bu zorunluluk üretmiştir. Bu döneme ilişkin değerlendirmemiz eğer fazla uzun sürdüyse, sıradaki dönemi özet geçeceğimizden bunu telafi edebilmek şimdi mümkün olacaktır.

## İkinci Dönem

# Dogmatizm ve Kuşkuculuk

İskenderiye felsefesini önceleyen bu ikinci dönemde Dogmatizm ve Kuşkuculuğu ele almamız gerekiyor –kendini iki felsefeye, Stoacılığa ve Epikourosçuluğa ayıran Dogmatizm ve ikisinden de pay almasına rağmen ayrılan üçüncü felsefe Kuşkuculuk. Kuşkuculuğun yanında, onunla bütünüyle iç içe geçmiş olan Yeni Akademi'yi de alacağız –buna karşılık Eski Akademi'de Platon'un felsefesi arılığını henüz şüphe götürmez biçimde koruyordu. Bir önceki dönemin kapanışında, kendinde bir erek olan İdeanın veya evrenselin bilincini gördük –evrensel ama aynı zamanda kendi içinde belirlenmiş olan, böylelikle de tikeli altına alıp oraya uygulanma yeteneği taşıyan bir ilke. Burada hâkim olan ilişki evrenselin tikele uygulanışıdır, çünkü bütünlüğün ayrımının bizzat evrenselin kendisinden geliştirilmesi gibi bir düşünce henüz mevcut değildir. Böyle bir ilişkide daima bir sistem ve sistematizasyon zorunluluğu söz konusudur; başka bir deyişle, belirli bir ilke tikele tutarlı bir şekilde uygulanmalıdır, öyle ki tikel olan her şeyin hakikatinin bu soyut ilkeye göre belirlenmesi ve aynı zamanda böyle tanınması gerekir. Şimdi, Dogmatizm denen şeyde bununla karşılaşıyoruz ve bu da anlağın bir felsefe yapma tarzıdır ki, Platon'un ve Aristoteles'in spekülatif büyüklüğü onda artık mevcut değildir.

Bu ilişki bakımından, Felsefenin görevi daha önce söz etmiş olduğumuz (Cilt I. ss. 421-422) iki-yanlı soru içinde özetlenmektedir: Bir hakikat ölçütü ve bilge insan. Bu noktada, bu fenomenin zorunluluğunu daha önce olduğundan daha iyi bir şekilde ve farklı bir bakış açısından açıklayabilmek mümkündür. Hakikat şimdi düşünceyle gerçekliğin uyumu olarak ya da daha ziyade öznel olan Kavramın nesnel olanla özdeşliği olarak kavrandığı için, birinci soru bu uyumu yargılayıp belirleyen evrensel ilkenin ne olduğu sorusudur; ama gerçeğin gerçek olduğunu yargılamayı (κρίνεται [krinetai]) sağlayan bir ilke basitçe ölçüt demektir. Ancak bu soruya sadece biçimsel ve dogmatik bir biçimde yanıt verildiği için, aynı anda Kuşkuculuğun diyalektiği, yani bu ilkenin dogmatik bir ilke olarak tek-yanlılığının bilgisi de ortaya çıkar. Bu felsefe yapma tarzının daha başka bir sonucu da ilkenin, biçimsel olarak, öznel olması, dolayısıyla da özbilincin öznelliğinin gerçek anlamını kazanmış olmasıdır. Çoklunun içine alındığı dışsal tarzdan ötürü, düşüncenin kendini en belirli formda bulduğu en yüksek nokta özbilinçtir. Tüm bu felsefelerdeki ilke, o nedenle, özbilincin kendi kendisiyle olan arı ilişkisidir, çünkü İdea bir tek onda doyum bulur, tıpkı günümüzde felsefe yapma denen şeyin anlak biçimciliğinin, tamamlanışını, bu biçimciliğe karşıt olan somutu öznel yürekte, iç duygu ve inançlarda bulmaya çalışması gibi. Şüphesiz doğa ve siyasi dünya da somuttur, ama dışsal açıdan somuttur; keyfî somut ise belirli evrensel İdeada değil, şahsi bir şey olarak sadece özbilinçte bulunur. İkinci hâkim belirlenim ise böylece bilge insanlar belirlenimidir. Sadece akıl değil, her şey düşünsel bir şey olmalı, yani öznel bir şekilde söylemek gerekirse, benim düşüncem olmalıdır; buna karşılık, düşünülen sadece kendindedir, başka bir deyişle o bizzat, düşüncenin kendi kendisiyle biçimsel özdeşlik formunda ortaya çıktığı ölçüde nesneldir. Bir ilke olarak ölçüt düşüncesi, dolaysız edimselliği içinde, öznenin kendisidir; düşünce ve düşünen o nedenle dolaysızca bağlıdır. Bu felsefenin ilkesi nesnel değil de dogmatik olduğu ve özbilincin kendi doyumuna yönelik itkisine dayandığı için, öznenin çıkarlarının göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Özne kendi hesabına özgürlüğü için bir ilke, yani kendi içinde sarsılmazlık arar; o kendini bu soyut bağımsızlığa yükseltmek için, ölçütle, yani bu

tamamen evrensel ilkeyle uyumlu olmalıdır. Özbilinç, düşüncesinin bir başınalığı içinde yaşar ve doyumunu orada bulur. Bu felsefelerdeki temel belirlenimler bunlardır; sırada başlıca ilkelerinin açımlanması var, ama ayrıntılara inmek makul değil.

Bu felsefeler kökenleri bakımından, hiç şüphe yok ki, Yunanistan'a aittirler ve büyük öğretmenleri de hep Grekler olmuştur, ama Roma dünyasına taşınmışlardır; o nedenle, Felsefe Roma dünyasına geçmiş ve özellikle bu sistemler de Roma iktidarı altında Roma dünyasının felsefesini oluşturmuşlardır; rasyonel pratik özbilinç kendisine uygun olmayan bu dünya karşısında dışsallıktan kendi içine geri dönmek zorunda kaldığından aklı sadece kendisinde bulabilirdi ve sadece kendi bireyselliğiyle ilgilenebilirdi –tıpkı soyut Hıristiyanların sadece kendi kurtuluşlarıyla ilgilenmeleri gibi. Parlak Grek dünyasında birey kendisini kendi durumuna veya dünyasına daha çok bağlıyordu ve onda daha çok evindeydi. Somut ahlak, Platon'da gördüğümüz, ilkeyi devlet anayasası yoluyla dünyaya getirme yönündeki itki, Aristoteles'te bulduğumuz somut bilim, burada ortadan kalkmaktadır. Roma dünyasında söz konusu olan sıkıntılı süreç karşısında, tinsel bireysellikte güzel ve soylu olan ne varsa nobranca sürülüp atılmıştı. İnsan, en iç kendisine sürüklendiği dünyadaki bu ihtilaf durumunda, birliği ve doyumu bundan böyle dünyada değil, soyut bir şekilde bulmaya çalışacaktır. Roma dünyası böylece tek bir soğuk yönetimin tüm uygar dünyaya uzandığı bir soyutlama dünyasıdır. Uluslardaki ulus tininin canlı bireysellikleri bastırılıp öldürülmüştür; soyut bir evrensel olarak yabancı bir ilke bireylere zorla dayatılmıştır. Böylesi bir parçalanma durumunda, varolan bir öznenin düşüncesi olarak bu soyutlamaya, yani genel olarak öznenin içsel özgürlüğüne kaçıp gitmek gerekiyordu. Saygı gösterilen şey dünyanın bireysel yöneticisinin soyut iradesi olduğu için, içsel düşünce ilkesi aynı zamanda sadece biçimsel, öznel bir uzlaşmaya neden olabilen bir soyutlama olmak zorundaydı. Anlak formu yoluyla etkili kılınmış bir ilke üzerine kurulu bir dogmatizm ancak Roma zihnine doyum sağlayabilirdi. O nedenle, bu felsefeler Roma dünyasının tiniyle uyumludurlar –aslında genel olarak Felsefe de hep sıradan yanı itibarıyla dünyayla yakın bağ içindedir (Cilt I. ss. 67-68). Roma dünyası gerçekten de biçimsel bir yurtseverlik ve buna

karşılık gelen erdem, ayrıca gelişmiş bir hukuk sistemi üretmiştir; ama böyle ölü bir malzemeden spekülatif felsefe doğamazdı –sadece iyi avukatlar ve Tacitus'un ahlakını bekleyebiliriz. Felsefe nasıl ki günümüzde dinin yerine ortaya çıkıyorsa, bu felsefeler de Romalılar arasında, Stoacılık hariç olmak kaydıyla, onların eski hurafelerine karşıt olarak ortaya çıkıyordu.

Stoacılık, Epikourosçuluk ve Kuşkuculuk ilkelerinin üçü de zorunludur. İlkinde düşünce veya evrensellik ilkesinin kendisi bulunur, ama gene de kendi içinde belirlenmiştir; burada hakikati belirleyen ölçüt soyut düşüncedir. İkincileyin, düşünceye karşıt olarak, genelde belirli olan, bireysellik ilkesi, genel olarak duygu, duyusal algı ve gözlem söz konusudur. Stoacı ve Epikourosçu felsefelerin ilkelerini bu ikisi oluşturur. Her iki ilke de tek-yanlıdır ve pozitif olarak, anlak bilimleri haline gelirler; bu düşüncenin kendi için somut olmayıp soyut olmasından ötürü, belirlilik düşüncenin dışına düşer ve kendi için bir ilke haline getirilmek zorundadır, çünkü soyut düşünceye karşı mutlak bir hakka sahiptir. Stoacılığın ve Epükürosçuluğun yanında, üçüncü olarak, tek-yanlı olduklarının kabul edilmesi gereken bu iki felsefenin olumsuzlanışı olan Kuşkuculuk bulunur. Kuşkuculuğun ilkesi böylece her ölçütün, ne türden olursa olsun, bilgi ister duyulardan ister sıradan tasarımlar üzerine refleksiyondan ister düşünceden kaynaklansın, tüm belirlenimin etkin olumsuzlanışıdır. Bu şekilde ulaşılacak sonuç ise hiçbir şeyin bilinemeyeceğidir. Fakat hiçbir şeyden zarar görmeyen ve ne hazdan, acıdan ne de başka herhangi bir bağdan etkilenen zihnin kendi içindeki ağırbaşlılığı ve değişmezliği bu felsefelerin ortak noktası ve ortak ereğidir. O nedenle, insanlar Kuşkuculuğu ne kadar kasvetli bulursa bulsunlar, Epikourosçuluğu ne kadar hakir görürse görsünler, bunların tümü de bu şekilde felsefe olmuşlardır.

## A. Stoacıların Felsefesi

Öncelikle, Stoacılık ve ayrıca Epikourosçuluk hakkında genel bir şekilde şu değerlendirmeyi yapmalıyız: Bu felsefeler Kiniklerin ve Kirenelilerin felsefesinin muadili olarak onların yerine gelmişlerdir, aynı şekilde Kuşkuculuk da Akademi'nin yerini almıştır. Ancak bu felsefelerin ilkesini benimsemekle birlikte, bu ilkeyi eksiksizleştirip bilimsel düşünce formuna daha fazla yükseltmişlerdir. Gelgelelim diğerlerinde olduğu gibi onlarda da içerik sabit ve belli bir içerik olduğundan –çünkü özbilinç orada kendini ayrı tutmaktadır– gerçekte bu durum böyle herhangi bir katılığı tanımayıp daha ziyade bunu ortadan kaldırarak nesneyi mutlak Kavram olarak, ayrımında ayrılmamış bir bütün olarak ele alan spekülasyona bir son vermektedir. Dolayısıyla Epikourosçularda olduğu gibi Stoacılarda da hakiki spekülasyonun yerine tek-yanlı, sınırlı ilkenin bir uygulanışıyla karşılaşıyoruz ve o nedenle, her ikisinin de ilkelerini sadece genel bir şekilde incelememiz gerekiyor. Şimdi, Kinizm dolaysız bir şekilde doğal olma olgusunu bilinç için gerçeklik haline getirmişse de (doğallık burada bireyin sadeliğidir, öyle ki birey bağımsızdır ve arzunun, hazzın, birçok şeyi gerçek saymanın ve bunlar için çalışmanın çoklu hareketi içinde gerçekte sade, dışsal bir yaşam sürer), Stoacıların bu sadeliği düşünceye yükseltmesi dolaysız doğallığın ve kendiliğindenliğin bilincin gerçek Varlığının içerik ve formu olduğu iddiasına değil, doğanın rasyonelliğinin düşünce yoluyla kavrandığı iddiasına dayanır, öyle ki her şey düşüncenin yalınlığı içinde gerçek veya iyidir. Ama Aristoteles'te

her şeyin altında yatan şey, sınırsız olan ve belirli bir karakterde ve bir ayrımla koyulmayan mutlak İdea olmasına karşın –eksikliği gerçekleşmede mevcut olan bir eksiklikten ibarettir, tek bir Kavramda birleştirilmemiş olmaktır– burada gerçek varoluş olarak, şüphe yok ki, tek bir Kavram ortaya konmaktadır ve her şey onunla ilgilidir, dolayısıyla da gereken ilişki şüphesiz mevcuttur; ama içinde her şeyin bir olduğu şey gerçek değildir. Aristoteles'te her bir kavram mutlak bir şekilde belirlenimi içinde ve başka herhangi birinden ayrı olarak ele alınır; burada ise kavram kesinlikle bu ilişki içindedir ve mutlak değildir, ama aynı zamanda kendinde ve kendi için de değildir. Tekil, mutlak değil de sadece göreli bir şekilde görüldüğü için, bütün çözümleme ilgi çekici değildir, çünkü dışsal bir ilişkiden ibarettir. Keza Aristoteles'te de sadece tekil hesaba katılmaktadır, ama benimsenen spekülatif irdeleme bu kavrayışı gözden uzak tutar; burada ise tekille ilgilenilmektedir ve irdeleme de aynı şekilde dışsaldır. Bu ilişki, doğa gibi bir şey kendinde ele alındığı zaman bile tutarlı değildir, çünkü doğanın bu şekilde ele alınması belirsiz ilkelerden ya da ilkin göz önüne serilmesi gereken ilkelerden ileri gelen bir akıl yürütme sisteminden ibaret olduğu için, mutlak onun dışına düşmektedir.

Stoacı felsefenin tarihine bir katkı olarak, öncelikle önde gelen Stoacılardan bahsetmek istiyoruz. Stoa Okulu'nun kurucusu Zenon'dur (onu Elealı Zenon'dan ayırmak gerekir); o Kıbrıs'ta bir kent olan Kition'a aitti ve 109. Olimpiyat sıralarında doğmuştu. Babası, işi gereği, o dönemler ve uzun bir süre boyunca Felsefenin ve çok sayıda filozofun yurdu olan Atina'ya gidip gelen bir tüccardı ve beraberinde özellikle Sokratesçilere ait kitaplar getirirdi; böylece oğlunda bir bilgi sevgisi ve arzusu uyanmıştır. Zenon'un kendisi de Atina'ya seyahat etti ve bazılarına göre, varını yoğunu bir gemi kazasında yitirdiğinden, Felsefe için yaşamak konusunda daha öte bir itki buldu. Yitirmediği şey ise zihninin kültürlü soyluluğu ve rasyonel anlayışa duyduğu sevgiydi. Zenon Sokratesçilerden kimilerini ve özellikle de ahlakının katılığıyla, tüm hal ve hareketlerinin ciddiyetiyle nam salmış olan, Platoncu Okulun üyesi Ksenokrates'i ziyaret etmişti. O böylece kutsal Assisi'li Francesco'nun kendini maruz bıraktığı aynı çileleri çekmiş ve bunlara pek az yenik düşmüştü. Atina'da

yemin haricinde hiçbir şahitlik kabul edilmese de, onunla ilgili olarak böyle bir uygulamadan vazgeçilmişti, sözlerine doğrudan inanılıyordu –öğretmeni olan Platon'un onun Grazialara kurban kesmiş olabileceğini belirttiği söylenir. Zenon daha sonra, bir Megaralı olan Stilpon'u da ziyaret etmiş ve onun yanında on yıl boyunca diyalektik çalışmıştır, ki biz onun hakkında daha önce bir şeyler öğrenmiştik (Cilt I. s. 412). Onun yaşamının ve tüm yaşamının işi Felsefe olarak görülüyordu ve bu, Felsefe dersleriyle aceleyle başka bir şeye erişmek için koşuşturan bir öğrencinin incelediği bir şey değildi. Bununla birlikte, Zenon kendisini esas olarak diyalektiğe ve pratik felsefeye adamış olsa da, doğa felsefesini diğer Sokratesçiler gibi ihmal etmiş değildi; özellikle Herakleitos'un Doğa üzerine eserini incelemiş ve nihayetinde Polygnotos'un resimleriyle dekore edilmiş Poikile (στοὰ ποικίλη [stoa poikilē]) adlı bir revakta bağımsız bir öğretmen olarak kendini göstermiştir. Okulu Stoa adını buradan almıştır. Aristoteles gibi onun da başlıca çabası Felsefeyi tek bir bütünde birleştirmekti. Yöntemini özel bir diyalektik yeteneği ve çalışması, uslamlamasının keskinliği karakterize ediyordu ve bizzat kendisi de kişiliği bakımından, bir ölçüde Kiniklerinkini anımsatan katı bir ahlakla sivrilmişti –ama o, Kinikler gibi dikkat çekmeye çalışmıyordu. Bundan dolayı, mutlak ihtiyaçlarının giderilmesindeki ölçülülükte kibirden neredeyse eser yoktu, yaşamını sadece su, ekmek, incir ve balla sürdürüyordu. O nedenle, çağdaşları arasında Zenon'a büyük saygı gösterilmekteydi; Makedonyalı Kral Antigonos bile onu sık sık ziyaret edip beraber yemek yerdi ve, Diogenes'in aktardığı bir mektuba göre, onu yanına davet etmişti; Zenon ise artık seksen yaşında olduğunu belirterek bu daveti geri çevirmiştir. Atinalıların ona kalelerinin anahtarını emanet etmiş olması Zenon'a duyulan güvenin büyüklüğünü gösterir; hatta Diogenes'e göre bir halk toplantısında şu karar alınmıştı: "Mnaseas oğlu Zenon yıllarca kentimizde bir filozof olarak yaşamış, ayrıca iyi bir insan olduğunu kanıtlamış ve kendi üstün örneğiyle yol göstererek kendisini takip eden gençleri erdem ve ölçülülük içinde tutmuş olması sebebiyle, yurttaşlar onu, erdem ve ölçülülüğünden ötürü, bir halk övgüsü sunup altın bir taçla ödüllendirmeye karar vermişlerdir. Ayrıca Kerameikos'ta halk huzurunda defnedilecektir. Taç ve mezarın inşası

için beş kişiden oluşan bir komisyon kurulacaktır." Zenon Epikouros, Yeni Akademi'den Arkesilaos ve diğerleriyle aynı dönemde 120. Olimpiyat sıralarında boy göstermiştir. 129. Olimpiyat'ta doksansekiz yaşında epeyce yaşlıyken öldü (gerçi bazıları onun yetmişiki yaşında öldüğünü söyler); takati kalmamış biri olarak yaşamına ya boğularak ya da açlıktan kendisi son vermiştir –sadece parmağı kırılmış olduğu için.[102]

Sonraki Stoacılar arasından Kleanthes'i ayrı tutmak gerekir; Stoa'daki Zenon'un bir öğrencisi ve ardılı, Tanrı için yazılmış ünlü bir ilahinin yazarıydı, Stobaeus bunu muhafaza etmiştir. Hakkında anlatılan bir anekdotla ün kazanmıştır. Geçimini nasıl sağladığını açıklamak üzere, yasa gereği Atina'da bir mahkemeye çağrılmış olduğu söylenir. O da geceleri bir bahçıvan için su taşıdığını ve bu iş sayesinde gündüzleri Zenon'un yanında bulunmaya yetecek kadar kazandığını kanıtlamıştır –bizim böyle bir şekilde, başka her şey bir yana nasıl felsefe çalışabileceğini anlamamız mümkün değildir. Bundan ötürü ona kamu hazinesinden bağış verilmesi kararlaştırıldığında, o bunu Zenon'un teşvikiyle geri çevirmiştir. Kleanthes de seksenbir yaşında yemek yemeye son vererek öğretmeni gibi kendi iradesiyle ölmüştür.[103]

Sonraki Stoacılar arasında adı anılabilecek birçok ünlü kişi bulunur. Kleanthes'in öğrencisi Khrisippos bilimde ondan daha fazla sivrilmişti; 125. Olimpiyatın 1. yılında (a.u.c. 474; m.ö. 280) doğmuş ve yine Atina'da yaşamış olup, özellikle de Stoacı felsefenin geliştirilip yayılmasını sağlamakla meşgul olmuştur. Mantık ve diyalektiği ününe ün katmıştır ve bundan dolayı, tanrılar şayet diyalektiği kullanmışlarsa bunun ancak Khrisippos'un diyalektiği olacağı söylenmiştir. Edebî faaliyetleri de takdir edilmektedir, Diogenes Laertios'un bize anlattığına göre, eserlerinin sayısı yediyüzbeşe ulaşıyormuş. Bu bakımdan onun günde beşyüz satır yazmış olduğu söylenmektedir. Ancak yazılarının üslubu, bu yazma becerisi karşısında duyduğumuz şaşkınlığa

[102] Diog. Laert. VII. 1, 12, 31, 32, 5, 2 (IV. 6, 7), 13, 6-11, 28, 29. Tennemann, Cilt IV. s. 4; Cilt II. ss. 532, 534; Bruck. Hist. Crit. Phil. T. I. ss. 895, 897-899. (Karş. Fabric. Biblioth. Graec. T. II. s. 413), 901.

[103] Diog. Laert. VII. 168, 169, 176.

epeyce gölge düşürür ve eserlerinin çoğunun derlemelerden ve yinelemelerden oluştuğunu gösterir. Tekrar tekrar hep aynı konuyla ilgili şeyler yazmıştır; aklına ne gelmişse kâğıda geçirerek geniş bir kanıt çeşitliliği içine sürüklemiştir. Böylece başka yazarların neredeyse bütün kitaplarını aktarmıştır; biri, eğer başkalarına ait olan her şey onun kitaplarından çekip çıkarılacak olsaydı, geriye sadece beyaz bir sayfanın kalacağı yönündeki inancını ifade etmiştir. Fakat Stoacılardan yapılan alıntıların tümünde daima Khrisippos'un adının baş köşeye yerleştirilmesinden ve tercihen onun sonuç ve açıklamalarının kullanılmasından hareketle, durumun şüphesiz hiç de bu kadar kötü olmadığını görebiliyoruz. Diogenes Laertios'un uzun bir listesini sunduğu yazıları ne var ki bize ulaşmamıştır; gelgelelim şu kadarı doğrudur ki, Stoacı mantığın asıl kurucusu oydu. En iyi eserlerinden bazılarının bize ulaşmamış olmasından üzüntü duyulacak olsa da, her şeyin muhafaza edilmemiş olması belki de iyi bir şeydir; hep veya hiç arasından seçim yapmak zorunda kalsaydık, buna karar vermek güç olurdu. 143. Olimpiyat sırasında ölmüştür (m.ö. 212).[104]

Bir sonraki dönemde ise Babilli Diogenes seçkin bir karakterdir; ünlü Akademici Karneades'in, diyalektiği ondan öğrenmiş olduğu söylenir ve 156. Olimpiyatın 2. yılında (a.u.c. 598; m.ö. 156) ve yaşlı Cato döneminde Karneades'le ve Peripatetik bir düşünür olan Kritolaus'la birlikte Atina elçisi olarak Roma'ya gönderilmiş olması sebebiyle de önem taşır –Romalıların ilk defa bizzat Roma'da Grek felsefesi, diyalektik ve retorikle tanışıklık kurmasını sağlayan bir elçilik. Bu filozoflar orada dersler ve söylevler vermişlerdi.[105]

Bunların dışında, Panaetius da Cicero'nun öğretmeni olmuş olmakla ünlüdür; Cicero Panaetius'u takip ederek *De Officiis* adlı incelemeyi kaleme almıştır. Son olarak, aynı şekilde başka bir ünlü öğretmen olan, Cicero'nun zamanında uzun süre Roma'da yaşamış Posidonius da bulunuyor.[106]

---

[104] Diog. Laert. VII. 179-181, 184, 189-202; Tennemann, Cilt IV, s. 443.

[105] Diog. Laert. VI. 81; Cicer. Acad. Quaest. IV. 30; De Oratore II. 37, 38; De Senectute, c. 7; Tennemann, Cilt IV, s. 44.

[106] Cic. De Officiis III. 2; De Nat. Deor. I. 3; Suidas: s. v. Posidonius, T. III. s. 159.

Stoacıların felsefesinin sonraları Romalılara geçtiğini, yani birçok Romalının felsefesi haline geldiğini görüyoruz, gerçi bu felsefe bu sayede bir bilim olmak açısından herhangi bir şey kazanmış değildi. Tam aksine, Seneca ve diğer Stoacılar durumunda, Epiktetos veya Antoninus'ta, tüm spekülatif ilgi gerçekte yitip gitmiş, bir Felsefe tarihinden ziyade ancak vaazlarımızda bahsi geçebilecek retoriksel ve yüreklendirici bir eğilim sergilenmiştir. İsa'dan sonra birinci yüzyılın sonlarında doğmuş olan Frigya'daki Hierapolis'li Epiktetos, önce Epaphroditus'un kölesiydi, fakat Epaphroditus Roma'ya gittikten sonra onu azat etmiş. Domitianus filozofları, zehir salanları, yıldız falcılarını Roma'dan sürdüğü zaman (m.s. 94) Epiktetos Epirus'taki Nicopolis'e giderek orada halka açık dersler vermiş. Arrian halen elimizde bulunan hacimli *Dissertationes Epicteteæ* eserini ve ayrıca Stoacılığın elkitabını (ἐγχειρίδιον [enkheiridion]) onun verdiği derslerden derlemiştir.[107] Yine İmparator Marcus Aurelius Antoninus'un *Düşünceler*'i (εἰς ἑαυτόν [eis heauton]) de oniki kitap halinde elimizde bulunuyor; o, m.s. 161'den 169'a dek önce Lucius Aurelius Verus'la birlikte, ardından da 169'dan 180'e dek tek başına hüküm sürmüş ve Macromannilerle savaşa tutuşmuştur. *Düşünceler*'de hep kendi kendisiyle konuşur; gelgelelim bu refleksiyonlar spekülatif bir doğa değil de insanın her erdemde kendini geliştirmesine yönelik öğüt niteliği taşırlar.

Elimizde eski Stoacıların başka orijinal eseri bulunmuyor. Dayanabileceğimiz daha eski kaynaklar Stoacı felsefe açısından da imha edilmiştir. Bununla birlikte, Stoacıların felsefesine dair bilgi edinilecek kaynaklar ünlüdür. Kendisi de bizzat bir Stoacı olan Cicero vardır, ancak onun yaptığı sunuşta, örneğin Stoacı ahlakın Peripatetiklerin ahlak ilkesini oluşturan şeyden nasıl ayırt edileceğini anlamakta büyük güçlük yatar. Ve daha özel olarak da Sextus Empiricus duruyor karşımızda; onun irdelemesi temelde teoriktir ve dolayısıyla da felsefi bakış açısından ilginçtir. Ama heyete Seneca, Antoninus, Arrian, Epiktetos'un elkitabı ve Diogenes Laertios'u da dâhil etmek gerekir.

---

[107] Aul. Gell. Noct. Att. I. 2 (Gronovius ad h. l.); II. 18; XV. 11; XIX. 1.

Stoacılar felsefelerini kesin bir şekilde, bizim daha önce tanışıklık kurmuş olduğumuz (Cilt I, s. 349, Cilt II, ss. 47, 48) üç kısma bizzat kendileri ayırmışlardır ve genel anlamda hep bu şekilde bulunacaktır. İlk başta Mantık gelir, ikinci olarak Fizik ya da Doğa Felsefesi ve üçüncü olarak da özellikle pratik yandan Etik ya da Tin Felsefesi. Gelgelelim felsefelerinin içeriği pek de orijinal veya verimli değildir.

## 1. Fizik

Stoacıların Fiziği konusunda, öncelikle kendine özgü fazla bir şey içermediğini söyleyebiliriz, çünkü daha çok eski dönemlerin ve özellikle de Herakleitos'un Fiziğinin bir özetini oluşturmaktadır. Bununla birlikte, şimdi ele almakta olduğumuz üç okulun her biri de Platon'un ve Aristoteles'in felsefesi hakkında söylenebilecek olandan daha fazla bir kendine özgü ve kesin terminolojiye sahiptir. O nedenle şimdi, kullandıkları özel ifadelere ve bunların anlamına aşina olmalıyız. Stoacıların Fiziğinin özü şudur: Belirleyen akıl (λόγος [logos]) her şeye yayılan ve tüm doğal formların temelini oluşturan yönetici, her şeyi üreten töz ve etkinliktir; onlar bu yönetici töze, rasyonel oluşturucu etkinliği itibarıyla, Tanrı derler. O zekâya sahip bir dünya-ruhudur ve ona Tanrı dedikleri için bu gerçekte panteizmdir. Ama tüm Felsefe panteisttir, çünkü rasyonel Kavramın dünyada olduğunu kanıtlamaya ilerler. Kleanthes'in ilahisi bu anlamdadır: "Kötülerin kendi ahmaklıklarıyla yaptıklarının dışında, sen olmasan hiçbir şey olmaz yeryüzünde Ey Daimon, ne göğün eter ucunda ne denizde. Ama eğri büğrü şeyleri nasıl düzleştireceğini bilirsin sen ve düzenden yoksun olanı düzenlersin sen; düşman dosttur sana. Her şeyi birde, iyiyi kötüyle birleştirdin çünkü; bundandır ki her şeyde tek bir Kavram (λόγος [logos]) vardır, kaçar ondan kötü olan ölümlüler. Hep iyiye sahip olmanın hasretini çeken, Tanrı'nın evrensel yasasını algılamayan, dinlemeyenler ne de mutsuzlar! İyi ve mutlu bir yaşama ulaşırlardı hâlbuki, akılla (σὺν νῷ [syn nō]) itaat etselerdi."[108] Böylece Stoacılar, evrensel aklı oluşturan doğanın evrensel yasalarını bilmek için, aynı zamanda bundan hareketle ödevlerimizi, insan için yasaları bilmemiz

[108] Stob. Eclog. phys. I. s. 32.

ve doğanın evrensel yasalarına uygun olarak yaşayabilmemiz için, doğa incelemesinin elzem olduğuna inanıyorlardı. Cicero'ya göre (De nat. Deor. I. 14), "Zenon bu doğa yasasının tanrısal olduğunu savunur ve onun doğruyu buyurma, yanlışı yasaklama gücüne sahip olduğuna inanır." O nedenle Stoacılar, doğada hüküm süren bu rasyonel Kavramı sırf kendisi için bilmek istiyor değillerdi; doğa incelemesi onlar açısından daha ziyade salt bir yararlılık meselesiydi.

Eğer bu Fizik hakkında şimdi daha öte bazı fikirler sunacaksak, Stoacıların cisimsel olanda –her ne kadar doğa tek bir ortak yasanın beliriminden ibaret olsa da– etkinlik ve edilginlik uğraklarını ayırt ettiğini belirtebiliriz: Birincisi Aristoteles'in etkin aklı ya da Spinoza'nın *natura naturans*'ıdır; ikincisi ise edilgin akıl ya da *natura naturata*'dır. Bu maddedir, nitelikten yoksun tözdür, çünkü nitelik genel anlamda formdur, yani evrensel maddeyi tikel bir şeye dönüştüren şeydir. Biz Almancada *Beschaffenheit*'ı [karakter, nitelik, doğa] nasıl ki *Schaffen*'dan [oluşturmak, yapmak] türetiyorsak, Greklerde niteliğe τὸ ποιόν [to poion] denmesinin sebebi de keza budur –koyulmuş olan, olumsuz uğrak. Formların bütünlüğü olarak edimselleştiren ise, Stoacılara göre, maddedeki Kavramdır ve bu da Tanrı'dır (Diog. Laert. VII. 134).

Bu formların daha öte doğası, doğanın bu evrensel yasaları ve dünyanın oluşumu konusunda, Stoacılar esas olarak Herakleitos'un düşüncelerini benimsemişlerdi, nitekim Zenon onu ayrıntılı olarak incelemişti (yukarıda, s. 205). Böylece onlar ateşi reel Kavram haline, kendi formları olarak diğer elementlere geçen etkin ilke haline getirirler. Evrensel maddi tözü (οὐσίαν [ousian]) ateşten, hava aracılığıyla, suya sürükleyen kendi başına varolan tanrılar sayesinde dünya ortaya çıkar ve tüm meydana gelmede olduğu gibi başta, tikel olan her şeyin sebebi olarak, tohumu çevreleyen nem gelir, öyle ki bu açıdan tohum-içeren (σπερματικός [spermatikos]) denen kavram suda kalmaya devam eder ve ardından maddenin belirlenimsiz Varlığını diğer belirlenimlerin meydana gelişinde edimselleştirir. Ateş, su, hava ve toprak bundan dolayı aslidir. Bunlar konusunda Stoacılar herhangi bir felsefi ilgi taşımayan şekilde konuşurlar. "Dünyanın daha yoğun

parçalarının topaklaşması toprağı oluşturur; ince kısım hava haline gelir ve bu daha da seyrelirse ateşi üretir. Bitkiler, hayvanlar ve diğer şeyler bu elementlerin birleşiminden meydana gelir." Düşünen ruh, onlara göre, benzer bir ateşli doğa taşır ve tüm insan ruhları, yaşamın canlılık ilkesi ve ayrıca bitkiler evrensel dünya-ruhunun, evrensel ateşin parçalarıdır; hüküm süren ve harekete geçiren de bu merkezî noktadır. Ya da, söylendiği gibi, ruhlar ateşli bir nefestir. Aynı şekilde görme de yönetici cismin (ἡγεμονικοῦ [hēgemonikou]) gözlere iletilen bir nefesidir; duyma da benzer şekilde yönetici cisimden kulaklara gönderilen yayılmış, nüfuz edici bir nefestir.[109]

Doğanın süreciyle ilgili olarak daha başka şunları söyleyebiliriz: Stobaeus'un bize söylediğine göre, Stoacılar Ateş'e en üstün anlamdaki element derler, çünkü başka her şey bir dönüşüm yoluyla başlıca element olarak ondan doğar ve her şey bu nihai elementte kaynaşıp çözülür. Bu nedenle, Herakleitos ve Stoacılar bu süreci haklı olarak evrensel ve ebedî bir süreç olarak kavramışlardı. Daha yüzeysel bir biçimde de olsa Cicero bile böyle kavramıştır; bu refleksiyonda o, yanlış bir şekilde, dünyanın zaman içindeki büyük yangınını ve dünyanın sonunu görür ki, bu bambaşka bir şeydir. *De Natura Deorum* adlı eserinde (II. 46) bir Stoacıyı şöyle konuşturur: "Sonunda (*ad extremum*) her şey ateş tarafından tüketilecektir, çünkü tüm nem tükenmiş olduğunda ne toprak beslenebilir ne de hava varoluşa geri gelebilir. O nedenle, ateşten başka hiçbir şey kalıcı değildir, dünya onun yeniden harekete geçmesiyle ve Tanrı aracılığıyla yenilenecek ve aynı düzen geri dönecektir." Bundan sıradan tasarım tarzında söz edilmektedir. Oysa Stoacılara göre her şey bir Oluş'tan ibarettir. Bu ne denli eksik olursa olsun, ateşli ilke olarak Tanrı onlar açısından doğanın bütün etkinliğidir ve aynı şekilde doğanın rasyonel düzenidir, Stoacı doğa kavrayışının eksiksiz panteizmi de bunda yatar. Onlar bu düzenleyici kuvvete sadece Tanrı değil, aynı zamanda doğa, yazgı ya da zorunluluk (εἱμαρμένην [heimarmenēn]), ayrıca Jüpiter, maddenin hareket ettirici kuvveti, akıl (νοῦν [noun]) ve öngörü (πρόνοιαν [pronoian]) de derler; bunların hepsi de onlar için eşanlamlıdır.[110] Her şeyi rasyonel

[109] Diog. Laert. VII.136, 142, 156, 157; Plutarch. de plac. philos. IV. 21.

[110] Diog. Laert. VII. 135; Stob. Eclog. phys. I. s. 178.

olan meydana getirdiği için, Stoacılar bu harekete geçiren etkinliği bir tohumla karşılaştırıp şunu söylerler: "Rasyonel (λογικόν [logikon]) bir şeyi ortaya koyan tohumun kendisi bizzat rasyoneldir. Dünya rasyonel olanın tohumlarını ortaya koyar ve dolayısıyla da kendinde rasyoneldir;" yani rasyonel olan hem genel olarak, bütünde hem de varolan her bir tikel formda bulunmaktadır. "Herhangi bir doğada ve ruhtaki hareketin tüm başlangıcı yönetici bir ilkeden doğar ve bütünün tekil parçalarına yollanan tüm güç, bir kaynaktan geliyor gibi yönetici ilkeden kaynaklanır; öyle ki parçada bulunan her bir kuvvet aynı zamanda bütündedir de, çünkü kuvveti dağıtan ondaki yönetici ilkedir. Dünya, kavramla uygunluk içinde olan yaşamın tohum-içeren kavramlarını," yani tüm tikel ilkeleri, "kapsar."[111] O nedenle, mantıksal öğe her ne kadar Aristoteles'le uyum içinde olsa da, Stoacıların Fiziği Herakleitosçudur; bunu böyle kabul edebiliriz. Ancak, genel anlamda, sadece ilk döneme ait olanların felsefesinde fiziksel bir öğe söz konusuydu, daha sonrakiler ise Fiziği tamamen göz ardı edip sadece Mantık ve Etiğe bağlı kalmışlardır.

Stoacılar Tanrı ve tanrılardan da gene popüler bir şekilde söz ederler. Şöyle diyorlar: "Tanrı meydana gelmemiş ve yok edilemez olup, tüm bu düzenin yaratıcısıdır ve belli bir süre sonra tüm tözü Kendisinde özümseyip ardından onu Kendisinden yeniden üretir."[112] Kesin bir algıya ulaşılmamaktadır ve mutlak form olarak Tanrı'nın maddeyle üst ilişkisi dahi gelişmiş bir açıklığa kavuşmuş değildir. Evren bir zaman form ve maddenin birliğidir ve Tanrı dünyanın ruhudur; başka bir zaman ise doğa olarak evren oluşturulmuş maddenin Varlığıdır ve ruh ona zıttır, ama Tanrı'nın etkinliği maddenin orijinal formlarının bir düzenidir.[113] Bu karşıtlık birleşme ve bölünme gibi temel noktalardan yoksundur.

Öyleyse Stoacılar şu genel kavrayışta durup kalmaktadırlar: Her bir tekil, bir Kavram içinde ve bu da gene dünyanın bizzat kendisi olan evrensel Kavram içinde kavranmaktadır. Ama Stoacılar rasyonel olanı

[111] Sext. Empir. Adv. Math. IX. 101-103.

[112] Diog. Laert. VII. 137.

[113] Sext. Empir. Adv. Math. VII. 234; Diog. Laert. VII. 138-140, 147, 148.

doğadaki etkin ilke olarak gördükleri için, onun fenomenlerini, tekillikleri itibarıyla, tanrısal olanın belirimleri olarak almışlardır ve panteizmleri de böylelikle tanrılar hakkındaki sıradan tasarımlarla, buna bağlı olarak da hurafelerle (s. 201), her çeşit mucizelere ve kehanetlere inançla ilişkilidir –eşdeyişle, doğada insanların ayinler ve ibadetler yoluyla almaları gereken belli işaretler bulunduğuna inanırlar. Buna karşılık Epikourosçuluk ise insanların bu Stoacıların tamamen teslim olduğu hurafelerden kurtuluşuna ilerler. *De Divinatione* adlı eserinde Cicero, o yüzden, malzemesinin çoğu kısmını onlardan almıştır ve çoğu şey açık bir şekilde Stoacıların uslamlaması olarak sunulmaktadır. Örneğin, sözünü ettiği insansal olaylarla ilgili uyarıcı işaretlerin hepsi de Stoacı felsefeyle uyumludur. Stoacılar bir kartalın sağa doğru uçmasını Tanrı'nın bir bildirimi olarak kabul ederek, bununla kimi tikel durumlarda neyi yapmanın makul olduğunun insanlara bildirilmiş olduğuna inanıyorlardı. Stoacılar nasıl ki Tanrı'nın evrensel zorunluluk taşıdığından söz ediyorlarsa, bundan dolayı onlar için kavram olarak Tanrı da insanlarla ve keza insansal ereklerle bir ilişkiye sahiptir ve bu açıdan O ilahi takdirdir; böylece şimdi ayrıca tikel tanrılar kavrayışına ulaşmışlardır. Cicero yukarıda belirtilen eserde şunları söyler (II. 49): "Khrisippos, Diogenes ve Antipater şunu iddia ediyorlardı: Eğer Tanrılar varsa ve eğer gelecekte olacak olanları insanların önceden bilmesine izin vermiyorlarsa, o zaman insanları sevmeleri mümkün değildir veyahut da ya gelecekte karşılarına neyin çıkacağını kendileri de bilmiyorlardır, ya bunun insanın onu bilip bilmemesine işaret etmediği düşüncesindedirler, ya böyle bir bildirimi kendi haşmetlerinin aşağısında görüyorlardır, ya da insanlara onu anlaşılır kılamıyorlardır." Bunların tümünü de çürütürler, çünkü hiçbir şeyin tanrıların lütfunu aşamayacağını söylerler, vb. Böylece "tanrıların geleceği insanlara bildirdiği" sonucunu çıkarırlar –bireylerin tamamen tikel ereklerinin tanrıların ilgilerini de oluşturduğu bir akıl yürütme sistemi. İnsanların bir zaman bilip kavramasını sağlamak, başka bir zaman ise bunu sağlamamak bir tutarsızlıktır, yani anlaşılmazlıktır, ama tam da bu anlaşılmazlık, bu belirsizlik dinsel işleri sıradan bir şekilde görme tarzının zaferidir. O nedenle, Roma'nın tüm hurafeleri en sıkı destekçilerini Stoacılarda bulmuştur; tüm dışsal, teleolojik hurafe

onların koruması altına alınıp aklanmaktadır. Stoacılar aklın Tanrı olduğu (şüphesiz tanrısaldır, ama tanrısallığı tüketmez) iddiasından başladıkları için, hemen bu evrenselden bireysel erekler uğruna işleyen şeyin bildirilmesine sıçrarlar. Gerçekten rasyonel olan, hiç şüphe yok ki, insanlara Tanrı'nın yasası olarak bildirilir; ama yararlı olan, bireysel ereklere uygun olan, bu gerçekten tanrısal bildirimde bildirilmez.

## 2. Mantık

İkinci olarak, felsefenin zihinsel yanı konusunda, öncelikle gerçek ve rasyonel olanın ne olduğu sorusuna cevap olarak Stoacıların ilkesini ele almamız gerekiyor. Hakikate ilişkin bilgimizin ya da ölçütün kaynağıyla ilgili olarak (Cilt I. s. 421, Cilt II. s. 200), Stoacılar gerçeğin yanı sıra İyi için de bilimsel ilkenin kavranan tasarım (φαντασία καταληπτική [phantasia katalēptikē]) olduğunda karar kılmışlardır, çünkü gerçek ve İyi, içerik olarak ya da varolan olarak ortaya konmaktadır. Böylece, idrak eden düşünceyle Varlığın birliği ifade edilmektedir ki, bu birlik içinde biri olmadan diğeri varolamaz; bununla demek istenen, genelde duyusal tasarım değil, düşünceye geri dönmüş ve bilince özgü olmuş olandır. Aralarında Zenon'u bulduğumuz eski Stoacılardan bazıları bu ölçütü bizzat aklın hakikati (ὀρθὸς λόγος [orthos logos]) olarak adlandırmıştır. Sıradan tasarım (φαντασία [phantasia]) başlı başına bir izlenimdir (τύπωσις [typōsis]) ve Khrisippos onun için başkalaşma (ἑτεροίωσις [heteroiōsis]) ifadesini kullanır.[114] Ama tasarım doğru olmalıdır, onun kavranması gerekir; aslında başka bir tipin bize getirilmesini sağlayan duyguyla başlar; ikinci adım ise bunu bizim kendi parçamıza dönüştürmemiz gerektiğidir ve bu da ilk olarak düşünce yoluyla meydana gelir.

Cicero'nun açıklamasına göre (Academ. Quæst. IV. 47), Zenon bu sahiplenme uğraklarını elin hareketini örnek göstererek açıklamıştır. Avuç içini göstererek bunun bir duyusal algı olduğunu söylemiştir; parmaklarını biraz bükmesi tasarımın bana ait olduğunun ilan edilmesini sağlayan zihinsel onaydır; parmaklarının hepsini birden bastırıp bir yumruk oluşturması ise, Almancada da herhangi bir şeyi

[114] Diog. Laert. VII. 54, 56; Sext. Empir. adv. Math. VII. 227-230.

duyularımız aracılığıyla benzer şekilde ele geçirdiğimizde kavramaktan [*Begreifen*] söz etmemiz gibi, kavrama (κατάληψις [katalēpsis]) demektir; ardından sol eli de işin içine katıp bu yumruğu sağlam ve kuvvetli bir şekilde bastırdığı zaman, bunun bilim olduğunu söylemiştir ki, buna bilge insandan başka kimse dâhil olamaz. Bu çifte basıncın, kavranan eli diğer elle bastırmamın, kanaate, düşüncenin içerikle özdeşliğinin bilincinde olmama işaret ettiği söylenmektedir. Ama diye ekliyor Cicero, "bu bilge insanın kim olduğunu Stoacılar asla söylemezler;" daha sonra bundan ayrıntılı olarak söz etmek durumunda kalacağız. Aslında Zenon'un bu el hareketleriyle mesele açık kılınmış değildir. İlk eylem olan açık el, duyusal idraktir, dolaysız görme, duyma, vb.dir; öyleyse elin ilk hareketi genel anlamda kavramadaki kendiliğindenliktir. Bu ilk onayı budalalar da gösterir; zayıftır ve yanlış olabilir. Sonraki hareket elin kapanmasıdır, kavramadır, bir şeyin içeri alınmasıdır; bu, sıradan tasarımı hakikat haline getirir, çünkü sıradan tasarım düşünceyle özdeş hale gelir. Bununla gerçekten de benim bu belirlenimle olan özdeşliğim ortaya konmaktadır, ama bu henüz bilimsel bilgi değildir, çünkü bilim ruhu yöneten ya da yönlendiren akıl veya düşünce yoluyla sağlam, sıkı, değişmez kavramadır. Bilimsel bilgiyle budalalık arasındaki orta yol, henüz bizzat bilimin kendisi olmasa da, ölçüt olarak gerçek Kavramdır; onda düşünce varoluşu tasdikler ve kendini tanır, zira tasdik bir şeyin kendisiyle uyumudur. Ama bilimsel bilgide nesnenin düşüncesi yoluyla ilk unsurların ve belirli bilginin bir algısı söz konusudur. O nedenle, idrak edilmiş sıradan tasarım düşüncedir; bilimsel bilgi düşüncenin bilincidir, bu uyumun bilgisidir.

Stoacıların çeşitli aşamalara sahip olan bu sonuçlarına, şüphesiz doğru olan bir algı taşıdıkları için onay vermek mümkündür. Bunda, nesne ile düşünce uyumunu sağlayan meşhur hakikat tanımının bir ifadesini buluyoruz; ama aynı zamanda bunun başit bir şekilde anlaşıldığı da belirtilmelidir; bilincin bir tasarıma sahip olduğuna, öte yanda bu ikisinin birbiriyle uyumlu kılmak zorunda olduğu bir nesnenin durduğuna ve böylelikle de onları karşılaştıracak bir üçüncünün zorunlu olarak ortaya çıkarıldığına işaret etmez. Şimdi bu bizzat bilinç olacaktır, ama bu sonuncunun karşılaştırabileceği şey tasarımından başka

bir şey değildir ve –nesne değil ama– gene kendi tasarımıdır. Bilinç o nedenle gerçekte nesnenin tasarımını kabul eder; tasarım aslında bu tasdik yoluyla hakikat taşır –zihnin dünyanın nesnel rasyonalitesine tanıklığı. Genellikle sunulduğu şekliyle, burada yuvarlak bir nesnenin balmumu üzerine kendi izini bırakması, bir üçüncünün yuvarlağın formuyla balmumunun formunu karşılaştırması ve benzer olduklarını görerek izin doğru olmuş olması gerektiği, tasarım ve şeyin uyumlu olduğu yargısında bulunmak gibi bir durum söz konusu değildir. Zira düşüncenin eylemi şuna dayanır ki, kendinde ve kendi için düşünce nesneyi tasdikleyip kendisine uygunluk içinde tanır; hakikatin gücü bunda yatar –ya da tasdik bu uyumun ifadesidir veya yargının bizzat kendisidir. Stoacılar hakikatin bunda içerildiğini söylüyorlar; o düşünce gibi bir nesnedir, öyle ki onay veren düşünce özneyle içeriğin uyumunu koyutlayan hâkim düşüncedir. Herhangi bir şey varolduğu için var veya hakikate sahip değildir (çünkü bu Varlık uğrağı sıradan tasarımdan ibarettir), aksine bilincin tasdiklemesi itibarıyla vardır ve güce sahiptir. Ama tek başına ve kendi için bu düşünce de hakikat değildir, hakikati bundan dolayı içeriyor değildir, çünkü Kavram nesnel öğeyi gerektirir ve hakikate ilişkin rasyonel bilinçten ibarettir. Ancak nesnenin bizzat kendi hakikati düşüncenin nesnele değil, bu nesnelin düşünceye karşılık gelmesi olgusuna dayanır, çünkü nesnel olan duyusal, değişebilir, yanlış ve olumsal olabilir ve dolayısıyla da zihin için gerçek değildir. Stoacılarla ilgili başlıca nokta budur ve her ne kadar Stoacı spekülatif öğretileri kurucularından ve savunucularından değil de rakiplerinden hareketle daha iyi anlıyor olsak da, bu birlik fikri bizzat onlardan da kaynaklanmaktadır; ve bu birliğin her iki yanının karşıt olmasına, her ikisinin de zorunlu olmasına karşın, özsel gerçeklik düşüncedir. Sextus Empiricus (adv. Math. VIII. 10) bundan şunu anlıyor: "Stoacılar algılananlar ve düşünülenler bakımından sadece bazı şeylerin gerçek olduğunu söylüyorlar; bununla birlikte, duyumsanan şey dolaysız (ἐξ εὐθείας [eks eutheias]) değildir, çünkü ilkin, ona karşılık gelen düşünceyle ilişki yoluyla gerçek olmaktadır." O nedenle, Kavrama karşılık gelmesi ve rasyonel düşüncenin işleyişi yoluyla bilinir olması dışında dolaysız düşüncenin de gerçek olması söz konusu değildir.

Stoacılarda ilgi çekici olan tek nokta bu genel fikirdir, ama bu ilkenin kendisinde bile sınırlılıklar bulunmaktadır. Salt nesnede bulunan hakikati salt düşünülen olarak ifade eder, ancak tam da bundan ötürü henüz oldukça biçimsel bir belirlenim olup, kendinde reel İdea değildir. Sextus Empiricus Stoacıları bu bakış açısına göre inceler ve onları türlü şekillerde ele alıp tartışır. Söylediği en dikkat çekici şey şunlarla ilgilidir. Herhangi bir şeyin varolması düşünülmesine dayanır, düşünülmesi de orada olan bir şey olmasına; biri diğerinin önvarsayımıdır. Eşdeyişle, Stoacılar bir şeyin varolduğunu, o şey olduğu için değil, düşünce yoluyla öne sürerler; ama onun varoluşu açısından bilinç başka bir şeye gerek duyar, çünkü düşünce de keza tek-yanlıdır. Sextus'un bu eleştirisi, düşüncenin, tasdik edeceği dışsal bir şey olarak bir nesneye gerek duyduğuna işaret etmektedir. Bilinç olarak varolmak için düşünen zihnin nesneye ihtiyacı olmadığından söz edilemez; bu onun kavramı gereğidir. Ancak, dışsal bir şey olarak nesnenin "bu"su biricik veya özsel olmayan bir uğraktan ibarettir. O, zihnin belirimidir ve zihin ancak o göründüğü için vardır; o halde bu onda olmak zorundadır, nesnesi dışsal olmalıdır ve onu tasdiklemelidir –yani, bu ilişkiden kendine geri çekilip birliğini orada tanımalıdır. Ama yine, kendi içine gitmiş olduğundan, şimdi nesnesini kendi kendisinden doğurup, kendisinden gönderdiği içeriği kendisine vermelidir. Stoacılık zihnin bu kendine geri dönüşünden, kendisiyle nesnenin birliğinin koyutlanmasından ve uyumun tanınmasından ibarettir; kendisinden tekrar bir içeriğin gerçek bilgisinin uzamına gidiş söz konusu değildir. Stoacılığın daha ilerilere gittiğini göremiyoruz, çünkü bu birliğin bilincini azıcık olsun geliştirmeden nesnesi haline getirme noktasında durup kalmaktadır; akıl böylece içeriğin bizzat kendisinin ayrımına geçmeyen yalın form olarak kalmaya devam eder. Dolayısıyla, bu meşhur ölçütün ve içeriğin tüm hakikatinin ona göre yargılandığı duruş noktasının biçimciliği daha öte şu olguya dayanır: Düşüncenin düşüncesi, en yüksek şey olarak, bu içeriği gerçekten de kendisiyle uyumlu bulup onu sahiplenir, çünkü onu evrensele dönüştürmektedir, ama belirlenimleri verilidir. Zira düşünce baskın gelse de hep evrensel formdan ibarettir. Bu evrensellikten ötürü, düşünce kendiyle özdeşlik formundan başka bir şeyi sunmaz; böylece nihai ölçüt de uyumu keşfeden düşüncenin

biçimsel özdeşliğinden ibarettir. Ama bunun ne ile olduğunu sormak mümkündür. Çünkü hiçbir mutlak öz-belirlenim, düşünce olarak düşünceden kaynaklanan hiçbir içerik söz konusu değildir; dolayısıyla da her şeyin düşüncemle uyumlu olabilmesi mümkündür. Stoacıların ölçütü bu yüzden çelişmezlik ilkesinden ibarettir; çelişkiyi mutlak gerçeklikten çıkarıp attığımızda, gerçekten de kendiyle-özdeştir, fakat tam da bu nedenden ötürü boştur. Uyum daha yüksek bir uyum olmalıdır; kendinden başka olanda, içerikte, belirlenimde kendiyle uyum olmalıdır ve böylece de uyumla uyum olmalıdır.

Stoacıların mantık ve ahlakını, ilkelerinin bu tanınışına uygun olarak değerlendirmek gerekir; ne biri ne öbürü içkin özgür bilim olma noktasına ulaşır. Daha önce, onların mantıksal tanımlarla ilgilendiğinden ve soyut düşünceyi ilke haline getirdikleri için formel mantığı büyük bir eksiksizliğe taşımış olduğundan bahsetmiştik (s. 206). Dolayısıyla, Stoacılar açısından mantık, bilinçli anlak olarak anlağın etkinliğini ifade etmesi anlamında mantıktır; Aristoteles'te olduğu gibi, en azından kategorilerle ilgili olarak, anlak formlarının aynı zamanda şeylerin de realiteleri olup olmadığı konusundaki kararsızlık artık söz konusu değildir, düşünce formları bizatihi kendileri için ortaya konmaktadır. Böylece ilk kez, düşünce ile nesnenin uyumu sorunu ya da düşüncenin uygun bir içeriğinin gösterilmesi gerektiği talebi gündeme gelmektedir. Gelgelelim, verili tüm içerik düşünce içerisine alınabileceği, belirli karakterini yitirmeksizin düşünülen bir şey olarak koyutlanabileceği ve bu belirli karakter de çeliştiği ve düşüncenin yalınlığını desteklemediği için, içeriğin alınması hiçbir işe yaramaz, çünkü onun karşıtı da alınıp, düşünülen bir şey olarak ortaya konabilir. Karşıtlık böylelikle ancak sadece başka bir formdadır; zira içerik, düşünceye ait olmayan ve gerçek olmayan bir şey olarak dış duyumda olmak yerine, şimdi düşünceye aittir, ama düşünce yalın olduğundan belirliliği itibarıyla onun gibi değildir. Dolayısıyla, daha önce Kavramdan dışlanmış olan şey şimdi tekrar onun içine girmektedir; anlağın etkinliği ile nesne arasında gerçekten de bu ayrımı yapmak gerekir, ama aynı şekilde, eğer sadece düşünülen bir şeyse genel olarak nesnedeki birliği de göstermek gerekir. Bundan dolayı, Kuşkuculuk bu karşıtlığı özellikle de Stoacılara havale eder ve Stoacılar da

kendi aralarında kavrayışlarını hep geliştirmek zorundaydılar. Az önce Sextus Empiricus'ta görmüş olduğumuz gibi (s. 214), onlar tasarımı izlenim olarak mı, başkalaşım olarak mı, yoksa başka bir şekilde mi tanımladıklarını tam olarak bilmiyorlardı. Şimdi eğer bu tasarım ruhu yöneten şeye, arı bilince alınıyorsa, Sextus (düşünce *in abstracto*, cisimsel olmayan bir şey olarak, ne edilgin ne etkin, yalın ve kendiyle-özdeş olduğu için) bunda nasıl bir başkalaşım, bir izlenim olabilir diye sormaktadır. Bu durumda, düşünce-formlarının kendileri cisimsel olmayandır. Ama Stoacılara göre, bir izlenim bırakabilen ya da bir başkalaşıma yol açabilen de ancak cisimsel olandır.[115] Eşdeyişle, bir yandan cisimsel olan ve cisimsel olmayan benzemez oldukları için bir olamazlar, bir yandan da cisimsel olmayan düşünce-formları hiçbir başkalaşım yeteneğinde olmadıkları için içerik değillerdir, çünkü içerik sadece cisimsel olandır.

Eğer düşünce-formları gerçekte içeriğin formuna ulaşmış olabilseydiler, kendinde düşüncenin bir içeriği olmuş olurlardı. Ama oldukları şekliyle onlar salt düşünce yasaları (λεκτά [lekta])[116] olarak değer taşıyorlardı. Stoacılar gerçekten de düşüncenin içkin belirlenimlerine dair bir sisteme sahiptiler ve aslında bu doğrultuda da birçok şey yapmışlardı; zira Khrisippos özellikle şeylerin bu mantıksal yönünü işleyip geliştirmişti ve onun bu işin ustası olduğu ifade edilmektedir (yukarıda, ss. 206, 207). Ama bu geliştirme salt biçimsel bir doğrultuda kalmıştır; alışılageldik ünlü çıkarım formları bulunmaktadır ki, bunlardan beşini Khrisippos sunmuştur, başkaları ise bazen daha fazla, bazen daha az sunarlar. Bunlardan biri uzaklaştırma yoluyla hipotetik tasımdır: "Gündüzken aydınlıktır, ama şimdi gece, o halde aydınlık değil." Düşüncenin bu mantıksal formlarını Stoacılar, hiçbir kanıta gerek duymayan, kanıtsız olarak görürler; ama keza içerik olarak içeriği belirlemeyen biçimsel formlardan ibarettirler. Stoacılar bilge insanın özellikle diyalektikte becerikli olduğunu söylerler, çünkü hem fiziksel hem de etikle ilgili şeyler mantık bilgisi yoluyla algılanırlar.[117] Ama onlar bu eksiksizliği bu bilge insanın kim olduğunu

[115] Sext. Empir. Adv. Math. VIII. 403 vd.; *karş.* Senec. Epist. 107.

[116] Diog. Laert. VII. 63; Sext. Emp. Adv. Math. VIII. 70.

[117] Diog. Laert. VII. 79, 80, 83.

belirtmeksizin bir özneye atfetmişlerdir (s. 214). Hakikati belirlemeyi sağlayacak nesnel zeminler bulunmadığı için, nihai karar öznenin iradesine dayandırılmaktadır; bilge insan hakkındaki bu sözler de bu yüzden ondan hareketle içeriğin belirlenimine geçemediğimiz ölçütün belirli olmayışından başka bir şeye dayanmaz.

Onların mantığından daha öte söz etmeye gerek olmadığı gibi, kısmen mantıkla çakışan, kısmen gramer ve retorik olan yargı teorilerinden söz etmeye de gerek yok; onunla hiçbir bilimsel içeriğe varmak mümkün değildir. Zira bu mantık, Platon'un diyalektiği gibi mutlak İdeanın spekülatif bilimi değildir, aksine, formel mantık olarak, yukarıda gördüğümüz gibi (s. 217), nedenlerin sağlam, emin, değişmez kavranışı olarak bilimdir ve bunların algılanması noktasında durup kalmaktadır. Özü esas olarak tasarımın yalınlığına, kendine karşıtlık içinde olmayan ya da çelişkiye düşmeyene kaçmaya dayanan bu mantıksal öğe üstün gelmektedir. Olumsuzluğa ve kendinde içeriğe sahip olmayan bu yalınlık, feshedemeyeceği belli bir içeriğe gerek duyar –ama bu yüzden de kendisi yoluyla hakiki bir "başka"ya ulaşamaz. Stoacılar mantıklarını genellikle son derece yalıtılmış bir şekilde oluşturmuşlardır; burada saptanan başlıca nokta nesnelin düşünceye karşılık geldiğidir ve onlar sıkı sıkıya bu düşünceyi araştırmışlardır. Evrenselin gerçek olduğunu ve düşüncenin aynı zamanda somut da olması gereken belli bir içeriğe sahip olduğunu söylemek bir anlamda tamamen doğru olsa da, temel güçlük, tikel belirlenimi evrenselden türetme –öyle ki, bu öz-belirlenim içinde kendiyle özdeş kalınabilir–, Stoacılar tarafından çözüme kavuşturulmamıştır: Bunu Kuşkucular bilince taşımıştır. Stoacıların felsefesindeki en önemli bakış açısı budur ve kendisini aynı zamanda onların fiziğinde de göstermiştir.

## 3. Etik

Zihin teorisi, bilgi öğretisi, önümüze ölçütün araştırılması şeklinde geldiği için, üçüncü ve son olarak Stoacıların ahlakından söz etmemiz gerekiyor; büyük ünleri ahlak görüşlerinden kaynaklanmaktadır, ama her ne kadar bunu sunarken sıradan tasarıma gayet makul görünen ama aslında büyük ölçüde dışsal ve empirik olan bir yol izlemiş

oldukları su götürmezse de, yukarıda olduğu gibi bu biçimsel öğenin üzerine yükselmez.

a. İlk olarak, erdemin tanımını bulmak üzere, Khrisippos pratik etiğe dair iyi açımlamalar sunar, Diogenes Laertios (VII. 85, 86) bunları uzun uzadıya aktarmaktadır; bunlar psikolojik bir karakter taşırlar ve Khrisippos onlarda kendisiyle olan biçimsel uyumunu saptar. Ona göre Stoacılar şunları söylerler: "Hayvanın ilk arzusu (ὁρμή [hormē]) kendini korumadır, çünkü doğa başından itibaren her bir varoluşu kendisiyle uzlaştırır. Her hayvanda doğuştan olan bu ilk nesne" (içkin arzu) "o nedenle, hayvanın kendi kendisiyle olan uyumu ve kendinin bilincidir," "hayvanın kendine yabancılaşmamasını" sağlayan özbilinçtir. Bundan dolayı, kendisine zararlı olanı reddedip yararlı olanı kabul eder." Bu Aristoteles'in bir ereğe uyum sağlamakla ilgili doğa kavrayışıdır; etkinliğin ilkesi olarak erekte hem karşıt hem de karşıtın aşılması içerilmektedir. "Haz ilk nesne değildir, çünkü o ilk kez ancak" (doyumun anlamı) "kendisi yoluyla kendisini arayan hayvanın doğası kendisine uygunluk içinde olanı kendisine aldığı zaman işe dâhil olur." Bu da keza tasdik etmeye değerdir: Özbilinç, haz, tam da bu kendine geri dönüştür, benim içinde bir şeyden haz aldığım ve böylelikle bu birey olarak nesnel öğede birliğime sahip olduğum bu birliğin bilincidir. Durum insan için de aynıdır; onun ereği kendini korumadır, ama bilinçli bir erekle, düşünüp taşınmayla, akla göre. "Doğa, bitkilerde iradi eğilim (ὁρμῆς [hormēs]) ya da duyu-algısı olmaksızın işler, ama bizdeki bazı şeyler de bitkilerdekiyle aynı şekilde gerçekleşir." Zira bitkide de tohum-içeren kavram vardır, ama bu onda erek olarak, onun nesnesi olarak bulunmaz, çünkü onun hakkında hiçbir şey bilmez. "Hayvanlarda eğilim işe dâhil olur; doğa onların itkilerini ilkeleriyle uyumlu hale getirir;" yani eğilimin ereği doğalarının ilk ilkesinden ibarettir ve bu sayede kendilerini korumaya yönelirler. "Akıllı yaratıklar da doğayı kendi erekleri kılarlar, ama bu, akla göre yaşamak demektir, çünkü akıl onlarda eğilimi üreten sanatçı haline gelir," yani hayvandaki salt arzu olan şeyden insanda bir sanat eseri oluşturur. Doğaya göre yaşamak, o nedenle, Stoacılara göre akla uygun biçimde yaşamaktır.

Bu şimdi, bir dereye kadar, Stoacıların erdem bakımından doğru itici gücü keşfetme amacıyla sunduğu bir reçete gibidir. Zira onların ilkesi genel olarak şu şekildedir: "İnsanlar doğaya, yani erdeme uygun yaşamalıdır; çünkü doğa bizi ona" (akla uygun olana) "götürür." Bu en yüksek iyidir, her şeyin ereğidir –Stoa ahlakındaki en büyük formdur ve Cicero'da *finis bonorum** ya da *summum bonum*** şeklinde ortaya çıkar. Stoacılarda en yüksek ilke doğru akıldır ve onun sağlama alınmasıdır. Ama burada da hemen, tümüyle biçimsel bir şekilde bir çemberin etrafında dönüp durduğumuzu görüyoruz, çünkü doğaya uygunluk ve akıl sadece birbirleri yoluyla belirlenmektedir. Erdem doğaya uygun yaşamaya dayanıyor, doğaya uygun yaşamak da erdem oluyor. Keza düşüncenin neyin doğaya uygun olduğunu daha öte belirlemesi gerekmektedir, ama gene doğaya uygun olmak da sadece akıl yoluyla belirlenmektedir. Stoacılar, Diogenes Laertios'a göre daha öte şunları söylerler (VII. 87, 88): "Doğaya uygun yaşamak, evrensel yasanın yasakladığı hiçbir şeyi yapmadan, deneyimin bize öğrettiği hem evrensel doğanın hem de kendi doğamızın yasalarına göre yaşamak demektir; bu evrensel yasa, varolan şeyler sisteminin düzenleyicisi (καθηγεμόνι [kathēgemoni]) Jüpiter'le aynı olup, her şeye yayılan doğru akıldır. Her şey her bir bireyin ciniyle*** (δαίμονος [daimonos]) uyum içinde, tüm şeyleri düzenleyenin iradesi dolayısıyla meydana geldiği zaman, mutlu insanın erdemi söz konusudur." Böylece her şey evrensel bir biçimcilik içinde kalmaya devam etmektedir.

Stoacılarda erdemin düşünceyi, yani evrensel yasayı, doğru aklı takip etmeye dayandığını tamamıyla kabul etmeliyiz; bir şeyin ahlaklı ve doğru olmasını sağlayan şey, onda evrensel bir ereğin gerçekleşmiş ve ortaya konmuş olmasıdır. Bu evrensel erek ise tözsel

---

* En uçtaki İyi, tamamlanmış ya da Kavramına ulaşmış İyi olarak da ifade edilir ve *summum bonarum* ile aynı içeriği ifade eder–*ed. notu.*

** En yüksek İyi –*ed. notu.*

*** *Cin* ifadesini burada bilerek bıraktık; Ortaçağ'da *daimonos/daimonion*, *demon*a dönüşerek iblis, kötü cin, şeytan gibi anlamlara gelse de Antik Yunan'da bir yandan insanları yönlendiren ve duyular aracılığıyla kavranamayan varolanlara ama esas olarak da Sokrates'te dışsal herhangi bir duyusallıktan azade olarak (tam karşılamasa da bugün *vicdan* olarak adlandırılan), rasyonel akıl yürütme süreçlerinin sonucunda ortaya çıkan yargıya ulaştıran içkin değerlendirme formuna verilen addır–*ed. notu.*

olandır, bir ilişkinin özsel doğasıdır ve onda sadece gerçekten düşünce içinde olan söz konusudur. Eylemin nihai belirlenimi olması gereken evrensel ise soyut olmayıp, aksine, örneğin tıpkı mülkiyette tikelin bir yana bırakılması gibi, bu ilişki içindeki evrenseldir. Düşünceli ve kültürlü bir insan kendi algısına göre davrandığı için itki ve arzularını evrensele tabi kılar, çünkü bunlar bireyseldir. İnsanın her eyleminde bireysel ve tikel bir unsur bulunur; ama sadece tikel olarak tikelde diretmeyle bu tikelde evrenseli sağlama alma arasında bir ayrım vardır. Stoacılığın enerjisinin yöneldiği şey de bu evrenselin sağlama alınmasıdır. Bununla birlikte, bu evrensel henüz hiçbir içeriğe sahip değildir ve belirlenimsizdir, bundan dolayı da Stoacı erdem öğretileri eksik, boş, anlamsız ve bıktırıcıdır. Erdem gerçekten de kuvvetli, canlı ve görkemli bir şekilde övülmektedir, ama bu evrensel erdem yasasının ne olduğu konusunda bize sunulan hiçbir işaret söz konusu değildir.

b. İyi bakımından diğer yan ise dışsal varoluştur, koşulların, dış doğanın insanın hedeflediği erekle uyuşmasıdır. Stoacılar iyiyi her ne kadar yasaya uygun olma olarak ifade etmişlerse de, pratik irade bakımından onu, Diogenes Laertios'a göre (VII. 94, 95), aynı zamanda yararlı olan, "ya mutlak ve dolaysız bir şekilde yararlı olan ya da yarara aykırı olmayan" olarak da tanımlamışlardır, öyle ki yararlı olan, genel olarak belirtmek gerekirse, bir bakıma erdemin ilineğidir. "Stoacılar keza iyileri ruha ilişkin iyiye ve dışsal iyiye ayırmışlardır; ilki erdem ve erdem eylemlerine işaret eder, ikincisi ise soylu bir ülkeye, erdemli bir dosta, vb. sahip olmakla ilgilidir. Ne dışsal olan ne de sadece özbilinçle ilgili olan iyi ise insanın bizzat kendi kendine erdemli ve mutlu olmasıdır." Bu sonuçlar oldukça iyidir. Ahlak yararla ilgili olan şeye soğuk bir şekilde bakmayı gerektirmez, çünkü her iyi eylem aslında yararlıdır, yani edimselliğe sahiptir ve iyi bir şey ortaya koyar. Yararlı olmaksızın iyi olan bir eylem eylem değildir ve hiçbir edimselliğe sahip değildir. İyideki kendinde yararsız olan şey, onun bir gerçeksizlik olarak soyutlanmasıdır. İnsanlar yararlılık bilincine yalnızca sahip olabilmekle kalmamalı, aksine zorunlu olarak sahip olmalıdır, çünkü iyiyi bilmenin yararlı olduğu doğrudur. Yararlılık insanların kendi eylemlerinin bilincinde olmalarından başka bir anlama gelmez. Bu bilinç eğer ayıpsa, eylemin *iyi*sini bilmek ve onu zorunluluk formunda

görmemek daha da ayıptır. Böylece erdemle mutluluk arasındaki ilişki sorunu gündeme geliyordu ki, bu konuyu Epikourosçular da irdelemişlerdir. Burada, yakın zamanlarda olduğu gibi, tamamen kendi başına alındığında, erdemin mutluluk verip vermediğini, erdem kavramında mutluluk kavramının içerilip içerilmediğini anlamak büyük bir problem olarak görülüyordu. Erdem ve mutluluğun birleşmesi, orta olarak, bundan dolayı haklı bir şekilde ne salt özbilinçle ne de dışsallıkla ilgili, eksiksiz olma olarak sunulmaktadır.

α. Bu soruya genel bir yanıt verebilmek için, yukarıda kendini koruma ilkesiyle ilgili söylenenleri anımsamamız gerekiyor ki, buna göre erdem rasyonel doğa ile ilgilidir. Erdemin ereğinin gerçekleşmesi kendini gerçekleştirmiş olma ve kendinin dışsal bir şey olarak bilgisi veya sezgisel algısı olma anlamında mutluluktur –Kavramının ya da *cin*inin Varlığıyla ya da realitesiyle uyumu. Erdemin mutlulukla uyumu, o halde, erdemli eylemin kendini kendinde ve kendi için gerçekleştirmesi, insanın onda kendisine dışsal bir nesne olması ve kendini nesnel olarak ya da nesneli kendisi olarak algılamasıdır. Bu, eylem ve özellikle de iyi eylem kavramına dayanır. Çünkü kötü, realiteyi yok eder ve kendini korumaya karşıttır; iyi ise kendini korumanın yolunu açıp bunu sağlar –iyi erek o nedenle kendini eylemde gerçekleştiren içeriktir. Ama bu soruya verilen bu genel yanıtta, doğrusunu söylemek gerekirse, kendinde varolan ereğin bilinci erdem anlamını tamı tamına taşımaz ve ondan kaynaklanan eylem de ne tamı tamına erdemli eylem anlamına ne de mutluluk anlamına ulaştığı realiteye sahiptir. Fark şurada yatar: Stoacılar salt bu genel kavrayış içinde durup kalmışlar ve bunu dolaysız bir şekilde edimsellik olarak ortaya koymuşlardır; hâlbuki bu kavrayışta erdemli eylem kavramı bir realite olmayıp, salt ifade edilmiş olmaktadır.

β. Bundan başka, Stoacılar tam da bu konum içinde durup kalmış oldukları için, işin içine erdemle mutluluk arasındaki karşıtlık ya da soyut formda, düşünce ile düşüncenin belirlenimi arasındaki karşıtlık dâhil olmaktadır. Cicero'da bu karşıtlar *honestum* ve *utile*'dir ve ele alınan sorun da bunların birleşmesidir.[118] Evrensel doğa yasasına

[118] Cicer. De Officiis I. 3, III.; Diog. Laert. VII. 98, 99.

uygun olarak yaşama anlamına gelen erdem, tikelliği içindeki öznenin doyumu ile karşı karşıya gelir. İki yan, ilkin, çok değişik bakımlardan soyut "bu" olarak bende varoluşa sahip olan bu tikelliktir; örneğin, belirli eğilimlerin önvarsayılması. Ve burada, varoluşumun tikelliğimin talepleriyle uyumlu hale geldiği zevk ve haz söz konusudur. İkincileyin, yasayı gerçekleştiren irade olarak ben, evrenseli gerçekleştirmek zorunda olan biçimsel bir karakterden ibaretimdir; dolayısıyla da evrenseli isteyen ben, düşünce olarak kendimle uyum içindeyimdir. Şimdi, bu ikisi çatışmaya girerler ve ben şu ya da bu doyumu aradığım için kendi kendimle çatışma içinde olurum, çünkü ben aynı zamanda bir bireyimdir. Bu konuda ıvır zıvır şeyler söylendiğini duymak mümkündür, mesela işlerin erdemli biri için kötü, ahlaksız için ise iyi gittiğini, ahlaksızın mutlu olduğunu, vb. İşlerin iyi gitmesiyle tüm dışsal koşullar kast edilir ve içerik bütününde tamamen yavandır, çünkü alelade ereklere, bakış açılarına, çıkarlara ulaşmaktan ibarettir. Fakat bunlar bir çırpıda kendilerinin salt olumsal ve dışsal olduklarını gözler önüne sererler; dolayısıyla da gene hemen probleme ilişkin aynı duruş noktasına ulaşırız: Dışsal haz, zenginlik, soylu doğum erdem veya mutlulukla bağdaşmaz. Stoacılar aslında şunu söylüyorlardı: "Kendinde iyi, rasyonel olanın doğasına uygun olarak eksiksizdir" (kendi ereğini gerçekleştirendir); "erdem de işte budur, ama haz, zevk ve bu tür şeyler onun aksesuarlarıdır"[119] –başlı başına bireyin doyumunun ereği. O halde, olup olmamaları tamamen ilgisiz bir mesele olsa da, bunların erdemle beraber gelebilmeleri mümkündür, zira ereğin kendisi bu doyum olmadığı için, acının da erdemle birlikte gelip gelmemesi aynı şekilde ilgisiz bir meseledir. Yalnızca akla göre olan davranış, o nedenle, ayrıca insanın soyut bir şekilde kendi kendine yoğunlaşmasını ve gerçeğe ilişkin bilincin ona dâhil olmasını içerir, öyle ki insan dolaysız arzulara, duygulara, vb. ait olan her şeyden elini eteğini çeker.

Kişinin kendini salt düşünen bir doğaya sahip kendisiyle arı bir uyum içinde tutması yönündeki bu tamamen biçimsel ilke, şimdi her tikel hazza, arzuya, tutkuya ve çıkara kayıtsız kalma gücünün temelini

[119] Dig. Laert. VII. 94.

oluşturmaktadır. Aklın belirlenimlerinin bu takip edilişi hazla karşıtlık içinde olduğundan, insan ereğini ya da doyumunu aklın doyumundan, kendi kendindeki doyumundan başka bir yerde aramamalıdır, dışsal olarak koşullanmış herhangi bir şeyde değil. Dolayısıyla, tutkulara ait olanın çelişkili bir şey olduğu konusunda Stoacılar tarafından çokça şey söylenmiştir. Seneca'nın ve Antoninus'un yazıları bu bakımdan doğru olan birçok şeyi içerir ve daha yüksek bir kanaat derecesine erişmemiş olanlara oldukça yardımcı olabilirler. Seneca'nın yeteneğini kabul etmek gerekir, ama bunun yeterli gelmediğine de kanaat getirmeliyiz. Antoninus (VIII. 7) mutluluğun veya hazzın bir iyi olmadığını psikolojik açıdan gösterir. "Pişmanlık bir tür kendini suçlamadır, çünkü yararlı bir şey işe yaramamıştır, iyi yararlı bir şey olmalıdır ve asil ve iyi insan da bu aynı şeyi çıkarı haline getirmelidir. Ama hiçbir asil ve iyi insan hazdan geri kaldığı için pişmanlık duymayacaktır; o nedenle, haz ne yararlı ne de iyidir. Ölümünden sonra şan ve şeref kazanmayı arzulayan insan, onun anısını diri tutan kişinin de bizzat ölüp gideceğini aklına getirmez ve gene tüm anı bu hayranlık sergileyenlerin göçüp gitmesiyle silinip gidene dek bu arzunun peşinden gider." Bu bağımsızlık ve özgürlük salt biçimsel de olsa bu ilkenin büyüklüğünü gene de kabul etmeliyiz. Gelgelelim, Stoacıları meşhur eden güç, kendinde bu soyut, içsel karakter bağımsızlığı ve özgürlüğü belirleniminde yatar; bu Stoacı karakter gücü, insanın sadece kendisi gibi kalmaya çalışmak zorunda olduğunu, dolayısıyla da daha demin sunmuş olduğum biçimsel öğeyle çakıştığını söyler (s. 217). Zira eğer özgürlük bilinci benim ereğimse, ödev ve yasaların oluşturduğu tüm tikel özgürlük belirlenimleri bu kendi bağımsızlığımın arı bilincinin evrensel ereğinde kaybolup gider. Stoacılığın irade gücü, bundan dolayı, tikel olanı kendi özü olarak görmemeye, aksine kendini oradan geri çekmeye karar vermiştir; bunun bir yandan gerçek bir ilke olduğunu, bir yandan da henüz soyut olduğunu görüyoruz.

Şimdi, Stoacı ahlak ilkesi zihnin kendisiyle uyumlu olduğu iddiasını taşıdığından, yapılması gereken şey bunu biçimsel bırakmamak, dolayısıyla da bu kendine-yeterlilikte içerilmeyen şeyin onun dışında kalmasına izin vermemektir. Stoacıların insana atfettiği bu özgürlük, insanın kendisinden başka olan şeyle ilişki olmaksızın söz konusu

değildir; bu nedenle, o gerçekte bağımlıdır ve mutluluk da aslında bu kategorinin altına düşer. Benim bağımsızlığım sadece bir yandır ki, diğer yan, varoluşumun tikel yanı, bundan dolayı ona henüz karşılık gelmez. Böylece şimdi yine karşımıza çıkan eski sorun, erdemle mutluluk arasındaki uyumla ilgilidir. Biz erdemden ziyade ahlaktan söz ederiz, çünkü eylemlerimi ona göre yönetmem gereken şey, erdem durumunda olduğu gibi iradem değildir, gelenek olmuştur. Ahlak, gerçekte, yaptığım şeyin iradenin rasyonel belirlenimlerine, evrensel ödevlere uygun olduğuna dair benim öznel kanaatimi içerir. Bu zorunlu bir sorun olup, Kant'ın zamanında bile insanların kafasını meşgul etmiş bir problemdir ve onu çözmeye çalışırken mutluluktan ne anlaşılması gerektiğini ele alarak başlamamız gerekir. Doyumun nerede aranacağı konusunda daha sonra çok daha fazlası söylenir. Bununla birlikte, dışsal ve rastlantıya açık olandan derhal kurtulmamız gerekir. Genel olarak mutluluk kendi kendiyle uyum duygusundan başka bir şey değildir. Duyulara hoş gelen şey hoştur, çünkü orada kendi kendimizle olan bir uyum bulunmaktadır. Zıt ve hoş olmayan ise bir olumsuzlamadır, arzularımızla uyuşmama demektir. Stoacılar iç doğamızın kendi kendisiyle olan bu uyumunu bizzat hazzın özü olarak koyutlamışlardır, ama yalnızca içsel özgürlük ve bilinç olarak ya da yalnızca bu uyumun duygusu olarak, öyle ki bunun gibi bir haz bizzat erdemin kendisinde içerilmektedir. Ancak bu haz ikincil bir mesele, bir sonuç olarak kalmaya devam eder ve böyle olduğu ölçüde de erek haline getirilemez, aksine sadece bir aksesuar olarak görülmelidir. Stoacılar bu bakımdan bir tek erdemin aranması gerektiğini söylüyorlardı, ama erdemde kendi başına mutluluk da bulunur, çünkü açık bir şekilde genel olarak kutluluk bahşeder. Bu mutluluk insan talihsizlik içinde olduğunda bile gerçek ve sarsılmazdır;[120] o yüzden Stoacı felsefenin büyüklüğü şu olguya dayanır: İrade eğer kendi içinde sağlamsa, hiçbir şey ona zorla giremez, başka her şey onun dışında tutulur, çünkü acının ortadan kaldırılması bile bir erek haline getirilemez. Acının kötü olmadığını söyledikleri için Stoacılarla alay edilmiştir.[121] Ama bu problem bakımından söz konusu olan, diş ağrısı ya da benzer bir şey

[120] Diog. Laert. VII. 127, 128; Cicer. Paradox, 2.

[121] Cicer. De finibus III. 13; Tusculan. Quaest. II. 25.

değildir. Böyle bir şeye maruz kaldığımızı bilemeyecek değiliz; gelgelelim, bu tür bir acı ile mutsuzluk iki farklı şeydir. O nedenle, genel olarak problemi, rasyonel iradenin dışsal realiteyle olan bir uyumu yönündeki talep olarak anlamak gerekir. Bu realiteye tikel varoluş, öznellik, kişilik, tikel çıkarlar alanı da aittir. Ama bu çıkarlar arasından sadece evrensel olanı gerçekten bu realiteyle ilgilidir, çünkü ancak evrensel olduğu ölçüde iradenin rasyonalitesiyle uyumlu olabilir. O nedenle, acı çekmenin, acının, vb. kendimi, özgürlüğümü yok edebilecek bir kötülük olmadığını söylemek tamamen doğrudur; kendimle sürdürülen birlik içinde böyle şeylerin üzerine yükselirim ve onları hissedebiliyor olsam da, bunlar gene de beni kendimle ihtilaf içinde bırakamazlar. Kendimle olan bu içsel birlik, hissedilmesi bakımından, mutluluktur ve bunu dışsal bir kötülük yok edemez.

*γ*. Diğer bir karşıtlık ise bizzat erdemin kendi içerisindeki karşıtlıktır. Eylemin ölçütü olarak bir tek doğru aklın evrensel yasası alınacak olduğu için, bundan böyle gerçekten mutlak bir sabit belirlenim söz konusu değildir, çünkü tüm ödev daima, deyim yerindeyse, tikel bir içeriktir ve bunu, içeriği hiçbir şekilde etkilemeksizin açık bir şekilde evrensel formda kavramak mümkündür. Erdem böylece şeylerin gerçek özüne ya da yasasına uyumlu olan şey olduğu için, Stoacılar genel anlamda her alandaki, bu alanda hüküm süren yasaya uygunluk içinde olan her şeye erdem diyorlardı. Bundan dolayı Diogenes (VII. 92), Stoacıların, nasıl ki ahlakları insanın içinde yer aldığı bireysel doğal ilişkileri gözden geçirerek ve onlarda neyin rasyonel olduğunu göstererek bireysel ödevler (τὰ καθήκοντα [ta kathēkonta]) sunuyorsa, aynı zamanda mantıksal ve fiziksel erdemlerden de söz ettiğini söyler.[122] Ama bu, Cicero durumunda da görmüş olduğumuz türden bir laf ebeliğinden başka bir şey değildir. O nedenle, iyi olan konusunda nihai bir karar ölçütü saptanmadığı ölçüde, nihai karar özneye düşer. Bundan önce karar veren nasıl ki kâhin idiyse, bu daha derin içselliğin başlangıcında da neyin doğru olduğu konusunda karar verme gücü özneye veriliyordu. Zira Sokrates'in döneminden itibaren neyin doğru olduğunun geleneksel ahlak ölçütüyle belirlenmesi Atina'da nihai olmaktan çıkmıştı; dolayısıyla, Stoacılarda dışsal tüm belirlenim

[122] Diog. Laert. VII. 107, 108.

geriye çekilir ve karar verme gücü ancak son tahlilde vicdan olarak kendisinden hareketle karar veren öznenin kendisine yerleştirilebilir. Her ne kadar yüceltilen pek çok şey burada kendisine destek bulabilse de, edimsel belirlenim gene de eksiktir; bundan dolayı, Stoacılara göre yalnızca tek bir erdem söz konusudur[123] ve bilge insan erdemli insandır.

c. Üçüncü olarak, Stoacılar böylece bilge insan ideali sunma yoluna girmişlerdir ve bu da kendinde yalnızca kendini isteyen, iyi olarak iyi düşüncesinde durup kalan, sarsılmaz bir şekilde arzular, acılar gibi kendisinden farklı olan şeyler tarafından hareket ettirilmeye izin vermeyen, sadece ve sadece özgürlüğünü arzulayan ve başka her şeyden elini eteğini çekmeye hazır olan öznenin iradesinden başka bir şey değildir –dışsal bir acı ve talihsizlik yaşasa da, bunları kendi bilincinin içselliğinden ayırır. Reel ahlakın Stoacılarda neden bilge insan ideali formu taşıdığı sorusunun yanıtı şunda yatar: Salt erdemli bilinç, kendinde varolan bir ereğe göre eyleme tasarımı ahlaksal realite öğesini sadece bireysel bilinçte bulur. Zira eğer Stoacılar salt kendinde varolan erek için eylem tasarımının ötesine geçmiş olsaydılar, bunu bir özne olarak ifade etmeye gerek duymazlardı. Onlar için rasyonel kendini koruma erdemdir. Fakat erdemin geliştirdiği şeyin ne olduğunu sorarsak, yanıt bu anlamda bunun rasyonel kendini koruma olduğudur ve bu ifadeyle de biçimsel çemberin ötesine geçmiş değillerdir. Ahlaksal realite kalıcı bir şey olarak değil, hep kendini daha da geliştiren bir şey olarak ifade edilir. Ve ahlaksal realite bundan, varolmaktan ibarettir; çünkü nasıl ki doğa kalıcı ve varolan bir sistemse, genel olarak tinsel olan da nesnel bir dünya olmalıdır. Gelgelelim Stoacılar bu realiteye erişememişlerdir. Ya da biz bunu böyle anlayabiliriz. Onların ahlaksal realitesi bilge insandan, bir idealden ibaret olup bir realite değildir – aslında realitesi ortaya konmamış salt tasarımdır.

Bu öznellik hâlihazırda, erdem olarak ifade edilen ahlaksal realitenin böylelikle sadece bireyin bir niteliği olarak mevcut olma görünüşü sunması olgusunda içerilmektedir. Genel olarak bu erdem, sadece

[123] Plutarch. De Stoicorum repugnantia, s. 1031 (ed. Xyl.); Stob. Eclog. ethic. P. II. s. 110; Diog. Laert. VII. 125.

bireyin ahlaksal realitesine işaret edildiği ölçüde, kendinde ve kendi için mutluluğa ulaşamaz, gerçekleşme ışığında görüldüğünde mutluluk sadece bireyin gerçekliği olsa da. Zira bu mutluluk varoluşun birey olarak bireyle uyumu anlamında bireyin hazzı olurdu sadece; ama gerçek mutluluk birey olarak bireyle değil, evrensel insan olarak bireyle uyumludur. Aynı şekilde insan hiç de onun bireysel insan olarak kendisiyle uyumlu olmasını arzulamaz, yani insan varoluşunun bireyselliğine ve bireyle olan uyuma olduğu kadar uyum yokluğuna da ilgisiz olmalıdır; aynı şekilde mutluluktan da vazgeçebilmelidir, mutluluğa sahip olsa da ondan özgür olmalıdır. Burada sadece öznel ahlak kavramı içeriliyor olmasına karşın, bunun gerçek ilişkisi gene de böylelikle ifade edilmektedir; çünkü bu bilinç özgürlüğü, hazzı itibarıyla, kendi kendisine dayanır ve nesnelerden bağımsızdır –Stoacı ahlakın özel karakteristiği olarak yukarıda ifade etmiş olduğumuz şey (s. 226). Stoacı özbilincin bireysellik olarak bireysellikle değil, bir tek, içinde sadece evrensel olarak kendinin bilincinde olduğu özgürlükle ilgilenmesi gerekir. Şimdi eğer bu mutluluğa diğerlerinden ayrı olarak gerçek mutluluk denebilseydi, mutluluk bütününde henüz yanlış bir ifade olarak kalıyor oldurdu. Kendinde dolaysız bir evrensel olarak rasyonel bilincin doyumu mutluluk belirlenimi gibi görünen bir varlık durumudur; çünkü mutlulukta bir bireysellik olarak özbilinç uğrağı söz konusudur. Ama bu ayrımlaşmış bilinç bu öz-doyumda mevcut değildir, çünkü birey bu özgürlükte daha ziyade sadece evrensellik duygusu taşır. Mutluluk için, tinsel haz için çabalamak ve bilim ve sanat hazlarının üstünlüğünden dem vurmak bundan dolayı sıkıcı ve yavandır, çünkü meşgul olduğumuz mesele artık haz formu taşımamaktadır ya da bu kavrayışı ortadan kaldırmaktadır. Böyle bir konuşma gerçekten de yitip gitmektedir ve bundan böyle de herhangi bir ilgiye sahip değildir. Doğru bakış açısı, hazla değil, meselenin kendisiyle ilgilidir, yani devamlı birey olarak kişinin kendisiyle ilgili ilişkiler üzerine düşünmekle değil, bir mesele olarak meseleyle ve kendinde evrenselle ilgilidir. Ayrıca, şeylerin birey olarak bizler açısından katlanılır olmasına dikkat etmemiz gerekir, ne kadar hoşlarsa o kadar iyidirler. Ama bu konuda daha başka söze gerek yok, ne de onda rasyonel ve önemli olan çok şey olduğunu düşünmemiz gerekiyor.

Gelgelelim Stoacı bilinç bu bireyselliğin ötesine, evrenselin realitesine geçmez ve o nedenle de sadece formu, bir birey olarak reeli ya da bilge insanı ifade etmek zorundadır.

Aristoteles'in erişmiş olduğu en yüksek nokta, düşüncenin düşüncesi, Stoacılıkta da bulunur, ama Aristoteles'teki gibi kendisinin yanı sıra farklı olana da sahip olma konusundaki bireysel olanağı içinde değil, tamamen tek başına durur. O nedenle, Stoacı bilinçte sadece bu özgürlük, varoluştan bu olumsuz soyutlanma uğrağı, her şeyden elini eteğini çekebilen bir bağımsızlık söz konusudur, ama sanki her şey ondan çekip alınabilirmiş gibi boş bir edilginlik ve kendinden-feragat olarak değil, aksine realitesini yitirmeksizin bundan gönüllü olarak vazgeçebilen bir bağımsızlık; çünkü realitesi gerçekte yalın rasyonaliteden, kendinin arı düşüncesinden ibarettir. Burada arı bilinç böylece kendi kendisinin nesnesi olmaya erişmektedir ve realite onun için bu yalın nesneden ibaret olduğundan, nesnesi kendinde tüm varoluş biçimlerini geçersiz kılar ve kendinde ve kendi için sadece feshedilmiş bir şey formunda olmaktan başka bir şey değildir.

Tüm bunlar şunda birleşir: Kavramın yalınlığı ya da arı olumsuzluğu her şeyle ilişki içine koyulmaktadır. Ama gerçek doldurma, nesnel kip, eksiktir ve bunu sağlamak için Stoacılık içerik verilmesine gerek duyar. Stoacılar bundan dolayı bilge insan idealini özellikle etkileyici terimlerle resmederek, onun ne kadar eksiksiz bir şekilde kendine yeter ve bağımsız olduğunu, yaptığı şeyin doğru olduğunu anlatıyorlardı. Stoacıların oluşturduğu bu ideal betimlemesi, o nedenle, alışılageldik bir tartışma konusudur ve hatta ilgiden de yoksundur ya da en azından, onda dikkate değer olan tek şey olumsuz öğedir. "Bilge insan zincirler içinde bile özgürdür, çünkü korku veya arzu onu bozamaz, o kendi kendisinden hareketle davranır." Arzu ve korkuya ait olan hiçbir şeyi kendine atfetmez, bunlara kendisine yabancı olan bir şey olma konumu verir; çünkü hiçbir tikel varoluş onun için sağlam değildir. "Bir tek bilge insan kraldır, çünkü yasalara bir tek o bağlı değildir ve kimseye de borçlu değildir." O halde burada, salt aklı takip ederek, hiçbir rasyonel zemin sunulamayan ya da bir şekilde doğal bir tiksinti veya içgüdüye dayanıyor gibi görünen kabul edilmiş tüm

kurulu yasalardan azade olan bilge insanın özerkliğini ve otokrasisini görüyoruz. Zira edimsel davranışla ilişkisinde bile belli hiçbir yasa ve özellikle de sadece doğa olarak doğaya ait gibi görünen yasalar, örneğin ensest sayılan evlilik ilişkilerine girmenin yasaklanması, erkek erkeğe cinsel ilişkinin yasaklanması, aslında onun için realite taşımaz, çünkü akılda biri bakımından uygun olan diğerleri bakımından da uygundur. Bilge insan aynı şekilde insan eti de yiyebilir,[124] vb. Fakat evrensel bir akıl tamamen belirsiz bir şeydir. O nedenle, Stoacılar bu yasaların ihlalinde soyut anlaklarının ötesine geçmiş değildirler ve bu yüzden de krallarının ahlakdışı olan birçok şeyi yapmasına izin vermişlerdir; zira eğer ensest, eşcinsellik, insan eti yenmesi, sanki sadece doğal bir içgüdü yoluyla oluyormuş gibi yasak olsaydı, aklın huzurunda olmaları hiç de mümkün olmazdı. Stoacı bilge insan o nedenle ayrıca 'aydınlanmıştır' da, şu anlamda ki, doğal içgüdüyü rasyonel bir sebep formuna nasıl getirebileceğini bilmediği yerde doğayı çiğniyordu. Doğa yasası ya da doğal içgüdü denen şey böylece dolaysız ve evrensel bir şekilde rasyonel olarak tasarlanan şeyle karşıtlık içine girmektedir. Sözgelimi, bu ilk eylemler doğal duygulara dayanıyor gibi görünmektedir ve duyguların kesinlikle düşünce nesnesi olmadığını anımsamalıyız; buna karşıt olarak, mülkiyet ise düşünülen bir şeydir, kendinde evrenseldir, sahipliğimin herkesçe tanınmasıdır ve o nedenle gerçekten de anlağın bölgesine aittir. Ama birincisi eğer dolaysızca düşünülen bir şey olmadığı için bilge insanı bağlamıyor olsaydı, bu sadece onun kavrayış eksikliğinin suçu olurdu. Bununla birlikte, teori alanında nasıl ki hakikatin yalınlığının düşünülmesinin tüm içerik yeteneğinde olduğunu görmüşsek, pratik açıdan düşünülen, bu yüzden de kendinde hiçbir içerik taşımayan iyi ile ilgili olarak da durumun böyle olduğunu görüyoruz. Bu tür bir içeriği bir sebep yoluyla gerekçelendirmeyi istemek, o nedenle, bireyin algısı ile tüm gerçekliğin algısı arasında bir kafa karışıklığına işaret eder, şu veya bu bakımdan bilinmediği için belli bir şeyi kabul etmeyen algının bir yüzeyselliği anlamına gelir. Ama bu, sadece en dolaysız zeminleri arayıp bildiği ve başka bir yön ve başka bir zemin olup olmadığını bilemediği için böyledir. Bu tür zeminler her şey için ve her şey aleyhine sebeplerin

[124] Diog. Laert. VII. 121, 122, 116, 117, 129; Sext. Empir. adv. Math. XI. 190-194.

bulunmasına imkân tanırlar –bir yandan, başka durumlarda zorunlu olsa da, gene de alışabilen bir şeyle olumlu ilişki, diğer yandan da keza gene geçerli sayılabilecek, zorunlu bir şeyle olumsuz ilişki.

Stoacılar erdemi gerçekten de düşünceye yerleştirdikleri, ama belirlilik ve ayrımın geliştirilebileceği somut bir rasyonel öz-belirlenim ilkesi bulamadıkları için, ilk olarak, erdemi geri götürecekleri zeminler aracılığıyla bir akıl yürütmeyi devam ettirmişlerdir. Olgulardan, bağıntılardan, sonuçlardan, bir karşıtlık ya da çelişkiden çıkarımda bulunurlar ve Antoninus'un ve Seneca'nın görkemli bir şekilde ve büyük bir beceriyle yaptıkları iş de budur. Gelgelelim sebepler eğilip bükülebilen şeylerdir, çünkü "Bu içgüdüleri doğa yerleştirmiştir" veya "Hayat kısa" gibi, her şey için iyi zeminler bulunur. Hangi sebeplerin iyi sayılacağı böylelikle onlara güçlerini veren önvarsayımı oluşturan erek ve çıkara bağlıdır. Bundan dolayı, sebepler bütünüyle özneldir. Bu *kendi* ve yapmamız gereken şey üzerine refleksiyon yöntemi, nüfuz edici içgörüden dolayı ereklerimize refleksiyon derinliği vermeyi, bilinç alanının genişletilmesini sağlar. Bu bilge ve iyi zeminleri ortaya koyan böylece *ben*imdir. Bunlar şeyi, nesnel olanın kendisini değil, benim kendi irademin, arzumun şeyini, önüme zihnimin soyluluğunu koymamı sağlayan gösterişli bir şeyi oluştururlar; bunun zıddı ise şeyde kendini-unutmadır. Bizzat Seneca'da gerçek hakikatten ziyade ahlaksal refleksiyon şeklinde ahmaklık ve süslü sözler bulunur; bu yüzden de karşısına hem serveti, yaşam tarzının ihtişamı, Neron'un ona muazzam bir servet vermesini sağlaması hem de ayrıca Neron'un onun öğrencisi olması çıkarılmıştır; Neron Seneca'nın yazdığı söylevler veriyordu.[125] Seneca'da olduğu gibi, bu akıl yürütme genellikle parlaktır: Onda zihni uyandıran ve güçlendiren pek çok şey, zekice antitezler ve retorik buluyoruz, ama keza bu ahlaksal söylevlerin soğukluğunu ve sıkıcılığını da hissediyoruz. Bizi kışkırtıyor, ama çoğu zaman doyum vermiyorlar ve bunu da sofistliğin karakteri olarak saymak mümkündür: Ayrımlar ve samimi görüşler oluşturmada yatan zekâyı kabul etmek gerekse de, nihai kanı gene de hep eksiktir.

İkinci olarak, Stoacı duruş noktasında, her ne kadar olumsuz bir

[125] Tacit. Annal. XIV. 53; XIII. 42, 3.

şekilde biçimsel de olsa daha yüksek bir ilke söz konusudur: Yalnızca düşünülen şey erek ve iyidir ve o nedenle de insanın kendi özbilincini kurup sağlamlaştırmasını sağlayacak şey, Kant'ın ödev ilkesinde olduğu gibi sadece bu soyut düşünce formunda içerilmektedir, öyle ki kendi için başka herhangi bir içeriğe sahip olduğu ölçüde, kendisindeki hiçbir şeye saygı duyamaz ve takip edemez. "Mutlu yaşam," diyor Seneca (De vita beata, 5), "temelini değişmez bir şekilde doğru ve sağlam yargıda bulur." Her şeyden soyutlanan zihnin biçimsel sağlamlığı bizim için nesnel ilkelere dair bir gelişme saptamaz, kendini bu daimîlik içinde ve aptallıktan ötürü değil, irdelenmiş olduğu için bir kayıtsızlık içinde sürdüren bir özne saptar; bu da kendinde özbilincin sonsuzluğudur.

Stoacıların ahlak ilkesi bu biçimcilikte durup kaldığı için, bahsettikleri her şey bundan oluşur. Zira onların düşünceleri bilincin devamlı olarak kendiyle birlik içine geri gitmesidir. Varoluşu küçümseme gücü büyüktür, bu olumsuz tutumun kuvveti yücedir. Stoacı ilke mutlak bilincin İdeasındaki zorunlu bir uğrak olduğu gibi, zaman içindeki zorunlu bir belirimdir de. Zira eğer, Roma dünyasında olduğu gibi, gerçek zihnin yaşamı soyut evrenselde yitip gitmişse, gerçek evrenselliğin yok edildiği bilinç, bireyselliğine geri gidip kendini düşüncelerinde sürdürmelidir. Bundan dolayı, Yunanistan'ın siyasi varoluşu ve ahlaksal edimselliği yok olup gittiği ve sonraki zamanlarda Roma İmparatorluğu da şimdiyle bozuştuğu zaman, bilinç kendi içine geri çekilip sıradan yaşamda zaten ortadan kaybolmuş olan doğruyu ve ahlaklıyı orada aramıştı. Bu noktada ima edilen şey, o nedenle, dünyanın durumunun rasyonel ve doğru bir durum olduğu değil, özne olarak öznenin, özgürlüğünü kendi içinde öne sürmesi gerektiğidir. Dışsal olan her şey, dünya, ilişkiler, vb. feshedilebilecek şeyler olarak çıkarılıp atılmaktadır; dolayısıyla, onda akıl ile varoluşun gerçek uyumu konusunda hiçbir talep söz konusu değildir ya da onda nesnel ahlak ve dürüstlük olarak adlandırabileceğimiz bir şey bulunmamaktadır. Platon bir Cumhuriyet ideali, insanlığın devlet içindeki rasyonel durumuna ilişkin bir ideal kurmuştu, zira bu hakka, ahlaka ve geleneğe duyulan saygı, ki onun için başlıca meseledir, rasyonel olandaki gerçeklik yanını oluşturur ve ancak dünyanın böyle bir rasyonel

durumu yoluyladır ki, dışsalın içselle uyumu bu somut anlamda mevcuttur. Ahlak ve iyiyi isteme gücü ile ilgili olarak, Marcus Aurelius'un *Kendime Düşünceler*'de yazdıklarından daha üstün bir şeyi okumak mümkün değildir; o dönem bilinen uygar dünyanın bütününün imparatoru oydu ve keza özel bir birey olarak da soylu ve adilane bir şekilde davranıyordu. Ama bu felsefi imparator Roma İmparatorluğunun durumunda değişiklik yapmadı ve farklı bir karakter taşıyan ardılını da hiçbir şey, en az kendi hevesleri kadar kötü olan bir duruma yol açmaktan alıkoyamadı. Zihnin, rasyonel iradenin içsel ilkesinin kendini gerçekleştirmesi çok daha yüksek bir şeydir, öyle ki rasyonel bir anayasa, şeylerin kültüre ve yasaya uygun bir durumu ortaya çıkar. Bilge insan idealinde bir araya gelen belirlenimler ilkin aklın böyle bir nesnelliği yoluyla sağlamlaştırılırlar. Ardından, ahlaksal bir ilişkiler sistemi mevcut olur, ki bu ilişkiler ödevlerdir; sonra her bir belirlenim kendi yerine sahiptir, biri diğerine tabidir ve daha yüksek olan başattır. Bundan dolayı, vicdan bağlanmış olur (ki bu, Stoacı özgürlükten daha yüksek bir noktadır), bizim ödev dediğimiz nesnel ilişkiler zihin tarafından sabit belirlenimler olarak görülmesinin yanı sıra, şeylerin adil bir durumu şeklinde sağlamlaşır. Bu ödevler genel anlamda geçerli gibi görünmekle kalmayıp, aynı zamanda vicdanımda evrenselin karakterini taşıyor olarak tanındığı için, rasyonel irade ile realite arasında uyum kurulur. Bir yandan, zorunlu olarak nesnel özgürlük sistemi vardır, bir yandan da bendeki rasyonel olan, vicdan olarak reeldir. Stoacı ilke bu daha somut tutuma henüz erişememiştir, bir yandan soyut ahlaktır, bir yandan da bir vicdan sahibi öznedir. Kendinde özbilincin özgürlüğü ilkedir, ama somut formuna henüz ulaşmış değildir ve mutlulukla olan ilişkisi ancak onun ilgisiz ve olumsal olma belirleniminde vardır, ki ilişkiden el etek çekilmelidir. Somut rasyonalite ilkesinde ise dünyanın durumu, vicdanımın durumu olarak, ilgisiz değildir.

Stoacı ahlakın genel bir betimlenişi budur; esas nokta onun bakış açısını ve başlıca ilişkilerini tanımaktır. Roma dünyasında tamamen tutarlı bir konum ve varolan koşullarla uyumlu bir konum kendisinin bilincine ulaşmış olduğu için, Stoacıların felsefesi kendi yurdunu daha özel olarak da Roma dünyasında bulmuştur. Soylu Romalılar bundan

dolayı sadece olumsuzu, yaşama ve dışsal her şeye karşı kayıtsızlığı kanıtlamışlardır; ancak öznel ya da olumsuz bir biçimde büyük olabilirlerdi –özel bir birey tarzında. Romalı hukukçuların da keza Stoacı filozoflar olduğu söylenir, ama bir yandan Roma hukuku öğretmenlerimizin Felsefe hakkında ileri geri konuştuklarını, bir yandan da Romalı hukukçulara filozof olma onurunu vererek yeterince tutarsız olduklarını görüyoruz. Hukuktan anladığım kadarıyla, Romalılar arasında onda ne düşünceye, Felsefeye ait ne de Kavrama ait bir şey bulabiliyorum. Anlağın akıl yürütmesine mantıksal düşünce diyeceksek, onları gerçekten de filozof olarak görmek mümkündür, ama bu aynı zamanda kuşkusuz bir filozof olduğu iddiasında bulunmayan Üstad Hugo'nun akıl yürütmesinde de mevcuttur. Anlağın akıl yürütmesi ile felsefi Kavram iki ayrı şeydir. Şimdi Stoacı felsefenin doğrudan doğruya zıddı olan Epikourosçuluğa geçeceğiz.

## B. Epikouros

Stoacılığın muadilini oluşturan Epikourosçu felsefe, gerçekte daha fazla değilse eğer, en az Stoacı felsefe kadar ayrıntılı bir şekilde geliştirilmiştir. Stoacı felsefe hakikat olarak düşünce için varoluşu –evrensel Kavram– koyuyor ve sıkı sıkıya bu ilkeye bağlı kalıyordu, diğer sistemin kurucusu olan Epikouros ise gerçek öz olarak genelde Varlığı değil de duyum anlamında Varlığı, yani dolaysız tikellik formundaki bilinci görerek doğrudan doğruya karşıt bir görüşü benimsemiştir. Stoacılar nasıl ki Kiniklerin ilkesini –insan kendini doğanın yalınlığıyla sınırlamalıdır– insanın gereksinimlerinde aramıyor, evrensel akla yerleştiriyorlarsa, Epikouros da hazzı düşünce yoluyla belirlenmiş bir evrenselde arayarak, mutluluğun başlıca erek olduğu yönündeki ilkeyi düşüncenin alanına yükseltmiştir. Bunu yaparak her ne kadar Kirenelilerin öğretilerine daha yüksek bir bilimsel form kazandırmış olsa da, gene de kendiliğinden açıktır ki, eğer duyum için varoluş hakikat olarak görülecekse, Kavram için zorunluluk büsbütün ortadan kalkar ve spekülatif ilginin olmadığı yerde de şeyler birleşik bir bütün oluşturmaya son verirler, her şey sıradan insan anlağının bakış açısının düzeyine indirilmiş olur. Bu hükme karşın, bu felsefeyi ele almadan önce kendimizi Epikourosçuluk hakkındaki yaygın tüm fikirlerden özenle sıyırmalıyız.

Epikouros'un yaşamına gelince; 109. Olimpiyat'ın 3. yılında (m.ö. 342), dolayısıyla da 114. Olimpiyat'ın 3. yılında gerçekleşen

Aristoteles'in ölümünden önce Atina'nın Gargettos köyünde doğmuştur. Muhalifleri, özellikle de Stoacılar, ona karşı, arayıp tarayıp benim anlatamayacağım kadar çok suçlama getirmişler ve onun yapıp ettiklerine dair son derece önemsiz anekdotlar icat etmişlerdir. Yoksul bir ailesi vardı; babası Neokles bir köy öğretmeniydi, annesi Khairestrate ise bir büyücüydü, yani o günlerde oldukça yaygın olduğu üzere, Trakya ve Teselya kadınları gibi büyücülük yaparak para kazanıyordu. Babası Epikouros'u yanına alarak bir Atina kolonisiyle Sisam'a göç etmiş, ama elindeki arazisi ailesine bakmaya yetmediği için burada da çocuklara eğitim vermek zorunda kalmıştı. Epikouros yaklaşık onsekiz yaşında, tam da Aristoteles'in Halkis'te yaşadığı sıralarda Atina'ya geri döndü. Sisam'dayken Demokritos'un felsefesini zaten özel olarak incelemişti ve şimdi de Atina'da kendini bu felsefeye eskisinden daha çok verdi; bundan başka, o dönem boy gösteren Platoncu Ksenokrates ve Aristoteles'in bir takipçisi olan Teophrastos gibi bazı filozoflarla da sıkı fıkı oldu. Epikouros oniki yaşındayken öğretmeniyle beraber Hesiodos'un Kaos açıklamasını okumuştu ve bunun da onun felsefi görüşleri üzerinde etkisi olması muhtemeldir. Diğer taraftan o, felsefesini tamamen kendi kendine geliştirmiş olması anlamında, kendi kendini eğittiği iddiasındaydı; ama bundan, onun diğer filozofların derslerine katılmadığı ya da yazılarını okumadığı sonucunu çıkaramayız. Felsefesinin içerik bakımından tümüyle orijinal olduğunu düşünmek de mümkün değildir; daha sonra belirteceğimiz üzere, onun doğa felsefesi özellikle de Leukippos ve Demokritos'un felsefesiydi. Orijinal bir felsefe sisteminin öğretmeni olarak kendini ilk defa Midilli'de, ardından da Anadolu'da Lapseki'de gösterdi; gel gör ki, pek dinleyici bulamadı. Birkaç yıl oturmamış bir yaşam geçirdikten sonra Atina'ya, tüm felsefenin tam da merkezine geri döndü ve bir süre sonra orada kendisine dostlarıyla beraber yaşayıp ders vereceği bir bahçe satın aldı. Yıllarca koltuğundan kalkamayacak kadar bedenen zayıf olmasına karşın, yaşam biçimi itibarıyla düzenli ve tutumluydu, tüm diğer ilgilerden uzak durarak kendisini tamamen bilime adamıştı. Başka bakımlardan onun lehine pek bir şey söylemeyen Cicero bile onun dostluğunun samimiyetine şahitlik eder ve kimsenin onun iyi, insancıl ve iyiliksever bir insan olduğunu

yadsıyamayacağını ekler. Diogenes Laertios onun ebeveynlerine yönelik hürmetine, erkek kardeşleri konusundaki cömertliğine ve herkese karşı yardımseverliğine özel bir övgüde bulunur. Yetmişbir yaşında böbrek taşından ölmüş. Ölmeden hemen önce sıcak su dolu bir küvete girerek bir tas şarap içmiş ve dostlarına onlara öğrettiklerini unutmamalarını tembihlemiş.[126]

Başka hiçbir öğretmene, öğrencileri tarafından, Epikouros'a olduğu kadar sevgi duyulmamış, saygı gösterilmemiştir; öyle yakın dostluk bağları kurmuşlardı ki, sahip olduklarını onunla paylaşmayı ve tıpkı Pythagorasçı kardeşlik gibi kalıcı bir birlik içinde devam etmeyi kararlaştırmışlardı. Gelgelelim bunu yapmayı onlara bizzat Epikouros yasak etmişti, çünkü böylece sahip olduklarını birbirleriyle paylaşmaya hevesli olmalarında yatan bir güvensizlik söz konusu olurdu; güvensizliğin mümkün olduğu yerde de ne dostluk ne birlik ne de bağlılığın daimîliği kendine bir yer edinebilir. Ölümünden sonra öğrencileri onun anısını yaşattılar: Beraberlerinde her yere onun yüzüklere ya da taslara nakşedilmiş suretini götürdüler ve onun öğretisine öyle sadık kaldılar ki onda yapılacak bir değişikliği neredeyse bir suç saydılar (Stoacı felsefede ise gelişme sürekli olarak devam ediyordu); öğretileri bakımından okulu da tüm girişlerin engellendiği sıkıca set çekilmiş bir devleti andırıyordu. Bunun sebebi birazdan göreceğimiz gibi bizzat onun kendi sisteminde yatar; bilimsel bakış açısından bunun daha öte bir sonucu ise onun öğretisini sürdüren ve tamamlayan başlı başına hiçbir ünlü öğrencisinin adını anamıyor olmamızdır. Zira öğrencileri ancak Epikouros'tan daha öteye geçerek üstünlük kazanabilirlerdi. Ama daha öteye geçmek de Kavrama ulaşmak olurdu ki, bu da Epikouros'un sistemini karman çorman etmek demektir, çünkü düşünceden yoksun olan şey Kavramın getirilmesiyle karışıklığa sürüklenir ve bir ilke haline getirilmiş olan tam da bu düşünce yoksunluğudur. Kendi içinde düşünceden yoksun değildir, ama düşüncenin kullanılması demek düşünceyi zapt etmek demektir ve düşünce de böylece kendisiyle ilgili olarak olumsuz bir konum almaktadır; Epikouros'un felsefi etkinliği, o nedenle, duyusal olanı

[126] Diog. Laert. X. 1-8, 10-15; Cic. De Nat. Deor. I. 26; De Finibus, II. 25; Bruck. Hist. Crit. Phil. T. I. ss. 1230, 1231, 1233, 1236; Sext. Emp. adv. Math. X. 18; I. 3.

tam da onu karışık kılan Kavram yoluyla geri getirip sürdürme yönelimindedir. Felsefesi bu yüzden ne ilerletilmiş ne de geliştirilmiştir, bununla birlikte gerilememiş olduğunu da söylemek gerekir; bu felsefeyi kimi yönlerden bir tek Metrodoros'un daha öteye taşıdığı söylenmektedir. Ayrıca Epikurosçu felsefeyle ilgili olarak, Epikouros'un Karneades'in safına geçen tek öğrencisinin bu Metrodoros olduğu anlatılmaktadır; geri kalan tüm diğerlerini ise bu felsefe, öğretinin bozulmadan kalan sürekliliği içinde ve uzun süre devam eden ömrü boyunca gölgede bırakmıştır, zira tümü de yozlaşmış veya sekteye uğramıştır. Birisi, Epikouros'un tarafına geçen birçok başka filozof olduğunu, ama Epikourosçu sistemden başka bir felsefeye geçen sadece tek bir örnek bulunduğunu belirterek Arkesilaos'un dikkatini Epikouros'a olan bu bağlılığa çektiğinde, Arkesilaos nükteli bir şekilde hemen cevabını yapıştırmıştır: "Erkekler hadım olabilir, ancak hadımlar asla bir daha erkek olamaz."[127]

Epikouros'un kendisi yaşamı boyunca muazzam sayıda eser vermiş olup, eserlerinin sayısı bakımından onunla aşık atan Khrisippos'tan,[128] eğer onun başkalarının eserlerinden ya da kendi eserlerinden yaptığı derlemeleri düşecek olursak, çok daha fazla üretkendi. Epikouros'un eserlerinin sayısının üçyüze yaklaştığı söylenir; bunların bize ulaşmamış olmasına hiç de üzülmeye gerek yok. Aksine, çok şükür ki, bu eserler artık yok; filologlar büyük bir zahmetten kurtulmuş oldu. Epikouros'a ilişkin bilginin temel kaynağı, meseleyi uzun uzun ele almasına rağmen bize kısıtlı bir bilgi sunan Diogenes Laertios'un onuncu kitabının tamamıdır. Filozofun kendi yazıları elimizde olsaydı elbette daha iyi durumda olurduk, ama ona dair bütünü onurlandırmamızı sağlayacak yeterince şey biliyoruz. Zira Epikouros'un felsefesi konusunda birçok şeyi ayrıca Cicero, Sextus Empiricus ve Seneca yoluyla da biliyoruz; onların sunduğu açıklamalar öyle doğrudur ki, birkaç yıl önce Herkulaneum'da bulunup Orelli tarafından Napoli basımında yeniden yayınlanan (Epicuri Fragmenta libri II. et XI. De natura, illustr. Orellius, Lipsiæ 1818) Epikouros'un yazılarından birinin

[127] Diog. Laert. X. 11, 24, 9; IV. 43; Cic. De Finib. V. 1; Euseb. Praep. evangel. XIV. 5.
[128] Diog. Laert. V. 26.

fragmanı bilgimizi ne genişletmiş ne de zenginleştirmiştir; öyle ki geri kalan yazıların bulunmasına tüm içtenliğimizle karşı çıkmalıyız.

Epikourosçu felsefeyi hiçbir şekilde bir Kavramlar sistemi ortaya koyuyor olarak görmemek gerekir; tam aksine, bir sıradan tasarımlar, hatta duyusal varoluş sistemi olarak görülmelidir ki, Epikouros, duyular tarafından algılandığı şekliyle sıradan bakış açısından, bunu hakikatin bizzat temeli ve ölçütü haline getirmiştir (s. 194). Duyumun nasıl böyle olabileceği konusunda Epikouros, Kanonik denen şeyde ayrıntılı bir açıklama sunmuştur. Stoacılar durumunda da olduğu gibi, ilkin Epikouros'un benimsediği hakikat ölçütünü belirleme tarzından, ikinci olarak doğa felsefesinden, üçüncü ve son olarak da ahlak öğretisinden söz etmemiz gerekiyor.

## 1. Kanonik Felsefe

Epikouros Kanonik adını gerçekte bir mantık sistemi olan şeye vermiştir; bu sistem içinde hakikat ölçütlerini teorik bakımdan duyusal algılar olarak ve dahası tasarımlar ya da öngörüler (προλήψεις [prolēpseis]) olarak, pratik bakımdan ise tutkular, itkiler ve duygulanımlar olarak tanımlamaktadır.[129]

a. Teorik yanda ölçüt, yakından bakıldığında, Epikouros'a göre bilginin üç aşamasını oluşturan üç uğrağa sahiptir; birincisi dışsal yan olarak duyusal algı, ikincisi içsel yan olarak sıradan tasarım, üçüncüsü de bu iki yanın birleşimi olarak sanı (δόξα [doksa]).

*α*. "Duyusal algı akıldan yoksundur," mutlak bir şekilde verili olan şeydir. "Zira ne kendi kendine hareket eder ne de başka bir şey tarafından hareket ettiriliyorsa" olduğu şeye "ekleme veya çıkarma yapabilir," aksine o tam olarak olduğu şeydir. "Eleştirilmenin ya da çürütülmenin ötesindedir. Zira her ikisi de benzer olan duyumlardan biri diğerini yargılayamaz, çünkü eşit otoriteye sahiptirler;" –görme tasarımları aynı türden olduğunda, onlardan her biri tüm diğerlerinin hakikatini kabul etmelidir. "Benzer olmadıklarında ise birbirleri hakkında yargıda bulunamazlar, çünkü her biri de başka başka değere

[129] Diog. Laert. X. 31.

sahiptir;" örneğin kırmızı da mavi de tekil bir şeydir. "Türdeş değillerse de birbirleri üzerine yargıda bulunamazlar, çünkü hepsine de dikkat kesiliriz. Aynı şekilde düşünce de duyuları eleştiremez, çünkü tüm düşünce bizzat duyuma dayanır," duyum onun içeriğini oluşturur. Ancak duyusal algı yanılabilir. "Duyularımızın algıladığı şeyin hakikatini ilkin algı gücünün bizde kalmaya devam etmesi gösterir; görme ve işitme, acıyı hissetme yeteneği kadar bu türden kalıcı güçlerdir. Bu şekilde, bilinmeyeni" (algılanmayan) "bile görünenden" (algı) "hareketle açıklamak mümkündür." Dolaysız olmayan algı nesnelerinin bu tasarımından özellikle de fizik bilimini ele alırken söz etmek zorunda kalacağız (s. 250). "O nedenle, tüm" (bilinmeyen, algılanmayan) "düşünceler ya doğrudan doğruya rastgele bir şekilde ya da ilişki, analoji ve birleştirme yoluyla duyulardan türerler; bu işlemlere düşünce de bir şey katar," yani duyusal tasarımların biçimsel bağıntısı olarak. "Delilerdeki ya da rüyalarımızdaki hayaller de gerçektir, çünkü bize etki ederler, oysa gerçek olmayan bir şey etki edemez."[130] O halde, kendini kalıcı olarak gösterdiği ölçüde her duyusal algı açık bir şekilde gerçektir ve duyularımıza açık olmayan da algı bizim için nasıl biliniyorsa o şekilde kavranmalıdır. Gündelik yaşamda olduğu gibi, Epikouros'ta da şunun söylendiğini işitiyoruz: Gördüğüm ve işittiğim şey ya da genel anlamda duyularımla algıladığım şey varolanı oluşturur; bu türden her duyu nesnesi kendi başına vardır, biri diğeriyle çelişmez, hepsi de aynı geçerlilik düzeyindedir ve birbirine ilgisizdir. Bu duyu nesneleri, düşünce sürekli olarak bu şeylerin imgelerini kullanıyor olduğu ölçüde, bizzat düşüncenin malzeme ve içeriğidir.

*β*. "Sıradan tasarım bir tür kavramadır (κατάληψις [katalēpsis]), doğru sanı, düşünce veya evrensel düşünme gücüdür; yani bize sık sık görünmüş olanın anımsanmasıdır," –resim. "Örneğin, 'bu bir insan' dediğimde, önceki algıların yardımıyla hemen tasarım gücüm sayesinde onun formunu tanırım." Bu tekrar sayesinde duyusal algı kendini öne süren, bendeki kalıcı bir tasarım haline gelir; doğru saydığımız her şeyin gerçek temeli budur. Bu tasarımlar evrenseldir, ama Epikurosçular evrenselliği düşünce formuna kesinlikle

[130] Diog. Laert. X. 31, 32.

yerleştirmemişler, aksine buna görünüşün sıklığının yol açtığını söylemişlerdir. Bunu ayrıca içimizde ortaya çıkmış olan imgeye verilen ad teyit eder. "Her şey kanıtını (ἐναργές ἐστι [enarges esti]) ilkin ona verilen adda bulur."[131] Ad algının onaylanmasıdır. Epikouros'un ἐνάργεια [enargeia] diye adlandırdığı kanıt, duyusal olanın hâlihazırda sahip olunan tasarımların altına konularak tanınmasıdır ve ad ona kalıcılık kazandırır; bir tasarımın kanıtı, o nedenle, bizim duyularca algılanabilir bir nesnenin imgeyle uygun düştüğünü olumlamamızdır. Stoacılarda bulduğumuz, düşünce bir içeriği onaylarken söz konusu olan rıza budur; gelgelelim şeyi kendisine ait olarak tanıyan ve onu kendi içine alan düşünce, Stoacılarda tamamen biçimsel kalıyordu. Epikouros'ta ise nesnenin tasarımının kendisiyle olan birliği aynı zamanda bilinçteki bir anı olarak vardır ki, bu da duyulardan kaynaklanır; imge, tasarım, bir duyu algısıyla uyumlu olan şeydir. Nesnenin tanınışı burada bir idraktir, bir düşünce nesnesi olarak değil bir imgelem nesnesi olarak. Çünkü idrak anımsamaya, belleğe aittir. Şüphesiz, ad evrensel bir şeydir, düşünmeye aittir, çokluğu yalın hale getirir ve bir de yüksek derecede düşünseldir; ama öyle bir şekilde ki, anlamı ve içeriği duyusaldır ve o nedenle de yalın değil, duyusal sayılmalıdır. Böylece bilginin yerine sanı yerleştirilmektedir.

*γ*. Son olarak, sanı, içimizde taşıdığımız bu genel tasarımın bir nesneye, bir algıya veya duyuların tanıklığına ilişkin olmasından başka bir şey değildir; bu da bir yargıda bulunmaktır. Zira bir tasarımda, doğrudan doğruya gözlerimizin önüne geleni sezmişizdir ve bir şeyin bir insan mı, bir ağaç mı yoksa başka bir şey mi olduğunu bu ölçüt yoluyla beyan ederiz. "Sanı bizim için hâlihazırda apaçık olan bir şeye dayanır, bunun bir insan olup olmadığını nereden bildiğimizi sorduğumuzda ona gönderme yaparız. Bu sanı da bizzat tasarım olarak adlandırılır ve doğru da olabilir, yanlış da: –gözlerimizin önünde gördüğümüz şey tasarımın tanıklığıyla destekleniyor veya çelişmiyorsa doğru, aksi durumda ise yanlış."[132] Başka bir deyişle, sanıda biz, hâlihazırda sahip olduğumuz bir tasarımı veya tipi önümüzde duran bir nesneye

[131] Diog. Laert. X. 33.

[132] Diog. Laert. X. 33, 34.

uygularız ve sonra da ona ilişkin zihinsel temsilimize uygun düşüp düşmediğini inceleriz. Eğer tiple uyuşuyorsa sanı doğrudur; ölçütünü onun kendini daha önce olduğu gibi yineleyip yinelemediğinin algılanmasında bulur. Refleksiyona başladığında bilinçteki sıradan sürecin tamamı budur. Tasarımımızın olması, söz konusu nesneyi görmüş ya da halen görüyor olmamızın tanıklığını gerektirir. Mavi, ekşi, tatlı, vb. gibi duyusal algılardan sahip olduğumuz genel tasarımlar oluşur ve bir nesne yeniden karşımıza çıktığında, bu imgenin bu nesneyle uyuştuğunu görürüz. Bütün süreç budur ve oldukça önemsiz bir süreçtir; çünkü bir nesneye ilişkin duyusal bilincin, dolaysız algının daha başından ibarettir. Sıradaki aşama ise şüphesiz şudur ki, ilk algı kendini genel bir imgeye çevirir ve ardından mevcut olan nesne genel imge altına alınır. Herhangi bir şeyin taşıdığı, hakkında ancak duyuların tanıklığının onunla çelişmediğinin söylenebileceği bu hakikat türüne, görülmeyenlerin tasarımlarıyla, örneğin göksel fenomenlerin idrakiyle sahip olunur: Burada daha fazla yaklaşmamız mümkün değildir, gerçekten de bir şey görebiliriz, ama ona dair tam olarak bir duyusal algımız olamaz; bu yüzden, ona hâlihazırda başka algılar sayesinde bildiğimiz şeyi uygularız, eğer onda, bu başka algı veya tasarımda da mevcut olan bir durum söz konusuysa (*yukarıda*, s. 242).

b. Bununla birlikte, pratik yaşam için ölçütler sunan duygulanımları, içsel algıları şimdi ele almış olduğumuz nesnelerin bu dışsal algılarından ayırt etmek gerekir; bunlar iki türden olup ya hoş ya nahoşturlar. Diğer bir deyişle, onların içeriğini haz veya doyum ile acı oluşturur: Özel olarak algılayana ait olan ilki olumludur, algılayana yabancı bir şey olarak acı ise olumsuzdur. Eylemi bu duyusal algılar belirler; bende acıya ya da hazza yol açan şeyle ilgili genel tasarımların malzemesidir bunlar. Kalıcı olduklarından bunlar gene tasarımlardır ve sanı da gene tasarımın algıya ilişkin olmasıdır ki, buna göre yargıda bulunurum –duygulanımlar, arzular, vb. Böylece herhangi bir şeyi yapma ya da herhangi bir şeyden kaçınma kararına bu sanı sayesinde ulaşılır.

Epikouros'un bütün Kanon'unu, evrensel hakikat ölçütünü bu oluşturur; öyle sadedir ki, hiçbir şey daha sade olamaz, fakat aynı zamanda

oldukça soyuttur da. Bütününde doğru olan sıradan psikolojik tasarımlardan oluşur, ama tamamen yüzeyseldir; gözlemin başlangıçlarıyla ilgili, tasarıma dair mekanik görüştür. Gelgelelim bunun ötesinde başka ve tamamen farklı bir alan, kendinde belirlenimleri içeren bir alan yatar; Epikouros'un ifadelerini yargılayacak ölçütler de bunlardır. Günümüzde Kuşkucular bile bilinç olguları hakkında konuşmaya doyamıyor; bu tür konuşmalar Epikourosçu Kanon'dan öteye geçemezler.

## 2. Metafizik

İkinci olarak, Epikouros bizim nesneyle nasıl bir ilişkimiz olduğuna dair metafizik bir açıklamaya girişmektedir; zira duyusal algı ve dış izlenimleri tereddütsüz bir şekilde bizim dışsal şeylerle ilişkimiz olarak görür, öyle ki tasarımları bana, nesneleri dışıma yerleştirir. Tasarımları nasıl edindiğimiz sorulduğunda çifte bir soru söz konusudur: Bir yandan, duyu-algıları tasarımlar gibi olmayıp dışsal bir nesneyi gerektirdikleri için, nesnelerin imgelerinin bizde oluşmasının nesnel biçimi nedir? Öte yandan, algının maddesi gibi olmayan şeylerin tasarımlarının nasıl olup da bizde ortaya çıktığı sorulabilir; bu, böyle tasarımları başka tasarımlardan türeten düşüncenin bir etkinliği gibi görünmektedir; bununla birlikte, burada bağımsız etkinlik içinde nesneyle ilişkili olan ruhun nasıl böyle bir noktaya ulaştığını birazdan (ss. 246, 247) daha ayrıntılı olarak göreceğiz.

Epikouros, ilk olarak, "şeylerin yüzeyinden duyularımız tarafından fark edilemeyecek" (çünkü şeyler başka her durumda büyüklük bakımından azalacaktır) ve oldukça ince olan "daimî bir akış söz konusudur; bunun nedeni de yerlerinin doldurulması sebebiyle, kendi katılığı içinde şeyin kendisinin atomların düzen ve uyumunu uzun süre muhafaza etmesidir; kendilerini ayıran bu yüzeylerin havadaki hareketi son derece hızlıdır, çünkü ayrılmış olanın herhangi bir kalınlığa sahip olması zorunlu değildir;" sadece bir yüzeyden ibarettir. Epikouros şöyle diyor: "Bu tür bir tasarım, dışsal şeylerle ilişki içine girmemizi sağlayan resimlerin de nasıl oldukça benzer bir şekilde etki yarattığını hesaba katarsak, duyularımızla çelişmez. O nedenle, şeylerin form

ve renklerini görüp bilmemiz için, onlardan bize, resimler gibi, bir şeyler yayılır."[133] Bu, duyu-algılarını sunmanın tamamen önemsiz bir yoludur. Epikouros görülmeyen hakikate ilişkin en kolay ölçütü, halen kullanımda olan bir ölçütü benimsemektedir, yani gördüğümüz veya işittiğimiz şeyle çelişmeme. Zira atomlar, yüzeylerin ayrılması, vb. gibi düşünce meseleleri gerçekte görme güçlerimizin ötesindedir. Şüphesiz farklı bir şey görüp işitebiliriz; ama görülen şeyle kavranan ya da hayal edilen şeyin birbirinin yanı sıra varoldukları epey durum söz konusudur. Bu ikisinin ayrı düşmelerine olanak tanınsa da, birbirileriyle çelişmezler, çünkü onları ilişkilendirene dek çelişki açık hale gelmez.

Epikouros ikinci noktaya devam ederek şunu söyler: "İçimizde oluşturulmuş tasarımda meydana gelen hareket yoluyla, tasarımın artık kendisi için algının tanıklığını alamayacağı şekilde bir değişim söz konusu olduğunda yanılgı ortaya çıkar. Eğer bir bakıma gözlem yetimizi işe karıştırdığımız hiçbir şey olmasaydı, resimlerde veya rüyalarda ya da başka herhangi bir şekilde olduğu gibi edindiğimiz algılarımızın hiçbir benzerliği, hiçbir hakikat olmazdı. Kendi içimize şüphesiz tasarımın işe dahîl edilmesiyle uyumlu olan, ama aynı zamanda kesintiye sahip başka bir hareketi almasaydık, hakikatsizlik de olmazdı."[134] Öyleyse Epikouros'a göre yanılgı, bizdeki resimlerin bir yer değiştirmesinden ibarettir ki, algının hareketinden değil, daha ziyade kendimizden kaynaklanan bir hareketle onların etkisini denetlememizden kaynaklanır; bu kesintinin nasıl ortaya çıktığı daha sonra tam bir şekilde gösterilecektir (ss. 248, 249).

Epikourosçu bilgi teorisi bazısı karanlık bir şekilde ifade edilmiş olan ya da Diogenes Laertios'un pek de hoşuna gitmeden seçip aktardığı bu birkaç pasaja indirgenmektedir; çok açık ifade edilmemiş bir teoriye sahip olmak imkânsızdır. Bilgi, düşünce tarafında, bir kesinti yaratan tikel bir hareket olarak belirlenmektedir sadece; daha önce görmüş olduğumuz gibi, Epikouros şeyleri bir atomlar çokluğundan oluşmuş olarak gördüğü için, düşünce atomlardan, boşluktan,

[133] Diog. Laert. X. 48, 49.

[134] Diog. Laert. X. 50, 51.

gözeneklerden farklı, atomların bu akışına direnci mümkün kılan uğraktır. Bu olumsuz aynı zamanda gene ruh olarak olumluysa da, Epikouros düşünmenin kavramsal belirleniminde sadece bu olumsuzluğa erişmiştir –bir şeyden bakışlarımızı çevirmemiz, yani bu akıp giden akışı kesintiye uğratmamız. Bu kesintiye uğratan hareketin tam olarak ne olduğu sorusunun yanıtı, kendi başına alındığında, Epikouros'un daha ileri kavrayışlarıyla bağıntılıdır ve bunları daha ayrıntılı bir şekilde tartışabilmek için sisteminin örtük temeline geri dönmemiz gerekiyor.

Bir bütün olarak bu Epikouros'un metafiziğini oluşturur; o bunda kendi atom öğretisini açımlamıştır, ama Leukippos ve Demokritos'un yapmış olduğundan daha büyük bir tamlıkla değil. Şeylerin özü ve hakikati, ona göre, atomlar ve boşluktur: "Atomlar beti, ağırlık ve büyüklük dışında hiçbir özelliğe sahip değildir." Atom olarak atomlar belirlenmemiş kalmak zorundadır; ancak Atomcular onlara özellikler atfetmek gibi tutarsız bir seyir izlemek zorunda kalmışlardır: Büyüklük ve beti gibi niceliksel özellikler ve ağırlık gibi niteliksel bir özellik. Gelgelelim kendinde hiç bölünemez olan ne betiye ne de büyüklüğe sahip olabilir ve bir şeyin üzerine yönelme olan ağırlık da atomun soyut itmesine karşıttır. Hatta Epikouros şunu söyler: "Her özellik değişime tabidir, ama atomlar değişmez. Bileşik olanlar çözüldüğünde geriye daimî ve çözülmez bir şey kalmalıdır, hiçbir şey onu olmayan bir şeye dönüştüremez ya da varlık-olmayandan Varlığa getiremez. Bu değişmeyen öğeyi de kimi cisimler ve betiler oluşturur. Özellikler atomların birbirleriyle olan belli bir ilişkisidir."[135] Aynı şekilde Aristoteles'te daha önce görmüştük ki (s. 155), özelliklerin temeli dokunulur olandır –çeşitli formlarda gene hep yapılan ve yaygın kullanımda olan bir ayrım. Bununla, burada ağırlık, beti ve büyüklük durumunda olduğu gibi temel özellikler ile yalnızca bizimle ilişkisinde olan ve ilk orijinal farklılıklardan türeyen duyusal özellikler arasında bir karşıtlığın saptanmış olmasını kast ediyoruz. Genellikle bundan, diğer özellikler sadece bizim duyularımızda iken, ağırlığın sanki şeylerin kendisinde olduğu anlaşılmıştır: Fakat genelde, ağırlık

[135] Diog. Laert. X. 54, 55.

kendinde olanın uğrağıdır veya şeyin soyut özüdür, diğer özellikler ise bu şeyin başka şeylerle ilişkisini ifade eden somut varoluşudur.

Şimdi, atomların duyusal görünüşle ilişkisine işaret etmek, özün olumsuz olana geçmesine izin vermek önemli bir mesele olacaktır: Gelgelelim burada Epikouros hiçbir şey ifade etmeyen belirsiz şeylerden söz edip durur; zira diğer fizikçiler durumunda olduğu gibi onda da soyut fikirlerden ve realitelerden ibaret bilinçsiz bir çeşni buluyoruz. Bütün tikel formlar, tüm nesneler, ışık, renk, vb., hatta bizzat ruhun kendisi bu atomların belli bir düzenlenişinden başka bir şey değildir. Locke'un söylediği de budur ve şimdi bile Fizik Bilimi şeylerin temelinin uzayda belli bir şekilde düzenlenmiş moleküllerde bulunduğunu bildirmektedir. Fakat bunlar boş sözlerdir; örneğin kristal, parçaların bu betiyi veren belli bir düzenlenişi değildir. O nedenle, atomların bu ilişkisiyle uğraşmaya değmez; zira Epikouros'un atomlara ait olduğu ölçüde beti ve büyüklüğün şeylerde göründükleri gibi olmadığını teslim etmesi tamamen biçimsel bir konuşma biçimidir. Bu ikisi tamamen benzemez değillerdir; kendinde büyüklük görünür büyüklükle ortak bir şeye sahiptir. Bu ikincisi geçicidir, değişkendir; ilki ise kesintiye uğramış hiçbir parçaya,[136] yani olumsuz hiçbir şeye sahip değildir. Fakat asıl olarak şu veya bu şekilde oluşmuş ve falan filan türden orijinal büyüklüğe sahip olan atomların belirlenimi tamamıyla keyfî bir icattır. Yukarıda atomlar açısından diğer yan ya da boşluk olarak gördüğümüz bu kesinti hareketin ilkesidir: Zira düşüncenin hareketi de bunun gibidir ve kesintilere sahiptir. İnsandaki düşünce atomların ve boşluğun şeylerde olmasıyla tamamen aynıdır, yani onların içsel özüdür; eşdeyişle, atomlar ve boşluk düşüncenin hareketine aittir ya da şeylerin özsel doğaları gereği olmasıyla aynı şekilde bunun için vardır. Düşünmenin hareketi, o nedenle, ruhun atomlarının alanıdır, öyle ki orada eşzamanlı olarak, atomların içsel akışında dışarıdan bir kesinti meydana gelir. Bu yüzden, bunda genel olumlu ve olumsuz ilkesinin dışında görülecek başka hiçbir şey yoktur, öyle ki düşünce bile olumsuz bir ilkeden, kesinti uğrağından etkilenmektedir. Epikurosçu sistemin ayrıca şeylerdeki farklılığa da uygulanan bu ilkesi son derece keyfîdir, dolayısıyla da hayal edilebilecek en bıktırıcı şeydir.

[136] Diog. Laert. X. 55-58.

Farklı betilerinin yanı sıra atomlar aynı zamanda, temel etkilenme tarzları bakımından, ağırlıklarının neden olduğu bir hareket farklılığına da sahiplerdir; ama bu hareket bir ölçüde doğrultusundaki düz çizgiden sapma gösterir. Başka bir deyişle, Epikouros birbirlerine çarpabilsinler diye, vb. atomlara eğrisel bir hareket atfetmektedir.[137] Bu şekilde, tikel toplaşmalar ve şekillenimler ortaya çıkar ve bunlar da şeylerdir.

Tat ve koku gibi diğer fiziksel özellikler temellerini gene moleküllerin başka bir düzenlenişinde bulurlar. Ama bunlar arasında hiçbir köprü kurulmaz ya da sonuçta ortaya çıkan şey boş bir totolojiden ibarettir ki, parçalar buna göre düzenlenip birleşirler, çünkü oldukları gibi görünebilmeleri için bu şarttır. Somut görünüşe sahip cisimlere geçiş ya Epikouros'un hiç yapmadığı bir şeydir ya da bu meseleyle ilgili olarak ondan aktarılmış olanlar, kendi başına alındığında, son derece yetersizdir.

Epikourosçu felsefe konusunda ifade edildiği işitilen görüş başka bakımlardan aleyhte değildir; bundan dolayı ona dair daha öte ayrıntılar sunulmalıdır. Mutlak Varlık dağılıp ayrılmış atomlar ve boşluk tarafından oluşturulduğu için, doğrudan doğruya bundan, Epikouros'un bu atomların birbirleriyle ilişkilerinin amaç doğrultusunda olduğunu yadsımış olduğu sonucu çıkar. Bizim formlar ve organizmalar dediğimiz her şey ya da genel olarak, Epikouros'un düşünce biçimine göre, Doğanın ereğinin birliği niteliklere, atomların şekillenişinin dışsal bir bağıntısına aittir, böylelikle de atomların şansa bağlı hareketlerinin yol açtığı bir rastlantıdan ibarettir; atomlar buna göre kendileri için özsel olmayan salt yüzeysel bir birlik oluşturmaktadır. Epikouros Kavramın ve Evrenselin özsel olduğunu tümüyle yadsımaktadır ve tüm meydana gelme ona göre rastlantısal bileşimler olduğundan, çözülüşleri de aynen bir rastlantı meselesidir. Bölünmüş olan ilktir ve gerçekten varolandır, ama aynı zamanda tüm bağ ve uyuma hükmeden yasa rastlantı veya dışsal zorunluluktur. Epikouros'un böylece dünyadaki evrensel bir ereğe, her amaç ilişkisine –örneğin, organizmanın doğası

[137] Diog. Laert. X. 43, 44, 60, 61; Cic. De fato. c. 10; De finibus, I. 6; Plutarch. De animæ procreat. e Timæo, s. 1015.

gereği amaca uygun oluşuna– ve dahası dünyadaki bir Yaratıcının bilgeliğine, yönetimine, vb. ilişkin teleolojik tasarımlara karşı olduğunu duyurması gayet doğaldır, çünkü Epikouros ister Doğanın kendinde ereği olsun ister başka bir şeyde bulunsa da Doğada gerçekleştirilen erek olsun hangi şekilde tasarlarsak tasarlayalım birliği ortadan kaldırmaktadır. Bunun aksine teleolojik bakış ise büyük ölçüde Stoacıların felsefesinde rol oynamaktadır ve orada oldukça tam bir şekilde geliştirilmiştir. Bir amaca uygunluğun olmadığını göstermek için Epikouros son derece önemsiz örnekler sunar; örneğin, kurtçuklar, vb. rastlantı eseri güneşin sıcaklığı yoluyla çamurdan meydana gelirler. Bunlar, bütünlükleri itibarıyla, başkalarıyla ilişkilerinde pekâlâ rastlantının ürünü olabilir; ama onlarda kendinde olan şey, Kavramları ve özleri, organik bir şeydir: Şimdi ele almamız gereken şey de bunun kavranışıdır. Fakat Epikouros düşüncenin kendinde olduğunu yadsırken, atomlarının bizzat kendilerinin tam da düşüncenin doğasına sahip olduğunu aklına bile getirmez; eşdeyişle, onların zaman içindeki varoluşu dolaysız olmayıp, esas olarak dolaylıdır ve o nedenle de olumsuz veya evrenseldir –Epikouros'ta bulduğumuz ilk ve tek tutarsızlık ki, tüm empiristler bundan suçludur. Stoacılar özsel Varlığı düşünce nesnesinde ya da evrenselde bularak zıt yönde ilerlerler ve son derece tutarsız bir şekilde varsaydıkları içeriğe, zamansal varoluşa ulaşmada aynı şekilde başarısız olurlar. Epikouros'un metafiziği budur; onun bu konu hakkında daha öte söylediği hiçbir şey önem taşımaz.

## 3. Fizik

Epikouros'un doğa felsefesi yukarıdaki temele dayanır; ama onda önem taşıyan bir yanı, bunun özellikle de hâlâ çağımızın yöntemi olması oluşturur; Doğanın tikel yönleri üzerine olan düşünceleri ise kendi içlerinde güçsüzdür ve pek bir ağırlığa sahip değildir, türlü başıboş tasarımlardan oluşan düşüncesiz bir çeşniden başka bir şey içermez. Dahası, Epikouros'un doğayı temaşa etme tarzının ilkesi onun daha önce karşılaşmış olduğumuz (ss. 242, 244) kavrayışlarında bulunur. Başka bir deyişle, birtakım algıların yinelenişi yoluyla edindiğimiz ve bir sanı oluştururken bu algılarla ilişkilendirdiğimiz genel tasarımların

tam olarak algı konusu olmayan fakat gene de algılayabildiğimiz şeyle bir ortaklığa sahip olan şeye uygulanması gerekir. Böylece bu tür imgeler sayesinde, kendini dolaysız olarak algıya vermeyen bilinmezi idrak edebilmemiz söz konusu olur, çünkü bilinenden hareketle bilinmeyeni göstermeye çalışırız. Bu, Epikouros'un analojiye dayanarak yargıda bulunduğunu ya da kanıt denen bu şeyi kendi Doğa görüşünün ilkesi haline getirdiğini söylemekten başka bir şey değildir; bugün bile sıradan fizik biliminde otorite taşıyan ilke budur. Deneyimler yaşarız ve gözlemler yaparız, bunlar göz ardı edilmeye müsait duyusal algılardan kaynaklanırlar. Böylece elektrik ve manyetizma gibi genel kavramlara, yasalara, kuvvetlere, vb. ulaşırız ve sonra bunları da doğrudan doğruya bizzat algılayamadığımız nesnelere ve etkinliklere uygularız. Örneğin, beyindeki sinirler ve bağıntıları hakkında bir şeyler biliriz; duyumsamanın, vb. mümkün olabilmesi için parmak uçlarından beyne bir iletimin gerçekleştiği söylenir. Ancak bunu nasıl tasarlayabiliyoruz? Onu bir gözlem konusu yapmamız mümkün değil. Anatomi sayesinde sinirleri ortaya çıkarabiliriz, ama onların işleyiş biçimini değil. Bunları diğer iletim fenomenleri ile ilgili analojiye dayanarak, örneğin sinirler aracılığıyla beyne geçen gergin bir telin titreşimi olarak tasarlarız. Nasıl ki yan yana dizilmiş birkaç bilardo topu durumunda, ilk topa vurulduğunda sonuncu top yuvarlanıyor, her biri vurmanın etkisini sıradaki topa ileten ortadaki toplar ise hiç hareket etmiyor gibi görünüyorsa, biz de bu şekilde en güçlü büyüteçler aracılığıyla bile görünemeyen küçücük toplardan oluşan sinirler tasarlarız ve her dokunuşta, vb. sonuncu topun ruha çarptığını hayal ederiz. Aynı şekilde, ışık da ince teller, ışınlar veya eterin titreşimleri olarak ya da eterin birbirine çarpan kürecikleri olarak tasarlanır. Bu tamamen Epikouros tarzında bir analojidir.

Yukarıdaki gibi açıklamalar sunarken Epikouros, son derece geniş görüşlü, adil ve hoşgörülü olduğunu iddia ederek, duyusal nesnelerle ilgili –istediğimizde diyebiliriz– aklımıza gelen tüm farklı tasarımların bizim bizzat doğrudan gözleyemediğimiz şeylere atfedilebileceğini söylemektedir; herhangi bir yolun doğru yol olduğunu öne sürmemeliyiz, çünkü birçok yol da doğru olabilir. Bunu söylerken Epikouros boş boş konuşmaktadır; sözcükleri kulağa ve hayale hitap

eder, ama dikkatli bakıldığında ortadan kaybolurlar. Böylece, örneğin ona ilişkin daha yakın bir deneyimimiz olmaksızın ay ışığını görürüz. Epikouros bu konuda şunları söyler: "Ayın kendi ışığı da olabilir, bu ışığı güneşten alıyor da olabilir; zira yeryüzünde bile kendi kendine parlayan şeyleri ve başka şeylerin aydınlattığı birçok şeyi görüyoruz. Gök cisimlerini önceki çeşitli deneyimler ışığında değerlendirmekten ve bunlara uygun olarak hipotezler ve açıklamalar getirmekten bizi hiçbir şey alıkoyamaz. Ayın büyümesi ve küçülmesine bu cismin dönüşü de sebep olabilir, havadaki değişiklikler de" (buharın şu ya da bu şekilde değişiklik göstermesine göre), "ya da bir ekleyip çıkarma da: Kısacası, bizim açımızdan belli bir görünüşe sahip olan şeyin böyle bir görünüş sergilemesine sebep olan tüm şekillerde." Böylece Epikouros'ta, örneğin ateşin nasıl başka başka tutuştuğunu gördüğümüzle ilgili analojiye dayanarak şimşek çakmasına dair görüşünü sunmasında olduğu gibi, sürtünme, çarpma, vb. gibi ıvır zıvır şeyler bulunacaktır: "Şimşek çok sayıda olanaklı tasarımla açıklanır; örneğin, bulutların sürtünme ve çarpışması yoluyla ateşin şekillenişi yayılır ve şimşek oluşur." Modern fizikçiler de tamamen aynı şekilde, cam ve ipek birbirine sürtüldüğü zaman söz konusu olan elektrik kıvılcımının oluşmasını bulutlara aktarırlar. Hem şimşekte hem de elektrikte bir kıvılcım gördüğümüz için, her ikisine de ortak olan bu durumdan bu ikisinin analojik olduğunu sonucuna varırız; dolayısıyla, şimşeğin de bir elektrik fenomeni olduğu sonucunu çıkarırız. Ama bulutlar sert cisimler değildirler ve elektriğin ıslaklık yoluyla yayılması daha muhtemeldir: O yüzden, bu tür laflar tıpkı Epikouros'un hayali denli az hakikate sahiptir. Şöyle devam ediyor: "Şimşek, şimşek çakmasını oluşturan havai cisimlerin bulutlardan çıkması yoluyla meydana gelir –bulutları birbiri ya da rüzgâr sıkıştırdığında çarpışma yoluyla." Stoacılarda da durum daha iyi değildir. Duyusal tasarımların analojiye göre uygulanışı genellikle kavrama veya açıklama olarak adlandırılır, ama bu türden bir süreç gerçekte düşüncenin veya kavramanın yanından yöresinden bile geçmez. "Kişinin," diye ekliyor Epikouros, "insanın neyi bilmesinin olanaklı, neyi bilmesinin olanaksız olduğunu düşünmeden, bu yollardan birini seçip diğerlerini reddedebilmesi ve böylece bilinmeyenin bir bilgisine ulaşmaya çalışması mümkündür."[138]

[138] Diog. Laert. X. 78-80, 86, 87, 93-96, 101, 97.

Duyusal imgelerin bu onlarla belli bir benzerlik taşıyan şeye uygulanışı, nedenin temel ve bilgisi olarak ifade edilmektedir, çünkü Epikouros'a göre, bu türden bir aktarım salt dolaysız duyumun tanıklığıyla desteklenemez; Stoacıların düşüncede bir temel bulma yöntemi o yüzden dışarıda bırakılmaktadır ve bu bakımdan Epikouros'un benimsemiş olduğu açıklama biçimi Stoacılarınkine doğrudan doğruya karşıttır. Epikouros'ta hemen dikkatimizi çeken durumlardan biri, cisimlerin karşılıklı ilişkileri konusunda gözlem ve deneyim yokluğudur: Ama meselenin özü, ilke, modern fiziğin ilkesinden başka bir şey değildir. Epikouros'un bu yöntemine saldırılmış, onunla alay edilmiştir, ama hiç kimse, eğer fizikçiyse, bundan dolayı ondan utanmamalı veya kaçmamalıdır, çünkü Epikouros'un söylediği şey modernlerin öne sürdüğünden hiç de daha kötü değildir. Hatta tam da duyuların tanıklığı eksik olduğu için duruşumuzu herhangi bir analojiye dayanarak belirlememiz gerektiğini güçlü bir şekilde vurguladığından ötürü Epikouros durumunda keza hep tatmin edici bir garanti mevcuttur. Başka bir yerde de aynı şekilde analojiyi küçümsemektedir ve bir kişi bu olasılığı, başka biri bu diğer olasılığı kabul ettiğinde ikinci kişinin zekâsını takdir eder ve birincinin sunduğu açıklama konusunda kendini pek yormaz; böyle olabilir, olmaya da bilir.[139] Bu, genel tasarımlardan daha öteye varmayan, akıldan yoksun bir yöntemdir. Ne var ki, eğer Fizik Bilimi bir yanda dolaysız deneyimle, bir yanda da –dolaysız olarak deneyimlenmeyen bakımından– dolaysız deneyim ile deneyim konusu olmayan arasında varolan bir benzerliğe göre yukarıdaki uygulamayla ilgili olarak görülürse, bu durumda Epikouros'u pekâlâ bu yöntemin kurucusu olarak değilse de başlıca destekçisi ve ayrıca onun bilgiyle özdeş olduğunu öne sürmüş kişi olarak görmek mümkündür. Felsefede Epikourosçu yöntemle ilgili olarak; onun değerli bir yan taşıdığını söyleyebiliriz ve genellikle olduğu üzere, Epikourosçu fizik lehine konuşulduğunu işittiğimizde buna bir ölçüde onay verebiliriz. Aristoteles ve önceki filozoflar doğa felsefesinde *a priori* evrensel düşünceden yola çıkmışlardı ve Kavramı bundan geliştirmişlerdi; bir yan budur. Aynı şekilde gerekli olan diğer yan ise deneyimin evrenselliğe geliştirilmesini, yasaların

[139] Diog. Laert. X. 113, 114.

keşfedilmesini, yani soyut İdeadan çıkan sonucun deneyimin ve gözlemin yolunu açtığı genel kavrayışla örtüşmesini talep eder. *A priori*, örneğin Aristoteles'te en üstündür, ama yetersizdir, çünkü onda deneyim ve gözlemle bağıntı ve ilişki eksiktir. Tikelin evrensele bu götürülüşü yasaların, doğal kuvvetlerin, vb. keşfedilmesidir. O nedenle, Epikouros'un empirik Doğa Biliminin, empirik Psikolojinin mucidi olduğunu söylemek mümkündür. Stoacı ereklerin, anlak tasarımlarının aksine, deneyim duyulara göründüğü şekliyle mevcuttur: Orada kendinde hakikati olmayan ve dolayısıyla da zamanda ve Kavramın gerçekliğinde mevcut olmayan soyut sınırlı anlak karşımızda duruyor; burada ise bu diğer hipotezlerden daha gerçek olmayan Doğanın bu anlamıyla karşılaşıyoruz.

Modern dünyada doğa yasalarının, vb. bilgisinin yükselişini takip eden aynı sonucu, keyfî nedenlerin uydurulmasına karşı olmak anlamında, Epikourosçu felsefe de kendi alanında üretmiştir. Sonraki zamanlarda insanların Doğa yasalarıyla olan tanışıklığı arttıkça, hurafe, mucizeler, astroloji, vb. de ortadan kaybolmuştur; tüm bunlar doğa yasalarının bilgisinin onlara sunduğu yasalar nedeniyle solup gitmiştir. Epikouros'un yöntemi özellikle de astrolojinin anlamsız hurafelerine, vb. karşı yönelmişti; astrolojinin yönteminde ne akıl ne de düşünce bulunur, tamamen hayalgücüne ait olup, sığınacak son çare olarak düpedüz bir uydurmadır ya da bizim yalancılık diyebileceğimiz bir şeydir. Buna karşılık, Epikouros'un çalışma biçimi, düşünce değil de tasarımlar söz konusu olduğunda, hakikate uygun düşmektedir. Görmenin, işitmenin ve diğer duyuların algıladığı şeyin ötesine geçmez, aksine zihne yabancı olan bir şeye değil mevcut olana bağlı kalır, görülmesi ve işitilmesi imkânsız olan şeyler uydurmalardan ibaret olduğu için, bunlar sanki görülüp işitilebilirmiş gibi söz etmez. Epikourosçu felsefenin kendi çağındaki etkisi böylece Greklerin ve Romalıların hurafelerine karşı olmak ve insanları bu hurafelerin üzerine yükseltmekti.[140] Kuşların sağa ya da sola uçmasıyla, bir yaban tavşanının yol boyunca koşmasıyla ya da insanların hayvanların iç organlarına göre veya tavukların canlı ya da bitkin olmalarına göre

[140] Cicer. De natura Deorum, I. 20.

nasıl davranacaklarına karar vermesiyle ilgili tüm bu saçmalıkları, her türden hurafeyi Epikourosçu felsefe bir hamlede yere serer, öngörüler aracılığıyla bir tek duyu algısının gerçek saydığı şeyin hakikat diye kabul edilmesine olanak tanır; ve duyuüstünü büsbütün yadsımış olan tasarımlardan çok daha fazlası ondan doğmuştur. Epikouros'un fiziği böylece fiziksel olan bakımından daha aydınlanmış görüşler getirmekle ve tanrılara duyulan korkuyu çıkarıp atmış olmakla ünlüdür. Hurafe dolaysız görünüşlerden hemen Tanrı'ya, meleklere, cinlere geçer ya da sonlu şeylerden koşulların kabul edebileceğinden başka sonuçlar, daha yüksek türden fenomenler bekler. Epikourosçu doğa felsefesi buna taban tabana zıttır, çünkü sonlunun alanında sonlunun ötesine geçmeyi reddeder ve bir tek sonlu nedenleri kabul eder; nitekim aydınlanma denen şey de sonlunun alanında kalmaya devam etme olgusudur. Bağıntı başka sonlu şeylerde, kendileri bizzat koşullanmış olan koşullarda aranır; hurafe ise aksine doğru ya da yanlış bir şekilde hemen bizim üzerimizdekine geçer. Epikourosçu yöntem koşullunun alanında ne denli doğru olursa olsun, diğer alanlarda böyle değildir. O nedenle, eğer elektriğin Tanrı'dan geldiğini söylersem, haklıyımdır, ama gene de yanılıyorumdur. Zira eğer bu aynı koşullunun alanında bir neden ister ve yanıt olarak Tanrı'yı sunarsam, çok fazla şey söylemiş olurum; Tanrı her şeyin nedeni olduğu için bu yanıt her ne kadar tüm sorulara uygun düşse de, burada bilmem gereken şey bu fenomenin tikel bağıntısıdır. Öte yandan, bu alanda bile Kavram şimdiden daha yüksek bir şeydir; ama önceki filozoflarda karşılaşmış olduğumuz şeyleri bu ulvi şekilde görme biçimine, Epikouros tamamen bir son vermiştir, çünkü hurafeyle birlikte kendi kendine dayanan bağıntı ve İdealin dünyası da yok olup gitmiştir.

Epikouros'un bir şeyin doğasına sahip olarak gördüğü ruha ilişkin kavrayışı da doğa felsefesine aittir; aynı şekilde günümüzün teorileri de ruhu sinir-telleri, gergin kordonlar ya da minik toplar dizileri olarak görmektedir (s. 251). Onun ruh betimleyişi bu nedenle pek anlamlı değildir, çünkü burada da analoji yoluyla sonuçlar çıkarır ve bununla metafizik atomlar öğretisini ilişkilendirir: "Ruh, ateşten tamamen farklı olan en ince ve yuvarlak atomlardan oluşmakta olup, bütün beden yığınına yayılan ince bir tindir ve sıcaklığı andırır." Epikouros

bu yüzden sadece niceliksel bir fark saptamıştır, çünkü bu en ince atomlar daha kalın atomlar kitlesiyle çevrilidir ve bu daha geniş yığına yayılmaktadır. "Akıldan yoksun olan bölüm," yaşam ilkesi olarak, "bedene yayılır, ama özbilinçli bölüm (τὸ λογικόν [to logikon]) neşe ve hüzünden de algılanabileceği üzere göğüstedir. Ruh, oldukça hızlı hareket edebilen bölümlerinin inceliğinden ötürü, kendinde birçok şey değiştirme yeteneğindedir: Düşüncelerde, duygularda, vb. gördüğümüz üzere, yığının geri kalanıyla uyum içindedir, ama bizden çekip gittiği zaman ölürüz. Fakat ruhun kendi payına en çok uyumlu olduğu şey duyu algısıdır; fakat bir ölçüde yığının" (beden) "geri kalanıyla örtülü olmasaydı, onunla ortak hiçbir şeye sahip olmazdı" –düpedüz mantıkdışı bir kavrayış. "Bu ilkenin ruha sağladığı yığının geri kalanı da böylelikle kendi payına benzer bir durumdan" (duyusal algı) "pay alır, ancak ruhun sahip olduğu her şeyden değil; o yüzden, ruh kaçıp gittiğinde duyusal algı artık onun için yoktur. Yukarıda sözü edilen yığın bu güce kendinde sahip olmayıp, onu kendisiyle birlik içine getirilmiş başka bir şeyden türetir ve duyusal hareket onların ortak olarak sahip olduğu eşduyum akışıyla ortaya çıkar."[141] Bu tür tasarımlardan bir şey oluşturmak mümkün değildir. Yukarıda bahsi geçen (s. 246), yanılgının zemini olarak, dış şeylerin imgelerinin organlarımızla birlikte akışının kesintiye uğraması, şimdi ruhun özel atomlardan oluştuğu ve atomların birbirinden boşluk yoluyla ayrıldığı teorisiyle açıklanmaktadır. Bu boş laflarla ve anlamsız tasarımlarla daha fazla oyalanamayacağız; Epikouros'un felsefi düşüncelerine saygı duyamayız ya da daha ziyade onun bizim için saygı duyulacak hiçbir düşüncesi yoktur.

## 4. Etik

Epikouros'un tin felsefesi bu ruh betimlemesinin yanı sıra etiği de içerir ki, en kötülenmiş ve dolayısıyla da en ilginç olan öğretileri de bu konudadır; bununla birlikte, bu öğretilerin bu felsefenin en iyi kısmı olduğunu söylemek de mümkündür. Epikouros'un pratik felsefesi, aynen Stoacılarda da olduğu gibi özbilincin bireyselliğine

[141] Diog. Laert. X. 66, 63, 64.

dayanır ve etiğinin ereği de bir ölçüde aynıdır: Ruhun sarsılmaz dinginliği ve daha özel olarak da kendinden alınan bozulmamış saf bir haz. Şüphesiz, eğer Epikouros'un etiğinde yer alan soyut ilkeyi göz önünde bulundurursak, hükmümüz ancak ziyadesiyle aleyhte olabilir. Zira eğer duyum, acının ve hazzın hissedilmesi doğrunun, iyinin, gerçeğin, insanın yaşamında amaç haline getirdiği şeyin ölçütüyse, ahlak aslında ortadan kaldırılmış demektir ya da ahlaksal ilke aslında ahlaksal değildir; en azından böylelikle eylemdeki her tür keyfîliğe yol açıldığını kabul ederiz. Şimdi, eğer duygunun eylemin zemini olduğu ileri sürülüyorsa ve kendimde belli bir itki bulduğum için onun bundan ötürü haklı olduğu söyleniyorsa, işte bu Epikourosçu akıl yürütmedir. Herkes farklı duygulara sahip olabilir ve aynı kişi farklı zamanlarda farklı şekillerde duygulanabilir; aynı şekilde Epikouros'ta da eylemin seyrine karar vermek bireyin öznelliğine bırakılabilir. Ama şunun farkında olmak önem taşır: Epikouros hazzı erek olarak saptadığı zaman, bunu sadece haz felsefenin sonucu olduğu ölçüde teslim eder. Daha önce belirtmiştik ki (Cilt I., s. 417), Kirenelilerde bile şüphesiz bir yandan duyum ilke haline getirilirken, bir yandan da düşüncenin onunla yakın ilişki içinde olması gerekiyordu. Aynı şekilde, Epikouros da hazzı iyinin ölçütü olarak belirlemiş olmasına karşın, hazzın büyük bir acı derecesiyle birleşmediğini görmek üzere ölçüp tartan ve bu şekilde neyin haz olduğuna dair doğru bir kestirimde bulunan yüksek kültürlü bir bilinç, bir refleksiyon gücü talep ediyordu. Diogenes Laertios (X. 144) bu bakış açısıyla ilgili olarak Epikouros'tan şunu aktarır: "Bilge insan şansa çok az şey borçludur; en önemli şeye akıl ulaşır ve bunu o yönetir ve tüm yaşamı boyunca da o yönetecektir." Tikel haz o nedenle ancak bütünle ilgisinde görülmektedir ve duyusal algı Epikourosçuların bir ve tek ilkesi değildir; aksine hazzı ilke yapmalarına rağmen, aynı zamanda ulaşılan bu mutluluğu, sadece akılla ulaşılabilen mutluluğu da bir ilke haline getirirler, öyle ki bu mutluluk dış olumsallıklardan, duyumun olumsallıklarından özgür ve bağımsız olunabilecek şekilde aranmalıdır. O yüzden, gerçek Epikourosçular, tıpkı Stoacılar gibi, tüm tikel bağların üzerine yükselmişlerdir, çünkü Epikouros da bilge insanın bozulmayan dinginliğini amacı haline getirmiştir. Hurafeden özgürleşmek için Epikouros, huzurlarını en çok

bozan tüm sanılardan insanları kurtardığı için özellikle de fizik bilimine gerek duyar –tanrılar, tanrıların verdiği cezalar hakkındaki ve daha özel olarak da ölüm düşüncesinden ileri gelen sanılar.[142] Tüm bu korkulardan ve tikel herhangi bir nesneyi amaç ve erekleri haline getiren insanların hayallerinden özgürleşmiş olan bilge insan, hazzı evrensel bir şey olarak arar ve yalnızca bunu olumlu sayar. Burada, evrensel ile tikel buluşmaktadır ya da sadece bütünle olan ilişkileri içinde görülen tikel evrensellik formuna yükseltilmektedir. O nedenle, maddi açıdan ya da içerik bakımından Epikouros bireyselliği bir ilke yapsa da, gene de düşünmenin evrenselliğine gerek duymaktadır ve felsefesi de böylece Stoacıların felsefesiyle uyumludur.

Yaman ve tavizsiz bir Stoacı olarak bilinen Seneca, *De Vita Beata* (c. 12, 13) adlı incelemesinde Epikourosçulardan söz edeceği tuttuğunda, Epikouros'un etik sistemi konusundaki yukarıdaki şüpheye tanıklık etmektedir: "Kararım şudur ki, –konuşurken kendi yurttaşlarıma bir ölçüde karşı gelmiş olacağım– Epikouros'un ahlaki kuralları kutsal ve adil, hatta yakından bakıldığında kederli bir yaşam biçimini buyurmaktadır. Çünkü Epikouros'un her hazzı oldukça önemsiz ve yetersiz bir şeye ilgi uyandırır ve bunun ne kadar kısıtlı, ne kadar yavan olduğunu pek bilmiyoruz. Bizim erdem için getirdiğimiz tamı tamına aynı yasayı o, haz için buyurur; Doğaya itaat edilmesini şart koşar, ancak Doğayı tatmin etmek için pek lüks gerekmez. Öyleyse burada karşılaştığımız şey nedir? Miskin, nefsine düşkün ve uçarı bir hayata mutluluk diyen biri, kötü bir şey için iyi bir otorite arar sadece ve göz alıcı bir ad tarafından cezbedildiğinde yönünü haz övgüsünün sesini işittiği yere çevirir, Epikouros'un onu davet ettiği hazların değil, bizzat beraberinde getirdiği hazların peşine düşer. Kendilerini suça kaptıran insanlar sadece kötülüklerini felsefe örtüsünün altına saklamaya ve aşırılıklarına bahane ve mazeret bulmaya çalışırlar. O nedenle, ahlaksal gevşekliklerine onurlu bir unvan iliştirilmiş olması sebebiyle, gençlerin bir daha kafalarını kaldırmalarına hiçbir surette izin verilmez." Haz üzerinde nöbet tutan ve tehlikelerle, korkuyla, kaygıyla ve başka belalarla dolu olan şeyde zevk bulunup bulunmadığını

[142] Diog. Laert. X. 141-143.

hesaplayan refleksiyon güçlerimizin kullanımıyla, saf ve katışıksız bir haz elde etme olasılığımız en aza indirgenir. Epikouros'un ilkesi özgürlük ve rahatlık içinde ve zihin ferahlığıyla yaşamaktır ve bu uğurda, insanların kendilerine hükmetmesine izin verdikleri ve haz buldukları çoğu şeyden feragat edilmesi gerekir. Bir Stoacının yaşamı öyleyse Epikouros'un tembihlediği şeyleri göz önünde tutan bir Epikourosçununkinden pek de farklı değildir.

Kirenelilerin de Epikourosçularla aynı ahlaksal ilkeye sahip olduğu aklımıza gelebilir, ama Diogenes Laertios (X. 139, 136, 137) aralarındaki farkı bize göstermektedir. Kireneliler daha ziyade tikel bir şey olarak hazzı erekleri haline getirmişlerdi, hâlbuki Epikouros acıdan yoksun olmanın haz olduğunu öne sürdüğü ve hiçbir ara duruma izin vermediği için hazzı bir araç olarak görmüştür. "Kireneliler hareketsizlik içindeki (καταστηματικήν [katastēmatikēn]) hazzı değil, sadece hareket belirlenimindeki hazzı kabul ederler," yani hoş olandan alınan zevke dayanan olumlayıcı bir şey olarak; "Epikouros ise aksine her ikisini de kabul eder –bedenin hazzının yanı sıra ruhun hazzını da." O bununla, hareketsizlik içindeki hazzın hoş olmayanın yokluğu anlamında olumsuz olduğunu ve ayrıca zihin içerisinde hareketsizliğin sürmesini sağlayan içsel bir gönül ferahlığı olduğunu demek istiyordu. Epikouros bu iki tür hazzı daha açık bir şekilde şöyle açıklamıştır: "Korku ve arzudan özgürlük (ἀταραξία [ataraksia]), acı ve dertten özgürlük (ἀπονία [aponia]) edilgin hazlardır (καταστηματικαὶ ἡδοναί [katastēmatikai hēdonai])" –duygulanımlarımızın kaybetme riskini göze alabileceğimiz hiçbir şeye dayanmaması; "neşe ve sevinç (χαρὰ δὲ καὶ εὐφροσύνη [khara de kai euphrosynē])" gibi duyuların verdiği hazlar ise "hareket gerektiren hazlardır (κατὰ κίνησιν ἐνεργείᾳ βλέπονται [kata kinēsin energeia blepontai])." Epikouros ilk hazların en doğru ve en yüksek hazlar olduğunu savunmuştur. "Bunun dışında, Kireneliler bedenin acısının ruhun kederinden daha kötü olduğunu savunuyorlardı, oysa Epikourosçularda durum tersidir."

Epikouros'un ahlak konusundaki temel öğretisi, Diogenes Laertios'un muhafaza etmiş olduğu Menoikeus'a yazılan mektupta bulunur; Epikouros burada kendini şu şekilde ifade etmektedir: "Ne

gençler felsefe incelemesini ağırdan almalı ne de yaşlılar onu bir yük olarak görmeli, çünkü ruh sağlığını incelemek için kimse ne çok genç ne de çok yaşlıdır. O yüzden, mutlu yaşamın neye dayandığını bulmak için çaba göstermeliyiz; mutlu yaşamın unsurları şunlardır: Öncelikle, genel inancın varsaydığı gibi, Tanrı'nın yok edilemez ve mutlu bir canlı varlık olduğunu ve Onun yok edilemezliğinden ve mutluluğundan hiçbir şeyin eksik olmadığını savunmalıyız. Ancak, tanrıların varlığı bir gerçek olsa da, kalabalığın sandığı gibi de değillerdir. O nedenle, kalabalığın tanrılarına olan inancı söküp atan kişi dinsiz değildir, kalabalığın tanrılar hakkındaki görüşlerini tanrılara yakıştıran kişi dinsizdir." Epikouros'un bu tanrılarından somut formdaki Kutsal, Evrenselden başka bir şeyi anlamıyoruz. Stoacılar Tanrı'nın Varlığı üzerine pek düşünmeden, sıradan tasarıma daha bağlı kalmışlardır; Epikourosçularda ise tanrılar dolaysız bir sistem İdeasını ifade etmektedirler. Epikouros şöyle söylüyor: "Kutsal ve yok edilemez olanın ne kendi derdi vardır ne de başkalarının başına dert açar; o nedenle ne öfkeyle ne de kayırmakla bir işi olur, çünkü bu tür bir şey ancak zayıflıkta bir yer bulabilir. Tanrıları Akıl aracılığıyla bilmek mümkündür; onlar kısmen Sayıya dayanırlar, diğerleri ise imgelerin benzerliğinden dolayı, benzer imgelerin bir ve aynı öznede sürekli kesişmesinden kaynaklanan eksiksiz insan tipidir."[143] Tanrılar böylece bizim kendimize aldığımız bütünüyle genel imgelerdir; Cicero (*De Natura Deorum*, 18, 38) onların bizimle uykuda tek tek karşılaştığını söyler. Aynı zamanda insan-biçimci bir tasarım olan bu genel imge bizim İdeal adını verdiğimiz şeyle aynıdır, şu farkla ki, burada ona atfedilen kaynak, imgelerin pekişmiş bir şekilde ortaya çıkmasıdır. Tanrılar böylece Epikouros'a kutsal yaşamın İdealleri gibi görünürler. Onlar aynı zamanda en ince atomlardan oluşan varolan şeylerdir de; fakat saf ruhlar olup, herhangi bir kaba öğeyle karışmamışlardır, dolayısıyla da sıkıntı, dert ve acıdan azadedirler. Kendi kendilerinden aldıkları haz bütünüyle edilgindir, tutarlı olunacaksa böyle olunması gerekir, çünkü eylem kendinde daima yabancı bir şey, kendisiyle realitenin karşıtlığını taşır; onda bulunan sıkıntı ve dert gerçekleşmeden ziyade karşıtlığın bilinç yanını temsil eder. Tanrılar kendi kendilerinden aldıkları saf

[143] Diog. Laert. X. 122, 123, 139.

ve edilgin hazzın bir varoluşunu sürerler ve dünyadaki olup bitenleri ve insanların yapıp ettiklerini dert etmezler. Epikouros şöyle devam eder: "İnsanlar tanrılara, onlardan özel bir iyilik edinmek için ya da şu veya bu fayda uğruna değil, doğalarının eksiksiz oluşu ve emsalsiz kutsallıkları nedeniyle hürmet sergilemelidir."[144] Epikouros'un tanrıları insan kılığındaki cisimsel varlıklar gibi tasarlaması ile epey alay edilmiştir; Cicero, örneğin yukarıda aktarılan pasajda (c. 18), tanrıların güya bedenlere, et ve kana sahip olduklarını ileri sürdüğü için Epikouros'la dalga geçer. Ama duyular açısından hissedilir olan ruh ve şeylerin gerilerinde kendinde olanı taşıdıklarının ifade edildiğini gördüğümüz için, bundan sadece onların bir bakıma kendinde oldukları sonucu çıkar. Nitelikler hakkındaki konuşmalarımız da daha iyi değildir; çünkü eğer adalet, iyilik, vb. insanlarda olduğu şekliyle değil de *in sensu eminentiori** alınacak olursa, Tanrı'da da aynı şekilde adaleti ve diğer nitelikleri sadece anımsatan bir şeye sahip bir Varlık buluruz. Tanrıların ne yağmur veya rüzgâra ne de kara, vb. maruz kaldığı boş uzayda, dünyanın aralıklarında oturduğu yönündeki Epikouros'un teorisi bununla yakından ilişkilidir.[145] Zira aralıklar, içinde kendinde atomların bulunduğu, hareketin ilkesi olarak boşluktur. Fenomenler olarak dünyalar bu tür atomların tam ve sürekli katılaşmalarıdır, sadece dışsal ilişkilerden ibaret olan katılaşmalardır. Boşluk içinde olduğu gibi, onların arasında da kendileri de bizzat atomların katılaşmaları olan bu Varlıklar bulunur, ama bunlar kendinde kalmaya devam eden katılaşmalardır. Ancak eğer daha yakın bir tanım verilirse, bu sadece karışıklığa yol açar, çünkü katılaşmalar olsalardı bile tanrılar tam olarak bunlar gibi gerçeklikler olmazlardı. Mantıkdışı biçimde, genel, kendinde olan, realitenin dışına çıkarılıp onun üzerine yerleştirilmektedir, atomlar olarak değil ama aynen önceki gibi bu atomların bir bileşimi olarak; böylece bu bileşimin kendisi bizzat duyusal değildir. Bu gülünç gibi duruyor, ama bahsi geçen kesintilerle ve boşluğun dolulukla, atomla olan ilişkisiyle bağıntılıdır. O nedenle, bu noktaya dek, Tanrılar duyusallığa karşıt olarak olumsuzluk kategorisine aittir ve Epikouros'un tanrılar konusunda söylediklerinin bir ölçüde hâlâ

[144] Cicer. De nat. Deor. I. 17, 19, 20.

* Daha yüksek anlamda –*ed. notu.*

[145] Cicer. De divinat. II. 17; De nat. Deor. I. 8.

mümkün olabilmesi anlamında, bu olumsuz da düşüncedir. Bu Tanrı belirlenimine şüphesiz daha büyük bir nesnellik ölçüsü aittir, ama Tanrı'nın, Düşünce olarak, sadece ve sadece Kendisi uğruna hürmet edilmesi gereken kutsal bir Varlık olduğu iddiası tamamen doğru bir iddiadır. Mutlu bir yaşamdaki ilk unsur, bu yüzden, tanrılara korku veya umuttan etkilenmemiş bir şekilde hürmet etmektir.

Bundan başka, Epikouros'taki ikinci nokta, varoluşun, insandaki özbilincin olumsuzu olan ölümün temaşasıdır; Epikouros bizim gerçek bir ölüm kavrayışına sahip olmamızı şart koşar, yoksa ölüm dinginliğimizi bozar. "Kendini ölümün bizi ilgilendirmediği düşüncesine alıştır; zira tüm iyilik ve kötülük duyumun bir konusudur, oysa ölüm duyumdan yoksunluktur (στέρησις [sterēsis]). Dolayısıyla, ölümün bizi ilgilendirmediği konusundaki gerçek düşünce, ölümlü yaşamımızı keyifli bir yaşam haline getirir, çünkü günlerin uzunluğuna bir sonsuzluk katmaz, aksine ölümsüzlük özlemini ortadan kaldırır. Zira yaşamamanın bir dehşet konusu olmadığını gerçekten anlamış kişi için yaşamdaki hiçbir şey korkutucu değildir. O nedenle, ölümden korkmak abes bir şeydir, ölümün varlığı değil de onu beklemek bize acı verir. Zira bir şeyin realitesi bize acı vermezken, nasıl oluyor da onu beklemek acı verebiliyor? Öyleyse ölümde bizi sıkıntıya düşürecek hiçbir şey söz konusu değildir. Çünkü biz hayattayken ölüm yok, ölüm varken de biz yokuz. O halde ölüm ne yaşayanları ne de ölüleri ilgilendirir." Eğer dolaysız olana bakacak olursak, bu tamamen doğrudur; anlamlı bir düşüncedir ve korkuyu sürüp atmaktadır. Salt yoklukla, ki ölüm budur, olumlu olan canlı olma duygusunu karıştırmamak gerekir, ölümden kaygılanmak için hiçbir sebep yoktur. "Ancak genel olarak gelecek ne bize aittir ne de bize ait değildir; bundan dolayı, onu gelecekte ortaya çıkacak bir şey saymamalı, fakat sanki ortaya çıkmayacakmış gibi de umudu kesmemeliyiz."[146] Olması da olmaması da bizi ilgilendirmez, dolayısıyla bir rahatsızlığa yol açmasına da gerek yoktur. Bu, geleceği ele almanın da doğru yoludur.

Epikouros itkiler hakkında konuşmaya başlayarak şunları söyler: "Ayrıca akılda tutmak gerekir ki, itkilerden bazıları doğal, bazıları boştur; doğal olanlardan bazıları zorunluyken, bazıları ise sadece doğaldır.

[146] Diog. Laert. X. 124, 125, 127.

Zorunlu olanlar ya mutluluk içindir ya bedeni acıdan kurtarmak içindir ya da genel olarak kendini-koruma içindir. Eksiksiz teori bedenin sağlığını ve ruhun azmini arttıran şeyin nasıl seçileceğini ve onların gücünü azaltan şeyin nasıl yadsınacağını öğretir, kutsal yaşamın amacı da budur. Tüm eylemlerimizin ereği bedenin acı çekmemesini, zihnin de huzursuz olmamasını sağlamaktır. Buna ulaşırsak eğer, ruhun tüm çalkantısı dinginliğe kavuşur, çünkü yaşam bundan böyle gerek duyduğu bir şeyin peşinde koşmak, kendisinin dışında ruhun ve bedenin refaha kavuşmasını sağlayan bir şey aramak zorunda kalmayacaktır. Ancak, hazzın ilk ve doğuştan iyi olduğunu varsaysak bile, bundan ötürü tüm hazları seçmeyiz, aksine acı veren sonuçları daha fazla olduğunda çoğundan feragat ederiz ve eğer ardından daha büyük bir haz geliyorsa çoğu acıyı hazlara yeğleriz. Yetinmeyi iyi bir şey sayarız, ama Kiniklerin yaptığı gibi salt gereksinimlerimizi en aza indirelim diye değil, aksine çok fazla şeye sahip olmadığımız zaman bile, bolluğun keyfini en çok bolluk olmadan da yapabilenlerin çıkardığını ve doğal bir şekilde arzulanan şeyin kolay temin edilirken salt yersiz hayalin ancak güçlükle sağlanabildiğini bilerek, yetinmemezlik etmeyelim diye. Açlığı gideriyorsa eğer, basit yemekler de en az pahalı ziyafetler kadar keyif verir. O yüzden, hazzın amacımız olması demek, genellikle yanlış bir şekilde sanıldığı gibi boğazına düşkünlerin zevkleri değil hem bedenin acılarından hem de zihnin huzursuzluğundan kurtulmak demektir. Mutluluk yaşamına tüm seçimin ve tüm yadsımanın zeminlerini inceleyen ve ruhun huzurunu kaçıran düşünceleri kovup atan ayık akılla ulaşabiliriz. Mutsuz ve akıllı olmak mutlu ve akılsız olmaktan şüphesiz daha iyidir; çünkü talihten iyilik bekleyeceğimize, eylemlerimizde doğru bir şekilde karar vermek daha iyidir. Bunun üzerine gece gündüz düşünüp taşınırsan ve ruhunun huzurunu hiçbir şeyin kaçırmasına izin vermezsen, insanlar arasında bir tanrı gibi yaşayabilirsin; çünkü böyle yok edilemez hazineler arasında yaşayan insanın ölümlü insanlarla hiçbir ortak noktası olmaz. En önemlisi, bu yüzden felsefeden çok daha üstün olan aklıbaşındalıktır (φρόνησις [phronēsis]); diğer tüm erdemler ondan doğarlar. Bilge, onurlu ve adil bir yaşam sürmüyorsa kimsenin mutlu olamayacağını gösterirler: Mutlu değilse de kimse bilge, onurlu ve adil bir yaşam süremez."[147]

[147] Diog. Laert. X. 127-132 (119, 135).

Öyleyse, ilk bakışta Epikouros'un ilkesi hakkında pek bir şey söylenmemiş gibi durmasına karşın, yönetici ilkenin Akıldan kaynaklanan düşüncede bulunmasını sağlayarak tersine çevrilmesiyle, bu ilke, Seneca'nın bile bizzat kabul ettiği üzere (yukarıda, ss. 258, 259), Stoacılığa geçmekte ve aslında Stoacılıkla aynı sonuçlara ulaşılmaktadır. Bundan dolayı, Epikurosçular da Stoacılar gibi kendi bilge insanlarını övgü dolu sözlerle anlatırlar; ve bilge insan her iki sistemde de olumsuz olan aynı niteliklerle betimlenir. Stoacılarda özsel ilke Evrenseldir –haz, tikel olarak tikelin bilinci değil–; gelgelelim bu özbilincin realitesi aynı şekilde haz verici bir şeydir. Epikurosçularda ise özsel ilke hazdır, ama saf ve katışıksız olacak şekilde, yani sağlam yargıya uygun olarak aranıp zevk alınan ve daha büyük bir kötülüğün peşinden gelmediği hazdır: Haz böylece bütün kapsamı içinde, yani bizzat bir evrensel olarak görülmektedir. Bununla birlikte, Diogenes Laertios'ta (X. 117-121), Epikurosçu bilge insan tasviri daha ılımlı bir karakter taşır; davranışlarını hâlihazırda yürürlükte olan yasalara göre şekillendirir, oysa Stoacı bilge insan bunları hiç hesaba katmaz. Stoacı bilge insan, kendini yadsıyıp etkinlik sergileyen kendine-bağımlılığın düşüncesini başlangıç noktası haline getirdiği için Epikurosçu bilge insandan daha mücadelecidir: Öte yandan Epikurosçular ise bu kadar zahmetli olmayan varoluş düşüncesinden yola çıkmışlardır ve, hareketsizlik olarak, dışarıya dönük bu etkinliği pek aramazlar; hâlbuki bu, uyuşuklukla değil, son derece yüksek bir zihinsel kültürle kazanılır. Ancak Epikurosçu felsefenin içeriği, amacı ve sonucu Stoacı felsefeden daha yüksek bir düzeyde duruyor olmasına ve onun tam paraleli olmasına karşın, bu iki felsefe gene de başka bakımlardan birbirlerine taban tabana karşıttır; gelgelelim bu sistemlerin her biri de tek-yanlıdır ve bu yüzden her ikisi de Kavramın zorunluluğu gereği kendi kendileriyle uyuşmayan dogmatizmlerdir, yani içlerinde zıt ilkeyi taşırlar. Stoacılar düşüncelerinin içeriğini Varlıktan, duyusal olandan alarak, düşüncenin varolan bir şeyin düşüncesi olmasını talep ederler; Epikurosçular ise tam aksine, varoluşun tikelliğini düşünsel şeylerden ibaret olan atomlara ve bir evrensel olarak hazza genişletirler. Ancak her iki okul da kendi ilkelerine uygun olarak, kendilerini açıkça birbirine karşıt olarak bilirler.

Bu tek-yanlı ilkelerin olumsuz ortası, bu tür durağan belirlenim uçlarını feshederek hareket ettiren ve salt bir karşıtlık durumunda olmaktan kurtaran Kavramdır. Bu tek-yanlı soyut düşünce ve duyum ilkeleri karşısında, Kavramın bu hareketini, diyalektiğin yeniden canlanışını, olumsuz yönü bakımından hem Yeni Akademide hem Kuşkucularda görüyoruz. İlkeleri düşüncede olduğundan Stoacılar da diyalektiği geliştirmişti, ancak onlarınki yalınlık formunun Kavramın yerine geçtiği sıradan bir mantıktır, oysa Kavram olarak Kavram ondaki olumsuz öğeyi temsil eder ve bu yalınlık içine alınan belirlenimleri çözer. Diyalektik gerçekliğin daha yüksek bir Kavram formu vardır ki, kendini sadece duyusal varoluşa değil, belirli Kavramlara da uygular ve düşünceyle varoluş arasındaki karşıtlığı bilince getirir; Evrenseli, yalın İdea olarak değil, her şeyin varoluşun özsel bir uğrağı olarak bilince geri geldiği bir evrensel olarak ifade eder. Şimdi Kuşkuculukta gerçekte şu ana dek ele almış olduğumuz bu iki tek-yanlı sistemin ortadan kaldırılışını görüyoruz; ama bu olumsuz sadece olumsuz olarak kalmaya devam etmektedir ve bir olumluya geçme yeteneğinde değildir.

## C. Yeni Akademi

Stoacı ve Epikourosçu Dogmatizmin karşısında öncelikle, Platon'un takipçilerinin Eski, Orta ve Yeni Akademilere bölünmesine göre Platon'un Akademisinin bir devamı olan Yeni Akademi'yi buluyoruz; aslında bazıları dördüncü, hatta beşinci bir Akademiye bile olanak tanırlar.[148] Buradaki en dikkat çekici figürler Arkesilaos ve Karneades'tir. Orta Akademi'nin kuruluşu Arkesilaos'a atfedilir ve Yeni Akademi'nin de Karneades'in felsefesini içerdiği söylenir; ama bu ayrımın hiçbir anlamı yoktur. Her ikisi de sıkı sıkıya Kuşkuculukla ilişkilidir ve Kuşkucuların kendileri bile kendi duruş noktalarını Akademi'nin ilkesinden ayırma konusunda genellikle sıkıntı yaşarlar. Kuşkuculuk bu ikisinin de Kuşkucu olduğunu iddia etmiştir, fakat Akademicilerle arı Kuşkucular arasında, oldukça biçimsel olan ve pek bir anlam taşımayan, ama Kuşkucuların incelikle şüphesiz bir anlam iliştirdiği bir ayrım yapılmıştır. Bu ayrım genellikle sadece sözcüklerin anlamlarına ve tamamen dışsal farklılıklara dayanır.

Akademicilerin duruş noktası şudur ki, onlar hakikati özbilincin öznel bir kanısı olarak ifade ederler; modern çağın öznel idealizmiyle bu örtüşmektedir. Hakikate, bundan dolayı, öznel bir kanıdan ibaret olduğu ölçüde, Yeni Akademi tarafından *olası* denmiştir. Akademiciler Platon'un takipçileri, dolayısıyla da Platoncular olmalarına karşın, Platon'un duruş noktasında kalmamışlardı, ne de böyle yapabilirlerdi. Ancak, eğer Platon'da İdeanın ilke olduğunu ve hatta bütününde,

[148] Sext. Empir. Pyrrh. Hyp. I. c. 33, § 220.

evrensellik formunda olduğunu anımsayacak olursak, bu ilkenin Platoncu öğretilerle bağını kolaylıkla görebiliriz. Yukarıda görmüş olduğumuz üzere (ss. 123, 124), Platon soyut İdeada kalmıştır; ona göre Felsefedeki tek büyük mesele sonlu ile sonsuzu birleştirmektir. Platon'un İdeaları aklın zorunluluklarından, hakikat coşkusundan türerler, ama kendilerinde hareketten yoksun olup sadece evrenseldirler, oysa Aristoteles edimsellik, kendini-belirleyen etkinlik talep etmektedir. Platon'un diyalektiği sadece evrensel olarak evrenseli öne sürmeye, belirli ve tikelin geçersiz olduğunu tanıtlamaya girişmiş, o nedenle de geride soyut evrensellikten başka bir şey bırakmamıştı. Onun diyalektiğinin bu yüzden çoğu kez, belirlenimleri salt ortadan kaldırıp geçersiz kılmak gibi olumsuz bir sonucu bulunur. Platon'da somutun geliştirilmesi o nedenle pek ileri gitmemiştir ve o, *Timaios*'ta olduğu gibi, belirli olana, örneğin organik yaşama geçtiği yerde son derece önemsiz ve spekülasyondan tamamen yoksun hale gelir, hâlbuki Aristoteles'te durum oldukça farklıdır. Bilimsel bir zemin gerekliliği, zorunlu olarak Platoncu bakış açısının ötesine geçmemize neden olmuştur. Stoacılar ve Epikourosçular, Platon'un henüz tanımadığı, İdeanın evrenseline bir içerik vermek gibi bir bilimsel gereklilik fikrine sahiptiler, ama onların ardından gelen Kuşkucular bu bakımdan onlara karşı olumsuz bir tavır takınırlar. Platoncu evrenselliğe sonuna kadar bağlı kalmayı, ayrıca bunu Platoncu diyalektikle birleştirmeyi ilke edinmişlerdir. Yeni Akademi'nin ilkesi o nedenle, Platoncu diyalektik gibi, olumlu hiçbir şeye ilerlemeyen diyalektik bir tavır ve duruşa sahiptir; Platon'un çoğu diyaloğunda ulaşılan şey gerçekten de salt kafa karışıklığıdır. Platon'da olumlu sonuç özünde diyalektiğin sonucudur, öyle ki onda gerçekte tür olarak evrensel İdeayı bulmuştuk, ama tüm bu süreçte soyut idrak eğilimi hâkimdir ve bu kendini Stoacı ve Epikourosçu felsefede gösterdiği zaman, aynı zamanda Platoncu İdeaya genişlemiş ve onu bir anlak formu olmaya indirgemiştir. Platon'un İdeaları düşünce yoluyla böylece hareketsizlikten kurtulmuştur, çünkü böyle bir evrensellikte, düşünce kendini henüz özbilinç olarak tanımıyordu. Özbilinç büyük iddialarla onlarla karşılaşmış, genel olarak edimsellik kendini evrenselliğe karşı öne sürmüş ve İdeanın hareketsizliği zorunlu olarak düşüncenin hareketine

geçmişti. Gelgelelim şimdi bu hareket, Yeni Akademide, hakikat ölçütünün bir somut olması gerektiği olgusuna dayanan Stoacıların ve Epikourosçuların belirlenimine diyalektik açıdan karşı çıkmıştır. Örneğin, Stoacıların kavramış olduğu tasarımda, gene her ne kadar bu birlik tamamen biçimsel kalsa da, keza bir içeriğe de sahip olan bir düşünce söz konusudur. Yeni Akademi'nin diyalektiğinin bu somuta karşı çıktığı iki formu Arkesilaos ve Karneades temsil etmektedir.

## 1. Arkesilaos

Arkesilaos ölçüte karşı İdea soyutlamasına bağlı kalmıştır; zira Platon'un İdeasında, yani *Timaios*'ta ve Platon'un diyalektiğinde somut tamamen başka bir kaynaktan türetilmiş olsa da, bu ilk kez ancak sonraları, Platoncu ve Aristotelesçi ilkelerin birliğini gerçekten tanımış olan Yeni Platoncular tarafından kabul edilmiştir. Dogmatiklere olan karşıtlık, bu yüzden, Arkesilaos durumunda, Kuşkucuların diyalektiğinden değil, soyutlamaya bağlı kalmaktan kaynaklanır; burada bu çağı başka herhangi bir çağdan ayıran boşluğu algılıyoruz.

Arkesilaos 116. Olimpiyat sırasında (m.ö. 318) Aeolia bölgesinde Pitane'de doğmuş olup, Epikouros ve Zenon'un çağdaşıydı. Başlangıçta Eski Akademi'ye ait olmasına karşın, çağın tini ve Felsefenin ilerleyen gelişimi Platoncu tarzın yalınlığını kabul etmemiştir. Arkesilaos muazzam araçlara sahipti ve kendisini bütünüyle soylu bir Grek'in eğitimi için gerekli olan çalışmalara, yani retorik, şiir, müzik, matematiğe, vb. adamıştı. Kendisini esasen retorikte geliştirme amacıyla Atina'ya gelmiş, burada Felsefeyle tanışmış ve bu noktadan itibaren de bir tek Felsefe uğruna yaşamıştır; Theophrastos, Zenon, vb. isimlerle ilişkisi olmuştur, Pyrrhon'u işitip işitmediği ise bir tartışma konusudur. O dönemdeki tüm Felsefeye aşina olan Arkesilaos, çağdaşlarınca usta ve zeki bir filozof olmanın yanı sıra soylu bir insan olarak da görülüyordu; kibirli biri olmadığından, başkalarının meziyetlerini de kabul ediyordu. Atina'da yaşamış, Akademi'nin yöneticiliğini yapmıştır ve o nedenle de Platon'un bir halefidir. Speusippos'un halefi olan Krates öldükten sonra Akademi'de yönetim Sosicrates'e geçmiş, o da bundan yetenek ve felsefedeki üstünlüğü nedeniyle

Arkesilaos lehine gönüllü olarak çekilmiştir. Koltuğun başkalarına geçmesiyle ilgili olarak gerçekte daha başka neler olduğunu bilmiyoruz. Arkesilaos, tartışma yöntemini kullanarak, bu görevi yetmişdört yaşında, 134. Olimpiyatın 4. Yılında (m.ö. 244) gerçekleşen ölümüne dek takdir ve beğeniyle sürdürmüştür.[149]

Arkesilaos'un felsefesindeki başlıca noktalar Cicero tarafından *Academicæ Quæstiones* eserinde muhafaza edilmiştir, ama daha titiz, tam, felsefi ve sistematik olduğu için Sextus Empiricus bir otorite olarak daha değerlidir.

a. Bu felsefeyi özellikle Stoacılığa karşı olan bir diyalektik olarak biliyoruz ki, Arkesilaos bu konuda çok şey yapmıştır ve temel ilkeleri itibarıyla sonucu şu şekildedir: "Bilge insan tasdik ve onayını geri tutmalıdır."[150] Bu ilkeye ἐποχή [epokhē] denir ve Kuşkucularınkiyle aynıdır; öte yandan, bu ifade Stoacıların ilkesiyle de bağıntılıdır. Stoacı felsefeye göre hakikat, düşüncenin bir varoluş içeriğinin kendine ait olduğunu bildirmesi olgusuna dayandığı ve kavranmış olarak tasarım da bu içeriği tasdiklediği için, tasarımlarımızın, ilkelerimizin ve düşüncelerimizin içeriği şüphesiz düşünceden farklı gibi görünür ve bu ikisinin birliği olan somut da ancak düşünce formuna alınan ve dolayısıyla da hakikat olarak ifade edilen belirli bir içerik aracılığıyla ortaya çıkar. Gelgelelim Arkesilaos bu sonucu görmüştür ve onun tasdikte bulunmamak gerektiği sözü de o nedenle içeriğin alınmasıyla hakikatin değil, sadece fenomenin ortaya çıktığını söylemekle aynıdır; bu doğrudur, çünkü Arkesilaos'un söylediği gibi, tasarım ve düşünce yine ayrı kalmaya devam ederler. Arkesilaos bilinçle birleşmiş bu içeriğin işaret etiğimiz türden bir somut olduğunu elbette düşünmeden kabul etmiş, sadece bu bağın hakikat dediği şeyi değil, salt iyi bir zemine sahip bir algı sunduğunu öne sürmüştür. Buna pek uygun olmayan bir şekilde *olasılık* denmektedir; düşünce formu yoluyla ortaya konmuş bir evrenseldir ve sadece biçimsel olup hiçbir mutlak hakikate sahip değildir. Sextus (Pyrrh. Hyp. I. c. 33, § 233) bunu açık bir şekilde

[149] Diog. Laert. IV. 28-33, 36-38, 42, 44; Bruck. Hist. crit. phil. T. I. s. 746; Tennemann, Cilt IV. s. 443; Cic. De finib. II. 1.

[150] Sext. Empir. Pyyrh. Hyp. I. c. 33, § 232; Diog. Laert. IV. 32.

ortaya koyar: "Arkesilaos parçalarla ilgili olarak tasdikte bulunmamanın iyi, parçalara onay vermenin ise kötü olduğunu bildirmiştir," çünkü onay sadece *parçalar*la ilgilidir. Yani, düşünce eğer bir evrensel olarak alıkonacaksa, bir ölçüt olmamalıdır; Arkesilaos'un, bilge insan evrenselde kalmalı, sanki hakikat belirli olanmış gibi belirliye geçmemeli diye belirtirken demek istediği budur.

Sextus Empiricus (adv. Math. VII. 155, 151-153) bu felsefeye dair, bize sadece Stoacılara karşıtlık şeklinde ulaşmış olan daha özel bir açıklama sunar. Arkesilaos Stoacılara karşı her şeyin kavranamaz (ἀκατάληπτα [akatalēpta]) olduğunu öne sürmüştür. O böylece Stoacılara göre en önemli nokta ve somut hakikat olan düşüncenin tasarımına (καταληπτικὴν φαντασίαν [katalēptikēn phantasian]) savaş açmıştır. Arkesilaos Stoacılara şöyle saldırıyordu: "Düşüncenin tasarımının, biri sadece bilge insanlara, diğeri de sadece ahmaklara ait olan bilimsel bilgi ile sanı arasında orta olduğunu, düşüncenin tasarımının her ikisine de ortak olup hakikatin ölçütü olduğunu bizzat kendileri söylüyorlar. Arkesilaos burada bilimsel bilgi ile sanı arasında düşüncenin tasarımının bir ölçüt olmadığını, çünkü ya bilge insanda ya ahmakta olduğunu ve bunun birincisinde bilgi, ikincisinde sanı olduğunu gösterecek şekilde tartışmaktadır. Eğer o bunların dışında bir şey değilse, ona boş bir addan başka bir şey kalmaz." Zira bilgi sebeplerden türeyen gelişmiş bir bilinç olmalıdır, ama Arkesilaos düşüncenin tasarımları olarak bu sebeplerin tam da ahmağın düşünceleriyle aynı olduğunu ifade eder. Onlar bu nedenle şüphesiz, bilincimizin başlıca içeriğini oluşturan somut yönetici güçtür, ama hakikat oldukları kanıtlanmış değildir. Böylece, akıl ve sanı arasında karar veren orta, bilge insana ve ahmağa eşit şekilde aittir; dolayısıyla da bilge insanla ahmak aynı ölçüte sahiplerdir, ancak hakikat bakımından gene de birbirinden ayırt edilmeleri gerekir.

Ayrıca Arkesilaos, özellikle de modern çağda getirilip bel bağlanan ayrımları yürürlüğe sokmaktadır. "Kavrama eğer düşüncenin bir tasarımına verilen onaysa, varolmaz. Zira ilk olarak, onay bir tasarımdan değil, bir sebepten ötürüdür; eşdeyişle, bu onay ancak aksiyomlar

bakımından geçerlidir."[151] Bu iyidir; daha tam olarak anlamı şu şekildedir: Öznel olarak düşüncenin, tasarımın belirli bir içeriği olan bir varoluşa onay vermesi sağlanır. Bununla birlikte, böyle bir duyusal imge düşünceye yabancıdır ve düşünce onunla bağdaşmaz, çünkü o, düşüncenin kendisini ondan ayrı tuttuğu farklı bir şeydir. Genel olarak, düşünce kendini sadece bir düşünceyle uyumlu bulur ve kendini ancak bir düşüncede bulur; o nedenle, sadece evrensel bir aksiyom böyle bir uyuşma yeteneğindedir, çünkü yalnızca bu tür soyut ilkeler dolaysız olarak arı düşüncelerdir. Arkesilaos böylece Stoacılara karşı, düşüncenin tasarımı başka bir şeyin düşüncesi yapıldığı ama düşünce de sadece kendini düşünebildiği için, onların ilkesinin kendi içerisinde bir çelişki içerdiğini gösterir. Bu, şeyin en iç özünü ilgilendiren bir düşüncedir. Arkesilaos böylece, yakın zamanlarda düşünceyle varlık, ideallikle realite, öznelle nesnel arasındaki karşıtlık olarak tekrar büyük bir kuvvetle ortaya atılmış olan aynı meşhur ayrımı yapar. Şeyler benden farklı olan bir şeydir. Şeylere nasıl ulaşabilirim? Düşünce bir içeriğin evrensel olarak bağımsız belirlenimidir; oysa verili bir içerik tikeldir, dolayısıyla da bu tür bir şeye onay veremeyiz. Biri burada, diğeri oradadır; öznel ve nesnel birbirine geçemezler –bu, bütün modern felsefe kültürünün uzun süredir bağlanmış olduğu ve bugün de halen karşılaştığımız bir düşünce formudur. Bu farklılığın bilincinde olmak ve Stoacı ilkeye karşı bu bilinci öne sürmek önemlidir. Stoacıların bir açıklama sunmuş olmaları gereken şey düşünceyle realitenin bu birliğiydi ve bunu yapmamışlardı, aslında antikçağda hiçbir zaman yapılmamıştır da. Zira antikler düşüncenin öznel öğesi ile bu nesnel içeriğin gerçekte türlülükleri içinde birbirine geçtiğini ve bu özdeşliğin onların hakikati olduğunu kanıtlamamışlardır; bu, soyut bir formda ve bir ilk başlangıç olarak sadece Platon'da bulunuyordu. Düşünceyle tasarımın birliği güç bir meseledir; o nedenle, düşünce olarak düşünce eğer ilkeyse, soyuttur. Stoacıların mantığı bundan dolayı salt biçimsel kalmıştı ve bir içeriğe nasıl ulaşıldığı gösterilememişti. Düşünce ve Varlık bizzat bu tür soyutlamalardır ve herhangi bir belirlenime varmaksızın onlar arasında uzun süre ileri geri gidip gelebiliriz. O nedenle, evrenselle tikelin bu birliği ölçüt olamaz. Stoacılarda kav-

[151] Sext. Empir. Adv. Math. VII. 154.

ranmış olarak tasarım dolaysız olarak öne sürülüyor gibi görünür; bir somuttur, ama onun bu ayrı öğelerin hakikati olduğu gösterilmez. Söz konusu dolaysız olarak kabul edilen somuta karşı, ikisinin farklı olduğunun öne sürülmesi bu nedenle tamamen tutarlıdır.

"İkinci olarak," diyor Arkesilaos, tıpkı bizzat Stoacıların kavranmış tasarımın hem doğru hem yanlış olabileceğini söylediği gibi, "pek çok kez teyit edilmiş olduğu üzere, aynı zamanda yanlış olmayan hiçbir kavranmış tasarım yoktur." Belirli içerik karşıtını, keza bir düşünce nesnesi olarak o da doğru olması gereken bir belirlide taşır; bu da kendi kendini yıkar. İdea olarak, karşıtların birliği olarak kavranmayan, aksine karşıtlardan birinde bir şeyi, sonra diğerinde iyi sebep olarak bunun karşıtını öne süren düşüncelerde ve sebeplerde bu körü körüne dolaşıp durmak buna dayanır. Buna karşılık, dünyanın hakikati tamamen farklıdır, genel olarak düşünce için olan evrensel akıl yasasıdır. Sebepler bir içerik açısından göreli olarak nihaidir, ama mutlak olarak nihai değildir; onlar, Akademicilerin ifade ettiği gibi, iyi sebepler olarak, olasılık olarak görülebilir. Bu Arkesilaos'un ulaşmış olduğu büyük bir hakikattir. Ama böylece hiçbir birlik ortaya çıkmadığı için, o bunun ardından, bilge insanın onayını geri tutması gerektiği, yani düşünmemesi değil, salt bu nedenden ötürü düşünülen şeyi gerçek saymaması gerektiği sonucunu çıkarır. "Çünkü hiçbir şey kavranamaz, onay veren kişi kavranamaz bir şeyi onaylıyor olacaktır; şimdi bu tür bir onay sanı olduğundan, bilge insan sadece sanı içinde bilge olacaktır."[152] Biz de keza şunun söylendiğini işitiriz: İnsan düşünür, ama böylelikle hakikate ulaşıyor değildir. Cicero (Acad. Quæst. IV. 24) bunu şöyle ifade eder: "Eğer doğru yanlış gibi bir şeyse, ne doğru ne de yanlış bilinebilir."

b. Pratik olan konusunda Arkesilaos şunları söyler: "Ama bir doğru ya da yanlış ölçütü olmaksızın yaşama bağlı kalmak imkânsız olduğu ve yaşamın ereği ya da mutluluk ancak bu tür zeminler yoluyla belirlenebileceği için, bilge insan her şey hakkındaki tasdiğini geri çekmeyerek, eylemlerini yapılması gereken ve yapılmadan bırakılması gereken şeyler bakımından olası (εὔλογον [eulogon]) olana," (öznel

[152] Sext. Empir. adv. Math. VII. 154-156.

inandırıcı tasarım olarak) "göre yönetecektir." Bunda doğru olan şey, iyi zeminin hakikat kadar uzağa genişlememesidir. "Mutluluğa aklıbaşındalık (**φρόνησις [phronēsis]**) yol açar ve rasyonel davranış doğru ve adil eylem (κατορθώμασι [katorthōmasi]) içinde işler; yani iyi temellendirilmiş bir gerekçe adil bir şekilde yapılan şeye olanak tanır," öyle ki doğru gibi görünür. "Dolayısıyla, iyi temellendirilmiş olanı göz önünde bulunduran kişi adil bir şekilde davranacak ve mutlu olacaktır," ama kültür ve anlayışlı düşünce şarttır. Arkesilaos böylece belirsiz olanda, kanının öznelliğinde ve iyi zeminlerin gerekçelendirdiği bir olasılıkta kalmaktadır. O nedenle, olumlu olan konusunda Arkesilaos'un gerçekte Stoacılardan daha öteye geçemediğini, ne de onların yaptığından farklı bir şey söylediğini görüyoruz; farklı olan sadece formdur, çünkü Stoacıların doğru dediği şeye Arkesilaos iyi temellendirilmiş ya da olası demektedir. Gelgelelim, bir bütün olarak bakıldığında o, Stoacılardan daha yüksek bir bilgi türüne sahipti, çünkü bu şekilde kurulmuş olan şeyin bir kendinde varoluşun anlamına değil, ancak bilinçteki göreli bir hakikate sahip olduğu düşünülebilir.

## 2. Karneades

Karneades de aynı şekilde ünlüdür; Arkesilaos'un Akademideki takipçilerinden biriydi ve epey sonra da olsa o da Atina'da yaşamıştı. 141. Olimpiyatın 3. yılında (m.ö. 217) Kirene'de doğmuş ve 162. Olimpiyatın 4. yılında (m.ö. 132) seksenbeş yaşındayken ölmüştür; başkalarına göre ise öldüğünde doksan yaşındaymış.[153] Üç filozofun daha önce bahsi geçen (s. 274) Roma'ya elçiliği sırasında, Roma'da ilgi uyandıran, insanları bir araya getiren ve büyük beğeni toplayan şey en çok da büyük ününün yanı sıra Karneades'in canlılığı, belagati ve ikna gücüydü. Akademicilerin usulüne uygun olarak burada biri adalet lehine, biri adalete karşı iki söylev vermişti. Her iki konuşmanın da genel olarak neye dayandığı kolaylıkla anlaşılabilir. Karneades adaleti gerekçelendirirken ilke olarak evrenseli almıştı; onun geçersizliğini gösterirken ise bireysellik, bencillik ilkesi üzerinde durmuştu. Kavramdaki karşıtlığa dair pek bir bilgileri olmayan genç Romalılar

[153] Diog. Laert. IV. 62, 65; Tennemann, Cilt IV. ss. 334, 443, 444; Cicer. Acad. Quæst. II. 6; Valer. Maxim. VIII. 7.

için bu yeni bir şeydi; düşünceyi bu tür uygulama yöntemleri konusunda hiçbir fikirleri yoktu, çoğu bunların cazibesine kapılarak hemen ikna oldu. Gel gör ki yaşlı Romalılar, özellikle de o dönem hâlâ hayatta olan Denetçi/Sansürcü yaşlı Cato bunu gördü ve çokça bağırıp çağırdı, çünkü gençler böylelikle Roma'da hâkim olan fikirlerin ve erdemlerin katılığından sapıyorlardı. Kötülük kendine yer edinince, Gaius Acillius Senatoya her ne kadar adları anılmasa da bu üç elçinin de aralarında bulunduğu tüm filozofları kentten kovmayı teklif etti. Yaşlı Cato ise elçilerle olan işlerini elden geldiğince hızlı bitirmeleri için Senatoyu harekete geçirdi, böylece bu elçiler yeniden yola koyulacak, okullarına geri dönecek ve bundan sonra sadece Greklerin oğullarını eğiteceklerdi. Romalı gençler bu durumda, yasalarına ve yargıçlarına eskiden olduğu gibi kulak verecekler ve bilgeliği senatörlerle iletişime geçerek öğreneceklerdi.[154] Gelgelelim nasıl ki Cennette bilgi arzusundan kaçınılamamışsa, bu bozulmadan da kaçış yoktu. Bir halkın kültüründeki zorunlu bir uğrak olan bilgi, o nedenle, kendini masumiyetten Düşüş olarak ve bozulma olarak gösterir. Düşüncenin yoldan çıkarıyor gibi göründüğü böylesi bir devir, bu durumda, antik anayasanın güvenliği bakımından bir kötülük olarak görülmektedir. Ancak düşüncenin bu kötülüğünü yasalarla, vb. önlemek mümkün değildir; düşünce eğer bizzat kendisi yoluyla ortaya çıkmışsa, kendisini bir tek kendisi iyileştirebilir ve iyileştirmelidir.

a. Karneades'in felsefesini bize en ayrıntılı şekilde Sextus Empiricus sunmuştur; ve elimizde bulunan Karneades'le ilgili başka her şey de keza Stoacı ve Epikourosçu felsefelere karşıdır. Son derece özel bir şekilde ele alınan şeyin bilincin doğası olması, Karneades'in önermelerini ilgi çekici kılmaktadır. Arkesilaos'ta öne sürülen iyi bir sebep ya da argüman bulmuştuk, Karneades'in desteklediği ilke ise şu şekilde ifade edilmektedir: "İlk olarak, mutlak bir şekilde ne duyum, tasarım ne düşünce ne de böyle başka bir şey gibi hiçbir hakikat söz konusu değildir, çünkü tüm bunlar birleşip bizi aldatmaktadır." Bu genel empirik önerme halen revaçtadır. Karneades meseleyi daha öte geliştirirken, söylediklerini sebepleriyle kanıtlar ve bilincin doğasının şu

[154] Plutarch. Cato major, c. 22; Gell Noet. Attic. VII. 14; Cic. De orat. II. 37, 38; Aelian Var. Hişt. III. 17; Bruck. Hist. crit. phil. T. I. s. 763.

şekilde daha tam olarak ifade edildiğini görürüz: "İkinci olarak, gösterir ki, böyle bir ilke varolmuş olsaydı bile, bilincin algıdan kaynaklanan duygulanımından (πάθος [pathos]) yoksun olamazdı."[155] Genel olarak belirtmek gerekirse, onun başlıca refleksiyonu şu şekildedir: Her ölçüt iki unsura sahip olacak şekilde oluşturulmalıdır; bunlardan biri nesnel, varolan, dolaysızca belirlenmiş olandır, diğeri ise bilincin bir duygulanımı, bir etkinliği, bir sıfatıdır ve duyumsayan, kavrayan veya düşünen özneye aittir –ama böylelikle de ölçüt olamaz. Zira bilincin bu etkinliği şu olguya dayanır ki, nesnel olanı değiştirmekte ve böylece onu bize dolaysız olarak geldiği şekliyle kabul etmemektedir. Bundan dolayı, daha önce olduğu gibi aynı ayrım tavrı önvarsayılmaktadır, yani anlağı nihai ve açık bir şekilde mutlak ilişki olarak görmek gerekir.

*α*. Epikourosçulara karşı Karneades şunu ileri sürer: "Canlı, ölüden duyum etkinliğiyle ayrıldığı için, kendisini ve dışsal olanı onunla kavrayacaktır. Ama," Epikouros'un belirttiği gibi (yukarıda, s. 241), "hareket etmeden kalan, etkilenmez ve değişmez olan duyum ne duyumdur ne de herhangi bir şeyi kavrar. Çünkü edimsel olanın istilasıyla değiştirilip belirlenene dek duyum şeyleri açıklamaz."[156] Epikouros'un duyumu bir varolandır, ama her bir duyum bağımsız olduğu için onda hiçbir yargı ilkesi bulunmaz. Ancak duyum orada mevcut olan iki bakış açısına uygun olarak çözümlenmelidir, çünkü ruh orada belirlenmiş olduğu gibi, belirleyen de aynı şekilde bilinçli öznenin enerjisi tarafından belirlenir. Canlı bir varlık olarak ben duyuma sahip olduğum için, bilincimde bir değişiklik meydana gelir ki, bu benim dışarıdan ve içeriden belirlendiğim anlamına gelir. Dolayısıyla, ölçüt yalın bir belirlilik olamaz, çünkü gerçekte, içinde iki uğrağın, duyum ve düşüncenin, ayırt edilmesi gereken örtük bir ilişki söz konusudur.

*β*. Duyum Karneades'e göre ilk gelen şeyden ibaret olduğu için, şunları söyler: "Ölçüt o halde ruhun edimsellikten etkileniminde aranmalıdır." Çünkü ölçüt ancak ruhun enerjisiyle dış şeyin enerjisi arasındaki ortaya düşebilir. Karneades duyumun gene aynı zamanda bilinç

[155] Sext. Empir. adv. Math. VII. 159, 160.

[156] Sext. Empir. adv. Math. VII. 160, 161.

yoluyla belirlenen belirli bir içeriğine, bilincin bu edilginlik ve etkinliğine, bu üçüncü şeye, tasarım demiştir, ki bu, Stoacılara göre düşüncenin içeriğini oluşturuyordu. Bu ölçüt hakkında şunu söyler: "Fakat bu belirlenmişlik hem kendinin hem de görünenin, yani etkilenmeyi sağlayan şeyin bir göstergesidir; bu duygulanım tasarımdan başka bir şey değildir. Bundan dolayı, yaşamda, tasarım hem kendini hem başkasını sunan bir şeydir. Bir şey gördüğümüzde, görmenin bir etkilenimi söz konusudur ve bundan böyle görmeden önceki gibi değildir. Bunun gibi bir başkalaşım yoluyla bizde iki şey ortaya çıkar: İlkin değişimin kendisi, yani sıradan tasarım" (öznel yan) "ve ardından da değişimin ürettiği, görülen" (nesnel). "Şimdi nasıl ki ışık kendini ve içindeki her şeyi gösteriyorsa, tasarım da hayvandaki bilgiye hükmeder ve ışık gibi hem kendini hem de bilincin etkilenmesini sağlayan edimseli açığa çıkarır." Bu, bilinç açısından tamamen doğru bir duruş noktasıdır ve kendinde kavranabilir, ama bilincin belirliliğindeki başkası ancak fenomenal zihin açısından mevcuttur. Şimdi bu karşıtlığın geliştirilmesini bekliyoruz, ancak Karneades bu daha öte gelişimi sunmadan empirizm alanına geçmektedir. "Tasarım," diye devam ediyor," daima hakikate işaret etmeyip, aksine genellikle yalan söylediği ve kendisini göndereni yanlış temsil etmesi bakımından kötü elçilere benzediği için, buna göre, her tasarımın bir hakikat ölçütü veremeyeceği, bunu, eğer varsa, sadece doğru olan tasarımın yapabileceği sonucu çıkar. Ama hiçbir tasarım da aynı zamanda yanlış olmayacak bir şekilde oluşturulmadığı için, tasarımlar keza doğrunun olduğu gibi yanlışın da ortak ölçütüdür ya da hiçbir ölçüt oluşturmazlar." Karneades ayrıca, varolmayan bir şeyden kaynaklanan bir tasarım olgusuna ya da –Stoacılar nesnel olandaki düşünülerek kavrananın bir varolan olduğunu öne sürmüşse– aynı zamanda yanlışın da kavranabileceği olgusuna başvurmuştur.[157] Bu popüler bir şekilde şöyle ifade edilir: Hakikatsizlik tasarımları da vardır. İnsanlar bu kanıya sahip olduklarını söyleyerek bir şey söylemiş olduklarını düşünseler bile, emin olsam da, bu gene salt benim tasarımımdır. Keza içgörü veya nesnel bilginin henüz sadece farklılık kanısı olduğunu, ama gerçekte içeriğin doğası gereği evrensel olduğunu da söylerler.

[157] Sext. Empir. adv. Math. VII. 161-164, 402.

γ. Son olarak, "hiçbir tasarım bir ölçüt olmadığı için, düşünce de ölçüt sayılamaz, çünkü bu da tasarıma dayanır" –ve dolayısıyla da onun kadar belirsiz olmak zorundadır. "Çünkü düşüncenin hakkında yargıda bulunduğu şey tasarımdır; ama tasarım düşüncesiz duyum olmadan varolamaz" –ancak bu yanlış da olabilir doğru da, "öyle ki hiçbir ölçüt yoktur."[158] Akademi felsefesinin ilkesini bu oluşturur –tasarım kendinde bu düşünceyle varoluş arasındaki ayrımdır ve keza bunların bir birliği söz konusudur, ancak bu birlik mutlak bir şekilde varolan bir birlik değildir. Bu çağın felsefi kültürü bu duruş noktasında kalmıştır ve Reinhold da modern çağda aynı sonuca ulaşmıştır.

b. Şimdi, Karneades'in ölçütle ilgili olumlayıcı bir doğaya sahip olarak ifade ettiği şey, kendinde ve kendi için olanın spekülatif irdelenişi açısından değil de yaşamın idaresi ve mutluluğun kazanılması açısından hiç şüphesiz ölçütlerin öne sürülmesi gerektiği yönündeki ifadesinde bulunur. Böylece Karneades psikolojik olana ve anlayan bilincin sonlu formlarına geçmektedir; dolayısıyla bu, hakikatle ilgili değil, bireyin öznel huy ve alışkanlıklarıyla ilgili bir ölçüttür ve bundan dolayı da somut bir erek olarak kalmaya devam etse de yalnızca öznel hakikate sahiptir. "Tasarım bir şeyin bir tasarımıdır; dışsal olarak algılanan nesneden ve içinde bulunduğu özneden, örneğin insandan gelir. Birinci ilişkiye göre ya doğru ya yanlıştır; tasarlanan şeyle uyum içindeyse doğru, uyum içinde değilse yanlış." Ama bu bakış açısı burada hiçbir şekilde inceleme konusu yapılamaz, çünkü bu uyum hakkındaki yargı kesin surette meselenin kendisini tasarlanan meseleden ayıracak bir konumda değildir. "Tasarlayanla olan ilişkiye göre bir şey doğru olarak tasarlanır (φαινομένη [phainomenē]), başka bir şey ise doğru olarak tasarlanmaz." Akademiciler sadece tasarlayanla olan bu ilişkiyi inceleme konusu yaparlar. "Doğru olarak tasarlanan şeye, Akademiciler görünüş (ἔμφασις [emphasis]) ve kanı, inandırıcı tasarım derler; doğru olarak tasarlanmayan şeye ise uygunsuzluk (ἀπέμφασις [apemphasis]), kanı-olmayan ve inandırıcı-olmayan tasarım denir. Zira ne bize kendisi yoluyla doğru olmayan olarak sunulan ne de doğru olan ama bize sunulmayan şey bizi inandırır."[159]

[158] Sext. Empir. adv. Math. VII. 165.

[159] Sext. Empir. adv. Math. VII. 166-169.

Karneades böylece yönetici ilkeyi en az Arkesilaos kadar belirlemektedir, çünkü onu sadece "inandırıcı bir tasarım" formunda tanır; ama inandırıcı olarak o, eğer yaşamın bir ölçütü olacaksa, "sağlam ve gelişmiş bir tasarımdır da." Bu ayrımlar bütününde doğru bir çözümlemeye aittir ve keza yaklaşık olarak formel mantıkta da görünürler; Wolff'a göre açık, seçik ve uygun tasarımda bulunması gereken aşamalarla aynıdır. "Şimdi kısaca, bu üç aşama arasındaki ayrımın ne olduğunu göstermemiz gerekiyor."[160]

*α*. "İnandırıcı bir tasarım (πιθανή [pithanē]), doğru gibi görünür ve yeterince açıktır; belli bir kapsama da sahiptir ve birçok şekilde birçok değişik duruma uygulanabilir; tekrarlar yoluyla kendisini daha da doğrulayarak," Epikouros durumunda olduğu gibi, "kendisini daha inandırıcı ve güvenilir hale getirir." İçeriğine dair daha öte bir açıklama sunulmuyor, ama bu denli sıklıkla oluşturulan şey, empirik evrensellik olarak, ilk ölçüt yapılmaktadır.[161] Ancak bu bir tikelden ibarettir ve genel anlamda, dolaysız ve tamamen yalın bir tasarımdır.

*β*. Bununla birlikte, bir tasarım hiçbir zaman kendisi için olmadığı, aksine bir zincirde olduğu gibi bir başkasına bağlı olduğu için, onun hem inandırıcı hem sağlam (ἀπερίσπαστος [aperispastos]) olması gerektiği yönündeki ikinci ölçüt eklenir," yani her yanıyla bağıntılı ve belirlenmiş olmalıdır, öyle ki koşullar tarafından ne değiştirilebilir ne şu veya bu yöne çekilebilir ne de istikrarsız hale getirilebilir; ve başka tasarımlarla bu bağıntı içinde bilindiği için bunlar onunla çelişmezler. Bu tamamen doğru bir belirlenimdir, her yerde evrensel içinde ortaya çıkar. Hiçbir şey tek başına görülmez veya söylenmez, çünkü birtakım koşullarla bağıntı içindedir. "Örneğin, bir insanın tasarımında onun hem kendisiyle ilgili hem de çevresindeki şeyle ilgili birçok şey bulunur: İlkiyle ilgili olarak, renk, büyüklük, form, hareket, kılık, vb. söz konusudur; ikinciyle ilgili olarak ise hava, ışık, dostlar, vb. Bu koşullardan hiçbiri şüpheye düşmemize ya da başkalarının yanlış olduğunu düşünmemize yol açmaz, aksine hepsi de aynı şekilde uyuştuğunda, tasarım daha inandırıcıdır."[162] Bir tasarım, o nedenle, içinde durduğu

[160] A.g.e., 166, 167.

[161] Sext. Empir. adv. Math. VII. 173-175.

[162] A.g.e., 176, 177; 187-189; 179.

çeşitli koşullarla uyum içinde olduğu zaman sağlamdır. Bir ipin bir yılan olduğunu düşünmek mümkündür, ama onunla ilgili tüm koşullar ele alınmamış demektir. "O nedenle, nasıl ki bir hastalığı değerlendirirken tüm belirtileri göz önünde bulundurmak gerekiyorsa, sabit bir tasarım da tüm koşullar uyuştuğu için kanıya sahiptir.[163]

γ. "Eksiksiz kanıya yol açan gelişmiş (διεξωδευμένη [dieksōdeumenē]) tasarım sabit tasarımdan daha da güvenilirdir" –üçüncü uğrak. "Sabit tasarım durumunda sadece koşulların birbirleriyle uyuşup uyuşmadığını araştırırız, buna karşılık gelişmiş tasarımda ise uyum içinde olan koşullardan her biri katı bir şekilde kendi başına incelenir. Böylece, yargılayan, yargılanan ve neye göre yargıda bulunulduğu araştırma konusudur. Sıradan yaşamda, önemsiz bir meselede tek bir tanık bize yeter, daha önemli bir meselede birkaç tanıklık gerekir ve daha da esaslı bir mesele durumunda ise şahitlikleri karşılaştırılarak tekil tanıkların bizzat kendileri incelenir; aynı şekilde, daha az önemli meselelerde genel bir inandırıcı tasarım, belli bir önem taşıyan konularda ise saptanmış bir tasarım bize yeter, ama iyi ve mutlu bir yaşamla ilgili konularda parçaları itibarıyla incelenmiş bir tasarım gerekir."[164] Böylece görüyoruz ki –hakikati dolaysız olana ve özellikle de yakın zamanlarda duyusal algıya, ister içsel esin ister dışsal algı olsun dolaysız bir bilgiye yerleştirenlerin aksine– bu türden bir kesinlik Karneades'te haklı olarak en aşağı yeri almaktadır; gerçekte ona göre özsel tasarım geliştirilmiş tasarımdır, ne var ki sadece biçimsel bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Aslında, hakikat yalnızca düşünen bilgidedir ve her ne kadar bu bilginin doğası hakkında söylenebilecek her şeyi tüketmese de, Karneades gene doğru bir şekilde ondaki özsel bir uğrağı vurgulamıştır –uğrakların açılması ve yargılayan hareketleri.

Yeni Akademi'de öznel bilinç yanını ya da hakikat olarak hakikatin değil de onun beliriminin veya gerçekte tasarım için olan şeyin bilinçte mevcut olduğu inancını görüyoruz. O nedenle, sadece öznel kesinlik talep edilmektedir; hakikat hakkında daha başka hiçbir şey söylenmez, çünkü sadece bilinç bakımından göreli olan ele

[163] A.g.e., 176, 177; 179; 187-189.

[164] Sext. Empir. adv. Math. VII. 181-184.

alınmaktadır. Akademi'nin ilkesi nasıl ki kendini inandırıcı tasarımın öznel edimiyle sınırlamışsa, Stoacılar da gerçekte kendinde varoluşu düşünceye, Epikouros ise algıya yerleştirmiştir. Buna karşılık Akademiciler bunu hakikatin karşısına koymuşlar ve genelde varolan olmadığını öne sürmüşlerdir. Böylece kendinde olanın gerçekte kendi içinde bilinç uğrağını taşıdığı ve bu olmaksızın onun varolamayacağı bilincine sahiptiler; bu birinciler için de temel bir ilkeydi, ama onlar bunun bilincinde değildi. Buna göre, kendinde olan şimdi bilinçle öznel bir ilişkiye sahip olsa da, bilinç gene de hakikatle zıtlık içindedir; kendisi için uğrağı olarak bilinçli bilgi için, kendinde böylece henüz arka planda durur, hâlâ onunla karşılaşır, ama aynı zamanda kendine zıtlık içinde dahi kendisi için olanı özsel bir uğrak olarak içerir; başka bir deyişle, bilinç henüz kendinde ve kendi için koyulmamıştır. Şimdi, eğer Akademi'nin bu duruş noktası nihai sınırına vardırılırsa, her şeyin açık bir şekilde yalnızca bilinç için olduğu ve bir varolanın ve varoluşun bilgisinin formunun da form olarak tamamen ortadan kaybolduğu anlamına gelir; gelgelelim bu da Kuşkuculuktur. O nedenle, Akademiciler bir kanıyı, bir hakikat kestirimini, kendi başına varolan bir hakikatin amacının içinde bulunduğu veya gözlerinin önünde dolaştığı söylenebilecek bir şey olarak, bir başkasına tercih etmişlerse de, gene de ayrım olmaksızın sanının geçerliliğine olan bu yalın inanç ya da her şeyin benzer şekilde sadece bilinçle ilişkili olduğu ve aslında yalnızca fenomenal olduğu olgusu geriye kalmaya devam etmektedir. Bu yüzden Akademi, artık herhangi bir sabit kalıcılığa sahip olmayıp, aksine gerçekte böylelikle salt öznel bir hakikat inancını öne süren ve tüm nesnel hakikatin yadsınmış olduğu Kuşkuculuğa geçmiştir.

## D. Kuşkuculuk

Kuşkuculuk, genel olarak bilgide Varlığın yerine *görünüş* ifadesini geçirerek tüm bilginin öznelliği teorisini tamamlamıştır. Şimdi, hiç şüphe yok ki, bu Kuşkuculuk insanın büyük saygı borçlu olduğu, son derece etkileyici bir şey gibi görünür. Belirli olan her şeyi çözme ve geçersizliğini gösterme sanatı anlamına geldiğinden, şimdi olduğu gibi tüm çağlarda da Felsefenin en zorlu, hatta alt edilemez rakibi olarak görülmüştür. Kuşkuculuk böylece sanki kendinde alt edilemezmiş gibi ve sanki kanılardaki tek fark kişinin ona ya da olumlu, dogmatik bir felsefeye karar vermiş olmasaymış gibi görünebilir. Sonucu, hiç şüphe yok ki, hakikatin, dolayısıyla da tüm içeriğin dağıtılıp atılmasıdır ve böylece tam olumsuzlamadır. Bununla birlikte, Kuşkuculuğun alt edilemezliği, şüphesiz, Felsefeyi dikkate almayan bakış açısına bağlı kalıp sadece olumsuzu öne süren birey bakımından, yalnızca öznel bir anlamda teslim edilmelidir. Bu şekilde Kuşkuculuk insanların kendilerini teslim ettikleri bir şey gibi durur ve kendini böylece bütünüyle Kuşkuculuğun kollarına atan birinin menziline giremeyeceğimiz gibi bir izlenim ediniriz; fakat başka biri de Kuşkuculuğu dikkate almadığı için kendi felsefesiyle yetinip durur ve gerçekte yapması gereken şey de budur, zira aslını söylemek gerekirse, o çürütülemez. Şüphesiz, salt ondan kaçacak olsaydık, gerçekte yenilmiş olmazdı, çünkü kendi tarafında olduğu yerde kalır ve alanının sahibi olmaya devam ederdi. Zira olumlu felsefe, yanı sıra Kuşkuculuğun varolmasına izin verir; gelgelelim Kuşkuculuk ise olumlu felsefenin alanına tecavüzde bulunur, çünkü Kuşkuculuk olumlu felsefeyi alt edecek güce sahipken,

olumlu felsefe bunu ona yapamaz. Eğer biri gerçekten Kuşkucu olmak istiyorsa, olumlu bir felsefeye[165] ikna edilemez ya da döndürülemez, tıpkı tüm uzuvları felç olmuş birinin ayakta durmasının sağlanamayacak olması gibi. Kuşkuculuk aslında böylesi bir felçtir –evrensele değil, sadece kendinin kesinliğine ulaşabilen, salt olumsuzda ve bireysel özbilinçte kalan bir hakikat yeteneksizliği. Kendini bireysellik içinde tutmak bireyin iradesine bağlıdır; hiç kimse bir insanı bunu yapmaktan alıkoyamaz, çünkü hiç kimsenin başka birini hiçlikten çıkartması mümkün değildir. Gelgelelim düşünen Kuşkuculuk bambaşkadır; o, belirli ve sonlu olan her şeyin dayanıksız olduğunun gösterilmesidir. Bu konuda, olumlu felsefe Kuşkuculuğun olumsuzlamasını kendi içinde taşıdığının bilincinde olabilir; ona karşı çıkmaz, ne de onun dışındadır, zira Kuşkuculuk ondaki bir uğraktır. Fakat bu sadece bu felsefenin olumsuzu hakikati itibarıyla kendi içinde kavraması anlamında doğrudur ki, bu kavrayış Kuşkuculukta mevcut değildir.

Kuşkuculuğun Felsefeyle ilişkisi daha öte şöyledir: Kuşkuculuk belirli olan her şeyin diyalektiğidir. Tüm hakikat tasarımlarının sonluluğu gösterilebilir, çünkü kendi içlerinde bir olumsuzlama ve dolayısıyla da bir çelişki içerirler. Sıradan evrensel ve sonsuz bunun üzerine yükselmez, çünkü tikelle karşı karşıya gelen evrensel, belirli olana karşıt olan belirlenimsiz, sonluyla karşı karşıya gelen sonsuz, bu her bir form sadece bir yandan ibarettir ve böylelikle de yalnızca bir belirlidir. Kuşkuculuk, aynı şekilde, belirli farklılıkların nihai ve varolan olarak görünmesini sağlayan sıradan anlağın düşüncesine karşıdır. Gelgelelim mantıksal Kavramın kendisi bizzat Kuşkuculuğun bu diyalektiğidir, çünkü Kuşkuculuğa özgü olan bu olumsuzluk da keza İdeanın gerçek bilgisine aittir. Tek fark şudur ki, kuşkucular "Şu ve şu, içsel bir çelişkiye sahiptir, böylece kendini dağıtıp atar ve dolayısıyla da varolmaz" diyerek olumsuz sonuçta kalırlar. Ama salt olumsuz olan bu sonucun kendisi de gene olumlu olana karşıt tek-yanlı bir

[165] Burada kullanıldığı şekliyle "olumlu felsefe", hemen iki pasaj önce (s. 283) gördüğümüz anlamına tamamen karşıt bir anlam taşımaktadır, çünkü spekülasyon dogmatizme kesin bir karşıtlık içinde durur; aynı zamanda Hegel'de bu ifadenin ikili anlamını, modern çağda son derece yaygın olan pozitivizmden ayırt etmemiz gerekir ki, bu pozitivizm, kendine özgür düşünce desin ya da demesin, bilgiyi düşünme zorunluluğundan kaçarak sonunda kendini vahyin ve sade imanın kollarına atar –*ed. notu.*

belirliliktir; yani Kuşkuculuğun sadece soyut anlak olarak bir yeri vardır. Bu olumsuzlamanın da keza kendinde belirli bir olumlayıcı içerik olduğunu düşünmek gibi bir hata yapar; zira bu, olumsuzlamanın olumsuzlaması olarak, kendini kendisiyle ilişkilendiren olumsuzluk ya da sonsuz olumlamadır. Tamamen soyut bir şekilde ifade edildiğinde, Felsefenin Kuşkuculukla ilişkisi budur. İdea, soyut İdea olarak, durgun ve hareketsizdir; ancak kendini canlı olarak kavradığı ölçüde hakikat içindedir. Kendinde diyalektik olduğu için, bu hareketsizliği feshedip kendini değiştirmek üzere bu durum ortaya çıkar. Fakat felsefi İdea böylece kendinde diyalektikse de, olumsal bir şekilde böyle değildir. Buna karşılık, Kuşkuculuk diyalektiğini olumsal bir şekilde tatbik eder, çünkü malzeme nasıl onun önüne çıkıyorsa, o da aynı şekilde kendinde bunun olumsuz olduğunu gösterir.

Eski Kuşkuculuk modern Kuşkuculuktan daha öte ayırt edilmelidir ve bizim sadece ilkiyle işimiz var, çünkü bir tek o gerçek, derin bir doğa taşır; modern olanı daha çok Epikourosçuluğu anımsatır. Yakın zamanlarda Göttingen'li Schulze Kuşkuculuğuyla övünüp durmuş, kendisini kuşkucu Aenesidemos'la kıyaslayarak "Aenesidemos" adında bir eser yazmış ve başka eserlerinde de Leibniz ve Kant'a karşıt olarak Kuşkuculuğu öne sürmüştür. Ne var ki Schulze, demin tarif edilmiş olan Kuşkuculuğun gerçek konumunu tamamen göz ardı etmekte, kendi Kuşkuculuğuyla antik Kuşkuculuk arasında varolan gerçek ayrımı sunmamaktadır; Dogmatizm ve Kuşkuculuktan başka hiçbir şeyi, üçüncü felsefeyi hiç tanımaz. Schulze ve başkaları, duyusal Varlığı, bize duyusal bilinç yoluyla verileni gerçek olarak görmemiz gerektiğini ilke haline getirir; başka her şeyden kuşku duyulmalıdır. Nihai olan, düşündüğümüz şeydir, bilinç olgularıdır. Eski kuşkucular insanların eylemlerini bu bilinç olgularına göre yönetmeleri gerektiğine gerçekten de olanak tanımışlardı, ama bunun hakikat olduğunu öne sürmek akıllarına gelmemişti. Modern Kuşkuculuk sadece düşünceye, Kavrama ve İdeaya, dolayısıyla da daha yüksek bir anlamda felsefi olana karşıdır; bundan dolayı, şeylerin realitesini tamamen sorgulanmamış bırakır ve yalnızca, bundan hareketle düşünce bakımından hiçbir şeyin ileri sürülemeyeceğini öne sürer. Ama bu köylülerin bir felsefesi bile değildir, çünkü onlar bütün dünyevi şeylerin geçici

olduğunu ve bunların Varlıklarının adeta varlık-olmamaları olduğunu bilirler. Modern Kuşkuculuk bilincin öznelliği ve kibridir ki, bu hiç şüphesiz alt edilemez, bilim ve hakikat açısından değil, salt kendisi, bu öznellik açısından. Çünkü "Bunu doğru sayıyorum, benim için duygum, yüreğim nihaidir" demenin ötesine geçmez. Ama burada söz konusu olan şey hakikat değil, kesinliktir; aslında bugünlerde buna artık Kuşkuculuk denmiyor. Ama hakkında konuştuğumuz mesele ne kadar yüksek bir şey sayılırsa sayılsın, bu bireysel öznenin kanısı hiçbir şeyi ifade etmez. O nedenle, hakikatin bir yandan salt başka birinin kanısı olduğu söylendiği, diğer yandan da şahsi kanı, ki bu da bir 'salt'tır, yükseğe konduğu için, bu özneyi ilkin yüksek iddialarından ötürü, sonra da mütevaziliğinden ötürü yalnız bırakmalıyız. Eski Kuşkuculuğun sonucu gerçekten de bilginin öznelliğinden ibarettir, ama bu, gerçek ve var sayılan her şeyin yok edilmesinin ayrıntılı bir şekilde düşünülüp taşınılması üzerine kurulmuştur, öyle ki her şey geçici hale getirilmektedir.

Buna göre Kuşkuculuğun işlevi, yanlış bir şekilde, kuşkuya meyletmenin aşılanması olarak ifade edilmiştir; eğer temel noktalarından biri yargının askıya alınması olduğu için Kuşkuculuk, Sextus tarafından (Pyrrh. Hyp. I. 3, § 7) yargıdan kaçınma (ἐφεκτική [efektikē]) diye de adlandırılmışsa, σκέψις [skepsis]'i Kuşku diye çeviremeyiz. Bununla birlikte, kuşku sadece kesinsizlik, kararsızlık, tereddüt, geçerli sayılan bir şeye karşıt olan düşünce demektir. Kuşku iki şeyin bulunduğu olgusundan kaynaklanır; iki veya daha fazla bakış açısı arasında gidip gelmektir, öyle ki ne birinde ne diğerinde rahat edebiliriz –ama aynı zamanda bir noktada ya da başka bir noktada da durmamız gerekir. O nedenle, insandaki kuşkunun zihin ve tinin parça parça edilmesini gerektirmesi kuvvetle muhtemeldir; huzursuzluk verir ve beraberinde mutsuzluk getirir; örneğin ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı'nın varoluşu konusunda kuşkular ortaya çıkar. Kırk yıl önce[166] bu konuda çok şey yazılıp çizilmişti; şiirde de "Messias"ta* bize anlatılan kuşkucunun

[166] 1825-1826 Dersleri.

* Friedrich Gottlieb Klopstock'un 1748'de başlayıp 1773'te tamamladığı ve John Milton'un *Lost Paradise*'ına karşı (ve aslında biraz da onunla boy ölçüşmek için) kaleme aldığı 20 bölümlük destansı orotaryodur. Vurgu sonuçta cennetle ödüllendirilecek bir iman edenden çok İsa'nın kendi fedakârlığı ile insan ruhunu (bu dünyada) kurtarmasına yöneliktir –*ed. notu.*

durumunun, kuşku mutsuzluğunun, son derece ilgi taşıyan bir konu olduğunu görmüştük. Bu, bir içeriğe duyulan derin bir ilgiyi varsayar ve zihnin arzusu bu içeriğin ya onda kurulmuş olması ya da kurulmuş olmamasıdır, çünkü huzurunu ya onda ya öbüründe bulmayı arzular. Böyle bir kuşkunun keskin zekâlı bir düşünür olmanın işareti olduğu söylenir, kibir ve boş laf ya da bir zayıflık ise asla herhangi bir şeye ulaşamaz. Bugünlerde yaşamımıza bu Kuşkuculuk dâhil olmuştur ve bu şekilde kendini bu evrensel olumsuzluk olarak sunmaktadır. Gelgelelim eski Kuşkuculuk kuşku duymaz, hakikatsizlikten emindir ve birine olduğu gibi diğerine de ilgisizdir; gene de bir şeyin doğru olabileceği gibi bir olasılığa kapı aralayan düşüncelerde gidip gelmez, aksine her şeyin hakikatsizliğini kesin olarak kanıtlar. Başka bir deyişle, bu konudaki kuşkusu hakikate ulaşmak gibi bir amaç taşımayan bir kesinliktir, ne de bu meseleyi muallakta bırakır, çünkü tamamıyla bir noktadadır ve tamamen emindir, her ne kadar bu eminlik onun açısından hakikat olmasa da. Bu kendinden eminlik, sonuç olarak, kendi içinde zihnin huzur ve sağlamlığını taşır ki, buna herhangi bir kederin eli değmemiştir ve kuşku onun doğrudan karşıtıdır. Kuşkuculuğun sarsılmazlığının duruş noktası budur.

Şimdi, Kuşkuculuğun kendisini irdelemeden önce onun dışsal tarihini ele almamız gerekiyor. Kuşkucular Kuşkuculuğun kökeninin oldukça eski olduğunu söylerler, yani eğer onu tamamen belirlenimsiz ve evrensel anlamda, şunun söylenmesi bakımından ele alacak olursak çok eskidir: "Şeyler var, ama onların Varlığı gerçek değildir, çünkü var-olmamalarını da içerir ya da onlar değişebilen şeylerdir. Örneğin, bu gün bugündür, ama yarın da bugündür, vb.; şimdi gündüz, ama şimdi aynı zamanda gece, vb." Bu şekilde bir belirli olduğu söylenen şeyin aynı zamanda karşıtı da ifade edilmektedir. Şimdi, eğer her şeyin geçici olduğu söyleniyorsa, bu ilk olarak şeylerin değişebileceği anlamına gelir; bununla birlikte, bu sadece mümkün demek değildir, aksine her şeyin geçici olduğu olgusu, evrenselliği içinde alındığında, gerçekte şu anlama gelir: "Hiçbir şey kendinde varolamaz, çünkü şeyler kendilerinde, kendi zorunlulukları gereğince, geçici oldukları için, onların realitesi kendini ortadan kaldırmaktır. Dolayısıyla onlar sadece şimdi varlar; başka bir zamanda ise farklılar

ve bu kez, şimdi dediğim şey ben ondan söz ederken artık yok: Çünkü zamanın kendisi sabit değildir ve hiçbir şeyi sabit bırakmaz." Duyusal olandaki bu kesinsizlik, bu zamana dek felsefeyle ilgisi olmayan halk arasında olduğu gibi filozoflar arasında da uzun süredir devam eden bir inancı temsil eder; tüm belirlenimlerde yatan bu olumsuzluk da keza Kuşkuculuğun karakteristik özelliğini oluşturur. Kuşkucular bu konumu tarihsel bir şekilde de sunmuşlardır ve Homeros'un bile bir kuşkucu olduğunu, çünkü aynı şeylerden karşıt şekillerde söz ettiğini gösterirler. Bias'ı da "Asla kefil olma" ilkesiyle bu kategori içinde sayarlar. Nitekim bunun şöyle genel bir anlamı bulunur: "Bir şeyi bir şey sayma, kendini herhangi bir nesneye adayacak kadar bağlama, herhangi bir ilişkinin güvenilirliğine inanma, vb." Aynı şekilde, Zenon ve Ksenophanes'in felsefelerinin olumsuz yönünün, hatta her şey akar, bundan dolayı da çelişkili ve geçicidir ilkesiyle Herakleitos'un da kuşkucu olduğu söylenir; son olarak, Platon ve Akademi de kuşkucudur, ancak burada Kuşkuculuk henüz açık bir şekilde ifade edilmemiştir.[167] Tüm bunları her şeye duyulan kuşkucu kesinsizlik olarak almak kısmen mümkündür; ama bunun gerçek anlamı bu değildir. O bu bilinçli ve evrensel olumsuzluk değildir; nesnel olanın hakikatsizliğini bilinçli olarak kanıtlayıp, evrensel olarak, her şeye yayması gerekir; dolayısıyla, her şeyin kendinde olmayıp sadece özbilinç için olduğunu, her şeyin salt kendinden eminliğe geri döndüğünü söyleyen bir olumsuzluk değildir. Felsefi bilinç olarak Kuşkuculuk bundan dolayı daha sonraki bir tarihe aittir. Kuşkuculuktan, özel olarak oluşturulmuş bir bilinci anlıyoruz ki, onun açısından, bir ölçüde sadece duyusal Varlık değil, aynı zamanda düşünce için Varlık da gerçek sayılmaz ve bu durumda gerçeklik olduğu öne sürülen şeyin geçersizliğini bilinçli olarak açıklayabilir; son olarak, genel bir şekilde, o şu ya da bu duyusal olguyu veya düşünceyi ortadan kaldırmakla kalmaz, aynı zamanda her şeydeki hakikatsizliğin tanınmasına uyarlanmıştır.

Kuşkuculuğun tarihi genellikle, kurucusu olan Pyrrhon ile başlatılır; Pyrrhonculuk ve Pyrrhoncu isimleri ondan türetilmiştir. Sextus Empiricus (Pyrrh. Hyp. I. c. 3, § 7) onun "kendi öncellerinden daha tam

[167] Diog. Laert. IX. 71-73; *karş.* Cilt I. s. 260.

(σωματικώτερον [sōmatikōteron]) ve açık bir şekilde Kuşkuculuğa girdiğini" söyler. Daha önce ele almış olduğumuz kimi filozoflardan daha eskidir; ama Kuşkuculuğu bir bütün olarak ele almak gerektiği için, Pyrrhon'un Kuşkuculuğu, her ne kadar salt hem duyuların hem de ahlakın dolaysız hakikatine karşı olmayı amaçlamış olsa da, yakından bakıldığında görüleceği üzere, dikkatini daha çok düşünce olarak hakikate karşı yönelten sonraki Kuşkuculuk ile birlikte ele alınmalıdır; zira ilk defa merak uyandıran da bu sonuncusu olmuştur. Pyrrhon'un yaşamındaki olaylar, öğretisi kadar kuşkulu görünmektedir, çünkü herhangi bir bağıntıdan yoksundurlar ve bu olaylar hakkında kesin olarak bilinen pek az şey vardır. Pyrrhon Aristoteles'in zamanında yaşamış ve Elis'de ölmüştür. Öğretmenlerinin adlarını vermeyeceğim; bunlar arasında özellikle Demokritos'un öğrencisi olan Anaksarkhos'tan bahsedilir. Gerçekte nerede yaşadığını, en azından genel itibarıyla, bilemiyoruz. Hayattayken ona ne kadar saygı duyulduğunun bir kanıtı olarak, doğduğu kentin onu baş rahip olarak seçtiği ve Atina kentinin ona yurttaşlık verdiği söylenir. Son olarak, Asya'ya yolculuğunda Büyük İskender'e eşlik ettiği ve orada büyücülerle ve Brahma rahipleriyle muazzam ilişkileri olduğu anlatılır. Bir Pers valisinin ölmesini arzuladığı için, İskender'in onu idam ettirdiği ifade edilmektedir; bu kader onun başına doksan yaşında gelmiştir. Eğer tüm bunlar kabul edilecek olursa, İskender Asya'da oniki-ondört yıl geçirdiği için, Pyrrhon'un yolculuğa en erken yetmişsekiz yaşında çıkmış olması gerekir. Pyrrhon ortaya bir halk öğretmeni olarak çıkmış gibi görünmez, arkasında sadece eğitmiş olduğu dostlarını bırakmıştır. Nasıl yaşadığıyla ilgili değil de daha ziyade kuşkucu davranış tarzıyla ilgili anekdotlar anlatılır ve bu anekdotlarda onun davranışları gülünç gösterilir; Kuşkuculuğun evrenseli, tikel bir durumun karşısına konur, öyle ki saçma olan kendini tutarlı gibi görünen ilişkilere yükseltir. Zira duyusal şeylerin realitesinin hiçbir hakikate sahip olmadığını öne sürmüş olduğu için, örneğin denir ki, eğer yürüseydi, önüne çıkan hiçbir nesne, at arabası veya at karşısında kenara çekilmesi gerekmezdi ya da duyusal duyumların ve bu tür şeylerin realitesine hiç inanmadığı için bir duvara karşı dümdüz devam ederdi. Sadece çevresindeki dostlarının onu bu tür tehlikelerden uzaklaştırıp kurtardığını

da söylemişlerdir.[168] Ama bu tür anekdotlar besbelli abartılıdır, çünkü bir kere bu durumda onun doksan yaşında İskender'i Asya'ya dek takip etmiş olabileceği düşünülemez. Ayrıca, bu tür hikayelerin basitçe, ilkesini böylesi uç sonuçlara sürükleyerek, kuşkucu felsefeyle alay etme gayesiyle uydurulmuş olduğu açıktır. Kuşkucular açısından duyusal varoluş, hiç şüphesiz, hakikat olarak görülmesi anlamında olmasa da, sıradan davranışın düzenlenmesi söz konusu olduğunda, fenomenal olarak geçerlidir (aşağıda, s. 295); nitekim Yeni Akademi'nin takipçileri bile, insanların yaşamlarını sadece sağgörü kurallarına göre değil, aynı zamanda duyusal belirim yasalarına göre de yönetmeleri gerektiğini söylemişlerdir (yukarıda, ss. 274-277).

Pyrrhon'un ardından, Silloi olarak anılan hicivli şiirler yazan Phleius'lu Timon meşhur olmuştur.[169] Antikler onun hicivlerinden, yani tüm felsefelerle ilgili iğneleyici değerlendirmelerinden çoğunu aktarmışlardır; bunlar şüphesiz yeterince sert ve küçümseyicidir, ama birçoğu pek de akıllıca veya saklanmaya değer değildir. Dr. Paul onları bir denemede toplamıştı, ama bunda sunulan birçok şey anlamsızdır. Şüphesiz Goethe ve Schiller benzer bir doğa taşıyan eserlerde daha çok yetenek gösterirler. Pyrrhoncular bunun ardından ortadan kaybolurlar –kendilerini genel olarak az çok münferit bir şekilde göstermiş gibi görünürler; bundan uzun bir süre sonra, Peripatetiklerin, Stoacıların ve Epikourosçuların tarihinde sadece Akademicilerden ve belki de kimi yaşlı Kuşkuculardan bahsedildiğini okuyoruz.

Aenesidemos Kuşkuculuğu yeniden uyandıran ilk kişiydi; Girit bölgesinden Knossos'luydu ve Cicero'nun döneminde, kısa bir süre sonra Felsefenin ve bilimlerin merkezi olma onuru konusunda Atina'yla yarışacak olan İskenderiye'de yaşamıştır.[170] Akabinde, Akademi Kuşkuculuk içinde kaybolduğu zaman, Akademi'nin yalnızca ince bir çizgiyle ayrıldığı Kuşkuculuğun tamamıyla olumsuz bir bakış açısı olarak hâkim bir konum edindiğini görüyoruz. Gelgelelim Pyrrhon'unki gibi şimdilik çok fazla bir kültür veya düşünceye doğru

[168] Diog. Laert. IX. 61-65, 69, 70; Bruck. Hist. crit. phil. Y. I. ss. 1320-1323.

[169] Diog. Laert. IX. 109.

[170] Diog. Laert. IX. 116; Bruck. Hist. crit. phil. T. I. s. 1328.

eğilim göstermeyen, sadece duyusal olana karşı olan bir kuşkuculuk, Felsefe kültüründe, Stoacılık, Epikourosçuluk ve Platonculukta, vb. olduğu gibi, hiçbir ilgiye sahip olamazdı. Kuşkuculuğun, o nedenle, Felsefeye ait olma onuruyla ortaya çıkabilmesi için, kendini felsefi yanı itibarıyla geliştirmesi şarttı ve bu da ilk defa Aenesidemos tarafından yapılmıştır.

Bununla birlikte, Kuşkucuların en ünlülerinden biri, eserlerine büyük ölçüde halen sahip olduğumuz ve Kuşkuculuk üzerine ayrıntılı açıklamalar sunduğu için bizim açımızdan bu felsefeyle ilgili açık ara en önemli yazar olan Sextus Empiricus'tur; maalesef yaşamına dair hemen hemen hiçbir şey bilinmiyor. Bir hekimdi ve adının da gösterdiği gibi, teoriye göre değil, görünene göre davranan empirik bir hekimdi. İsa'dan sonra ikinci yüzyılın ortalarında yaşamış ve ders vermiştir.[171] Eserleri iki kısma ayrılır; birincisi, üç kitaptan oluşan *Pyrrhoniæ Hypotyposes*'tir, bir bakıma Kuşkuculuğa dair genel bir sunuş içerir, ikinci kitabı olan *adversus Mathematicos* ise genel olarak bilimsel bilgiye, daha özel olarak da geometricilere, aritmetikçilere, gramercilere, müzikçilere, mantıkçılara, fizikçilere ve ahlak filozoflarına karşı yazılmıştır ve altısı aslında matematikçilere, diğer beşi de filozoflara karşı olan onbir kitaptan oluşur.

Akademi ile Kuşkuculuk arasındaki ayrım Kuşkucuların da bizzat epey kafa yorduğu bir meseleydi. Yeni Akademi Kuşkuculuğa o kadar yaklaşmıştı ki, Kuşkucular kendilerini ondan ayırmak zorunda kalmış ve Kuşkucu okulda Platon'un ve onu takip eden Yeni Akademi'nin Kuşkuculuğa ait olup olmadığı konusunda uzun ve önemli bir savaş verilmişti;[172] bu süreçte Sextus'un Platon konusunda aslında ne yapacağını bilemediğini de görüyoruz. Kuşkucular, bütününde, kendi sistemlerini diğer sistemlerden ayırma konusunda oldukça özenlidirler. Sextus (Pyrrh. Hyp. I. c. 1, §§ 1-4) üç felsefeyi birbirinden ayırt eder: "Bir nesneyi arayan kişi ya onu bulmalı ya bulunabileceğini yadsımalı ya da aramaya ısrarla devam etmelidir. Şimdi, aynı şey felsefi araştırma için de geçerlidir; kimileri hakikati bulduklarını ileri sürer,

[171] Bruck. Hist. crit. phil. T. II. ss. 631-636.

[172] Sext. Empir. Pyrrh. Hyp. I. c. 39, §§ 221-225.

başkaları hakikatin kavranabileceğini yadsır ve üçüncü bir küme de hâlâ arayışla meşgul olmaya devam eder. Aristoteles, Epikouros, Stoacılar ve başkalarından oluşan birinci grup Dogmatikler denen kişilerdir; kavranamazlığı öne sürenler Akademicilerdir; Kuşkucular da hâlâ aramaya devam edenlerdir. Dolayısıyla üç felsefe vardır: Dogmatik, Akademik ve Kuşkucu." Kuşkucular bundan dolayı kendilerine *arayanlar* (ζητητικοί [zētētikoi]) derler, felsefelerine de *arayış* (ζητητική [zētētikē]).[173] Bununla birlikte, Kuşkuculuk ile Yeni Akademi arasındaki ayrım yalnızca ifade biçiminden kaynaklanır, o nedenle de büyük bir ayrım değildir: Aslında Kuşkucuların önesürümde bulunan her türden ifadeyle bağlarını koparıp bundan kaçınmaya düşkün olmalarına dayanır. Sextus (Pyrrh. Hyp. I. c. 7, § 13; c. 10, §§ 19-20) şunu söylüyor: "Kuşkucu dogmalaştırmaz, yalnızca kendi iradesiyle değil de tasarımlar tarafından sürüklendiği duygulanımlara onay verir; böylece örneğin sıcaklamış veya üşümüşse, üşümüş veya sıcaklamış gibi görünmüyorum demeyecektir. Ama eğer öznenin göründüğü gibi olup olmadığı sorulursa, *görünüş*ü (φαίνεσθαι [phainesthai]) kabul ederiz; fakat görünen şeyi değil, sadece onun görünüşünü ifade eden yüklemi (ὃ λέγεται [ho legetai])[174] araştırırız. O nedenle, bir şeyin tatlı olup olmadığını ancak Kavram (oson epi tō logō]) bakımından ele alırız; gelgelelim bu, görünen şey değildir, görünen hakkında söylenen şeydir. Ama görünen şey hakkında doğrudan araştırmalar başlatırsak, bunu görünen şeyi yok etmek üzere değil, aksine dogmatiklerin aceleciliğini (προπέτειαν [propeteian]) kınamak üzere yaparız." Böylece Kuşkucular söyledikleri şeyde bir Varlığa dair hiçbir ifadenin tanıtlanamayacağı sonucunu ortaya çıkarmaya çalışırlar, öyle ki örneğin bir önermede görünüşü daima varoluşun yerine koyarlar. Sextus'a göre, onlar şunu söyler (Pyrrh. Hyp. I., c. 7, § 14; c. 28, § 206): "Kuşkucu, örneğin, sanki gerçekte hiç varolmamışlar gibi, 'hiçbir şeye karar verme' (οὐδὲν ὁρίζειν [ouden horizein]), 'daha fazlası değil' (οὐδὲν μᾶλλον [ouden mallon]), 'hiçbir şey gerçek değildir', vb. gibi önermeler kullanır. Zira sözgelimi, her şeyin yanlış olduğu önermesinin başka önermelerin yanı sıra

[173] Sext. Empir. Pyrrh. Hyp. I. c. 3, § 7; Diog. Laert. IX. 69, 70.

[174] *Karş.* yukarıda, s. 182.

kendisinin de yanlış olduğunu öne sürdüğüne inanır ve dolayısıyla da onu sınırlandırır (συμπεριγράφει [symperigraphei]). O nedenle, aynı şekilde, tüm kuşkucu önermelerde hiçbir surette onların hakikatini öne sürmediğimizi anımsamalıyız; çünkü yüklemi oldukları şeyleri sınırlandırdıkları için onların kendi kendilerini yıktığını söyleriz." Şimdi, Karneades'in Yeni Akademisi herhangi bir şeyi doğru ve varolan olarak ya da düşüncenin uyuşabileceği bir şey olarak ifade etmez; Kuşkucular da böylece Akademi'ye oldukça yaklaşırlar. Saf Kuşkuculuğun Akademi'ye olan tek itirazı, onun henüz saf olmamasıdır. Sextus şunu söyler (Pyrrh. Hyp. I. c. 33, §§ 226-233): "Ama iyi ve kötü diye yargıda bulunma konusunda bizden açık bir şekilde ayrılırlar. Çünkü onlar bir şeyin iyi ya da kötü olduğunu öne sürerler," yani birincisi onayın geri çekilmesidir, ikincisi ise onay vermektir (yukarıda, s. 270), "bu sayede iyinin yüklendiği şeyin, karşıtından iyi olmasının daha muhtemel olduğundan emindirler." Bundan dolayı onlar kendilerini Kuşkuculuğun saflığına yükseltememişlerdir, çünkü *görünüş*ten değil, *varoluş*tan söz ederler. Ama bu salt bir formdan başka bir şey değildir, çünkü içerik, formda bir iddia gibi görünen şeyi dolaysız bir şekilde yok eder. Eğer "Bir şey iyidir, düşünce bunu onaylıyor" diyor ve ardından "Peki düşüncenin onay verdiği bu iyi nedir?" diye soruyorsak, içerik burada onayın verileceği şeydir. Bundan dolayı, form "O bir iyidir" anlamına gelirken, içerik hiçbir şeyin iyi veya gerçek sayılmaması gerektiğidir. O nedenle Kuşkucular ayrıca şunu öne sürerler: Kuşkuculara göre, "tüm tasarımlar zeminle," hakikatle, "ilişkisinde, güvenilirlik veya güvenilmezlik bakımından aynıdır. Oysa Akademiciler bazılarının olası olduğunu, bazılarının ise olası olmadığını, olası olanlar arasında da gene bazılarının diğerlerine tercih edilmesi gerektiğini söylerler." Tercih de böylece Kuşkucuların itiraz ettiği formlardan biridir (aşağıda, s. 297), çünkü bu tür ifadeler gene fazlasıyla olumlu olarak onların gözüne batar.

Şimdi, genel olarak belirtmek gerekirse, Kuşkuculuğun özsel doğası şuna dayanır: Kendi başına özbilinç açısından nesnel olan her şeyin, gerçek, var veya evrensel sayılan her şeyin, kesin olan her şeyin, olumlayıcı olan her şeyin ortadan kaybolmasından, onayın geri

çekilmesi yoluyla, zihnin sabitliği ve sağlamlığı, kendinde bu sarsılmazlık ileri gelir. Böylece, bundan önceki felsefe sistemlerinde daha önce görmüş olduğumuz aynı sonuca ulaşılmaktadır. O nedenle, özbilinç açısından herhangi bir şey hakikat sayılır sayılmaz, özbilinç için bu hakikatin kendisinin ötesine geçen evrensel gerçeklik olduğunu ve bununla ilgili olarak özbilincin kendini hiçlik saydığını görürüz. Ama bu dışsal ve belirli hakikat, sonlu olarak, kendinde var değildir, öyle ki sendeleyip yıkılmak zorundadır. Bu sağlamlık ortadan kaybolduğu zaman, özbilincin kendisi dengesini yitirir, huzursuzluk, korku ve ıstırap içinde bir ileri bir geri sürüklenir, çünkü sağlamlığı ve huzuru onun varoluşunun ve hakikatinin kalıcılığıdır. Bununla birlikte, kuşkucu özbilinç tam da nesnel Varlıkla ilgili tüm hakikatten ve varoluşunu bu türden bir şeye yerleştirmekten bu öznel kurtuluştur; Kuşkuculuk böylece doğal özbilincin sınırlanmış olduğu bilinçsiz köleliği ortadan kaldırmayı, yalınlığına geri dönüşü ereği haline getirmektedir ve düşünce kendini bir içerik içinde saptadığı ölçüde, böyle bir içeriğe sahip olmanın çaresi düşüncede saptanmış olur. "Kuşkuculuğun etkin ilkesi," diyor bundan dolayı Sextus (Pyrrh. Hyp. I. c. 6, § 12, c. 12, §§ 25-30), "sağlamlığa ulaşma ümididir. Şeylerin kararsızlığı nedeniyle huzuru kaçan ve tercihen neye onay verileceği konusunda şüpheye kapılan seçkin bir üstünlüğe sahip insanlar, hakikatin ne olduğunu ve şeylerde yanlış olanın ne olduğunu araştırmaya başlamışlardır, sanki bu tür meselelerde karara vararak sarsılmazlığa erişebileceklermiş gibi. Ama bu araştırmayla meşgul olurken insan karşıt belirlenimlerin," arzuların, geleneklerin, vb. "eşit güce sahip olduğunun" ve böylece kendi kendilerini çözdüklerinin "bilgisine ulaşır; bu şekilde onlar arasında karar veremediği için, sarsılmazlığa gerçekte ancak yargısını geri çektiği zaman ulaşır. Zira eğer bir şeyi doğası gereği iyi veya kötü sayarsa, ister iyi saydığı şeye sahip olmasın ister doğal bir kötülük tarafından kızdırılıp hücuma uğradığını düşünsün, asla huzur bulamaz. Gelgelelim doğada iyi ve güzel olan konusunda kararsız kalan kişi ne bir şeyi coşkuyla arar ne de ondan kaçınır; böylelikle de hareketsiz kalır. Kuşkucunun başına, ressam Apelles'in başına gelen gelir. Onun bir at resmi yaptığı ve köpüğü resmetmede düpedüz başarısız olduğu zaman, sonunda fırçalarını sildiği, bu yüzden de tüm renklerin

birbirine karışmış olduğu süngeri öfkeyle resme doğru fırlatmış ve böylelikle de gerçek bir köpük resmini oluşturmuş olduğu anlatılır." Kuşkucular böylece varolan her şeyin, tüm düşüncelerin karışımında, "gölgenin bedeni takip etmesi gibi zihni takip eden" ve ancak akıl yoluyla ulaşılan ve ulaşılabilen özbilincin yalın kendiyle-özdeşliğini bulur. "Bundan dolayı, Kuşkucunun ereğinin tasarımlarda sarsılmazlık ve mecbur kaldığı duygulanımlarda ılımlılık olduğunu söylüyoruz." Bu, hayvanların doğası gereği sahip olduğu kayıtsızlıktır ki, insanları hayvanlardan ayıran şey ona akıl yoluyla sahip olmaktır. Bu nedenle, bir keresinde Pyrrhon, bir gemide beraber yolculuk yaptığı kişiler fırtınadan korkuya kapıldığında onlara tamamen kayıtsız kalan ve sakin sakin bir şeyler yemeye devam eden bir domuzu göstererek şunu söylemiş: İnsan da böyle bir kayıtsızlık içinde yaşamalı.[175] Bununla birlikte, kayıtsızlık domuzunki gibi olmamalı, akıldan doğmalıdır. Ama varoluş Kuşkuculuk için bir belirim veya tasarımdan ibaret olsa da, Kuşkucuların hem yaptıkları hem de yapılmadan bıraktıkları şeyler bakımından davranışlarını yönettikleri şey olarak Kuşkuculuk gene de ona saygı duyuyordu. Pyrrhon hakkında yukarıda aktarılan anekdotlar (s. 289), o nedenle, Kuşkucuların bizzat bu konuda söylemiş olduklarına karşıttır: "Hiç şüphe yok ki, duyusal fenomenlerle uyum içinde, bize ülkemizin geleneklerine ve yasalarına uyumlu bir şekilde, tanınmış kurumlara ve şahsi duygulanımlara uygun olarak yaşamamızı öğreten bir akıl doğrultusunda davranıyoruz."[176] Ancak bu onlar açısından mutlak bir hakikat değerine değil, sadece öznel bir kesinlik ve kanı anlamına sahipti.

O halde Kuşkuculuğun evrensel yöntemi, Sextus Empiricus'un belirttiği üzere (Pyrrh. Hyp. I. c. 4, §§ 8-10; c. 6, § 12) şudur: "Duyumsananı ve düşünüleni, ister duyusal olanın duyusal olana ve düşünsel olanın düşünsel olana ister duyusal olanın düşünsel olana ister de düşünsel olanın duyusal olana karşıtlığı olsun, karşıtlık içinde kurma, yani bunlardan herhangi birinin en az karşıtı kadar güç ve ağırlığa sahip olduğunu, dolayısıyla da inanma ve inanmama bakımından

[175] Diog. Laert. IX. 68.

[176] Sext. Emp. Pyrrh. Hypot. I. c. 8, § 17.

eşdeğerde olduğunu şu veya bu şekilde gösterme gücü. Bundan yargının askıya alınması (ἐποχή [epokhē]) sonucu doğar ki, buna göre hiçbir şeyi seçip koyutlamayız ve böylelikle de tüm zihinsel duygulanımdan tam bir özgürlüğe ulaşılır. Kuşkuculuğun ilkesi, o nedenle, her bir sebebin karşısına eşit ölçüde geçerli olan başka bir sebebin çıkarıldığı yönündeki önermede bulunur. Bununla birlikte, olumlama ve olumsuzlamayı karşıt zeminler olarak kabul etmek zorunda değiliz, aksine salt birbiriyle çelişen şeyler olduklarını kabul ediyoruz." Duyumsanan şey gerçekte duyusal kesinlik için varoluştur ki, o bunu hakikat olarak kabul eder; ya da bilinçli bir şekilde onun doğru olduğunu öne süren Epikourosçu formda duyumsanan şeydir. Düşünülen şey, Stoacı formda belirli bir Kavramdır, yalın bir düşünce formundaki bir içeriktir; bu her iki sınıf, dolaysız bilinç ve düşünen bilinç, herhangi bir şekilde karşıtlık içine koyulan her şeyi kavrar. Kuşkuculuk kendini bununla sınırladığı ölçüde, bizzat Felsefenin kendisindeki bir uğraktır; Felsefe her ikisi bakımından da olumsuz bir tavır takınarak onları ancak ortadan kalkmaları itibarıyla gerçek olarak tanır. Ancak Kuşkuculuk daha öteye ulaştığını düşünür; spekülatif İdeaya karşı gelme ve onu yenme iddiasında bulunur; gelgelelim Kuşkuculuğun kendisi Felsefede bir uğrak olarak mevcut olduğu için daha ziyade Felsefe onu alt eder (yukarıda, s 284). Duyusal olan ve düşünsel olan, ayrımları içinde söz konusu olduğunda, şüphesiz onun zafer kazanması mümkündür, ama İdea ne biri ne de ötekidir ve rasyonel olana hiç değinmez. İdeanın doğasını bilmeyenlerin Kuşkuculuk konusunda sürekli etkisi altında oldukları yanlış anlama, hakikatin zorunlu olarak şu veya bu forma düştüğünü ve bu yüzden ya belirli bir Kavram ya da belirli bir Varlık olduğunu düşünmeleridir. Kuşkuculuk herhangi bir surette Kavram olarak Kavrama, yani mutlak Kavrama karşı gelmez; mutlak Kavram, her ne kadar Kuşkuculuk bunun bilincinde olmasa da, daha ziyade onun savunma silahıdır. Kuşkuculuğun bir yandan bu silahı sonluya karşı kullandığını, bir yandan da hünerini nasıl rasyonel üzerinde denemeye kalktığını göreceğiz.

Fakat buna göre Kuşkuculuk kendisini daima sanki her şey sadece görünüşteymiş gibi ifade etmesine karşın, Kuşkucular daha yeni ve saf biçimsel idealizmi destekleyenlerden daha ileriye giderler. Zira

içerikle uğraşırlar ve tüm içeriğin ya duyular ya da düşünce yoluyla deneyimlendiğini, dolayısıyla da kendine karşıt bir şey taşıdığını tanıtlarlar. Böylece aynı şeyde varolan çelişkiyi gösterirler, öyle ki sunulan her şey açısından karşıt da geçerlidir. Belirimi itibarıyla Kuşkuculuktaki nesnel öğe budur ve bu nedenle de o öznel idealizm değildir. Sextus şöyle diyor (Pyrrh. Hyp. I. c. 13, §§ 32, 33): "Dolayısıyla, örneğin, aynı kulenin yakından bakıldığında kare, uzaktan ise yuvarlak göründüğünü anımsadığımızda, duyusal olan duyusal olanın karşısına konulmaktadır;" dolayısıyla da her iki iddia da aynı değerdedir. Bu aslında tamamen önemsiz bir örnektir, ama önemi onda bulunan düşüncede yatar. "Ya da düşünülen şey düşünülen şeye karşıtlık içinde koyulmaktadır." İyiyi ödüllendiren, kötüyü cezalandıran "bir ilahi takdir olduğu konusunda insanlar," ilahi takdiri yadsıyanlara karşı, "gökcisimleri sistemine başvururlar; buna iyinin başına kötü, kötünün başına da iyi şeyler geldiği itirazı getirilir ki, bununla hiçbir ilahi takdirin olmadığını tanıtlarız." Sextus "düşünülenin duyusal olana karşıtlığı" konusunda ise, karın beyaz görünmesine rağmen refleksiyonun sunduğu sebeplerle ilgili olarak siyah olduğunu öne süren Anaksagoras'ın sonucunu kanıt olarak sunar. Çünkü o donmuş sudur, oysa su renksizdir ve dolayısıyla da siyahtır; sonuç olarak kar da öyle olmalıdır.

Şimdi Kuşkucuların içinde hareket ettikleri yöntemi daha öte ele almamız gerekiyor ve bu yöntem de onların, her bir kesin iddianın kendi 'başka'sının karşısına konulmak zorunda olduğu yönündeki evrensel ilkeyi önermeler içerisine değil, belli formlar içerisine getirmiş olmalarına dayanır. O nedenle, Kuşkuculuğun doğası göz önünde tutulduğunda, herhangi bir önermeler sistemi istememiz mümkün değildir, ne de bu felsefe gerçekte bir sistemdir; aynı şekilde, Kuşkuculuğun tininde aslında bir okul oluşturmak da bulunmaz, aksine kelimenin geniş anlamında sadece dışsal bir bağ söz konusudur. Sextus (Pyrrh. Hyp. I. c. 8, § 16, c. 3, § 7) bundan dolayı, Kuşkuculuğun bir dogmalar seçmesi (αἵρεσις [hairesis]) olmadığını, belli önermelerin tercih edilmesi olmayıp sadece bizi adil yaşamaya ve doğru düşünmeye götürdüğünü ya da daha ziyade yönlendirdiğini ((ἀγωγή [agōgē])) söyler; böylece o bu şekilde daha ziyade bu karşıtlığın yalnızca evrensel kiplerinin gösterildiği bir yöntem veya tarzdır. Şimdi, hangi türden düşüncelerin kendilerini

açığa vurduğu olumsal bir mesele olduğundan, onları kavrama tarzı ve kipi de keza olumsaldır; çünkü çelişki birinde başka, diğerinde başka görünür. Onayın geri çekilmesini sağlayan bu belirli karşıtlık kiplerini Kuşkucular argümanlar (τρόποι [tropoi]) olarak adlandırıyordu; bunlar, bir şeyin kendinde olduğu gibi değil de bir başkasıyla ilişki içinde olduğunu, böylece bizzat bir başkasında göründüğünü ve bu başkasının da onda görünmesine olanak tanıdığını, dolayısıyla da genel anlamda, varolanın ancak göründüğünü göstermek üzere düşünülen ve duyumsanan her şeyle ilgilidirler –bu, gerçek sayılan başka bir şeyden değil, doğrudan doğruya meselenin kendisinden kaynaklanır. Örneğin, insanlar hakikat yalnızca akılda varolduğu için empirik bilimin hiçbir hakikati olmadığını söylediklerinde, bu sadece empirizmin karşıtının varsayılmasından ibarettir; keza kendi içinde kanıtlanan aklın hakikati de empirik bilimin bir çürütülüşü değildir, çünkü bu da eşit haklarla diğerinin yanında durmaya devam eder.

Şimdi, kuşkucu öğreti çelişkileri bu *argümanlar* yoluyla gösterme sanatına dayandığı için, yapmamız gereken tek şey bu kipleri açıklığa kavuşturmaktan ibarettir. Sextus gibi (Pyrrh. Hyp. I. c 14, 15) Kuşkucular bizzat bu formlar arasında erken ve geç diye bir ayrım yaparlar: On tanesi yaşlı Kuşkuculara, yani Pyrrhon'a aittir, beşi ise sonradan geç dönem Kuşkucular tarafından eklenmiştir ve Diogenes Laertios (IX. 88) bunun aslında ilkin Agrippa tarafından yapıldığını anlatır. Bunların belirtik kılınışı, erken argümanların genel olarak sıradan bilince karşı yöneldiğini ve pek kültürlü olmayan bir düşünceye, duyusal varoluşu dolaysız bir şekilde önünde bulan bir bilince ait olduğunu gösterecektir. Zira bunlar şeylerin dolaysız hakikatine olan sıradan inanç dediğimiz şeye karşıdırlar ve bunu da keza dolaysız bir tarzda, Kavram yoluyla değil de ona karşıt olan varoluş yoluyla çürütürler. Bunların sayılıp dökülmesinde de gene aynı Kavram yoksunluğu söz konusudur. Ancak diğer beşi daha iyi gibi görünmektedir, daha çok ilgiye sahiptir ve açıkça geç bir kökene aittir; refleksiyona, yani kendini gelişmiş anlakla ilişkilendiren bir bilince ve dolayısıyla özellikle de düşünce-formlarına, bilimsel kategorilere, duyusalın düşünülmesine ve Kavram yoluyla belirlenmesine karşıdırlar. Şimdi, bunların büyük bir kısmı bize tamamen önemsiz gibi görünse de, gene de onlara karşı

hoşgörülü olmalıyız, çünkü onlar tarihsel olarak ve dolayısıyla da gerçekten "vardır" formuna karşı yönelirler. Ama bu soyut "vardır" formunu kendi nesnesi yapan ve onunla savaşan, şüphe yok ki, soyut bilincin ta kendisidir. O halde bu argümanlar ne kadar önemsiz ve basmakalıp gibi görünürlerse görünsünler, dışsal denen nesnelerin realitesi, yani örneğin "Bu sarıdır" dediğimde söz konusu olduğu gibi dolaysız bilgi daha da önemsiz ve basmakalıptır. İnsanlar eğer bu masum biçimde bu tür belirlenimlerin realitesini öne sürüyorlarsa felsefe hakkında konuşmamalıdırlar. Fakat bu Kuşkuculuk gerçekte dolaysız kesinlikle ilgili şeyleri gerçek saymaktan çok uzaktır; bu nedenle de aslında, dolaysız bilincimiz içindeki şeyin, hatta duyusal olan her şeyin bir hakikat olduğuna inanan modern Kuşkuculukla zıtlık içindedir (yukarıda, ss. 285, 286). Bundan ayrı olarak, kiplerini şimdi daha öte ele alacağımız eski Kuşkuculuk ise şeylerin realitesine karşı yönelmektedir.

## 1. İlk Argümanlar

İlk argümanlarda, her ne kadar bunların hepsi de aslında kısmen yalın bir tasarım altında, kısmen de ayrımları içinde, bir şekilde zorunlu yalın belirlenimlerde birleşseler de, türlülüklerini daha yalın genel bakış açıları altında kavrama yeteneksizliği olarak ortaya çıkan soyutlama eksikliğini görüyoruz. Tümü de aynı şekilde, dolaysız bilgiyle ilişkili olarak, "vardır" dediğimiz şeyin sağlam olmayışını gösterirler. Hatta Sextus Empiricus (Pyrrh. Hyp. I. c. 14, § 38) şunu belirtir: "Bütün argümanlar şu üç konuda toplanır: Biri yargıda bulunan öznedir, ikincisi hakkında yargıda bulunulan şeydir, üçüncüsü de her iki yanı içeren şeydir" –özne ile nesne ilişkisi. Eğer düşünce daha öte geliştirilirse, şeyleri bu daha genel belirlenimler içinde kapsar.

a. "Birinci argüman canlı örgütlenişindeki türlülüktür ki, buna göre, farklı canlı varlıklar aynı nesneyle ilgili olarak farklı tasarımlar ve duyumlar deneyimlerler. Kuşkucular bu sonucu onların kökenlerinin farklı doğasından çıkarırlar, çünkü kimisi çiftleşme yoluyla, başkalarıysa çiftleşme olmadan" (*generatio æquivoca*) "meydana gelirler: Ama çiftleşme yoluyla meydana gelenlerden bazıları yumurtadan çıkarlar, bazıları ise dünyaya dolaysız bir şekilde gelirler, vb. O halde,

bu köken farklılığının karşıt bünyeler, mizaçlar, vb. ürettiği konusunda şüpheye yer yok. Bedenin kısımlarındaki ve özellikle de canlılara ayırt etme ve duyumsama amacıyla verilmiş olan kısımlardaki çeşitlilik tasarımlarda son derece büyük farklılıklara yol açar. Örneğin sarılık geçiren hasta, başkalarına beyaz görünen şeyi sarı olarak" ve başkalarına mavi görünen şeyi yeşil olarak "görür. Benzer şekilde, hayvanların gözleri de farklı türlerde farklı bir şekilde yapılandırılmıştır ve mat, gri veya kırmızı gibi farklı renklere sahiptir; sonuç olarak, algılanan şey de böylelikle farklı olmalıdır."[177]

Öznedeki bu farklılık, hiç şüphe yok ki, algıda bir farklılık oluşturur ve bu da tasarımla algı nesnesinin doğası arasında bir farklılıktır. Ama "Bu yardır" dediğimizde, kendisini tüm koşullar altında sürdüren sabit bir şeyi kast ederiz; oysa Kuşkucular buna karşıt olarak, her şeyin değişken olduğunu gösterirler. Gelgelelim onlar böylelikle duyular için benzerliği ve özdeşliği, dolayısıyla da *bu* evrenselliği yok ettiklerinde, başka bir şey de işe dâhil olur, çünkü evrensellik ya da varoluş basitçe, insanların, bu bayatlamış sarılık geçiren insan örneğinde, şeylerin ona öyle göründüğünü bilmelerine, yani onun açısından bir duyum değişikliğinin ortaya çıkmasını sağlayan zorunlu yasanın bilinmesine dayanır. Fakat şüphesiz bununla, dolaysız ve bilinmeyen bir evrensellik olduğu için ilk duyusal evrenselliğin gerçek evrensellik olmadığına işaret edilmektedir; ve duyusal varoluş olarak onda, evrensellik-olmaması haklı bir şekilde başka bir evrensellik yoluyla kendi içerisinde gösterilmektedir. "Bu mavidir, çünkü ben onu böyle görüyorum" ifadesine karşı, ki bu ifade açık bir şekilde görmeyi onun mavi olduğunu öne sürmenin zemini yapmaktadır, bu nesnenin dolaysız algısına sahip olan ve onu mavi görmeyen başka bir kişiye işaret etmek tamamen adildir.

b. Duygular ve koşullar bakımından insan türlülüğü hakkındaki ikinci argüman, birincisiyle tamamen aynı anlama gelir. Beden yapısındaki farklılıkla ilgili olarak Kuşkucular birçok ayrıksılık keşfetmektedir. Örneğin "Gölge serindir" önermesi bakımından, birinin güneş ışığında üşümüş, gölgedeyse sıcaklamış hissettiğini söylerler;

[177] Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I. c. 14, §§ 40-44.

"Baldıran otu zehirlidir" ifadesine karşı, hiçbir zarar görmeden büyük dozda baldıran yutabilen Attika'lı yaşlı bir kadın örneğini verirler –bu durumda zehirli yüklemi nesnel değildir, çünkü birine uyar, birine uymaz. İnsanlar arasında bu tür büyük bedensel farklılıklar bulunduğu ve beden de ruhun imgesi olduğu için, insanlar keza bir zihin türlülüğüne de sahip olmalı ve çok farklı sonuçlara varmalıdır; öyle ki kimse kime inanacağını bilemez. Sayısal çokluğa göre karar vermek de ahmaklık olacaktır, çünkü insanların hepsi incelenemez.[178] Bu argüman da gene dolaysız olanla ilgilidir; bu yüzden eğer yapılması gereken şey başkalarının yaptığı bir açıklamaya inanmaktan ibaretse, şüphesiz çelişkiden başka bir şey ortaya çıkmaz. Ama bunun gibi bir inanç, yani herhangi bir şeye inanmaya hazır olmak, aslında söyleneni anlama yeteneksizliğidir; dolaysız bir önermenin dolaysız bir kabulüdür. Zira sebep istemez; oysa sebep ilk olarak dolaysız önermenin sözcüklerinin dolayım ve anlamıdır. İnsanlardaki türlülük aslında şimdi de keza başka formlarda görünen bir şeydir. İnsanların damak tadı, din, vb. bakımından farklılaştığı, her bir kimsenin dine kendisi için karar vermesi gerektiği, dinle ilgili şeylerin nasıl görüleceğini kendi duruş noktasından hareketle çözmesi gerektiği söylenir. Buna göre, din bakımından nesnel veya gerçek hiçbir şey söz konusu değildir, her şey öznellikte sonuçlanır ve sonuç da tüm hakikat açısından ilgisizdir. Bu durumda artık kilise diye bir şey yoktur; her bir insanın kendi kilisesi ve ayini vardır, her bir kişi kendi dinine sahiptir. Kuşkucular daha özel olarak –hep bir bahaneyle felsefe yapma zahmetinden kaçan ve bu kaçışı aklamaya çalışanlar gibi– bıkıp usanmadan felsefelerin türlülüğünden dem vururlar; Sextus Empiricus bunu çok açık bir şekilde yapar ve onu, her ne kadar daha kesin bir şekilde sonraki argümanların ilki olarak ortaya çıkacak olsa da, burada bile ortaya koymak mümkündür. Stoacıların ilkesi dolaysızlığı içinde olduğu şekliyle geçerliyse, karşıt ilke olan Epikourosçuların ilkesi de en az onun kadar hakikat taşımaktadır ve eşit ölçüde geçerlidir. Bu şekilde, tikel bir felsefenin belli önermeler öne sürdüğü söylendiğinde, şüphe yok ki son derece büyük bir türlülük bulunacaktır. Burada daha önce tenkit etmiş olduğumuz konuşmayla karşılaşıyoruz (Cilt I, s. 35): "Tüm zamanların en büyük insanları çok

[178] Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I. c. 14, §§ 79-82, 85-89.

farklı şekillerde düşünmüş ve bir anlaşmaya varamamış oldukları için onların ulaşamadıkları şeyi bulmuş olduğumuzu sanmak kendi payımıza haddini bilmezlik olacaktır" ve bu şekilde konuşanlarda, bilgiden ürkekçe çekilme akıllarının tembelliğini bir erdem gibi gösterir. Şimdi, Thales'in, Platon'un ve Aristoteles'in felsefeleri arasındaki farklılık bir olgu olduğu ve bu da salt görünüşte olmayıp onlar birbirleriyle çeliştiği için, türlülüğü yadsımak mümkün değilse de, felsefelerin bir bilgisini onların bu tür ifadelerinde edinmeyi isteme yolu Felsefe bakımından bir anlayış yoksunluğunu gösterir; çünkü bu tür önermeler Felsefe değildir, ne de Felsefeyi ifade ederler. Felsefe bir önermenin bu dolaysızlığının tam tersidir, çünkü bunda, özsel olan bilginin kendisi hesaba katılmaz; dolayısıyla bu tip insanlar bir felsefede Felsefenin kendisinden başka her şeyi görürler ve bu da görmezden gelinir. Felsefe sistemleri ne kadar farklı olurlarsa olsunlar, beyazla tatlı, yeşille pürüzlü gibi farklı değillerdir; zira felsefe olmak bakımından uyum içindedirler ve göz ardı edilen şey de budur. Felsefelerdeki farklılık bakımından onlara verilen bu dolaysız geçerliliği ve formu da keza Felsefenin özünün dolaysız bir tarzda ifade edildiği şeklinde yorumlamalıyız. Bu 'dır' bakımından, argüman üzerine düşeni yapmaktadır, zira bütün argümanlar 'dır'a karşıdır, ama hakikat daima bu kuru 'dır' olmayıp hakiki süreçtir. Felsefelerdeki göreli farklılık, birbirlerine yönelik karşılıklı tavırları itibarıyla (beşinci argümana bakınız) daima bir bağıntı olarak kavranmalıdır, bir 'dır' olarak değil.

c. Üçüncü argüman birbirleriyle ilişkili olan duyu organlarının yapısındaki farklılıklarla ilgilidir: Örneğin, bir resimdeki bir şey göze kabarık gibi görünür, dokunmaya ise düz, vb.[179] Aslında bu ikincil bir argümandır, çünkü bunun gibi bir duyu yoluyla gelen bir belirlenim şeyin hakikatini, onun kendinde ne olduğunu oluşturmaz. Maviye, kareye, vb. birbirinin peşi sıra varoluş atfeden düşüncesiz betimlemenin şeyin Varlığını tüketmediğinin ve ifade etmediğinin bilincinde olmak şarttır; bunlar şeyi özne olarak ifade etmeyen yüklemlerden ibarettir. Farklı duyuların aynı şeyi çelişkili biçimlerde kavradığını daima akılda tutmak gerekir, çünkü bununla duyusal kesinliğin geçersizliği ortaya konmuş olur.

[179] Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I. c. 14, §§ 91, 92.

d. Dördüncü argüman, herhangi tikel bir şey hakkında bir iddiada bulunmamızın önüne geçmesi gereken, öznedeki durumların türlülüğüyle, koşulu itibarıyla onda meydana gelen değişimlerle ilgilidir. Aynı şey aynı kişi açısından, kişinin örneğin hareketli veya hareketsiz, uykuda veya uyanık, nefretten veya sevgiden etkilenmiş, sarhoş veya ayık, genç veya yaşlı, vb. olmasına göre kendini farklı şekillerde belli eder. Bu durumların türlülüğü içinde, bir ve aynı nesne hakkında tamamen farklı yargılarda bulunulur, bundan dolayı herhangi bir şeyden bir belirimden daha fazlasıymış gibi söz etmemek gerekir.[180]

e. Beşinci argüman farklı konumlarla, mesafelerle ve yerlerle ilgilidir, nitekim her farklı duruş noktasından nesne farklı görünür. Konumla ilgili olarak, uzun bir geçit bir uçta duran kişiye diğer uca doğru daralıyor gibi görünür; ama diğer uca geçtiğinde bunun diğeriyle aynı genişlikte olduğunu görür. Mesafe de keza aslında nesnelerin büyüklük ve küçüklüğündeki bir farklılıktır. Yerle ilgili olarak, bir fenerin ışığı gün ışığında epey cılızdır, oysa karanlıkta parıl parıl parıldar. Güvercinlerin gerdanları, farklı bakış açılarından bakıldığında, tamamen farklı şekillerde parıldar.[181] Özellikle de hareket bakımından tamamen farklı görüşler hüküm sürer. Bunun en iyi bilinen örneği, güneşin yeryüzü etrafındaki veya yeryüzünün güneş etrafındaki seyrinde bulunur. Yeryüzünün güneş etrafında döndüğü söylendiğinde, durum bunun tam karşıtıymış gibi görünse de, bu iddia sebeplere dayanmaktadır. Bununla birlikte, bu örnek buraya girmez, ama bu argüman duyusal bir duygu başka bir duyusal duyguyla çeliştiği için varoluşun onda ifade edilmediğini gösterecektir.

f. Altıncı argüman karışımla ilgilidir, çünkü hiçbir şey sadece duyunun kapsamı içerisine girmez ve yalıtık değildir, aksine başka bir şeyle hep iç içe geçmiştir; ancak bu başka bir şeyle karışmışlık, tıpkı kokuların güneş ışığında soğuk havada olduğundan daha kuvvetli olması gibi, değişime neden olur, vb. Dahası, bu karışım öznenin kendisi yoluyla da işe dahîl olur; gözler çeşitli tabakalar ve salgılardan oluşur, kulaklar farklı kanallara sahiptir, vb. dolayısıyla bunlar duyumların

[180] Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I. c. 14, §§ 100, 112.

[181] Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I. c. 14, §§ 118-120.

–ışık veya ses– bize saflıkları içinde gelmesine izin vermezler, çünkü duyusal öğe bize ilkin gözün bu tabakalarıyla ve aynı şekilde kulaktaki kanallarla değişikliğe uğramış olarak gelir.[182] Ama eğer kendimizi bu tikel biçimde ifade edecek olursak, bunun doğrudan karşıtı da keza ileri sürülebilecektir: Orada mevcut olan duyusal öğe basitçe saflaştırılmıştır; örneğin idrak eden kulak, bir ruhtan bedensel forma gelen sesi gene saflaştırmaktadır.

g. Yedinci argüman şeylerin farklı görünmesini sağlayan uyuşma, büyüklük veya niceliktir; örneğin, camın ne kadar şeffaf olduğunu, ama darbe aldığı zaman bu şeffaflığını yitirdiğini ve dolayısıyla da içsel uyumunu değiştirdiğini görürüz. Keçi boynuzu talaşı beyaz gibi durur, ama bütün parça siyah görünür; yine, toz haline getirilmiş Karara mermeri beyaz görünür, oysa bütün parça sarıdır. Aynı şey nicelik bakımından da geçerlidir. Makul miktarda şarap güçlendirip neşelendirir, büyük miktarda ise bedeni mahveder ve ilaçlar için de benzer bir durum söz konusudur.[183] Nicelikten töz olarak bahsedilmese de, niceliğin ve bileşimin nitelik ve çözülme bakımından ilgisiz meseleler olması gene de bir soyutlamadan ibarettir; niceliğin değişmesi keza niteliği de değiştirir.

h. Sekizinci argüman şeylerin göreliliğinden kaynaklanır ve böylece evrensel ilişki argümanıdır. Varolan ve düşünülen her şeyin bu göreliliği daha içsel, reel bir belirliliktir ve hâlihazırda bahsedilmiş olan bütün argümanlar gerçekte bunu hedefler. "Bu argümana göre," diyor Sextus (Pyrrh. Hyp. I. c. 14, §§ 135, 136), "her şey bir şeye ilişkin olduğundan, kendi başına ve kendi doğası içinde onun ne olduğu konusunda yargımızı geri çekmemiz gerektiği sonucuna varırız. Ama burada 'dır'ın yalnızca görünüş anlamında kullanıldığını belirtmek gerek. İlişki iki açıdan kullanılır: İlkin yargıda bulunan özneyle ilişkisinde" (bu farklılığı önceki argümanlarda görmüştük) "ve ikincileyin sağ ve sol gibi yargıda bulunulan nesneyle ilişkisinde." Sextus yukarıda aktarılan pasajda (§§ 137, 140) şunu ileri sürer: "Kendi başına ve başka şeylerden ayrı olarak ortaya konan şey salt göreli olandan ayırt

[182] Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I. c. 14, §§ 124-126.

[183] Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I. c. 14, §§ 129-131, 133.

edilir mi edilmez mi? Eğer ondan farklı olmasaydı, kendisi bizzat bir göreli olurdu. Farklı ise gene bir görelidir. Eşdeyişle, farklı olan, bir şeyle ilişkilidir, çünkü ayırt edilmiş olduğu şeyle ilişki içinde ortaya konmaktadır." Görelilik, genel olarak, yüklemlenen şeyde mevcuttur, çünkü ilişki bir başkası için değil, kendinde bir ilişkidir. İlişki karşıtlık içerir: Bir başkasıyla ilişki içinde olan şey bir yandan kendi başına bağımsızdır, diğer yandan ise ilişki içinde olduğundan gene bağımsız değildir. Zira eğer bir şey sadece başka bir şeyle ilişki içindeyse, başkası da gene ona aittir, dolayısıyla da kendi başına değildir. Ama eğer onun başkası ona aitse, onun varolmayışı da hâlihazırda ona aittir ve kendi başkası olmaksızın varolmadığında da bu bir çelişkidir. "Ama göreli olanı kendi başkasından ayıramayacağımız için, keza kendi başına ve kendi doğası gereği olanı da bilmeyiz ve dolayısıyla da yargımızı askıya almamız gerekir."

i. Dokuzuncu argüman, şeylerin az veya çok sıklıkla meydana gelmesidir ki, bu da keza kişinin şeylere dair yargısını değişikliğe uğratır. Nadiren olan şeye sıklıkla ortaya çıkan şeye göre daha çok saygı gösterilir; alışkanlık da birinin böyle, diğerinin şöyle yargıda bulunmasına yol açar. Böylece alışkanlık, şeylerin bize evrensel ve genel olarak değil de şöyle şöyle göründüğünü söylememize de olanak tanıyan bir durum haline getirilmektedir.[184] İnsanlar tikel şeyler hakkında "bu böyle" dedikleri zaman, karşıt yüklemin de bu tikel şeylere uygulanabileceği durumları örnek göstermek mümkündür. Örneğin, eğer insan soyutlamasında kalırsak, gerçekte bu bizim bir prensimizin olup olmadığına işaret eder mi? –Hayır. Devletler? –Hayır. Bir cumhuriyet? –Hayır, vb. çünkü bunlar orada değil buradadır.

k. Onuncu argüman esas olarak etikle alakalı olup, töre, gelenek ve yasalarla ilişkilidir. Ahlaksal ve hukuksal olan keza *ahlaksal* ve *hukuksal* değildir; zira burada haklı olarak görülen şey başka bir yerde haksız sayılır. Bu açıdan Kuşkuculuğun tavrı, geçerli yasa olarak ileri sürülenin karşıtının da eşit ölçüde iyi olduğunu göstermektir. Falan filan maksimin, örneğin babasının borçlarını oğlu ödemelidir gibi bir maksimin geçerliliği konusunda sıradan anlak bakımından, nihai ve

[184] Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. 1. c. 14, §§ 141-144.

hatta biricik zemin bunun dolaysızlığı içinde doğru olduğunun söylenmesinde yatar, çünkü bu yasa veya gelenek olarak geçerlidir. Buna karşı Kuşkucular, Rodos yasası gereğince babasının borçlarını oğlu gerçekten de üstlenmek zorundadır, Roma'da ise oğlu eğer babasının malı üzerindeki iddiasından vazgeçmişse borcu üstlenmeye mecbur değildir, örneğini vererek, keza karşıtı da kanıtlarlar.[185] Varolduğu için gerçek sayılan belirli olanın varoluşunda nasıl ki karşıtın da varolduğu gösteriliyorsa, yasalar durumunda da eğer bu yasaların zemini yürürlükte olmalarıysa karşıtlarını göstermek mümkündür. Doğal insan karşıtların mevcudiyetine dair hiçbir bilinç taşımaz; kendi kentinin ahlakına uygun olarak, bu ahlakı alışkanlık edinmiş olması üzerine bile düşünmeksizin, kendi tikel yolunda tamamen bilinçsiz bir şekilde yaşayıp gider. Yabancı bir ülkeye girdiğinde ise şaşırıp kalır, çünkü karşıtla karşılaşarak bu geleneklere sahip olduğunu ilk kez deneyimler ve kendi bakış açısının mı yoksa bunun karşıtının mı doğru olduğu konusunda belirsizliğe düşer. Zira onun açısından geçerli olan şeyin karşıtı da eşit ölçüde geçerlidir ve kendi pratiği açısından daha öte herhangi bir zemine sahip değildir, öyle ki biri diğeri denli geçerli olduğundan ikisi de geçerli değildir.

Şimdi, doğrudan doğruya empirizme karşı oldukları için bu kiplerin hiç de mantıksal kipler olmadığını, Kavramla ilgileri olmadığını görüyoruz. Bir şeyin dolaysız kesinlik gereği gerçek olduğu söylenir, başka bir bakış açısındansa bunun karşıtının da o denli gerçek olduğu gösterilir ve böylece onun başka-varlığı geçerli olarak ortaya konur. Birincinin geçersizliği ile başka-varlığın geçerliliğinin birbiriyle ilişki içinde olduğu farklı kipler yukarıdaki başlıklar altına sıralanır. Şimdi eğer bu on argümanı Sextus'un yukarıda işaret ettiği plana (s. 299) uygun olarak sınıflandıracak olursak, ilk dört argümanda nesnenin benzeşmezliğinin yargıda bulunan özneye bağlı olduğunu görürüz, çünkü yargıda bulunan ya hayvan ya insan ya insanın duyularından biri ya da ondaki tikel yönelimlerdir. Veyahut da benzeşmezlik nesneye bağlıdır ve burada yedinci ve onuncu argümanlara varırız, ilkin miktar bir şeyi tamamen farklı bir şeye çevirdiği için, ikincileyin de farklı yerlerdeki

[185] Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I. c. 14, §§ 145, 148, 149.

ahlak kuralı başka herhangi bir ahlak kuralını dışlayıp yasaklayarak kendini tek mutlak haline getirdiği için. Son olarak beşinci, altıncı, sekizinci ve dokuzuncu argümanlar da bu her iki yanın birleşmesiyle ilgilidir ya da bunların hepsi birlikte ilişkiyi içerirler; bu, nesnenin kendini kendinde değil, aksine başka bir şeyle ilişki içinde sunduğunun bir tanıtlanışıdır.

Form ve içeriğin ilk kökenini bu kiplerde görüyoruz; zira yalnızca Varlıkla ilgili olması gereken içerik, onun kendinde, yani Kavramındaki çelişkisini göstermeksizin, sadece değişimini gösterir, onun sadece beliriminin değişkenliğiyle alakalıdır. Form bakımından ise bu kipler, henüz bütün bu örnekleri Sextus'un yaptığı gibi evrensel bakış açıları altına getirmeyen ya da evrenseli, göreliliği tikel kiplerinin yanına yerleştiren acemi bir düşünceyi gösterirler. Sıkıcı olmaları nedeniyle bu tür yöntemlerin üzerinde durmaya veya onları değerli görmeye alışkın değiliz; gelgelelim sıradan insan anlağının dogmatizmine karşı aslında tamamen geçerlidirler. Bu sıradan anlak otorite olarak deneyimi alarak, doğrudan doğruya şunu söyler: "Bu böyledir, çünkü öyle." Şimdi, bu kipler yoluyla bu anlağa, inancının kendi içinde, bir zaman şöyle, bir zaman böyle bir şey sunan olumsallıklar ve farklılıklar barındırdığı gösterilecek ve böylelikle bizzat kendisinin veya başka bir öznenin eşit dolaysızlıkla ve aynı zeminde (hiçbir zeminde) şunu söylediğinin farkına varılması sağlanacaktır: "Böyle değil, çünkü gerçekte karşıtı." Bu argümanların anlamının o nedenle gene de bir değeri vardır. İman veya hukuk bir duyguya dayanıyor olsaydı, bu duygu bendedir ve bu durumda başkaları da şunu söyleyebilir: "Bende değil." Eğer bir kişinin damak tadı otorite sayılacak olursa, başka bir kişinin damak tadının bunun tam karşıtı olduğunu tanıtlamak hiç de güç değildir, ancak böylelikle Varlık görünüş düzeyine indirilmektedir, çünkü her bunun gibi güvencede karşıt da eşit ölçüde geçerlidir.

## 2. Sonraki Argümanlar

Diğer beş kuşkucu argüman bütünüyle farklı bir karakter taşır ve felsefi düşünce bakımından bambaşka bir bakış açısına ve kültür

derecesine işaret ettikleri hemen açıktır; zira düşünen refleksiyona daha çok aittirler ve belirli Kavramın kendi içinde taşıdığı diyalektiği içerirler. Sextus Empiricus[186] onları şu şekilde ortaya koyar:

a. Birinci argüman görüşlerdeki türlülüktür (ἀπὸ τῆς διαφωνίας [apo tēs diaphōnias]), hayvanlarla insanlar arasında değil, açık bir şekilde filozoflar arasında; bu konudan daha önce söz etmiştik (ss. 300, 301). Sextus ve Cicero'nun aktardığı bir Epikourosçu, dogmaların çoklu doğasını gösterirler ve bundan, birinin en az diğeri kadar desteğe sahip olduğu sonucu çıkartılır. Filozoflar ve başkaları bu kuşkucu argümandan halen bol bol faydalanmaktadırlar, dolayısıyla oldukça gözdedir: Felsefelerdeki türlülükten ötürü derler ki, Felsefenin hiçbir değeri yoktur ve insanlar hakikati son derece çelişkili yollarda düşünmüş oldukları için hakikate ulaşmak mümkün değildir. Bu felsefi görüş türlülüğünün Felsefeye karşı yenilmez bir silah olduğu söylenir; gelgelelim farklılık kategorisi oldukça yavandır ve giriş bölümünde (Cilt I. ss. 37-38) ondan ne anlaşılması gerektiğini söylemiştik. Felsefenin İdeası, kendileri bunun farkında olmasalar bile tüm filozoflar için bir ve aynıdır; ama bu türlülük üzerine onca laf edenler onun hakkında pek bir şey bilmezler. Gerçek farklılık tözsel değil, gelişmenin farklı aşamalarındaki bir farklılıktır ve eğer farklılık, Stoacılarda, Epikourosçularda ve Kuşkucularda olduğu gibi tek-yanlı bir bakışı işaret ediyorsa, hakikate hiç şüphe yok ki ilkin onların bütünlüğünde ulaşırız.

b. Oldukça önemli olan başka bir argüman da sonsuz bir ilerlemeye düşme (ἡ εἰς ἄπειρον ἔκπτωσις [hē eis apeiron ekptōsis]) argümanıdır; Kuşkucular onunla, bir iddianın kendisi için ortaya atılan sebebin gene bir sebep gerektirdiğini ve bunun da gene başka bir sebep gerektirdiğini ve böyle sonsuz kadar gittiğini gösterirler; bundan da böylece aynı şekilde yargının askıya alınması sonucu çıkar, çünkü sağlam bir temel sunabilecek hiçbir şey yoktur. Böylelikle, kalıcı hiçbir zemine işaret edilemez, çünkü her bir zemin daha da geriye basınç yapmaya devam eder, ama aynı zamanda bir yerde durmak da gerekir. Çok yakın zamanlarda çoğu kimse bu argümanla böbürlenmiştir ve aslında

[186] Pyrrh. Hyp. I. c. 15, §§ 164-169. (Diog. Laert. IX. 88, 89)

anlak ve tasım denen şey bakımından (yukarıda, ss. 190-191) oldukça güçlü bir argümandır. Zira sebeplerden çıkarım yapan eğer bilginin gücüyse, bunu yaparken tamamen zeminsiz öncüllere sahip olduğumuzu unutmamamız gerekir.

c. İlişki argümanı, belirlenimlerin göreliliği (ὁ ἀπὸ τοῦ πρός τι [ho apo tou pros ti]), daha önce yukarıda bahsetmiş olduğumuz argümanlar arasında bulunuyordu. İleri sürülen şey kendini göründüğü şekliyle, kısmen yargıda bulunan özneyle, kısmen de başka şeylerle ilişkisinde gösterir, ama doğası gereği kendinde olduğu şekliyle değil.

d. Dördüncü argüman Ön-varsayım (ὁ ἐξ ὑποθέσεως [ho eks hypotheseōs]) argümanıdır: "Dogmatikler sonsuzluk içine çekildiklerini gördükleri zaman, ilke olarak kanıtlamadıkları, ama basitçe ve kanıt olmaksızın kabullenilmesini istedikleri bir şeyi ortaya atarlar:" Bir aksiyom yani. Eğer dogmatiğin kanıtlanmamış bir aksiyomu ön-varsayma hakkı varsa, kuşkucunun da o denli bunun kanıtlanmamış karşıtını ön-varsayma hakkı vardır ya da şöyle demeyi seçersek, eşit ölçüde hakkı yoktur. Biri diğeriyle aynı değerdedir. Öyleyse tüm tanımlar ön-varsayımlardır. Örneğin, Spinoza sonsuzun, tözün, sıfatın, vb. tanımlarını ön-varsayar ve geri kalan şeyler tutarlı olarak onlardan çıkar. Bugünlerde insanlar bilinç olgularına güvence verip onlardan söz ediyorlar.

e. Son argüman Karşılıklılık (διάλληλος [diallēlos]) ya da bir çemberdeki kanıt argümanıdır. "Ele alınan şey, bir şeyde zemin bulur ki, bunun kendisi de gene zemini olarak başka bir şeye gerek duyar; şimdi, bununla kanıtlandığı söylenmiş olan şey bu amaç için kullanılır, öyle ki her biri başkası yoluyla kanıtlanır. Sonsuz ilerlemeden ve ön-varsayımlarda bulunmaktan kaçınacağımız zaman, gene kendi kanıtını kanıtlamak için kanıtlanan şeyi kullanırız. "Fenomenin zemini nedir?" sorusuna "Güç" yanıtı verilir, ama bunun kendisi bizzat sadece fenomenin uğraklarından türetilmiştir.

Şimdi, Sextus genel anlamda tüm kuşkucu araştırmaların bu beş akıl yürütme kipine geçtiğini gösterir ve bundan da keza açıktır ki, Kuşkuculuk gerçekte herhangi bir şeye karşı, hazır cevaplığın tikel

nesnede keşfettiği bulunması mümkün sebeplerden hareketle bir akıl yürütme değildir, aksine kategorilere dair derin bir bilgiye sahiptir. ($\alpha$) "Önümüzdeki nesne ya duyumsanan" (Epikouros'a göre) "ya da düşünülen" (Stoacılara göre) "bir nesnedir. Bununla birlikte, nasıl belirlenirse belirlensin onunla ilgili olarak hep bir görüş farklılığı söz konusudur" –özellikle de felsefi görüşler farklılığı. Bu birinci argümandır. "Çünkü bazıları duyumsananın, başkaları ise düşünülenin sadece hakikat," yani ölçüt "olduğuna inanır; bununla birlikte, gene başkaları da kısmen düşünüleni, kısmen de duyumsananı kabul ederler." Sonuç olarak, burada bir çelişki mevcuttur. "Şimdi, bu çelişkiyi uyumlu kılmak mümkün mü yoksa değil mi? Eğer mümkün değilse, yargımızı geri çekmemiz gerekir. Ama eğer çözülecekse, o zaman 'Nasıl karar vereceğiz?' sorusu söz konusudur." Ölçütü, standardı, *kendinde*yi içerecek olan nedir? "Duyumsanan şey duyumsanan şeyle mi, yoksa düşünülen şeyle mi yargılanacak? ($\beta$) Her bir yan da, tek tek kendinde olarak görüldüğünde, Kuşkuculara göre, sonsuza girer; ama bu zorunlu olarak kendi başına kanıtlanması gereken bir betimlemedir. "Eğer duyumsanan şey duyumsanan şeyle yargılanacaksa, (söz konusu olan şey duygu olduğundan) bu duyumun kendi sebebi olarak başka bir duyuma gerek duyduğu kabul edilmektedir;" çünkü hakikatine dair inanç çelişkiden yoksun değildir. "Ama sebebi oluşturan şey gene bir duyguysa, bir sebep olduğu söylenen şeyin aynı şekilde bir sebebe sahip olması gerekir ve böylece sonsuzluğa ilerleriz" –bu da ikinci argümandır. Gelgelelim eğer ölçüt düşünülen şeyse ya da kendinde olan ona dayandırılıyorsa, durum yine benzerdir. "Eğer duyumsanan şeyi yargılama gücü düşünülen şeye veriliyorsa, bu da keza, onunla ilgili olarak hiçbir uyum hâkim olmadığı için zemini olarak başka bir şeye gerek duyar. Gelgelelim bu sebep de keza düşünülen bir şeydir ve gene bir sebebi gerektirir; böylece bu da sonsuza geçer." İnsanlar bu şekilde etkilerden nedene ulaşırlar; ne var ki bu da kökensel olmayıp kendisi bizzat bir etkidir, vb. Ancak eğer insanlar böylece sonsuzluğa ilerliyorlarsa, dayanacakları hiçbir ilk kökensel zemin yok demektir, çünkü ilk neden olduğu kabul edilen şeyin kendisi etkiden ibarettir ve sürekli olarak ilerlemeye devam ettikleri için en son hiçbir şeyin koyutlanmadığı gösterilmiş olur. Bu ilerlemenin gerçek bir kategori

olduğu yönündeki yanlış inanç Kant ve Fichte'de de bulunacaktır; ama gerçekte hiçbir gerçek en son ya da, yine aynı şey, hiçbir gerçek ilk yoktur. Sonsuz ilerlemeyi anlak büyük bir şeymiş gibi sunar; ama çelişkisi şudur ki, insanlar bir ilk nedenden söz ederler ve ardından bunun bir etkiden ibaret olduğu gösterilir. İnsanlar sadece çelişkiye ve çelişkinin devamlı yinelenişine ulaşırlar, çelişkinin çözümüne ve dolayısıyla da gerçek *prius*'a değil. ($\gamma$) Ama eğer bu dur durak bilmeyen ilerleme bize yetmiyor –ki, Kuşkucuların aslında algıladığı şey budur– ve o yüzden buna bir son vermek gerekiyorsa, bu, olanın veya duyumsananın temelini düşüncede taşımasıyla ve öte yandan da keza düşüncenin temelinin duyumsanan şey sayılmasıyla mümkün olabilir. Bu şekilde, her biri sonsuzluğa bir ilerlemek olmaksızın kurulacaktır; ama o zaman da kuran şey kurulan şey olacak ve salt birinden diğerine bir geçiş söz konusu olacaktır. O halde bu, üçüncü olarak, Karşılıklılık argümanına girer ki, daha önce olduğu gibi şimdi de herhangi bir gerçek temel bulunmaz. Zira onda her biri salt başkası yoluyla vardır, ikisi de mutlak bir şekilde ortaya konmaz, aksine her biri yalnızca başkası için kendindedir ve bu da kendini-feshetmektir. ($\delta$) Fakat bundan kendinde bir olgu, bir ilk ve mutlak zemin olarak alınan kanıtlanmamış bir aksiyom sayesinde kaçınılacak olursa, bu tartışma biçimi de Ön-varsayım kipine düşer –dördüncü argüman. Ama eğer bunun gibi bir varsayıma izin verilecek olsaydı, o zaman herkes için zıddını varsaymak da meşru olurdu. Böylece, idealizmin "Mutlak, Bendir" iddiasına karşı, eşit güçle "Mutlak, varoluştur" iddiası öne sürülür. Biri kendisinin dolaysız kesinliği içinde "Ben kendim için mutlağım" der, başka biri de keza kendisinin kesinliği içinde "Şeylerin varolduğu benim için mutlak bir şekilde kesin" der. İdealizm ilkini kanıtlamamış, ne de ikincisini yıkmıştır; kendisini onun yanı sıra konumlandırır ve iddialarını sadece kendi ilkesine dayandırır. Ama her şey dönüp dolaşıp şuna varır: "'Ben' mutlak olduğundan, 'Ben-olmayan' mutlak olamaz." Öte yandan, haklı olarak şöyle de denebilir: "Şey mutlak olduğundan, 'Ben' mutlak olamaz." Ayrıca Sextus'un söylediği gibi, eğer kanıtlanmamış bir şeyi dolaysız olarak ön-varsaymak meşruysa, başka herhangi bir şeyi onun lehine ön-varsayıldığı şeyin kanıtı olarak ön-varsaymak saçmadır; sadece hemen, söz konusu olan şeyin

kendinde varoluşunu koyutlamaya gerek duyarız. Ama bunu yapmak saçma olduğu gibi diğerini yapmak da saçmadır. Sonlu bilimlerde insanlar benzer bir şekilde işe koyulurlar. Ama bir insan, böyle bir dogmatizmde olduğu gibi, bir şeyi ön-varsayma hakkına sahip olduğunu öne sürüyorsa, başka her insan da bir şeyi ön-varsayma hakkına eşit ölçüde sahiptir. Sonuç olarak, şimdi ortaya öznenin modern dolaysız vahyi çıkar. Bir kişinin, örneğin, Tanrı'nın var olduğunu bilincinde bulduğunu olumlaması hiçbir işe yaramaz, çünkü herhangi biri de Tanrı'nın varolmadığını bilincinde bulduğunu söyleme hakkına sahiptir. Modern çağda insanlar bu dolaysız bilgiyle pek bir mesafe kat etmiş değillerdir –belki de antiklerden daha öteye bile gidememişlerdir. ($\varepsilon$) Beşinci olarak, algılanan her şey, İlişki argümanına göre, başka bir şeyle, algılayan şeyle bir ilişkiye sahiptir; Kavramı tam da başkası için varlığın kavramıdır. Aynı şey düşünülen şey için de geçerlidir; düşüncenin evrensel nesnesi olarak o da keza başkası için bir şey olma formuna sahiptir.

Bunu genel bir şekilde özetleyecek olursak, belirli olan, ister var olsun ister düşünülsün, ($\alpha$) gerçekte, belirli olarak, başkasının olumsuzudur, yani bir başkasıyla ilişkilidir ve başkası için vardır, o nedenle de ilişki içindedir; gerçekte her şey bunda tüketilir. ($\beta$) Bu başkasıyla olan ilişki içinde, onun evrenselliği olarak koyutlanan bu sonuncusu onun sebebidir; ama bu kanıtlanan şeye karşıt olarak bu sebebin kendisi de bizzat bir belirlidir ve dolayısıyla da realitesini ancak kanıtlanan şeyde taşır. Gerçekte bu evrenseli de gene bir belirli olarak görüyor olmamdan ötürü, bu da önceki gibi başka bir şey tarafından koşullanmıştır ve bu sonsuza kadar gider. ($\gamma$) Bilinçte olduğu gibi, onun için başkasının olduğu bu belirlinin varoluşa sahip olması için, bu başkasının varolması gerekir, zira realitesini bunda taşır; bu nesnesi de keza başkası için olduğundan, onlar kendi başına varolmayıp, karşılıklı olarak birbirlerini koşullarlar ve birbirleriyle dolayımlıdırlar. Temel olarak evrenselin realitesini varolanda ve bu varolanın da realitesini evrenselde taşıması, Karşılıklılığı oluşturur ki, kendilerinde karşıt olan şeyler karşılıklı olarak birbirlerini kurarlar. ($\delta$) Ama kendinde olan şey, başkası yoluyla dolayımlanmamış bir şeydir; bununla birlikte o, dolaysız olan olarak, yani olduğu için, bir Hipotezdir. ($\varepsilon$) Şimdi

eğer bu belirli, ön-varsayılan olarak alınıyorsa, başkası da böyle alınabilir. Ya da daha kısaca diyebiliriz ki, tüm anlak metafiziğindeki eksiklik kısmen ($\alpha$) onun sonsuza düşmesine neden olan Tanıtlamada, kısmen de ($\beta$) dolaysız bir bilgi oluşturan Hipotezlerde yatar.

Bu argümanlar böylece sıradan anlağın felsefesine karşı etkili bir silah oluştururlar ve Kuşkucular da büyük bir keskinlikle bunları kimi zaman şeylerin sıradan kabulüne, kimi zaman da felsefi refleksiyon ilkelerine yöneltmişlerdir. Bu kuşkucu argümanlar aslında dogmatik bir felsefe denen şeyle –olumlu bir içeriğe sahip olma anlamında değil, belirli bir şeyin mutlak olduğunu öne sürme anlamında– alakalıdır ve böyle bir felsefe doğası gereği kendini tüm bu formlarda sergilemek zorundadır. Kuşkucular açısından, dogmatik felsefenin Kavramı aslında bir şeyin kendinde olarak öne sürülmesidir; bundan dolayı, bir varoluşun mutlak olduğunu ileri sürmesi bakımından idealizme karşıttır. Gelgelelim Kuşkucu olmayan her felsefenin Dogmatik olarak görülmesinde bir yanlış anlama veya biçimsel bir anlayış söz konusudur. Kuşkucuların tamamen doğru bir biçimde tarif ettiği üzere Dogmatizm, 'Ben' veya 'Varlık,' 'Düşünce' veya 'Duyum' gibi belirli bir şeyin hakikat olduğu iddiasına dayanır. Dogmatizmin karşıt olduğu idealizmden söz ederken de aynı şekilde pek çok hata yapılmış ve yanlış anlamalar söz konusu olmuştur. Hiçbir kendinde, hiçbir mutlak tanımayan *eleştiri* açısından, genel olarak kendinde varoluş konusundaki her bilgi dogmatizm sayılır, oysa 'Ben'in, özbilincin birliğinin, Varlığa karşıt, kendinde ve kendi için olduğunu ve dış dünyadaki kendindenin de keza kendinde ve kendi için olduğunu, dolayısıyla da bu ikisinin mutlak bir şekilde buluşturulamaz olduğunu ileri sürdüğü için en serkeş dogmatizm bizzat kendisidir. Platon ve Spinoza durumunda olduğu gibi keza gene dogmatizm olarak görülen idealizm, mutlağı, varoluşa karşıt özbilinç değil, özbilincin ve varoluşun birliği haline getirmiştir. Spekülatif felsefe o nedenle gerçekten de önesürümde bulunur, ama bir belirliyi öne sürmez; ya da Felsefe her ne kadar genellikle yanlış bir şekilde tüm başka ilkelerin ondan türetileceği kökensel bir ilkeyi ön-varsayıyor sanılsa da, hakikatini yalın bir önerme formunda ifade edemez. Gelgelelim, ilkesi bir önerme formunda sunulabilse de, önerme olarak önermeye ait olan şey İdea açısından

özsel değildir ve içerik de öyle bir doğa taşır ki, gerçekte bu dolaysız varoluşu, Akademicilerde gördüğümüz gibi, ortadan kaldırır. Aslında şimdi bir önerme denen şey mutlak bir şekilde bir dolayıma veya bir zemine gerek duyar; zira kendisine karşıt olan başka bir önermeye sahip dolaysız bir belirlidir ki, bu da gene benzer bir doğa taşır ve böyle sonsuza kadar gider. Dolayısıyla her biri de bir önerme olarak, aralarında içsel bir farklılık olan ve dolaylı bir şekilde birleştirilmek zorunda olan iki uğrağın birleşmesidir. Şimdi, bu belirli bir önermedeki bir ilkeyi temel ilke olarak sunma yoluna sahip dogmatik felsefe, o yüzden bunun evrensel olduğuna ve diğerinin de ona tabi olduğuna inanır. Ve hiç şüphe yok ki durum böyledir. Ama aynı zamanda onun bu belirliliği de onun *yalnızca* evrensel olduğu gerçeğine dayanır; bundan dolayı böyle bir ilke daima koşulludur ve sonuç olarak da içerisinde yıkıcı bir diyalektik taşır.

Bu *eleştiri* ve idealizm de dâhil olmak üzere tüm bu dogmatik felsefelere karşı kuşkucu argümanlar, dogmatik felsefelerin kendinde olduğunu ileri sürdüğü şeyin gerçekte böyle olmadığını tanıtlama gibi olumsuz bir yetenek taşırlar. Zira bu tür bir kendindelik bir belirlidir ve olumsuzluğa, ortadan kaldırılışına karşı koyamaz. Olumsuzun bu bilgisini edinmiş olma ve olumsuzluk formlarını bu denli kesin bir şekilde düşünüp taşınmış olma onuru Kuşkuculuğa aittir. Kuşkuculuk bir güçlük çıkararak, meseleyi başka türlü tasarlayabilme olanağı ortaya koyarak iş görmez; bu şekilde olsa olsa öne sürülmüş bu bilgi bakımından olumsal olan bir hayal türüne işaret ederdi sadece. Kuşkuculuk bu türden bir empirik mesele değildir, çünkü bilimsel bir amaç taşır, argümanları Kavramla, belirliliğin tam da özüyle ilgilidir ve belirli olan bakımından tüketicidir. Bu uğraklarda Kuşkuculuk kendini öne sürmeyi arzular ve Kuşkucu orada bireyselliğinin hayalî büyüklüğünü tanır; bu argümanlar uslamlama sürecinde sıradan mantıkta, Stoacıların mantığında veya Epikouros'un kanonunda olduğundan daha kültürlü bir diyalektik bilgi gösterirler. Bu argümanlar anlağın içine düştüğü zorunlu çelişkilerdir; çağımızda bile sonsuzluğa ilerleme ve ön-varsayım (dolaysız bilgi) özellikle yaygındır (yukarıda, s. 313).

Şimdi, Kuşkucuların yöntemi genel olarak budur ve son derece önemlidir. Kuşkucu vicdan dolaysız olarak kabul edilen hiçbir şeyde sağlam ve kalıcı hiçbir şey bulunmadığını tanıtladığı için, Kuşkucular tek tek bilimlerin tüm tikel belirlenimlerini denetim altına alıp bunların sabit olmadığını göstermişlerdir. Bunun farklı bilimlere nasıl uygulandığının ayrıntıları burada bizi ilgilendirmiyor: Soyutlamanın bu ileri görüşlü gücü aynı zamanda, tüm somut meselede ve düşünülen her şeyde bu olumsuzlama veya karşıtlık belirlenimlerinin hazır bulunduğunu tanımak ve bu belirli içinde sınırlarını bulmak için şarttır. Sextus, örneğin tek tek bilimleri somut bir şekilde ele alarak, büyük soyutlama yeteneği sergiler ve onların tüm belirlenimlerinde bizzat karşıtlarını gösterir. Böylece matematiğin tanımlarını, dışsal olarak değil, kendilerinde oldukları şekliyle, birbirlerinin karşısına çıkarır; bir noktanın, uzayın, çizginin, yüzeyin, birin, vb. olduğunun söylendiğini kavrar. Biz noktanın uzaydaki yalın bir birim sayılmasını sorgulamaksızın kabul ederiz, ki buna göre, hiçbir boyuta sahip değildir; ama eğer hiçbir boyutu yoksa, uzayda değildir ve dolayısıyla da artık bir nokta değildir. Bir yandan uzayın olumsuzlanmasıdır, bir yandan da uzayın sınırı olduğu ölçüde uzaya temas eder. O nedenle, uzayın bu olumsuzlanışı uzaya katılır, bizzat uzayda yer tutar ve böylece kendinde hükümsüzdür, ama aynı zamanda kendinde bir diyalektiktir de. Kuşkuculuk böylece aslında spekülatif olan fikirleri de incelemiş ve önemlerini göstermiştir; nitekim sonludaki çelişkinin tanıtlanışı spekülatif felsefe yöntemindeki özsel bir noktadır.

Kuşkucu kültürdeki iki biçimsel uğraktan ilki, bilincin kendinden geri gitme ve kendisi ve işleyişi de dâhil olmak üzere mevcut bütünü nesnesi olarak alma gücüdür. İkinci uğrak, içeriği herhangi bir şekilde bilincimizde yer tutan bir önermenin varolma formunu kavramaktır. Gelişmemiş bilinç ise genellikle içeriğe ek olarak bulunan şey konusunda hiçbir şey bilmez. Örneğin, "Bu şey birdir" yargısında sadece bire ve şeye dikkat çekilir, burada bir şeyin, bir belirlinin birle ilişkili olma durumuna değil. Oysa bu ilişki özseldir ve belirlinin formudur; bir tekil olan bu evin kendini ondan farklı olan evrenselle bir haline getirmesini sağlayan odur. Kuşkucuların bilince taşıdığı şey de bu mantıksal öğedir, yani özsel unsurdur ve buna dayanır; bunun bir

örneği aritmetiğin hipotetik temeli olarak sayıdır, birdir. Kuşkuculuk şeyi sunmaya kalkışmaz, onun şöyle şöyle olup olmadığını değil, bizzat bu şeyin kendisinin bir şey olup olmadığını tartışır; ifade edilenin özünü kavrar ve iddianın tüm ilkesini yakalayıp ele geçirir. Örneğin Tanrı konusunda Kuşkucular Onun şöyle şöyle niteliklere sahip olup olmadığını araştırmazlar, aksine en içe, bu tasarımın zemininde yatan şeye dönüp bunun realitesinin olup olmadığını sorarlar. "Tanrı'nın realitesini bilemeyeceğimiz için,' diyor Sextus (Pyrrh. Hyp. III. c. 1, § 4), 'Onun niteliklerini bilip algılayamayacağız." Araştırma, keza önceki kitaplarda da (II. c. 4, vd.), anlağın sabitlediği hakikat ölçütünün herhangi bir şey olup olmadığı, şeyi kendinde bilip bilmediğimiz veya 'Ben'in kendi için biricik mutlak kesinlik olup olmadığı konusunda yapılır. Realiteye nüfuz etmenin yolu budur.

Kuşkuculuğun işlemleri bu bakımlardan hiç şüphe yok ki sonluya karşı yönelirler. Ama onun olumsuz diyalektiğinin bu uğrakları anlağın dogmatik bilgisine karşı ne kadar güçlü olursa olsun, spekülatif İdeanın gerçek sonsuzluğuna karşı saldırıları son derece dayanıksız olup tatmin edici olmaktan uzaktır. Zira bu, doğası gereği, sonlu veya belirli bir şey değildir, önermeye ait olan tek-yanlı karakteri taşımaz, çünkü kendinde mutlak olumsuzdur; kendi içinde çemberdir, bu belirliyi ve onun karşıtını ideallikleri itibarıyla kendi içinde barındırır. Bu karşıtların birliği olarak bu İdea bizzat gene dışsal bakımdan bir belirli olduğu ölçüde, olumsuzun gücüne maruz kalır; aslında doğası ve realitesi tam da sürekli olarak ileri gitmektir, öyle ki belirli olarak kendini gene ona karşıt olan belirlilerle birlik içine yerleştirir ve böylece kendini başlangıç noktası gene sonuçla çakışan bir bütün içerisinde örgütler. Bu özdeşlik anlağınkinden tamamen farklıdır; kendinde somut nesne aynı zamanda kendine karşıttır; ama bu sonlunun ve başkasının diyalektik çözümü de keza, Kuşkuculuk önce bunu tanıtlamak zorunda kalmaksızın, hâlihazırda spekülatif olanda içerilmektedir; zira rasyonel olan, kavrandığı şekliyle, belirli olan bakımından tam da Kuşkuculuğun yapmaya çalıştığı şeyi yapar. Bununla birlikte, Kuşkuculuk bu spekülatif öğeyi layıkıyla ele almaya kalksa da, onu hiçbir surette ele geçiremez, ne de spekülatif olanın kendisine şiddet uygulamak dışında herhangi bir ilerleme gösterebilir; onun rasyonel

olana karşı işleyiş yöntemi, bu nedenle, hep ilkin rasyonel olanı bir belirliye çevirip, yapışıp kaldığı ama gerçekte sonsuzda hiçbir şekilde bulunmayan sonlu bir düşünce-belirlenimini veya ilişki fikrini ona dâhil etmek ve ardından da buna karşı argüman yürütmektir. Başka bir deyişle, onu yanlış bir şekilde kavramakta ve ardından değillemeye geçmektedir ya da sonsuza daha sonra kaşıyabilmek için önce kaşıntı vermektedir. Kavrayış kabalığı ve yanlış öğreti açısından eskisiyle karşılaştırılamayacak olan modern çağın Kuşkuculuğu özellikle bu bakımdan dikkate değerdir. Spekülatif olan, şimdi bile kaba bir şeye dönüştürülmektedir; belirlinin özdeşliği spekülatif olana taşındığından, lafza sadık kalmak mümkündür, ama aynı zamanda bütün meseleyi saptırmak da. Burada en doğal ve tarafsız gibi görünen şey, spekülatif bir felsefenin ilkesinin ne olduğu konusunda yürütülen bir araştırmaya sahip olmaktır; özsel doğası böylelikle ifade edilmiş gibi durur ve görünüşte ona hiçbir şey eklenip yüklenmez, ne de onda herhangi bir değişiklik yapılmış gibi görünür. Şimdi burada, spekülatif olmayan bilimlerin kavrayışına göre şöyle bir ikilem söz konusudur: İlke ya kanıtlanmamış bir hipotezdir ya da gene ilkeyi işaret eden bir kanıt talep eder. Bizzat bu ilkenin kendisinden talep edilen kanıt, mantıksal kanıt yasaları gibi başka bir şeyi ön-varsayar; bu mantık kurallarının kendileri ise kanıtlanmaya gerek duyan türden önermelerdir ve eğer karşısına başka bir hipotezin çıkarılabileceği mutlak bir hipotez ortaya konmazsa, bu böyle sonsuza kadar gider (yukarıda, s. 312). Ancak bu önerme, zincirleme kanıt, vb. formları, sanki önerme burada önümüzde duruyormuş ve kanıt da orada ondan ayrı bir şeymiş gibi, bu form içinde, spekülatif olan şey açısından geçerli değildir (yukarıda, s. 313), çünkü bu durumda kanıt önermenin içerisine düşer. Kavram, bir önermede olduğu gibi bir dinginlik arzusu değil, bir öz-harekettir; kanıtın ortaya başka bir zemin veya orta terim koyduğu ve başka bir hareket olduğu da doğru değildir, zira o bu hareketi kendi içinde taşır.

Sextus Empiricus (adv. Math. VII., 310-312), örneğin bu şekilde, düşüncenin düşüncesi olarak kendini kavrayan ve böylece özgürlüğü içinde kendinde evde olan akla ilişkin spekülatif İdeaya ulaşır. Bunu Aristoteles'te görmüştük (s. 129). Bu fikri çürütmek için Sextus şu argümanı öne sürer: "Kavrayan akıl ya bütündür ya da bir parçadan

ibarettir." Gelgelelim spekülatif olanı bilmek için, 'ya ... ya da'nın yanı sıra bir üçüncünün olması şarttır; bu da 'hem ... hem de' ve 'ne ... ne de'dir. "Eğer kavrayan akıl bütünse, kavranacak başka hiçbir şey kalmaz. Bununla birlikte, kavrayan akıl eğer kendini kavrayan bir parçadan ibaretse, bu parça da gene, kavrayan olarak, ya bütündür (ve bu durumda gene kavranacak hiçbir şey kalmaz) ya da kavranan şeyin diğer parça olması anlamında kavrayan şeyin bir parça olduğu varsayıldığında kavrayan kendini kavramaz," vb. Bununla birlikte, ilk olarak, bu argümanla Kuşkuculuğun burada, düşünce hakkında düşünen düşüncenin ilişkisine, sıradan anlağın anladığı şekilde tamamen yüzeysel olan bütün ve parçalar ilişkisini –ki bu, her ne kadar sonlu şeyler bakımından bütün basitçe tüm parçalardan oluşuyor ve bu parçalar da bütünü oluşturuyor olsa da, parçalar ve bütün sonuçta özdeş olduğundan İdeada bulunmaz– dâhil etmesinden başka bir şey gösterilmiş değildir. Ancak bütün ile parça ilişkisi aklın kendi kendisiyle olan bir ilişkisi olmayıp, fazlasıyla önemsizdir ve spekülatif İdeaya taşınmaya hiç layık değildir. İkinci olarak, Kuşkuculuk bu ilişkinin sıradan ve verimsiz tasarım içinde olduğu gibi –ki, bu durumda ona hiçbir itirazda bulunmayız– dolaysız bir şekilde geçerli sayılmasına izin vermesi bakımından yanlıştır. Refleksiyon bir bütünden söz ettiğinde, onun açısından bunun ötesinde geriye kalan hiçbir şey bulunmaz. Ama bütün tam da kendine karşıt varlıktır. Bir yandan bütün olarak o parçalarıyla tamamen özdeştir, diğer yandan ise birlikte bütünü oluşturdukları için parçalar da bütünle özdeştir. Aklın kendini kavraması, gerçek spekülatif anlamı içinde alındığında, tıpkı bütünün tüm parçalarını kavraması gibidir ve bu ilişki burada ancak bu anlamda ele alınabilir. Gelgelelim Sextus'un işaret ettiği, bütünden başka hiçbir şeyin olmadığı anlamında, iki yan, bütün ile parçalar, karşılıklı, yalıtılmış bir karşıtlık içinde kalırlar; spekülasyonun alanında ise bu ikisi gerçekten de farklıdır, ama keza farklı da değillerdir, çünkü farklılık ideal/düşünseldir. O halde, bütünün dışında hiç şüphe yok ki başka bir şey, yani parçalarının çokluğu olarak kendisi vardır. Bütün argüman, o nedenle, yabancı bir belirlenimin öncelikle İdea içerisine taşınmasına ve ardından, belirlenimin diğer uğrağının eşlik etmediği tek-yanlı bir belirlenimin yalıtılmışlığıyla böylece yozlaştırıldıktan sonra da

İdeaya karşı argümanların geliştirilmesine dayanmaktadır. Şu söylendiği zaman da benzer bir durum söz konusudur: "Nesnellik ile öznellik farklıdır, bu yüzden onların birliği ifade edilemez." Sözcüklere gerçekte harfi harfine bağlı kalındığı ileri sürülür, oysa bu sözcüklerde içerildiği şekliyle bile belirlenim tek-yanlıdır ve başkası da ona aittir. Bundan dolayı, bu farklılık olduğu gibi kalan değil, ortadan kaldırılması gereken şeydir.

Kuşkuculuğun bilimsel doğası konusunda yeterince konuşmuş olabiliriz ve Grek felsefenin ikinci dönemini onunla sonlandırıyoruz. Bu ikinci dönemde özbilincin benimsemiş olduğu genel bakış açısı, özbilincin özgürlüğe düşünce yoluyla ulaşması, tüm bu felsefeler açısından ortaktır. Kuşkuculukta, aklın ister Varlıkla ilgili ister evrenselle ilgili olsun nesnel olan her şeyin özbilinç açısından ortadan kaybolduğu noktaya dek ilerlemiş olduğunu görüyoruz. Arı düşüncenin özbilincinin uçurumu her şeyi tüketip içine çekmiş ve düşüncenin temelini bütünüyle açıklığa kavuşturmuştur. Düşünceyi ve onun dışında bütünlüğü içindeki bir evreni kavramakla kalmamıştır, olumlu bir şekilde ifade edildiğinde sonuç, özbilincin bizzat kendisinin realite olduğudur. Dışsal nesnellik ne nesnel bir varoluştur ne de evrensel bir düşünce; zira bireysel bilincin varolduğu ve bunun evrensel olduğu olgusundan ibarettir. Ama bizim için bir nesne olsa da, bu kendisi için nesne değildir ve o nedenle gene de bizzat nesnellik kipini taşır. Kuşkuculuk hiçbir sonuç çıkarmadığı gibi, olumsuzlamasını da olumlu bir şey gibi ifade etmez. Ama olumlu olan hiçbir surette yalın olandan farklı değildir; ya da eğer Kuşkuculuk evrensel olan her şeyin ortadan kaybolmasını hedefliyorsa, kendi koşulu, tinin sabitliği olarak, aslında bizzat bu evrensel, yalın, kendiyle-özdeş olandır –ama bireysel bilincin evrenselliği olan bir evrensellik (ya da bir Varlık). Kuşkucu özbilinç, bununla birlikte, bölünmüş bilinçtir ki, bir yandan, onun için hareket içeriğinin bir karışıklığıdır; o, içinde ona sunulan şeyin tamamen olumsal ve ilgisiz olduğu tüm şeyleri kendisi için ortadan kaldıran bu harekettir; doğru kabul etmediği yasalara göre davranır ve kusursuz bir şekilde empirik bir varoluştur. Başka bir yandan ise onun yalın düşüncesi kendine-özdeşliğin sabitliğidir, ama realitesi, kendi kendisiyle olan birliği, tamamen boş bir şeydir ve edimsel

dolduruluşu da kişinin seçtiği herhangi bir içeriktir. Bu yalınlık ve aynı zamanda saf karışıklık olarak Kuşkuculuk, aslında bütünüyle kendini-fesheden çelişkidir. Zira onda zihin, düşünen olarak kendini kendisine gömecek kadar ileriye gitmiştir; şimdi sonsuzluğunun bilincinde kendisini en son olarak kavrayabilir. Kuşkuculuk bu bakımdan Roma dünyasında serpilip gelişmiştir, çünkü gördüğümüz üzere (s. 241) Roma ilkesinin bu dışsal, ölü soyutlamasında (Cumhuriyetçilik ve emperyal Despotluk ilkesinde) tin, ona hiçbir doyum veremeyen şimdi ve buradaki bir varoluştan zihinselliğe akıp gitmiştir. Burada zihin uzlaşma ve *eudaimonizm*i ancak kültürlü düşünce yoluyla içerde arayıp bulabileceği ve dünyanın bütün amacı da bireyin doyumundan ibaret olduğu için, iyi ancak her bir tikel durumda bireysel eser olarak ortaya konabilir. Roma imparatorları arasında şüphesiz başta Marcus Aurelius ve başkaları gibi Stoacılar olmak üzere ünlü insanlar görüyoruz; ama onlar sadece bireysel *kendi*lerinin doyumunu gözetmiş ve edimselliğe kurumlar, yasalar ve anayasalar yoluyla rasyonellik kazandırma düşüncesine erişmemişlerdi. Zihnin kendi içerisindeki bu yalnızlığı o halde gerçekten Felsefedir; ama düşünce soyut bir şekilde ölü katılık olarak kendinde evindedir ve dış şeyler karşısında edilgindir. Olur da hareket edecek olursa, beraberinde tüm ayrımlara karşı bir küçümseme taşıyarak hareket eder. Kuşkuculuk o nedenle hem Felsefenin hem de dünyanın çürümesine aittir.

Özbilincin ulaştığı sıradaki aşama, böylece olmuş olduğu şey hakkında bir bilinç edinmesidir ya da özsel doğasının kendine nesne olmasıdır. Özbilinç kendisi açısından yalın özdür; onun için bundan başka bir realite artık yoktur ki, bu onun kendi özbilincidir. Kuşkuculukta bu realite henüz kendine bir nesne değildir, çünkü nesnesi onun için karışıklıktan ibarettir. O bilinç olduğu için, bir şey onun için vardır; bu karşıtlıkta kuşkucu bilinç açısından sadece yitip giden içerik söz konusudur, yalın kalıcılığı içinde kavranmış değildir. Hakikati ise kendisinin özbilince gömülmesidir ve özbilincin kendine bir nesne olması olgusudur. Böylece realite varoluşta veya düşüncede gerçekten de bir evrenselin formuna sahiptir, ama bunda kendi özbilinci gerçekte Kuşkuculukta olduğu gibi yabancı bir şey değildir. Öncelikle, ruhun yalın olduğundan söz etmemiz gibi, dolaysız ve salt varolan,

tam bir 'başka' olarak yalın değildir; zira bu, hareketten, farklılıktan evrensel olarak kendine geri dönen yalın olumsuzdur. İkincileyin, "Ben kendimde evdeyim"i ifade eden bu evrensel güç de keza, bilinç için nesnel realite olarak bir kalıcılık taşıyan Varlık anlamına sahiptir ve Kuşkucularda olduğu gibi sadece ortadan kayboluyor değildir; çünkü akıl kendine nasıl sahip olup bulabileceğini bir tek onda bilir. Kendinde evde olan zihnin bu içselliği, kendi içinde ideal bir dünya inşa etmiş, zihinsel dünyanın, edimselliğe inmiş ve edimsellikle birlik içinde olan Tanrı'nın bir krallığının, temelini ve zeminini atmıştır ve bu da İskenderiye felsefesinin duruş noktasıdır.

## Üçüncü Dönem

# Yeni Platoncular

Stoacılıkta ve Epikourosçulukta evrensel ilkeler sayılan karşıtların –ki, diğer tüm karşıtlar onlardan ileri gelir– ortadan kaldırılması Kuşkuculuk olduğu için, o keza bu karşıtların ideal belirlenimler olarak içinde bulunduğu birliktir de, öyle ki İdea bilince şimdi kendinde somut olarak gelmelidir. Geçip gitmiş olan her şeyin somut sonucu olan bu üçüncü gelişmeyle birlikte, tamamen yeni bir çağ başlamaktadır. Öznel bilgi ölçütünün reddedilmesiyle genel olarak sonlu ilkeler de ortadan kaybolduğu için –çünkü ölçütün işi bunlarladır– Felsefe şimdi bambaşka bir zemindedir. Bu da Felsefenin Yeni Platonculukta aldığı ve Hıristiyanlığın dünyada yol açtığı devrimle yakından ilişkili olan formdur. Varmış olduğumuz son aşama –sabit ve nesnel olan her şeyden el etek çekerek, kendinde arı, sonsuz soyutlamaya kaçarak, tüm belirli içeriğin mutlak yokluğuyla ulaşılan öznel hoşnutluk ve özbilincin kendine geri dönüşü– her ne kadar Stoacı ve Epikourosçu sistemler de aynı ereği gözetiyor da olsa, Kuşkuculukta tamamına ermiştir. Ama sonsuz öznelliğin bu tamamen kendi içerisine girip orada kalmasıyla Felsefe, özbilincin, düşüncesinde, kendini mutlak olarak bildiği duruş noktasına varmıştır (Cilt II. s. 320); Felsefe şimdi özbilincin öznel ve sonlu tavrını ve onun anlamsız bir dış nesneden kendini ayırt etme tarzını reddettiği için, farklılığı kendi içinde kapsamış ve hakikati, düşünülür bir dünya içerisinde eksiksizleştirmiştir. Bunun kendini dünyanın tininde dışavuran bilinci şimdi Felsefenin konusunu

oluşturmaktadır; esasen ona Platoncu kavrayış ve ifadeleri kullanmak ve onlardan hareketle akıl yürütmek, ama ayrıca Aristotelesçi ve Pythagorasçı kavrayış ve ifadelerden de yararlanmak yol açmıştır.

İnsanların aklına şimdi, mutlak varoluşun özbilince yabancı bir şey olmadığı, içinde özbilincin bizzat kendisinin dolaysızca mevcut olmadığı hiçbir şeyin gerçekte onun için varolmadığı fikri gelmiştir –şimdi dünya-tininin evrenseli olarak, tüm insanların evrensel inanç ve bilgisi olarak bulunan ilke budur; dünyanın bütün yönünü bir çırpıda değiştirerek daha önceki her şeyi yok etmekte ve dünyanın yeniden doğuşuna yol açmaktadır. Bu bilginin aldığı çeşitli formlar Felsefe tarihine değil, bilinç ve kültür tarihine aittir. Bu ilke, varoluşu gereği bireysel insanın herkesçe tanınan bir evrensel olarak mutlak değer taşımasını sağlayan evrensel bir adalet ilkesi olarak ortaya çıkar. O nedenle, dış siyaset bakımından bu, bireysel kişilerin mülkiyetiyle ilgili özel hakların gelişim dönemidir. Fakat bu felsefe formunun kapsamı içinde olduğu Roma kültürünün karakteri aynı zamanda soyut evrenselliktir ki, bunun cansızlığı içinde, kendine özgü tüm şiir ve felsefe ve tüm yurttaş yaşamı yok olup gitmiştir (Cilt II. s. 201). Örneğin Cicero, bazı filozofların da yaptığı gibi, ülkesindeki durumu değerlendirme konusunda tam bir eksiklik sergiler. Dünya böylece kendi varoluşu itibarıyla iki parçaya ayrılmıştır; bir yanda atomları, özel bireyleri, bir yandaysa salt dışsal bir şekilde de olsa onları birleştiren bir bağı görüyoruz ki, bu bağ iktidar olarak, tek bir özneye, imparatora havale edilmiştir. Roma iktidarı bu nedenle gerçek Kuşkuculuktur. Eksiksiz despotluk olarak, ulusal yaşamın çöküşünde doğrudan doğruya atomun yalıtılmışlığıyla bağıntılı olan, kendini özel yaşamın amaç ve çıkarlarına geri çekiliş olarak gösteren bu soyut evrensellik türünün tam bir muadilini düşünce alanında buluyoruz.

Bu noktada zihin, harabelerin üzerine bir kez daha yükselmekte ve öznelliğinden çıkarak, nesnel olana, ama aynı zamanda tekil nesnelerin dış görünüşünde veya ödevler ve bireysel ahlak formunda ortaya çıkmayıp aksine zihinden ve gerçek hakikatten mutlak nesnellik olarak doğan bir zihinsel nesnelliğe yeniden geçmektedir. Başka bir deyişle, burada bir yandan Tanrı'ya geri dönüşü, diğer yandan da insan

zihninin huzuruna mutlak bir şekilde Kendi hakikati içinde çıktığı için Tanrı'nın belirimini görüyoruz. Kendini yalnızca öznel bir şekilde kavramış, ama şimdi kendine nesnel hale gelen düşüncenin sağladığı zihnin restorasyonuna geçişi bu oluşturmaktadır. Roma dünyasında mevcut kötülüğü, bu berbat, adaletsiz, ahlaksız dünyayı bırakıp bundan böyle orada bulunamayacak olanı burada aramak üzere zihne geri çekilmenin zorunluluğu böylece giderek daha şiddetli bir şekilde hissedilmişti. Zira Grek dünyasında tinsel etkinliğin neşesi uçup gitmiş ve yerini oluşmuş olan yarığın kederi almıştır. Bu felsefeler o nedenle sadece aklın gelişimindeki değil, aynı zamanda insanlığın gelişimindeki uğraklardır; onlar dünyanın tüm durumunun kendini düşünce yoluyla ifade ettiği formlardır.

Bununla birlikte, başka formlar içinde, doğa bundan böyle kendisi için herhangi bir şey olmadığı ölçüde, doğanın güçleri bir sihirbaz gibi onları kendi isteklerine itaat ettirip boyun eğdirten insanın hizmetçileri olduğundan, bir şekilde doğayı küçümseme kendini göstermeye başlamıştır. Bu zamana dek, içinde ebedî olanın bilgisi olarak tanrısal bilginin olumsal olanın bilgisinden ayırt edilmediği, ağaçlar, hayvanlar, vb. yoluyla kehanetler sunulmuştu. Şimdi ise mucizeler yaratan bundan böyle tanrılar değil, doğanın zorunluluklarına karşı koyarak doğa olarak doğayla uyuşmayan mucizelere sebep olan insanlardır. Mevcut doğaya inanmamak anlamına da gelen bu mucize inancı, böylece geçmişe olan inançsızlıkla ya da tarihin tam da olduğu şey olduğuna inanmamakla birleşmektedir. Romalıların, Greklerin, Yahudilerin tüm edimsel tarih ve mitolojisi, hatta sözcük ve harfleri bile farklı bir anlam kazanmaktadır; onlar içeriden parçalanmış olup, özlerini oluşturan içsel bir anlam ve görünüşlerini oluşturan boş bir lafzi anlam taşırlar. Edimsellikte yaşayan insanlar burada nasıl görülüp işitileceğini büsbütün unutmuşlar ve aslında şimdiye ilişkin tüm anlayışlarını yitirmişlerdir. Duyusal hakikati bundan böyle kabul etmezler; bizi aldatıp dururlar, çünkü gerçek olan onların zihni açısından tüm anlamını kaybettiği için onu kavrama yeteneğinde değillerdir. Başkaları dünyadan vazgeçer, çünkü onda artık hiçbir şey bulamazlar, gerçeği bir tek kendilerinde keşfederler. Tüm tanrıların tek bir Panteon'da buluşması gibi, tüm dinler de tek bir dine üşüşür,

tüm tasarım kipleri birinde özümsenir; şudur ki, özbilinç –edimsel bir insan– mutlak varoluştur. Tüm bu gizemli kültler Roma'ya akın etmişti, ama tinin gerçek kurtuluşu Hıristiyanlıkta ortaya çıktı, çünkü tinin gerçek doğasına orada ulaşılmaktadır. Şimdi insana mutlak gerçekliğin ne olduğu bildirilmektedir; bir insandır, ama henüz İnsan ya da genelde özbilinç değil.

Bu ilkenin bir formu, bu yüzden, kendini bilen, kendinde kendini ayırt eden, ama gene de kendi kendisiyle tamamen şeffaf bir birlik içinde kalmaya devam eden bilincin kendinde sonsuzluğudur; zihin ancak bu somut bir şekilde kendini-belirleyen düşünce olarak herhangi bir anlama sahiptir. Edimsel bir özbilinç, Mutlağın şimdi özbilinç formunda biliniyor olmasıdır, öyle ki Mutlağın belirlenimleri özbilincin tüm formlarında sergilenmektedir; bu alan tamı tamına Felsefeye ait olmayıp, Tanrı'yı bu tikel insanda bilen Dinin alanıdır. Özbilincin mutlak gerçeklik ya da mutlak gerçekliğin özbilinç olduğunun bu bilgisi Dünya-tinidir. O bu bilgidir, ama bu bilgiyi bilmez; onun salt bir sezgisine sahiptir ya da onu düşüncede değil, yalnızca dolaysız bir şekilde bilir. Onu yalnızca dolaysız şekilde bilmek demek, tin olarak bu gerçekliğin Dünya-tini açısından şüphesiz mutlak özbilinç olması, ama varolan dolaysızlık içinde bireysel bir insan olması demektir. Dünya-tini için mutlak tin olan şey özbilincin Kavramı değil, belli bir zamanda belli bir yerde yaşamış olan bu bireysel insandır: Başka bir deyişle, özbilinç henüz ne bilinmekte ne de kavranmaktadır. Mutlak gerçeklik, düşüncenin bir dolaysızlığı olarak, özbilinçte dolaysızdır ya da zihnimizde resimler taşımamızla aynı şekilde içsel bir sezgi gibidir.

Diğer form ise bu somutun düşüncenin arı özdeşliği olarak daha soyut bir şekilde kavranmasıdır ve böylece somuta ait olan *kendilik* noktası düşünce için yitip gitmiştir. Kavrayan düşüncede zihin formundaki mutlak gerçeklik olarak, ama henüz bir ölçüde özbilinçte dolaysız bir şekilde varolan mutlak gerçeklik olarak ifade edilen bu yön, Felsefenin alanına girer. Ama tin, eğer her bakımdan tamsa, aynı zamanda doğal yöne de sahip olmalıdır ki, bu felsefe formunda henüz bu yön eksiktir. Şimdi, nasıl ki Hıristiyanlıkta evrensel tarih zihnin kendinin bilincindeki bu ilerleyişini sağlıyorsa, aynı şeyin en

iç gizemlerinde, Felsefede de bu aynı değişiklik aynen kaçınılmaz bir şekilde gerçekleşmelidir; aslında daha öte gelişiminde Felsefe, Hıristiyanlıkta salt sezdirilmiş olan bu mutlak gerçeklik İdeasını kavramaktan başka bir şey yapmaz. Mutlak Tin başka bir şeye dönüştürülmüş olan ve bunun kendisi olduğunu bilen ebedî kendiyle-özdeş varoluşu ima eder: Farklı bir şey olmaktan daima kendine geri döndüğü ölçüde değişmez olan. Bilincin kuşkucu hareketine işaret eder, ama geçici nesnel öğenin aynı zamanda kalıcı olmaya devam etmesi ya da kalıcılığı içinde özbilincin anlamını taşıması formunda.

Hıristiyan dininde bu tinsel gerçeklik, ilk olarak, ebedî gerçekliğin kendisi için farklı bir şey haline geldiğine, tamamıyla farklı bir şey olarak koyutlanan dünyayı yarattığına işaret ediyor olarak tasarlanıyordu. Daha sonra buna şu uğrak, yani başka öğenin kendinde ebedî gerçeklikten farklı bir şey olmadığı, aksine ebedî gerçekliğin kendini orada sergilediği eklendi. Üçüncü olarak, başkası ile ebedî gerçekliğin özdeşliğine, Tine, başkasının birinciye geri dönüşüne işaret edildi: Başkasının burada sadece ebedî gerçekliğin kendini sergilediği noktadaki başkası olarak değil, evrensel bir anlamda başkası olarak anlaşılması gerekir. Dünya kendini belirtik hale gelen bu mutlak gerçeklikte tanımaktadır; bu yüzden gerçekliğe geri dönmüş dünyadır ve tin de evrensel Tindir. Gelgelelim bu tin İdeası Hıristiyanlara ilkin çıplak sıradan tasarım formunda göründüğü için, Yahudilerin yalın gerçekliği olan Tanrı onlar açısından bilincin ötesindeydi; böyle bir Tanrı şüphesiz düşünür, ama O Düşünce değildir, çünkü O gerçekliğin ötesinde kalmaya devam eder ve duyularımızın algıladığı dünyadan ayırt edilendir O sadece. Keza bireysel bir insan da bununla karşıtlık içinde durur –dünyayla gerçekliğin birliği uğrağı ve tin, bu birliği ancak sıradan tasarım formunda, ama gerçekliğini bir gelecek umudunda taşıyan inançlı bir cemaat olarak bu birliğin evrenselliği.

Arı Düşüncedeki İdeanın –Tanrı'nın iş görme şeklinin sanki O bir özneymiş gibi dışsal olmaması ve o nedenle de tüm bunların, bu şekilde davranmak şans eseri aklına gelen Tanrı'nın rastgele bir kararı ve hükmüymüş gibi ortaya çıkmaması, aksine Tanrı'nın, Kendi özünün kendini-açındıran uğrakları olarak, hiç de rastlantı tarafından

koşullandırılmayan Kendi Kendisinin Kendisindeki ebedî zorunluluğu olarak bu hareket olması– felsefi ya da açık bir şekilde Platoncu Yahudilerin yazılarında ifade edildiğini görüyoruz. Bu bakış açısının doğduğu yer Doğu ile Batı'nın uyuşmazlık içinde buluştuğu ülke olmaktadır; zira Doğu'nun özgür evrenselliği ile Avrupa'nın belirliliği, iç içe geçtiklerinde, Düşünceyi oluştururlar. Stoacılarda düşüncenin evrenselliğinin bir yeri vardı, ama bu, duyuma, dış varoluşa karşıttır. Doğulu evrensellik ise bütünüyle özgürdür; tikel olarak koyulan evrensellik ilkesi de Batı düşüncesidir. İskenderiye'de daha özel olarak da bu felsefe formu yetişmiştir, ama aynı zamanda şimdi esas olarak göz önünde bulundurulan nokta olan somutun düşünce içinde inşa edilmesinin kısmen örtülü başlangıçlarının bulunduğu düşüncenin önceki gelişimine de önem verilmiştir. Pythagorasçı felsefede bile Üçlü olarak mevcut olan farklılığı bulmuştuk; ardından da Platon'da bölünmez tözle başka-varlığın birliği olarak yalın tin İdeasını görmüştük – her ne kadar bu ikisinin bileşiminden ibaret olsa da. Bu somuttur, ama başka-varlığın genel olarak doğanın ve bilincin tüm gerçekliği olduğu kapsamlı bir şekilde değil de sadece yalın uğraklar içinde –ve bu özbilinç olarak geri dönmüş olan birlik yalnızca bir düşünce olmayıp, yaşayan Tanrı'dır. Nihayet somut Aristoteles'te ἐνέργεια [energeia]'dır, kendi kendisinin nesnesi olan Düşüncedir, somuttur. Dolayısıyla, bu felsefe her ne kadar Yeni Pythagorasçı ve Yeni Platoncu olarak biliniyor da olsa, ona Yeni Aristotelesçi demek de mümkündür; zira İskenderiyeliler en az Platon kadar Aristoteles'i de incelemişler ve her ikisine de çok kıymet vererek sonraları onların felsefelerini tek bir birlik içinde birleştirmişlerdir.

Fakat bu bakış açısı ile önceki bakış açısı arasındaki farklılığa ilişkin daha açık bir kavrayışa sahip olmamız gerekiyor. Önceki felsefelerde νοῦς [nous]'un dünyanın özü olduğunu görmüştük ve benzer şekilde Aristoteles de Kavramın tüm şeyler dizisinin hakikati olduğunu tanıyacak şekilde bu şeyleri yaşam ve zihne sahip olarak kavramıştı. Aristoteles daha ziyade tikelleri takip ediyorken, Stoacılar durumunda bu birlik, bu sistem, son derece kesin bir şekilde ortaya konmuştu. Düşüncenin bu birliğini, Stoacılar arasında, daha özel olarak bir yandan özbilincin kendine geri dönüşü olarak görmüştük, öyle ki tin

düşüncenin arılığı yoluyla kendi içinde bağımsızdır; dü[illegible] yandansa orada λόγος [logos]'un esas olarak tüm dünyanın her şe[illegible]nüfuz eden temeli haline geldiği bir nesnellik gördük. Stoacılarda, bununla birlikte, bu temel yalnızca töz olarak kalıyor ve böylece de Panteizm formunu alıyordu, çünkü evrenselin gerçek olduğunu belirlerken gözümüze ilişen ilk fikir budur. Panteizm, dünyadaki her şeyin İdeanın bir yaşamı olduğunu kavraması bakımından, tinin yükselişinin başlangıcıdır. Zira özbilinç kendi kendisinden, kendi sonsuzluğundan, kendine yönelmiş düşüncesinden ortaya çıkıp tikel şeylere, ödevlere, ilişkilere yöneldiği zaman ya da bu evrensel tözü düşünen düşünce bundan tikel olana geçip göğü, yıldızları veya insanı nesnesi haline getirdiği zaman, evrensel olandan dolaysız bir şekilde tikel olana veya dolaysız bir şekilde sonlu olana inmektedir, çünkü tüm bunlar sonlu formlardır. Gelgelelim somut, kendini tikelleştiren evrenseldir ve kendini bu tikelleştirme ve sonlulaştırma içinde gene de ebediyen kendiyle evde kalmaya devam eder. Buna karşılık Panteizmde ise tek bir evrensel töz salt kendini sonlu hale getirmekte ve böylelikle de kendini alçaltmaktadır. Taşma kipi budur ki, buna göre, evrensel kendini tikelleştirirken veya Tanrı dünyayı yaratırken, tikel hale gelerek, değersizleşmiş veya bozulmuş olur ve Kendine bir sınır çeker; öyle ki Kendini bu sonlulaştırması Kendisine geri dönüşle bağdaşmaz. Aynı ilişki Greklerin ve Romalıların mitolojilerinde de bulunur; Tanrı'ya belirlilik ve form kazandırmak, ki O boş bir soyutlama olarak kalmaz, Tanrı'nın sonlu kılınmasıdır ve böylece O salt bir sanat eseri haline gelir; ama Güzelin kendisi özgür İdeayı ifade etme noktasına getirilmeyen sonlu bir formda kalmaya devam eder. Nesnelliğin belirlenimi, özelleşmesi, gerçekliği şimdi mutlak evrensele upuygun olacak türden bir doğa taşımalıdır; tanrı formları ve ayrıca doğal formlar ve ödevler olarak bilinen formlar böyle upuygun olmayı başaramazlar.

Bu yüzden şimdi gereken şey, böylece nesnellikten kendine ve içselliğine geri dönen bilgili zihnin, terk ettiği dünyayla kendini uzlaştırmasıdır, öyle ki dünyanın nesnelliği elbette zihinden ayrı olabilir, ancak ona upuygundur. Dünyaya ait olduğu gibi Felsefeye de ait olan bu somut duruş noktası Zihnin gelişimidir, çünkü salt arı düşünce olmakla kalmayıp, kendini nesnelleştiren ve orada kendini sürdürüp

kendiyle evde olan düşünce olmak Zihin için şarttır. Düşüncenin nesnelliğe yönelik önceki çabaları salt belirliliğe ve sonluluğa bir geçişi oluştururlar, mutlak varoluşa upuygun nesnel bir dünyaya değil. Yeni Platoncu felsefenin veya İskenderiye felsefesinin evrensel duruş noktası ise şimdi, dünyanın kayboluşundan, dışsallığı içinde gene de içsel bir dünya olarak kalmaya devam eden bir dünya ve dolayısıyla da uzlaşmış bir dünya oluşturmaktır; tinselliğin dünyası budur ki, burada başlamaktadır. O nedenle, asıl İdea kendi kendisinin nesnesi olan ve böylece nesnesiyle, düşünülenle özdeş olan Düşüncedir; öyle ki bir ve başkasına ve her ikisinin birliğine sahip oluruz.

Bu somut İdea yeniden öne çıkmıştır ve Hıristiyanlığın gelişiminde, düşünce oraya da nüfuz etmiş olduğundan, Teslis olarak bilinir hale gelmiştir; bu İdea mutlak gerçekliktir. Bu İdea doğrudan doğruya Platon ve Aristoteles'ten gelişmemiş, dolambaçlı Dogmatizm yolunu izlemiştir. Önceki düşünürlerde şüphesiz dolaysız bir şekilde en üstün olarak ortaya çıkmıştı; ama bunun yanı sıra ve ötesinde ayrıca diğer içerik de, Zihnin düşüncelerinin ve Doğanın zenginlikleri de ortaya çıkar ve böyle kavranır. Aristoteles o nedenle Doğanın krallığını kavramıştır; Platon'da ise gelişme sadece gevşek bir çokluk içinde tasarlanmaktadır. Bununla birlikte, İdeanın her şeyi kendi içerisinde sarıp sarmalayan hakikat olarak ortaya çıkabilmesi için, bu sonlunun, toplanmış olan bu geniş belirlenimler içeriğinin, onun sonlu yanında, yani evrensel bir karşıtlığın sonlu formunda da kavranması şarttı. Daha sonra Kuşkuculuğun çözüp dağıttığı Dogmatizmin işlevi buydu. Tikel ve sonlu olan her şeyin çözülüşü, ki onun özünü bu oluşturur, Platon ve Aristoteles tarafından gözetilmemişti ve bu yüzden de onlar İdeayı her şeyi kapsayan bir şey olarak koyutlamamışlardı. Şimdi çelişki ortadan kaldırılmış ve Zihin olumsuz huzuruna ulaşmıştır. Öte yandan, olumlayıcı olan ise zihnin kendi içindeki sükunetidir ve Zihin de şimdi tikel olan her şeyden bu özgürlüğe ilerlemektedir. Tüm sonsallığın çözülüşüyle birlikte kendi içinde uzlaşmaya vardıktan sonra Zihnin kendinde olduğu şeyin bilgisidir bu. Zihnin kendi içindeki bu ebedî huzuru şimdi onun nesnesini oluşturmaktadır; olgunun farkındadır ve onu düşünceyle daha öte belirlemeye ve geliştirmeye çabalar. Bunda keza evrim, özgür gelişme ilkesine sahip oluyoruz; Zihin

dışında her şey yalnızca sonlu ve geçicidir. O yüzden Zihin tikele geçtiği zaman, tikel açıkça bu ideallikte içerilen bir şey olarak belirlenir ki, Zihin bunu kendisine tabi olan bir şey olarak bilir. Kuşkucu felsefenin olumlayıcı sonucu budur. Bu bakış açısından yola çıkıldığında bambaşka bir görüşün ifade edileceği açıktır. Nesne şimdi Kendinde ve Kendi için mutlak arı Zihin olarak Tanrı ve Onun Kendinde etkinliğidir. Ama Tanrı bundan böyle Soyut olarak değil, Kendinde Somut olarak bilinir ve bu Somut da Zihinden başka bir şey değildir. Tanrı canlıdır, Bir ve Başkasıdır ve bu ayrı belirlenimlerin birliğidir; zira soyut yalın olandan ibarettir, oysa canlı kendi içinde farklılığı taşır ve aynı zamanda orada kendiyle evdedir.

Bundan başka, Zihnin dikkatini özellikle şu noktalar çekmiştir: İlk olarak, öznel hale gelmiş olan bu bilincin hakikat olarak mutlağı kendi nesnesi yaparak bu mutlağı kendi dışına yerleştirmesi ya da Tanrı'ya imana ulaşması, Tanrı'nın şimdi Kendini belirtik kılıp bildirmesi, yani bilinç için varolması. Aynı zamanda nesnel olarak koyutlanan mutlak, büsbütün evrensel, Tanrı'dır. Burada işin içine insanın bu kendi nesnesiyle, mutlak hakikatle olan ilişkisi girer. Bu andan itibaren mutlak bir ilgi kazanan bu yeni duruş noktası o yüzden dışsal şeylerle, ödevlerle, vb. bir ilişki değildir; tüm bunlar belirlidir, sınırlıdır, onlar demin söz edilmiş olan şey gibi her şeyi kapsayan değildir. Bu ilişkide keza öznenin salt kendine dönmesi, tek-yanlılığı içinde bilge insanın konuşmaları da ortadan kalkmıştır. Şüphesiz öznenin gene Epikourosçuluğun, Stoacılığın ve Kuşkuculuğun amaçladığı aynı özgürlüğe, mutluluğa, azme ulaşması gerekir, ama bu, nesnel olandan kaçarak değil, ancak Tanrı'ya dönerek, mutlak hakikate kulak vererek sağlanabilir; öyle ki özne özgürlüğe ve mutluluğa bizzat nesnel olanın kendisi yoluyla ulaşır. Tanrı'yı yüceltmenin ve Ondan korkmanın duruş noktası budur, öyle ki öznenin kendi özgürlüğünün nesnesine, insanın, önünde özgür ve sağlam bir şekilde duran bu kendi nesnesine dönmesiyle ulaşılmaktadır.

İkinci olarak, burada içerilen çelişkiler söz konusudur ve bunlar zorunlu olarak zihnin dikkatini çeker ve uzlaştırılmaları da özseldir. Eğer bu tek-yanlı konumu benimseyecek olursak, Tanrı bir yanda,

özgürlüğü içindeki insan da başka bir yanda durur. Nesnel olana zıtlık içinde duran bu türden bir özgürlük, düşünen özbilinç olarak insanın arı içselliğinin kendisiyle olan ilişkisini mutlak olarak kavradığı bir özgürlük, gelgelelim somut olarak değil, sadece biçimsel olarak mutlaktır. Bu durumda, insanın iradesi kendini nesnel olan karşısında olumsuz bir şekilde belirlediği ölçüde, günahın kökeniyle, mutlak Olumlayıcıya zıtlık içindeki kötülükle karşılaşıyoruz.

Önem taşıyan üçüncü özsel nokta, içinde şimdi Tanrı'nın genel olarak idrak edilmesi gereken formdur, zira Tanrı'yı somut olarak belirlemek esas olarak Zihnin Kavramına ait olduğu için Tanrı'nın dünyayla ve insanla ilişki içinde düşünülmesi kaçınılmazdır. Dünyayla olan bu ilişki o halde bir 'başkası' ile olan bir ilişkidir ki, böylelikle ilkin Tanrı'nın dışındaymış gibi görünür; ama bu ilişki *Onun* etkinliği olduğu için, bu ilişkinin Kendisinde olması olgusu Kendisinin bir uğrağıdır. Tanrı'nın dünyayla olan bağı Onun Kendi içindeki bir belirlenimi olduğundan, birden başkası olmak, ikilik, olumsuz, ayrım, genel olarak öz-belirlenim, özünde Ondaki bir uğrak olarak düşünülecektir ya da Tanrı Kendini Kendi içinde bildirmekte ve dolayısıyla da Kendisinde ayrı belirlenimler saptamaktadır. Kendisindeki bu ayrım, Onun somut doğası, mutlağın insanla, dünyayla bağıntı içine girdiği noktadır ve bunlarla uzlaşmıştır. Tanrı'nın insanı ve dünyayı yaratmış olduğunu söyleriz, bu Onun kendi içindeki belirlenimidir ve aynı zamanda sonlunun Bizzat Tanrı'nın Kendisi içindeki başlangıç noktası, kökenidir. Bu şekilde, öyleyse, sonradan sonlu olarak ortaya çıkan şey gene de Onun Kendi Kendisi içinde ürettiği bir şeydir –Tanrı'nın kendini ayırmaya başlayıp zamansal dünyayla Kendi bağına sahip olduğu tikel İdealar, Bizzat Tanrı'nın Kendisindeki dünya, Tanrısal dünya. Tanrı'nın somut olarak tasarlanması olgusunda hemen Onun Kendi içindeki bir Tanrısal dünyaya ulaşırız.

Dördüncü olarak, doğal ve siyasal olan Tanrısal formlar kendilerini şimdi Gerçekten ayırmış oldukları ve zamansal dünya da insanlara olumsuz, hakikatsiz gibi görünmüş olduğu için, insan Tanrı'yı Zihinde tanımaktadır; o, doğal şeylerin ve Devletin, mitolojide olduğu gibi, Tanrı'nın varolma kipi olmadığını, aksine düşünülür bir dünya

olarak bu kipin Onun Kendisinde varolduğunu fark etmiştir. Roma dünyasının mutsuzluğu, insanın şimdiye dek içinde doyum bulduğu şeyden kendini soyutlamasında yatar; bu doyum insanın en yüksek hakikatini hava, ateş ve su gibi doğal şeylerde ve dahası ödevlerde, Devletin siyasal yaşamında bulduğu panteizmden kaynaklanıyordu. Buna karşılık şimdi ise dünyanın kendi mevcut dertlerinden duyduğu keder içinde, işin içine ümitsizlik ve doğal sonlu dünyanın bu formlarına ve yurttaş yaşamının ahlaksal dünyasına olan inançsızlık dâhil olmuştur; insan, dışsal ahlaksal karakteri itibarıyla bu realite formunun gerçek olmadığını kanıtlamıştır. İnsanın doğayla birlik içindeki insan yaşamı dediği ve doyumunu doğada bulduğundan Tanrı'yla orada karşılaşmasını sağlayan bu durum varolmaya son vermiştir. İnsanın dünyayla olan birliği, bu birlik daha yüksek bir birlik içinde geri getirilebilsin, dünya, düşünülür bir dünya olarak, Tanrı'nın içerisine alınabilsin diye bozulmuştur. İnsanın Tanrı'yla olan ilişkisi kendini böylelikle ibadette kurtuluşumuzu sağlama şeklinde açığa vurmaktadır, ama daha özel olarak da kendisini keza Felsefede göstermektedir –şu amacın açık bilinciyle ki, birey kendini bu düşünülür dünyaya ait kılma yeteneği taşımalıdır. İnsanın Tanrı'yla olan ilişkisini tasarlama tarzı, özellikle de insanın Tanrı'yı tasarlama tarzı tarafından belirlenir. Şimdi sıklıkla söylenen şey, insanın Tanrı'yı bilmesine gerek olmadığı ve aynı zamanda bu ilişkinin bilgisine sahip olabileceği, yanlıştır. Tanrı İlk olduğu için ilişkiyi belirleyen Odur ve o yüzden bu ilişkinin hakikatinin ne olduğunu bilmek için insanın Tanrı'yı bilmesi gerekir. Düşünce böylece doğal olanı yadsıyacak kadar ileri gittiğinden, şimdi ilgilendiğimiz şey hakikati varolan herhangi bir kipte aramak değil, iç Varlığımızdan tekrar gerçek bir nesnele gitmektir, ki bu, belirlenimini düşüncenin kendine özgü doğasından türetir.

Şimdiki duruş noktasının başlıca uğrakları bunlardır ve Yeni Platoncuların refleksiyonları ona aittir. Bununla birlikte, buna başlamadan önce Yahudi Philon'dan kabaca bahsetmemiz ve ayrıca Kilisenin tarihinde ortaya çıkan kimi uğraklara değinmemiz gerekiyor.

## A. Philon

İskenderiyeli eğitimli bir Yahudi olan Philon, ilk Roma imparatorlarının hükümranlığı altında, İsa'nın doğumundan önce ve sonra yaşamıştır; yani m.ö. 20'de doğmuş, İsa ölene dek yaşamıştır. Felsefi bilinç olarak evrensel bilincin uygulanışını ilk defa onda görüyoruz. Apion'un Yahudilere karşı önünde çok çirkin suçlamalar getirdiği Caligula'nın hükümdarlığı sırasında, yıllar geçtikçe, Romalılara Yahudiler hakkında daha lehte bir açıklama sunmak üzere halkının elçisi olarak Roma'ya gönderilmiştir. Onun İmparator Claudius'un hükümdarlığı sırasında da Roma'ya geldiğini ve orada Havari Petrus ile karşılaştığını anlatan bir gelenek de söz konusudur.[187]

Philon örneğin Dünyanın Yaratılışı, Ödüller ve Cezalar, Kurbanları Sunanlar, Alegorilerin Yasası, Rüyalar, Tanrı'nın Değişmezliği, vb. gibi çoğuna halen sahip olduğumuz uzun bir eserler dizisi kaleme almıştır; bunlar 1691 yılında ve ardından da Erlangen'de Pfeiffer tarafından yayınlanmıştır. Philon geniş kapsamlı eğitimiyle ünlüydü ve Grek felsefesini çok yakından biliyordu.

Philon daha özel olarak da Platoncu felsefesiyle ve Yahudilerin kutsal yazılarındaki Felsefenin varlığını göstermek için verdiği uğraşlarla tanınır. Yahudi ulusunun tarihine dair açıklamasında, bu tarih

[187] Bruck. Hist. crit. philos. T. II. ss. 797, 799 ve notlar; Phil. De legatione ad Cajum, s. 992 (ed. Francf. 1691): Joseph. Antiq. Jud. XVIII. C. 10, s. 649; Euseb. Hist. eccles. II. c. 18; karş. Fabric. Biblioth. Gr. Cilt III. s. 115 (Hamburg, 1708).

içerisindeki anlatılar ve ifadeler Philon için dolaysız gerçeklik anlamını yitirmiştir. Onlara tamamen mistik ve mecazi bir anlam yüklemeye çalışır ve Musa'da Platon'un mevcut olduğunu bulur; kısacası, Philon'un çabası felsefi dogmaları Grek mitolojisinde tanıyan İskenderiyelilerin çabasını andırmaktadır. Zihnin doğasını düşünce öğesinde kavranmış olarak değil, orada ifade edilmiş olarak ele alır ve bu ifade de gene hem saf olmaktan uzaktır hem de her türden imgelerle bezenmiştir. Paganların Homeros'ta ve halk dininde aradığı gibi, Yahudiler de Felsefenin tini tarafından, kutsal kitaplarında daha derin bir spekülatif anlam aramaya ve dinsel yazılarını tanrısal bilgeliğin eksiksiz bir sistemi olarak tasarlamaya mecbur edilmişlerdir. Çağın karakteri budur ve bunun sonucu olarak da sıradan tasarımlarda sonlu anlağa cazip gelen hiçbir şey kalıcı olmamıştır. O halde önemli nokta şudur ki, bir yandan sıradan tasarım burada hâlâ realite formlarıyla beraberdir, ama diğer yandansa bu formların yalnızca dolaysız olarak ifade ettiği şey bundan böyle yeterli gelmediği için, onları daha derin bir anlam içinde anlama arzusu doğmaktadır. Yahudilerin ve pagan dinlerin dışsal tarihinde insanlar hakikatin otoritesine ve başlangıç noktasına sahip olsalar da, gene de hakikatin dışsal bir şekilde verilemeyeceği düşüncesini kavramışlardı. O yüzden insanlar, dışavurum söz konusu olduğu için tarihe derin düşünceler yüklerler ya da tarihten bu düşünceleri çıkarsarlar ve gerçek kavrayış da bu ikincisidir. Zira yazarı Tin olan Tanrısal Kitap durumunda, bu tinselliğin mevcut olmadığı söylenemez. Bu tinselliğin derinlerde mi yattığı yoksa yüzeye mi yakın olduğu önemli bir meseledir; dolayısıyla kitabı okuyan insan düşüncelere sahip olmasa bile, bu düşünceler ilişkinin içsel doğasında örtük bir şekilde içerilmektedir. Genel olarak, orada mevcut olan ile ifade edilmiş olan arasında büyük bir fark söz konusudur. Tarihte, sanatta, felsefede, vb. orada içerilen şeyin aynı zamanda ifade de edilmesi gerektiği önemli bir meseledir; zihnin gerçek işi tümüyle ve sadece orada içerilen şeyi bilince getirmektir. Meselenin diğer yanı ise şudur ki, bir form, bir din, vb. içerisinde bulunan her şey bilincin huzuruna çıkmıyor olsa da, gene de bunun insan zihnine girmediği söylenemez; bilinçte değildir, ne de sıradan tasarım formuna girmiştir, ama gene de zihindedir. Düşünceyi belirli bilince getirmek bir yandan dışarıdan bir

getirmedir, ama öte yandan içerik bakımından dışarıdan getirilen hiçbir şey söz konusu değildir. Philon'un yöntemleri üstün bir anlamda bu yönü sunmaktadır. Alelade olan her şey ortadan kaybolmuştur ve dolayısıyla da sonraki dönemin yazarlarında, dışsal bağıntıya bundan böyle bir zorunluluk meselesi olarak gerek duyulmadığı ölçüde, mucizeler sıradan bir olaydır. Philon'un temel kavrayışları –ve yalnızca bunları hesaba katmak gerekir– aşağı yukarı şu şekildedir:

1. Philon'da esas nokta Tanrı'nın bilgisidir. Bu konuda ilk olarak şunu söyler: Tanrı ancak ruhun gözüyle, ancak Seyretmeyle (ὅρασις [horasis]) bilinebilir. O buna aynı zamanda kendinden geçme, esrime, Tanrı'nın etkisi de der; bu terimleri sık görürüz. Bunun için, ruhun kendini bedenden kurtarması ve duyusal varoluşunu bırakması, dolayısıyla da orada kendini Tanrı'ya daha yakın bulacağı arı düşünce nesnesine yükselmesi gerekir. Buna zekânın bir seyredişi diyebiliriz. Ama diğer yan da Tanrı'nın ruhun gözüyle ayırt edilemeyecek olmasıdır; ruh sadece Onun olduğunu bilebilir, Onun ne olduğunu değil. Onun özü ilksel ışıktır.[188] Philon burada tamamen Doğulu bir tarzda konuşmaktadır; zira ışık, algının belirlenmiş, kendinde somut bir şeyi bilme anlamına sahip olması karşısında şüphesiz yalındır. O yüzden, yalınlık belirlenimine bağlı kalındığı sürece, bu İlk Işık bilinmeye olanak tanımaz ve Philon "Bu *Bir*in Tanrı olarak Tanrı olduğunu" söylediği için Tanrı'nın ne olduğunu bilemeyiz. Buna karşılık Hıristiyanlıkta ise yalınlık bir uğraktan ibarettir ve Tanrı'nın Tin olduğunu ancak Bütünde buluruz.

Philon şöyle devam ediyor: "İlk, evrenin uzayıdır, onu sarıp doldurur; bu varoluşun bizzat kendisi de yerdir ve kendi kendisiyle doldurulmaktadır. Tanrı Kendisi için yeterlidir; tüm diğer şeyler kıymetsiz ve anlamsızdır; O tüm diğer şeyleri doldurur ve onlara uyumluluk kazandırır, ama Onun Kendisini çevreleyen hiçbir şey yoktur, çünkü Onun Kendisi *Bir* ve Bütündür. Aynı şekilde, Tanrı ilksel zaman (αἰών [aiōn]) formunda vardır,"[189] yani arı zaman Kavramında. Tanrı'nın

[188] Phil. De confusione linguarum, s. 358; De special. Legib. II. ss. 806, 807; De mundi opficio, s. 15; De migratione Abrahami, ss. 393, 417, 418; Quis. rer. divin. hæres. s. 518; Quod Deus sit immutabilis, ss. 301, 302; De monarchia, I. s. 816; De nominum mutatione, s. 1045; De Cherub. s. 124; De somniis, s. 576.

[189] Phil. De somniis, ss. 574, 575; Liber legis allegoriarum, I. s. 48; Quod Deus sit immut. s.

Kendi Kendini doldurması neden gerekiyor? Öznel ve soyut olan bile ayrıca bir nesneye gerek duyar. Ama bütün, Parmenides'te olduğu gibi, keza soyuttur, çünkü doldurduğu şeyin yanında boş kalmaya devam eden tözden ibarettir. Mutlak tamlık ise somuttur ve buna ilkin λόγος [logos]'ta ulaşırız ki, onda dolduran, doldurulan ve bu ikisinden oluşan bir üçüncüyle karşılaşırız.

2. İkinci olarak, Philon şu noktaya varır: "Tanrı'nın imgesi ve yansıması düşünen akıldır (λόγος [logos]), dünyayı yönetip düzenleyen İlk-doğan Oğuldur. Bütün İdeaların en iç anlamı bu λόγος [logos]'tur; bunun karşısında Tanrı'nın Kendisi, *Bir* olarak, genelde, sadece arı Varlıktır (τὸ ὄν [to on])[190] –Platon'un da kullandığı bir ifade. Gerçekte burada bir çelişkiyle karşılaşırız; çünkü imge ancak şeyin ne olduğunu tasarlayabilir; o nedenle imge eğer somutsa, onun orijinalinin de somut olduğunu anlamak gerekir. Ötesine gelince; Philon Tanrı'nın adını İlk Işıkla veya arı Varlıkla sınırladıktan sonra, ancak Oğulun bilinebileceğini öne sürmek bunun bir mantıksal sonucundan ibarettir. Zira bu Varlık olarak Tanrı sadece soyut varoluştur ya da sadece Kendi Kendisinin Kavramıdır; gerçekte boş bir soyutlamadan ibaret olduğu için de ruhun bu Varlığın ne olduğunu kavrayamayacak olması tamamen doğrudur. Algılanabilen şey şudur ki, arı varoluş bir soyutlamadan ibarettir ve dolayısıyla da bir hiçliktir.ve gerçek Tanrı değildir. O nedenle, *Bir* olarak Tanrı hakkında söylenebilecek algılanan tek şey Onun varolmadığıdır. Algı, canlı Tanrı'nın somut öz-belirleniminin bilgisidir. O nedenle eğer Tanrı'yı bilmek istiyorsak, İlk olan Varlığa bu diğer uğrağı da eklememiz gerekir; birincisi noksandır ve "Tanrı Baba" derken, yani henüz hiçbir şey yaratmamış olan bu açığa çıkmamış *Bir*, bu Kendinde belirlenimsiz derken olduğu gibi soyuttur; diğer uğrak ise Kendisinin Kendisindeki belirlenim ve ayrımıdır, babalıktır. Babalık edilen Onun başkasıdır, ki aynı zamanda Ondadır, Ona aittir ve dolayısıyla da eğer Tanrı somut ve canlı olarak düşünülecekse, Onun Kendisinin bir uğrağıdır; Philon'un burada λόγος [logos] dediği şey budur. Hıristiyanlıkta Tanrı'nın adı bu yüzden Özle sınırlı değildir, aksine Oğulun kendisi bizzat Tanrı'nın gerçek Özüne ait olan bir

298.

[190] Phil. De mundi opificio, ss. 4-6; De agricultura, s. 195; De somniis, ss. 597, 599.

belirlenim olarak kavranmaktadır. Tanrı vardır, Tanrı böylece ancak Tin olarak vardır –bu iki uğrağın birliği budur.

Tanrı'nın farklılıkları, bu nedenle, Philon'a göre, sonlu anlağın (λόγος [logos]) kendisini oluşturur ki, bu durumda başmelektir (ἀρχάγγελος [arkhangelos]), belirliliği içeren bir düşünce krallığıdır. Bu, göksel insan olarak, Bilgelik (σοφία [sophia]) adı altında da tasarlanan kadim insan olarak, Adam Kadmon olarak, güneşin doğuşu olarak insandır –Tanrı'daki insan. Bu sonlu anlak şimdi kendini Philon'un melekler ve elçiler (ἄγγελοι [angeloi]) olarak da adlandırdığı İdealara ayırır. Bu kavrayış tarzı henüz arı düşüncedeki kavrayış değildir, çünkü imgelemin formları onunla hâlâ iç içedir. Ayrıca burada işe ilk defa, içinde Tanrı'nın etkinlik olarak görüldüğü belirleyen de dâhil olmaktadır, ki bu noktaya dek Varlık böyle değildi. O halde, her ne kadar daha şimdiden ayrışmış olsa da, bu λόγος [logos]'un bizzat düşüncenin ilk huzur dolu dünyası olduğunu söyleyebiliriz; ama konuşma olarak dile getiren de (λόγος προφορικός [logos prophorikos]) başka bir λόγος [logos]'tur. Bu, etkinliktir, dünyanın yaratılmasıdır, çünkü birincisi onun korunması, onun kalıcı anlağıdır. Konuşma, cisimsel olmadığı için, hep Tanrı'nın bir belirimi olarak görülmüştür; ses olarak o bir anlığınadır ve hemen ortadan kaybolur; varoluşu bu nedenle maddi değildir. "Tanrı hiçbir şeyi işe karıştırmadan ağzından çıkan sözle yaratmıştır;" yarattığı şey de konuşma gibi ideal olarak kalmaktadır. "Eğer dogmayı çok daha doğru bir formda ifade edecek olursak, *Logos* Tanrı'nın eseridir."[191]

Bu *Logos* aynı zamanda özbilincin bilgelik öğretmenidir. Zira doğal şeyler sadece kendi yasaları içinde sürdürülürler; ama özbilinçli varlıklar bu yasaları da bilirler ve bu da bilgeliktir. O nedenle, λόγος [logos] Tanrı'yla insan arasında aracı olan en yüksek rahiptir, insanı eğiten Tanrılığın Tinidir –hatta Tanrı'nın Kendine, ilksel ışığın bu ilk birliğine özbilinçli geri dönüşüdür. Bu bizzat hakikatin kendisinin saf düşünülen dünyasıdır ki, Tanrı'nın Sözünden başka bir şey değildir.[192]

[191] Phil. Leg. allegor. I. s. 46, II. s. 93; Quod deterius potiori insidiari soleat, s. 165; De temulentia, s. 244; De somniis, ss. 578, 586, 588; De confus. ling. ss. 341, 345; Euseb. Præp. ev. VII. c. 13; Phil. De vita Mosis, III. s. 672; De sacrif. Abel., s. 140.

[192] Buhle: Lehrbuch d. Gesch. d. Phil. Pt. IV. s. 124; Phil. De mundi opificio, s. 5.

3. Üçüncü olarak, düşünce olumsuzluğa vardığından, duyusal varoluş dünyası bu ideal dünyayla karşıtlık içinde durmaktadır. Philon'da bunun ilkesi, Platon'da olduğu gibi, maddedir, olumsuzdur (οὐκ ὄν [ouk on]).[193] Tanrı nasıl ki Varlıksa, maddenin özü de varlık-olmayandır; Tanrı'nın dünyayı hiçlikten yaratmış olduğunu söylememiz anlamında hiçlik değildir, çünkü varlık-olmayan, Varlığın karşıtı, bizzat bir olumludur ve adeta Varlıktır. İçerisine kendinde hakikate bir benzerlik yerleştirildiği ölçüde vardır. Philon Varlığın karşıtının da en az Varlık kadar olumlu olduğu konusunda gerçek bir kavrayışa sahipti. Eğer bu herhangi birine saçma geliyorsa, ona sadece gerçekte Varlığı koyduğumuzda Varlığın olumsuzunun düşünce olduğunu hatırlatmak yeter –ki, düşünce de tamamen olumlu bir şeydir. Gelgelelim ikinci aşama, bu karşıtlığın Kavramı ve Varlıktan varlık-olmayana geçiş Philon'da bulunmaz. Genel olarak bu felsefe, bir Kavram veya Düşünce metafiziği olmaktan ziyade, Zihnin burada sıradan tasarım tarzında değil, yalnızca arı Düşünce içinde ortaya çıktığı bir felsefedir –Kavramlar ve İdealar henüz bağımsız formlar olarak tasarlanmaktadır. O nedenle, örneğin şöyle denir: "Başlangıçta, Tanrı'nın Sözü en arı Varlıktan oluşan ve en saf meleklerin mekânı olan, görünmeyen ve duyular tarafından algılanamayan gökleri yaratmıştır," onları bir tek düşünce kavrayabilir; bunlar İdealardır. "Yaratıcı, düşünülen dünyanın bütününden önce, cisimsel olmayan gökleri ve duyusal-olmayan toprağı, havanın ve boşluğun İdeasını ve bundan sonra da suyun cisimsel olmayan özünü ve cisimsel olmayan ışığı, güneşin ve tüm yıldızların duyusal-olmayan bir ilk örneğini (ἀρχέτυπος [arkhetypos]) yaratmıştır;"[194] ve duyusal dünya bunun karşıt örneğidir. Philon şimdi Musa'nın kaydına göre ilerlemektedir. Eski Ahit'in yaratılış tarihinde, otlar, bitkiler ve ağaçlar üçüncü gün ve gökkubbedeki ışıklar, güneş ve ay da dördüncü gün yaratılmıştır. Philon bu yüzden dördüncü gün gökleri bir sayının, dördün, *tetraktis*in, en eksiksiz olanın, vb. süslediğini söyler (De mundi opificio, ss. 9, 10). Philon'un felsefesindeki başlıca noktalar bunlardır.

---

[193] Phil. De mund. opific. s. 4; De victimas offerentibus, s. 857 (Buhle, *a.g.e.*, s. 125).

[194] De mundi opificio, ss. 5, 6 (Brucker Hist. crit. phil. Tom. II. ss. 802, 803).

## B. Kabala ve Gnostisizm

Hem Kabalacı felsefe hem Gnostik teoloji, Philon'un da sahip olduğu bu aynı kavrayışlarla meşgul olmuşlardır. Onlar için de İlk, soyuttur, bilinmeyendir, adsızdır; İkinci ise açığa çıkarandır, taşmaya geçen somuttur. Ama özellikle de Hıristiyan filozoflar arasında bir ölçüde birliğe geri dönüş de bulunacaktır: Üçüncü olarak kabul edilen bu geri dönüş λόγος [logos]'a aittir; o yüzden Philon'da Bilgelik, öğretmen, yüksek rahip Tanrı'nın temaşasında Üçüncüyü İlk olana geri götürendir.

### 1. Kabalacı Felsefe

Kabala Yahudilerin gizli bilgeliğine verilen addır, bununla birlikte ona karanlık ve mistik pek çok şey karışmıştır; kökeni hakkında da pek çok masal anlatılır. Onun *Yezirah* (Yaratılış) ve *Zohar* (Aydınlık) adlı iki kitapta kapsandığı söylenmektedir. Daha önemli olan *Yezirah* kitabı Haham Akiba'ya atfedilir; Frankfurt'ta Herr von Mayer tarafından daha tam bir form içinde yayınlanmak üzeredir. Kitapta oldukça ilginç kimi genel ilkeler vardır ve kitabın bu daha iyi olan kısmı, kimi bakımlardan Philon'unkileri andıran fikirlerden oluşur, gerçi bunlar daha hayalci bir şekilde sunulup genellikle acayipliğe gömülmektedir. Kabala'ya hürmet sergileyenler onu antik döneme ait saymayacaklardır, çünkü bu göksel kitabın Adem'e düşüşünden sonra onu teselli etmek üzere verilmiş olduğunu nakledeler. Bir astronomi, sihir, tıp ve kehanet çeşnisidir. Tarihsel açıdan takip edilen çeşitli izler bunların

Mısır'da geliştirilmiş olduğuna işaret etmektedir. Akiba Kudüs'ün yıkılmasından kısa bir süre sonra yaşamış ve Yahudilerin Hadrianus'a karşı bir isyanında aktif rol almıştır; bu olay sırasında Yahudiler Bar Kokhba'yı Mesih yapmak amacıyla ikiyüzbin kişiden oluşan güçlü bir ordu toplamışlardı, ancak isyan bastırıldı ve Hahamın derisi diri diri yüzüldü. İkinci kitabın onun öğrencisi Haham Şimon Bar Yohay'ın eseri olduğu söylenir; ona Büyük Işık, Musa'nın Kıvılcımı deniyordu.[195] Her iki kitap da onyedinci yüzyılda Latinceye çevrilmiştir. Spekülatif bir İsrailli olan Haham Abraham Cohen İrira da *Cennetin Kapısı* (*Porta coelorum*) adlı bir kitap kaleme almıştır; onbeşinci yüzyıldan itibaren Araplara ve Skolastiklere yapılan çeşitli göndermeler onda içerilmektedir. Yüksek kabalacı bilgeliğin kaynakları bunlardır.

Önceki zamanlarda, Yahudilerin Kendi özü itibarıyla Işık olan Tanrı tasarımları arasında, Tanrı'nın karşıtına dair, Işıkla çatışma içinde bulunan Karanlık ve Kötülüğe dair hiçbir tasarım söz konusu değildir; iyi ve kötü meleklere, kötülerin Düşüşüne, mahkûm edilmelerine, Cehennemde olmalarına, iyiler ve kötüler için gelecekteki bir kıyamet gününe, tenin çürümesine ilişkin hiçbir şey bulunmaz. Yahudiler bu zamana dek düşüncelerini gerçekliklerinin ötesine taşımaya başlamamışlardı; tinin ya da en azından tinlerin bir dünyası kendini bu düşüncelerinin önünde açmaya ancak şimdi başlamaktadır; bundan önce bu Yahudiler yalnızca kendilerini önemsiyor olup mevcut varoluşlarının murdarlık ve kibrine, ulus ve kavimlerinin korunup sürdürülmesine saplanıp kalmışlardı.

Kabala'yla ilgili daha öte ayrıntılar şunlardır. *Bir* keza tüm sayıların ilk kaynağı olduğu gibi her şeyin ilkesi olarak da ifade edilmektedir. Birliğin kendisi diğerlerinin arasında bir sayı olmadığından, tüm şeylerin kaynağı olan Tanrı'dadır, *Ein-Sof*'tur. Bununla bağıntılı olan taşma, bu ilk sonsuzun sınırlanması yoluyla ilk nedenin etkisidir ki, o bu sonsuzun sınırıdır (ὅρος [horos]). Her şey *eminenter* [ziyadesiyle] bu tek nedende içerilmektedir, ama *formaliter* [formel olarak] değil *causaliter* [nedensel olarak]. Önem taşıyan ikinci öğe, Adam Kadmon'dur, ilk insan, *Keter*, ilk ortaya çıkan, en yüksek hükümdar,

[195] Brucker Hist. crit. phil. T. II. ss. 834-840, 924-927.

mikrokozmos, makrokozmostur; taşan dünya ışığın akışı olarak onunla bağıntı içinde durur. Daha öte genişlemeyle dünyanın diğer küre ve çemberleri ortaya çıkmıştır ve bu taşma ışık akımları olarak tasarlanmaktadır. İlk olarak, kendinde varolan ve değişmeyen saf dünya *Azilah*'ı oluşturan bu tür on taşma, *Sefirot* ortaya çıkar. İkincisi ise değişime tabi *Beriah* dünyasıdır. Üçüncüsü, arı tinler dünyasının, yıldızların ruhlarının maddeye geçtiği yaratılmış dünya *Yezirah*'tır –bu karanlık ve gizemli felsefenin ilerlediği daha öte ayrımlar. Dördüncü olarak, yaratılmış dünya *Asijja* gelir; en aşağı, bitkisel ve duyusal dünyadır.[196]

## 2. Gnostikler

Çeşitli mezheplere sahip olsa da, Gnostiklerin temelini oluşturan kimi ortak belirlenimler buluyoruz. Profesör Neander büyük bir marifetle bunların bir derlemesini oluşturup enine boyuna ayrıntılandırmıştır; formlardan bazıları bizim sunmuş olduğumuz formlara tekabül eder. Gnostiklerin genel amacı bilgiydi (γνῶσις [gnōsis]), adları da zaten oradan türetilmiştir.

En tanınmış Gnostiklerden biri Basilides'tir. İlk, ona göre de sözle anlatılamaz Tanrı'dır (θεὸς ἄῤῥητος [theos arrhētos]) –Kabala'nın *Ein-Sof*'u; O, Philon'da da olduğu gibi, Olandır (τὸ ὄν [to on]), Olan kişidir (ὁ ὢν [ho ōn]), adı olmayandır (ἀνωνόμαστος [anōnomastos]) –yani dolaysız olan. İkinci ise böylece Tindir (νοῦς [nous]), ilk-doğandır, ayrıca λόγος [logos], Bilgelik (σοφία [sophia]), Güç'tür (δύναμις [dynamis]); daha yakından tanımlandığında, Adalettir (δικαιοσύνη [dikaiosynē]) ve Barış'tır (εἰρήνη [eirēnē]). Bunları, Basilides'in tinsel krallıkların hükümdarları, yöneticileri olarak adlandırdığı çok daha belirlenmiş ilkeler takip eder. Bundaki temel noktalardan biri de keza geri dönüştür, ruhun arınma sürecidir, arınma ekonomisidir (οἰκονομία καθάρσεων [oikonomia katharseōn]): Ruh maddeden bilgeliğe, barışa geri gelmelidir. İlk Öz tüm eksiksizliği Kendisinde mühürlenmiş olarak taşır, ama sadece olanak olarak; Tin, ilk-doğan,

[196] Irira: Porta coelorum, Dissertatio I. c. 4; c. 6, § 13 ve c. 7, § 2; IV. c. 4, vd.; II. c. 1; V. c. 7, 8; Tiedemann: Geist der speculat. Philosophie, Pt. III. ss. 149, 150, 155-157; Buhle: Lehrbuch der Gesch. der Phil. Pt. IV. ss. 156, 162, 160, 157.

örtülü olanın ilk bildirilişidir. Ayrıca tüm yaratılmış varlıklar, ancak Tanrı'yla bir olarak, bu birlikten akan gerçek doğru dürüstlüğe ve barışa ulaşabilirler.[197]

Marcus gibi Gnostikler, İlk'e ayrıca düşünülemez olan (ἀνεννόητος [anennoētos]), hatta belirliliğe geçmeyen anlamında Varolmayan (ἀνούσιος [anousios]), Yalnızlık (μονότης [monotēs]) ve arı Sessizlik (συγή [sygē]) de derler; Başkayı böylece İdealar, melekler, aeonlar oluşturur. Bunlara tikel gerçekleşmelerin (πληρώματα [plērōmata]), meyvelerin, Kavramları, kökleri, tohumları denir; bundaki her aeon kendi içinde kendine özgü dünyasını taşır.[198]

Valentinus gibi başka Gnostiklerde ise İlk'e, "görülemeyen veya adlandırılamayan yükseklerdeki tamamlanmış aeon," ya da akıl erdirilemez, ilksel neden, her şeyin ortadan kaldırılmış olarak içinde bulunduğu mutlak uçurum (ἄβυσσον [abysson], βῦθος [bythos]) da denir: Ayrıca başlangıçtan (προάρχη [proarkhē]) önce, Baba'dan (**προπάτωρ** [propatōr]) önce bile olandır. *Bir*in etkin geçişi böylece bu uçurumun ayrımlaşmasına (διάθεσις [diathesis]) işaret eder ve bu gelişmeye de kavranamaz olanın kendini kavranır kılması (κατάληψις τοῦ ἀκαταλήπτου [katalēpsis tou akatalēptou]) denir; Stoacıların da kavramadan aynı şekilde söz ettiğini görmüştük (Cilt II, s. 214). Aeonlar, tikel açınımlar, Kavramlardır. İkinci aşamaya da keza sınırlama (ὅρος [horos]) denir; yaşamın gelişimi zıtlıkla daha açık bir şekilde kavrandığı ölçüde, bunun kilit noktasının erkek ve dişi formunda ortaya çıkan iki ilkede içerildiği ifade edilir. *Bir*in başkasını tamamlaması gerekir, her biri de tamamlanışını (σύζυγος [syzygos]) başkasında taşır; onların ilk defa reel olanı oluşturan birleşimlerinden (σύνθεσις [synthesis], συζυγία [syzygia]) eksiksiz bir bütün ileri gelir. Genel olarak bu gerçekleşmelerin içsel anlamı aeonlar dünyasıdır, uçurumun evrensel dolduruluşudur ki, buna o nedenle, onda ayırt edilmiş olan henüz açığa çıkmamış olduğu ölçüde, hermafrodit, erkek-kadın (ἀῤῥενόθηλυς [arrhenothēlus]) da denir[199] –uzun zaman

[197] Neander: Genetische Eutwickelung der vomehmsten gnostischen Systeme, ss. 10, 33, 34; Philo De nominum mutat. s. 1046.

[198] Neander: Genet. Entwickelung, ss. 168, 170, 171.

[199] Neander: Genet. Entwickelung, ss. 94, 97.

önce Pythagorasçıların savunmuş olduğuyla hemen hemen aynı teori (Cilt I. s. 205).

Ptolemaios iki birleşimi (συζύγους [syzygous]) uçuruma ve tüm zamansal varoluş boyunca önvarsayılan iki ayrıma, İrade ve Algıya (θέλημα καὶ ἔννοια [thelēma kai ennoia]) tahsis eder. Burada karışık ve karmaşık formlar ortaya çıkar, ama temel belirlenim baştan sona aynıdır ve en önemli meseleler uçurum ve vahiydir. Gelmiş olan vahiy, Tanrı'nın şanı (δόξα [doksa], Şekinah) olarak, kendisi bizzat Tanrı'nın bir bakışı olan göksel bilgelik olarak, Onu çevreleyen ve en parlak ışıkla parıldayan doğurulmamış güçler olarak da kavranır. Tanrı adı daha özel olarak bu İdealara verilir ve bu bakımdan Ona çok-adlı (πολυώνυμος [polyōnymos]), Demiurgos da denir; Tanrı'nın belirimi, belirlenimi budur.[200]

Tüm bu formlar gizemli bir hale gelirler, ama ilke olarak bütününde aynı belirlenimlere sahiplerdir ve onların temelini oluşturan genel zorunluluk aklın derin bir zorunluluğudur, yani mutlak olanın somut olarak belirlenip kavranışıdır. Bununla birlikte, bu formları anımsatmak istememin sebebi onların evrenselle olan bağıntısına işaret etmekten ibaretti.

[200] Neander: Genet. Entwickelung, ss. 160, 10-13; Phil. Quod Deus sit immut. s. 304.

## C. İskenderiye Felsefesi

Özbilinç ile Varlığın birliği, bu alana ait en önemli ve aynı zamanda en karakteristik felsefe formunu oluşturan İskenderiye Okulu'nda daha felsefi ve anlaşılır bir formda ortaya çıkmaktadır. Nitekim İskenderiye bir süreden beri esasen Ptolemaios hanedanı sayesinde bilimlerin başlıca mekânı haline gelmişti. Doğu'nun ve Batı'nın halk dinleri ve mitolojileri ve aynı şekilde tarihleri değişik formlarda ve şekillerde sanki ortak noktaları burasıymış gibi birbirleriyle temasa geçip birbirlerine karışmışlardır: Bunlardan her birinde de, bir yandan başkasında da içerilen şeyin araştırılıp toparlanması, bir yandan da dine ilişkin sıradan tasarımlardan daha derin bir anlam çıkarıp onlara evrensel bir alegorik anlam kazandırmak gibi daha önemli bir görev söz konusuydu. Bu çaba şüphesiz müphem ve mistik birçok şeye sebep olmuştur; daha arı ürünü ise İskenderiye Felsefesidir. Felsefelerin bir araya getirilmesi, doğal olarak, kendine henüz anlaşılmaz bir Aklın mistik ürünlerinden ibaret olan din tarafındaki bağıntılardan daha başarılı olmuştu. Zira Felsefede aslında tek bir İdea söz konusudur, o edinmiş olduğu özel formu, kendini ifade ettiği tek-yanlılığı kendi araçları yoluyla ortadan kaldırır. Kuşkuculukta, Mutlağın koyulduğu belli Varlık tarzlarının ortadan kaldırıldığını görme konusundaki bu olumsuz aşamaya ulaşılmıştı.

İskenderiye'de ortaya çıkan felsefe formu kendini önceki felsefe okullarından herhangi biriyle ilişkilendirmeyip, aksine tüm farklı felsefe sistemlerini ve daha özellikle de Pythagorasçı, Platoncu ve

Aristotelesçi felsefeleri değişik formlar içinde olmalarına karşın bir olarak gördüğü için, çoğu kez onun Eklektisizm olduğu öne sürülmüştür. Bildiğim kadarıyla bunu yapan ilk kişi Brucker'dir (Hist. crit. phil. T. II., s. 193) ve ona bu fırsatı, çok da uzun süre geçmeden (πρὸ ὀλίγου [pro oligou]) farklı felsefelerden onların başlıca maksimlerini ve öğretilerinin en iyi kısmını seçmiş olan İskenderiyeli Potamo'dan söz ederek Diogenes Laertios (Prooemium, § 21) vermiştir. Diogenes bunun üzerine Potamo'dan birkaç pasaj aktararak bu yazarın eklektik bir felsefe üretmiş olduğunu söyler; gelgelelim Aristoteles, Platon ve Stoacılardan çıkarsanan maksimler önem taşımaz ve İskenderiyelilerin ayırt edici özellikleri bunda tanınamaz. Ayrıca Diogenes İskenderiye Okulu'ndan daha öncedir; ama Suidas'a göre (s.v. Ποτάμων [Potamōn], T. III., s. 161) Potamo, Augustus'un üvey oğullarının özel öğretmeniydi ve prenslerin eğiticisi açısından eklektisizim oldukça uygun bir öğretidir. Böylece, bu Potamo bir İskenderiyeli olduğu için Brucker İskenderiye felsefesine Eklektik adını ihsan etmiştir; gel gör ki bu ne olgularla uyuşur ne de tarihsel açıdan doğrudur. Eklektisizm, eğer tutarlılık veya bağıntılarına hiç bakılmaksızın, farklı renklerden veya kumaşlardan parçalarla onarılan bir giysi gibi, bu felsefeden bir şeyin, şu felsefeden de başka bir şeyin alınması anlamında anlaşılıyorsa, tamamen mahkûm edilmesi gereken bir şeydir. Bu tür bir eklektisizm tüm iç tutarlılıktan yoksun bir yığından başka bir şey sunmaz. Kafalarında en çelişkili fikirlerin bile yan yana yer bulduğu, bu düşünceleri bir araya getirip de söz konusu çelişkilerin bilincine varamayan kültürsüz insanlar bu türden eklektiklerdir; kimi zaman, gözü açık davranan, her sistemden en iyi olanı alınca en iyi şeye ulaşacaklarını düşünen ve böylece kendilerine, içinde düşüncenin ardışıklığı, dolayısıyla da düşüncenin bizzat kendisi haricinde iyi olan her şeye sahip oldukları bir refleksiyon *vade mecum*'u sağlayan zeki insanlar da eklektiktir. Eklektik bir felsefe büsbütün anlamsız ve tutarsız bir şeydir, İskenderiye felsefesi ise böyle bir felsefe değildir. İskenderiyelilere Fransa'da halen Eklektikler denmektedir; orada, *système* görüşlerin darlığıyla eşanlamlıdır ve gerçekte en az sistematik ve şüpheli gibi görünen ada sahip olunmalıdır.

Gelgelelim, her ne kadar onlara bu adı vermek tamamen gereksiz olsa da, kelimenin daha iyi anlamında, İskenderiyelilere pekâlâ

eklektik filozoflar demek mümkündür. Çünkü İskenderiyeliler Platon'un felsefesini kendi temelleri olarak almışlar, ama Aristoteles ve ardından gelen tüm felsefeler yoluyla ve özellikle de Stoacılar yoluyla tanışıklık kurdukları Felsefenin genel gelişiminden de faydalanmışlardır; başka bir deyişle, onu yeniden yürürlüğe sokmuşlardır, ama daha yüksek bir kültür kazandırarak. Bundan dolayı, belirttiğimiz filozofların görüşlerinin çürütüldüğünü onlarda göremiyoruz. Özellikle de mutlak özün özbilinç olarak kavranması gerektiği, onun kendi özünün özbilinç olduğu ve böylece bireysel bilinçte bulunduğu yönündeki derin ilke bu daha yüksek kültüre aittir. Bundan, Tanrı'nın, genellikle söylendiği gibi, dünyanın ve özbilincin dışında olan bir Tin olduğunu değil, özbilinçli tin olarak Onun özünün gerçekte bizzat özbilincin kendisi olduğunu anlamak gerekir. Düşüncede bulunan Platoncu evrensel, buna göre, genelde mutlak öz olma anlamını kazanmaktadır. Daha yüksek anlamda İdeayla ilgili daha geniş bir bakış açısı, o nedenle, İdeanın sadece tek-yanlı uğraklarını içeren önceki ilkelerin somut bir şekilde tek bir ilkede harmanlandığına işaret eder. Bu gerçekten de kendinde somut bir şekilde bilinen felsefi İdeanın daha derin bir bilgisini ifade etmektedir, öyle ki daha soyut ilkeler İdeanın daha derin formunda kapsanırlar. Zira geçmişte bir görüş ayrılığı yaşandıktan sonra, bazen de ayrı görüşlerin kendinde özdeşliğinin kabul edilmesi sonucunun ortaya çıkması gerekir, öyle ki farklılık sadece form olarak bir güce sahiptir. Bu anlamda, Pythagoras, Herakleitos ve Parmenides'in uyumunu sağladığı için Platon bile eklektiktir; bu durumda, Platoncu ve Aristotelesçi oldukları kadar Pythagorasçı da oldukları için İskenderiyeliler de eklektiklerdir; sorun şudur ki, bu terim hemen hep keyfî bir seçme düşüncesini akla getirir.

Önceki tüm felsefeler böylece İskenderiyelilerin felsefesinde kendilerine bir yer bulabiliyorlardı. Nitekim İskenderiye'de Ptolemaios hanedanı kısmen bilimdeki kendi çıkarları sebebiyle, kısmen de kurumlarının mükemmelliğinden ötürü, bilimi ve bilginleri etrafında toplamıştı. Eski Ahit'in Grekçe çevirisinin yapıldığı büyük ve ünlü bir kütüphane kurmuşlardı; bu kütüphane Sezar onu yıktıktan sonra yeniden inşa edildi. Ayrıca orada bir müze ya da günümüzde bir Bilim Akademisi denebilecek şey de vardı ki, filozoflar ve özel

eğitime sahip insanlar maaş alıyorlardı ve bilimsel çalışmaları sürdürmekten başka hiçbir görevleri yoktu. Bu türden kurumlar sonraları Atina'da da oluşturulmuştur; şu ya da bu felsefe kayrılmaksızın her bir felsefi okul kendi kamusal kuruluşuna sahipti.[201] Böylece diğerlerinin yanında ve kısmen onların harabelerinden Yeni Platoncu felsefe de ortaya çıktı ve nihayet tüm önceki sistemler onda kaynaşana dek onları gölgede bıraktı. Bu yüzden o, daha öncekiler gibi tekil bir felsefe okulu oluşturmamıştır; bununla birlikte, onların hepsini kendisinde birleştirmiş olsa da, önde gelen karakteristik özelliği Platon, Aristoteles ve Pythagorasçılara ilişkin çalışmalardı.

Söz konusu çalışma bu filozofların yazılarının yorumlanmasıyla birleşmişti ki, amaç onların felsefi düşüncelerini birlikleri içinde sergilemekti; Yeni Platoncu öğretmenlerin Felsefeyi sürdürme ve geliştirme konusundaki esas tarzı, çeşitli felsefi eserleri, özellikle de Platon'un ve Aristoteles'in yazılarını açıklamaya ya da bu felsefelere ilişkin taslaklar sunmaya dayanıyordu. Önceki filozoflara dair bu yorumlamalar ya derslerde sunulmuştur ya da yazılıdır; bunların çoğu bize ulaşmış olup bazıları mükemmeldir. Aristoteles'in eserleri Afrodisiaslı Aleksandros, Rodoslu Andronikos, Şamlı Nikolaos ve ayrıca Porphyrius tarafından yorumlanmıştır. Platon yorumcuları ise Numenios ve Maximus Tyrius'tu. Başka İskenderiyeliler ise Platon yorumunu diğer felsefi maksimlerin veya felsefelerin incelenişiyle birleştirmişlerdi ve İdeanın çeşitli kiplerinin birlik noktasını oldukça başarılı bir şekilde kavrayabiliyorlardı. En iyi yorumlar bu döneme dayanır; Proklos'un eserlerinin çoğu Platon'un tek tek diyalogları ve benzer konular üzerine yorumlardır. Bu okul, spekülasyonu edimsel tanrısal Varlık ve yaşam olarak ifade etmek gibi daha öte özgünlüğe sahiptir ve bu da dolayısıyla onu mistik ve sihirli bir şey gibi göstermektedir.

## 1. Ammonius Sakkas

Ammonius Sakkas –ki, Sakkas hamal anlamına gelir– bu okulun ilk ve en ünlü öğretmenlerinden biridir; m.s. 243 yılında ölmüştür.[202]

[201] *Karş.* Buhle, Lehrb. d. Gesch. d. Phil. Pt. IV. ss. 195-200.

[202] Brucker, Hist. crit. phil. T. II. ss. 205, 213, 214.

Fakat elimizde yazılarından hiçbiri bulunmuyor, ne de onun felsefesinin bize ulaşması konusunda herhangi bir gelenek söz konusu. Ammonius'un bilimin diğer dallarında örneğin Longinus ve Origenes gibi ün taşıyan çok sayıda öğrencisi olmuştur; ancak Origenes'in aynı addaki Hıristiyan Baba olup olmadığı kesin değildir. Bununla birlikte, felsefedeki en ünlü öğrencisi Plotinos'tur; Yeni Platoncu felsefeye dair temel bilgilerimizi, bize dek muhafaza edilmiş olduğu için onun yazılarından ediniyoruz. Bu felsefenin sistematik inşası, ardından gelenler tarafından gerçekten de ona atfedilmektedir ve bu felsefe özel olarak onun felsefesi olarak bilinmektedir.

## 2. Plotinos

Ammonius'un öğrencileri, öğretmenlerinin arzusu gereği, onun felsefesini yazıya dökmeme konusunda mutabık kaldıkları için, Plotinos yaşamının sonlarına dek yazmamıştı; ya da daha ziyade ondan gelen eserler, ölümünden sonra, öğrencilerinden biri olan Porphyrius tarafından yayınlanmıştır. Aynı öğrenci sayesinde Plotinos'un yaşamına dair bir açıklamaya sahibiz; bunda dikkat çekici olan nokta, harfi harfine nakledilen tarihsel olgulara geniş bir mucizevi parçalar çeşitliliğinin karışmış olmasıdır. Şüphesiz, dönem mucizevi olanın belirgin şekilde rol oynadığı bir dönemdir; ama arı Felsefe sistemi, böyle bir insanın ne demek istediği tam olarak biliniyorsa eğer, bu türden anekdotlar karşısında şaşkınlık duymak mümkün değildir. Plotinos bir Mısırlıydı; Septimius Severus'un devrinde yaklaşık m.s. 205 yılında Lycopolis'te doğmuştur. Birçok Felsefe öğretmeninin derslerine katıldıktan sonra melankoliye kapılıp düşünceye çekilmiştir; yirmisekiz yaşında Ammonius'un yanına gelmiş, kendisini tatmin eden şeyi sonunda burada bularak onbir yıl boyunca ondan eğitim almıştır. O dönem Hint ve Brahman bilgeliğine dair mucizevi açıklamalar dolaşımda olduğundan, Plotinos İmparator Gordianus'un ordusunda İran'ın yolunu tutmuştur; ama sefer öyle kötü sonlanmıştır ki, Plotinos gayesine ulaşamamış, hatta kendi güvenliğini sağlama konusunda sıkıntılar yaşamıştır. Kırk yaşındayken Roma'ya gelmiş ve ölümüne dek yirmialtı yıl boyunca orada kalmıştır. Onun Roma'daki davranış

tarzı son derece dikkat çekiciydi; antik Pythagorasçı pratiğe uygun olarak et yemekten kaçınıyor, genellikle de kendisini oruç tutmaya zorluyordu ve ayrıca antik Pythagorasçı elbiseyi giyiyordu. Bununla birlikte, bir halk öğretmeni olarak tüm sınıflar arasında büyük bir ün kazanmıştı. Plotinos bu dönemin İmparatoru Gallienus'un ve ayrıca İmparatoriçenin iyiliğini görmüştü; Platoncu Cumhuriyeti gerçekleştirmeyi düşündüğü Campania'daki bir kenti, İmparatorun ona bağışlama niyetinde olduğu söylenir. Fakat bakanlar bu planın gerçekleşmesini önlemişler ve böylece sağduyu sahibi olduklarını göstermişlerdir, çünkü başka bir tinsel ilkenin kendini zorunlulukla evrenselleştirdiği Platon'un zamanından beri insan zihninde meydana gelmiş olan kesin değişim göz önünde bulundurulduğunda, Roma İmparatorluğu'nun merkezden uzak bir mevkiinde Platoncu Cumhuriyeti onurlandıracak bu girişim Platon'un döneminde olduğundan çok daha az hesap edilmiş bir girişimdi. Bu fikrin kafasına girmiş olması Plotinos'un bilgeliğini pek de yüceltiyor değildir; gerçi onun planının Platoncu Cumhuriyetle sınırlı olup olmadığını veya onda kimi eklemelere ya da değişikliklere imkân verip vermediğini tam olarak bilemiyoruz. Şüphe yok ki, Platoncu devlet şeylerin doğasına tersti; zira Platoncu devlet özgür ve bağımsızdır ve böyle bir devlet de Roma İmparatorluğu içerisinde şüphesiz mümkün değildi. Plotinos m.s. 270 yılında altmışaltı yaşındayken Roma'da ölmüştür.[203]

Plotinos'un yazıları çoğunlukla esas olarak dinleyicilerin sordukları sorulara verilen yanıtlardır; yaşamının son onaltı yılı sırasında bunları kaleme almış ve bir süre sonra da Porphyrius onları düzenlemiştir. Daha önce belirtildiği üzere, Plotinos öğretisinde önceki değişik filozofların yazılarını derslerinde yorumlama yöntemini benimsemişti. Plotinos'un yazıları *Enneadlar* olarak bilinir ve her biri dokuz ayrı incelemeyi içeren altı kitaptan oluşur. Öyleyse elimizde birçok alt bölüme ayrılan tamı tamına elli dört inceleme veya kitap bulunmaktadır; dolayısıyla da hacimli bir eserdir. Bununla birlikte, kitaplar bağıntılı bir bütün oluşturmazlar; aslında her kitapta özel meseleler ortaya

[203] Porphyrius, Vita Plotini (præmissa Ennead. Plot. Basil. 1580), ss. 2, 3, 5-8; Brucker, Hist. crit. phil. T. II. ss. 218-2212; Tiedemann, Geist d. spec. Phil. Cilt III, s. 272; Buhle Lehrb. d. Gesch. d. Phil. Pt. IV. s. 306.

atılıp felsefi açıdan ele alınmaktadır ve onları incelemek çok zahmet ister. Birinci *Ennead* genellikle ahlaksal bir karakter taşır; birinci kitap hayvanların ne, insanların ne olduğu sorusuna çözüm getirir, ikincisi erdemlerle, üçüncüsü diyalektikle, dördüncüsü mutlulukla (περὶ εὐδαιμονίας [peri eudaimonias]) ilgilidir, beşincisi mutluluğun zamanın uzunluğuna (παρατάσει χρόνου [paratasei khronou]) dayanıp dayanmadığını araştırır, altıncısı güzelden söz eder, yedincisi en yüksek (πρώτου [prōtou]) iyi ve diğer iyilerle ilgilidir, sekizincisi kötülüğün kökenini araştırır, dokuzuncusu yaşamdan rasyonel bir şekilde ayrılmayı irdeler. Diğer *Ennead*lar metafizik bir doğa taşırlar. Porphyrius *Plotinos'un Yaşamı*'nda (ss. 3-5, 9, 17-19) onların eşdeğerde olmadığını söyler. Bu kitaplardan yirmibirinin, o zaman ellidokuz yaşında olan Plotinos'un yanına gelmeden önce hâlihazırda yazılmış olduğunu belirtir; diğer yirmidördü ise Porphyrius'un, öğrencisi olarak, Plotinos'la birlikte geçirdiği bu yıl ve sonraki beş yıl içinde eklenmiştir. Porphyrius Sicilya'da yokken, Plotinos ölmeden önceki son yıllarında dokuz kitap daha yazmış olup, sonraki kitaplar zayıftır. Creuzer bir Plotinos baskısı hazırlamaktadır. Plotinos'a dair bir açıklama sunmak zor bir iş olacak ve sistematik bir açıklama anlamına gelecektir. Plotinos'un zihni, ele aldığı her bir tikel meselenin üzerinde durur; onları rasyonel ve diyalektik bir şekilde irdeler, ama hepsinin de tek bir İdeaya dek izlerini sürer. Plotinos'tan ayrı ayrı birçok güzel alıntı yapmak mümkündür, ama eserlerinde kimi önde gelen düşüncelerin sürekli bir yinelenişi söz konusu olduğundan okunmaları sıkıcı gelebilir. O nedenle, başlangıç noktası yaptığı tikelden daima tekrar evrensele geri gitmek Plotinos'un tarzı olduğu için, kitaplarından bazılarına dayanarak, geri kalan kitapların okunmasının bizim için herhangi bir özel ilerleme sağlamayacağını bilerek, Plotinos'un fikirlerini kavramak mümkündür. Plotinos'ta Platon'un fikir ve düşünceleri baskındır, ama aynı zamanda tamamen Aristoteles tarzında pek çok oldukça uzun açımlamalar da buluyoruz; zira devamlı olarak Aristoteles'ten ödünç alınmış terimleri –kuvvet, edimsellik, vb.– kullanır ve meditasyonlarının konusunu esasen bu ilişkiler oluşturur. Asıl mesele şudur ki, onu Platon ve Aristoteles'i karşıtlık içerisine koyuyor olarak görmemek gerekir; aksine o, Stoacıların *Logos*'unu bile benimseyecek kadar ileri gitmiştir.

Plotinos'un felsefesine dair sistematik bir açıklama sunmak oldukça güçtür. Zira Plotinos'un amacı, Aristoteles'inki gibi, nesneleri özel belirlenimleri içinde kavramak değildir, daha ziyade fenomenal olana karşı olarak onlardaki tözsel olanın hakikatini vurgulamaktır. Plotinos'taki en önem taşıyan nokta ve önde gelen karakteristik özellik, zihnin iyi ve gerçek olana, mutlağa yükselişi konusundaki onun yüksek, saf coşkusudur. O, zihinsel düşüncenin bilgisini, yalın idealini ele geçirir ki, bu kendinde yaşamdır, ama ne sessiz ne de mühürlenmiştir. Onun bütün felsefesi bir yandan metafiziktir, ama oradaki başat eğilim realite olarak kendini dikkatlerimize dayatan şeyi açıklamak, yorumlamak, kavramak ya da bu tek tek nesnelerin konum ve kökenini tanıtlamak ve belki de örneğin maddenin, kötülüğün türetimini sunmak değildir, aksine zihni bu dışsallardan ayırıp, ona yalın, açık İdeadaki merkezî konumunu vermektir. Felsefesinin bütün gidişatı böylece erdemin ve onun kaynağı olan ebedî olanın zihinsel temaşasının yolunu hazırlar; ruh bu şekilde oradaki yaşam mutluluğuna taşınır. Plotinos böylece ruhu tutkulardan, kötülüğe ve yazgıya dair yanlış ve saf olmayan tasarımlardan ve ayrıca inançsızlık ve hurafeden, astroloji ve sihirden, bunların tüm zincirinden arındırmak maksadıyla, bir ölçüde erdeme ilişkin özel değerlendirmelerde bulunur. Bu, onun öğretisinin genel anlamına dair bir fikir vermektedir.

Eğer Plotinos'un felsefesini ayrıntılı olarak ele almaya geçecek olursak; Stoacılarda ve Epikourosçularda olduğu gibi artık ölçütten hiç söz edilmediğini görürüz –tüm bunlar çözülmüştür; ama şeylerin merkezinde, arı temaşada, arı düşüncede bir konum almak için gayret dolu bir çaba gösterilmektedir. O nedenle, Stoacılarda ve Epikourosçularda amaç olan şey, ruhun bozulmayan bir huzur içinde kendi kendisiyle olan birliği, burada kalkış noktasıdır; Plotinos bunu, kendi ifadesiyle bir esrime (ἔκστασις [ekstasis]) durumu ya da bir esinlenme olarak kendisinde ortaya çıkarma işini üstlenmektedir. Kısmen bu addan ötürü, kısmen de bizzat olgular nedeniyle, Plotinos'a fanatik ve gaipten haber veren demek için bir sebep bulunmuştur; bu felsefeye karşı genel olarak getirilen itiraz budur. Gelgelelim İskenderiye okuluna göre tüm hakikatin bir tek akılda ve kavramada yatıyor olması, bu iddiaya karşı oldukça belirgin bir antitez ve çelişki sunmaktadır.

İlk olarak, esrime ifadesi bakımından Plotinos'a fanatik diyenler, bu düşünceyi, tamamen kendi içlerine geri çekilmek üzere gerçekliğe dair tüm sıradan fikirleri ve tüm algıları zihinlerinden çıkarıp atmaya çalışan Hintlilerin, Brahmanların, keşişlerin ve rahibelerin içine düştüğü durumdan başka bir şeyle ilişkilendirmezler; bu durum bir ölçüde kalıcı ve sabit bir durum olarak mevcuttur ve gene boşluğa takılıp kalan bir bakış olarak, ışık gibi veya karanlık gibi, hareketten, ayrımdan ve, tek kelimeyle, düşünceden yoksun gibi görünür. Böyle bir fanatiklik, hakikati gerçeklik ile Kavramın ortasında duran, ama ne biri ne de öteki olan bir varoluşa yerleştirir –ve bu yüzden de imgelemin bir yaratısıdır. Gelgelelim Plotinos böyle bir esrime görüşünden oldukça uzaktır.

İkinci olarak, ona bu serzenişte bulunmaya neden olan şeyin kendisinde de bir şey vardır ve bu da fanatiklik adının, çoğu kez, duyusal bilincin ya da sınırlılıkları içinde gerçek varoluşu oluşturuyor sayılan sonlu anlağın sabit kavramlarının ötesine geçen herhangi bir şeye verilmesidir. Bununla birlikte, suçlamanın nedeni kısmen, Plotinos'un Kavramlardan, tinsel uğraklardan sanki bunlar kendilerine ait tözsel bir varoluşa sahiplermiş gibi söz etme tarzıdır. Eşdeyişle, Plotinos kimi zaman duyusal kipleri, sıradan tasarım kiplerini Kavramlar dünyasına getirmekte, kimi zaman da İdeaları, örneğin büyü amacıyla şeylerin zorunlu ilişkilerini kullandığından, duyusalın alanına indirmektedir. Zira büyücü tam da belli sözlere ve tikel duyusal işaretlere evrensel etkililik atfeden ve onları dualarla, vb. evrensele yükseltmeye kalkan kişidir. Gelgelelim böyle bir evrensel kendinde, kendi doğası içinde değildir, ona sadece evrensellik atfedilmektedir; yani düşüncenin evrenseli kendine orada henüz evrensel bir gerçeklik vermemiştir, oysa etki ve araçları eşit büyüklük ve evrensellik taşıyan bir kahramanın eylemi, düşüncesi gerçektir, evrenseldir. Bu yüzden, Yeni Platoncular bu fanatiklik suçlamasını bir anlamda pekâlâ hak etmişlerdir, çünkü bu okulun büyük öğretmenlerinin, Plotinos'un, Porphyrius'un ve Iamblichus'un biyografilerinde, tıpkı Pythagoras durumunda olduğu gibi (Cilt I. s. 188) mucize yaratma ve büyücülük kategorisi altına giren pek çok şeyin anlatıldığını görüyoruz. Onlar pagan tanrılarına olan inancı savunarak, imgelere ibadet konusunda,

bunların gerçekte tanrısal güç ve mevcudiyetle dolu olduğunu öne sürüyorlardı. Dolayısıyla İskenderiye okulu hurafe suçlamasından tümüyle kurtartılamaz.[204] Nitekim dünya tarihinin bu döneminin bütününde, Hıristiyanlar ve paganlar arasında mucize yaratma inancı aynı şekilde hâkimdi, çünkü sonsuz gücün ve bu *kendi*nin görkemi karşısında duyulan hayranlığı kendi içinde özümseyen ve bu hayranlıkla dolu olan zihin, olayların doğal bağıntısına kulak asmıyor, üstün bir gücün işe karışmasının basit bir şey gibi görünmesini sağlıyordu. Filozofların öğrettiği şey ise bundan dağlar kadar uzaktır; Plotinos'un yazıları, yukarıda bahsettiğimiz tanrıların imgeleri konusundaki tamamen teorik değerlendirme dışında, bununla ilgili herhangi bir şey içermez.

Bu durumda, ruhun duyuüstüne yükselme konusundaki her çabasına, insanın erdemli, soylu, tanrısal, ebedî olana dair taşıyabileceği her inanca, her dinsel kanıya fanatiklik adını veren kişi, Yeni Platoncuları fanatik sayabilir; ama fanatiklik bu anlamda sadece yavan sonlu anlağın ve yüksek ve soylu olan her şeye inançsızlığın kullandığı boş bir addan ibarettir. Bununla birlikte, eğer fanatik adını sonlu anlağın kategorileriyle çelişen spekülatif hakikatlere yükselen kişilere verecek olursak, İskenderiyeliler gerçekten de bu suçlamanın sebebi olmuşlardır, ama tamamen aynı sebepten ötürü Platoncu ve Aristotelesçi felsefeye de fanatiklik demek mümkündür. Zira Platon son derece kesin bir şekilde tinin düşünceye yükselmesinden coşkuyla söz eder ya da daha ziyade Platoncu coşku düşüncenin hareket alanı içerisine girmeye dayanır. Düşüncedeki mutlak özün düşüncenin kendisi olmadığına inanmış olanlar, devamlı olarak, Tanrı'nın bilincin ötesinde olduğunu, Ona ilişkin düşüncenin *Bir*in kavramı olduğunu, oysa onun varoluş veya realitesinin büsbütün farklı bir şey olduğunu tekrarlayıp dururlar; aynı şekilde, bir hayvanı veya bir taşı düşündüğümüzde ya da hayal ettiğimizde, kavram veya imgelemimiz hayvanın kendisinden tamamen farklı bir şeydir, ki bu da bu sonuncusunun hakikat olmasını sağlıyor. Gelgelelim duyularımızın algıladığı şu veya bu hayvandan değil, onun özsel gerçekliğinden söz ediyoruz ve bu da onun

[204] *Karş.* Plotin. Ennead. I. 1. 6, c. 7; IV. 1. 4, c. 39-43; Procli Theol. Plat. I. ss. 69, 70 (ed. Aem. Portus, Hamburg, 1618).

Kavramıdır. Hayvanın özsel gerçekliği duyularımızın hayvanında bu gerçeklik olarak değil, nesnel bireysellikle bir olarak, bu evrenselin bir kipi olarak mevcuttur; öz olarak, gerçekten de tek gerçek olan şey Kavramımızdır, duyuların algıladığı şey ise olumsuzdur. Mutlak öze ilişkin Kavramımız, o nedenle, başka bir şeyin değil de mutlak özün Kavramıysa, özün bizzat kendisidir. Ama bu öz, Tanrı fikriyle orantılı gibi görünmez, çünkü O yalnızca Öz veya Kavram değil, Varoluştur da. Onun varoluşu, arı öz olarak, bizim Ona dair düşüncemizdir; ama onun reel varoluşu Doğadır. Bu reel varoluş içinde, 'Ben' bireysel düşünce yetisine sahip olandır; onda mevcut olan bir uğrak olarak bu varoluşa aittir, ama onu oluşturmaz. Öz olarak özün varoluşundan varoluşa, genel olarak reel varoluşa geçmemiz gerekir. Böylelikle Tanrı, şüphe yok ki, bireysel bilinç için bir Ötedir, yani şüphesiz öz veya arı düşünce yeteneğindedir; bu yüzden O bir ölçüde, bireysel realite olarak, düşüncenin ötesinde olan Doğadır. Ama bu nesnel kip bile öze geri gelir ya da bilincin bireyselliğinin üstesinden gelinir. Dolayısıyla, Plotinos'a fanatiklik suçlamasını getiren şey, onun bizzat Düşüncenin kendisi olan ve Düşüncede mevcut olan Tanrı'nın özünün düşüncesine sahip olmuş olmasıdır. Nasıl ki Hıristiyanlar bir zamanlar Onun belli bir yerde, belli bir zamanda duyusal algı için mevcut olduğunu –ama ayrıca Onun hep Halkında yaşadığını ve onların Tini olduğunu– söylemişlerse, Plotinos da mutlak özün, öz olarak onda düşünen ve varolan özbilinçte mevcut olduğunu ya da Düşüncenin bizzat kendisinin Tanrısal olduğunu söylemiştir.

Bireysel özbilincin mutlak özün bilgisiyle ilişkisini daha öte tanımlarken Plotinos (Ennead. VI. 1. 7, c. 35, 36), cisimsel olandan geri çekilen ruhun arı öz dışındaki tüm tasarımları yitirerek kendini Tanrı'ya yaklaştırdığını öne sürer. Plotinos'un felsefesinin ilkesi, o nedenle, kendinde ve kendi için olan Akıldır. Gerçek Varlığa sahip olan şeyin bilinmeye başlamasını sağlayan esrime durumunu Plotinos (Ennead. VI. 1. 9, c. 11), nesnesi bizzat yalın ve hareketsiz olduğu için ruhun yalınlaşması olarak adlandırır ki, bu onu mutlu bir huzur durumuna taşır. Bununla birlikte, Tanrı'nın bu türden bir dolaysız bilgisi bile boş bir duygu veya tamamen boş olan bir şey, bir sezgi değil de Onun bir düşüncesi ve Onun bir kavranışı olduğundan, özbilincin bu

yalınlaşmasını bir fanatiklik durumu olarak düşünmememiz gerektiği açıktır. Ruhun bedenden bu geri çekilişi arı düşünce yoluyla meydana gelir; düşünce etkinliktir ve aynı zamanda da nesnedir. Dolayısıyla kanın veya imgelemin herhangi bir hengamesinin olmadığı dingin bir durumdur. Esrime duyuların ve hayalin salt bir kendinden geçme durumu değildir, daha ziyade duyusal bilincin içeriğinin bir ötesine geçiştir; kendinde evde olan ve kendi kendisinin nesnesi olan arı düşüncedir. Plotinos bu durumdan genellikle şu pasajdaki gibi söz eder: "Genellikle bedenden çıkıp kendimin farkına vardığım ve başkasının," dışsal olanın, "ötesinde olduğum ve en iç doğamın içerisine girdiğim, harikulade bir sezgiye sahip olup tanrıvari bir yaşam sürdüğüm zaman," vb.[205] Plotinos bu şekilde sezgisel bakış açısına yaklaşmaktadır. Ancak onun mecazi ifade tarzı gene de kendini büyük ölçüde karışık mitsel fikirlerden ayırır. Plotinos'un felsefesinin İdeası bundan dolayı, Kavram yanı bakımından henüz eksiksiz bir idealizm olmasa da, bir entelektüalizm veya yüksek bir idealizmdir; bununla birlikte, Plotinos'un esrime durumunda bilincine vardığı şey felsefi düşüncedir, spekülatif Kavramlar ve İdealardır.

Plotinos'un belirli ilkesine gelince; nesnel olan, bu esrimede, bu Düşünce Varlığında kendinde evde olan içerik, evrenseldeki başlıca uğrakları bakımından, ele alınmaktadır. Plotinos'a göre üç ilke şunlardır: *Bir*, νοῦς [nous] ve ruh.

a. İlk, mutlak, temel, Philon'da olduğu gibi burada da arı varlıktır, görünen tüm Varlığın temeli ve nedenidir, olanağı edimselliğinden ayrı olmayan, aksine kendinde mutlak edimsellik olandır. O keza öz de olan birliktir ya da tüm özün özü olarak birliktir. Gerçek ilke mevcut Varlığın çokluğu, şeylerin sıradan tözselliği –ki buna göre, birbirlerinden ayrı görünürler– değildir, çünkü onların birliği gerçekte özleridir. Bu birlik gerçekte Bütün değildir; zira Bütün, birimlerin sonucundan başka bir şey değildir, bu birimlerin onlara yabancı olan bir birlik içinde –özü olduğu gibi temeli de oluşturan– kavranmasıdır. Ne de bütünden öncedir; çünkü edimsel varoluş itibarıyla bütünden

[205] Plot. Ennead. IV. 1. 8, c. 1; *karş. a.g.e.*, c. 4-7.

farklı değildir, yoksa gene sadece düşünülen bir şey olurdu.[206] Aklın düzenleyişi olarak daha sonraki birlik, öznel bir ilke gücünü taşır, ama Plotinos onu en yüksek nesnellik, Varlık olarak saptar.

Bu birliğin içinde hiçbir çokluk yoktur ya da çokluk kendinde değildir; birlik, Parmenides ve Zenon için olduğu gibi, sadece mutlaktır, arı Varlıktır ya da Platon'un yazılarında ve özellikle de Aristoteles'inkilerde mutlaktan söz edildiği anlamda mutlak İyidir. İlk olarak, nedir İyi? "O, bütünün ona bağlı olduğu (ἀνήρτηται [anērtētai])[207] ve tüm şeylerin arzuladığı (ἐφίεται [ephietai])" –Aristoteles'e göre de böyledir– "ve ilke olarak sahip olduğu, hepsinin de ona muhtaç olduğu şeydir, oysa onun kendisi hiçbir şeyden yoksun değildir, kendine yeterlidir ve bütünün ölçü ve sınırıdır, νοῦς [nous] ve özü (οὐσίαν [ousian]), ruh ile yaşamı ve aklın etkinliğini (περὶ νοῦν ἐνέργειαν [peri noun energeian]) kendisinden verir. Ve bütün bu noktaya dek güzeldir, ama o güzelden (ὑπέρκαλος [hyperkalos]) daha fazlasıdır ve iyiden daha iyidir (ἐπέκεινα τῶν ἀρίστων [epekeina tōn aristōn]), en üstün derecede iyidir, Düşünce içinde özgür bir yönetime sahip olup kral haklarını kullanır (βασιλεύων ἐν τῷ νοητῷ [basileuōn en tō noētō]). Ama o hiçbir surette ilkesi bu olan şey değildir. Zira 'İyi' dediğinizde, oraya hiçbir şey eklemez ya da ötesinde bir şey düşünemezsiniz. Varlığın kendisini ortadan kaldırıp onu bu şekilde aldığınızda, şaşırıp kalırsınız; bunu amacınız haline getirerek ve buna dayanarak, onu ve ondan türeyen büyüklüğünü anlarsınız. Ve Varlığı önünüzde bulup onu arılığı içinde gördüğünüzde hayretler içinde kalırsınız."[208]

Plotinos böylece, Philon'un da söylemiş olduğu gibi, mutlak Varlığın bilinemez olduğunu ve kendinde kaldığını öne sürer. Bu noktada Plotinos uzun uzadıya konuşarak, sıklıkla şu olguyu yineleyip durur: Ruh bu birliğin düşüncesine gerçekte ilkin olumsuz hareket yoluyla ulaşmalıdır, ki bu, salt önesürümden farklı bir şeydir ve daha ziyade tüm yüklemleri sınayıp bu *Bir*den başka hiçbir şeyi bulamayan

---

[206] Plot. Ennead. III. 1. 6, c. 6; VI. 1. 9, c. 1, 2; III. 1. 8, c. 8.

[207] Bu Aristotelesçi sözcük ve ayrıca ἐξήρτηται [eksērtētai] (Procl. Theol. Plat. III. s. 133) Yeni Platonculardа sıklıkla ortaya çıkmaktadır.

[208] Plot. Ennead. I. 1. 8; Περὶ τοῦ τίνα καὶ πόθεν τὰ κακά [Peri tou tina kai pothen ta kaka], c. 2 (VI. 1. 9, c. 6); III. 1. 8, c. 9, 10.

kuşkucu harekettir. Varlık ve töz gibi tüm yüklemler, Plotinos'a göre, ona uygun düşmez, çünkü bunlar şu ya da bu belirlenimi ifade ederler. Hiçbir duyum, hiçbir düşünce, hiçbir bilinç söz konusu değildir, çünkü tüm bunlarda bir ayrım bulunur. *Bir*in belirlenimi temel nokta olduğu için Plotinos'ta İyi, pratiğin olduğu kadar öznel düşüncenin de amacıdır; ama İyi her ne kadar mutlak olarak özgür olsa da, gene de karar ve iradeden yoksundur, çünkü irade kendisiyle İyi arasındaki ayrımı içinde taşır.[209]

Varlık vardır ve Tanrı olarak kalır, Onun dışında olmayıp aksine Onun ta kendisidir: "Mutlak birlik şeylerin ayrı düşmesini önler; o her şeydeki sağlam birlik bağıdır, karşılıklı bir karşıtlık içinde ayrılma tehlikesi taşıyan şeyleri bir araya getirip birleştirerek her şeye nüfuz eder. Ona *Bir* ve İyi deriz. Ne *vardır*, ne bir şeydir, ne de herhangi bir şeydir, aksine her şeyin üzerindedir. Tüm bu kategoriler olumsuzlanırlar; onun hiçbir büyüklüğü [*magnitude*] yoktur, sonsuz değildir. Etrafında her şeyin hareket ettiği, her şeyin onunla kendi yolunu izlediği, içinde νοῦς [nous] ve özbilincin başlangıç ve sonlarına sahip olduğu, evrenin orta noktası, erdemin ebedî kaynağı, tanrısal sevginin kökenidir."[210] Potinos her şeyi bu töze geri götürür; bir tek o gerçektir ve her şeyde yalın bir şekilde kendiyle özdeş kalmaya devam eder.

Kendini açındırması sebebiyle, her şey bu İlkten kaynaklanır; yaratılış ve tüm meydana gelme ile olan bağıntı budur. Ama Mutlak, eğer soyut olarak belirli ise ve kendi içinde edimselliğe sahip *Bir* olarak kavranmıyorsa, yaratıcı olarak düşünülemez. Belirli olana bu geçiş, o nedenle, Plotinos tarafından felsefi veya diyalektik bir şekilde yapılmaz, bunun zorunluluğu tasarımlar ve imgeler içinde ifade edilir. Bu yüzden ikinci ilkesi olan νοῦς [nous] hakkında şunu söyler (Ennead. III. 1. 8, c. 9): "Tek bir mutlak İyi, başka hiçbir ilkeye sahip olmayıp aksine tüm akışın ilkesi olan bir kaynaktır, öyle ki bunlar tarafından çekilip bitirilemez, aksine kendi içinde hareketsiz kalmaya devam eder" ve dolayısıyla da genel olarak bu akışları kendisinde içerir; öyle

[209] Plot. Ennead. V. 1. 3, c. 13, 14; 1, 2, c.1; VI. 1. 2, c. 9, 10; 1. 8, c. 8, 9; 1. 9, c. 3; VI. 1. 9, c. 6; 1. 8, c. 7 (13, 21).

[210] Steinhart: Quæstiones de dialectica Plotini ratione, s. 21; Plotini Ennead. VI. 1. 9, c. 1-9.

ki onlar "şu ya da bu doğrultuda akarken akıp gitmezler, aksine nereden nereye akmakta olduklarını bilirler." Bu ayrıma Plotinos genellikle geri döner ve bildirilmemiş olandan bildirilmiş olana doğru bu ilerleme, bu meydana gelme, önem taşıyan bir noktadır.

b. Şimdi, bu Birliğin ilk doğurduğu şey, Oğul, sonlu anlaktır (νοῦς [nous]), ikincisi diğer ilke olan Tanrısal Varlıktır. Temel güçlükle burada karşılaşıyoruz: *Bir*in kendini belirleme kararına nasıl vardığının kavranması –uzun zamandır bilinen ve tanınan görev. Bu olguyu açıklığa kavuşturma çabası halen özsel ilgi noktasını oluşturmaktadır. Antikler bu sorunu bizim sahip olduğumuz belli formda ele almıyorlardı, ama gene de buna kafa yormuşlardır. Zira νοῦς [nous] hemen hemen kendi kendini bulmaktan başka bir şey değildir; arı ikiliktir (δυάς [dyas]), kendisi ve nesnesidir; düşünülen her şeyi içerir, o bu ayrımdır, ama aynı zamanda kendiyle özdeş kalmaya devam eden arı ayrımdır. Yalın birlik, bununla birlikte, İlktir. Plotinos bu yüzden kısmen Pythgarosçı bir şekilde şeylerin sayılar olarak bu λόγος [logos]'ta olduğunu da söyler. "Ama sayı İlk değildir, çünkü birlik bir sayı değildir. İlk sayı ikidir, ama belirlenimsiz ikilik olarak; ve *bir* de onu belirleyen şeydir; iki aynı zamanda ruhtur. Sayı katı olandır; duyusal algının varolan olarak aldığı şey daha sonraki bir gelişmedir."[211]

Plotinos burada (Ennead. V. 1. 1, c. 6) *Bir*den kaynaklanan gelişmeyi kendisi için açık hale getirmek üzere türlü türlü tasarım tarzları kullanır: "O halde bu sürecin nasıl tamamlandığını, ikinin ve çokluğun genel olarak birlikten nasıl kaynaklandığını ifade etmeyi bilemiyorsak, Tanrı'ya seslenmemiz gerekir, ama işitilen bir sesle değil, duada ruhumuzu Ona dökerek; bunu ancak yalnız olan Tanrı'ya yapayalnız gelerek yapabiliriz. Temaşa eden kişi, bir tapınağa çekilir gibi mahrem yüreğine çekilmeli, orada hareketsiz kalarak tüm şeylerin üzerine yükselmeli ve böyle bir temaşa içinde hiçbir değişikliğe imkân vermemelidir." Plotinos'un tembihlediği ve her şeyi geri ona götürdüğü düşünen ruhun mizacı daima budur. Bu arı düşünce veya temaşa içinde νοῦς [nous] edimseldir; bu da tanrısal etkinliğin bizzat kendisidir.

---

[211] Plot. Ennead. III. 1. 8, c. 10; IV. 1. 3, c. 17; V. 1. 1, c. 4, 5, c. 7; 1. 4, c. 2; 1. 5, c. 1.

Plotinos şöyle devam ediyor: "Bu meydana gelme bir hareket değildir, ne de bir değişimdir; değişime ve değişim yoluyla ortaya çıkan şeye, değişene, ancak üçüncü noktada ulaşırız;" değişim Başka-Varlığı ima eder ve başka bir şeye yönelmiştir, νοῦς [nous] ise halen kendi meditasyonunda evde kalmaya devam edendir. "Böylece mutlak özden kaynaklanan ama değişimden yoksun olan sonlu anlak, mutlak özün dolaysız refleksiyonudur; bir irade edimi veya bir karar yoluyla kurulmamıştır. Ama Tanrı," *Bir*, İyi olarak, "hareket etmeyendir; meydana gelme kalıcı olan Tanrı'dan ileri gelen bir ışıktır. *Bir* Kendi çevresini aydınlatır; sonlu anlak Ondan, kalıcı olandan, akar, tıpkı güneşten gelen ışığın onu çevrelemesi gibi. Kalıcı olan tüm şeyler kendi tözlerinden kendilerine bağımlı olan bir özü çıkarıp yayarlar;" ya da Plotinos'un gerçekte dediği gibi, o onlarla özdeştir. "Ateş kendi etrafına nasıl sıcaklık, kar da soğukluk yayıyorsa, ama özellikle de şeylerin kokusu etraflarına yapışıp kalıyorsa," νοῦς [nous] da ışık gibi Varlığın etrafına yayılır. "Eksiksizliğe ulaşmış olan, taşmaya, ışığın çemberine geçer," etrafa bir koku yayar.[212] Bu çıkma (πρόοδον [proodon]) ya da meydana gelme için Plotinos, ayrıca taşma imgesini de kullanır, ki onunla, *Bir* gene yalın bir şekilde *bir* olarak kalmaya devam eder. "Kendinde tam olduğu, hiçbir şeyden yoksun olmadığı için, o taşar ve bu taşma da meydana gelen şeydir. Bu salt meydana gelen şey, bununla birlikte, kendi kendisinin nesnesi, içeriği ve tamamlanışı olan *Bir*e," İyiye, "geri döner ve bu da sonlu anlaktır" –meydana gelenin kökensel birliğe geri döndürülmesi. "Hareketsiz olan Varlığın ilk durumu mutlak özdür ve sonlu anlak bu özün temaşasıdır;" ya da o, ilk öz vasıtasıyla, kendine geri dönerek, kendini görerek, görmeyi görme olarak, varlığa gelmektedir. Etrafı aydınlatan ışık *Bir*in bir temaşasıdır; kendi kendine bu yansıma (ἐπιστρέφειν [epistrephein]) o halde düşüncedir, ya da νοῦς [nous] bir çember (ἐπιστροφή [epistrophē]) içindeki bu harekettir.[213]

Plotinos'un temel ilkeleri bunlardır ve o bu şekilde İdeanın doğasını tüm uğrakları itibarıyla doğru bir şekilde belirlemiştir. Burada bizi

[212] Plot. Ennead. V. 1. 1, c. 6 (IV. 1. 3, c. 17).

[213] Plot.Ennead. V. 1. 2, c. 1; 1. 1, c. 7; VI. 1. 9. c. 2.

duraksatan tek bir güçlük var ve o da bu gelişme içinde bulunuyor. Sonsuzun kendini çeşitli şekillerde açındırdığını düşünebiliriz; sonraki dönemlerde Tanrı'dan çıkma konusunda çok şey söylenmiştir, gelgelelim bu henüz duyusal bir tasarımdır ya da tamamen dolaysız bir şeydir. Kendini açındırmanın zorunluluğu böylelikle ifade edilmiş değildir, çünkü onun sadece ortaya çıkmış olduğu belirtilmektedir. Babanın ebedî bir Oğul doğurmuş olması imgelemi tatmin eder; İdea içeriğine göre tamamen doğru bir şekilde Teslis olarak kavranmıştır ve bu da önemli bir meseledir. Ancak her ne kadar bu belirlenimler doğru olsa da, hareketin dolaysızlık formu Kavram açısından ne yeterlidir ne de tatmin edicidir. Zira yalın birliğin Oluşu, tüm yüklemlerin feshedilmesi olarak, örtük bir şekilde kendinin meydana gelmesi olan aynı mutlak olumsuzluk olduğu için, birlikle başlayıp ancak bundan sonra ikiliğe geçmememiz, aksine onların her ikisini de bir olarak kavramamız gerekir. Zira Plotinos'a göre sonlu anlağın nesnesi, açık bir şekilde, buna ya da kendisine yabancı veya karşıt olan bir şey değildir; onun içeriği sadece çoklu İdealardır. Tanrı o yüzden ayrım ve yayılma yoluyla yine Kendine bir geri dönüştür, yani bu ikiliğin kendisi yalın bir şekilde birlik içindedir ve onun nesnesidir. Düşünülen şey νοῦς [nous]'un dışında değildir, νοῦς [nous] düşüncede salt düşünme olarak kendini taşır. Düşüncenin geri döndüğü düşünce nesnesi mutlak birliktir; bununla birlikte, genel olarak bunda hiçbir zorlama söz konusu değildir ve o belirli olmayıp aksine bilinmez kalmaya devam eder. Gelgelelim düşünme kendi kendisinin nesnesi olma olgusundan ibaret olduğu için, bundan dolayı kendisinde hâlihazırda dolayım ve etkinlik ya da genel anlamda ikilik içeren bir nesnedir. Bu, Düşüncenin düşüncesi olarak Düşüncedir. Ya da kendi kendisinin nesnesi olduğu ölçüde, bu düşüncenin kendi içinde eksiksizleşmesinde Plotinos için ilk ve gerçekten zihinsel dünya yatar ve bu dünya böylece duyu dünyası ile, ikincisi birincisinin uzak bir taklidinden ibaret olacak şekilde bir ilişki içinde durur. Şeyler, bu mutlak Düşünce içinde varoldukları şekliyle görüldüğünde, kendi Kavramları ve özleridir (λόγοι [logoi]); bunlar da Platon'un ifade etmiş olduğu gibi, duyusal varoluşların modelleridir.[214]

[214] Plot. Ennead. V. 1. 3, c. 5; VI. 1. 2, c. 8; II. 1. 4, c. 4; VI 1. 4, c. 2; V. 1. 9, c. 8, 9.

Düşüncenin doğasının kendini düşünmek olduğu, tamamen Aristotelesçi bir tanımdır. Ama Plotinos ve İskenderiyelilerde keza durum şudur ki, gerçek evren, zihinsel dünya, düşünceden meydana gelmektedir; Platon'un İdealar dediği şey burada, oluşturan anlaktır, meydana getiren zekâdır, meydana getirilende edimsel olan ve kendi kendisinin nesnesi olan, kendini düşünendir. Anlaktaki bu birçok Kavramın ilişkisi hakkında Plotinos, tıpkı bir şeyde öğelerin mevcut olması gibi onların orada mevcut olduğunu ve dolayısıyla da birbirine ilgisiz türler değil de türlü olmakla birlikte tamamen bir olduklarını söyler. Uzay yoluyla ilgisiz değillerdir, yani varolan parçalar şeklinde değil, sadece içsel bir farklılık yoluyla farklılaşırlar.[215] Sonlu anlak böylelikle olumsuz birlik olarak ifade edilmiş olmaktadır. Ama bir şeyi oluşturan öğelerin ilişkisinin, bütünü oluşturan ve her biri de mutlak olan parçaların ilişkisi olarak tanımlanması, örneğin bir kristalde, suda, çakmaktaşında, vb. genel olarak halen mevcut olduklarının tasarlanması gibi, hiç uygun değildir. Onların Varlığı gerçekte, içinde her birinin ilgisiz ve varolan olmasının feshedildiği yansızlıktır: Bu yüzden de birlikleri olumsuz birliktir, iç özdür, kendi içinde farklılaşan öğeler taşıyan bireysellik ilkesidir.

c. Değişen, farklılığa tabi olan dünya, bu formlar çokluğunun anlakta sadece kendinde olmayıp, aynı zamanda onun nesnesi formunda onun için varolmasından doğar. Dahası, onun açısından üçlü bir düşünme kipi söz konusudur: İlk olarak o, nesnesi olarak değişmeyeni, birliğini düşünmektedir. Bu ilk kip, nesnesinin yalın, ayrımlaşmamış temaşasıdır ya da ışıktır; madde değil, arı form, etkinlik. Uzay ışığın bu etkinliğinin mutlak, arı sürekliliğidir, etkinliğin kendisi değil, onun kesintisizliğinin formudur. Bu ışığın düşüncesi olarak anlağın kendisi de bizzat ışıktır, ama kendinde gerçek olan ışıktır, ışığın ışığıdır.[216] İkinci olarak, anlak kendisiyle öz arasındaki farkı düşünmektedir; varolanın ayrımlaşmış çokluğu onun için nesnedir. Dünyanın yaratılmasıdır; onda her şey başka her şey bakımından kendi belirli formuna sahiptir ve bu da şeylerin tözünü oluşturmaktadır. Üçüncü olarak,

[215] Plot. Ennead. VI. 1. 2, c. 2; V. 1. 9, c. 8.

[216] Plot. Ennead. IV. 1. 3, c. 17.

düşünce yetisindeki tözsellik ve kalıcılık belirlenim olduğu için, onun meydana getirmesi ya da tüm şeylerin ondan akması öyle bir doğa taşır ki, tüm şeylerle dolu kalmaya devam eder ya da aynı şekilde her şeyi dolaysızca soğurur. O bu farklılıkların feshedilmesidir ya da birinden bir başkasına geçiştir; bu onun kendini düşünme şeklidir ya da o kendine bu şekilde nesnedir. Bu değişimdir; dolayısıyla düşünme onda üç ilkeye sahiptir. νοῦς [nous] kendini değişen, ama değişim içinde gene de yalın ve kendinde evde kalmaya devam ediyor olarak düşündüğü ölçüde, düşüncesinin konusu bir bütün olarak yaşamdır; ve onun uğraklarını birbirine karşıtlık için varoluyorlar olarak kurması gerçek, canlı evrendir. Kendinden taşmadan kendine bu dönüş, bu kendini düşünme, dünyanın ebedî yaratılışıdır.[217] Plotinos'un bu düşüncelerinde başkası-olma, yabancı öğe feshedilmiştir, varolan şeyler kendinde Kavramlardır. Tanrısal anlak onların düşünülmesidir ve onların varoluşu da Tanrısal anlağın düşüncesinin nesnesi olmaktan başka bir şey değildir; onlar düşüncenin ve tam da bu nedenden ötürü Varlığın uğraklarıdır. Plotinos böylece νοῦς [nous]'ta, düşünme (νοῦς [nous]), düşünülen nesne (νοητόν [noēton]) ve düşünce (νόησις [noēsis]) arasında bir ayrım yapar, öyle ki νοῦς [nous] birdir ve aynı zamanda hepsidir; ama düşünce ayırt edilmiş şeyin birliğidir.[218] Düşünceye pek de ürün olarak birlik demeyiz; ancak düşünce, yani özne bile Tanrı'ya yükselmektedir. Düşünce ile dışsal bir Tanrı arasındaki ayrım böylece şüphesiz sona ermiştir; bundan ötürü, Yeni Platoncular gaipten haber verenler diye suçlanmıştır ve aslında kendileri de mucizevi şeyler ileri sürmüşlerdir.

*α.* Plotinos şimdi üçüncü ilkeyi, ruhu tarif etmeye geçer: "Νοῦς [Nous] şimdi nasıl etkinse tam olarak ebediyen öyle etkindir. Onun etrafındaki hareket ruhun etkinliğidir. Ondan ruha geçen Akıl (λόγος [logos]), ruha bir düşünce gücü vererek aralarına hiçbir şeyi sokmaz. Düşünme (νοῦς [nous]) bir çokluk değildir; düşünme yalındır ve düşünmenin ta kendisine dayanır. Gerçek νοῦς [nous] (örneğin arzuda bulunduğu üzere bizimki değil) düşünceler içinde düşünür ve

[217] Plot. Ennead. V. 1. 1, c. 7; 1. 2, c. 1, 2; 1. 6, c. 4; VI. 1. 2, c. 22.

[218] Plot. Ennead. V. 1. 3, c. 5; ἕν ἅμα πάντα ἔσται, νοῦς, νόησις, τὸ νοητόν [hen hama panta estai, nous, noēsis, to noēton].

düşüncesinin nesnesi onun ötesinde değildir; zira düşüncesinin nesnesi bizzat kendisi olup, zorunlu olarak düşüncede kendini taşır ve kendini görür; kendini düşünme-olmayan olarak değil, düşünme olarak görür. Bizim ruhumuz ebedî olandadır" (ışık), "evrensel ruhun bir parçasıdır; bu da bizzat kısmen ebedî olandadır ve oradan taşarak, herhangi bir tasarlanmış düzenleme olmaksızın kendisinin temaşası içinde kalmaya devam eder. Bütünün güzelleşmesi, tıpkı merkezdeki bir ateşin etrafındaki her şeye sıcaklık yayması gibi, her cisimsel nesneye, belirlenimini ve doğasını göz önünde tutarak, gerçekleştirme yeteneğinde olduğu şeyi verir. *Bir*, tek başına olmamalıdır, çünkü öyle olsaydı tüm şeyler saklı olurdu ve kendilerinde mevcut olan hiçbir form olmazdı; şayet *Bir* kendi başına dursaydı, varolanın hiçliği varolurdu ve eğer ruhların düzenine ulaşmış olanlar ortaya çıkma gücünü edinmemiş olsalardı, varolan şeylerin çokluğu da olmazdı. Aynı şekilde, ruhlar da sanki onlar yoluyla meydana gelmiş şey ortaya çıkmamalıymış gibi bir başına olmamalıdırlar, zira kendince bir şeyi oluşturup gün ışığına çıkarmak her doğanın özünde vardır, tohum da bölünmemiş bir başlangıçtan aynen bunu yapmaya geçer. Her şeyi Tanrı'nın doğasından bir paya sahip olmaktan alıkoyabilecek hiçbir şey söz konusu değildir."[219] Plotinos bir bakıma cisimsel ve duyusal olanı bir kenara bırakır ve bunu açıklama zahmetine girmez; tek ve daimî amacı, evrensel ruh ve bizim ruhumuz böylelikle tehlikeye düşmesin diye ondan arınmaktır.

*β*. Plotinos ayrıca duyusal dünyanın ilkesinden söz eder, ki bu, maddedir ve kötülüğün kökeni onunla yakından ilişkilidir. Felsefesinde bu madde konusu üzerinde epeyce durur. Madde varolanın bir imgesini sunan varolmayandır (οὐκ ὄν [ouk on]). Şeyler arı formları, onları ayırt eden farklılık, bakımından farklılaşırlar; farklılığın evrenseli ise olumsuzdur ve bu da maddedir. Varlık ilk mutlak birlik olduğundan, nesnel olanın bu birliği arı olumsuzdur; tüm yüklemlerden ve özelliklerden, betiden, vb. yoksundur. Böylece o bizzat bir düşüncedir ve arı Kavramdır ve gerçekten de arı belirlenimsizlik Kavramıdır; ya da edimsellikten yoksun evrensel olanaktır. Plotinos bu arı olanağı oldukça iyi bir şekilde tarif eder ve onu olumsuz ilke olarak tanımlar.

[219] Plot. Ennead. II. 1. 9, c. 1-3, 6.

Şöyle diyor: "Pirinç sadece olanak halde bir heykeldir; zira kalıcı olmayan şeyde, olanaklı olan, görmüş olduğumuz gibi, tamamen farklı bir şeydir. Ama olanak halde gramerci olan edimsellikte gramerci olduğu zaman, olanak olan aynı edimsel olan gibidir. Bilgisiz insan tesadüf eseri (κατὰ συμβεβηκός [kata symbebēkos]) bir gramerci olabilir ve bilginin olanağına sahip olması mevcut bilgisizliğinden ötürü değildir. Tam da belli bir ölçüde bilgiye sahip olduğu içindir ki, edimsel olan ruh olanak halde olduğu şeye erişir. Edimselliğe, salt olanak olarak değil edimsellik olarak –basitçe edimsellik olarak değil, belirli bir şeyin edimselliği olarak– varolduğu ölçüde, form ve idea adını vermek uygunsuz olmayacaktır. Zira bu adı daha uygun olarak belki de başka bir edimselliğe, yani edimselliğe yol açan olanağa karşıt olana verebiliriz, çünkü olanaklı olan, edimsellikte başka bir şey olma olanağı taşır. Ama olanak yoluyla, olanaklı olan aynı zamanda kendinde edimselliğe sahiptir, aynen becerinin buna ilaveten etkinlik, cesaretin de cesur eylemi taşıması gibi. Düşünce nesnesinde (ἐν τοῖς νοητοῖς [en tois noētois]) hiçbir madde olmadığında –olanak halde varolan bir şey durumunda olduğu gibi– ve o henüz varolmayan bir şey ne de başka bir şeye dönüşen bir şey ne de başka bir şeyi meydana getiren ya da kendisinden başka bir şeyin çıkıp onun yerine varolmasına imkân tanıyan –kendisi kalıcı– bir şey olmadığında –işte bu durumda salt olanaklı olana değil, varolana sahip oluruz ki, onda zaman değil, ebediyet vardır. Maddeyi orada form olarak görseydik, ruh bile, her ne kadar bir form olsa da, farklı olan bakımından madde değil midir? Ama genel anlamda, madde edimsellikte değildir, olanak halde varolan şeydir. Varlığı sadece bir Oluş'u bildirir, öyle ki Varlığı daima gelecekteki Varlıkla ilgilidir. Olanak halde olan şey o yüzden bir şey değil, her şeydir;" yalnızca edimsellik belirlidir. "Dolayısıyla madde hep başka bir şeye meyleder ya da ortaya çıkacak olan şey için bir olanaktır; şekillenemeyecek kuvvetsiz ve müphem bir imge olarak geride kalır. Öyleyse o, gerçeklik bakımından bir imge ve dolayısıyla da bir aldanma mıdır? Bu, gerçek bir aldanmayla aynıdır, bu gerçek varolmayandır;" edimsellikten ötürü gerçek değildir. "Hakikatini varolmayanda taşıyan bu şey o yüzden edimsellikte var değildir;" hakikat içinde varolmaz, çünkü Varlığını varlık-olmayanda taşır. Eğer yanlıştan

yanlışlığını çıkarıp atarsanız, onun taşıdığı tüm varoluşu çıkarıp atmış olursunuz. Aynı şekilde, Varlığını ve özünü olanak halde taşıyana edimsellik getirirseniz, Varlık onun için olanağa dayandığı için onun tözünün (ὑποστάσεως [hypostaseōs]) nedenini yok etmiş olursunuz. Bu yüzden eğer maddeyi örselenmemiş olarak alıkoyacaksak, onu madde olarak tutmalıyız; o nedenle, olduğu şey olarak kalabilsin diye onun sadece olanak halde olduğunu söylememiz gerekir."[220]

Buna uygun olarak Plotinos böylece onu şu şekilde tanımlar (Ennead. III. 1. 6, c. 7, 8): "Madde gerçekten varolmayandır, kendini fesheden bir harekettir, mutlak dinginsizliktir, fakat gene de bizzat hareketsizdir –kendinde karşıt olan şey; o, küçük olan büyüktür, büyük olan küçüktür, az olan çoktur, çok olan azdır. Bir kipte tanımlandığında, gerçekte daha ziyade karşıtıdır; eşdeyişle, görülüp sabitlendiğinde sabit değildir ve kaçıp gider ya da sabit olmadığında sabittir –tamamen yanılsamalıdır." Maddenin kendisi o yüzden yok edilemez; onun dönüşebileceği hiçbir şey yoktur. Değişim İdeasının kendisi yok edilemez, ama bu İdeada ima edilen şey değişebilendir. Bu madde gene de formdan yoksun değildir; sonlu anlağın nesnesiyle üçüncü bir ilişkiye –yani farklılıklar bakımından– sahip olduğunu görmüştük. Şimdi bu ilişki ve başkalaşma, bu geçiş, evrenin yaşamı olduğu, evrenin evrensel ruhu olduğu için, onun Varlığı da benzer bir şekilde anlakta meydana gelen bir değişim değildir, çünkü Varlığı, anlak yoluyla düşüncenin dolaysız nesnesi olmasıdır.

*γ*. İyiye zıt olarak şimdi Kötülük de bir değerlendirme konusu olmaya başlar, nitekim kötülüğün kökeni sorunu insan bilinci açısından daima bir ilgi meselesi olmalıdır. Bu İskenderiyeliler düşüncenin olumsuzunu madde olarak kurarlar, ama somut zihnin bilinci işe dâhil olduğu için, soyut olumsuz, bizzat zihin içerisinde olduğu şekliyle, dolayısıyla da zihinsel açıdan olumsuz olarak, bu somut şekilde kavranmaktadır. Plotinos bu kötülük sorununu birçok yandan ele alır; ama bu konunun düşünceli değerlendirilişi gene de pek ileriye gitmez. Bu dönem hâkim olan tasarımlar şunlardır: "İyi νοῦς [nous]'tur, ama bizim için taşıdığı anlamda, bir ön-varsayımdan hareketle hem tatmin

[220] Plot. Ennead. II. 1. 4, c. 4, 12-15; 1-5, c. 2-5.

olan ve kendisine söylenen şeyi anlayan, bir sonuç oluşturup bundan çıkan şeyle bir teori inşa eden ve sonuçtan da olanın bir bilgisine ulaşıp daha önce sahip olmadığı şeyi şimdi edinmiş olan anlak değildir. νοῦς [nous], şimdi bizim ondan anladığımız şekilde, tüm şeyleri kendi içinde barındırır, tüm şeylerdir ve kendinde evdedir; tüm şeylere sahip olmazken sahip olur," çünkü kendinde idealdir. "Ama o, sahip olduğumuz şeyi kendimizden farklı ve yabancı olan bir şey olarak görmemiz anlamında her şeye sahip olmaz; sahip olunan şey kendisinden ayırt edilmiş değildir. O her bir şeydir ve her şeydir, kafası karışmış olmayıp mutlaktır. Ondan pay alan hemen tüm şeylerden pay almaz, elinden geldiğince pay alır. Noῦς [Nous], onunla ilgili olarak etkinliğe sahip olan ruhun ilk edimselliği ve ilk tözüdür. Dışsal olarak νοῦς [nous]'un etrafında dönen, onu temaşa edip derinliklerine bakan ruh, onun vasıtasıyla Tanrı'ya bakar; bu da kötülükten azade ve kutlulukla dolu tanrıların yaşamıdır" –kendi kendinden ortaya çıkan zekâ, farklılığı içinde, sadece kendi kendisiyle ilgili olduğu ve tanrısal birliği içinde kaldığı ölçüde. "Eğer böyle sabit kalsaydı, hiçbir kötülük olmazdı. Ama birinci, ikinci ve üçüncü dereceden iyiler vardır, hepsi de Kralın çevresindedir; O tüm iyinin yaratıcısıdır ve hepsi de Ona aittir ve ikinci dereceden olanlar ikincinin etrafında, üçüncü dereceden olanlar üçüncünün etrafında dönerler. Bu eğer varolansa ve varolandan daha da yüksek bir şeyse, kötülük varolan ya da varolandan daha yüksek olan şeyde bulunmaz, çünkü bu iyidir. O halde tek seçenek, kötülüğün, eğer varsa, bir varolmayan formu olarak varolmayanda olmasıdır –ama hiç varolmayan olarak değil, sadece varolandan farklı bir şey olarak varolmayan." Kötülük, Manicilerin düşündüğü gibi Tanrı'dan bağımsız olan mutlak bir ilke değildir. "O, hareket ve hareketsizliğin varolması anlamında varolmayan olmayıp, varolanın bir imgesi gibidir ya da çok daha yüksek bir düzeyde varolmayandır; o, duyusal evrendir."[221]

Birinci *Ennead*ın sekizinci kitabında Plotinos şunu söyler (c. 9, 3, 4, 5): "Peki kötülük nasıl tanınmaktadır? Kendisinden başka yöne çevrilen düşünceden ötürü madde ortaya çıkar; o ancak kendisinden

[221] Plot. Ennead. I. 1. 8, c. 2, 3.

başka olanın soyutlanması yoluyla vardır. İdeaları çıkarıp attığımızda geriye kalan şeyin madde olduğunu söyleyebiliriz; buna göre düşünce, kendisini kendi alanı içerisinde olmayana yöneltmeye yeltendiği için, farklı, düşüncenin karşıtı haline gelir. Tıpkı ışıkta göremediği karanlığı görmek için ışıktan başka tarafa yönelen göz gibi –ve bu aynı zamanda görme-olmayan bir görmedir– düşünce de kendisine karşıt olanı görebilmek için varolanın karşıtını deneyimler." Bu soyut başka, maddeden başka bir şey değildir ve aynı zamanda kötülüktür; az ölçüde görme bir görme-olmayandan başka bir şey değildir. "Ölçü bakımından duyusal olan veya sınırlı olan, az ölçüdür, sınırsızdır, tanımsızdır, dinginsizdir, doyumsuzdur, büsbütün eksiktir; bu onun için ilinek olmayıp, onun tözüdür." Amacı daima Oluş'tur; olduğunu değil, ancak hep olmak üzere olduğunu söyleyebiliriz. "νοῦς [nous]'u amacı haline getiren ruh saftır, maddeden ve belirsiz, ölçüsüz olan her şeyden uzak durur. O halde madem İyi var, niye ayrıca Kötülük de zorunlu olarak var? Bütünde madde olması gerektiği için, bütün zorunlu olarak karşıtlardan oluştuğu için. Madde olmasaydı, o da olmazdı; dünyanın doğası νοῦς [nous] ve zorunluluk ile birleşmiştir. Tanrılarda olmak demek düşüncede olmak demektir, çünkü onlar ölümsüzdür. Kötülüğün zorunluluğunu şu şekilde de kavrayabiliriz: İyi tek başına varolamadığı için, madde İyinin bir muadilidir, onun meydana gelmesi için zorunludur. Ya da daha başka diyebiliriz ki, kötülük daimî bozulma ve çürüme nedeniyle batacağı daha öte hiçbir aşağı olmayan şeydir; ama birinciden sonra zorunlu bir şeydir, öyle ki en uç da gereklidir. Bu ise içerisinde artık herhangi iyi öğesi taşımayan maddedir; kötülüğün zorunluluğu budur.

Pythagoras'ta olduğu gibi Plotinos'ta da ruhun erdeme yönelmesi önemli bir konudur. Plotinos bundan ötürü Gnostikleri sık sık, özellikle de ikinci *Ennead*ın dokuzuncu kitabında (c. 15) suçlamaktadır, çünkü "onlar erdem ve İyiden ve bunlara nasıl erişilebileceğinden, ruhun nasıl daha iyi ve daha saf kılınabileceğinden hiç söz etmezler. Zira 'Tanrı'ya bak' diyerek hiçbir amaca hizmet edilmiş olmaz; aynı zamanda insanın Tanrı'ya bakmasını sağlamada nasıl başarılı olabileceğimizi de göstermek gerekir. Bir insanı, eğer aynı zamanda hiçbir arzunun doyurulmasından kaçınmazken ve öfkenin onu ele geçirmesine izin verirken,

bakmaktan alıkoyan nedir? Önüne nihai bir erek koyan ve bilgece ruhta yaşayan erdem Tanrı'yı sergiler; ama gerçek erdem olmaksızın Tanrı boş bir addan ibarettir." Gnostikler hakikati ruhsal ve zihinsel olanla sınırlarlar; Plotinos kendisinin bu salt zihinselliğe bariz biçimde karşıt olduğunu ilan etmekte ve düşünülür olanla reel olanın özsel bağıntısına sıkı sıkıya bağlı kalmaktadır. Plotinos pagan tanrılarını onurlandırarak onlara derin bir anlam ve engin bir etkililik atfetmiştir. Aynı irdelemede şunları söyler (c. 16): "İnsan iyiliğe, dünyayı ve ondaki tanrıları ve güzel olan başka her şeyi küçümsemeyerek ulaşır. Kötü insan tanrıları hor görür ve ancak tamamen bu aşamaya eriştiği zaman büsbütün bozulmuş olur. Gnostiklerin düşünülür tanrılara (νοητοὺς θεούς [noētous theous]) gösterdikleri yukarıda sözü edilen hürmet buna karşılık gelen bir şey değildir (ἀσυμπαθὴς ἂν γένοιτο [asympathēs an genoito]):" Başka bir deyişle, düşünce nesnesinin ötesinde geçilmediğinde, düşüncelerle reel dünya arasında hiçbir uyum söz konusu değildir. "Herhangi bir şeyi seven kişi bununla ilgili olan tüm şeyleri de sever, babayı seven çocuklarını da sever. Her ruh bu babanın kızıdır. Ama gök küreleri içindeki ruhlar daha düşünülürdür ve daha iyidir ve yüksek Güçle bizim ruhlarımızın olduğundan çok daha yakın bir şekilde ilişkilidir. Zira bu realite dünyası bu daha yüksek küreden irtibatını nasıl koparmış olabilir ki? Onunla ilişkili olanı küçümseyenler onu ancak adı itibarıyla bilmektedirler. İlahi takdirin (πρόνοια [pronoia]) buradaki, aşağıdaki meselelere erişmediğine inanmak nasıl dindarlık olabilir ki? Tanrı neden burada da olmasın ki? Aksi takdirde O bu alan içerisinde olup bitenleri nereden bilebilirdi ki? Dolayısıyla O, evrensel bir şekilde mevcuttur ve ne şekilde olursa olsun bu dünyadadır, öyle ki dünya ondan pay almaktadır. Eğer O dünyadan uzaktaysa, o zaman O sizden de uzaktadır ve Onun hakkında ya da Onun neyi meydana getirdiği hakkında hiçbir şey söyleyemezsiniz. Bu dünya da Ondan pay alır, Onun tarafından yüzüstü bırakılmaz ve asla böyle olmayacaktır. Çünkü bütün, tanrısal olandan parçanın aldığından çok daha fazla pay alır ve dünya-ruhunun onda çok daha büyük derecede payı vardır. Varlık ve dünyanın rasyonelliği bunun bir kanıtıdır."

Plotinos'un entelektüalizminin dayandığı ana fikirleri, tikel olan her şeyin geri getirildiği genel tasarımları bunda buluyoruz; bununla

birlikte verilen örnekler genellikle mecazidir. İlk olarak, onlarda eksik olan şey, daha önce belirtmiş olduğumuz gibi, Kavramdır. İlişkiyi sonlandırma, taşma, akış veya süreç, ortaya çıkma, meydana gelme modern çağda da pek çok şeyi temsil eden sözcüklerdir, ama aslında onlarla hiçbir şey ifade edilmiş olmaz. Kuşkuculuk ve dogmatizm, bilinç veya bilgi olarak, öznellikle nesnelliğin karşıtlığını kurarlar. Plotinos bunu reddederek daha yüksek bir bölgeye, Aristotelesçi Düşüncenin düşüncesine yükselmiştir; Plotinos'un Platon'dan ziyade Aristoteles'le çok daha fazla ortak noktası vardır ve böylelikle o diyalektik değildir, ne kendisinden ilerler ne de kendisinden tekrar kendisine geri gider. İkinci olarak, şu olgu da bununla ilişkilidir: Doğaya veya belirtik bilince daha öte iniş, daha yüksek ruhun işleyişi olarak ifade edildiği zaman bile, gene de keyfî birçok şeyi içerir ve Kavramın zorunluluğundan yoksundur; zira Kavramlar içinde tanımlanması gereken şey rengarenk resimler içinde, bir realite formunda ifade edilmektedir; bu en azından yararsız ve uygunsuz bir ifadedir. Tek bir örnek aktarayım: Ruhumuz sadece, orada tam, mutlu, noksansız olduğu sonlu anlak alanına ait değildir; onun düşünce gücü yalnızca ilk olana, sonlu anlağa aittir. Onun hareket gücü veya yaşam olarak görülen kendisi, kaynağı olarak, düşünülür dünya-ruhuna sahiptir, ama duyumun kaynağı ise duyum dünyasının ruhundadır. Diğer bir deyişle, Plotinos ilk dünya-ruhunu kendine bir nesne olan sonlu anlağın dolaysız etkinliği haline getirmektedir; o, ay-altı bölgenin üzerindeki arı ruhtur ve sabit yıldızların üst göğünde durur. Bu dünya-ruhu meydana getirme gücüne sahiptir: Ondan da gene bütünüyle duyusal ruh akar. Bütünden ayrılmış olan tekil ve tikel ruhun arzusu kendisine bir beden verir; bunu da göklerin daha yüksek alanında alır. O bu bedenle hayal ve belleği edinir. Sonunda duyusal dünyanın ruhuna çekilir; bundan da duyum, arzular ve doğadaki bitkisel olan yaşamı kazanır.[222]

Bu bozulma, ruhun cisimselliğine yönelik bu daha öte adım, Plotinos tarafından, ruh sanki Samanyolundan ve Burçlardan, daha aşağıda bir yerde olan gezegenlerin yörüngelerine alçalmış gibi betimlenmektedir ve o bunların her birinde yeni güçler edinmekte ve her

[222] Buhle, Lehrb. d. Gesch. d. Phil. IV. ss. 418, 419; Tiedemann, Geist. d. spec. Phil. Cilt III, ss. 421-423; karş. Plotini Ennead. IV. 1. 3, 8.

birinde de bu güçleri kullanmaya başlamaktadır. Ruh ilkin Satürn'de şeyler hakkında sonuçlar oluşturma gücünü kazanır; Jüpiter'de iradenin etkililiğinin gücünü, Mars'ta duygulanımları ve itkileri, Güneş'te duyum, sanı ve imgelemi, Venüs'te tikeli hedef alan duyusal arzuları ve son olarak Ay'da da meydana getirme gücünü edinir.[223] Bu şekilde Plotinos bir yandan düşünülür uğraklar olduğunu bildirdiği şeylerin kendilerini tinsel olan açısından tikel bir varoluş haline getirir. Sadece arzulara sahip olan ruh hayvandır; sadece büyüyüp yetişen, sadece çoğalma gücüne sahip olan ruh ise bitkidir. Ama yukarıda söz ettiğimiz şeyler zihnin tikel durumları, evrensel tinin dışında, dünya-tininin kendi kendisi hakkındaki özbilincinin tikel aşamaları içinde değildir; Satürn ve Jüpiter'in de bununla daha öte hiçbir ilgisi yoktur. Onların kendi iktidarları itibarıyla ruhun uğrakları olarak ifade edilmesi, onlardan her birinin tikel bir metali ifade etmesinin beklenmesinden zerre kadar daha iyi değildir. Satürn kurşunu, Jüpiter kalayı, vb. ifade ettiği gibi, aynı zamanda Satürn uslamlamayı, Jüpiter iradeyi, vb. de ifade edebilir. Şüphesiz, Kavramını, özünü ifade etmektense, Satürn'ün kurşuna, vb. karşılık geldiğini, sonuçlar çıkarma gücü olduğunu ya da kalayı ve sonuçlar çıkarma gücünü temsil ettiğini ya da canınızın istediği şeyi söylemek daha kolaydır. Yukarıdaki, aynı şekilde bir Kavramı ifade etmeyip aksine duyulara görünür olan, damdan düşercesine ya da daha ziyade gerçekte daha en başından ele geçirilen bir şeyle yapılan bir karşılaştırmadır. Bu tür tasarımlar çarpık ve yanlıştır; zira eğer bu kurşundur diyorsak, böylelikle kurşunun özünü veya kendindesini kast etmiş oluruz ki, ruhun bununla bir yakınlığı vardır; ama bu artık kurşun olarak bilinen duyusal Varlık değildir, ne de böyle bir uğrak ruh açısından herhangi bir gerçeklik taşır.

## 3. Porphyrius ve Iamblichus

Daha önce Pythagoras'ın yaşamını kaleme almış olduklarından bahsettiğimiz Porphyrius ve Iamblichus (Cilt I. s. 185), Plotinos'un seçkin takipçileridir. Bir Suriyeli olan Porphyrius 304 yılında, gene Suriyeli olan Iamblichus da 333 yılında ölmüştür.[224] Porphyrius'un

[223] Buhle, Lehrb. d. Gesch. d. Phil. IV. ss. 419, 420.

[224] Brucker: Hist. crit. phil. T. II. ss. 248, 268.

başka eserlerinin yanı sıra elimizde, başlıca öğeleri itibarıyla mantığının açımlandığı *Cinsler, Türler ve Yargılar Üzerine Aristoteles'in Organon'una Giriş* [İsagoge] adlı eseri de bulunuyor. Bu eser tüm zamanlarda Aristotelesçi Mantığın ders kitabı ve aynı zamanda bu mantığın formunun bilgisinin türetildiği otorite olmuş bir eserdir; sıradan mantık kitaplarımız bu *Giriş*'te bulunandan başka pek bir şey içermez. Porphyrius'un kendini mantığa adamış olması, düşüncenin belirli bir formunun Yeni Platoncuları şereflendirdiğini göstermektedir; ama bu tümüyle anlağa ait ve oldukça biçimsel bir şeydir. Böylece, Yeni Platonculardа, anlak mantığının, bilimlerin tamamen empirik irdelenişinin, bütünüyle speakülatif İdealya ve pratik yaşam bakımından da *teurji*ye, mucizevi ve acayip olana inanmayla birlikte bulunması gibi karakteristik bir olguyla karşılaşıyoruz: Plotinos'un yaşamı üzerine olan eserinde Porphyrius kendisini gerçekten de mucizeler gerçekleştiren biri olarak tarif etmektedir, ama literatürle ilgili bu ifadeyi bir kenara bırakmalıyız.

Iamblichus ise çok daha bulanıklık ve kafa karışıklığı gösterir; şüphesiz yaşadığı dönemde o denli saygı duyulan bir öğretmendi ki, ona tanrısal eğitici adı bile verilmiştir; ama felsefi eserleri pek de kendine özgü özellikler taşımayan bir derleme oluştururlar ve kaleme aldığı Pythagoras'ın yaşam öyküsü onun anlayış gücünü pek de yüceltmez. Keza Yeni Platoncular Pythagorasçı felsefeyi onurlandırmışlar ve daha özel olarak da bu felsefeye ait olan sayı-belirlenimi formunu yeniden canlandırmışlardı. Iamblichus'ta düşünce imgeleme, zihinsel evren bu evrenin sınıflandırılmasını içeren bir şeytanlar ve melekler krallığına gömülmekte ve speakülasyon da büyü yöntemlerine indirgenmektedir. Yeni Platoncular buna *teurji* (θεουργία [theourgia]) diyorlardı; nitekim mucizede spekülasyon, tanrısal İdea, deyim yerindeyse, edimsellikle dolaysız bir temas içerisine getirilir ve evrensel bir şekilde tasarlanmaz. *De mysteriis Ægyptiorum* eserine gelince; bunun yazarının Iamblichus olup olmadığı kesin bir şekilde bilinmiyor; Proklos sonraları Iamblichus hakkında büyük bir gürültü koparır ve temel fikirlerini Iamblichus'a borçlu olduğuna şahitlik eder.[225]

[225] Karş. Procli. Theol. Plat. III. s. 140.

## 4. Proklos

Bahsetmemiz gereken sonraki bir Yeni Platoncu olan Proklos daha büyük bir önem taşımaktadır. 412 yılında İstanbul'da doğmuş, ama Ploutarkhos'la birlikte çalışmalarını sürdürdüğü ve ömrünün çoğunu geçirdiği yer 485 yılında öldüğü Atina olmuştur. Yaşamını, bahsetmiş olduğumuz biyografilere benzer bir tarzda Marinus kaleme almıştır. Buna göre, ailesi Anadolu'nun bir bölgesi olan Likya'daki Xanthos'tan gelmiş ve bu kentin koruyucu tanrıları Apollon'la Minerva olduğundan Proklos onlara ibadet etmiş. Onlar da bizzat lütfedip gözdeleri olan Proklos'a belli bir alaka ve şahsi alametler bağışlamışlar; bir hastalığını kafasına dokunarak gerçekten de Apollon iyileştirmiş; onun Atina'ya gitmesini de Minerva istemiş. Proklos retorik ve felsefe çalışmak için önce Atina'ya, ardından da Yeni Platoncu Ploutarkhos ve Syrianus ile birlikte olmak için İskenderiye'ye gitmiş. Burada ilkin Aristotelesçi, sonra da Platoncu felsefeyi incelemiş. Hepsinden öte, onun felsefenin derin gizlerine girmesine Ploutarkhos'un kızı Asctlepigenia önayak olmuş; Marinus'un bizi temin ettiği üzere, o dönemde mistik ayinlerin ve bütün *teurji* disiplininin bilgisini –ki ona babasından geçmişti– elinde bulunduran tek kişi Asclepigenia imiş. Proklos gizemlerle ilgili her şeyi, Orpheusçu ilahileri, Hermes'in yazılarını ve her türden dinsel kuruluşu incelemiş, öyle ki nereye gitse, pagan ibadet ayinlerini orada bunları uygulama amacıyla bulunan rahiplerden daha iyi anlıyormuş. Proklos'un tüm pagan gizemlere bizzat katılmış olduğu söylenmektedir. Kendisi bizzat son derece değişik uluslara ait olan tüm dinsel bayramları ve törenleri kutlamış; Mısır'ın ibadet şekline bile aşina olup, Mısır'ın arınma ve bayram günlerini gözlemlemiş ve dua ve övgüler sunarak kimi oruç günleri geçirmiş. Hem daha iyi tanınan tanrılar hem de namları yerel kalmış tanrılar onuruna Proklos'un kendisi de bizzat birçok ilahi yazmıştır; elimizdeki bu ilahilerden bazıları çok güzeldir. Bu denli çok fazla dinle alakalı olması konusunda o –"Tanrı'dan en çok korkan insan"– bizzat şunu söyler: "Bir kente veya birkaç kente ait olan ibadetle ilgilenmek (θεραπευτήν [therapeutēn]) bir filozofa uygun düşmez, çünkü o, bütün dünyanın evrensel tefsircisi olmalıdır." Proklos, Orpheus'u tüm

Grek teolojisinin yaratıcısı olarak görüyor, Orpheusçu ve Keldanilere ait kehanetlere özel bir değer veriyordu. O, derslerini Atina'da vermiştir. Yaşamını kaleme alan Marinus elbette, onunla ilgili olarak, gökten yağmur yağdırıp büyük sıcaklığı azalttığı, depremi durdurduğu, hastalıkları iyileştirdiği ve tanrısal olanın görüntülerini seyrettiği gibi son derece mucizevi şeyler nakletmektedir.[226]

Proklos son derece entelektüel bir yaşam sürmüştür; derinden spekülatif bir insandı ve bilgisinin kapsamı da oldukça genişti. Plotinos durumunda olduğu gibi onun durumunda da bu filozofların içgörüleri ile öğrencilerinin onlar hakkında anlattıkları arasındaki zıtlık oldukça güçlü bir şekilde hissedilmelidir, çünkü biyografileri kaleme alanların anlattığı mucizelere dair, öznelerin kendi eserlerinde çok az iz bulunacaktır. Proklos arkasında çok sayıda yazı bırakmıştır, bunlardan çoğu elimizdedir; o, gene elimizde bulunan, örneğin *Küre Üzerine* gibi kimi matematiksel eserlerin de yazarıdır. Daha önemli felsefi eserleri, bazısı çeşitli zamanlarda yayınlanmış olan Platon'un diyalogları üzerine yorumlardır; en ünlüsü *Timaios* üzerine olanıdır. Fakat bazıları sadece el yazması şeklindeydi, bunlardan *Alkibiades* (Cilt II-III) ve *Parmenides* (Cilt IV-VI) üzerine olan yorumları ilk defa Cousin tarafından Paris'te yayınlanmıştır. Cousin'in baskısının ilk cildi, Proklos'un şu an sadece Latincede olan Özgürlük, İlahi Takdir ve Kötülük üzerine yazılarını içermektedir. Ayrı ayrı basılan eserler ise onun önemli yazılarıdır: *Platoncu Teoloji* (εἰς τὴν Πλάτωνος θεολογίαν [eis tēn Platōnos theologian]) ve *Teolojik Öğeler* (στοιχείωσις θεολογική [stoikheiōsis theologikē]). Bu ikinci kısa eseri ve daha önce bahsettiğimiz Yorumlardan bazılarını Creuzer yeniden yayınlamıştır.

Proklos, deyim yerindeyse, bilime ibadet ederek yaşamıştır. Onda büyük bir idrak derinliği ve bir konunun geliştirilip tasarlanması ve ifade duruluğu açısından da Plotinos'ta olduğundan daha büyük bir yetenek görüyoruz; bilimsel gelişme onunla ilerlemiştir ve bütününde o, mükemmel bir ifade tarzına sahiptir. Felsefesi, Plotinos'unki gibi, Platon üzerine bir Yorum formunu taşır; "Platon'un Teolojisi

[226] Burcker: Hist. cr. phil. T. II. s. 320; Tennemann, Cilt VI. ss. 284-289; Marinus: Vita Procli, (præm. Theol. Plat.).

Üzerine" olan kitabı bu bakımdan onun en ilginç eseridir. Felsefesinin temel fikirleri, özellikle pagan tanrılar ele alınıp onlardan felsefi anlamlar çıkarsandığından dolayı birçok güçlüğe sahip olsa da, bu eserden hareketle kolaylıkla anlaşılabilir. Fakat o kendisini şu olguyla Plotinos'tan tamamen ayırmaktadır: Bir bütün olarak Yeni Platoncu felsefe onda en azından daha sistematik bir düzene ve ayrıca daha gelişmiş bir forma ulaşmış olmaktadır; o nedenle, özellikle de onun Platoncu teolojisinde (şüphe yok ki bu eser diyalektiktir), İdeadaki alanlar arasında Plotinos'ta göze çarptığından daha belirgin bir ilerleme ve ayrım bulunmaktadır. Onun felsefesi zihinsel bir sistemdir; bu sistemi nasıl geliştirebileceğimizi görmemiz gerekiyor. Proklos'un bunu ortaya koyma biçimi mükemmel bir şekilde açık değildir, ama arzulanan çoğu şeyi karşılar.

Proklos, Plotinos'tan, ilk olarak, Varlığı veya tamamıyla soyut uğrağı ilkesi haline getirmeyip birlikten başlaması ve ilk kez Varlığı veya tözü üçüncü olarak anlaması bakımından ayrılır; böylece onun için her şey çok daha somut bir forma sahiptir. Ama bu birliğin öz-gelişimi, Proklos'ta, Plotinos'ta olduğundan daha fazla bir şekilde Kavramın zorunluluğu haline getirilmez; en nihayetinde burada birlik-olmama Kavramını aramaktan vazgeçmemiz gerekir. Proklos şöyle diyor (Theol. Plat. II. s. 95): "*Bir* kendinde ifade edilemez ve bilinemezdir; ama o, çıkmasından ve kendine geri çekilmesinden hareketle kavranır." Proklos aynı yerde (ss. 107, 108) birliğin ilk karakteristiği olan bu kendini-ayrımlaştırmayı bir meydana gelme (παράγειν [paragein]), bir çıkma (πρόοδος [proodos]) olarak ve ayrıca bir tasarım veya tanıtlama olarak tanımlar. Ortaya çıkaran birliğin farklılıkla olan ilişkisi, bununla birlikte, kendinden bir çıkma değildir, çünkü bu durumda, çıkma bir değişim olacaktır ve birlik de artık kendiyle-özdeş olmayan olarak koyulmuş olacaktır. Bundan dolayı birlik, ortaya çıkarma yoluyla, zarara veya eksilmeye uğramaz, çünkü o, belirli bir düşüncenin yaratılmasıyla hiçbir bozulmaya uğramayıp aynı kalan ve ortaya çıkmış olanı da içine alan düşüncedir.[227] Aslını söylemek gerekirse, Kavram bu şekilde Plotinos'ta olduğundan daha açık değildir.

[227] Procli Institutionis theologicæ, c. 26.

Proklos'u ayırt eden şey Platoncu diyalektiği daha derinlemesine incelemiş olmasıdır; bu şekilde o, Platoncu teolojisinde, son derece ağır ve geniş kapsamlı *Bir* diyalektiği ile meşgul olmaktadır. Onun açısından *çoku bir*, *biri* de *çok* olarak tanıtlamak, *Bir*in edindiği formları ortaya koymak gerekir. Ama bu, az çok dışsal bir şekilde geliştirilmiş ve çok yorucu bir diyalektiktir. Ancak Platon'da bu birlik, çokluk, Varlık, vb. kavramları doğal bir şekilde ve deyim yerindeyse, dolaysızca taşıdıklarından başka bir anlamdan yoksun olarak ortaya çıkarken (çünkü onları düşüncemizde mevcut olan evrensel idealar olarak adlandırıyoruz), Proklos'ta onlar başka ve daha yüksek bir anlam taşırlar; bundan dolayı da onun, mutlak varoluşun doğasının, görmüş olduğumuz gibi (ss. 56, 57), Platoncu *Parmenides*'in görünüşe göre olumsuz sonucunda özellikle ve açık bir şekilde tanınmış olduğunu bulması söz konusu olmuştur. Proklos şimdi Platoncu diyalektiğe göre, tüm belirlenimlerin ve özellikle de çokluk belirleniminin kendilerinde çözülüp birliğe geri döndüğünü göstermektedir. Kavrayan bilinç açısından en önemli hakikatlerden biri –birçok töz vardır ya da her biri bir *bir* olarak, dolayısıyla da töz olarak ifade edilen birçok şey gerçekten kendilerinde vardırlar– bu diyalektikte yitip gider ve yalnızca birliğin gerçek varoluş olduğu, tüm diğer belirlenimlerin salt yitip giden büyüklüklerden, salt uğraklardan ibaret olduğu ve dolayısıyla da onların Varlığının yalnızca dolaysız bir düşünce olduğu sonucu ortaya çıkar. Gelgelelim şimdi biz bir düşünceye hiçbir tözsellik, hiçbir gerçek Varlık atfetmediğimiz için, bu tür tüm belirlenimler düşüncedeki bir şeyin uğraklarından ibarettir. Bu noktada Yeni Platonculara ve Proklos'a karşı getirilip devamlı olarak ileri sürülen itiraz şudur ki, düşünce için her şey birlik içerisine şüphesiz geri gider, ama bu sadece mantıksal bir birliktir, edimselliğin değil, düşüncenin bir birliğidir ve sonuç olarak da biçimsel olandan edimselliğe geçiş konusunda hiçbir tartışma söz konusu olamaz. Derler ki, hiçbir surette bundan, tüm edimsel şeylerin edimsel tözler olmadığı, onların birbirinden bağımsız olan farklı ilkelere sahip olmadığı ve hatta her biri diğerinden ayrı ve kendinde ve kendi için olan farklı tözler olmadıkları sonucu çıkmaz. Eşdeyişle, edimselliğin kendinde bir şey olduğu söylendiğinde, bu çelişki bütün meseleyi hep tekrar tekrar yeniden başlatır, çünkü bunu

yapanlar edimselliğe bir şey, bir töz, bir *bir* derler –ki bunlar düşüncelerden ibarettir; kısacası, ortadan kayboluşu veya kendinde-olmayışı hâlihazırda tanıtlanmış olanı hep gene kendinde varolan bir şey olarak ortaya koyarlar.

Gelgelelim Proklos bu açıdan söz konusu meydâna gelme tarzının Platon'un *Parmenides* diyaloğundaki görünme şekline uygun olarak yaptığı bir değerlendirmede büyük bir bilgelik sergiler –Platon bu diyalogda olumsuz bir şekilde, birliğin varoluşu olumlanıyorsa, çokluğun, vb. yadsınması gerektiğini göstermektedir. Bu olumsuzlamalarla (ἀποφάσεις [apophaseis]) ilgili olarak şimdi Proklos, onların yüklemi oldukları içeriğin bir feshedilmesine işaret etmediklerini (στερητικαὶ τῶν ὑποκειμένων [sterētikai tōn hypokeimenōn]), aksine karşıtlarına uygun olarak belirleyicilerin yaratılması olduklarını (γεννητικαὶ τῶν οἷον ἀντικειμένων [gennētikai tōn hoion antikeimenōn]) söyler (Theol. Plat. II. ss. 108, 109). "O nedenle, eğer Platon ilk olanın *çok* olmadığını gösteriyorsa, bu, *çok*un ilk olandan kaynaklandığı anlamını taşır; eğer onun bir bütün olmadığını gösteriyorsa, bu, bir bütünün ondan kaynaklandığı olgusunu kanıtlar. Olumsuzlamaların kipini (πρότος [protos]) böylece birlik içinde kalmaya devam eden, her şeyden çıkan ve yalınlığın tarifsiz ve ifade edilemez bir ağırlığı içinde olan eksiksizlik olarak almak gerekir. Öte yandan, Tanrı da keza bu olumsuzlamalardan türetilmelidir; yoksa onların hiçbir Kavramı ve ayrıca hiçbir olumsuzlama olmazdı. İfade edilemez olanın Kavramı hiç durmadan kendi etrafında döner ve kendi kendisiyle savaşır," yani *bir*, belirlenimlerini ideal olarak beraberinde getirir, bütün de *bir*de içerilir. Çokluk empirik açıdan alınmaz ve ardından salt feshedilir; bölen, meydana getiren ve etkin olan olumsuz sadece yoksun bırakan şeyi değil, aynı zamanda olumlayıcı belirlenimleri de içerir. Platoncu diyalektik böylece Proklos için olumlu bir anlam kazanır; diyalektik yoluyla tüm farklılıkları birliğe geri götürecektir. Bu *bir* ve *çok* diyalektiğiyle Proklos büyük gürültü koparır. Bununla birlikte, her şeyin birliğe gömülmesi salt bu birliğin ötesinde kalmaya devam eder, hâlbuki tam da bu olumsuzluğun gerçekte onun üretimine işaret ettiği kavranmalıdır.

Ortaya çıkaran şey, Plotinos'a göre, ayrıca bir güç fazlalığı yoluyla ortaya çıkarır. Elbette bir de yoksunluk yoluyla ortaya çıkarma vardır; örneğin, tüm gereksinim, tüm arzu yoksunluk yoluyla neden haline gelir ve onun ortaya çıkarması da doyumudur. Burada erek tam değildir ve edimsellik kendini tamamlama çabasından doğar, öyle ki ancak meydana gelmede gereksinim azalır, arzu arzu olmaya son verir ya da soyut kendi-için-Varlığı ortadan kaybolur. Öte yandan birlik, olanağın fazlalığı yoluyla kendi kendisinden çıkar ve bu fazla olanak genel olarak edimselliktir: Proklos'un bu refleksiyonu tamamen Aristotelesçidir. Bundan dolayı birliğin ortaya çıkması, onun kendini çoğaltması, arı sayının ortaya çıkması olgusuna dayanır; ama bu çoğalma bu ilk birliği olumsuzlayıp azaltmaz, aksine birlik (ἑνιαίως [heniaiōs]) yönteminde gerçekleşir. *Çok* birlikten pay alır, oysa birlik *çok*tan pay almaz.[228] Kendini birçok *bir*e çoğaltan mutlak birlik, bu *bir*ler içinde olduğu zaman, netice itibarıyla çokluğu meydana getirmiştir. Proklos *çok*un kendinde varolmadığını, kendi kendini yaratmadığını, her şeyin birliğe geri geldiğini ve dolayısıyla da birliğin aynı zamanda çokluğun yaratıcısı olduğunu göstermek üzere çok-yanlı bir diyalektikten yararlanır. Bununla birlikte, bunun nasıl *bir*in kendi kendisiyle olan olumsuz ilişkisi olduğu açık kılınmaz; gördüğümüz şey o halde çoklu bir diyalektiktir ki, salt *bir*in *çok*la ilişkisi üzerine bir oraya bir buraya geçip durur.

Proklos için bu ilerlemenin önemli bir özelliği, analoji yoluyla gerçekleşmesidir; hakikate benzemez olan hakikatten daha uzaktır. *Çok* birlikten pay alır, ancak bir ölçüde *bir* değildir, *bir*e benzemez. Ancak *çok* kendisini meydana getiren şeye de benzer olduğu için, keza özü olarak birliğe sahiptir; *çok*, bundan dolayı, bağımsız birliklerdir (ἑνάδες [henades]). Onlar birlik ilkesini içlerinde taşırlar, zira eğer çok olduklarından keza farklılarsa, deyim yerindeyse, sadece bir üçüncü için *çok* olup kendinde ve kendi için birimlerdir. Bu birimler gene daha az tam olmak zorunda olan başkalarını doğururlar, çünkü etki nedenle tam olarak aynı değildir, ortaya çıkarılan şey onu ortaya çıkaran şeye tamamen benzer değildir. Bu sonraki birimler bütünlerdir, yani

[228] Procli Institut. theol. c. 27; Theol. Plat. III. s. 119; II. ss. 101, 102; III. s. 121; Institut. theol. c. 5.

birlik onlarda bir ilinekten ibaret olduğu için bunlar artık gerçek birimler, kendilerinde birimler değildir. Fakat şeylerin kendileri sentetik doğaları itibarıyla bütünlerden ibaret olduklarından, onları bir araya ruhları getirdiğinden, ilk birliğe benzemezler ve onunla dolaysız bir şekilde birleştirilemezler. Soyut bir şekilde kavranan çokluk onların ortasıdır; çokluk mutlak birliğin benzeşiğidir ve birliği tüm evrenle birleştirendir. Arı çokluk farklı öğelerin birbirine benzer olmasını sağlar ve dolayısıyla onları *birlik*le birleştirir. O nedenle, meydana getirilmiş şeyler kendilerini birlikten gittikçe daha çok uzaklaştırırlar ve ondan giderek daha az pay alırlar.[229]

İdeanın daha öte belirlenimi teslis (τριάς [trias]) olarak bilinir. Proklos buna dair öncelikle, onun üç formunun üç tanrı olduğu yönünde soyut bir tanım verir (Theol. Plat. III. s. 140) ve şimdi daha özel olarak onun teslisi nasıl tanımladığını anlamamız gerekiyor. Bu teslis Yeni Platonculardа şüphesiz ilginçtir, ama onu soyut uğraklar içinde bırakmadığı için Proklos durumunda özellikle ilginçtir. Zira o gene mutlağın bu üç soyut belirleniminden her birini başlı başına, birde-üçlüğün bir bütünlüğü olarak ele alır ve bu sayede gerçek bir teslise ulaşır. Böylece, bütünde birbirinden ayrı olan, bütünlüğü oluşturan üç alan söz konusudur, ama öyle bir şekilde ki, her birinin gene tam ve kendinde somut olarak görülmesi gerekir; bu erişilmiş olan tamamen doğru bir bakış açısı olarak kabul edilmelidir. İdeadaki kendi kendisiyle birlik içinde kalan bu farklılıkların her biri, gerçekte gene bu uğrakların bütünü olduğundan, meydana gelmede farklı düzenler bulunmaktadır; ve bütün kendilerini birbirlerinde özdeş olarak kuran üç bütünlüğün sürecidir. Doğrudan doğruya bunların hangi düzenler olduğu gösterilecektir ve Proklos gene onlardaki farklı güçleri tanıtlamaya çalıştığı için bunlarla ilgilenmektedir. Proklos bundan dolayı çok daha ayrıntılıdır ve Plotinos'tan çok daha ileriye gitmiştir; gerçekten de bu açıdan, Yeni Platoncular tarafından formüle edilmiş olan en üstün ve en iyi şeyi onda bulduğumuzu söylemek mümkündür.

Proklos'un teslisinin daha öte ayrıntıları bakımından, onun açıklamasına göre, tesliste üç uğrak mevcuttur, ki bunlar onun Platoncu

[229] Procli Institut. theol. c. 1-2; c. 28; Theol. Plat. III. ss. 118, 122125; II. ss. 108, 109.

teolojisinde geliştirilip tasarlanmıştır –*bir*, sonsuz ve sınırlama; son ikisini keza Platon'da da görmüştük (s. 64). Birincisi, yani Tanrı daha önce sık sık tartışılmış olan mutlak birliğin ta kendisidir, salt bir soyutlama olduğu için kendinde bilinemez ve açınmamıştır; o henüz etkinlik olmadığı için, ancak bir soyutlama olduğu bilinebilir. Bu birlik aşkın-tözseldir (ὑπερούσιον [hyperousion]); ikincisi, onun ilk meydana gelmesi de şeylerin birçok *bir*leridir (ἑνάδες [henades]), arı sayılardır. Bunlarda şeylerin mutlak birlikten pay almasını sağlayan düşünsel ilkelerini buluyoruz; ama her biri ondan ancak tek bir tekil birlik yoluyla, *bir* yoluyla pay alır, ruhlar ise düşünülerek, evrensel birlikler yoluyla pay alırlar. Proklos bunu antik mitolojinin formlarına atfetmektedir. Eşdeyişle, bu ilk birliğe Tanrı dediği için, ondan akan düşüncenin bu sayısız birimlerine de tanrılar der, ama aşağıdaki uğraklar da keza böyle adlandırılmaktadır. Şöyle diyor (Institut. theol. c. 162): "Tanrılar düzenlerin (τάξεων [takseōn]) bağlı olduğu şeye göre adlandırılırlar; dolayısıyla onların belirli doğasını oluşturan bilinemez tözlerini bundan hareketle bilmek mümkündür. Zira tanrısal olan hiçbir şey kendi başına ifade edilemez ve ifade edilemez *bir*in oluşturucu parçası olarak, bilinemez; ama ayrımlaşmadan, değişimden hareketle onun karakteristik özelliklerini bilmek mümkün hale gelir. O nedenle, gerçek Varlığı yayan bilinebilme yeteneğindeki tanrılar söz konusudur; bundan dolayı, gerçek Varlık bilinebilen tanrısaldır ve anlatılamaz olan, νοῦς [nous] için belirtik hale gelir." Ama Kavramın zorunluluğu içinde hep mitolojiyi tasarlamak gibi zorlama bir şey geriye kalmaktadır. Bu tanrılar veya birlikler ne kadar şey varsa o kadar birlik (ἑνάδες [henades]) veya tanrı olacak şekilde şeylerin düzenine tekabül ediyor değillerdir; zira bu birlikler sadece şeyleri mutlak birlikle birleştirmektedirler. Üçüncüsü ise tam da bu birlikleri (ἑνάδες [henades]) bir arada tutan sınır olup, onların mutlak birlikle birliğini oluşturmaktadır; sınır *çok* ile *bir*in birliğini öne sürer.[230]

Bu, karşıtlık daha açık bir şekilde belirlendiği için Proklos Platon'un *Philebos* diyaloğunun üç temel ilkesiyle –sınır, sonsuz ve karışmış olan– meşgul olurken daha iyi ifade edilmektedir; böylece

[230] Procli Theol. Plat. III. ss. 123-124.

bunlar orijinal tanrılar olarak ortaya çıkarlar. Ancak bu tür soyutlamalara tanrı adını vermek uygunsuzdur, çünkü onları öncelikle geri dönüyor oldukları ölçüde tanrısal olarak görürüz. Proklos şöyle diyor (Theol. Plat. III. ss. 133-134): "Şeyler bu ilk sınırdan (πέρας [peras])," mutlak *bir*den "dolayı birlik, bütünlük ve ortaklığa," bireysellik ilkesi, "ve tanrısal ölçüye sahiptir (ἐξήρτηται [eksērtētai]). Tüm ayrılma, üretkenlik ve çokluğu oluşturan şey ise, buna karşılık, ilk sonsuzluğa (ἄπειρον [apeiron]) dayanır;" sonsuz olan o halde niceliktir, belirlenimsiz olandır, Platon da *Philebos* diyaloğunda aynı şekilde sonsuzu kötülük ve onda hiçbir akıl bulunmadığı için hazzı da gerçek-olmayan olarak adlandırır (ss. 64, 65). "Bundan dolayı, tanrısal bir şeyin sürecinden söz ederken, onun tekillerde kararlı bir şekilde *bir* olarak kalmaya devam ettiğine ve yalnızca sonsuzluğa doğru ilerlediğine," kendini-üretme olarak süreklilik, "ve içinde aynı anda hem *bir*i hem de *çok*u taşıdığına işaret edilmektedir –ilki sınırlama ilkesinden dolayı, ikincisi sonsuzluk ilkesinden dolayı. Tanrısal olan türlerde bulunan tüm karşıtlıkta, daha üstün olan sınırlamaya aittir, daha az üstün olan ise sonsuza. Her şey Varlığa hareket edene dek gelişimini bu iki ilkeden türetmektedir. Ebedî olan böylece, zihinsel olarak ölçü olduğu sürece, sınırlamadan pay alır, ama Varlık peşindeki bitmez tükenmez çabanın, sonsuzluğun nedeni olduğu ölçüde. Dolayısıyla, kendi standardını (παραδειγματικὰ μέτρα [paradeigmatika metra]) kendisinde taşıdığı ölçüde anlak sınırlamanın bir ürünüdür; ebediyen her şeyi meydana getirdiği ölçüde, sonsuzluk için eksilmez bir yeteneğe sahiptir." Çokluk, *çok* olarak değil de Kavram olarak, bizzat birliktir; ikiliktir veya belirlenimsizliğin karşısında duran belirliliktir. Şimdi üçüncü, Proklos'a göre (Theol. Plat. III. s. 137), bir bütündür, belirli ile belirlenimsizin birliğidir ya da karışmış olandır (μικτόν [mikton]). "Bu, öncelikle, varolan her şeydir, birçok olanağın bir monadıdır, tamamlanmış bir realitedir, *bir*deki *çok*tur (ἓν πολλά [hen polla])." Karışım ilkin dışsal bir birleşmeyi ifade ettiği, oysa gerçekte burada somuta, karşıtların birliğine ve dahası öznel olana işaret edilmekte olduğu için, "karışmış" ifadesi pek uygun değildir, hatta hatalıdır.

Şimdi eğer karışmış olanın doğasını ele alacak olursak, gene üç üçlü buluruz, çünkü bu üç soyut ilkenin her biri de bizzat, her ne kadar

bu tikel formlardan birinin altında da olsa, benzer şekilde tam bir üçlüdür. Proklos şöyle diyor (Theol. Plat. III. s. 135): "İlk Varlık (τὸ πρώτως ὄν [to prōtōs on]) karışmış olandır, üçlünün kendi kendisiyle olan birliğidir; anlağın olduğu kadar yaşamın da Varlığıdır. Karışmış olanın ilki tüm varoluşun ilkidir; yaşam ve tin başka başka düzenlerdir; her şey netice itibarıyla üçlüler içindedir. Bu üç üçlü kendilerini böylece mutlak Varlık, yaşam ve tin olarak belirler; ve onlar tinseldir ve düşüncede kavranmaları gerekir." Buna göre, Proklos için yalnızca düşünülür dünya gerçektir. Gelgelelim onu Plotinos'tan ayıran ikinci nokta, Proklos'un anlağı dolaysız bir şekilde birlikten kaynaklandırmamasıdır; bu noktada Proklos daha mantıksaldır ve o Platon'u daha yakından takip etmektedir. Onun sıra düzeni kusursuzdur ve daha zengin olan anlağı sona yerleştirmede haklıdır, çünkü anlak yaşamda mevcut olan uğrakların gelişiminden sonra ortaya çıkar ve sırası gelince de ondan ruh.[231] Proklos, şüphesiz ilk birlikte her şeyin uyum içinde olduğunu, oysa Plotinos'ta, düşünen doğanın tam da birlikten sonra ortaya çıktığını söylemektedir (Theol. Plat. I. ss. 21, 22, 28); ancak Proklos'un onu tüm tanrısal hakikate götüren öğretmeni, antiklerden edinmiş olduğu, şeyleri bu belirsiz görme biçimini daha iyi sınırlandırmış ve değişik düzenlerin bu düzensiz karışıklığını kavranabilir bir plan içerisinde farklılaştırarak, belirlenimlerin ayrımını takip edip sürdürmede başarılı olmuştu. Esasen Proklos'ta, Plotinos'un müphemliğinde olduğundan daha açıklık ve seçiklik buluyoruz; onun geri dönen şey olduğu için νοῦς [nous]'u üçüncü olarak görmesi tamamen doğrudur.

Üç düzenin ilişkisi konusunda Proklos, daha önce aktarılmış olan şu pasajda kendisini şöyle ifade etmektedir (Theol. Plat. III. ss. 135-136): "Bu üçü gerçekte bizzat varolanda içerilmektedir, çünkü töz, yaşam, νοῦς [nous] ve tüm varoluşun doruk noktası olan şey (ἀκρότης τῶν ὄντων [akrotēs tōn ontōn])," kendinin bireyselliği, kendi başına varolan, öznel olan, olumsuz birlik noktası, "ondadır. Düşüncenin kavradığı yaşam varoluşun tam da merkezidir. Ama anlak varolanın sınırıdır ve bilinen olarak düşüncedir (ὁ νοητὸς νοῦς [ho noētos nous]),

[231] Procli Theol. Plat. III. ss. 141, 127; Instit. Theol. c. 192.

çünkü düşünme düşünülendedir, düşünülen de düşünmede. Fakat düşünülendeki düşünme, düşüncenin kipindedir (νοητῶς [noētōs]), düşünmedeki düşünülen de düşünmenin kipindedir (νοερῶς [noerōs]). Töz varoluştaki kalıcı öğedir ve ilk ilkelerle iç içe geçen ve *bir*den kaynaklanmayandır." İkincisi, "yaşam ise ilkelerden kaynaklanandır ve sonsuz yetenekle doğmuştur;" o sonsuzluk belirlenimindeki tüm bütünlüktür, öyle ki somut bir çokludur. "Anlak gene bir kez daha ilkelere geri götüren, ilkeyle uygunluğa yol açan ve zihinsel bir çemberi tamamlayan sınırdır. Şimdi, o kendinde bir üç-yanlı olduğu için, kısmen kendinde tözseldir, kısmen canlıdır, kısmen zihinsel olandır, ama her şey tözsel olarak onda içerilmektedir ve dolayısıyla da o varoluş bakımından en önde gelendir, ilk ilkelerle birleşmiş olandır." İlk realite budur. Şahane! "İlk töz (αὐτοουσία [autoousia]) tüm varoluştan üstün olduğu ve deyim yerindeyse her şeyin monadı olduğu için, ona töz diyorum. Anlağın kendisi bilendir, yaşam ise düşünmedir ve Varlık da düşünülenin ta kendisidir. Şimdi eğer varolanın bütünü karışmışsa, ama ilk varoluş (τὸ αὐτοόν [to autoon]) da tözse, üç ilkeden (ὑφισταμένη [hyphistamenē]) gelen töz de karışmıştır. Karışmış olan o halde düşünce olarak tözdür; o, sonsuzun ve sınırlamanın da geldiği Tanrı'dan gelir. Karışmış olan dördüncü olduğu için de dört uğrak söz konusudur." Birincisi monaddır, mutlak *bir*dir, sonra kendileri bizzat birimler olan *çok*, Platon'un sonsuzu, gelir; üçüncüsü sınırlamadır. *Bir* açık bir şekilde her şeye nüfuz etmekte olup, kendinde evde kalmaya devam eder, her şeyi kapsar; bu yüzden o, üç uğraktan biriymiş gibi görünmez, çünkü Proklos bu bütünlük olduğu için, sonra gene üçüncü uğrak gibi görünen bir dördüncü daha eklemektedir. "Bu birleşmiş *bir*, sadece *bir*e göre ilkelerden kaynaklanmaz, aksine o aynı zamanda onlardan çıkmakta olup üç-yanlıdır." O tek bir teslistir ve üç teslistir. Sınır ve sonsuz, Proklos'a göre (Theol. Plat. III. ss. 138, 139), tözden öncedir ve gene tözdedir; ve tüm varoluşta ilk gelen şey (πρωτίστη οὐσία [prōtistē ousia]) uğrakların bu birliğidir. Soyut tesliste böylece her şey kendinde içerilmektedir. Proklos şöyle diyor (Theol. Plat. III. ss. 139, 140): "Gerçekten varolan kendi içinde Güzellik, Hakikat ve Simetri teslisini taşır" (onun, Platon gibi, bu üç üçlüyü adlandırma şekli budur), "düzen için Güzellik, saflık için Hakikat ve bir

araya getirilmiş olanların birliği için Simetri. Varolanın birlik olmasına Simetri, Varlık olmasına Hakikat, düşünülmesine ise Güzellik neden olur." Proklos bu üç üçlünün her birinde sınırın, sınırsızın ve karışmış olanın içerildiğini gösterir; her bir düzen böylece aynı olup, ilk üçlüyü oluşturan üç formun birinde ortaya konmaktadır.

*a*. Proklos şunu söylemektedir (Theol. Plat. III. s. 140): "Şimdi, düşünülen her şeyin ilk üçlüsü şudur: Sınır, sonsuz ve karışmış olan. Sınır, anlatılamaz ilk Tanrı'dan çıkıp düşüncenin doruk noktasına geçen, her şeyi ölçüp belirleyen, babaya ait ve uyumlu olan her şeyi kabul eden Tanrı'dır ve tanrıların kusursuz soyudur. Ama sonsuz" (nicelik) "bu Tanrı'nın tüketilemez olanağıdır, tüm meydana gelmeleri ve düzenleri ortaya çıkartandır ve bütün sonsuzluktur, tözsel ve hatta nihai madde olmasının yanı sıra kadim özdür. Karışmış olan ise ilk ve en yüksek düzendir (διάκοσμος [diakosmos]) ve her şeyi kendi içinde saklı tutan, düşünülür olana ve her şeyi kapsayan üçlüye göre tamamlayan, varolan her şeyin nedenini yalın formda barındıran ve düşüncenin ilk nesnelerinde bütünlerden türetilen doruk noktasını kuran odur." İlk düzen böylece doruk noktasında, üç belirlenimin gelişme olmaksızın kapalı tutulup katı bir yalıtılmışlık içinde korunduğu soyut tözdür; bu arı realite bu ölçüde açınmamıştır. O, düşüncenin eriştiği en yüksek zirvedir ve keza gerçekte geriye dönüştür; aynı şekilde Plotinos'ta da böyle görünmektedir. Ve doruk noktasında bu ilk, içinde bütünün yaşam olduğu ikinci düzeni doğurur ve sırası geldiğinde νοῦς [nous]'ta zirveye ulaşır.

*b*. Bu ikinci üçlü sonsuzun belirlenimine yerleştirilmektedir. İleriye dönük bu adımı atarken Proklos, birdenbire Bacchus'çu esrime coşkunluğuna geçer ve şunu söyler (Theol. Plat. III. ss. 141, 142): "Birlik içinde kalmaya devam eden bu ilk üçlüden sonra, gelin şimdi ilahilerle bundan kaynaklanan ve kendisinden önce geleni ortadan kaldırarak ortaya çıkan ikinciyi övelim. İlk birlik varoluşun doruk noktasını doğurduğu için, ortadaki birlik de ortadaki varoluşu doğurur." İkinci düzende üç uğrak daha önceki olduğu gibi yeniden ortaya çıkmaktadır: "Burada ilke ya da ilk, birinci üçlünün tamamlanışı olan tözdür; orada sonsuz olan ikinci burada olanaktır (δύναμις [dynamis]). Bunların

ikisinin birliği Yaşamdır (ζωή [zōē]), merkezdir ya da bütün düzene belirlilik verendir; "ikinci varoluş düşünce olarak yaşamdır, çünkü İdealar en dışsal düşüncede bile kalıcılık (ὑπόστασιν [hypostasin]) taşırlar. İkinci düzen birinciye benzer bir üçlüdür, çünkü keza ikinci de bir Tanrı'dır." Bu teslislerin ilişkisi dolayısıyla şöyledir: "Nasıl ki birinci üçlü her şey, ama zihinsel (νοητῶς [noētōs]) olarak ve *bir*den (ἑνιαίως [heniaiōs]) dolaysız bir şekilde kaynaklanıyor olarak her şeyse ve sınırlar içerisinde (περατοειδῶς [peratoeidōs]) kalıyorsa, ikinci de keza her şeydir, ama canlı bir şekilde ve sonsuzluk ilkesi içinde (ζωτικῶς καὶ ἀπειροειδῶς [zōtikōs kai apeiroeidōs]) her şeydir ve aynı şekilde, üçüncü de karışmış olan şeklinde çıkmıştır. Birinci teslisi sınırlama, ikincisini sınırsız, üçüncüsünü de somut (μικτόν [mikton]) belirlemektedir. Birliğin her bir belirlenimi, başkasının yanına konan *bir*, aynı zamanda tanrıların düşünülür düzenini de açıklamaktadır; her biri kendisine tabi olan tüm üç uğrağı da içerir ve her biri bu uğraklardan birinin altında ortaya konan bu teslistir." Bu üç düzen en yüksek tanrılardır; sonraları Proklos'ta tanrıların dört düzeninin ortaya çıktığını görüyoruz (Timæum, ss. 291, 299).

*c*. Proklos düşüncenin bizzat kendisi, νοῦς [nous] olan üçüncü üçlüye gelir (Theol. Plat. III. s. 143): "Üçüncü monad etrafına düşünce olarak νοῦς [nous]'u yerleştirir ve onu tanrısal birlikle doldurur; ortayı kendisiyle mutlak varoluş arasına yerleştirir, orta vasıtasıyla mutlak varoluşu doldurarak onu kendisine döndürür. Bu üç üçlü, ilk varoluş gibi nedeni anımsatmaz (κατ' αἰτίαν [kat' aitian]), ne de ikinci gibi her şeyi açığa çıkarır; aksine edim ve ifade (ἐκφανῶς [ekphanōs]) olarak her şeydir; dolayısıyla düşünülen her şeyin sınırıdır. İlk üçlü, sınırın bizzat kendisi içerisinde saklı kalır ve sabit olan zihinselliğin tüm kalıcılığını kendisinde taşır. İkincisi de keza kalıcıdır ve aynı zamanda öne doğru çıkar;" canlı ortaya çıkar, ama bunu yaparak birliğe geri götürülür. "İlerleme ardındaki üçüncü, düşünülür sınırı başlangıca döndürür ve düzeni kendisine doğru büker; zira anlak düşünülene" (birliğe) "geri dönüştür ve ona uygunluk verilmesidir. Ve tüm bunlar tek bir düşüncedir, tek bir İdeadır: Devamlılık, ilerleme ve geri dönüş." Her biri kendi başına bir bütünlüktür, ama üçünün tümü *bir*e geri götürülür. νοῦς [nous]'ta ilk iki üçlü bizzat uğraklardan ibarettir;

zira tin tam da kendinde bu iki alanın bütünlüğünün kavranmasıdır. "Şimdi, bu üç teslis," ilk birliğin ilkesi olan ama üçte belirtik olan "ilk ve söylenemez (ἀμεθεκτοῦ [amethektou]) Tanrı'nın hiç bilinmeyen (ἄγνωστον [agnōston]) nedenini mistik form içinde duyurmaktadır: *Bir* ifade edilemez birliğe, ikinci tüm güçlerin fazlalığına, üçüncü ise tüm varoluşun eksiksiz doğuşuna sahiptir." Bundaki mistik öğe, bütünlükler olarak, tanrılar olarak belirlenmiş bu farklılıkların *bir* olarak kavranmasıdır. "Mistik" ifadesi Yeni Platonculardа sık sık görünür. Böylece Proklos örneğin şöyle der (Theol. Plat III. s. 131): "*Bir*in gizemlerine (μυσταγωγίαν [mystagōgian]) bir kez daha kabul edilelim." Mistisizm Felsefenin bu spekülatif irdelenişinin ta kendisidir, düşüncedeki bu Varlık, bu öz-doyum ve bu duyusal algıdır. Gelgelelim, μυστήριον [mystērion] İskenderiyeliler için bizde taşıdığı anlamı taşımaz, çünkü onlar için genel olarak spekülatif felsefeye işaret etmektedir. Hıristiyanlıktaki gizemler de keza anlak açısından kavranamaz bir sırdır, ama spekülatif oldukları için akıl onları kavrar ve bildirilmiş oldukları için de gerçekte sır değillerdir.

Sonuç olarak, Proklos bu üçlüler arasında bir karşılaştırma yapmaktadır. "İlk düzende somut bizzat tözdür, ikincisinde yaşamdır ve üçüncüsünde de bilinen düşüncedir." Proklos töze keza Ἑστία [Hestia], sabit, ilke de demektedir. "İlk üçlü, düşüncenin Tanrısıdır (θεὸς νοητός [theos noētos]); ikincisi" etkin olanın "düşüncesi ve düşünülmesidir (θεὸς νοητὸς καὶ νοερός [theos noētos kai noeros]); üçüncüsü içinde geri dönüş olarak tüm üçünün içerildiği birliğe bu geri dönüş olan" arı, "düşünen Tanrı'dır (θεὸς νοερός [theos noeros]); zira Tanrı onlardaki bütündür." Bu üçü böylece açık bir şekilde mutlak *bir*dir ve bu da öyleyse tek bir mutlak somut Tanrı'yı oluşturmaktadır. "Tanrı bölünmüşü bölünmemiş olarak, zamana ait olanı zamandışı olarak, zorunlu olmayanı zorunlu olarak, değişebileni değişmez olarak ve genel anlamda tüm şeyleri düzenlerine göre olduğundan daha kusursuz bir şekilde bilir. Düşünceler kimin olursa olsun aynı zamanda tözlerdir de, çünkü her insanın düşüncesi her insanın varoluşuyla özdeştir ve her biri de hem düşünce hem de varoluştur," vb.[232]

[232] Procli Theol. Plat. III. s. 144 (VI. s. 403); Instit. theol. c. 124, 170.

Proklos'un teolojisindeki başlıca noktalar bunlardır ve geriye bize sadece kimi dışsal olguları sunmak kalıyor. Bilincin bireyselliği bir ölçüde büyü ve *teurji* olarak bir edimsellik formundadır; Yeni Platoncular arasında ve Proklos'ta bu sık sık görünür ve ona bir tanrı oluşturmak denir. Teurjinin öğesi böylece pagan tanrısallıklarla ilişki içerisine getirilmektedir: "Tanrıların ilk ve esas adlarının bizzat tanrıların kendisinde bulunduğu kabul edilmelidir. Tanrısal düşünce, adları, düşüncelerinden oluşturur ve sonunda tanrıların imgelerini gösterir; her bir ad, deyim yerindeyse, bir tanrı imgesini meydana getirir. Şimdi, kimi simgeler yoluyla teurjinin Tanrı'nın kıskançlıktan azade iyiliğini sanatçının imgelerinde gün ışığına çıkarması gibi, düşüncenin bilimi de Tanrı'nın saklı gerçekliğinin birleştirme ve ayırma tonları yoluyla görünmesini sağlar."[233] Böylece sanatçının heykel ve resimleri iç spekülatif düşünceyi gösterirler, tanrısallıkla dolmuş olan kendini dışsallığa getirir; böylece imgelerin kutsanması da temsil edilmektedir. Bu bağıntıyı sağlayan olgu –Yeni Platoncuların mitsel öğeye tanrısal olanla bile ilham vermiş olması– böylelikle ifade edilmektedir, öyle ki imgelerde, vb. tanrısal güç mevcuttur. Bununla beraber, bu belli dönemde büyük bir rol oynadığı için sadece bu uğrağı hatırlatmak istemiştim.

## 5. Proklos'un Ardılları

Proklos'ta Yeni Platoncuların doruk noktasına ulaşıyoruz; felsefedeki bu yöntem sonraki dönemlere taşınmış olup, bütün Ortaçağ boyunca bile devam etmiştir. Proklos'un Atina'daki okulların başında olan kimi ardılları olmuştur –onun biyografisini kaleme alan Marinus, sonra Gazzeli Isidorus ve son olarak da Damascius. Bu sonuncusunun kimi oldukça ilginç yazılarına halen sahibiz; Yeni Platoncu felsefenin Akademi'deki son öğretmeniydi. Nitekim m.s. 529 yılında İmparator Justinianus bu okulun kapanmasına neden olmuş ve tüm pagan filozofları imparatorluğundan sürmüştür: Sürülenler arasında, ünlü bir Aristoteles yorumcusu olan Simplicius da vardı; yorumlarından bazıları henüz basılmamıştır. Hüsrev'in egemenliği altındaki

[233] Procli Theol. Plat. I. ss. 69, 70.

İran'da korunma ve özgürlük aramış ve bulmuşlardır. Bir süre sonra Roma İmparatorluğu'na geri dönmeyi göze almışlar, ama bundan böyle Atina'da herhangi bir okul oluşturamamışlardır; böylece pagan felsefe, dışsal varoluşu bakımından, bütünüyle yıkılıp gitmiştir.[234] Eunapius bu son dönemi irdelemiş ve Cousin de kısa bir incelemede bunu ele almıştır. Yeni Platoncu okul dışsal açıdan varolmaya son vermişse de, Yeni Platoncuların fikirleri ve özellikle de Proklos'un felsefesi uzun süre Kilise içinde sürdürülüp muhafaza edilmiştir; daha sonra kimi vesilelerle bundan söz edeceğiz. Erken, saf, mistik skolastiklerde Proklos'ta görülen aynı fikirleri buluyoruz ve nispeten yakın zamanlara dek, Katolik Kilisede Tanrı'dan derin ve mistik bir şekilde söz edildiğinde, ifade edilen fikirler Yeni Platoncudur.

Yeni Platoncu felsefenin en iyi yanı muhtemelen verdiğimiz örneklerde bulunuyor; düşünce dünyası onda, deyim yerindeyse, kendini sağlamlaştırmıştır; sanki Yeni Platoncular duyusal bir dünyanın yanında bu düşünce dünyasına sahiplermiş gibi de değil, çünkü duyusal dünya ortadan kaybolmuş ve bütün, tine yükseltilmiştir ve bu bütüne de Tanrı ve onun içindeki Tanrı'nın yaşamı denmiştir. Burada büyük bir devrime tanıklık ediyoruz ve birinci dönem, Grek felsefesinin birinci dönemi, onunla kapanıyor. Grek ilkesi güzellik olarak özgürlüktür, imgelem içindeki uzlaşmadır, dolaysızca gerçekleştirilen doğal, özgür uzlaşmadır ve böylece de duyusal kılık içindeki bir İdeayı temsil etmektedir. Felsefe yoluyla düşünce, bununla birlikte, kendini duyusal olandan kurtarmayı arzular, çünkü felsefe duyusal ve imgesel olanın ötesinde düşüncenin bir bütünlük içerisinde oluşturulmasıdır. Bu basit ilerleme burada bulunmaktadır ve farkına varmış olduğumuz bakış açıları, hızlıca gözden geçirilecek olursa, şu şekildedir:

İlk olarak, doğal formdaki soyutu gördük, ardından dolaysızlığı içindeki soyut düşünceyi ve dolayısıyla da *biri*, Varlığı. Bunlar arı düşüncelerdir, ama düşünce henüz düşünce olarak kavranmamaktadır; bizim için bu düşünceler, düşüncenin bilincinin henüz eksik olduğu salt evrensel düşüncelerdir. İkinci aşama Sokrates'tir; bu aşamada

[234] Brucker: Hist. cr. phil. T. II. ss. 350, 347; Joan. Malala: Hist. chron. P. II. s. 187; Nic. Alemannus ad Procopii anecdot. C. 26, s. 377.

düşünce *kendi* olarak ortaya çıkar, mutlak, *kendi*nin düşüncesidir; içerik sadece örneğin Varlık, atom gibi belirlenmiş olmayıp, kendinde belirli ve öznel olan somut düşüncedir. *Kendi*, somutun en yalın formudur, ama henüz içerikten yoksundur; Platoncu İdea gibi, belirlendiği ölçüde somuttur. Bununla birlikte, bu içerik sadece kendinde somuttur ve henüz bu şekilde bilinmemektedir; Platon verili olandan başlayarak, belirli içeriği duyusal algıdan çıkarmaktadır. Aristoteles en yüksek fikre ulaşır; düşünce hakkındaki düşünce en yüksek yeri alır; ama dünyanın içeriği gene onun dışındadır. Şimdi, bu çoklu somut, *kendi*ye, somutun en son yalın birliğine geri götürüldüğü ya da diğer yandan, soyut ilke ona verilen içeriğe sahip olduğu ölçüde, dogmatizm sistemlerinin ortaya çıktığını görmüştük. Bu düşüncenin düşüncesi Stoacılıkta bütün dünyanın ilkesidir ve o, dünyayı düşünce olarak kavrama girişiminde bulunmuştur. Öte yandan, Kuşkuculuk ise tüm içeriği yadsımaktadır, çünkü saf kendi başınalığı içindeki özbilinçtir, düşüncedir ve keza ön-varsayımların bu başlangıcı üzerine refleksiyondur. Üçüncü olarak, mutlak somut bir şekilde bilinmektedir ve Grek felsefesinin gidebildiği yer budur. Eşdeyişle, Stoacıların sisteminde farklılığın birlikle ilişkisi, özdeşlik ortaya çıkmaksızın, sadece bir "olması gereken" olarak, içsel bir talep olarak mevcuttur, oysa Yeni Platoncu okulda mutlak nihayet tamamen somut belirlenimi içinde, dolayısıyla İdea da bir teslis olarak, teslislerin bir teslisi olarak ortaya konmaktadır, öyle ki bunlar hep giderek taşmaya devam ederler. Ama her bir alan kendi içinde bir teslistir, öyle ki bu üçlünün soyut uğraklarının her biri aynı şekilde bizzat bir bütünlük olarak kavranır. Yalnızca kendini belirtik kılan ve orada kendini *bir* olarak sürdüren, gerçek sayılmaktadır. İskenderiyeliler böylece kendinde somut bütünlüğü temsil etmektedirler ve onlar tinin doğasını tanımışlardır; bununla birlikte, onlar ne sonsuz öznelliğin derinliklerinden ve onun mutlak uçurumundan yola çıkmışlar ne de mutlağı ya da, dilersek, "Ben"in soyut özgürlüğünü öznenin sonsuz değeri olarak kavramışlardır.

Yeni Platoncu duruş noktası o nedenle felsefi bir ucube olmayıp, insan zihni, dünya ve dünya-tini payına ileriye dönük bir atılımdır. Tanrı'nın bildirilişi ona, yabancı bir kaynaktan gelmemiştir. Burada o denli yavan ve soyut olarak gördüğümüz şey somuttur. Denir ki,

"İncelememizde filozofların tartıştıklarını ve canları istediği gibi şeyleri şu veya bu şekilde çözdüklerini görürken ele aldığımız türden saçmalıklar, sözel soyutlamalardan ibarettir." Hayır, hayır; onlar dünya-tininin ve dolayısıyla da yazgının işleridir beyler. Filozoflar böyle yaparak, Tanrı'ya, tinsel kırıntılarla beslenenlerden daha yakındırlar; aslından aldıkları emirleri okurlar veya yazarlar: Yazmaya devam etmeye mecburdurlar. Filozoflar kabul edilmiş olanlardır –en iç mabede çevrilmiş atılımda rol almış olanlardır, başkaları ise bu arazi, bu zenginlikler, bu kız gibi tikel ilgilere sahiptir. Biz geçmişte kalmış olan nesnelere sahip olma ve soyutlamayla uğraşma gibi bir avantaja sahip olduğumuz için, dünya-tini bizim daha hızlı bir şekilde ulaştığımız noktaya erişmek için yüzlerce ve binlerce yıla gerek duyar.

**Felsefe Tarihi - Cilt I**

İçindekiler

Açılış Konuşması

Hazırlık Notu

**Giriş**

Felsefe Tarihi Kavramı

Felsefe Tarihi Hakkında Genel Fikirler

Felsefe Tarihinin Tanımı Üzerine Açıklayıcı Değerlendirmeler

Felsefe Tarihi Kavramıyla İlgili Olarak Ulaşılan Sonuçlar

Felsefenin Diğer Bilgi Alanlarıyla Olan İlişkisi

Söz Konusu Bağıntının Tarihsel Yanı

Felsefenin Müttefik Diğer Bilgi Alanlarından Ayrılması

Felsefenin ve Felsefe Tarihinin Başlangıcı

Felsefe Tarihinin İrdelenişinde Benimsenen Bölümleme, Kaynaklar ve Yöntem

Felsefe Tarihinin Bölümlenişi

Felsefe Tarihinin Kaynakları

Bu Felsefe Tarihinde Benimsenen İrdeleme Yöntemi

**Doğu Felsefesi**

Çin Felsefesi

Hint Felsefesi

***Birinci Kısım***

Grek Felsefesi

**Giriş**

**Birinci Dönem**

Thales'ten Aristoteles'e

***Birinci Dönem, Birinci Bölüm***

Thales'ten Anaksagoras'a

İyonya Felsefesi
Thales
Anaksimandros
Anaksimenes
Pythagoras ve Pythagorasçılar
Elea Okulu
Ksenophanes
Parmenides
Melissos
Zenon
Herakleitos
Empedokles, Leukippos ve Demokritos
Leukippos ve Demokritos
Empedokles
Anaksagoras

***Birinci Dönem, İkinci Bölüm***

Sofistler
Protagoras
Gorgias
Sokrates
Sokratesçiler
Megaralılar
Euklides
Eubilides
Stilpon
Kirene Okulu

Aristippos
Theodoros
Hegesias
Annikeris
Kinik Okulu
Antisthenes
Diogenes
Sonraki Kinikler

**Felsefe Tarihi - Cilt II**

İçindekiler

***Birinci Dönem, Üçüncü Bölüm***

Platon
Diyalektik
Doğa Felsefesi
Tin Felsefesi
Aristoteles
Metafizik
Doğa Felsefesi
Tin Felsefesi
Psikoloji
Pratik Felsefe
Etik
Politika
Mantık

***İkinci Dönem – Dogmatizm ve Kuşkuculuk***

Stoacıların Felsefesi

Fizik

Mantık

Etik

Epikouros

Kanonik

Metafizik

Fizik

Etik

Yeni Akademi

Arkesilaos

Karneades

Kuşkuculuk

İlk Argümanlar

Sonraki Argümanlar

***Üçüncü Dönem – Yeni Platoncular***

Philon

Kabala ve Gnostisizm

Kabalacı Felsefe

Gnostikler

İskenderiye Felsefesi

Ammonius

Plotinos

Porphyrius ve Iamblichus

Proklos

Proklos'un Ardılları

**Felsefe Tarihi - Cilt III**

İçindekiler

***İkinci Kısım – Ortaçağ Felsefesi***

Giriş

Hıristiyanlık İdeası

Kilise Babaları ve Heterodokslar

Kilise ve Devlet

Arap Felsefesi

Kelamcılar

Aristoteles Yorumcuları

Yahudi Filozoflar: Moses Maimonides

Skolastik Felsefe

Skolastik Felsefenin Hıristiyanlıkla İlişkisi

Genel Tarihsel Bakış Açısı

Dogmaların Metafiziksel Zeminlerde Kurulması

Anselmus

Abelardus

Kilisenin Öğreti Sisteminin Yöntemsel Tasarımı

Peter Lombardus

Thomas Aquinas

John Duns Scotus

Aristotelesçi Yazılarla Tanışıklık

Hales'li Alexander

Albertus Magnus

Realizm ile Nominalizm arasındaki Karşıtlık

Roscelinus

Mortagne'li Walter
William Occam
Buridan
Formel Diyalektik
Toledo Başpiskoposu Julian
Paschasius Radbertus
Mistikler
John Charlier
Sabunde'li Raymundus
Roger Bacon
Raymundus Lullus
Skolastiklerin Genel Duruş Noktası
Bilimlerin Yeniden Doğuşu
Antiklerin İncelenmesi
Pomponatius
Bessarion, Ficinus, Picus
Gassendi, Lipsius, Reuchlin, Helmont
Cicero'cu Popüler Felsefe
Kimi Felsefe Girişimleri
Cardanus
Campanella
Bruno
Vanini
Petrus Ramus
Reform

***Üçüncü Kısım – Modern Felsefe***

Giriş

İlk İfade Edilişi İtibarıyla Modern Felsefe

Bacon

Jacob Bohme

Düşünen Anlak Dönemi

Anlak Metafiziği

Birinci Bölüm

Descartes

Spinoza

Malebranche

İkinci Bölüm

Locke

Huge Grotius

Thomas Hobbes

Cudworth, Clarke,Wollaston

Puffendorf

Newton

Üçüncü Bölüm

Leibniz

Wolff

Alman Popüler Felsefe

Geçiş Dönemi

İdealizm ve Kuşkuculuk

Berkeley

Hume

İskoç Felsefesi

Thomas Reid

James Beattie
James Oswald
Dugald Stewart
Fransız Felsefesi
Olumsuz Yön
Olumlu Yön
Materyalizm
Robinet
Somut Evrensel Birlik Fikri
Duyum ile Düşünce arasındaki Karşıtlık
Montesquieu
Helvetius
Rousseau
Alman Aydınlanması
Son Alman Felsefesi
Jacobi
Kant
Fichte
Fichte'nin Felsefesinin İlk İlkeleri
Yeniden Oluşturulmuş Formunda Fichte'nin Felsefesi
Fichte'nin Takipçilerinden Önemli Olanları
Friedrich von Schlegel
Schleiermacher
Novalis
Fries, Bouterweck, Krug
Schelling
En Son Sonuç



"*İtme*, öyleyse, o denli de özsel olarak *Çekme*dir; ve dışlayan Bir ya da Kendi-İçin-Varlık kendini ortadan kaldırır. Birde kendinde-ve-kendi-için belirlenmişliğine erişen nitel belirlilik böylece *ortadan kaldırılmış olarak* belirliliğe, *Nicelik* olarak varlığa geçmiştir." (Hegel, Mantık Bilimi)

Nitelik, Varlığa ait ve öyle ki tözün özellikleri ile donatılmış güçlü bir kategori olarak gözükür ve *sonlu*nun bir belirlenimi olduğu düşünülen nicelikle *ayrım*ını da buradan kurar; ya da çok uzun süre böyle olduğu düşünülmüştü ve ona böyle muamele edilmesi oldukça işlevseldi. Zamansal ve uzamsal olarak egemenliğin neredeyse tüm biçimleri kendi kalıcılığının ve mutlaklığının yüklemleri arasında en çok onu kullandılar ve kendilerini töz biçimde sunuşlarının ihtişamı her biri de sonsuzlaştırılmış olan bu nitelikler toplamı olmalarından geliyordu. Devletin ya da tanrının ezel ebetliğinin nicelikçe *sonsuzlaştırılmış* bu nitelikler toplamından kaynaklanan yekunundan ve gücünden şüphe duyulmayan zamanların durağan, donmuş ve sabitlenmiş dünyası, metanın büyüleyici, kışkırtıcı ve baş döndürücü hızıyla karşılaştığında kutsal olan her şeyin çözüldüğü ve katı olan her şeyin buharlaştığı yepyeni bir durum söz konusuydu. Soyutlama düzeyinde, *Varlığın* tacını *Oluş*a devrettiği bu zamanlar tözün, niteliğin ve *Düşünce*de şimdiye kadar kalıcı ve *sonsuz* olarak tasarlananlar için de tehlikenin yakından hissedilmesine neden oluyor ve gerçeklikteki yıkım hızla *Düşüncedeki* yıkımı zorunlu bir sonuç olarak ortaya çıkarıyordu.

*Kendinde ve Kendi İçin* belirlenmiş olan Kavramların *ortadan kaldırılmış olarak belirliliğe* dönüştüğü bu durumu *hiçlik* olarak belirlemek elbette ki düşüncenin ilk, en hızlı ve en kolay refleksi olarak ortaya çıktı. Hızla ve aceleyle yadsınan ontolojinin belirlenimlerine epistemolojinin yükselişinin eşlik ettiği, *Varlık*la ilgili olanın *tasarım*la alakalı olana ve belki de genelde *Düşünce*nin tüm bir tarihinin, özelde ise felsefe tarihinin yanılgıların ve "unutulması gerekenin" tarihine dönüştüğü, *Yeni* sıfatıyla öncelenmiş her 'sözcüğün' küstahlık ve kibirle donandığı bir zamanda "kopuş"a karşı geçmişi 'savunmak' akıl karı değildi. Peki neydi şimdi ve *geçmiş* arasındaki ilişkiyi kuran, yıkılan ve kurulan arasındaki geçiş nasıldı, kadim zamanların muhafazakâr olmayan ihyası ve şimdi ve buradanın "Ol" demekle olamayacak varlığı nasıl betimlenebilirdi; ve hepsinden önemlisi şimdiyle bilenmiş giyotinin bıçağı altından *zaman* ve *tarih* kurtarılabilir miydi?

Felsefe tarihinde Hegel, bu sorulara *bir* cevaptır; ama ilgi çekici olan, *Felsefe Tarihi* de Hegel'de bu sorulara cevaptır. Tarihte (ve zamanda) düşüncenin hareketinin *türlülüğü, çeşitliliği* ve *farklılığı*nı ayrımları aracılığıyla koyutlayan *tasarımları*, tek bir *Düşüncenin* kendini dağıtan, çoklaştıran ve sonra toplayıp *bir*leştiren hareketinin fenomenleri olarak görmek; bu uzamsal ve zamansal hareketi *Düşüncenin* kendini inşası olarak kavramak; eklektik ve zamanda ardarda gelen ya da uzamda yan yana duran düşüncelerin, bu ardardalığı ya da yanyanalığı kuran dinamik bir form aracılığıyla görünüşe geldiğini söylemek; *Felsefe Tarihini düşünce*nin, duyusallıktan, tikellikten, öznellikten koparak kendi *formunu* kazanmasının ve *Kavramının* oluşmasının tarihi olarak yapılandırmak; ve dehşetengiz genişlikteki bu projeyi -*Felsefe Tarihini Felsefe**nin** tarihi* haline getirmeyi- *Tinin Fenomenoljisi* ve *Mantık Bilimi*'nde geliştirdiği kılı kırk yaran metodolojisini arkasına alarak gerçekleştirmek; Sanırım Hegel'i, Aristoteles'i bile o zamana kadar anıldığı haliyle aşarak, **Filozof** olarak ıralayan budur.

9 786052 602041

Ersin Vedat Elgür