Felsefe Tarihi-1

İlkçağ Felsefesi

10. Baskı



Ahmet Cevizci

say

İlkçağ Felsefesi

Ahmet Cevizci (d. 1959 Bursa - 1 Aralık 2014)

İlkokul, ortaokul ve liseyi Bursa'da okuduktan sonra Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü'ne girdi. Felsefe lisansını 1982 yılında tamamlayan Cevizci, yüksek lisans tezinde Sokrates düşüncesini, Platon'un Sokratik diyalogları yoluyla inceledi. Doktora çalışmaları sırasında Fransız hükümetinden kazandığı bir bursla, 1989-91 yılları arasında Paris'te, Sorbonne Üniversitesi'nde doktora düzeyinde araştırmalar yaptı. 1991 yılında "Platon'un Bilgi Kuramı" adlı teziyle doktora derecesini aldı. 1996 yılında doçent, 2002 yılında da profesör oldu.

Başlıca yapıtları:

İlkçağ Felsefesi Tarihi [Asa Yayınları, 6. baskı, 2011], *Ortaçağ Felsefesi Tarihi* [Asa Yayınları, 3. baskı, 2008,], *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi* [Asa Yayınları, 2. baskı, 2007], *Aydınlanma Felsefesi* [Asa Yayınları, 2. baskı, 2008], *Etiğe Giriş* [Paradigma Yayınları, 2002], *Paradigma Felsefe Sözlüğü* [Paradigma Yayınları, 6. baskı, 2006], *Felsefe Terimleri Sözlüğü* [Paradigma Yayınları, 2. baskı, 2003], *Felsefe* [Sentez Yayınları, 2. baskı, 2008], *Felsefe Tarihi* [Say Yayınları, 3. baskı, 2011], *Eğitim Sözlüğü* [Say Yayınları, 2010], *Eğitim Felsefesi* [Say Yayınları, 2. baskı, 2012], *Felsefe Sözlüğü* [Say Yayınları, 3. baskı, 2012], *Felsefe* [Açıköğretim Fakültesi, 2012], *Felsefenin Kısa Tarihi* [Say Yayınları, 2012] adlı kitapların yazarı; *Platon'un İdealar Kuramı Üzerine Araştırmalar* [Gündoğan Yayınları, 1989], *Metafiziğe Giriş* [Paradigma Yayınları, 2001], *Felsefe Ansiklopedisi* 1. cilt [Babil Yayınları, 2003], *Felsefe Ansiklopedisi* 2. cilt [Babil Yayınları, 2003], *Felsefe Ansiklopedisi* 3. cilt [Babil Yayınları, 2005], *Felsefe Ansiklopedisi* 4. cilt [Babil Yayınları, 2006], *Felsefe Ansiklopedisi* 5. cilt [Babil Yayınları, 2007], *Felsefe Ansiklopedisi* 6. cilt [Babil Yayınları, 2008] adlı eserlerin de editörüdür.

Çevirileri:

Felsefe: Temel Kavramlar ve Kuramlar, K. Ajdukiewicz [Say Yayınları, 2007], *Sokratik Hümanizm*, L. Versenyi [Sentez Yayınları, 2007], *Platon'un Bilgi Kuramı*, F. M. Cornford [Gündoğan Yayınları, 1990], *Felsefeye Giriş*, N. Warburton [Paradigma Yayınları, 2006], *Menon*, Platon, Yorumlu çeviri [Sentez Yayınları, 2007], *Phaidon*, Platon [Gündoğan Yayınları, 1990], *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, D. West, [Paradigma Yayınları, 2001], *Büyük Filozoflar*, B. Magee [Paradigma Yayınları, 2001], *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler*, R. Hollinger [Paradigma Yayınları, 2005].

İLKÇAĞ FELSEFESİ

Ahmet Cevizci

say

Say Yayınları
Düşünce Dizisi

İlkçağ Felsefesi / Ahmet Cevizci

Yayın hakları © Say Yayınları
Bu eserin tüm hakları saklıdır. Yayınevinden yazılı izin alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

ISBN 978-605-02-0364-6
Sertifika no: 10962

Yayın koordinatörü: Levent Çeviker
Kapak tasarımı: Artemis İren

Baskı: Öncel Matbaacılık
Topkapı-İstanbul
Tel.: (0212) 565 09 20
Matbaa sertifika no: 31218

1-8. baskı: Asa Yayınevi
10. baskı: Say Yayınları, 2016

Say Yayınları
Ankara Cad. 22 / 12 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80
www.sayyayincilik.com • e-posta: say@sayyayincilik.com
www.facebook.com/sayyayinlari • www.twitter.com/sayyayinlari

Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.
Ankara Cad. 22 / 4 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 528 17 54 • Faks: (0212) 512 50 80
internet satiş: www.saykitap.com • e-posta: dagitim@saykitap.com

Ustam Jacques Brunschwig'e

İçindekiler

Önsöz 11

Giriş: Felsefenin Başlangıçları 13

Birinci Bölüm: Doğa Felsefesi 31

1. İyonya Okulu 32

Thales 33
Anaksimandros 35
Anaksimenes 37

2. Pythagorasçılar 41

3. Değişme Problemi 53

Parmenides 56
Zenon 60
Melissos 64
Ksenophanes 66
Herakleitos 68

4. Plüralistler 76

Empedokles 78
Anaksagoras 86
Atomcular 88

İkinci Bölüm: İnsan Üzerine Felsefe 99

1. Sofistler 103

Bireysel Sofistler: Protagoras 114
Gorgias 119
Prodikos 122
Hippias 123
Antiphon 125
Kallikles 127
Thrasymakhos 131

2. Sokrates 132

Üçüncü Bölüm: Sistematik Dönem 189

Platon 190
- Amacı 190
- Hayatı ve Eserleri 193
- Metafiziği 198
- Doğa Felsefesi 208
- Epistemolojisi 226
- Etiği 260
- Siyaset Felsefesi 275

Aristoteles 305
- Hayatı ve Eserleri 308
- Mantığı 316
- Bilim Teorisi 326
- Doğa Felsefesi 339
- Biyolojisi 368
- Psikolojisi 375
- Metafiziği 389
- Etiği 415
- Politika Teorisi 437
- Sanat Teorisi 453

Dördüncü Bölüm: Helenistik-Roma Felsefesi 465

1. Epikürosçuluk 469
   - Mantık ve Bilgi Teorisi 470
   - Metafiziği 472
   - Etik Anlayışı 477
   - Toplum ve Siyaset Felsefesi 483
2. Stoacılık 486
   - Stoacılığın Tarihi 487
   - Bilgi Teorisi ve Mantık 488
   - Stoacı Varlık Görüşü 496
   - Psikolojileri 505
   - Stoacı Etik 507
   - Hukuk ve Siyaset Felsefesi 515
3. Septisizm 519
   - Pironik Kuşkuculuk 519
   - İkinci Dönem Şüphecilik: Aenesidemos 526
   - Agrippa 537
   - Son Dönem Şüphecilik: Sextus Empirikus 540

4. Yeni-Platonculuk 547

Plotinus'un Hayatı ve Eserleri 549
Metafiziği 550
Psikolojisi 564
Etiği 567

Bibliyografya 573

Önsöz

Felsefe tarihini önemsemek gerektiğini düşünüyorum. Felsefe tarihi aslında her şey değildir, hatta çok şey bile değildir. Esas önemli olan felsefede bir yerlere gelebilmek; nakil düzeyini aşıp, özgün felsefi düşünceler yaratabilmektir. Bununla birlikte, felsefe tarihi olmadan, felsefi düşünüşü dünyada yaratan ve geliştirenlerin nasıl düşündüklerini, hangi koşullar altında neyi kendilerine problem edindiklerini bilmeden de, bir ülkede felsefenin, en azından kurumsal olarak gelişmesi, doğrusu bana pek mümkün gözükmüyor. Ülkemizde felsefe kültürünün gelişmesi yolunda, sıkı felsefe tarihlerinin bize epey bir katkı sağlayacağı inancındayım.

İlkçağ Felsefesi, sekiz ciltte tamamlamayı ümit ettiğim bir *Batı Felsefesi Tarihi*'nin ilk cildidir. Bu sekiz ciltten ilk dört cildi *İlkçağ Felsefesi*, *Ortaçağ Felsefesi*, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi* ve *Aydınlanma Felsefesi* olarak daha önce yayınlandı. Daha önce yayınlanmış bu ciltlerle kalan dört cildi, yayınlarımı kurumsal kimliğinden yararlanarak mümkün mertebe kendisinde toplamayı amaçladığım Say Yayınları'ndan çıkartıyorum. Bu vesileyle, daha önce sekiz baskı yapmış olan *İlkçağ Felsefesi*'ni yeni baştan ele aldım. Özellikle Aristoteles ve Helenistik felsefe bölümlerini adeta yeni baştan yazdım.

İlkçağ Felsefesi, ilk baskısında yaklaşık 150 sayfalık mütevazı bir kitaptı. Verdiğim İlkçağ Felsefesi dersinde kullanmayı amaçladığım bir ders teksirinden ibaretti. Kitabı, yaklaşık 15 yıllık bir süre içinde, özellikle dördüncü baskıdan itibaren geliştirerek yayımlamaya çalıştım. İmkânlarımız, özellikle dijital ortamda erişebildiğimiz kitaplar sayesinde oldukça genişledi. Dahası, bu kitap için kendisiyle kıyaslanması gereken bir model ortaya çıktı. Ahmet Arslan hocanın beş cilt olarak kaleme aldığı *İlkçağ Felsefesi* her yönüyle özel bir çalışma oldu. Hocanın felsefeciliğiyle yarışamasam bile, kitabıyla yarışabileceğimi düşündüm. Ustayla girişilen bu tatlı rekabetin kitabımı geliştirdiğine inanıyorum.

Bunun dışında, yüksek lisans ve doktora öğrencilerimden de yararlanma imkânı buldum. Bir Platon dersinde, metni yazıp Derya Aybakan Saliya, Sultan Kömürcü ve Gökhan Gürdal'a okuttum, öneri ve değerlendirmelerinden faydalandım. Aristoteles üzerine olan bir yüksek lisans dersinde, Aristoteles felsefesini konu konu ben yazdım ve bu arada aynı konuları seminer ödevi olarak verdiğim öğrencilerimden istedim. Sema Çevirici, Arzu Erol, Okan Küçük, Semiha Aydemir, Alihan Pabuççu, İmren Karagöz, Mehmet Çiçek, Mustafa Ilgın, Halide Edip İhtiyaroğlu'nun tartışma ve önerilerinden çokça faydalandığımı söylemeliyim. Hepsine şükran borçluyum.

Dokuzuncu baskıda, ortaya çok daha temiz ve nitelikli bir kitap çıktığını düşünüyorum. Kitabın mevcut haliyle, ilkçağ felsefesiyle ilgilenen herkese katkı yapmasını diliyorum.

Ahmet Cevizci
Haziran 2014, Bursa

GİRİŞ

Felsefenin Başlangıçları

Milattan önce altıncı yüzyılla dördüncü yüzyıllar arasında, yerküre üzerinde bir yerlerde, tarihin akışını baştan aşağı değiştirecek önemli birtakım gelişmeler oldu. Akdeniz'in doğusu, kuzeyi ve güneyiyle, Hindistan ve Çin'de, kendilerine bilge ya da düşünür adı verilen birtakım adamlar yerleşik inançları, toplumlarının efsanelerini sorgulamaya başladılar. Düşünceleri daha soyut, soruları daha derinlikli ve tahrik edici, cevapları da her yönden daha iddialı olan bu adamlar çevrelerinde birtakım insanlar ve öğrenciler toplarken, okullar meydana getirdiler. Bilgelik peşinde koşan, hakikat arayışı içinde olan bu insanları, yaygın inanışlar, kolay yanıtlar ve peşin hükümler tatmin etmemeye başlamıştı. Aynı anda dünyanın pek çok yerinde görünen bu bilgelerin yaşadığı dönemden önceki tarihsel çağ hakkında, entelektüel açıdan pek fazla bir şey bilmiyoruz. Bildiklerimiz büyük ölçüde onlarla, dünyanın kendilerinden sonra bir daha hiç eskisi gibi olmayacağı bu bilgelerle başlar.

Bu bilgelerden bir kısmı kendini Doğu Akdeniz'de, Yunanistan ve Türkiye'de gösterdi. Kendilerine güvenen bu akıllı ve meraklı adamlar, doğaya ilişkin popüler açıklamaları, tanrıların ve tanrıçaların kaprislerine dayalı geleneksel izahları şüpheyle karşılayıp sorguya çektiler. Onlar, var olan şeylerin nihai kökenleri ve doğayla ilgili en temel soruları formüle ederken, doğallıkla gökyüzüyle yeryüzü arasındaki cinsel birleşmeyle ilgili öyküleri reddettiler. Ortalama insanın şeylerin varlık tarzıyla ilgili yaygın görüşlerine meydan okuyup hakiki gerçeklik ile görünüş arasında bir ayrım yaptılar. Bu ilk bilgelerden çok kısa bir süre sonra, yine aynı bölge-

de "nasıl yaşamak gerektiği" sorusu, toplum içindeki yerleşik yasa ve geleneklere pasif itaatle ilgili bir konu olmaktan uzaklaşıp özellikle belli bir filozof marifetiyle, "Bir insan varlığı olarak iyi yaşamanın doğru yolunun ne olduğu" genel sorusuna doğru kaydırıldı. Bu filozof da, Sokrates'ten başkası değildi.

Doğu'da Olup Bitenler

Yaklaşık olarak aynı dönemde, Doğu'da da çok önemli gelişmeler oldu. Yani, milattan önce altıncı yüzyılda Siddharta Gautama (MÖ 563-483) adlı mutsuz, ama soylu bir genç ölüm gerçeğiyle baş etmek ve çevresinde gördüğü acıların üstesinden gelebilmek için bir yol aramaya başlamıştı. Gerçekten de hayatının gençlik döneminde bir prens olarak yaşayan, fakat yaşadığı zengin ve şaşaalı hayata rağmen gerçeğin bunlarda olmadığını sezen Gautama'nın yaşadığına inanılan dönemin Hindistan'ı, hayatın neliği ve amacı üzerine birtakım görüşlerin zaten var olduğu bir coğrafyaydı. Hâkim dini gelenek, bugün Hinduizm diye bilinse de, aslında o çağlarda *Brahmanizm* denilen ve Hindu ruhban sınıfının otoritesi altında devam eden, çoktanrılı bir gelenekti. Vedalar ve Upanişadlar'dan kaynaklanan *yeniden doğuş*, bunun döngüsel devamlılığı anlamında *samsara*, kişinin *yeniden* nasıl *"doğduğu"*nun ve ne *"olacağı"*nın bir tür kader planı anlamında *karma*, iyi bir karmaya sahip olabilen kişinin *"nefs"*in hakikatine ereceği gibi inanışlar, çağın egemen inancını belirleyen en önemli inançlardı. İşte açlık, sefalet ve kabile çatışmalarının yaygın olduğu ve gezgin Hindu dervişlerin mensubu oldukları farklı tarikatlara hizmetin bir parçası olarak insanları kendi "hakikat" anlayışlarına çağırdıkları bir toplumda, Gautama kendisini prenslikten kurtararak hayatın amacını ve "ıstırap"tan kurtulmanın yollarını keşfetmek istemişti.

Gautama bundan sonra aşırı bir perhiz uygulayıp her şeyden elini ayağını çektiyse bile, bu usullerin de insanı kurtuluşa ve mutluluğa götürmediğini anlamıştı. Önceden zevk ve sefa içinde zengin bir yaşamı tatmış, fakat onun da bir işe yaramadığını, insanı kurtuluş ve mutluluğa eriştirmediğini görmüş olduğundan, insan için en doğrusunun aşırılıklar arasında bulunan bir "Orta Yol"un izleyicisi olmak olduğuna karar vermişti. Otuz altı yaşına geldiğinde kendi dünyasında derin düşüncelere dalarak gerçeği aramaya devam etti. Ve nihayet, bir aya yakın bir zaman sonra bir ağacın dibinde gerçeği

kavrayarak, aydınlandı. Bu nedenle kendisine "uyanmış, aydınlanmış" anlamında *Buda* adı verildi.

Kökten ve sürekli bir değişmeyle ve yoğun şiddetin belirlediği bir dönemde, en nihayetinde aradığı yanıtı bulan Buda, insanlara barış ve sükûneti öğretmeye başlamıştı. Gerçekten de sanki bir hayalden uyanma haline benzetilen bir mistik deneyimin ardından, "aydınlanmış biri" anlamında Buda diye çağrılmaya başlanan bu genç adam Hindu düşüncesine meydan okurken, Hindistan'ı, bütün bir Doğu Asya'yı değiştirdi.

Dünyevi iyilerle hazlardan vazgeçerken, aslında uzun bir geleneği devam ettiren; başka bir deyişle, Vedalarla Upanişadlar'daki geleneksel temalardan yararlanan Buda, evren ve kendimizle ilgili gündelik resmimizin bir yanılsamadan başka bir şey olmadığını söylüyordu. O, Hint filozofları tarafından birkaç yüzyıldan beri savunulan Brahman anlayışına ya da insan deneyimden tamamen bağımsız mutlak bir gerçeklik telakkisine yabancı değildi. Fakat o da, tıpkı Caynacılığın kurucusu Mahavira gibi, söz konusu mutlak gerçeklik telakkisini reddederken, insanın çektiği ıstırapların ancak dünyevi gerçeklik ve bireysel benlikten kaynaklanan yanılsamaları görebilmek ve acılara yol açan arzu ve tutkulardan bağışık bir kişilik geliştirmek suretiyle aşılabileceğini savundu. Caynacılar gibi, onun izleyicileri de bilgi, benlik, doğa, insan bedeni ve zihinle ilgili olarak zengin ve ayrıntılı kuramlar geliştirdiler.

Yaklaşık olarak yine aynı dönemlerde, aslında bir devlet adamı olmakla birlikte, verdiği öğütler ve insanların bir arada yaşama ve çalışma tarzlarına ilişkin derin kavrayışı dolayısıyla, tüm zamanların en büyük öğretmenlerinden biri olarak görülen Konfüçyüs (MÖ 551-479) adlı bir Çinli çevresinde pek çok insan toplamıştı. Çin daha o zamanlar, oldukça gelişmiş bir politik kültür görünümü vermekteydi. Bununla birlikte, bu zengin kültür Konfüçyüs'ün yaşadığı dönemde büyük bir çalkantı içine girmişti. Bundan dolayıdır ki, Konfüçyüs öğretileriyle, uyumlu bir topluma giden yolu belirlemeye ve gözler önüne serme çabası içinde oldu.

Bu dönemde Çin dünyası, Zhou hanedanının idaresi altında toplam on dört hanedandan meydana gelmekteydi. Herkesin imparatorluğun birliğinin yegâne alternatifinin felaket ve yok oluş olduğunu bildiği böylesi politik koşullarda, Konfüçyüs söz konusu birliğin felsefi temellerini geliştirip güçlendirmek için büyük bir mücadele verdi. Gerçekten de, Çin kültürünün temeli aileydi. Durum böyle olmakla birlikte, güç politikası tarafından tahrip edilen aile ve aşın-

dırılan "geleneksel aile değerleri" beş yüzlü yılların sonlarına doğru gerçek bir tehdit altına girmişti. Bu yüzden Konfüçyüs'ün felsefesi, sadece toplumsal ve politik meselelerle, doğru ve adil yönetim gibi konularla, aile ve cemaat değerleriyle ilgili oldu. Konfüçyüs, gerçekten de hep uyumlu ilişkiler, önderlik ve devlet adamlığı üzerine konuştu; kişinin kendisini sorgulamasından, dönüştürmesinden, başkalarına ilham vermesinden ve erdemli biri olmak için sergilemesi gereken çabalardan söz etti. Bu yüzden, onun kurduğu felsefe geleneği, bir devlette düzeni egemen kılmayı bilen insanın nasıl yetiştirileceği sorununa çözümler getirirken, erdemi en önemli konu yaptı. Zira başkalarını yönetmek önce kendini yönetmek demekti ve erdem de, onun gözünde, erdemli olmak isteyen insanın her zaman daha çok geliştirmesi gereken bir iç nitelikler bütünüydü.

Gerçekten de, Konfüçyüs'ün esas ilgisi "üstün insan" ve "iyi düzelenmiş" toplum oldu. Onun zamanına kadar ideal insan, aristokratı tanımlayan biriydi; oysa Konfüçyüs geçmişten radikal bir kopuş içinde, bütünüyle yeni bir ideal; bilge, güçlü ve cesur olan, çıkar duygusunun değil de, doğruluk ve adaletin harekete geçirdiği, Yolu ya da *Tao*'yu bilen, insanları seven üstün insan idealini ortaya koydu. Söz konusu üstün insan telakkisi, Konfüçyüsçü gelenekte hep olduğu gibi, hiç değişmeden aynen kalmıştır.

Demek ki, soyut konularla, metafiziksel problemlerle uğraşmayıp tinsel varlıklarla ilgili kuramlar geliştirmeyen; öğrencilerinden birinin manevi varlıklara veya tanrılara hizmet etme ve ölümle ilgili sorusuna, "beşeri varlıkların hizmetinde bulunacak durumda olunmadığı zamanı, manevi varlıklara nasıl hizmet edilebilir? ... Hayat hakkında bilgi sahibi değilken, nasıl olup da ölümle ilgili bilgi sahibi olabiliriz?" diye yanıtlayan Konfüçyüs, bununla birlikte üstün insan olmanın nasıl mümkün olduğunu açıklamamıştı. O insanların doğaları itibarıyla birbirlerine benzer olduklarını, fakat farklı pratik ya da uygulamalar nedeniyle farklılaştıklarını ima etmişe benzer.

Gerçekten de, Konfüçyüs Batı'daki filozof ya da bilgelerden farklı olarak doğayla veya şeylerin doğasıyla hiç ilgilenmedi. İnsani olmayan gerçekliğin nihai doğası konusuna hemen hiç eğilmeyen Konfüçyüs'ün aklından, insanların gerçek olduğunu bildikleri veya düşündükleri şeyin salt bir görünüş ya da, Buda'nın söylediği gibi yanılsama olabileceği düşüncesi hiç geçmedi. O, tanrı veya tanrıçalardan da söz etmedi; erdem, insani ilişkiler ve iyi toplum dışında hemen hiçbir şeyle ilgilenmeyen Konfüçyüs'ün Çinlileri felsefi

zekâsıyla şaşırtma benzeri bir amacı olmadığı gibi, bir din kurma niyeti de yoktu. Ama gün geldi, Konfüçyüsçülük dünyanın üçte birinin felsefesi oldu.

Milattan önce altıncı yüzyılda, Çin'de barış ve aydınlanmaya götüren yolla ilgili olarak daha farklı bir vizyon geliştiren başka bir düşünür daha vardı. Adı Lao-tzu olan bu bilge, Buda'dan çok farklı olarak doğaya büyük bir önem verdi. Konfüçyüs uygar, akıllı ve iyi yetişmiş bir insanın hayatında pek bir yer tutmaması gereken birtakım duyguların hiçbir şekilde doğal olmadığını öne sürmüştü. Doğaya büyük bir inanç besleyen Lao-tzu ise eğitimden geçmemiş, yeterince terbiye almamış insanların duygularına büyük bir önem izafe etti. Konfüçyüs için iyi bir hayata giden yol toplum içinde ahenkli ilişkiler geliştirmekten; atalar tarafından geliştirilen âdet ve geleneklere uymaktan geçiyordu. Oysa, Lao-tzu için, Yol çok daha gizemli bir yoldu. O, dile getirilemez, bir elkitabı veya felsefe yoluyla açıklanamazdı. Fakat buna rağmen kişi bu yolu bulabilir, hayatını ona göre düzenleyebilirdi.

Konfüçyüs ve Lao-tzu Çin felsefesini, işte böyle belirleyip, ahenge hem bireyin ve hem de toplumun ideal hali olarak güçlü bir biçimde vurgu yaptı. Her ikisi de insan yaşamıyla ilgili kuşatıcı bir görüş üzerinde dururken, sağlam bir kişisel karakteri hayatın en yüksek amacı haline getirdi. Bununla birlikte, kişisel olan, bu düşünürlere göre, tecrit edilmiş varlığın bireysel terimleriyle tanımlanamazdı. Nitekim Konfüçyüsçünün kişiyi ve kişisel olanı toplumsal terimlerle ifade ettiği yerde; Taocu kişiyi belirleyen şeyin doğayla uyum içinde olmak olduğunu öne sürdü. Doğanın ve toplumun önemiyle ilgili görüş farklılıklarına rağmen, bu Çinli düşünürler süre giden ya da ebedi felsefeye en temel karşıtlıklarından birini armağan ettiler: Doğa-toplum.

Gerçekten de, Çinli düşünürlerin doğal düzenle beşeri düzen arasındaki karşılıklı ilişkileri araştırdıkları yerde, Yahudiler neyin doğal olduğunu araştırıp tartışıyorlardı. Yunanlılar, bugün bile devam eden bir tartışmayı, insanda neyin doğal olup neyin doğal olmadığı tartışmasını, bu zemin üzerinde, başlattılar. Bu tartışmaya sadece Ortaçağ Hıristiyan Kilisesi ile İslamiyet'in değil, fakat Konfüçyüsçülüğün, Taoizmin ve Budizmin ilginç bir sentezini yapan Japonların da büyük bir güçle katılmış oldukları söylenebilir.

Demek ki, felsefeyi başlatanlar sadece Yunanlılar değildi. Milattan önce altıncı yüzyıl ile dördüncü yüzyıl arasındaki parlak dönemde; Yunanlılara, Hintli, Çinli ve Yahudilere ek olarak, İran'da

da entelektüel yönden önemli gelişmeler olmuştu. Gerçekten de Zerdüşt (MÖ 628-551) adı verilen bir adam kalkıp, oldukça geniş kapsamlı ve ayrıntılı bir moral tektanrıcılığın savunuculuğunu yapmıştı. Zerdüşt, pek çok kaynağa göre, Yahudi inançlarından, eski Mısır tanrılarından, hatta Vedalar'dan etkilenmişti. Zerdüşt'ün birden fazla tanrıya inandığı söylenerek tektanrıcılığı sorgulanmış olsa da, onun sadece tanrıların en kudretlisi olan Ahura Mazda'ya tapınılmasını istediği açıktı.

Zerdüşt dünyadaki karşıt metafiziksel güçler arasındaki çatışmanın belirlediğine inandığı ahlaklılıkla ilgili olarak da birtakım düşünceler geliştirmişti. Ahura Mazda, kötülüğe tekabül eden mutlak karanlığın tam karşısında, iyilikten yanaydı. Bizim hem iyilik hem de kötülükle dünyaya geldiğimizi, bu ikisi arasında verilen mücadelenin hayatımızı anlamlandıran en önemli şey olduğunu söyleyen Zerdüşt, demek ki Aziz Augustinus'tan tam bin yıl önce kötülük problemi üzerinde kafa patlatmıştı. Söz konusu ahlaki düalizm, Zerdüştçülerin sapkın olduklarına inandıkları Manişeistlerin elinde, sonradan iyiyle kötü arasındaki kozmik bir çatışma haline gelecektir.

Sözde "Yunan Mucizesi"

Çok teknik anlamıyla olmasa bile, biraz daha genel bir anlam içinde felsefenin dünyaya, çeşitli yerlerde yaklaşık olarak aynı zaman dilimi içinde birçok kez geldiği söylenebilir. Bunlar, bildiklerimizdir. Dünya üzerinde, felsefesiz, en alt düzeyde dahi olsa hikmetten yoksun bir kültür olamayacağına göre, ya Amerika'daki İnka, Maya ve Aztek uygarlıkları, Avustralya'daki Aborjinler için ne diyeceğiz? Bu iki olgu dikkate alındığında, kabul edilmelidir ki, *sanki dünya, bu parlak ışıklardan biri ya da diğerleri yanıncaya kadar baştan sona derin bir karanlık içindeymiş gibi, yazılı gelenekleri olmadığı için hikmetleriyle ilgili olarak hiçbir bilgi sahibi olamadığımız bu diğerlerini yok sayarak* söz konusu doğum merkezlerlerinden birini öne çıkartıp kutsamak kadar hatalı *bir tutum olamaz.* Bir halkın kendi kültürünü "barbarlar" tarafından kuşatılmış bir uygarlık yıldızı olarak övme tavrı karşısında çok dikkatli olmamız gerekir. Gerçekten de Yunanlılar Perslerden barbar diye söz ederken, Persler de onlara benzer ifadelerle karşılık vermişti. Yahudiler kendilerinden olmayan herkesi "günahkâr" addeder-

ken, sonradan kendileri de onların Yahudi kimliklerini tanımayan Hristiyanlar tarafından reddedildiler. Çinli filozofların, başta bugün dünyanın en özel ve en karmaşık toplumlarından birini meydana getiren Japonlar olmak üzere kendilerini çevreleyen hemen bütün kabileleri barbarlar diye niteledikleri iyi bilinir. Yüzyıllar boyunca Romalılar kuzeyden gelenlere, Avrupalılar Türklere barbar diyerek hor bakmamışlar mıdır? Yıllar yılı İngilizler Fransızlara, Fransızlar Almanlara, Almanlar Polonyalılara, Polonyalılar Ruslara, Ruslar Sibiryalılara küçümseyerek yaklaşmamış mıdır?

Unutulmamalıdır ki *bir kültürün barbarları, en az o kültür kadar verimli bir düşünce* kaynağı olup *zengin bir uygarlık meydana getirebilir*. Bir zamanlar dünyanın hemen her yanına yayılmış zengin felsefe okulları ve karmaşık argümantasyon tekniklerinin varlığından söz etmekten bizi alıkoyan yegâne şey, önyargılarımız ve bilgisizliğimizdir. Gerçekten de eski zamanlarda pek çok toplumun, bilgiyi bir kuşaktan diğerine aktarmada, yazı dışında başkaca etkin teknikleri kullanan sözlü kültürleri vardı. Öykülerin yüz yüze anlatılması, yazının soğukluğu ve kayıtsızlığıyla kıyaslandığında, sadece özel ve kişisel bir iş değil, fakat aynı zamanda bağlayıcı ve motive edici bir faaliyetti. Sözlü toplumların yaşlı kuşakları bilgeliklerini genç kuşaklara şiir ve şarkılarla aktarıyorlardı. Fakat bu kültürler yok olup gittikleri zaman, onların düşünceleri de, aynen uygarlıkları gibi, bizim için erişilir olmaktan çıktı. Kültürün yazılı olmadığı bu dönemde, Antik Yunan bile, felsefi bir düzeye yükselmeden, yani filozoflar düşüncelerini kağıda dökmeden önce, bütünüyle sözlü bir kültürdü. *İlyada* ve *Odysseia*, hiç kuşku yok ki Homeros olarak bilinen tek bir yazarın eseri değildi. Ve Sparta felsefesinin yazıya dökülmek yerine şarkılarla söylendiği veya ifade edildiği bir çağda, Homeros'un bu eserlerinin özgün formuyla olmasa bile, böylesine edebi ve yazılı bir form içinde bize erişmesi, gerçekten de büyük bir şans oldu. Demek ki *Yunan felsefesinin öne çıkmasının, Atina'nın en nihayetinde dünyanın felsefe merkezi haline gelmesinin en önemli nedeni, bu felsefenin teknik anlamda sergilemiş olduğu üstünlükten, diğer kültürlerden hiçbir şey almadan kendi başına yaratmış olduğu farklılık ve gelişmişlikten ziyade, Atinalıların, özellikle de Platon'un felsefi düşünceleri yazıya dökme kararlılığı olmuştur.*

Gerçekten de Hint-Avrupa ailesinden göçebe bir topluluk olarak Yunanlılar, kuzeyden Akdeniz'e doğru indikleri zaman, sadece Doğu Akdeniz'de ve Ortadoğu'da değil, fakat Asya ve Afrika'da da oldukça gelişmiş uygarlıklar bulunmaktaydı. Onlar MÖ 1200

yılında geldikleri zaman, bu sıralarda Ege kıyılarına yerleşmiş olan, uygarlık bakımından hayli ileri bir halkı bulundukları yerden sürdüler. İşte bu dönemde, Yunanistan büyük ölçüde tahrip olmuş durumdaydı ve altıncı yüzyıla kadar da öyle kaldı.

Ticaretle uğraşan, bu çerçeve içinde Akdeniz'i bir baştan diğerine kat eden Yunanlıların meydana getirmiş oldukları pek çok şeyde, kültürel açıdan gerçekleştirmiş oldukları hemen bütün başarılarda, ana unsurları başka kültürlerden aldıklarını kabul etmek doğru olur. Onlar Fenikelilerden bir alfabe yanında, belli bir teknolojik birikim ve bazı dini düşünceler almışlardı. Mısır'dan, başkaca şeyler yanında, Yunan mimarisinin ana unsurlarını ve geometriyi getirmişlerdi. Babil'den astronomi ve matematik öğrendiler, birtakım dini düşünceler aldılar. Yunan hiçbir şekilde bir mucize değildi; o, tarihin vücut verdiği hoş bir tesadüf ve komşularla daha önceki kültürlerden alınan değerli derslerin bir ürünüydü.

Yunanlıların bu kültürlenme sürecinin bir parçası olarak, Mısır tanrısı Osiris Yunan'da bir tanrı ya da yarı-tanrı diye anlaşılan Dionysos olup çıkmıştı. Nitekim milattan önce altıncı yüzyılda Dionysos'un hayli kuvvetli gizemler kültü Yunanistan'ın neredeyse tamamına yayılmıştı. Söz konusu Orpheusçu gizemlere göre, dünyayı Titanlar yönetmekteydi. Bu Titanlar, tanrıların kralı ve Dionysos'un babası olan Zeus'u doğuran Gaia'dan, yani yerden çıkmışlardı. Dionysos Titanlarca öldürüldükten sonra, Zeus da bunun karşılığında Titanları öldürdü. İnsanlar, Yunan mitolojisine göre, işte onların küllerinden doğdular. Yani, insan doğası kısmen doğal, kısmen de ilahi bir yapıdaydı. Yunanlılar bunu, başkaca şeyler yanında, insan varlıklarının ebedi bir hayata sahip oldukları anlamına gelecek şekilde yorumladılar. Bu, hayatın kısa, kaba ve ilkel olduğu bir dünyada, kesinlikle çok olumlu karşılanan bir düşünce oldu.

Yunan felsefesi, işte bu koşullarda mitoloji, mistisizm, matematik ve dünyada bir şeylerin iyi gitmediği algısının böylesi bir birleşiminden doğmuştu. İlk Yunanlı filozoflar kendilerini birçok yönden zorlu koşullar altında buldular. Kültürlerinin oldukça zengin ve yaratıcı bir kültür haline gelmekte olduğunun, fakat bir yandan da kendileriyle rekabet halindeki kültürler tarafından kuşatıldıklarının farkındaydılar. Böylesi büyük ve önemli kültürlerin aniden istila edilmeleri ve bilinen dünyadan tamamen silinmeleri, pek de alışılmadık bir şey değildi. Savaşın yok edemediğini, doğanın tahrip ettiği de oluyordu. Vebanın kentleri adeta sessiz ordular gibi

silip süpürdüğü çok olmuştu. Öngörülemeyen, öngörülemediği için çoğunluk trajik bir yapı kazanan hayatın, her şeye rağmen çok değerli olduğu kavranmıştı.

İnsanın üzerinde hemen hiçbir kontrolünün olmadığı bir dünyada, kader kavramı doğallıkla çok önemli bir rol oynamıştır. Fakat Homeros'un zamanında Yunanlıların kaderi tanrılarla tanrıçaların *keyfi kararlarına bağladıkları yerde, altıncı yüzyılın filozofları şeylerin gerisindeki kalıcı bir düzene, onları anlaşılır hale getirecek istikrarlı bir temele yöneldiler.* Tanrıların kaprisleri ve keyfi kararları yerine, birtakım ilkelerin olması gerekiyordu. Kaderin görünüşteki kesinsizliklerini bertaraf edecek bir *logos*a, görünüşlerin gerisindeki bir akla, şeylerin düzeninden sorumlu olacak bir mantığa ihtiyaç vardı.

İlk Yunanlı filozoflar, Anadolu'nun Batı kıyılarında bulunan Miletoslu düşünürler, işte bu ihtiyaca yanıt vermeye çalıştılar. Miletos, Atina tarafından kurulan, fakat sonradan Lidyalılar ve en nihayetinde de Persler tarafından fethedilen büyük bir Yunan kentiydi. Yunanlıların *kosmos*un birliği, matematiğin güzelliğiyle ilgili düşüncelere ve daha birtakım dini fikirlere ulaşmalarını, işte bu sıralarda ve esas itibarıyla Miletos'ta büyük ölçüde Pers kültürü sağladı. Onların Persler sayesinde keşfettikleri kültürel unsurların başında Zerdüştçülüğün tektanrıcılık, ruhun ölümsüzlüğü ve iyi-kötü ikiliği gibi ana öğretileri gelmekteydi. İlk Yunanlı filozoflar birlikli bir *kosmos* teorisinin önemiyle ideal bilgi türü olarak matematiğe büyük bir vurgu yaptılar. Bu arada dünyanın sıcak ve soğuk, kuru ve ıslak gibi rakip öğe ve özellikler arasındaki düzenli karşıtlıklardan meydana geldiği düşüncesi benzeri bazı temel ve açıklayıcı kuramlara yöneldiler. Nihai gerçeklik, onlara göre, ancak birtakım temel ilkeler yoluyla kavranabilirdi; insanın kaderi, işte bu ilkeler sayesinde anlaşılır hale getirilip, hayatı bu terimlerle değerlendirilebilirdi.

İşte bu altıncı yüzyıl düşünürleri tarafından gerçekleştirilen dramatik dönüşüm, geriye dönüp bakıldığında gerçekte olduğundan daha radikal ve ani bir dönüşüm gibi görünür. Ama unutulmamalıdır ki, diğer beşeri faaliyetler gibi, felsefe de hiçbir zaman yoktan varlığa gelmez; filozoflar da, ormanda toprağın bağrından çıkmış, başka her şeyden ve herkesten tecrit olmuş kimseler değildirler. Yunan kültürü varlığını duyurmaya başladığı sıralarda, Doğu Akdeniz kültürlerine ek olarak Çin ve Hint kültürleri de yeşermiş oldukları topraklarda yaşanan bütün çalkantılara rağmen, hayatiyetlerini sürdüren kültürlerdi. Bütün bu kültürler, bununla birlikte,

bir yandan da sıkı bir değişme süreci içine girmişlerdi; ciddiye alınması gereken yeni felsefi düşünceleri yaratan da, işte gelenekle değişmenin beslediği bu verimli toprak oldu. Hinduizm binlerce yıldan beri var olan bir gelenek oluşturuyordu; o, sadece heyecan verici öykülerle bir halk bilgeliğinden meydana gelmemekteydi. Onda, bilgelerin dünyadaki şeylerin var olma tarzıyla ilgili derin kavrayışları ve spekülasyonları da yer almaktaydı. Hinduların Vedalar'ı bin dört yüzlü yıllara kadar geri gitmekteydi; Vedalar'ı takip eden ve onlar üzerine şerhlerden meydana gelen Upanişadlar da tarih olarak sekiz yüzlü yıllara kadar geri gidiyordu. Buda bu iki kaynakta yer alan kimi düşünceleri sorgulamaya başladığı zaman, demek ki, Hindistan'da sadece mistisizm yanında varlığı belli belirsiz hissedilen rasyonel bir eğilim değil, fakat özgür düşüncenin eseri olduğu besbelli olan güçlü argümanlar bulunmaktaydı. Ve bu argümanlarla mistik düşüncelerin Batı Anadolu kıyılarındaki limanlarla Atina'nın iyi korunan güçlü kapılarından Yunan dünyasına girmiş olmaları çok muhtemeldir.

Öte yandan, altıncı yüzyılla birlikte Yunan mitolojisi epeyce yorgun düşmüş ve problematik hale gelmişti. Tanrı ve tanrıçalarla kurbanlarının öyküleri pek de ciddiye alınmamaya başlamıştı. Hakikat düşüncesi, işte böyle bir ortamda, dünyevi olanla fantastik olan arasından çıktı. Çok sayıda tanrılarının varlığına rağmen, Ksenophanes marifetiyle tektanrıcılığa yönelen Yunanlılar, burada Yahudi düşüncesinden etkilenmişlerdi. Onlar Yahudi, Çin, Hint ve Pers düşüncesi yanında, Akdeniz'in güneyindeki uygarlıklardan da kompleks astronomi sistemleri, ileri matematikleri, ruhun doğası üzerine takıntılı düşünceleri olan kültürlerden de etkilenmişti. Bundan dolayıdır ki, Yunan'daki sözde mucize, çok önemli ve kayda değer bir başlangıçtan ziyade, başlangıcını hiç, ortalarını da pek fazla bilmediğimiz bir öykünün doruk noktasını oluşturur. Bu eski öykünün Yunan'daki kısmının baş kahramanı veya ana figürü de, Sokrates'tir.

Sokrates, hiçbir şekilde ilk filozof değildi. Ondan önce, yaklaşık yüz elli yıllık bir süreç boyunca, başka filozoflar da olmuştu. Başka pek çok filozof, Sokrates'ten hem önce hem de sonra, onun kadar güçlü ve sağlam bir biçimde akıl yürüttü; aynen onun gibi, sonuçlarına hiç bakmadan, argümanın kendisini götürdüğü yere kadar gitti. Onu özel olarak Yunan, genel olarak da Batı felsefesinin en önemli kahramanı haline getiren iki şey vardır. Bunlardan birincisi, *Sokrates'in felsefenin nasıl ve ne için olması gerektiğiyle ilgili standart-*

ları koymuş olmasıdır. Ve bu standartlar, kesinlikle oldukça yüksek standartlardır.

Öykümüz ve dolayısıyla, bizim açımızdan çok daha önemli olan ikinci husus, Sokrates'in, ölüm cezasına çarptırılmış olmasına rağmen, oldukça talihli biri olması, çok hoş ve iyi bir karaktere sahip bulunmasıdır. Bu talih ya da kaderin hoş veya iyi olmasını belirleyen olgu da insanlık tarihinin en büyük yazarlarından biri olan Platon gibi birinin onun öğrencisi olmuş olmasıdır. Platon mükemmel bir öğrenci, coşkulu bir hayran, dikkatli bir izleyici, birinci sınıf bir yazar, büyük bir eğitimci ve gerçek bir felsefe dehasıydı. İşte bu büyük filozof, Sokrates'in tartışmalarını ve felsefi muhabbetlerini baştan sona dinleyip kaydettikten sonra, bir bütün olarak işleyip tamamen dönüştürdü. Böylelikle, sonuçta ortaya çıkan diyaloglar, felsefede tamamına sahip olduğumuz ilk eserler bütünü oldu. Gerçekten de, bu diyaloglar külliyatı, bütün bir felsefe tarihinin Platon'a düşülmüş dipnotlar olmasını temin edecek kadar önemli ve şaşırtıcı eserlerdir. Buradan öncelikle şu sonuca varabiliriz: *Platon olmasaydı eğer, Sokrates'in kendisi muhtemelen Yunan düşüncesi tarihinde çok önemsiz bir dipnot olurdu. Çünkü üstat yazının insan zihnini tembelleştirdiğine inandığı için, yazılı hiçbir şey bırakmamıştı. Fakat çok daha önemlisi Sokrates olmasaydı, Platon herhalde hiç olmazdı. Ve nihayet, Platon olmasaydı, Sokrates'ten önceki filozoflarla ilgili bütün bilgileri kendisinden aldığımız Aristoteles de olmayacaktı. Demek ki, Sokrates yaşamasaydı eğer, bizim bildiğimiz şekliyle Yunan felsefesi diye bir şey hiç olmayacaktı.*

Buradan hareketle, Yunan felsefesini öne çıkartan şeyin, bu felsefenin yazılı bir gelenek oluşturması, yani üretilen düşüncelerin, onları okuyacak ve okullara yazılacak öğrencilerin bulunduğu bir ortamda kağıda dökülmesi olduğunu söyleyebiliriz.

Yunan Felsefesini Doğulu Gelenekler Karşısında Öne Çıkartan Başkaca Özellikler

Demek ki, Grek felsefesi, sadece tarihsel bir ilginin konusu olmak bakımından değil, fakat sonraki Batı felsefesine olduğu kadar, İslâm felsefesine de etki ettiği için, oldukça önemli bir felsefedir. Buna göre, Yunanlılar felsefeyi ve hatta doğabilimlerini, sonraki Avrupa felsefesi ve bilimini mümkün kılan temel fikirlerle teçhiz edip

felsefenin sonradan alacağı neredeyse bütün tipik formları geliştirmişlerdir. Ortaçağ'ın Kilise felsefesi olarak skolastisizm bile, ondan vazgeçmemiş ve felsefe bu sıralarda salt teolojik bir Aristotelesçilik formunda donma tehlikesiyle karşı karşıya kaldığında, onu zincirlerinden Grek ruhu kurtarmıştır; Rönesans'ta düşünce ve araştırmaya yepyeni bir canlılık kazandıran ve modern çağın felsefesinin yolunu hazırlayan felsefe de, hemen tamamen Grek felsefesi olmuştur.

Doğduğu dönemde, dünyada hiçbir şekilde tek felsefe olmadığı gibi, diğerleri karşısında aşırı veya büyük bir üstünlüğü de bulunmayan bu önemli felsefenin Antik Yunan'da milattan önce altıncı yüzyıldaki doğuşunu açıklamak amacıyla tarih içinde çeşitli yollar geliştirilmiştir. Özellikle de Batı uygarlığının kolonyalist amaçlarla dünyanın çeşitli yerlerine yayılmaya başladığı andan itibaren çoğunlukla ideolojik, bazen sosyolojik, seyrek olarak da felsefi açıklamalar ortaya konmuştur. Demek ki, bir toplumda veya kültür çevresinde felsefenin doğuşu, her şeyden önce izahı imkânsız bir olay olamaz; o, öte yandan, sadece bir ulus, hatta bir ırkın üstün birtakım özellikleriyle açıklanabilecek bir mucize de değildir.

Yunanlılardan önce, öncelikle Mısır ve Mezopotamya'da, başta astronomi, tıp ve matematik alanlarında olmak üzere ciddi bir bilimsel faaliyet, yine İran, Mısır ama özellikle de Çin ve Hint'te önemi asla azımsanamayacak bir felsefi düşünce geleneği yaratılmıştır. *Yunan hikmeti, yani felsefesi ve bilimi, bütün bu yörelerde, neredeyse eşzamanlı olarak başlayan entelektüel bir faaliyetin, tarihsel koşulların mümkün kıldığı hoş ve biraz da rastlantısal bir devamıdır.* Demek ki, Yunan felsefesinin doğuşu asla bir mucize olmayıp, onu mümkün kılan tarihsel ve kültürel oluşumlar bir şekilde ortaya konabilir.

Hal böyle olmakla birlikte, doğuşunu müteakip, onun diğer felsefelerden farklılaşmasını, hatta öne çıkmasını mümkün kılan bazı özellikler de olduğunu söylemek gerekir. *Bunlardan en önemlisi, Yunan felsefesini aynı zamanda mümkün kılan bir özellik olarak, onun yaratmış olduğu yazılı gelenektir. İkinci olarak, Yunanların, her ne kadar Doğu düşüncesi ve biliminden yararlanmış olsalar da, genelleme ve theoriaya yükseldikleri, bilgiyi pratik bir kaygı içinde olmadan, bizatihi kendisi için istemiş olmalarından ötürü, rasyonel düşüncenin gerçek anlamda başlatıcısı oldukları söylenebilir.* Buna göre, Mısır ve Mezopotamya'da bilim olgu toplama, pratik ilgi ve ihtiyaçlara cevap arama aşamasının ötesinde, kuramsal nitelikte sorulara yönelememiş, Çin ve Hint'teki felsefe zaman zaman mitolojik düşünce ve dini açıkla-

mayla iç içe girmişti. Oysa Yunanlı pratik kaygılardan uzak bir biçimde, anlamak ve merakını gidermek için bilim yapmış, felsefeyi dini veya mitolojik açıklamadan bağımsız bir açıklama tarzı olarak öne sürmüştür. Başka bir deyişle, Çin ve Hint düşüncesi çoğunluk dini düşünceyle karışmış olup, zaman zaman da pratik bir nitelik arz etmekteydi. Gerçekten de sadece Batı felsefesi uzmanları değil, fakat Doğu düşüncesi üzerinde çalışan uzmanlar da, Çin ve Hint felsefesinin çoğunlukla, gerçek felsefeye özgü temel bir özellik olarak karşımıza çıkan argümantatif yapıdan birçok durumda yoksun kaldığını söylerler. Onun Batı'nın, bu geleneğe dışarıda durma ve var olan şeylerle ilgili olarak, onlara tamamen dışsal bir bakışa ulaşma olanağı verirken nesnellik için teorik bir temel kazandıran iki dünyalı metafiziğinden yoksun bulunduğunu öne sürerler. Sözgelimi Çin felsefe sistemlerinin, Lao-tzu'nun Taoculuğunun felsefeden ziyade bir mistisizme tekabül ettiği öne sürülür. Bizzat kendi itirafıyla "yaratıcı değil, fakat bir taşıyıcı olduğunu" söyleyen ve dine sıkı bir biçimde bağlı olan Konfüçyüs'ün ise bir filozoftan ziyade, ahlak vaizi olduğu ve metafiziksel konularla ilgili olarak derinlikli bir kavrayışa sahip olmadığı söylenir. Hint'te ise çeşitli felsefi sistemler gerçekten olmuş olsa da, Hint felsefesi dinle olan temasını hiçbir zaman koparmamış ve öte dünyaya dönük karakterinin düşünce dünyasına yabancı gibi durması nedeniyle, hiçbir zaman müstakil bir karakter kazanamamıştır.

Oysa Yunan'da felsefe, dini ya da mitolojik düşünceden kopuşun sonucunda, doğal olayların, doğaüstü nedenlerle değil de, doğal nedenlerle açıklanması gerektiği inancıyla, insan aklına dayanan bağımsız bir faaliyet olarak başlamıştır. Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes gibi düşünürler eliyle kurulan Antik Yunan felsefesi yerleşik halk dinini veya mitolojik düşünceyi reddetmemekle birlikte, onun sunduğu açıklama tarzından tatmin olmamışlardı. Felsefenin Batı'daki doğuşuna damgasını vuran olay, bu yüzden evrenin kökeni ve doğasıyla, doğal dünyada ortaya çıkan süreçlerle ilgili problemlere getirilen mitolojik açıklamanın, bilinçli düşünce düzeyinde bir tarafa bırakılmasıdır. Bu filozofların ortaya koydukları felsefi ya da metafiziksel açıklama, en azından günümüz bakış açısından alabildiğine ilkel olmak durumundaydı. Thales ve arkadaşlarını, buna rağmen filozof kılan en temel olgu, onların dini ya da mitolojik açıklamanın yerine felsefi bir açıklama geliştirmiş olmalarıdır. Bu ilk filozoflar, *muthos*tan *logos*a geçmeyi başarmışlardı. Onlar, efsanenin yerine bilimsel düşüncenin temelini oluşturan "gözle görünür

dünyanın akli ve anlaşılır bir düzeni gizlediği, doğal dünyanın nedenlerinin yine bu dünyanın sınırları içinde aranması gerektiği ve başka bir kaynaktan yardım görmeyen, özerk insan aklının bu arayışta kendisinden yararlanılabilecek yegâne araç olduğu" inancını ikame ettiler.

Yine, Çin, Hint, Mısır ve Mezopotamya'daki bilimsel ve felsefi düşüncenin, pratik bir yönelimi olduğu yerde, Yunanlı doğaya çıkar gözetmeksizin, bilmek amacıyla bilmek için yönelmiş, tek tek örnek ve olgularda kalmayıp, genel olana ve *theoria*'ya yükselmiştir. Gerçekten de sözgelimi Mısırlıların felsefe ateşini yakmak için olmazsa olmaz kıvılcımlar olan hakikat aşkı ve bilgiyi bizatihi kendisi için isteme tavrından yoksun bulundukları, onu sadece pratik bir amaca hizmet ettiği ölçüde istedikleri yerde, Yunanlılar bilimi yaratmadıysalar bile, onu tamamen farklı bir düzleme taşımışlardır. Başka bir deyişle, gerek Mısırlıların ve gerekse Babillilerin, pratik yaşamlarında hemen tamamen deneme-yanılma yöntemine dayandıkları ve bu yöntemin neden işlediği sorusunu sorma ihtiyacı hissetmedikleri yerde, Yunanlılar "neden?" ya da "niçin?" sorusuna yönelmişler ve nedene dönük ilgi de doğallıkla genelleme ihtiyacına yol açmıştır. Buna göre, Mısırlı, elbette ateşin çok faydalı bir alet olduğunu biliyordu. Çünkü onun tuğlalarını sertleştiren, evini ısıtan; camın, çeşitli metallerin ortaya çıkışını sağlayan şey, ateşti. Mısırlı ateşle bütün bunları başarıyla yapar; ama çoğunluk pratik hayatını idame ettirmesini mümkün kılan sonuca ulaşmakla yetinir. Yunanlı ise burada kalmaz; bir üst düzleme yükselerek, tuğla ocağındaki, kalpteki, güneşteki ateş olarak, bir ve aynı şeyin bu kadar farklı şeyi neden ve nasıl yaptığını sormaya geçer. Buraya geçtiği zaman da doğallıkla ateşin doğasının ne olduğu, ateş olarak onun temel özelliklerinin ne olduğu sorusuna, ateşin özünü araştırmaya geçmiş olur. İşte Yunanlıların bilim ve felsefede attığı dev adımı oluşturan şey, bu geçiştir, yani daha yüksek genellemelere doğru gerçekleştirilen ilerlemedir.

Buna göre, Babillilerin kullandığı yöntemlerin cebirsel özellikleri vardı ve söz konusu yöntemler, onların genel cebirsel kurallardan haberdar olduklarını açıklıkla göstermekteydi. Bununla birlikte, matematiksel problemleri sadece özgül birtakım değerler için formüle eden Babilliler de elde ettikleri sonuçları genelleme yönünde en küçük bir adım atmamışlardı. Aynı şekilde, Mısırlılar da geometriyi, salt bireysel üçgen ya da dörtgen alanlarla ilgili bir konu olarak düşünmüşlerdi. İşte Yunanlı geometriyi somut ve

maddi olanın söz konusu düzleminden alarak soyut ve ideal olanın düzlemine taşıdı. Ve ister bir tahta parçası, ister belli bir arazi veya kumsal alan üzerinde cisimleşsin, hep aynı özelliklere sahip olan üçgenlerin ve dörtgenlerin bizatihi kendilerini düşünmeye başladı. Bu düzeyde, sadece Yunanlıya özgü bir başarı olarak forma erişilmiş olduğu için, cisimleşme ya da örneklerin artık hiçbir öneminin kalmadığı açık olmalıdır. Yunanlı işte bu form duygusu ve formla ilgili keşfi sayesinde, tek tek algılardan kavramlara, görme ya da dokunma yoluyla algılanan bireysel örneklerden akıl gözüyle kavranan evrensel nosyona ya da tümel fikre, tek tek bireylerden ideal olana doğru ilerleme imkânı bulmuştur.

Şu halde, Yunan felsefi ve rasyonel düşüncesi seviyesine erişilmesi için dini ve mitolojik dünya görüşünün hâkimiyet ve otoritesinden sıyrılmak zaruri idi. Yahut da, karşılıklı olarak, bu felsefi ve ilmi zihniyetin ışığı altındaki eski geleneklerin olduğu gibi kalması, tenkitçi düşüncenin sarih etkileri altında önemli istihalelere uğramaması imkânsızdı. Nitekim durum gerçekten böyle olmuştur. *Mitos*tan *logos*a, geleneğe bağlılıktan aklın egemenliğine geçilmesi, eleştirici bir zihniyetin doğası ve olumlu etkisi sayesinde mümkün olmuş, her iki olay birbirleriyle yakın münasebetli olarak yer almış ve yürümüştür. Ayrıca, Yunan dünyasında ve tarihinde böyle bir eleştirici zihniyetin doğması için de çeşitli elverişli şartların meydana gelmiş olduğu iddia edilebilir. Şimdi de bu eleştirici hür düşüncenin ne kadar yaygın, etkili olduğunu ve bunun doğmasına elverişli şartların neler olmuş olabileceğini görelim.

Bu koşullar özde ikiye indirgenebilir; yani, eleştirel düşünce ve yüksek kültür ürünleri olarak bilim ve felsefenin doğabilmesi için iki şey gerekir. Her şeyden önce, içinde felsefenin gelişebileceği toplumun belirli ya da yüksek bir refah düzeyine erişmiş olması vazgeçilmez bir şeydir. Böyle bir refah toplumunda felsefeyle uğraşacak kişinin, maddi ihtiyaçlarını karşılamak için çalışmak yerine, boş zamana sahip olma zorunluluğu vardır. İşte bu birinci koşul, çeşitli ticaret yollarının birleştiği bir kavşak olan ve başta denizcilik, tarım ve ticaret olmak üzere, çeşitli yollardan oldukça zenginleşen İyonya'da, milattan önce altıncı yüzyılda fazlasıyla gerçekleşmiştir. Güneyde Mısır'a, kuzeyde Karadeniz'e, doğuda Mezopotamya'ya ve batıda da bütün Yunan kentlerine doğrudan erişebilme konumunda bulunan bu zengin liman kentinde, insanlar gerçek bir zenginlik ve, genel yönelimi itibarıyla maddi ve hümanistik olan bir kültür atmosferinde yaşıyorlardı. Öte yandan, kritik zihniyet

ve felsefenin doğuşu için gerekli olan ikinci koşul, Aristoteles'in de belirtmiş olduğu üzere, kişinin merak duyması, kendisine öğretilen ya da sunulanla yetinmeyip, dünyadaki varlıkların, şeylerin, niçin oldukları gibi olmaları gerektiğini anlamaya çalışmasıdır.

Bu koşul ise, aslen İyonyalı olan Thales adlı filozofta gerçekleşmiştir. Thales, Yunan dini ya da mitolojisinin sunduğu açıklamayla yetinmeyip, varlıkların, şeylerin niçin oldukları gibi olmaları gerektiğini anlamaya ve açıklamaya çalışmıştır. Buradan da anlaşılacağı üzere, felsefe, felsefi düşünüş öncesindeki insanın yaptığı gibi, görmek ya da inanmakla ilgili bir konu değildir. Felsefe, merak etmekle, düşünmekle, daha doğru bir deyişle düşünümle, kısacası akıl ile ilgili bir konudur. Felsefe, gözle görülen varlıkların meydana getirdiği çokluğun gerisinde gizli olan birliği, kaosun gizlediği düzeni görebilmekle, görünüşün arkasındaki gerçekliği araştırmakla ilgili entelektüel bir faaliyettir.

İlkçağ Felsefesinin Sınıflanması

Hint ve Çin kültürü dışta bırakıldığında, milattan önce altıncı yüzyılda başlayıp milattan sonra beşinci, hatta altıncı yüzyıla ünlü Romalı İmparator Justinianus'un Yunan felsefesini temsil eden son okul olan Atina Okulu'nu kapattığı 529 yılına kadar uzanan İlkçağ felsefesi veya antik felsefe, *Helenik felsefe* ve *Helenistik felsefe* olarak ikiye ayrılır. Başka bir deyişle, hem Hıristiyan felsefesinin ve hem de İslâm felsefesinin ortak kültürel mirasını ve bir bütün olarak da Batı kültürünün manevi temelini oluşturan, Ortaçağ felsefesiyle aynı teleolojik dünya görüşünü benimsemek bakımından benzerlik gösteren antik felsefe, Helenik felsefe ve Helenistik felsefe diye iki ayrı döneme ayrılır. Bunlardan antik felsefenin ilk üç yüzyıllık dönemine tekabül eden Helenik felsefe, onun en yoğun en güçlü, en parlak dönemini temsil eder. Görece çok daha uzun veya yaklaşık yedi yüzyıllık bir tarihi olan Helenistik felsefeyle kıyaslandığında hemen bütünüyle karşıt özellikler sergiler. Buna göre, Helenik felsefe dini veya mito-poetik düşünceden kopuşla, doğal olayların doğaüstü nedenler yerine yine doğal nedenlerle açıklanması gerektiği inancıyla başlarken, Helenistik felsefe, özellikle son dönemlerinde veya yeni-Platoncu felsefede dine yeniden yaklaşır ve mistik bir karakter kazanır. Helenik felsefenin hem naiflik hem

de başka kültürlerle karışmamış olma anlamında saf olduğu yerde, Helenistik felsefe en azından Roma kültürü ve kısmen de Doğu felsefesiyle karışmış olma anlamında Yunana özgü saflığını yitirmiş olan bir felsefedir.

Helenik felsefenin doğal siyasi dekoru kent-devletidir, Helenik dönemin düşünürü kent-devletinde mutlu bir hayata erişme idealinin belirlediği etiko-politik sorulara cevap vermeye çalışır. Oysa Helenistik dönemin siyasi dekorunda imparatorluk vardır; bu dönemde düşünür imparatorluk düzeninin sınırlarını büyüttüğü dünyada yalnızlaşan ve yabancılaşan insanın ağır problemlerine çözüm getirmeye çalışır. Buradan da anlaşılacağı üzere, Helenik felsefe, büyük bir bölümünde, zaman zaman etik ve politik konularla yakından ilgilenmiş olsa bile, bütünüyle teorik ve evrenin her yönüyle anlaşılabilir olduğuna inanan tamamen rasyonel bir felsefe olmuştur. Oysa Helenistik felsefe, felsefenin neredeyse tüm diğer disiplinlerini bir kenara bırakarak salt ahlak problemi üzerinde yoğunlaşmış pratik bir felsefedir; o kimi durumlarda gerçekliğin kavranamaz olduğunu kabul eden septik, bazen de aklı terk ederek mistikleşmiş bir felsefe olarak ortaya çıkar.

Bunlardan tarihsel olarak Thales ile başlayıp, Aristoteles'in öldüğü 322 yılına kadar devam eden Helenik felsefe, kendi içinde *Presokratik felsefe* veya *doğa felsefesi*, *Sokratik* veya İnsan Üzerine felsefe ve *Sistematik Dönem* veya *Büyük Sokratikler* dönemi olarak üçe ayrılır. Bunlardan *kozmolojik dönem* olarak da bilinen Presokratik felsefe altıncı ve beşinci yüzyılları kapsar. Temsilcileri arasında Thales, Anaksimandros, Anaksimenes ve Pythagoras gibi filozofların bulunduğu *Presokratik felsefe*nin en temel ilgisi, fiziki dünyanın kaynağı ve düzenlilikleriyle insan ruhunun bu dünyadaki yerini açıklamaktı. İlgisi öncelikle insanı kuşatan dünya ya da *kosmos* üzerinde yoğunlaşan Presokratik felsefeyi, felsefenin dikkatini insana, onun entelektüel ve ahlaki doğasına ve hayatın pratik problemlerine çeviren şey, Sofistlerin kuşkuculuğu olmuştur. Helenik felsefenin beşinci yüzyılın son yarısını kaplayan bu ikinci dönemi aynı zamanda Yunan felsefesinin antropolojik dönemi olarak da kategorileştirilir. Bu dönem ilgileri, siyasal ve toplumsal alanda başarılı olma sanatını öğretme iddiasıyla ortaya çıkan ve bu durumun bir sonucu olarak etiko-politik konularla ilgilenen Sofistlerle önemli ölçüde örtüşen, Sokrates tarafından temsil edilmiştir. Nitekim Sokrates'le birlikte insan, ahlaki ve doğru yaşama sanatına yönelik temel ilgi, Sofistlerden daha da yoğun bir biçimde felsefi düşüncenin yegâne

konusu ya da belirleyicisi haline gelmiştir. Helenik felsefenin son dönemini meydana getiren *Sistematik Dönem* ise dördüncü yüzyılda, felsefe sistemleri düşünce tarihinin ilk ve en büyük sistemleri olan Platon ve Aristoteles tarafından temsil edilmiştir.

Antik felsefenin, milattan önce dördüncü yüzyılın son çeyreğinde başlayıp, milattan sonra altıncı yüzyıla kadar devam eden ikinci büyük dönemi *Helenistik-Roma felsefesi* de iki ana çağdan ya da felsefe çığırından meydana gelir. Bunlardan birincisi, resmi olarak MÖ 322 ve 31 yılları arasındaki tarihsel döneme karşılık gelen Helenistik çağın felsefesidir. *Helenistik felsefe*nin ana okul ya da felsefeleri, Yunan dünyasında Platon'un *Akademia*'sıyla Aristoteles'in *Lykeium*'unun yanı başında kurulan Stoacı, Epikürosçu ve Şüpheci okullardır. Dönemin ikinci ana çığırı ise *Roma felsefesi*nden oluşur. Milattan sonra birinci yüzyıldan altıncı yüzyıla kadar uzanan bu dönemde, sadece Helenistik dönemin ana okulları yeni bir canlılık kazanmakla, Roma dünyasına uygulanmakla kalmamış, fakat Antik Yunan felsefesinin daha önceki klasik düşüncelerini tanıtan doksografi geleneğinin başladığı dönem olmuştur. Dönemin sonlarına doğru da, Yunan felsefesini Ortaçağ felsefesine bağlayan en önemli köprü olarak Yeni-Platoncu felsefe zuhur etmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM



Doğa Felsefesi

Antik felsefenin *Doğa Felsefesi* olarak sınıflanan bu ilk döneminde, felsefe doğa ya da varlık felsefesi olarak belirmiştir. Başka bir deyişle, felsefe ilk filozofların görüşlerinde, bir varlık felsefesi, varlık üzerine bir soruşturma olarak ortaya çıkmıştır. Bizim bugün kendilerini *natüralistler* ya da *fizikçiler* olarak sınıfladığımız ilk doğa filozofları, her şeyden önce bir görünüş-gerçeklik ayrımı yapmış ve görünüşlerin ya da fenomenlerin gerisinde, keyfilik ve gelişigüzelliğin değil de, temel ve düzenli bir yapının var olduğuna inanmışlardı. Onlar doğanın kendi içinde kapalı bir sistem meydana getirdiğini savunarak doğaya ilişkin açıklamanın yine doğanın kendi içinde aranması gerektiğini ileri sürmüşlerdi. Başka bir deyişle, Presokratikler dış dünyaya baktıklarında bir çokluk gözlemlemişler ve bu çokluğun, ancak ve ancak onun kendisinden çıktığı ya da türediği bir birliğe indirgenebildiği zaman anlaşılır hale gelebileceğini ve dolayısıyla açıklanabileceğini düşünmüşlerdir. Çünkü tek tek bireysel varlıklardan meydana gelen bir çokluk, onların gözünde anlaşılamaz ve açıklanamaz bir şeydir. Bundan dolayı, ilk doğa filozofları *arkhê* problemi üzerinde yoğunlaşmış ve dış dünyadaki varlıkların kendisinden doğduğu ilk maddeyi belirlemeye çalışmış ve deneysel araçların yokluğunda, varlık ya da doğa üzerine spekülasyonda bulunmuşlardır.

Presokratikler, kendi içinde dört dönem ya da okula ayrılır. Bunlar sırasıyla, maddi neden ya da *arkhê* problemi üzerinde duran İyonya Okulu; maddeden çok form üzerinde duran ve aynı zamanda dini bir cemaat oluşturan Pythagorasçı Okul; daha çok değişme problemi üzerinde yoğunlaşan Herakleitos ve Elea Okulu ve nihayet, birden çok *arkhê*nin varoluşunu öne süren plüralistlerdir.

1. İyonya Okulu

Felsefe tarihinin ilk okul ya da düşünce geleneğini oluşturan İyonyalı filozoflar, Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes olarak sıralanır. İyonya veya Miletos Okulu, felsefenin ilk okulu olarak ortaya çıkarken, Batı Anadolu kıyılarındaki İyonya da, Antik Yunan felsefesinin ilk merkezi olarak seçkinleşir. *Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes, her şeyden önce, mitopoetik düşünceden kopuşu ve felsefi* düşünüşe geçişi simgeler. Buna göre, dünyayı açıklamanın biri doğaüstü güçlere gönderimle gerçekleşen mitolojik yol, diğeri ise doğal nedenlere başvurmaktan meydana gelen doğal yol olmak üzere iki yolunun bulunduğunu kabul ettiğimizde, bu filozoflar *physici* ya da *physiologi* diye adlandırılırlar. Zira söz konusu doğa filozofları mitolojik açıklama tarzına alternatif bir açıklama tarzı geliştirmiş ve böylelikle, felsefenin kendisini öne sürmesinin aracı olmuşlardı.

İkinci olarak, bu filozoflar, herhangi bir çıkar, pratik amaç gözeterek değil de, salt bilmek ya da anlamak için felsefe yapmışlardır. Onlar, bilgiyi veya aynı anlama gelecek şekilde, dünyayı anlamayı bizatihi kendisi için istiyorlardı. Öte yandan, Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes, her ne kadar felsefede onların yaşadıkları çağda madde ile ruh arasında bir ayrım yapılmamış olsa da, *felsefe tarihinin ilk materyalistleri olarak bilinirler*. Nitekim, nedensel bir varlık anlayışı ortaya koyan ve varlığa ilişkin doğru bir açıklamanın maddi, fail, formel ve ereksel neden olmak üzere, dört ayrı nedeni ortaya koyması gerektiğini belirten Aristoteles'e göre, Miletoslu filozoflar yalnızca maddi neden üzerinde yoğunlaşmışlar ve var olan her şeyin kendisinden türediği *arkhê* ya da maddi nedeni belirledikleri zaman, varlığı açıklayacaklarını, neyin gerçekten var olduğunu belirleyeceklerini düşünmüşlerdir.

Onlar, bundan dolayı aynı zamanda *iki ayrı anlam içinde monist filozoflar olarak sınıflanırlar*. Bu filozofların monist olarak sınıflanmalarının nedeni, öncelikle onların maddeyi evrendeki tek gerçeklik olarak görmeleri, yani dış dünyayı meydana getiren çokluğun gerisinde bir birlik aramaları ve madde söz konusu olduğunda da, daha sonraki plüralistler gibi, varlığın temeline birçok *arkhê* ya da maddi neden değil de, tek bir madde yerleştirmeleridir.

Miletoslu filozoflar, maddi neden dışında bir neden, fail veya final neden düşünmedikleri ve özellikle de maddeye hareket verecek, onu harekete geçirecek bir dış güç tasarlamadıkları, mad-

denin kendisi de cansız ve hareketsiz bir kütle olduğu için, *arkhê* olarak, kendi kendisini harekete geçirecek, kendi hareketini yine kendisinin açıklayacağı bir ilk madde aramışlardır. Bundan dolayı, *onlar aynı zamanda hilozoistler olarak sınıflanırlar*. Miletoslu filozoflarda ortak olarak sergilendiğini gördüğümüz başka bir ortak nokta da, onların "hiçten hiçbir şey çıkmayacağı"(*nihil ex nihilo fit*) ve dolayısıyla madde ya da dünyanın ezeli olduğu inancıdır. Aynı zamanda *tüm Yunanlı filozoflar tarafından paylaşılan bu inancın bir gereği olarak, hiçten yaradılış veya maddi* dünyanın zaman içinde bir başlangıcı olduğu düşüncesi, onların akıllarının ucundan dahi geçmemiştir.

Thales

Miletos ya da İyonya Okulunun kurucusu, düşünce tarihinin ilk filozofu olduğu kabul edilen Thales'tir. Yedi bilge arasında adı geçen Thales'in milattan önce altıncı yüzyılın ilk yarısında yaşamış olduğu sanılmaktadır. Thales, bilim ve felsefe arasında hiçbir ayrımın olmadığı bir çağda, felsefi görüşleriyle olduğu kadar, bilimsel çalışmalarıyla da seçkinleşmiştir. Onun bilimsel çalışmaları arasında her şeyden önce, kendisine Yunan dünyasında abartılı bir ün kazandıran güneş tutulmasıyla ilgili doğru tahmini dolayısıyla astronomi çalışmaları gelir.

Thales'in 585 yılındaki güneş tutulmasıyla ilgili sözü edilen doğru tahmini her şeyden önce, Yunan'da felsefenin başlangıcı ya da en azından Yunanlıların veya felsefe tarihçilerinin ilk filozof olarak gördükleri kişi için somut bir tarih ortaya koyduğundan dolayı önem taşır. Öndeyi ikinci olarak, Thales'in doğada bir düzenlilik bulunduğu, tutulmaların gökcisimlerinin düzenli hareketine bağlı olduğu inancını güçlendirmesi bakımından önemlidir. Öndeyi, nihayet, bütün özgünlük ve yaratıcılıklarına rağmen, gerek Thales'in ve gerekse Yunan bilimi ve felsefesinin Doğu kültürüne olan borcunu göstermesi bakımından önem taşır. Çünkü bu öndeyiyi mümkün kılacak bir yöntemden yoksun bulunan Thales'in çok büyük ölçüde Babillilerin güneş tutulmasıyla ilgili gözlemlerine ve gözlem kayıtlarına dayandığı kabul edilir. Bunun dışında, bir gündönümünden ötekine geçişi ilk bulan, güneş ile ayın büyüklüğünü hesaplayan, ayın son gününe "otuzuncu gün" adını veren Thales, yıl içindeki mevsimleri bulmuş, yılı üç yüz altmış beş güne bölmüş (Diogenes, *FYÖ*, I 23-24), denizcilere kuzey yönünü tayin etmek için en güvenilir rehber olarak Küçük Ayı'yı izlemelerini tavsiye etmiştir.

Thales'in bilimsel çalışmalarıyla kendisini gösterdiği başka bir alan da matematiktir. Onun matematik alanındaki bilgisinin astronomi bilgisinden daha derin olduğu kabul edilir. Bir kere o, her şeyden önce geometriyi Mısır'dan Yunanistan'a getirmiştir; denizdeki gemilerin aralarındaki mesafeden başka, piramitlerin yüksekliğini de, insanın gölgesinin uzunluğu kendi boyu kadar olduğu zamanı bekleyerek ölçmüştür. Fakat, Thales, bununla yetinmeyip, *geometriyi ampirik ya da maddi bir temelden kurtararak, bütünüyle soyut ve teorik bir temele oturtmuştur.*

Bilimsel faaliyetleri bir yana, Thales'te felsefe bakımından esas önem taşıyan husus, onun "neyin var olduğu" ya da "neyin gerçekten var olduğu" sorusu üzerinde düşünmüş olmasından kaynaklanır. O, bu çerçeve içinde, doğada var olan şeylerin tüketici bir listesini yapmayı amaçlamamış, fakat şeylerin varlığa gelmeleri ve daha sonra da yok olup gitmeleri olgusundan etkilendiği için, kalıcı bir gerçekliği bulmaya çalışmıştır. Demek ki Thales, görünüş-gerçeklik, çokluk-birlik ayrımı yapmış, varlığa önce gelip sonra giden, sürekli değişme halindeki şeylerin ya da fenomenlerin gerçek olamayacakları sonucuna varmıştır. Başka bir deyişle, "neyin var olduğu" sorusunu yanıtlamanın en önemli yolu, onun gözünde birlik ile çokluk ya da görünüş ile gerçeklik arasındaki ilişkiyi doyurucu bir biçimde ifade edebilmekten geçmiştir. O, buna göre, gözle görünen bireysel varlıkların ve değişmelerin oluşturduğu kaosun, çokluğun gerisinde akılla anlaşılabilir, kalıcı ve sürekli bir gerçekliğin var olduğuna inanmıştır. *Thales, çokluğun kendisinden türediği, çeşitliliğin gerisindeki bu birliğin "su" olduğunu öne sürmüştür* (Kranz, *AF*, I 12).

Aristoteles, *Metafizik* adlı eserinde, var olan her şeyin kendisinden çıktığı maddi töz olarak *arkhê* temelli felsefe anlayışının kurucusu olduğunu düşündüğü Thales'i bu sonuca, her şeyin sıvı bir varlıktan beslendiği, sıcağın da sudan türeyip, suyla beslendiği, her şeyin tohumunun nemli bir yapıda olduğu gözleminin götürdüğünü belirtir (*Meta.* 983b). *Onu arkhê olarak suyu seçmeye götüren nedenlerin bir kısmı mitik, bir kısmı da rasyonel nedenlerdir.* Buna göre, suyun sadece Yunan değil, fakat Doğu mitolojisinde de işgal etmiş olduğu istisnai konum, onu suyun var olan her şeyin ilk nedeni olduğunu öne sürmeye sevk etmiş olabilir.

Arkhê ya da *aition* olarak su seçiminin, rasyonel nedenlerine gelince: Her şeyden önce, su ile hayat düşüncesi arasındaki doğrudan bağlantının bizatihi kendisi, Thales'e ilk neden olarak suyu önermiş olmalıdır. Sözgelimi Thales'in Akdeniz'i aşarak Mısır'a

yapmış olduğu seyahatler, ona suyun insan yaşamı üzerindeki önemi ve değerini göstermiş olabilir. Hepsinden önemlisi, suyun hiçbir gözlem aracı olmadan, ısıya bağlı olarak katı, sıvı ve hava haline dönüştüğü gözlemlenen yegâne madde olmasıdır. Bu bağlamda, buharlaşma fenomeni suyun buhar veya hava olabilmesini, donma fenomeni ise suyun toprak olabilmesini akla getirmiştir.

Suyun bu özelliği, bizi doğrudan doğruya Thales'in hilozoizmine götürür. Buna göre, görünüşün gerisindeki nihai gerçeklik olarak su üzerinde yoğunlaşırken, Thales bu ilk maddenin hareketini de dikkate almak durumunda kalmıştır. Hareket ettirici *nedenin* yokluğunda, Thales suyu kendi hareket ilkesini kendisinde ihtiva eden, canlı bir madde olarak tasarlamıştır. O; işte bundan dolayı, organik bir evren anlayışı içinde ve ilkel animizme epey yakın olarak, her şeyin tanrılarla dolu olduğunu dahi söylemiştir.

Anaksimandros

İyonya Okulunun ikinci düşünürü, Thales'ten daha genç biri, Thales'in öğrencisi ve dostu olan Anaksimandros'tur. Anaksimandros'da da bilimsel faaliyetle felsefi düşünce iç içe geçmiş durumdadır. Dolayısıyla, onda da felsefi görüşlerinden bağımsız olarak, önemi azımsanamayacak olan bir bilim faaliyeti ile karşılaşıyoruz. Bu çalışmalar arasında, öncelikle pratik bir mahiyet arz eden etkinlikler vardır. Bu bağlamda, onun Karadeniz'e açılan denizciler için bir harita yapmış olduğu anlatılır. O, yine tarihte ilk kez olarak meskûn dünyanın bir levha üzerine resmini yapmaya kalkışmıştır. Daha teorik bir nitelik taşıyan etkinlikler arasında ise, onun astronomi alanındaki çalışmalarıyla, kozmolojisi ve evrim teorisi bulunur.

Buna göre, Anaksimandros zamanı düz bir taban üzerine yerleştirilen dik bir çubuğun günün çeşitli saatlerinde meydana getirdiği gölgelerin yerlerine ve uzunluklarına bakılarak belirleyen aygıt olarak güneş saatini bulmuş, daha doğrusu Mezopotamya'dan Yunan dünyasına getirmiş kişiydi. Kozmolojisine gelince, Anaksimandros'un evren anlayışının, dünyanın su üzerinde yüzen düz bir tepsi olduğunu öne süren Thales'in evren anlayışını bir şekilde aştığı kabul edilir. Thales'in görüşünde, tepsiyi ve tepsinin üzerinde yüzdüğü su kütlesini neyin taşıdığı sorusuyla, akşam Batı'dan batan güneşin, ertesi sabah yeniden Doğu'dan nasıl doğduğu sorusuna tatmin edici bir yanıt getirmenin güçlükleri karşısında, Anaksimandros, dünyanın bir tepsi değil de, genişliği yüksekliğinin üç katı olan bir silindir şeklinde olduğu düşüncesine ulaşmıştı. Bu görüşe göre, güneş Batı'da

battıktan sonra, ertesi gün tekrar Doğu'dan doğar ve çok daha önemlisi, dünya, evrenin tam merkezinde ve boşlukta, dayanaksız olarak durmaktadır. Evren küresinin her yerine eşit uzaklıkta bulunan dünyanın, şu ya da bu yöne gitmesi için hiçbir neden yoktur.

Biyolojide ise Anaksimandros, kendisinin gözlemi akıl yürütme veya argümanla desteklediğini mükemmel bir biçimde gözler önüne seren bir evrim teorisi geliştirmiştir. *Yaşamın denizlerde ve suda başladığını, insan da dahil olmak üzere, tüm canlıların önce denizlerde yaşamış olup, karaya daha sonra çıktıklarını söyleyen Anaksimandros'un evrim teorisine* göre, insan türünün ataları, önce balıkların vücudunda doğmuş ve ancak yaşamlarını kendi başlarına sürdürebilecek *bir olgunluğa eriştikten sonra karaya çıkmışlardır.* Bu durumu insan yavrusunun uzun bir bakım devresinin ardından kendi başına yaşayabilir olması olgusu ile açıklayan filozofa göre, insan varlıkları söz konusu uzun bakım devresini balıkların karnında geçirmemiş olsalardı, karaya çıkar çıkmaz yok olup giderlerdi.

Anaksimandros, Thales'i Grek düşüncesinin her uğrakta biraz daha soyutlaşmak suretiyle nasıl geliştiğini gösterecek şekilde, *arkhê* ya da maddi töz veya *aition* konusunda da aşmıştı. O çağdaşı *Thales'in maddi töz olarak "su" anlayışına, suyun nicelik bakımından sınırlı, nitelik bakımından belirli olduğu gerekçesiyle karşı çıkmıştır.* Buna göre, su ya da nem, çatışma ve savaşlarını açıklamak durumunda olduğumuz karşıtlardan biri olduğu için, ondan hiçbir zaman karşıtı çıkmaz. Başka bir deyişle değişme, doğum ve ölüm, büyüme ve küçülme, çatışma ve savaş, bir öğenin sınırlarını diğerinin aleyhine olacak şekilde genişletmesinin bir sonucu olduğuna göre, suyun doğasına aykırı bir yapıda olan öğe ya da şeylerin, su içinde nasıl olup da eriyip gitmedikleri sorusuna doyurucu bir açıklama getirilemez. Sudan, öyleyse yalnızca ıslak ve soğuk olan şeyler türeyebilir. Oysa dünyada sıcak ve kuru olan şeyler de vardır.

Suyun nitelik bakımından belirli olmasının yarattığı güçlükten kurtulsak bile, Anaksimandros'a göre, bu kez suyun nicelik bakımından sınırlı oluşunun yarattığı güçlük karşımıza çıkar. Başka bir deyişle, su gibi nicelikçe sınırlı bir maddeden, sonlu bir madde kütlesinden evreni meydana getiren sonsuz varlık kütlesi doğamaz. Sonsuz sayıda evren olduğunu öne süren Anaksimandros'ta, sonsuz sayıdaki evren görüşü, sonsuz miktarda maddeyi gerektirir. Evrende var olan tüm nitelikleri tek bir niteliğe götürmenin, tüm karşıtları tek bir karşıta indirgemenin doyurucu ve doğru olmamasından dolayı, ona göre, evrenin ilk maddesi, maddi tözü, *arkhê*si

nitelik bakımından belirsiz, nicelik bakımından sınırsız bir madde olmalıdır. Anaksimandros, söz konusu özellikleri taşıyan ilk maddesine, hiçbir duyusal maddeyle özdeş olmayan belirsiz bir varlık, soyut bir ilke anlamında *apeiron* adını verir. O, var olan her şeyin, nicelikçe sınırsız ya da sonsuz, nitelikçe belirsiz, ezeli-ebedi, ilahi ve ölümsüz ilk ilkesi ya da nedeni olan *apeiron*dan bitimsiz bir varlığa geliş süreci içinde önce karşıtların, sonra da tüm diğer varlıkların doğduğunu öne sürer.

Demek ki, Thales'in çokluğun kendisinden varlığa geldiği ilk ilkeyi ya da birliği öne sürüp birlikten çokluğun nasıl meydana geldiği konusunda herhangi bir açıklama getirmediği yerde, Anaksimandros bu konuda da belli bir izah geliştirmeye çalışmıştır. Buna göre, hep genç, diri, her zaman canlı olan *apeiron*dan "ayrılma" yoluyla, önce sıcak ve soğuk çıkmıştır. Sıcakla soğuğun ardından, *apeiron*dan ıslak olan meydana gelmiş, bunu da kuru olan veya toprak izlemiştir. Evrenin merkezinde, Anaksimandros'a göre, toprak, onun etrafında da su bulunur. Yani, ona göre başlangıçta toprağın üzeri su ile kaplıydı; güneşin etkisi sonucu sudan buharlaşma yoluyla hava meydana gelmiş ve en sonunda havanın etrafını da bir ateş kuşağı veya tabakası sarmıştır. Anaksimandros'u toprağın üstünü bir zamanlar suyun kapladığı, sonradan suların toprak tarafından emildiği ve çekildiği görüşüne götüren nedenlerin başında bir kez daha gözlemin, yani onun yaşadığı zamanda artık kara parçaları olan yerlerde, hatta yüksek tepelerde, gerçekte denizde yaşayan bazı deniz hayvanlarının, örneğin midyelerin fosillerini bulmuş olması olgusu olduğu kabul edilmektedir.

Anaksimenes

İyonya Okulu'nun üçüncü ve sonuncu düşünürü Anaksimenes'tir. MÖ 585-525 yılları arasında yaşadığı sanılan Anak-simenes'in hayatıyla ilgili olarak günümüze pek fazla bir bilgi ulaşmamıştır.

Anaksimenes de tıpkı Thales ve Anaksimandros gibi bir bilimadamı filozoftur. Bununla birlikte, Anaksimandros'un felsefi ve bilimsel düşüncede Thales'e göre bir ilerlemeyi gösterdiği yerde, onun bir anlamda geriye dönüşü temsil ettiği söylenebilir. Bunu, onun astronomisinde olduğu kadar, *arkhê* olarak hava seçiminde de görmek mümkündür. Zira Anaksimenes, Anaksimandros'un boşlukta duran silindir şeklindeki dünya anlayışı yerine, havada aynen bir yaprak gibi yüzen, bir masa kapağı şeklindeki dünya anlayışını geçirmiştir. Yine, *Anaksimandros'un evrendeki çokluğu açık-*

lamak üzere doğası itibarıyla belirsiz bir töz, soyut bir arkhê öne sürdüğü yerde, Anaksimenes bir anlamda Thales'in bütün bir kosmosu tek bir bildik maddeye dayandırma düşüncesine geri dönmüştür. Başka bir deyişle, o, Anaksimandros'un temel maddenin algılanabilir bütün özelliklerden yoksun olması gerektiği düşüncesine ve dünyayı algılanabilir olmayan, aşina olmadığımız, belirsiz bir şeye indirgeme anlayışına karşı çıkarak, materyalist monizmin başka bir versiyonuna geri gitmiştir. Bununla birlikte, bunun yalın bir geri dönüş olmadığını, onun Anaksimandros'un Thales'e yönelik bütün eleştirilerini dikkate aldığını unutmamak gerekir.

Anaksimenes, esas astronomi alanındaki çalışmalarıyla tanınır. Dünyayı *kosmos* içinde konumlama konusunda Anaksimandros'un gerisine düşse de, Anaksimenes'in astronomisi bazı bakımlardan ondan ileridedir. Buna göre, o her şeyden önce sabit yıldızlarla gezegenler arasında bir ayrım yapan ilk Yunan âlimi ya da filozofudur. Anaksimenes, buna göre, güneş ve ay ile diğer yıldızlar arasında bir ayrım yapmıştı; onun söz konusu ayrımına göre, güneş ışığa bizzat kendisi sahip olan bir cisimdir. Oysa ay ve diğer yıldızlar güneşin ışığını yansıtırlar. Anaksimenes, ikinci olarak, Thales'in ondan bir kuşak önce, güneş tutulmasını Babil kaynaklı eski tutulma kayıtlarına dayanarak önceden tahmin ettiği yerde, güneş ve ay tutulmaları hakkında ilk defa olarak doğru bir açıklama getirmiştir. Onun söz konusu açıklamasına göre, güneş tutulması ayın güneş ile dünya arasına girerek güneş ışınlarının dünyaya gelmesinden, ay tutulması ise güneşin ay ile dünya arasına girerek ayın yansıyan ışıklarına engel olmasından kaynaklanır.

Anaksimenes, güneş, ay ve sabit yıldızlar arasında yaptığı ayrımın bir parçası olarak, güneş ile ayı hava tarafından taşınan ve dünyanın etrafında hareket eden gezegenler şeklinde değerlendirirken sabit yıldızları birtakım kristal kürelere çakılı çiviler gibi düşünmüştür. Bu, Aristoteles'le birlikte ünlenerek, gerek Batı'da gerekse Doğu'da iki bin yıl süreyle benimsenecek olan "kristal kürelere çakılı gökcisimleri öğretisi"nin başlangıcıdır.

Aetios ve Aristoteles'in bildirdiğine göre, Anaksimenes dolu yağması, şimşek ve yıldırım düşmesi gibi birtakım meteorolojik olaylara da bir açıklama getirmiştir. Onun açıklamasına göre, sözgelimi gökkuşağı, güneş ışınlarının, içinden geçemedikleri bir bulut üzerine düşmelerinin sonucu olarak ortaya çıkar. Gökkuşağı ışıklar, yoğunluğu fazla olan bu buluttan geçemeyip yansıyınca meydana gelir. Depremlerin nasıl oluştuğu konusunda da bir izah getiren

Anaksimenes'in bilimsel yönden herhalde en önemli başarısı, onun hava ile su buharı ve boş mekân arasında bir ayrım yapmış ve havayı, sıcaklığın etkisinde buharlaşan sudan ve boş mekândan tamamen farklı, cisimsel bir varlık olarak öne sürmüş olmasıdır.

Anaksimenes, görünüşün gerisindeki akledilir gerçeklik, çokluğun arkasındaki akıl yoluyla kavranabilir birlik, *kosmos*ta var olan her şeyin kendisinden türediği töz olarak *aer* ya da havayı ileri sürmüştür. Onu, ilk madde ya da maddi tözün hava olduğunu söylemeye götüren nedenler, ikiye ayrılabilir. Birincisine göre, ilk madde ya da tözün belirli olduğunu kabul ederken, diğer yandan onun sonsuzluğunu tasdik eden Anaksimenes, sadece çokluğun veya görünüşün gerisindeki birlik ya da gerçeklik ile değil, fakat aynı zamanda birlikten çokluğa geçiş veya daha genel olarak evrendeki değişme olgusuyla da ilgilenmiştir. Başka bir deyişle, onun felsefe alanında gerçekleştirdiği en büyük yenilik veya kaydettiği en önemli gelişme, ilk kez olarak birlikten çokluğa geçiş süreci üzerinde, var olan her şeyin havadan nasıl varlığa geldiğini açıklama işinde yoğunlaşmış olmasından meydana gelir (Kranz, *AF*, 27 - B1, A 10, B 2).

Buradan da anlaşılacağı üzere, Anaksimenes birlikten çokluğa geçiş sürecini açıklarken havadaki sıkışma ve seyrekleşme kavramlarına başvurmuştur. O, bu bağlamda muhtemelen dudaklarımızı birbirine yaklaştırıp avcumuza üflediğimiz zaman, ağzımızdan çıkan havanın soğuk, ağzımızı fazlaca açıp, avcumuza üflediğimizde de, ağzımızdan çıkan havanın sıcak olması gözleminden yararlanmıştır. Başka bir deyişle, Anaksimenes'e göre, hava seyrekleştiği zaman ateş, sıkıştığı zaman da rüzgâr, bulut, su ve toprak haline gelebilir. Bu çerçeve içinde; o, havanın seyrekleştiği zaman daha sıcak hale geldiğini ve böylelikle de ateş olma yoluna girdiğini, buna karşın sıkıştığı zaman daha soğuk olup katılaşma yoluna girdiğini düşünmüştür.

Anaksimenes'teki seyrekleşme ve sıkışma kavramları, birlikten çokluğa geçiş sürecini açıklamaya yaradıktan başka, her tür niteliği niceliğe veya bütün niteliksel farklılıkları niceliksel farklılıklara indirgeme teşebbüsünü temsil eder. Daha sonra farklı filozoflarda değişik versiyonlarıyla karşılaşacağımız bu teşebbüs, bu yönde atılan ilk adım olmak durumundadır. Buna göre, maddenin bütün niteliksel farklılıklarının tek temel madde ya da dayanak olarak havanın değişen sıklaşma ve seyrekleşme dereceleriyle açıklanabileceğini düşünen Anaksimenes, bir anlamda modern fiziğin

temelinde yer alan "fiziki fenomenlerin matematiksel denklemlerde ifade edilebildikleri zaman ancak, bilimsel olarak açıklanmış olacakları" kabulünü öncelemektedir. Fakat var olan her şeyi tek tözün farklı görünüm ya da tezahürleri olarak değerlendiren Anaksimenes'inki gibi materyalist bir monizm, bütün farklılıkları zaten niceliksel farklılıklar olarak görmek zorundadır. Çünkü ilk tözün birliğini korumanın biricik yolu, farklılıkların sadece onun, mekânın ayrı yerlerinde farklı miktar ya da ölçülerdeki mevcudiyetine bağlı olduğunu söylemektir.

Anaksimenes'in niteliksel olanın niceliksel olana indirgenmesine işaret eden söz konusu anlayışıyla, Pythagorasçı felsefeyi öncelediği veya form düşüncesine belli belirsiz gönderme yaptığı da söylenebilir. Buna göre, dünyadaki oluş ve değişmeyi açıklamak üzere kendilerine başvurulan yoğunlaşma ve seyrekleşme ikiz işlemi, oluşu açıklamak bakımından yeterli gibi görünebilse de, dünyadaki et ve kemik, ağaç ve insan gibi farklı tözlerin veya bireysel varlıkların ortaya çıkışını açıklamaya pek uygun düşmez. Tahta parçasının sıkışmış veya yoğunlaşmış hava olduğunu söylesek bile, bunu ağaç için, insan veya hayvan varlıkları için söylemek pek kolay değildir. Bunun en önemli nedeni ise, Aristotelesçi terminolojiyle ifade edecek olursak, İyonyalı filozofların şeylerin maddi kuruluşlarına değinirken, onların formlarıyla ilgili olarak hiçbir şey söylememeleridir. İlk kez Pythagorasçılar tarafından ele alınacak olan bu konuya değinen, en azından bazı tözlerin formel boyutlarını açıklayabileceğini düşünen Anaksimenes'in kozmogonisi, şu halde yoğunluğu, var olanların hemen bütün özelliklerinin kendisiyle açıklanabileceği özsel bir unsuru olarak ele alır. Bu açıdan bakıldığında, onun herhangi bir var olanın veya belli bir tözün şu ya da bu yoğunlukta hava olduğunu söylemeye çalıştığını belirtebiliriz. Yoğunluk ise, ölçüme elverişli, niceliksel bir kavramdır.

Anaksimenes'i *arkhê* olarak havayı seçmeye götüren ikinci etken, *aer* ya da havanın Yunan dilinde aynı zamanda soluk veya nefes anlamına gelmesi ve hava ile canlılık olgusu arasındaki ilişkidir. Zorunlu hilozoist açıklamaya ek olarak, insan varlığındaki nefes alma olgusundan yola çıkan filozof, insanın nefes aldığı sürece yaşadığı gözleminden, havanın evrendeki hayat, canlılık ve dolayısıyla en temel varlık ilkesi olduğu sonucuna ulaşmıştır.

Aslında, hayat veya canlılık ilkesi olan ruhla nefes alma veya soluk arasındaki ilişki, en ilkel insanlar tarafından dahi gözlenmiş olması gereken bir olgudur. Hayvanlar ve insanlar nefes aldıkları

sürece canlıdırlar, nefes almaları sona erdiği zaman ise artık canlı değildirler. Bu yüzden, hava ya da nefes aynı zamanda, ruhtur. Demek ki, onun aradığı ilk ilke, değişerek diğer varlıkları meydana getirme gücüne sahip olması gereken ilke olarak hava olduktan başka, dünyadaki canlılarda, yani en hareketli, en dinamik, en değişken varlıklarda kendisini gösteren bir öğeydi; onların söz konusu hareket, değişme ve dinamizmlerinin kaynağı olarak hava olmak durumundaydı. Anaksimenes'in, bu açıdan bakıldığında, maddi töz olarak havayı öne sürünce, ruh kavramına giden yolda ilk büyük adımı attığı söylenebilir. Havayla ruh arasında yakın bir ilişki kuran Anaksimenes'e göre, tıpkı evreni kuşatan havanın onu sarıp sarmalaması, ayakta tutması gibi, içimizdeki nefes, aldığımız soluk olarak ruh da, bize can verir (Kranz, *AF*, B 2). Burada, yine Pythagorasçılardan itibaren büyük bir önem kazanacak bir analoji temeli üzerinde, makrokosmos veya evren ile mikrokosmos veya insan arasında bir benzerlik kuran Anaksimenes'te, hava olarak ruh (*psûkhe*), öyleyse, insan varlığındaki hareket ve canlılık ilkesidir.

2. Pythagorasçılar

İlkçağ Yunan felsefesinin ikinci okulu dini, bilimsel ve felsefi görüşleriyle seçkinleşmiş olan Pythagorasçı Okul'dur. Milattan önce altıncı yüzyılın ikinci yarısında Güney İtalya'da, Kroton'da Pythagoras tarafından kurulmuş olan Okul, İlkçağ Yunan felsefesinde, İyonya'da kurulmuş olan Doğu geleneği karşısında, Batı geleneğini temsil eder. Pythagorasçı Okul'un İyonya Okulu'ndan olan bir diğer farklılığı da *Pythagorasçı gelenek içinde yer alan filozofların sadece bir felsefe okulu değil, fakat daha ziyade dini bir tarikat ve hatta siyasi bir örgüt ya da cemaat meydana getirmiş olmalarıdır.*

Pythagorasçı Okul'un bir başka önemli özelliği, *burada felsefeyi doğuran, felsefi* düşünceyi yaratan motifin değişmesidir. Buna göre, İyonya'da filozoflar, felsefeyle felsefenin bizatihi kendisi için uğraşır, salt anlamak ve bilmek amacıyla felsefe yaparken; başka bir deyişle, Doğu'da felsefenin temelinde salt teorik kaygı ya da ilgiler bulunurken, Pythagorasçılar felsefeyle salt pratik amaçlarla uğraşmışlardır. Burada amaç, anlamak ya da öğrenmekten ziyade, arınmak; bilgi yoluyla saflaşarak evren ruhuyla birleşmektir. Başka bir deyişle, Pythagorasçılarda felsefe, varlığın nasıl ve neden meydana geldiği hakkında bir açıklama olmanın ötesine geçerek bir yaşam

tarzı olmuştu. Pythagorasçılar için amaç, insanlara evren hakkında bilgi vermekten çok, insanları kurtarmak, yani doğuş ve ölüm çarkının dışına çıkarmak, bu amaca ulaşabilmek için de arındırmaktır.

Onlarda, üçüncü olarak, *madde yerine form, nitelik yerine nicelik, fizik yerine de matematik ön plana çıkmıştır*. Buna göre, İyonyalıların maddeyi, bir şeyin kendisinden doğmuş olduğu maddi nedeni temele aldıkları yerde, Pythagorasçılar matematiksel ilkeleri öne çıkarmış ve bir şeyin yapısı, onun yerine getirmek durumunda olduğu işlev, yöneldiği amaç ortaya konduğu zaman ancak, açıklanmış olacağını kabul etmişlerdir. Bu yüzdendir ki, Miletlilerin veya İyonya Okulu filozoflarının *physici* veya *physiologoi* diye tanımlandıkları yerde, Pythagorasçılar *mathematici* olarak nitelendirilirler. Başka bir deyişle, Aristotelesçi açıklama tarzı veya kavramsal çerçeve içine konumlanıldığında, daha önce bir olan neden sayısının, burada ikiye yükseldiğini, maddi nedenin formel nedenle tamamlandığını söylemek gerekir (*Metafizik* 987a).

Pythagoras tarafından kadın ve erkeklerden oluşan dini bir cemaat olarak kurulmuş olan Pythagorasçılığın Grek düşüncesinde, neredeyse antik felsefenin kendisine eşit olan uzun bir tarihi vardır. Okul, milattan önce altıncı yüzyılın ikinci yarısında, yaklaşık 530 yılında Kroton'da kurulmuştur. Buna göre, 570 yılında Sisam adasında doğan, hayatının önemli bir bölümünü bu kentte geçiren ve bu arada başta Mısır ve Mezopotamya olmak üzere pek çok yere giden Pythagoras, kırk yaşlarına doğru, Sisam'ın zorba hükümdarı Polykrates'in idaresinden kaçarak Güney İtalya'daki Kroton kentine yerleşmiştir. İşte Pytagorasçı okul veya Pythagorasçılık, burada onun tarafından kurulmuş dini tarikatı, dini-felsefi hareketi ifade eder. Söz konusu tarikat, Yunanistan'da bu sıralarda etkisini duyurmuş bir başka dini kült ya da hareket olan Orpheusçu tarikata benzer. Zira o da, tıpkı Orpheusçu tarikat gibi, birtakım mistik ve pedagojik amaçları hayata geçirme çabasıyla, üyelerini yeni bir hayat tarzı içine sokma gayreti içinde olmuştur.

Pythagorasçılığın uzun tarihinde, başta politika, mistisizm, matematik ve astronomi olmak üzere, birçok alana uzanan hayli geniş bir ilgiler yelpazesiyle karşılaşılmakla birlikte, *Okul'un ortak paydasında kurucunun adına ve dini inançlarına duyulan derin bağlılık bulunur*. Gerçekten de Pythagorasçı okul zaman içinde, birtakım politik ihtirasların bir parçası olarak, siyasi bir parti kimliği kazanmıştır. Antik dünyadan günümüze ulaşan bilgiler, Pythagoras'ın kurmuş olduğu bu tarikat ile Güney İtalya'da siyasal nüfuz sağla-

mak, hatta politik iktidarı ele geçirmek istediğini ortaya koymaktadır. Her halükârda, onun aristokratik çizgiler üzerinde gerçekleşecek birtakım sosyal reformları amaçlayan bir politik bakışa sahip olduğu, sadece yasa koyucu olarak kalmakla yetinmeyip Kroton'un toplumsal ve politik hayatında önemli bir rol oynamayı istemiş olduğu açıktır.

Pythagoras'ın kurduğu dini-politik cemaat yalnızca Kroton'da kurulan tarikat ile sınırlı kalmamıştır. Nitekim antik kaynaklar Rhegium'da, Sicilya'da, Agrigentum'da, Cabane'de Okulun başka şube ya da örnekleriyle karşılaşıldığını ve onların hemen her yerde kayda değer bir siyasal güç ve otorite kazandığını bildirmektedir. Bununla birlikte, özellikle Pythagorasçı cemaatin muhafazakâr yapısı, toprak aristokrasisinden yana tavır alışı, siyasal alanda artan nüfuzu; başka etkenlerle de birleşince, okulun hem Pythagoras'ın yaşadığı sıralarda, hem de sonradan 450 yılında, karşı bir hareket maruz kalmasıyla sonuçlanmıştır. Birinci ayaklanma sırasında Pythagoras Kroton'dan kaçmak zorunda kalırken, kentteki bütün Pythagorasçılar iki kişi istisna, öldürülmüştür. Bu sırada Kroton'a yakın bir kente, Metoponte'ye sığınan Pythagoras'ın burada 497 yılında öldüğü sanılmaktadır. Bu dönemde, Pythagorasçılık karşıtı hareket Pythagorasçı tarikat ya da cemaatlerin nüfuzu altında bulunan diğer kentlere de sıçramış; tarikat sonradan bir şekilde kendisini yeniden toplamaya çalışmışsa da, yüzyılın ortalarına doğru, kurumsal-politik tüm gücünü, Tarentum dışında, yitirmiştir. Onun bir tek Tarentum'da gücünü korumasının nedeni, ünlü bir matematikçi, astronom, devlet adamı ve asker olan Pythagorasçı Arkhytas'ın bu yöredeki güçlü etkisi ya da nüfuzu olmuştur.

Güney İtalya'da oluşan bu yeni durum nedeniyle, hemen tüm Pythagorasçıların İtalya'dan uzaklaşarak, Yunan dünyasına dağıldıkları, Platon zamanında Pythagorasçı tek bir cemaat kalmadığı bilinmektedir. Söz konusu bireysel Pythagorasçılar, bir kısmı yemek, kılık kıyafet, uygulanan diyet, yani hayat tarzlarıyla, diğerleri ise buna ek olarak Pythagoras'a izafe edilen çeşitli felsefi görüşlerle, musiki teorileriyle ve matematiksel araştırmalarla temayüz etmekteydiler. Sonraki gelenek bu iki tip Pythagorasçıyı *akousmatikoi* (dinleyiciler) ile *mathematikoi* (âlimler) olarak birbirinden ayırır. Ayrım muhtemelen Kroton'daki ilk cemaatte, entelektüel yetenekleri sadece Pythagoras'ın sözlü öğretimlerini, argüman ya da gerekçelendirme olmadan kabul edecek düzeyde olan kimselerle üstadın öğretilerinin rasyonel temellerini orta-

ya koyacak yetenekte olan Pythagorasçıları tanımlamaktaydı. Aralarındaki farklılıklar her ne olursa olsun, hepsini birleştiren husus üstat Pythagoras'a duyulan bağlılık, beslenen hürmet ve saygıydı. Gerçekten de adı etrafında yoğun bir gizem ve efsane bulutu dolaşan Pythagoras, bütünüyle tanrısallaştırılmış bir kişilikti (Diogenes, *FYÖ*, VIII 11, 14).

Okulda öğretilen her görüş, tartışılan bütün fikir veya doktrinler "*autos epha*" (o dedi) ibaresiyle Pythagoras'a mâl edildiği için, Pythagorasçı Okul içinde, hangi görüş ya da öğretinin kim tarafından geliştirildiğini söyleme imkânı yok gibidir. Kesin olarak bilinen husus, hiçbir şey yazmamış ve görüşlerini müritlerine tam bir gizlilik içinde aktarmış olan Pythagoras'ın, ruha yönelen, onun arınması ve kurtuluşu için mücadele eden bir din öğretmeni, daha ziyade doğru ve ahlaklı yaşamanın yolları üzerinde yoğunlaşmış Yunanlı bir bilge olduğudur. Pythagorasçılığın, üstadın zamanından Platon'un zamanına kadar olan söz konusu birinci döneminin önemli Pytagorasçıları arasında Hippasos, Philolaos, Arkhytas, Polymantes ve Alkmeon bulunmaktadır.

Milattan önce üçüncü ve ikinci yüzyıllarda Pythagorasçılığa ve okulun felsefesine dönük ilgi bir şekilde devam etse de, Pythagorasçı olarak bilinen veya kendisine Pythagorasçı diyen tek bir kişiye dahi rastlanmaz. Pythagorasçılığın biraz daha yaygınlaştığı ve popülerleştiği dönem milattan önce birinci yüzyıl ile milattan sonra birinci yüzyıl arasında kalan dönemdir. Roma dünyasında Pythagorasçı düşünceye yönelik olarak uyanan bu ilgiye Cicero ve Seneca tarafından tanıklık edilir. Bununla birlikte, Pythagorasçılığın daha güçlü bir biçimde yeniden canlandığı dönem, esas itibarıyla milattan sonra birinci yüzyıldan dördüncü yüzyıla kadar olan dönem olmuştur. Pythagorasçılığın bu ikinci dönemine Yeni-Pythagorasçılık adı verilir. Pythagorasçı düşüncelerle, Platonik ve Peripatetik görüşlerin bir sentezini yapan bu ikinci dönem Pythagorasçılığının önemli öğretileri arasında, felsefenin bir yaşam tarzı olduğu inancı, bilge insanın derin bilgisiyle ruhsal arınma ve birtakım ritüellerle seçkinleştiği düşüncesi; duyusal ya da maddi dünyaya aşkın bir akledilir anlaşılabilir dünyanın sayılarla temellendirilip yorumlanması yaklaşımı ve çileci bir ahlak anlayışı bulunur. Yeni-Pythagorasçı dönemin belli başlı temsilcileri ise Tyana'lı Apollonius, Geda'lı Moderatus ve Gerasa'lı Nikomakhos'tur.

Psûkhe'yle İlgili Görüşleri

Pythagoras, insan ruhuyla ilgili olarak, iki ana görüş benimsemiştir. Başka bir deyişle o, insan ruhunun ölümsüzlüğüyle ruh göçü inancının savunuculuğunu yapmıştır. Aslında bu inanç ya da öğretiler, hiçbir şekilde özgün olmayıp, çok muhtemelen Yunanlı olmayan bir kaynaktan türetilmiş veya devşirilmişlerdir. Nitekim Heredotos, ruh göçü fikrinin, Pythagoras'ın özgün görüşü olmayıp, dışarıdan alınma bir fikir olduğuna işaret etmiştir. Ruh göçü düşüncesinin anavatanı Hindistan'dır. Ruhun ölümsüzlüğüne veya ölümden sonraki hayat düşüncesine gelince, buna da Mısırlılarda, Giritlilerde ve Miken uygarlığında rastlanmaktadır. Demek ki, ruhun ölümsüzlüğü ve ruh göçüyle ilgili fikirler, yeni ve özgün öğretiler olmaktan uzaktır.

Yeni ve özgün olan şey, Pythagoras'ın ruhla ilgili bu düşünceleri alıp onlardan bir bütün olarak insanla ve hatta genel olarak varlıkla ilgili bir öğreti üretmiş, onları felsefi bir düzeye yükseltmiş olmasıdır. Pythagorasçıların, önce dini bir çerçeve içinde ifade edip, daha sonra felsefi bir düzeye yükselttikleri ruh göçüyle ilgili görüşleri antik kaynaklarda açıkça ifade edilir (Diogenes, *FYÖ*, VIII 14, 36; Kranz, *AF*, 21 B 7).

Onların Platon'u da derinden etkileyen ruh göçü inancı, her şeyden önce, düalist bir insan telakkisine dayanır. Yani Pythagorasçılarda yeni bir insan tasavvuruyla, insan varlıklarının gerçekte ne olduklarıyla ilgili olarak yepyeni bir görüşle karşılaşırız. Buna göre, insan bileşik bir varlık olup, biri ruh, diğeri beden olmak üzere, iki farklı bileşenden meydana gelir. Bunlardan ruh temel bileşen olup insanın gerçek özünü meydana getirir. Bundan dolayı, bedenin yok olup gittiği yerde, asıl gerçeklik olan ruh ölümsüzdür ve bedenden bağımsız bir varlığa sahiptir. Buradan da anlaşılacağı üzere, Pythagorasçıların düalizmi radikal bir düalizm olarak gelişmiştir. İnsanın mutluluğunun temelde ruhta aranması gerektiğini ifade eden Pythagorasçı görüşe göre, bedenle olan ilişkisi ruhun asıl özünü bozup kirletir. Ruh, bedenle olan ilişkisine, bu dünyada yaptığı iyilik ya da kötülüklere bağlı olarak, mutlak ölümsüzlüğe erişinceye, ilahi alana yükselinceye kadar bir doğuş çarkı içinde olur ve insanın ölümünden sonra, değer bakımından kendisinden daha yüksek ya da aşağı varlıkların bedenlerine göçer. Bu ise, insanların ölümlü olduğunu bildiren geleneksel Yunan inancından radikal bir kopuşa işaret eder.

Ruhun ölümsüzlüğü ve ruh göçü öğretisi ikinci olarak, doğanın birliği, varlığın homojenliği ve bütün var olanların akrabalığı öğre-

tisine dayandırılır. Pythagorasçıların *psûkhe*yi insandaki canlılık kaynağı olarak tanımlayan söz konusu öğretisine göre, insan ruhu nefstir, soluktur; aynı şekilde, dünya da canlı, ezeli-ebedi ve tanrısal bir varlık olup, varlığının devamını kendisini kuşatan sonsuz havaya borçludur. İnsan da ruhunun nefs olduğunu kanıtlayacak şekilde, nefes alıp verdiği sürece yaşıyorsa eğer, buradan çıkartılması gereken sonuç, insan ile evren, mikrokosmos ile makrokosmos arasında çok yakın bir ilişki olması, bir akrabalık münasebeti bulunması gerektiğidir. Evrenin bir, ezeli-ebedi ve tanrısal olduğunu öne süren Pythagorasçılar, insanın her ne kadar çok, bölünmüş ve ölümlü olsa bile, ölümsüzlüğünü, ölümlü bir beden içine hapsedilmiş bu evrensel ruha ya da ilahi kıvılcıma borçlu olduğunu söylerler (Diogenes, *FYÖ*, VIII 27-28).

Bütün hayatın *homogenes* olduğu öğretisi, Pythagorasçılarda, sadece insanları hayvanlara gerçek bir akrabalık bağı içinde bağlamakla kalmaz, onlara kendilerinin en değerli parçalarının, özsel doğalarının daha yüksek bir şeyle özdeş olduğunu öğretir. İşte bu durum, insan hayatına bir amaç yükler: Ruhunu sınırsızca geliştirmek, beden adlı hapishaneye mahkûmiyeti her yönden en aza indirgemek ve bireysel ruhun özde bir parçası olduğu evrensel ruhla birleşmek. Pythagorasçı bakış açısına göre, ruh doğuş çarkı içinde olduğu, yani bedenin ölümünü müteakip başka bir insanın ya da hayvanın bedenine girmek zorunda kaldığı sürece; arınmamış, maddeye ve gerçek olmayana bağlılığını koruyan bir gerçeklik olarak saflıktan yoksun demektir. Onun insana yakışan gerçek yaşamı, hakiki hayat türünü yaşamak suretiyle, bedenden tümüyle kurtulması, doğuş çarkının dışına çıkarak, bir parçası olduğu ezeli-ebedi, evrensel ve tanrısal ruhla birleşmesi gerekir.

Bunun yolu da felsefedir. Felsefeyi bir tür arınma ya da kurtuluş, doğuş çarkından kurtulma yolu olarak tanımlayan Pythagoras, müritlerinin ya da öğrencilerinin salt dinleyiciler veya sıradan insanlar (*akousmatikoi*) ve âlimler (*mathematikoi*) diye ikiye ayrılmalarının bir sonucu olarak iki ayrı felsefe konsepsiyonuyla ortaya çıkar. Bunlardan birincisi, özde birtakım moral öğütlerle seçkinleşen pratik bir felsefe telakkisidir. Pythagoras, bu bağlamda her şeyden önce, insanlardan doğanın birliğini, bütün doğal varlıkların sahip olduğu asli değeri tanımalarını, birtakım yasaklara uyarak, doğada hüküm süren ahenge, barış ve kardeşliğe uygun sâde bir hayat sürmelerini öğütler (Diogenes, *FYÖ*, VIII 13, 19). Nitekim onun bütün moral düsturları, doğaya uygun, ölçülü,

barış içinde ve sâde yaşamayı öğütlemekteydi (Diogenes, *FYÖ*, VIII 18, VIII 22-23).

Felsefe, Pythagoras için, ikinci olarak gözlem, ama özellikle de akıl yoluyla dünyaya, bir bütün olarak evreni yöneten yasalara ilişkin bir kavrayışa erişmek anlamına geliyordu. Başka bir deyişle, onun gözünde felsefe sadece dünyaya karşı pasif bir tavır alma, bir tevekkül, bir boyun eğme tutumu olmayıp, bundan daha fazla bir şeydi. Buna göre, felsefe, özellikle sayı teorisi, geometri, müzik ve astronomi alanlarında etkin entelektüel araştırma anlamına gelmekteydi; çünkü insan dünyadaki düzene, gökyüzünde hüküm süren ahenge, evreni yöneten yapısal ilkelere ilişkin gerçek bir kavrayışa, sadece bu alanlardaki araştırmalar yoluyla erişebilirdi. Ve çok daha önemlisi felsefe, tanrısal olanla nihai birleşme hedefine etkin tefekkür yoluyla erişilebildiği için, filozofun kendi doğasında gerçekleşecek fiili bir dönüşümü ihtiva etmek durumundaydı.

Söz konusu felsefe telakkisi ve evreni yöneten yapısal ilkeleri kavrayış süreci arasındaki bağı kuran şey de, Presokratik düşüncede daha sonra başta Empedokles'in felsefesi ve atomcu görüş olmak üzere pek çok farklı sistemde önemli bir rol oynayan "benzerin benzerini bildiği" ilkesiydi. Buna göre, ilahi evrene, evrenin yönetici, yapısal ilkelerine ilişkin bir kavrayış, insanın doğasını evrensel ruha daha çok yaklaştırır. İşte bu anlayışta, ahenkli düzenleme ya da yapısal yetkinlik düşüncesini çok tipik bir biçimde güzellik düşüncesiyle birleştiren Pythagorasçı *kosmos* düşüncesi bulunur. Bununla yakından ilintili bir diğer kavram da, sınır anlamına gelen *peras* kavramıdır. Pythagorasçı bakış açısından fiziki evren gibi organik bir bütünün sınır ve düzeni, olabilecek zorunlulukla en yüksek derecede sergilemesi gerekir. Sınırsız olanın aynı zamanda eksik ve amaçsız olduğu dikkate alınırsa; Pythagorasçılarda evrenin, sınırın sınırsıza baskın çıkmasıyla oluşmuş yetkin, düzenli ve amaçlı bir bütün olduğu açıklıkla ortaya çıkar. İnsan işte bu düzeni araştırmak suretiyle, söz konusu düzen ve uyumu kendi ruhunda yeniden yaratmış olur.

Müzik ve Matematiğe Dair Görüşleri

İnsanın bir yandan hayatını ilahi *kosmos* ile ahenkli hale getirme, diğer yandan da kendisinde gerçek bir dönüşümü gerçekleştirmek amacının bir parçası olarak evrenin yapısal ilkelerini kavrama çabası içine girmesi gerektiğini öne süren Pythagorasçıların felsefelerini belirleyen en önemli unsur, şu halde, düzen ve ahenktir.

Pythagorasçı düşüncenin en temel kavramı olan *harmonia*, büyük ölçüde müzik teorisiyle bağlantılı olarak sayısal ilişkiler yoluyla açıklanır. Buna göre, akustiğin, yani ses biliminin yaratıcısı olan Pythagorasçılar, telli çalgılarda telin uzunluk ve kısalığı ile sesin pesliği ve tizliği arasında bir ilişki bulunduğunu saptamışlardı. Onlar, bu tespite paralel olarak tek telli bir çalgı üzerinde telin uzunluğunu belli ölçüler içinde değiştirdiklerinde, sırasıyla gam düzeninde sekiz notalık ses aralığını, beş notalık ses aralığını ve dört notalık ses aralığını buldular. Nitekim Pythagorasçılar, bu ses aralıklarının tel üzerinde sırasıyla 1/2, 2/3 ve 3/4'lük aritmetik oranlarla ifade edilen uzunluklara karşılık geldiğini görünce, o zamana kadar sadece müzisyenin hassas kulağının ampirik ve pratik olarak farkına vardığı ses aralıklarının, ilk dört tamsayı ve bu sayılar arasındaki ilişki yoluyla matematiksel olarak kesin bir biçimde ifade edilebilir olduğu sonucuna varmışlardır.

Pythagorasçıların bu büyük keşifle birlikte, Miletoslu filozoflarda görülen maddi açıklamadan formel açıklamaya, formu ya da yapıyı temele alan açıklamaya doğru ani, fakat son derece önemli bir geçiş yaptıkları söylenebilir. Bununla birlikte, felsefenin bu adıma yeterince hazır olmadığı gibi, maddeyle form arasındaki söz konusu ayrımın da yeterince iyi anlaşılmadığını söylemek gerekir. Matematiksel yapılarında, şeylerin nihai ve biricik doğalarını gören Pythagorasçılar, burada kalmayıp, her şeyin kendilerinin aynı anda birim, geometrik nokta ve fiziki atom olarak gördükleri sayılardan meydana geldiğini iddia etmeye geçmişlerdir. Buradan da anlaşılacağı üzere, evrendeki matematiksel yapılara verilen büyük önem, Pythagorasçı felsefenin en temel unsurlarından birini meydana getirir.

Onların bu bağlamda kullandıkları temel sayılar, doğanın yapıtaşları veya kurucu tuğlaları olarak görülen ilk dört sayıdır: 1, 2, 3, 4. Çünkü bu dört sayı, kendi dizilişlerine karşılık gelen nokta-doğru-yüzey-katı ardışıklığıyla cisimlere şekil ve uzam vermeye yararlar. Buna göre, doğrular noktalardan, yüzeyler doğrulardan, katılar yüzeylerden ve fiziki cisimler de katılardan meydana gelirler. Sayıları mekânsal olarak tasarlayıp, geometrik bir biçimde ifade eden Pythagorasçıların bakış açısından, bir nokta, iki doğru, üç yüzey, dört katıdır. Bundan dolayı, sayının varlığın ilkeleri veya her şeyin sayı olduğunu söylemek, mekân içindeki tüm cisimlerin nokta, doğru ve yüzey gibi birimlerden meydana geldiğini öne sürmekle eşanlamlıdır. Yani, Pythagorasçılara göre, çeşitli noktaların

yan yana gelişi, yalnızca matematikçinin imgeleminde değil, fakat dış gerçeklikte de bir doğru meydana getirir. Aynı şekilde, çeşitli doğruların birleştirilmesinden yüzeyler, yüzeylerin bir araya gelişinden ise katılar, yani cisimler meydana gelir. Buna göre, her cisim dört sayısının maddi bir ifadesidir, çünkü o, dördüncü bir terim olarak, üç bileşensel öğeden, sırasıyla noktalardan, doğrulardan ve yüzeylerden meydana gelir.

Dahası, bu dört tamsayı birbirleriyle toplandığı (1+2+3+4) zaman ortaya çıkan toplamı veya 10 sayısını, Pythagorasçılar kutsal bir sembol olarak görüp, onu *tetraktys* dedikleri bir şekille göstermişlerdir. *Tetraktys*'e hangi açıdan yaklaşılırsa yaklaşılsın, toplam her zaman, ondalık sistemin temelini oluşturan on sayısını verdiği gibi, *tetraktys*, en basit düzlem figür olarak eşkenar bir üçgeni ve üç boyutlu en yalın şekil olan piramidi verir (Aristoteles, *Metafizik* 985b-986a).

Pythagorasçıların bakış açısından boşluğun ortaya çıktığı veya söz konusu önemli keşfin tehlikeye düşmüş olduğu yerlerden biri, yine okul mensupları tarafından keşfedilmiş olan meşhur Pythagoras teoremidir. Söz konusu Pythagoras teoremine göre, bir dik üçgende hipotenüsün karesi diğer iki kenarın karelerinin toplamına eşittir. Buna göre, iki kenarı eşit olan, yani bir karenin bir köşesinden diğer köşesine uzanan hat üzerinden ikiye bölünmesinden meydana gelen eşkenar bir dik açılı üçgende, eşit kenarların karelerinin köşegenin karesine eşit olması gerektiği sonucu çıkar. Karenin kenarlarını 1 birim olarak alırsak, köşegenin sayısal değerinin √2 olması gerekir. √2 ise bir tamsayı ile ifade edilmesi mümkün olmayan irrasyonel bir sayıdır. Bu durum, elbette Pythagorasçı metafiziğe ağır bir darbe indirir. Yani √2'nin rasyonel bir sayı olmadığını anlamaları, Pythagorasçıların matematik felsefelerinin temelini oluşturan sayı ve oran kavramı için önemli bir tehdit oluşturmuştur. Daha bir üçgenin kenarlarından birisi ölçülemiyorsa, nasıl olur da kenarlar arasındaki oransal ilişkiden söz edilebilir? Aynı türden geometrik büyüklüklerin eş ölçülemez olmasını, onlar önce korkunç bir sır olarak saklamak gerektiğini düşünüp bunun açıklanmasını yasaklamışlardır. Rivayete göre, bu sırrı saklayamayan ve onu sıradan insanlara açıklayan Hippasos'un bu davranışı cezasız kalmamış ve o, bir gemi kazasında boğularak öldürülmüştür.

Bu durum karşısında, Pythagorasçılar için yapılması gereken elbette, sadece Hippasos'u denize atmaktan veya öldürmekten ibaret değildi. Dünyanın *logos*a uygun olmayan bir mahiyeti olduğunu

kabul etmek de mümkün olmadığına göre, yapılması gereken şey ya dünyada sayılarla tam olarak ifade edilebilen rasyonel şeyler yanında, *logos*a uygun olmayan (*alogos*) irrasyonel şeyler de bulunduğunu öne sürmekti. Veya Aristoteles'in söylediği gibi, boşluğun ortaya çıktığı bu noktada tutarlılığı sağlamak üzere, zorunlu bir tashihte ya da eklemede bulunmaktı. Nitekim okul içinde sonradan, noktanın doğruya, doğrunun yüzeye, yüzeyin katıya akışından veya yayılışından söz eden yeni bir öğreti geliştirildi. Öğretinin en önemli farklılığı, onun 1, 2, 3, 4 aritmetiksel dizisi ve nokta-doğru-yüzey-katı ardışıklığı yerine, 1, 2, 4, 8 geometrik dizisini getirmesiydi. Bu yeni teoriyle birlikte, sayısal büyüklükler sürekliliği haiz ve dolayısıyla sonsuzca bölünebilir değerler olarak görülmeye başlandığı için, irrasyonel sayılar ya da ortak ölçülemezlerin varoluşu bir şekilde açıklanmış ve problem de bir ölçüde çözülmüş oldu.

Nihai İlkeler

Pythagorasçıların analizi, bununla birlikte burada kalmaz, daha da ileri gider, çünkü sayıların kendileri, nihai ilkeler olmayıp, onların da öğeleri vardır. Bu da, Aristoteles'in belirttiğine göre, bir olandır (*Metafizik* 986a). Bütün sayıların kendisinden doğduğu bir olanı, fiziki dünyayı meydana getirmek amacıyla, pasif bir şey olarak sınırsız olan üzerinde, eylemde bulunan etkin bir güç diye tasarlayan Pythagorasçılar Anaksimandros'tan gelen belirsiz ya da sınırsız fikrini, sınırsız olana şekil veren ve ondan bir uyum yaratan sınır fikriyle birleştirmişlerdir. Buna göre, sayıların tek ve çift diye ikiye ayrıldığını öne süren Pythagorasçı anlayışa göre, bunlardan tek olan sınırlı iken, çift olan sınırsızdır. Bir ise, aynı anda hem tek ve hem de çift olduğu için, bu ikisinden meydana gelir. Başka bir deyişle, bir, sınırın, onu sınırlı kılmak için, sınırsıza baskın çıkmasının sonucunda ortaya çıkar. Sayı ya da sayılar ise, birden doğar.

Sayıların şeylerin kendilerinden çıktıkları ve yine kendilerine döndükleri şey, yani onların içkin nedenleri ve tözleri olduğunu söyleyen Pythagorasçılar bu yüzden, onların ilkelerinin var olan her şeyin ilkeleri olduğunu iddia ettiler. Pythagorasçılar, şu halde sayının ilkesinin bir şeyin şekli ya da formu (*eidos*), dış sınırı ve nihayet özü anlamına gelen sınırla sınırsız olduğunu kabul ettiler. Buna göre, evrenin her yerinde sayıyı ve ahengi arayan Pythagorasçılar'a göre, ahengi meydana getiren temel ilkeler, sınır sınırsız çiftinde olduğu gibi, karşıtlar olmak durumundaydı. Onlar, bu temel üzerinde on karşıt ilke çift ortaya koydular.

Bu aynı okulun diğer üyeleri, iki paralel sütun içinde sıraladıkları on ilkenin var olduğunu söylemektedirler:

Sınır	Sınırsız
Tek	Çift
Bir	Çok
Sağ	Sol
Erkek	Dişi
Sükûnette Olan	Harekette Olan
Doğru	Eğri
Aydınlık	Karanlık
İyi	Kötü
Kare	Dikdörtgen (Aristoteles, *Metafizik* 986a)

Çiftlerin ilk terimleri veya ilk sütunu oluşturan karşıtlar, Pythagorasçılar tarafından düzen, yetkinlik ve sınırlama ilkeleri, buna karşın ikinci terimler düzensizlik, eksiklik ve sınırsızlık prensipleri olarak düşünülmüştür.

Bu açıdan bakıldığında, düzenli ve yapı kazanmış yetkin bir bütün olarak *kosmos* ya da evrenin gerçek bir ahenk, karşıtların bağdaşmasının sonucu olan bir birlik sergilediğini dile getiren Pythagorasçılığın monist bir yönü olmakla birlikte, bu son teze dayanak teşkil eden kaynak teorinin özü itibarıyla düalist olduğu söylenebilir. Buna göre, sayı birden, Bir olandan gelir, Bir olan ise sınırla sınırsızdan oluşmuştur. Her ne kadar sınır, tek, erkek, vb., ile özdeşleştirilen Bir olanın söz konusu kozmik düalizmdeki "iyi" ve "doğru" öğe olduğu hissedilse veya anlaşılsa da, var olan her şey gerçekte bu iki ilkeden türer.

Pythagorasçı öğretinin çok önemli bir parçasını oluşturan söz konusu kozmik düalizm, esas ahlaki açıdan büyük bir önem taşır. Çünkü dünyayı iyi ve kötünün bir çatışması olarak gören bu anlayış, kişinin veya benliğin esas rolünün ahlaki bir fail olmak, moral çatışmanın içinde yer almak olduğunu savunur. Böyle bir iyi-kötü düalizmi, iyinin zafer kazanacağını ima etmekle birlikte, kötünün hiçbir şekilde ortadan kaldırılamayacağını ortaya koyar. Aynı düalizm, özellikle ruh göçü öğretisiyle birleştirildiğinde, her şeyin döngüsel bir düzen içinde yeniden ortaya çıkacağı görüşünü bir şekilde temellendirmeye yarar.

Kozmogoni ve Kozmolojileri

Pythagorasçıların özgün sayı teorisi ya da matematiksel teorilerinde, ortak ölçülemezler veya irrasyonel sayılar örneğinden sonra, boşlukla veya tutarsızlıkla karşılaşılan bir başka yer de onların kozmolojileridir. Aristoteles, bu konuda şunları söyler:

> On sayısı mükemmel ve sayıların bütün doğasını içinde bulunduran bir sayı olarak göründüğünden, gökte hareket eden cisimlerin on tane olduğunu söylemektedirler. Ancak görünen gökcisimleri yalnızca dokuz tane olduğundan, bu boşluğu doldurmak üzere, onlar bir onuncuyu, yani Karşı-Yeri icat etmişlerdir (*Meta.* 986a).

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere, Pythagorasçılar, sayının tam olarak cisimleştiği, mutlak bir ahenk sergileyen gökyüzünde hareket halindeki cisim sayısı dokuz olmasına, gökte o zamanlar bilinen beş gezegene ek olarak, sabit yıldızlar küresinin, dünya, ay ve güneşin bulunmasına rağmen, sistemlerini tutarlı kılmak veya sistemde ortaya çıkan boşluğu doldurmak ihtiyacı duymuşlardır. Bu yüzden bir Karşı-Yer'in varoluşunu öne süren Pythagorasçılar'ın kozmogonisi sonsuz olana ekilen birimle başlar. Aristoteles, sınır Pythagorasçı karşıtlar listesinde erkekle, sınırsız da dişiyle irtibatlandırıldığı için, işte bu birime, başkaca şeyler yanında tohum adını vermişti. Pythagorasçılar, canlı *kosmos*un ortaya çıkışının muhtemelen bu yüzden, canlı varlıkların ya da hayvanların doğuşuna benzer şekilde gerçekleştiğini öne sürdüler; onlara göre söz konusu tohum, soluk alıp vermeye benzer şekilde, etrafındaki sınırsıza sınır ve geometrik bir yapı kazandırmıştı.

Pythagorasçılara göre, tohum ya da birim, ayrıca ateşten bir doğaya sahipti ve sonuçta ortaya çıkan evrenin merkezinde, bir ateş olup çıkmıştı. Bundan sonra, Pythagorasçılarda iki ayrı kozmolojik şemanın varlığından söz etmek gerekir. Bunlardan birincisi, dünyanın merkezinde bulunan bir ateşe gönderme yapan yer merkezli sistemdir. Çok daha gelişmiş olan ikincisi, beşinci yüzyılda yaşamış Pythagorasçı düşünür Philolaos'a izafe edilen ve Kopernikus'un kendisine ilham verdiğini yazdığı sistemdir. Philolaos'un sisteminde, dünya, gezegenler, güneş, ay, karşı-yer, hepsi evrenin ateş tarafından işgal edilen merkezi etrafında döner. Merkezi ateş etrafında dairesel bir hareketle dönen gökcisimleri merkeze olan yakınlıklarına göre karşı-yer, dünya, ay, güneş, o zamanlar bilinen

beş gezegen ve sabit yıldızlar kümesi olarak sıralanırlar. Philolaos, biz insanların bu karşı-yeri göremediğimizi söyler, çünkü dünyanın insanların üzerinde yaşadıkları kısmı, onu görebileceğimiz şekilde içeriye doğru dönük değildir.

Pythagorasçıların bu sisteminin, Miletlilerin astronomisi karşısında azımsanmayacak bir ilerleme meydana getirdiği söylenebilir. Çünkü ilk kez Pythagorasçılarla birlikte, dünya bir gezegen olarak kabul edilmiştir; bununla ilişkili olacak şekilde, mevsimler de dünyanın hareketiyle açıklanmıştır. Yine bu sistemde güneş merkezli sisteme giden yolun sonuna kadar açıldığı söylenebilir; bunun için sadece merkezdeki ateşin güneşle özdeşleştirilmesi yeterlidir.

Öte yandan, gökyüzünde de mutlak bir ahenk bulunduğunu öne süren Pythagorasçılar, evrenin merkezinden itibaren güneş, ay ve gezegenlerin uzaklıklarını hesaplamışlardır. Aslında astronomileri, bilimsel olanla dini olanın en fazla iç içe girdiği yerdir. Nitekim onlar, evrenin merkezindeki ateşe Dünyanın Kalbi, Tanrıların Anası, Zeus'un Evi, Doğanın Amacı adını vermişlerdi. Onlar, aynı bağlamda bir de gök müziğinden söz etmişlerdi. Pythagorasçıların bu görüşüne göre, gökcisimleri uzayda dönerlerken, ağırlıklarına ve yörüngelerindeki dönme hızlarına göre farklı ve birbirleriyle uyumlu seslerden meydana gelen bir müzik sergilerler. Söz konusu müzik ilahi olup, insanlar tarafından duyulabilir bir ses değildir.

3. Değişme Problemi

Helenik felsefede, materyalist İyonya Okuluyla, formalist Pythagorasçı Okulu, gerek tarihsel ve gerekse problematik ya da sistematik olarak, daha çok değişme problemi üzerinde yoğunlaşan Herakleitos'la Elea Okulu izler. Yani bir okulu temele alan bir sınıflamadan ziyade, bir probleme dayandırılan bu üçüncü dönem, bireysel bir filozof olarak ortaya çıkan Herakleitos ile onun karşısında yer alan Elea Okulu düşünürlerinden, yani ünlü Parmenides'e ek olarak, Zenon, Melissos ve Ksenophanes gibi düşünürlerden meydana gelir.

Buna göre, gerek İyonyalılar gerekse Pythagorasçılar daha ziyade çokluğun gerisindeki birliğe yönelmiş oldukları için, gerçeklikteki değişme olgusunu açıklayamamış, bu olgunun hesabını gereği gibi verememişlerdi. Zira birlikten çokluğa geçiş süreci üzerinde pek durmadıkları gibi, gerçekliğin tek bir töz ya da öğeden oluştu-

ğuna inanmaları nedeniyle, varlığın görünüşteki değişmelere karşın, özü itibarıyla değişmeden aynı kaldığını savunmuşlardı. Onlar gerçekliğin kendisinden meydana geldiği kalıcı ve değişmez öğe ile varlıktaki değişme olgusunu hiçbir şekilde uzlaştıramamışlardı. İşte bu çerçeve içinde değerlendirilmek durumunda olan *Herakleitos ve Parmenides değişme problemi üzerinde yoğunlaşarak, evrendeki değişme olgusunu açıklamaya, kalıcılık ve süreklilik gerçeğiyle değişme gerçeğini uzlaştırmaya çalışmışlardır.*

Görüşleri birbirlerine taban tabana zıt olan bu iki filozof ya da okulu aynı başlık altında birleştiren ilk ve en önemli husus, budur. Sözgelimi dünyanın bir olduğu sürece, aynı zamanda çok olmasının imkânsız göründüğünü düşünen ve kendisinden önceki filozofların "bir olanın çokluğa nasıl dönüşebildiği", "dünyanın bir çokluğa tekabül ediyorsa eğer, nasıl bir olabileceği" sorularına hiçbir şekilde yanıt veremediğini düşünen Herakleitos problemin, "birliğin" maddi bir şey veya kalıcı, değişmez bir yapı olarak alındığı sürece çözülemeyeceğini savunmuştur. Nitekim o, problemi çözebilmek için, klâsik *arkhê* anlayışını terk ederek, onun yerine oluş sürecini, düzenli değişme kavramını ikame etmiş ve birliği, daha ziyade modelin birliği olarak yorumlamıştır. Aynı şekilde Parmenides de Thales'in orijinal formülünden çıkan ana problemin değişme problemi olduğunu kendisinden önceki bütün filozoflardan çok daha açık bir şekilde görmüştür. Varoluşunu her düşünürün öne sürdüğü o temel "bir" nasıl olur da gündelik deneyimde karşılaşılan çokluğa dönüşür? İşte bu problemi çözmeye çalışan Parmenides, dolayısıyla, başka hiçbir şeyle uğraşmayıp, yalnızca değişme kavramının kendisini çözümleme kaygısı gütmüştür.

Değişme problemi üzerinde yoğunlaşan düşünürlerin ortak bir diğer özelliği de *onların, kendilerinden önceki filozoflarda da görülen görünüş-gerçeklik ontolojik ayrımını duyularla akıl veya ampirik bilgiyle* (*doxa*) *rasyonel bilgi* (*episteme*) *arasında yapılan epistemolojik nitelikli ayrımla tamamlamış olmalarıdır.* Başka bir deyişle, doğa felsefesi ya da metafizikle başlayan felsefe, ilk kez olarak bu dönemde epistemolojiyle zenginleşir. Ayrımların hem ilk terimleri ve hem de ikinci terimleri arasında bir mütekabiliyet vardır. Nitekim gerek Herakleitos'a ve gerekse Parmenides'e göre, duyuların tanıklığına güvenmek, bizi görünüşler dünyasına götürürken, aklın sesini dinlemek bizim gerçekliğe yönelmemizi, gerçek varlığı temaşa etmemizi sağlar. Buradan da anlaşılacağı üzere, Herakleitos'la Elea Okulu düşünürleri, bilginin kaynağı konusunda, felsefe tarihinin gördüğü

ilk büyük rasyonalistlerdir. Ampirik bilgiye, duyuların tanıklığına en küçük bir güven bile duymayan bu filozoflar, gerçeklik üzerine doğru bilgiye, ancak akıl ve felsefi argümantasyon yoluyla ulaşmanın mümkün olduğunu savunmuşlardır.

Doğa felsefesinin bu üçüncü dönemi, *aynı zamanda diyalektiğin bulunduğu, diyalektik düşüncenin ortaya çıktığı bir çağı gösterir.* Bununla birlikte, diyalektik Elea Okulu'nda farklı, Herakleitos'ta ise daha farklı bir anlam taşır. Örneğin bir yöntem olarak diyalektiği bulan filozof olan Elealı Zenon'da diyalektik, saçmaya indirgeme şeklinde gerçekleşen akıl yürütmeye karşılık gelir. Buna göre, Zenon diyalektik yöntemini kullanarak bir karşıtın tezini ya da inancını, onun kabulünden ya mantıksal bir çelişki ya da kabul edilemez bir sonuç çıktığını göstererek çürütmüştür. Bundan dolayı, Elea Okulu'nda diyalektiğin sadece bir düşünce yöntemi olduğunu söylemek gerekir. Başka bir deyişle, Elealı filozofların temel kavramları *birlik* olduğundan ve onlar, çelişkiyi varlığın itici gücü yapan Herakleitos'tan farklı olarak varlığın *kendisiyle özdeşliği* üzerinden düşündüklerinden dolayı, Elealı filozoflarla diyalektik arasında kurulan köprü daha ziyade mantıksal, salt mantığa dayalı bir içerik taşır. Herakleitos'ta ise diyalektik, evrende hüküm süren ve kendisinden dolayı var olan her şeyin kendi karşıtına dönüştüğü değişme sürecini, karşıtların birliğini ve bunu ifade eden çelişki mantığını ifade eder. Dolayısıyla, onun ontolojik bir boyut içeren materyalist diyalektiğinde, diyalektik hem varlığın hem de düşüncenin yasası olmak durumundadır. Bundan dolayıdır ki, felsefe tarihini, biraz sığ bir yorumla sırasıyla idealistlerden ve materyalistlerden oluşan iki kampa ayırmak mümkün olursa, Hegel'le doruk noktasına ulaşacak idealist geleneğin bu bakımdan Elea Okulu'nu sahiplendiğini söylemek doğru olur. Oysa Marx'ın diyalektik materyalizminde en üst noktasına çıkacak olan maddeci gelenek bu bağlamda Herakleitos'a sahip çıkmıştır.

Elea Okulu ve Ksenophanes

Elea Okulu, Güney İtalya'daki Elea kentinde Parmenides tarafından kurulmuştur. Okulun aralarında organik bağ bulunan biricik temsilcileri Parmenides'le öğrencisi Zenon'dur. Okulun bir diğer önemli temsilcisi Melissos'tur. Formel anlamda bir okul sayılamayacak olan Elea Okulu düşünürlerini birbirlerine bağlayan şey, aynı ortak

metafiziksel yaklaşım ve yöntem birliğidir; buna göre, deneyimi hakikate götürememesi gerekçesiyle reddeden Elealılar, akıl yürütme ya da argümanda aradıkları açıklık ve kesinlik matematiksel standardıyla seçkinleşirler.

Okulun bu anlamda kurucusu olan Parmenides, Melissos'la birlikte, tümdengelimsel bir metafizik anlayışı içinde, oluş ve değişmeyi inkâr eden tözsel bir varlık anlayışının savunuculuğunu yapmıştır. Her şeyin her ne ise o olduğunu öne süren özdeşlik ilkesini düşüncesinin hareket noktasına yerleştiren filozof, bu ilkenin, değişme ortamında, değişmeden aynı kalan kalıcı ve değişmez bir varlığın kabulünü zorunlu kıldığını görmüştür. Bundan dolayı, Parmenides'in varlık anlayışında, töz, statik özdeşlik ilkesi gereğince, varlığın gerçek ifadesi olarak benimsenir. Bu yaklaşıma göre, bir şey varsa eğer, o tözsel bir varlık olmalıdır ve sürekli bir değişme durumu içinde olan şey, var ya da gerçek olamaz. Değişme ve oluş, işte bu durumun bir sonucu olarak inkâr edilmelidir.

Parmenides'in öğrencisi olan Zenon ise hocasının birciliğini, değişmeyi inkâr eden, statik ve tözsel varlık anlayışını değişme ve çoğulculuk yandaşlarının itirazlarına karşı savunan diyalektik yöntemi ve paradokslarıyla ün kazanmıştır. Oysa okulun kurucusu Parmenides'ten daha yaşlı biri olan Ksenophanes, Eleacı varlık anlayışını teoloji alanına uygulayan görüşleriyle, yani felsefi Tanrı anlayışıyla tanınmaktadır.

Parmenides

Presokratik düşüncenin en önemli isimlerinden biri olan, hatta bu dönem için gerçek anlamda bir dönüm noktası oluşturan Parmenides, günümüze ulaşan bilgilere göre, milattan önce altıncı yüzyılın sonu ile beşinci yüzyılın ortalarında yaşamıştır. Platon, *Parmenides* adlı diyalogunda, Parmenides ve Zenon tarafından Atina'ya, 450 yılında gerçekleştirilen bir ziyareti anlatır; bu ziyaret sırasında Parmenides'in altmış beş, Zenon'un ise kırk yaşında olduğu söylenir. Yine aynı diyalogda, onun temel eserini bu ziyaretten çok önce yazmış olduğu; Zenon'un hocasının bu eserini, gençliğinde, muhtemelen 470 yılı civarında Parmenides'in eleştirmenlerine karşı savunduğu ima edilir.

Onun felsefi kariyerine önce Pythagorasçı matematik ve felsefenin bir öğrencisi olarak başlamış olduğu, bir süre sonra kendi felsefesini geliştirerek Pythagorasçı felsefeyi bıraktığı söylenir Parmenides'le ilgili bu bilgi, metafiziğinin tümdengelimsel yapısı dikkate alındığında, bütünüyle doğru olmak durumundadır.

Yaşadığı kentte, yasa koyuculuk ve devlet adamlığı da yapan Parmenides, politik görüşleri itibarıyla, tıpkı çağdaşı Herakleitos gibi, aristokrat ya da aristokrasinin yanında olan biri olmuştur.

Kendisinden sonraki düşünce üzerinde büyük bir etki yapan, kendisine karşı çıkan düşünürlerin bile, argümanını dikkate almak zorunda kaldığı Parmenides, yine Presokratik düşünürlerden eserlerinden en büyük miktarda fragmanın günümüze ulaştığı ilk filozoftur. Tıpkı Homeros gibi lirik bir tarzda yazan filozofun otuz iki mısralık bir girişten sonra biri "Görünüş Yolu", diğeri ise "Hakikat Yolu" diye iki bölüme ayrılan şiirinden günümüze yaklaşık yüz elli mısralık bir bölüm kalmıştır.

Düşünce tarihinin en önemli metafizik teorilerinden birini ortaya koyduğu ünlü şiirinde, Parmenides, gerçekliğin nihai doğasına ilişkin güçlü felsefi sezgilerle, *Bir Olanın mutlak birliğini* ve gerçekliğini öne sürer. O, kalıcı gerçekliğin mutlak birliğine düşüncenin ilk ve temel ilkesi olan özdeşlik ilkesinden hareketle, "Varlık vardır" ya da daha doğrusu "Var olan, vardır; var olmayan var değildir" diyerek ulaşır. Parmenides bu konuda, hakikatin (*aletheia*) yolu diye nitelediği kendi görüşü dışında, sanı (*doksa*) yolu diye nitelediği iki görüşün daha, "Var olan var değildir" diyen görüşle, "Var olan hem vardır, hem var değildir" diyen görüşün bulunduğunu söyler (Kranz, *AF*, 21 B3). Buna göre o, önce iki araştırma yolunun bulunduğunu, bunlardan birincisinin, "varlığın zorunlulukla var olduğunu ve onun için var olmamanın mümkün olmadığını dile getiren ikna yolu olduğunu dile getirir. Çünkü hakikatle birleşir. İkincisinin ise o, "varlığın var olmadığını yolun, kendisinde hiç kimsenin hiçbir şey öğrenemeyeceği bir patika olduğunu" öne sürerek, sonradan buna bir üçüncüsünü ekler. Bu üçüncü yol da "varlığın hem var olduğunu, hem var olmadığını söyleyen iki başlı yoldur."

Şu halde, ona göre, **(i)** "Varlık vardır" veya "A A'dır", **(ii)** "Varlık var değildir" ya da "A A değildir" ve **(iii)** "Varlık hem vardır hem var değildir" ya da "A hem A'dır hem de A değildir" şeklinde ifade edilebilen üç ayrı araştırma yolu ya da görüş söz konusudur. *Bunlardan üçüncüsüyle muhtemelen Herakleitos'un görüşüne* gönderme yapan Parmenides, onun kendi kendisiyle çelişik olduğu için kabul edilemeyeceğini ileri sürer. Ölümlülerin veya sanının yolu olan ikincisinde ise o, temel olanın, önce gelenin varlık olduğunu, varlığın var olduğu için düşüncenin konusu olduğunu dile getirir. Dolayısıyla ona, *insanın sadece var olanı düşünüp ifade*

edebileceğini, var olmayanın düşünülemeyeceğini söyleyerek karşı çıkar. Geriye bu durumda, sadece kendi metafiziğini ortaya koyan birinci yol olarak hakikat yolu kalır. Onunla ilgili olarak da rasyonalist Parmenides şöyle akıl yürütür: Varlık varlığa nereden gelmiştir? Burada iki alternatif vardır. Varlık varlığa ya varlıktan (yani, var olan bir şeyden) ya da yokluktan (yani, var olmayan bir şeyden) gelmiş olabilir.

İkinci alternatif, tüm Yunanlı filozoflar gibi, Parmenides için de kabul edilemez olan bir alternatiftir, çünkü Yunanlılara göre, hiçten hiçbir şey çıkmaz. Dahası, varlık var olmayandan varlığa gelirse, onun var olmayandan neden daha önce veya daha sonra değil de, varlığa geldiği anda varlığa gelmiş olduğunu söylemek çok güçleşir. Zira zaman varsa ve varlık varlığa zaman içinde gelmişse, onun varlığa geldiği anda varlığa gelmesinin, Parmenides'in kullandığı yeter neden ilkesine göre, yeter sebebi olamaz. Buradan çıkan sonuç, *varlığın var olmayandan varlığa gelmiş olamayacağıdır*. Birinci alternatif söz konusu olduğu zaman da varlığın varlığa gelmemiş veya yaratılmamış olduğu sonucu çıkar, çünkü o, *bu durumda varlığa kendisinden gelmiştir. Yani, varlık kendi kendisiyle aynıdır* (Kranz, *AF*, B7-8).

Varlığın, Parmenides'e göre, *parçaları da yoktur*. Bir an varlığın ya da gerçekliğin parçaları olduğunu düşünelim. Bu parçalar ya gerçek parçalar olacak ve dolayısıyla, bir varlığa sahip bulunacaklar ya da gerçek olmayacaklardır. İkinci alternatif söz konusu olduğunda, parçalar var olmayacaklardır. Buna karşın, birinci alternatif söz konusu olduğunda, parçalar varlık olmak bakımından bütünle aynı olacaklardır. Bu ise, varlığın bir olduğu ve parçalarının bulunmadığı anlamına gelir.

Parçaları olmayan varlık, *aynı zamanda bölünemez ve süreklidir*. Var olanı dolu olanla, var olmayanı da boşluk veya boş uzayla özdeşleştiren filozof, şu halde, yegâne tercihin bu ikisi arasında olabileceğinden hareketle, varlıkta bir derecelenme kabul etmez. Parmenides, öte yandan varlığı cisimsel bir varlık olarak anlar. Bu açıdan yaklaşıldığında, varlık hep varlıkla temas halinde olup, boşluk hiçbir şekilde var değildir. Demek ki varlığın bölünememesinin nedeni, varlığın içinde var olmayanın, boşluğun bulunmamasıdır. Başka bir deyişle, var olmayan ya da boşluk var olmadığına göre, varlığı bölecek olan bir şey de yoktur. Yani, varlığı ancak var olmayan ya da boşluk bölebildiğine göre, boşluk var olmadığı için, doğallıkla varlığın bölünebilme imkânı da yoktur. Varlık bölünemez olduğuna göre, o aynı zamanda *sürekli olan, benzer, aynı cinsten*

bir bütündür. Buna göre, varlık kendisinde bölünme ve parçalar söz konusu olmadığı için, bütündür; onda bir derecelenmeden, yoğunluk bakımından bir artma ve azalmadan edilemediği, onda bir yerde başka yerde olduğundan daha az ya da daha fazla bulunmadığı için, o sürekli ve homojen bir bütündür.

Varlık ya da gerçeklik, Parmenides'e göre, *sonlu ya da sınırlıdır*; başka bir deyişle, varlık zaman bakımından ezeli ve ebedi, yani başlangıçsız ve bitimsiz olmasına rağmen, mekân bakımından sonlu ya da sınırlıdır. Aslında bu şaşırtıcı, Parmenides'ten beklenmedik bir beyandır; zira varlığın sonlu ya da sınırlı olması, onun başka bir şey tarafından sınırlandırılması anlamına gelir. Bu başka bir şey de ya varlık, ya da var olmayan olabilir. Fakat onu sınırlayan şey varlık olursa eğer, bu, varlığın yine varlık tarafından sınırlanması, yani bir sınırı olmaması anlamına gelir. Onu sınırlayan şey var olmayan olursa, o bu kez de, boşluk anlamında var olmayan varolmadığı için, sınırsız olmak durumundadır. Bu şekilde düşünmeyen Parmenides, sonsuzluğu ya da sınırsızlığı bir yetkinlik olarak değil, fakat bir eksiklik ya da kusur olarak değerlendirir. Başka bir deyişle, sonu ya da sınırı olmayan anlamında sonsuz, tam olarak gerçekleşmesi hiçbir zaman mümkün olmayandır; yani *apeiron*, tamamlanmamış, bütünüyle gerçekleşmemiş, yetkinlikten yoksun olandır. Oysa Parmenides gerçekliğin tamlıktan yoksun olamayacağını öne sürer. Çünkü gerçekliğin tamlıktan yoksun olması, onun "bir dereceye kadar" var olmayan olması anlamına gelir. Ne var olmayan var olduğuna, ne de varlık veya var olmayan derece kabul ettiğine göre, varlık en azından hiçbir şeye muhtaç olmaması anlamında sonsuzdur.

Varlık alanında onu sınırlayan, ondan başka bir varlık olmadığı için, o aynı zamanda *birdir*. Dahası, varlık aynı zamanda *hareketsiz veya değişmezdir*. Parmenides'e göre, varlığın hareket ettiğini varsayalım. O nereye gidecektir? O, ya varlığa ya da var olmayana, yokluğa gidecek, hareket edecektir. Yokluk, tanım gereği var olmayandır; yokluk var olmadığı için de, onun bulunduğu bir yer olamaz. Varlığın varlığa gitmesi demek ise, onun kendisinde kalması, kendisiyle aynı kalması ve hareket etmemesi demektir. Bu yüzden varlık hareket edemez, değişmez, çok olamaz, zira hareket eder, değişir ve çok olursa, var olmayan bir şey, yokluk haline gelir (Kranz, *AF*, B8).

Parmenides varlığın dahası *küre şeklinde bir gerçeklik olduğunu*, yuvarlak bir küre kütlesi gibi her yönde tam; merkezden hareketle

her yönde aynı ölçüde ağır olduğunu, bir yerde, başka bir yerde olduğundan daha büyük ya da daha küçük olamayacağını ileri sürer. Değişme ve hareketi yadsırken, beşerin deneyimini yanıltıcı olduğu gerekçesiyle mahkûm etmiş ve bir kozmogoni imkânını tamamen ortadan kaldırmış olur. Onun işte bu noktada, değişmez gerçeklik metafiziksel kavrayışı ve bilginin zihnin duyusal olmayan, fiili ve statik bir nesneyle doğrudan temasından oluştuğu epistemolojik iddiasıyla Platon'a öğretisinin en temel unsurlarını temin ettiği öne sürülebilir. Bununla birlikte, Parmenides'in değişme ve oluşun gerçekliğini savunan Herakleitos'un varlık anlayışının tam karşısında yer alan görüşünün, onunla tam tamına aynı sonucu doğurduğunu unutmamak gerekir: Varlıkla ilgili olarak konuşmak mümkün değildir. Nasıl ki, her şeyin, bir yönüyle sabit ve kalıcı olmayan tek bir şey olmadan sürekli olarak değişmesi, yalnız bilgi ve betimlemeyi değil, konuşmayı da imkânsız hale getirirse, statik ve her yönüyle değişmez varlık görüşü de susmayı gerektirir. Varlığın varoluş dışında hiçbir olumlu özelliği olmaması, sadece değişmeme, biricik olma gibi olumsuz yüklemlerle tanımlanabilmesi, hiç kuşku yok ki, onun kendi kendisiyle özdeş olmasının, yani hiç değişmemesinin bir sonucudur.

Parmenides, şiirinin sonlarına doğru ana argümanını yeni baştan ortaya koyup özetler: Düşüncenin, doğru olabilmesi için, kesinlikle gerçek bir nesnesi olması gerekir. Çünkü hiç kimse bir şeyi, zihninde o şeyin varoluşuyla ilgili bir kavrayışa sahip olmadan idrak edemez, bilemez (*noein*); dahası, düşünce, açımlanabilme ya da ifade edebilme imkânı bakımından var olana, gerçek bir nesneye bağlıdır. Bu gerçek nesne ya da varlık, ona göre, birdir, bütündür ve değişmezdir. İşte buradan, varlığın var olmayanla bir araya gelmesini gerektiren varlığa geliş ve yok oluşun, mekân içinde hareketin, niteliksel değişmenin bütünüyle gerçekdışı olduğu sonucu çıkar. Bu ifadeleri kullananların güçlü inançlarına rağmen, onlar gerçek hiçbir şeye karşılık gelmeyen sözlerdir.

Zenon

Elea Okulu'nun ikinci düşünürü, yeni bir öğreti öne sürmekten veya Okulun resmi varlık görüşünü birtakım tashihlerle geliştirmekten ziyade, Parmenides'in *monizmini ustaca tasarlanmış birtakım paradoks ya da argümanlarla savunan* Zenon'dur. O, hocası Parmenides'in yalnızca değişmez varlığın gerçek olduğunu öne süren görüşünü, çokluk ve değişmenin gerçek olduğunu savunan karşıt görüşte içerilen

mantıksal güçlükleri gözler önüne seren dolaylı kanıtlarıyla savunmuş ve felsefe tarihinde daha çok bu savunmasıyla ün kazanmıştır. Hocasının çokluk ve değişmenin bir yanılsama olduğunu dile getiren varlık görüşünün inançlı bir savunucusu olan Zenon, çok sayıda varlığın var olduğu görüşünün çözülemez güçlükler içerdiğini gözler önüne serme yolunu seçmiştir. O, değişme ve hareketin imkânsız olduğunu büyük bir ustalıkla göstererek, Parmenides'in teorisini doğrulamaya ya da en azından onun hiçbir şekilde saçma bir görüş olmadığını göstermeye çalışmıştır (Kranz, *AF*, 29A 12; Platon, *Parm.*, 128c).·

Ünlü Fransız bilim ve felsefe tarihçisi Paul Tannery, onun meşhur paradokslarının aslında sağduyunun çokluğa ve değişmeye beslediği görüşe yöneltilmediğini söyler. Onlar daha ziyade, Pythagorasçıların savunduğu "bütün nesnelerin aritmetiksel birimin, geometrik noktanın ve fiziki atomun özelliklerini kendisinde bir şekilde topladığına inanılan öğelerden meydana geldiği" görüşüyle "zaman ve hareketin süreksiz olduğu" tezine yöneltilmişlerdir. Onun bakış açısından bu paradokslar oldukça açık, güçlü ve nihayet çürütülemez olduğu için de, Zenon'un başarısı mutlak olup Yunan matematiğinin önünü açmıştır. Zenon'u çok önemseyenlerden biri de hiç kuşku yok ki, Aristoteles'tir. Paradokslarını çözmek için büyük bir mücadele vermiş olan Aristoteles, bir yandan da onun diyalektiği keşfeden kişi olduğunu söyler.

Gerçekten de, bilimsel akıl yürütme ya da ispatla kıyaslandığında, diyalektiği pek makbul bir argümantasyon yöntemi olarak görmeyen Aristoteles, yine de bilimsel olarak kanıtlanması mümkün olmayan bazı şeylerin dolaylı olarak kanıtlanmasını temin etmesini, onun en büyük katkısı olarak değerlendirir. Başka bir deyişle, diyalektiği dolaylı bir akıl yürütme yöntemi olarak değerlendiren ve ona özdeşlik ilkesinin kanıtlanmasını örnek veren Aristoteles, söz konusu ilkenin doğrudan bir biçimde ispatlanamayacağını söyler. Doğrudan kanıtlanamayan, fakat bütün akıl yürütmeler tarafından önceden doğru ya da kanıtlanmış kabul edilme anlamında varsayılan özdeşlik ilkesi, onu kabul etmeyen insanların görüşlerinin yanlışlığı veya saçmalığı ortaya konarak dolaylı olarak kanıtlanabilir. Onların görüşlerinin saçma ve kabul edilemez sonuçlara götürdüğü gösterilerek, söz konusu görüşün tersi olan görüşün, yani özdeşlik ilkesini kabul etmenin doğru olduğu kanıtlanmış olur. İşte bu, "saçmaya indirgeme" yoluyla dolaylı kanıtlamadır. *Zenon'un keşfetmiş olduğu diyalektik, geliştirmiş olduğu paradoksların*

ortaya koyduğu mantık da tam olarak işte bu argümantasyon yöntemini, saçmaya indirgeme yoluyla dolaylı kanıtlama metodunu tanımlar. Buna göre o, Parmenides'in varlığın birliği ve değişmezliği öğretisini, ancak karşı görüşte olanların, yani çokluğun ve değişmenin varoluşunu öne sürenlerin görüşlerinden saçma ve kabul edilemez sonuçlar çıkarsamak suretiyle, dolaylı olarak doğrular veya kanıtlar. Şu halde, Zenon başkalarınca öne sürülen ya da çoğunluk tarafından kabul edilen öncüllerden hareketle akıl yürüten, bu öncülleri, onlarda örtük olarak var olan çelişkileri çıkarmak suretiyle çürüten argümantasyon tarzını bulan kişidir.

Onun Parmenidesçi monizmi savunmak üzere, plüralizmin ve bir değişme türü olarak hareketin imkânsızlığıyla ilgili paradoksları genellikle üç başlık altında toplanabilir. Bunlardan önce çoklukla ilgili paradoksları ele aldığımızda, bunların mekânda yer kaplayan bir şeyin parçaları düşüncesi etrafında döndüğünü görüyoruz. Zenon, plüralistlerle birlikte, "bütün bir gerçekliğin, tek bir varlıktan değil de, birimlerden meydana geldiğini kabul edelim," der. Gerçekliği meydana getiren bu birimlerin ağırlıkları ya vardır ya da yoktur. Birinci alternatifte, dünyadaki her şey ve dolayısıyla dünyanın kendisi de sonsuzca büyük olacaktır. İkinci alternatifte, yani birimlerin büyüklüğü olmadığı kabulünde, evrenin de büyüklüğü olmayacaktır, çünkü ona ne kadar çok birim eklerseniz ekleyin, bu birimlerden hiçbirinin bir büyüklüğü yoksa birimlerden oluşan toplamın da büyüklüğü olmayacaktır. Şu halde, evrenin kendisi de, sonsuzca küçük olmak durumundadır. Plüralistler, öyleyse, şu ikilemle karşı karşıyadırlar: Evrendeki her şey ya sonsuzca büyüktür ya da sonsuzca küçüktür. Zenon'un buradan çıkarmak istediği sonuç, ikilemin kendisinden çıktığı kabulün, yani evrenin ve evrendeki her şeyin birimlerden meydana geldiği kabulünün saçma bir kabul olduğudur. Plüralistler varlığın bir olduğu varsayımının saçma olup kabul edilemez sonuçlara götürdüğünü düşünüyorlarsa eğer, şimdi karşıt varsayımın, yani varlığın ya da gerçekliğin bir çokluktan veya çok sayıda parçadan oluştuğu hipotezinin de gülünç sonuçlara yol açtığı kabul edilmelidir.

Mekân paradoksuna gelince, bu bağlamda Parmenides'in boşluk ya da boş mekânın varoluşunu inkâr ettiğini, bir kez daha anımsamakta yarar vardır. Zenon, bu paradoksta da Parmenides'in söz konusu görüşünü, ona karşıt görüşü saçmaya indirgeyerek desteklemeye çalışmıştır. Buna göre, içinde şeylerin bulunduğu bir mekânın var olduğunu kabul edelim. O, hiçbir şeyse, yani bir şey

değilse eğer, bu takdirde onun içinde bir şeyler olamaz. Bununla birlikte, o bir şeyse eğer, onun kendisi mekân içinde olacak; bu mekânın kendisi de mekân içinde bulunacak ve söz konusu süreç sonsuzca devam edecektir.

Bunu mantıksal olarak ifade ettiğimizde,
(1) Var olan her ne ise bir yerde var olur. Öyleyse,
(2) Yer ya da mekân bir yer içinde var olur.
(3) O halde, yer bir yer içindedir ve bu *ad finitum*, sonsuzca devam eder.

Fakat bu, Zenon'a göre, bir saçmalıktır. Şeyler, şu halde, mekân ya da boş uzay içinde değillerdir.

Zenon'un biraz daha ünlü paradoksları, hiç kuşku yok ki hareketle ilgili olan paradokslardır. Bunlar Aristoteles'in de belirttiği üzere, dört tanedir (Aristoteles, *Fizik* 239b). Bunlardan birincisi *Stadyum Paradoksu*'dur. Zenon'a göre, varsayalım ki, bir stadlık uzunluğu ya da belirli bir yarış mesafesini koşarak kat etmek istiyorsunuz. Bunu yapmak için, sonsuz sayıdaki noktayı geçmiş olmanız gerekecektir, çünkü çokluğun varoluşunu öne süren anlayışa göre, her mesafe sonsuz sayıda noktaya bölünebilir. Dahası, varış noktasına ulaşmak istiyorsanız eğer, bu mesafeyi sonlu bir zaman dilimi içinde geçmeniz gerekir. Fakat sonsuz sayıdaki nokta ve dolayısıyla sonsuz bir mesafe, nasıl olur da sonlu bir zaman dilimi içinde geçilebilir? Zenon buradan bir stadlık mesafenin hiçbir zaman alınamayacağı sonucunu çıkartır. Paradoksu biraz daha argümantatif bir tarzda ifade etmeye kalkıştığımızda,

(i) Bir koşucu, hedefine ulaşabilmek için, 1/2, 1/4, 1/8, ... dizisi içinde sıralanan sonsuz sayıda noktayı aşmak zorundadır.
(ii) Sonsuz sayıda noktayı sonlu bir zaman dilimi içinde geçmek imkânsızdır.
(iii) O halde, koşucu amacına ulaşamaz.

Bu durumun herkes ve tüm mesafeler için geçerli olduğu açıktır. Bu, Zenon'a göre, her tür hareketin imkânsız olduğu anlamına gelir.

Bunun bir benzeri de *Akhilleus Paradoksu*'dur. Zenon'a göre, Akhilleus ve kaplumbağanın aralarında bir yarışa tutuştuklarını varsayalım. Akhilleus iyi bir atlet olduğu için, kaplumbağaya avans ya da yarışa önden başlama imkânı verecektir. Yarışta, Akhilleus kaplumbağanın yarışa başladığı yere varınca, kaplumbağa yeniden başka bir noktaya ulaşmış olacaktır. Akhilleus, bu sonuncu noktaya

ulaşınca, o zaman kaplumbağa da, çok kısa bile olsa, belli bir mesafe alarak, başka bir noktaya ulaşmış olacaktır. Şu halde, Akhilleus kaplumbağaya her seferinde biraz daha yaklaşmış olmakla birlikte, onu, bir doğrunun sonsuz sayıda noktadan oluştuğu hipotezine göre asla geçemez, zira geçebilmesi için, sonsuz bir mesafeyi sonlu bir zaman dilimi içinde alması gerekir ki, bu imkânsızdır. Zenon gözlem ya da deneyimin, ortalama sağduyunun Akhilleus kaplumbağayı geçeceğini gösterdiğinin, elbette bilincindedir. Fakat o, gözleme dayanan tespitle mantıksal düşüncenin, sağduyunun bakış açısıyla matematiksel-felsefi bakış açısının başka başka şeyler olduklarının da hiç kuşku yok ki farkındadır. Burada önemli olan, mantıksal düşünce, matematiksel-felsefi bakış açısı yönünden hareketin imkânsızlığını kabul etmektir. Zira hareketin gerçekliğini kabul ettiğimiz takdirde, Zenon'a göre, Akhilleus'un kaplumbağayı geçemeyeceğini kabul etmemiz gerekir. Bunun saçma olduğunu düşünüyorsak, bu saçmalığın hareketin gerçekliğini kabul etmekten kaynaklandığını görmemiz ve dolayısıyla, bu varsayımı reddetmemiz gerekir.

Aynı bağlamda ele alınmak durumunda olan *Ok Paradoksu*'nda ise, Zenon bizden hareket halinde olan bir ok düşünmemizi ister (Diogenes, *FYÖ*, IX 72). Yaydan çıkan okun hedefine ulaşması için, belli bir yer işgal etmesi, arada bulunan her noktada ayrı ayrı durması gerekir. Ancak mekânda bir yer işgal etmek, bir noktada durmak, sükûnet içinde ya da hareketsiz olmaktır. Öyleyse, hareket eden ok hareketsiz olmak durumundadır ki, bu da bir çelişkiden başka bir şey değildir.

Melissos

Melissos, Elea Okulu'nun bir başka ikinci kuşak temsilcisidir. Zenon'dan başka, Empedokles ve Anaksagoras'ın çağdaşı, atomcu Leukippos ile Demokritos'tan daha yaşlı biri olan Melissos, hemen bütün diğer Yunan düşünürleri gibi, *Doğa Üzerine* veya *Var Olan Üzerine* adlı bir eser kaleme almıştır.

Melissos, kimi ayrıntılarda farklılık göstermesine rağmen, temel görüşleri, argümanının yapısı ve sonuçları itibarıyla Parmenides'e çok benzemekteydi. Buna göre, o Parmenides'i gerçeklik tasviri bakımından aynıyla takip eder, hatta bu konuda birtakım yeni argümanlar geliştirir, ama bir yandan da gerçekliğe, Parmenides'in bazı görüşlerine aykırı düşen yeni birtakım özellikler ekler. Yani, Melissos gerçekliğin bir ve bölünemez, yaratılmamış ve ebedi, homojen, hareketsiz ve değişmeyen bir varlık olduğu konusun-

da, üstat Parmenides'le aynı fikri paylaşır; bununla da kalmayıp, duyuların insana hakikati hiçbir şekilde veremeyeceğini söyler. Nitekim onun çıkış noktasında değişmeyle ilgili tasvir ya da betimlemelerin çelişikliği düşüncesi bulunur. Buna göre, değişme bir şeyin hiçten varlığa gelişini ya da yok olup hiçliğe gitmesini gerektirir; Melissos bunlardan her ikisinin de hiçliğin mutlak olarak var olmayan ve düşünülemeyen olması nedeniyle imkânsız olduğunu öne sürer. Bundan dolayıdır ki, var olan hep var olmuş olmalı ve var olmaya devam etmelidir.

> O, her zaman her ne idiyse o olmuştur ve hep de o olacaktır. Çünkü varlığa gelmiş olsaydı eğer, onun varlığa gelmezden önce hiçbir şey, tam bir hiçlik olması gerekecekti. Fakat hiçbir şey olsaydı, varlığa hiçbir şekilde gelemezdi.

İşte burası Melissos'un Parmenides'ten koptuğu ya da kökten ayrıldığı yerdir. Gerçekten de *var olanın ezeli ve ebediliğinden, o var olanın mekânsal sonsuzluğu veya sınırsızlığını çıkarsar*. Buna göre, var olan varlığa gelmiyor ve yok olup gitmiyorsa eğer, bu, onun başlangıcı ve sonu olmadığı anlamına gelir; başlangıcı ve sonu olmadığı için de onun sonsuz ya da sınırsız olması gerekir. Melissos, var olanın sonsuzluğu veya sınırsızlığı sonucundan, onun biricik olma anlamında birliği sonucunu çıkartır. Zira varlıkta iki şey var olursa eğer, bunlardan her biri diğerinin kapsamını, varlık alanını sınırlayacağı için, varlıkta sonsuz ya da sınırsız tek bir varlık olmaz, fakat sonlu ya da sınırlı iki varlık olur. Var olanın sonsuz olduğunu daha önce gösteren Melissos, onun, Parmenidesçi monizme farklı bir yoldan erişecek şekilde, aynı zamanda biricik olduğunu ortaya koyar. O, gerçekliğin birliğini bu şekilde savunduktan sonra, onun karışım ya da parçaları yoluyla çok olabilmesine de karşı çıkar. Buna göre, var olan bir ise eğer, onun parçaları da olamayacağı ve dolayısıyla, cisimsel olmaması gerektiği sonucu çıkar, zira ancak katı cismin fiili ya da tahayyül edilebilir parçalarından söz etmek mümkün olur.

Melissos var olanın yoğunluk bakımından farklılık gösteremeyeceğini de öne sürer, çünkü yoğunluk yönünden farklılaşma, sadece var olanın bir bölümü ya da bölgesinin diğerinden daha az varlık ve dolayısıyla, daha çok yokluk ihtiva etmesi durumunda mümkün olabilir. Yokluk veya hiçlik mutlak olarak var olmayan olduğuna, varlığın bir parçasını oluşturamayacağına göre, buradan var olanın homojen, bir cinsten olduğu sonucu çıkar.

Melissos, aynı mantıkla var olanın hareketsizliğini ve değişmezliğini kanıtlamaya geçer. Onun burada her yönden özgün olduğu, Parmenides'in hareket ve değişmeyle ilgili muğlak ifade ve değerlendirmelerinin çok ötesine geçtiği ve Yunan fizik düşüncesinin en temel tezlerinden birini yarattığı söylenebilir. Nitekim onun boşluğun hareketin önkoşulu olduğu tezi, muhtemelen yine ona ait olduğu söylenebilecek olan boşluğun hiçbir şey olduğu düşüncesiyle birlikte, çok kısa bir süre sonra atomcu fiziğin temelini oluşturacaktır. Gerçekten de hareketin boşluğun varoluşunu gerektirdiğini, boşluğun da var olmadığını ortaya koyan Melissos, böylelikle var olanın hareketsiz olduğunu gösterir.

Melissos, eserinin sonlarına doğru, bu kez duyuların tanıklığına, bu tanıklıktan çıkan ontolojik sonuçlara saldırır. Duyu algısı, ona göre, gerek farklı madde parçacıkları ya da nesneler, gerekse karşıt özellik çiftleri arasında sabit ve sürekli bir değişmeyi bildirdiği için, duyulara güvenilemez. Bütün bu nesnelerin, gerçek olacaklarsa eğer, her biri her zaman tam tamına kendisiyle ilk karşılaşıldığı zaman göründüğü gibi olacak şekilde, Melissos'un belirlemelerine uyup değişmez olmaları gerekir. Başka bir deyişle, birçok şey var olursa eğer, onların Melissos'un Bir'in olduğunu söylediği gibi olmaları gerekir.

Başka bir deyişle, çokluğun ve dolayısıyla, duyusal niteliklerle nesnelerin varoluşunu yadsırken Melissos, kendi ölçütlerini duyusal dünyadaki çokluğa, bu dünyanın çoğul nesnelerine uygular. Toprak ve hava, su ve ateş gibi öğelerin, sıcak ve soğuk, katı ve yumuşak gibi özelliklerin varoldukları takdirde, başka hiçbir şekilde değil de, tam tamına duyuların bize olduklarını söyledikleri gibi olmaları gerekir. Fakat duyularımız bize onların değiştiklerini ve başka bir şeye dönüştüklerini söylemektedir. Melissos'a göre, duyularımızın öyleyse, bu konuda yanılıyor olmaları gerekir. Bu yüzden, duyuların başlangıçta bize şeylerin, bir değil de, çok olduğunu söylerken, yanıldıkları sonucuna varabiliriz. Duyusal dünya, şu halde, bir yanılsamadan başka bir şey değildir (Kranz, *AF*, VII B8).

Ksenophanes

Ksenophanes, Elea Okulu'nun, Parmenides'in çağdaşı olup, Zenon ve Melissos'dan yaşça daha büyük olan üçüncü düşünürüdür. MÖ 570 ile 478 yılları arasında yaşamış Ksenophanes daha çok Elea Okulu'nun çokluğu inkâr edip birliği savunan *metafiziğini, teoloji ya da din felsefesi alanına uygulayışıyla, çoktanrıcı bir din anlayışına ve*

antropomorfik bir Tanrı konsepsiyonuna karşı çıkarak öne sürdüğü kişisel olmayan tek bir Tanrı anlayışıyla ün kazanmıştır.

Ksenophanes'in teolojisi, ya da Tanrı konusundaki spekülasyonu, biri olumsuz ve yıkıcı, diğeri ise olumlu ve yapıcı olan iki ayrı evreden meydana gelir. Birinci evrede, onun Homeros ve Hesiodosçu antropomorfik çoktanrıcılığa yönelttiği eleştiriler yer alır. Bu evre, onun Tanrı konusundaki olumsuz eleştirilerinden meydana gelmektedir. Bu, Yunan felsefesinin, başlangıçta kendisini öne sürmek, kendisine yer açmak için yanıt ya da açıklamalarını bir kıyıya attığı Yunan dini ya da mitolojisini artık eleştiri süzgecinden geçirecek olgunluğa yükseldiği anlamını taşır. İkinci evrede ise Ksenophanes eleştirdiği Tanrı anlayışı yerine geçirdiği kendi Tanrı anlayışını ortaya koyar; bu da, onun Tanrı konusundaki olumlu görüşünü ifade etmektedir.

Yürürlükteki din anlayışını ve Tanrı görüşünü eleştirirken, Ksenophanes Yunan tanrılarının doğasını belirleyen ve dolayısıyla Yunan dini, ahlaki eğitiminin temelinde bulunan Homeros ve Hesiodos'u, Ksenophanes her şeyden önce Tanrıları ahlaksız gösterdikleri için eleştirir (Kranz, *AF*, B11). Bu eleştirinin temelinde ise çok daha esaslı bir eleştiri olarak, *antropomorfizme yönelik eleştiri bulunmaktadır*. Nitekim o, insanların çeşitli özelliklerinin tanrılara yansıtıldığını, tanrıların da tıpkı insanlar gibi, kavga eden, cisimleri olan varlıklar olarak gösterildiklerini söyler (Kranz, *AF*, B14).

Oysa Ksenophanes'e göre, Tanrı'yı antropomorfik bir tarzda değerlendirmenin ne imkânı, ne de gereği vardır. İnsani dünya ile ilahi âlem iki ayrı ve farklı gerçeklik meydana getirdiğine göre, *insanların tanrıları kendi imgelerine göre düşünmeleri, kendi imgelerini nesnelleştirmeleri, kaçınılmaz olarak ilahi gerçekliğin çarpıtılmasıyla sonuçlanır*. Onun bu görüşünün gerisinde, her şeyden önce farklı toplum ya da halkların farklı Tanrı anlayışlarına sahip oldukları gözlemi bulunmaktadır. Başka bir deyişle Ksenophanes, söz konusu çarpık Tanrı anlayışı ya da antropomorfizmden sadece Homeros ve Hesiodos'u sorumlu tutmaz. Onlar, bir anlamda insanların bu konudaki çelişik inançlarını seslendirmişlerdir. Esas insanlar kendileriyle ilgili imgelerini nesnelleştirmek, kendilerini tanrılaştırmak suretiyle tanrıları yaratmışlardır (Kranz, *AF*, B16).

Ksenophanes, antropomorfizmin bu açık örneğinden sonra, onu, hayvanların da aynı şeyi yapacaklarını, yani mümkün olsaydı, hayvanların da tanrılarını kendilerine benzeteceklerini söyleyerek

saçmaya indirger (Kranz, *AF*, B15). Ona göre, böylesi antropomorfik Tanrı tasarımları bütünüyle öznel olup, bir değerden yoksundur. Homeros'un tanrıları insanlara benzeten yerleşik din anlayışı, işte bundan dolayı, reddedilmelidir. Bununla birlikte, Ksenophanes burada kalmaz; onun din anlayışında söz konusu *yıkıcı eleştiri evresini, yapıcı bir din anlayışı izler*. Başka bir deyişle, o popüler ya da mitolojik Tanrı anlayışını veya antropomorfik bir Tanrı görüşünü, yani çoktanrıcılığı şiddetle eleştirdikten sonra, pozitif bir Tanrı öğretisi ileri sürmüştür.

O, bu çerçeve içinde, tanrılar ve insanlar arasında en büyük olan, insanlara ne şekil, ne de büyüklük bakımından benzeyen, tek bir Tanrı'dan (Kranz, *AF*, B23) söz eder. Buna göre, tanrısal gerçeklik, sanıldığı gibi, çok değil de, tektir. Ksenophanes Tanrı'nın birliğini, O'nun en büyük, yani en yetkin varlık oluşunun mantıksal bir sonucu olarak görür. Tanrı'nın en büyük varlık oluşu ya da yetkinliği, yine O'nun hareketsiz ya da değişmez olmasını gerektirir. Tanrı yaratılmamış ve yok edilemez olan Varlık'tır; O, ezeli ve ebedidir. Ksenophanes'in Tanrı'sının bu sıfatları, kolaylıkla anlaşılacağı üzere, Parmenides'in Bir Olan Varlığının özellikleridir.

Ona göre, Tanrı, ayrıca her şeyi bilen, her şeyi gören Varlık'tır, "tümüyle göz, tümüyle düşünce ve tümüyle kulaktır" (Kranz, *AF*, B24). Ksenophanes, şu halde, Tanrı'yı canlı, duyarlı ve akıllı bir varlık olarak tasarlar; ona göre, Tanrı'yla insanlar arasında, bilgi bakımından da farklılıklar vardır. İnsanlar görme, işitme ve bilme faaliyetleri için özel duyu ya da düşünme organlarına sahip olurken, Tanrı bu türden özel duyu ya da düşünme organlarına sahip değildir. Tanrı, her şeyi bilmesinin yanında, gücü her şeye yeten varlıktır. Başka bir deyişle, o, kendisi hareketsiz olmakla birlikte, her şeyi hareket ettirir ve bunu da, yalnızca zihninin gücü ile yapar (Kranz, *AF*, B25).

Herakleitos

Değişme problemi üzerinde duran başka bir düşünür de çağdaşı *Parmenides'in "Değişme, çelişik olduğu için imkânsızdır" şeklindeki tezine karşı, "Değişme çelişiktir, bundan dolayı da, çelişki, yani karşıtların birliği, gerçekliğin özünü meydana getirir" diye düşünmüş olan Herakleitos*'tur. O değişmenin bir nitelikte karşıtına dönüşme şeklinde olduğunu savunmuş ve Parmenides'in durağan ve değişmez varlığına karşı, niteliksel değişme olarak oluşun gerçekliğini öne sürmüştür.

"Her şeyin akış içinde olduğu" tezi, bununla birlikte, Herakleitos'un felsefesinin sadece bir yönünü meydana getirir. Gerçekten de onun ilgisi ve felsefesi, bir yanda doğanın nesnel ve bitimsiz süreçleri, diğer yanda sıradan insanların inanç ve değerleri olacak şekilde, iki ana perspektif üzerinde yoğunlaşır. Buna göre o, dünyada sürekli bir değişme ve akış olduğunu öne sürerken, insanları da söz konusu gerçekle, yani insan ya da tanrı tarafından yaratılmamış olduktan başka, hep yanan ve sönen bir ateş olan bir dünyada yaşamakta olmaları olgusuyla, teorik ve pratik olarak başa çıkamamaları nedeniyle eleştirir. Onun öne sürdüğü en önemli hakikat "her şeyin bir olduğu" doğrusuydu, fakat bu birlik, farklılık, karşıtlık ve değişmeyi dışta bırakmak bir tarafa, evren dinamik bir denge hali içinde bulunduğu için, değişme ve karşıtlığa bağlı olmak durumundaydı. Bu açıdan bakıldığında, evrendeki birlik, çokluk ve değişme olgusuna bir çözüm getirmeye kalkışmış olan Herakleitos, birliği kabul etmekle birlikte, onu Miletlilerin materyalist monizminden vazgeçerek şeylerin kendisiyle birlikte değiştiği düzenin birliği olarak yorumlamış, dünyanın insan zihni tarafından keşfedilebilir ve anlaşılabilir düzenli bir *kosmos* olma anlamında bir olduğunu öne sürmüştür.

Yunanlılardan kişisel kaygılardan uzaklaşarak, dünyayı çıkar gözetmeyen bir perspektiften görmelerini isteyen, onların deneyimleri üzerinde düşünüp, kendilerini incelemedikleri takdirde, temelsiz ve düşsel bir varoluş içinde olacaklarını öne süren Herakleitos, şu halde, kendisinde düşüncenin biraz daha zenginleşmiş olduğu bir filozoftur. Daha önceki düşünürlerin yalnızca belli bir konu üzerinde yoğunlaşmış oldukları yerde, onda belli bir bilgi teorisinin, bir varlık anlayışının, bir ahlak ve siyaset teorisiyle birlikte ortaya çıktığı görülür. Bilgi bakımından ampirik ya da duyusal bilgiye hiç değer vermeyen Herakleitos, gözlerin ve kulakların kötü tanıklar olduğunu öne sürerek, rasyonalizmin savunuculuğunu yapmıştır. O, ansiklopedik bilgiye karşı çıkarken, çok şey bilmenin akıllı olmayı öğretmediğini söylemiştir.

Hayatı ve Eserleri

Aslen Efesli olan Herakleitos yaklaşık olarak MÖ 540 - 480 yılları arasında yaşamıştır. Onun doğup büyüdüğü yöreden hiç, Efes Pers İmparatorluğunun bir parçası olduktan sonra bile, ayrılmadığı söylenir. Efes'in resmi kurucusu olan ailenin soyundan gelen Herakleitos, hemen her bakımdan aristokrat olan biridir. Yunan düşüncesinin

Sokrates ve Platon'dan önce tanıdığı en şiddetli demokrasi düşmanı olan filozof, buradan da anlaşılacağı üzere, aristokrasinin ve aristokratik ideallerin savunuculuğunu yapmıştır. O, demokrasi karşıtı eğilimlerini, çoğunluk geniş halk yığınlarına karşı duyduğu nefretle birleştirmiş ve bu çerçeve içinde, "bir kişinin, yetkin biriyse eğer, kendisi için, on bin kişiden daha değerli olduğunu" (Kranz, *AF*, B49) söylemiştir. Herakleitos, politik hayatı da bir mücadele olarak tasavvur etmiş, bu mücadelede yakınlığını ve duygudaşlığını soylulardan yana gösterip kendisinin entelektüel ve sosyal üstünlüğünden yana keskin bir duyguyla, demokratların eşitlikçi teorilerini reddetmiştir. İnsanlığın büyük çoğunluğuna yukardan bakan, geniş halk yığınlarını küçümseyen, vasati ya da sıradan olanla alay edip, demokratik idealleri hor gören Herakleitos'un kendisinin bu tavrını örnekleyen pek çok sözü vardır (Kranz, *AF*, B4, B9, B21, B29).

Herakleitos muhtemelen söz konusu entelektüalist tavrının ve aristokrat yaklaşımının bir sonucu olarak, kendisini ve düşüncelerini birtakım metaforlarla, veciz sözlerle ya da aforizmalarla ifade etmeyi ve dolayısıyla da bilinçli olarak karanlık olmayı seçmiştir. İlkçağda, şu halde karanlık oluşuyla nam salan filozofun *Peri Phûsis* [Doğa Üstüne] başlığını taşıyan bir eseri vardır (Diogenes, *FYÖ*, IX 5). Onun söz konusu temel eserinden günümüze yaklaşık 125 kadar fragman kalmıştır.

Karşıtların Birliği ve Savaşı

Herakleitos'un felsefesinin temelinde, var olan her şeyin anlamının zamana, mekâna, bağlama ve konuşan kişiye bağlı olarak değiştiği görüşü bulunur. Bağlama bağlı anlam düşüncesi, onu değişme boyunca devam eden birlik ve sürekliliği aramaya sevk etmiştir. Onun birlik ve değişmeyi ortaya koymak durumunda olan metafiziğinin bu yüzden en önemli tezi, çatışma ve savaşın her şeyin babası olduğu düşüncesi olmuştur. Herakleitos'a göre, savaş varlık ya da oluşun tek ve en önemli koşuludur. Zira bu savaş olmasaydı, hiçbir şey var olmayacaktı. Bundan dolayı, varlıkların doğuş ya da varlığa gelişi, birbirlerine karşıt olan ve dolayısıyla, birbirlerini varlıkta tutan karşıt güçlerin çatışmasına bağlıdır. Onun bakış açısından *savaş yaratıcı evrensel güç olmak durumundadır* (Kranz, *AF*, B80).

Herakleitos, dış dünyaya baktığı zaman, duyu yoluyla algılanır nesnelerden meydana gelen deneyim dünyasında belirli durağanlık ve istikrar gören ve bunu hoş ve arzulanır bir durum olarak

değerlendirdiği için, şeylerin söz konusu durağanlık ve istikrarını doğuran uyumlu düzenlenişine iyi diye değer biçen biz insanların yanıldığımızı söyler. Bizim görünüşte durağanlık, değişmezlik ve istikrar diye değerlendirdiğimiz şey, var olanların veya dünyayı meydana getiren unsurların uyumlu karışımı, ahenkli düzenlenişinin sonucu olmayıp gerçekte karşıt güçlerin sürekli savaşımının bir eseri olmak durumundadır.

Karşıtların savaşının kötü bir şey olmak bir yana, varlığın veya oluşun olmazsa olmaz koşulu olduğunu, evrendeki bütün varlıkların varlıklarını sürdürebilmeleri için karşıt unsur veya güçlerden meydana gelmesi gerektiğini öne süren Herakleitos, şu halde özellikle Pythagorasçıların düzenli ve ahenkli evren görüşüne karşı çıkar. Sağlık, barış ve sükûnet, kendi başlarına alındıklarında, onların karşıtlarından daha fazla iyi olmalarından söz edilemez; onlar, ancak karşıtlarıyla birlikte değerlendirildikleri zaman iyi olurlar. Pythagorasçı bir düşünürün iyi ve kötüler diye göreceği şeyleri birlikte ele almak, gerekli ve doğrudur; ama bu, yeterli değildir. Zira ilahi bir bakış açısından, her şey iyi, doğru ve adildir. Dahası, bunların hepsi bakış açısıyla ilgili olup, iyi ve kötü, Herakleitos'a göre, bütünüyle göreli kavramlardır. Hem sıcak soğuk, ıslak ve kuru, Pythagorasçıların düşündükleri gibi, birbirleriyle işbirliği içinde olmak bir yana, birbirleriyle savaş halindedirler. Onların sürekli savaş halinden, nedensel faktörler her iki tarafta da aynı ve eş güçte olduğu için, geçici bir *harmonia* hali çıkabileceği gibi, hastalığa benzer bir uyumsuzluk da çıkabilir. Bu yüzden, ortada gerçek anlamda orantılı bir karışım varsa eğer, bu, savaşan karşıtların, biri diğerine baskın çıkmayacak şekilde bir güç dengesine eriştikleri anlamına gelir.

Herakleitos, buradan iki ana sonuç çıkartır: Bunlardan birincisi, *insanların, dünyanın yapı kazanma şekli açısından temel bir önemi haiz savaşan güçlerin denge ve düzen açısından vazgeçilmez ya da özsel olduğu gerçeğiyle bir şekilde baş etmeleri gerektiği hususudur*. İkincisi söz konusu olduğunda, Herakleitos *fiziki* dünyadaki savaşı sosyal dünyaya taşır. Sözgelimi, insan olmak onun gözünde, özgür ya da köle olmaktır. İnsanları özgür ya da köle haline şey, toplumda hüküm süren savaştır (Kranz, *AF*, B53). Gerçekten de sosyal ve politik istikrar karşıt gerilimlerin bir görünüşü olup karşıt güçlerin şöyle ya da böyle gelişmiş dengesine dayanır. Bu, ona yaşadığı çalkantılı dönemde, fazlasıyla doğru görünmüş olan bir hakikattir. Herakleitos zamanının kent-devletinde, iç barışın, var olan iki ana

sınıfın, yani aşağı tabaka halk ile soyluların iktidarı ele geçirecek kadar güçlü olmamalarının bir sonucu olduğu kanaatindeydi. Bu iki sınıftan biri, tamamen kendi çıkarı ve kendi yasası için savaşacak kadar güçlü hale geldiğinde bozulan güç dengesi, güçlerin yaklaşık eşitliği "barış"ı tekrar sağlayıncaya kadar, ortadan kalkıyordu. Bu yüzden, savaş olmaksızın barış var olamazdı; karşıt güçler dengesinin yokluğu, toplumun bir içsavaşla ortadan kalkması anlamına gelmek durumundaydı.

Herakleitos'un varlık öğretisinin *ikinci tezi öyleyse, savaşın eseri olan karşıtların birliğini ortaya koyar*. Gece-gündüz, yaz-kış, savaş-barış, yaşam-ölüm, aşağı-yukarı türünden geleneksel ayrımları, onlarımeydana getiren unsurlar kendi başlarına asla var olamayacakları için reddeden Herakleitos'a göre, "deniz en saf ve en kirli sudur; balıklar için içilebilir olup kurtarıcıyken, insanlar için içilmez olup zehirlidir." Tıpkı domuz çamuru severken, insanın çamurdan sakınmasında olduğu gibi bir ve aynı şey farklı varlıklar üzerinde farklı etkilerde bulunur veya neyin hoşa gidip neyin gitmediği, onları değerlendirecek canlığın kim olduğuna bağlıdır. "İnen ve çıkan yolun bir ve aynı olduğunu" (Kranz, *AF*, B60) öne süren Herakleitos'un bağlamcı bakış açısına göre, aynı yol bir yokuşun tepesinde bulunan kişi için "inen", buna mukabil yokuşun başında bulunan kişi için "çıkan" yoldur.

Yine bir ve aynı şeyin farklı veçheleri, farklı tasvirleri mümkün hale getirir, tıpkı keçeci mengenesinin doğru ve eğri yolunun bir ve aynı olması gibi (Kranz, *AF*, B109). Öte yandan, sağlık, tokluk ve dinlenme gibi hoş ve arzulanır şeyler, ancak ve ancak karşıtlarıyla birlikte, mümkün ve anlamlıdır. Tıpkı kötü olmadığında iyinin hiçbir anlamının olmaması gibi, sağlık da ancak hastalıkla bir anlam ifade eder. Nihayet, belirli karşıtlar arasında, onlar sürekli olarak birbirlerini izledikleri için, özsel bir bağıntı bulunduğu, hatta onların birbirleriyle aynı olduğu söylenebilir. Karşıtlar arasındaki, Herakleitos tarafından dört farklı şekilde ifade edilen bağıntı tarzı, son çözümlemede ikiye indirgenebilir. Buna göre, bir; ilk üçünde olduğu gibi, karşıtlar tek bir öznede aslen var olurlar veya aynı özne tarafından yaratılırlar. İki, "aynı şeydir yaşayanla ölmüş, uyanıkla uyuyan, gençle ihtiyar; çünkü bunlar değişince ötekilerdir ve ötekiler de değişince bunlar" (Kranz, *AF*, B88) şeklindeki fragmanda olduğu gibi, karşıtların birbirleriyle olan ilişkileri, bir ve aynı değişmez süreçte ortaya çıkan farklı evreler arasındaki ilişki tarzına göre şekillenir.

Herakleitos'a göre, karşıt çiftlerden her biri, şu halde hem bir birlik ve hem de bir çokluk, dolayısıyla da evrendeki oluş ve değişmenin temel uğraklarını meydana getirir. Bu yüzden onda, karşıtların birliği öğretisi doğrudan doğruya akış öğretisine götürür.

Akış Öğretisi

Zira Herakleitos, diğer Yunanlı düşünürler gibi, zamanın döngüselliği konsepsiyonuna bağlı olarak, değişmenin döngüsel olduğunu kabul eder. Buna göre, değişme bir ve aynı varlıkta aslen var olan ya da aynı değişmez süreç içinde bir karşıttan diğerine ve sonra da ondan yine ilk karşıta doğru olur. Söz konusu döngüsel *değişme süreci, onun varlık görüşünün üçüncü temel tezini meydana getirmektedir*. Şeylerin sürekli akışı, her şeyin akmakta oluşu, evrenle ilgili en önemli hakikat olmak durumundadır. Herakleitos'a göre, evrende kalıcılık ve durağanlık yoktur; her şey değişmekte, yakarak ve yıkarak yaşamaktadır. O, kendisinden önceki filozofların evrende boşu boşuna kalıcılık ve süreklilik aradıklarını, oysa onda kalıcılık bulunmayıp, mutlak bir değişmenin söz konusu olduğunu öne sürmüştür. Nehir akıp gittiği için, o aynı nehre iki kez giremeyeceğimizi belirtir (Kranz, *AF*, B12). Geride sürekli akmakta olan bir nehir bulunmakla beraber, bu nehre ikinci defa girdiğimizde, ondan çok su akıp geçtiği için, o artık aynı nehir değildir. Kaldı ki ona ikinci kez girmiş olan kişi de değişmiş olduğu için, artık aynı kişi olamaz. Herakleitos, buradan gerekli sonucu bir kez daha çıkartır: Evrende hiçbir nesne, nesnelerin hiçbir özelliği yoktur ki, değişmeden aynı kalsın. Her şey bir başka şeyin yıkımı ve ölümü sayesinde varlığa gelmekte ve daha sonra yok olup gitmektedir. Evrendeki tüm öğeler arasında sürekli bir çatışma ve savaş hali vardır ve değişmeyen tek şey, bu değişme halinin sonucu olan kozmik denge durumuyla değişmenin temelindeki ölçü ya da akıl anlamında *logos*tur.

Ateş

Hem birlik ve hem de çokluk filozofu olan Herakleitos, söz konusu sürekli akış anlayışını ifade edebilmek için *arkhê* olarak ateşi seçmiştir. Başka bir deyişle, birlik, tıpkı İyonyalı düşünürlerde olduğu gibi, evrenin ilk maddesinden, evrendeki her şeyin kendisinden doğduğu maddi tözden meydana gelir. İyonyalı ve Elealı düşünürler gibi, hiçten hiçbir şeyin çıkmayacağını kabul eden ve dolayısıyla ilk maddenin ezeli olduğunu savunan Herakleitos, bu

birliği ateşte bulmuştur (Kranz, *AF*, B30). Zira ateş, örneğin yoğunlaştığı zaman, nemli hale gelir ve basınç altında suya dönüşür. Su donduğu zaman ise toprak olup çıkar.

Herakleitos'un ilk madde olarak ateşi seçmesi, daha çok ondaki oluşu, değişme ve birlikten çokluğa geçiş sürecini en iyi, yakarak ve yıkarak yaşayan ateş ifade ettiği için önem taşır. Buna göre, ateş maddi bir varlık olduğu kadar, bir hareket, bir süreçtir. Ateşi hep hareketli olan bir şey diye tanımlayabileceğimiz gibi, hareketin kendisi diye de ifade edebiliriz. Ateş, şu halde, birlikten çokluğa geçiş ya da oluş sürecinin kendisidir. Buradan da anlaşılacağı üzere, Herakleitos birliğin olduğu kadar, çokluğun da hakkını veren bir filozoftur. Başka bir deyişle, o monist bir filozof olduğu kadar, aynı zamanda bir çokluk filozofudur. Onun çokluk filozofu olmasını mümkün kılan şey ise, oluşu ön plana çıkarmasıdır. Herakleitos'a göre, çokluk ya da karşıtlar olmaksızın, varlık ya da oluş olamaz. O, bir yandan da çokluğun birliğe dayandığını söylemiştir. Bundan dolayı, çokluk olmadan birlik, birlik olmadan da çokluk olamaz. Evren, aynı zamanda hem bir ve hem de çoktur; bu da, oluşla ifade edilir.

Başka bir deyişle, evrendeki sürekli oluşa karşın, şeylerin bize devamlı ya da sabitmiş gibi görünmelerinin nedenini Herakleitos, iki şeyin değişmez olduğunu kabul ederek açıklamaya çalışmıştır. Buna göre, bir, *tüm değişmelerin meydana getirdiği genel bağlamda, tözün miktarı değişmezdir*. Herakleitos, bu çerçeve içinde, ateşin önce bir şey, sonra başka bir şey olduğunu, bu şeylerin sonra yeniden asıllarına, yani ateşe döndüklerini söyler. Bütün bu değişme süreci içinde, ateşin miktarı değişmez.

Logos

İki, *tüm değişmeler keyfi, gelişigüzel ve düzensiz değişmeler olmayıp, onlar bir ölçüye göre, değişmeyen bir yasaya göre gerçekleşir*: "Ateş ölçü ile yanar ve ölçü ile söner." Değişmenin kendisine göre gerçekleştiği bu yasaya, değişmenin söz konusu mantığına, Herakleitos *logos* adını verir. Evrensel olup, her şeye nüfuz eden, var olan her şeyi düzene sokan bu yasa, Presokratik düşüncenin diliyle, her şeyi yöneten güçtür. Değişmenin kendisine göre gerçekleştiği yasa olan *logos*, panteist Herakleitos'ta ayrıca, Tanrı'nın evrende faaliyet gösteren bir kuvvet, bir yasa olmak yönünden tanımlanan adıdır. *Logos*, nihayet, insandaki akıl, ona yasalı değişmeyi anlama imkânı veren akıl ya da değişme gücüne karşılık gelir (Kranz, *AF*, B113, A16).

*Logos*u evrendeki değişmenin kendisine göre gerçekleştiği rasyonel düzen, evrendeki yasalı oluş süreciyle özdeşleştiren Herakleitos'un, eski, geleneksel dini kabul etmesi, elbette beklenemezdi. O, halkın başka şeyleri yanında inançlarını da eleştirmiş, başka her şeyde olduğu gibi dinde de cahil öğretmenlere bel bağladıkları için, onların inanışlarının boş inançlar yığınından meydana geldiğini söylemişti. Eski Yunan dinini reddeden Herakleitos, bununla birlikte bir ateist değildi; *logos*u, ilahi akılla, evrendeki rasyonel yasayla, doğa yasasıyla özdeşleştirdiği için, o, bir panteistti.

Psikolojisi ve Bilgi Teorisi

Herakleitos, bununla da kalmayıp söz konusu ilahi gücün, kozmik aklın beşeri akıl olarak da tezahür ettiğini öne sürmüştür. İnsanı bir beden ve bir ruhtan oluşan bir varlık olarak gören, insan ruhunun ateşten meydana geldiğini öne süren Herakleitos'a göre, bu ateş, aslında kozmik ateş olup, bireysel ruh haline gelirken, nemlenen bir ateştir. O, ruhun bilinçli olup olmamasını, uyku ve uyanıklığı ruhun kuru ve yaş olmasına veya onda ateş veya su unsurunun daha ağır basmasına bağlamıştır. Buna göre, uyku hali veya bilincin kaybolması ruhun yaş olmasına, uyanık ya da bilinçli olma hali, ruhun kuru olmasına karşılık gelir. Öte yandan, insan varlıklarını çevreleyen şey, kozmik bir güç olarak rasyonel ve bilinçli olduğundan, Herakleitos'a göre, insanlar nefes aldıkları zaman, bu ilahi aklı içlerine çekmek suretiyle akıllı varlıklar olurlar. İnsanın evrene nüfuz etmesini, gerçekliği kavramasını sağlayan şey, işte bu akıldır. Bununla birlikte, herkes bu aklı kullanıyor değildir. Nitekim Herakleitos insanların büyük bir çoğunluğunun, kendi yaklaşımıyla ayak takımının bu tür bilgelikten yoksun olduğunu öne sürer (Kranz, *AF*, B104, B87).

Herakleitos şu halde, bilgi felsefesi bağlamında, deneyim veya algı (*aisthesis*) ile akılsal sezgi veya rasyonel kavrayış arasında bir ayrım yapar. Aklın rehberliği olmadığında, sadece görünüşe ve çokluğa götürmeleri nedeniyle, duyuların insana gerçek bir bilgi veremeyeceklerini, insan bilgisini, zaman zaman onun bir önkoşulu olsalar da, temellendiremeyeceklerini öne süren Herakleitos açısından "ruhları ham olan insanlar için, gözler ve kulaklar kötü tanıklar" (Kranz, *AF*, B107) olup gerçek bilgiye ancak akıl yoluyla erişilebilir. Gerçekten de insanların görünen nesneleri tanımada, bütün Helenlerden daha bilge olan Homeros gibi aldandıklarını

(Kranz, *AF*, B56) öne süren Herakleitos'un büyük evren ile küçük evren (mikrokosmos) arasında yapısal bir benzerlik kurduğunu; her ikisinin de benzer yapılara sahip bulunduğunu, aynı yönetici güçler, yani akıl tarafından belirlendiğini söylediğini kabul edebiliriz. Bu açıdan bakıldığında, onda amaç gerçekliği anlamak, *logos*u kavramaktır. Bunun içinse, duyuların tanıklığından ziyade, özdüşünüm ya da refleksiyona ihtiyaç duyulur. O, işte bu bağlamda bir yandan "kendi kendimi araştırdım" (Kranz, *AF*, B101) derken, diğer yandan da "düşüncenin herkeste ortak olduğunu", "herkeste ortak olanı izlememiz gerektiğini" belirtir.

Bu bağlamda, o doğanın gizlenmeyi sevdiğini, bu yüzden gerçekliğe erişmeyi mümkün kılan aklın ona nüfuz edebilmek için ısrarla, sebatla çalışması gerektiğini bildirir. Bütün bu araştırmaların amacı, öyleyse, gerçekliğe ilişkin bilgidir, bilgeliktir (Kranz, *AF*, B41). Bununla birlikte, bilgelik, sadece gerçekliğe ilişkin teorik bir kavrayıştan meydana gelmez. Başka bir deyişle, *logos*u kavramanın, gerçekliğin yapısına nüfuz etmenin kendisi, sadece teorik bir bilme arzusunun tatmini ile sonuçlanmaz; o, söz konusu kavrayışa uygun olarak yaşamayı, eylemde bulunmayı gerektirir veya insan *logos*u kavradığı zaman, bu kavrayışa uygun yaşamayı öğrenir. Bu yüzden, gerçek bilgelik, hem teorik (*theoria*), hem de pratik bir kavrayıştan (*sophia*) meydana gelir. O, hakikate erişmek, doğruyu söylemek ve ona uyarak doğaya ya da akla uygun yaşamaktır.

4. Plüralistler

Sokrates öncesi doğa felsefesinin dördüncü ve sonuncu dönemi, Empedokles ve Anaksagoras gibi iki bireysel filozofla, Leukippos ve Demokritos'un temsilciliğini yaptığı Atomcu Okul'dan meydana gelir. İşte bu dört düşünür, Presokratik düşüncede plüralistler olarak geçer. Onların plüralist ya da çokçu diye nitelenmelerinin nedeni ise kendilerinden önce yaşamış düşünürlerin monizminden, yani varlığın temeline tek bir *arkhê* koyan yaklaşımlarından farklı olarak, *varlığın temeline ikiden fazla arkhê yerleştirmiş olmalarıdır*. Buna göre, aksiyomatik plüralizm kendisini, Empedokles'te varlığın kendisinden doğduğu dört kök maddeyle, Anaksagoras'ta sonsuz sayıda tohum ya da *homoimeri*yle, Atomcu Okul'da ise sonsuz sayıda atomla gösterir.

Felsefi düşüncenin kendilerinde biraz daha gelişip çeşitlendiği plüralistlerin felsefesi, yaklaşımı ya da konumu *iki şekilde*, yani *ya*

Elea felsefesine bir tepki ya da Elea felsefesiyle sağduyunun değişme ve çokluğun evrenin en temel gerçekliği olduğunu savunan dünya görüşü arasında bir uzlaşım olarak yorumlanabilir. Bunlardan bilim ile felsefe arasında bir ayrım yapan birinci yorum, Elealıların haklı olmalarının, yani Parmenides'in *a priori* argümanlarının, metafiziksel spekülasyonlarının geçerli olmasının doğallıkla bilimin araştırıp açıklamaya kalkıştığı fenomenlerin gerçekte var olmaması sonucuna götürdüğünü savunur. İşte plüralist düşünürler Elealı filozofların spekülasyonlarına karşı çıkarken, bu sonucun geçersizliğini savunur. Buna karşın ikinci yorum, plüralistlerin Eleacı mantığı reddetmenin imkânsız olduğu inancıyla, gerçekten var olanın varlığa gelemeyeceğini ya da yok olamayacağına; bir çokluğun gerçekten var olan nihai bir birlikten türetilemeyeceğine inandıklarını kabul eder. Dolayısıyla, plüralistler Eleacı terimlerle tanımladıkları çok sayıda temel *arkhê* ya da varlığın varoluşunu öne sürmüşler, bunları gerçeklik olarak tanımladıktan sonra, bütün bir çokluk ya da görünüşler dünyasını söz konusu çoğul gerçekliklerle açıklamışlardır.

Daha genel bir deyişle, Herakleitosçu felsefenin, fakat özellikle de Elea Okulunun hiçbir şekilde görmezlikten gelinemeyecek büyük etkisinden sonra, plüralist filozoflar yüksek düzeyden soyut felsefe ya da metafizikle sağduyunun bakış açısı, Parmenides'in değişmeyi inkâr eden güçlü felsefi argümanlarıyla Herakleitos'un veya sağduyunun değişmeyi dış dünyanın en temel ve açık olgusu olarak değerlendiren bakışı arasında bir uzlaşmaya gitmek zorunda kalmışlardır. Bu yüzden onların bütün çabaları, dünya düzeni de dahil olmak üzere, doğal nesnelerin nasıl varlığa gelip değiştiklerini, olmayanın var olamayacağını bildiren Eleacı aksiyomu ihlal etmeden göstermek olmuştur. Bu yüzden onlar, Parmenides'in varlıkla ilgili hemen tüm görüşleri doğru olduğunu kabul etmişlerdi. Varlık, basit olup, ezeli ve ebedidir, yani yaratılmamıştır ve yok edilemezdir. Bu anlamda var olmayan bir şey varlığa gelmediği gibi, varlık da var olmayana gidecek şekilde değişmez. Plüralistler, işte bir yandan varlıkla ilgili bu tezleri tasdik ederken, diğer yandan da değişmeyi apaçık bir olgu olarak kabul etmiş ve bu uzlaşmayı, plüralist bir hipotezle gerçekleştirmişlerdir. Buna göre, dış dünyadaki değişme, kendileri basit, ezeli-ebedi ve değişmez olan öğelerin değişik oranlarda bir araya gelerek, kompleks cisimleri meydana getirişleriyle açıklanır.

Plüralist filozofların önemli bir diğer yeniliği de, onların ilk kez olarak, dış dünyaya ilişkin açıklamada *fail nedenin ya da fail nedenli*

açıklamanın önemini fark etmelerinden kaynaklanır. Başka bir deyişle, fail nedenli açıklamanın önemini vurgulayan Empedokles ve Anaksagoras gibi filozoflar, ilk doğa filozoflarının hilozoizmine, yani kendi hareketini yine kendisinin açıklayacağı canlı bir madde anlayışına karşı çıkmış, ezeli, fakat cansız maddeyi harekete geçirecek bir dış güç arayışı içinde olmuşlardır. Söz konusu fail güç, Empedokles ve Anaksagoras'ta var olanlara, maddeye içkin değil de, aşkın; kendi içinde maddi değil de, tinsel bir güç olarak tasarlanmıştır.

Plüralist filozoflarda ortaya çıkan yeni ve önemli bir diğer öğe de, varlık alanında, Parmenides'in değişmezlik ilkesiyle apaçık değişme olgusu arasında gerçekleştirilen uzlaşmanın, *bilgi teorisi alanına da taşınması, aynı uzlaşmanın rasyonel bilgiyle ampirik bilgi, akıl ile duyular arasında da gerçekleştirilmesidir*. Buna göre, duyular, duyusal bilgi artık, tümüyle bir kıyıya atılmaz. Örneğin, duyu-algısının güçsüzlüğünden söz eden Empedokles'e göre, akıl duyulardan daha iyi durumda değildir. İnsan, var olanlara ilişkin bir kavrayışa ulaşırken, ne kadar zayıf olurlarsa olsun, tüm araçlardan yararlanmalıdır. Bu araçlar arasına ise, akıl kadar, duyular da girer. Nitekim duyular, akla üzerinde çalışacağı, onun işleyeceği malzemeyi, temeli sağlar. Başka bir deyişle, daha önceki felsefenin duyusal bilgiyi, duyuları reddettiği yerde, Empedokles bir algı ya da görme teorisi geliştirerek, bir anlamda duyulara itibarını iade etmiş; duyuların zayıf araçlar olduklarını kabul etmekle birlikte, aynı şeyin akıl için de geçerli olduğunu belirtmiştir. Ona göre, biz, nesnelerle ilgili olarak, bilgiye, gerçek bir kavrayışa ulaşmak istiyorsak, elimizdeki tüm araçları kullanmalı, hem duyulardan ve hem de akıldan yararlanmalıyız.

Empedokles

Sokrates öncesi doğa felsefesinin dördüncü döneminin ilk önemli düşünürü, MÖ 492-432 yılları arasında yaşamış olan ünlü Empedokles'tir. Sicilya'da bulunan Akragas'da yaşamış olan filozofun aristokrat bir aileden geldiği anlatılır. Sadece hayatı hakkında değil, fakat ölüm yeri ve şekli hakkında da farklı rivayetler vardır. Bazı kaynaklarda onun kendisini Etna yanardağına atarak hayatına son verdiği anlatılırken, bazı kaynaklarda, denize düşüp öldüğü anlatılır (Diogenes, *FYÖ*, VIII 75).

Hayatı hakkında pek fazla bir bilgimiz olmasa da, onun karakter özellikleri, kişiliği ve eserleri hakkında epeyce bir bilgimiz olduğu söylenebilir. Çok sayıda eser vermiş olmasına rağmen, iki ana eserinin bulunduğu kabul edilir. Bunlardan bu alanda, bu isimle

yazılmış en uzun eseri meydana getiren ve aynı zamanda günümüze en fazla fragmanın, yaklaşık 450 satırın kaldığı kitap olan *Doğa Üzerine*'de, o materyalist bir doğa felsefesi geliştirir. Empedokles'in ikinci eseri ise, onun ruhun ölümsüzlüğü, doğum öncesi varoluşu ve ruh göçü gibi dini görüşlerine yer verdiği *Arınmalar*'dır; bu eser, aynı zamanda şifa ve kurtuluş arayanlar için kaleme alınmış bir kehanet, dua ve keramet kitabıdır.

Bir filozof olarak Empedokles, zaman zaman özgün bir felsefe geliştirme çabası içine girerken, zaman zaman da seleflerinin düşüncelerini bir araya getirip uzlaştırmaya çalışmıştır. Buna göre, o kendisinden önceki tüm doğa filozofları gibi, hiçten hiçbir şeyin çıkmayacağını, gerçekten var olanın en sonunda yok olup gidemeyeceğini kabul eder. O yine, kendisinden önceki birçok filozof gibi, ezeli-ebedi olan varlığın madde cinsinden olduğunu iddia etmiştir. Gerçekten var olanın kendi kendisiyle aynı kalmak anlamında bir, bölünemez ve değişmez olduğunu öne süren Elealıların görüşünü aynen benimserken, değişmenin yadsınamayacak bir olgu olduğunu öne sürmüştür. Bundan dolayı, onun gözünde yapılması gereken şey, *apaçık hareket ve değişme olgusunu Parmenides'in "varlığın değişmezliği, ezeli-ebediliği ilkesi"yle uzlaştırmanın bir yolunu bulmak olmuştur.* O, bu uzlaşmayı, nesnelerin veya fenomenlerin varlığa geldikleri ve daha sonra yok olup gittikleri, fakat onların kendileri değişmez olan, ezeli-ebedi gerçeklik veya maddelerden oluştukları görüşüyle hayata geçirmeye çalışmıştır.

Dört Öğe Teorisi: Empedokles'in felsefi görüşleri bakımından, biri Pythagoras, diğeri Parmenides olmak üzere iki filozoftan yoğun bir biçimde etkilendiği söylenebilir. Pythagorasçı etki, onun dini görüşlerinde ve öğelerin doğal birleşiminde sayısal orana izafe ettiği rolde kendisini gösterir. Parmenides'ten ise o, hiçten hiçbir şey çıkmayacağı gibi, hiçbir şeyin de yok olup hiçliğe gitmeyeceğini öğrenmiştir. Fakat o, Parmenides'in bütün hareket ve değişmenin bir yanılsama olması gerektiğini söylediği yerde, oluşun gerçekliğini ve dolayısıyla doğadaki gerçek süreçleri kabul eder. Buna göre, monist filozofların belli bir maddenin, sözgelimi suyun toprak veya havanın ateş olması anlamında, başka bir madde haline gelebileceği görüşüne karşı çıkan Empedokles, Elealıların varlığın değişmezliği ilkesini kendisine göre yorumlayarak *her şeyin temelinde dört* öğe ya da kök-madde bulunduğunu ileri sürmüştür. Toprak, hava, su ve ateş olarak belirlenen bu dört öğenin değişmez olup evrendeki oluş ve değişme, bu dört öğenin karışımından meydana gelir. Hava top-

rak haline gelemediği gibi, toprak da hava haline gelemez. Şu halde, dört kök madde değişmez olup onlar çeşitli oranlardaki karışımlarıyla, dünyada somut ve bileşik nesneleri, "şu" diye gösterdiğimiz duyusal varlıkları meydana getiren ilk öğelerdir. (Kranz, *AF*, B38)

Söz konusu dört öğe teorisi, bilim ve felsefe tarihinde Empedokles'e bilim ve felsefe tarihinde büyük bir şöhret kazandırmıştır. Zira o, Anaksagoras ve Atomcular tarafından reddedilmekle birlikte, basitliği dışında, büyük kozmik toprak, deniz, atmosfer ve (başta güneş, yıldızlar ve yıldırım olmak üzere) göksel ateş kütlelerini açıklamaya fazlasıyla elverişli olması nedeniyle Platon ve Aristotelesçe yeniden canlandırılıp, hâkimiyetini bütün Ortaçağ boyunca sürdürecek olan meşhur bir öğretidir. Empedokles'in öğretisinde gerçekten var olan toprak, hava, su ve ateş olup bu öğeler gerçeklik kategorisini oluştururken, onların karışımından meydana gelen, değişme içindeki nesneler görünüşler alanını meydana getirir. Buna göre Empedokles, sınırlı plüralizmiyle, varlığın temelinde dört *arkhê*, töz ya da kök madde olduğunu söylerken, doğa felsefesinde *arkhê*nin, ilk ya da ezeli oluşuyla, basit oluşunu en kuvvetle vurgulayan filozofların başında gelmektedir. Kendilerine birer Tanrı adı verilen toprak, hava, su ve ateş yaratılmamış olup, hep var olmuştur (Kranz, *AF*, B6, 8).

Toprak, hava, su ve ateş, basit öğe ya da tözlerdir; yani onlar, bileşik nesne ya da tözleri meydana getiren temel bileşenler olup bileşik maddelerin bu basit öğelere ayrılabildikleri yerde, kendileri başka hiçbir şeye indirgenemezler. Başka bir deyişle basit öğe ya da bileşenlerle, bileşik nesneler arasında bir ayrım yapan Empedokles'e göre, dört kök madde, en azından evrendeki her şeyin kendilerinden meydana gelmiş olması anlamında basittir. Onlar, bileşik nesnelerin kendilerine bölünebildiği, başka bir şeye indirgenemez olan bileşenlerdir. Eşdeyişle onlar bir ressamın paletindeki, çeşitli oranlarda karıştırılmaları halinde farklı renkler verecek, dört temel renktir (Kranz, *AF*, B23).

Yaratılmamış ve yok edilemez, yani ezeli ve ebedi, niteliksel bakımından değişmez ve bütünüyle homojen olmaları nedeniyle, *dört öğenin Parmenides'in bir olan varlığının çoğaltılmış ya da dört katı alınmış versiyonuna tekabül ettiği* söylenebilir. Fakat Empedokles her ne kadar Elealılar gibi boş mekânın varoluşunu reddetse de, buradan lokal hareketin veya yer değiştirme deviniminin imkânsız olduğu sonucunu çıkartmaz. Bir yerine dört tözün varoluşunu kabul ederek, onların, içinde hareket edecekleri bir boş

mekânın varlığını gerektirmeksizin, birbirlerinin yerlerini alabileceklerini öne sürer. Onlar, Empedokles'te şu halde, Parmenides'in metafiziğinde olmayan yeni bir özellik kazanırlar: Bu dört öğe, kendi kendisiyle bir ve aynı kalmak anlamında değişmez olsa da bir yer değiştirme hareketi sergiler. Gerçeklik değişmezdir; görünüşteki değişme sadece bileşik varlıkları meydana getiren dört öğenin düzenlenişinde, yer değiştirme hareketlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkar.

Öte yandan, onun şeylerin ya da bileşik varlıkların toprak, su, hava ve ateşten meydana geldiği görüşü üzerinde durduğumuz zaman, toprak teriminin genelde katı maddeler, su teriminin çeşitli sıvılar ve metaller, hava teriminin ise gazlar için kullanıldığını unutmamalıyız. Bununla birlikte, Empedokles'in dört kök maddesini, Lavoisier sonrası kimyadaki oksijen ve hidrojen gibi saf maddeler olarak görmememiz gerekir. Onun görüşünde, toprak, su ve hava katı, sıvı ve gaz hali içinde maddeyi göstermektedir. Empedokles'in materyalist bakış açısında, bir süreç değil de, bir töz ya da madde olarak düşünülen ateş, maddenin bu üç halini ifade eden üç temel öğeye, sonradan, onlarla aynı düzeydeki dördüncü bir öğe ya da madde olarak eklenmiştir.

Empedokles'in doğa felsefesi alanındaki önemli bir diğer katkısı da *oran düşüncesidir*. Buna göre dört kök-maddeyi, evrendeki her şeyin kendilerinden meydana geldiği ezeli ve basit tözler olarak öne süren Empedokles, sonlu sayıdaki bu öğelerden nasıl olup da neredeyse sonsuz sayıda farklı madde ya da tözün doğabileceği sorusunu açıklayabilmek için, daha önce Anaksimenes ve Pythagorasçılarda ortaya çıkan oran düşüncesini geliştirmiştir. Evrendeki birbirinden farklı maddeler, farklı oranlarla birleşen kök-maddelerden meydana gelir. Yani, ressamın tablosundaki çok sayıda farklı renk, onun paletindeki dört rengi farklı oranlara göre karıştırmasının sonucu olarak ortaya çıkar. Empedokles, deneysel bir araştırmayla geliştirmeyip, yalnızca kuramsal bir düzeyde bıraktığı bu düşüncesini zaman zaman birtakım örneklerle desteklemeye çalışmıştır. Buna göre, kemik 4 : 2 : 2 oranıyla, ateş, su ve topraktan meydana gelmektedir; oysa, kan ve ette, dört kök maddeden, eşit oranda vardır.

Aşk ve Nefret: Bununla birlikte, Parmenidesçi birlik yerine, dört ayrı tözün varoluşunun öne sürülmesi, hareket ya da değişme problemini çözmeye yetmez. Çünkü Parmenides var olanın hareket edemeyeceği üzerinde ısrar ederken, daha önceki filozofların hilo-

zoizmini imkânsız hale getirmişti. Dört öğe, Parmenides'in Bir'ine olabildiğince benzer varlıklar olduğu için, Empedokles *hareket ve değişme problemine bir çözüm getirebilmek için, değişmeyen, kendi başına hareket edemeyen bu dört öğeyi harekete geçirecek harici* güçlerin varoluşunu öne sürmeye mecbur kalmıştır. Empedokles, bu yüzden daha önceki filozoflardan farklı olarak dört öğenin birbirleriyle birleşme ve birbirlerinden ayrılma nedeni olarak *Sevgi* ve *Nefret* diye iki ayrı gücün varlığını öne sürmüştür. Buna göre, atıl madde ile mekanik güç arasında bir ayrım yapan Empedokles, örneğin aşkı cisimlerin birbirlerini manyetizma ya da yerçekimi etkisine benzer bir etkiyle çekimlemelerini temin eden gayrı kişisel bir fiziki güç olarak tasavvur etmiştir. Onun görüşünde, dört kök-maddeyle, onların birleşme ve ayrılmalarından sorumlu olan bu iki güç arasındaki en önemli farklılık, birincilerin edilgen, ama ezeli-ebedi oldukları yerde, *Sevgi* ve *Nefret*'in etkin, fakat sıra ile hüküm süren güçler olmalarıdır (Kranz, *AF*, B16).

Sevgi ve Nefret'i fiziki güçler olarak değil, fakat aynı zamanda psikolojik ve moral ilkeler olarak yorumlayan Empedokles'te *Sevgi* evrendeki iyiliğin, *Nefret* de kötülüğün nedenidir. Bu açıdan bakıldığında, onun fiziki ve moral düalizmin bir sentezi ya da birleşimini öne sürdüğü söylenebilir. Metafiziği şu halde, dördü edilgin, ikisi etkin olmak üzere, altı temel faktörden meydana gelen Empedokles evrenin tarihini de döngüsel bir tarih tasarımı içinde, *Sevgi* ve *Nefret* güçleriyle açıklamaya çalışmıştır. Başka bir deyişle, o, *Sevgi* ve *Nefret*'in uyguladığı çekim ve itim güçlerine tâbi olan dört kök-madde ya da temel öğeyi içeren bitimsiz ve döngüsel bir değişme sürecinin varlığından söz etmiştir (Kranz, *AF*, B20, 21).

Söz konusu değişme süreci, periyodik olarak ortaya çıkan dört dönemden meydana gelmektedir. Birinci dönemde, hâkim güç *Sevgi* olup, *Nefret* evrenin en dış kenarına itilmiştir. Evrenin bu ilk dönemi, bütün öğelerin birleştirici ilke *Sevgi*'nin etkisiyle birbirlerine tamamen karışmış olduğu bir birlik halidir. Tam bir barış ve sükûnetin egemen olduğu bu dünyada, gerçeklik mükemmel bir ilahi küre olacak şekilde, hiçbir ayrım bulunmaz. Söz konusu birinci dönemin ardından, ikinci dönemde, *Nefret* evrene sokulmaya başlar ve ahengin birliği ve sükûneti ortadan kalkarak, hareket başlar. Nefretin bir tür çevrinti hareketi ile varlığın ağır öğelerini hafif öğelerden ayırdığını söyleyen Empedokles'e göre, su ve toprak merkezde toplanırken, hafif öğeler olan hava ve ateş çevrede yer alır. Yine, ateşin etkisi altında hava sabitleşip göğün kristal küre-

sini oluşturur; merkezde bulunan ağır kütle sabitleşirken, çevrinti hareketinin etkisi, toprağın içinde bulunan suyun dışarı çıkmasını sağlar. Göksel ateş de buharlaştırma sonucu, denizden içinde bulundurduğu havayı dışarı çıkartır.

Evrenin oluşumunu bu şekilde, gerçekliği meydana getiren altı unsurdan etkin olanların, edilgin olan asli unsurlar üzerindeki eylemiyle açıklayan Empedokles'in döngüsel evren tarihinin üçüncü döneminde, *Sevgi* evrenden tümüyle uzaklaşmış olup, her yerde, *Nefret*'in mutlak egemenliği vardır. Bu dönemde, ayırıcı, çözücü ilke olan *Nefret*'in etkisiyle, ayrı türden öğeler, yani toprak, hava, su ve ateş birbirlerinden tümüyle ayrılmış olup, evrende her öğe, kendi başına toplanarak tam bir ayrışmayı gerçekleştirmiştir. Dördüncü dönem ise *Sevgi*'nin yeniden evrene sokulduğu dönemdir; bu durumun etkisiyle, dünyada kısmen birleşme, kısmen ayrılma söz konusu olur. Onun anlayışında, dördüncü dönemin ardından, her şeyin bir arada ve birbiriyle tam olarak karışmış bulunduğu, mutlak bir birliği temsil eden, bütünsel küre dönemi gelir.

Empodekles'in bakış açısından, bizim bugün içinde bulunduğumuz dönem, bunlardan ikincisi ya da dördüncüsü olmak durumundadır. Zira dünyamız bugün her şeyin birbiriyle karışmış olduğu, dolayısıyla hiçbir ayrımın bulunmadığı ve var olanların tam bir "birlik" meydana getirdiği birinci dönemde olmadığı gibi, her şeyin birbirinden tamamen ayrılmış olduğu, her öğenin kendi doğal yerine çekildiği üçüncü dönemde de değildir. Bu yüzden, o, birinci döneme tamamen *Sevgi*'nin, üçüncü döneme ise bir bütün olarak *Nefret*'in egemen olduğu hesaba katılırsa, ne *Sevgi*'nin ne de *Nefret*'in tam olarak hâkim olduğu, bu yüzden dört öğenin kısmen birbirleriyle birleşmiş, kısmen de ayrılmış olarak bulunduğu ikinci veya dördüncü dönemde olabilir.

Dini Görüşleri: Empedokles, zaman zaman iyiyle kötüyü temsil ettiğini söylediği *Sevgi-Nefret*'in ifade ettiği ikiciliği bilim-din düalizmine teşmil edip insan anlayışına da yansıtarak, insanın ruh ve beden gibi iki öğeden meydana geldiğini savunur; bunlardan bedenin, ölümlü olduğu yerde, ruh insanın ölümsüz olan bileşenidir. O, ruha hem bilimsel ve hem de manevi bir bakış açısından yaklaşır. Ruh, bilimsel bir bakış açısından, kendisini algı ve düşüncede gösteren "yaşam ilkesi"dir. O da dört öğeden meydana gelmiş olup *Sevgi* ve *Nefret* gibi iki gücün etkisi altındadır. Buna karşın, dinsel bir bakış açısından, ruh, kutsal varlıklarla birlikte olmak durumunda olmakla birlikte, *Nefret*'in yol açtığı bir günahla, göksel âlemden

uzaklaştırılarak yeryüzüne sürgüne gönderilmiş ölümsüz bir tindir (Kranz, *AF*, B118, 119 120).

Sürgün durumu, ruhu, insan, hayvan ve bitkilerde gerçekleşen bir dizi ruh göçüne mahkûm etmiştir (Kranz, *AF*, B117, 121). *Bu ruh göçünden kurtulup, mutlak bir ölümsüzlüğe ulaşma sadece ve sadece ruhsal arınmayla olur.* Orpheusçu geleneğe bağlı olan Empedokles'in bakış açısından insanın, öncelikle hayvan eti dışında, fasulye benzeri bitkiler yememesi gerekir. Öte yandan, ruhun arınmanın en önemli yolu olarak, felsefi bir kavrayışa sahip olma mücadelesi içinde olması büyük bir önem taşır. Nihayet ruhun ahlaki bir mücadele içinde olması, insan varlıkları arasında sevgi tohumları ekmesi ve dolayısıyla *Sevgi*'yi anıtlaştırma çabası vermesi gerekir.

Biyolojik Açıklamaları: Empedokles'in bir düşünür olarak gücüyle bir ozan olarak yetenekleri, var olan her şeyin birbirine akraba olduğunu, doğadaki tüm varlıkların birbirleriyle tam bir yakınlık içinde bulunduğunu gözler önüne sermeye koyulduğu biyolojik açıklamalarında bir araya gelir (Kranz, *AF*, B79, 83). Onun bu türden açıklamalarının en seçkin örneklerinden biri solunum olgusuyla ilgili açıklaması veya yorumudur. İnsan ve hayvan vücutlarının yüzeylerinde, ağızları açık olan birtakım borucuklar ya da gözenekler bulunduğunu öne süren Empedokles'e göre, dışarıda bulunan hava insan vücuduna, ancak onun yüzeyine kadar çıkıp yayılmış olan kan deriden çekildiği ve iç organlara aktığı zaman nüfuz edebilir. Son derece küçük veya dar olduklarından, içlerinde bulundurdukları kanın dışarı akmasına izin vermeyen gözenekler, bununla birlikte, kandan daha akıcı ve daha ince olan havanın içeri girmesine engel olamazlar. Kan işte bu borucuklardan geri çekildiğinde, onun bıraktığı yere hava dolar (Kranz, *AF*, B100).

Empedokles'in gözlemle sezgi ve felsefi düşünümü oldukça iyi bir biçimde bir araya getirdiği bir başka yer de, onun hayvanların ortaya çıkışıyla ilgili yorumudur. Aynen Anaksimandros gibi ayakta kalmaya en elverişli olanın hayatta kalacağını öne süren Empedokles, *Nefret*'in egemenliğinden sonra *Sevgi*'nin tekrar sahneye çıkmaya başladığı dönemi anlatırken, *Sevgi*'nin *Nefret*'in ayırdığı öğeleri parça parça birleştirme eylemi sırasında, hayvanların çeşitli kısımlarının tamamen gelişigüzel bir biçimde ortaya çıktığını söyler. "Boyunsuz başlar çıkar ve omuzsuz kollar dolaşır bir başına. Alınsız gözler yuvarlanır bir aşağı bir yukarı" diyen

Empedokles'e göre, *Sevgi* şeyleri karıştırmayı sürdürdükçe, bu parçalar tamamen gelişigüzel bir tarzda birleşir. Bu türden birleşimlerin ve organların birbirlerine rastlantısal olarak eklenmelerinin sonucunda, insan başlı öküzler, öküz başlı insanlar, çift yüzlü, çift göğüslü varlıklar ve her türden acayip hayvanlar çıkmıştır (Kranz, *AF*, B61).

Empedokles, rastlantısal olarak meydana gelmiş bütün bu farklı birleşimlerden ayakta kalmaya elverişli olanlar ile kendilerini devam ettirme yeteneğine sahip bulunanların varlıklarını koruduklarını, böyle olmayanların zaman içinde yok olup gittiklerini söyler. Organlar, ona göre, birbirleriyle işbirliği yaparak, birbirlerinin ihtiyaçlarını tamamlayarak hayatta kalabildiler; dişler yiyeceği kesip parçalarken, mide onu sindirdi, karaciğer ise kanlaştırdı. Bugün var olan hayvanlar, bu şekilde birbirlerini ihtiyacını tamamlamak, birbirleriyle işbirliği yapmak suretiyle varlıklarını devam ettirme yeteneği gösteren türlerdir.

Empedokles'in biyolojiyle ilgili teorileri kadar psikolojik teorileri de önem taşır. Sözgelimi, onun algı teorisi, tarihte algıyı açıklamak amacıyla geliştirilmiş ilk kuramdır. Gözenekler ve akıntılar teorisi olarak bilinen bu görüşe göre, gerek algılanan ve gerekse algılayan şeyler olmak üzere, bütün nesneler dışarıya akıntılar fırlatırlar. Algının duyu organı üzerinde bulunan gözeneklerden çıkan akıntıların nesnelerden gelen akıntılarla buluşması olduğunu söyleyen Empedokles, gözeneklerle akıntılar arasında belli bir oranın olması gerektiğini, duyu organları üzerinde bulunan gözeneklerin nesnelerden gelen akıntılar için fazla geniş ve aşırı dar olması durumunda algının söz konusu olamayacağını belirtir. Sözgelimi göz hemen tamamen ateş ve sudan meydana gelir; yani, onda, ateşten yapılmış olan bir gözbebeği ve etrafında onu çevreleyerek koruyan bir zar, yani sudan meydana gelen saydam zar vardır. Benzerin benzerini çektiğini bildiren Empedokles'e göre, göz bebeklerinde bulunan ateş sayesinde insanlar ateşli, yani parlak nesneleri, buna mukabil gözün saydam kısmında bulunan su sayesinde sulu, yani karanlık nesneleri algılarlar. Başka bir deyişle, nesnelerden çıkan ateş akıntıları göze yaklaştığı zaman, gözde bulunan ateş akıntıları onlara doğru ilerleyip, bu ikisi gözün dışında, ama göze yakın bir yerlerde buluşur ve ortaya böylelikle aydınlık nesnelerin görüntüsü çıkar. Aynı durumun karanlık nesnelerin görülmesi için de geçerli olduğunu söyleyen Empedokles,

şu halde, görme duyusunu dokunma duyusuna indirgemiştir (Kranz, *AF*, A86, 92).

Anaksagoras

Plüralist filozofların ikincisi, MÖ 500-428 yıllarında yaşamış olan Anaksagoras'tır. Aslında o, Miletli filozofların çıkmazını, Parmenides'in yerinde çıkışını çok daha iyi kavramış ve dolayısıyla, Empedokles'in çözümünü beğenmemişti. "Nasıl olur da saç olmayandan saç ya da et olmayandan et oluşabilir?" diye soran Anaksagoras'ın problemi, duyulara görünen bildik nesnelerin varoluşunu, Empedokles gibi şeylerin değişebilseler bile, özde aynı kalabilecekleri çelişik görüşüne başvurmadan açıklama problemiydi. Ona göre, "hiçbir şey varlığa gelmediği ya da yok olup gitmediği" için, duyu yoluyla algılanan nesneler "var olan şeylerin karışması ve ayrışması"ndan çıkmış olmak zorundaydı. Bu yüzden, onun temel amacı çevremizdeki dünyanın sergilediği çeşitliliğin ilk karışımda zaten ihtiva olunduğunu ve onun ancak her şeyde başka her şeyden bir parça bulunduğu kabulüyle açıklanabileceğini göstermek oldu.

Homoiomereia: Anaksagoras da, çağdaşı Empedokles gibi, Eleacı görüşün birciliğiyle, değişmenin ve oluşun gerçekliğini kabul eden sağduyunun plüralizmini uzlaştırma çabası vermiştir. Bu yüzden o, şeylerin ya da var olanların, temel öğelerin birleşmesi ve ayrılması anlamında değiştiğini iddia etmiştir. Yani, dünyadaki şeyleri meydana getiren temel öğelerin, varlığa gelmemek ve yok olup gitmemek anlamında değişmez olduğunu, duyusal dünyada gözlemlenen değişmenin, bu temel öğelerin birleşip ayrılmasından meydana geldiğini öne süren Anaksagoras, buraya kadar aynı düşünceleri paylaştığı Empedokles'ten, bu temel öğelerin, dört değil de, sonsuz sayıda olduğu teziyle farklılık gösterir. O, dünyamızın zengin ve çok sayıda nitelikle dolu olduğu için, bir ya da birkaç *arkhê* ile açıklanamayacağını, toprak, hava, su ve ateşin hiçbir şekilde temel öğe ya da *arkhê* olmayıp, başka tözlerden meydana gelen karışımlar olduğunu iddia etmiştir.

Buna göre, var olan her şeyi meydana getiren nihai ve en yüksek öğeler, ilk madde ya da *arkhê*ler, her türden şekli, rengi ve kokusu olan sonsuz sayıda tözdür. Çok küçük olmakla birlikte, bölünemez olmayan bu tözler yaratılmamışlardır. Onların nitelikleri kadar nicelikleri de sabittir. Anaksagoras'a göre, bütün ve parça aynı türden olduğuna göre, doğada var olan organik ya da inorganik mad-

deleri bölüp ayrıştırdığımız zaman, kendileriyle karşılaşacağımız şeyler, kendilerinden hareket ettiğimiz bütünlerden farklı şeyler değil de, onlarla aynı türden şeyler ya da parçalar olur. Yani etin, kanın, suyun, taşın en son parçaları yine et, kan, su ve taş olacaktır. Var olan şeylerin hem sayı bakımından, ve hem de küçüklük bakımından sonsuz olduğunu, herhangi bir şeyin sadece kendisinde değil, fakat her bir sonsuz küçük parçasında da diğer bütün şeylerin bulunduğunu savunan Anaksagoras, bunu "her şeyde her şeyden bir parça vardır" sözüyle ifade eder. Bu bileşen ya da parçalara, "benzer" ya da "aynı" ve "parça" anlamına gelen iki kök terimden oluşan bileşik bir terimle *homoemeria* veya tohumlar anlamına gelecek şekilde *spermata* adını verir.

Buna göre, dış dünyada gördüğümüz her fiziki ya da duyusal nesne, dünyadaki gerçek maddelerin hepsinin parçacıklarını içeren bir karışım olmak durumundadır. "Saç" dediğimiz şeyde pırasa maddesinin parçacıkları, cam maddesinin parçacıkları, inek maddesinin parçacıkları, vs. –çevremizde gördüğümüz bütün maddelerin parçacıkları– vardır. Aynı şekilde, "et"te de saç maddesinin parçacıkları, pırasa maddesinin, cam maddesinin, ağaç maddesinin ve elbette et maddesinin parçacıkları vardır. Bunlardan birincisinde, her ne kadar o duyulur evrendeki bütün varlık ya da maddelerden parçacıklar ihtiva etse de, saç; ikincisinde ise et maddesi bir şekilde baskın çıkmıştır ve görme yetimizin kaba ve yetersiz olması nedeniyle, biz onları baskın olan şeyin adıyla çağırırız.

Anaksagoras'ın öğretisine göre, evrenin ilk başlangıç halinde, yaratılmamış olan tüm tohumlar, varlığın sonsuz küçük parçaları birbirlerine karışmış bir durumda bulunuyorlardı. Bütün bir varlık kütlesi, sonsuz sayıda küçük tohumun bir karışımı olmak durumundaydı. Bugün var olan dünya, söz konusu kütle ya da karışımı meydana getiren tohumların ayrılıp bir araya gelişinin bir sonucudur. Bu parça ya da tohumlar, başlangıçtaki bu karışım ya da kaostan, nasıl ayrılıp, dünya düzenini meydana getirecek şekilde bir araya gelmişlerdir? Onları harekete geçiren ne olmuştur?

Nous: Anaksagoras, dünyadaki oluşu, dünyada gözlemlediğimiz şeylerin varlığa gelişini açıklamak için, maddi neden dışında fail bir nedene ihtiyaç olduğunu düşünmüş ve hareket kaynağı olarak, tinsel bir ilke olan *Nous*'u öne sürmüştür (Kranz, *AF*, A42). Onun öğretisinde, ilk karışıma ondan evreni meydana getirecek hareketi verdiren ilke olan *Nous*, akıllı ve düzenleyici bir ilkedir.

Var olan şeylerin en incesi ve en safı olan *Nous*, aynı zamanda geri kalan her şeyin bilgisine ve onlar üzerinde bir kudrete sahiptir. *Nous* işte bu durumun bir sonucu olarak, kaosu *kosmos* haline getirmek üzere, ilk karışımı harekete geçirmiştir. *Nous*'un ilk karışıma verdirdiği hareket, bir dönme ya da çevrinti hareketidir. Bu dönme hareketi sonucunda, yoğun ve soğuk olan bir şey olarak Havayla ince ve sıcak bir şey olarak Eter birbirinden ayrılmıştır. Buna göre, hava ve eter anaforun çevresine gitmiştir. Öte yandan, çevrintinin merkezinde, maddenin yoğunlaşmasının bir sonucu olarak, toprak meydana gelmiş ve çevrinti içinde meydana gelen taş kitleleri, anafor hareketinin büyük hızından dolayı, çevreye doğru fırlamışlar; orada da, ateşli eter kütlesi içine düşünce, kor haline gelerek, yıldızları meydana getirmişlerdir (Kranz, *AF*, B13, 15, 16).

Anaksagoras, madde dışı, maddeden bağımsız tinsel bir ilke olarak, *Nous*'un faaliyetini ilk karışıma verdirdiği hareketle sınırlar ve daha sonra Sokrates'in de şikâyet edeceği üzere, onu bir *deus ex machina* olarak kullanır. Başka bir deyişle, *Nous*'un faaliyetini, hareket kaynağı olmakla sınırlayan Anaksagoras, diğer zamanlarda mekanik nedenlere başvurmuştur. Maddi nedene ek olarak fail nedeni ortaya koyan filozof, Platon'un *Phaidon* adlı diyalogunda da belirttiği üzere (*Phaidon* 97c-98c), *Nous*'a ereksel neden olma işlevi yükleyememiş, ona dünyadaki düzeni ve nesnelerin sergilediği güzelliği açıklayacak bir ereksellik izafe edememiştir. Sokrates, bu durumu şöyle ifade eder.

Atomcular

Antik Yunan felsefesinde birlik ile çokluk arasındaki ilişkinin neden meydana geldiği ve dolayısıyla "neyin gerçekten var olduğu" problemi üzerinde yoğunlaşan başka bir okul da Atomcu Okul'dur. Atomcu Okul'a göre, çokluk, yani doğada var olan tüm nesneler bir şeyden, maddeden meydana gelmiştir. Atomcu Okul düşünürleri, sözü edilen bu birliği, maddenin, kendilerinin *atomon* adını verdikleri küçük ve bölünemez parçacıkları olarak tanımlarlar. Atomculara göre, çokluk bir olanın meydana getirdiği farklı ve değişik birleşim ya da düzenlemelerden başka hiçbir şey değildir. *Doğadaki her şey, maddenin bölünemez parçacıkları olan bu bileşensel öğelere indirgenebilir.* Bundan dolayı, doğada her ne kadar sayılamayacak kadar çok sayıda şey var olsa bile, bunların hepsi de son çözümlemede tek bir şey türüne, yani atomlara ya

da maddeye indirgenebilir. Öyleyse, gerçekten var olan atomlar ya da madde olup, dış dünyadaki çokluk görünüşten başka bir şey değildir.

Demek ki atomcular da tıpkı Empedokles ve Anaksagoras gibi, Elealıların güçlü argümanlarını, sağduyunun değişmenin gerçek olduğu görüşüyle uzlaştırmaya çalışmışlardır. Onlar gerçekliğin özü itibarıyla, kalıcı, değişmez ve ezeli-ebedi olduğunu öne sürerler. Bununla birlikte, var olanlar sürekli bir hareket halinde olduğundan, değişmenin varlığını yadsımak da mümkün değildir. Değişme gerçektir. Demek ki, Parmenides'le niteliksel değişmenin anlaşılmazlığı ve imkânsızlığı hususunda uyuşan atomcular, ondan niceliksel değişmenin anlaşılmazlığı ve imkânsızlığı bağlamında ayrılmışlardır. Aslında, ilk plüralistler, gerçek bir çokluğun varoluşunu ileri sürmenin değişme bilmecesini çözeceğini ümit etmişlerdi. Fakat daha başlangıçta bu çokluğun sadece sayısal bir çokluk mu, yoksa niteliksel bir çeşitlilik mi olduğu sorusuna bir çözüm getirilemedi. Bu seçeneklerden ikincisi daha doğal bir kabul gibi gözüktü. Nitekim gündelik deneyimin nesneleri, renk, doku, koku bakımından büyük farklılıklar gösteren niteliksel olarak çeşitli tikellerdir. Tüm bu somutluğu ve farklılığı düşünmeden geçivermek ve bu yüzden de niteliksel özgüllüğü olmayan bir *arkhê* düşüncesine varmak zordu. İlk monistlerin gerçekliğin "su" ya da "ateş" ya da "hava" olduğunu söylemelerinin nedeni, buydu. İlk plüralist Empedokles'in niteliksel olarak çeşitlilik sergileyen, bir "kökler" çokluğu önkabulünü yaratan şey ve Empedokles'in *sonlu* niteliksel çeşitlilik kabulü başarısız olduğunda, Anaksagoras'ın *sonsuz* bir niteliksel çeşitliliğe başvurmasının nedeni, budur. Bu da başarısız olduğu ve niteliksel çeşitliliğin bir çıkmaz yol olduğu açık hale gelmeye başladığı zaman, *öteki alternatifi, yani yalnızca niceliksel olarak farklı olan bir çokluğu sınamanın vakti gelmişti.* O halde, Atomculuğun ilk ilkesi, yalnızca şekil ve büyüklük bakımından farklı ve dolayısıyla niteliksel bakımdan ayırt edilemez bir var olanlar çokluğunun varoluşunu öne sürer.

Antik çağda Atomcu Okul'un, sonradan Helenistik dönemdeki temsilcisi Epiküros ve Roma dünyasındaki temsilcisi Lukretius bir tarafa bırakılacak olursa, Leukippos ve Demokritos tarafından temsil edildiği söylenebilir. Antik atomculuğun kurucusu olarak geçen düşünür, bu iki filozoftan Leukippos'tur. Hayatı hakkında hemen hiçbir şey bilinmeyen, bu yüzden varoluşu daha antik çağda bile şüpheli hale gelen Leukippos'un, bununla birlikte atomculuğun

kurucusu olma rolü, Atomcu Okul'la ilgili neredeyse bütün bilgilerimizi kendilerinden derlediğimiz Aristoteles ve Theophrastos tarafından kesin olarak doğrulanır. Eldeki veriler Leukippos'un öğretileriyle okulun ondan daha ünlü temsilcisi Demokritos'un öğretileri arasında bir ayrım yapmak bakımından yeterli olmasa da, onun atomcu öğretiyi ortaya koyan bir kitap olarak, evrensel determinizme vurgu yaptığı *Megas Diakosmos* [Büyük Evren Sistemi] adlı bir eser yazdığı kabul edilir. Bu yüzden, Leukippos'un da Demokritos kadar tarihsel bir figür olduğunu, atomculuğu ilk kez onun ortaya attığını, fakat görüşlerinin öğrencisi Demokritos'un görüşleri içinde oldukça erken sayılabilecek bir tarihte eridiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Leukippos MÖ 490 yılında Miletos'ta doğmuş, yaklaşık yirmi yaşlarında Anadolu'dan ayrılarak, Güney İtalya'da Elea kentine gitmiştir. Burada Zenon'un öğrencisi olan filozof daha sonra Trakya'da Abdera kentine yerleşmiş ve burada Atomcu Okul'u kurmuştur.

Demokritos'a gelince, onunla ilgili bilgilerimiz, hiç kuşku yok ki, çok daha fazladır. MÖ 460 yılında doğduğu, yaklaşık yüz yıllık uzun bir ömrün ardından 360 yılında Abdera'da öldüğü anlatılır. Leukippos'tan otuz, Sokrates'ten on yaş daha genç ve bu arada Sofistlerin hemen tamamı ve Platon'la da çağdaş olan Demokritos'un varını yoğunu farklı diyarlara bilim ve felsefe öğrenmek amacıyla yaptığı seyahatlerde harcadığı, hemen tüm antik kaynaklarda anlatılır (Diogenes, *FYÖ*, IX 35).

Demokritos, söz konusu seyahatlerin ardından, 420 yılında Atina'ya da gelmiş, anlatıldığına göre, burada kendisini hiç kimsenin tanımamış olması karşısında çok şaşırmıştır (Kranz, *AF*, B116). Bununla birlikte, o şan şeref peşinde koşan, insanlar tarafından tanınmamış olmaktan rahatsızlık duyacak biri olmayıp, bilgi arayan, evrenin gizlerine nüfuz etmek için çalışan biridir. Gerçekten de "bir tek nedenin açıklamasını bulmayı Pers tahtını elde etmeye yeğ tutacağını" (Kranz, *AF*, B118) söyleyen Demokritos, Atina ziyaretinin ardından Abdera'ya geçmiş ve burada Leukippos tarafından kurulmuş olan Atomcu Okul'u ondan devralmıştır. Bundan sonraki hayatını hemen tamamen okulda, bilimsel araştırma ve tefekkürle geçiren Demokritos'un ilgili alanlarının hayli çeşitli olduğu ve felsefenin hemen her alanında eser verdiği anlatılır (Diogenes, *FYÖ*, IX 37).

Atomcu Metafizik: Atomcular, sözünü ettiğimiz uzlaşının bir gereği olarak birtakım değişmez töz veya *arkhê*lerin varoluşunu

öne sürmüş ve duyusal dünyada açıkça gözlemlenebilir olan *varlığa geliş ve yok oluşu söz konusu tözlerin, yani atomların bir araya gelişleri ve ayrılışlarıyla açıklamıştır.* Söz konusu atomcu teori neredeyse sonsuz sayıda fenomenin varoluşunu açıklama iddiasıyla ortaya çıktığı için, atomların sayısının sonsuz olduğunu varsayar. Atomcu varlık anlayışının, bununla birlikte, yegâne ilkesi atomlar değildir, zira atomlar içinde hareket edecekleri, bir araya gelip ayrışacakları bir boş mekânın varoluşunu öngörür. Bu yüzden *atomcu metafiziğin iki temel ilkesi, atomlarla boşluk ya da boş mekândır* (Aristoteles, *Metafizik* 985b). Onların söz konusu materyalist metafiziklerinde gerçekten var olan atomlar olup atomların varoluşu kendilerinin içinde hareket edecekleri, onlardan daha az gerçek olmayan boşluğun ya da var-olmayanın varoluşunu gerektirir. Bu nedenle, çokluk ya da var olanlar, gerçekten var olan atomların boşluk içinde değişik şekillerde bir araya gelişleriyle açıklanmak durumundadır (Aristoteles, *Metafizik* 985b).

Atomcuların söz konusu iki gerçeklik ilkesini diğer plüralistlerden Empedokles'in dört öğesi ve Anaksagoras'ın sonsuz sayıda tohumuyla karşılaştıracak olursak, *atomlar niteliksel olarak değil de, yalnızca niceliksel bakımdan farklılık gösteren öğeler olmak bakımından ayrılırlar.* Buna göre, örneğin Anaksagoras'ın birbirlerinden niteliksel olarak farklılık gösteren sonsuz sayıda tohumdan söz ettiği yerde, atomcular, birbirlerinden niteliksel olarak değil de, yalnızca niceliksel olarak, yani büyüklük ve şekil bakımından farklılık gösteren atomları öne sürerler. Yine, Anaksagoras'ın öğelerinin sonsuzca bölünebilir olduğu yerde, Leukippos ve Demokritos'un atomları basit olup, *fiziki bakımdan bölünemez parçacıklardır.* Öte yandan, Anaksagoras'ın boşluktan söz etmediği, dünyadaki hareketi, hareket eden öğelerin dışındaki bir ilkeyle, tinsel bir ilke olarak Zihin ya da *Nous*'la açıkladığı yerde, atomcu düşünürler, atomların hareketinin zorunlu bir koşulu olarak boşluğu öne sürmüş ve hareketin atomların özsel özelliği olduğunu söyleyerek, her şeyi mekanik nedenlerle açıklamışlardır.

Var olan olmak bakımından atomlar, Leukippos ve Demokritos'a göre, Parmenides'in Varlığının özelliklerine sahiptirler. Bunlar her şeyden önce ezeli ve ebedi olan gerçekliklerdir, yani evrenin yapıtaşları olan, her şeyin kendilerinden meydana geldiği atomlar için oluştan, varlığa geliş ve yok oluştan söz edilemez. Başka bir deyişle, maddenin sakınımı ilkesini olabilecek en bilinçli bir biçimde ortaya koymuş olan Demokritos'un bakış açısından atomlar yaratılmış

olmadıkları, meydana gelmedikleri gibi, ortadan kaldırılamaz veya yok edilemezler (Aristoteles, *Fizik* 251b). Dahası atomlar katı olup, bundan dolayı değişmeye de tâbi değildirler.

Buradan hareketle, atomların öncelikle kavramsal, sonra da mantıksal ve fiziki olarak bölünemez oldukları söylenebilir. Onlar kavramsal olarak bölünemezler, çünkü maddenin bölünemez en küçük parçacığı olan atomdan daha küçük bir şeyi düşünemeyiz ya da tasarlayamayız. Onlar mantıksal olarak da bölünemezler, zira atom-altı düzeyde var olan bir cisim ya da töz kavramı sadece bir çelişki meydana getirir. Öte yandan, Leukippos ve Demokritos'un atomu, modern atom görüşünde olduğu gibi, bir güç merkezi, matematiksel bir nokta olmayıp, yer kaplayan bir parçacıktır. Yani, atom matematiksel olarak değil de, fiziken bölünemez olan bir birimdir. Onların fiziki bakımdan bölünememelerinin nedeni ise, katılıkları ve dolayısıyla, kendi içlerinde boşluk ihtiva etmemeleridir (Kranz, *AF*, 67 A14).

Atomların bir başka özellikleri de kendi içlerinde sürekli ve homojen olmalarıdır. Bu, onların içinde herhangi bir boşluk olmamasının doğal bir sonucudur. Bu yüzden, atomlar katı olup, onlarda herhangi bir değişme de mümkün değildir. Yani, atomun kendisinde, ne hareket, ne nitelik veya tözsel değişme vardır. Hareket atomun yer değiştirmesi olup, atomun kendisi hiçbir hareket, değişme, oluş içinde değildir. Bütün bunlar atomların bir araya gelmeleri veya ayrılmaları sonucunda ortaya çıkan olaylardır. Atomlar ayrıca niteliksizdirler de. Yani, atomlar kendi içlerinde, kuru yaş, sıcak soğuk gibi hiçbir nitelik ya da belirlemeye sahip değildirler.

Atomlar, yine sonsuz sayıda olup kendi içlerinde bir birlik meydana getirirler (Aristoteles, *Metafizik* 1039a). Bu noktaya kadar atomları sadece olumsuz özellikleriyle tanımlayan Demokritos, bundan sonra atomların olumlu özelliklerine geçer. Atomların en temel pozitif özellikleri, *onların bir büyüklüğe ve dolayısıyla da bir şekle sahip olmalarıdır*. Başka bir deyişle, atomlar birbirlerinden şekil ve büyüklük bakımından ayrılırlar. Atomlar, gözle görülemeyecek veya algılanamayacak kadar küçük olmakla birlikte, onların temel özelliklerini küçüklükleri oluşturmaz. Demokritos'un sisteminde, güneş kadar büyük bir atomun olması da pekâlâ mümkün olup, bazı kaynaklar onun böyle bir şeyden fiilen söz etmiş olduğunu bildirirler. Atomların, sadece sayı yönünden değil, şekil bakımından da sonsuz olduğunu öne süren Demokritos'a göre, atomların

bazıları yuvarlak, bazıları düz, bazıları küre, bazıları küp şeklinde, bazıları gözenekli, diğer bazıları da çengellidir (Kranz, *AF*, 67 A14).

Demokritos, dolayısıyla dünyadaki varlıkların birbirlerinden nitelik bakımından farklı olduklarını, oysa atomların nitelik bakımından aynı olduklarını kabul ettikten sonra, nesneler arasındaki nitelik farklılıklarını atomların şekil bakımından farklı oluşuyla açıklama yoluna gitmiştir. Burada gözetilen iki faktör ise atomların diziliş tarzı ve konumlarındaki farklılıktır. Aristoteles, bu bağlamda birincisine örnek olarak NA ile AN'nin birbirinden farklılığını, ikincisine örnek olarak da, Z harfi ile N harfinin farklılığını verir. Buna göre, NA ve AN gibi iki farklı nesneyi oluşturan bileşenler aynı oldukları halde, onların dizilişleri birbirinden farklıdır. Öte yandan, N harfi Z harfinin yana yatırılmış şekli olup, Z N'den duruş veya konum bakımından farklılık gösterir.

Birbirlerinden aralarındaki boşlukla ayrılan atomlar, tıpkı harflerin sözcükleri, tümceleri ve bir bütün olarak yazıyı meydana getirmeleri gibi, gerçekliğin temel yapı taşları olarak ortaya çıkarlar. Atomların bir araya gelişleri ve birbirlerinden ayrılışları sonucunda, bileşik cisimler meydana gelir. Bileşik cisimlerin niteliklerini ve farklılıklarını meydana getiren şey de, atomların büyüklük, şekil ve konum farklılıklarıdır. Onları birleştiren ve ayıran şey, Demokritos'a göre, atomlara dışarıdan bir fail güç tarafından aktarılan hareket değil de, onların özünde var olan harekettir. Buna göre, boş mekân içine yayılmış olan atomlar sürekli bir hareket hali içinde olup, onların hareketleri birtakım çarpışmalara yol açar. Bu çarpışmalar iki yönlü bir sonuç doğurur: Birbirlerine hiçbir şekilde uymayan atomlar çarpışınca birbirlerinden uzaklaşırlar veya birbirlerine uyan, şekilleri birbirlerine denk düşen atomlar, çarpışma sonucunda birleşip, bileşik cisimleri meydana getirirler. Bu şekilde oluşan bileşik cisimler, renk, koku, tat, sıcaklık gibi duyusal niteliklere sahip olurken, atomların kendileri töz bakımından aynı kalır.

Demokritos atomların özünden ayrılmaz olan hareketin iki türlü olduğunu öne sürer. Bunlardan birincisi, atomların kozmik süreç başlamadan önce başlangıç durumunda sahip olduğu doğal hareket veya bir başlangıcı olmayan harekettir; ikincisi ise atomların bir araya gelmeleri, fenomenleri meydana getirmeleri sırasında ortaya çıkan harekettir. Gerçek anlamda bir mekanik materyalist olan Demokritos'a göre, birinci tür hareketin ne bir kaynağı, ne

bir faili ne de bir başlangıcı vardır. İkinci hareket türü ise atomların bir araya gelip varlıklar oluşturdukları andan itibaren ortaya çıkar; bu andan itibaren o, tamamen mekanik bir hareket olup sadece bir çarpma, vurma hareketidir. Bu hareket başka bir anlamda doğal olup, onun bir başlangıcı ve bitimi vardır. O, bu haliyle, bilardo topunun başka toplara çarptığı zaman meydana getirdiği hareketlere benzer.

Boşluğun sonsuz olduğunu, sonsuz sayı, şekil ve büyüklükte olan atomların onun içinde ezelden beri hareket halinde olduklarını öne süren Demokritos'a göre, kozmik sürecin başlangıcında, bu atomlar her yöne hareket ederek birbirleriyle karşılaşmışlar ve bunun sonucunda çevrintiler oluşmuştur. Bütün bir maddi alanı içine alan büyük çevrinti içinde meydana gelen kısmi girdaplar, ayrı kozmik sistemleri ya da dünyaları meydana getirmiştir. Bu girdap hareketleri sonucunda, antik çağın meşhur "benzerin benzerini çektiği" ilkesine göre, benzer atomlar benzerlerine yaklaşmış, onlarla birleşmiştir (Kranz, *AF*, B 156, 157). Ona göre, bu girdap hareketleri sonucunda, santrifüj kuvvetin etkisi altında hafif atomlar çevreye doğru yayılırken, ağır atomlar merkeze doğru yığılmıştır. Yani, her kısmi girdap sistemi içinde çevreye doğru giden atomlar bir araya gelerek, bir tabaka oluşturmuş ve böylelikle de ayrı *kosmos*lar boşluk içinde birbirlerinden ayrılıp sınırlanmışlardır. Demokritos, dünyamızın oluşumunu da bu şekilde açıklayarak bu süreç sonunda, onun merkezinde ağır atomların meydana getirdiği toprağın oluştuğunu, çevresinde ise ateş atomlarından meydana gelen gökcisimlerinin meydana geldiğini öne sürer (Kranz, *AF*, 67 A1).

Onun söz konusu metafizik görüşünün temelinde bulunan ana ilkelere gelince, bunların hiç kuşku yok ki en başında maddenin sakınımı yasası, yani "hiçten hiçbir şeyin çıkmayacağı, var olan hiçbir şeyin yok edilemeyeceği, bir değişmenin parçaların birleşmesi ve ayrılmasından başka bir şey olmadığı" ilkesidir. Demokritos ikinci olarak, "hiçbir şeyin rastlantı ile meydana gelmediğini, her şeyin bir neden ve zorunluluğun sonucu olduğunu" söylemek suretiyle, mutlak bir nedenselliğin ve determinizmin savunucusu olmuştur. Atomların birbirleriyle temasa geçmeleri, çarpışmaları ve birleşmeleri ile başlayan süreçte hiçbir rastlantının yerinin olmadığını, her şeyin tam bir zorunluluk altında cereyan ettiğini, her şeyin, vuku bulan her olayın kesin bir biçimde belirlendiğini savunan Demokritos'un nedenselliği, tam bir mekanik nedenselliktir.

Varlıklar arasındaki niteliksel farklılıkların niceliksel farklılıklara indirgenebileceği düşüncesinin Antik Yunan'daki bir diğer önemli temsilcisi olan Demokritos, işte bu bağlamda, nesnelerin birincil nitelikleri ile ikincil nitelikleri arasında bir ayrım yapmıştır. "Tatlı, acı, sıcak, soğuk, renk, bütün bunlar ancak birer sanı olarak vardır. Var olan ise ancak atomlar ve boşluktur" diyen Demokritos'a göre, atomların şekil, büyüklük gibi özellikleri algılayan özneden bağımsız olarak atomların kendilerinde var olan özelliklerdir. Oysa kırmızılık, acılık, tatlılık gibi nitelikler, bizatihi atomların kendilerine ait, nesnel nitelikler olmayıp, onların bir özneyle teması sonucunda ortaya çıkan niteliklerdir. Örneğin insanın dilinin yuvarlak atomlardan meydana geldiğini, buna karşılık biberin çengelli atomlardan oluştuğu dikkate alınırsa, çengelli atomların dil üzerinde belirli bir tahriş meydana getireceği açıktır. Ya da şekerin düz, kaygan atomlardan meydana geldiği varsayıldığında, onun dilde meydana getireceği tahriş çok daha az olacağı için, o insanda haz verici bir duyuma (*aisthêsis*) yol açar. Bu açıklamayı bütün diğer nitelikler için de kullanmak mümkündür. Dolayısıyla, tatlı, acı, soğuk, sıcak nesnelerin nesnel nitelikleri olmayıp, nesnelerle insan varlıkları arasındaki özel bir ilişkiden dolayı, insanda var olan öznel fikirler veya isim ya da sanılardan ibarettirler.

Psikolojileri ve Bilgi Görüşleri: Mekanizmi evrensel olan atomcular, insanı da tamamen atomlardan meydana gelen bir varlık olarak değerlendirip onun hareketlerini de tamamen mekanik bir biçimde anlamak ve açıklamak istemişlerdir. Başka bir deyişle, insanın düşünme hareketi, bilinçli ve iradi seçme hareketi de dahil olmak üzere, bütün hareketlerini genel hareket yasaları çerçevesinde açıklama amacı güden Demokritos'a göre, insan varlığı bir bedenden ve bir de ruhtan meydana gelir. O, ruhun ince, düz, yuvarlak ve ateş atomlarına benzer atomlardan yapılmış olduğunu, bu atomların en hareketli atomlar olup insani dünyadaki her şeyin ruh atomlarının bütün bedene nüfuz eden hareketlerinden kaynaklandığını söyler (Kranz, *AF*, 67 A28).

Bedeni hareket ettireceğine göre, ruhun bedene göre daha hareketli, daha akıcı atomlardan meydana gelmesi gerektiğini söyleyen Demokritos açısından, canlı organizma ile teneffüs edilen hava arasında sürekli bir değiş tokuş vardır. Çünkü teneffüs edilen hava da aynı şekilde düz ve hareketli atomları, yani ateş atomlarını ihtiva eder. Teneffüs olayında ruhu meydana getiren

atomlar ile havada bulunan ateş atomları arasında sürekli bir alışveriş cereyan eder, öyle ki teneffüs son bulduğunda, yani ruhun atomları havadan beslenmediği zaman ortaya çıkan şey ölümdür.

Ruhun en temel ve en önemli etkinliği bilgilenmedir. Bilgide önce algıyı ele alan, algı ve bilginin de, bütün diğer doğal oluşumlar gibi, atomlar arasındaki çarpışma olayları yoluyla açıklanabileceğini öne süren Demokritos, nesnelerin birtakım suretler, ince atom tabakaları çıkardıklarını, bunların hava tarafından taşınıp, kendileri de atomların birleşmelerinden meydana gelen duyu organlarına iletildiklerini söyler. Algılanan nesnelerin yapılarının farklılığına ek olarak, ince atom tabakalarını taşıyan havanın etkisi ve duyu organlarının kendi yapılarının tesiri de, algıdaki göreliliğin en önemli nedeni olmak durumundadır. Bu yüzden Demokritos algısal bilgi ile rasyonel bilgi arasında bir ayrım yapıp tüm materyalizmine karşın, algının bilgi vermediğini, bizi yalnızca görünüşlere, var olanların ikincil niteliklerine götürdüğünü savunur. Ona göre, algısal bilgi, görünüşlerin, gerçekte varolmayan ikincil niteliklerin bilgisini verdiği için, aşağı türden bir bilgi olmak durumundadır. O insanın hakikate, gerçekten var olanın doğru bilgisine, en azından duyular yoluyla erişemeyeceğini söyler (Kranz, *AF*, B8).

Buna göre, ikincil niteliklerin, gerçekliğin bir parçasını oluşturmak yerine, gözlemciye bağımlı olduklarını ortaya koyan ilk düşünür olan Demokritos, gözlemlenemeyen atomik yapılarla bu yapıların insanlara sunduğu görünüşler arasındaki karşıtlığı duyuların güvenilmezliğini gözler önüne sermek amacıyla kullanmıştır. Başka bir deyişle, bizim farklı cisimlere yüklediğimiz renk, ses, koku ve tat gibi duyusal niteliklerin, cisimlerin bizzat kendilerinde olmayıp, yalnızca atomların çeşitli birleşimlerinin duyu organlarımız üzerindeki etkileri olduğunu öne süren atomculara göre, atomların katılık, büyüklük, şekil gibi birincil niteliklerinin dışında başka hiçbir nitelikleri yoktur. Bize yalnızca görünüşü veren, var olanların birincil niteliklerine hiçbir şekilde ulaşamayan duyu-algısı, şeylere ilişkin gerçek bir bilgi sağlayamaz (Kranz, *AF*, B11).

Biz atomları gerçekte oldukları şekliyle algılayamayız; bununla birlikte onları düşünebiliriz. Algıların, görünüşlerin bittiği yerde başlayan düşünce ya da entelektüel sezgi, varlığın bizzat kendisine, atoma ulaşır. Kendilerinden önceki tüm diğer Yunan filozofları gibi,

rasyonalist olan atomculara göre, yine de entelektüel sezgi ya da kavrayış veya saf düşünce ile elde edilen inançlar duyu-algısının eseri olan inançlarla bir şekilde çelişecek olursa, birincilerin reddedilmesi gerekir (Kranz, *AF*, 68 B125).

İKİNCİ BÖLÜM



İnsan Üzerine Felsefe

Doğa felsefesi, milattan önce beşinci yüzyılın ortalarında son bulduktan sonra, felsefenin mahiyetinin baştan aşağı değiştiği söylenebilir. Başka bir deyişle, varlık ya da doğa üzerine çıkar gütmeyen felsefi spekülasyonun ardından, felsefenin merkezine insan geçirilmiş; *felsefi ilgi, evrenden insana dönerken, kozmoloji ve ontoloji ile ilgili önemli entelektüel sorulardan insan yaşamı ve davranışıyla ilgili ivedilikle cevaplanması gereken sorulara doğru kaymıştır.* Doğa felsefesinin başlangıcından yaklaşık olarak yüz elli yıl sonra, doğaya ilişkin araştırma nihayete ermiş ve Helenik felsefenin bu antropolojik dönemiyle birlikte, filozoflar dikkatlerini daha ziyade etik ve siyaset felsefesine çevirirken, felsefeye tam bir hümanizm hâkim olmuştur. Burada hümanizm ile kastedilen şey ise, "büyüsü bozulmuş bir dünyada, insanın her şeyin merkezi yapılması" anlamında modern hümanizmden ziyade, felsefi konuların esas olarak etik ve politika felsefesi üzerinden ele alınması anlamına gelir. Dahası, Sofistlerle Sokrates tarafından temsil edilen "insan üzerine felsefe"nin belirleyici motifi, insanın bilme ve anlama isteğini karşılamak, merakını gidermek amacı dışında kalan birtakım pratik amaçlar olmuştur.

Felsefedeki bu değişimin, hiç kuşku yok ki çok çeşitli nedenleri, söz konusu değişimi ya tek başlarına, ya da birlikte gerçekleştirebilecek bir nitelik arz eden siyasi, felsefi ve toplumsal nedenleri vardır. Bunlardan öncelikle felsefi nedenleri ele alacak olursak, *doğa felsefesinin milattan önce beşinci yüzyılla birlikte iflâs ettiğini* söylemek doğru olur. Bu, bir yandan doğa felsefesinin aşağı yukarı söylenebilecek her şeyi söyleyip gelişme imkânlarını tüketip gelişmesini tamamladığı, bir yandan da, filozofların aynı konuda karşıt, hatta

çelişik görüşler öne sürmelerinden dolayı sonuçsuz ve Yunanlıya katkı yapamaz hale geldiği anlamına gelir. Yunanlı filozoflar, felsefi düşünce için gerekli olan kimi kavramların ve ayrımların bulunmadığı bir çağda, felsefi spekülasyonu adeta son sınırına dek zorlayarak, söylenebilecek her şeyi söylemişlerdir. Dolayısıyla metafiziksel anlamıyla felsefenin daha fazla gelişebilmesi için, varlık üzerine bu kadar çok şey söyleyen insanın bilgiyle ilgili yetilerinin eleştiri süzgecinden geçirilmesi, felsefi düşünce için yeni yöntemlerin bulunması, varlıkla ilgili doğru araştırmalar için yeni kavram, ayrım ve kavrayışların ortaya konması gerekli hale gelmiştir. Bunun için de doğallıkla Platon ve Aristoteles'i bekleme zorunluluğu gerekecektir.

Öte yandan, insanların tatmin edici ve mutlu bir hayat sürebilmek için maddi duyu dünyasını anlamaları, onunla bir şekilde başa çıkmayı öğrenmeleri gerekir. Üstelik bu duyusal dünya, insanların çok büyük bir bölümü için "gerçek dünya" olmak durumundadır. Doğa filozofları, doğa felsefesinin iflasına katkıda bulunacak şekilde, işte bu dünyanın gerçekliğini reddetmiş, aşırı soyut ve spekülatif görüşleriyle, sıradan insanın gerçek dünyasını salt bir görünüşler dünyasına indirgemiştir. *Sokrates öncesi doğa filozoflarının farklı gerçeklik tasarımları, hemen her konuda çelişik görüşler öne sürmeleri de, bu felsefenin iflâsında belirleyici bir rol oynamıştır.* Örneğin İyonyalı filozofların varlığın temeline maddeyi, maddi bir ilkeyi yerleştirdikleri yerde, Pythagorasçılar, varlığın *arkhê*si olarak formel bir ilkeyi, sayıyı öne sürmüşler; Elea Okulu değişmenin bir yanılsamadan başka bir şey olmadığını söylerken, Herakleitos değişmenin gerçek olduğunu iddia etmiş; Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes gibi filozofların varlığı tek bir maddeden türettikleri yerde, Empedokles ve Anaksagoras gibi plüralist filozoflar varlığın temeline birçok madde yerleştirmişlerdir. Bir gelişmeye, bir sentez için gerekli olan altyapıya işaret eden söz konusu çelişik süreç, bununla birlikte ortalama insanın, doğa üzerine olan felsefeye sırt çevirmesine neden olmuştur. Nitekim doğa felsefesini izleyen yeni felsefenin Sokrates'le birlikte diğer temsilcileri olan Sofistler, doğa filozofları arasında bir uzlaşma bulunmamasının, onların aynı konuda farklı, hatta çelişik sonuçlara ulaşmalarının insan zihninin, insanın bilme ve düşünme yetisinin sınırlı olmasından kaynaklandığı sonucuna varmışlardır. Elealılar, değişmenin imkânsız olduğunu iddia ederken, Herakleitos yalnızca değişmenin gerçek olduğunu öne sürmektedir. Sofistler her ikisinden de aynı sonucu çıkarırlar: Değişme

var değilse eğer, bilgi söz konusu olamaz, zira değişme olmadığı için, bir olan her zaman kendi kendisiyle özdeş kalır ve ona herhangi bir şey, sıfat ya da nitelik yüklenemez. Her şey değiştiği zaman da bilgi söz konusu olamaz, çünkü bu durumda kalıcı hiçbir şey bulunamayacağı için, bir şeye yine herhangi bir şey, bir özellik yüklenemez. Öyleyse, akla dayanan, herkes için geçerli, mutlak ve nesnel bir bilgi, Sofistlere göre, mümkün olamaz.

Söz konusu felsefi nedene, toplumsal bir olgu olarak, artık felsefenin merkezi olup çıkan Atina'da koşulların, eskisi gibi, çıkar gözetmeyen entelektüel faaliyet için elverişli olmaması olgusu eklenebilir. Atina uzun bir refah döneminin ardından, öncelikle Atina ile Sparta arasındaki nüfuz savaşlarından yorgun düşmüştür. Yine, Perslerle yapılan savaşlar ve ağır bir veba salgını Atinalı ve Yunanlının gücünü neredeyse tüketmiştir. Üstelik Atina doğrudan bir demokrasiyle yönetiliyordu; Atinalıların Meclisi, yani bir toplantıda hazır bulunma imkânı bulan yetişkin erkek yurttaşların tümü, devlette nihai otoriteyi temsil etmekteydi. Bu demokraside meclis, seçilme yeterliğinde olanların yalnızca küçük bir kısmıyla toplanmış olsa bile, tam bir egemenliğe sahipti. Meclis, hem yasa koyucu, hem yürütücü hem de yargıçtı. Atina demokrasisi zenginlikteki ve toplumsal statüdeki büyük farklılıkları dışlamadı. Ama yine de, milattan önce beşinci yüzyılın ilk üç çeyreği boyunca eski aristokrat aileler –önceki yıllarda olduğu gibi dolaysız bir şekilde değil, ama az çok modern politik patronlara benzer tarzda, Meclis'teki oyları yönlendirip denetlemek suretiyle– yönetimi ellerinde tuttular.

Atina, öte yandan, bir ticaret demokrasisiydi. Nüfusunu kendi tarım kaynaklarından besleyemeyen Atina, el işçiliğini geliştirip, zorunlu gıda ithalatının bedelini tarım devletlerine sanayi ürünleri satarak karşıladı. Milattan önce beşinci yüzyıl boyunca, Atinalılar, genişleyen ticaret ağlarını sağlamlaştırdıkça, muazzam bir iktidar elde ettiler ve Atina büyük bir kolonyal güç haline geldi. Atina'nın sömürgesi haline gelen devletler Atina donanmasının "koruma"sı karşılığında yıllık bir haraç ödüyorlardı ve onların Atina'ya bağımlılığı Helenik dünyanın merkezi olan kent için bir ekonomik güç kaynağı haline geldi. Bununla birlikte, haraca bağlanmış bu güçler savaş zamanında gerçek bir zafiyet kaynağı oluşturmaktaydı. Atinalılar gerçekten de kendilerine bağımlı uzak devletlerin çoğu kez Spartalılardan yardım ve teşvik gören ayrılıkçı eğilimleriyle mücadele etmek durumunda kaldılar. İşte bu genel sosyo-ekonomik ve politik durumun hümanizmin doğuşunda iki yönlü bir

etkisi oldu. Her şeyden önce, gerek iç ve gerekse dış savaşların bir sonucu olarak felsefe zorunlulukla pratik bir mahiyet kazandı; kendisini, içinde yaşadığı toplumu tanımak, gerçek amacının ne olduğunu bilmek isteyen ortalama insan, çokluğun gerisindeki birlik problemine veya "neyin gerçekten var olduğu" sorusuna tümüyle ilgisiz kaldı. Başka bir deyişle, bütün bu olumsuz koşullar çıkar gözetmeyen bilimsel ve felsefi araştırmayı imkânsız kılan bir atmosfer yarattı ve sağduyu, doğa felsefesine karşı büyük bir tepki ortaya koyarken, felsefenin pratikleşmesini ya da insanla ilgili problemlere dönmesini talep etti.

Onun demokrasiyle ilgili boyutuna gelince, Atina meclisinde bütün erkek özgür Yunan vatandaşlarının yer alabilme hakkına sahip olması; demokrasinin ve bu arada, siyasal alanda başarı yolunun herkese açık olduğu inancının giderek yayılması, Atina'da gerekli politik kültürü ve eğitimi aktaracak bir felsefeciler topluluğuna duyulan ihtiyacı açığa çıkarmıştır. Dahası, yine aynı demokrasi içinde iktidar el değiştirip aristokratlardan tüccarlar sınıfına geçmişti. Aristokratlarda politika ve yönetim sanatıyla ilgili bilgileri babadan oğula aktarılır veya aile içinde kazanılırken, yükselen tüccarlar sınıfı böyle bir kültür ve eğitimden yoksundu. Onlar kendilerini eğitip kültürlendirirken yeni ve pratik bir bakış açısının savunuculuğunu yapacak entelektüellere, politik mevzilerini temellendirip meşrulaştıracak yeni bir felsefeye ihtiyaç duydular. İşte bu eğitim ihtiyacını karşılarken, rölativist ve bireyci bir bakış açısının savunuculuğunu yapan Sofistler oldu. Sofistler, işte bu anlamda çağlarının gerçekten de çocuğu oldular.

İlginin doğal fenomenlerden esas itibarıyla etik ve politika felsefesinin belirlediği insani konulara doğru kaymasına rağmen, Presokratik gelenek ile Sofistler tarafından yaratılan yeni entelektüel atmosfer arasında, paradoksal olarak birtakım bağlantıların da olduğu söylenebilir. Bu bağlantılar, özellikle yeni oluşacak felsefi karşıtlıkları anlamak açısından özel bir önem taşır. Buna göre, Presokratikler esas olarak gerçekliğin doğası ve onun duyusal fenomenlerle olan ilişkisi üzerinde durmuşlardı. Gerçeklikle görünüş arasındaki ilişki problemi, yeni dönemin hümanist felsefesinin, felsefi tartışmalarının ve şu ya da bu şekliyle rakip felsefeler arasındaki farklılığın da temelinde yer aldı. *Bu açıdan bakıldığında, beşinci yüzyılın ikinci yarısında, bir tarafta temelleri ampirizm, pozitivizm, fenomenalizm, bireycilik, görecilik ve hümanizm benzeri terimlerle ifade edilerek özetlenebilecek olan fikirler kompleksi bulunur.* Bir andan diğerine,

bir bireyden bir başkasına sürekli değişen bu görünüşlerin yegâne gerçekliği meydana getirdiğini öne süren bu anlayış, ahlak alanında genel geçer, kalıcı ilke ve kurallara karşı güvensizlik sergileyen bir "durum ahlakı" veya "başarı ahlakı"na götürür. Bu türden genel ve kalıcı kural ya da ilkelerin ancak ilahi bir güç tarafından desteklendiği ya da kurumsallaştırıldığı takdirde geçerli olabilecekleri dikkate alınırsa eğer, söz konusu anlayışın, Yunan dünyasında şimdiye kadar sorgulanmamış başkaca bütün geleneklerle birlikte, dini inançlara da meydan okuduğu söylenebilir. *Bu görüş ya da yaklaşıma ise duyusal fenomenlerin üstünde bireysel eylem ve olaylardan etkilenmemiş olarak var olan mutlak standartlara, kalıcı ve değişmez hakikatlere beslenen inancın belirlediği bir felsefi bakış açısı tarafından karşı çıkılır.* Bu ikincisine ise felsefi olarak mutlakçılık, idealizm, aşkıncılık ya da özcülük adı verilir. İşte bu felsefi bakış açıları ya da tavırlardan birincisi, milattan önce beşinci yüzyılın ikinci yarısında Sofistler, buna mukabil ikincisi de Sokrates tarafından örneklenecektir.

1. Sofistler

İşte beşinci yüzyılın ünlü felsefi karşıtlığında, görünüşleri tek gerçeklik olarak kabul ederken, bireyci, göreci, eşitlikçi, hümanist, pozitivist ve fenomenalist bir bakış açısının savunuculuğunu yapan Sofistler, MÖ 450 yılından başlayarak ortaya çıkan ve yüksek eğitim için duyulan belli bir talebi karşılayan bir eğitimciler sınıfının üyeleridir. Dördüncü yüzyılın ünlü tarihçisi ve denemecisi Ksenophanes'in "Her isteyene para karşılığında bilgelik satanlar" diye tanımladığı Sofistlerin en ünlü ve önemli temsilcileri arasında, Abderalı Protagoras, Leontinili Gorgias, Keoslu Prodikos, Elisli Hippias, Antiphon, Atinalı Thrasymakhos ve Kallikles bulunur. Sofistler, felsefi bir okul oluşturmaktan ziyade, belli bir mesleğin üyesi olan, toplumsal koşulların değişmesinin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan pratik işlerde yol göstericiliğe duyulan açlıktan, kendileri için bir meslek ve yaşam biçimi üretmiş olup, para karşılığı ders veren gezgin öğretmenlerdi.

Sofistlerin Genel Özellikleri

Eğitimcilik: Sofistler her ne kadar ayrı bir felsefe okulu meydana getirmeseler de, onları birlikte sınıflamayı mümkün kılan ortak birtakım özelliklerden, bir Sofistik zihniyetten veya düşüncede Sofistik

bir hareketten söz etmek mümkündür. Yunan'daki Aydınlanma çağının öncüleri veya en önemli temsilcileri olan Sofistler, her şeyden *eğitimcilik*leriyle, gezgin öğretmenler olma özellikleriyle öne çıkarlar. Buna göre, kendileri için en büyük mutluluğun öğrencilerini bilge ve saygın yurttaşlar olarak görmek olduğunu söyleyen Sofistlere, biri zengin ailelerin politikaya girmek isteyen çocukları, diğeri de bir Sofist olarak yetişmek isteyen gençler olmak üzere, iki grup insan gelmekteydi. Onlar, işte bu temel üzerinde *politike aretê*yi, siyaset ya da yönetim sanatını öğretmeye, insanları iyi yurttaşlar olarak yetiştirmeye çalıştılar (Platon, *Prot.*, 319a).

Gerçekten de başta Protagoras olmak üzere, Sofistler devlette düzensizliği ve devletin çözülmesini önleyecek iyi yasaların nasıl hazırlanacağını, sosyal organizma için yasalar, gelenekler ve yaşam biçimleri tasarlayıp kuran siyaset sanatını, insanın sosyal çevresiyle olan karşılıklı ilişkilerinin nasıl düzenleneceğini, doğru politikaların en iyi bir biçimde nasıl sunulacağını öğretme iddiasında olmuşlardır. Bu iddianın da Yunan toplumu üzerinde oldukça devrimci bir etkisi olmuştur. Nitekim yönetici olabilmek, siyaset alanında yükselebilmek için, birtakım pratik becerileri kazanacak, özellikle de retorik sanatını öğrenecek şekilde belli bir eğitimden geçmek, beşinci yüzyıl Atina'sında fazlasıyla yeterli hale gelmeye başlamıştır. Protagoras'ın işte bu nedenle demokratik yönetimin teorik temellerini ortaya koyan ilk filozof olduğuna inanılır.

Sofistlerin eğitim planı içinde en önemli yeri, hiç kuşku yok ki, retorik sanatı işgal etmiştir. Protagoras'a göre, retorik sanatı, sözlü ve yazılı sözü terbiye etme, düzgün konuşma, düşünceyi en uygun ve en etkili bir tarzda dile getirip açımlama ve dilin kurallarıyla yapısını çözümleme anlamına gelir. Bir yandan doğaları itibarıyla birbirlerinden farklı olan, diğer yandan da birbirlerine bağımlı olup, toplum dışında yaşayamayan insanlar, yaşamlarını ve faaliyetlerini düzenlemek için, uzlaşımlara, kural ve geleneklere ihtiyaç duyarlar. Toplum temelini bir uzlaşmadan aldığına ve bir birey için iyi olan, bir başkası için kötü olabileceğine göre, insanlar özel, çok çeşitli ve çoğunluk çatışan ilgi ve çıkarlarını uzlaştırmak ve karşılıklı bir mutabakat ya da anlaşmaya varmak için, görüşlerini, kanaat ve inançlarını dile getirmek ve karşılıklı olarak görüş alışverişinde bulunmak durumundadırlar. Hal böyle olduğundan, toplum sözleşmesine taraf olan tüm insanların, en zayıf argüman ve görüşleri bile, olabildiğince güçlü kılarak, en anlaşılır ve en açık bir biçimde ortaya koymaları bir zorunluluktur. Bunun için de, retorik sanatına ihtiyaç duyulur.

Sofistlerin söz konusu siyaset ve retorik sanatını öğrettikleri yerin, demokrasiyle yönetilen Atina olduğu hiç akıldan çıkarılmamalıdır. Başka bir deyişle, Atina, yasalarla yönetilen bir hukuk devleti olmakla kalmayıp, yasaların herkesin öneri ve onayıyla ortaya konduğu bir demokrasidir. Burada, önerilerde bulunabilmek için, ikna edici bir biçimde tartışabilme durumunda olmak gerekir. Neyin ya da hangi yasanın iyi, hangi politikanın doğru olduğunu bilmek yeterli değildir, kişi, ayrıca onu nasıl sunacağını, iyi yasayı nasıl savunacağını da bilmelidir. Önder olma arzusu ve potansiyeline sahip olan kişi, doğru yönetim bilgisine, gerekli siyaset sanatına sahip, dürüst ve adil bir insan olmakla kalmamalı; ilgili konularda, onayına ihtiyaç duyduğu meclisi de ikna edebilmelidir. Bunun için de, retorik sanatına ihtiyaç duyulur.

İşte, Sofistler, aristokrat ideallerin yetersiz kaldığı bir dönemde, geleneksel eğitimin karşılayamadığı bir talebi, özellikle siyaset ve retorik alanındaki bu eğitim ihtiyacını karşılamışlardır. Bununla birlikte, Sofistliğin yavaş yavaş yozlaşmasına koşut olarak, retoriğin de kötüye kullanılıp iki tarafı da kesen bir kılıç haline getirildiği söylenebilir. İstismar edilmeye son derece uygun bir silâh olan retorik, son dönem Sofistlerinde, içerikten çok salt biçimle ilgili bir konu haline gelmiş ve o güçsüzü güçlü göstermek, yanlışın doğru, kötünün de iyi karşısında zafer kazanmasını sağlamak için kullanılmıştır. Buna göre, becerikli ve usta bir hatip, öyle güzel, öyle ikna edici ve o kadar makul konuşabilirdi ki, onun sözlerinin gücüyle adeta dalgalanan ve her yöne sürüklenen dinleyici, hatibi konuştuğu konuda bir otorite olarak görmekten kendini alamazdı. İşte bu durumun bir sonucu olarak, sözlerinin çekiciliğine ve dinleyicilerinin coşku dolu tepkilerine aldanan konuşmacının kendisi de, milattan önce beşinci yüzyılın sonlarına doğru, pek çok durumda otorite olma iddiasıyla ortaya çıkmaya hazır hale gelmişti. Bundan dolayı, Protagoras'ın ve Gorgias'ın insan bilgisini sınırlamaya kalkıştıkları, anlamlı konuşmanın sınırlarını daraltmaya çalıştıkları yerde, onları izleyen Sofistler, hiçbir ayrım gözetmeksizin, her konuyu bilebilme ve her konuda konuşabilme iddiasında bulunmuşlardır. Bu da, hiç kuşku yok ki Sofistlere yönelik hücumlar için önemli bir gerekçe oluşturmuştur.

Profesyonalizm: Sofistlerin bir başka ortak özelliklerinin ya da onlara yöneltilen hücumların bir diğer nedeninin, onların verdikleri eğitim karşılığında öğrencilerinden para almaları, sergiledikleri profesyonel tutum olduğu söylenebilir. Gerçekten de Platon *Menon*

adlı diyalogunda, Protagoras dışında, Sofistlik mesleğini icra eden daha pek çok Sofistin adını verir (Platon, *Menon*, 91e-92a). Aynı şekilde Sokrates de, *Protagoras* adlı diyalogda Protagoras'ı, verdiği eğitim, öğrettiği şeyler karşılığında para alan ilk Sofist olarak takdim eder (Platon, *Prot.*, 349a). Yine Platon, Protagoras'ın bilgeliği sayesinde, Phidias ile birlikte başka on heykeltıraşın bir araya getirebileceğinden daha çok parayı bir araya getirdiğini (Platon, *Menon* 91d), Gorgias ve Prodikos'un Sofistlik mesleğinden başka bütün sanatkârlardan daha çok para kazandığını söyleyerek (Platon, *Büyük Hippias*, 282d) Sofistlerin zenginliklerine vurgu yapar. Aynı şekilde Aristoteles bir Sofisti, sadece görünüşte var olan, ancak gerçekte olmayan bilgelikleriyle para kazanan adeta bir sahtekâr olarak gösterir (Aristoteles, *Sof. Çür.*, 165a).

Sofistleri verdikleri eğitim hizmeti karşılığında para aldıkları için sadece Platon ve Aristoteles gibi düşünürler değil, fakat beşinci yüzyıl Atina demokrasisinin siyasal önderleri, hatta daha sıradan insanlar bile eleştirmiştir. Söz konusu eleştirinin ise iki temel nedeni vardır: Her şeyden önce onların öğretme iddiasıyla ortaya çıktıkları iyi yurttaş olma ve yönetme sanatı, öğretilecek bir şey olmayıp, insanların neredeyse içgüdüsel olarak atalarından miras alıp çocuklarına aktardıkları bir özellik ya da değerdir. Bu özellik ya da sanat öğretilecek bir şey olsa bile, Sofistleri Atina için bir tehdit olarak gören muhafazakârlar için, gençleri yetiştirecek olanlar, Sofistler gibi yabancılar değil, fakat mütevazı Atinalılardır.

Filozoflar ise Sofistlerin para almalarına, ikinci olarak, aslında onların önemli ölçüde değişime uğratmış oldukları felsefe ve filozof telâkkilerine yabancı oldukları için karşı çıkarlar. Özellikle Platon ve kısmen de Sokrates gibi filozofların aşina ve hayran oldukları bir geleneğin, sözgelimi Pythagorasçı geleneğin felsefe anlayışına göre, bilgelik dostlar, özellikle de birbirlerini sevenler arasında paylaşılacak bir şeydir. Ve bu bilgelik, insanı sadece arındıran değil, dünyadan bağını kopartarak özgürleştiren bir şeydir. Oysa Sofistler öğrettikleri şeyler karşılığında para almak suretiyle kendilerini özgürlükten mahrum bırakırlar; onlar, diledikleri meclise katılıp, gönüllerinin çektiğiyle felsefe tartışmak yerine, ücretlerini ödeyen herkesle konuşmak, öğrenebilecek olsun ya da olmasın ona bir şeyler öğretmek zorunda kalırlar. Ve Atina'nın özgür filozofları için, bu bir tür fahişelik olup, insanların akıllarını ya da fikirlerini satmaları, bedenlerini satmalarından hiç de daha iyi bir şey değildir.

Konvansiyonalizm: Sofistler, beşinci yüzyılın ünlü *phûsis-nomos* veya doğa-uzlaşım karşıtlığında, Thrasymakhos ve Kallikles gibi bazı realist istisnalar bir tarafa bırakılacak olursa, çok büyük ölçüde *nomos*'un savunuculuğunu yapmışlardı. Onların uzlaşımcılıkları kabaca ilahi, politik, hukuki ve toplumsal bir konvansiyonalizm olarak kategorileştirilebilir. Buna göre, Sofistlerin en azından bazıları tanrıların *phûsis*te ya da gerçeklikte mi, yoksa *nomos* yoluyla mı var oldukları konusunda, Tanrıların gerçek bir varoluşa sahip olmadıklarını, onların insanın bir yaratımı olduklarını, lokal uzlaşımlara bağlı olarak bir yerden diğerine değiştiklerini söylemişlerdir. Farklı ırklar arasındaki bölünmelerin doğadan mı geldiği, yoksa *nomos*la ilgili bir mesele mi olduğu söz konusu olduğunda, Sofistler yine insanlar arasındaki bölünmelerin doğal olmadığını iddia etmişlerdir. Eşitlik meselesinde, ya da bir insanın başka insanları (kölelik) veya bir milletin diğer milletleri yönetmesinin (imparatorluk) doğal ve kaçınılmaz mı yoksa *nomos*un sonucu mu olduğu konusunda, Sofistler tavırlarını yine *nomos*tan yana koymuşlardır. Onların bu yaklaşımlarının politik örgütlenme ve hukuk veya siyaset felsefesi alanındaki karşılığı uzlaşımcılık olmak durumundadır. *Sofistlere göre, toplum temelini bir sözleşmeden, bireylerin ortak iradelerinden alır.* Başka bir deyişle, insanların kendilerini vahşi yaratıklardan korumak, tek başlarına karşılayamadıkları ihtiyaçlarını karşılayıp, daha iyi bir yaşam düzeyine ulaşmak için, topluluklar halinde bir araya gelmek zorunda kaldıklarını söyleyen Sofistler, hukukun tanrısal bir kökeni olmadığını, yasaların insan elinden çıkma ürünler olduğunu iddia etmişlerdir.

Buna göre, varoluşlarını toplumun kolektif mutabakatına borçlu olan yasalar ya sayıca çok olan zayıfları kontrol altında tutmak için güçlüler ya da güçlüleri kontrol altında tutmak için zayıflar tarafından yapılır. Yasalardan başka devlet de, doğal ya da özsel bir kurum olmayıp, sonradan insanlar tarafından bir sözleşmeyle tesis edilmiş bir yapıdır. Öte yandan, ahlaki ölçütler ve ahlak da, doğal ya da tanrısal kökenli olmayıp, insanın eseridir. Sofistlere göre, insanların, toplum oluşuncaya kadar, ne ahlakları ne ahlaki ölçütleri ne de yasaları olmuştu. Bununla birlikte, orman yasaları egemen olursa eğer, toplum içinde yaşamanın imkânsız olacağı kısa süre içinde anlaşılmış ve dolayısıyla insanlar, güçlülerin, yalnızca güçsüzlerin varlığında ve onlarla birlikte güçlü olmalarından dolayı, güçsüzlere saldırmama, tecavüz etmeme ve onları soymama sözü vermelerini sağlayan yasaların zorunlu olduğunun bilincine

varmışlardır. Ahlak da insan eylemlerinden doğmuş olup, insanlar tarafından kutsanır ve onaylanır. Yoksa insan varlıklarındaki temel itici güç, ben sevgisi, bencilliktir. İnsanlar doğuştan iyi ve erdemli değillerdir. İnsanlar erdemli oluyorlarsa eğer, bu toplumsal ve entelektüel koşullanmanın ürünüdür. Erdem öğretilebilir, erdemli davranış geliştirilebilir. Bununla birlikte, Sofistler, zaman zaman uzlaşıma dayanan yasaların her zaman en iyi yasalar olmayabileceğini savunurken, zaman zaman da doğal hukukla pozitif hukuk arasındaki boşluğu daha da genişletmişler ve bu ikisinin birbirlerine karşıtmış gibi görünmelerine neden olmuşlardır.

Sofistlerin söz konusu sözleşmeci/uzlaşımcı anlayışlarının gerisinde, hiç kuşku yok ki ilerlemeci bir tarih tasarımı, insanın gelişimiyle ilgili rasyonalist bir teori bulunur. Başta yine Protagoras olmak üzere, pek çok Sofist tarafından anlatılan bu öyküye göre, ilk insanlar, aynen vahşi hayvanlar gibi, evsiz ve üzerlerinde kılık kıyafet olmadan, mağaralarda ve kovuklarda yaşıyorlardı. Ülkenin ötesine berisine dağılmış bir biçimde yaşayan, karınlarını bulduklarıyla doyuran bu insanların bir araya gelme düşünceleri yoktu. Soğuktan, yediklerinden bulaşan hastalıklardan, vahşi hayvanların saldırılarından telef olan bu insanlar, hayatlarını koruyabilmek, yaşayabilmek için bir toplum halinde bir araya gelmelerinin zorunlu olduğunu gördüler. Rasyonel bir iletişim için çığlıklarından bir dil yaratabilmeyi, ekmeği kış için saklayabilmeyi, toprağı ekip biçmeyi öğrenirken, toplum içinde uygar bir hayatın ilk adımlarını attılar. Başka toplumlardan korunabilmek, toplumda barış içinde yaşayabilmek için, önce politik bir örgüt olarak devleti yarattılar, başkalarının haklarına saygı göstermeyi öğrenecek şekilde ahlakı oluşturdular; yasaya itaat olmadığında bir arada yaşamanın imkânsız olduğunu görerek hukuku ve anayasal yönetimi yarattılar. Sofistlerin geliştirdiği bu beşeri ilerleme öyküsü, eski kuşakların, sözgelimi Empedokles'in "Sevgi Çağı" benzeri mükemmeliyet çağlarının ardında başlayan yozlaşma öykülerine taban tabana zıttı. Dolayısıyla, eskilerin *phûsis*ten yana olan, aşkıncı özcüler oldukları yerde, Sofistler uzlaşımcıdırlar.

Kritisizm: Geçmişin özcülüğüne karşı çıkışlarından da anlaşılacağı üzere, Sofistlerin en belirgin özelliklerinden biri de, hemen her şeye yönelik eleştirel tavırdır. Söz konusu kritisizm, *Yunan toplumunda, o zamana dek hiçbir şekilde sorgulanmamış olan kurumlara, toplumun siyasi ve hukuksal temellerine ve dine yöneltilen bir eleştiri ve sorgulama faaliyetinden meydana gelir.* Başka bir deyişle, Sofistler

"Aydınlanma çağı"nda eleştirel düşünceyi uyandırmış, bir anlamda felsefeye, dine, gelenek ve göreneklerle, bunlara dayanan kurumlara meydan okumuş ve onların kendilerini akla dayalı olarak haklı kılıp temellendirmeleri için gerekli zemini hazırlamıştır. Gerek akla, gerekse algıya dayanan bilginin imkânsızlığını dile getirirken, bilgi için gerekli nesnelerin ve ölçütlerin sağlanması zorunluluğuna işaret etmişlerdir. Geleneksel ahlakı eleştirirken, ahlakın kendisini septisizm ve nihilizm karşısında gereği gibi savunmasının önemini ortaya koymuşlar ve ahlaki davranış için rasyonel ilkelerin kaçınılmazlığını gözler önüne sermişlerdir. Yine, geleneksel dini inançlara saldırırlarken, kendilerinden sonra gelecek olan düşünürlere, daha sağlam ve tutarlı Tanrı anlayışlarına giden yolu göstermişlerdir. Onlar devleti ve yasalarını eleştirirken de felsefeye dayalı bir devlet ve siyaset anlayışına giden yolu açmışlardır. Kısacası, Sofistler, eleştiricilikleriyle, felsefeyi daha sağlam temellere oturması, ilk ilkelere yönelmesi için adeta zorlamışlardır.

Sofistlerin en önemli yönünü gözler önüne seren bu eleştiri faaliyetinin, bir yandan kaçınılmaz ve felsefi düşüncenin gelişimi için zorunlu olmakla birlikte, *Sofistlerin ekstremizmleri içinde zaman zaman aşırıya kaçtığını, eleştirinin oklarına hedef olan kurumu tümüyle ortadan kaldırma sonucunu verdiğini belirtmekte yarar vardır*. Bunun en belirgin örneğini ise, inanç bağlamında Sofistler tarafından benimsenen dini rasyonalizmin sonucu olan ateizmin Yunan toplumunda din kurumuna verdiği zarar oluşturur. Bu konuda ilk sözü söyleyenin Protagoras olduğunu biliyoruz. O, gerek Atina'da ve gerekse Yunan dünyasının çeşitli nedenlerle ziyaret ettiği farklı yerlerinde, bazı insanların tanrılara inandıklarını, oysa bazılarının tanrılara inanmadıklarını görmüş ve "insanı ölçü yapan" öğretisi uyarınca, tanrıların bazı insanlar için varoldukları, bazıları içinse var olmadıkları sonucuna varmıştı. Protagoras'a göre, bu konuda tutulacak en doğru yol yargıyı askıya almaktı. Onun söz konusu agnostik tavrıyla antropomorfik din anlayışına ve dini spekülasyona bir son vermesinin ardından, bir diğer Sofist Prodikos'un dine psikolojik bir temel kazandırdığı ve onu insan varlıklarının duydukları korku ve minnettarlığa dayandırdığı söylenebilir. İnsanların önce besleyici ve yararlı olan şeylerin tanrısal olduğuna inandıklarını, kendilerine yararlı olan her şeyi kişileştirilmiş tanrılara atfetmeye başladıklarını söyleyen Prodikos, güvenlik içinde olmayan insan varlıklarının varoluşlarını devam ettirmelerine katkıda bulunan her şeyi, dinin temeli olarak görmüştür (Kranz, *AF*, 84 B5). Dini böyle-

likle rasyonelleştirirken, insanların bütün ibadetlerini, misterleri, ayinleri çiftçiliğin nimetlerinden çıkardıklarını, tanrı düşüncesinin ve her türlü dindarlığın insanlara buradan geldiğini öne sürmüştü.

Prodikos'un dine gösterdiği sahte bağlılığın, kısa bir süre sonra bütün bir dini, insanları suç işlemekten alıkoymayı, onların yüreklerine korku salmayı amaçlayan bilge bir kişinin icadı olduğunu söyleyen Kritias'ın tümden ortadan kaldırdığı söylenebilir. İnsanlık tarihinin ilk dönemlerini yasa öncesi dönem ve pozitif hukuk sonrası dönem diye ikiye ayıran Kritias'a göre, yasa öncesi dönemde, insan yaşamı kaba kuvvetin kölesiydi; bu dönemde erdemli insan için hiçbir ödül, kötü ve aşağılık insan içinse hiçbir ceza bulunmuyordu. O, insanların bundan sonra adaletin egemen güç ve zorba, yasayı ihlâl etmenin de onun kölesi olması için, ödül ve ceza veren yasalar geliştirdiklerini söyler. Söz konusu pozitif hukuk döneminde, Kritias'a göre, cebir kullanarak suç işlemek yasalar tarafından yasaklanınca, bu kez kötüler gizli gizli suç işlemeye başlamışlardır. Akıllı ve bilge bir adam, sosyal hayat için kabul edilemez olan bu olumsuz durumu ortadan kaldırmak üzere, ölümsüz bir yaşam süren, her şeyi gören ve bilen, her şeyi işiten bir Tanrı düşüncesi yaratmış ve insanları ezeli-ebedi Tanrı'ya ya da tanrılara inanmaları veya onlardan korkmaları için ikna etmiştir (Kranz, *AF*, 87 B10). Buna göre, tanrıları yaratan insan olup Tanrıların varlık nedeni tamamen ahlaki ya da en azından sosyal bir konu olmak durumundadır. Tanrılar, gerçekte var olmadıkları halde, yasalara destek sağlamak üzere icat edilmişlerdir. Bununla birlikte, söz konusu tavır, yalnızca ahlaksızlığa yol açmakla ve bir kurum olarak dinin içini boşaltmakla kalmaz, fakat aynı zamanda Yunan'da, dini bir temeli olduğuna inanılan hukuki yapıyı da alt üst eder.

Septisizm: *Sofistlerin paylaştıkları bir diğer ortak özellik de septisizm, kesin ve mutlak bilgi imkânına duyulan bir güvensizlik olmuştur, denilebilir.* Eğer var olanlar sürekli bir akış içindeyse, duyum (*aisthêsis*) da hareket halindeki nesnenin duyunun hareketiyle karşılaşmasının bir sonucu olup kişiden kişiye değişiyorsa ve hangi görünüş ya da algının doğru olduğuna karar verecek nesnel bir standart bulunmuyorsa, genel geçer bilgiden söz etmek hiçbir zaman mümkün olmaz.

Buna göre, varlık problemine mutlak bir kayıtsızlık sergileyip, tüm dikkatini insan üzerinde yoğunlaştıran Sofistler, bununla birlikte insanın bilgisini ele alırken, aklın analizini Sokrates'le öğrencilerine bırakıp, kendilerini duyusal bilgiyle sınırlamışlardır. Onlar, rasyonel bilgi üzerinde değil, fakat ampirik bilgi ve deneyimin veri-

leri üzerinde durmuş ve gerçekliği bu bakış açısından yargılamışlardır. Varlığın nesnel ve genel geçer bilgisine erişmenin imkânsız olduğunu, bilgi söz konusu olduğunda sadece şüphe eden bir zihne sahip olunabileceğini öne süren Sofistlerin söz konusu septisizmi üç ayrı şekil almıştır: **(i)** İnsanların, algının zihnin dışındaki nesnelerini değil de, sadece fenomenleri, zihinlerindeki ideleri bilebileceklerini, bu yüzden zihnin dışındaki herhangi bir şeyle ilgili olarak kesin bir önerme kurmanın pek bir anlamı söyleyen fenomenalizm; **(ii)** bilginin yegâne kaynağının deneyim, özellikle duyu deneyimi olduğunu dile getiren ampirizm; **(iii)** hakikatin bağımsız bir varoluşu olmadığını, fakat bireye, kişinin kendisini içinde bulduğu bireysel duruma bağlı olduğunu öne süren rölativizm.

Fenomenalizm: Sofistler doğa felsefesi geleneğinin sadece konusuna değil, fakat gerçeklik anlayışına, özellikle Elea geleneği bağlamında görünüş-gerçeklik ayrımıyla bunun gerisindeki duyusal bilgi (*doxa*) rasyonel bilgi (*episteme*) ayrımına da şiddetle karşı çıkmışlardı. Onlar, bu karşı çıkışın ardından evrenin, dışsal birtakım ilkelere ya da fenomenal dünyanın dışında veya üstündeki ayrı bir gerçeklik dünyasına hiç gitmeden, sadece fenomenal boyutları veya özellikleri yoluyla açıklanabileceği ya da modern ifadesiyle fiziki nesnelerin duyusal deneyimlere indirgenebileceği görüşünü benimsemişlerdir.

Buna göre, gördükleri ve anladıkları şekliyle hakikatle gerçekten ilgilenen Sofistler, tam bir öznel idealizm ya da mutlak bir öznelcilik içinde, fenomenlerin dışında ayrı bir gerçeklik, görünüşlerden bağımsız bir varlık olmadığını savunarak, var olan her şeyin fenomenlerden ibaret olduğunu söylemişlerdir. Görünüşü gerçekliğe, görünmeyi var olmaya eşitleyen Protagoras, Gorgias, Hippias ve Prodikos fenomenal deneyimin şu ya da bu ölçüde çelişik yapısını ya da karakterini kabul etmiş ve bunun gerçekliğin bir özelliği olduğunu kabul etmeye hazırlanmışlardır. Örneğin Protagoras'a göre, bana tatlı görünen şarap benim için gerçekten tatlıdır. Şarap söz konusu duyusal deneyimden başka hiçbir şey değildir.

Sofistlerden önce hiç kimse, söz konusu fenomenalizm *phûsis*in anlamını yadsımakla eşanlamlı olduğu için, bu kadar ileri gitmemişti. Sofistlere en fazla yaklaşan atomcu Demokritos bile, her ne kadar bütün duyumların öznel olduğunu, acı ve tatlının, sıcak ve soğuğun doğada hiçbir varoluşu olmadığını söylemiş olsa da, bunların gerisinde kalıcı ve sürekli bir *phûsis* ya da gerçekliğin, yani atomların ve boşluğun var olduğunu iddia etmişti. Sofistlerin

fenomenalizmi bu anlamda, çelişik spekülasyon ya da görüşleri, Gorgias'a göre her biri evrenin gizine sahip olan ortalama insanı şaşırtan doğa filozoflarına karşı olan hümanist tepkinin bir ifadesi olmak durumundadır.

Ampirizm: Sofistlerin septisizminin bir diğer şekli ya da versiyonu veya onların söz konusu fenomenalizm ya da öznel idealizmlerinin bilgi alanındaki karşılığı, elbette ampirizm olmak durumundaydı. Başka bir deyişle, Sofistler bilgi konusunda fenomenlerin, görünüşlerin duyu-algısıyla gerçekleşen bilgisini temele aldıkları için, genel olarak deneyimci bir yaklaşımı benimsemişlerdi: Bütün kavramlarımız ve dolayısıyla, tüm yargılarımız son çözümlemede deneyime dayanır; bilginin kaynağında duyu-deneyimi vardır.

Hepsine birden ortak olan bu yaklaşım da Yunan felsefesinde yeni bir gelişmeye işaret eder. Buna göre, Sofistler rasyonalist bir bilgi anlayışı ve tümdengelimsel bir yönteme sahip olan daha önceki Yunan filozoflarından, yöntemleriyle de ayrılmışlardır. Doğa filozofları, gözlemden de yararlanmakla birlikte, görünüşün gerisindeki gerçekliğe, çokluğun gerisindeki birliğe akıl ya da düşünce yoluyla ulaşmışlar ve tümdengelimsel bir yöntem kullanmışlardır. Yani, onlar, önce varlığın kendisinden çıktığı *arkhê*yi, dünyanın genel ilkesini, gerçekliği oluşturan tözü ortaya koyduktan sonra, tikel fenomenleri, dünyanın oluşumunu ve tek tek olayları açıklamaya geçmişlerdir. Deneyimci Sofistler ise, gezgin öğretmenler olmalarının da etkisiyle, olguları biriktirmişler, tek tek gözlemlerden hareketle, genel sonuçlara ulaşmışlardır. Bundan dolayı, onların ampirizmleri deneyimsel-tümevarımsal bir yöntemle tamamlanmıştır.

Bununla birlikte onlar, söz konusu ampirik bir yöntem dışında, esas diyalektik veya eristik yöntem diye adlandırılan ve mantık karşıtlığıyla belirlenen bir yöntemi kullanıp öğrettiler. Söz konusu diyalektik yöntem, karşıtın görüşünü saçmaya indirgemek suretiyle çürütmekten meydana gelen bir yöntemdi. Yaklaşık aynı anlama gelecek şekilde eristik de, bir görüşü veya argümanı, doğruluğuna hiç bakmaksızın savunup geçerli kılma yöntemi olarak geliştirilmişti. Gerçekten de en saygın Sofistlerden biri olan Protagoras bile, "her şey hakkında iki karşıt düşüncenin veya tezin öne sürülebileceğini" (Diogenes, *FYÖ*, IX 53), yapılması gerekenin, bunlardan birinin, bu ister birincisi ister ikincisi olsun, doğruluğunu dikkate almadan zıddına nasıl baskın çıkacağını göstermek olduğunu savunuyordu.

Rölativizm: Sofistler, yine ortak bir tavırla mutlak bir rölativizmin savunucusu olmuşlardır. Sözgelimi Protagoras, bireyin her şeyin ölçüsü olduğunu ve şeylerin de tıpkı insana göründükleri gibi olduğunu savunmuştur. Buna göre, bilginin temeline algıları yerleştiren Sofistler, ampirizmin kaçınılmaz bir sonucu olarak bilginin de göreli olduğunu belirtmişlerdir. *Mutlak ve değişmez bir hakikat olmayıp, bilgi ve hakikat bireyin algılarına, toplumsal, kültürel ve kişisel eğilimlerine görelidir.*

Gerçekten de o, "ölçü-insan" anlayışıyla kendisinden önceki doğa filozoflarına meydan okuyup bu filozofların birbirleriyle çelişik düşüncelerinin aklın yetersizliğini ortaya koyduğunu, dolayısıyla duyularımızın ötesinde, algılanamayan ve bilinemeyen bir gerçeklik, duyularımız ve algılarımız tarafından yorumlanan fenomenlerin gerisinde, algılanamaz bir varlık alanı bulunmadığını öne sürer. Doğal dünyanın yalnızca fenomenlerden ibaret olduğunu ve fenomenler aracılığıyla bilinebileceğini savunan Protagoras, bu deyişiyle, dış dünyaya ilişkin bilgimizin temelinde duyu-organları aracılığıyla gerçekleşen duyu-algılarının bulunduğunu dile getirir. İnsanlar arasında söz konusu olan bedensel farklılıklar, insanlarda farklı algıların doğuşuna, onların farklı şeylerden tat almalarına, farklı şeylerden nefret etmelerine yol açar. Yine, ampirik bir bakış açısından hareket eden Protagoras, doğal olarak insanların var olan şeyleri beş duyu aracılığıyla algıladığını, farklı duyuların farklı, hatta karşıt görünüş veya izlenimleri doğurduğunu söyler. Örneğin resimler, görme duyusuna girinti ve çıkıntılara sahipmiş, dokunma duyusuna ise sahip değilmiş gibi görünür. Yine, bal dile hoş, gözlere kırmızı ya da düz, dokunma duyusuna yapış yapış gelir. Aynı şey parfüm için de söz konusudur; o koku alma duyusuna hoş, tat alma duyusuna acı görünür.

Ona göre, ayrıca birtakım öznel koşullar, kişinin, yargılayan öznenin duyumunu, algısal deneyimin niteliğini büyük ölçüde belirler. Hastalık ya da sağlık, uyku ya da uyanıklık, gençlik ya da yaşlılık, hareket ya da sükûnet, açlık ya da tokluk, sarhoşluk ya da ayıklık izlenim ya da algıların niteliğini değiştirir. Böyle bir durumda, Protagoras, izlenimleri ölçme, izlenimlerimizin doğruluğunu, bu öznel hal ya da durumlardan bağımsız olarak saptama imkânı verecek nesnel bir ölçüt ya da standart bulunmadığını dile getirir. Nesnel bir ölçüt bulunmadığına göre, her insan varlık üzerine bilginin bir ölçütüdür. Aynı rüzgâr insanlardan birine sıcak, diğerine soğuk geliyorsa veya aynı şarap bir insana tatlı, diğerine

acı görünüyorsa, bu dört insan da bir ölçü olup, onların izlenimleri aynı ölçüde doğrudur. Birinin kalkıp, diğerini örneğin, şarabın acı olduğu konusunda ikna etmeye hakkı yoktur. Şeyler, kişilere görelidirler. Onların varoluşlarının ölçüsü insandır.

Protagoras ve diğer Sofistler, bilgi alanındaki bu görelilik ve öznelciliği, etik ve estetik alana veya değerler alanına da yansıtmışlardır. Başka bir deyişle, etik rölativizmini, zaman zaman elçi olarak gittiği farklı ülkelerdeki farklı gelenek ve uygulamalara ilişkin gözlemleriyle, yani kültürel rölativizmle destekleyen Protagoras'a göre, tüm ahlaki değerler, kişilerin onları nasıl algıladıklarıyla ilgili bir konu olmak durumundadır. Buna göre, insan olmadığında, ahlaki eylemlere yüklenen sıfatların da söz konusu olamayacağı düşüncesinden hareket eden Protagoras ve Sofistler, insanlar ve insanların eylemleriyle ilgili ahlaki yargıların, insan bireyinin onlar karşısındaki tepkileriyle, yani onları algılama ya da duyumsama tarzıyla veya onlar hakkında ne düşündükleriyle ilgili değişken kişisel yargılar olduğunu savunurlar. Buna göre, bir insan hırsızlık yapmanın gerçekten de iyi olduğuna inanıyorsa, hiç kimse kalkıp ona yanıldığını söyleyemez. Demek ki yalnızca var olan şeyler değil, değerler de kişilere görelidir. Yani, özsel olarak ya da doğadan iyi ya da kötü olan hiçbir şey yoktur. Şeyleri iyi ya da kötü kılan sadece, insanların o şeylere ilişkin algıları, uzlaşımları ya da düşünceleridir. Atina'da doğru olan, Isparta'da yanlıştır; Atina'da iyi olan, Trakya'da kötüdür; Atina'da kabul edilemez bir şey olarak görülen ensest, Mısır'da normal sayılır.

Bireysel Sofistler: Protagoras

Sofistlerin söz konusu rölativizmlerinin babası elbette ilk, en ünlü ve en önemli Sofist olan, Protagoras'tı. Profesyonel bir eğitimci olan Protagoras, Trakya'da, atomcu Demokritos'un da kenti olan Abdera'dan gelmekteydi. Özellikle Platon'un eserlerinden, onun yaklaşık MÖ 490 yılında doğmuş olduğu sonucuna varılabilir. Atina'yı birçok defa ziyaret eden, her gelişi bir olay olan Protagoras, en sonunda ünlü devlet adamı Perikles'in yakın bir dostu, onun entelektüel çevresinin en seçkin isimlerinden biri olmuştur. O bir yabancı olduğu için, Atina siyasetine girme, burada yükselme imkânı doğallıkla bulamadı, fakat Perikles'le olan dostluğu sayesinde resmi görevlerde Atina'yı temsil etme imkânı bulmuştu.

Protagoras da aynen Sokrates gibi, rasyonel Aydınlanma'nın kurbanlarından biri olmuşa benzemektedir. Tanrıların varoluşuyla

ilgili olarak benimsemiş olduğu agnostisizm nedeniyle dinsizlikle suçlanan filozofun bütün eserleri toplanıp Atina meydanında yakılmış (Diogenes, *FYÖ*, IX 52), başına gelecekleri anlayan Protagoras Atina'dan kaçarken denizde boğulmuştur (Diogenes, *FYÖ*, IX 55).

Pek çok konu üzerinde çalışmış olan Protagoras'ın felsefi soruşturma ve görüşlerinin başında, hiç kuşku yok ki, *dil felsefesi*ne ilişkin çalışmaları gelir. Zira öğretilerinin pratik boyutu içinde, öğrencilerine retorik sanatının inceliklerini gösterme, onlara mahkemelerde, meclislerde iyi ve güzel konuşmayı öğretme bulunan Protagoras, doğallıkla sözcüklerin doğru kullanımıyla (*orthoepeia*) ilgilenmiştir. Bu açıdan bakıldığında, onun Yunan'da dilbilimin kurucusu olduğu rahatlıkla söylenebilir. Gerçekten de, Protagoras'ın eril, dişil ve cinssiz olmak üzere, cisimlerin cins bakımından üç türünü, zamanlarla ilgili deyimleri ve nihayet emir, dilek, soru ve yanıt kiplerinin keşfi bağlamında, temel cümle tiplerinin tasnifini bulduğu sanılmaktadır. Öte yandan, Protagoras'ın bir yorum kuramı üzerinde çalışmış olduğu, başta Platon olmak üzere, birçok antik kaynakta açıkça belirtilir. Nitekim Protagoras'ı bir diğer Sofist Prodikos'la birlikte, Simonides'in bir şiirini yorumlarken ve ozanlarla şiirlerini eleştiri konusunda uzmanlığın eğitimin çok önemli bir unsurunu meydana getirdiğini öne süren biri olarak gösteren (Platon, *Prot.*, 338e), ona isimlerin (Platon, *Kratylos* 391c) ya da diksiyonun doğruluğu konusunda (Platon, *Phaedros* 267c) uzman biri diye iki kez gönderme yapan Platon, Protagoras'ın yazarın niyetleriyle sözcüklerin lafzi anlamları arasındaki ilişki konusuna özel bir ilgi gösterdiğini belirtir.

Onun *epistemolojisinin* çıkış noktasını düşünce tarihinde onun adıyla özdeşleşmiş bir görüş olarak "insanın her şeyin, var olan şeylerin var [ya da nasıl] olduklarının, var olmayan şeylerin var [ya da nasıl] olmadıklarının ölçüsü" olduğunu bildiren" (Diogenes, *FYÖ*, IX 51) "ölçü-insan" öğretisi oluşturur. Her ne kadar Protagoras ölçü olmaklığı köpek, at, ateş böceği benzeri tüm hayvanları ve bir bütün olarak insan türünü de kapsayacak şekilde genişletmeye açık olsa da, tümcede kast edilenin daha ziyade bireysel insan olduğu, onun öncelikle tek tek insanları düşündüğü açıktır. İkinci olarak şeyler de Grekçe *khremata* (şeyler) sözcüğünün anlamına uygun bir biçimde, genel olarak varlıklar ya da nesneler değil de, tek tek insanlarla belli bir ilişkisi ya da ilgisi olan, onların kullandıkları, kendilerine ihtiyaç duydukları şeyler, onları bir şekilde etkileyen olay ve durumlardır. Nihayet ölçü-insan deyişinde ifade edilen

yargının veya Protagoras'ın göreli olduklarını düşündüğü yargıların, sadece varlık bildiren yargılar olmayıp aynı zamanda değer yargıları da olduklarını söylemek gerekir. Gerçekten de şeylerin insanlar için ne olduklarıyla ve dolayısıyla, mutlak değil de, göreli varoluşla ilgilenmeye geçen Protagoras'ta, sıcak ve soğuk, acı ve tatlıyla ilgili nitelik yargılarıyla iyi ve kötü, güzel ve çirkinle ilgili değer yargıları da varlık bildiren yargılar haline gelir. Sonuçta öğretiye göre, bütün algılar doğru olmak durumundadır; buradan, çatışma durumlarında, rüzgârın veya herhangi bir şeyin niteliğiyle ilgili olarak, bir kimsenin hakikati ifade ederken farklı görüşte olan diğerinin yanıldığını bildiren bildik ya da alışılmış görüşün yanlış olduğu sonucu çıkar.

Bu sonuç veya Protagoras'ın kendisinin gerçek görüşünün ne olduğu konusu, iki şekilde yorumlanabilir. Bunlardan birincisi, yani öznel idealizm olarak geçen birincisi söz konusu olduğunda, bir şeydeki niteliklerin, kendisine göründükleri kişi için, ona göre göründükleri sürece var oldukları, fakat görünmelerinden bağımsız bir varoluşa sahip olmadıkları kabul edilir. İkincisine göre ise farklı kişiler tarafından algılanan bütün nitelikler nesnelerde ya da maddede fiilen mevcuttur. Yani soğukluk ve sıcaklık gibi iki karşıt nitelik rüzgârda birlikte bulunur. İki kişi arasında, rüzgâra ilişkin algılarında bir çatışma olması durumunda, bir tür seçici algı söz konusu olur, yani kişilerden biri karşıt niteliklerden birini, diğeri ise ikincisini algılar, ama her iki nitelik de rüzgârda, sanki rüzgârın bir özne tarafından fiilen algılanmasından bağımsız olarak, adeta algılanmayı bekler şekilde birlikte varolur. Bu görüş ya da yorum "aynı rüzgâr"dan söz eden (Platon, *Theaet.*, 152b), "algı, öyleyse, her zaman var olan bir şeyin algısıdır" (Platon, *Theaet.*, 152c) diyen ve Protagoras'ın görüşünü Herakleitos'un akış öğretisiyle birleştirdikten sonra, onu nesnelerinin aynı anda karşıt nitelikleri ihtiva edecek şekilde çelişik olduğunu söylediği duyu dünyası yorumuna temel yapan Platon tarafından desteklenir. O, Protagoras'ın kuramını çelişmezlik ilkesini reddeden kuram ya da felsefeler arasında sayan Aristoteles (*Metafizik* 1009a) tarafından da desteklenmektedir.

Söz konusu epistemolojik görüşten birbirleriyle ilintili pek çok sonuç çıkar. Buna göre, şeyler insanlara her zaman içinde bulundukları koşullar ve durumlar tarafından belirlenen tarzda görünüyorlarsa eğer, bu, *bilginin insani perspektife bağlı olduğu, herhangi bir zamanda bilginin temellendiği perspektif tarafından koşullandığı anlamına gelir*. Bu tür bir *epistemolojik perspektivizm* aynı zamanda episte-

molojik bir plüralizm anlamına gelir: Şeyleri algılamanın, eşyayı görmenin birden fazla yolu vardır. Söz konusu epistemolojik perspektivizm aynı zamanda mutlak bir *rölativizm*i temsil eder: Şeylere ilişkin bilgimiz eylemlerimiz ve içinde bulunduğumuz durum tarafından belirlenir; bilgi, insanların konumlarına, içinde bulundukları durumlara bağlı olarak görelilik gösterir.

"İnsanın her şeyin ölçüsü olduğunu" bildiren öğreti, ayrıca normatif olanla ilgili bir tez olarak da yorumlanabilir. Buna göre, şeylerin veya eşyanın kendisi ne iyi ne de kötüdür, fakat sadece bir insan için veya insan grubuyla ilişkili olarak iyi ya da kötü olur. Gerçekten de Platon ve dolayısıyla da Protagoras öğretiyi öncelikle duyusal niteliklerle ilgili bir öğreti olarak ortaya koyar. Fakat öğretiyi, "bir kente adil görünen, o kente böyle görünmeye devam ettiği sürece, o kent için iyidir" demek suretiyle, insan topluluk veya gruplarını da kapsayacak şekilde genişleten Protagoras'ın öğretiyi "adil", "iyi" ve "güzel" gibi ahlaki ve estetik nitelikler için de geçerli bir öğreti olarak tasarladığı açıktır.

Öğretinin onun *eğitim felsefesi*yle de, aslında bağdaşmaz gibi görünmesine rağmen, bağdaştığı söylenebilir. Protagoras'a göre, insanlar, insanlardan meydana gelen toplumların ve devletlerin farklı yerlerde, farklı şekillerde, farklı ilgi ve çıkarlarla konumlanmış olmalarının bir sonucu olarak, bütünüyle farklılık gösterirler. Onlar, bu farklılığın bir sonucu olarak da şeyleri ve dünyayı farklı şekillerde algılarlar. Bu yüzden özellikle etik ve estetik niteliklerle politik olgulara ilişkin algı bağlamında çatışma söz konusu olduğunda, bütün yargılar aynı ölçüde doğru olabilseler de, bazılarının diğerlerinden daha iyi olduğu söylenebilir. Protagoras'a göre, gerçekten de insanlar, toplumlar ve devletler her yerde ve her zaman aynı olsaydılar eğer, farklı insan ve devletlerin yapı ve ihtiyaçlarını, dolayısıyla da, ilgili insan ya da devletin doğasına hangi yasanın daha çok uyacağını bilen kişilere pek ihtiyaç olmazdı. Hepsine tam tamına aynı yasalar, gelenekler ve hayat tarzları uygulanacağından, bunları tasarlayıp yaratacak bilgelere ihtiyaç duyulsa bile, siyaset sanatına ihtiyaç olmazdı. Oysa hem siyaset sanatına hem de bu sanatı öğretecek kimselere ihtiyaç vardır.

Protagoras gerek moral, gerekse politik olarak aynı ölçüde iyi bir biçimde savunulabilecek alternatif normlar bulunduğunu, değerlerin ve normların başka toplumlar için başkaları geçerli olacak şekilde, yerleşik oldukları toplumlar için geçerli olduklarını, ama bazı normların, en azından sonuçları itibarıyla bir vakıa

olarak diğerlerinden gerçekten daha iyi olduklarını söylemektedir. Onun burada kendisine temel aldığı disiplin ise, tıptır. Buna göre, Protagoras bazı algıların diğerlerinden daha iyi olduklarını söylerken, kendisine, hasta bir kimsede söz konusu olan algılardan ayrı olarak, sağlıklı bir kimsede normalde bulunan algıları referans almaktadır. Bu yüzden o, hekimin görevinin, hasta bir adamı, onun algılarının sağlıklı bir kimsenin algıları gibi olmalarını temin edecek şekilde değiştirmek olduğunu düşünür. Aynı şekilde, politik *aretê* veya siyaset sanatı öğreten Sofistin görevi de, moral, politik ve estetik çatışmalarda, neyin "adil", "güzel", vb., olduğu konusunda daha iyi görüşlerin –ani, ona daha önce doğru görünmüş olan görüşlerden daha iyi görüşlerin– "sağlıklı"ya daha doğru görünmesini sağlayacak bir değişmeyi hayata geçirmek için çalışmaktır. Buna göre, "hasta"nın bütün görüşleri aynı ölçüde doğrudur, ama bazıları diğerlerinden daha iyidir. Burada öğretisi için bir istisna yaratan Protagoras, "daha iyi" görüşle daha iyi *görünecek* olan görüşü değil de, gerçekten daha iyi *olan* görüşü kasteder. Daha iyi görüşler daha iyi sonuçları bulunan, yani insanların onlara ilişkin düşüncelerinden bağımsız olarak gerçekten daha iyi olan sonuçlar sergileyen görüşlerdir.

Daha iyi sonuçlar da elbette, bireyci Protagoras'ın bakış açısından birey için olduğu kadar bireylerden meydana gelen toplumsal-politik düzen bakımından gerçekten iyi olan sonuçlardır. Sözleşmeci diyebileceğimiz görüşünde, devletin insanları soylarının tükenmesinden kurtarmak için sonradan yaratıldığını söyleyen Protagoras'ta, devletin çözülmesini önlemek için, siyaset sanatının ve politik erdemin geliştirilmesine büyük bir özen gösterilir. Ona göre, yasalar insanların birbirleriyle olan ilişkilerini düzenlemek, toplumdaki her şeyin işlevini uyumlu bir biçimde yerine getirmesini sağlamak, ceza ise insanları ıslah etmek ve uyuşmazlıkları, çatışma ve kavgaları önlemek açısından vazgeçilmezdir.

Protagoras'ın eğitim teorisi gibi, din felsefesi de epistemolojisiyle yakından ilişkilidir. Gerçekten de görünüşün gerisindeki gerçekliğe nüfuz eden tavrında ilahi bir ilham aldığını ima eden, hakikati bir tanrıçanın gizemli ifşaatıyla ortaya koyan Parmenides'in tam tersine, ampirizmi ve fenomenalizmiyle, hakikate ilişkin mutlak bilgiyi reddedip, onu sadece görünenin veya insan tarafından algılanabilir olanın bilgisiyle sınırlayan Protagoras Tanrı konusunda agnostik bir tutum benimser (Diogenes, *FYÖ*, IX 51). Ona göre, Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu hiçbir şekilde bilinemez. Bunun iki temel

nedeni vardır: Bir kere ilahi varlık alanı, böyle bir alan varsa eğer, insanın idrakinin veya bilgi alanının dışındadır, ikinci olarak da insan yaşamının kısalığı bu tür bir bilgi önünde kesinlikle bir engel teşkil eder. Birincisinde, Tanrı'yı ya da ilahi varlık alanını reddetmeyen Protagoras, insan yaşamının uzun olması durumunda onun bilinebilir hale geleceğini ima eder. Bütün bunlar meselenin teorik boyutunu oluşturur. Dinin pratik boyutu söz konusu olduğunda, teorik yönden dini bilgiyi sınırlandıran Protagoras'ın dini törenleri hiçbir şekilde hafife almadığı, dini pratik ve ritüelleri sınırlamak bir yana, onları çok önemsediği rahatlıkla söylenebilir. İnsanın ibadet etme içgüdüsünün onun orijinal ve ortadan kaldırılamaz bir özelliği olduğunu, dini gelenek ve ritüellerin, değeri ve hatta zorunluluğundan emin olduğu toplumsal ve politik topluluk olarak *polis*in hayatiyetinin temelinde bulunduğunu düşünen Protagoras için bu pratik, gelenek ve ritüeller sadece gerçek bir din meydana getirmekle kalmazlar, fakat aynı zamanda iyi, yararlı ve arzulanır şeyler olarak ortaya çıkarlar.

Gorgias

Sofistlerin ilk kuşağının ikinci önemli ismi, Protagoras'ın çağdaşı olan Gorgias'tır. Sofistik yaklaşım veya görüşün bütün öğelerini olabilecek en açık bir biçimde örnekleyen Gorgias, hitabet ya da retorik sanatında büyük bir ün kazanmıştı.

Gorgias önce *Eleacı varlık ve bilgi telakkisi ile Protagoras'ın ve kendisinin fenomenalizminin karşıtlığını gözler önüne serdikten sonra, Elea mantığının saçmalığından, ilk olarak Sofistik fenomenalizm, perspektivizm ve rölativizmin doğruluğunu, dolaylı olarak da insanın gidebileceği yegâne yolun sanı ve iknanın yolu olduğu sonucunu çıkartmıştır*. Gerçekten de varlık terimini bir, değişmez ve zaman dışı olanla sınırlayan Parmenides, "bana görünen benim için gerçekten vardır" diyen Protagoras gibi pratik düşünürleri, ona tamamen karşıt bir öznelciliğe götürmüştü. Sadece, fenomenlere ilişkin bir açıklamanın onların üstünde ve ötesinde ezeli-ebedi ve değişmez bir varlığın varoluşunu gerektirdiğini düşündüğü için, Sofistleri yokluğun karanlığına sığınan kimseler olarak tanımlayan (*Sofist* 254) Platon tarafından değil, fakat Aristoteles (*Metafizik* 1026b) tarafından tespit edilen bu karşıtlığı olabilecek en açık bir biçimde gözler önüne seren Gorgias, onu "hiçbir şeyin var olmadığını" öne sürerek, Sofistik sübjektivizm ve rölativizm lehine olacak şekilde ortadan kaldırmıştır.

Şu halde, onun amacı, oldukça ciddi ve negatif bir amaç olarak, Eleacı, ama özellikle de Parmenidesçi mantığın saçmalığını göstermek olmuştur. Bu, sadece sağduyunun bakış açısından değil, fakat retorik sanatı açısından da büyük bir önem taşır. Buna göre, varlık ya da varoluşu, sıradan insanın anladığı anlamıyla var olanların varoluşunu yadsımak gibi bir niyeti olmayan Gorgias'ın amacı, öyleyse, varlığın var olmadığını Parmenidesçi birtakım argümanlarla kanıtlamanın var olduğunu kanıtlamak kadar kolay olduğunu göstermek olmuştur.

Gorgias'ın Parmenides'e yönelttiği söz konusu argümanın üç ana adımı vardır: **(i)** *Hiçbir şey var değildir.* O, bir şey var olduğu takdirde, bu şeyin ya var olan ya var olmayan ya da hem var olan hem de var olmayan olduğunu veya olabileceğini söyler. Tamamen Parmenidesçi terimlerle akıl yürüten Gorgias, tıpkı onun "var olan vardır" demesi gibi, öncelikle var olmayanın var olmadığını öne sürer. Bu yüzden var olmayanın var olmadığı açık olabilmekle birlikte, o aynen Parmenides gibi tartışarak şöyle der: Var olmayan yokluk olarak düşünüldüğü sürece, var değildir, yani var olmaz; ama o var olmayan *olduğu* sürece vardır, yani var olur. Gelgelelim, aynı anda hem var olmak hem de var olmamak saçma olduğu için, var olmayan var olmaz.

Gorgias'a göre, var olan da aynı şekilde var olmaz. Çünkü var olursa eğer, onun ya ezeli ya varlığa gelmiş ya da her ikisi birden olması gerekir. O, var olanın ezeli-ebedi olamayacağını, zamansal sonsuzluğu mekânsal sonsuzlukla özdeşleştirerek kanıtlar. Var olan yaratılmış da değildir, çünkü bu durumda, o, Parmenides'in de göstermiş olduğu gibi, varlığa ya kendisinden ya da var olmayandan gelmiş olur. Var olmayanın da var olanın da var olmadığını gösteren Gorgias, şimdi her ne kadar açık olsa da, hem var olmayan hem de var olanın birlikte varolmadığını kanıtlamaya geçer. Ona göre, her ikisi de var olursa eğer, onlar varoluş bakımından özdeş olurlar; durum böyle olduğunda, var olmayan var olmadığı ve var olan da onunla özdeş olduğu için, var olan da var olmayacaktır.

(ii) *Herhangi bir şey var olsa bile, insan tarafından bilinemez ya da düşünülemez.* Gorgias, bu ikinci adımda, "var olmayan düşünülemez" diyen Parmenides'in tersine, önce bizim "uçan adam", "altın dağ" örneklerinde olduğu gibi, var olmayan şeyleri düşünebildiğimizi söyler ve sonra da hemen ekler: Düşünülen şeyler var olmuyorlarsa eğer, var olan da düşünülemez. Buna göre, bir şeye ilişkin düşüncemiz o şeyin varoluşunu kanıtlamaya yetmiyorsa, buradan

hareketle, gerçek bir şeyi düşündüğümüz zaman, onu gerçekdışı olandan ayırt etmenin hiçbir yoluna sahip olmadığımızın kabul edilmesi gerekir.

Gorgias'ın söz konusu argümanını, şimdiye kadar yaptığımız gibi, Eleacı düşünceye yönelik yıkıcı bir yaklaşım olarak değil de, bu kez yapıcı bir şekilde yorumlayalım. Düşünce ve önermelerimizin kendileri hakkında oldukları bir şeylerin varoluşunu ve onların bilgisine ulaşabileceğimizi kabul edelim. Bu durumda, Gorgias iki şey arasında bir ayrım yapıyor olur. Söz konusu ayrım da hiç kuşku yok ki anlam ile gönderim arasındaki ayrımdır. Bundan dolayı o, **(iii)** *bir şey bilinse bile, bu bilgi bir başkasına aktarılamaz*, der. Gorgias bu kez dinleyicinin zihninde konuşmacıyla tam tamına aynı şeyin olamayacağını, bunun nedeninin ise aynı şeyin anlam kaybına uğramadan birden fazla kişide olamaması olduğunu ifade eder. Olabilseydi bile, onun, bu kişiler birbirlerinden farklı olup, farklı yerlerde bulundukları için, her ikisine de aynı görünmesi mümkün olmazdı. Bu kişilerin gönderimde bulundukları şeyler aynı olsa bile, kastettikleri anlam farklı olmak durumundadır. Başka bir deyişle, bir konuşmacının ağzından çıkan sözleri işitmekle, bir dinleyicinin konuşmacıyla aynı şeyleri düşünmesinin mümkün olmadığını söyleyen Gorgias'a göre, aynı şey aynı zamanda farklı yerlerde, yani farklı insanlarda olamaz ve olabilse bile, bu insanlara, onlar farklı insanlar oldukları için, farklı görünür (Kranz, *AF*, B3).

Gorgias, buradan gerekli sonucu çıkartır: Bilgisine erişebileceğimiz kalıcı bir gerçeklik, başkalarına aktarılabilecek evrensel olarak geçerli bir hakikat yoktur, daha doğrusu aynı anda değişmez bir gerçeklik ve insan bilgisinin konusu olarak var olan bir şey yoktur; hoş olsaydı bile, biz onu bilemezdik; her nasılsa bilebilseydik, bu bilgiyi bir başkasına aktaramazdık. Dolayısıyla, biz hakikatin, bu hakikate ilişkin bilginin, mutlak ölçütlerin olduğu bir dünyada değil de, sanının hüküm sürdüğü, hakikati iletmenin değil de, ikna etmenin veya aldatmanın bir aracı olarak *logos*un büyük bir kudrete sahip olduğu bir dünyada yaşamaktayız:

> İnsanlar geçmişi anımsayabilseler, şimdi olup bitenle ilgili olarak bir kavrayışa erişebilseler ve geleceği öngörebilseydiler, *logos*un gücü aynı düzeyde olmazdı. Ama ne geçmişi anımsayabilmenin, ne şimdiyi kavrayabilmenin ne de geleceği öngörebilmenin kolay bir yolu olmadığına göre, aldanmak

> pek kolaydır, çünkü çoğu konuda insanların ruha öğüt diye sundukları şey sanıdır. Uçup gidici ve kesinlikten yoksun bir şey olarak sanı, şu ya da bu kanaate sahip olanları, yalancı ve kesinlikten yoksun bir talih içinde sürükler durur.

Korkuyu sona erdirebildiğini, üzüntüyü uzaklaştırabildiğini, keyif yaratıp, merhameti arttırabildiğini söylediği *logos*u işitenlerin tüylerinin dehşetle ürperdiğini, merhamet gözyaşları döktüklerini ve mahzun bir hüzünle duygulandıklarını ve dolayısıyla, onun aklı değil de duyguları etkilediğini belirten Gorgias'a göre, söz ya da konuşma söz konusu etkileri iki yoldan, ikna ve aldatma tarzında gerçekleştirir. Başka bir deyişle, nihai olan var değilse, var olsa da dile getirilemez ise, onu dile getirmeye yönelik tüm çabalar kaçınılmaz olarak aldatma ve aldanma ile sonuçlanır.

Prodikos

Milattan önce beşinci yüzyılda yaşamış birinci kuşak Sofistlerin bir diğer önemli ve saygın ismi de Prodikos'tur. Profesyonel ve gezgin felsefe öğretmenliği yanında, Keos'un elçiliğini de yaptığı için Yunan dünyasının hemen her köşesini dolaşan Prodikos sonradan Atina'ya profesyonel bir öğretmen olarak yerleşmiş ve büyük paralar kazandığı bu antik felsefe merkezinde, MÖ 423 yılında Aristophanes'in alayına konu alacak kadar meşhur biri olup çıkmıştı.

Prodikos öncelikle dilbilim ve dil felsefesiyle meşgul olmuştu. Özellikle "isimlerin doğruluğu" üzerinde çalışan bu Sofist düşünürün ilgilendiği bir diğer konu da etik terimler arasındaki semantik ayrımlar ve "haz" ve "keyif", "isteme" ve "arzulama" benzeri yakın eşanlamlılar arasındaki ayrımlardı (Platon, *Prot.*, 337a-c; 340a). Onun eşanlamlılar ve sözcüklerin doğru kullanımıyla ilgili tartışma ve araştırması, sözcükler arasında ince birtakım ayrımlar bulunması olması olgusuna vurgu yaptığını gösterir. Bu ayrımlar, açıktır ki ikna sanatı, retorik söylem ve akıl yürütme açısından özellikle değer taşımaktaydı. Verdiği örnekler genellikle etik alandan olan Prodikos, daha dar bir içlemi ya da uygulaması olan bir terimi, anlamlar dizisi içinde ilk sözcüğün anlamı da bulunan daha geniş bir uygulanma alanına sahip sözcükten ayırt etmeye özen göstermiştir. *Hiçbir iki sözcüğün aynı anlama sahip olamayacağını savunan Prodikos'un dil konusunda, Sofistler tarafından benimsenen konvansiyonalizme aykırı bir biçimde, sözgelimi Demokritos tarafından savunulmuş olan uzlaşımcı görüşü reddettiği söylenir.*

Doğru dilin ya da isimlerin özlerine uygun olarak şeyleştirilmelerinin, tıpkı Konfüçyüs gibi, doğru yaşama, hatta etkin ve iyi bir politik yönetim için bir önkoşul olduğunu düşünen Sokrates'i Prodikos'a değer vermeye sevk eden şey de bu olmuştur.

Etikle de yakından ilgilenen Prodikos'un, en önemli çalışmalarından biri olan, ama günümüze tek bir satırı dahi erişmeyen *Horae* [Saatler] adlı eserinde, Herakles'i kadınlarla kişileştirdiği erdem ve erdemsizlik yolundan birini seçmeye davet ettiği, antik kaynaklar tarafından anlatılır. Herakles, erdemsizlik ya da düşkünlüğün haz yolundan gitmek yerine, erdemin meşakkatli yolundan gitmeyi tercih eder. Prodikos, her ne kadar Herakles'e erdemin yolunu seçtirse de, gerçekte etik rölativizm yolunu seçmiş biridir. Başka bir deyişle, bir insan için iyi olanın başka bir kimse için iyi olamayacağını öne süren Prodikos'a göre, bir şeyden yalın bir biçimde iyi diye söz etmek mümkün değildir. Öte yandan, bir şeyin iyiliği o şeyi kullananın iyiliğine de bağlı değildir. Prodikos bununla birlikte, bir şeyin değerinin o şeyin kullanılma şekline ve onu kullanan kişiye bağlı olarak bir kimseyle ilişki olarak iyi olacak, buna mukabil başka bir kimseyle ilişki olarak iyi olmayacak şekilde kendisinde olduğunu öne sürer.

Dil felsefesi ve etikle ilgili görüşleri dışında, Prodikos'a ün kazandıran görüşler esas, onun din felsefesiyle ilgili görüşleridir. Dinin, dini inancın kökeni konusunda, insanların kendileri için yararlı olan, hayatın bekâsına katkı yapan su, ekmek gibi şeyleri tanrılaştırdıklarını söylerken doğalcı bir bakış açısı benimseyen Prodikos, fazladan kültürün, insan hayatının vahşi hayvanların hayatına benzediği ilk zamanlardan sivil toplum düzenine kadar olan evrimini verir. Buna göre, o dinin gelişim tarihinde iki evreyi birbirinden ayırır; bu evrelerden birincisinde ya da doğa durumunda, insanlar kendilerine bağımlı oldukları doğal güçlere, güneşe, ırmaklara ve hayat için vazgeçilmez olan şeylere tapınmaya başlarlar; sonraki dönemde ise, Prodikos'a göre, insanlar tarımı ve diğer sanatları icat eden kültürel kahramanları tanrılaştırmışlardır. Buna göre, Demeter, Dionysos ve Athena tanrılaştırılmış ölümlülerdir. *Onun, söz konusu görüşün bakış açısından, sonradan Evhemerosçuluk olarak tanımlanacak din görüşünün yaratıcısı olduğu söylenebilir.*

Hippias

Birinci kuşak saygın Sofistliğin önemli isimlerinden biri de Platon'un iki diyaloguna adını verdiği Hippias'tır. Hayatı hakkında neredeyse tüm bilgileri Platon'dan derlediğimiz Hippias, bütün diğer Sofistler

gibi, hitabet sanatı ve geniş bilgisi dolayısıyla, doğduğu kentin elçilik görevini üstlenmişti. Yine, diğer Sofistler gibi, profesyonel anlamda öğretmenlik yapan Hippias Yunan dünyasının, başta Atina, Sparta ve Sicilya olmak üzere, hemen tamamını dolaşmış ve antik kaynakların bildirdiğine göre, büyük bir servet yapmıştı. Çağında hemen her alanda erişilmiş olan bütün bilgilere vâkıf olduğu belirtilen Hippias, esas itibarıyla matematik, astronomi, dilbilgisi, hitabet, musiki, mitoloji, edebiyat ve tarih gibi alanlarda engin bir bilgiye sahipti.

Allâmeliği, aslında Sokratik-Platonik bilgi ve eğitim anlayışına, Platon'un gerçekliğe yönelen felsefi yaklaşımıyla tam bir karşıtlık meydana getirdiği ve Platon'un Sofistleri değerlendirme tarzını gündeme bir şekilde dahil ettiği **için** önem taşır. Gerçekten de Sofistler başta Platon olmak üzere pek çok antik düşünür tarafından, başkaca şeyler yanında en çok bilgiye yapay ve gereksiz ansiklopedik yaklaşımlarıyla tanımlanır. Bu, Sofistler üzerinde çalışan pek çok yorumcuya göre bilgi konusunda Aristoteles'in yaklaşımını önemli ölçüde önceleyen Hippias'a biraz haksızlık etmek anlamına gelir. Sofistlerin yaşadıkları dönemde, matematik ve astronomi, gündelik hayata dönük pratik uygulamalarıyla değil de, bizatihi kendileri için istenen, salt teorik bilimlerdi. Hippias işte bu bilimlerden astronomi alanında olduğu kadar, matematik alanında da, önemli birtakım buluşlara imza atmasını mümkün kılan derin bir uzmanlık tesis etmişti. Onun matematik bilimine, bir açının üç eşit parçaya bölünmesi, dairenin kare yapılması probleminin çözümünde kullanılabilen bir eğriyle ilgili buluşu ve böylelikle daha yüksek geometrik şekillerin ele alınmasına yönelik ilk adımı atmak suretiyle katkıda bulunmuş olduğu anlaşılmaktadır. Uygarlık tarihi araştırmaları da yöntemli ve oldukça geniş kapsamlı olan Hippias, pratik ve moral bilgi alanında da önemli katkılar yapmıştı. Buna göre, kendisine ilk defa söylenen elli ismi aynı anda anımsama yeteneğine sahip olan filozof, Keoslu ozan Simonides tarafından bulunmuş *mnemonik* sistemi [anımsama yöntemi] geliştirmişti. Moral bir ideal, ahlaki bir hedef olarak *autarkeia* düşüncesini ilk kez olarak tamamlayanın da Hippias olduğu kabul edilmektedir. *Autarkeia*yı negatif bir biçimde ihtiyaçsızlık, kişinin kendisine yetmesi değil de, pozitif bir biçimde insanın kendisiyle barışık olması diye tanımlayan Hippias, onu kişinin başka insanlara bağımlı olma aczi veya sıkıntısını ihtiyaç duyduğu her şeyi temin etmek suretiyle yenme azmi ya da kararlılığı diye anlamaktaydı.

Onun Platon'un *Büyük Hippias* adlı diyalogunda Sokrates ile güzellik konusunda yaptığı tartışmalardan, bir Sofist düşünürde ilk kez karşılaşılan bir şey olarak, belli bir varlık teorisi geliştirdiği sonucu çıkartılabilir. Nitekim Platon ona "sürekli varlık teorisi" adını verdiği bir teori izafe eder. "Varlıktan çıkan, türeyen sürekli fiziki nesnelerle" meşgul olan bu teori, Sokrates'in "güzel olanı" "güzel nesneler"den ayırma teşebbüsüne karşı çıkar. Buna göre, fenomenleri onların dışında ya da ötesindeki kendilik ya da niteliklerle açıklama teşebbüslerine karşı çıkarken, *Sofistlerin özellikle Parmenides felsefesine yönelik eleştiri ve karşı çıkışlarını tekrarlayan Hippias açısından fenomenal gerçeklik, gerçekliğin bütününü ya da tamamını meydana getirir*. Bu açıdan bakıldığında, gerçeklik somut fiziki nesnelerden meydana gelir, öyle ki bu nesnelerden meydana gelen bir gruba yüklenebilir olan bütün nitelikler onun tek tek her üyesine de izafe edilebilir.

Phûsis-nomos karşıtlığını, yüzyılın pek çok düşünürü gibi, tartışıp özgürce kullanan Hippias, bunlardan *phûsis*i, ahlaki ve insani temeller üzerinde öne çıkarmış, özellikle çatışma durumlarında, doğanın taleplerini temele almıştır. Zira o, tanrılara ibadet, ebeveynlere saygı, başkalarına karşı görevler benzeri şeylerle ilgili olarak kökeni bakımından ilahi, uygulaması itibarıyla evrensel bir doğa yasası, yazılı olmayan birtakım yasalar bulunduğuna inanmaktaydı. Hippias'ta, söz konusu evrensel doğa yasasına inanç ile farklı millet, sınıf ya da cinsiyetlere bölünmesi sadece *nomos* ile ilgili bir konu olan insan ırkının özsel birliğine duyulan inanç ile bir arada var olur. O, yine aynı bağlamda, kendisini takip edenlerin, konuşmalarını dinlemeye gelenlerin, benzerin benzeriyle olan dostluğu, uzlaşıma bağlı bir şey değil de, doğadan gelen bir şey olduğu için, doğaları gereği kendisinin dostları, yakınları ve hemşerileri olduğunu söylemekteydi. Bunun kozmopolitanizmin tohumlarını içerdiği söylenebilir.

Antiphon

Antiphon Protogoras, Gorgias ve Prodikos gibi saygın Sofistler tarafından temsil edilen birinci kuşak Sofistlerden sonra gelen ikinci kuşak Sofistlerin öncülerindendir. *Phûsis* ile *nomos* arasındaki karşıtlıkta, *phûsis*i, *insan doğasının taleplerini öne çıkartan ve bu bağlamda toplumsal yasaların kaynağını ve otoritesini, adaletin anlamı ve değerini tartışan* Antiphon'un hayatı hakkında günümüze erişmiş pek fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Antik kaynaklar kendilerinden

günümüze sadece bazı fragmanların kaldığı *Peri Aletheia* [Hakikat Üzerine] ve *Peri Hamonoias* [Uyum Üzerine] adlı iki kitabının bulunduğunu yazar.

Bunlardan birincisinde Antiphon, belli bir insan doğası anlayışı geliştirir. Bu anlayışa göre, yasası zorunluluk olan insan doğasında kendi varlığını koruma, kendi çıkarını arama, kendi mutluluğu için çalışma vardır. Oysa yasalar, insanın doğal kendi varlığını koruma eğilimine zarar verdikleri, temel istek ve arzularının gerçekleşmesine engel oldukları ve nihayet çelişkiler içerdikleri için, insan doğasına aykırı bir görünüm sergilerler.

Bu yüzden adalet,

> bir kimsenin yurttaşı olduğu devletin kanunlarını ayaklar altına almamasıdır. Bir kimse tanıklar bulunduğu zaman kanunları yüksek tutar, yanında tanıklar olmadan yalnız bulunduğu zaman da doğanın buyruklarını yüksek tutarsa, adaleti kendisi için en yararlı bir şekilde kullanmış olacaktır; çünkü kanunların buyrukları dileğe göredirler, doğanınkiler ise zorunludurlar; kanunların buyrukları sözleşme ile kararlaştırılmadırlar, doğal olarak yetişme değil; oysa doğanınkiler yetişmedirler, sözleşme ile kararlaştırılmış değil (Kranz, *AF*, B44).

Dahası, bu yasalar, tüm insanların aynı temel ihtiyaçlarla meleke ya da yeteneklere sahip bulundukları için eşit olduklarını düşünen Antiphon açısından, yanlış ırk ve sınıf ayrımlarına dayanırlar. Başka bir deyişle, yasalar farklı ırk ya da soydan olanları eşitsiz bir muameleye tâbi tutarlar. Buna göre, Yunanlıların Yunanlı olmayanları köleleştirmelerini, köleliği kendi ırksal üstünlüklerini temele alarak meşrulaştırmalarını eleştirirken Antiphon, *nomos*un yanlış ontolojik bölme ya da sınıflamalarının karşısına *phûsis*in doğru bölmelerini geçirir (Kranz, *AF*, B44).

Peki insanın çıkarına olmayan, onun aleyhine olan bu yasalar nasıl oluşmuştur. Antiphon burada, *yasaların "sözleşme ile kararlaştırılmış olmalarına" gönderme yapmasından da belli olacağı üzere, bir toplum sözleşmesi görüşü benimser*. Söz konusu toplum sözleşmesini tarihsel veya tarihin belli bir anında gerçekleşmiş bir olay olarak değerlendiren Antiphon'a göre, toplumsal yasalar üzerinde, onların yararlı olduğuna inanıldığı için, mutabakata varılmıştır; bu da onlara itaat edilmesi için, hiç kuşku yok ki iyi bir gerekçe oluşturur.

Antiphon, yasalarla ilgili ilk görüşleriyle şu ya da bu şekilde çelişir gibi görünen bu son noktaya entelektüel diye niteleyebileceğimiz bir hazcılık anlayışı benimseyerek varır. Başka bir deyişle, hayat felsefesi rafine ve entelektüel bir hazcılık olan Antiphon'a göre, insan bu dünyadaki kısa yaşamında, acıdan mümkün olduğunca uzak durmanın, buna mukabil alabildiğince çok haz elde etmenin yollarını aramalıdır. Bu amaca ise, açıktır ki, herkesin içinde bulunduğu anın tepilerine uygun olarak her istediğini yaptığı, kendi çıkarı uğruna komşusunun her fırsatta tepesine çöktüğü kaotik ve bütünüyle anarşik bir toplum düzeninde varılamaz. Çünkü bu türden başına buyruk eylemler kaçınılmaz olarak karşılığını bulur, düşmanını yaratır.

İşte bu çerçeve içinde bir "acısız yaşama sanatı" (*tekhnê alupias*) geliştiren ve dolayısıyla, bir haz kalkülünün gerekliliğine vurgu yapan Antiphon, kişinin kendisini içinde bulunduğu anın hazlarına kaptırmayıp, kendi kendisine hâkim olması gerektiğini söyler. İdeal ya da amaç, gerçekte olumsuz bir ideal olup, acıdan bağımsız olmaktan oluşur. Acı zararlı, haz da faydalı bir şey olduğu için, doğa bizi acıdan kaçmaya, hayattan haz almaya zorlar. Buna göre, kişinin uzlaşım ve yasaların emirlerine, onları şu anın doğrudan hazları adına ihlâl etmek ceza formunda daha fazla acıya yol açacağı için, itaat etmesi gerekir. Gerçekten ve mutlak olarak iyi ve faydalı olan doğanın kendisi ve emirleridir; gerçekten ve mutlak olarak kötü olan da düzeni sağlayan yasalardan yoksun, kaotik bir toplumdur. Bu açıdan bakıldığında, yasa ve uzlaşımın emirleri ancak kötünün iyisi olarak görülebilir. Bu yüzden, Antiphon yasaların ıslah edilmesini, Yunan'da bir hukuk reformunun gerçekleştirilmesini isteyen biri olarak görülmüştür. Bu yorum doğruysa eğer, onun felsefeye en önemli katkısının, temel beşeri ihtiyaç ve taleplerin doğal olarak göz ardı edilememesi nedeniyle, insan fizyolojisi ve psikolojisinin etik ve politik düşünceye dahil edilmesi yönündeki düşüncesi olduğu söylenebilir. Nitekim o, Platon'un en temel etik meydan okuma olarak gördüğü şeyi, doğal arzularla toplumun talepleri arasındaki gerilimi ortaya koymak suretiyle, felsefenin gelişimine önemli bir katkı temin etmiştir.

Kallikles

Kallikles, ikinci kuşak yozlaşan Sofistliğin Antiphon tarafından açılan "doğal" yolunda ilerleyen Sofistler arasında, en fazla öne çıkan iki isimden biridir. Hayatı hakkında hemen hiçbir bilgimizin

olmadığı Kallikles'i Platon'un *Gorgias* adlı diyalogunda Sokrates'le arasında geçen tartışmadan tanıyoruz. Bununla birlikte, onun salt Platon'un yarattığı bir karakter olmadığını, Atina'ya liderlik etme gibi tutkuları olan zengin ve aristokrat biri olduğunu bütün kaynaklar açıklıkla ifade eder.

Onun *Gorgias*'ta Sokrates'le arasında geçen bu tartışmadan çıkartabileceğimiz görüşleri dört başlık altında toplanabilir: **(i)** uzlaşımsal adalet anlayışının bir eleştirisi, **(ii)** belli bir doğal adalet veya "doğaya göre adalet" yorumu, **(iii)** bir erdem teorisi ve nihayet **(iv)** hazcı bir iyi telakkisi. Tartışma Sokrates'in "kötülük veya haksızlık yapmanın kötülüğe veya haksızlığa maruz kalmaktan daha kötü olduğu" yönündeki iddiasıyla başlar. Kallikles'e göre, bu sadece yasaya uygunlukla belirlenen, uzlaşımsal adalet anlayışını temsil eder (Platon, *Gorg.*, 483a). Söz konusu uzlaşımsal adalet zayıf ve güçsüz çoğunluğun sayıca az güçlüleri sınırlamak, dizginlemek için bulmuş olduğu bir yol, geliştirmiş olduğu bir icattır. Bu açıdan bakıldığında, Kallikles doğal olmayan uzlaşım ya da yasanın kaynağını güçsüzlerin bilinçli bir oyun ya da hilesinde bulur:

> Bence yasaları yapanlar güçsüz kimselerdir; şimdi kendileri ve kendi yararları için kanunları koyuyorlar, övmelerde, yermelerde bulunuyorlar. Kendilerinden fazla kudrete sahip olmasınlar diye, daha fazla iktidar elde edebilecek olan daha kuvvetli insanları korkutmak için, daha çok elde etmek istemenin alçaklık ve adaletsizlik olduğunu söylüyorlar (Platon, *Gorg.*, 483a-b).

Sayıca çok olan güçsüzlerin ümit veya elde edebilecekleri şey en fazla eşitlik olduğu için onların iktidar ve refah bakımından eşitliğin adil olduğunu iddia ettiklerini söyleyen *Kallikles açısından bildik ahlak dili ve hukuk düzeni kişisel çıkarı gizleyen bir maskeden başka hiçbir şey değildir.* Buna göre Kallikles, sadece farklı devletlerin sahip oldukları mevcut yasalara neden sahip olduklarını değil, fakat aynı zamanda insanların neden birtakım yasaları olduğunu açıklamaya çalışır. Onun bakış açısından, insanlar arasındaki en iyileri ve en güçlüleri şekillendirenler güçsüzlerdir ve onlar, bunu bir kimsenin hak ettiğinden daha fazlasına sahip olmaması gerektiğini söyleyerek yaparlar (Platon, *Gorg.*, 483e-484a).

Adaletin soy kütüğüyle ilgili, retoriği hayli güçlü bu söylem, işte bu andan başlayarak oldukça uzun bir gelenek meydana getirecek-

tir. Geliştirdikleri ya da hayata geçirdikleri çok çeşitli "gizemsizleştirme", "maskesini düşürme" projeleriyle, Nietzsche ve Foucault gibi düşünürler, bu açıdan bakıldığında Kallikles'in mirasçıları sayılırlar. Kendi bağlamı içinde Kallikles'in yorumu ya da açıklaması, Sofistlerin insan toplumunu ve beşeri kurumları kökenlerine ilişkin bir izahla anlaşılır hale getirme çabalarının kapsamı içinde değerlendirilebilir. Benzerlerine başta Protagoras olmak üzere diğer pek çok Sofist düşünürde rastladığımız bu çaba, Sokrates öncesi doğa filozoflarının doğal dünyanın mevcut durumunu, onun kendisinden çıkmış olduğu *arkhê* ya da ilk ilkeler yoluyla açıklama çabalarına karşılık gelir.

Uzlaşımsal veya yasalara göre adaleti bu şekilde açıklayan Kallikles, bundan sonra doğal adaleti ele almaya geçer. O, *phûsis-nomos* karşıtlığında, *nomos* veya yasayı kendisine bir mutabakatla varılan toplumsal yapıma tekabül eden bir norm ya da kurum olarak değerlendirip onun bir kent ya da ulustan diğerine değişebildiğini ve insanların kararlarıyla değiştirilebileceğini söyler. Oysa doğal olan, "insanların istek, arzu ve kararlarını aşan, etik ve politik bakımdan mutlak ve verili bir şeydir" diyen Kallikles, doğal olanı gözler önüne sermek üzere, insan doğasına ve hayvanlar dünyasına başvurur. Kentler ve insan soyları düzeyinde, Pers kralı Serkes'in Yunanistan'a, babası Darius'un da İskitlere saldırmasını örnek olarak veren Kallikles, toplum içinde üstünlüğünü, kudretini tamamen hayata geçirebilen bir birey tahayyül eder:

> Şöyle düşünüyorum: Ya kudretli bir adam ortaya çıkar, bizim harflere bağlı kanunlarımızı, büyülerimizi, tatlı sözlerimizi, doğaya uymayan kanunlarımızın hepsini çiğneyip de, bütün bunları koparark üzerinden attıktan sonra kaçıp kurtulur, ayaklanıp eskiden kölemizken efendimiz olur, böylece doğal adaletin ışığı parlamaya başlarsa (Platon, *Gorg.*, 484a-b).

Burada o, doğanın gözlenmesinin "doğal adalet"in içeriğini vereceğini, doğanın, moral uzlaşımların hiçbir hükmünün olmadığı yerlerde, sözgelimi devletler ve hayvanlar arasındaki ilişkilerde gözlenmesi gerektiğini ileri sürer. Böyle bir gözlemin güçsüzün güçlü tarafından hükmedilip sömürülmesi gerçeğini gözler önüne sereceğini ve dolayısıyla, doğal adaletin güçlünün, daha üstün olanın güçsüzü veya daha aşağı olanı yönetmesinden ve ondan daha

çok şeye sahip olmasından meydana geldiğini savunan Kallikles, üçüncü olarak üstünlüğü meydana getiren erdemleri sayar. Bunlar Homeros tarafından ifade edilen savaşçı ahlakına uygun düşecek şekilde, iki tanedir: Özellikle kentin işlerinde, devletin yönetimiyle ilgili meselelerde akıllılık veya bilgelik (*phronesis*), insanların tasarladıkları amaçlarına ruhun yumuşaklığına veya zayıflığına teslim olmadan erişmelerini mümkün kılan cesaret (*andreia*). O, doğal terimlerle tanımlanacak adalete yer vermediği gibi, ölçülülük, özdenetim benzeri geleneksel erdemlere de yer vermez (Platon, *Gorg.*, 491a-b). Bunlar güçsüzlerin uzlaşımsal ve tepkisel ahlaklarının erdemleridir.

> Benim üstün dediğim kimseler, devleti yönetmeyi bilen bilgili adamlar. Onlar sadece bilgili olmakla da kalmazlar, yiğittirler, isteklerini sonuna dek gerçekleştirecek güçtedirler, ruhsuz, gevşek kimselere benzemezler (Platon, *Gorg.*, 483a-b).

Kallikles son olarak, söz konusu erdemlere sahip güçlü bireyin gündeme getirdiği iyi telakkisine geçer.

> Gerçekten yaşamak isteyen kimse, istediklerini bastırmamalı, bırakmalı onları alabildiğine gelişsinler. Gelişip olgunlaşınca da, korkusuzca, ustaca kendini bu isteklere vermeli, bütün özlemlerini gerçekleştirmeli. Benim doğaya göre doğru, güzel dediğim bu. Ama birçoğu başaramıyor bunu, başaramayınca da başaranları suçluyor. Çünkü saklamak istediği beceriksizliğinden utanıyor, bundan ötürü de, ölçüsüzlük alçaklıktır diyor. Demin de söylediğim gibi, tabiatça en soylu olan kişileri köleleştiriyorlar, zevklerini doyurmak ellerinden gelmediği için de, korkaklıklarından ölçülülüğü, adaleti övüyorlar (Platon, *Gor.*, 491d-492a).

Kendisinden hoşnut olan, kendisini olumlayan güçlünün kendisini iştihanın tatminlerine bırakması gerektiğini savunan Kallikles, bir yönüyle yalın bir yönüyle de aşırı bir hedonizmi benimser. O, hazlar arasında hiçbir ayrım yapmayıp, bütün hazların aynı ölçüde iyi olduğunu savunur (Platon, *Gor.*, 495a-e). Güçlü birey, ölçülülükten yoksun biri olarak, hayattan olabildiğince çok haz elde etmeye çalışan kimsedir.

Thrasymakhos

Antiphon'un açtığı doğa yolundan giden, fakat bu bakımdan Kallikles'i de aşan Sofist, adaletin sadece yöneticiler tarafından gerçek çıkarlarını korumak, hayata geçirmek ve sürdürmek amacıyla yaratılmış toplumsal bir kurum olduğunu öne süren Thrasymakhos'tur. Platon tarafından hayli atak ve saldırgan biri olarak resmedilen Thrasymakhos esas itibarıyla "adaletin toplumu yönetenlerin çıkarından başka hiçbir şey olmadığı", "gücün hak olduğu" teziyle tanınır. O, Antiphon'dan farklı olarak, doğa kavramını hiç kullanmaz; dolayısıyla, Antiphon ve Kallikles benzeri Sofistlerce geliştirilen teorik ya da kavramsal çerçeveden yoksundur. *Biri adaletin etkileri, diğeri de adalet teriminin anlamıyla ilgili iki tez ortaya koyarken, felsefi bir analizden ziyade, sosyolojik bir iddia geliştiren* Thrasymakhos, şu halde, farklılık gösteren çok çeşitli fenomenlerin gerisindeki birliği yakalamış bir sosyal bilimci edasıyla ortaya çıkar.

Ona göre, iktidardaki rejimin, işbaşındaki yönetimin doğasına bağlı olarak, yasalar bir kentten ya da devletten diğerine değişebilmektedir, ama bütün yasalar yönetici gücün çıkarlarına hizmet etmek bakımından her yerde aynıdır. Dolayısıyla, "adalet gücü temsil edenin veya güçlü olanın çıkarına olandan başka hiçbir şey değildir." Başka bir deyişle, politik yönetim ister demokratik, ister aristokratik ya da ister tiranik bir yapıda olsun, adalet kurumu sadece güçlünün çıkarına, çoğunluk bunu gizleyerek hizmet eden bir kılıf, bir maske olmak durumundadır. Buna göre, bir devletin yasalarına itaat etmek, herkese hak ettiği değeri vermek olarak tanımlanan klâsik adalet anlayışını alaya alan Thrasymakhos, tıpkı Kallikles gibi, bir gizemsizleştirici, maske düşürücü olarak ortaya çıkar:

> Her yönetim kanunlarını işine geldiği gibi koyar. Demokratlık demokratlığa uygun kanunlar, zorbalık zorbalığa uygun kanunlar, ötekiler de öyle. Bu kanunları koyarken kendi işlerine gelen şeylerin, yönetilenler için de adil olduğunu söylerler; kendi işlerine gelenden ayrılanları da, kanuna adalete aykırı diye cezalandırırlar. İşte dostum, benim dediğim bu. Adalet her yerde birdir: Yönetenin işine gelendir. Güç de yönetende olduğuna göre, düşünmesini bilen bir adam bundan şu sonuca varır: Adalet güçlünün işine gelendir (Platon, *Devlet* 338e-339a).

Onun klasik adalete meydan okuyan bu tavrının gerisinde, sosyolojik bir gözlem ve adalet anlayışına ek olarak, iki kabulün bulunduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi, güç ve zenginlikle, onların insana sağlayacağı bütün hazların gerçekten iyi olduğu kabulüdür. İkincisi ise bütün bu iyilerin, güç ve zenginliğin, bir toplumda onlara sahip olanlarla ilişkilendirildiklerinde bir ters orantı veya toplum içinde sıfır-toplam meydana getirdiği kabulüdür. Başka bir deyişle, bir toplumun bir üyesinin bunların daha fazlasına, diğerinin daha azına sahip olması, birincisinin çıkarına olanın diğerinin zararına olması anlamına gelir. Başkalarının mülkiyetine ve politik haklarına saygı göstermeyi de içeren adaletin, benim değil de, başkalarının iyiliğine, çıkarına, mutluluğuna hizmet etmesinin nedeni de budur. Sofist Thrasymakhos'a göre, adalet konusunda gerçekçi ve bilimsel olarak söylenebilecek her şey bundan ibarettir ve onun hakkında söylenebilecek başka hiçbir şey yoktur: "Adalet güçlünün çıkarına olandır" (Platon, *Devlet* 338-339a).

2. Sokrates

Sokrates, genel olarak felsefenin ve Batı felsefesinin, özel olarak da Antik Yunan felsefesinin kesinlikle en kilit ismidir. Bu yargıya varılmasının en önemli nedeni, *onun etiğin ve politika felsefesinin kurucusu olmasıdır*. Etikle politika felsefesi de, felsefenin hiç kuşku yok ki, en önemli disiplinleridir. Bu açıdan bakıldığında, Sokrates'in Sofistlerle birlikte, doğa felsefesi veya soyut ve spekülatif bir felsefeden, somut ve pratik bir felsefeye geçişin öncüsü olduğu söylenebilir. Özellikle bu sonuncu katkısı dolayısıyla, Batı felsefesinin beşiği kabul edilen Antik Yunan felsefesini, bir bütün olarak onun ismiyle sınıflandırırız. Ondan önce yaşamış ve doğa felsefesiyle uğraşmış bütün filozoflara, Sokrates'ten önce gelenler anlamında Presokratikler adını veriyoruz. Buna karşın, Sokrates'ten sonra gelen bütün Yunan filozofları, onun doğrudan ya da dolaylı olarak öğrencisi olma, ondan feyiz alma anlamında Sokratikler olarak geçer. Tarihin tanıdığı ilk ve en büyük sistemin kurucusu olan Platon, Sokrates'in öğrencisi, Antik Yunan felsefesinin son büyük düşünürü olan Aristoteles ise Platon'un öğrencisi olmuştur.

Yaşadığı Dönemin Özellikleri

Bir filozof, hiçbir zaman boşlukta düşünmediğine, düşünceleriyle, her zaman birtakım koşullara, kendi mizacının şekillendirdiği bir yanıt verdiğine göre, Sokrates'le ilgili olarak, şu soruları sormamız kaçınılmazdır. Yunan felsefesinin bu kadar önemli bir düşünürü olan Sokrates, felsefe sahnesine ne zaman ve nasıl çıktı? O, felsefesiyle hangi kültürel ve politik koşullara bir tepki vermeye çalıştı? Çünkü bu sorular, Sokrates'in düşüncelerini anlamak açısından büyük bir önem taşır. Sokrates, Yunan kültürü ve uygarlığının büyük bir güç ve görkemle, ama birkaç kuşak boyunca kaydedilen ilerlemenin, özellikle içsavaşlarla bu kez çok hızlı bir biçimde tersine döndüğü bir dönemde, hızlı bir ulusal çöküşün yaşanmakta olduğu bir tarihsel dönemde sahneye çıkmıştı. Milattan önce beşinci yüzyıl olarak kaydettiğimiz bu dönemde, başkaca şeyler yanında, özellikle de Sofistlerin etkisiyle, temelleri sarsılan, çekilmez bir şey haline gelen sadece doğa felsefesi değildi; bilime, bilginin imkânına duyulan inanç da kökünden sarsılmıştı. *Mitoloji tamamen çökerken, tanrılar ve ölümden sonraki hayatla ilgili mitolojik görüşler, eğitimli insanların çok büyük bir bölümü için anlamını kaybetmiş, eski örf ve âdetler tamamen ıskartaya çıkartılmıştı. Uygar sosyal hayatın mutlak ve kusursuz denebilecek düzeni, ev ve aile yaşamının saflık ve basitliği yerini aşırı pervasız bir davranış kalıbına, sadece maddi başarıyı temele alan bir "iyi hayat" telakkisine, cüretkâr bir haz ve kazanç düşkünlüğüne bırakmıştı.*

Genç kuşaklar, özellikle Sofistlerin etkisiyle her türlü hak ve hukuk mülahazasını gerçekten yıkıcı bir mahiyet sergileyen ilkeleri benimser hale gelmişlerdi. Sanat alanında da gerek erken dönem sanatının katılığı ve ihtişamı, gerekse sonraki dönem sanatının zarif güzelliği ve kendinden emin vakarı, salt tesir kaygısını ön plana çıkartan bir yozlaşma merhalesine ulaşmıştı. *Beşinci yüzyılın bu son döneminin kültürü sadece her şeyin her şekilde söylenebilmesini mümkün kılan bir düşünce yapısıyla dile ilişkin mutlak yüzeysel bir kültürden ve nihayet, sosyal hayatın taleplerine cevap verebilecek nitelikteki başarılara ulaşılmasını meşrulaştıran bir hayat felsefesinden meydana geliyordu. Bu yüzden akıntıyı kesin olarak tersine çeviremese bile, Grek düşüncesini yeni bir mecraya sokacak yaratıcı bir dehaya ihtiyaç vardı.* Sokrates, işte bu bunalımın tam ortasında, aranan doğru kan, gerçek yaratıcı deha oldu. Gerçekten de o, belki Epikurosçular istisna, bundan sonraki bütün Yunan düşüncesinin, bütün okullar onu bir şekilde kurucusu olarak gördükleri için, en büyük ilham kaynağı oldu.

Sokrates Problemi

Bütün hayatı boyunca felsefeyle uğraşan, insanlarla felsefe tartışan, birtakım görüşlerini insanlara aktaran Sokrates, geride yazılı hiçbir şey bırakmamıştı. Bunun iki nedeni vardı: Bir kere Sokrates yazılı sözün değerine inanmamaktaydı; yazılı sözün insan zihnini tembelleştirdiği kanaatindeydi. O, ikinci olarak görünüşünün bütün ayrıksılığına, karakterinin alışılmadıklığına, hayat tarzının olanca farklılığına ek olarak, söylediklerinin felsefece yeniliğini ve önemini vurgulamak için, felsefi söylem ve iletişimin geleneksel araçlarından da tamamen vazgeçmeyi tercih etmişti. Sokrates, ahlaki eylemle, ahlaki erdemlerle ve insan yaşamının amacıyla ilgili bilginin öyle uçup gitmesine izin verilmeyecek kadar önemli bir bilgi olduğuna inanıyordu. Bu bilginin kağıttan öğrenilmek yerine, kişinin kendi başına araştırıp kendisine mâl etmesi gerektiğine inandığı için, iyi hayatla ilgili görüşlerini felsefi metinlerle ifade etmek yerine, kendi görüşlerinin, anlaşıldığı şekliyle başkaları tarafından yazılmasına izin vermiştir.

Dahası, Sokrates, öyle sanılır ki, tartışmalarında yönteminin olumsuz, çürütücü yönü gereğince, kendisinin tartışılan konuda hiçbir şey bilmediğini söylemiş, belli bir görüşün, kendi savunduğu etik ilkelerin dahi savunuculuğunu yapmamıştır. Bütün tartışmalarında insanlara ruhlarına özen göstermeleri gerektiğini, maddi değerlerin, zaman zaman yararlı olmakla birlikte, hiçbir zaman kalıcı, temel ve özsel olmadığını, doğru yaşamanın önemini, doğru yaşamak için doğru düşünmenin zorunluluğunu göstermeye çalışmış ve insanlarda hakikat aşkı ve erdem sevgisi uyandırma çabası vermişti. O, nihayet söylediklerinin farklı olduğu kesin kanaatiyle, doğa felsefesinin felsefi araçlarından ve Sofistlerin pragmatizmine uygun düşen bir retorik söylemden farklı olarak sadece sorgulama ve tartışmaya yönelirken sessiz kalmayı yeğlemişti.

MÖ 469 ve 369 yılları arasında yaşamış, Sokrates adlı istisnai bir adamın varolduğu kesindir; bunu, apaçık bir olgu olarak benimsiyoruz. İşte bu Sokrates'in hayatını birtakım önemli felsefi fikirleri özellikle gençlerle tartışarak geçirdiği, görüşlerinin Yunan dünyası için çok kalıcı ve ihtilalci sonuçları olduğu ve özellikle dönemin politik önderliği tarafından kabul edilemez bulunan eylemleri ve fikirleri nedeniyle yargılanarak ölüme mahkûm edildiği de aynı ölçüde kesindir. İşte bu bilgiden çıkartılması gereken ve hepsi de birbirinden önemli olan üç unsur vardır: Her şeyden önce, bu bilginin Sokrates'in varoluşuyla ilgili kısmı bize "*tarihsel Sokrates*"i

verir; söz konusu bilginin, sonraki kuşaklar tarafından alımlanıp ifade edilen fikir ve teorilerle ilgili kısmını ise "*Sokratik miras*" olarak tanımlayabiliriz. Üçüncü olarak, bu Sokratik mirası tarihsel Sokrates'in gerçekten ya da fiilen savunmuş olduğu düşünce ve görüşlerle bire bir örtüştürme veya bağdaştırma problemine de "*Sokrates problemi*" adı verilir.

Bu problem, bir yönüyle, bugün Sokrates'in gerçekten öne sürmüş olduğu görüşleri hakkıyla temsil eden tutarlı bir Sokrates resmi ya da yorumu inşa etmede umutsuz olmayı gerektirecek kadar ağır bir problemdir. Bir kere, Sokrates, ne hayatıyla ne de savunduğu fikirlerle ilgili tek bir satır yazmamıştır. Sokrates'in kendisinden bize bu konuda erişmiş tek bir satır daha bulunmamaktadır. İkincisi, Sokrates'in hayatını ve düşüncelerini anlatan, onun görüşlerinin şu ya da bu yönünden, olumlu ya da olumsuz bir biçimde etkilenen çok sayıda insan vardır. Üç, Sokrates'ten etkilenen bu insanların çok büyük bir kısmı, başta Platon, Aristoteles, Antisthenes ve Aristippos olmak üzere, bizzat kendileri de filozof olan kimselerdir. Dolayısıyla, bu filozoflar Sokrates'i ve düşüncelerini doğallıkla kendi ilgilerine, kendi dünya görüşlerine göre ve felsefelerinin vurgu yaptığı ilkeler ışığında, kaçınılmaz bir biçimde kendi zihinlerinin süzgecinden geçirerek ve doğallıkla da tahrif ederek yorumlamışlardır. Ve nihayet, Sokrates'in savunduğu düşünceler ve görüşler, onun bütünsel kişiliğine, örneğine neredeyse başka hiçbir filozofta rastlanmayacak şekilde, ayrılmazcasına bağlıdır.

Birinci hususla ilgili olarak, onu tarihe mal olmuş bir olgu, değiştirilmesi imkânsız bir vakıa olarak kabul etmek dışında yapılabilecek hiçbir şey yoktur. İkinci ve üçüncü hususlarla ilgili olarak yapılabilecek ilk şey, öncelikle Sokrates'ten etkilenmiş olan insanları, onunla şu ya da bu şekilde hesaplaşanları, kendilerinden bugüne fiilen birtakım eserlerin ya da bilgilerin ulaşmış olduğu kimselerle sınırlamaktır. İkinci olarak da onların Sokrates bağlamında bize ulaştırdıkları bilgileri, bu kişilerin Sokrates'le yakınlıklarına, doğrudan Sokrates'in yakın çevresi içinde olup olmamalarına ve bu arada, Sokrates'in tutumunu ve fikirlerini özümseyebilme kapasitelerine bakarak değerlendirmek ve varsa eğer, aralarındaki ortak noktaları tespit etmektir. Bu şekilde davranıldığında, geriye Sokrates'le ilgili bilgi ve mülahazalarından yararlanabileceğimiz, biri komedi veya oyun yazarı, diğeri bir tarihçi, son ikisi de filozof olmak üzere, dört kişi kalır: Aristophanes, Ksenophanes, Platon ve Aristoteles. Çünkü antik felsefeyle ilgili tarihlerin hemen hepsinde

"Küçük Sokratikler" olarak yer alan ve hepsi de Sokrates'in karakterinin şu ya da bu yönünden yoğun bir biçimde etkilenmiş olan Antisthenes, Aristippos, Diogenes ve Euklides gibi filozoflardan, birkaç fragman dışında günümüze erişmiş hiçbir eser yoktur. Kaldı ki, bu fragmanlar da, Sokrates'ten ziyade, ilgili filozofun kendisinin veya mensubu olduğu okulun özgül görüşleriyle ilgilidir.

Öte yandan, bu dört adamdan dördü de yaşları ve dolayısıyla, Sokrates'le doğrudan temas imkânları bakımından farklılık gösterirler. İçlerinde en yaşlısı olan Aristophanes Sokrates'ten on dokuz, Ksenophanes ise kırk dört yaş gençti, Platon, Sokrates öldüğü zaman yirmi sekiz yaşındaydı, Aristoteles'in ise dünyaya gelmesine daha on beş yıl vardı. Platon'un Sokrates'le teması doğrudan oldu, oysa Aristoteles Sokrates'le ilgili bütün bilgilere dolaylı olarak erişebildi. Yine, bu dört yazardan emekli bir asker olmakla birlikte, edebi bir tarafı ve güçlü bir tarih duygusu da olan Ksenophanes pratik bir eylem adamıydı. Aristophanes ise güçlü bir hicivci, felsefecilere pek de iyi gözle bakmayan, son derece vatansever bir komedya yazarıydı.

Platon ve Aristoteles'e gelince, onlar, dünyaya ve Sokrates'e felsefi bir gözle bakmakla birlikte, farklı felsefi mizaçları gereği, onda oldukça farklı şeyler gören iki filozoftu. Başka bir deyişle; Sokrates, Aristoteles ve Platon gibi filozoflar tarafından, yalın bir biçimde ve olduğu gibi kabul edilmemiş, onların kendi bakış açıları ve kişisel özellikleriyle birleştirilerek yorumlanmıştır. Onlar Sokrates'i ve öğretisini, kendi kavrayış, ilgi ve doğalarına uygun olarak yorumlamakla kalmayıp, hem Sokrates'i kendi bakış açıları ve değerleriyle tanıtmışlar ve hem de onun felsefesinden, kendi önemsedikleri yönleri devşirmişlerdir.

Bu dört farklı kişilik ya da yazarın ortaya koydukları Sokrates portrelerinin farklı, hatta zaman zaman birbirleriyle çelişik olmasının nedeni, işte budur. Yazarlar veya Sokrates'le ilgili olarak günümüze birtakım bilgiler eriştiren bu kimseler arasındaki uyuşmazlık, onların Sokrates portreleri arasındaki farklılık, bununla birlikte bizi umutsuzluğa sevk edecek bir şey olarak görülmemelidir. Aksi olsaydı eğer, esas o zaman umutsuzluğa düşmemiz gerekirdi, çünkü bu durumda aynı kişiye aynı yönden bir örnek bakan insanların tek yanlı resmine sahip olurduk, Sokrates'in kendisi de ilginç olmayan, basit ve yalın bir kişilik olurdu.

Bu dört adamdan Sokrates'i, hayatının ilk yılları itibarıyla tanıyan yegâne figür olan Aristophanes, onu *Bulutlar* adlı oyununda

resmeder. Bu eserde, Sokrates, Atinalının mülkiyet duygusuna en küçük bir saygı beslemeyen aklı bir karış havada gençlerin devam ettikleri, böceklerden yıldızlara kadar bütün bir doğal dünyayı araştırdıkları, güçsüzü güçlü gösteren akıl yürütme ve söylem formları üzerinde çalıştıkları bir evin, sözde bir eğitim kurumunun yöneticiliğini yapmakta olan bir felsefeci olarak gösterilir. Aristophanes'in buradaki bakış açısından, sonradan gençler tarafından taklit edilecek biri olarak Sokrates, Atina'nın geleneksel tanrılarıyla alay eden, Atinalıların daha önce tanrılar tarafından idare edildiklerini düşündükleri doğal olay ve fenomenlere doğalcı açıklamalar getiren biridir. O, şu halde Sokrates'i, geleneksel halk dinini yıktıktan sonra yeni bir din yaratan biri olarak görür. Sokrates'in yarattığı bu din, Aristophanes'e göre, hava, boşluk, bulutlar ve kaos benzeri doğal fenomenleri tanrılaştırırken, bir yandan kötü ve günahkâr insanların cezalandırılması imkânını ortadan kaldırır, diğer yandan da Sofistlerin sorumlusu oldukları ahlaksızlığa metafizik dayanak sağlar (*CL* 247-248, 367, 423-424). Aynı oyunda, Sokrates, çok daha kötüsü, gençlere aldıkları borçları ödememeleri için hile teknikleri öğretmekte ve onları ebeveynlerinin sözünü dinlemeyip, anne babalarına karşı çıkmaya teşvik etmektedir.

Aristophanes'in Sokrates'iyle diğer kaynakların ortak noktalarından hareketle oluşturulan Sokrates resmi arasında, önemli farklılıklar bulunmasına ve hatta Aristophanes tarafında ciddi çarpıtmalar olmasına rağmen, onun çizdiği ya da yarattığı Sokrates karakterinin özü itibarıyla, aslına uygun olmak anlamında olmasa bile, yazarın kavrayışına uygun düşmek anlamında, doğru olduğu söylenebilir. Gerçekten de o *Bulutlar*'ı yazar ve buradaki Sokrates karakterini yaratırken, pek çok yazarın da kabul ettiği gibi, çok sevdiği Atina'yı temsil eden her şeye zarar verdiğine inandığı bir insana ve bir harekete ya da felsefeye saldırmak için, komediyi bir araç olarak kullanmıştı. En azından, yeni kuşağın veya Atinalı gençlerin profesyonel hatiplerle veya Sofistlerle ve doğa filozoflarıyla çalışma, onlardan bir şeyler öğrenme özgürlüklerinin yol açtığı sosyal çalkantı veya toplumsal istikrarsızlıktan rahatsızdı ve dolayısıyla, bu çalkantının baş sorumlusu olduğunu düşündüğü felsefi harekete ve felsefeci tipine saldırdı.

Bu yüzden, gerçek Sokrates'e karşılık gelmeyen Sokrates karakterini yaratırken, ona, Sokrates'in kendisine olmasa bile, Sofistlere ve başkaca filozoflara uygun düşen pek çok özelliği, üstelik abartarak ekledi. Aristophanes, işte bu sayede, yarattığı Sokrates karak-

teri üzerinden, onun kişiliğinde, Sokrates'in kendisinden daha fazlasına, başta beşinci yüzyılın hümanist felsefe hareketi olmak üzere, felsefecilere ve felsefenin bizatihi kendisine saldırma imkânı buldu. Aristophanes'in seçtiği bu yol, Aristophanes'in gözünde, Sokrates'in Sofistlerden ve Atina'ya gelip giden diğer filozoflardan farklı olmaması nedeniyle, en azından meşru veya haklılandırılabilir bir yoldu. *Sokrates, onun şiddetle karşı çıktığı, sonuçlarının Atina için olumsuz ve yıkıcı olduğunu düşündüğü aydınlanmacı reformist hareketin bir temsilcisiydi.*

Sokrates'le ilgili bilgilerimizi devşirdiğimiz ikinci bir kaynak da Ksenophanes'tir. Bir asker ya da emekli bir subay, iyi eğitimli ve dindar biri olan Ksenophanes, birçok kaynağın da belirttiği gibi, entelektüel yeteneğe hiç kuşku yok ki değer vermekteydi; ama yetişmesi, mizacı ve karakteri itibarıyla entelektüel kültürün, Sokrates'te olduğu gibi, cesaretle, korkusuzlukla birleşmiş şeklini daha fazla önemsedi. Bu yüzden Sokrates'i çok sevip, ona derin bir bağlılık hissederken, Atinalıların özellikle mahkemede Sokrates'e karşı sergiledikleri acımasız ve onursuz tavırdan büyük bir rahatsızlık duydu. Mahkemeyi takip eden yıllarda Sokrates'i tanıtan, onun fikirlerini savunan eserler kaleme almış olmasının en büyük nedeni, buydu. Görülenin, Aristophanes örneğinde olduğu gibi, görenin niyetine veya görenin görme kapasitesine bağlı olduğu dikkate alınırsa, Ksenophanes'in Sokrates resmi de bu portrenin otantisitesi veya tarihsel Sokrates'e uygunluğu, onun görebildiklerinden ziyade, göremedikleri tarafından belirlendiği için, özde doğru, gerçek Sokrates'e uygun düşen bir resimdir.

Buna göre, Ksenophanes Sokrates'te olağanüstü güçlü bir ahlaki karaktere sahip bir adamı ve kendisinin özellikle fedakârlığı, vatan için gerektiği takdirde gözünü kırpmadan ölmeyi ve özdenetimi vazetmek bakımından, o zaman için devrimci sonuçları olduğuna inandığı ahlaki ilkelerin öğretmenini gördü. Bu açıdan bakıldığında, o Sokrates'in görüşlerinin felsefi değeri ve önemini ancak kısmen kavrayabildi; onun görüşleriyle ilgili gerçek bir felsefi kavrayış için Platon'u beklemek gerekecektir. Sözgelimi, onda Sokrates'in Platon tarafından resmedilen düşünsel derinliği, düşüncesinin zaman zaman ortaya çıkan paradoksal boyutu ve elbette, ironi yoktur.

Tarihsel Sokrates'in hayatı ve görüşleriyle ilgili bilgileri elde ettiğimiz bir diğer önemli kaynak da, Platon'dur. Bir kere daha baştan, *Platon'un Sokrates yorumculuğunda, Sokrates'in bir öğrencisi*

olmak ve onun son döneminde yakınında bulunmuş olmak dolayısıyla, özel ve ayrıcalıklı bir konumu bulunduğunu belirtmek gerekir. Gerçekten de Platon'un sosyal sınıfından bir gencin, Sokrates'in felsefesiyle tartışmalarının önemli ölçüde kendilerine hitap ettiği gençler arasında bulunmamış olması, neredeyse düşünülemez bir şeydir. Platon sadece bu gençler arasında bulunmakla kalmamış, zaman içinde Sokrates'in gerçek mesajına nüfuz edebilecek, onun felsefesinin bütün içerimlerini lâyıkıyla ortaya koyabilecek bir filozof olarak gelişmiştir. Bu yüzden, Platon'un Sokrates'in gerek hayatı ve yaşayışı, gerekse felsefi kişiliği hakkında bize bilgi verebilecek ana kaynak olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu iddianın birinci bölümüyle ilgili olarak en ufak bir tereddüdün olmaması gerekir. Çünkü Platon diyalogları üzerinde çalışan hemen bütün araştırmacılar, onun tarihsel kişiliklerle veya bireysel Atinalılarla ilgili olarak ortaya koyduğu bütün resimlerin mevcut arkeolojik ve edebi verilerle tam olarak uyuştuğu konusunda hemfikirdir. Başka bir deyişle, Platon tarafından kaleme alınmış, Sokrates'in baş konuşmacı ya da ana karakter olduğu bütün otantik diyaloglarda, onun kullandığı bütün isimler ve yerler, ailevi ilişkiler ve dostluk bağları ve verdiği olayların tarihsel sırası, bütünüyle doğru ve asıllarına tamamen uygundur.

Fakat Sokrates'in fiilen savunduğu felsefi öğretilerle Platon'un diyaloglarında ortaya konan filozof Sokrates arasındaki ilişki söz konusu olduğunda, bu kadar rahat ve emin olmak pek mümkün gibi görünmemektedir. Bunun da en önemli nedeni, biraz önce söylediğimiz üzere, Platon'un kendisinin de bir filozof olmuş olmasıdır. Onun filozof olması ise, tarihsel Sokrates'in bizzat kendisinin savunmuş olduğu felsefi öğretilerin bizim tarafımızdan asıllarına uygun olarak yeniden inşasında, hem bir avantaj ya da pozitif bir durum, hem de bir dezavantaj ya da negatif bir durum yaratır. Avantaj sağlaması, Platon'un kendisinin bir filozof olması dolayısıyla, Sokratik öğretilerin gerçek değerini ve anlamını başka herkesten çok daha iyi kavrayacak bir durumda bulunmasından kaynaklanır.

Bununla birlikte, Platon'un kendisinin de bir filozof olması olgusu, sadece onun Sokrates'in savunduğu felsefi görüşlerin gerçek anlamı ve değerini kavramak bakımından çok daha iyi ve ayrıcalıklı bir konumda bulunması anlamına değil, fakat aynı zamanda onda felsefesinin ilerleme içinde olması gerektiği anlamına gelir. Başka bir deyişle, *Platon'un bir mürit değil de, bir filozof olması, ona*

hocasının felsefesini bulunduğu noktadan daha ileri bir noktaya taşıma, bu felsefenin içerimlerinin izini sürerek, onunla ilişkisiz olmayan yeni bir felsefi sistem geliştirme ve böylelikle de, felsefenin kendisini ileriye götürme sorumluluğu yüklemiştir. Buna göre, Platon'un Sokrates'e beslediği derin muhabbet, takdir ve saygı hisleri, onu hocasının aziz hatırası için yapabileceği en iyi şeyin, onun hayatından, görüşleri ve tartışmalarıyla ilgili olarak anımsadığı her şeyi kağıda dökmekten ibaret olmayıp, Sokratik duruş ya da bakışı, felsefenin kendi gelişim seyri içinde, Sokrates'in ölümünden sonra, ona ve felsefesine karşı yöneltilmesi muhtemel itiraz ve eleştirilere karşı savunmak olduğunu düşünmeye sevk etmiştir. Bizim açımızdan bir dezavantaj teşkil eden husus da işte budur. Platon'un bu düşüncesi veya onun Sokrates'le ilgili olarak geliştirmiş olduğu felsefi proje, en azından onun nokta-i nazarından, ancak tarihsel Sokrates'in fiilen söylemiş olduğu şeylere yeni argümanlar eklemek, onun öğretilerini bir noktadan sonra Sokrates'in görüşleriyle ilişkisizmiş gibi görünmeye başlayacak yeni ve devasa bir sistem içinde sunmak suretiyle gerçekleştirilebilirdi. O da bunu yapmıştır. Buradan hareketle, Platon'un gençlik veya Sokratik diyaloglarında hocasının görüşlerini, aslına sadık kalarak aktardığını, fakat gençlik diyaloglarından olgunluk diyaloglarına geçişle birlikte Sokrates'in düşüncesinden yola çıkarak kendi pozitif öğretilerini geliştirmeye başladığını söyleyebiliriz.

Sokrates probleminin çözümünde hesaba katılması gereken bir diğer önemli kaynak da, Aristoteles'tir. Onun, Sokrates'le ilgili doğru bilgiler ortaya koymak bakımından, diğer kaynaklar karşısında önemli bir dezavantajı vardır. O da, Aristoteles'in diğer üç kaynaktan farklı olarak, Sokrates'le doğrudan hiçbir temasının olmamış olmasından kaynaklanır. Bununla birlikte, onun Aristophanes ve Ksenophanes'ten farklı ve Platon'la kaynaştığı bir özellik olarak, filozof olma gibi bir avantajı vardır. Onun Helenik felsefesinin son ve en tepe noktasında bulunması dolayısıyla önceki Yunan felsefesini, her filozofa hakkını verecek şekilde kuşatıcı bir bakışla değerlendirmesi, öğrencisi olduğu Platon'dan, özellikle Sokrates konusunda daha soğukkanlı, eleştirel ve nesnel bir tavır sergileyecek konumda olması, ilk eksikliği bertaraf edebilecek bir avantaj meydana getirir. Kısacası, Aristoteles'in tanıklığının en önemli yanı, onun Sokrates'in felsefeye yaptığı katkının eleştirel bir değerlendirmesini yapacak düzeyde ve durumda olmasından kaynaklanır.

Başka bir deyişle, Aristoteles'in Sokrates'e yönelik bakışı ve değerlendirmelerinde, Ksenophanes'in ve Platon'un bir dostu ya da hocayı savunma veya Aristophanes'in Sokrates'le savaşma, onun üzerinden felsefeyle hesaplaşma tutumlarında olduğu gibi, öznel ve duygusal hiçbir öğe yoktur. Bu yüzden, onun Sokrates'le ilgili olarak söylediği şeyler değerli ve büyük ölçüde doğru olmak durumundadır. Onun Sokrates hakkında söylediği şeyler arasında, her şeyden önce onun doğa felsefesiyle hiçbir şekilde uğraşmadığı, fakat yalnızca etikle uğraştığı; felsefenin bu doğrultuya çevrilmesinde çok büyük bir etkisinin olduğu iddiaları bulunmaktadır. Bu iddiaların ikisi de, Sokrates'le ilgili olarak diğer kaynaklardan elde ettiğimiz bilgilerle uyuşmak anlamında doğrudur (*Metafizik* 1078b).

Felsefede, felsefenin yönünü etiğe çevirmek anlamında ciddi bir dönüşüm gerçekleştirdiğini söylediği Sokrates'in etik tartışmalarında veya erdeme ilişkin araştırmalarında belli bir yöntem kullandığını öne süren Aristoteles, bu yöntemin genel tanımlar kapsamı içinde özü aramaktan oluştuğunu savunur. Bununla birlikte, özleri ayıran Sokrates olmayıp bir tanımın konusunun duyusal örneklerinden ayrı olarak var olması gerektiğini düşünen Platon olmuştur. Buna göre, Aristoteles Sokrates'in ahlaki erdemlere ilişkin genel tanım kapsamı içinde, öze yönelik arayışında, bir mantıksal yöntemin tohumlarını bulur. Kendisi, Sokrates'ten farklı olarak, bilimsel yöntemle ilgili araştırmaları çerçevesi içinde, mantığın bizzat kendisiyle meşgul olduğu için, yöntem bakımından büyük bir önemi olan iki büyük keşfin, tümevarımsal akıl yürütmeyle genel tanımın hem kendilerini, hem de yöntem bahsi içinde önemini keşfetmenin onurunu Sokrates'e verir.

Aristoteles'in tanıklığı, her ne kadar Sokrates ve Platon yorumcuları tarafından çoğu zaman Platonik öğretileri Sokrates'in öğretilerinden ayırmak için kullanılmış olsa dahi, ondan Sokrates'in yöntem düşüncesine katkısı yanında, etik düşüncesinin unsurlarıyla ilgili bilgiyi elde etmek bakımından da yararlanılabilir. Onun etiğiyle, özellikle de etik entelektüalizmi, ahlak psikolojisiyle ilgili olarak esas itibarıyla *Magna Moralia* ve *Nikomakhos'a Etik*'ten edindiğimiz bütün bilgiler son derece değerli olup, Platon'un ortaya koyduğu Sokratik etik ile tamamen uyuşur.

Sokrates'in Hayatı ve Karakteri

Hayatı: Sokrates için, hiç kuşku yok ki pek çok şey söylenebilir. Ama *herhalde ilk söylenmesi gereken şey, onun için felsefenin birtakım*

soyut hakikatlerden oluşan bir sistem değil de, bir yaşam biçimi olmuş olmasıdır. Başka bir deyişle o, bazı felsefi görüşlerin savunucusu olmaktan ziyade, hayat tarzıyla savunduğu fikirlerin cisimleşmesi olmuştur. Platon için de aynı şekilde felsefenin ideal cisimleşmesi olarak değerlendirilen Sokrates'in hayatını bilmek, bu yüzden, yani felsefesi hayatından ayrılmaz olduğu için büyük bir önem taşır.

Sokrates, MÖ 469 veya 468 yılında dünyaya gelmiştir. Söz konusu tarihlerden birincisini, Sokrates'in mahkemede yetmiş yaşında olduğunu söylediğini belirten Platon'a borçluyuz. Atina'nın hemen güneyinde bulunan Alopeke'de dünyaya gelen ve dolayısıyla, kentin yerlisi olan Sokrates'in babasının adı Sophoniskos, annesinin adı ise Phainaretê idi. Kaynaklar babasının bir taş ustası veya heykeltıraş olduğunu (Diogenes, *FYÖ*, II 18), Sokrates'in de belli bir süre boyunca bu sanatı öğrendiğini, babasının ölümünden sonra, ona azımsanmayacak bir dünyalığın kaldığını yazarlar. Onun askerliğini kendi silahlarını ve zırhlarını kendileri temin etmek zorunda olan ağır piyade birliğinde yapmış olması, genellikle bu durumun ve Sokrates'in kendisini iyi sayılabilecek maddi koşullar içinde bulduğunun bir göstergesi olarak alınır. Sokrates'in annesi ise bir ebeydi. Eşi ise Platon hariç, pek çok kaynak tarafından olumsuz terimlerle, mizacı kötü biri diye anlatılan Ksantippe idi (Diogenes, *FYÖ*, II 36-37). Karısının kötü mizacının yürümesine engel olmadığı anlaşılan bu evlilik ilişkisinden, Sokrates'in üç erkek çocuğu olmuştur.

Sokrates adının Yunan dünyasında duyulmaya başlamasının, 432 yılında patlak veren Pelopponez savaşıyla olduğu söylenebilir. Zira onun hayatının ilk yarısı veya bu otuz beş yıllık bölümü önemli ölçüde karanlıktır. Başta Platon olmak üzere, pek çok kaynak Sokrates'in bu dönemde doğa felsefesiyle uğraştığını anlatır. Anaksagoras'ın öğrencisi Arkhêlaos'un derslerine katılan, ama sonradan doğa felsefesinden insani problemlere ilgisiz olduğu gerekçesiyle vazgeçen Sokrates, doğa filozoflarında aradığı, sadece beşeri dünya için değil, fakat doğal dünya için de geçerli olacak ereksel açıklamayı bulamamıştır.

Sokrates'in doğa felsefesiyle ilgili hayal kırıklığının ve bu arada Atina'da özellikle moral hayat ve politik düzen bağlamında yaşanan gerileme, hatta kriz ile ilgili birtakım tespitlerin ardından tamamen etiko-politik bir felsefeye yönelmiş olduğunu düşünmek doğru olur (Platon, *Sok. Sav.*, 26d; Ksenophanes, *Mem.*, 1.6; Diogenes, *FYÖ*, II 22). Başka bir deyişle, onun bundan sonra, Sofistlerin konferans-

larına da katılmakla birlikte, esas olarak felsefede kendi kendisini yetiştirme yoluna girdiği, "Atinalıları uyandırıp, hayatın anlamı ve kendileri için gerçekten iyi olan üzerine düşünmeye sevk etmek" diye ifade edilebilecek misyonunu, moral reform projesini olgunlaştırmaya başladığı söylenebilir. Gerçekten de Sokrates hayatının bundan sonraki döneminde, kendini Atinalılarla, ama özellikle de gençlerle hayatın anlamı, neyin gerçekten iyi olduğu, insanın gerçek amacının ne olması gerektiği gibi soruların belirlediği genel çerçeve içinde felsefi tartışmalar yaparak bir moral reformu gerçekleştirme çabası içinde olmuştur.

Kamu görevlerine gelince. Platon onun ilk kez olarak Pelopponez savaşında gösterdiği kahramanlıklardan söz eder (*Khar.* 153a; Şölen 219e). Buna göre, Sokrates'in savaşın başlangıcında, Ege'nin Kuzey kıyılarında bulunan Potidae kuşatması esnasında verdiği askeri hizmetleri anlatan Platon, onun gösterdiği cesaretê, soğukkanlılık ve dayanıklılığa özellikle gönderme yapar. Alkibiades de Platon'un Şölen'inde, işte bu sefer sırasında, yaralı bir halde yatarken, kendisini bulup hayatını kurtaran Sokrates'in kahramanlığını uzun uzadıya anlatır (Şölen 214a, 220a, 223c-d). Onun ikinci büyük askerlik başarısı ise, Atinalıların Boeotia'da bulunan Delium'da yaşadıkları bozgun sırasında olmuştur. Gerçekten de, Sokrates'in geri çekilme sırasında sergilediği cesaret, bir efsane haline gelmiştir. Nitekim bir Yunanlı komutan olan Lakhes, adını taşıyan bir Platonik diyalogda, "ben geri çekilirken Sokrates'le birlikteydim, eğer herkes onun gibi olsaydı, kentimizin başına bu felâket asla gelmezdi" der (*Lakh.* 181a). Onun üçüncü önemli askeri hizmetini, 422 yılında, Kuzey Ege kıyılarındaki Amhipolis muharebesinde verdiği bilinmektedir (Platon, *Sok. Sav.* 28e).

Atina'nın özde yoldan çıkmış olduğunu düşündüğü politik hayatına hiçbir şekilde karışmamaya özel bir dikkat göstermiş olan Sokrates, bununla birlikte zaman zaman birtakım resmi görevlerde de bulunmuştur. Bunlardan herhalde en önemlisi, 406 yılında, meclisin çalışmaları için hazırlık yapmakla görevlendirilmiş komisyonlardan birine kura ile seçilmesini müteakip yerine getirdiği işler ya da görevlerdir. Bu görevi esnasında Atinalı komutanların yargılanma tarzıyla ilgili olarak verdiği karar, onun kurulu politik yapı veya düzenle ilk kez olarak karşı karşıya gelişine işaret etmesi açısından büyük önem taşır. Buna göre, 406 yılındaki deniz zaferinin ardından, Atinalı komutanlar batan gemilerde kurtarmaları gereken insanları kurtarmayı başaramayınca mahkemeye verilmiş-

ler ve görev yaptığı komisyonda Sokrates'e, bu askerlerin tek tek değil de, toplu olarak yargılanmaları yönünde oy kullanması için baskı yapılmıştı. Komisyonun diğer üyeleri istenen şekilde oy kullanırken, yasadışı olduğunu düşündüğü bu harekete karşı duran bir tek Sokrates olmuştu (Platon, *Sok. Sav.* 32a-c).

Sokrates'in, demokratik düzende alınan yasadışı bir karara direnmesini mümkün kılan vicdanı ve hukuka bağlılığı, iki yıl sonra bu kez Otuzların yeni tesis edilen oligarşisinden gelen yasadışı bir talebe de aynı güç ve cesaretle karşı çıkmasını sağlayan en önemli faktör oldu. Gerçekten de 404 yılında Atina Sparta karşısında askeri açıdan ağır bir bozguna uğrayınca, demokratik anayasa askıya alınmış ve siyasal iktidar, güya yasalarda reform yapmak amacıyla göreve gelen, fakat sonradan korkunç bir terör dalgası estirerek kısa süre içinde binlerce insanı öldüren Otuzlar Cuntası'nın eline geçmişti. Aralarında Sokrates'in çevresinden Kharmides ve Kritias gibi adamların da bulunduğu, onun demokrasinin savunuculuğunu yapmadığı gibi, demokrasinin sert eleştirmenlerinden biri olduğunu bilen bu zorbalar grubu, Sokrates'in hukuki meşruiyete olan derin bağlılığını unutarak, onu yasadışı eylemlerine ortak etmek istediler. Onu Salamisli Leon adında birinin, suçsuz yere tutuklanması işine karıştırmaya çalıştılarsa da, başka herkesin cuntacıların emrine itaat ettiği yerde, Sokrates işbirliği yapmayı reddetti (Platon, *Sok. Sav.* 22c).

Sekiz ay sonra cunta bir karşı devrimle yıkılıp, demokrasi yeniden tesis edilirken, Sokrates'in demokratlar arasında da, bir kez daha dostları vardı. O, bu demokratik dönemde de, muhtemelen yığınlara yaltaklanmak, onların hoşuna gidenleri yapmak olarak ifade ettiği daha aşağı düzeyden reel politika ile gerçekten iyi olanı hayata geçirmek amacı güden ve dolayısıyla etik üzerinden yürütülmesi gereken daha üst düzey bir politik etkinlik arasında bir ayrım yaptı. İşte bu sıralarda, Sokrates, fiili politikaya katılmayı birinci türden politik faaliyetle özdeşleştirdiği için, apolitik davranmayı seçti ve ikincisine denk düşen bir çerçeve içinde, moral reform için çalışmaya devam etti. Politik düzen görünüşte tamamen değişmiş gibi görünse de, Sokrates demokrasinin ilk zamanlarında kendisine karşı çok iyi davranan Lysias, Khearephon gibi dostlarının varlığına rağmen, bundan böyle rahat bırakılacağını muhtemelen düşünmemişe benzer. Nitekim her şey onun beklediği gibi oldu ve çok kısa bir süre içinde, yeni, ama her haliyle çok daha büyük, hayatına mâl olacak bir tehditle karşılaştı. Yeni demokrasinin liderleri, onu

"gençleri baştan çıkarmak ve kentin tanrılarına inanmayıp yeni tanrılar icat etmek" gibi düzmece bir suçlamayla mahkemeye verdiler. İlk ve önde gelen davacı Meletos olmakla birlikte, Sokrates'in "pek bilinmeyen genç bir adam" diyerek (Platon, *Euthyp.* 2b) kendisinin dahi tanımadığını bildirdiği Meletos'un gerçekte yeni düzenin en güçlü demokratik önderleri arasında bulunan, Otuzlar Cuntası'na karşı verilen savaşı fiilen yürütmüş biri olan Anytos'un bir kuklası olduğu bilinmekteydi. Onun Sokrates'e karşı çıkışı önemli ölçüde politik nedenlere dayanmaktaydı. Pek çok antik kaynağa göre, onun suçlanması politik bir gerekçeye, demokrasiye yönelik eleştirilerle belirlenen politik duruşuna, Atina ve demokrasi karşıtlığıyla ünlenen Kharmides ve Kritias gibi yakın dostları üzerindeki çok güçlü etkisine dayanıyordu. Başka bir deyişle, Sokrates'e yöneltilen suçlama ve onun hakkında açılan dava, önemli ölçüde demokratik partinin ona karşı beslediği politik husumet ve düşmanlıkta yatmaktaydı.

Bu durum veya Sokrates'in, kendisi ile mevcut politik durum ya da reel politika arasındaki yumuşatılması veya çözümlenmesi imkânsız antagonizma nedeniyle mahkemeye verilmesi, muhtemelen iki şekilde ifade edilebilir. *Antagonizma ya da karşıtlık, her şeyden önce Sokrates'in yığınların hoşuna gideni yapmak olarak kurumsallaştırdığı* (Platon, *Gorg.* 502d-503d, 513a-519a) *demokratik siyaset ve politikacılar ile iyi olanı amaçladığı için gerçek politika diye tanımladığı; kendisinin, ruhun değerleri üzerine inşa edilmiş, bu yüzden kaçınılmaz olarak etik üzerinden yürütülmesi gereken ve "Atinalıların ruhlarını olabildiğince iyi kılma" görevi ya da amacıyla yükümlenmiş yeni politika anlayışı arasındaki antagonizmadır.* Karşıtlık bu yüzden geleneksel, demokratik politikanın temsilcisi olan Anytos ile yeni politikanın temsilcisi olarak ortaya çıkan Sokrates arasındaki bir karşıtlıktır. Bununla birlikte, Anytos açısından Sokrates'e, işte bu temel üzerinde birtakım politik suçlar isnat etmek veya onun Kritias ya da Kharmides'le olan eski dostluklarına gönderme yapmak, demokrasinin restorasyonu sırasında, 403 yılında ilân edilen ve Anytos'un sadık kaldığı barış sürecine aykırı olacaktı. Bundan dolayı, Sokrates'e yöneltilen ve pek de aslı astarı olmayan dini suçlama, gerçek politik suçlama için bir kılıf işlevi görmüştür. Geleneksel politikadan olduğu kadar, geleneksel politikanın araçlarından da uzak duran Sokrates'in Anytos karşısında davayı kaybetmesi kaçınılmaz gibi görünmekteydi.

Karşıtlık ikinci olarak, temsil ettiği entelektüel ve manevi değerlerle toplumsal bir güç meydana getiren Sokrates'ten korkan

muhafazakârlar veya daha doğrusu geniş halk kitleleri ile kişiliğinde veya yarattığı Sokrates imgesinde erdem, eğitim ve devletin iç içe geçmiş olduğu (Platon, *Prot.*, 325c-326e) Sokrates arasındaydı. Mevcut kabullere, yerleşik eğitim alışkanlıklarına eleştirel bakan, "Erdem nedir?", "Erdemi kimler öğretir?" benzeri birtakım soruları sorarken, kabul görmüş eğitim kanallarının temsilcilerine güvensizliğini ilan eden; yaptığı felsefi sorgulamalarla, muhafazakâr kafalarda "hiçbir otoriteye inanmayan, devleti geleneğin istikrarından yoksun kılan" bir adam izlenimi bırakan Sokrates'in cisimleştirdiği, uğruna öldüğü değerlerin, onun maddi refah ve zenginliğe olan kayıtsızlığının, arzu ve tutkulardan bağımsızlığının Atina'nın mevcut sosyal ve iktisadi yapısı için somut bir eleştiri olduğu açıktı. Araçlarının politik ideal ve amaçlarına erişmede yetersiz olduğu, Platon'un onun öğretisine yaptığı kimi metodolojik ve metafiziksel katkılarla açığa çıkan Sokrates'in, burada da, en azından görünüşte veya kısa vadede yenilmeye mahkûm olduğu, yığınların onu boğmaya karar verdiği açıktı.

Sokrates'in de olan bitenleri böyle anladığı, herhalde mahkemede, "özgül suçlamaları önemli ölçüde bir tarafa bırakıp, bütün bir hayatına dair bir savunma ortaya koymasından", savunmasını kendisiyle ilgili bir manifesto haline getirmesinden ve jüri üyelerinden ziyade, Atinalılara hitap etmesinden, savunmayı en azından Atina'daki belli zümre ya da gruplara yöneltmesinden bellidir. Gerçekten de ana suçlayıcı Anytos ve onun kuklası gibi görünen Meletos'a ek olarak, Platon'un kendisinden pek fazla söz etmediği üçüncü bir suçlayıcı daha vardır. Sokrates'in savunmasından anlaşıldığı kadarıyla, bu üç adamdan Lykon hatipleri ve politikacıları, Meletos şairleri, Anytos ise politikacılar dışında sanatkârlar ve tüccarları temsil eder. Dolayısıyla, Sokrates davacılarının üzerinden Atinalılara hitap eder ve etiko-politik misyonunu ortaya koyarak, kendisini ve hayatını savunur. Sonuç olumsuz olur ve Sokrates idama mahkûm edilir. MÖ 399 yılında, baldıran zehrini içmek suretiyle hayata veda eder.

Alışılmadık, Garip Görünüşü: Sokrates'in felsefesinin hayatı ve kişiliğinden ayrılmaz olduğu, onun geliştirdiği ilkeli tutumlar bütününün, baştan sona sorgulanmış hayatının felsefesinin bir anlamda cisimleşmesi olduğu doğrudur. Bununla birlikte, bu durum onun fiziki görünüşü ve bedeniyle olan ilişkisi için de geçerlidir. Bu yüzden onun fiziki görünüşünü ve vücuduyla ilişkili olarak geliştirmiş olduğu tavırları, dış görünüm ve güzellik karşısındaki görüşlerini ele almak kendisinden kaçınılamayacak bir zorunluluktur.

Güzellik ölçütleri, hiç kuşku yok ki, çağdan çağa değişir; Sokrates'in yaşadığı çağda güzellik standartları, tanrıların veya Atina'da akropolisi süsleyen tanrı heykellerinin güzellik standardıyla belirleniyordu. Güzellik ölçütü, ikinci olarak, tanrıların, halk arasındaki yaygın inanışa göre, doğal dünyaya şekil ve düzen kazandırmalarına benzer bir biçimde Yunan sosyal ve politik dünyasını şekillendirdiklerine inanılan politik liderlerin imajı ve görünüşü tarafından belirlenmekteydi. Bu yüzden, halk arasında güzellik, gerek tanrılarla ve gerekse politikacılarla ilişki içinde, iyilik ya da değerden ayrılmaz hale gelmişti; bundan dolayıdır ki, iyi görünüm ve düzgün kılık kıyafet, politik hedefleri olan insanlar için Yunan kültürünün her döneminde önem kazanmıştı.

Güzellik ve iyilik ideallerine sadece fonksiyona uygunluk ve yarar ölçütüyle yaklaşan Sokrates, bütün bu standartlar, hatta her tür standart açısından, kesinlikle çirkin ve kıyafet bakımından da dökülen biriydi. Ve Euthyphron'la dindarlık üzerine olan tartışmasından da anlaşılacağı gibi, klâsik ya da sözde dindarlığa ve bu arada yerleşik ya da reel politika anlayışına nasıl meydan okuduysa, söz konusu güzellik ve değer ölçütlerine de aynen o şekilde karşı koydu. O, bütün kaynakların üzerinde tam olarak ittifak ettikleri şekilde, her bakımdan çirkin biriydi; Sokrates'in kocaman bir suratı, iri ve patlak gözleri, büyük ve kalkık bir burnu, kalın ve çirkin dudakları vardı. Saçları daha ziyade Sparta tarzında oldukça uzun ve bakımsızdı. Fiziki görünüşüne en küçük bir değer vermeyen Sokrates, yaz kış, o da sadece örtünme işlevini yerine getirsin diye, ince bir entariyle ve çoğunluk çıplak ayakla dolaşıyordu. Görünüşü, kılık kıyafeti itibarıyla son derece itici ve sevimsiz görünen bu adam, bununla birlikte, özellikle gençler üzerinde büyüleyici bir etki bırakmaktaydı. Gençler onun muhabbetini arıyor, onunla felsefe tartışmak için peşinden koşuyorlardı.

Bununla, Sokrates, hiç kuşku yok ki sadece sözlü öğretimle aktarılamayacak olan bir mesajı aktarmak istiyordu. *Sokrates, insanın bir ruh ve bir bedenden meydana gelen bileşik bir varlık olduğunu, bunlardan gerçekten var olanın esas ruh olduğunu, bedeninse ancak ruhun hizmetinde olup, manevi değerlerin hayata geçirilmesinde bir araç olma görevi gördüğü sürece bir değere sahip bulunduğunu öne sürmekteydi.* Bu açıdan bakıldığında, onun ruhu (*psûkhe*yi) Yunan dünyasında keşfeden filozof olduğunu söyleyebiliriz. *Psûkhe* kavramı Yunan'da biyolojik, hatta kısmen de dini anlamıyla bir süreden beri, en azından Anaksimenes ve Pythagorasçı düşünürlerden itibaren biliniyordu.

Fakat Sokrates ona yepyeni bir anlam yükledi; onu bilinçli kişiliğin ve ahlaki karakterin bulunduğu yer olarak tanımlamak suretiyle, etiğin ve politikanın gerçek anlamda kurucusu oldu. Bu çerçeve içinde bedenimizi değiştirmenin bizim elimizde olmadığı, insanların bu bakımdan kendilerine verilmiş olanla yetinmeleri gerektiği, oysa ruhumuzu geliştirmenin, ahlaki karakterimizi sınırsızca geliştirmenin bizim elimizde olduğu düşüncesini savundu. Ona göre, insana düşen bedenle ruhun tek tek gerçek yerlerini bilmek, aralarındaki ilişkiyi doğru tesis etmek ve gerçek değerin kaynağı olarak ruha gereken özeni göstermekti.

Sokrates bunu, filozofların sahip oldukları maddi değerlerle, derslerinden kazandıkları parayla övündükleri bir çağda, öğrencilerine birtakım şeyler anlatarak değil, fakat bizzat yaşayarak, iddiasını somutlaştırarak gösterebilirdi. Her daim hırpani bir görünüm sergileyen Sokrates'in sahip olduğu her şey, satıldığı takdirde ele geçirilebilecek olan beş minalık bir maddi değerden oluşuyordu, ama bu yoksul adam, daha fazla paraya ihtiyaç duymadığı için, zengin olduğunu düşünüyordu.

Görünüşe en küçük bir değer vermeden yaşayan, başkalarının yemek için çalıştıkları ve yaşadıkları yerde, kendisinin sadece yaşamak için yediğini söyleyen Sokrates'in, öyleyse, en temel karakter özellikleri ölçülülük, dayanıklılık ve özdenetim olmuştur. Savaşta ve barışta, özel hayatı ve kamusal görevlerinde, iradesi hiçbir şekilde eğilip bükülmeyen Sokrates kendisinde, içinde bulunduğu durumun gerektirdiği her tür dayanıklılığı ve metaneti sergileyebilme gücünü bulmuştur. Ölçülülüğü, hayatın bütün nimetleri karşısında mutlak bir perhiz hali ya da aşırı bir çilecilik olarak değil, fakat maddi hazlara karşı kayıtsızlık olarak anladığımız takdirde, Sokrates şaşmaz bir ölçülülük hali içinde olmuştur. Herkesten çok içebildiği anlatılan bu adamı sarhoş gören tek bir kişi olmadığı gibi, o sadece sosyal alışkanlıkların bir parçası olarak ve şölenlerde yapılan felsefi muhabbet hatırına içmiştir. Bütün kötülüklerin ve hataların kaynağında, irade zayıflığını, beşeri zaafları değil de, sadece ve sadece bilgi eksikliğini gören Sokrates'in hayatına, yiyecek içecek bakımından olduğu kadar, cinsellik açısından da, kısacası bütün arzu ve tutkularda mutlak bir özdenetim damgasını vurmuştur.

Düşünce-Eylem veya Teori-Pratik Birliği: Olguyla değeri, hatta kuramla pratiği birbirinden ayırmış modern düşünce açısından, bir filozofun savunduğu etik teoriye uygun yaşaması gerekli olmayabilir. Başka bir deyişle, bir filozofun savunduğu düşünce-

lerle bu düşüncelere koşut bir yaşam tarzı arasında her zaman, en azından zorunlu bir ahenk ya da birlik olmayabilir. Modern düşünce açısından ortaya çıkan bu durum, bununla birlikte, en azından Platon'un bakış açısından, savunduğu felsefenin ideal bir cisimlenişi olan, bu bakımdan bir paradigma oluşturan Sokrates için, kabul edilemez bir durumdur. O, savunduğu düşüncelere uygun yaşamayı, teoriyle pratiğin ideal birliğini hayata geçirmeyi, felsefesini seçimleri ve eylemleriyle dışa vurmayı ve dolayısıyla, sadece sözle değil, fakat esas yaşayarak ve örnek olarak öğretmeyi seçmiştir. Onun ya da felsefesinin bu çok temel özelliğini, Versenyi, şöyle ifade eder:

> Sokratik düşüncenin en temel özelliği, onun Sokrates'in yaşamında ve ölümünde cisimleşmesidir. Çünkü Sokrates yalnızca insan doğasına ilişkin bir kuram ortaya koymakla kalmadı, kendisi kendi düşüncesine karşı nesnel bir tavır almakla birlikte, aynı zamanda felsefesini kendi kişiliğinde somutlaştırdı ve felsefesini kendi yaşamında ifade etti. Sonuç olarak, Sokrates'in düşüncesini ve öğretisini yaşamından ayırmak, düşüncesinin farklı yanlarını birbirlerinden ayırmak ne kadar imkânsızsa, o kadar imkânsızdır. Sokrates bir öğretmendi ve bir *paradigma*ydı, felsefesinin kişisel cisimleşmesiydi.

Sokrates, çağının hümanistik felsefe hareketi içinde, bir filozof olarak misyonu üzerinde enine boyuna düşündükten sonra, tasarladığı moral/politik reformun bir parçası olarak, bir at sineği olmayı, insanları cehaletin derin uykusundan uyandırmayı, kısacası gerçek bir eğitimci olmayı seçmiştir. Bu amaçla genç yaşlı, politikacı sanatkâr, zengin fakir herkesi sorguya çekmiştir.

Sokrates demokrat biri değildi; politikanın etikten ayrılmaz olduğu Yunan dünyasında, moral reformunu bir parçası haline getirdiği politik reform kapsamı içinde oldukça önemli politik görüşlere, elbette hemen bütün çağdaşları gibi sahipti. Bununla birlikte, sahip olduğu politik güçlerini hiçbir zaman örgütlemedi, demokrasiye inanmadığı için, mevcut politik düzen içinde herhangi bir politik hareketin önderliğine aslâ soyunmadı. Fakat bu demokratik düzende kendisine yasa gereği verilen bütün resmi görevleri lâyıkıyla yerine getirdi. Yönetim işi veya sanatının, bütün sanatların en önemlisi, olabilecek en ciddi iş olduğunu söyleyerek,

politik kararların çoğunluğun, bilgisiz yığınların tercihlerine bırakılamayacağını savundu ve bu düşüncesini de gizlemeyip, her fırsatta açık açık ifade etti.

Resmi görevlerini, bütün demokrasi karşıtlığına rağmen, en iyi bir biçimde yerine getiren Sokrates, *polis*le politik iktidarı ya da yönetimi birbirinden ayırmayı ve bu arada meşruiyet sınırları içinde kalmayı bilmiş, idam kararından sonra kendisini kaçırmayı teklif eden dostlarının teklifini reddetmişti. Bundan dolayı, o, adalet söz konusu olduğunda, sadece başta kendisi ve kendisini meydana getiren farklı yanlar olmak üzere, herkese ve her şeye hak ettiği değeri vermek ve bunun gereğini yerine getirmek anlamında değil, fakat devletin yürürlükteki yasalarına koşulsuzca itaat etmek anlamında formel adaleti de hayata geçirmiştir.

Sadece cesur, adil, ölçülü değil, fakat aynı zamanda neyin gerçekten iyi neyin kötü olduğunu, hayatta neyin peşinden koşmak gerektiğini bilmek anlamında gerçek bir bilgeliğe sahip olan Sokrates, bu bilgeliği sadece kendi hayatında gerçekleştirmekle kalmamış, Atinalıları da erdem ve bilgelik yoluna sokmaya çalışmıştır. O, gerçekten iyi olanın manevi değerler, ahlaki vasıflar olduğunu bildiği için, maddi şeylere en küçük bir değer vermemişti. İstek ve arzuları kontrolü altında tutmada, her tür fiziki zorluk karşısında gerekli dayanıklılığı kazanmada gerçek bir başarı sergileyen Sokrates, paranın bir değer olarak önemsenmesine hep karşı çıktı. Bilgeliğin, cesaretin, ölçülülüğün, adaletin, dostluğun, vb. tam olarak ne olduğunu sözleriyle öğretmedi; ama bütün bu değer ve erdemleri hayatında cisimleştirerek, özellikle genç öğrencilerinde, bir yandan erdemli olabilme umudu yaratırken, diğer yandan onlara bu erdemlere ulaşabilmenin yollarını gösterdi.

Adaletsizlik veya kötülük yapmaktansa kötülüğe veya adaletsizliğe maruz kalmanın daha iyi olduğunu öne süren Sokrates, karısının "Haksız yere ölüyorsun!" demesi üzerine, "Yoksa sen ölümü hak etmiş olmamı mı isterdin?" diyebilme büyüklüğünü gösterebilmişti. Mahkemeye verilince kendisine bir savunma hazırlaması için çalışmasını öneren Hermogenes'e "Yoksa, sen benim kendimi, sürekli olarak iyi ve kötünün ne olduğu üzerinde düşünmek ve tartışmak, iyi ve doğru olanı yapmak, kötü ve yanlış olandan sakınmak suretiyle savunmak için bütün bir hayatım boyunca hazırlık yaptığımı düşünmüyor musun?" diyebilmiştir. Hermogenes, onun bütün bir hayatını savunan bu sözlerine rağmen, ayrı bir savunma konusunda ısrarlı olunca da, Sokrates dostunu "sadece iyiye

değil, en iyiye adanmış bir hayatın, önüne çıkan böyle münferit bir olayda da eğilmeyeceğine" inandırarak ikna etmeye çalışmıştır (Ksenophanes, *Mem.*, 7.4).

Politika Felsefesi

Düşünce tarihinin ilk politika filozofu, daha doğrusu politika felsefesinin kurucusu olarak kabul edilen Sokrates'in politika felsefesi, her şeyden önce onun tarafından açıkça ifade edilmiş birtakım görüşlerle, ikinci olarak da, açıkça telaffuz edilmemiş olsalar bile, onun hayatıyla, misyonuyla bir şekilde cisimleştirmiş olduğu ancak çıkarsanabilecek veya bir şekilde inşa edilebilecek olan birtakım görüşlerden meydana gelir.

Bunlardan Sokrates'in açıkça dillendirdiği veya sahiplendiği görüşlerden başlayacak olursak, diyebiliriz ki, bütün siyaset teorisyenleri ve politikacılar gibi, o da oldukça küçük olmakla birlikte, *belli bir büyüklüğe, bu büyüklüğün mümkün kıldığı moral birliğe ve nihayet, siyasal bağımsızlık veya özerkliğe sahip politik yönetim birimi olarak polisin moral boyutuna vurgu yapar*. Yani, *polis* veya kent-devletinin varlık nedeni, sadece yurttaşlarının hayatlarını güvence altına almak değil, fakat esas onların mutluluğa erişebilmelerini mümkün kılmak, ahlaken iyi bir yaşam sürmelerini sağlamak ve onlara iyi bir hayat temin etmektir. Daha sonra, Aristoteles'in çok daha açık bir biçimde ifade edeceği üzere, insan kendisini sadece *polis*e katılım yoluyla gerçekleştirebilir, potansiyelini politik toplumda varolmak suretiyle hayata geçirebilir.

Kaynağı aslında Pythagorasçılara kadar geri gitmekle birlikte, esas Sokrates tarafından geliştirilen teleolojik anlayışa göre, her şey gibi insan da, doğası gereği iyiye yönelmiştir. İnsanın mutluluğu onun doğasına, yani *telos*una uygun hareket etmesine bağlı olduğu için, iyi olmak, Sokrates'in bakış açısından, mutluluğun olmazsa olmaz koşuludur. Öte yandan, insan yine doğası gereği, *telos*unu ancak diğer insanlarla birliktelik içinde gerçekleştirebileceği için, politik topluluğun da iyi olması gerekir. Tıpkı bireysel insanın hayatı gibi, politik hayatın doğrultusu ve yöneliminin de iyiye doğru olması gerektiğini ifade eden Sokrates, bu yüzden insanın doğası gereği siyasal hayvan olduğunu ve dolayısıyla *polis*te ya da kent-devletinde yaşamaya mecbur olduğunu öne sürer. Aynı zamanda bir eğitim kurumu olan *polis*, ona göre, yurttaşlarını gerçek mutluluğa eriştirmekle, onları ruhlarına özen gösteren iyi insanlar haline getirmekle mükelleftir. Devlete düşen, yurttaşlarını

özellikle tinsel yönden geliştirmek, onları kendi iyi telakkisine göre erdemli varlıklar haline getirmektir.

Sokrates, ikinci olarak *polis* ya da devlet ile onun yasalarının bir anlaşmaya dayandığını söyler. Bununla birlikte bu anlaşma, liberal düşünceyle birlikte ortaya çıkacak olan modern toplum sözleşmesi değildir. Bu yüzden onda sözleşme devlet ve devletin yasalarıyla yurttaşlar arasında bir anlaşmanın akdedilmiş olduğu, kaderini sosyal sistemini bütün hayatı boyunca kabul etmiş olduğu topluluğa bağlı kılmış olan yurttaşın toplumsal düzenin kendisine bağlı olduğu kurum ve örgütleri desteklemek ve başına buyruk hareket etmemek gibi bir yükümlülüğü bulunduğu düşüncesini ihtiva eder. Bu, politik otoritenin kaynağı ve meşruiyeti, ama esas politik otoriteyle yurttaş arasındaki adalete dayalı ilişkinin mahiyetiyle ilgili olan bir görüş meydana getirir. Bu görüş ekseninde Sokrates, kendisinin Atina devletiyle bir anlaşma yaptığını, bu anlaşma uyarınca devletin koruması, güvencesi ve rehberliği altına girdiğini; doğmuş olduğu Atina'da, *polis*in medeni hukukuna göre yurttaş olduğunu, onun eğitim sistemine göre yetiştirilip eğitildiğini söyler (Platon, *Krit*. 50d). Dolayısıyla, Sokrates diğer yurttaşlar gibi, kendisinin de, Atina devletiyle yasalarının eseri, hatta kölesi olduğunu kabul eder (Platon, *Krit*. 50e).

O, bu noktada, Atina yurttaşıyla Atina devleti ve yasaları arasındaki ilişki konusunda iki önemli iddiada bulunur. Bunlardan birincisine göre, yurttaşın devletine ve devletinin yasalarına, devletin ve yasaların kendisine yapmaya kalkıştığı şeyi yapmaya çalışması hiçbir şekilde adil değildir. Sözgelimi, yasalar Sokrates'i ortadan kaldırmanın adil olduğu kanaatiyle onu yok etmeye kalkışırsa, Sokrates'in buna karşılık Atina devletini yıkmaya, yasalarını hükümsüzleştirmeye çalışması adil olmaz. İkincisi ise yurttaşın devleti ve devletin yasalarıyla ilişkisinin, onun ya devletinin ve yasaların emrettiklerini yapmasından ya da devlete ve onun hukuk sistemine adaletin bulunduğu yeri göstermesinden oluşur (Platon, *Krit*. 51a).

Sokrates söz konusu iki düşünce ya da iddiasını bir tarafta anne baba ile çocuklar, diğer tarafta ise yasalarla yurttaşlar arasında kurduğu bir analojiyle destekler. Analojiyle o, devlet ve devletin yasalarıyla yurttaşlar arasındaki ilişkinin bir eşitsizlik ilişkisi olduğunu göstermeyi amaçlar. Buna göre, anne ve babalar çocuklarını sadece dünyaya getirme, devlet de yurttaşlarının sadece güvenlik ve maddi refahından değil, fakat onların mutluluk ve iyiliklerinden

de sorumludurlar. Bundan dolayı, Sokrates ebeveynleri ile çocukları veya efendi ile köle arasında adaletin eşitlikten oluşmadığını, çocukların anne babaların kendilerine yaptıkları şeyleri yapamayacaklarını, davrandıkları gibi davranamayacaklarını ilheri sürer. O, aynı şekilde bir yurttaş ile devlet arasındaki ilişkinin eşitlikten meydana gelmediğini, bu yüzden yurttaşın veya özel olarak da Sokrates'in yasaların kendisine yapmış olduğu şeyi yapamayacağını söyler (Platon, *Krit.* 50e-51a). Buradan hareketle de yasalar kendisini ölüme mahkûm etmek suretiyle ortadan kaldırmaya kalkışıyorsa eğer, kendisinin de bunun karşılığında, hapishaneden kaçarak yasalara zarar vermesinin adil olmadığı sonucunu çıkartır. Buna göre, ölüme mahkûm edilen Sokrates, yasaların değil de yasaları istismar ederek onu ortadan kaldırmak isteyen insanların masum kurbanı olmak durumundadır (Platon, *Krit.* 51a). Bireyin iyiliği, moral gelişimi ve kendisini gerçekleştirip potansiyelini hayata tam olarak ve doğru geçirmesi için var olan, varlık sebebi iyilik ve adalet olan devletin ve hukukun kötü olamayacağını iddia eden Sokrates açısından sorun, devlette ve yasalarda olmayıp devleti temsil edenlerde, yasaları uygulayanlardadır.

Sokrates'in siyaset felsefesinin üçüncü ana boyutu, onun demokrasi konusundaki görüşlerinden ve demokrasiye yönelik eleştirilerinden meydana gelir. Sokrates nasıl ki etik görüşlerinde işe, ahlaklı yaşamanın bir sanat olması nedeniyle, *tekhnê* veya zanaatlara ilişkin bir tartışmayla başlıyorsa, aynı şekilde demokrasi tartışması veya eleştirisini de, zanaatlar üzerinden ortaya koyar. Buna göre, bütün zanaatların usta icracılarına iyi duygular ya da takdir hisleri besleyen Sokrates, sözgelimi denizcilerle dümencilerin, gemi kaptanlarının insanların kendilerini ve mallarını nasıl koruduklarını, onları bir yerden başka bir yere ne kadar küçük ücretler karşılığında salimen taşıdıklarını anlatır. O, gemi kaptanını, sanatının veya mesleğinin başarılı bir uygulayıcısı ya da icracısı olmanın yanında, esas onun en temel erdemi ölçülülük olduğu için takdir eder. Sokrates'in bakış açısından, gemi kaptanı sadece insanları bir yerden başka bir yere esenlikle taşımayı bilir; fakat o, taşıdığı bu insanlarda, ruh ya da beden bakımından herhangi bir gelişme kaydedemez, kaydedemeyeceğini de bilir ve "boğulmaktan kurtarmakla, bu yolculardan hangisine yararlı hangisine zararlı olduğunu söyleyemeyeceğinin farkındadır" (Platon, *Gor.* 511d-e).

Aynı saygı ve takdir hislerini başta ayakkabıcı, demirci, çiftçi ve inşaatçı olmak üzere bütün sanatkârlar için de besleyen Sokrates,

bununla birlikte, herhangi bir zanaat, alan ya da meslekte ustalık veya uzmanlığın usta veya uzmana kendi alanı dışındaki konularda hüküm verme hakkı kazandırmadığını savunmaktaydı. Ona göre, Atina'da demokrasinin en büyük sıkıntısı, işte buydu. Atina'nın bir bütün olarak istikbalini, bütün Atinalıları ilgilendiren politik kararlar tartışılır ve alınırken, geleceğe dönük önemli projeler ve politikalar belirlenirken, özgür her Atina yurttaşının aynı ya da eşit oy hakkına sahip olmasına, Sokrates şiddetle karşı çıkmaktaydı. Mimari, gemi inşaatı, askeri sefer, bayındırlık gibi teknik bilgiye ihtiyaç duyulan konularda, meclis uzmanları çağırıp onların bilgisine başvururken, uzmanlık bilgisinden yoksun herkesi susturuyordu. Ama iş devletin yönetimine, Atina'nın istikbaliyle ilgili kararların alınmasına gelince, burada "inşaatçı, ayakkabıcı, tüccar, kaptan, zengin veya yoksul" herkesi dinleyip, kararı gerekli bilgi ve uzmanlıktan yoksun bu insanların oylarıyla alıyordu (Platon, *Prot.*, 319b).

Sokrates aslında, her insana gerek doğası ve gerekse aldığı eğitime uygun düşen bir iş ya da meslek bulunduğunu düşünmekteydi; dolayısıyla da, usta bir sanatkârın aklı ve yaşam tarzının, onu politik meselelerle kararlarda doğru ve uygun bir rehber haline getirecek bilgi, karakter ve yargı gücünü kazanabilmekten alıkoyduğuna inanıyordu. *Sokrates'in işte bu inancı, köle ve kadınlar dışındaki bütün özgür Yunan yurttaşlarının politik kararlara doğrudan katıldıkları Atina demokrasisinin temelindeki "politik konularda bir kimsenin görüşünün bir diğeri kadar iyi olduğu" düşüncesine öldürücü bir darbe indirir.* Çünkü politika, ona göre, aynen kaptanlık, mimari, ayakkabıcılık gibi bir sanattır; dolayısıyla, bilgiden yoksun çoğunluğun veya meclise kura ile seçilmiş görevlilerin kararlarıyla hayata geçirilecek demokratik bir yönetim, bir sanat olan siyasetin ne özüne veya ruhuna, ne de amacına uygun düşer.

Sokrates genel olarak demokrasiyi, özel olarak da Atina demokrasisini, şu halde, öncelikle onun yönetim işinde görev yapacak kamu görevlilerini kura ile seçmesi nedeniyle eleştirir. Meclis ihtiyaç duyduğu zaman birtakım konularda işin uzmanına başvurduğuna göre, Sokrates çok daha önemli bir iş, bir sanat olan *polis*i yönetme işinde de benzer bir uzmanlıktan yararlanılmamasının çok saçma, hatta budalaca bir şey olduğunu düşünür. İşte söz konusu eleştiri çerçevesi içinde, yönetimin bir sanat olduğu ve bütün sanatlar gibi teknik bilgiye ihtiyaç duyduğu düşüncesini, çok temel bir Sokratik öğreti olarak görebiliriz. Buna göre, ağır bir hastayı ameli-

yat etmek gerektiğinde, onu herhangi bir kimseye bırakmaz, cerrahı kura ile seçmeyiz. Bir yerden bir yere deniz yolu ile seyahat etme durumunda olduğumuz zaman, geminin kaptanı ya da dümencisini, kura benzeri usûllerle gelişigüzel bir biçimde seçmeyip işin uzmanını, bu sanatın eğitimini almış olanı ararız. Bu, Sokrates'e göre, devlet gemisini yüzdürecek kaptan için daha fazla geçerlidir. Demokrasinin yaşadığı dönemdeki liderlerinin bilgisizliğine yakından tanık olan Sokrates'in en fazla dikkatini şey, onların yönetme uzmanlığına sahip olmamaları, halkı hiçbir şekilde yönetemeyişleri olmuştur. Onun, Tanrı vergisi birtakım yetenekleri ve bu arada iyi niyetli hevesleri olsa da, Atinalıları yönetmek için gerekli bilgi ve beceriden yoksun olan amatörlere en küçük bir saygısı yoktur. Devlet yönetimi, baştan sona tam ve gerçek bilgiye bağlı bulunan, bu yüzden mutlak bir disiplini gerektiren ciddi bir iştir.

Buradan yola çıkarak, *Sokrates'in siyaset felsefesi alanındaki bir diğer pozitif görüşünü, onun anayasal monarşi veya aristokrasiyi kabul edilebilir yegâne yönetim biçimi olarak görmesinin oluşturduğu söylenebilir.* Sokrates'e göre, iyi hayatın ne olduğunu bilen, yurttaşlarının iyi hayata erişmeleri için bilge bir hükümdarın yönetimi, bütün yurttaşların özgürlük ve mutluluğunu temin edip koruyan bir hukuki düzen yaratmakla yükümlü, yasanın üstünlüğüne dayalı bir yönetim olmak durumundadır. Sokrates'in tanım veya işaretlerinden, bunun anayasal monarşi veya aristokrasiye işaret ettiği açık olmalıdır.

Sokrates tarafından gerçekten savunulmuş bu politik görüşlerden, Sokratik metinlerde bu yönde deliller veya ipuçları olsa da, onun doğrudan doğruya savunmuş olduğunu söylemekte az da olsa zorlanacağımız, bu yüzden bir şekilde, mevcut Sokrates resmine bağlı olarak kurgulanmış veya inşa edilmiş politik görüşlere gelince. Onun tarafında belli bir yaşanmışlığı da ifade eden bu görüş ya da unsurların en başında, hiç kuşku yok ki, bir *kriz tespiti* gelir. Buna göre, Sokrates'in Atina'da beşinci yüzyılın ikinci yarısında, siyasal alandaki istikrarsızlığın eseri olmakla birlikte, başta iktisadi olmak üzere, dini, toplumsal, ve etik kaynakları olan ağır bir politik krizin varlığını tespit ettiği söylenebilir. *Kriz çok büyük ölçüde polisin veya politik toplumun geleneksel ahlaki cemaatten salt kendi çıkar ve refahıyla ilgilenen bireylerin bir toplamına dönüşmesinin, yani ideal polisin temellerinin sarsılmasının yarattığı bir krizdir.*

Her şeyden önce yasaları tanrılardan, ilahi düzenden ilham alan üstün yasakoyucular tarafından yapılmış, mutlak olarak

adil yasalar olan bu *polis*te, herkes moral-politik bir fail ve yurttaş olarak eşit muameleye tâbi tutulmaktaydı. Onun göreli olarak küçük olması, sadece bir kent ya da devlet olmayıp, bir kent-devleti veya *polis* olması, yurttaşlar tarafında gerçek ve yoğun bir politik katılıma, *polis* tarafında ise yurttaşlara ahlaki anlamda iyi bir hayat temin etmek için sorumluluk üstlenmeye yol açmıştı. Gerçekten de Atina'da, yurttaşların çok büyük bir bölümü Meclis'te görev yapma, askerlik hizmeti verme, jüri üyesi olma benzeri kamu görevlerini yerine getirmekte ve devletten bu hizmetleri karşılığında ücret almaktaydılar. *Polis*le yurttaş arasındaki manevi ilişki, Antik Yunan'da din ve devlet arasında bir ayrım bulunmadığı, Yunan dini devlet dini olduğu için, söz konusu mali ilişkiden çok daha büyük bir önem taşımaktaydı. Öte yandan, Yunan'da ayrı bir sivil toplum alanı olmadığı için, devlet ile sivil toplum arasında da bir ayrım yoktu; toplum politik bir toplumdu. Bu durum, sanat ve spor benzeri insanın gelişimi açısından büyük bir önemi olan faaliyetler için de geçerliydi. Ve nihayet, kent-devletinde iktisadi faaliyetlerin yurttaş olmayanlar, sözgelimi köleler tarafından gerçekleştirilmesinden ve ticaret veya iktisadi faaliyetin birçok yerde, toprakları köleler tarafından işlenen yurttaşlara yasaklanmasından da belli olduğu üzere, ekonomik yaşam tamamen politik hayata tâbi kılınmıştı. Tüm zamanını askeri ve politik aktiviteye ayıran yurttaş kendisini devletin bir parçası olmak suretiyle gerçekleştirirken, yurttaşlarını geliştirmeye, onları erdemli insanlar haline getirmeye çalışan bir eğitim kurumu olarak devlet de yurttaşını olabilecek en yüksek seviyeye çıkarmak görevini üstlenmişti.

Böylesi moral-politik bir birlik olarak *polis*i mümkün kılan en önemli etkenler, aralarında hiç kuşku yok ki önemli ölçüde nedensel bir etkileşim bulunan üç ana faktör olarak geleneksel özerklik, politik bağımsızlık ve nihayet, iktisadi bağımsızlık veya kendine yetme haliydi. İşte bunlardan mutlak ya da geleneksel özerklik beşinci yüzyılın ikinci yarısında, sözgelimi Pelopponez Savaşları'nda bütünüyle geçmişe ait bir şey haline gelmişti. Gerçekten de klâsik Yunan kent-devletinin politik bağımsızlığı iktisadi bağımsızlığa dayanmaktaydı. Buna göre, ideal kent-devleti tarım ekonomisine dayalı, nüfusunu topraklarının ekilmesinden elde edilen ürünlerle besleyen, kendi kendine yeten bir kentti ve böylesi bir iktisadi yalıtılmışlık devletin kendi kendisini belirlemesini, kendi kararlarını almasını kolaylaştırmaktaydı.

Gelgelelim, altıncı ve beşinci yüzyıllarda tarıma dayalı bir ekonomiden, Atina'da ticarete, özellikle de dış ticarete dayalı bir ekonomiye geçiş, bu yapıyı altüst etti. Demokrasi ve emperyalizmin doğuşu ve gelişimi, işte bu dış ticaret rejiminin güç ve yaygınlık kazanmasıyla yakından ilişkiliydi. Fakat Sokrates açısından hayati bir önemi olan husus, Atina'nın kent-devletleri içindeki iktisadi ve politik yalıtılmışlık ya da tecrit halinden, bir mutlak kendine yetme ve bağımsızlık durumundan uzaklaşmasıyla birlikte, yurttaşı cemaate bağlayan bağların giderek daha belirgin bir biçimde zayıflaması olmuştur. Pek çok Yunan düşünürü tarafından övülen bu cemaat ya da topluluk ruhu kaybolurken, yerini her geçen gün biraz daha güçlenen bir bireyciliğe bırakmıştı. Devletin yasalarının dini temelleri, özellikle Sofistik eleştiri ve sorgulama yoluyla sarsılmış ve bireyler kendi çıkar ve refahlarını toplumlarının ya da *polis*lerinin refahının önüne geçirir olmuşlardı. Yeni ahlak, artık geleneğin ve cemaatin bütün değerlerine sırt çevirmiş egoist bir kişisel başarı ahlakıydı. Sonuç; bir moral cemaat olarak *polis*in ideal birliğinin yok olup, onun sadece kendi çıkarlarını ve refahlarını gözeten atomize bireylerin bir toplamına dönüşmesiydi.

Sofistlerin rölativizmleriyle varlığını her geçen gün biraz daha fazla hissettiren immoralizm, yükselen bireycilikle devletin birey üzerindeki hak ve sorumluluklarının zayıflaması, iktisadi yapıdaki değişmelerle etik ve politik sonuçlar arasındaki ilişkiyi açıklıkla gören Sokrates, hayatına mâl olacak söz konusu politik krizi, öyle sanılır ki, Yunan düşüncesinde ilk teşhis eden filozoftur. İşte bu çerçeve içinde, adalet için felsefi bir temel bulmanın, gerçek adalet ölçütüne sadık bir hayatın ölçüsüz bir çıkar düşkünlüğünün belirlediği hayattan çok daha üstün bir hayat olduğunu kanıtlamanın hayati bir önem taşıdığına inanan Sokrates, aynı zamanda krizi aşmaya çalışan ilk düşünür olmak durumundadır.

Platon'un da tam tamına aynı teşhiste bulunması, bu krizi tıpkı Sokrates gibi çözmek amacıyla felsefe yapması nedeniyle, onun Yunan dünyasında yegâne gerçek Sokratesçi, Sokrates'in en hakiki öğrencisi olduğu söylenebilir. Sokrates, krizin birtakım ıslah tedbirleriyle, mevcut politik düzenin kurumlarında ve kurumlarının işleyişinde yapılacak birtakım değişikliklerle aşılamayacak kadar derin olduğunu düşünüyordu; dolayısıyla, krizin onu yaratan mevcut koşullar içinde politika yapılarak çözülemeyeceği kanaatindeydi. İşte bu yüzden, o mevcut yapıyı baştan aşağı dönüştürecek bir reform peşinde olmuştur. Platon da, sadece Sokrates'in canına değil, fakat bir bütün olarak geçmişin görkemli Grek uygarlığına

mâl olan krizin derinliği ve onun temelli bir reformu gerektirdiği konusunda, Sokrates ile aynı düşünceleri paylaşmaktaydı. Krizi ve krizin derinliğini okumada birleşen hoca ile öğrencinin farklılaştıkları yer, krize yönelik çözümlerinin mahiyeti, doğrultusu ve araçlarıdır. Buna göre, *polis*in ideal birliğini oluşturan moral fail ya da yurttaş ve devlet ikiliğinde, Sokrates çözümü yurttaştan hareketle ahlak ekseninde, rasyonel bakımdan eşit olduğuna inandığı Yunanlıları ahlaki yönden, salt ikna yöntemini kullanmak suretiyle dönüşüme uğratmada bulur. Sokratik çözümün başarısızlığını ya da yetersizliğini kendi Sokratik diyaloglarında gözler önüne seren Platon, kendi pozitif öğretilerine geçtiğinde, çözümü bu kez ideal devletten harekette bulacak, onu Sokrates gibi yurttaştan devlete değil de, devletten yurttaşa giderek ortaya koymaya çalışacaktır.

Buradan yola çıkıldığında, Sokrates'in felsefi faaliyetiyle ilgili olarak, Klosko'nun da ifade ettiği üzere, aranması, göz önüne alınması gereken üç şey bulunduğunu söyleyebiliriz: **(i)** Sokrates'in amacı ya da politik misyonu; **(ii)** onun bu amaca ulaşmak ya da misyonunu gerçekleştirmek için kullandığı yöntem ya da araçlar; **(iii)** Sokrates'in bu çerçeve içinde, özellikle ahlak psikolojisiyle ilgili olarak geliştirmiş olduğu, meşhur Sokratik paradokslara yol açan, kabuller. Hayatının akışı ve ayrıntıları üzerinde dururken de belirttiğimiz üzere, Sokrates'in insanın gerçekte ne olduğu ve ne olabileceğiyle ilgili bir kavrayış ekseninde ortaya çıkan politik bir amacı vardır. Buna göre, *Sokrates, zamanının gerek demokrat ve gerekse cuntacı politikacıları tarafından icra edilen, özellikle demokratlar söz konusu olduğunda, onun bir tür halk dalkavukluğu yapmaktan oluştuğunu düşündüğü fiili, yerel ve aşağı düzeyden politika ile halkla ters düşmek pahasına, onun için gerçekten iyi olanı yapmaktan oluşan ideal, evrensel ve üst düzey politika arasında bir ayrım yapmıştır; Sokrates, işte bu ayrım çerçevesi içinde, bir reform amacının, belli bir politik misyon ya da idealin bir parçası olarak sürekli bir politik faaliyet içinde olmuştur.* Üstelik "İmdi, politik hayata girip kamu işlerine karışsaydım, bütün bu işlerde özü sözü bir olan bir adam gibi davranarak, hakikati her şeyin üstünde tutup, adaletin, hakkın savunmasını üzerime alsaydım, şimdiye değin sağ kalabilir miydim?" (Platon, *Sok. Sav.* 32e) diye sormasından da anlaşılacağı üzere, o, geleneksel ya da yerel politikadan uzak durarak, yurttaşları ahlaken geliştirmeyi, dönüştürmeyi amaçlayan bir politik reform ekseninde gelişen ideal ve üst düzey bir politik faaliyeti hayata geçirmeye çalışmıştır (Platon, *Gor.* 521d).

Sokrates, *polis*in en önemli görev ve sorumluluğunun yurttaşları ahlaken daha iyi insanlar haline getirmek, politikanın amacının da insanların ruhlarını olabildiği ölçüde iyi kılmak olduğunu öne sürer. Bu, yani insanların ruhlarına özen göstermelerini sağlamak, *onların kendi kendilerini yönetecek ahlaken özerk bireyler olmaları için çalışmak, açıktır ki, Sokrates'in gözünde politik bir ideal ya da misyon olmakla birlikte, o bu amaca erişmek için politik olmayan bir yol tutar, ahlaki bir reform çerçevesi içinde, argümantasyon ya da ikna yöntemini kullanır.*

Etiği

İnsanları "ruhlarına özen göstermeye" çağıran Sokrates, şu halde, onların bu konuda gerekli özeni göstermediklerini, bunun için gerekli özbilinçten yoksun olduklarını ima eder. Başka bir deyişle, insanın gerçekte ne olduğuna dair açık bir kavrayış içinde bazı şeylerin diğerlerinden çok daha önemli olduğuna inanan Sokrates açısından, söz konusu önemli ve değerli şeyler, Atinalıların peşinden koştukları şeyler değildir. Bu açıdan bakıldığında, onun etiği ya da felsefesi, Atinalıları mevcut yaşam biçimleri ve yürürlükteki değerlerden uzaklaştırıp, yeni ve gerçek değerlerin cisimleştiği doğru bir hayat tarzına yöneltmeye çalışma yönünde bir teşebbüs olarak anlaşılabilir.

Sokrates'in insan anlayışının önem kazandığı yer, işte burasıdır. Onun gözünde insan, bir beden ve bir ruhtan meydana gelen, bir maddi bir de manevi boyutu bulunan bileşik bir varlık olup, bunlardan insanın gerçek benliğine karşılık gelen, onu her ne ise o yapan öğe ya da bileşen, ruhtur. Gerçekten var olan, hatta *Phaidon*'da, Sokrates'in infazından önceki birkaç saat içinde yapılan felsefi tartışmaya ve onun ölüme adeta güle oynaya gitmesine bakılacak olursa, ölümsüz olan ruh karşısında, beden sadece bir araç olmak durumundadır. İnsanı meydana getiren bu iki ayrı bileşen, Sokrates'e göre, iki ayrı değer türünün ortaya çıkışına neden olur. Gerçekten var olanın beden olduğuna inananlar, veya insanı insan yapan unsurun ruh olduğu bilincinden yoksun olanlar, mutluluğu bedensel tatminlerde arayan, haz, maddi zenginlik ya da şan, şeref peşinde koşanlardır.

Psûkhe'ye gelince. Sokrates, ruhu akılla, insanın rasyonel meleke ya da yetileriyle özdeşleştirir. Buna göre, insanın gerçek benliği, onu insan yapan şey *psûkhe* olup onun özü akıldır. Her varlığın yerine getirmek durumunda olduğu bir fonksiyon, onun varoluşunun

bir amacı bulunduğunu düşünen Sokrates işte bu noktada, meşhur *aretê*, ya da erdem telakkisini geliştirir. Onun bu bağlamda sorduğu temel sorular şunlardır: "İnsanın amacı nedir?", "İnsana özgü olan faaliyet türü hangisidir?", "İnsan varlığı, başka varlıkların yerine getiremeyeceği hangi işlevleri yerine getirmek durumundadır?" Sokrates'e göre, insana özgü olan faaliyet türü; hareket, büyüme, duyumlama ya da üreme değildir. Zira bunları başka hayvan türleri de gerçekleştirir. İnsanın *aretê*si, yalnızca insanda bulunan, insana özgü olan akılla ilgili olmak durumundadır. Zira akıl ve aklı kullanma yalnızca insana özgü olup, onu bir vücudu olan başka hayvan türlerinden ayırır. *Psûkhe*nin ya da aklın en önemli fonksiyonu, tıpkı bir sanatkârın araçlarını yönetmesi veya onları bir şey yaratmak için iyi kullanması gibi, onun bireyin hayatını yönetmesi, yönlendirmesi ve düzenlemesidir. Başka bir deyişle, "erdem, hakikat ve insanın ruhunun yetkinliğinin" bir ve aynı türden olduğunu (Platon, *Sok. Sav.* 29e), insanın akli bir biçimde düzenlenmiş bir hayat sürmesi gerektiğini söyleyen Sokrates, bu süreçte sadece bilginin bir rol oynayabileceğini öne sürer. Buna göre, o, maddi ya da harici şeylerin peşinden koştukları, hayatlarının akışını haz ya da refah benzeri bu türden maddi şeylerin belirlemesine izin verdikleri için özerklikten yoksun bir biçimde savrulan insanlardan farklı olarak, ahlaki failden sıkı bir moral özerklik talebinde bulunur. Kişinin hayatını, kendisine mal etmesi gereken bir moral bilgiyle düzenlemesi gerektiğini savunur. Onun "*sorgulanmamış bir hayat yaşanmaya değer olmayan bir hayattır*" (Platon, *Sok. Sav.* 38a) derken, anlatmak istediği şey, işte budur.

Bu açıdan bakıldığında, Sokrates **(i)** ahlaki failin keşfedebileceği, bu keşfini müteakip kendisine uygun olarak yaşayabileceği, kendisini mutlu kılacak evrensel ve nesnel bir moral hakikat bulunduğunu; **(ii)** failin ahlaken özerk olması ve kendisine mal etmek durumunda olduğu moral bilgiye uygun yaşaması gerektiğini savunur. O, her ne kadar bu nesnel moral hakikatin içeriğini vermemiş, evrensel ve kendinden açık bir değerler silsilesi ve davranış kodunun unsurlarını açıklıkla ortaya koymamış olsa da, kastettiği moral bilginin ne olduğu veya ne olabileceği, yine kendi yaşayışından ve mesajlarından çıkartılabilir.

Buna göre, hemşehrilerini maddeye, şan ve şerefe değer verirken, erdemi unuttukları için eleştiren Sokrates, bir insanın en önemli görev ya da faaliyetinin ruhuna gereken özeni göstermek olduğunu öne sürmüştür. Gerçekten de, kişinin nasıl yaşaması gerektiği

sorusu üzerinde düşünmemesinin onun değersiz ve dolayısıyla mutsuz bir yaşam sürmesiyle eşanlamlı olduğunu dile getiren Sokrates, insanların başkalarının da bulunduğu ve toplum değerlerinin hâkim olduğu bir dünyaya dahil olduklarını söyler. Onun bakış açısından geleneksel değerlerin hüküm sürdüğü bir dünyada, gelenek belki düşünce eksikliğini bir yere kadar telafi edebilir. Lakin geleneksel davranış kurallarının yeni oluşan düzene uyum açısından pratik bir yanlarının kalmadığı beşinci yüzyıl koşullarında, sosyal atmosferin insanlara neyin doğru neyin yanlış, neyin iyi neyin kötü olduğuyla ilgili olarak birtakım yanlış fikirler aktarması kaçınılmazdır. Aynı sosyal atmosfer, ahlaklılıkla yakından ilişkili olan dini düşünceler ve bu arada kişisel hedeflerle ilgili birtakım hatalı beklentiler ortaya koyar, onlarda birtakım yanlış izlenimler yaratır. Bu dönemin bozuk ya da yanlış koşullaması, Atinalılara sözde birtakım değerler, yanlış iyiler aktarır. Sokrates açısından, insanlar işte böylesi bir yanlış koşullanmışlık içinde, kendilerinin dışındaki güçler, kaotik bir çatışma ortamının sözde değerleri tarafından belirlenmiş olarak, üyesi oldukları topluma ve bağlı bulundukları kültüre göre yaşarlar. İşte akıl tarafından düzenlenmemiş böyle bir hayat, Sokrates'in "sorgulanmamış" dediği hayattır.

Çünkü böyle bir hayatı sürdürürken, insanlar Sokrates'in *psûkhe* adını verdiği benliklerine ya da tinsel yaşamlarına gereken özeni göstermezler. Zenginlik arar, haz ya da şan-şeref peşinde koşarken, bir de tinsel boyutları olduğunu unuturlar; kendilerini harekete geçiren gücün ne olduğunu sorgulamadan, kişisel hedeflerinin gerçekten de değerli olup olmadığını tartışmadan, başka herkes gibi yaşarlar. Toplumun kendilerine sunduğu değerler üzerinde bir an bile düşünmeden, sosyal baskıyla, bedenin arzularıyla sürüklenirler. Kısacası, "sorgulanmamış bir yaşam süren" insanların hayatları kendi ellerinde ya da kendi kontrollerinde değildir; onların denetimi dışarıdan gelmektedir. Bu ise, kişiyi mutsuzluğa götüreceği için, bir felaketten başka hiçbir şey olamaz. Bu yüzden, insan, mutluluğu buna bağlı olduğu için, Sokrates'e göre, ruhuna özen göstermek zorundadır. *Ruha gereken özeni göstermek ise, insanı insan yapan şeyin ne olduğunu, ruhun bizatihi kendisini, neyin insan doğasını tamamlayıp gerçekleştireceğini bilmektir.*

İşte buradan Sokrates'in bilgiyi eylemin önüne koyan tavrı çıkar. Onun bu tavrının çok önemli bir sonucu, iyi ya da doğru eylemi garanti eden erdemin bilgi olduğu ve mutluluk için sadece erdemin yettiği düşüncesinden oluşur. Gerçekten de, "Erdem

bilgidir." tümcesi, onun tekrar tekrar ortaya koyduğu bir slogan olmuştur. Sokrates'e göre, her tür bilginin erdem olmadığı açıktır, zira herhangi bir zanaata, alana ya da konuya ilişkin bir bilgi, insanı mutluluğa götürmezken, erdem olan bilgi, onu kendisini gerçekleştirmeye ve mutluluğa götürür. Bir insan iyi bir tüccar, başarılı bir hekim ya da iyi bir bilimadamı olabilir, ama yine de mutlu olmayabilir. Böyle bir insan, mesleğiyle ilgili olarak her şeyi bilebilir, fakat yine de mutsuz bir hayat sürebilir. Buna göre, erdem olan bilgi iyi olmalı, insanları iyi kılmalı, insanların kısacık yaşamlarını iyi bir hayat haline getirmelidir. Özel bilgi türleri, yaşamın çeşit çeşit iyilerini sağlayabilmekle birlikte, söz konusu iyiler, onları nihai ve en yüksek amacımız doğrultusunda, en bilgece nasıl kullanabileceğimizi bilmediğimiz sürece, yalnızca zarar verebilir.

Sokrates'e göre, insanın doğasını gerçekleştirmesini ve gerçek amacına ulaşmasını sağlayan tek bilgi, iyi ve kötüye, neyin gerçekten iyi ve neyin kötü olduğuna ilişkin bilgidir. Onun *sophia* ya da *phronesis* adını verdiği bu bilgi, tek gerçek bilgi ve bilgeliktir. Bu bilgi, bir insanın birçok bilgi türü arasında, ilgisini çekiyorsa kendisine yönelebileceği, kendisini ilgilendirmiyorsa da onunla uğraşmayı başkalarına bırakabileceği, bir bilgi türü değildir. O, bütün kısmi araçları ve sözgelimi sağlığa, fiziki güvenliğe, refaha, politik iktidara götüren bütün bireysel sanatları aşan bir bilgi olarak, insan yaşamının nihai hedefine, gerçek amacına ilişkin bilgidir. Onda bu amaç, kabaca mutluluk diye tercüme edilen *eudaimonaia*dır. Sokrates'e göre, tüm insanlar, doğaları gereği, mutlu olmayı istediklerinden ve neyin iyi, neyin kötü olduğuna ilişkin bilgi zorunlulukla mutluluğa götüren tek yol olduğundan, bu bilgi, tüm insanlar için kazanılması gereken bir bilgidir.

Erdem olan bilgi, ikinci olarak insanın kendisine, kendi gerçek benliğine ilişkin bir bilgidir. Sokrates insanın kendisine, gerçek benliğine ilişkin bilgiye, bir şeyi kullanan ile onun kullandığı şey arasında bir ayrım yapmak suretiyle erişilebileceğini savunur. Sözgelimi, o *Alkibiades*'te, kendisiyle Alkibiades'in *logoi* (söz, kelâm) sayesinde konuşan, felsefi tartışma yapan kimseler, buna mukabil kullandıkları *logoi*un onlardan farklı şeyler olduklarını söyler. Aynı şekilde, bir ayakkabıcının kullandığı bıçaktan, müzisyenin müzik aletinden farklı olduğu ortaya konur. Ayrım biraz daha ileri götürülerek, bir ayakkabıcı veya başka bir sanatkârın, bir şeyi imal ederken sadece araçlarını değil, fakat ellerini ve gözlerini kullandığı söylenebilir. Nihayet, bu sonuncusu da genellenerek, bir bütün olarak bedenin

insanın amaçlarına erişmek için kullandığı bir amaç olduğu ileri sürülür. Sokrates'e göre, böyle bir yargı ya da tümcenin anlamlı olabilmesi için, insandan söz ederken, bizim bedenden farklı, bedeni araç olarak kullanan bir şeyi anlatmak istediğimiz açık olmalıdır. İşte bedeni bir araç olarak kullanan, onu kontrol eden bu şey *psûkhe* olup, "Kendini bil!" denildiği zaman söylenen, bizim ruhumuzu, gerçek benliğimizin ruh olduğunu bilmemizdir. Buna göre, bedeni bilmek, insana ait olan, fakat onun gerçek benliğine ait olmayan bir şeyi bilmektir; öte yandan, bedene bakmak, onu gözetmek, kişinin kendi gerçek benliğine dikkat etmesi, ruha gereken ilgi ve özeni göstermesi demek değildir. Guthrie'nin de belirttiği üzere, kişinin kendisini bilmesi, *psûkhe*nin kendisinin gerçek benliği olduğunu görmesi, aynı anda hem entelektüel ve hem de moral bir kavrayışa işaret eder, çünkü o, bedenin değil de, *psûkhe*nin, doğası gereği yönetici güç, düzenleyici öğe olduğunun bilinmesi anlamına gelir.

Gerçek benliğin *psûkhe* olduğunun bilinmesinden sonra, *psûkhe*nin ne olduğu sorusu sorulabilir: *Bir şeyin ne olduğunu bilmek*, daha önce de belirttiğimiz gibi, Sokrates açısından o şeyin ne için olduğunu, onun amacının ne olduğunu bilmektir. Dolayısıyla, *psûkhe*yi bilmek, *psûkhe*nin amacının *eudaimona* olduğunu bilmek anlamına gelir. O, ikinci olarak, ruhun erdemlerini, ruhun hayata geçirildiği zaman erdemli olmasını sağlayacak *ergon* ya da işlevi bilmektir. *Psûkhe*nin işlevi yönetmektir, bedeni kontrol altında tutarak, insan hayatını düzenlemektir. Sokrates, burada da bir kez daha zanaatlarla veya mesleklerle ilişki kurar. Bir ayakkabıcının erdemi, ayakkabıların ne için olduğu ve nasıl yapıldığıyla ilgili bir bilgeliktir; hekimin erdemi bedenin sağlığı ve bu sağlığın nasıl temin edileceğiyle ilgili bilgeliktir. Hem bir birey hem de toplumsal bir varlık olarak insanın erdemi de, cesaret, adalet, ölçülülük, dindarlık benzeri, onu ahlaki bir fail ve gerçek bir yurttaş kılan erdemlerin bilgisidir.

Erdem olan bilgi, şu halde, **(i)** neyin iyi neyin kötü olduğuna, **(ii)** insanın gerçek benliğine, *psûkhe*ye, onun nihai amacına ilişkin bir bilgiye ek olarak, **(iii)** onu aynı anda hem ahlaklı bir insan hem de bir yurttaş kılan tek tek erdemlerin bilgisinden oluşur. Örneğin, cesaret adını verdiğimiz erdem, Sokrates'e göre, başıboş bir kahramanlık, anlamsız bir atılganlık ve cüretkârlık, her tehlikeyi düşüncesizce göğüsleme olmayıp, neden korkulup neden korkulmayacağına, neyin göğüslenmeye değer olup, neden kaçınmanın iyi olacağına ilişkin bilgiden başka bir şey değildir. Gerçek cesaret,

uzun vadede neden daha çok, neden daha az korkmak gerektiğine, neyin daha fazla, neyin daha az tehlikeli olduğuna ilişkin bir hesaplama, tartma ve ölçüp biçmedir. Sokrates açısından örneğin cesur asker, tehlikeyi hayatı pahasına korkusuzca karşıladığı için cesur değildir, fakat ölüm ya da sakat kalma gibi başına gelmesinden korktuğu bir şeyi, savaşın kaybedilmesi, gözetimi altında bulunan askerlerin ölmeleri, ülkesinin esaret altına girmesi gibi daha çok korktuğu bir şey uğruna göğüslediği için cesurdur. *Kendisini hiç neden yokken tehlikeye atan, onun gözünde, cesur olmaktan ziyade çılgın, bilge ve iyi olmaktan çok, aptal ve güvenilmez biridir.* Gerçek cesaret, dolayısıyla korkusuzluğun değil, bilgece bir korkunun, gerçekten korkulması gereken bir şey karşısında duyulan korkunun sonucu olmak durumundadır. Cesaret, bu yüzden bilgelikten, iyi ve kötüye ilişkin bilgiden başka bir şey değildir. Bilge insan zorunlu olarak cesurdur, çünkü neyin gerçekten iyi olduğunu bildiği için, zorunlulukla daha büyük bir iyiden çok daha küçük bir iyinin kaybını göğüsler. Yalnızca ahmaklar korkaktırlar. Böyleleri daha küçük iyileri korumak adına, daha büyük iyilerin uçup gitmesine göz yumarlar. Bunu ise salt bilgisizlikten yaparlar. Korkaklık kahramanlık ya da atılganlık değil de, bilgelikten yoksun olmadır.

Sokrates aynı akıl yürütmeyi ölçülülük ya da özdenetim diye tercüme ettiğimiz *sophrosûne* için de kullanır. Özdenetimi organizmanın her bir parçasının bütünün iyiliği adına denetlenmesi, tüm ihtiyaçların uyumlu bir biçimde karşılanması, her ihtiyacın hakkını tam olarak verme olarak tanımlayan Sokrates açısından, insanın kendi üzerindeki egemenliği olarak ölçülülük için gerek duyulan tek şey, bilgelik, iyi ve kötüye ilişkin bilgidir. Çünkü insan, kendisi üzerinde tam bir denetim ve hâkimiyeti, kendisinin ne olduğunu, hayata geçirilmek ve tatmin edilmek durumunda olan en temel ihtiyaçlarının, arzularının ve yeteneklerinin neler olduğunu bildiği takdirde ancak, kurabilir. Sadece bilgeliktir ki, her şeyi ahenk içinde ve gerçek düzenine göre düzenleyebilir, insan adı verilen bütünü ve onun bütün unsurlarını tek bir özgür, ölçülü ve esenlikli organizma olarak bir araya getirebilir. *Sophrosûne,* iyi bir hayat ve bütünlüklü insan için, en yüksek iyi ve kötüye ilişkin pratik bir kavrayıştır. Bilge insanın zorunlulukla ölçülü olduğunu öne süren Sokrates'e göre, yalnızca budalalar ölçü ve kural tanımazlar ve onlar bunu, başka hiçbir şeyden değil fakat bilgisizliklerinden yaparlar.

Sokrates'e göre, aynı şekilde, adalet de, bir bilgidir. Adalet, insanın kendi üzerine düşeni yerine getirmesi, kendisinin en iyi ve en uygun olduğu işi yapması, herkese hak ettiğini vermesidir. Bir insan bilgeliğe, yani neyin iyi ve neyin kötü olduğuna ve kendine ilişkin bilgiye sahip olmadıkça, nasıl olur da, kendisine ait, kendisinin bir parçası olan şeyi, en uygun olan işi yapabilir? Bütüne, başkalarına ilişkin bilgiye sahip olmayan insanın başkasının hakkını verebilmesi, bütünün adaletine katkıda bulunabilmesi söz konusu olamaz. Dolayısıyla, bir insanı yalnızca cesur ve ölçülü değil, ancak aynı zamanda adil yapan şey, bilgeliktir. Bu durumun başta dindarlık olmak üzere, diğer bütün erdemler için de geçerli olduğunu söyleyen Sokrates, buradan erdemlerin birliği sonucuna erişir.

Erdemlerin birliğini öne süren, erdemi bilgelikle özdeşleştiren Sokrates'te, insanın amacının, erdemli yaşayan ahlaki fail ve yurttaş olarak insanın varacağı durumun *eudaimonia* ya da bir öz memnuniyet hali; dolayısıyla da onun etiğinin bir erdem ya da mutluluk etiği olduğu söylenebilir. Onun bakış açısından mutluluk belli bir biçimde hissetmekten ziyade, belli türden etkinlikleri gerçekleştirme veya belli bir biçimde fonksiyon göstermekle ilgili bir konu olup, o ahlaki erdemleri de bu zemin üzerinde temellendirir. Bu yönden bakıldığında, adil, ölçülü veya cesur olmak, erdemli kişi açısından, bu erdemler ile *eudaimonia* arasında çok yakın ve özsel bir ilişki bulunduğu için, değer taşır. Sokrates açısından herkes mutlu olmak ister, dolayısıyla, erdem ile mutluluk arasındaki zorunlu ilişkiyi gören kişi erdemli olmayı da isteyecektir. Onun etiği, işte bu yüzden entelektüalist bir etiktir.

Sokrates'in söz konusu tezi ya da argümanı iki ana düşünceye bağlıdır. Bunlardan birincisi, *beşeri yetkinliğin*, baştan beri söylediğimiz gibi *maddi zenginlik veya politik güç gibi, maddi bir iyi değil de, manevi bir iyi, ruha özgü bir iyilik olduğudur*. Başka bir deyişle, mutluluk harici bir şey olmayıp, manevi ve deruni bir iyidir. İkinci ana düşünce ise, ruh için en yüksek ve önemli iyinin *ahlaki erdem olduğudur*. Yani, kişi erdemli olduğu zaman, erdemsiz ya da kötü biri olduğunda sahip olabileceği bütün diğer iyilerden değer bakımından çok daha üstün olan bir ruh haline erişir. İşte Sokrates tarafından kurulan ve sonradan pek çok Yunanlı düşünür tarafından devam ettirilen bu etik görüşe, mutluluğu erdeme bağlayan söz konusu anlayışa *eudaimonizm* adı verilir. Bununla, Sokrates şu üç şeyin bazen hepsini, bazen de biri ya da diğerini anlatmak ister. **(i)** Erdem, özellikle de hayata geçirildiği zaman, mutlulukla

özdeş olmak durumundadır. **(ii)** Erdem, erdemli eylemlerle birleştiği zaman, mutluluğun en önemli bileşenini meydana getirir. **(iii)** Erdem mutluluğa erişmenin yegâne yoludur. Buradan yola çıkıldığında, erdemi temele alan, ahlaki erdem ile mutluluk arasında özsel bir bağ kuran Sokratik etiğin, modern etik teorilerle tam bir karşıtlık meydana getirdiğini söylemek doğru olur. Buna göre, modern etik teorilerin eylem merkezli oldukları yerde, Sokratik etik fail merkezlidir. Başka bir deyişle, modern etik teorilerin ahlaklılığı eylemler ile eylemleri ahlaki veya gayrı ahlaki kılan özellikler yoluyla açıklamaya çalıştıkları yerde, Sokrates ahlaklılık olgusuna ahlaki fail yoluyla yaklaşmıştır. Esas olarak da adil veya erdemli bir kişiyi meydana getiren özelliklerin ne olduğuyla, ahlaki karakter ve değerler kümesiyle, kişinin kendisine ve başkalarına karşı etik tutumlarıyla ve ahlaklı bir insanın adil ve iyi bir toplumdaki yeriyle ilgilenmiştir.

Sokrates'in amacının politik bir çerçeve içinde değerlendirilmesi gereken bir ahlaki reform olduğunu, onun bu amaçla özünde kendini bilme ve erdemli olmayla gerçekleşecek bir *eudaimon*ist etik teori geliştirdiğini gösterdikten sonra, yöntemini ele almayı biraz erteleyerek, onun insan doğasıyla ilgili, felsefi etkinliğini şekillendiren veya misyonunu belirleyen temel kabullerini ele alabiliriz. Bunlardan hiç kuşku yok ki, en önemlisi onun entelektüalist *psûkhe* anlayışı veya ruhun sadece akıldan meydana geldiği kabulüdür.

Sokrates'in erdem ve dolayısıyla etik öğretisinin kendisine dayandığı belli bir ahlak psikolojisi olduğunu dile getiren Aristoteles, bu psikolojinin hatalı olduğuna, onun aşırı ölçüde tek yanlı, entelektüalist bir insan doğası telakkisi geliştirdiğine işaret eder (*Mag. Mor.* 1182a). Gerçekten de o, Sokrates'in etik teorisini, her üç etik kitabında da birçok kez gündeme getirip, özellikle onun "erdemin bilgi olduğu" inancını tekrar tekrar ifade eder. Aristoteles'in bu konudaki tanıklığı, özellikle onun Sokrates'in moral zayıflık, irade zayıflığı veya *akrasia* ile ilgili yorumunu ele aldığı veya tartıştığı yerlerde söz konusu olur. Bu bağlamda, moral bilgiye sahip olan, doğru hüküm veren hiç kimsenin kendisi için kötü olan, kendisine zarar verecek bir şeyi yapmayacağını öne süren Sokrates'in etik görüşünün aşırı bir entelektüalizm olduğunu söyleyen Aristoteles, onun söz konusu görüşünün gündelik hayatın veya beşeri deneyimin gözlemlenen olgularına aykırı olduğu sonucuna varır (*Nik. Etik* 1145b). Dahası, Sokrates insanın önce ahlaki, sonra da genel motivasyonuyla ilgili bir teoriden yoksun olduğu için, Aristoteles'e göre, insanların nasıl

olup da erdemli, ahlaklı varlıklar haline getirilebileceği sorusuna cevap veremez.

Aristoteles, yine Sokrates'i teorik bilimlerle etik benzeri pratik disiplinler arasında bir ayrım yapmadığı için eleştirirken, onun ahlaklı yaşama sanatı olarak etik ile zanaatlar arasında kurduğu analojinin hatalı olduğunu söyler. İkinci olarak da onu erdem ve dolayısıyla *psûkhe* telakkisinde, akla, entelektüel yöne aşırı bir vurgu yaptığı ve buna paralel olarak ruhtaki duyguları, akıldışı güçleri, ahlaki karakteri ve hiç kuşku yok ki, ahlaklı, erdemli insanın verdiği nefs mücadelesini göz ardı ettiği için eleştirir. Aristoteles'in bu tespiti doğru, eleştirisi de geçerlidir; yani Sokrates'in moral bilginin nötr bir bilgi olmadığı inancı doğrudan doğruya onun psikolojik kabullerine, *psûkhe*nin akılla özdeş olduğu inancına bağlıdır. Bu yüzdendir ki, Sokrates insan doğasının erdemli bir davranışta rol oynayan diğer faktörlerini hiç hesaba katmamış, erdem için sadece bilginin yeteceğini düşünmüştür.

Platon da bu konuda, Aristoteles ile aynı fikri paylaşır. Gerçekten de, Platon'un Sokrates'in felsefesini, felsefi etkinliğini ortaya koyan gençlik diyaloglarında, Sokrates'i sıkı bir psikolojik egoizmi benimsemiş biri olarak görürüz; buna göre, her insan, kendi çıkarına, kendi iyisine dönük bir ilgiyle eyleyen, kendisi için iyi olanı zorunlulukla hayata geçiren biri olarak egoisttir. İşte bu psikolojik egoizm, sözgelimi *Protagoras*'ta sunulduğu şekliyle, Sokrates'i irade zayıflığını reddetmeye sevk etmiştir. Gerçekten de, *Protagoras*'ta aklın insan hayatındaki mutlak egemenliğini, bilginin insan davranışındaki hâkimiyetini gözler önüne sermeye çalışan Sokrates, insanın rasyonel bir varlık olduğuna, onu yanlış yola sokanın tutkular, kendilerine söz geçirilemez arzular benzeri akıldışı güçler değil de, entelektüel hatalar olduğuna inanır. Dahası, ona göre, bu rasyonalite, bazılarının tekelinde olmayıp, bütün Yunanlılara ortaktır ve insanlar akıl sahibi olmak bakımından eşittirler. Bu yüzden, o aklın ve bilginin değerli ve insan hayatını yönetebilir şeyler olduklarını, kendisinin gerçekte ne olduğunu, neyin iyi neyin kötü olduğunu bilen bir insanın bütün eylemlerini ve hayatını bu bilgiye uygun olarak düzenleyebileceğini kanıtlamaya çalışmıştır. Bunu yaparken de ahlaki zayıflığı dışa vuran birtakım durumlar, yani gerekli moral bilgiye sahip insanların söz konusu bilgi tarafından yönetilmeyip başka etmenlerce baştan çıkarıldıkları durumlar olduğunu dile getiren genel görüşe karşı çıkmıştır (Platon, *Prot.*, 352b-c).

Buna göre, bir kimsenin aklın duygu, tutku benzeri karşıtları tarafından baştan çıkarılır ve dolayısıyla, kendisi için kötü olanı bilerek ve isteyerek seçer gibi göründüğü durumların, gerçekte bilgisizliği, entelektüel hatayı açığa vuran durum ya da örnekler olduğunu savunan Sokrates, buradaki argüman ya da kanıtlamasında, failin bir haz tarafından ayartıldığı aşikâr bir ahlaki zayıflık örneğini aşama aşama failin iki haz arasından daha büyük olanı seçtiği, kendisine göre bir sözde zayıflık durumuna dönüştürür. Onun kanıtlamasında böyle bir adımı atarken temele aldığı en önemli psikolojik kabul de, insanın bütün eylemlerinin, ondaki akılsallığın bir gereği olarak, niyetli eylemler, beşeri seçimlere dayanan eylemler olduğu kabulüdür. Yoğun bir arzu, haz, acı veya tutkunun etkisi altında gerçekleştirilen eylemler dahi seçime dayanır ve söz konusu seçimin de, en azından rasyonel bir kalkülün eseri olması gerekir.

Sokrates, işte böylesi bir psikolojik görüşü temele alarak, bir kimsenin bir haz tarafından ayartılabileceği, baştan çıkarılabileceği görüşünün, hayli yaygın bir biçimde benimsenen bu bildik görüşün, hatalı ve kabul edilemez olduğunu öne sürer. Burada gerçekte olan şey, öznenin haz tarafından yoldan çıkartılmasından ziyade, daha küçük bir hazzın yakınlığının gözlerini, entelektüel melekelerini kısmen felce uğrattığı öznenin söz konusu yakın fakat daha küçük hazzın, gerçekte daha büyük fakat uzak olan hazdan daha büyük olduğunu düşünmesidir. Buradaki kanıtlamasının kökleri aslında insan doğasını belirleyen yasalarda olduğu içindir ki, psikolojik egoizminin mahiyetini açıklıkla ortaya koyan Sokrates'e göre, öznenin daha küçük hazzı, dolayısıyla daha az iyi olanı seçmesinin başka hiçbir nedeni olamaz. Çoğu zaman ahlaken zayıf, iradesi güçsüz veya "hazların ayarttığı adam" diye târif edilen insan, bu yüzden Sokrates'e göre, gerçekte entelektüel bir hata yapan, bir kalkül hatasının kurbanı olmuş bir kimsedir. Başka bir deyişle, o, bir ölçme hatası yapmıştır. Bu yüzden Sokrates "sözde hazza yenik düşme", "duygu ve tutkular tarafından baştan çıkarılma" durumlarının son bulması veya yaşanmaması için, sadece hazlarının yakınlığı ve uzaklığının yol açması muhtemel karışıklık ve hataları ortadan kaldıracak bir ölçüm sanatına, bir ölçme tekniğine ihtiyaç olduğunu söyler. Özet olarak ve kabaca söylendiğinde, bu teknik bilgi, insanları erdemli kılmaya yeter.

Onun moral zayıflığın, iradi güçsüzlüğün varoluşunu yadsımasının, hiç kuşku yok ki, birtakım sebepleri olması gerekir. Bu sebeplerden birincisi ve en önemlisi, onun insana, insanın akılsallığına

beslediği sarsılmaz hümanist inanç olabilir. Bu açıdan bakıldığında, Sokrates yönünden akıl ile arzu, duygu ve tutku benzeri akıldışı veya akla karşıt güçler ontolojik bakımdan aynı düzeyde güç ya da yetenekler olmadıkları için, psikolojik bir çatışma ve dolayısıyla da, akli olanın akıldışı olana yenik düşmesi olarak moral zayıflık söz konusu olmaz. Bu güçlerin özleri gereği, yönetmek ve yönlendirmek durumunda olan akla tâbi olmaları gerekir; fakat aklın bu yönetme ve yönlendirme görevini yapabilmesi için, kendisi dahil bütün bu unsurların amaçlarına ve işlevlerine dair bir bilgiye sahip olması gerekir. Bununla birlikte, bu, sadece insana, onun akılsallığına beslenen inancın ifade ettiği ideal bir durum değildir. Bu yüzden, *politik kriz ya da problemi moral eksen üzerinde, bir ahlaki reform yoluyla çözmeye kalkışan Sokrates açısından, bu sonuncusunda problem, etik bir problem olmayıp, bir bilgi ve aydınlanma problemidir*. Sokrates, felsefi bir metot ya da eğitim veya politik problemi çözme yöntemi olarak, işte bundan dolayı, insanlara ahlaki yönden bilgisizliklerini gösterecek bir negatif metot, bir çürütme yöntemi benimsemiştir.

Sokrates'in moral zayıflığın varoluşunu yadsımasının, birincisine alternatif, fazladan onun en azından probleme bir çözüm getirmenin aracı olarak geliştirdiği yöntemin yetersizliğini gösterecek nedeni, onun psikolojik çatışma fenomeniyle gereği gibi baş edebilecek donanımda ya da durumda, şu veya bu nedenle olmamasıdır. Buna göre, bütün insanların iyiyi istediklerine ve dolayısıyla eylemleriyle söz konusu iyiye erişmeye çalıştıklarına inanan Sokrates, akılla özdeşleştirdiği ruha tek bir arzunun, iyiye erişme isteğinin hâkim olduğunu düşündüğü için, eylem problemi sadece söz konusu arzuyu bilgi yoluyla yönlendirme ve hayata geçirmeyle ilgili bir şey haline gelmiştir. Birçoklarının gözünde bu, aslında, Yunanlı düşünürlere özgü bir şey olarak psikolojinin yerine mantığı ikame etme tavrının bir dışavurumu olmak durumundadır. Bu açıdan bakıldığında, insan davranışının akıl ya da soyut ilkeler veya doğrulardan etkilendiğine, bilginin psişik güçler üzerinde mutlak bir egemenlik kurduğuna inanan Sokrates'in alternatifler ya da alternatif eylem tarzları arasında kalan ahlaki faili kesinlikle gidilecek, peşine düşülecek yolu rasyonel bir biçimde seçen biri olarak değerlendirdiği söylenebilir. Sokrates'in bu değerlendirmesi ya da yorumu, onda duygular ve tutkular hemen tamamen devre dışı bırakıldıkları için, ancak kısmen doğrudur. Çünkü Sokrates ahlaki failin hazları tarafından "baştan çıkarılıp, bir o yana bir bu yana sürüklendiği" gerçek bir zayıflık halini, nefs mücadelesinin başarısızlıkla sonuçlanması durumunu, failin hazla-

rını en yüksek düzeye ya da miktara çıkartacak eylem tarzına karar verdiği bir düşünüm haline dönüştürür.

Onun her ne olursa olsun, kişinin moral zayıflığı, irade zayıflığını aşmasında önemli bir rol oynayan faktörler olarak terbiyeyi, uygun karakter formasyonu ve ahlak eğitimini göz ardı etmesi, öğretisinde önemli bir eksiklik meydana getirir. Öğrencisi Platon işte burada, Sokrates'in çürütme ya da ikna yönteminin yetersizliğinden, *ahlak psikolojisindeki eksiklerden hareket ederek, bilginin gücüyle politikanın gücünü birleştirmeye çalışacak ve bir ahlak reformcusu olarak filozofun başarı kazanabilmesi için politik güce sahip olması gerektiğini, bir filozof olduğu kadar bir kral da olması gerektiğini söyleyecektir.* Buna göre, o, Sokrates'in etiğini bir yandan onun ahlak psikolojisini üç parçalı ruh anlayışıyla zenginleştirerek, diğer yandan da İdealar kuramıyla tahkim ederek geliştirecektir. Bununla da kalmayıp filozofun, etkisi ya da idaresi altındaki insanların ruhlarında, erdeme uygun veya ahlakın gerekli kıldığı psişik düzeni hayata geçirme ihtiyacından dolayı, politik güçle donatılması gerektiğini savunacaktır. Dahası Platon, aynen Aristoteles gibi, erdemin yurttaşların ruhlarının gençken ve sağlam bir formasyona elverişli durumdayken koşullanmasını ve doğru alışkanlıklar kazanmasını gerektirdiğine inandığı için, filozofun devleti kontrol ederken, esas onun eğitim sistemini de şekillendirmesinin bir zorunluluk olduğunu söyleyecektir. Ve nihayet, Platon'a göre, ahlak reformcusunun, sosyal çevrenin bireyler üzerindeki yoğun etkisi nedeniyle toplum üzerinde de mutlak bir kontrolü olması gerekir.

Sokratik Okullar

Sokrates, kendisinden sonraki felsefeye önemli bir miras, kendisinin düşüncelerinden etkilenmiş olan çok sayıda düşünür bıraktı. Örneğin onun kişinin özgürlüğü ve bütünlüğü açısından savunuculuğunu yaptığı "ruhuna özen gösterme" düşüncesi ve pratiği sonraki bütün düşünürleri etkilemişti. Aynı şekilde harici veya dışsal koşullara bağlı birtakım iyilerden bağımsız içsel bir mutluluk anlayışı, bütün öğrencileri üzerinde kalıcı etkiler bırakmıştı.

Geride yazılı bir şeyler bırakmadığı için, birtakım yazılarda ya da kitaplarda değil de, öğrencilerinde yaşamak durumunda kalması, aslında Sokrates için bir kader olmuştu. Düşüncelerini ciltler dolusu eserde ortaya koyan sistematik filozofların bile öğrencileri tarafından farklı şekillerde anlaşıldıkları dikkate alınırsa, onun yakın çevresinde bulunup felsefi tartışmalarına tanık olmuş

öğrencilerinin onun mirasını farklı felsefe okullarında, alternatif düşüncelerin farklı düzeylerinde yansıtmaları kadar normal bir durum olamaz. Bu öğrenciler Sokrates'in fikriyatının farklı yönlerine vurgu yaparken, elbette onun gerçek mirasçısı, onun entelektüel mirasının hakiki sahibi olduklarını öne sürdüler. Sokrates'in idam edildiği MÖ 399 yılında, "bilmediğini bilmek dışında hiçbir şey bilmediğini" söyleyen bu adamın yakın çevresinde bulunan, onun içini çok iyi doldurmadığı etik öğretisine gerçekten ve tam olarak nüfuz ettiğini düşünen kimseler arasında, filozof veya filozof adayı düzeyinde Platon, Antisthenes, Aristippos, Eukleides ve Phaidon gibi isimler bulunmaktaydı. Bunlardan bir kısmı, Platon örneğinde olduğu gibi, Atinalıydı; ama çok daha büyük bir bölümü başka diyarlardan, büyük ününü duydukları Sokrates'in öğrencisi olmak için gelmişlerdi. Bu insanlar, öğrencisi oldukları, esas hayatı ve aktivitesi olmak üzere, yöntemi ve öğretisinden çok etkilendikleri Sokrates'i, elbette manevi veya entelektüel anlamda, onun yegâne gerçek mirasçısı oldukları inancıyla geliştirdikleri öğretilerde, kurdukları felsefe okullarında yaşatmayı seçtiler.

Başka bir deyişle, Sokrates'le yakından temas eden öğrencileri, ölümünden sonra, onun görüşlerini kendilerince yorumlayıp düşünce sistemleri ve okullar kurmuşlardır. Buna göre, *Sokrates'le yakın bir ilişki içinde olan bazı insanlar, ondan belli bir felsefe yapma tarzını, hayatın amacı ve anlamı üzerinde düşünmeyi öğrendikten sonra, Sokrates'ten alınan unsurlar ile ya başka kaynaklardan devşirdikleri görüşlerin ya da kendi görüşlerinin bir sentezini yapmışlardır.* İkinciye veya Sokrates etkisiyle oluşmuş felsefe sistemlerine ya da okullarına en iyi örnek, filozofun en önemli öğrencisi olup, düşünce tarihinin tanıdığı ilk büyük sistemi kurmuş olan Platon'un sistemi ya da felsefe okuludur. Buna karşın birinciye ise Gorgias tarafından temsil edildiğine inanılan Sofistlik ile kendince önemli saydığı kimi Sokratik tezlerin ilginç bir birleşimini ortaya koymuş olan Kinik Okul ve nihayet Sokratik düşüncenin kimi unsurlarını, Protagorasçı bir yaklaşımla öne çıkarmış olan Kirene Okulu örnek verilebilir. Bir şekilde Sokrates'in etkisiyle kurulmuş olan söz konusu felsefe okulları, felsefe tarihinde *küçük Sokratik okullar* olarak bilinmektedir.

Başka bir ifadeyle söylendiğinde, Sokrates'in öğrencileri, düşünce tarihinde Sokratik oluşlarının "büyüklüğüne" veya "küçüklüğüne", yani mahiyetine bağlı olarak ikiye ayrılırlar. Bunlardan büyük Sokratesçiler, Sokrates'in mesajını doğru anlamak ve uygun bir biçimde yansıtmakla yetinmeyip onun eksik

kaldığına inandıkları öğretisini, amacına erişmediğini düşündükleri yöntemini geliştirmek suretiyle daha ileri bir noktaya taşımış veya Sokratik felsefeyi oldukça gelişmiş bir sistem içinde ifade etmişlerdir. Platon, Sokrates'in etiğini güçlendirmekle yetinmeyip *onun tasarladığı moral-politik reformu, bireyden değil, fakat devletten hareket etmek ve Sokrates'in hakikatin ve rasyonel iknanın gücünden başka bir gücü olmayan filozofuna politik güç vererek gerçekleştirmeye kalkıştığı için* böyle büyük bir Sokratiktir. Buna mukabil küçük Sokratikler, Sokrates'in felsefesinin içerimlerinin izini sürmek yerine, kendilerini onun etik teorisinin özünü doğru yansıtma işiyle sınırlamışlardır. Bu yüzden kendilerini birleştiren tek bir ana dokunun dahi tespitinde kesinlikle zorlandığımız bu küçük Sokratikler arasındaki birtakım aile benzerliklerine işaret etmekle yetinmemiz doğru olur.

Kinikler

Küçük Sokratiklerin en önde geleni, Sokratik geleneğin Antik Yunan'daki en etkili ve en özgün kolunu meydana getiren Kinikler olmuştur. Bunun bir nedeni Kiniklerin, başkaca şeyler yanında Sokratik teori-eylem birliğini, savunulan felsefi ilkeleri yaşayış biçimiyle somutlaştırma idealini olabilecek en yoğun, hatta abartılı bir biçimde hayata geçirmiş olmalarıydı. İkinci bir neden ise onların Sokratik felsefenin ruhunu, Helenistik dönemin önemli düşünce okullarından olan Stoacı okulun formasyonuna veya onun Roma İmparatorluğu'nda popüler bir felsefe olarak oynadığı role yaptığı doğrudan etki yoluyla Helenistik dünyaya aktarmış olmalarıdır.

Üyelerinin Sokrates'in felsefesinin pratik yanını, bu felsefenin politik ve moral boyutlarını başka herkesten daha iyi anladığı üzerinde ittifak edilen okulun, "köpek", "köpeksi", "köpeğe benzer" anlamına gelen Grekçe *kunikos* adını neden ya da nasıl aldığıyla ilgili olarak üç ayrı muhtemel açıklama ortaya konmuştur. Bunlardan birincisine göre, okulun adı, kurucusu Antisthenes'in derslerini yaptığı yerden, "beyaz köpek", "hızlı köpek", hatta "köpek maması" anlamına gelen Grekçe *Kynosarges* adlı jimnasyumdan, Herakles'in hamisi olduğu tapınaktan gelmektedir.

İkinci açıklamaya göre, Kinik sıfatı, Sokrates'in ölümünde onun yanında bulunup, onun en sadık öğrencilerinden biri olan Antisthenes'in "saf ve hâlis" bir köpek anlamını taşıyan lakabı ya da takma adı *Haplaukon*'dan gelmektedir (Diogenes, *FYÖ*, VI 13).

Üçüncü açıklamaya göre ise *kunikos* sıfatı okula ve dolayısıyla, okulun üyelerine, görünümlerinin kabalığı ve ilkelliğinden, onların bütün uzlaşımlara, örf ve adetlere aykırı hayat tarzlarından ve hatta Antisthenes'in Atinalılara, yaşam biçimlerini ve uzlaşımlarını küçümsemek, toplumun budalalıklarına ve haksızlıklarına karşı çıkmak amacıyla bir tepeden "uluyarak" hitap etmesi nedeniyle verilmiştir.

Bu açıklamalardan hangisi doğru olursa olsun, Kiniklerle bir hayvan türü olarak köpek arasında bağ kurulmuş olması olgusu, insan varlığının hayvani doğasının bu dönemde radikal bir tarzda yeni baştan ele alınması olgusuna yapılan vurgu açısından önem taşır. *Kiniklerin bilinçli bir tavırla "köpek gibi davranmaları" veya "köpeği oynamaları", insan geleneksel olarak hayvan → insan → tanrı diye, hem doğal hiyerarşideki ve hem de uygarlık hiyerarşisindeki yeriyle tanımlanmış olduğu için, moral söylemin baştan aşağı değiştirilmesiyle sonuçlanmıştır.* Gerçekten de Kiniklerin bu türden geleneksel hiyerarşileri sorgulamak suretiyle, insanın doğadaki yerini ve uygarlığın insan hayatındaki rolünü yeni baştan değerlendirme imkânı buldukları söylenebilir. Buna göre Kinikler, "zamanın hâkim ideolojilerini geçersizleştirmeyi" amaçlayan hicivci ve aforizmatik bir söylem içerisinde, bütün yerleşik toplumsal tabulara meydan okudular. Onlar diğer yandan da insanın ihtiyaçlarını, kısmen fiziki alıştırma ve talim (*askesis*) yoluyla erişilecek bir kendine yetme (*autarkeia*) idealinin bir parçası olarak en aza indirgemeye, buna mukabil sözünü hiçbir şekilde sakınmama anlamında konuşma hürriyetini (*parrhesia*) ve eylem özgürlüğünü (*eleutheria*) olabildiğince artırmaya dayanan bir ahlak anlayışı geliştirmişlerdi. Kinikler, nihayet *var olan* yönetimleri insan doğasına karşı işlenmiş bir suç ve hıyanet, geleneksel kültürü de mutluluğun önündeki engel olarak gören bir politika karşıtlığı önermişlerdi. Kiniklerin etik görüşleriyle politika felsefeleri arasında nasıl bir bağ kurulursa kurulsun, onların savundukları düşüncelerin en iyi karşı çıktıkları şeyler, yani Yunan uygarlığının miras alınmış bütün inanç ve pratikleri yoluyla anlaşılabileceğini söylemek doğru olacaktır.

Antisthenes: Kinik Okul'un, düşünce tarihinde, tıpkı Sokrates gibi, hem fikirleri ve hem de yaşayış biçimleriyle oldukça etkili olmuş olan iki üyesi vardır. Bunlardan biri okulun kurucusu *Atinalı Antisthenes, diğeri ise Sinoplu Diogenes'tir. Oldukça zengin biri olan, fakat savunduğu felsefe olgunlaşınca, sahip olduğu her şeyi bir şekilde elden çıkararak elde ettiği geliri başka insanlara, özellikle de ihtiyaç sahip-*

lerine dağıtan Antisthenes, doğal olmayan, doğaya uygun düşmeyen, sonradan kazanılmış her şeyi küçümsemekle ün kazanmıştı.

Önce Sofistlere giden ve Gorgias'tan retorik öğrenen Antisthenes, çok kısa bir süre sonra Sofistlik ikliminden rahatsız olmaya başlamış, bu felsefenin boşluğunu derinden hissedince, kendisine daha derinlikli bir bilgelik kazandıracak bir felsefe arayışı içine girmiştir. Yani o, eleştirdiği düzenin bir şekilde temsilciliğini yapan Sofistlerin felsefesinden uzaklaşarak arızi ve rastlantısal olduğuna inandığı dışsal koşullardan tamamen bağımsız olacak bir insani *eudaimonia* arayışı içinde olmuş ve bu bağlamda aradığı ipuçlarını Sokrates'in felsefesinde ve kişiliğinde bulmuştur. Sokrates'in en çok karakter bağımsızlığından etkilenen Antisthenes için hayatın nihai amacı olan mutluluğa, ancak bağımsız ve erdemli bir hayat ile erişmek mümkün olabilirdi.

Onun çağdaşlarıyla olan ilişkilerinde Sokrates dışında, hiçbir çağdaşına en küçük bir saygı göstermediği söylenir. Sofistlerden, Gorgias'la olan kısa bir beraberliğinden sonra, bilerek ve isteyerek hep uzak durmuştur. Bununla birlikte, teorik bilginin sadece yararsızlığını değil, fakat geçersizliğini de göstermek amacıyla, Gorgias'ın iki yanlı argümanlarını kullanmış ve bu arada Hippias'la Euripides'in "doğaya dönüş" düşüncesinden etkilenmiştir. O, en fazla da kendisiyle zaman zaman "geç öğrenen ihtiyar" diye alay eden Platon'la kavga etmiştir. Kavgasının temelinde ise, elbette felsefe anlayışının temel ilkesi olarak metafizik spekülasyonun boşluğu ve yararsızlığı düşüncesi bulunur. Buna göre, *Platon'a sadece, Sokrates'in yeryüzüne indirmiş olduğu felsefeyi yeniden gökyüzüne çıkarmak suretiyle hocasının ruhuna ihanet ettiğine inandığı için değil, fakat mantıksal ve metafiziksel nedenlerle benimsediği nominalizm dolayısıyla karşı çıkmıştı.* Antisthenes gerçekten var olanın yalnızca, beş duyu yoluyla algılanan bireysel varlıklar olduğunu söylerken, doğallıkla Platon'un Sokratik tanımlardan hareketle geliştirmiş olduğu İdealar kuramına "bir atı, şu atı görüyor, fakat atlığı ya da atın kendisini göremiyorum" diyerek muhalefet etmekteydi.

Felsefe telakkisi açısından, Antisthenes felsefeden sadece pratik felsefeyi, yani düzgün ve iyi yönetilen bir toplumda, insanların nasıl mutlu olacakları konusunu ana problemi yapan bir etiko-politik felsefeyi anlıyordu. Yani, o da tıpkı Sokrates gibi, felsefeyi, *theoria*yı veya teorik felsefeyi hemen tamamen bir kenara bırakarak pratik felsefeye eşitlemişti. O, bilgiye ve bilimsel araştırmaya, gündelik yaşamla bir ilişkisi olmadığı sürece, en küçük bir değer vermemişti.

Çünkü ona göre, ahlaklılık meselesi bir eylem meselesi olup, bilgiye ve spekülasyona hiç ihtiyaç duymaz; "erdemin Sokrates'in gücü dışında hiçbir şeye ihtiyacı yoktur" (Diogenes, *FYÖ*, VI 18). Sanat ve öğrenmeyi, matematik ve doğa bilimini küçümseyen Antisthenes, varlık açısından önce, gerçekten var olanların maddi ve duyumsal şeyler olduklarını öne sürmüştür. Söz konusu bireysel varlıklardan meydana gelen dünyada, tam bir düzen ve hatta her şeyi birbirine bağlayan bir amaçlılık vardır. Antisthenes bu düzenin yaratıcısı ve sorumlusunun, yeryüzündeki hiçbir şeye benzemeyen, bu yüzden dünyadaki herhangi bir şeyle kurulacak analoji yoluyla bilinemeyen bir Tanrı olduğunu savunmuştu. *Phûsis-nomos* karşıtlığındaki genel tavrını teolojik bir düzleme de taşıyıp mitolojiye alegorik bir açıklama getiren Antisthenes, Tanrıların çokluğu inancından sadece uzlaşımı, âdeti sorumlu tutmaktaydı. Tapınakları, kurbanları, duaları, yeminleri ve kehanetleri mahkûm ederken, Homerosçu efsaneleri ahlaki açıdan yorumlayıp ölümsüzlük inancına karşı çıkmıştı.

Antisthenes, ontolojisinin artık aksiyolojik boyutunda, önce toplumun uzlaşımsal olarak iyi ya da kötü dediği şeylerin, gerçekte iyi ya da kötü olmadıklarını söyledi. Sözgelimi talih, şöhret, sağlık ve hayatın bizatihi kendisi gerçekten iyi sefalet, utanç, hastalık ve ölüm de kendi başına kötü değildi. O, bundan sonra da varlıkları ve iyileri, içsel ve dışsal, *phûsis* ve *nomos*a ait olan, ya da özsel ve arızi şeyler olarak ikiye ayırmıştı. Talih, şöhret, lüks, kişisel mülkiyet ve hazzı arızi, buna mukabil ruh dinginliğini, hakikatin peşinden koşmayı ve karakter bağımsızlığını gerçekten iyi olan, insanın özünün ayrılmaz bir parçasını oluşturan şeyler olarak tanımlamıştı. Bunlardan birinciler, değişken, gelip geçici ve göreli oldukları için, insani iyi ve mutluluğa katkı yapmadıkları gibi, onu bozarlar. Oysa ikinciler gerçek, ahlaki insan idealine katkı yapmakla kalmayıp, onu oluştururlar da. Antisthenes, etik görüşüne damgasını vuran ikili hareketin bir örneğini burada da gündeme getirerek, insanın tüm gücünü ikinciler üzerinde toplayıp, kendisine bağlı olanları değiştirmek ve geliştirmek için var gücüyle çalışması gerektiğini söylerken, birincilerden sakınmasını veya en azından onlara kayıtsız kalmasını istemiştir.

Onun insanın söz konusu ikili hareketine, uzlaşımın eseri olan dışsal şeylere karşı pasif, hakikat, erdem, dinginlik benzeri dahili şeyler karşısında aktif olması gerektiğine dair açıklamasında özcü ve mutlakçı Sokratik değer anlayışının, Gorgias'tan aldığı Eleacı diyalektiğin ve Hippias'la Euripedis'in "doğaya dönüş" tezinin

izleri kolayca tespit edilebilir. O, işte bu temel üzerinde ve teleolojik bir etik anlayışı çerçevesi içinde, insan hayatının nihai hedefinin *eudaimonia* veya mutlak bir hoşnutluk hali olduğunu savunmuştur. Nihai hedef olarak mutluluk haline bununla birlikte, dış dünyaya, harici ya da arızi iyilere yönelip hayattan olabildiğince haz elde etmek suretiyle erişilemez. Antisthenes, sadece hazzın iyi olduğunu reddetmekle kalmayıp, bir yandan da onu en büyük kötülük olarak değerlendirmekteydi. "Haz duymaktansa deli olmayı", "arzunun kölesi olmaktansa deliliğin kurbanı olmayı" tercih edeceğini söyleyen Antisthenes, bunun nedeni olarak hazzın insanı köleleştirmesini göstermiştir.

Mutluluğu, şu halde boş kuruntulardan kurtulmak suretiyle kazanılan bir hoşnutluk veya neşeli bir ruh dinginliğinde bulan Antisthenes, *eudaimonia*'ya götüren tek yolun erdem olduğunu iddia etti. *Erdem, insana yaraşan, onun için uygun olan ve dünyada olup biten bütün değişmelerden bağımsız kalan biricik şey olduğundan, sadece en yüksek değil, fakat biricik değerdir, mutluluğa götürecek yegâne yoldur.* Erdemden başka iyi, erdemsizlikten başka bir kötü olmadığına göre, insanın bu ikisinden biri ya da diğeri ile ilintili olmayan her şeye kayıtsız kalması gerekir.

İyi, insan doğasının bir parçası olan, onun özünde bulunan, onu gerçekten insan yapan şey olduğuna ve insan da sadece düşüncesiyle ve manevi yönden insan olabildiğine göre, bunu, yani insanın en azından tinsel ve akli müktesebatını temin eden şey, erdem olmak durumundadır. Antisthenes erdemi her şeyden önce değerlerin tashih edilmesine, mevcut değerlerin yeni baştan değerlenmesine ve esas itibarıyla da insanların çoğunun kopamadığı sözde iyilerin yanlış değerlendirilmesinden kurtulmaya eşitlemişti. Erdem, insanın kendisini zenginlik, ün, şan, şeref gibi birer kuruntudan başka hiçbir şey olmayan bu sözde iyilerden kurtarmasıdır ki, bu da insanı özgürleştirmeye yarar. Dışsal şeylerin hiçbirine ve dış dünyanın taleplerine boyun eğmeyen erdemli insan, özgür bir insan olup o kendi kendine yetebilmek için, başka her şeyi hor görmeyi öğrenmiş olan kişidir.

Antisthenes, bundan sonra da tıpkı Sokrates gibi, erdemin birliğini savunurken, onu özde bilgeliğe (*phronesis*) eşitlemişti. Bu bilgelik de elbette bir tür özbilinç ve sonra da hayatın anlamına dair bilgeliktir ve sadece ahlaki talim ve alıştırmalarla kazanılır. Her tür entelektüel eğitimi, teorik araştırmayı reddeden Antisthenes'e göre, "insan bilge ise, okumayı öğrenmesi dahi gerekmez." O, "hayatta

hiçbir şey zahmetsiz alıştırmasız başarılamaz, talim ile her şeyin üstesinden gelinebilir" diyordu. Bununla da kişinin doğru bir yaşayış bilgeliğine ve dolayısıyla önce arzu, ihtiyaç ve tutkudan bağımsızlıkla belirlenen gerçek bir özgürlük haline ve en sonunda da nihai hoşnutluk/mutluluk haline erişebilmesi için, kendisini maddi ve manevi bakımdan zorlaması, sıkıntıya sokması gerektiğini söylüyordu. Kişi, ona göre, düşmanlarının yaptığı kötülüğe bile boyun eğmelidir, zira düşmanın kötülükleri insanın kendi tanımasına hizmet eder.

Erdemin kendine yeter olduğunu, bilge kişinin her tür bağlılık karşısında özgür kalabilmesi için, başkalarıyla hiçbir bağ kurmaması gerektiğini, hiç kimseye bağlanmamak için de, kendi tinsel ihtiyaçları bakımından kendine yeter olması gerektiğini savunan Antisthenes'e göre, kişinin kendi mutluluğuna, kendi gücünün dışında hiçbir şey etki etmemelidir. O, burada bütün toplumsal norm ve uzlaşımlara saldırır, insan soyunun üremesini gerekli gördüğü için evliliği kaldırmak istemese de, aile hayatının gereksiz, hatta kimi durumlarda zararlı olduğunu söyler. Bilge kişi için, aile kadar, yurttaşlık da kayıtsız kalınacak bir şeydir. Bilgenin, görünüşte köle olsa bile, başkalarının doğal efendisi olduğunu iddia eden Antisthenes'in bakış açısından, insanlar arasındaki bütün ayrımlar; erdemli olmak ve kötü olmak dışında kalan tüm ayrımlar anlamsız ve de gereksizdir.

Antisthenes bundan dolayı politika felsefesinde, kozmopolitanizmi benimsemiş, sadece tiranlığa ve aristokrasiye değil, fakat demokrasiye de şiddetle karşı çıkmıştı. Yaşayışını, yapıp etmelerini erdem kurallarına göre düzenleyen bilgeyi hiçbir yasanın, hiçbir geleneğin, hiçbir politik düzenin bağlayamayacağını öne süren *Antisthenes, kendisini yurtsuz biri olarak düşünmüş, belli bir devletin yurttaşı olmaktan ziyade, dünya vatandaşı olmak istemişti.* Ona göre, bütün insanların bir arada yaşamaları, bir milletin birtakım yapay sınırlarla diğerlerinden koparılmaması veya ayrılmaması gerekir. Bu açıdan bakıldığında, Sokrates'in demokrasiyi, demokrasinin kimi kurumlarını eleştirdiği yerde Antisthenes'in, bütün derece, hiyerarşi ve kurumlarıyla toplumun ve politik düzenin kendisine karşı çıktığı söylenebilir. Bir bütün olarak Yunan uygarlığına, dolayısıyla aileye, mülkiyete, kent-devletine ve bu arada derece, öncelik, konum ya da imtiyaz içeren her şeye karşı düşmanca bir tavır takınan Antisthenes, her insanın başka her insan kadar iyi, bir yerin başka herhangi bir yer kadar hoş ve güzel olduğunu

savunmaktaydı. Bu yüzden kendisine "Neden Atika toprağına ait olmakla övüneyim?" diye sorarak ve kendisini "evsiz, kentsiz ve ülkesizin isyan ruhuyla" milliyetsizleştirerek, sadece erdemin, kişiye gerçekten ait olan yegâne manevi değer olarak önem taşıdığını savundu. Onda kendine yeten bilge insan, en büyük ideal olmuştu. Gerçek bir Kinik, kendine yeten ve kendisinin dışındaki her şeyden bağımsız olan biriydi.

Bilge insanın her şeye karşı mutlak bir kayıtsızlık içinde olacağını öne süren Antisthenes için, devlet de anlamsız bir şeydi. Dolayısıyla, yurttaşlık düşüncesi de, onun için pek anlamlı değildi; illa bir yurttaşlık olacaksa, bu dünya yurttaşlığı olabilirdi. Bu açıdan bakıldığında, İskender'in, kurduğu dünya imparatorluğuyla Antisthenes'in kinik idealini en azından politik boyutuyla hayata geçirdiği söylenebilir. O, öncelikle *her insanın politik konumu her ne olursa olsun, başka her insan kadar iyi olduğu iddiası ve kendine yeten biri olarak bilge insan telakkisiyle sadece kent-devletinin temellerini sarsmıştı. Bununla da kalmayıp Yunan düşüncesinin "hayatın, insanlar gerçek insanlıklarına ancak böyle bir topluluk* düzeninde ve onun verdiği eğitim sayesinde erişebilecekleri için, uygar toplumun hiyerarşik yapısı içinde yaşanması gerektiği" kabulünü de yık*mıştı.* Antisthenes, en nihayetinde dünyaya önemli ölçüde bu dönemde giren iki temel düşüncenin, doğaları itibarıyla "bütün insanların eşit olduğu" fikriyle "insanların özleri gereği tek bir insan cemaati içinde kardeş oldukları" düşüncesinin ilk ve en önemli savunucusu oldu. Buna göre o, Kiniklerden Stoacılığa, oradan da Hristiyanlığa erişecek uzun bir hattın tam başında olmakla beraber, kozmopolitanizmiyle, yani bireysel ruhun bağımsızlığı düşüncesine eşlik eden bütün "ruhların dünya birliği" düşüncesiyle sonradan alınacak yolu önemli ölçüde kat etmeyi başarmıştı. Zira bilge insanın bir devlette, yürürlükteki yasalara, onun sonradan konmuş yasalarına göre değil de, erdemin evrensel olan yasasına göre yaşamak durumunda olduğunu söylemekteydi.

Onun kozmopolitanizminin temelinde, şu halde, bir taraftan insanların özellikle de iyilik ve kötülük bakımından eşitliğine duyulan inanç, fakat diğer taraftan da güçlü bir bireycilik bulunur. Devlet, toplum ve tarih gibi bireyüstü yapı ve kurumlara karşı olumsuz bir tavır takınan Antisthenes'e göre, insan sosyal hayattan elden geldiği kadar uzak durduktan başka, politik düzene de yabancı kalmalıdır. İnsan gerçekten mutlu olmak istiyorsa, kendisini başka insanlara bağımlı olmaktan kurtarabilmeyi bilmelidir. İşte

bu bireyci tavrı, onun kinizminin yıkıcı boyutunu, uygarlığı tahrip eden yönünü gözler önüne serer. Antisthenes insanda doğal bir duygu olarak var olan utanma duygusunu da inkâr etmişti.

Diogenes: Kinik Okul'un ikinci önemli ismi, Kinik felsefeyi gerek teorik olarak, gerekse söz konusu felsefenin cisimleşmesi olarak yaşam biçimiyle çok daha ileri bir noktaya taşıyan Diogenes'tir. Platon'un bile "Sokrates'in delirmiş hali" (Diogenes, *FYÖ*, VI 54) diyerek, Sokrates'e ve felsefesine olan yakınlığını teslim ettiği Diogenes muhtemelen dördüncü yüzyılın ikinci yarısında doğduğu Sinop'tan felsefe öğrenmek amacıyla Atina'ya gelmişti.

Onun da hayatı ve fikriyatı birbirinden ayrılmaz; fazladan onun hayatını, insanlar arasında neredeyse yüzlerce yıldan beri anlatılan bir biyografik anekdotlar geleneğinden öğreniriz. Diogenes Laertios'un aktardığı yüzlerce anekdottan oluşan bu geleneğin önemli bir bölümünün otantik olduğu ve dolayısıyla, onların Diogenes'i sunuş tarzının Diogenes'le ilgili olarak sahip olduğumuz en değerli malzemeyi oluşturduğu, bugün hemen bütün antik felsefe uzmanları tarafından kabul edilmektedir. İçinde her daim bir söz oyunu, bir mecaz ya da cinasın bulunduğu, Diogenes'in "her seferinde taşı gediğine koyduğu" (Diogenes, *FYÖ*, VI 74) bu anekdotlarda Diogenes'in takdim ediliş şeklinin iki temel özelliği vardır: Diogenes'i tahrik edici ya da en azından meydan okuyucu bir soru ya da duruma tepki verirken anlatan bu anekdotlarda; o, hem alaycı bir provokatör hem de aykırı bir ahlakçı olarak sunulur. Teori-pratik birliğini temin eden; filozofun yaşayışını, aynen Sokrates'te olduğu gibi, düşüncesinin cisimleşmesi haline getiren bu hicivci provokatör ve aykırı ahlakçı birlikteliği, onu anlamak açısından büyük bir önem taşır.[1]

Atina'da oturacak bir ev dahi bulamadığından, o bir fıçıya yerleşmişti. Kinik hayat tarzına uygun bir biçimde yaşayabilmek için, kendisini ağır doğa koşullarına dayanıklılık göstermeye adayan, kızgın kumların üzerinde yürüyen, karda mermerlere sarılan Diogenes'in gerçekten de kendisine felsefenin ne yararını gördüğü sorulduğu zaman, "her şey bir yana talihin cilvelerine karşı hazırlıklı olmayı öğrendiğini" söylediği anlatılır (Diogenes, *FYÖ*, VI 63). Gerçekten de elde avuçta hiçbir şey olmadan, aç karnına felsefe öğrenmeye başlayan Diogenes'in felsefesinin çıkış noktasını, aslında onun kendisini "evsiz, kentsiz, anavatanından uzak, bohçasında

1 R. D. Branham, "Cynicism".

sadece bir günlük kuru ekmek bulunan bir dilenci" diye tanımlaması oluşturur. Bu felsefe, başkaca şeyler yanında özde, insan varlıklarının doğaları itibarıyla, gerekli eğitim alındığı ve ihtiyaç duyulan dirayet gösterildiği takdirde, en olumsuz koşullarda dahi mutluluğa erişebilecek şekilde yaratılmış olduklarını gösterme yönünde bir teşebbüs olmak durumundadır. Nitekim Diogenes, derinleştirdiği Kinik felsefeyle mutluluğun topluma ya da olumsal birtakım koşullara ya da talihe değil, fakat sadece kişinin özerk benliğine, gerekli özdenetimi kazanmış ruhunun gerçek özgürlüğüne bağlı olduğunu açıkça göstermiştir.

Kinik etiği, Kinizmin insan doğası anlayışını geliştirmek suretiyle, özellikle *phûsis-nomos* ayrımı ve özerkliğe ek olarak, sözünü sakınmama anlamında konuşma hürriyetine dayalı yeni bir özgürlük telakkisi ekseninde derinleştiren Diogenes, erdemi ve ahlaki hayatı doğaya uygun yaşanmış bir hayat diye tanımlamıştır. Diogenes doğanın akıl, kendine yetme ve özgürlüğün belirlediği iyi hayatın nasıl yaşanacağıyla ilgili olarak sağlam ipuçları verdiğini, oysa sosyal uzlaşımların, örf ve adetlerin özgürlüğü sınırlamak, akla ve doğaya aykırı kurallar ve davranış kodları geliştirmek suretiyle iyi ve ahlaki hayat için en azından bir engel oluşturabildiğini öne sürmekteydi. Bu yüzden bir yandan *doğaya uygun yaşamayı temel moral hedef haline getirirken*, bir yandan da uzlaşıma karşı çıktı. O, toplumdaki yapaylıklara ve uzlaşımsal değerlere meydan okumuş ve her tür yerleşik kuralın insanın doğallığına aykırı düştüğüne inandığı için, toplumun tüm yerleşik kurallarına karşı çıkmayı, uzlaşımsal ölçü ve inanışların çoğunun boş olduğunu göstermeyi ve insanları yalın ve doğal bir yaşam biçimine çağırmayı amaçlamıştı. Diogenes'in bu bağlamda ilk yaptığı şey, Atina'nın sosyal, dini ve politik adet ve geleneklerinin keyfilik ve rastlantısallıklarını gösterirken, dini ve politik liderlerinin otoritesiyle alay etmek olduğu söylenebilir. Nitekim Platon'un bir defasında onu "köpek!" diye çağırması üzerine, "doğru, çünkü beni satanlara geri dönüyorum" cevabını verdiği, yemekte birinin sanki köpekmiş gibi önüne kemik atması üzerine, gidip kemiğin üzerine işediği anlatılır. Diogenes'in Atina'da gündüz vakti elinde fenerle düzgün adam bulmak için dolaştığını anlatan Diogenes Laertios'un belirttiğine göre, Yunanistan'ın neresinde iyi insanlar gördüğü sorulduğunda, "Hiçbir yerde!" demişti. Onun bir gün ciddi bir konudan söz ederken, kimse dinlemek için yanaşmayınca, kuş gibi ötmeye başladığı anlatılır. İnsanlar çevresine

toplanınca da Diogenes, "maskaralık oldu mu güzelce gelirsiniz, ama ciddi konular söz konusu olduğunda, umursamazca ağırdan alırsınız" diye herkesi kınamıştır. İnsanların hendek kazmak ve tekme atmak için yarıştıklarını, ama düzgün adam olmak, ahlaki bir hayat sürmek için kimsenin kılını bile kıpırdatmadığını söylüyordu (Diogenes, *FYÖ*, VI 27).

Diogenes'in utancı, utanılması gereken şeyleri yeniden tanımlamaya kalkışması da, işte bu bağlamda olmuştur. Nitekim o, iyinin süs ve dış görünüşle özdeşleştirilmesine karşı çıkarken, Atinalıların özel dünyalarında, mahrem hayatlarında yaptığı şeyleri açıkta yapmış, sözgelimi sokağa işerken, agorada mastürbasyon yaparken görülmüştür. Onun bakış açısından utanılması gereken şeyler, bunlar değildir; kişinin özüne aykırı düşmesi, ruhunu unutup sözde ya da uzlaşımsal değerlere uygun yaşamasıdır. Nitekim yaşamanın felâket olduğunu söyleyen birine, "yaşamanın değil, fakat kötü yaşamanın felâket olduğunu söyleyen (Diogenes, *FYÖ*, VI 55) Diogenes, arpını akort ederken gördüğü birine "hayatını ruhunla uyumlu hale getiremezken, bu tahtaya ahenkli sesler vermeye utanmıyor musun?" diye sormuştur. Diogenes Laertios yine aynı eserinde, onun "kendisinin felsefe için uygun biri olmadığını" söyleyen bir gence, "güzel yaşamak umurunda değilse, ne demeye yaşıyorsun?" diye karşılık verdiğini anlatır (Diogenes, *FYÖ*, VI 66).

Diogenes'in utancı yeni baştan tanımlamaya kalkışması, hiç kuşku yok ki onun bir rölativist olmadığını gösterir. Gerçek yargı ve ahlaklılık standardı olarak, uzlaşımın yerine doğayı geçiren Diogenes, insanın gerçek ahlaklılığa ters düşen sosyal normlar yoluyla değil de, doğaya uygun bir tarzda yaşayarak iyi ve ahlaklı olabileceğini savunmuştu. Başka bir deyişle, Diogenes'in toplumsal normlara utanmasız kayıtsızlığının, ona, doğal ve özgür yaşamak, yani temel ihtiyaçlarını kültürün sınırlama ve yasaklarını hiç dikkate almadan karşılamak adına, utanca dayalı geleneksel ahlakı reddetme imkânı verdiği söylenebilir. Doğaya uygun bir hayat arayışı içine giren Diogenes, başta cinsel tabular olmak üzere bütün tabuların, sınırlamaya, yasaklamaya dayalı tüm sosyal geleneklerin rasyonel temelini sorgularken, zenginlik, şan, şöhret benzeri iyi olduğuna inanılan şeylerin peşinden gitmenin hatalı olduğunu savunmuştu. O, bu çerçeve içinde bildik özgürlük anlayışını da değiştirdi. Buna göre, etiğinde özgürlüğe imtiyazlı bir yer veren Diogenes, onu negatif bir özgürlük olarak sadece kişisel bir anlam-

da ele almadı. Özgürlüğü daha ziyade hürriyet (eleutheria), kendine yetme (autarkeia) ve sözünü sakınmama (parrhesia) ilişkili anlamlarıyla benimseyen Diogenes, elbette aklın duygular ve tutkular üzerindeki hâkimiyeti ve bununla ilintili pek çok şeyi hocası Antisthenes ve aynı Sokratik etik geleneği içinde konumlanan pek çok kişiyle paylaşmaktaydı. Bu yüzden kaydettiği yenilik, getirdiği farklılık esas *parrhesia* çerçevesinde oldu.

Her koşul altında doğruyu söyleme, sözünü hiçbir koşul altında hiç kimseden sakınmama anlamında *parrhesia*nın en önemli unsuru, Yunan dünyasının değişken politik koşullarında, sözünü sakınmamaktan, doğruyu her durumda söylemekten ayrılmaz olan, Sokrates'in başına gelenlerden âşina olduğumuz tehlikedir. Diogenes Laertios'un eserinde bununla ilişkili olarak verdiği üç örnek; Diogenes ile Büyük İskender arasında geçen konuşmalara göndermelere yapar. Bunlardan birincisinde, Diogenes Laertios onun, Kraneion'da güneşlenirken, başına dikilen İskender'in "Dile benden ne dilersen!" diye sorması üzerine, "güneşimi engelleme yeter" dediğini anlatır (Diogenes, *FYÖ*, VI 38). Muhtemelen ilk karşılaşmalarında, İskender'in onunla karşılaştığı zaman "Ben büyük kral İskender" demesi üzerine, o karşılık olarak "Ben de köpek Diogenes" demiştir. İskender ne yaptığı için köpek diye nitelendiğini sorunca da, Diogenes ona "Bana bir şey verene kuyruk sallıyorum, vermeyene havlıyorum, kötüleri ise ısırıyorum da ondan" diye karşılık vermiştir (Diogenes, *FYÖ*, VI 60). Bir başka seferinde ise İskender onun yanına gelip "Benden korkmuyor musun?" diye sorunca, o önce "Sen kimsin, nesin, iyilik mi kötülük mü?" diye sormuş, "iyilik" karşılığını alınca, bu kez "kim korkar iyilikten?" diye yanıtlamıştır (Diogenes, *FYÖ*, VI 68). En azından her şeye gücü yeten ve hırs içindeki bir imparatorla her şeyden elini ayağını çekmiş, hırs ve tutkulardan arınmış bir kinik filozof arasında görülmek istenen edebi bir kurgulamaya[2] işaret eden bu anekdotlar, Diogenes'in kinik yaşam tarzına özgü hicivciliğini, sözünü hiçbir şeyden sakınmamayla belirlenen cesaretini, hazır cevaplığını göstermeye ek olarak, onun nüktedanlık ve politik otorite karşısındaki mutlak bağımsızlığını yansıtır. Filozoflarının hükümdarlarla temas içinde olmaya özen gösterdikleri bir çağda, Sokrates'in ruhuna bu yönden de sadık kalan Diogenes, bu tür politik ilişkilerden sakınmaya özen göstermiştir.

2 R. Tokoğlu, "Sinoplu Diogenes", s. 547.

Her bakımdan kendine yeten güçlü biri haline gelmeye çalışan, ama bu erdemleri politika alanına girdiği zaman korumanın imkânsız olduğunu iyi bilen Diogenes, filozofun yoksul, ama kendine yeter ve erdemli hayatını saray filozofunun zengin, fakat eğilmiş hayatına kesinlikle tercih edilmesi gerektiğini savunmuştur. Nitekim, Diogenes Laertios, bu konuda onunla Platon arasında geçen, otantisitesi muhtemelen kuşkulu, şu konuşmayı aktarır:

> Platon bir gün onu yeşillik yıkarken görünce, yanına yaklaşıp usulca "Dionysos'un hizmetinde olsaydın, şimdi yeşillik yıkamazdın" dedi; o da aynı biçimde usulca "sen de yeşillik yıkasaydın, Dionysos'a hizmet etmezdin" diye karşılık verdi (Diogenes, *FYÖ*, VI 58).

Böyle bir görüşme çerçevesi içinde, açıktır ki, iki tür özgürlük, biri Platon'a izafe edilen kişinin ya da filozofun hükümdarın ya da tiranın hizmetine girmek suretiyle yoksulluktan kurtulması olarak özgürlük ile Kiniğin kendisini yoksulluk içinde yaşamak suretiyle tirana hizmet etmekten kurtarması olarak özgürlük arasındaki farklılığın ortaya konması amaçlanır. Diogenes'in hem *autarkeia*yı, yani kendine yeter olmayı, hem de *parrhesia*yı, yani sınırsız bir konuşma hürriyetine sahip olmayı ihtiva eden özgürlük anlayışı, bunlardan ikincisiydi. Yani tiranın hizmetinde olan birinin böyle bir özgürlüğe sahip olamayacağını, onun doğru olduğuna inandığı şeyleri söyleyemeyeceğini dile getiren Diogenes için "dünyada en güzel şeyin konuşma hürriyeti olması" anlaşılır bir şeydir.

Tüm evreni kapsayan doğal bir yasa ve işleyişin tek doğru yönetim biçimi olduğunu düşünen Diogenes, kişinin kinik hayat tarzını gerçekleştirebilmesi için, böylesi bir özgürlüğün gerektirdiği sıkı bir fiziki eğitime, bedensel alıştırmaya (*askhesis*) ihtiyaç olduğunu düşünmekteydi. O, yasanın yurttaş topluluğuyla aynı anlama geldiğini söylerken, sınıfsal ayrımlara tamamen karşı çıktı. Kölelerin doğuştan efendi olabileceklerini, kadınların da yasaya ortak olmaları gerektiğini ifade etti. Evrensel insanlık idesine uygun olarak dünya yurttaşlığı düşüncesini benimseyen, önemli olanın kişinin nereye, hangi topluma, hangi kültüre ait olmasından ziyade, bizzat insan olarak kendisinin ne olduğunu söyleyen Diogenes, nereli olduğu sorulduğunda "dünya vatandaşıyım" diyordu.

Kireneliler

Sokratik felsefeden yola çıkan bir başka önemli Sokratik Okul da, Kirene Okulu'dur. Hazcılıkları pek Sokratik bir öğreti gibi görünmese de Kirenelilerin gerek epistemolojilerinde, gerekse etik öğretilerinde, Sokrates'e ve onun düşüncesine sadık kaldıklarını gösteren birçok unsur vardır. En azından bilgi teorilerinde, kişinin kendisi dışında hiçbir şeyi bilemeyeceğini savunmaları, Sokrates'in "Kendini bil!" mesajı ve bilgisizlik itirafıyla uyumludur. Pek çok uzmana göre, bilgiye önem veren, erdemli bir ruh haline uygun düşen tavırları Sokratik entelektüalizmi devam ettirmek bakımından önem taşır.

Okulu Sokrates'in uzun bir süre boyunca yakın çevresinde bulunan, onun ününü duyduktan sonra Atina'ya gelip öğrencisi olan Aristippos, milattan önce dördüncü yüzyılın başlarında, Yunanistan'ın Kuzey Afrika'daki sömürgelerinden olan Kirene'de kurmuş, ölümünden sonra kızı Arete, onun ardından da torunu Aristippos okulun felsefi görüşlerini devam ettirmiştir. En az üç kuşaklık bir tarihi olmasına, torun Aristippos'un formüle ettiği görüşlerin kurucu Aristippos'un görüşleri olduğu, okulun felsefesini söz konusu görüşlerin temsil ettiği kabul edilir. Sokrates'in öğretisinin hazcı boyutundan etkilenen okulun düşünce tarihindeki büyük önemi, onun Epiküros aracılığıyla *Yeniçağ'da yararcılara kadar uzanacak olan hazcı etik görüşünün ilk temsilcisi olmasından kaynaklanmaktadır.*

Her ne kadar Sokratik felsefeden çıksa da, Kiniklerin bir tür içe dönüşü temsil ettikleri yerde, Kirene Okulu'nun dış dünyaya sınırsızca açılım ve yönelimi temsil ettiği söylenebilir. Aristippos'un duyumsal hazcılığı benimsemiş biri olarak değerlendirilmesinin nedeni budur. Onun, bundan dolayı Yunan etik düşüncesinin ana gövdesi dışında kalan hazcılığı, her şeyden önce bir psikolojik *hazcılığa, bütün insanların acıdan kaçıp hazza yöneldikleri psikolojik olgusuna dayanır.* Kirenelilere göre, en yüksek iyi kişinin kendi hazzı olup, başka her şey ancak buna hizmet ettiği ölçüde iyidir, değerlidir. Aristippos da, tıpkı Sokrates gibi, en yüksek iyinin, başka bir şey için değil de, bizatihi kendisi için istenen bir şey olduğunu öne sürer. Aristippos bu en yüksek iyiyi de hazla özdeşleştirir, çünkü ona göre, insanlar içgüdüsel olarak hazzı başka bir şey için değil, fakat bizatihi kendisi için isterler ve hazza erişince de, başka ya da daha fazla bir şey istemezler. Hazzı en yüksek iyi olarak tanımlayan Aristippos, acıyı da, insanlar ondan kaçtıkları için, kötü diye tanımlar.

Aristippos hazzın en yüksek iyi olduğunu söylerken, bununla birlikte, hazzın genel olarak iyi olduğunu, dolayısıyla insanların dünyadaki toplam haz miktarını artırmak için çalışmaları gerektiğini anlatmak istemez. O, daha ziyade bizlerden her biri için, gerçekten değerli olanın, aradığımız sadece bu olduğu için, kendi hazzımız olduğunu anlatmak ister. Bundan dolayı, onun hazcılığı aynı zamanda egoist bir hazcılık olarak tanımlanabilir. Bunun da en önemli nedeni, Aristippos'un epistemolojide *deneyimci* ve *kuşkucu* bir bakış açısı benimsemiş olmasıdır. Ona göre, haz ve acı, özneye dışsal bir şeyin onun üzerindeki etkisini ifade edecek şekilde, bir *pathos* olmak durumundadır. Aristipposçu epistemoloji bizim sadece bilginin yegâne ölçütünü meydana getiren bu *pathe*yi, yani etkilenim ya da deneyimleri bilebileceğimiz, fakat başkalarının deneyimlerini ve bu arada kendi deneyimlerimize veya bizdeki etkilenimlere neden olan nesneleri bilemeyeceğimizi ifade eder. Aristippos birer *pathos* olarak tanımladığı haz ve acıyı, daha sonra, insan varlığındaki birtakım hareketlerle irtibatlandırır. Buna göre, gerek haz gerekse acı birer hareket olmak durumundadır; hazza tekabül eden, haz duygusu yaratan birinci hareket türü yumuşak bir hareket olup kişiyi doğaya uygun bir duruma geçirir. İkinci hareket türü, acıya yol açan sert, fırtınalı harekettir. Haz ve acıyla irtibatlandırılan fiziki hareket ile haz ya da acı hissetme öznel deneyimi arasında bir ayrım yapan Aristippos açısından ikisi arasındaki hareketsizlik ya da sessizlik durumu, bireyde haz ya da acının olmaması halini tanımlar (Diogenes, *FYÖ*, VI 90). Aristippos buna ek olarak, sözgelimi cinsel tatminden alınan zevk olarak fiziki hazlar ile kişinin yurdunun refah ve mutluluk içinde olmasından aldığı haz olarak manevi hazlar arasında bir ayrım yapar (Diogenes, *FYÖ*, VI 89). Aristippos, söz konusu ayrımdan sonra, fiziki ya da bedensel hazlara, manevi ya da entelektüel hazlar karşısında üstünlük tanır; bunun da Aristippos açısından en önemli nedeni, fiziki hazların manevi hazlardan çok daha canlı olmalarıdır. Bedensel ya da fiziki acıların manevi acı ya da sıkıntılardan çok daha ağır olduğunu öne süren Aristippos, buna delil olarak da suçluların bedensel acılarla cezalandırılmalarını verir.

Aristippos'un veya Kirenelilerin etik anlayışlarının önemli bir yönü de, onların, mutluluktan ziyade, anlık hazzı en yüksek iyi, ya da nihai erek yapmalarıdır (Diogenes, *FYÖ*, VI 87). Başka bir deyişle, Kireneliler Sokrates'in kurmuş olduğu eudaimonist etik geleneği içinde, *eudaimonia*yı nihai erek yapmayan yegâne felsefe okulunu oluşturur.

Onların dışında kalan bütün Yunan düşünürlerinin, mutluluğun neden oluştuğu konusunda farklılık gösterseler bile, nihai hedefin mutluluk olduğunu düşündükleri yerde, Aristippos ve Kireneliler, şu anki hazzı en yüksek iyi yapmışlardır. Aristippos insanın peşine düştüğü şeyin, bir kadeh şarap, iyi kızarmış bir parça et benzeri bireysel hazlar olduğunu söyler. Bu türden bireysel hazların bir toplamı olarak anlaşılan mutluluğun ise ancak, onu meydana getiren tek tek hazların değerinden dolayı değerli olduğunu öne sürer.

Bunun hiç kuşku yok ki en önemli nedeni, Aristippos'un kişinin sadece şu andaki kişisel deneyimlerini bilebileceğini söyleyen epistemolojisi ve dolayısıyla, şu anı gereği gibi ve huzurlu yaşamak adına gelecekle ilgili endişeleri bütünüyle bertaraf etme yönündeki tercihidir. Buna göre, Aristippos ve bu arada başkaca Kireneliler, yaşanmamış bir gelecek adına endişelenmemek ve dolayısıyla, şimdiyi yaşamaktan vazgeçmek yerine, kişinin içinde bulunduğu anda, kendisine haz verecek şeyin peşinden koşması, onu deneyimlerken elde edeceği keyfi yaşaması gerektiğini savunmuşlardır. Aristippos'un gelecekle ilgili her tür endişe ve kaygıyı bertaraf etme tavrı, elbette bir taraftan niceliksel hazcılığının, diğer taraftan da kişinin zaman boyunca özdeşliğiyle ilgili kuşkuculuğunun bir sonucu olarak ortaya çıkar. Eğer kişi sadece şu andaki kişisel deneyimlerini bilebiliyorsa, onun şimdi var olan benliğinin otuz yıldan beri aynı adı taşıyan kişinin benliğiyle aynı olacağını düşünmek için nasıl bir nedeni olabilir? Şu an otuz yaşında olan kişi, yirmi, hatta on yıl önceki aynı kişiden birçok bakımdan farklıysa eğer, o yirmi yıl sonra aynı adı taşıyan kişi olarak bu benlikle aynı olabilecek midir? Soruya onun aynı kişi olamayacağı, hatta "başka" bir kişi olacağı yanıtını veren Aristippos, bir insanın veya kişinin istediği ya da arzu ettiği, peşine düştüğü yegâne şey bizzat kendi hazzı olduğu için, onun, zamanın akış süreci içinde, başka biri adına, kendi hazzından vazgeçmesi için hiçbir neden bulunmadığını öne sürer.

Demek ki yaşanmamış bir gelecek adına şimdiden endişelenmeye, kişinin zaman içindeki sürekli özdeşliğinden söz etmenin pek kolay olmaması nedeniyle karşı çıkan Kireneliler, bir yandan da gelecek adına endişelenmenin kendi kendisini yıkıcı bir yapısı olduğunu savunurlar. Başka bir deyişle, geleceğin haz ve acılarının hiçbir şekilde önemsiz olmadığını savunan Aristippos ve diğer Kireneliler, bununla birlikte gelecek adına endişelenmenin boşuna, beyhude olduğuna inanırlar. Çünkü kişi mutluluğa, geleceği şimdiden kaygıyla planlayarak, şu anda sahip olduğu hazların

gelecekteki sonuçlarını endişe içinde hesaplayarak değil, fakat şimdi hayatın tadını çıkartarak ve sahip olduğu hazların kıymetini bilerek ulaşabilir. Aristippos ve başkaca Kirenelilerin, yine en azından Pythagorasçılardan itibaren teleolojik bir yapı ya da nitelik kazanan klâsik Yunan düşüncesinden, insan yaşamının nihai ve bütünsel bir amacı olmadığını savunmak bakımından ayrıldıkları söylenebilir. Böyle bir bütünsel ve nihai amaç düşüncesinden vazgeçen Kireneliler, onun yerine, hazza yönelen tikel arzu ve eylemlerin belirlediği kısa vadeli, ardışık amaçları dizisini geçirmişlerdir. Kireneliler, doğallıkla klâsik ya da geleneksel Yunan ahlak anlayışına karşı çıkıp, doğası gereği adil ya da kötü olan hiçbir şey bulunmadığını savunmuşlardır. Adil ya da kötü olanı belirleyen şeyin ilgili toplumun yasaları, örf, âdet ve gelenekleri olduğunu, dünyada ya da insan doğasında hırsızlığı, ensesti, vb., kötü kılan hiçbir şey bulunmadığını, ve dolayısıyla insanların suç işlemekten, suç işlemenin kendisi bizatihi kötü olduğu için değil, fakat yakalanmaları durumunda cezayla karşılaşacakları ve bunun bir sonucu olarak acı çekecekleri için, uzak durmaları gerektiğini iddia eden Kirenelilerin, bilgelik bir tarafa bırakılacak olursa, Yunan dünyasının klâsik erdemlerine de pek değer verdikleri söylenemez. Sözgelimi, kendi içinde bir değer taşımayan dostluk, Kirenelilerin egoist hazcılığı açısından, sadece hazza, kişisel yarar ve mutluluğa yaptığı katkı açısından değer taşır.

Aristippos ve sonradan da, kızıyla torunu, bu bağlamda, sadece bilgeliğe, o da bilgeliğin bizatihi kendisinden dolayı değil de, onun hazla geçen bir hayata yaptığı katkı açısından olumlu bir değer biçmiştir. Çünkü olmuş bitmiş, iyisiyle kötüsüyle yaşanmış bir geçmiş için üzülmekten, onun için pişmanlık duymaktan insanı alıkoyacak yegâne şey bilgelik olduğu gibi, onu henüz yaşanmamış bir gelecek için şimdiden endişelenmekten alıkoyan da, yine bilgelik olmak durumundadır. Başka bir deyişle, Aristippos'a göre, insan mutluluğa ancak bilginin yardımıyla ulaşabilir. Bilgi bize hayatın nimetlerinden doğru bir biçimde yararlanmayı öğrettiğinden, bizi önyargı ve kuruntulardan kurtardığından, biz insan varlıklarını geleceği istemekten ve geçmişe bağlanmaktan koruduğu ve bizde kendi kendimizin bilincine varma özgürlüğü yarattığından dolayı, bilgi ya da bilgelik, haz içinde geçecek uyumlu bir yaşama varmak için en önemli araçtır.[3] Aristippos, bilginin insanda ayrıca bir güven

3 J. Humbert, *Socrate et Les Petits Socratiques*, s. 261.

duygusu yarattığını söyler. İnsanın dış dünyayla olan bağları ne kadar güçlü olursa olsun, bilge kişi bütün bu durumlarda mutluluk içinde yaşar. Çünkü bilginin, bilgisi olan kişiye, bilgeye kazandırdığı güven, onu dış dünyaya kapılmaktan kurtarır ve ona hem çevresine ve hem de içinde bulunduğu koşullara egemen olma yeteneği kazandırır. Buradan da anlaşılacağı üzere, Aristippos insanın dünya karşısında özgür kalabilmesini amaçlamıştır. Bununla birlikte, Aristippos söz konusu egemenlik ve özgürlük haline dünya nimetlerinden akıllıca pay alındığında erişileceğini düşünmüştür. Aristippos'la onun izinden yürüyenlerin ideali, hayattan hep tat almasını bilen bilge kişi, her şeyi en iyi yönünden ele alan, her şeyden yararlanmayı bilen, fakat kendini hiçbir zaman zevk içinde kaybetmeyen, tutkularına egemen olmasını bilip, olmazı elde etmeye asla kalkışmayan kişi olmuştur. Geneleve gitmenin değil, fakat oradan çıkamamanın ayıp olduğunu (Diogenes, *FYÖ* II 69), gerçekten iyi olanın, hazlardan uzak durmak değil de, hazlara yenik düşmemek olduğunu, kişinin hazza gerçekten erişebilmesinin zorunlu koşulunun kendi üzerinde gerçek bir özdenetim ya da mutlak bir egemenlik kurması olduğunu Aristippos'a gösteren, felsefi eğitim yoluyla kazanılacak hakiki bilgeliktir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM



Sistematik Dönem

Helenik felsefenin üçüncü ve sonuncu dönemi, Platon ve Aristoteles gibi iki büyük filozofun eleştirel felsefelerinden oluşan sistematik dönemdir. "Sistematik" nitelemesi bu döneme, iki bakımdan uygun düşer. *Her şeyden önce, Yunan felsefi düşüncesinin ulaştığı bu düzeyde, Platon ve Aristoteles, insanın bilgiye ulaşırken kullandığı güç ve yetilerin güvenilirlik ve yeterliliklerini sorgulamaya başlamıştır.* Bilgimiz, gerçekte neye dayanmaktadır? Bilgilerimiz duyularımıza mı, yoksa aklımıza mı dayanmaktadır? Duyularımızın bizi gerçeklikle ilişkiye sokabileceğinden emin olabilir miyiz? Zihinsel faaliyet ve işlemlerimiz güvenilir mi? Bu dönemin iki büyük filozofu olan Platon ve Aristoteles, felsefelerinde, kendilerine dış dünya hakkında düşünme ve spekülasyonda bulunma izni vermezden önce, yetilerimiz, zihinsel faaliyetlerimiz ve işlemlerimizi çözümlemenin ve sınamadan geçirmenin zorunlu olduğu inancıyla, işe bu soruları sorarak başladılar. Bu temel üzerinde, felsefenin hemen tüm konularını sistematik bir tarzda ele alıp işlediler.

Yine, aynı dönemde, Yunan felsefesinin ilk iki döneminde, doğa ve insan konularında elde edilen bilgiden de yararlanan *Platon ve Aristoteles, tarihin tanıdığı ilk ve en büyük felsefe sistemlerini kurmuşlardır.* Sistematik felsefe dönemi, bu anlamda bir sentezden meydana gelir. Örneğin, Platon, Atomcular ve Sofistler bir kıyıya bırakılacak olursa, başta Pythagoras, Parmenides ve hocası Sokrates olmak üzere, kendisinden önceki pek çok filozoftan etkilenmiş ve özgün metafizik sisteminde, etkilendiği tüm bu filozofların görüşlerinin bir sentezini yapmıştır.

Sistematik felsefe döneminin tek bir merkezi vardır: Atina. Yine bu dönem, bilimsel araştırmayla felsefe faaliyetinin, eğitim ve öğretimin kurumsal bir nitelik kazandığı dönem olmuştur. Bu çağda, eğitim ve araştırma faaliyeti için, Platon Akademi'yi, Aristoteles de Lise'yi kurmuş ve araştırma faaliyetlerini burada sürdürmüşlerdir. Platon ve Aristoteles, eğitim ve araştırma merkezlerinde, hem bilimsel ve felsefi araştırma faaliyetini yönlendirip yönetmiş, dersler vermiş ve hem de ortalama okuyucu için popüler felsefe kitapları yazmışlardır.

Platon

Platon, sadece Antik Yunan felsefesinin değil, fakat bütün bir felsefe tarihinin en etkili filozoflarından biridir. Bunun temel nedenlerinden biri, onun bütün unsurları birbiriyle ilişkili olan ilk büyük felsefi sistemi kurmuş olmasıdır. İkinci bir neden, onun hocası Sokrates ve öğrencisi Aristoteles ile birlikte Sokratik gelenek adı verilen düşünce geleneğinin kurucu üyelerinden biri olarak kendisini göstermesidir. Bu geleneğin en önemli özelliği, hiç kuşku yok ki onun varlık-bilgi ve değer ekseni üzerinden bir süreklilik inşa etmiş olmasıdır. Platon'un şekillenmesinde çok önemli bir rol oynadığı bu gelenek, varlık alanında teleolojik dünya görüşü adı verilen evren tasarımı, kaynağında maddi olmayan bir gücün bulunduğu ve var olan her şeyin bir işlev ya da amaçla bezenmiş olduğu organik/organizmacı bir varlık anlayışı ortaya koymuştu. Aynı gelenek, öte yandan Yeniçağ'a, yani modern bilimin doğuşuna kadar etkisini devam ettirecek bir bilgi görüşü, fail nedenleri olduğu kadar, final ve formel nedenleri de bilmeyi gerekli kılan rasyonalist bir bilgi anlayışı yaratmıştı. Aynı gelenek, çok daha önemlisi değeri varlıktan türeten nesnelci bir değer anlayışı ve insanın kendisini gerçekleştirme etkinliği üzerinden gelişen erdeme dayalı bir etik anlayışında ifadesini bulmaktaydı. Sokratik gelenek, yine siyaseti ahlak ile birleştirirken, devlete adaleti tesis etme ve yurttaşlar için iyi hayatı mümkün kılma görevi yüklemişti.

Amacı

Platon'un sisteminin dalları veya disiplinleri, felsefenin kadim dünyadaki varlıktan bilgi ve değere doğru ilerleyen kuruluşu gereği, metafizikten fizik veya doğa felsefesi yoluyla epistemoloji

ve nihayet etik ve siyaset felsefesine gelişecek şekilde yapı kazanır. Bununla birlikte pek çok Platon araştırmacısı, onun felsefesinin temelinde esas itibarıyla politik bir ilginin bulunduğunu öne sürer. Bunun da öyle sanılır ki en önemli nedeni, Atina'nın milattan önce beşinci yüzyılın son çeyreğinde içine düşmüş olduğu, varlığı öncelikle Sokrates, sonra da Platon tarafından tespit edilen politik krizdir.[1] Gerçekten de bu dönemde esas olarak tarım ve ticaret yoluyla büyük bir zenginlik elde ederken çok önemli bir emperyal güç haline gelen Atina, özellikle Sparta karşısında ağır bir bozguna uğramış ve sonunu önemli ölçüde hazırlayan ağır bir kriz içine girmişti.[2] Platon'a göre, krizi yaratan şey, öncelikle yasa veya hukukun doğal ve geleneksel dini temellerini yitirmesi, insanların isteklerine bağlı olarak oluşturulacak şekilde salt uzlaşıma bağlı olduğuna inanılması olmuştur. İkinci olarak da Atina kent-devletinin bir süreden beri demokrasi içinde ve ehil olmayan ellerde oldukça kötü bir biçimde yönetiliyor olmasıydı. Devlet, bir fetih ve sömürgecilik mantığı içinde, topraklarının sınırlarını genişletmeye çalışırken, adalete ve yurttaşların iyi hayatına dönük ilgisini tamamen yitirmişti.

Platon'a göre, bunun da en önemli nedeni, onun bilgisiz, duygusal yönden istikrarsız ve dar kafalı bir bencillik içerisinde olan çoğunluk tarafından yönetiliyor olmasaydı.[3] Adaleti tesis etmede mutlak anlamda başarısız olan kent-devletinin yurttaşları güce tutkun, maddeye meftun kibirli ve düşüncesiz insanlar haline gelmişti. Çoğunluğun yönettiği bir devletin zaten kötü bir devlet olduğuna, onun son zamanların emperyal koşullarında giderek daha da kötü hale geldiğine inanan Platon, böyle kötü bir devletin dolayısıyla ancak kötü insanlar yaratabileceğine kanaat getirmişti. Platon, işte bu yüzden hakiki bir yurttaş ve sorumlu bir entelektüel olarak en yüksek ödevinin iyi bir insanın mutlu ve barış içinde yaşayabileceği, erdemli bir hayat sürebileceği ideal bir devletin temelini keşfetmek olduğuna inanmıştı. Mektuplarından birinde söylediğine göre, özellikle ahlakın yozlaşmasını önleyebilecek mümkün her yolu incelemeye çalışmıştı. Ama zaman içinde, yaşanan krizin derinliğini gözlemledikçe ve yaşanan çağdaş yozlaşmanın sadece askeri alanda bozguna uğramış, demokratik Atina'ya özgü bir nitelik olmayıp geniş çaplı bir felaket olduğunun farkına

1 G. Ryle, *Plato's Progress*, ss. 10-11.
2 S. B. Pomeroy, et al, *A Brief History of Ancient Philosophy*, s. 225.
3 W. T. Jones, *Batı Felsefesi Tarihi*, cilt 1, *Klasik Düşünce*, s. 178.

varmaya başladıkça, onun reel siyaseti biraz olsun ıslah edecek reformlar için beslediği umutlar da çabucak tükendi. Gerçekten de Platon filozoflar kral veya krallar filozof olmadıkça, yani bilgi ile iktidarın birleşmemesi durumunda, politik koşullarda veya insanların ahlaki hayatlarında herhangi bir iyileşmenin söz konusu olamayacağı sonucuna vardı. Bu yüzden öncelikle bilginin yönetimini tesis edecek, adaleti gerçekten hayata geçirecek bir politik düzenin inşasını, ideal bir politik devletin kuruluşunu en temel amacı yaptı.

Bunu herhalde bize en iyi gösteren şey, Platonik külliyatın en temel eserinin *Devlet* olması, politik konulara pek çok eserinde yer veren Platon'un üç eserini, yani sırasıyla *Devlet*, *Devlet Adamı* ve *Yasalar*'ı siyasal konularla iyi yönetim veya "en iyi rejim" meselesine ayırmış olmasıdır. Fakat özellikle *Devlet*'te sadece "adalet" meselesine kapsamlı bir çözüm getirme noktasında ideal bir devletin inşasından meydana gelen bir politik felsefe yoktur; eserde aynı zamanda iki dünyalı bir metafizik, belli bir epistemoloji anlayışı, sıkı bir eğitim felsefesi bulunur. Bütün bunlardan hareketle, Platon'un felsefesini inşa ederken politik bir hedefle yola çıktığını, dolayısıyla onun sisteminin temelinde siyaset felsefesinin bulunduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte, kadim dünyanın bütün düşünürlerinde olduğu gibi, Platon'da da bilginin yönetimini gerçekleştirmek durumunda olan devletin en temel işlevi iyi hayatı tesis edip adaleti hayata geçirmek olduğundan, politika ahlaktan ayrılmaz. Söz konusu bilgi ise dar anlamda bir teknik bilgi olmayıp hayatın anlamına, nedenlerin ve işlevlerin bilgisine dair özsel bilgi olduğundan, İdeaların, ama özellikle de İyi İdeası'nın bilgisini gerekli kılar.

Dahası, Platon'da ahlak, ahlaki hayat, bu hayatın kurucu öğeleri olarak erdemler, insanın amacı ve işlevi konusuna geçmeden hiçbir şekilde ele alınamaz. Başka türlü ifade edildiğinde, varlık-bilgi ve değerdeki süreklilik politik alanda veya devlette adaletin bireyde adaletten ve bu sonuncusunun da evrende adaletten ayrılmaz olmasını gerektirir. Bu yüzdendir ki makro *kosmos* ile mikro *kosmos* olarak insan, sonra da insan ile sosyal düzen arasında bir benzerlik ilişkisi kuran Platon'da siyaset felsefesi, kaçınılmaz olarak etiği, epistemolojiyi ve çok daha önemlisi metafiziği gündeme getirir. Başka bir deyişle evrendeki düzen bizi birey ruhundaki düzen olarak ahlaki adalete, ruhtaki düzen de toplumdaki düzenin karşılığı olarak politik adalete götürür.

Hayatı ve Eserleri

Platon'un hayatı ve bu hayatın birçok ayrıntılarıyla ilgili olarak pek fazla bir bilgiye sahip değiliz. Kendisiyle ilgili olarak pek çok rivayet aktarılan, kendisine söylemediği pek çok söz izafe edilen Platon, MÖ 428 veya 427 yılında Atina'da dünyaya gelmişti. Sparta'yla yapılan savaşın son dört ya da beş yılı boyunca savaşacak yaşta olduğu için,[4] ilk gençlik yıllarında Atina'nın yaşadığı bütün sıkıntı ve çalkantılara yakından tanıklık etti. Soylu bir ailenin çocuğuydu. Annesi Periktione tarafından olduğu kadar babası Ariston tarafından da, Atina'nın en soylu ailelerinden birine mensuptu.[5] Babası, kendisinin doğumundan hemen sonra ölen Platon'un gerçek adı, büyükbabasının isminden dolayı Aristokles'ti. Fakat kendisine sonradan, muhtemelen cisminden veya iri yapısıyla boyundan dolayı, "geniş" anlamına gelen Platon lakabı takılmıştı.[6] Diogenes Laertios'a inanacak olursak, bu ad ona beden gücünden veya göğsünün genişliğinden dolayı kendisinden jimnastik dersleri aldığı hocası Argoslu güreşçi Ariston tarafından verilmişti (*DL* III 4).

Platon'un çocukluğu ve gençliği aristokratik bir ortamda, edebiyat ve felsefeye dönük ilginin gelenekselleşmiş olduğu bir çevrede geçmişti.[7] Grek aristokrasisinin gelenek ve normlarına göre yetiştirilen Platon, oldukça nitelikli bir jimnastik eğitimi yanında, müzik, bilim ve edebiyat öğrenmekten oluşan iyi bir eğitim almıştı. Enstrüman çalmayı, lirik ve epik şiir yazmayı biliyordu; ayrıca tarih, aritmetik, geometri, astronomi öğrenmişti. Gençliğinde lirik ve dramatik şiirler yazmış ve bir ozan olmayı istemiş olan Platon bu türden bütün eserlerini ve tragedyalarını, Sokrates ile tanışıp onun öğrencisi olduktan sonra yakmıştır (*DL* III 5). Bütün hayatı boyunca felsefeyle ve felsefe eğitimiyle meşgul olan Platon, hiç evlenmemişti.

Gerçekten de Sokrates'in öğrencisinin şairlerin sözde bilgisi veya bozuk politikacıların demagojisiyle yetinmesi mümkün gibi görünmüyordu. Platon, yine Sokrates'le tanışmadan önce doğa felsefesiyle meşgul olmuş, doğa filozoflarının eserlerini incelemenin yanında, Herakleitosçu Kratylos'un kişisel öğretiminden geçmişti. Ailesinde politik önderlik neredeyse gelenekselleşmiş bir faali-

4 W. T. Jones, *Batı Felsefesi Tarihi*, s. 163.
5 T. Brickhouse – N. D. Smith, "Plato".
6 G. A. Press, *Plato*, s. 14.
7 E. Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 164.

yet ya da iş haline geldiği için, doğallıkla o da politik bir kariyer yönünde hazırlık yaptı. Yakınlarının teşvik ve telkinlerine rağmen, politik kariyerden olduğu kadar tragedya yazarlığı ve doğa felsefesi araştırmalarından da vazgeçmesine yol açan şey, hep aynı neden, Sokrates'le tanışması oldu. Hocası Sokrates ile ustanın dünyada geçirdiği son sekiz yılı boyunca tesis ettiği yakın münasebet, onu tragedya ve reel politikanın çürük zemininden uzaklaştıran en önemli etken oldu.

O, Atina'nın gücünün ve ihtişamının dorukta olduğu döneme tanıklık etmemişti; ama Perikles demokrasisinde, politik gerileme ve moral çöküntünün tohumlarını bütün açıklığıyla gözlemleme imkânı bulmuştu. Savaş bozgununun ertesindeki çöküntü yıllarını, Atina'yı bozguna götüren rüşvetçi ve beceriksiz demagogların hâkimiyetinin yarattığı yıkıma tanıklık etmişti. Makedonya kralı Philippos'un Yunan kent-devletine nihai darbeyi indirdiği tarihten on yıl önce, 347 yılında ölmüştü. Buna göre, hayatının akışını değiştiren birinci olay Sokrates'le tanışmasıydı. Onun sayesinde sanat ve edebiyatla uğraşmaktan ve reel siyasete girmekten vazgeçip felsefeye yönelmişti.

Onun hayatının akışını tümden değiştiren ikinci ve çok daha dramatik olay, söz konusu koşullar altında hocasının başına gelenler oldu. Gerçekten de *Yedinci Mektup*'ta cunta idaresi sırasında Atina'nın yaşadığı tarihsel olayları anlatan Platon önce cunta üyelerinin başlangıçta beyan etmiş oldukları niyetlere sadık kalacaklarını ve devleti adalet yoluna sokacaklarını düşündüğünü söyler. Fakat sonra da diktatörlüğün sonuçlarına ve tiranların "eski dostlarından birine, gelmiş geçmiş en adil insana" reva gördükleri muameleye tanık olunca, ne kadar büyük bir hayal kırıklığı yaşadığını ifade eder (Platon, *Mek.* 354b). Bir süre sonra demokrasi yeniden tesis olunca, demokratik idarenin başlangıçtaki dikkati ve özeni karşısında yeniden umutlanan Platon'un son umutlarını da, Sokrates'e verilen ölüm cezasının infazı tüketmiştir.

Antik kaynakların bildirdiğine göre, Sokrates'in infazının ardından, Platon, diğer Sokratesçilerle birlikte, muhtemelen güvenlik nedeniyle, Megaralı Eukleides'in yanına sığınmıştı (*DL* III 6). Sonraki on iki yıl boyunca, o büyük ölçüde, Sokratik diye nitelediğimiz ilk dönem diyaloglarını yazmış ve bu arada, gözlem ve deneyim yoluyla görgüsünü artırma ve düşüncesini derinleştirme yönünde kimi teşebbüslerde bulunarak seyahat etmişti. Gittiği ilk yer matematik bilgisini geliştirmesine imkân sağlayan, daha sonra

Devlet'te savunacağı genel veya sınıflar arası bir iş bölümü ilkesini öğrendiği "kadim harikalar diyarı" Mısır olmuştur. İkinci yer ise tam kırk yaşındayken gittiği bir yer olarak,[8] meşhur matematikçi Theodoros ve Tarentumlu bilumum Pythagorasçılarla tanışmasını sağlayan İtalya'ydı.

Platon, bu seyahatlerin ardından Atina'ya dönüşünde Akademi'yi kurdu. Akademi için en azından Avrupa'nın ilk büyük eğitim ve araştırma merkezi olduğu söylenebilir. MS 529 yılına kadar Platonculuğun merkezi olma işlevi gören okulda, felsefeye yaklaşım tarzı daha ziyade geometri yoluyla gerçekleşen matematiksel bir yaklaşımdı. Nitekim o, Bizanslı bir dil âliminin belirttiğine göre, Akademi'nin kapısına "*Ageômetrêtos mêdeis eisitê*" ("Geometriden bihaber olan giremez") diye yazdırmıştı. Kurum, kendisinden devlet adamları ve yasa koyucuların çıkacağı, bilim ve felsefe temelli bir politika eğitimi veren bir kurum olarak tasarlanmıştı. Gerçekten de Akademi, Helenistik dönemin sonuna kadar Yunan dünyasına hukuki ve politik bakımdan şekil vermeye çalışan en önemli merkez oldu.

Eserleri: Platon, Akademi'de geleceğin yöneticilerini, kamu görevlilerini yetiştirme amacı güderken, bu eğitimden faydalanamayanlar için birtakım felsefi eserleri diyalog tarzında kaleme alma cihetine gitmişti. Başka bir deyişle kurumda ele alınıp tartışılan konuların, burada öğretilen derslerin Akademi'nin kalın duvarları içinde kaldığı yerde, Platon, dışarıdakileri de gözetecek şekilde, felsefesinin sonraki yüzyıllara intikaline izin veren bazı popüler eserler yazma yolunu seçmişti. Aslında o, bu diyalogları Akademi'nin kuruluşundan önce ya da Sokrates'in ölümünden hemen sonra yazmaya başlamıştı. Bununla da elbette, esas olarak büyük bir haksızlığa uğradığına inandığı Sokrates'in hayatını meşrulaştırmak, onu ve fikirlerini tanıtmak amacı güdüyordu. Fakat Platon, sonradan kendi düşüncelerini geliştirip sistemini inşa edince, diyalogları bu sefer kendi felsefesini ifade etmek için yazmaya koyuldu.

Onun tarafından kaleme alınmış eserlerden meydana gelen Platonik külliyat, toplam 46 diyalog ile 13 mektuptan meydana gelir.[9] Bu külliyatın bir kısmı, Platon tarafından kaleme alınmayıp, başka insanlar tarafından onun adı kullanılarak vücuda getirilmiş "sahte" Platonik eserlerden meydana gelir. Otantisitelerinden yana

8 D. Nails, "The Life of Plato of Athens", s. 6.
9 G. A. Press, *Plato*, s. 18.

hiçbir kuşkunun bulunmadığı, yani bizzat Platon'un kendisi tarafından yazılıp öğrencileri tarafından çoğaltılmak suretiyle yayınlandığı kabul edilen diyalog sayısı, 26-28 arasında değişmektedir. Platon'un bu eserleri, gençlik dönemi diyalogları, olgunluk dönemi eserleri ve onun yaşlılığında kaleme alınmış eserler olarak üçe ayrılır. Bu üç kategoriye her ikisi de birtakım geçiş dönemi eserlerinden oluşan iki ayrı kategori daha eklenebilir. Bunlardan birincisi, gençlikten olgunluğa geçiş, diğeri olgunluktan yaşlılığa geçiş döneminde kaleme alınmış eserlerden meydana gelmektedir.

Gençlik diyalogları *Sokrates'in Savunması*, *Kriton*, *Euthyphron*, *Euthydemos*, *Lakhes*, *İon*, *Protagoras*, *Kharmides*, *Gorgias*, *Küçük Hippias*, *Büyük Hippias* ve *Lysis*'ten oluşmaktadır. Bu diyalogların üçü biyografik eserler olarak da tasnif edilir. Söz konusu üç diyalog, sırasıyla *Euthyphron*, *Sokrates'in Savunması* ve *Kriton*'dur. Bu eserler, esas olarak Sokrates'in hayatının son aylarını, hatta günlerini bize anlatır. Bu üçünün dışında kalan diyaloglar, Platon uzmanları tarafından çözümsüzlükle sonuçlanan aporetik eserler olarak tanımlanır. Çünkü bu diyaloglar, Sokrates'in belirli bir ahlaki erdemle ilgili olarak başlattığı tartışma üzerinde, somut bir sonuca ulaşmadan gelişen eserler olarak gelişirler. Onlarda Platon'un gözettiği amaç, tanıdığı ve bildiği kadarıyla Sokrates'in karakterini, kişiliğini ve felsefi faaliyetini tanıtıp, ölümsüzleştirmektir. Bundan dolayı gençlik diyalogları aynı zamanda Sokratik diyaloglar olarak geçer. Sokratik diyaloglar, esas olarak ahlaki problemleri ele alırken, özde erdemler ve erdem tanımları üzerinde yoğunlaşır. Bu erdem sözgelimi *Euthyphron*'da dindarlık, *Lakhes*'te cesaret, *Lysis*'te dostluk, *Kharmides*'te ölçülülüktür.

Platon'un eserlerinin kronolojisi veya tasnifinde, birinci dönemin gençlik ya da Sokratik diyaloglarını, gençlik döneminden olgunluk dönemine geçişi temsil eden ara diyaloglar takip eder. Geçiş diyalogları sırasıyla *Meneksenos*, *Menon* ve *Phaidon*'dur. Bu geçiş diyaloglarında, gençlik diyaloglarının tersine, ilk kez olarak birtakım pozitif öğretiler öne sürülür. Başka bir deyişle, bu eserlerin en önemli özelliği, onların Platon'un artık Sokrates'in görüşlerini aktarmakla yetinmeyip kendi görüşlerini oluşturma yoluna girmiş olmasını gözler önüne sermelerinden meydana gelir. Nitekim *Menon* ve *Phaidon*'da, Platon, felsefesinin iki önemli öğesini ortaya koymaya, yani metafizik öğretisiyle epistemolojisinin ana hatlarını ifade etmeye başlar. Sözgelimi *Menon*'da, bilginin matematikte olduğu gibi ezeli-ebedi doğruların bilgisi olduğunu, bu bilginin

a priori bir bilgi olmak anlamında anımsamaya dayandığını dile getiren bir epistemolojiyle karşılaşırız. Burada sözü edilen "ruhun ölümsüzlüğü" meselesinin ana konusu olduğu *Phaidon*'da ise bu kez söz konusu bilginin objelerini oluşturan İdealara ilk kez olarak gönderme yapılır.

Olgunluk dönemi diyalogları *Devlet*, *Şölen* ve *Kratylos* adlı diyaloglardan oluşur. Söz konusu diyaloglar daha az dramatik olup Sokratik diyalogların eğretiliğinin ve negatif tutumunun epey uzağına düşerler. Burada da aynen ilk dönem diyaloglarında olduğu gibi, Sokrates yine baş konuşmacı ya da tartışmacıdır. Sokratik diyaloglarda söz konusu olan moral bilgi ve ahlaki erdemlere dönük ilgi, olgunluk dönemi diyaloglarında da devam etmekle birlikte, Platon'un bu eserleri yazdığı sıralarda ilgisinin teknik anlamda daha soyut ve felsefi konulara kaydığı görülür. Zira bu diyaloglarda metafiziksel ve epistemolojik meselelere daha büyük bir ağırlık verilir, onlara daha güçlü bir biçimde vurgu yapılır. Gençlik diyaloglarıyla olgunluk dönemi diyalogları arasındaki en çarpıcı farklılık, İdealar teorisinden oluşur. Platon bu diyaloglarda, İdealar teorisinin metafiziksel, etik, epistemolojik ve mantıksal boyutlarını, antropolojisi ve politika anlayışıyla ilişki içinde gözler önüne serer. Dönemin en temel eseri, hiç kuşku yok ki *Devlet*'tir.

Onun bundan sonraki geçiş döneminde kaleme aldığı diyaloglar *Parmenides*, *Theaetetos* ve *Phaedros*'tan meydana gelir. Bu dönemi tanımlayan, hatta dönemin diyaloglarını birleştiren en önemli husus, onlarda Platon'un ilk kez olarak sistemine, özellikle de sisteminin merkezinde bulunan İdealar teorisine eleştirel bir gözle bakmaya başlamış olmasıdır. Nitekim *Parmenides*'te İdealar teorisinin yol açtığı güçlük ve zorluklar üzerinde yoğunlaşılır. *Theaetetos*'ta ise algının bilgi olma iddiasını tartışırken, Platon bir yandan da kendine İdealar teorisi olmadan bilgi problemine bir çözüm getirip getiremeyeceğini sorar (Platon, *Tim.* 27d-28a).[10]

Platon'un yazarlık kariyerindeki son evreyi, yaşlılık dönemi diyalogları meydana getirir. Bu dönemin diyalogları arasında *Sofist*, *Devlet Adamı*, *Timaios*, *Kritias*, *Philebos* ve *Yasalar* bulunur. Bu diyaloglarda ana Platonik öğreti, geçiş döneminin eleştirilerinin ardından nihai şekliyle sunulur. Olgunluk dönemi diyaloglarının temel eserinin *Devlet* olmasına benzer şekilde, dönemi bu kez bir üçlü

10 F. M. Cornford, *Platon'un Bilgi Kuramı*, ss. 12-14.

olabilecek en iyi şekilde karakterize eder. Bu üçlü de *Devlet Adamı*, *Philebos* ve *Timaeos*'tur. Buna göre, teleolojik dünya görüşünü hiç terk etmeden devam ettiren ve bu çerçeve içinde evrende olduğu kadar, insan ve toplumda da düzeni arayan Platon, herhangi bir varlığı iyi yapan şeyin ondaki düzen, bileşenleri arasındaki uygun ölçü ve oran olduğunu belirtmeye her üç eserde de özel bir önem atfeder.

Platon, bu eserlerde etik ve politika ile metafiziği, beşeri olan ile kozmik olanı eşsiz bir biçimde bir araya getirirken, aynı düzenin evrende olduğu kadar, insanda ve toplumda da olduğunu ortaya koyar. O, *Timaeos*'ta bunu evren, *Philebos*'ta insan ve *Devlet Adamı*'nda toplum açısından ortaya koyar. Demek ki, yaşlılık diyaloglarıyla olgunluk diyaloglarını özellikle içerik yönünde birleştiren en önemli husus budur, yani teleolojik evren görüşüdür. Farklılık ise politika felsefesinin veya düzen olarak adalet telakkisinin, bu dönemde iki diyalogla temsil edilmesinden de anlaşılacağı üzere, siyaset teorisinin biraz daha öne çıkmasından meydana gelir. Bir başka önemli farklılık, son iki dönemde, yani olgunluk yaşlılığa geçiş evresiyle yaşlılık dönemi eserinde Sokrates'in rolünün azalmasından ve diyalogun, özellikle gençlik döneminde çok öne çıkan dramatik karakterinin tümden kaybolmasından meydana gelir. Sokrates sadece *Philebos* ve *Theaetetos*'ta baş konuşmacıdır, diğer diyaloglarda Platon'un baş sözcüsü değildir, *Yasalar*'da ise hiç görünmez. Yine son dönem diyaloglarında, sonradan zoraki bir biçimde diyaloga dönüştürülmüş olduğu sanılan, uzun sunum ya da serimlerin belirleyici olmaya başladığı deneme formu ağır basar.

Metafiziği

Platon, amacı her ne kadar politik olsa da, zihninin gerisinde veya zihinsel art alanında her zaman siyaset felsefesi olacak şekilde, işe önce metafizikle başlamıştır. Fakat o, sadece işe metafizikle başlamış değildir, metafiziği başlatan kişidir veya metafiziğin kurucusu olan filozoftur. Başka bir deyişle, her ne kadar Presokratikler varlığa ya da duyusal dünyaya bir açıklama getirme yoluna gitmiş olsalar da, Platon onların bu konuda başarısız olduklarına kanaat getirmişti. Bu çözümlerin başarısızlığı karşısında hayal kırıklığına uğrayan ve duyduğu hayal kırıklığını başta *Phaidon* olmak üzere, çeşitli diyalogların muhtelif yerlerinde dile getiren Platon, öyle sanılır ki, "görüneni veya doğayı açıklamak için doğanın ötesine gitme" anlamında metafiziği kurmuş olan filozoftur. Bu metafiziğin

kurucu öğretisi İdealar öğretisidir. Gerçekten de onun sisteminin, karşı karşıya kalmış olduğu problemlerin veya ahlaki ve politik kriz için geliştirdiği çözüm veya yanıtların özünde, meşhur İdealar teorisi bulunur.

İdealar teorisi, gerçekten var olanın beş duyu algıladığımız bireysel varlıklar veya tikeller değil de türlere ve özelliklere tekabül eden tümeller olduğunu öne süren öğretiye karşılık gelir. Başka bir deyişle, Platon içinde yaşadığımız dünyadaki varlıkların gerçek olamayacaklarını düşünmüştür. Bunun da en önemli nedeni, onun gözünde söz konusu tikellerin varlığa gelip bir süre sonra yok olmaları, yani sürekli bir değişme içinde olmalarıdır. Zaman ve mekân içinde var olan tikelleri veya bireysel varlıkları sadece fenomenler, gelip geçici görünüşler olarak değerlendiren Platon, gerçekten var olanın doğanın ötesindeki değişmez tümeller ya da özler, yani İdealar olduğunu öne sürmüştür. İçinde yaşadığımız dünyadaki görünüşlerin, burada hüküm süren oluş ve değişmenin o, ancak söz konusu İdealar yoluyla açıklanabileceğini düşünmüştür. Bu öğreti de gerçekten var olanın madde cinsinden olmayan ezeli-ebedi gerçeklikler olarak İdealar olduğunu öne sürdüğü için, idealist bir öğretidir.

Bununla birlikte, Platon İdealar teorisini peşinen öte dünyacı bir tutumla veya idealist bir yaklaşımla, hakikatinden kuşku duyulamaz bir öğreti olarak öne sürmüş değildir. Yani teori, doğruluğu ispatlanmış bir tez, mutlak bir hakikat olarak değil, fakat karşılaşılan problemleri çözüme kavuşturmanın Platon'a mümkün görünen en iyi yolu veya bir hipotez olarak geliştirilmiştir. Teorinin Platon tarafından mevcut problemleri çözebilmesi muhtemel bir hipotez olarak öne sürüldüğünü gösteren en önemli delil ise, onun bizzat kendisinin teoriyi, daha önce de belirttiğimiz üzere, bazı yaşlılık dönemi diyaloglarında eleştiriye tabi tutmasıdır.

İdealar Teorisine Götüren Nedenler: Buna göre, bir gerileme ve kriz çağının, Sofistlerin de güçlendirdiğine inandığı moral kuşkuculuğunun çeşitli, hatta aşırı formlarının varlığından ciddi şekilde rahatsızlık duyan Platon, yapabileceği ilk ve en önemli şeyin birtakım ahlaki standartları sağlam bir zemin üzerine tesis etmek olduğuna inanmıştı. O, bunu ancak mutlak ve nesnel değer standartlarının, zaman dışı, değişmez ahlaki özler olan moral İdeaların varoluşunu öne sürerek veya en azından varsayarak yapabilirdi.

İdealar aynı zamanda kesin bilgi için gerekli olan nesneleri temin ettiğinden, teori benzer şekilde, Protagoras'ın "ölçü insan"

anlayışının ifade ettiği genel veya epistemolojik kuşkuculuğa karşı çıkmak için kullanılabilirdi. Ahlaki standart veya değerleri temin eden, kesin bilgiyi mümkün kılan tümeller olarak İdealar, Platon tarafından nihayet, hakiki varlığın doğası ve evrenin temel bileşenleriyle ilgili önemli birtakım metafiziksel sorulara bir cevap verme işine koşulmuştur. Nitekim İdealar teorisi "neyin gerçekten var olduğu" sorusuna en azından tutarlı bir yanıt getirmiştir. Demek ki, etik, epistemoloji ve metafiziğin temel ve çok önemli kimi problemlerine tek bir birlikli kuram yoluyla çözüm getirebileceğini düşünen Platon'u dehası yanıltmamıştır.

Bütün bunların başarılması, yani etik, politik, epistemolojik ve metafizik problemlerin çözüme kavuşturulması, en nihayetinde kalıcı ve değişmez anlamlara sahip kavramlardan oluşan bir söylem yoluyla mümkün olabilirdi. Yani, metafizik problem anlam probleminden hiçbir şekilde ayrılmaz. Platon, içinde yaşadığımız fenomenler dünyasının, her ne kadar gerçekten var olduğuna inanmasa da, düzenden bütünüyle yoksun, mutlak bir kaos halindeki bir dünya olmadığını kabul etmekteydi. O, bizlerin belirli bir durumda bulunan, en azından bir dereceye kadar bilinen ve söz konusu bilgisi dilde ifade edilebilen bir dünyada yaşadığımız kanaatindeydi. Belirli bir istikrar hali, varlığı teşhis edilebilir birtakım yapılar olmadığında varoluşun imkânsız hale geleceğini, bilgi ve dilin büsbütün ortadan kalkacağını iyi bilen Platon, böylesi bir durumda, Protagoras'ın öznel ve rölativist, Gorgias'ın da nihilist dünyasının bir imkân olmaktan çıkıp gerçek hale geleceğini düşünmüştür.

Fakat Platon açısından durum böyle olmayıp evrende bir düzen veya düzenlenmiş bir dünya vardır. İşte bu, ancak şaşırmış veya bulanık kafaların şüphe edebileceği gerçek ya da ampirik bir çıkış noktası meydana getirir. Bununla birlikte, ona göre, maddi olanın kendisi maddi, yani zamansal ve mekânsal bir belirlenime tâbi olan bir ilke ile açıklanamaz. Onun bakış açısından, tıpkı göreli olanın mutlak olanı, bileşiğin basit olanı veya bileşik olmayanı, kusurlu ya da eksik olanın yetkin olanı varsayması veya öngerektirmesi gibi, maddi olan da maddi olmayanı öngerektirir. Platon, işte bu bileşik olmayan, yetkin mutlaka, ilk örneğe İdea adını vermiştir. İdea, maddi olmayan ve indirgenemez bir gerçeklik, tikellerin üzerindeki tümel olup, onun varoluşunun, dünyanın varoluşu ve bilinebilirliğinin bir teminatı olarak önceden varsayılması gerekir. Bu, fenomenlerin var olmaları dolayısıyla, İdeaların da var olmaları gerektiğini söylemek değildir; tam tersine, fenomenin ancak İdea

sayesinde, İdea var olduğu için var olabileceğini söylemektir.[11] Platon, görünüş ya da fenomen var olduğu için, buradan onun zorunlu koşulu olarak İdeanın da var olduğu sonucuna varabileceğimizi söyler. Ona göre, sadece İdealardan oluşan bir dünya tasarlamak mümkün olmakla birlikte, İdealar dünyası olmadan fenomenler dünyasının varoluşundan söz etmek mümkün değildir.

Başka bir deyişle, Platon, İdeayı zihindeki bir kavrama veya dış dünyaya ilişkin insan bilgisine düzen kazandırdığına inanılan bir kavrama indirgeyen nominalist bir bakış açısı benimseyemeyeceğine kanaat getirmiştir. Çünkü böyle bir bakış açısı, temel soruyu, yani düzenli bir dünyanın neden var olduğu ve onun neden dolayı bilinebilir olduğu sorusunu yanıtsız bırakır. Bunu tam olarak açıklayabilmek için, fenomenin İdeaya ontolojik ve epistemolojik bağımlılığına vurgu yapan olgunluk dönemi diyaloglarında ima edilen "varlığa ulaşmadan hakikate ulaşılamayacağı" tezi üzerinde durmak gerekir. Zira Parmenides'ten ilham aldığı aşikâr olan bu tez (*Theaet.* 186c), Platon'un ontolojik hakikat kavramı ve dolayısıyla, epistemolojisi için olağanüstü büyük bir önem taşır. Gerçekten de Platon bu bağlamda, fenomenler dünyası olmadan bir İdealar dünyasının varoluşunu tasarlamanın, düşünmenin mümkün, ama bunun tersinin imkânsız olduğunu düşünmüştür. Ona göre, aynı şekilde bilen, düşünen bir akıl olmadan da zihinden bağımsız bir İdealar dünyasının varoluşu pekâlâ mümkün olabilmekle birlikte, İdealar olmadan bilgiyi düşünmek imkânsızdır. Bilginin nesnesine bağımlılığı, düşüncenin bir nesnenin, yani var olan bir şeyin düşüncesi olması gerektiği, bilginin aynen nesnesi gibi, yetkinlikten yoksun ve dolaylı olabildiği kadar, yetkin ve dolayımsız olabilmesini de gerektirir. Platon'un gerçek bilgiden sadece ve sadece *epistemeyi*, tüm zamanlar için ve zorunlulukla doğru olan bilgiyi anlaması, dolayısıyla söz konusu bilginin nesnesinin değişmez ve zorunlulukla var olan bir nesne, yani tümel olmasını zorunlu kılar.

İdeayla kıyaslandığında, fenomen, zorunlu değil de olumsal bir varoluşa sahiptir ve olumsal nesnelerin bilgisinden, bu nesnelerle ilgili yargılar yanlış olabilecekleri için, söz etmek mümkün değildir. Bu yüzden fenomen sadece, doğru ya da yanlış olabilen *doksa*nın, yani sanı ya da inancın nesnesi olabilir. İşte bu iki kavram, yani *episteme* ile *doksa*, Platon'da ontoloji ile epistemoloji arasındaki çok yakın ilişkiyi, bilginin ontolojiye olan bağımlılığını açıklıkla ortaya

11 K. F. Johansen, *A History of Ancient Philosophy*, s. 154.

koyar. Buna ve dolayısıyla İdealar teorisine dolayımlı olarak işaret eden iki temadan, onun zihin halleri olarak *episteme* ve *doksa*ya ilişkin tartışmalarının arka planında yer alan iki temadan daha söz edilebilir. Bunlardan birincisi, Platon'a bir kez daha Presokratiklerden miras kalan "benzerin benzerini bildiği" eski tezinin yeniden yorumlanmasıdır. Platon bu tezi ruh ile İdealar arasında bir benzerlik veya yakınlık ilişkisi kurarak ve dolayısıyla, ruhun İdeaları bilebildiği sonucunu çıkarsayacak şekilde yorumlar (*Phaid*. 78b, 79d; *Mekt*. 344a). Bilgiyle gerçeklik arasında yakın bir ilişkinin olması anlaşılır bir durum, hatta ampirik bir olgudur. İkinci olarak, kendi içinde ruh bildiği şeye benzer bir doğaya sahip olmazsa eğer, böyle bir ilişki hiçbir zaman tesis edilemez ve sonuç, gerçeklik, bilgi ve dil arasına aşılmaz engeller koyan mutlak bir kuşkuculuk olur. Söz konusu ilişkiyi kuran Platon *Menon*, *Phaidon* ve *Phaidros*'ta gündeme getirdiği yarı mecazi anımsama öğretisiyle, *a priori* bilgiyi mümkün hale getirir.

Bu şekilde anlaşıldığı takdirde, Platon'un, varlık, bilgi, dil ve değer problemini çözmek amacıyla geliştirmiş olduğu İdealar kuramının Antik Yunan felsefesinin doruk noktasını meydana getirdiğini söyleyebiliriz. Buna göre, tür ya da sınıf kavramı olarak İdea, her şeyden önce değişen fenomenler dünyasındaki şeylerle kıyaslandığında, kalıcı gerçekliği meydana getirir. O, değişen sanı ve kanaatlerden farklı olan bilginin nesnesi olmak durumundadır. Söz konusu Platonik İdea, dahası değişen arzular karşısında, insanın yönelmesi gereken değer ya da idealler olarak anlaşılmalıdır. Bununla birlikte, bu *ousiai* ya da İdealar, tanımları gereği, algılanan şeylerin bulunduğu maddi dünyada bulunmazlar. Onların, kendisine yapı ve istikrar kazandırdıkları cisimsel ya da maddi dünyadan ayrı bir şey ya da gerçeklik olmaları gerekir. Madde cinsinden olmayan bu İdea ya da kalıcı gerçeklikler, gerçekten var oldukları için, Platon'un metafiziği idealist bir metafizik olarak anlaşılır.

Aslında Platon'un İdealara Sokrates'in tanımlarında aradığı ahlaki özleri tözselleştirmek suretiyle vardığını ileri süren Aristoteles de bilginin nesnesi olarak İdeaların varoluşunu kabul eder. Kendi sisteminde forma karşılık gelecek olan İdea'nın varoluşunun, esas bilgi açısından kaçınılmazlığını, *Metafizik*'te uzun bir argümanla (*Met*., 1009b-1010a) ortaya koyar. Başka bir deyişle, bizim varlık, bilgi, dil ve değer açısından son derece yararlı ve ekonomik bir hipotez olarak öne sürüldüğünü söylediğimiz İdeaların Aristoteles, esas itibarıyla bilgi açısından gerekli olduğunu ileri

sürer. Argümana göre, **(1)** fenomenler veya algının objeleri sürekli bir değişme ya da akış içindedir. **(2)** Sürekli bir biçimde değişen veya akış içinde olan, bilinemez. **(3)** İşte bundan dolayı, fenomenler ya da algının nesnesi olan şeyler bilginin konusu olamazlar. Bununla birlikte, **(4)** bir şeyleri bildiğimize göre, bilginin nesneleri vardır. Öyleyse, **(5)** bilgimizin nesnelerinin, tam da Platon'un söylediği, değişmeyen ve duyusal olmayan gerçeklikler olmaları gerekir.[12]

Aristoteles, söz konusu argümanı Platon'u haklı kılacak şekilde geliştirirken, kendi felsefesinde bu argümanın birinci ve ikinci öncüllerinden ya ikisine birden ya da birine karşı çıkar. Dolayısıyla, İdeanın gerekli olmakla birlikte, duyusal dünyadan ayrılmasını kabul etmez. Nitekim o, İdeaların nedensel yönden atıl güçler olup değişmeyi ya da oluşu açıklayamayacaklarını öne sürer (*Met.*, 991a, 1033b). Yine aynı bağlamda epistemolojik açıdan hiçbir işe yaramadıklarını iddia eder (*Met.*, 991a). Öte yandan özlerin şey ya da fenomenlerin asli yönleri olmaları nedeniyle İdeaların, duyusal şeylerden ayrıldıkları takdirde, özler olamayacaklarını, bu yüzden teorinin boş bir metafordan öte hiçbir şey olmadığını savunur (*Met.*, 991a-b).

Platon'un metafiziği üzerine yoğunlaştığımıza göre, bu noktada, İdealar kuramını başka bir yerden, Aristoteles'in hocasının başaramayıp kendisinin başardığını söylediği bir yerden, yani değişmeyi veya oluşu açıklayabilme perspektifinden ele almayı deneyebiliriz. Buna göre, Platon, kendisinden önce yaşamış doğa filozofları gibi, duyusal dünyayı, değişme veya oluşu açıklamayı veya anlaşılır hale getirmeyi düşünmüştür (*Phaid.*, 100c-d). Onu böyle bir düşünceye yönelten şey, *Phaidon* ve *Parmenides*'te de işaret ettiği üzere, biraz da Presokratiklerin açıklamaları karşısında yaşadığı hayal kırıklığı olmuştur. Nitekim *Phaidon*'da, Anaksagoras'ın doğal dünyadaki nedenselliğe ilişkin açıklamaları karşısında yaşadığı hayal kırıklığını Sokrates'in ağzından ifade eder.[13] Anaksagoras'ın *Nous*'u madde dışı bir fail güç olarak öne sürmüş olmakla birlikte, kozmolojisinde ona sadece bir ilk hareket ettirici olarak başvurup sonradan *Nous*'u bir daha hiç işe karıştırmamış olmasından, onu bir *deus ex machina* olarak görmüş olmasından duyduğu hayal kırıklığını dile getirir. Onun, en azından bu

12 C. Shields, "Learning about Plato from Aristotle", ss. 184-198.

13 L. Brisson, "Plato's Natural Philosophy and Metaphysics", s. 212.

eserde akledilir gerçeklikler olarak İdealar hipotezini öne sürmeye yönelmesinin açıklaması budur.

Platon, *Parmenides*'te de aynı şekilde, ideal veya akledilir gerçekliklerin varoluşunun, dünyayı açıklamak açısından vazgeçilmez olduğunu gösterme amacı gütmüştür. Buna göre, eserin birinci bölümünde, İdealar teorisine yöneltilen itirazları çok ciddiye alan Platon,[14] duyusal dünyaya ilişkin analizlerinde, Parmenides ve Zenon tarafından ortaya konan paradokslara bir cevap getirmeye çalışır (*Parm.*, 127d-e). Eserin ikinci bölümünde Platon tarafından geliştirilen sekiz ayrı çıkarım, dolayısıyla bir yandan İdeaların kaçınılmazlığına işaret ederken, diğer yandan sonradan *Timaeos*'ta ortaya konacak olan kozmolojinin temellerini veya kavramsal yapısını ortaya koyar.[15]

Gerçekten de Platon için kendisinden çokça etkilenmiş olduğu Parmenides'in dünyanın değişmez ve biricik bir bütün olduğu tezi ikinci ve en büyük hayal kırıklığı olmuştur. İdealar hipotezinin bir kez daha aynı nedenle kaçınılmazlığını dile getiren Platon, demek ki "görüneni veya fiziki dünyayı" "görünenin veya doğal dünyanın ötesine geçerek açıklama ve anlama" anlamında metafiziği başlatmış olan kişidir. Buna göre, onun bakış açısından evren veya fiziki dünya, birbirlerinden ne kadar ayrı ve farklı olsalar da, birbirleriyle ortak bazı özellikleri paylaşan çok ya da belirsiz sayıda şeyden meydana gelir. Platon, işte açıklanmaya muhtaç olduğunu düşündüğü bu dünyadan ve onu meydana getiren farklı şeyler arasındaki benzerlik ya da ortaklıklardan hareketle, akıl yoluyla kavranabilen ayrı bir dünyaya, İdealar dünyasına ulaşmıştır. Ona göre, söz konusu dünyanın, fiziki dünyanın fenomen ya da duyusal şeylerinin kendilerinden pay alarak varlığa geldikleri akıl yoluyla kavranabilir gerçeklikleri olarak İdealar, değişmeye maruz kalmazlar. Varlığa gelmedikleri gibi yok olup da gitmeyen, yani ezeli ve ebedi olan bu akledilir gerçeklikler İdealar olup onlar kendilerinde, yani başka her şeyden bağımsız olarak var olurlar. Onların bu yüzden, bir sonuç veya başka bir şey tarafından yaratılmış güçler olarak görülmek yerine, kendi kendilerinin nedeni olan gerçeklikler tarzında mütalaa edilmeleri gerekir.

Düalist Metafizik: Platon tarafından İdea ya da form (*eidos*, *idea* ya da *ousia*) olarak adlandırılan bu akledilir gerçeklikler ezeli-ebedi

14 C. Gill, "Problems for Forms", s. 185.

15 L. Brisson, "Plato's Natural Philosophy and Metaphysics", *s. 213*.

olup zaman ve mekânın dışında, yani beş duyu yoluyla algılanan maddi veya duyusal şeylerinden bağımsız olarak ayrı bir yerde var olurlar. Gerçekten de hakiki varlık kategorisini meydana getiren aşkın İdealarla duyusal gerçeklik arasındaki ayrım, Platon'un metafiziğinin iki dünyalı veya düalist bir metafizik olduğu anlamına gelir.

Buradan hareketle Platon'un, metafiziğinde, "gerçekliğin ne olduğu", "neyin gerçekten var olduğu" şeklindeki temel metafiziksel soruya, gerçekliğin madde ya da fiziki dünyada değil de, söz konusu duyusal şeylerin İdealarında olduğu karşılığını verdiği bir kez daha söylenebilir. Bizim algıladığımız duyusal şeyler sürekli olarak değişmektedir; duyusal ya da fenomenal nesneler, değişmeden mutlak olarak bağışık olan bir gerçekliğin, kendilerine dışsal olan bir nedenin varoluşunu zorunlu kılacak şekilde (*Tim.* 26b-c), sürekli bir değişmeye maruz kalırlar. Duyusal nesneler varlığa geliş ve yok oluş, büyüme ve çürümeye tâbi olmalarının yanı sıra, yer değiştirir, niteliksel ve niceliksel değişmeye uğrarlar.[16] Bundan dolayı, duyusal nesnelere yüklenebilecek tüm nitelikler, yükleme faaliyeti sırasında, algısal yargı ya da önermenin zamansal bir niceleyici ya da belirlemeyle tamamlanmasını gerektirirler (*Devlet* 479c-d). Başka bir deyişle, İdeaların mutlak bir biçimde her ne ise o olan şeyler ya da kendilikler oldukları, niteliklerine koşulsuz bir biçimde sahip bulundukları yerde, tümel kavramların kendilerine uygulandığı fenomenler veya bireysel şeyler niteliklerine koşullu ve sınırlı bir biçimde sahip olurlar.

Buna göre, aynı şey farklı zamanlarda farklı özelliklere sahip olur. O, belirli koşullar altında büyük, başkaca durumlarda küçük görünür. Birine göre büyük, bir başkasına göre ise küçüktür. Belli bir zamanda mat ve karanlık, buna karşın başka bir zamanda parlak ve aydınlıktır. Şu halde, bireysel nesnelerden oluşan ve bizim duyularımızla algıladığımız duyusal dünyayı incelediğimizde, onda mutlak hiçbir yön bulunmadığını, bu dünyadaki her şeyin değişken ve göreli olduğunu görürüz. Platon'a göre, böyle bir dünya bütünüyle gerçek değildir, gerçekten var olamaz; fiziki dünya, yalnızca görünüşlerden veya İdealarının taklitleri ya da kopyaları olan fenomenal nesnelerden meydana gelen bir dünyadır. Fakat o, büsbütün yok değildir, mutlak bir yokluk meydana getirmez. Tam tersine belli bir yapı ya da istikrara sahiptir. Onu anlaşılabilir ve açıkla-

16 F. M. Cornford, *Platon'un Bilgi Kuramı*, ss. 179-89.

nabilir hale getiren bu istikrar, elbette İdealardan kaynaklanmak, duyusal şeylerin akledilir İdealardan pay almalarının bir sonucu olmak durumundadır.

Öyleyse, Platon'un metafiziğinde, *duyusal dünya, mutlak yokluk kategorisine giren, yani hiçbir şekilde var olmayanlara ek olarak, görünüş kategorisini meydana getirir.* Bu duyusal dünya, şu masa, şu heykel, şu kitap gibi, "şu" diyerek gösterdiğimiz bireysel nesnelerden meydana gelmektedir. Bu dünyadaki nesneler, değişen, kendilerinde karşıt yüklemleri barındıracak şekilde, eksikli, göreli, bağımlı ve bileşik olan şeylerdir. Beş duyu yoluyla algılanan bu bireysel nesneler, Platon'a göre, gerçekten var değildirler. Onlar değişmeyen, mutlak ve kalıcı bir gerçekliğin yalnızca görünüşleridirler. Bu tikeller veya *bireysel nesneler aynı anda hem gerçeklikten ve hem de yokluktan pay alırlar*; bundan dolayıdır ki, Platon'a göre, onlar hem var ve hem de yokturlar ya da bugün var yarın yokturlar. Onlar varlığa gelir, çeşitli değişmelere maruz kalır ve yok olup giderler. Başka bir deyişle, fiziki dünya, fenomenal görünüş alanı, varlığın sadece görünüşünün sergilenmesinden başka hiçbir şey değildir; o, yalnızca oluşun sergilendiği bir dünyadır. Bundan dolayı, varlık kategorisi ondaki hiçbir şeye tam ve mutlak olarak uygulanamaz.

Platon'un metafiziğinde, yokluk ve görünüş kategorisi dışında kalan *üçüncü varlık kategorisi gerçekliktir.* Söz konusu gerçeklik kategorisi içine giren ve zaman ile mekâna aşkın olan İdealar hakikaten vardırlar. Türler, özler ya da aynı anlama gelecek şekilde tümeller veya sınıf kavramları olarak karşımıza çıkan bu İdealar, elbette *çok üzerindeki biri temsil ederler.* İdealar, kabaca dört başlık altında karşımıza çıkarlar. Bunlardan birincisi, ahlaki ve estetik değerlerin İdealarıdır. Örneğin çocuğu için canını veren fedakâr anneyi, vatanı uğruna ölen yurtsever askeri, inançlarından vazgeçmediği için ölüme giden düşünürü birbirleriyle karşılaştıralım. Bunların eylemlerinin birbirlerine benzediğini, onların aynı örneği tekrar ettiklerini görürüz: Bu örnek, İyilik İdeasıdır. Bir mimari şaheseri, Sophokles'in bir trajedisiyle ve güzel bir insan yüzüyle karşılaştıralım. Bunlar ne kadar ayrı şeyler olurlarsa olsunlar, onların yine de ortak bir noktada birbirlerine benzediğini, ortak bir özü paylaştıklarını görürüz: İşte bu ortak öz, Güzellik İdeasıdır. İdealar, ikinci olarak özellikleri ifade eden tümeller olmak durumundadır. Örneğin, bazı insanlar kısa, bazıları uzundur. Bazı güller beyaz, diğer bazıları

kırmızıdır. Onların kendilerinden pay alarak varlığa geldikleri bu "uzunluk", "kısalık", "beyazlık" ve "kırmızılık" tümeli birer İdea olarak ortaya çıkar.

İdealar, üçüncü olarak türlere tekabül eden sınıf kavramlarına karşılık gelir. Bir türü, örneğin insan türünü ele alalım. Bu tür içinde yer alan tüm insanların ortak birtakım niteliklere sahip olduklarını, onlarda ortak ve değişmez bir özün bulunduğunu görürüz. İşte *her insanı bir insan varlığı yapan bu ortak öz, bu ortak tip, İnsan İdeası'*dır. Ve nihayet, duyularımızla algıladığımız somut ve bireysel varlıkları birbirleriyle karşılaştıralım. Bu nesnelerin şu ortak özelliklere sahip olduklarını görürüz: Söz konusu nesneler vardırlar ya da artık yokturlar, hareket halinde ya da hareketsizdirler, birbirlerinin aynıdırlar ya da birbirlerinden farklıdırlar. İşte tüm duyusal nesneler için geçerli olan bu genel varlık, yokluk, hareket, hareketsizlik, aynılık, farklılık vs., birer İdea'dır. R. Demos tarafından da ifade edildiği gibi, "bir somut şey söz konusu olduğunda, o şeyin görünüşü ve gerçekliği vardır. Onun görünüşü, kendisini sergilediği, teşhir ettiği özsel doğasından kaynaklanır. ... İşte İdealar, şeyler tarafından sergilenen özsel doğalar, şeyler tarafından taklit edilen, ancak tam olarak cisimleştirilemeyen *paradeigma*lardır."[17]

Buna göre, *paradeigma*lar, arketipler ya da özler diye vazedilen, genel kavramlara veya onların içeriklerine karşılık gelen varlıklar olarak tanımlanan ve Platon'un metafiziğinde gerçeklik kategorisini meydana getiren İdealar, ezeli-ebedi, değişmez, kalıcı ve sürekli oldukları için, bütünüyle gerçek olmak durumundadırlar. Örneğin her güzel şey, şu güzel insan ya da heykel, şu eylem ya da birey ölüme ve unutulmaya mahkûm iken, Güzellik İdeası'nın kendisi yok olmaz. O varlığa gelmemiştir ve yok olmayacaktır; ezeli-ebedi olarak ve gerçekten vardır. Başka bir deyişle, Güzellik İdeası, **(i)** her zaman vardır, **(ii)** ne varlığa gelir, ne de yok olup gider. O, **(iii)** ne büyür, ne de küçülür, **(iv)** ne bir parçasıyla güzel, başka bir parçasıyla çirkindir, **(v)** ne belli bir zamanda güzel, başka bir zamanda çirkindir, **(vi)** ne birine güzel, başka birine çirkin görünür (*Phaid.*, 74b-c; *Şöl.*, 210e-211a; *Devlet* 479a-b, 523d). Demek ki, fenomenal şeylerin, duyusal nesnelerin daima belirli koşullara göreli, başka duyusal nesnelerle olan ilişkilere bağımlı oldukları yerde, İdealar tüm koşullardan bağımsız, duyusal şeylerden olduğu kadar birbirlerinden de yalıtılmış olan gerçek varlıklardır. Gerçekten var olan

17 R. Demos, "Formlar ve Şeyler", s. 120.

İdealar, Platon'a göre, sadece duyusal dünyada söz konusu olan istikrarın, göreli bir durağanlığın ve anlaşılırlığın temel nedenleri değil, fakat aynı zamanda fenomenal şeylerin, duyu yoluyla algılanan nesnelerin varlık sebebidirler.

Doğa Felsefesi

Platon'un iki dünyalı metafiziğinde, hakiki varlığa tekabül eden gerçeklik ile değişme içindeki duyusal dünyaya karşılık gelen görünüş arasındaki bu ayrım, ancak birtakım metaforlar üzerinden, oldukça zorlanılarak ortaya konur. Sözgelimi *Devlet*'te, İdeaların bulunduğu yer olarak "akledilir veya akıl yoluyla kavranabilir yer"den (*Devlet* 508c, 509d, 516b-c), buna mukabil *Phaedros*'ta "göklerin ötesindeki bir yer"den (*Phaedr.*, 247c) söz edilir. Söz konusu zorlanmanın bir nedeni, hiçbir şekilde maddi olmayan ve dolayısıyla zaman ve mekân içinde bulunmayan gerçeklikler olarak İdeaları bir yere yerleştirmekse, diğer nedeni bu ayrılışın asla tam ve mutlak olamamasıdır. Çünkü İdeaların varoluşu, duyusal dünyayı açıklamak, duyusal şeylerin neden olduğu çelişki veya paradoksları çözmek için varsayılmış olup duyusal gerçeklikler isimlerini İdealarından alırlar.[18]

Dahası, duyusal gerçeklikler, söz konusu hakiki varlıklar aracılığıyla bilinirler. Bundan sonraki bölümde, Platon'un epistemolojisini ele alırken de göreceğimiz üzere, İdealara hem benzeyen, hem de onlardan tamamen farklılık gösteren duyusal şeylere yönelen bilme tarzına, o, sanı ya da kanaat anlamında *doksa* adını verir. Hakiki gerçekliklerin akla dayanan bilgisi onda *episteme* olarak geçerken, duyusal şeyleri konu alan bilimlerin temin ettiği ürün türüne "doğru inanç" anlamında *alethes doksa* adı verilir. Başka bir deyişle, onun metafiziği veya varlık anlayışında gerçekten var olan İdealardır. Duyusal, tikel varlıklar sürekli değişmekle birlikte belli bir istikrar sergileyen, açıklanmaya muhtaç şeylerdir. Platon, işte bu duyusal gerçeklikleri açıklayabilmek, doğal dünyanın hesabını verebilmek için, onun ötesine giderek İdealara başvurur. Ezeli-ebedi, ayrı ve müstakil İdeaları konu alan zihin hali ya da ürüne kesin, mutlak ve değişmez bilgi anlamında *episteme* der. Söz konusu kesin bilgi, hiçbir şeyi temellendirmeden bırakmayan metafizikte, bütün bilimlerin kraliçesi olan felsefede bulunur.

18 D. T. Devereux, "Separation and Immanence in Plato's Theory of Forms", s. 193.

Gerçekten var olan İdealar ise veya hakiki gerçeklik akıl yoluyla kavranabilen İdealardan meydana geliyor ve onları konu alan *episteme* felsefeyi tanımlıyorsa, buradan duyusal şeyleri veya fenomenleri konu alan bilginin gerçek anlamda bilim sayılamayacağı sonucu çıkar.[19] Başka bir deyişle, bilim veya doğa felsefesi, değişen doğal varlıkları konu almaları ve Platon'da, Aristoteles'in argümanının da gösterdiği üzere değişenin kesin bilgisinin olamaması nedeniyle, felsefe veya metafizik karşısında daha aşağı bir statüye sahiptir. Bununla birlikte, bilime veya doğa felsefesine onda metafizik karşısında daha aşağı bir değer verilmesi, bilimin reddedilmesi, fiziki dünyanın varoluşunun yadsınması anlamına gelmez.[20] Tam tersine, Platon, Presokratik düşünürlerin açıklayıp hesabını veremediklerine inandığı fiziki dünyayı açıklayabilmek için fiziğin ötesine geçer ve bu anlamda metafiziği kurar. İşte burası, bize onun doğa felsefesini, yani kozmoloji, astronomi, fizik ve biyoloji üzerinden inşa ettiği doğa felsefesini verir. Bu doğa felsefesini ise onun *Timaeos* adlı diyalogunda buluruz.

Zira siyaset felsefesinde de Atina'da var olduğuna inandığı derin politik krizi ancak adaleti ve yurttaşlar için "iyi hayatı" tesis edecek bir yönetim biçiminde bulacak olan Platon açısından, toplumdaki düzen ve adalet, bireydeki, bireyin ruhundaki düzen ve adaletten ayrılmaz. Bu ikisinin de esas evrendeki düzenden ayrılabilmesi mümkün değildir. Buna göre, teleolojik dünya görüşünde, sadece varlık, bilgi ve değer arasında değil, fakat evren, toplum ve birey arasında da bir süreklilik kuran Platon, *Timaeos*'ta evrende gözlemlediği düzen, ahenk ve güzellikten nasıl etkilendiğini açıkça hissettirir. Bu yüzden onun eserdeki temel amacı, evrendeki düzen ve güzelliği açıklamak olmuştur.[21] Bu açıdan bakıldığında, onda evrenin amaçlı ve rasyonel bir failin eseri olarak ortaya çıktığını söylememiz gerekir. Başka bir deyişle, fiziki dünya veya bir bütün olarak evren, *Demiourgos*'un bir *kosmos*, yani düzenli bir evren yaratmak amacıyla, ezelden beri var olan kaosa veya şekilsiz maddeye, değişmez ve ezeli-ebedi bir modeli taklit ederek, matematiksel bir düzen yükleyen ilahi bir sanatçının eseridir.

İşte bu nedenle eserde, Platon'un ortaya koyduğu kozmolojinin temel ve açıklayıcı ilkesi, teleolojik bir ilke olarak ortaya çıkar. Bu

19 W. T. Jones, *Batı Felsefesi Tarihi*, s. 220.
20 L. Brisson, "Plato's Natural Philosophy and Metaphysics", s. 214.
21 D. Zeyl, "Plato's Timaeos".

ilke ise, evrenin, sadece çeşitli parçalarında değil, fakat bir bütün olarak da olabilecek en iyi şekilde, yani iyi sonuçlara yol açacak şekilde düzenlenmiş olduğu ilkesidir. Başka bir deyişle, bu düzenleme, gelişi güzel veya rastlantısal olmayıp, bilinçli bir niyet ya da seçimin eseri olmak durumundadır. O, İdeaları model olarak alıp, dünyayı, doğanın imkân verdiği ölçüde yetkin bir varlık alanı şeklinde tasarlayarak yaratmış olan ilahi bir akıl ya da *Demiourgos*'un faaliyetiyle ortaya çıkar. Buradan hareketle, *Timaeos*'ta ortaya konan doğa felsefesi veya kozmolojinin, aynı zamanda dini bir anlamı olduğunu söyleyebiliriz.

Doğayı canlı ve akıl sahibi bir yaratık olarak tasavvur eden Platon, bununla elbette, dünyanın veya doğanın bütünüyle düzenli ve güzel olduğunu anlatmak ister. Buna göre, doğanın davranışı da düzenli olmak, ondaki şeylerin de aynen akıl sahibi insanda olduğu gibi, gelişi güzel veya rastgele değil de, zorunluluk tarafından belirlenen doğanın izin verdiği ölçüde "en iyiden yana" olmak durumundadır. Bu ise hiç kuşku yok ki, evrendeki düzenin, sadece aklın ifadesi ya da tezahürü olmak anlamına değil, fakat anlama ve taklit etme açısından insan için de bir model olduğu anlamına gelir. Başka bir deyişle, evrenin düzeni, sadece entelektüel merakımızı gidermekle kalmaz, fakat bir yandan da ahlaki taleplerimizi karşılar. Biz, akıl tarafından düzenlenmek ve şekle sokulmak durumunda olan benliğimizde hayata geçirmek durumunda olduğumuz, bize "iyi hayat"ı temin edecek düzeni onda buluruz. Bu da, *Timaeos*'taki kozmolojinin aynı zamanda ahlaki bir anlamı olduğunu ifade eder.[22]

Kozmolojisi: Platon'un *Timaeos*'ta yer alan ve onun kozmolojisinin temellerini oluşturan argümanının adımları şu şekildedir:

1. Bazı şeyler, oluş ve bozuluşa hiç tâbi olmaksızın, hep vardır.
2. Bazı şeyler ise, hiçbir zaman mutlak bir varlığa sahip olmadan, varlığa gelir ve yok olup giderler.
3. Bir şey, ancak ve ancak hep var olduğu, yani sürekli bir varlığa sahip olduğu takdirde, o, kendisinin rasyonel bir tarzda hesabını verebilecek olan akıl yoluyla kavranır.
4. Buna mukabil, bir şey oluş ve bozuluşa tâbi olduğu, yani varlığa geldiği ve sonradan yok olup gittiği takdirde, o, akıl yürütme ihtiva etmeyen duyu-algısına dayanan sanı (*doksa*) tarafından idrak edilir.

22 W. T. Jones, *Batı Felsefesi Tarihi*, s. 297.

5. Evren oluşa tabi bir şey ise eğer,
    a. o, gözle görülebilir, elle tutulabilir bir şey olup bir cisme sahiptir.
    b. Bir şey gözle görülebilir, elle tutulabilir olup bir cisme sahipse, o algılanabilir bir şeydir.
    c. Bir şey algılanabilir bir şeyse eğer, o, oluşa tabi olup varlığa gelir ve gider.
6. Bir şey varlığa geliyorsa eğer, ona başka bir şey tarafından neden olunur.
7. Evrenin nedeni, onu bir modele göre şekillendiren bir sanatçıdır.
    a. Evrenin modeli ya sürekli bir varlığa sahip olan ya da oluşa tabi olan bir şeydir.
    b. Evrenin kendisi güzel ve sanatçı da iyi ise eğer, evrenin modeli sürekli bir varlığa sahip olan bir şey olmak durumundadır.
    c. Evrenin kendisi güzel olmayıp sanatçı da iyi olmayan biriyse, onun nedeni oluş ve bozuluşa tâbi olan bir şey olacaktır.
    d. Evren, en yüksek derecede güzeldir.
    e. Sanatçı da en yüksek derecede iyidir.
8. O halde, evren, ezeli-ebedi bir modele göre şekillenmiş olan bir zanaat eseridir (*Tim.* 28a-29a).[23]

Platon, doğa felsefesinde yukarıdaki argümandan da anlaşılacağı üzere, içinde yaşadığımız fenomenal dünyayı, elbette teleolojik bir tarzda açıklama cihetine gitmiştir.[24] Evrenin mümkün olduğu ölçüde sağlam ve tutarlı bir temsiline karşılık gelen bu açıklama ya da felsefe, *Timaeos*'ta bulunur. O, burada matematiğe dayalı felsefi bir açıklama olarak, düşünce tarihinin ilk ve en önemli kozmolojilerinden birini ortaya koyar. Bu kozmoloji, doğallıkla belli bir astronomi teorisi yanında, onun fiziğiyle biyolojisini de bir şekilde ihtiva eder.

Bununla birlikte, Platon'da bilgi veya kesin bilimin (*episteme*) konusu kalıcı bir varlığa sahip değişmez İdealar olduğu için, fiziki dünyayı anlaşılır kılmaya, evreni açıklamaya yönelik söz konusu kozmolojinin epistemolojik statüsü daha aşağı bir statü olmak

23 Argümanın benzer şekilde kuruluşu ve ifadesi için bkz., D. Zeyl, "Plato's *Timaeos*" ve F. M. Cornford, *Plato's Cosmology, The Timaeus of Plato*, s. 21; M. L. McPherran, "Platonic Religion", s. 253.

24 C. Freeland, "The Role of Cosmology in Plato's Philosophy", s. 207.

durumundadır. Nitekim Platon, geliştirmiş olduğu bu kozmolojiyi mutlak anlamda kesin ve doğru bir açıklama olarak değerlendirmez. Dolayısıyla, onu "muhtemel bir efsane" (*eikos muthos*) ya da "olasılı bir açıklama" (*eikos logos*) olarak sunar.[25] Onun muhtemel olma özelliği, doğrudan doğruya değişme içindeki duyusal şeylere veya değişen fenomenlerden meydana gelen bir dünya ya da evrene dair bir açıklama olmasından kaynaklanan bir özelliktir.

Başka bir deyişle, Platon burada evrenin basit ve mümkün olduğu ölçüde doğru bir temsilini verecek bir kozmolojinin iki soruya yanıt getirmesi gerektiğini varsayar. Bu sorular ise duyusal dünyanın hangi koşullar altında bilinebileceği ve evreni nasıl betimleyebileceğimiz sorularıdır. Bu noktada, Platon'un, argümandan da anlaşılacağı üzere, sürekli bir biçimde değişenin hakiki anlamda gerçekliği meydana getiremeyeceğini ve epistemolojisini ele aldığımız zaman da açıklıkla göreceğimiz gibi, mutlak bir değişme içinde olanın bilinemeyeceğini kabul ettiğini anımsamakta yarar olabilir. Buna göre, bilginin ve söylemin konusu olabilmesi, kendisiyle ilgili olarak "muhtemel bir efsane"nin ortaya konabilmesi için, duyusal dünyanın veya fiziki evrenin değişmeyen, gerçekten kalıcı veya kendisiyle bir ve aynı kalan bir şeylere sahip olması gerekir.[26]

Platon, söz konusu gerekliliği bir kez daha İdealar hipotezine başvurarak karşılar. Başka bir deyişle, onun düalist metafiziğine göre, bilgi ve söylemin konusu olan değişmez, kalıcı, akıl yoluyla kavranabilir, evrensel gerçekliklerden oluşan bir İdealar dünyası, bir de kendilerinin kopya ya da suretleri olduğu İdealardan pay alan duyusal şeyler dünyası vardır. Söz konusu duyusal şeyler veya fenomenlerin, İdeaların suretleri ya da kopyaları olduklarına göre, her ne kadar değişme içindeki duyusal dünyada var oldukları için İdealardan farklı olsalar da, onlarla İdealar arasında bir benzerliğin olması gerekir. Bu benzerliği temin eden şey, Platon'un *Demiourgos* adını vererek, ilahi sanatkâr diye tanımladığı manevi güçtür. Duyusal şeylerin İdealardan ayrılığını veya farklılığını sağlayan unsur ise onun kozmolojisinde, zorunluluk alanını meydana getiren ve "kap", "hazne", şekil alan madde veya "mekân" şeklinde tanımlanabilecek olan şey olarak, *khora*dır (*Tim*. 52c-d).

Bu üçlü yapı, bize Platon'un kozmolojisinin ana zeminini, metafiziksel temelini verir. İdealarla birlikte, şekilsiz maddeye İdeaları

25 J. Sallis, *Chorology: On Beginning in Plato's Timaeus*, s. 55.
26 L. Brisson, "Plato's Natural Philosophy and Metaphysics", s. 218.

model almak suretiyle biçim veren, *Demiourgos*, onun doğru olması hayli "muhtemel efsane"sinin babasını oluşturur. *Khora* ya da alıcı hazne, efsanenin anasıdır. Duyusal şeyler veya bir bütün olarak fiziki evreni meydana getiren bireysel varlıklar, modelin kopyaları veya babayla annenin ya da akıl ile zorunluluğun (*Tim.* 47e) ürünleri olarak ortaya çıkar.[27] Onun teleolojik yaklaşımını veya amaçlı/düzenli dünya görüşünü mümkün kılan temel de burada yatmaktadır. İdeaların da ötesinde, varlık ve bilgi alanını tümüyle aşan İyi İdeası bir tarafa bırakılsa bile, ilahi sanatkâr *Demiourgos*'un kendisine model aldığı İdealar, akıl yoluyla kavranabilir olan kusursuz bir düzene sahip olmaları dolayısıyla bütünüyle iyi olmak durumundadırlar. Onlardan pay alan duyusal şeyler de bu düzeni, eksik veya kusurlu bir şekilde de olsa, sergilerler. Gözle görülür dünya veya âlemde ortaya çıkan bu düzeni mümkün kılan şey ise, *Demiourgos*'un İdeaları kendisine model alarak hayata geçirdiği şekillendirme faaliyetidir. Başka bir deyişle, maddi ve mekânsal evrenin özünde düzen yoktur; bu evrene düzen, *Demiourgos*'un temsil ettiği akıl tarafından aktarılır.[28]

Fakat her şey bundan ibaret değildir. Platon, yine teleolojik dünya görüşünün bir parçası olarak, evreni canlı bir varlık, bir organizma şeklinde tasarlar. Bundan dolayı onun kozmolojisi ya da daha doğrusu doğa felsefesinin bir başka unsuru da, bize astronomisinin ipuçlarını verecek şekilde, dünya ruhu olmak durumundadır. Aynı doğa felsefesinin, bize bu kez onun biyolojisini verecek bir diğer unsuru da ruhtur.

Sırasıyla *Demiourgos*, Dünya-Ruhu, *Khora*, duyusal şeyler ve bireysel ruh beşlisinden, önce *Demiourgos*'un yaratıcı faaliyetini ele alacak olursak, onun gerek Yahudi-Hıristiyanlığın, gerekse İslamiyet'in Tanrı'sından farklı olarak, var olanları yoktan var eden bir Tanrı olmadığını söyleyebiliriz. O, kendisiyle birlikte ezeli olan iki şeyin daha var olduğu bir çerçeve içinde eylemde bulunur. Bunlardan birincisi, var olan her şeyin ilk örneklerini veya formel nedenlerini meydana getiren özler, örnekler olarak İdealardır, diğeri ise var olan her şeyin maddi neden veya dayanağını meydana getiren şekilsiz bir fiziki gerçeklik olarak hazne, yer veya madde olarak *khora*dır. Akıl, ruhtan yoksun olan şeyden açıkça üstün olduğuna göre, *Demiourgos*, söz konusu şekilsiz maddeye, ezeli-ebedi

27 D. Zeyl, "Plato's *Timaeos*".
28 F. M. Cornford, *Plato's Cosmology, The Timaeus of Plato*, s. 34.

ve yetkin olan İdeaları model alarak biçim veren ilahi güç ya da sanatkârdır (*Tim.* 29a-e). Buradan da anlaşılacağı üzere, Platon'un *kosmos*unun en yüksek tanrısı olan *Demiourgos*, filozofun yaratıcı felsefi muhayyilesini gözler önüne serecek şekilde, bir işçi veya sanatkâr maskesiyle ortaya çıkar. Bununla birlikte, o, Platon'un sanat anlayışına uygun düşecek şekilde, yeni bir formun yaratıcısı olmayıp ezelden beri var olan form ya da İdeaları şekilsiz maddeye aktaran bir sanatçıdır.[29]

Platon'un *Demiourgos*'un âlemi vücuda getirme faaliyetinin nedenini ortaya koyma, onun evreni hangi güdülerle yaratmış olduğunu açıklama noktasında, kendi psikoloji anlayışıyla moral teorisine başvurduğu söylenebilir.[30] *Demiourgos*, bir tanrı olup her tür kötülükten, kıskançlık ve kapristen azadedir. Buradan da anlaşılacağı üzere, Platon, Homeros'un beşeri sınırlılık ve insana özgü kötülüklerle belirlenen Tanrı anlayışını reddederken, söz konusu kusurların dünya düzeninin fail nedeni olarak Tanrı'nın doğasına uygun düşmediğini savunur. *Demiourgos*, onun filozofuna benzer şekilde İdeaların ahengiyle bir amaca yönelik yapısını temaşa edip onu bir yandan kendi ruhunda tekrarlarken bir yandan da dünyaya yaymaya yönelir. Onu yöneten güdü, İdealara duyduğu aşk ve muhabbetin kendisini adaleti dünyaya getirmeye yönelttiği filozofu yöneten güdüyle bir ve aynıdır.

Bununla birlikte tıpkı filozofun dünyaya adalet getirmekten oluşan yaratıcı çalışmasında, insanların doğal eğilimlerinin yarattığı engel nedeniyle mutlak bir başarıya erişememesi gibi, *Demiourgos* da ahenkli ve düzenli bir dünya meydana getirme çabasında, şekilsiz maddenin, dünyadaki zorunluluğun direnişiyle karşılaşır. Buradan da anlaşılacağı üzere, Platon'un kozmolojisinde ikinci ilke, şekilsiz madde olarak *khora*dır. *Khora*, bu yüzden onda İdeaların kopya ya da suretlerinin kendisinden hareketle vücuda getirileceği şekilsiz madde, mekânı oluşturan malzeme olarak ifade edilir (*Tim.* 48e-52d). Gerçekten de o, *kosmos*un fiziki ya da maddi gerçekliğinin, formel nedene karşılık gelen İdeaların ve fail neden olma işlevi gören *Demiourgos*'un yanında, maddi nedene tekabül edecek şekilde, kendisinde İdeaların taklitlerinin hayat bulacağı mekân benzeri malzemeyi ya da maddi gerçekliği gerektirdiğini düşünmüştür.[31]

29 G. Vlastos, *Plato's Universe*, ss. 26-27.
30 T. Irwin, *A History of Western Philosophy*, vol. 1, *Classical Thought*, s. 112.
31 C. Freeland, "The Role of Cosmology in Plato's Philosophy", s. 210.

Bu yüzden *khora*, şekilsiz, özelliksiz, sadece mum benzeri elastiki bir madde ya da malzeme olmak durumundadır. *Demiourgos*'un yaratıcı faaliyetinden önce de var olan *khora*, nitekim Platon tarafından, tıpkı altın külçesi gibi sınırsız bir kütle (*Tim.* 50a), bir ana (*Tim.* 50d, 51a) ve yatak olarak karakterize edilir. Buna göre, kap, hazne olarak *khora*, her şeyden önce duyusal ya da maddi şeylerin bulunduğu yere ya da mekâna karşılık gelir. Yatak, ana veya külçe olarak *khora*, ikinci bir anlamda, var olan şeylerin kendisinden çıktıkları madde ya da dayanaktır, duyusal varlıkların kurucu unsurudur. Buna göre, duyusal şeyler sürekli olarak aynı yeri işgal edemedikleri, ama yine de bir yerde bulundukları için, belli bir istikrar ve kalıcılık sergilerler. Dolayısıyla, düzen ve şekilden yoksun olan *khora*nın, Platon'un kozmolojisinde, bir yandan duyusal şeylerin hem işgal ettikleri yer ya da mekân, çıktıkları hazne hem de kendisinden vücuda getirildikleri kurucu unsur olma işlevini yerine getirdiği söylenebilir.[32]

Kendi içinde oran, ölçü ve düzenden yoksun olan, söz konusu ölçü ve düzenin kendisine *Demiourgos* tarafından kazandırıldığı *khora*da, bununla birlikte toprak, hava, su ve ateşin, mekanik hareket tarafından belirlenen izleri bulunur (*Tim.* 52d-53c). Söz konusu mekanik hareket, Platon'un *ananke* adını verdiği, "zorunluluk" diye tercüme edilen direnç ilkesi olarak ifade edilir.[33] Rasyonel bir düzenlemeye bir şekilde karşı koyan bu zorunluluk veya direnç ilkesiyle, Platon elbette fiziki dünyanın düzen ve istikrarının tam ve mutlak olmadığını, İdealar dünyasının sadece kopyası ya da taklidi olan bu dünyanın sahip olduğu düzenin söz konusu ilkeden dolayı geçici ve eğreti olduğunu anlatmak ister.

Duyusal ya da fiziki dünyada söz konusu olan düzen ve süreklilik, *khora*yı İdeaları model olarak alıp şekillendiren *Demiourgos*'un, maddenin ayrılmaz bir parçası olan zorunluluğa baskın çıkmasının bir sonucu olup kendisini nedensellik, istikrar ve simetri benzeri özelliklerle gösterir.[34] Buna göre, evrendeki her olay bir nedene bağlı bulunduğu, keyfi veya gelişi güzel ortaya çıkmak yerine bir nedenin sonucu olduğu için, onda şaşmaz bir nedensellik ve dolayısıyla düzen vardır.[35] Öte yandan, evrende aynı nedenler hep aynı sonuçları verdiği için, Platon, onda ayrıca bir istikrar bulunduğunu

32 L. Brisson, "Plato's Natural Philosophy and Metaphysics", s. 218.
33 J. Sallis, *Chorology: On Beginning in Plato's Timaeus*, s. 54.
34 L. Brisson, "Plato's Natural Philosophy and Metaphysics", s. 218.
35 D. Zeyl, "Plato's Timaeos".

iddia eder. Ama çok daha önemlisi, söz konusu nedensel ilişki, evrendeki sürekli değişmeye rağmen hep süre gelip değişmeden kaldığı için, onda belli bir simetri bulunmak durumundadır. İnsana duyusal şeylerin dünyasını açıklayıp betimleme imkânı veren şey de matematiksel oranlarla ifade edilen değişmezliktir.[36]

Astronomisi: Platon'un *Timaeos*'ta ortaya koyduğu kozmolojinin bir başka unsuru da, bize onun canlı evren tasarımını ve bu arada astronomisini veren Dünya Ruhu'dur. Platon söz konusu Dünya Ruhu'nu, elbette fiziki dünyada, tüm değişme ve karışıklıklara rağmen, sergilenen düzeni ve düzgün hareketleri açıklamak, doğanın canlı bir organizma olarak anlaşılması gerektiğini göstermek için öne sürmüştür. Başka bir deyişle, o, Dünya Ruhu'na, insandan hareket ederek, evrendeki hareketlerin, ama özellikle de gökcisimlerinin hareketlerinin kaynağını ve sürekliliğini açıklamak amacıyla yönelmiştir. Çünkü Platon, bir anlamda en önemli kurucu üyesi olduğu Sokratik geleneğin evren-toplum ve insan arasında kurduğu süreklilik ilkesi uyarınca, evrendeki hareket ilkesinin canlı varlıklardaki kendiliğinden hareket ilkesi olarak ruhla aynı olduğunu ileri sürer.

Gerçekten de o, *psûkhe* adı verilen bir kendiliğinden veya doğal hareket ilkesiyle donatılmış olan canlı varlıklarda, olabilecek tüm değişmelere rağmen, belli bir ahenk ve düzenliliğin kendisini açığa vurduğu kanaatindeydi. Zira söz konusu doğal veya kendiliğinden hareket ilkesi sayesinde, belli bir canlı türünün üyesi olan bir varlık aynı türden başka bir varlığı vücuda getirir, bir süre boyunca yaşar, belli özellikler sergiler. İnsan söz konusu olduğunda, kendiliğinden hareket ilkesi olarak ruh, fazladan, belli birtakım niyetlerle tutarlı davranışlar sergileme kapasitesine sahip bir akılla donatılmıştır. Platon benzer bir düşünce ya da akıl yürütmeyi, hiç kuşku yok ki antropomorfik bir çizgi üzerinde, bütünüyle canlı olduğuna inandığı evrene uygular. Başka bir deyişle, evrenin bir akılla teçhiz edilmiş bir ruha sahip olduğunu söyler.

Buna göre, *Demiourgos*'un yarattığı ilk varlık, küresel ve dümdüz olan en yetkin cisim, bütün bir evrenin formu olarak Dünya-Ruhu'dur (*Tim.* 30a-c). Herhangi bir duyu ya da hareket organına sahip olmamakla beraber, *Demiourgos*'un varlığa getirdiği bu ilk Tanrı, kendine yeten, bütünüyle canlı bir varlık olarak, Parmenides'in Bir'ine benzer. Nitekim Dünya-Ruhu, Platon tarafın-

36 L. Brisson, "Plato's Natural Philosophy and Metaphysics", s. 218.

dan Parmenides'in kullanmış olduğu bir dille, homojen ve küresel (*Tim.* 33b), biricik ve her bakımdan tam olan (*Tim.* 30d-31a), vs. bir varlık şeklinde tanımlanır. Maddi âlemi, fiziki evreni çepeçevre kuşatan, sarıp sarmalayan bir güç olarak Dünya-Ruhu, aynı zamanda ezeli-ebedidir. Bunun da nedeni, elbette *Deimourgos*'un zaman içinde yaratmaktan ziyade zamanı da yaratmış ilahi bir sanatkâr olmasıdır.

Buradan da anlaşılacağı üzere, Dünya-Ruhu, akıl yoluyla kavranabilir İdealar dünyası ile duyusal dünya arasındaki ara gerçekliğe tekabül eder. O, hem düşünen bir varlık hem de bir hareket kaynağı olarak betimlendiği için, Aristoteles'in İlk Muharrik'ine benzer. Başka bir deyişle o, duyusal dünyadaki bütün hareketlerin kaynağıdır (*Tim.* 34b). Gerçekten de Dünya-Ruhu, *Demiourgos* tarafından evrenin yaratılışı sırasında tesis edilen matematiksel düzenin varlığını koruyan veya sürekliliğini temin eden güç olmak durumundadır.[37] Bir ara gerçeklik olarak Dünya-Ruhu, en büyük simetriyi sergilemesi nedeniyle bir küreye tekabül ederken, iç içe geçmiş halka ya da daireler kümesini kuşatıp sarar, bu dış küre üzerinden hareketi başlatır.[38]

Hareket kaynağı ve manevi bir güç olarak Âlem-Ruhu'nun, şu halde maddi bir yönü de vardır. Nitekim o, Platon tarafından, en dış kürede bulunmakla birlikte bütün sisteme yayılan bir güç olarak ifade edilir. Manevi bir güç olarak Âlem-Ruhu'nun nasıl olup hareketi başlatabileceği veya mekâna yayılabileceği sorularına bir yanıt getirmeyen Platon, söz konusu Âlem-Ruhu'nun yaratılması sırasında Varlık, Aynılık ve Farklılık İdealarının işe karıştığını söyler. En dış küre Aynı olanın hareketiyle devinirken, kendisi de yedi daireye bölünmüş olan iç küre, Farklı olanın dairesi içinde hareket eder.[39] Farklı olanın dairesi içinde hareket eden iç içe geçmiş yedi daire veya felek, birbirleriyle, evrendeki tüm hareketleri açıklayacak şekilde, matematiksel ilişkiler içinde bulunur. Buradan da anlaşılacağı üzere, *Timaeos*'ta Dünya-Ruhu'nun varlığı, kendilerinde o zamanlar bilinen beş gezegen ile sabit yıldızların güneş ve ayın hareket ettiği ortak merkezli dairelerin dışındaki küre üzerinden temsil edilir. Onun bulunduğu veya kendisine tekabül ettiği bu küre, evrendeki bütün düzgün hareketlerin, gerek gökci-

37 J. Sallis, *Chorology: On Beginning in Plato's Timaeus*, s. 73.
38 F. M. Cornford, *Plato's Cosmology, The Timaeus of Plato*, s. 61.
39 C. Freeland, "The Role of Cosmology in Plato's Philosophy", s. 209.

simlerinin düzgün dairesel hareketlerinin gerekse ay altı düzeydeki düzgün doğrusal hareketlerin kaynağı olarak ortaya konur (*Tim.* 40d). Gerçekten de Platon'un astronomiye en büyük katkısının yıldızların, gezegenlerin, güneş ve ayın iç içe geçmiş ortak merkezli kristal daireler üzerinde hareket ettiğini öne sürmesinden meydana gelmekteydi. Merkezde dünyanın bulunduğu bu sistemde, sonraki daire ya da küreler sırasıyla ayın, güneşin ve Merkür, Venüs, Satürn, Mars ve Jüpiter ile sabit yıldızların hareket ettikleri iç içe geçmiş dairelerdi.[40]

Aslında Platon, çok daha eski zamanlardan beri sergiledikleri düzgün ve sürekli hareket nedeniyle ilahi varlıklar olduklarına inanılan gökcisimlerinin düzenli ve sürekli hareketlerini, Dünya-Ruhu düzeyinde, *Demiourgos*'un marifetiyle açıklama cihetine gitmiştir.[41] Buna göre onun söz konusu düzenlilik ve sürekliliği açıklama noktasında iki postulat geliştirdiği kabul edilir. Bunlardan birincisine göre, gökcisimlerinin hareketi, hareketlerinin sürekliliğini temin edecek şekilde daireseldir.[42] İkinci olarak da gökcisimlerinin hareketleri, bu hareketlerin düzenliliğini sağlayacak şekilde, o zamanlar bilinen üç tür ilişkiye, sırasıyla geometrik, aritmetik ve harmonik ilişkilere tâbidir.

Fiziği: Dünyanın veya fiziki evrenin cismine söz konusu ruhu temin eden *Demiourgos*, Platon'un *Timaeos*'ta ortaya koyduğu kozmoloji uyarınca, daha sonra onun cismini yaratmaya geçer. Yani, bu dünyanın cismini meydana getiren fiziki varlıkların ilk öğelerini vücuda getirir. Bu öğeler, Empedokles'ten gelen ve Platon tarafından da iyi bilinen açıklamaya göre dört tanedir: Toprak, hava, su ve ateş. Platon, öyle anlaşılmaktadır ki, burada fiziki dünyanın maddi veya cisimsel bir yapıya sahip bulunması ve dolayısıyla da gözle görülür ve elle tutulabilir olması gerektiği düşüncesinden hareketle, bu dünyayı meydana getirecek ilk ve en temel bileşenlerin ateş ve toprak olması gerektiği sonucuna varmıştır (*Tim.* 31b). Bu iki öğenin bileşik cisimleri meydana getirecek şekilde birleşmeleri gerektiği, fakat kendileri bu birleşmeyi hayata geçirecek kapasitede olmadıkları için, bu birleşimi sağlayacak iki temel bileşenin daha olması gerekir. Bu iki ek öğe de hava ve ateştir.

40 G. Vlastos, *Plato's Universe*, s. 50.
41 L. Brisson, "Plato's Natural Philosophy and Metaphysics", s. 220.
42 F. M. Cornford, *Plato's Cosmology, The Timaeus of Plato*, s. 72.

Demiourgos'un bu dört kök maddeyi orantılı bir şekilde yarattığını söyleyen Platon, bununla birlikte dört kök madde düşüncesini kendisinden almış olduğu Empedokles'in ötesine gider. Bir kere fiziki ya da doğal cisimlerin kendilerinden meydana geldiği bu dört öğe, Toprak, Hava, Su ve Ateş İdealarının duyusal kopyaları olmak durumundadır (*Tim.* 51b). Dahası, cisimlerin veya doğal varlıkların kurucu unsurlarını (*stoikheia*) meydana getiren bu dört öğe, matematiksel ilişki ve terimler üzerinden kurulup çok yüzlü dört şekil yoluyla ifade edilir. Başka bir deyişle, onda bu dört öğeyle fiziki dünyaya ilişkin analizin sonuna varmış olmayız. Çünkü bu öğelerin de arkasında, onları meydana getiren geometrik atomlar bulunmaktadır.[43]

Bu noktada Platon'un, "dünyanın neden meydana geldiği" eski Presokratik soruya verdiği yanıtı, eski açıklamalar karşısında yaşadığı, önceki filozofların verdikleri yanıtların yetersizliğinden kaynaklanan hayal kırıklığına bir kez daha vurgu yapacak şekilde, biraz daha ayrıntılı olarak ele alabiliriz. O, bu soruya Empedokles'in verdiği "dört unsur"lu geleneksel yanıtın ötesine geçerek, dört öğeyi matematiksel nesneler üzerinden tanımlamak suretiyle yanıt verir. Platon'a göre, "varlığa gelmiş olan en yetkin cisimleri meydana getiren" bu dört öğeden hepsi de üçgenlerden meydana gelmiştir. Yani, onların kendileri de daha ilksel veya temel cisimler olan parçacıklardan oluşmuşlardır. Her parçacık düzgün bir geometrik katıya tekabül eder. Dört ayrı türden maddeye tekabül eden söz konusu parçacıklardan her biri bir dik üçgenden oluşur. Bu parçacıklar, onun teorisinin molekülleri, üçgenler de bu molekülleri meydana getiren atomlar olarak anlaşılabilir.[44]

Başka bir deyişle, öğelerin moleküllerden oluşması durumu, bu öğelerin ya da katıların yüzlerinin kavramsal ve mekânsal olarak iki farklı şekle sahip üçgenlere bölünmesini gerektirir. Maddenin temel birimleri artık bu üçgenler olup, onun fiziği maddi nesnelerin niteliklerini onların geometrik ve atomik şekilleriyle birleştirir. Buradan da anlaşılacağı üzere Platon, fiziki dünyadaki cisimlerin kurucu öğeleri olan toprağın, havanın, ateşin ve suyun varlığa gelişini açıklayacağını söylediği zaman (*Tim.* 48b-c), toprak ya da hava ya da su veyahut ateş olmayan bir şeyin bu maddelerden biri ya da diğeri haline geldiği, zaman içerisindeki bir süreçten söz etmiyordu. O, bu

43 S. M. Cohen, "Plato's Cosmology".
44 S. M. Cohen, "Plato's Cosmology".

maddelere doğru gelişen daha maddi bir şey arıyor da değildi; zira bu öğelerin elbette öncelikle mantıksal ve bu arada matematiksel bir analizini yapma yoluna gitmişti. Örneğin "kare"nin "dik açılı ikizkenar üçgen"e indirgenebileceğini söylediği zaman, karelerin iki dik açılı üçgenin bir araya getirilmesi suretiyle çatılmasından ziyade, kare kavramının daha basit bir şekle dayanan bir yapı olarak çözümlenebileceğini anlatmak istiyordu.[45]

Nitekim Platon sözgelimi "şu" atın et, kemik ve kandan meydana geldiğini söyler. Yani onun, daha da ileri gidilecek olursa, "et", "kan" ve "kemik" İdealarıyla bu yapıların duyusal kopyalarına kadar çözümlenebileceğini söyler. Bu sonuncular ise "toprak", "hava", "su" ve "ateş" İdealarıyla söz konusu İdeaların duyusal kopya ya da suretlerine sahiptir. Söz konusu duyusal kopyalar kendilerine karşılık gelen İdeanın *khora* ya da mekân içindeki yansımalarıdır. Başka bir deyişle onlar, mekânın en temel şekilleri veya biçimlenme tarzlarıdır. Sözgelimi "toprak" küptür. Çünkü toprak en hareketsiz madde iken küp de en sabit tabanlı şekildir. Ateş piramit, su yirmi, hava ise sekiz yüzlü geometrik şekildir.

Fakat Platon burada da kalmaz, söz konusu dört öğeye tekabül eden dört geometrik şekli de, daha temel, ilksel veya nihai olan iki üçgene indirger. Bunlardan biri (açıları (30/60/90 derece olan) yarım-eşkenar üçgen, diğeri de yarım kareye tekabül eden (açıları 45/45/90 derece olan üçgen) üçgendir. Bu iki geometrik şekil iki ayrı şeklin ortaya çıkışını mümkün kılar veya onlardan iki ayrı düzlem daha meydana gelir. Buna göre, bir kare iki dik açılı eşkenar üçgenin sonucu olarak ortaya çıkar (*Tim.* 55b). Eşkenar bir üçgen ise iki dik açılı, kenarları birbirine eşit olmayan üçgenin bir birleşimi olmak durumundadır (*Tim.* 54d-e).

Platon, biraz önce sözünü ettiğimiz analiz veya indirgemenin tersine, bu kez sentez veya kuruluş yolunda, eşkenar üçgenlerin üç düzgün çok yüzlü, yani üç temel elementi meydana getirecek şekilde bir araya geldiklerini söyler. Gerçekten de ateşe karşılık gelen piramit dört eşkenar üçgenden, havaya tekabül eden sekiz yüzlü şekil sekiz eşkenar üçgenden, yirmi yüzlü şekil olarak da su yirmi eşkenar üçgenden meydana gelmektedir. Oysa toprağa karşılık gelen geometrik şekil olarak küpü altı kare meydana getirir (*Tim.* 54d-55c).

45 W. T. Jones, *Batı Felsefesi Tarihi*, ss. 223-224.

Element	Geometrik Şekil	Yüz Sayısı	Kurucu Dik Açılı Üçgen Sayısı
Ateş	Piramit	4 eşkenar üçgen	Kenarları eşit olmayan 24 üçgen
Hava	Sekiz Yüzlü	8 eşkenar üçgen	Kenarları eşit olmayan 48 üçgen
Su	Yirmi yüzlü	20 eşkenar üçgen	Kenarları eşit olmayan 120 üçgen
Toprak	Küp	6 kare	24 ikizkenar üçgen

Onun fiziğinde çeşitli elementlere veya dört öğeye tekabül eden düzgün geometrik şekiller, kolaylıkla görüleceği üzere, tamamıyla bu şekillerin mahfaza veya kaplarını meydana getiren yüzlerin bir fonksiyonu olarak tanımlanır. Söz konusu yüzlerin kenarları ise kendilerini oluşturan dik açılı üçgenlerin hipotenüsüne karşılık gelen bir ilk değer üzerinden ifade edilir (*Tim.* 57c-d). Platon, biraz daha öteye giderek, dört temel elementin özelliklerini de aynı model üzerinden ortaya koyar:

Element	Şekil	Yüz Sayısı	Ağırlık	Hareket	Keskinlik
Toprak	Küp	6 kare	Daha ağır	Sabit	Biçimlendirilebilir
Su	Yirmi yüzlü	20 üçgen	Ağır	Daha az hareketli	Keskin
Hava	Sekiz yüzlü	8 üçgen	Hafif	Hareketli	Daha keskin
Ateş	Piramit	4 üçgen	Daha hafif	Çok hareketli	En keskin

Platon, dört geometrik şekille birleşecek şekilde dört öğeye indirgenebilen fiziği veya kozmolojik modelinin, şu halde bütün bir fiziki dünyanın nesnelerini açıklamaya bütünüyle elverişli olduğundan emindi. Nitekim o, evrende görülen en kompleks veya karmaşık varlıkların dört elementin çok çeşitli değişim, farklı versiyon veya görünümlerinden ibaret olduğu görüşündeydi.[46] Bu yüzden evrenin bütün bir maddi yapısını dört öğeye ve son çözümlemede de yarım eşkenar üçgen ile yarım kareye, yani iki dik üçgene indirgeme yoluna gitti.[47]

46 C. Freeland, "The Role of Cosmology in Plato's Philosophy", s. 211.
47 L. Brisson, "Plato's Natural Philosophy and Metaphysics", s. 223.

Gerçekten de bu dört elementle birlikte, onlara tekabül eden geometrik şekillerin varlığı kabul edildiğinde, fizikte ele alınan çok çeşitli fiziki süreçlerin söz konusu geometrik şekillerin girebileceği çeşitli bağıntılara çözümlenebileceği ve bu bağıntılar üzerinden ifade edilebileceği öne sürülebilir.[48] Platon'un yaptığı şey de, tam olarak bu olmuştur. Buna göre o, iki tür değişmeyle ilgilenmekteydi.[49] O, her şeyden önce dört element veya madde türünün geçirdiği değişim veya dönüşümler üzerinde durdu; ikinci olarak da belli bir madde türünün başka bir madde türüne dönüşmesiyle meşgul olmaktaydı. Platon sözgelimi suyun buharlaşıp havaya karışması, havanın yoğunlaşıp suya dönüşmesi süreciyle meşgul olup bu değişmelere bir açıklama getirmeye çalışıyordu.

O, söz konusu açıklama sürecinde sadece, dört elemente karşılık gelen dört geometrik şeklin mahfaza veya kaplarını meydana getiren yüzeylerin sayısını dikkate aldı. İşte bu çerçeve içinde, söz konusu çok yüzlülerin veya geometrik şekillerin yüzeylerini meydana getiren üçgenler arasında kurulan mütekabiliyet veya eşdeğerlik ilişkileri, ona dört elementin birbirlerine nasıl dönüştüklerini olduğu kadar evrende oluş ve bozuluşun nasıl gerçekleştiğini açıklama imkânı vermiştir.[50] Platon'un kurduğu eşdeğerliklerden bazılarını ya da daha doğrusu dört elementin birbirine dönüşümleriyle ilgili kuralları şu şekilde ifade edebiliriz:

1 [ateş] = 4Δ[51]
2 [ateş] = 2 x 4Δ = 8Δ = 1 [hava]
1 [ateş] + 2 [hava] = 4Δ + (2 x 8Δ) = 20Δ = 1 [su]
2 ½ [hava] = 2 ½ x 8Δ = 1 [su]
1 [su] = 5 x 4Δ = 5 [ateş]
1 [su] = 3 [ateş] + 1 [hava] = (3 x 4Δ) + 8Δ
1 [su] = 1 [ateş] + 2 [hava] = 4Δ + (2 x 8Δ)
2 [su] = 5 [hava] = 5 x 8Δ.

Buna göre, iki türden dik açılı temel üçgenin ezeli ve ebedi olduğunu, yani yaratılmamış ve yok edilemez olduğunu kabul

48 W. T. Jones, *Batı Felsefesi Tarihi*, s. 226.
49 G. Vlastos, *Plato's Universe*, s. 70.
50 L. Brisson, "Plato's Natural Philosophy and Metaphysics", s. 224.
51 Söz konusu D sembolü ile dört elemente karşılık gelen geometrik şekillerin her bir yüzeyini meydana getiren eşkenar üçgen simgeleştirilmektedir.

eden Platon, buna bağlı olarak dört element türünden her birinin geçirdiği dönüşümlerde bir şekilde içerilen üçgen sayısının da korunduğunu varsayar. Dahası, yalnızca yüzleri eşkenar üçgenlerin formlarından meydana gelen geometrik şekillere tekabül eden elementler birbirlerine dönüşebilirler. Geometrik şekil olarak, yüzeyleri kare olan küpe karşılık gelen toprak, bu sürece hiçbir şekilde dahil olmaz; o, sadece duyusal varlıkların terkibine girer ve yok oluşunda ondan ayrılır. İşte bu yüzden, onun fiziğinde elementlerin dönüşümü veya maruz kaldıkları değişme, düzgün geometrik şekillerin hacimlerinin bir fonksiyonu olarak değil de, onları meydana getiren yüzeylerin bir fonksiyonu olarak değerlendirilir. Bütün bunlar, matematiksel bir yapı içinde ele alınıp, niceliksel formüllerle ifade edilir.[52]

Söz konusu matematiksel yapı da, hiç kuşku yok ki ruhun eseri olmak durumundadır. Başka bir deyişle, *Demiourgos* ya da ilahi sanatkâr *khora*ya, ondan birtakım geometrik şekilleri çıkartmak veya ona birtakım çok yüzlüler sokmak suretiyle matematiksel olarak şekil vermiştir.[53] Bir cismin başka bir cisme doğru değişmesinin, belli bir madde türünün başka bir madde türüne dönüşmesinin matematiksel bağıntılarla veya niceliksel formüllerle açıklanabilmesini mümkün kılan şey, budur. Gerçekten de matematik, Platon'a göre, bize duyusal dünyaya kendisinden pay aldığı akledilir dünyanın belirli yüklemlerini izafe etme, kimi özelliklerini yükleme imkânı verir. Duyusal dünya ancak bu şekilde düzen ve süreklilik kazanır. Buradan da anlaşılacağı üzere, duyusal dünyanın akıl yoluyla kavranabilir dünyadan pay almasını mümkün hale getiren şey, matematik olmuştur.[54]

Bununla birlikte, duyusal dünyanın veya bu dünyada gerçekleşen değişmenin, ortaya çıkan mekanik hareketin bu şekilde kazandığı süreklilik ve düzenin her daim devam etmesini garanti edecek hiçbir şey bulunmamaktadır. Platon Dünya-Ruhu'nun varlığını bunun için, yani *Demiourgos*'un eylemini zaman ekseninde sınırsızca uzatmak, O'nun marifetiyle ortaya çıkan düzeni koruyup devam ettirmek için öne sürmüştür. Söz konusu Dünya-Ruhu hipotezi fiziki dünyadaki cisimler ile farklı madde türlerinin hareketlerinin nasıl düzen kazanıp neden dolayı düzenli olduğunu açıklamakla

52 L. Brisson, "Plato's Natural Philosophy and Metaphysics", s. 224.
53 F. M. Cornford, *Plato's Cosmology, The Timaeus of Plato*, s. 281.
54 L. Brisson, "Plato's Natural Philosophy and Metaphysics", s. 225.

kalmaz. Fakat bir yandan da bu hareketin matematiksel yasalara tabi olmasının sebeplerini verir.

Biyolojisi: Platon, evren için geçerli olan bu durumun, elbette insan için de geçerli olduğunu söyler. Başka bir deyişle, *Timaeos*'ta sıra biyolojiye geldiğinde, Platon canlıyı, tıpkı evrende olduğu gibi bir ruhla donatılmış varlık olarak ifade ederken, ruhu da, fiziki olduğu kadar psişik her tür kendiliğinden hareketin başlatıcısı, kendi kendisini harekete geçirici ilkesi olarak tanımlar (*Tim.* 35a-d).

Ruhla donatılan varlıkları da o, hiyerarşik olarak sınıflar. Buna göre en tepede tanrılar bulunur (*Tim.* 40d), daha sonra insan varlıkları gelir. Hiyerarşide insanları sırasıyla havada, karada ve denizde yaşayan hayvanlar, onları da hiyerarşinin en altında bulunan bitkiler takip eder. İnsan varlıklarıyla hayvanları bir tarafta tanrılardan, diğer tarafta ise sadece nebati bir ruha sahip bulunan bitkilerden ayıran Platon, insan ruhunun tanrıların ruhuyla bir ve aynı yapıda olduğunu ileri sürer (*Tim.* 41d). Onun bakış açısından insanlar, evrenle tam tamına aynı modele uygun olarak vücuda getirilmişlerdir. Buna göre, insanlar, Dünya-Ruhu'nda olduğu gibi, edimselliği matematiksel oranlarla ifade edilebilen bir rasyonel unsurla donatılmış bir ruha sahiptirler.

Onun bedeni ise yine evrenin cisminde olduğu gibi, dört öğe ya da elementten yapılmıştır. İşte bundan dolayı, "büyük evren" anlamına gelen *makrokosmos* ile bir minyatür evren olarak "insan"a tekabül eden *mikrokosmos* arasında, en azından aynı matematiksel yasalara tabi olmak, akıl tarafından belirlenmek anlamında yapısal bir benzerlik vardır. Yine de insan ile evren arasında iki bakımdan farklılık olduğu kabul edilir. Buna göre, evrenin veya fiziki dünyanın cismiyle karşı karşıya getirildiğinde, insan bedeni yok oluşa tabi olduğu gibi, insan ruhu da, akledilir âlemle olan tefekkür ilişkisinin varlığı veya yokluğuna bağlı olarak, kendisinin farklı bedenlere girişini zorunlu hale getiren bir tarihsel süreci yaşar (*Tim.* 90e-92c).

İnsanın, evrenin cismi gibi dört elementten yaratılan bedeni söz konusu olduğunda, Platon *Demiourgos*'un, öncelikle kemikleri, sonra da eti yarattığını ileri sürer. O, bunun için düzgün ve en pürüzsüz üçgenleri seçmiş, bu noktada öncelikle içine beynin yerleştirileceği kafatasını, daha doğrusu kemikleri vücuda getirmiştir. *Demiourgos*, daha sonra yine toprak, hava, su ve ateşten, kemiklerin tutacağı eti yaratmış, fakat burada ete tuz ve asitten oluşan belli bir maya eklemiştir. Buradan hareketle, Platon'da insan bedeninin de dört düzgün geometrik şekle, yani kendileri de iki tip üçgenden

türeyen yüzeylerden oluşmuş düzgün çok yüzlülere tekabül eden dört elemente indirgendiğini söyleyebiliriz. Gerçekten de bu iki temel dik üçgenin, yani yarım eşkenar üçgen ile yarım karenin matematiksel özellikleri et ile kemik arasındaki farklılıkları ve kişinin vücut yapısını açıklar.

Şu halde biyolojiyi bile matematikselleştiren[55] veya niceliksel bir dille ifade eden Platon, dahası bir kez daha teleolojik bakış açısının etkisiyle, insanı esas olarak ruhsal boyutu üzerinden tanımlar. Başka bir deyişle, insanın yaratılışında, öncelikle ruhu ve ruhun temel amaçlarını gözetir. Nitekim ona göre insan, kendisindeki her şeyin belli bir amaçla ve akıl için düzenlenen bir bedenle kuşatılan bir ruhun en temel parçası olarak akıl ya da zekâ olmak durumundadır. İnsan ruhu, tefekkürde bulunabilmek, evreni bilebilmek, kendisini ahlaki amaçları doğrultusunda test edebilmek için duyumlara ve duygularla tutkulara ihtiyaç duyar. Platon, bu yüzden onun yaratılışında ilk sırayı kafa veya başa verir.

Kafanın bir bütün olarak evrenin temel alınması suretiyle, *kosmos* gibi küresel veya dairesel bir tarzda vücuda getirildiğini söyleyen Platon'a göre, kafa, kürenin yetkin doğasını taklit ettiği için, hem lafzi hem de mecazi olarak bedenin en yüksek ve en üstün parçasıdır. Bu yüzden başta felsefi faaliyeti teşvik eden görme duyusu olmak üzere, en temel ve rafine duyular onda bulunur. Gerçekten de Platon, adaleti tesis edecek şekilde oluşturduğu üç sınıflı ideal devletinde olduğu gibi, insan bedenini de üç parçaya böler. Baş, gövde ve karın. Bunlardan aklın bulunduğu yer olarak baş, şekil yönünden en kusursuz şekil olan küreye benzer. O, bütün bir organizmayı yöneten güç olması nedeniyle, insan bedeninin en tepesine konmuştur.

Gövde kendisini hareket ettirip ona hizmet edecek ayaklara ve kollara sahiptir. Göğüs yüksek tutkuların merkezi olup, söz konusu tutkular, Platon'a göre, akla tabi olmaları için, kafanın aşağısına konmuş ve ondan boyunla ayrılmışlardır. Oysa kaba istek ve arzular, diyaframla yüksek tutkulardan ayrılmış olarak karında bulunurlar. Bu kaba ve aşağı arzuların aklın, hatta yüksek tutkuların egemenliği altına alınabilmeleri için, *Demiourgos*, vücudun bu kısmına düşüncelerin hayal veya suretlerini bir ayna gibi yansıtmaya yarayan dümdüz ve parlak bir organ olarak karaciğeri koymuştur. O, acı bir madde ve tatlı bir badeden meydana gelen bir şey olarak,

55 L. Brisson, "Plato's Natural Philosophy and Metaphysics", s. 227.

bunlardan biriyle düzensiz eğilimleri kontrol altına alır; istekler makul, arzular akla uygun olduğu zaman ise, ötekini salgılar. Ruhun rasyonel parçasını beyne, isteyen parçasını veya iştiha tarafını karna yerleştiren Platon, onun orta kısmını veya gönül parçasını kalbe oturtur (*Tim.* 70a-c).

Platon, *Timaeos*'un son bölümünde ayrıca, insan bedeninin bir bütün olarak düzenli bir biçimde işlemesini temin eden üç sistemi ayrı ayrı ve arka arkaya ele alır. Bunlardan önce gelen dolaşım sisteminde, kanın dolaşımı bir bahçe metaforu üzerinden, damarlar yoluyla ifade edilir (77c-78a). Kanın dolaşımı, ona göre, vücudun bütün parçalarının beslenmesini sağladığı gibi, duyumun aracı olma işlevi de görür. Kanın beslenme ve sindirim sisteminde de çok önemli bir rol oynadığını dile getiren Platon, hastalıkları da matematiksel oranlarla ifade etmiştir.

Epistemolojisi

Platon'un metafiziğinden ayrılmaz olan epistemolojisine geçtiğimizde, bu kez daha bir güvenli olarak onun epistemolojinin kurucusu olduğunu kesinlikle ileri sürebiliriz. O, gerçekten de "metafiziksel epistemoloji"sinde[56] sadece varlık anlayışına uygun düşen bir bilgi öğretisi inşa etmekle, "*episteme*nin, yani bilginin gerçekte ne olduğu" sorusuna oldukça ayrıntılı ve sağlam bir yanıt vermekle kalmamıştır. Çok daha önemlisi, epistemolojinin, biri dışında, tüm konu ve problemlerini ele almış, hepsine fazlasıyla anlaşılır olan çözüm ya da açıklamalar getirmiştir. Buna göre o, bilginin doğası veya neliği, türleri, doğruluğu, kaynağı ve sınırları meselelerini, felsefe tarihinde ilk kez olarak olabildiğine ayrıntılı bir biçimde ele alıp tartışmıştır. Onun ele almadığı yegâne mesele ise özellikle modern epistemolojinin önemli konularından birini oluşturan "bilginin imkânı" veya bilginin olup olmadığı konusudur. Bunun da hiç kuşku yok ki en önemli nedeni, onun, özellikle Pythagorasçı bakış açısından ve dolayısıyla matematikten etkilenmiş bir filozof olarak kesin ve mutlak bilginin mümkün olduğuna tam anlamıyla ikna olmuş olmasıdır.

Başta Sextus Emprikus olmak üzere, septik filozofların kendisine dönük nitelemelerini kabul edecek şekilde, bu anlamda dogmatik bir düşünür gibi davranan Platon'un gerçekten de bilginin var ya da en azından mümkün olduğunu peşinen varsaydığını

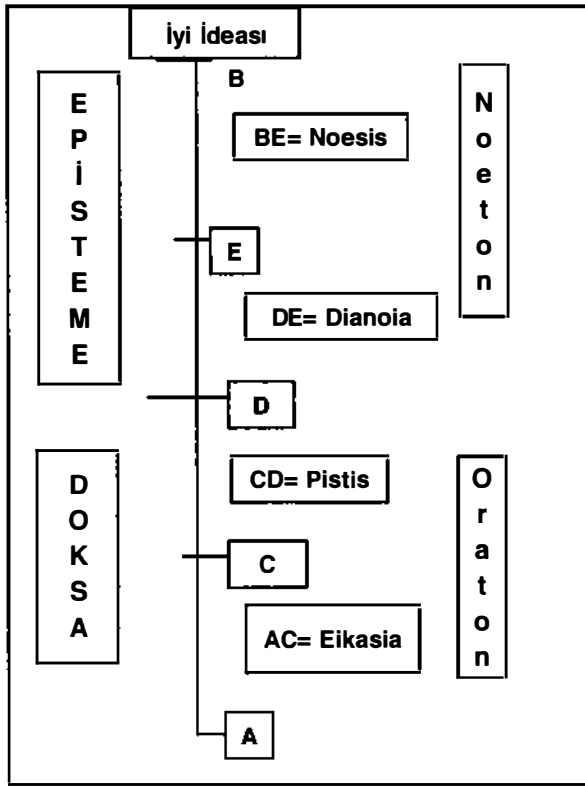
56 N. P. White, "Plato's Metaphysical Epistemology", ss. 277-310.

kesinlikle söyleyebiliriz. O, bilginin, üstelik kesin ve zorunlu bilginin varlığını kabul ettikten sonra, onun nasıl mümkün olduğunu araştırıp bilginin koşullarını ortaya koymaya çalışmıştır. Başka bir deyişle, Platon, gerçek anlamda bilginin bir yandan belirli nesne türlerini, diğer yandan da özel birtakım zihin hallerini gerektirdiğini görmüş ve epistemolojisine bu temel üzerinde şekil vermiştir. Onun belli türden bilginin, yani neyin gerçekten var olduğuna dair metafiziksel bilginin, ezeli-ebedi hakikatlere ilişkin bilginin kendine özgü birtakım nesne ya da varlıkları gerekli kıldığını söylerken, anlatmak istediği şey budur.

Bilgi Tanımları: Platon, ister metafiziğinden epistemolojisine ya da iddia ettiğimiz üzere, epistemolojisinden metafiziğine gitmiş olsun, "metafiziksel epistemolojisinde", fazladan bilginin ontolojisini dikkate almıştır. Başka bir deyişle o, önce bilginin üç kurucu unsuru veya öğesi olduğunu öne sürmekteydi. Bu öğelerden birincisi özne veya bilen öznenin zihin hali (*pathos*), ikincisi bilinen şey veya bilinen nesne, üçüncüsü ise sonuçta ortaya çıkan ürün anlamında bilgidir. O, işte bu yüzden epistemoloji tarihinde geliştirilmiş olan üç ayrı bilgi tanımının da, her birinin ilk örneğini vermek anlamında kaynağında bulunur. Buna göre Platon'un epistemolojisinde bilgi önce nesnesiyle tanımlanır; nitekim değişenin bilinemeyeceğini, bireylerin bilginin konusu olamayacağını ileri süren filozof, bilginin İdeaların bilgisi olduğunu savunmuştur. O, bilgiyi ikinci olarak bilen zihin üzerinden, öznenin kaydettiği entelektüel başarı yoluyla veya "entelektüel bir gelişme süreci" olarak tanımlar. Bilgi, onda üçüncü olarak "temellendirilip hesabı verilmiş doğru inanç" şeklinde tanımlanır.

O, bilginin doğası ve nesneleri konusunu *Devlet* adlı diyalogunda, ünlü *Bölünmüş Çizgi Analojisi*'nde ele alır. Dünyanın veya varlığın yapısını, daha önce de görmüş olduğumuz üzere, düalist bir metafizik üzerinden ortaya koyan analojide, bütün bir varlık alanı tek bir çizgiyle (AB doğrusuyla) gösterilir. Doğrunun konstrüksiyonu, modern insanın "en son gelenin en iyi olduğu" pozitivist ön kabulüne benzer bir biçimde, Platon'dan başlayarak özellikle Ortaçağ kültüründe çok kilit bir önem kazanacak olan "en yüksekte olanın en gerçek ve en değerli olduğu" ön kabulüne uygun olarak, dikey olmak durumundadır. Dikey doğru, dahası analojinin temelindeki orijinal-suret, asıl-kopya ilişkisini, yatay bir çizgiye göre çok daha iyi verir. Öte yandan, çizginin tamamen dışında ve altında, "mutlak yokluk" dünyası, üstünde ise başka bir benzetmenin

konusu yapılırken, Platon tarafından "varlığın ve bilginin ötesinde olduğu" söylenecek olan İyi İdeası bulunur.



Çizgi, ortadan ikiye bölündüğü zaman, biri aşağıda (AD), diğeri yukarıda (BD) olan iki ayrı kesit elde ederiz. Bu iki kesitle, varlık yönünden Platon'un, biri akledilir (*noeton*) İdealar dünyasına, diğeri ise gözle görülür veya duyu yoluyla algılanan (*oraton*) fenomenler ya da görünüşler dünyasına karşılık gelen iki dünyalı metafiziğini elde ederiz. Metafizik açıdan hakikaten var olan İdealar dünyası olup, değişme içindeki fenomenler veya duyusal görünüşler dünyası onun bir yansıması, gölgesi veya suretidir. Nedensellik yukarıdan aşağıya doğru işlediğinden veya varlık bakımından hareket

çizgide yukarıdan aşağıya doğru olduğundan, nesnel gerçeklikler, kendinden kaim varlıklar olarak İdealar, fenomenlerin varlık sebebidirler. Nedensellik, elbette aşkın olanın içkin nedenselliğidir. Yani duyusal dünyanın ötesinde olma anlamında görünüşler dünyasına aşkın olan İdealar, kendilerinden pay alan örnekler ya da asıllarına benzemeye çalışan bireysel kopyalar sayesinde dünyaya içkin hale gelirler.

Nasıl ki iki ayrı varlık alanı varsa, söz konusu varlık alanlarına tekabül edecek şekilde, iki farklı biliş tarzı ya da türü vardır. Bunlardan biri İdeaları konu alan, ezeli-ebedi, zorunlu ve akıl yoluyla bilinebilir varlıklar olarak İdealara yönelen rasyonel felsefi bilgi anlamında *epistemed*ir. Diğeri ise görünüşler dünyasının, akıl yoluyla değil de, duyu yoluyla idrak edilebilir fenomenlerine ilişkin sanı ya da kanaat anlamında *doksa*dır. Söz konusu çizgi analojisi yoluyla, gerçekten bilinebilir olan şeylerin, sanı ya da kanaate konu olan inanılabilir nesnelerden farklı olduğunu öne süren Platon'a göre, sadece hakiki olan, gerçekten var olan bilinebildiği için (*Devlet* 477e), bir tek İdealar bilginin nesnesi olabilirler. Buradan çıkan sonuç açıktır: Değişen hiçbir şekilde bilinemez. Değişenin belli bir zamanda belli bir türden olduğu, buna karşın daha sonraki bir zamanda söz konusu türden olmadığı için bir çelişki içerdiğini,[57] kendinde çelişik olan bir şeyin ise gerçekte var olmadığını savunan Platon açısından bu, fenomenlerin, bireysel nesnelerin tam olarak bilginin konusu olamayacağı anlamına gelir. Duyusal dünya için, inanç ya da kanaatten daha fazlası söz konusu olamaz. Bu yüzden inançtan bilgiye, *doksa*dan *epistemey*e doğru bir hareket, sadece zihin hali, bilme melekesi bakımından bir değişikliği değil, fakat bilgi ya da kavrayışa konu olan nesne yönünden de bir değişikliği gerektirir.

Platon burada kalmaz, daha sonra çizginin her iki parçasını da o başlangıçta bölündüğü zaman göz önünde tutulmuş orana göre yeniden ikiye bölerek, sonuçta dört ayrı varlık türünü ve onlara karşılık gelen dört farklı biliş tarzını temsil edecek dört ayrı kesit elde eder. Buna göre, artık ikisi gözle görünür dünyayı, diğer ikisi ise akılla anlaşılır dünyayı simgeleyen dört ayrı parça söz konusudur. Çizginin başlangıçtaki bölme sırasında oluşturulan ilk iki parçası arasında geçerli olan orijinal-suret veya asıl-taklit ilişkisi, şimdi hem duyusal dünyayı simgeleyen iki parça ve hem de akledilir

57 R. E. Allen, "The Argument from Opposites in *Republic*", ss. 325-35.

dünyaya tekabül eden iki parça arasında aynen var olmaya devam eder. Buna göre, örneğin gözle görülür dünyayı oluşturan iki kesit ya da bölmeden, suretlerden oluşan birincisinin (AC) bu suretlerin orijinallerinden meydana gelen ikincisi (CD) karşısındaki ontolojik statüsü, duyusal dünyanın akıl yoluyla kavranabilir dünya karşısındaki ontolojik statüsü neyse odur.

Bunlardan çizginin en alttaki kesitinin, yani AC'nin kapsamı içine giren nesneler Platon tarafından sırasıyla gölgeler, yansıyan görüntüler ve bu türden her şey (*Devlet* 510a) olarak tanımlanır. Buna karşın bu kesitin orijinali olarak düşünülen DC'nin gösterdiği nesneler ise canlı varlıklar ya da hayvanlar, bütün bitkiler ve insan elinden çıkan yapma her şey (*Devlet* 510a) diye belirlenir. AC kapsamı içinde geçen "bu türden her şey" ifadesiyle, L. R. Nettleship'in bütün bir düş alanının,[58] D. Ross'un kırılma türünden optik olay ve yansımaların[59] kastedilmiş olduğu iddialarına ek olarak, şiir ve resim türünden mimetik sanatların, retorik benzeri edebi ya da politik sanatların ortaya koyduğu ürünlerin de anlatılmak istendiği söylenebilir. Bu iki kesitin objeleri, şu halde, bir bütün olarak duyusal dünyanın fenomenleriyle bu fenomenlerin çeşitli ortamlardaki suret ya da gölgelerinden meydana gelir.

Duyusal dünyadan akledilir veya akıl yoluyla kavranabilir dünyaya geçildiğinde, burası kendi içinde matematiksel bilimlerle diyalektik ya da felsefenin nesnelerini gösteren iki ayrı bölmeye ayrılır. Bunlardan matematiksel bilimlere özgü biliş tarzının nesnelerinden oluşan kesit (DE) için, Platon herhangi bir belirlemede bulunmaz, fakat onları tanımlayan koşulları sıralar. Buna göre, DE kesiti ile temsil edilmek durumunda olan nesnelerin, akledilir objeler (*Devlet* 509d, 510b, 511b), matematiksel düşünmenin nesneleri (510c, 511b), felsefi kavrayışın nesnelerinden tamamen ayrı (511c), üst kesitteki nesnelerin suret ya da görünüşleri olmak (510b, 510e) ve gerçeklik bakımından inancın nesneleriyle felsefi tefekkürün nesneleri arasında bulunmak (511e) gibi koşulları yerine getirmeleri gerekir. Bunları sağlayabilen nesneler ise, her ne kadar Platon ifade etmese de, Aristoteles'in *Metafizik*'te Platon'un "duyusal şeylere ve İdealara ek olarak, bu ikisinin arasında bir yer işgal eden objeler olarak varoluşunu öne sürdüğünü" söylediği "matematiksel ara nesnelerdir (*ta metaxu*)" (*Met.*, 987b). Pek çok Platon yorumcusu tarafından da

58 R. L. Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, s. 242.
59 D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, 1951, s. 46.

benimsenen bu yoruma göre, matematikçi duyusal nesnelerden de tümellerden de hiçbir şekilde söz etmeyip akılla anlaşılabilir tikeller hakkında konuşur. Örneğin geometrici birbiriyle kesişen iki çemberden söz ettiği zaman, o ne gözle görülebilir, yani kağıda ya da kara tahtaya çizilmiş çemberler, ne de ideal bir şekil olarak çember üzerine konuşur. O, gerçekte akılla anlaşılabilir çemberlerden söz etmektedir.

Yine matematikçi iki artı ikinin dört ettiğini söylerken, o, kendisine ideal bir sayı olan ikiliğin kendisiyle toplandığı zaman kaç ettiğini soruyor değildir. Çünkü Aristoteles'in de belirttiği üzere, Platon'da tam sayılar, biri de kapsayacak şekilde öyle bir dizi oluştururlar ki, bu dizide sayılar birbirlerine eklenmek suretiyle bulunamazlar (*Met.*, 1083a). Örneğin ideal bir sayı olarak iki ya da ikilik, iki birimin birbirlerine eklenmesiyle elde edilmiş değildir; o, ezeli-ebedi olarak vardır ve kendi kendisiyle özdeştir. Başka bir deyişle, Platon'un anlayışında her şeyden önce diğer İdealarla birlikte ve onlarla tam olarak aynı ontolojik düzeyde bulunan ideal sayı ve ideal şekiller vardır. İkinci olarak, bu aynı ideal sayı ve ideal şekillerden pay almak suretiyle var olan matematiksel ara nesneler olarak akledilir sayılar ve şekillerden söz etmek gerekir. İkinciler birincilerden, onların bir ya da biricik olduğu yerde, kendilerinin birçok olmalarıyla ayrılırlar.[60]

Buna göre, ideal sayılar ve ideal şekiller birtakım büyüklükler olmayıp, tümel matematiksel kavramlarımızın nesnel içerik ya da gönderimlerinden başka hiçbir şey değildirler. Dahası, söz konusu ideal sayı ya da şekillerin matematiksel araştırmalarda kullanılabilecek belirli hiçbir özellikleri yoktur. Sözgelimi, ideal üçgeni ya da Üçgenlik İdeası'nı, ideal çemberle dahilen temas edecek şekilde, Çember İdeası'nın içine çizmek hiçbir şekilde söz konusu olamaz. Çünkü ideal çemberin alanı, yarıçapı, çevresi ve alanı olmadığı gibi, ideal üçgen de üç kenarı bulunan ve iç açıları toplamı yüz seksen derece olan bir şekil değildir. Bu, bir yandan apaçık olduğu kadar, diğer yandan da şaşırtıcı bir düşüncedir. O, özellikle zaman ve mekân içinde var olmayan nesnel bir şey olarak İnsan İdeası'nın kollara ya da bacaklara veya arzu ya da düşüncelere sahip olmadığı dikkate alındığı zaman açık hale gelir. Ama o, bir yandan da Platon açısından geometri ve benzeri bilimlerin mutlak varlık hakkında olmaları olgusunu düşünmeye alıştığımız için şaşırtıcı bir düşünce

60 M. J. White, "Plato and Mathematics", s. 239.

olmaya devam eder. Bununla birlikte, ideal sayıların birbirlerine eklenemez olduklarını öne sürmek, matematiksel bilimlerin teoremlerinin nesnelerinin duyusal şeylerle ideal sayılar ve ideal şekiller arasında bir yerde bulunduğunu öne sürmekten başka bir şey değildir. Buna göre, matematiksel ara nesneler olarak üçgenler ideal üçgenden, karatahtaya ya da kağıda çizilmiş üçgenlerin onların kendilerinden pay aldıklarından farklı bir biçimde pay alırlar. İnanç veya sanının nesneleri olan karatahtaya çizilmiş üçgenler, matematiksel ara nesneler olan yetkin üçgenlerden, onların, örneğin üç kenarlı olmak, iç açılarının toplamının yüz seksen derece olması benzeri, belirli birtakım özelliklerine sahip olacak şekilde pay alırlar. Oysa matematiksel bilimlerin nesneleri olan yetkin üçgenler, üst kesitteki felsefi kavrayışın nesnesi olan ideal üçgenden, sezgisel olarak kavranabilecek basit "üçgenlik" niteliğine sahip olacak şekilde pay almak durumundadırlar. Onlar ideal üçgenin kopya ya da suretleridirler.

Çizginin en üstteki kesitinin (BE) nesneleri ise felsefi tefekkürün konusunu oluşturan İdealardır. Bu, analojinin hemen her yerinde, ama özellikle de *Devlet* 511d-e'de açık seçik olarak ortaya konur. Platon'un epistemolojisinde, gerçek bilginin nesnelerinin, onun bütün bir felsefi kariyeri boyunca, daima ve yalnızca İdealar olduğu açık seçik olarak bilinen bir şeydir. F. M. Cornford, onun *Theaetetos* adlı diyalogunun İngilizce çevirisine yazdığı yorumun son sayfalarında, söz konusu diyalogda bilgiyi tanımlama girişimlerinin başarısızlığa uğramasından sonra, bu konuyla ilgili olarak şunları söyler:

> Platoncu gerekli çıkarımı yapacaktır. Doğru bilgi nesnesi olarak, farklı düzenden olan şeylere, duyusal şeylere değil de, akılla anlaşılabilir Formlara ve Formlara ilişkin doğrulara sahiptir. Bu türden nesneler zorunlu olarak biriciktir, onlar varlığa gelmezler ve yok olmazlar ya da herhangi bir bakımdan değişmeye uğramazlar. Dolayısıyla, sadece onları ve onlara ilişkin ezeli-ebedi doğruları bilebiliriz. *Theaetetos*, bilgiyi duyusal nesnelerden türetmeye yönelik tüm girişimlerin sonuçsuzluğunu göstererek bizi bu eski sonuca götürür.[61]

Dört kesit, ontolojik açıdan birbirleriyle ilişki içinde değerlendirildiğinde, ortaya Platon'un meşhur varlık dereceleri anlayışı çıkar.

61 F. M. Cornford, *Platon'un Bilgi Kuramı*, s. 301.

En yüksek olanın en gerçek olduğu kabulünden ve Platon'un gerçekten var olanın İdealar olduğu görüşünden hareket edildiğinde, akledilir İdealardan aşağıya gölgelere doğru varlığın üç derecesi kat edilir. Buna göre, gerçekten ve mutlak bir biçimde var olan Güzellik İdeası'dır (BE); Troyalı Helen (CD), ne kadar güzel olursa olsun, ancak kısmen ya da göreli olarak güzel olduğu, onun güzelliği fâni ya da gelip geçici olduğu için, varlığın ikinci derecesini meydana getirir. Troyalı Helen'in aynadaki görüntüsü veya Homeros'un destanındaki betimi (AC), gerçekliğin üçüncü derecesine karşılık gelir. Varlıkta hareket şu halde yukarıdan aşağıya doğru olup, bir üst kesitteki varlık hemen alt kesitteki varlığın varlık sebebi olmak durumundadır. Ve yine, yukarıdan aşağıya doğru inildikçe, varlıktan uzaklaşılır, bir gerçeklik kaybıyla karşı karşıya kalınır. Bir de tüm bunlara, Platon tarafından, Güneş'e benzetilirken, varlığın ve bilginin ötesinde olduğu söylenen İyi İdeası eklenebilir.

Nasıl ki varlığın dereceleri veya farklı tezahürleri varsa, her bir ayrı varlık tarzını konu alan farklı biliş türleri vardır. Buna göre, biliş tarzlarının alttaki iki tanesi duyusal dünya, yani değişen, varlığa gelen, yok olup giden bireysel, duyusal varlıkların dünyası ile buna karşın üstteki iki tanesi ise değişmez, genel ve ezeli-ebedi varlıkların dünyası ile ilgilidir. Bunlardan en aşağıda olan biliş tarzı, Platon'un tahmin (*eikasia*) adını verdiği, düşlerle, gölgelerle ve yansımalarla ilgili olan duyusal bir bilgi türüdür (AC). Çölde görülen bir serap bu türden bir bilgiye iyi bir örnektir. Burada söz konusu olan zihinsel faaliyet, gölge aslı hakkında belli ipuçları verdiği için, gölgesi vuran bir varlığın gölgesinden aslını tahmin etmek[62] veya gölgelerin kendi aralarındaki ilişkiler üzerine tahmin yürütmektir.[63] *Eikasia*da insan zihni, her ne kadar gölgeden hareketle asılı bulmaya çalışsa bile, gerçekte büyük ölçüde pasif durumdadır; o, bu yüzden, ikna sanatının ustaları tarafından aldatılabilmeye ve manipüle edilmeye çok elverişli bir halde bulunur.

Aşağıdan yukarıya doğru ikinci bilgi türü, duyusal nesnelerin, Platon'un inanç (*pistis*) adını verdiği, bilgisidir (CD). Duyusal nesneler ağaçlar, insanlar, dağlar, çiçekler gibi maddi, doğal nesneler olabildikten başka, evler, masalar, çeşitli yapay ürünler türünden insan tarafından yaratılmış nesneler de olabilirler. Buradaki bilginin

62 A. Cevizci, "*Devlet*'teki Bölünmüş Çizgi Analojisi", s. 78.

63 D. W. Hamlyn, "*Eikasia* in Plato's *Republic*", s. 17; Y. Lafrance, *La Théorie Platonicienne de la Doxa*, s. 187.

kaynağı duyu-algısıdır ve o, tahmine göre daha güvenilir bir biliş tarzı olabilmekle birlikte, yine de gerçek bir bilgi olmayıp yalnızca muhtemel bir bilgidir. Onun gerçek bir bilgi olabilmesini engelleyen iki temel neden, Platon'a göre, her şeyden önce duyuların, duyu yanılsamalarından dolayı, hiçbir şekilde güvenilemeyecek bir bilgi kaynağı olmaları ve ikinci olarak da böyle bir bilginin nesneleri olan duyusal nesnelerin değiştikleri için bilinemeyecekleri gerçeğidir. Zira Platon'a göre, bilgi her zaman tikel değil de, genel olanın ve değişenin değil de, değişmez olanın bilgisidir. Bundan dolayı, biz burada gerçekliklerin değil de, yalnızca görünüşlerin bilgisine sahip oluruz.

Bununla birlikte, bir biliş tarzı olarak *pistis*in *eikasia* karşısında önemli bir üstünlüğü vardır. *Eikasia*'nın sadece dolayımlı bir biliş tarzı olduğu yerde, *pistis* nesnesiyle doğrudan bir ilişki içinde olur. Yani, suret ya da gölgelerin dolayımından geçmeksizin, duyusal gerçeklikle doğrudan bir temas içinde olan zihin hali olarak *pistis*, entelektüel kesinliğin süreklilik ve istikrarından yoksun olsa da, belli bir kesinlik sergiler.[64] Zihin hali *pistis*, yani inanç olan kişi, sahip olduğu söz konusu duyusal kesinliğe rağmen, son çözümlemede fenomenler dünyasının sınırları içinde yaşamakta olup, bu sınırları hiçbir şekilde aşamayan, kendisine konu olarak aynı zamanda çirkin olan birçok güzel şeyi, aynı zamanda adaletsiz olan pek çok adil şeyi almış kişidir. Onun zihin hali, duyusal gerçekliklerin gölgeleri arasında yaşayıp, yalnızca tahminlerde bulunan adama göre daha aydınlık (*phanoteron*), felsefi bilgiye sahip filozofun zihin halinden daha karanlıktır (*skododesteron*). Ona malûmat veren yalnızca duyularıdır ve duyuları da, ona aynı şeyin hem katı hem yumuşak, hem ince hem kalın olduğunu söyler. Ve zihin hali *pistis*le belirlenen kişi, karşıt izlenimlere yol açan bireysel şeylerin ötesine geçerek, "kalınlığın", "inceliğin" kendisinin ne olduğunu sorma düzeyine yükselemeyen kişidir. Duyusal gerçeklikler, buna göre karşıt yüklemlere sahip olacak şekilde çelişik olduklarından, birtakım sanı ya da kanaatlere sahip olan sıradan insanın yargıları da hiçbir zaman aynı kalmayıp sürekli olarak değişir. O, sürekli olarak değişen fenomenler dünyasını temaşa ederken, bir kanaat ya da inançtan diğerine atlar. Zihin

64 L. Robin, *Les Rapports de l'Être et de la Connaissance d'aprés Platon*, s. 15; D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, s. 67; R. L. Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, s. 247.

hali *pistis* olan kişi de, tıpkı gölgeler dünyasında tahmin yürüten adam gibi, düş dünyasında yaşamaktadır ve yine tıpkı diğerinin gölgeleri, yansımaları gerçek kabul etmesi gibi, fenomenleri gerçekliğin bizzat kendisi olarak düşünür. Aradaki tek ve en büyük fark, diğerinin üçüncü derece gerçeklikte yaşadığı ve böyle bir gerçeklikle yetinip mutlu olduğu yerde, zihinsel düzeyi *pistis* olan birinin ikinci dereceden gerçeklikte yaşaması ve İdeaların, tümellerin varoluşundan büsbütün habersiz olup, duyusal şeylerle ve bunlara ilişkin inançlarla yetinmesidir (*philodoxos*). Böyle biri "atları görüyorum, ama atın kendisini, ideal atı göremiyorum" diyen ve atla ilgili düşünceleri bireysel atlarla ilgili gözlem ve düşüncelerinden oluşan bir kimsedir.

Çizgide sıra, bundan sonra *dianoia*ya gelir. Başka bir deyişle, üçüncü bilgi türü, diskürsif bilgi, yani duyusal varlıkları değil de, sayılar, doğrular, düzlemler, üçgenler gibi matematiksel nesneleri konu alan matematiksel bilgidir (*Devlet* 510b). Bu bilgi, Akademi'nin kapısına "Geometri bilmeyen buradan içeri giremez" diye yazdırmış olan Platon[65] için çok büyük bir önemi olan bir bilgi türünü ifade eder. Bir rasyonalist olarak Platon'un ideal bilim örneği matematik olup, burada üretilen bilgi, akla dayalı, tümdengelimsel bir bilgidir. Bununla birlikte, matematik, gerçek bilgiyi temsil eden felsefi ya da noetik bilgiyle kıyaslandığında, daha aşağı bir derecede bulunur. Bunun ilk nedeni, matematiğin ara nesnelerinin İdealara bağımlı olması, İdeaların bir olduğu yerde, onların çok olmasıdır. İkincisi ise, matematiğin veya geometri, aritmetik, harmoni benzeri matematiksel bilimlerin, apaçık ilkelere değil de, birtakım hipotez ya da kabullere dayanan bilimler olmalarıdır. Matematiksel bilimleri özellikle, bunun dışında diskürsif karakterleri ve özellikle de dianoetik yöntemleri yönünden eleştiren Platon açısından bu bilimlerin önemi, onların propedeuktik veya hazırlayıcı bilimler olmalarından kaynaklanır. Onların hazırlayıcı bilimler olmaları, öncelikle kathartik veya arındırıcı bir karakter taşımalarının bir sonucu olmak durumundadır. Matematiksel ara nesneleri veya ideal matematiksel gerçeklikleri konu alan matematiksel bilimler, insanı entelektüel yönden tam olarak etkin olabilmesini mümkün kılacak şekilde, duyular ile zihnini işgal eden *doksai*den, yani temelsiz sanı ve kanaatlerden kurtarmaya yararlar. İkinci olarak "ruhun gözünün açılmasını", ama ondan önce de oluş dünyasından uzakla-

65 M. J. White, "Plato and Mathematics", s. 225.

şıp ontolojik yönden daha yüksek bir alana, akıl yoluyla kavranabilir, tümeller dünyasına yönelmesini sağlarlar. Bazı araştırmacı veya yorumculara göre, "araçsalcı bir matematik anlayışı" benimseyen Platon açısından bu bilimler insanı soyut düşünmeye hazırlar.[66] Bu bilimlerde ruh "ikileri", "üçgenleri" görme düzeyine yükselmiş olmakla birlikte, ilk ilkelere yükselemez, "iki" veya "üçgen" İdeasına dair noetik bir vizyona kavuşamaz.

Matematikçinin eksiklerini gidermek, matematiksel bilimlerde söz konusu olan karanlık yönleri ortadan kaldırmak, araştırmanın sınırlarını, varlığın ancak belli bir boyutunu araştıran matematikçinin ulaşamayacağı noktalara kadar genişletecek olan filozofa ya da diyalektikçiye düşer.[67] Dördüncü bilgi türü, şu halde duyusal dünyayla artık hiçbir ilişkisi kalmamış olup, sadece İdeaları konu alan *noesis*tir (BE). Bu bilgi, İdealarla doğrudan bir tanışıklığa dayanan rasyonel bir kavrayış, genel kavramların akla dayanan saf bilgisidir. O, bir yandan diyalektik incelemeden, diğer yandan İdealara ilişkin diskürsif olmayan veya noetik bir vizyondan meydana gelen bir bilgi olmak durumundadır.

Platon, Bölünmüş Çizgi Analojisi'nde de anlaşılacağı üzere, bilgiyi aynı zamanda özne tarafında gerçekleşen zihinsel bir başarı, entelektüel bir gelişme süreci olarak ifade eder. Başka bir deyişle, onun bilgiyi nesneleri üzerinden tanımlayan bilgi tanımında da gördüğümüz üzere, farklı varlık dereceleri veya farklı nesne türleri var olup bunların her birine uygun düşen bilme tarzları vardır. Söz konusu farklı biliş tarzları, sırasıyla *eikasia* (tahmin), *pistis* (inanç), *dianoia* (diskürsif veya çıkarsamalı bilgi), *noesis*tir (İdeaların bilgisi). Bu dört farklı biliş tarzının epistemolojik değerini belirleyen şey, bir yandan nesnelerin mahiyeti ise eğer, diğer yandan biliş türlerine tekabül eden zihin hallerinin (*pathe*) açıklığı (*saphenia*) olmak durumundadır. Buradan da anlaşılacağı üzere, nasıl ki varlık düzeninde, İdeaların tikel nesnelerin varlık nedeni olmasıyla belirlenen yukarıdan aşağıya doğru bir hareket varsa, bilgi düzeninde de aşağıdan yukarıya doğru bir gidiş söz konusudur. Buna göre, bilgilenme sürecinde özne sadece tikellerden tümellere veya tek tek değişen şeylere ilişkin algıdan tümelin bilgisine yükselmekle kalmaz, nedenlere, öz veya tümellere ulaşmak suretiyle zihinsel bir açıklığa

66 M. J. White, "Plato and Mathematics", s. 228.

67 G. E. L. Owen, "The Platonism of Aristotle", ss. 139-45; R. M. Hare, "Plato and the Mathematicians", ss. 30-31.

kavuşur, tek tek şeylerin neden oldukları gibi olduklarını anlama imkânı bulur. Bu ise, Platon'a göre, gerçek bir başarı, entelektüel anlamda hakiki bir gelişmeyi ifade eder.

Bu başarıyı ve entelektüel gelişmeyi açıklayabilmek için, bu kez farklı bir yerden hareket edebilir veya dış dünyada var olan şey ya da nesneleri birtakım isimlerle adlandırmamız olgusundan yola çıkabiliriz. Dış dünyada var olan çok çeşitli varlıklara verilen isimler söz konusu olduğunda, açıktır ki hem tikel hem de tümel boyutta hareket ederiz. Bunlardan "tikel" kavramları nesnelerin tekliğini ve her ne ise o ya da kendileri olma durumunu ifade etmek için kullanırız. Oysa tümel kavramları, tikelleri veya tek tek kavramları tanımlayan tür adları ve onların sahip oldukları nitelikler için kullanılır. Bunlardan tikeller söz konusu olduğunda, öncelikle tikel bir boyutta hareket ederiz. Buna göre örneğin "Ahmet" gibi özel bir isim tikellere özgü olup, sadece bu satırların yazarı olan şahsa yöneliktir. Onun bireyselliğini ya da daha doğrusu tekliğini ifade etmeye yarar ve sadece onu gösterir. Fakat burada kalmayıp, "şu" diye gösterdiğim aynı türden pek çok varlığa yönelerek "insan" tümel kavramını kullanabilirim. Aynı şekilde "kısa", "sarı" veya "ağır" benzeri özellik ya da nitelemeler pek çok nesneye uygulanabilir. Peki, bu nasıl mümkün olabilmektedir.[68] "Sarı" veya "sarılık" tek olmasına rağmen, pek çok şeyde bir şekilde bulunabilmektedir. Birbirlerinden farklı tikeller için, sözgelimi "sarı bir yüz", "sarı bir yaprak" veya "sarı bir gül" için aynı niteleyici veya tanımlayıcı ifadeyi kullanmamız nasıl mümkün olabilmektedir?

İdealar teorisini ekonomik bir hipotez olduğu için, sadece bilgi, varlık ve değer problemini değil, fakat dil açısından da, yani "çok üzerindeki bir"i ifade etmenin bir yolu olarak geliştirip kullanan Platon'un bu soruya verdiği yanıt, bu kez dil felsefesi ve epistemoloji açısından yeniden ortaya konabilir. Ona göre bizim sözgelimi "elma" olarak bilip tanıdığımız farklı nesneler için aynı "elma" cins ismini kullanabilmemiz, söz konusu nesnelerin "elma-lık" veya "elma olma" adını verebileceğimiz bir özü, evrensel bir özelliği kendilerinde bir şekilde barındırmalarından dolayı mümkün olabilmektedir. Elmalar, elbette kendi içlerinde birbirlerinden farklılık gösterirler. Bazıları "Amasya", bazıları ise "Isparta" elması, bazıları tatlı, bazıları ekşi olabilir; bir kısmının "buzhane" elması olduğu yerde, bir kısmının yeni toplanmış "taze" elma olabilmesi çok

68 M. Baç, *Epistemoloji*, s. 50.

mümkündür. Bazıları ezik ya da çürükken, bazıları daha parlak ve sağlam bir görünüm arz edebilir. Birbirlerinden farklılık gösteren bütün bu çeşit çeşit elmalar, "elma olma" ölçütünü yerine getirdikleri, "elma-lık" özünü hayata geçirdikleri için, "elma" adını alırlar. Söz konusu "elma olma" durumu veya "elma-lık" özü, Platon açısından, tek tek elmaların maruz kaldıkları değişmeden, onların başına gelebilecek bütün olaylardan bağımsızdır. Tek tek elmaların değiştikleri, varlığa gelip yok oldukları, bozuldukları veya başka canlıların besinleri oldukları yerde, "elma olma"nın tanımı veya kavramı hiçbir şekilde değişmez. Buna göre ben "elma"nın, "elma olma"nın ne olduğunu anlamaya çalışırsam, kendime entelektüel açıdan bir hedef olarak belirlediğim şey, tek tek elmalardan ziyade, elma kavramıdır, "elma olma"nın özünü verecek olan elma tanımıdır. Tek teklerin, esas değişme içinde olduklarından dolayı bilinemeyeceklerini, bilginin tümellerin bilgisi olduğunu söyleyen Platon'a göre, bilgi en temel ve gerçek anlamıyla kavramlara ve tanımlara yönelmek durumundadır.[69]

Tek tek elmalarla ilgili olarak hüküm verebilmek de, aslında bir tür bilgilenmedir. "Bu Amasya elması küçük, ama bembeyaz ve çok lezzetli" benzeri gözlemlerde bulunup, gözlemlediğimiz bu şey ve olgularla ilgili olarak hükümler verebiliriz. Aslında bu bile, hiç kuşku yok ki belli bir entelektüel başarıyı ifade eder. Bununla birlikte, burası bilgilenme sürecinde olsa olsa bir ilk adım olup, insan zihninin kavrayış ve bilgi adına gerçekleştirebileceği esas başarı, tümellerin veya kavramların bilgisine ulaşmaktan geçer. Söz konusu başarıdır ki bilginin entelektüel bir gelişim süreciyle belirlenmesi durumunu ifade eder. Bu ise aklın gözünün, bu dünyanın ötesine, yani tümellere veya İdealara çevrilmesiyle olur. Bilgi, değişmez olanın ve tümellerin bilgisiyse ve bu tümeller de değişme içindeki dünyamızda bulunmuyorsa eğer, bu, kaçınılmazdır. Değişme içindeki dünyada sadece söz konusu İdea ya da tümellerin kusurlu veya eksik kopya ya da örnekleri bulunmaktadır. Kavramlar veya tümeller de bozulup, bir şekilde yok olup gidecek olan şeyler değildirler.

Platon, nasıl ki dünyadaki tüm değişmeye rağmen, ondaki istikrar ve düzeni açıklayabilmek için İdealara başvurduysa, aynı şekilde değişmez tümellerin bilgisini açıklamak için de bir kez daha İdealara başvurur. Dünyamızda "Elma İdeası"nın, "At İdeası"nın, "İnsan İdeası"nın, "Adalet İdeası"nın sadece gelip geçici örnekleri

69 M. Baç, *Epistemoloji*, s. 51.

var iken, söz konusu İdeaların, zaman ve mekân dışı gerçeklikler olarak, bu dünyanın ötesinde olmaları gerekir. Buna göre, değişen dünyamızda bir nesnenin "at" olması, onun "At İdeası"ndan pay alması, kendisinde "At İdeası"nı bir şekilde barındırması sayesinde olur. Bu yüzden, denilebilir ki, söz konusu İdea veya bir süre sonra Aristoteles'in kullanacağı ifadeyle Formlar, yeryüzündeki nesnelerin "at olmaları"nın ölçütü veya normunu temin ederler. İşte bundan dolayı, İdealar hem ontolojik hem de dilsel ve epistemolojik anlamda, çok belirleyici bir rol oynarlar. Gerçekten de İdealar tikel nesnelerin belirli bir türden şeyler olmalarının ontolojik ya da varlıksal koşullarını sağlarlar. Doğadaki bir at, kendisini varlık alanında bir "at" olarak gösterebiliyorsa eğer, bu, değişmeyen "At İdeası" ya da "özü" sayesinde olmaktadır. Bu işin, daha önce metafizikle ilgili bölümde de gösterdiğimiz üzere, ontolojik tarafıdır. Öte yandan, biz çok çeşitli cins ve türden atlara "at" adını verebiliyorsak eğer, bu da bizde genel "at" kavramının olabilmesiyle mümkün olmaktadır. Bununla, yani doğadaki bir varlığı "at" olarak adlandırmakla kalmayıp, "at"ın kendisine veya doğasına dair bir araştırmaya ya da bilgilenme çabasına girebiliyorsak eğer, bu, "at İdeası" diye bir şeyin var olması ve bizim ona yönelmemiz sayesinde olmaktadır.[70]

Bununla birlikte, bazı insanlar, Platon'a yönelik pek çok polemiğinden birinde "tek tek atları görebiliyorum da, senin sözünü ettiğin şu 'at İdeasını' bir türlü göremiyorum" diyen Kinik Antisthenes örneğinde olduğu gibi, bilgisel olarak sadece duyu deneyimiyle yetinebilir ve hatta tek tek atlarla "At İdeasını" veya asıllarla kopyaları birbirine karıştırabilirler. Antisthenes'e "göremezsin tabii, çünkü sende akıl yok!" (*DL* VI 58) cevabını veren Platon'a göre, İdeaların ya da tümellerin bilgisine erişmek suretiyle gerçekleşen sözünü ettiğimiz entelektüel başarı, ancak çaba ve gayret ile ve akıl sayesinde gerçekleşir. O, bunu, yine *Devlet* adlı diyalogunda ortaya koyduğu meşhur Mağara Benzetmesi üzerinden açıklar.

Benzetmeye göre, ışığa açılan uzun bir girişi olan bir yeraltı mağarasının en dibinde insanlar, çocukluklarından beri, ayaklarından ve boyunlarından zincire vurulmuş olarak hareketsiz bir şekilde oturmakta ve yalnızca önlerini görebilmektedirler. Onların arkasında, yüksekte bir yerde bir ateş yanmakta ve ateşle bu insanlar ya da mahkûmlar arasındaki yolda küçük bir duvar ya da perde

70 M. Baç, *Epistemoloji*, s. 51.

bulunmaktadır (*Devlet* 514a-b). Duvar ya da perdenin arkasında ise, konuşan, ellerinde türlü türlü araçlar, taştan ya da tahtadan yapılmış insana, hayvana ve daha başka şeylere benzer kuklalar taşıyan insanlar geçmektedir (*Devlet* 514b-515a). Mağaranın dibinde oturan mahkûmlar yalnızca, ateşin aydınlığıyla perdeden duvara vuran gölgeleri görebilmektedirler. Ellerinden, ayaklarından ve boyunlarından zincire vurulmuş, hiçbir şekilde kımıldamayan bu mahkûmlar mağaranın duvarındaki gölgeleri duvara gölgesi vuran nesnelerle karıştırmakta, perdenin arkasından yankılanan seslerin duvardaki gölgelerden geldiğine inanmaktadırlar (*Devlet* 514b-c). Bu mahkûmların bilişsel açıdan bulundukları düzey *eikasia* ya da tahmin düzeyidir. Başka bir deyişle, duvardaki gölgeleri gerçek sanan bu insanlar, bir şekilde kuşkulanıp gölgelerin gerçek olmayabileceğini düşünme yoluna girdikleri takdirde, söz konusu gölge ya da suretlerin kaynaklarını tahmin etme yoluna gidebilecekleri söylenebilir.

Gerçekten de mağaranın dibinde zincire vurulmuş olarak yaşayan bu mahkûmlardan biri bir şekilde zincirlerinden kurtarılıp ayağa kaldırılsa ve önce, yüzü duvarda gölgelerini gördüğü nesnelerin kendilerine ve ışık kaynağına çevrilse ve o nihayet mağaranın dışına çıkartılsa, onun bu dönüşümü hiç kuşku yok ki çok sancılı olur. İnsan için yanılgılardan kurtulmak, eski alışkanlıkları terk etmek çok zor olduğundan, o muhtemelen yeni duruma alışamayacak ve daha önce gördüğü şeyler ona daha gerçek görünmeye devam edebilecektir. Ama o, mağaranın dibine, salt gölgelere geri dönmek yerine mağaranın içindeki ateşe ve onun önünden geçen tek teklere yöneldiği zaman, hiç kuşku yok ki bilgi açısından veya entelektüel yönden belli bir ilerleme kaydedip, azımsanmayacak bir aydınlanma yaşar. Bununla birlikte esas ilerleme ve aydınlanma bir dönüşümle, yani mağaranın içinden dışına çıkmakla, tekillerden tümellere yükselmekle olur.

Platon'a göre mahkûm söz konusu dönüşümü gerçekleştirebilirse eğer, onun güneş ışığında canı çokça yanacak ve mağaranın eski mahkûmu belki de yeniden mağaraya geri dönmek isteyecektir (*Devlet* 515e-516d). Mağaranın bir şekilde dışında kalmayı başarabilecek olursa, eski mahkûmun gözlerinin güneş ışığına alışması için belli bir zaman geçmesi gerekecek ve o daha sonra ilk olarak gölgeleri, insanların ve nesnelerin sudaki yansımalarını görebilecektir. Mağaranın dışına çıkan insan, ancak bundan sonra, yani mağaranın loş karanlığına alışmış gözlerinin dış dünyanın güneş ışığına alış-

ması için belli bir zaman geçtikten sonra, gölgelerini, sudaki yansımalarını gördüğü nesnelerin kendilerini ve nihayet gökyüzünü ve gökyüzündeki ayı, yıldızları görebilecektir. O her şeyin sonunda güneşin bizzat kendisini görerek, mevsimleri ve yılları meydana getirenin, gözle görülen dünyayı düzenleyenin, kısacası her şeyin kaynağının güneş olduğunu anlayabilecektir (*Devlet* 516c-d).

Benzetme bir yönüyle çok iyimser, bir yönüyle de oldukça karanlık ve kötümserdir. Gerçekten de mağara benzetmesi, Platon'un hakiki bilgi ve felsefenin aydınlatma ve özgürleştirme gücüyle ilgili hoş, alabildiğine iyimser resmidir. Felsefi bilgiye, derinliğine kavrayışa götüren soyut düşünmeyi özgürleştirici bir şey olarak tanımlayan Platon, düşünmeye başlayan kişiyi gündelik deneyime bağlanmanın, kabul görmüş kanaatleri benimsemenin yarattığı zincirleri kıran biri, aydınlanma sürecini de karanlıktan aydınlığa doğru zahmetli bir yolculuk olarak gösterir. Sağdan soldan derlenmiş malûmatlarla yetinmeyip, gerçekten düşünmeye, akıllarını kullanmaya başlayan insanlar, benzetmede, pasif çoğunluğun tersine, kendileri için bir şeyler yapmakta olan kimseler olarak betimlenir. Platon'a göre, zincirlerinden bir kez kurtulduktan sonra, kişinin mağaranın dışına çıkabilmesi için çok büyük bir çaba göstermesi gerekir. Koşulsuz bir rahatlık, mutlak bir kendini koyuvermişlik halinden hakikate erişmek amacıyla zorlu bir mücadeleye girişme olarak felsefi düşünmenin ve entelektüel gelişme olarak bilgilenme sürecinin söz konusu canlı resmi, şimdiye kadar çizilebilmiş resimlerin en özellerinden biridir.[71]

Bilginin insanı özgürleştirme gücüyle ilgili bu aydınlık ve iyimser resmin tam karşısında, Platon söz konusu benzetmesinde, felsefe tarafından aydınlatılmamış insanın durumuyla ilgili oldukça karanlık ve kötümser bir resim bulunur. Onlar başkaları tarafından manipüle edilen biçare ve pasif insanlardır. Çok daha kötüsü, onlar kendi durumlarına alışmış olup, bundan çok hoşnutturlar; bu yüzden de kendilerini kurtarmaya yönelik çabalara karşı koyarlar. Onların söz konusu kendilerinden ve durumlarından hoşnut olma halleri, Platon açısından, bir yönüyle de bu insanların kendileriyle ilgili bir yanlış bilince dayanır. Gördükleriyle yetinip felsefi düşünmeyen ve dolayısıyla, mağaranın duvarındaki gölgeleri gerçek sanan bütün insanları standartlaştırırken, onların sahip oldukları tüm inançları bir ve aynı düzeye indirgeyen Platon, mahkûmlarla

71 J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, s. 257.

felsefi düşünen aydınlanmış insanları birbirlerinden kesin çizgilerle ayırıp, onları bilişsel bakımdan farklı dünyalarda ikamet ettiklerini söyleyerek, karşı karşıya getirir.

Özetleyecek olursak, gerçek olmayan bir dünyada yaşayan, duyuları sadece görünüşleri algılayan mahkûmların aydınlanmaları, gerçek bilgiye erişmeleri için, görünüşlerin ötesine geçmeleri, önce gölgelerin temsil ettiği gerçek nesnelere ve en sonunda da dış dünyaya ve güneşin kendisine erişmeleri gerekir. Onlar sadece ontolojik ve epistemolojik açıdan, gerçekliğin ve bilginin değil, fakat etik açıdan, hakiki değerlerin de uzağındadırlar. Onların değer verdikleri şeyler değersiz görünüşler, sözde değerlerdir; mahkûmlar bunun farkına vardıktan sonra ancak, mağaranın dışındaki gerçekliğe değer vermeye başlarlar. Dahası bilmek demek, aynı zamanda insanı bağlayan esaret zincirlerinden kurtulup özgürleşmesi anlamına gelir. Bunu insan şeylerin gerçek nedenlerini, görünüşlerin kaynaklarını, olup bitenlerin gerçek sebeplerini, kendisine etki eden nedenleri bildiği zaman gerçekleştirebilir.

Bilginin Kaynağı: Platon'da üçüncü bilgi tanımı, bilgiyi, daha ziyade ürün üzerinden "temellendirilmiş doğru inanç" (*alethes doksa*) olarak ifade eder. Söz konusu tanım, iki yerde, sırasıyla *Menon* (*Menon* 86c-100b) ve *Theaetetos* adlı diyaloglarda karşımıza çıkar. Her iki diyalogun da ortak özelliği, esas olarak bilgiyle ilgili olmaları ve her ikisinde de Platon'un metafiziğinin veya sisteminin temelini oluşturan İdealar kuramının hiç gündeme gelmemesidir. Tanım, özellikle *Menon*'daki versiyonuyla, aynı zamanda Platon'da bilginin kaynağı konusu veya *a priori* bilginin imkânı problemiyle yakından ilgili olduğu için, özel bir önem arz eder. Gerçekten de tanım, bir diğer önemli Platonik öğreti olan anımsama (*anamnesis*) kuramı çerçevesi içinde ortaya konur. Söz konusu kuram ya da öğreti ise, diyalogda Sokrates'in muhatabı Menon tarafından öne sürülen "öğrenme paradoksu"na bir yanıt olarak ileri sürülür. Paradoks, "insanın bildiği bir şeyi de, bilmediği bir şeyi de araştırmaya veya öğrenmeye kalkışmasının beyhude olduğunu" ifade eder (*Menon* 80d-81b). Çünkü birinci alternatife göre, kişi onu zaten bilmektedir; ikinci alternatife göre ise, onu nerede arayacağını bilmediği gibi, bulduğu zaman da onu keşfetmiş olup olmadığını bilemez.

Platon, anımsama kuramını paradoksa bir çözüm getirmek amacıyla Sokrates'in ağzından ortaya koyar (*Menon* 81a-e) ve insanın bu dünyaya, birtakım kavramların, ilke ve temel doğruların bilgisiyle geldiğini, fakat bir beden içine hapsolunca bu bilgiyi unuttuğunu

dile getirir. Buna göre, bilgi doğuştan olmak veya duyu deneyiminden bağımsız olmak anlamında *a priori*dir. Platon, anımsama kuramını, eserde sadece bir teori olarak bırakmayıp, hiç geometri bilmeyen bir kölenin, Sokrates'in soru-yanıt yöntemi yardımıyla zor bir geometri problemini çözmesini sağlayarak uygulamaya geçirip serimler (*Menon* 81e-85b). Düzlem geometrisiyle ilgili olan problem, bir karenin alanının nasıl iki misli yapılacağı problemidir. Kölenin doğru bilgiye giden yolda gerçekleştirdiği anımsama sürecinin birinci evresi, kölenin problemin çözümünü bildiğine inanmasından meydana gelir. İkinci evrede, köle bu inancın yanlışlığını görür ve bilgisizliğinin farkına varır. Üçüncü evrede, kölenin belli bir çizginin, yani ilk karenin köşegeninin problemin çözümünü verdiğini anlaması sağlanır. Dördüncü evrede ise, Sokrates, "onun aynı konularda sıklıkla ve birçok farklı şekilde sorgulanması suretiyle, başka hiç kimseden daha aşağı olmayan bir bilgiye ulaşacağını" bildirir. Buna göre, bilginin, daha doğrusu matematik bilgisinin doğuştan olduğu veya ruhta örtük olarak bulunduğu ortaya konurken, kölenin bu süreçte, önce bilgisizliğinin farkına vardığı, sonra doğru inanca ulaştığı ve doğru inançtan da tam ve kesin bilgiye geçtiği gösterilir. *Menon*'da doğru inanç ile bilgi arasında bir süreklilik olduğu varsayılırken, ikisi arasındaki farklılık göreli bir istikrar ve kalıcılık üzerinden ifade edilir.[72] Doğru inanç, hesabı verilemediği ve kendisini temellendirecek bir açıklamadan yoksun kaldığı takdirde uçup gider. Bu yüzden doğru inançtan bilgiye geçilebilmesi için, onun uçup gitmesine engel olacak bir *aitias logismos* ile yani nedeni veren veya olgunun nedenini gösteren bir açıklamayı ortaya koyan bir *logos* ile tamamlanması gerekir (*Menon* 98a).

Burada ortaya konan gerçek veya matematiksel ve felsefi bilginin kavramsal ve *a priori* olduğu görüşü, Platon tarafından hep korunacak olan bir epistemolojik görüş olarak kalacaktır. Anımsama öğretisinin tekrar öne sürüldüğü *Phaidon* ile *Phaedros*'tan ve bu arada esas olarak *Devlet*'ten çıkan sonuç budur. Yine aynı bağlamda, *Phaidon*, *Devlet*'teki Bölünmüş Çizgi Analojisi ve özellikle de *Theaetetos*'un birinci bölümünde (*Theaet*. 151a-186e) gerçekleştirilen sorgulama, Platon'un duyu-deneyimi temeli üzerinde elde edilmesi muhtemel *a posteriori* veya ampirik bilgiyi, bilgiden saymadığı açıklıkla ortaya çıkar. Bunlar kesin olmakla beraber, *Menon*'da öngö-

72 C. Shields, *Routledge Contemporary Introductions to Philosophy: Classical Philosophy*, s. 58.

rülen doğru inançtan bir *aitias logismos* veya nedensel bir açıklama yoluyla gerçek bilgiye geçiş imkânı, Platon yorumcuları arasında tartışmalı bir husus meydana getirir. Başta Gregory Vlastos[73] olmak üzere, bazı Platon yorumcuları anımsamanın "bilginin mantıksal ilişkilerin algılanmasının bir sonucu olarak genişlemesi sürecine" karşılık geldiğini savunurlar. Bu görüşü biraz daha genişleterek, anımsamanın ve dolayısıyla "bilginin mantıksal ilişkileri kavramaya ek olarak doğruluk ve yanlışlıkla, eşitlik ve benzerlikle ilgili yargılar oluşturmayı da ihtiva ettiğini" söyleyen yorumcular da vardır.[74] Söz konusu bakış açısına göre, anımsama öğretisi, Platon açısından bilginin *a priori* olduğunu dile getiren temel bir öğreti olarak varlığını hep sürdürür ve dolayısıyla, Platon'dan inançtan (*doksa*) kesin bilgiye (*episteme*) geçişin açıklanmasını mümkün kılar.

Bununla birlikte, *Phaidon*'da, *Menon*'da eksik bırakılan ontolojik zeminin tamamlanması, yani bilginin konusu veya nesneleri olarak İdeaların ilk kez gündeme getirilmesi söz konusu geçişi problematik hale getirir.[75] Başka bir deyişle, başta Dominic Scott[76] olmak üzere, pek çok klasik Platon yorumcusu, *Phaidon*'la ve dolayısıyla İdealar teorisinin gündeme gelişiyle birlikte, onda biri *doksa* ya da ampirik bilgi, diğeri de *episteme* veya rasyonel bilgi olmak üzere, bilginin iki ayrı düzeyinin tesis olunduğunu, dolayısıyla doğru inançtan bilgiye geçişin imkânsız hale geldiğini öne sürer. Buna göre, gerçek bilginin *a priori* olduğu, yani konusu olan İdeaların unutulmuş bilgisinin anımsanmasından meydana geldiği, diyalog boyunca sıklıkla ifade edilir. Gerçekten de eserde İdealardan öncelikle epistemolojik terimlerle, duyu-algısından ziyade düşünce ve akıl yürütmede bilinen gerçeklikler (*ta onta*) olarak söz edilir (*Phaid.*, 65c-66a). Buna göre, Platon, ruhun ölümsüzlüğüyle ilgili anımsamadan hareket eden argümanda, İdealarla bu İdealardan pay alan duyusal tikeller arasında ontolojik bir ayrım yapar (*Phaid.*, 74b-c). Sonra da "benzerin benzerini bildiği" şeklindeki kadim görüşten hareketle bedenin duyu organları aracılığıyla duyusal nesnelere yöneldiğini dile getirirken, ruhun aşkınlığı ve ezeli-ebediliğini onun İdealarla olan ve anımsama teorisi üzerinden kurulan epistemolojik bağı yoluyla teminat altına alır. Nitekim onun artık sözcüsü olan

73 Bkz., G. Vlastos, "*Anamnesis* in the *Meno*", s. 157.
74 Örneğin bkz., C. Kahn, "Plato on Recollection", s. 120.
75 L. P. Gerson, *Knowing Persons*, s. 150.
76 D. Scott, *Recollection and Experience: Plato's Theory of Learning and its Successors*, s. 34.

Sokrates, pek çok yerde, "tıpkı İdeaların ezeli ebedi oluşu gibi, ruhun da bu dünyaya gelmezden önce bile var olduğu" konusunda ısrarlı bir tutum takınır (*Phaid.*, 76e-77a, 92d).

Buradan hareketle denilebilir ki, Platon *Phaidon*'dan başlayarak ve *Devlet*'te de devam edecek şekilde, bilginin iki ayrı düzeyi veya iki ayrı bilgi türü veya biliş tarzı arasında bir ayrım yapar. Bunlardan birincisi, *doksa* ya da ampirik bilgidir; onun konusu ya da nesneleri sürekli bir değişme içindeki duyusal tikellerdir. İkincisi ise, nesneleri İdealar olan rasyonel veya akla dayalı bilgidir ki, bu da kendi içinde matematiksel ve felsefi bilgiyi ihtiva eder. Aslında *doksa* ya da ampirik bilgi söz konusu olduğunda da, İdealar, duyu yoluyla gelen duyumsal malzemeye tümel kavramların uygulanması noktasında işe karışır (*Phaid.*, 75b, 76d). Başka bir deyişle, daha bu noktada bile, Platon, eşit şeylerin algılanması ve soyutlama yoluyla eşitlik kavramına ulaşılabileceğini dile getiren bir kavram formasyonu ve bilgi anlayışını kabul etmez. Ona göre, eşit şeylere "eşit" diyebilmemiz, yani duyu yoluyla gelen ampirik malzemeye "eşitlik" tümel kavramını uygulayabilmemiz için, önceden eşitlik kavramına sahip olmamız gerekir. Buna mukabil, gerçek bilgi, yani rasyonel bilgi söz konusu olduğunda, artık duyusal malzeme veya ampirik verilerle hiçbir ilişki söz konusu olmaz. Bu, artık tamamen matematikçi veya filozofun bilgisi veya bilgi düzeyini tanımlar.

Söz konusu epistemolojik öğreti, yani bilginin kaynağında aklın olduğu veya bilginin *a priori* olmak anlamında deneyimden bağımsız olduğu görüşü *Devlet*'te de devam ettirilir. Bununla birlikte, anımsama öğretisi, *Devlet*'te yerini alternatif bir bilme tasavvuruna, özellikle klasik Platon yorumcularının üzerinde ısrarla durdukları bir "noetik vizyon" veya İdeaların entelektüel bir tarzda "görülenmesi" anlayışına bırakır. Başka bir deyişle, bilginin *a priori* veya deneyimden bağımsız olduğunu dile getiren epistemoloji teorisini hep koruyan Platon, *Devlet*'in ışık ve aydınlanma merkezli epistemolojisinde, *Menon* ve *Phaidon*'un ruhun daha önceki varoluşunda kazanılmış yarı-mitolojik doğuştan bilgi kavrayışını önemli ölçüde terk eder. O, aynı anımsama teorisini, *Devlet*'ten sonra yazılmış olduğu noktasında Platon yorumcuları arasında tam bir mutabakat bulunan *Phaedros*'ta bir kez daha öne sürmekle birlikte, *Devlet*'te onun yerine, diyalektik yardımıyla hazırlanmış zihinlerce erişilebilir olan İdealara ilişkin entelektüel bir sezgiyi geçirir.[77] Onun *noesis*

77 C. Kahn, "Plato on Recollection", s. 129.

olarak adlandırdığı zihinsel meleke ya da kapasite, "ruhun hakikati görme kapasitesi ve herkesin kendisiyle öğrendiği araç", "ruhun tek tek her özün doğasını kavramaya uygun parçası" (*Devlet* 490b) olmak durumundadır. "Ruhun, insanı varlıklar arasındaki en iyi şeyi görmeye götüren parçası" (*Devlet* 532c) olarak nitelenen *nous*, dili (*logos*) olduğu kadar akıl yürütme veya ölçüp biçme kapasitesini (*logismos*) de ihtiva eden entelektüel bir güçtür.

Bilginin Doğruluğu: Platon'un bu bağlamda ele aldığı bir başka temel epistemolojik konu da doğruluk meselesidir. O, bu meseleyi, en azından zihnindeki doğruluk anlayışını, epistemoloji konusuna girdiği bütün eserlerinde varsaymakla birlikte, esas olarak *Sofist* adlı diyalogunda ele alıp tartışır. Epistemolojisi, daha önce de belirttiğimiz üzere, metafiziksel olan Platon, gerçekliğin belli bir yapısı olduğunu, zihnin de, ikisi arası arasında bir yakınlık, hatta formel bir özdeşlik bulunması dolayısıyla, aynı yapının şu ya da bu versiyonuna sahip bulunduğunu düşünür. Bu yüzden, onun doğruluk anlayışı doğallıkla mütekabiliyetçi bir anlayış olmak durumundadır.

Platon, öncelikle bu konuyu ele alan bütün filozoflar gibi, doğruluğun, kavram veya gerçekliğin değil de, kavramlardan müteşekkil önermenin bir özelliği olduğunu öne sürer. Doğru ya da yanlış olabilen her önerme, kaçınılmaz olarak bir şey, üstelik var olan bir şey ya da olgu hakkında olmak durumundadır (*Sof.* 262e). Bunu Platon, *Sofist*'te, Elealı Yabancı olarak takdim edilen bir felsefeciyle tartışmakta olan Theaetetos'la ilgili bir örnek üzerinden ifade eder. Buna göre Yabancı, Theaetetos'un oturmakta olduğu bir sırada kurulan "Theaetetos oturuyor" önermesinin doğru bir önerme olduğunu belirtir (*Sof.* 263a-b). "Var olan şeyleri gerçekte oldukları şekliyle ortaya koyan önermenin doğru olduğunu" (*Krat.* 385b) varsayan söz konusu doğruluk telakkisine göre, her önerme gerçeklikteki kompleks olguların bir temsili olarak ortaya çıkar. Bu noktada "Theaetetos oturuyor" doğru önermesi söz konusu olduğunda, denilebilir ki, her şeyden önce önermenin kendisi hakkında olduğu var olan bir şey vardır. Bu, önermenin öznesi (*Theaetetos*) tarafından temsil edilir. Bunun dışında, önermenin yüklemi ya da fiili tarafından temsil edilen başka bir var olan şey olarak "oturma" eylemi vardır. Platon, bu noktada söz konusu iki öğeden (Theaetetos-oturma) meydana gelen kompleks bir olgunun var olduğunu ifade eder. Söz konusu olgu, kompleks bir algı nesnesi olarak, hiçbir çıkarım öğesi olmadan fiilen görmekte olduğum şeydir. "Theaetetos

oturuyor" önermesi bu kompleks olguya bire bir tekabül ettiği, onu gerçekte olduğu şekliyle yansıttığı için doğrudur. Doğruluk, söz konusu mütekabiliyetten meydana gelmektedir.

Bu durum, hiç kuşku yok ki sadece Theaetetos gibi bireysel varlıklar veya "Theaetetos-oturma" duyusal olgusu için değil, fakat onda bilginin gerçek konusunu meydana getiren İdealar için de geçerlidir.[78] Başka bir deyişle Theaetetos'un oturma olgusu ile ilgili olarak ortaya konan analiz, İdealarla ilgili olarak kurulan önermeler için de geçerli olmak durumundadır.[79] Bunun da en temel nedeni, Platon'un epistemolojisinin ontoloji ya da metafizikte temellenmiş olması, onda gerçekliğin yapısı ile zihnin yapısı arasında mutlak bir yakınlık, hatta özdeşlik bulunması, bilgi ve kavrayışın filozofun bakış açısından varlığın yapısının sadece psişik yansımaları olmasıdır. Platon'da sözgelimi Aristoteles ve Kant'ta olduğu gibi, müstakil bir zihin kuramı, insanın anlama ve bilme melekelerine ilişkin ayrıntılı bir çözümleme bulunmaz. Gerçekten de Platon'un müstakil bir *nous* kuramı yoktur, çünkü onda zihnin gerçeklikten bağımsız bir yapısından söz etme imkânımız bulunmamaktadır.[80] Onda *nous*, insan ruhunun nesnel varlığın yapısını kavrama ve bilme, İdealar dünyasıyla özdeşleşme kapasitesidir. Bundan dolayı doğru bilgi, Platon'da gerçekliğin yapısının zihinsel veya psişik olarak, doğru önermeler üzerinden olduğu şekliyle yansıtılmasından ibarettir.

Bu noktada, Platon'da bilginin deneyimden bağımsız olma anlamında *a priori* olduğu düşüncesi veya tezine yeniden dönecek olursak, *Menon*, *Phaidon* ve *Phaedros*'ta öne sürülen anımsama öğretisi ile *Devlet*'te vurgulanan noetik vizyon anlayışının aynı fenomenin alternatif ifadeleri olduğunu söyleyebiliriz. Bu fenomen de tümel kavramların dünyasına erişme, hakiki varlık ve ezeli-ebedi İdeaların alanına nüfuz etme fenomenidir. Bunlardan anımsama düşüncesi, görü ya da vizyon düşüncesinden felsefi olarak daha derin ve onun mütekabiliyetçi doğruluk anlayışını ifade etmeye daha uygun bir yapıdadır. Zira öğreti, sadece insan zihninin gerçekliğin yapısına nüfuz edebilmesini değil, fakat aynı zamanda insanın, zihnin doğası gerçekliğin doğasını yansıtabilecek şekilde yapı kazanmış olduğu için, gerçekliğin kendisine nüfuz edebildiğini dile getirir.

78 R. M. Dancy, "Platonic Definitions and Forms", s. 81.
79 F. M. Cornford, *Platon'un Bilgi Kuramı*, s. 569.
80 C. Kahn, "Plato on Recollection", s. 131.

Bilgi Türleri: Platon'un ele aldığı bir başka konu da bilginin türleri meselesidir. Daha önce özellikle bilgiyi nesnesinden hareketle ifade eden bilgi tanımı bahsinde, Bölünmüş Çizgi Analojisi üzerinden kısmen değindiğimiz bu konu bağlamında, Platon'un beş ayrı bilgi türünü birbirinden ayırdığını bu kez daha net olarak ifade edebiliriz. Bunlardan birincisi, Platon'un dereceli varlık veya varlık dereceleri anlayışında en aşağıda bulunan varlık türlerinin doğal dünyadaki nesnelerin gölgeleri ve tasvirleri olması dolayısıyla *sanat bilgisi*dir veya sanat eserlerinde söz konusu olabilecek olan, *estetik yargılar yoluyla ifade edilen bilgi*dir.

Platon sanatı veya sanatsal faaliyeti bir tür taklit (*mimesis*) faaliyeti olarak görür. Onda, aynen sanatın toplum için olduğunu söyleyen realist veya Marksist sanat anlayışında olduğu gibi, sanatın bir özerkliği, kendine ait bir değeri yoktur. Gerçekten de Platon'da bir disiplinin değer ölçütü, bu disiplinin bizi hakikate, gerçekliğin bizatihi kendisine götürme kapasitesi olduğu için, onda sanatın pek büyük bir değerinin olduğu söylenemez. Sanat insanı asıl olana, gerçekliğin bizatihi kendisine değil de, salt görünüşlere, gölgelerin gölgesine götürdüğü için, onda sanatın değersiz görülmesi, özerk bir statüden yoksun kalması kadar doğal bir şey olamaz.[81]

Platon, şimdiye kadar birçok kez ifade ettiğimiz üzere, dünyanın metafiziksel ve ahlaki bir düzeni olduğunu, dünyada bir ahenk ve güzellik bulunduğunu öne sürmekteydi. Bu düzeni keşfedip ifade etmek de bilime, ama esas olarak da felsefeye düşen bir görevdir. Platon'a göre, sanatın bu düzenin doğru bir temsilini verebilmesi durumunda ancak, bir değeri olabilir. Onun gözünde sanat, gerçeğin ya da gerçekten var olanın bilgisine sahip olamadığı için, ezeli-ebedi olan tümellerle değil de, gelip geçici olan tikellerle ilişkili olmak durumundadır. Buna göre değişen nesneleri konu edinen taklit edici sanat bu doğru temsili veremez. Sanatın neliği dışında, onun ahlaki etkisine de bakan Platon, özellikle belli şiir türlerinin gençler üzerindeki olumsuz etkisi nedeniyle (*Devlet* 378a), şairleri ideal devletinden atar.

Sanatın özünü demek ki sanatsal faaliyette arayan, onun mimetik doğasını genel bir çerçeve içinde bu şekilde ortaya koyan Platon, *mimesis*i ünlü İdealar teorisiyle ilişkilendirerek açıklar. Buna göre o, öncelikle *mimesis*in imgeler meydana getirdiğini ileri sürer. Sonra da sanatçının ürettiği imge ya da ürünlerin, hakikatten tamamen

81 N. Carroll, "Definitions of Art", s. 297.

uzak olduğunu dile getirir. Buna göre, duyu yoluyla algılanabilen, sözgelimi masa gibi bir nesne, tek ve gerçek Masa İdeası'nın bir "taklit"idir. Bu tikel masanın bir ressam tarafından yapılmış sureti ya da imgesi, masanın belli bir açıdan görünen ikinci bir "taklit"idir. Ressam masayı olduğu gibi değil, fakat kendisine göründüğü şekliyle yaptığı için, Platon'a göre, onun yaptığı şey, gerçeğin değil, fakat yalnızca görünüşün bir yansımasıdır; o, salt görünüşle ilgili bir benzetmedir.[82] Taklitçi sanatlar, şu halde, İdealarla değil, yalnızca tikellerle ilişkilidirler; bu yüzden bize gerçeğin kendisini değil, fakat yalnızca "gölgenin gölgesini" verirler (*Devlet* 509c-511a). Platon, bundan dolayı, sanatçıyı, işçilerin yaptığı tek tek şeylerin hepsini birden yapan, ama yaptıklarının gerçekliği çok şüpheli bir usta olarak tanımlar. Sözgelimi ressam bir gerçek şey değil, fakat yalnızca bir imge yaratır ve onun eseri ikinci dereceden bir taklit olup, İdea'nın gerçekliğinden iki derece daha uzaktır. Dahası, bir imge meydana getirmek, imgesi ortaya konan gerçek şeylerin bilgisini gerektirmez.

Başka bir deyişle, bir ağacın resminin yapılması o ağacın İdeası veya özü ile hiçbir şekilde ilgilenilmeden hayata geçirilebilir. Oysa Platon için bilgi İdeaların bilgisidir veya tümel kavramların ne olduklarının bilgisidir. Onun metafiziğine göre, İdealar var olmaları açısından, bir anlamda kendilerinin varlık nedeni oldukları değişken doğal varlıklara bağlı değildirler. İdealardan pay almak suretiyle varlığa gelen doğadaki nesneler ise doğallıkla İdealara bağımlı olmakla birlikte, kendilerini betimleyen sanat eserlerine bağlı değildirler. Varlık dereceleri açısından son sırada yer alan sanatsal ürünler ise doğal nesnelere veya fiziki varlıklara bağlı olmak durumundadır. Dolayısıyla, sanatsal ürünler hem ontolojik olarak varlık alanının en alt düzeyini işgal ederler, hem de epistemolojik açıdan en zayıf anlamda ve en düşük düzeyde bilgi içerirler. Kısaca ya da basitçe ifade edildiğinde, sanatın ve sanatsal ürünlerin onda bilişsel bir değeri yoktur, çünkü estetik içerikli yargılar olgulara karşılık gelmezler veya bilişsel bir içerik taşımazlar.

Platon'da bilginin ikinci türü *ampirik bilgi*dir, tikellerin deneyime dayalı bilgisidir. Başka bir deyişle, onda yukarıda sözünü ettiğimiz taklit sanatlarının üzerinde, *Mağara Benzetmesi*'nde zincirlerden kurtulan kişinin duvara vuran gölgelerin orijinallerine bakmasına tekabül edecek şekilde, değişen duyusal gerçeklik alanının bizzat

82 T. Altuğ, "Estetik'in Tarihi", s. 706.

kendisini konu alan ve duyusal gerçekliğin insan elinden çıkma bileşenlerini yaratan zanaat, disiplin ve bilimlerde var olan bilgi bulunur. Platon, bu zanaatlar arasında marangozluk (*Devlet* 507a-b), ayakkabıcılık (598b), doğramacılık (598b), tıp (599c), askeri strateji (599c), demircilik (601c), dericilik(601c) ve flüt yapımcılığına (601d) yer verir. Olgunluk dönemi diyaloglarının bakış açısı ve değişenin bilgisi olamayacağı tezi, Platon'un bilgi anlayışında ampirizmden iz olmadığı ve onun metodolojisinde tümevarıma yer bulunmadığı olguları dikkate alındığında, kozmoloji, fizik ve biyoloji gibi doğabilimleri, daha doğrusu bu bilimlere özgü ampirik bilgi de bu kategori içinde yer alır. Bununla birlikte, *Timaeos*'un matematik temelli fiziğiyle kozmolojisi ve Platon'un teleolojik dünya görüşü dikkate alındığında, bu bilimlerin, her ne kadar matematiksel bilimlerin altında olsalar da, büsbütün yararsız ve değersiz olmadıklarını kabul etmemiz gerekir.[83] Başka bir deyişle, her ne kadar Platon'un ilk ve temel ilgisi İdealar olsa da, Platon'un ontolojik bakımdan, içerdiği değişme dolayısıyla eleştirdiği duyusal dünyanın mümkün en iyi dünya ve var olan dünyaların en iyisi olduğu unutulmamalıdır. İçinde yaşadığımız dünya, varlığa gelen şeylerin en hoş ve en güzelidir (*Tim.* 29a), çünkü o söz konusu olabilecek en yetkin modele göre biçimlenmiş olup (*Tim.* 30d, 39e), onu yaratan ilahi sanatkâr duyusal dünyayı en iyi şekilde düzenlemiştir.[84] Bundan dolayı, fenomenal dünyaya ilişkin araştırmada güdülen amaç, bu dünyada tezahür eden veya hayata geçirilmiş olan söz konusu yetkin modeli bulmak, İyinin ya da ilahi aklın burada gerçekleştirmiş olduğu işlemleri açığa çıkarmaktan başka hiçbir şey değildir.

Buna göre, doğabilimleri bir yönüyle doğruluğu muhtemel bir masal ya da öyküden başka hiçbir şey değildir (*Tim.* 29c-d). Başka bir deyişle, bilginin konusu tümeller olan Platon'da tikellerden veya değişme içindeki duyusal şeylerden meydana gelen fiziki dünyayı anlaşılır kılmaya, evreni açıklamaya yönelik doğabilimlerinin epistemolojik statüsü daha aşağı bir statü olmak durumundadır. Nitekim Platon, *Timaeos*'ta geliştirmiş olduğu kozmoloji, fizik ve biyolojiyi hakiki anlamda bilim, mutlak anlamda kesin ve doğru açıklamalar olarak değerlendirmez. Onların daha ziyade ampirik bilgiye ve bu arada matematiğe dayalı açıklamaları, daha önce de belirttiğimiz üzere, "muhtemel bir efsane" (*eikos muthos*) ya da "ola-

83 G. E. R. Lloyd, *Aristotle: Growth and Development of his Thought*, s. 82.
84 F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, s. 6.

sılı bir açıklama" (*eikos logos*) olarak ortaya konur. Onları muhtemel kılan şey değişme içindeki varlıkları konu almaları, yanlış olmaktan kurtaran şey ise matematiksel bir temele oturtulmalarıdır. Fakat bu bilimler bir yönden de evrendeki istikrar ve ahengin en açık ifadesi olan matematiksel yapıyı gözler önüne seren, ilahi işçiliği açığa çıkarmak durumunda olan yararlı ve değerli araştırmalardır. Nitekim A. N. Whitehead'in de belirttiği gibi, fiziki dünyaya ilişkin açıklamasını matematiğe dayandıran Platon'un "kozmolojik spekülasyonlarının gerisinde, onun matematiksel bağıntılara dair bilginin doğadaki ilişkilerin gizlerini aydınlatmada bir anahtar işlevi göreceğine olan inancı"[85] bulunur. Onun modern fiziğe başka herkesten daha yakın olmasının nedeni budur.[86]

Platon'da üçüncü bilgi türü, matematiksel bilimlerde üretilen rasyonel, diskürsif bilgidir. Söz konusu matematiksel bilimler aritmetik, geometri, astronomi ve harmoniden meydana gelir. Söz konusu dört bilim, Platon tarafından saf matematiğin farklı ancak birbirleriyle ilişkili dalları olarak ele alınır.[87] Pythagorasçılar tarafından bilgeliğin dört farklı derecesine karşılık gelen temel disiplinler olarak öne sürülen bu bilimler,[88] özellikle Platon'dan itibaren Rönesans'a kadar *quadrivium* adı altında yaşamıştır. Dörtlüden ilki olan aritmetiğin konusu, aynı zamanda noktayla gösterilebilecek şekilde, birim ya da niceliktir (*Devlet* 542b). Noktayı uzatır veya nicelik kavramına yer kaplama özelliğiyle betimlenebilmeyi eklersek, geometriyi elde ederiz. Buna yapılacak ikinci bir ek, yani birim ve yer kaplama özelliğine hareket kavramının eklenmesi, evrene ilişkin mekanik bir açıklama için gerek ve yeter koşulları sağlar. Buna göre, geometri iki boyutlu nesneleri incelerken, astronomi üç boyutlu ya da daha doğrusu hareket halindeki üç boyutlu nesneleri ele alır. Harmoni ise hareketin ses alanında incelenmesinden başka bir şey değildir; o, uyumlu sesler üreten cisimlerin hareketine ilişkin bir araştırma olmak durumundadır.

Bunlardan astronomi, Platon için göksel cisimlerin hareketine ilişkin bilim olmaktan ziyade, göksel cisimlerin hareketini yöneten ilkelere ilişkin bir bilim olarak ortaya çıkar. Astronominin esas değeri, Platon'a göre, onun insan zihnini gökyüzünde bulunan cisimlerin hareketlerindeki uyuma ve bu hareketlerin temelindeki

85 A. N. Whitehead, *Adventures of Ideas*, s. 194.
86 A. N. Whitehead, *Science and Modern World*, , s. 41.
87 N. Gulley, *Plato's Theory of Knowledge*, 1962.
88 P. Tannery, "L'Education platonicienne", ss. 521-22.

yasalara yöneltmesinden ve böylelikle ezeli-ebedi İdeaların meydana getirdiği uyumla ilgili bir araştırma olan diyalektiğe geçişi kolaylaştırmasından kaynaklanmaktadır. Harmoni ise müzikte örneklenen uyumun temel ilkelerinin bilimidir.

Platon, matematiksel bilimlere ilişkin söz konusu dörtlü bölmeyi ortaya koyduktan sonra, onu yalnızca üç boyutlu nesneleri konu alan başka bir matematiksel bilimle tamamlar. Yani, o iki boyutlu varlığa ilişkin bir bilim olan geometriyle hareket halindeki üç boyutlu cisimler üzerine bir araştırma faaliyeti olan astronomi arasındaki boşluğu, üç boyutlu varlığın bizatihi kendisine ilişkin bir araştırmayla doldurur.[89] Bu ise katılar geometrisi ya da Antik Yunan'daki adıyla stereometrinin keşfinden başka bir şey değildir (*Devlet* 528b-d).

O, büyük bir önem atfettiği matematiksel bilimleri iki bakımdan eleştirir. İlk eleştiri, bu bilimlerin, araştırmalarında ideal veya akledilir gerçeklikleri konu almalarına rağmen, hâlâ duyusal malzemeden yararlanmalarından, ispatlarında şekil veya diyagramlar kullanmalarından kaynaklanır. Bu ise, elbette matematiksel bilimlerin duyusal dünyadan tamamen kopamadıkları, tam ve kâmil bilimlerden ziyade geçiş veya hazırlık bilimleri oldukları anlamına gelir. Gerçekten de matematik tikel duyusal varlıkları değil de, yalnızca akıl yoluyla idrak edilebilen genel ya da tümel gerçeklikleri konu alır. Bununla birlikte, matematikçi ispatlarında birtakım şekiller ya da diyagramlar kullanmaktan geri kalmaz. Her ne kadar üzerinde düşündükleri şeyler, birtakım şekil veya diyagramlardan ziyade akledilir veya ideal gerçeklikler olsa da, onlar araştırmalarında hemen her zaman birtakım şekiller kullanırlar (*Devlet* 510d-511a). Platon'un bakış açısından, bu, öyle sanılır ki ruhunun gözünün tümeli, evrensel bağlantıyı görebilme düzeyine yükselebilmesi için, kaçınılmaz olan bir şeydir. Çünkü Platon'un gönderme yaptığımız pasajdaki dili dikkate alındığında, geometrici, duyusal şekiller üzerinde akıl yürütür, fakat bunu, başka bir şey için değil de, matematiksel gerçeklik ya da tümelleri anlamak amacıyla yapar. Bu yüzden, onda matematik ideal gerçeklikleri duyusal şeylerden faydalanarak anlama yönünde bir teşebbüsten olduğu kadar, akledilir dünyayı veya matematiksel gerçeklikleri duyusal şeyler üzerinde akıl yürütmek suretiyle anlamaya dönük bir çaba ve teşebbüs olarak da değerlendirilebilir.[90]

89 F. Solmsen, "Plato and the Sciences", s. 88.
90 I. Müller, "Mathematical Method and Philosophical Truth", s. 185.

Matematiksel bilimlerin söz konusu eksiklik ya da hatanın sonucu olan ikinci bir hata ya da eksikleri, onların hipotetik bir yöntem kullanmalarından meydana gelir. Bu yönteme aynı zamanda dianoetik yöntem adını veren Platon'un bakış açısından matematiksel bilimlerin, ampirik bilgiden daha yüksek olmakla birlikte, gerçek bilgiden daha aşağı bir düzeyde bulunmalarının bir diğer nedeni kullanılan yöntemden kaynaklanan bir sıkıntı olmak durumundadır. Buna göre, matematikçiler akledilir ya da ideal gerçeklikleri ve tümel bağıntıları kavramak amacıyla duyusal şekil ya da diyagramları kullanarak akıl yürüttükleri için kaçınılmaz olarak birtakım hipotezler geliştirirler. Yani, konu aldıkları matematiksel nesnelerle, sözgelimi tek ve çiftle, açı türleriyle, geometrik şekillerle ilgili olarak birtakım kabullere karşılık gelen bazı hipotezler ortaya koyarlar (*Devlet* 510c). Onları kesin, apaçık ve temellendirilmeye ihtiyaç duymayan doğrular olarak görürler. Bundan sonra da hipotezlerden aşağı doğru giderek, tümdengelimsel bir tarzda akıl yürütürler.

Buradan da anlaşılacağı üzere, matematikçinin hipotezler geliştirmesini şekil ya da diyagramlar kullanmasının bir sonucu olarak değerlendiren Platon, tümdengelimsel olarak akıl yürütmeyi, yani kabul edilen hipotezlerden sonuç çıkarmayı da dianoetik yöntemin bir sonucu olarak değerlendirir. Başka bir deyişle, o, her şeyin daha temel bir doğruda veya ilksel bir gerçeklikte temellenmesi gerektiğini, aksi takdirde hiçbir sonucun doğru ve kesin olamayacağını savunur. Dolayısıyla da yukarı doğru gitmeyip sadece aşağı doğru inmenin, salt doğru oldukları kabul edilmiş hipotezlerden sonuç çıkarmanın matematik açısından önemli bir eksiklik ya da kusur olduğunu dile getirir.

Aslında Platon'un matematikle ilgili, onun matematikçinin temellendirmeye hiçbir zaman kalkışmayıp sadece doğru kabul edilen hipotezlere bağımlı olan bir bilim olduğu değerlendirmesi, zamanının matematiğiyle ilgili doğru bir tespit olarak değerlendirilir.[91] Gerçekten de aşağı doğru tümdengelimsel hareketi, matematiğin zorunlu ve belirleyici bir yönü ya da özelliği olarak görülür. Bunun da en önemli nedeni, matematikçilerin analiz ve araştırmalarını hipotezlerinin altındaki bir düzeyde gerçekleştirmeleri, aynı analizi hipotezleri için hayata geçirememeleridir. Platon'un bakış açısından böyle yukarı doğru bir hareket, matematiğin kendi alanı

91 I. Müller, "Mathematical Method and Philosophical Truth", s. 189.

içinde kalınarak gerçekleştirilecek bir hareket olmayıp onun dışına çıkmayı gerektirir. Bunu yapacak, yani bu bilim matematik dahi olsa, bilimi temellendirecek başka bir disiplindir. Gerçekten de matematiğin hipotezlerini temellendirmek "kare gibi bir geometrik şeklin" veya "açının ne olduğu" türünden Sokratik sorulara, bir üst düzeye geçişi öngören metafizik yanıtlar vermeyi gerektirir.

Buradan da anlaşılacağı üzere, Platon'da sanat veya retoriğe özgü bilgiyi, doğabilimlerindeki ampirik bilgiyle matematiksel bilimlerde üretilen rasyonel bilgiyi takip eden bilgi, kendisinin *noesis* adını verdiği metafizik bilgidir. Çünkü metafizik, her şeyden önce gerek doğabilimlerinin gerekse matematiksel bilimlerin sınırlarını gösterip bir yandan onları tamamlamaya, diğer yandan da temellendirmeye yönelir. Gerçekten de matematikçinin eksikleri gidermek, bilimlerde söz konusu olan karanlık yönleri ortadan kaldırıp eksikleri tamamlamak, araştırmanın sınırlarını, varlığın ancak belli bir boyutunu araştıran matematikçinin ulaşamayacağı noktalara kadar genişletecek olan filozofa ya da diyalektikçiye düşer.[92] Onun bir meta disiplin olmasının, Platon araştırmacıları tarafından metafizik ya da "değer-yüklü" bir tür meta-matematik olarak adlandırılmasının[93] nedeni, budur.

Platon tarafından tüm disiplinlerin anası veya kraliçesi olarak görülen metafizik, öncelikle varlığa ilişkin en genel ve temel bilgiyi meydana getirir. Nitekim gerçek varlığın birliği niceliksel bir birlik, matematiksel olarak ölçülebilen bir birlik olmadığı için, burada insan matematikten uzaklaşarak varlığı varlık olarak bilmek isteğiyle genel olanı bilmeye yönelir ve varlığın bizatihi kendisini araştırmaya başlar. Varlığı araştırmaya başlamak demek ise, onun belirleyici ve aynı zamanda genel olan nedenini araştırmak demektir. Bu ise cins ve türlerin kendilerinin ve birbirleriyle olan ilişkilerinin ortaya konmasıyla olur.

*Noesis*e özgü tefekkür faaliyeti bir kısmı *dianoia* için söz konusu olan öğe ya da özelliklerin olumsuz bir biçimde tanımlanmasından meydana gelen birtakım özellikler sergiler. O, doğallıkla sadece yalnızca İdealar düzeyinde gerçekleşir ve onun faaliyetinin nesneleri sadece İdealardır. İkinci olarak onda zihin duyu-deneyiminden mutlak anlamda bağımsız olup, duyusal hiçbir şey kullanmaz.

92 G. E. L. Owen, "The Platonism of Aristotle"; R. M. Hare, "Plato and the Mathematicians", ss. 30-31.

93 M. F. Burnyeat, "Plato on why mathematics is good for the soul", ss. 1–81

Üçüncü olarak, *dianoia*nın matematiksel bilimlere uygun düşecek önermesel bir bilgiden meydana geldiği yerde, *noesis* önermesel bilgiye ek olarak doğrudan tanışıklık veya entelektüel görüye dayalı dolayımsız bir bilgiyi de ihtiva eder.

Bununla birlikte *noesis* veya metafiziğin en temel veya daha ilksel bir bilgi olmasını temin eden şey, esas onun yöntemidir. Bu yöntem ise noetik güç veya *dunamis*in gerçekleşmesi veya hayata geçirilmesinden meydana gelen diyalektik ya da Platon'un verdiği adla *dialektike methodos*tur (*Devlet* 532a-b). Söz konusu noetik veya diyalektik yöntemin iki farklı yönü ya da veçhesi vardır. Buna göre o, hem dikey hem de yatay bir düşünce hareketini ifade eder. Başka bir deyişle o, hem diskürsif bir düşünce ya da akıl yürütme, hem de bir *sunopsis*, yani çok üzerindeki bire ilişkin doğrudan kavrayış, entelektüel bir görüleme faaliyetidir. Bunlardan diskürsif düşünme veya akıl yürütme faaliyeti, hem aşağı hem de yukarı doğru olan dikey bir harekettir. Yani o, aynen dianoetik harekette olduğu gibi, bir hipotez, doğru veya tümel kavramdan yola çıkarak aşağı doğru tümdengelimsel olarak ilerler (*Devlet* 517c, 520c). Fakat o, bununla kalmaz, dianoetik yöntemin doğru kabul etmek suretiyle temellendirmeden bıraktığı hipotezleri temellendirmek amacıyla yukarı doğru, daha ilksel doğrulara gider (*Devlet* 511b-c, 517c). Hatta her şeyin temeli, tüm gerçekliklerin nihai kaynağı ve bütün doğruların en yüksek teminatı olarak "hipotetik olmayan bir başlangıç noktasına" kadar yükselir. Söz konusu "hipotetik olmayan ilk ilke" ise temellendirilmek için daha yüksek bir ilkeye ihtiyaç duymayan varlık olarak İyi İdeası'dır. Demek ki burada, hipotezlerden ilk ilkeye yükselecek şekilde yukarı doğru bir hareket gerçekleştiren zihin her şeyin ilk ilkesine, yani İyi İdeası'na ulaşınca da, daha sonra buradan yola çıkarak aşağı doğru iner ve tümdengelimsel yöntemi kullanarak aşağı doğru inip, sonuç çıkarsar.[94]

Diyalektiği meydana getiren veya tamamlayan ikinci hareket, daha önce de belirttiğimiz üzere, *sunopsis* veya İdea'ya ilişkin entelektüel görüdür. Zihin, Platon'a göre diyalektik düşünen aklın ayırt edici özelliği olup (*Devlet* 537c) lafzi olarak "bir araya getirme" anlamına gelen *sunopsis* sayesinde, tümelin çok çeşitli örnek veya tezahürlerini tek bir İdea'da bir araya getirme, İdea'yı daha yüksek bir ontolojik düzeyde görüleme imkânı bulur. Söz konusu noetik vizyon veya entelektüel görüleme faaliyeti öteye beriye saçılmış

94 A. Cevizci, "*Devlet*'teki Bölünmüş Çizgi Analojisi", s. 112.

tezahür ya da türlerden başlayıp onların kaynağını, temelini meydana getiren tek bir cins ya da İdea'nın görülenmesiyle sonuçlanır.

Platon yorumcuları, *Devlet*'te bu şekilde ortaya konan çift yönlü diyalektiğin sonradan özellikle *Phaedros* ve *Sofist*'te ortaya konup *Devlet Adamı*'nda örneklenen "toplama ve bölme" yöntemine tekabül ettiğini öne sürer,[95] çok daha büyük bir kısmı ise onu öncelediğini savunur. Platon yorumcularının diyaloglar tarafından da desteklenen bu mutabakatı üzerinde, noetik yöntemin dikey hareketinin bölmeye, yatay hareketinin ise toplamaya tekabül ettiğini söyleyebiliriz. Bundan sonra bu temel üzerinde gelişecek olan Platonik diyalektik, sadece epistemolojik yönden değil, fakat mantıksal ve ontolojik açıdan da daha büyük bir önem kazanır.

Buna göre *Parmenides*'te, özellikle de onun ikinci bölümünde mantık öne çıkar ve diyalektik yöntem dikey hareket ederek pozitif ve negatif hipotezlerden çıkan sonuçları ortaya koymaya yarar. *Phaedros*'ta ise çeşitli şeyler üzerindeki birliğe yönelinir, öteye beriye saçılmış tikeller bir İdea içinde toplanarak kavranır ve daha sonra İdea ya da cins türlerine bölünür (*Phaedr.*, 265c-266c, 237d-). İdeaları birbirleriyle hiçbir ilişkisi olmayan yalıtılmış özler olarak değil de, sistematik bir birlik meydana getiren öğeler olarak ele almanın kendisinde özsel bir önem taşıdığı diyalektik yöntem, bu açıdan bakıldığında bir genelleme ve sentez yöntemi olduğu kadar, bir analiz ve sınıflamadır. Söz konusu diyalektik yöntem, daha sonra *Sofist* ile *Devlet Adamı*'nda, sofisti ve devlet adamını tanımlamanın, yani cins ve türsel ayrım yoluyla tanımlamanın bir aracı olarak örneklenir. Filozof tarafından sahip olunabilecek en yüksek bilgi türü olarak metafiziksel bilginin kendisi veya aracı olarak diyalektik, yine *Sofist*'te örneklendiği kadarıyla, cinsleri türlerine ayırmanın dışında, İdealar, ama özellikle de varlık, aynılık ve başkalık benzeri cins veya en yüksek türler arasındaki ilişkileri ortaya çıkarmanın yöntemi olmak durumundadır.

Bilgiye bir sınır çekmeyen, insanın istisnasız her şeyi gerçekte olduğu şekliyle bilebileceğini söyleyen Platon, sıra İdeaların da temelinde bulunan İyi İdeası'na geldiğinde, kaçınılmaz bir biçimde İdeaları konu alan metafiziksel bilgiden ayrı bir bilme tarzı veya türünü daha gündeme getirir. Bu bilgi türü de bütün çağların en

95 H. Benson, "Plato's Method of Dialectic", s. 98; R. Heinemann, "Plato: Metaphysics and Epistemology", s. 349; N. Notomi, "Plato's Metaphysics and Dialectics", s. 208; J. Stenzel, *Plato's Method of Dialectic* s. xlii.

rasyonalist filozofu olduğunu bildiğimiz Platon'dan aslında pek beklenmemesi gereken bir bilgi türü olarak, aydınlanmaya dayalı, söze dökülemeyen *sezgisel* veya *mistik* bilgidir. Bu tür bir mistik bilginin öne sürülmesinin nedeni ise, elbette, onun üç ayrı fonksiyonla tanımladığı[96] İyi İdeası'nı "varlık ve bilginin ötesinde kalan bir gerçeklik" olarak öne sürmesidir. Gerçekten de İyi İdeası, Platon açısından *causa finalis* olarak, bütün yapıp etmelerimizin nihai amacı, en yüksek hedefi olmak durumundadır. Hatta o, sadece insanın eylem ve yönelimlerinin amacı değil, oluş dünyasının ereksel nedenidir. Nitekim onu böyle yorumlayan ünlü antik düşünce uzmanı, Platon ve Aristoteles yorumcusu Werner Jaeger "söz konusu 'güzellik' ya da 'iyi'nin, yani şu meşhur *kalokagathia*nın, Platon'da sadece insan iradesi ve eyleminin en yüksek ilkesi olmayıp, doğada olup biten her şeyin nihai temeli olduğunu" dile getirir.[97]

İyi İdeası, Platon tarafından bunun dışında, *causa cognoscendi*, yani bilginin nedeni veya anlaşılırlığın kaynağı olarak sunulur (*Devlet* 538b-539a). O, nihayet ontik bir ilke olarak anlaşılır (*Devlet* 537c); başka bir deyişle *causa essendi* olarak İyi İdeası, bilinen şeylere bilinme gücü veya anlaşılırlık temin etmekle kalmaz, onlara varoluş ve gerçeklik kazandırır. Bunu Platon, *Devlet*'in başka bir meşhur benzetmesi, yani İyi İdeası'yla güneş arasında bir benzerlik kurduğu Güneş Benzetmesi üzerinden anlatır. Gerçekten de o, *Devlet*'teki ana resme, Çizgi'nin, yani varlık ve bilginin ötesinde kalan, bu yüzden de ne olduğu rasyonel bir dil ve açıklamayla ortaya konamayan, ama Platonik sistemin en önemli unsurlarının hiç kuşku yok ki, başında gelen İyi İdeası'nı, bir analoji veya imge aracılığıyla anlatabilme, dünyanın varoluşu ve anlaşılabilirliğinin nihai ya da olmazsa olmaz koşulunu bir ışık metaforuyla gözler önüne serme amacının bir parçası olarak dahil olur (*Devlet* 517c, 520c). Buna göre, Platon İyi İdeası'nı, iyinin özünü tanımlayamayacağını, fakat onu bir analoji yoluyla tartışabileceğini, onun ürünlerinden söz edilebileceğini Sokrates'in ağzından ifade ettikten sonra, İyi İdeası'nı güneşe benzetir; akledilir dünyadaki İyi İdeası gözle görülür dünyadaki güneşe tekabül etmektedir. Güneş, gücüyle bu dünyadaki canlı her şeyin varlığa gelişini temin eder ve ortam olma veya aracılık işlevi gören ışığıyla da bizim duyusal nesneleri görebilmemizi sağlar. Benzer

96 L. C. W. Chen, *Acquiring Knowledge of the Ideas*, s. 87.

97 W. Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, vol II, *In Search of the Divine Centre*(trans. by G. Highet), s. 194.

şekilde, İyi İdeası da tefekkürün, metafiziksel bilginin nesneleri olan İdeaların ve dolayısıyla da akledilir dünyanın varlığından sorumlu olup, onları hakikatin ışığında bilmemizi mümkün kılar. Platon açısından İyinin hakikat yolunda temin ettiği bu ışık işlevi olmasaydı eğer, bilginin öznesiyle nesnesi arasında hiçbir bağ kurulamazdı.

Başka bir deyişle, tıpkı güneşin fenomenlerin göz tarafından görülmesini sağlaması gibi, İyi İdeası da bilginin nesnelerinin zihin tarafından bilinmesine imkân verir. Bu açıdan bakıldığında, İyi İdeası'nın şeyleri ya da İdeaları hakikatin ışığıyla bilinir kılması başkaca şeyler yanında esas iyinin veya iyiliğin her açıklamada temel olduğu anlamına gelir. Bu, Sokratik geleneğin düşünürlerini veya klasik dünyanın varlık kavrayışını bilen birisi için bütünüyle anlaşılır ve kabul edilebilir bir düşünce olarak alınabilir. Çünkü olgularla değerlerin farklı şekillerde bilinen farklı türden şeyler olmadıklarını savunan Platon, fazladan değerlerin olguları açıklamak bakımından temel olduğuna inanmaktaydı. O, İyi İdeası'nı bilmeyle ilgili bütün güçlüklere rağmen, olgulardan daha iyi ve daha kolaylıkla bilinebileceklerini savunduğu değerlerin bilgimiz ve varlığa dair kavrayışımız yönünden büyük bir önem taşıdıkları kanaatindeydi.[98]

Platon yine aynı analojinin kapsamı içinde, tıpkı duyumsal bilginin ve duyusal nesnelerin yaratılışının nedeni olan güneşin, olanca büyüklük ve kudretine rağmen, kendisinin yaratılışın bizatihi kendisi olmaması gibi, İdeaların varoluş ve akledilirlik veya bilinebilirliklerinden sorumlu olan İyi İdeası'nın kendisinin de varlığın ötesinde olduğunu söyler. Buna göre, İyi İdeası şeyleri ya da İdeaları sadece bilinir hale getirmekle kalmaz, fakat aynı zamanda onları, fiilen her ne iseler o yapar. İyi İdeası'nın varlığın ötesinde olduğu iddiasıyla birlikte, özellikle Yeni-Platoncular arasında yoğun tartışmalara yol açmış olan bu düşüncenin de anlamı veya mesajı açıktır: İyi'nin kendisi şeylerin doğasına ilişkin bilgimiz, varlığın özüne dair kavrayışımız için çok temelse eğer, o zaman onun şeylerin doğası için de temel olması gerekir. Aksi takdirde, bilgimizin veya kavrayışımızın dünyayı veya varlığı gerçekte olduğu şekilde yansıtmasından veya ifade etmesinden söz edilemez. Olgulara ilişkin bilgimizle değerlere ilişkin bilgimiz arasında hiçbir boşluk, tehdit edici bir ayrılık bulunmadığını öne süren Platon açısından dünyadaki olgular ile değerler arasında mutlak, nihai bir farklılık yoktur, olamaz. İyi'nin kendisi

98 J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, s. 246.

dünyaya ilişkin kavrayışımız açısından temel ise eğer, iyinin ve diğer değerlerin dünyada kendilerine özgü veya türetimsel ya da öznel şeyler olmalarından söz edilemez: Değerler varlık alanında başka şeyler kadar gerçektir, hatta onlardan daha bile gerçektir. Varlık düzeninde her şeyin tepesinde bulunan İyi İdeası, şu halde dünyayı anlaşılır hale getirmeye yönelik her tür çabanın temelinde bulunur.

Varlığın ve bilginin ötesinde olan İyi İdeası'nı, daha önce de belirttiğimiz üzere, Platon dolayısıyla aşkın bir ilke olarak sunar. Bu ise onun, daha dil düzeyinde aşikâr hale gelecek şekilde, çift yönlü bir karaktere sahip olduğu anlamına gelir. Başka bir deyişle, onun hem "varlığın ötesinde" olduğu, hem de en gerçek varlık olduğu söylenir. Bu açıdan bakıldığında, onun en yalın bir biçimde veya sadece varoluşun ötesinde olmayıp, daha ziyade veya esas itibarıyla bir varlığa sahip olan her şeyden farklı olarak varlığının tanımlanamaz olduğu anlamına gelir. Öte yandan, İyi'nin diğer İdealarla olan ilişkisi, bir İdea'nın ilgili olduğu veya kendilerine uygulandığı fenomenlerle olan ilişkisine benzer. Ama diğer İdeaların İyi'nin ışığında tanımlanabildikleri yerde, İyi'nin kendisi rasyonel bir zeminde sadece başka bir şeyin ilkesi olarak anlaşılır. Buna göre, o, varlığın temeli olduğu için, varlığın ötesindedir; bu yüzden de, İyi İdeası ancak başka her şeyden soyutlanarak veya yalıtılarak tanımlanabilir. Platon, başka yerlerde, sözgelimi *Şölen* ve *Phaedros*'ta, bu ister İyi ya da ister Güzellik diye ifade edilmiş olsun, en yüksek ilkeyle ilgili beşeri kavrayışı mito-poetik bir dille anlatmayı tercih eder. *Devlet*'te ise onu rasyonel düşüncenin ilkesi olarak öne sürerken, İyi'nin kendisinin dolayımsız bir biçimde kavranması söz konusu olabilecekse eğer, mistiğin bu varlığa yönelik sezgisel kavrayışının tutulabilecek yegâne yol olduğunu anlatmak ister. Nitekim Platon bir süre sonra *Mektuplar*'da, İyi İdeası'na ilişkin bu nihai, sezgisel kavrayıştan mistik bir dille, tanımlamak için "ruha düşen kıvılcımın aniden parlaması" benzeri ifadeleri kullandığı bir tür vahiy olarak söz edecektir (*Mekt.* 341c-d).

Rasyonel bilgi açısından, bilginin ve varlığın bir teminatı olmasına rağmen, özü ancak çok sınırlı ölçüler içinde bilinebilen İyi'nin eserleri, yarattığı tüm sonuçlar açıklıkla ve kolaylıkla bilinir. Çünkü o, kendini bütün kozmik düzeylerde gösterir; dolayısıyla, tıpkı diğer İdealar gibi, aşkın olduğu kadar içkindir de. Gerçekten de İyi, sadece İdealar ve şeyler için kullanılmakla kalmaz, bilgi ve biliş türlerini ifade etmek için kullanılır. "İyi" olmadıkları takdirde, bilgiler boş kavramlar olup çıkarlar. Bu açıdan bakıldığında, sözge-

limi adalet iyilik niteliğini içerir. Bununla birlikte, İyi nesnelerin ya da kavramların mevcut niteliklerinin dışında ek bir belirlenimleri değildir; o, bu anlamda bir nesne olmayıp, sadece dünyanın düzenli ve dünyadaki tek tek öğelerin de anlamlı olmalarını sağlayan, dolayısıyla kendisini her yerde gösteren bir şeydir. Demek ki, başka her şey İyi'yle olan ilişkisi sayesinde değer kazanır; iyi şeyler, tıpkı başka şeylerin niteliklerini ilgili İdealardan pay alarak kazanmaları gibi, ondan pay almak suretiyle iyi olurlar. Bütün ruhların onun peşinden koştukları, onu hayata geçirmek için çalıştıkları dikkate alınırsa, Platon İyi'nin bütün insani eylemlerin, özlemlerin nihai hedefi olduğunu söyler. İyi İdeası, aslında bütün dünyanın kendisine yönelmiş olduğu nihai amaç ya da hedeftir. Buna göre, iyi anlayışı fazlasıyla Sokratik bir düşünce olarak işlev ya da amaç düşüncesiyle yakından ilişkili olan Platon için, dünya, İyi'nin varlığından dolayı, amaçsız değildir.

Etiği

Platon'un etik anlayışı da genel sistemine, metafiziğine bağlıdır. Çünkü Sokratik geleneğin önemli ve kurucu figürlerinden biri olması nedeniyle, Platon'da üç şey birbirinden ayrılmazdır. Özellikle *Devlet*, *Devlet Adamı*, *Philebos* ve *Timaeos* adlı diyaloglarında açıklıkla görüleceği üzere, Platon evren, birey ve toplum arasında yapısal bir ilişki kurar ve bu üçü arasında yapısal bir benzerlik veya ortaklık bulur. Her üçünde de bir düzen ve ahenk bulunduğunu veya bulunması gerektiğini öngörür. Daha doğrusu *Timaeos*'ta geliştirmiş olduğu kozmolojide, evrende, maddi ya da fiziki dünyada tüm değişmelere rağmen belli bir istikrar, düzen ve hatta güzellik bulunduğunu gösterir. Bunun nedeni olarak da her şeyin olabilecek en iyi şekilde düzen kazanmasının en temel sorumlusu olarak gördüğü "İyi İdeası"nı, ilahi sanatkâr *Demiourgos*'un ezeli ve şekilsiz maddeye İdeaları temele alarak şekil verme faaliyetini gösterir.

Düzen ve ahenk, şu halde, ona göre, bu ister toplum, birey veya evren olsun, maddenin kendisinin eseri değildir. Tam tersine bunlardan her birinde esas itibarıyla aynı madde dışı gücün eseri olmak durumundadır. Bu madde dışı güç, malzemesini "en iyi ilkesi"ne göre düzenleyen, ona şekil ya da ahenk veren yönetici güç olarak, akıl, filozof-kral veya ilahi sanatkârdır. Başka bir deyişle, evrende düzen, *Demiourgos*'un şekilsiz maddeye yönelik İdeaları model alan düzenleyici faaliyeti sonucunda ortaya çıkar. Bireyde ve toplumda ise, akıl ya da filozof-kral olarak yönetici

güç, kendi içinde düzenden yoksun içgüdü, istek ve arzulara veya toplumu kendi maddi çıkarlarına hizmet etmeye zorlayan sosyal sınıflara yol gösterdiği, onların özleri itibarıyla düzensiz varlığına düzen kazandırdığı zaman ortaya çıkar. Bu düzen ve ahengin adı, birincisinde ahlaki veya iyi hayattır. İkincisinde ise adalet olmak durumundadır.

Sokrates'in Erdem Etiğinin Rehberliği: Bunlardan etik ya da iyi hayat söz konusu olduğunda Platon'un, gerekli ilhamı Sokrates'ten aldığı rahatlıkla söylenebilir. Zira hocası Sokrates, tekrar tekrar işaret ettiğimiz teleolojik dünya görüşünün bir parçası olarak, kendi etik anlayışını belli bir insan tasavvuruna dayandırmıştı. Bu bağlamda, başta F. M. Cornford olmak üzere,[99] pek çok araştırmacı veya antik felsefe yorumcusunun, Sokrates'in Yunan düşüncesinde *psûkhe* ya da ruhu keşfeden kişi olduğunu dile getiren tezlerini anımsamakta fayda olabilir. *Psûkhe* sözcüğü, aslında Yunan'da en azından iki yüzyıl öncesinden beri kullanılmaktaydı. Bununla birlikte o, daha ziyade biyolojik, bazı durumlarda da dini bir anlamda kullanılmış ve ruh, insandaki hayatiyet kaynağı olarak değerlendirilmişti. Sokrates'in yeniliği, ruhu, insandaki canlılığın kaynağı olmaya ek olarak, bilinç ve ahlaki karakterin ikamet ettiği yer olarak ifade etmesinden oluşuyordu. Söz konusu ruhun ölümsüz olduğunu ileri süren Sokrates, etik anlayışını da böyle bir ruh ve insan anlayışı üzerine inşa etmişti. Bu yüzden o, etik görüşünde, esas olarak insanların iyi hayatı yaşamalarının yolu üzerinde yoğunlaşmıştı.

Başka bir deyişle, Sokrates, insanın nihai amacının, sadece yaşamak değil, fakat esas "iyi yaşamak" olduğunu öne sürmüştü. Bununla birlikte, bu sonuca varmadan önce, amaçlı dünya görüşünde, insanın tam olarak ne olduğunu, onun için gerçek iyiliğin, yetkinlik ve amacın neden meydana geldiğini araştırmıştı. Gerçekten var olanın *psukhe* olduğunu, ruhun insandaki kişi olduğunu söyleyen Sokrates, doğallıkla insanın amacının da ruhuna özen göstermesi, *psukhe*yi olabildiğince iyi kılması olduğunu söylemişti. İnsanın olması gerektiği gibi olduğu, gerçek bir huzura eriştiği, mutlak bir memnuniyet hali içinde bulunduğu bu durum ya da yaşantıya, Sokrates *eudaimonia* adını vermişti. Ahlaki fail ve yurttaş olarak insanın varacağı nihai halin *eudaimonia* ya da bir tür öz memnuniyet hali olduğunu söyleyen Sokrates, söz konusu amaca

99 F. M., Cornford, *Before and After Socrates*, s. 29.

birtakım erdemleri hayata geçirmek yoluyla erişilebileceğini ileri sürmüştü. Ona göre, erdem, *eudaimonia*ya götürecek karakter özelliklerine karşılık gelecek şekilde ele alınmaları koşuluyla mutluluğa erişmenin yegâne yolunu meydana getirmekteydi.[100]

Platon, kendi etik anlayışında, ana hatlarını bu şekilde ifade ettiğimiz Sokrates'in erdem etiğini çok büyük ölçüde devam ettirir. Daha doğrusu, onun kendi etik kuramında, tamamen hocasının açtığı yoldan gittiği rahatlıkla söylenebilir. Çünkü onda da insan hayatının nihai hedefi *eudaimonia* ya da mutluluktur. Platon da insanın *eudaimonia* hedefine ancak erdemli bir hayat sürmek suretiyle erişebileceğini söyler. Bununla birlikte o, Sokrates'in erdem etiğinin, taşıdığı büyük öneme rağmen, üç önemli eksiklikten muzdarip olduğunu düşünür. Bir kere her şeyden önce Sokrates'te, sadece erdemlere ilişkin bilişsel değerlendirme ve erdemin bilgi olduğu tezi değil, fakat ahlaki değerlerin nesnel ve mutlak olduğu inancı da boşlukta durmaktadır. Başka bir deyişle, ona göre, Sokrates'in etiğinin öncelikle kendisinin erdemlerin ve değerlerin nesnel ve mutlak olduğu tezini temellendirecek bir ahlak metafiziğiyle tamamlanması gerekmektedir. O, yine aynı çerçeve içinde Sokrates'in etiğinin erdemin bilgisini mümkün kılacak ve ahlaki yargıları temellendirecek bir ahlak epistemolojisiyle geliştirilmesinin gerekli olduğu kanaatine varmıştır.

Platon, ikinci olarak, Sokrates'in erdem etiğinde, özellikle failin karşı karşıya kaldığı ahlaki çatışmaları, apaçık bir olgu olarak ortaya çıkan moral zayıflığı açıklayabilecek sağlam bir ahlak psikolojisine ihtiyaç duyduğunu düşünmüştür. Öyle sanılır ki, ancak böyle bir ahlak psikolojisiyle, iyi veya ahlaki hayat, Sokrates'in entelektüalist etiğinde olduğu gibi bilgiye dayalı olarak neredeyse otomatik bir biçimde gerçekleşen bir hayat olmaktan çıkar. Bunun yerine erdem etiğinin öngördüğü şekilde, nefs mücadelesiyle belirlenen ahlaki gelişimi daha bir kolaylık ve sağlamlıkla açıklanabilir hale getirir.

Üçüncüsü de Sokrates'te fail, geleneğin rehberliğinden yoksun olarak sadece kendi başına düşünüp akıl yürüterek erdemli yaşama yoluna girer. Oysa Platon'un erdem etiği, failin bir cemaat ve gelenek içinde ahlaki bir fail haline gelebilmesine özel bir önem verirken, ahlakın sosyal boyutuna vurgu yapar. Buradan hareketle Platon'un, gerçekte kendi etik teorisini inşa etmekle ustasının eti-

100 G. Vlastos, "Happiness and Moral Virtue in Socrates' Moral Theory", s. 109.

ğini tamamlamanın bir ve aynı şey olduğunu veya Sokrates'in üç temel eksiğini giderdiği zaman kendi etik teorisini inşa etmiş olacağını düşündüğü rahatlıkla söylenebilir. Gerçekten de o, Sokrates'in etiğinin ana nüvesini koruyarak, temel eksiklerini kapatmak gerektiğine kanaat getirmişti. Buna göre Platon, Sokrates'in etiğinin öncelikle bir ahlak metafiziği ve epistemolojisine,[101] ikinci olarak da bir motivasyon kuramı ya da ahlak psikolojisine ihtiyaç duyduğunu düşünmüştür. O, Sokrates'in erdem etiğinin nihayet, bir sosyal ya da politik boyutla tamamlanmasının kaçınılmaz olduğu, politikanın esas olarak etiğin bir türevi olduğu kanaatine varmıştır.[102]

Etik Realizm: Bunlardan birincisi söz konusu olduğunda, en azından Aristoteles tarafından dile getirilen bir düşünce olarak Platon'un İdealar kuramına Sokrates'in tanım arayışından hareketle, erdem tanımlarında sözünü ettiği özleri tözselleştirmek suretiyle ulaşmış olduğu düşüncesi bir kez daha anımsanabilir. Buna göre, Sokrates, öznel kanaatlerin ifadeleri olarak ahlaki inançların sadece uzlaşımla ilgili olduklarını, insandan bağımsız değerler bulunmadığını söyleyen Sofistlere karşı, ahlaki doğruların nesnel ve evrensel olduklarını öne sürmüştü. Platon, biraz daha ileri giderek, Sokrates'in söz konusu tezini önce ahlaki doğruların kendileriyle ilgili olduğu değerlerin, değişmez özler olarak İdealara karşılık geldiğini ileri sürerek genişletti. Buna göre, o, akıl yoluyla kavranabilir bir İyi İdeası, Adalet İdeası, Cesaret İdeası benzeri kalıcı ve nesnel değerlerin olduğunu savundu. Demek ki Platon'un iyi ve bütün unsurları birbirine eksiksizce bağlanmış sisteminde, İdealara aynı zamanda değer problemine bir çözüm getirmek için ihtiyaç duyulmuştu. O, bununla da kalmayıp bireylerin veya faillerin söz konusu İdeaları eylemlerinde cisimleştirmeye, hayata geçirmeye çalıştıklarını veya taklit ettiklerini ileri sürdü ve dolayısıyla, erdemleri ontolojik olarak aynı zamanda insan ruhunda temellendirme cihetine gitti.

Buna göre o da, tıpkı Sokrates gibi, ahlak yargılarının öznel kanaatlerin, kişisel duyguların dışavurumu olmak yerine, İdealarla veya nesnel moral olgularla ilgili hakikatlerin ifadesi olduğunu öne sürdü.[103] Bu açıdan bakıldığında, bir kimsenin adil olduğunu söylemek, Adalet İdeası'na uygun yaşayan, onu tecessüm ettirme

101 C. D. C. Reeve, *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic*, s. 265.
102 A. W. Price, "Plato: Ethics and Politics", s. 364.
103 M. Dummett, *Truth and Other Enigmas*, s. 147.

çabası veren bir kimseye bir özellik izafe etmek anlamına gelir. Bu, aslında ona layıkıyla veya Adalet İdeası'na uygun olarak yönetilen bir ruha sahip olma özelliğini yüklemekten başka bir şey değildir. Söz konusu ahlak yargısı, bu kişi söz konusu özelliğe sahip olduğu takdirde doğru, aksi takdirde yanlış olmak durumundadır.

Başka bir söyleyişle, "adil", "bilge", "cesur", "ölçülü" benzeri etik terimler, önce İdealarda sonra da insanda temellenen, zihinden bağımsız ve gerçek özelliklere gönderme yaptıkları için, bu terimlerin geçtiği ahlak yargıları nesnel bir doğruluk değerine sahip olur. Platon, aynı ahlak metafiziğinde, erdem etiğinin bir gereği ve eylem merkezli modern etik teorilerinden farklı olarak, söz konusu özelliklerin, eylemleriyle İdeaları cisimleştiren ahlaki özne ya da faillerin özellikleri olduğunu söylediği için, onun etik teorisi de, eylem merkezli olmayıp karakter ya da fail merkezli bir etik olarak gelişir.[104] O, nihayet, ahlak metafiziğine son derece uygun düşen bir epistemolojiyle, insanların söz konusu nesnel değer ya da moral İdeaları bilebileceklerini ileri sürmüştür. İnsanların örneğin dünyayla ilgili, onun sosyal, politik ve kültürel boyutlarına da yer veren, diyalektik olarak savunulabilir birlikli bir teori üzerinden adaletin ne olduğunu keşfedip, ahlak yargılarının doğruluklarını sınayabileceklerini söylemiştir.[105]

Üç Parçalı Ruh Anlayışı: Platon, "erdemi bilgiye eşitleyen" hocası Sokrates'in erdemlerle ilgili bilişsel yorumunun irade zayıflığı olgusuyla insanda farklı motivasyon kaynakları bulunması olgusunu reddetmesine bağlı olduğunu, daha önce de belirttiğimiz üzere, tam bir açıklık ve keskinlikle görmüştü. O, irade zayıflığını veya ahlaki çatışmayı kabul etmemenin, sağduyuya ve gündelik hayatın temel gerçeklerine aykırı olduğunu kabul edip, dolayısıyla onu bir veri olarak aldı. Gerçekten de Platon, içsel çatışmayı veya nefs mücadelesini insan varoluşuyla ilgili en temel olgu ve insanın kişiliğini açıklayacak en önemli fenomen olarak görmüştü.[106] İşte bu çerçeve içinde, *psûkhe*nin sadece akli veya rasyonel bir parçasının değil, fakat akıldışı bir parçasının da olduğunu kabul etti. Bu yüzden o, artık erdemlere ilişkin Sokrates'inki gibi salt bilişsel bir yorumla yetinemezdi ve dolayısıyla ruhun parçaları üzerinden gerçekleşecek, ontolojik bir yorumla geçti. Onun, *psûkhe*nin rasyonel boyutunu olduğu kadar, akıldışı

104 C. D. C. Reeve, *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic*, s. 265.
105 J. M. Cooper, "Classical Greek Ethics", s. 14.
106 N. Pappas, *Routledge Philosophy Guidebook to Plato and the Republic*, s. 83.

unsurlarını da dikkate alan psikoloji anlayışının temelinde, meşhur üç parçalı ruh anlayışı bulunur. Bu bağlamda söz konusu ruh anlayışı veya psikoloji görüşünün, Platon'un sadece etiğiyle değil, fakat bundan sonraki bölümde göstereceğimiz üzere, politika felsefesiyle de yakın bir ilişkisi olduğunu söylemek yerinde olacaktır.

Söz konusu ruh görüşü, ilk kez ve açık olarak *Devlet*'in ruh ile devlet veya bireysel organizma ile sosyal organizma arasındaki benzerlik üzerinde yoğunlaşan dördüncü kitabında ele alınır. Burada Platon bir şeyin başka bir şeye karşı birbirine zıt durum ya da eğilimlere sahip olamayacağını dile getiren ünlü "karşıtlar ilkesi"ne dayanan argümandan (*Devlet* 436b) yola çıkar. Söz konusu argümandan hareketle de, insanların aynı anda sözgelimi su içme ve içmeme gibi zıt istek ve eğilimlere sahip olmalarının sık rastlanan bir olgu olmasından, ruhta bu karşıt arzu ve eğilimlerden sorumlu olan müstakil parçaların olması gerektiği sonucunu çıkartır (*Devlet* 437b-439d). Gerçekten de Platon, biz insanların zaman zaman susamamıza rağmen bizi su içmekten alıkoyan bir nedenden dolayı içmeyi reddedebilmemiz olgusundan, insan ruhunda onu eyleme yönelten farklı parçalar veya motivasyon kaynakları bulunduğu ve bu parçalar arasında sık sık birtakım çatışmalar yaşanabildiği sonucuna geçer.[107] Buna göre bir insanın, belli bir eylem veya eylem tarzının diğerinden daha iyi olduğunu, ruhunun rasyonel parçasına dayanarak bilmesi, fakat nefsine yenik düşerek kötü olanı yapması fazlasıyla mümkündür (*Devlet* 439e-441c). Bunun gündelik hayatın veya insan yaşamının temel gerçeklerinden biri olduğunu kabul eden Platon, şu halde Sokrates'in "hiç kimsenin bilerek, isteyerek kötü olan bir şeyi yapmayacağını", "bütün istek ya da arzuların iyiye yönelik olduğunu" bildiren ünlü paradoksal tezini reddederek, en azından bazı istek ve arzuların iyiye yönelik olmadığını savunur.[108]

Ruhun söz konusu parçaları üç tanedir: İştiha, öfkelenen parça veya tin ya da gönül ve akıl. Nitekim Platon, bunlardan nefs ya da iştihanın, iyiden bağımsız isteklerin, ruhun bütününün veya parçalarından birinin iyiliğine hizmet etmeyen isteklerin yeri olduğunu söyler. Oysa tin ya da öfkelenen parça, ruhun sadece bir parçasının iyiliğine yönelik şeylere yöneldiği için, iyiye kısmen bağlı bulunan istek ve arzuların bulunduğu yer olmak durumundadır. Buna

107 G. R. F. Ferrari, "The Three-Part Soul", s. 169.

108 T. Irwin, *The Development of Ethics*, vol. 1, *From Socrates to the Reformation*, s. 75.

mukabil akıl veya ruhun akıllı parçası, onun bütün bir ruhun olduğu kadar, ruhun parçalarının da iyiliği açısından temel olan şeylere yönelmesi nedeniyle, iyiye tamamen bağımlı istek ve arzuların bulunduğu yer olduğu söylenebilir.[109]

Gerçekten de Platon, iştihayı oldukça aşağı bir şey, bizim en aşağı parçamız olarak tanımlar. O, belli bir fizyolojik işlevle ilişkili bedensel ihtiyaçların karşılanması, bu bakımdan derinlere kök salmış dürtülerin tatmini yönünde bir arzudan ibarettir. İştihaya verilecek çok sayıda örnek olmasına rağmen, Platon, onun en belirgin örnekleri olarak susuzluk ve açlığı verir (*Devlet* 437b). Buna göre, ruhun söz konusu parçası, bireyi, adeta bir havyan gibi, su içmeye, temel ihtiyaçlarını karşılamaya yönelten, onu bu amaçla sağa sola çeken dürtülerden oluşur (*Devlet* 439b). Bu parça sadece tatmini amaçlar, bireyin daha büyük iyiliğini görecek, hesaplayacak durumda değildir. Gerçekten de ben bir şey için açlık veya susuzluk duyabilirim, sözgelimi rakı veya şarap içmek isteyebilirim. Fakat buradan rakı ya da şarap içmenin benim için iyi olduğu sonucu hiçbir şekilde çıkmaz. Ne kadar çok şarap içme arzusu duyarsam duyayım, o, bana zarar dahi verebilir. Bu ise, elbette iştihanın istek ve arzularının çok büyük bir bölümünün iyiden bağımsız olduğunu gözler önüne serer.

Platon, bunu daha bir açıklıkla ifade edebilmek için, iştihanın istek ve arzularını zaruri istekler ile gereksiz istekler olarak ikiye ayırır. Bunlardan, daha çok şeye sahip olma, mal mülk peşinde koşma, yoğun bir cinsellik isteği içinde olma benzeri kural ve ölçü tanımayan gereksiz arzular, insanı iyi hiçbir şeye götürmedikleri gibi, çoğu zaman ona zarar da verebilirler (*Devlet* 559a). Buna mukabil zaruri istek ve arzular, tatminleri insana en azından belli ölçüler içinde fayda sağlayan arzulardır (*Devlet* 558d). Platon iştihanın en azından zaruri olmayan istek ve arzularıyla, failin veya ruhun bir bütün olarak iyiliğiyle ilgili olmadığını, onun bütüne zarar verecek şekilde iyiden bağımsız istek ve arzularla belirlenip, çoğu zaman salt kendisini tatmin edecek şeylere yöneldiğini söyler.

O, ruhun en yüksek ve üstün parçası olan aklı, işte bu noktada bireyin daha büyük veya bütünsel iyiliğini gözetmesi bakımından iştihayla karşı karşıya getirir. Platon'un başlangıçta ruhun ölçüp biçen, hesap yapan, enine boyuna düşünen parçası olarak tanımladığı (*Devlet* 439d) aklın işlevi, "daha iyi ya da kötü olanı", bir

109 C. D. C. Reeve, *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic*, s. 135.

bütün olarak ruhun iyiliğini gözetecek şekilde bilip hesaplamaktır. Durum böyle olduğunda, Platon suyu içme veya içmeme dürtüleri arasındaki çatışmayı, sadece doyurulmayı isteyen iştiha ile suyu içmenin şu ya da bu nedenle birey için iyi olmayacağını hesaplayan akıl arasındaki bir çatışma olarak değerlendirir.[110] Sözgelimi çok susamış olan bir adam, sokakta bulduğu kaynağı belirsiz herhangi bir suyu içmeye hemen yönelebilirken, aklı suyun zehirli olabileceği inancıyla, onu içmekten alıkoyabilir.

Üçüncü parça, akıl ile iştihaya aracılık eden öğe olarak, tin ya da gönüldür (*thumos*). Platon onu başlangıçta, insandaki öfke duyan parça diye tanımlar (*Devlet* 439e). Burada açıktır ki, tutku ve duygular diye tanımlayabileceğimiz şeyleri düşünen Platon'a göre, insanlar zaman zaman öfke tarafından harekete geçirilirler. Öfke, örneğin açlık, susuzluk ve cinsellik benzeri dürtü ya da arzular gibi salt fizyolojik bir ihtiyacın ifadesi olmasa bile, yine de bir şekilde akıldışı bir şeydir. Bunun dışında, onun tin ya da gönlü ayrı bir parça olarak görmesinin iki nedeni daha olduğu söylenebilir. Her şeyden önce, ona akıldan yoksun olan bazı hayvanlarda ve henüz akıl yürütemeyen çocuklarda rastlanır. İkincisi, onun akıl tarafından azarlandığı, hizaya sokulduğu durumlar vardır. O, zaman zaman iştihayla olan çatışmasında akla müttefik olabildiğine göre, ne kadar akıldışı olursa olsun, iştihadan ayrı olmak durumundadır.

Üç Tip İnsan: Üç parçalı ruh anlayışını bu şekilde ortaya koyan Platon, sırasıyla iştiha, tin ve aklın, ruhu kendi iyileri doğrultusunda sürükleyen motivasyon kaynakları olarak göstermekle kalmaz, fakat bir yandan onları, bir bütün olarak ruha empoze edilecek kendilerine ait bir gerçeklik telakkisi veya dünya görüşü olan birlikli yapılar olarak ortaya koyar. Buna göre "üç parçanın her birine özgü istek ve arzular ve dolayısıyla hazlar ve en nihayetinde de yönetim biçimleri" var olmak durumundadır (*Devlet* 580a). Bunlardan iştiha "haz üzerinde yoğunlaşır, onun en büyük aşkı çıkar ve kazançtır" (*Devlet* 581a) Öfkelen parça veya tinin "aşkı ve hazzı şan şeref elde etme olup, o, esas olarak zaferler kazanma" üzerinde yoğunlaşır; oysa "aklın en büyük hazzı hakikati öğrenmektir, en büyük aşkı da bilgelik" olmak durumundadır. İşte bundan ve farklı ruhların farklı parçalar tarafından yönetilmesinden veya farklı ruhlarda farklı parçaların baskın çıkmasından dolayı, üç tip insan ortaya çıkar. Bunlardan birincisi bilgelik sever, hakikat aşkıyla yanıp tutuşan

110 F. D. Miller, "The Platonic Soul", s. 289.

düşünen insan, ikincisi zafer peşinden koşan ünsever insan ve nihayet, dünya malının büyüsüne kapılmış para sever insandır. Başka bir deyişle, ruhun baskın çıkan parçasına bağlı olarak ortaya çıkan insan tipleri filozof, timokrat ve oligark ya da tirandır. Söz konusu üç insan tipinden her biri, ruhlarının baskın çıkan parçasına özgü hazza adanmış bir hayatı en değerli ve anlamlı hayat olarak görür (*Devlet* 581c-e). Onların, dahası bir şeyi en yüksek iyi olarak gösteren veya farklı amaçları nihai amaç olarak konumlayan ayrı dünya görüşleri vardır.

Durum böyle olduğunda, ruhun baskın çıkan parçası onu ya da insanı, bütünün ahengini ve huzurunu değil de, sadece kendi çıkarını gözeterek yönetmeye başlar.[111] Örneğin iştiha tarafından yönetilen kişi olarak oligark, zenginliğin başka her şeyden daha iyi olduğuna inanan ve şan şerefle öğrenme ve bilgeliği bir tarafa atarak mal mülk peşinde koşan biridir (*Devlet* 559d). O, madde ve zenginliğe her şeyden çok değer verir ve zenginliği insan için en yüksek iyi olarak öne sürer (*Devlet* 554a, 562b). Onun dünya görüşü, çok büyük ölçüde materyalist bir dünya görüşüdür. Buna göre oligark, akıl ve tini kendisine tabi olması gereken birer köle düzeyine indirgerken, onlardan kendilerine özgü hazları ve amaçları unutarak, ona para kazanma konusunda yardım etmelerini ister (*Devlet* 553d). Çünkü onun için gerçekten iyi olan tek bir şey vardır ve bu da, mümkün olduğu ölçüde çok zengin olmak için çalışmaktır (*Devlet* 555b).

Psukhenin Doğru Yönetilmesi: Platon, işte buradan hareketle, erdemli bir hayatın ve dolayısıyla *eudaimonia*nın imkânını ortaya koyabilmek için, ruhun ve bir bütün olarak da insanın yanlış veya uygunsuz yönetimiyle doğru yönetimi arasında bir ayrım yapar. Platon'a göre, akıl işini yaparsa, o üstelik işini layıkıyla yaparsa, bu doğru bir idare olur. Buna mukabil, akıl devre dışı kalıp ruhu veya aklı iştiha ya da öfkelenen parça yönetirse, söz konusu yönetim yanlış ya da uygunsuz bir yönetim olur. Platon açısından doğru yönetim ile yanlış yönetim arasındaki farkı belirleyen ölçütler, sırasıyla amaçlar ve araçlardır.[112] O, söz konusu üç parçadan sadece aklın istek ve taleplerinin, bir bütün olarak beden ile ruhtan mürekkep insanın nihai iyilik ve mutluluğuna katkı yaptığını, bütünün

111 T. Irwin, *The Development of Ethics*, vol. 1, *From Socrates to the Reformation*, ss. 75-76.

112 C. D. C. Reeve, *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic*, s. 142.

olduğu kader tek tek her parçanın olması gerektiği şekilde olmasını temin ettiğini söyler. Bunun da nedeni, bir tek aklın, bütün için olduğu kadar, her parça için neyin iyi ve yararlı olduğunu bilmesi, gerçek amacı ortaya koyabilmesidir (*Devlet* 442b-c).

Ruhun idaresinin niteliği veya doğruluğunu belirleyen ikinci ölçüt, araç ya da usul ölçütüdür. Buna göre akıl iştiha ve tini, bütünün iyiliğine katkı yapacak şekilde hareket etmeye, kendilerine özgü erdemleri hayata geçirmeye zorlamaz. Başka bir deyişle, o, Platon'a göre, zor kullanarak yöneten aydınlanmış bir despot değildir.[113] Akıl bunun yerine, iştiha ve tini, çocukluktan başlayan uzun bir eğitim süreci yoluyla, kendisinin idaresine rıza göstermenin, kendilerinin de çıkarına olduğu konusunda ikna eder. Oysa iştiha ile öfkelenen parça, zorbalık ederek yönetir, idare ettikleri ruhları kendilerine köleleştirir (*Devlet* 442b, 553d, 575a). Bu yüzden doğru veya layıkıyla yönetilen bir ruhun rızanın sonucu olan bir ahengi dışa vurup gerçek bir *eudaimonia*yı cisimleştirdiği yerde, akıldışındaki güç veya parçalar tarafından yönetilen ruh baskı ve zorlamadan kaynaklanan bir uyumsuzluğu ve mutsuzluğu gözler önüne serer (*Devlet* 443d, 554d-e).

Aklın İdaresi: *Devlet* adlı eserinde, daha sonra aklın insanı, adalete, en nihayetinde de *eudaimonia*ya götürecek yönetimini açımlama veya belirginleştirme cihetine giden Platon, öncelikle aklın, doğru yönetime karşılık gelen yönetiminin kaynağını ontolojik olarak da temellendirir. Akıl yönetme hakkını, hiyerarşik varlık görüşü çerçevesi içinde, daha yüksekte olanın varlık, güç ve değer bakımından üstünlüğünü kabul eden, nedenselliğin yukarıdan aşağıya doğru olduğunu savunan Platon'da, gücünden ve bilgisinden alır. Bununla birlikte, aklın söz konusu yönetimi araçsal ve normatif yönetim olarak ikiye ayrılır. Bütün insanların akıl sahibi olduklarını, belirli birtakım akıl yürütme yeteneklerine sahip olduklarını savunan Platon açısından, akıl her şeyden önce, bir enine boyuna düşünme, ölçüp biçme yeteneğidir. Bu yüzden, onun en önemli işlevleri arasında çeşitli ilişki türlerini, özellikle de belirli amaçlara erişmek için gerekli araçları belirlemek bulunur. İşte bu anlamıyla akla, modern zamanlardan aşina olduğumuz deyimle, "araçsal akıl" adı verilir.

Platon insanların büyük bir kısmının akıllı olduğunu söylerken, işte bunu anlatmak ister. Çoğu insan, ona göre, deneyimlerinden

113 C. D. C. Reeve, *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic*, s. 142.

gerekli dersleri çıkartıp, amaçlarına ulaşmak için uygun araçları tespit edebilir, eylem tarzlarının muhtemel sonuçlarını oldukça iyi bir biçimde görebilir. İnsanlar istek ve arzularının nesneleriyle ilgili olarak, yine araçsal akıl sayesinde, birtakım inanç ve kanaatlere sahip olurlar. İnsanların yaşamla ilgili planlarını hayata geçirebilmeleri için, onların temel hedefleriyle çatışan, ana amaçlarına zarar veren arzu ve dürtüleri denetim altında tutmaları gerekir. Bu görevi de araçsal akıl yerine getirir. Platon'a göre, birçok ruhta, araçsal akıl, bununla birlikte, ruhun peşine düşmesi gereken değerleri, hayat planlarının veya yaşam tarzlarının neliğini tartışmadan, normatif anlamda gerçekten iyi olanı hesaba katmadan yönetir. Araçsal aklın, buna rağmen göz ardı edilemeyecek bir önemi olup, o en azından arzulara yenik düşmeye engel olur, hayata tutarlı ve amaçlı bir yaklaşımı mümkün kılan disiplini sağlar. Bu amaçların gerçek değerini, neliğini veya niteliğini hiç tartışmayan araçsal aklın işlevini yerine getiren insanın tatmin edilmeyi bekleyen arzuları var olmaya elbette devam eder. Bununla birlikte o, bu tür istekleri, kendilerini gösterdikleri her seferinde düşüncesizce tatmin etmeye çalışmak yerine, ilgili insanın bütünsel amaçlarına uygun düşecek şekilde en iyi nasıl ve ne zaman karşılaması gerektiğini bilir. Buna göre, araçsal aklın görevi, ruhun tatmin edilmeyi bekleyen çeşitli arzularını tutarlı bir hayat planına uygun olarak, belli ölçüler içinde tatmin etmeye çalışmaktır.

Fakat Platon açısından bu, hiçbir şekilde yeterli değildir; o, bu yüzden aklın ikinci bir boyutundan daha, yani onun normatif kullanımından söz eder. Bu neyin gerçekten iyi, neyin gerçekten kötü olduğunu bilen, peşinden koşulması gereken gerçek değerleri özümsemiş, insanın ve toplumun hayatının hangi ilkelere göre nasıl düzenlenmesi gerektiğini bilen, İdeaları konu alan tefekküründe, İyi İdeası'yla bir olmayı amaçlayan akıldır. Başka bir deyişle, aklın ikili bir rolü bulunduğunu, onun bir araç olduğu kadar, aynı zamanda amaçları belirleyen temel bir güç ya da kapasite olduğunu öne süren Platon,[114] aklın bu ikinci özsel kullanımının amaca değer biçen, olması gerekeni arayan felsefi düşünme şeklinde tezahür ettiğini bildirir.

Ama o bununla da kalmayıp, amaçsal ya da normatif kullanımı içinde, aklın "tek yanlı" ve "bütünsel" yönetimi diye bir ayrıma

114 W. T. Jones, *Batı Felsefesi Tarihi*, s. 252.

gider.[115] Buna göre, normatif akıl sadece rasyonel parçayı mutlaklaştırarak, salt kendi iyisini gözeterek ve yalnızca düşünerek yaşarsa, onun yönetimi tek yanlı, tarafgir bir idare olur. Oysa normatif aklın "bütünsel yönetimi", ruhun her bir parçasına hakkını veren bir idare tarzıdır. Aklın tek yanlı idaresi ile bütünsel yönetimi arasındaki bu karşıtlık, Platon normatif aklın bütünsel yönetimini bireyde adalet ve mutluluğun olmazsa olmaz koşulu olarak gördüğü için, büyük önem taşır. Ona göre, örneğin filozofun ruhunda, bütün arzular gerçekten hak ettikleri tatmine kavuştukları, her bir parça lâyık olduğu yere sahip olduğu için, tam bir düzen ve ahenk vardır:

> İnsanın kazanç ve şerefle ilgili istekleri, bilimin ve aklın hizmetine girer de, onların gösterdiği zevkleri arar bulursa, o zaman tadabilecekleri en gerçek zevkleri tadarlar. Çünkü hakikatin ardından gitmişlerdir; çünkü buldukları zevkler kendilerine özgü zevklerdir. ... İnsan ruhunu var gücüyle bilime ve düşünce sevgisine bağlar, içindeki değişik güçlerden her biri ona başkaldırmazsa, o zaman her şeyden önce, bu güçlerin her biri kendi görevlerinin sınırları içinde kalır, birbirlerinin hakkını yemezler, sonra da her biri kendine özgü zevkleri tadar; işte en katıksız, en gerçek zevkler de bunlardır (*Devlet* 586d-587a).

Dört Temel Erdem: Platon aklın söz konusu doğru yönetiminin, insanı önce erdemli, sonra da bütünüyle gerçekleşmiş iyi bir hayata götüreceğini ileri sürer. Gerçekten de o, pek çok yerde, iştihanın yönetiminin olabilecek en adaletsiz yönetim, tiranın hayatının mümkün en kötü hayat olduğu yerde, aklın yönetiminin en adil, en iyi yönetim, filozofun hayatının da olabilecek en iyi hayat olduğunu söyler (*Devlet* 580b-c, 583b). Söz konusu iyi hayat, aklın her bir parça ve bütün için amacı belirlediği, parçalara ölçü getirip işlevlerini gösterdiği zaman ortaya çıkar. Buna göre, iştiha akıl tarafından en iyisi olduğuna hükmedilen bir para miktarıyla, öfkelenen parça ya da tin yine aynı aklın uygun olduğuna hükmettiği bir şan-şeref miktarıyla tatmin olduğu ve kendine uygun işlevleri yerine getirdiği takdirde, bütünün mutluluğu gerçekleşmiş olur.[116]

---

115 G. Klosko, *The Development of Plato's Political Theory*, s. 106

116 T. Irwin, *From Socrates to the Reformation*, s. 109.

Şu halde, bir kimsenin aklı ruhun bütünsel iyiliğini gözetecek şekilde egemen olup, diğer parçaları bütünlüklü insan hedefini gözeterek yönettiği takdirde, o kişi bilge olmak durumundadır. Aynı kişi, tinsel parçası ya da gönlü, akılla ittifak yaptığı, onun neden korkulup neden korkulmayacağıyla ilgili kanaatlerine dayanarak, insanın birliğini ve bütünlüğünü korumaya çalıştığı için cesurdur. Onun ölçülülüğü ise madde, para ve mal mülke yönelmede aşırıya kaçmamaktan, maddi istek ve arzuları tatmin ederken, akıl tarafından belirlenen miktara sadık kalarak ölçülü olmaktan meydana gelir. En temel erdem olan adalet ise neyin yönetip neyin itaat etmesi gerektiği sorusuna cevaben oluşturulmuş, uyum içindeki karşılıklı ilişkilere bağlıdır. Söz konusu genel psikolojik ahenk olarak adalet, her bir parçanın kendi yerinde durup, kendi görevini yapması olarak tanımlanır. Bu ise, onda *eudaimonia*ya götürecek ve ontolojik olarak insan ruhunda temellenen dört temel erdemin sırasıyla ölçülülük, cesaret, bilgelik ve adaletten meydana geldiği anlamına gelir.

Buna göre, öyle sanılır ki, "insan" İdeasına ilişkin çözümlemesine dayanarak bir insan doğası tasarımı geliştiren ya da başka bir deyişle, insan doğası üzerine psikolojik bir analiz gerçekleştiren Platon'un, öncelikle insanın çok çeşitli işlevlerinin bir denge ve ahenk içine sokulması gereken bir organizma olduğunu öne sürdüğünü söylemek doğru olur. İnsanın ahlaki açıdan nihai ve en yüksek hedefi olan mutluluğun da, onun bakış açısından, organizmanın uygun ve doğru etkinliğinin bir ürünü olması gerekir. Platon bu tezini öne sürerken, aslında Yunan düşüncesinde çok sık yapıldığı üzere, tıp ile ahlak arasında bir analoji ya da benzerlik ilişkisi kurmuştur. Analojiye göre, beden iyi ya da sağlıklı olduğu zaman, onun bütün parçaları ya da organları arasında tam bir ahenk vardır: Yürek, ne hızlı ne yavaş, ama uygun oranda ya da gereği gibi kan pompalar, akciğerler nefes alır ve verir, mide, karaciğer, bağırsaklar, vb., hepsi de kendi gerçek fonksiyonlarını gerçekleştirir. Bedenin iyi haline tekabül eden sağlık, bütün organların bireyin hayatında genel bir birliktelik içinde kendi uygun etkinliklerini gerçekleştirmelerinden, gerçek fonksiyonlarını hayata geçirmelerinden meydana gelir. Organlar arasında nedensel bir bağımlılık ilişkisi bulunduğundan, bir organın hastalanması veya fonksiyonunu yerine getirememesi diğerlerinin fonksiyonunu da etkileyip, bütün organizmanın sağlığını bozar.

Platon'un kurduğu analojiye göre, beden için organların doğru etkinliği ve birlikli işleyişinin yarattığı sağlık neyse, ruhun yeti ya

da parçalarının kendi işlevlerini yerine getirmelerinin sonucu olan mutluluk da ruh için odur. Başka bir deyişle, bedenin iyiliği sağlık, bütünsel insan varlığının iyiliği de *eudaimonia* veya mutluluktur. İyi ya da adil veya mutlu insan, tıpkı bir hekim gibi, organizma ya da ruhun parçalarını uyumlu bir işbirliğini hayata geçirecek şekilde organize edebilen, psikolojik bir ahenge erişmiş insandır. Demek ki, etik açıdan Sokrates'ten yola çıkan, aynen onun gibi insan hayatının nihai hedefini mutluluk olarak belirleyen Platon, bu hedefe ruhu meydana getiren parçalardan her biri görevini yaptığı, kendi doğal erdemini hayata geçirdiği zaman, yani erdemli bir yaşayışla ulaşılabileceğini düşünmüştür. Buna göre, bilge, cesur, ölçülü ve doğallıkla adil olan insanın, bedende sağlık neyse, bütünsel insan doğası veya ruh için de o olan mutluluğa erişeceğini düşünür. Erdem anlayışı da doğallıkla ruhtaki düzen, psikolojik ahenk üzerinde odaklanan Platon'a göre, adil ruhta, her parça kendi yerini bilip, özü gereği uygun düştüğü görevi yerine getirir. Adaletin en büyük avantajı ise, onun söz konusu psikolojik ahengi yaratması ve korumasıdır. Onun ifadesiyle,

> adalet insanın dış eylemlerinde değil, kendi içinde eyleme tarzında bulunur; gerçekte, insanın kendisiyle ve içerideki parçalarıyla ilgilidir. O, adil insanda her parçanın kendi işini göreceğini, içindeki üç ilkenin birbirinin sınırını aşmayacağını anlatıyor bize. Adil adamın içinde bir düzen kuruluyor, bu adam kendi kendini yönetiyor, yola sokuyor. Kendi kendinin dostu oluyor, tıpkı müzikteki yüksek, alçak, orta ve bütün ara tonlar gibi. İçindeki üç parçayı birbirine bağlıyor; çokken bir tek oluyor, tam bir ölçüye ve uyuma varıyor (*Devlet* 443c-e).

Demek ki adalet, öncelikle veya temelde psişik ya da bireysel olup, ondaki çokluğa birlik temin eder, kaosa düzen kazandırır.

Toplumda Adalet: Platon, bu noktada kalmaz, bir yandan bireyin mutluluğunun veya erdemli hayatının iyi hayatı hedef edinmiş bir sosyal-politik düzende mümkün olduğunu söylerken, bir yandan da toplumdan beslenen, onun yol göstericiliğinden faydalanan ahlaklı insanın başkalarına dönük bir ilgiyle karakterize olduğunu

ileri sürer. Başka bir deyişle, o, ahlaklılık ile toplum ve başkaları için kaygılanma arasında yakın bir ilişki kurar.[117]

Buna göre, hayatında dört erdemi de hayata geçiren ve dolayısıyla manevi bir ahengi gerçekleştiren, yani mağaradan dışarı çıkabilen insan sayısı çok fazla değildir. Platon'un gözünde insanların çok büyük çoğunluğunun hiç de böyle olmadıkları, milattan önce dördüncü yüzyıl koşullarında, sözde değerlerin peşinde, iştihanın hayatını sürdürdükleri açıktır. Onun bakış açısından, hayatlarını anlamlı ve tutarlı bir biçimde planlayabilecek durumda olmayan bu insanların ruhlarına iştiha hâkim olduğu için, onlar orantı, düzen ve ahenk düşüncesini kaybetmişlerdir; söz konusu tiranlar bu yüzden hayatlarını dar ve önemsiz dürtüleri tatmin etmeye adamış olup, başka hiçbir şey düşünemezler. Hayatlarını iştihanın oligarşik yönetimi altında tüketen bu insanlarda, ahlaki edep ve utanç duygusu tamamen körelmiş olup, onlar bir davranışı salt arzulanan hedefleri, istenen amaçları sağladığı ölçüde ahlaki ve değerli bir davranış olarak nitelerler.

Çoğunluk böyle bireylerden oluşan toplumun da doğallıkla bozuk ve hastalıklı bir toplum olduğuna inanan Platon, böyle bir toplum düzeninde tek başına ahlaki iknanın pek bir işe yaramayacağı ve tek çarenin uygun bir politik düzende sıkı ve sağlam bir eğitim olduğu sonucuna daha varır. Başka bir deyişle, o, Atinalıların çok önemli bir çoğunluğunun ruhlarına, entelektüel yetenekleri ve melekeleri önemli ölçüde dışta kalacak şekilde, iştihanın egemen olduğunu, bu yüzden onların doğru ahlaki kararlar alamadıklarını, arzularının objelerinin gerçek olduğuna inanan bu insanların yanlış hesap yaptıklarını savunur. Gerçekten de Platon bütün insanların rasyonel ve bağımsız olma potansiyeline sahip bulunduğunu, ama onların büyük bir kısmını bu potansiyeli hayata geçirmekten alıkoyan şeyin, onların gerçek çıkarlarını sözde çıkarlarıyla karıştırmaları dolayısıyla iştihanın ruhlarında ve bir bütün olarak da hayatlarında tesis ettiği hâkimiyet olduğunu iddia eder. Bununla birlikte, bu egemenliği veya zorba iktidarını ortadan kaldırıp, insanları ahlaklı ve mutlu bir hayatın yoluna sokmak mümkündür. Platon söz konusu hâkimiyeti ortadan kaldırmanın, onların ruhlarında bir ahenk yaratmanın yolunun eğitimden geçtiğini düşünür.

Bir diğer ifadeyle, insanların büyük bir çoğunluğu filozof olmasa da, dengeli, ölçülü ve iyi düzenlenmiş bir hayat sürebilmeye

117 T. Irwin, *The Development of Ethics*, s. 112.

muktedirdir. Bu da ancak, filozofların yönettiği adil bir politik düzende verilecek sağlam bir eğitim yoluyla olur. Çünkü bu şekilde, gereği gibi eğitildikleri takdirde, onların iştihaları hak ettikleri yerde ve düzeyde dururken, akıl yürütme güçleri doğru kanaat ve fikirlerle donatılır. Bu insanların, alacakları eğitim sayesinde ölçülülük, basiret ve psikolojik ahengin önemini görmeleri sağlandığı takdirde, onların akılları ruhlarını, tarafgir veya hizipçi bir biçimde değil de, ruhun bütünlüğünün esenliğine hizmet edecek şekilde yönetebilmeyi öğrenirler. Onlar ruhsal ahengin önemine kanaat getirdikleri zaman iştihayı yerinde tutmaya ve onun ruhun diğer parçalarına tecavüz etmesini önlemeye çalışacaklardır. Onlar, iştihayı tatmin etmek için verilecek her ödünün, yapacakları her tecavüzün, işleyecekleri her suçun uzun vadede kendilerine mutsuzluk olarak döneceğini bileceklerdir. Başka bir deyişle, uzun ve kapsamlı bir eğitimin ardından, insanların gerçek çıkarlarını tanıyıp öğreneceklerini savunan Platon'a göre, halka şirin görünmek veya halk dalkavukluğu yapmak yerine, bireylerin ya da uyrukların gerçek çıkarları için çalışacak yöneticilerin ilk ve en önemli görevi, moral eğitim ve doğru bir koşullama olmak durumundadır. Onlar yönettikleri insanların ruhlarını şekillendireceklerdir. Böylesi bir şekillendirme, Platon'un siyaset felsefesinde ortaya koyacağı "en iyi rejimin", ideal devletin en önemli işlevini meydana getirir.

Siyaset Felsefesi

Metafiziğiyle doğa felsefesinde, *Demiourgos*'un İdeaları model alarak şekillendirdiği evrendeki düzen, güzellik ve ahenk olarak adaleti ortaya koyan Platon, daha sonra etiğinde iyi hayatı ve adaleti ruhun parçaları arasında, aklın bilgelik ve rehberliği altında gerçekleşen düzen olarak ifade etmişti. O, şimdi adaleti, hatırı sayılır ölçüde siyaset felsefecisi ve Platon yorumcusu tarafından kurucusu[118] olarak görüldüğü, "hem politik şeylerin doğasını hem de doğru veya iyi politik düzeni hakikaten bilme girişimi"[119] anlamı taşıyan siyaset felsefesinde arayacaktır. Onun siyaset felsefesi, başkaca şeyler yanında ütopyacılığı, demokrasi karşıtlığı, komünizmi, totalitaryanizmi, bilginin yönetimine dayanan bir rejim tesis etmek

118 Bu konuda bkz., M. Lane, "Plato's Political Philosophy", ss. 170-191; ayrıca bkz., J. Ober, *Political Dissent in Democratic Athens: Athenian Critics of Popular Rule*; A. Nightingale, *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy.*

119 L. Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, s. 35.

suretiyle bilumum toplum mühendisliği anlayışlarının öncüsü olması gibi hususlar üzerinden çokça eleştiriye maruz kalmıştır.[120] Onun siyaset felsefesi, Ortaçağ'da en azından Aziz Augustinus ve Farabi benzeri düşünürlere ilham veren yönleriyle gerek Hıristiyan gerekse İslâm felsefesinde azımsanmayacak bir etki yapmıştır. En azından etkileri ve karşı çıkılan yönleriyle çokça incelenip tartışılmış olan bu felsefe, başka her şey bir yana sadece bu yönleriyle bile ele alınıp tartışılmaya değer olan bir felsefe meydana getirir.

Temel Özellikler: Dahası, siyaset felsefesi, Platon'un çıkış noktasını oluşturduğu, bütün unsurları birbirlerine bağlı olan sisteminin mihenk taşını meydana getirdiği için, özellikle ele alınmayı gerekli kılar. Platon, aslında burada da zamanın koşullarıyla Sokrates'in oluşturmuş olduğu felsefi perspektiften hareket eder. Zira Atina'da yaşanan politik krizin ilk farkına varan kişi olarak Sokrates, manevi varlıklarını ve erdemi unutmuş yurttaşları dönüştürmek amacıyla bir ahlaki reform projesini hayata geçirme cihetine gitmişti. Başka bir deyişle o, söz konusu "ahlaki reform" projesi doğrultusunda, "iyi" ve "erdemli yaşama"nın önemine vurgu yaparken, "nasıl iyi yaşanacağı" sorusuna verilecek yanıtın aynı soruya din, gelenek veya edebiyatın verebileceği yanıtlardan ayrı ve bağımsız olması gerektiği inancıyla, onu doğru yanıtlayacak bir felsefe disiplini olarak etiğin kurucusu olmuştu. Fakat Sokrates bir yandan da, etiğini tamamen hocasının etik anlayışı üzerine bir erdem etiği olarak bina eden öğrencisine "iyi hayatın" "iyi bir düzen ya da rejimden ayrılmaz olduğunu", Atina'daki politik rejimin, iyi hayatı ve adaleti tesis etmek bir yana onu imkânsız hale getirdiğini göstermişti.

Platon, beşinci yüzyıl Atina'sına damgasını vuran oligarşik ve demokratik yönetimlerin ortaya çıkışında önemli bir etki yaptığını düşündüğü krize bir çözüm ararken, doğallıkla klasik siyaset felsefesini yurttaşları için iyi hayatı tesis edecek, herkes için adaleti gerçekleştirecek bir rejim veya düzen arayışı üzerinden kurdu. Nitekim "iyi düzenlenmiş bir devletin" bütün üyelerinin iyiliğini temin eden bir rejim oluşturduğu düşüncesinden hiç vazgeçmeyen filozof, zamanın krizi yaratan devletlerinin güvenlik, zenginlik, şan-şeref ve güç arayışıyla belirlendikleri için "savaş ve çatışmanın devleti" oldukları kanaatindeydi. Buradan çıkartılabilecek en önemli sonuç, onun kuruculuğunu yaptığı klasik politika felsefesinin, zaten doğası gereği pratik bir karakter taşımakla

120 E. Brown, "Plato's Ethics and Politics in the *Republic*".

birlikte, etikten ayrılmaz olduğu,[121] "iyi ve adalet düşüncelerince belirlendiği"[122] sonucudur.

Gerçekten de iyi hayatla ilgili sorular ile politika arasında çok sıkı ve yakın bir ilişki kuran, adalet ve iyi hayatın ancak "güzel kent" anlamını verdiği *Kallipolis*'te, yani ideal bir rejimde hayata geçirilebileceğini savunan Platon söz konusu iyi rejim veya en iyi yönetimi *Devlet*'te ortaya koyar. Onun *Devlet* dışında, *Devlet Adamı* ve *Yasalar* adlı eserlerinde geliştirmiş olduğu siyaset felsefesi, esas itibarıyla en iyi rejimin ne olduğu sorusuna yanıt verirken, kozmolojisine veya teleolojik dünya görüşüne dayanır.[123] Platon'un siyaset felsefesinin en önemli veya belirleyici özelliğini ifade eden bu durumu, üç ayrı şekilde veya üç ayrı yerden hareketle gösterebiliriz. Bunlardan birincisi söz konusu olduğunda, Platon'un sadece evreni değil, fakat politik toplumu da canlı bir organizma olarak gördüğünü söylememiz gerekir. O, bu yüzden *kosmos*u salt maddi nedenlerle açıklamanın imkânsız olduğuna, ondaki düzen ve ahengin hesabını verebilmenin teleolojik bir çerçeve içinde İyi İdeası'na gitmeyi zorunlu kıldığına kanaat getirmişti. O, *kosmos* ve politik toplum arasında sahip oldukları yapısal benzerliklere dayanarak kurduğu analojide, sağlam bir politik toplum ya da iyi bir rejimin esasen devletin aklını temsil eden yönetici elitlerin veya filozof-kralın bilgisi ve eylemiyle açıklanabileceğini dile getirmekteydi.

Phusis-Nomos Karşıtlığı: Platon, ikinci olarak da birincisini tamamlayacak şekilde, canlı bir organizma şeklinde düşündüğü toplum veya *politeia*da adaleti arar, sosyal adaleti tesis etmeye çalışırken, bu kez de insan doğasından yola çıkar ve bireyin ruhuyla toplum arasında birebir ilişki veya tam bir benzerlik kurar. İlerideki sayfalarda da göreceğimiz üzere, nasıl ki insan ruhunda üç parça varsa, aynı şekilde *Kallipolis*'te de üç sınıfın olacağını öne sürer. Platon'un "en iyi rejimi bulmaya yönelik bir teşebbüsle" belirlenen siyaset felsefesinin doğrudan doğruya onun metafiziğine veya benimsemiş olduğu teleolojik dünya görüşüne bağlı olduğunu gösteren ve diğer iki delil ya da argümanın temelinde bulunan üçüncü ana delil, devletin ve bu arada hukukun temeli olarak, uzlaşımın değil de doğanın alınması gerektiği şeklindeki görüşüdür. Bunu

121 E. Brown, "Plato's Ethics and Politics in the *Republic*"; bkz. aynı zamanda M. Lane, "Plato's Political Philosophy", s. 173 ve A. Kosman, "Justice and Virtue: Inquiry into Poper Difference", s. 118.

122 L. Strauss, "Klasik Siyaset Felsefesi Üzerine?", s. 87.

123 L. Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, ss. 68-69.

daha iyi anlayabilmek için, bir kez daha Atina'nın çok belirgin olarak demokratik anayasanın çöküşüyle birlikte girmiş olduğu, Sokrates tarafından olduğu kadar[124] Platon tarafından da tespit edilen krize geri gitmek gerekir. Bu kriz, öyle anlaşılmaktadır ki, bir yanıyla çatışma halindeki atomize varlıklar olarak bireyleri birbirlerine bağlayan bağların fevkalade zayıflamış olduğu, temelinde anlaşma ya da uzlaşımın eseri olduğuna inanılan yasa anlayışının bulunduğu bir toplumda ortaya çıkan bir kriz olmak durumundaydı. Fakat o, aynı zamanda derin bir meşruiyet kriziydi.

Buna göre, Atina toplumunun üyeleri, hiç kuşku yok ki demokratik bir devlette, birtakım kural ve yasalar tarafından yönetildiklerine inanıyorlardı. Bu yasalara meşruiyetini veya yaptırım gücünü sağlayan yegâne şey ise, elbette onlara halkın uzlaşımı, toplumun yetişkin bireylerinin aldıkları karar ile ulaşılmış olması olgusuydu. Bu yasalar, dolayısıyla insanların istek ve arzularına bağlı olarak değiştirilebilirlerdi. Bu ise esasen hukukun ve devletin temelinin, doğal değil de, uzlaşım olduğu anlamına gelir. Başka bir deyişle, "adil şeyler", hiçbir şekilde doğadan gelmezler, doğaları gereği adil olmazlar; tam tersine sanat sayesinde ve yasalardan dolayı adil olurlar.[125] Beşinci yüzyılın meşhur *phusis-nomos* karşıtlığında, yasa, buradan da kolaylıkla anlaşılacağı üzere, sonradan insan tarafından konmuş olmakla, çeşitlilik ve değişkenlikle ilişkilendirilir;[126] oysa doğa, Aristoteles'in de dikkat çektiği üzere, gerçeklik, aynılık ve değişmezlik ile birleşir.[127] Bu açıdan bakıldığında, adalet ile adaletsizlik veya hak ile haksızlık ayrımının doğaya dayanmayıp sadece *nomos*a bağlı bulunduğunu, yani uzlaşımın eseri olduğunu ileri sürmek onun doğada hiçbir temelinin bulunmadığını söylemek anlamına gelir.

Böyle bir görüşten ise öncelikle, Platon'un *Theaetetos* adlı diyalogunda olanca ağırlığıyla vurgu yaptığı Protagorasçı rölativizmin çıkması kaçınılmazdır.[128] Buna göre, adalet sadece yasalılık veya yasalara uygunluk anlamına gelir ve yasalar da her daim değişirse, buradan adil olanın sadece tek tek her devlete değil, fakat her bir devlette zamanın farklı dönemlerine göreli olduğu sonucu çıkar.[129]

124 J. R. Walsch, *The Platonic Political Art*, s. 119.
125 R. W. Hall, *Platos*. 13.
126 D. Keyt, "Plato on Justice", s. 342.
127 Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1094b.
128 D. Keyt, "Plato on Justice", s. 342.
129 F. M. Cornford, *Platon'un Bilgi Kuramı*, ss. 149-151.

Salt yasallığa karşı bir meşruiyet talebiyle[130] ortaya çıkan Platon'a göre, yasayı uzlaşıma bağlayan böyle bir görüş politik bir krize yol açar. Bunun da en önemli nedeni, adaletin sadece yasallıktan, yasaya uygun olandan meydana geldiği öğretisinin siyaseti fiilen imkânsız hale getirmesidir. Onda artık adalet hükümlerinden veya yurttaşlar arasında söz konusu olabilecek mutabakattan ziyade, doğa durumu veya orman kanunları egemen olur. Çünkü uzlaşımcılıktan veya adaleti yasallığa eşitleyen anlayıştan çıkacak politik öğreti, Thrasymakhos'un da *Devlet*'te gösterdiği üzere, "adaleti güçlünün çıkarına" eşitleyen öğreti olmak durumundadır (*Devlet* 338c).[131]

Aslında yasallık ve uzlaşımdan despotizme geçiş, bizim resmettiğimiz gibi doğrudan olmayabilir. Buna rağmen, "adaletin salt yasallıktan meydana geldiği" görüşünden, Thrasymakhosçu adalet anlayışında olduğu gibi, "hakkı güce eşitleyen" adalet anlayışına geçiş için veya "hakkı güce", "adaleti güçlünün çıkarına" bağlama noktasında ihtiyaç duyulan tek şey, bir devletin yasalarının güçlüye bağlı olduğu, güçlünün çıkarları tarafından belirlendiği kabulüdür.[132] Bir devlette adalet yasallıktan, yasaya uygunluktan başka bir anlam taşımıyorsa ve devletin yasalarını itaat edilmesi gereken kurallar olarak koyup topluma dayatanlar, devlette iktidarı elinde tutanlardan, güç tekeline sahip kişi veya kimselerden meydana geliyorsa, buradan tek bir sonuç çıkar. Adil olan ile güce dayanılarak kazanılmış olan veya hak ile güç bir ve aynı şeydir.[133] Gerçekten de adaleti güce eşitleyen, onun güçlünün çıkarına olan şey olduğunu öne süren bu görüşe göre,

> adil olan yasal veya yasaya uygun olanla, yani devletin emrettiği alışkanlık ya da yasalarla tam tamına aynı şeydir. Bununla birlikte, bu görüş, adalet söz konusu olduğunda, kendisine başvurulabilecek, insan tarafından yapılmış yasalar veya uzlaşımlardan daha yüksek hiçbir şey bulunmadığını ima eder. İşte bu, günümüzde "hukuki pozitivizm" olarak bilinen görüştür. Lâkin o, kökeni itibarıyla akademik bir görüş değildir. Böyle olmakla beraber, o, aslında bütün politik toplumların kendisine meylettikleri görüştür. Adil olan ya-

130 N. Toker-Kılınç, *Ahlak ve Siyaset Kavşağında Hukuk*, s. 9.
131 R. Weiss, "Wise Guys and Smart Alecks in *Republic* I and II", ss. 93-96.
132 C. D. C. Reeve, *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic*, s. 15.
133 D. J. Sheppard, *Plato's Republic*, s. 35.

> sal olanla özdeş olursa, doğallıkla adaletin kaynağı da yasa koyucunun iradesi olur. Tek tek her devletteki yasa koyucu –devleti yöneten adam ya da insanlar grubu, tiran, halk, elitler, vs.– o devletin rejimini meydana getirir. Thrasymakhos'a göre, her rejim yasaları, kendi bekası ve refahı için, yani başka hiçbir şeyi değil de, salt kendi çıkarını gözeterek koyar. Bu görüşten, yasalara itaatin veya adaletin zorunlu olarak yönetilenlerin çıkarlarına olmayabileceği, hatta onlar için zararlı dahi olabileceği sonucu çıkar. Yöneticilere gelince, adalet hiçbir şekilde söz konusu olmaz: onlar, yasaları yalnızca kendi çıkarlarına dönük bir ilgiyle yaparlar.[134]

Buradan da anlaşılacağı üzere, "doğal hakkın varoluşunu tesis etme"[135] çabası içine girecek olan Platon'un siyaset felsefesiyle aşmaya çalışacağı böyle bir toplum ve adalet görüşü, nasıl ve hangi gelişmelerin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır? Platon, burada da en büyük sorumluluğun, kendilerini daha önce doğayı, içinde yaşadığımız dünyayı açıklayamadıkları gerekçesiyle eleştirdiğini gördüğümüz, Presokratiklere ait olduğunu düşünür.[136] Bunun da en önemli nedeni, doğa filozoflarının, ona göre, evreni ve evrendeki her şeyi sekülerleştirmeleri, âlemde tanrılara yer bırakmamaları ve böylelikle de yasaları dini dayanak ve temellerinden yoksun bırakmaları olmuştur. Çünkü doğa filozoflarının bakış açısından evrenin düzeni, *phusis*in dışındaki manevi veya ilahi bir güçten kaynaklanmak yerine, doğanın bizzat kendisinin eseri olmak durumundaydı.

Thales ve Anaximandros gibi materyalist filozofların başlattığı bu süreçte son adımı, değeri olgudan tamamen kopartan, beşeri değerleri doğadan bütünüyle söküp atan atomcular olmuştur:

> Demokritos'un evreninde, her şey atomların genel yasalara uyan hareketlerinin zorunlu sonucu olarak ortaya çıkar. Herakleitos, düzenlilik, yasa, düzen, iyi düzen ve iyi düzeni birbirinden ayırmamıştı. Oysa Demokritos bunları birbirinden ayırır ve evrende kozmik adalete yer bırakmaz.

134 L. Strauss, "Plato", ss. 37-38.
135 L. Strauss, *Doğal Hak ve Tarih*, s. 133.
136 G. Vlastos, *Plato's Universe*, ss. 1-21.

Atomların hareketleri sadece onların doğalarına ve daha önceki durumlarına bağlıdır; Demokritos, atomların bir ilk hareketini varsayar ve onların daha sonraki durumlarını, akla yönelik bir başvuru olmaksızın, sadece buna referansla açıklar.

Salt düzenlilik kozmik adaleti doğurmasa bile, dünya onda ikamet edenlerin yararına olacak şekilde düzenlenmiş gibi göründüğü takdirde, kozmik adalete inanmak için bir nedenimiz olabilir. Nitekim uygarlığın gelişimi geleneksel olarak insanlara birtakım becerileri ifşa eden tanrılara bağlanmıştır. Demokritos, bunun tam tersine insan doğasını etkileyen dış koşulların zorunlulukla, tanrıların veya insan varlıklarının amaç veya planlı eylemlerinin eseri olmayan birtakım münferit tepkilere neden olduğunu savunur. İlk insanlar, düzensiz ve ilkel bir hayat sürdürüyorlardı; akıl değil, fakat korku onlara topluluklar halinde bir araya gelmeleri gerektiğini gösterdi. Sadece deneyim ve aşamalı bir gelişme, insanlara ne yapmak gerektiğini öğreten şey oldu. İnsan varlıklarının öğretmeni evrensel öğretmeni genel olarak ihtiyacın kendisiydi. İnsanlara karakteristik yaşam biçimlerini öğreten şey ne plan, ne amaçlılık ne de özgür seçimdi, fakat koşullara verilen zorunlu tepkilerdi. Dolayısıyla Demokritos, artık sadece kozmik adaletten değil, fakat kozmik bir bilgelikten de söz etmez.[137]

Sofistlerin ahlaki rölativizmleriyle politik uzlaşımcılıklarına, hatta "gücün hak olduğu" öğretisinde cisimleşen kaba uzlaşımcılıklarına zemin hazırlayan şey, işte bu gelişmeydi. Bu yüzden Platon'un Sofist'in *nomos* kavrayışıyla *nomos*un devletteki rolüne dair görüşlerine karşı çıkışı, söz konusu kavrayışın etik ve politik sonuçlarını çürütmekten daha fazlasını kaçınılmaz kılar. Çünkü söz konusu sofistik anlayış, görüldüğü üzere, doğa filozoflarının fiziki âlemi insanın etik ve politik evreninden ayırmalarının, yani olguyla değerin, olan ile olması gerekenin birbirinden koparılmasının bir sonucu olarak ortaya çıkar.[138] Yapılması gereken şey, bu yüzden olgu ile değerin birliğini yeniden tesis etmek, olan ile olması gerekenin birliğinin açıklayıcı temellerini ortaya koymaktır.

137 T. Irwin, *A History of Western Philosophy*, s. 52.
138 L. Strauss, *Doğal Hak ve Tarih*, s. 121.

Onun bu noktada ve söz konusu zemin üzerinde ilk adımı attığı yerin *Gorgias* adlı diyalogu olduğu söylenebilir. Çünkü Platon ilk kez olarak *Gorgias*'ta, sadece fiziki âlemdeki değil, fakat beşeri âlemdeki düzen ve ahengi açıklayacak bir ilke olarak geometrik eşitlik ilkesini gündeme getirir. Bu ilke aslında, *Devlet*'te geliştirilen, bizim birazdan ele alacağımız adalet anlayışının gerisinde bulunan ve sonradan *Yasalar*'da (*Yas.* 775b-d) her parça ya da bireye, daha azı veya fazlasını değil de, tam tamına hak ettiğini vermek anlamına gelecek şekilde tanımlanan orantılı eşitlik ilkesidir. Nitekim *Gorgias*'ta, Sokrates Sofist Kallikles'e hitap ederken, "bilgelerin gökyüzü ile yeryüzünü, tanrılar ile insanları birbirlerine bağlayıp bir arada tutan şeyin geometrik eşitlik ve paylaşma ilkeleri, dostluk ve düzen, basiret ve adalet olduğunu söylediklerini" ifade eder. Onların evrene "kaos ya da karmaşa değil de, düzenli bütün anlamına gelecek şekilde *kosmos* demelerinin nedeni budur" (*Gor.* 507e-508a).

Buradan da anlaşılacağı üzere, Platon'un ahlaki alanı, etik ve politik dünyayı koparılmış olduğu *phusis*e bağlamak, değeri olguyla yeniden irtibatlandırmak için atmış olduğu ilk adım, ruha, topluma ve *kosmos*a düzen kazandıran ilke olarak geometrik ya da orantılı eşitlik düşüncesine başvurmak olmuştur.[139] Sokratik geleneğin teleolojik dünya görüşünün metafiziksel zemini üzerinde öne sürülen ilkeye göre, bir varlık kendine özgü işlevi yerine getirdiği, doğası gereği en uygun düştüğü faaliyeti icra ettiği zaman, olması gerektiği yerde olur, hak ettiği değeri alır.[140] Düzen ve adaletin söz konusu geometrik ya da orantılı eşitlik ilkesinin hayata geçirilmesinin bir sonucu olduğunu, düzenin böyle bir geometriye bağlı olduğunu dile getiren[141] Platon'a göre, söz konusu düzen evrende gerçekleşmiş olabilse de, beşeri dünyada, yani insanın kendisi ve toplumda henüz tam olarak hayata geçirilememiştir.

O, dolayısıyla bu noktada esas büyük adımı bir kez daha İdealar hipotezine başvurarak atar. Aslında söz konusu adım, *phusis* kavramını çevremizdeki doğal dünyanın dışına çıkartmaktan, onun anlam içeriğini dışımızdaki maddi dünyadan ziyade ideal bir dünyayı gösterecek şekilde dönüşüme uğratmaktan meydana gelir. Buna göre dünya, Sokrates öncesi doğa filozofları için *phusis* ve

139 R. W. Hall, *Plato*, s. 24.
140 A. Kosman, "Justice and Virtue: Inquiry into Poper Difference", s. 129.
141 N. Toker-Kılınç, *Ahlak ve Siyaset Kavşağında Hukuk*, s. 20.

onun farklı görünüm veya tezahürlerinden ibaretti. Platon doğanın bu çok çeşitli tezahürleriyle veçhelerini, zaman ve mekân dışında ayrı bir dünyada var olan tümeller olarak tözselleştirdi, akıl yoluyla kavranabilir gerçeklikler haline getirdi. Öyleyse daha önce düalist metafiziğinde gerçekten var olanı tanımladığını, epistemolojisinde gerçek bilginin nesnelerini meydana getirdiğini söylediğimiz İdeaların, şimdi aynı zamanda doğal dünyadaki suret ya da kopyalarının kendilerinden pay aymak durumunda oldukları modeller, kendilerine yaklaşacakları standartlar olarak değerlendirilmeleri gerektiğini ileri sürebiliriz. Bu çerçeve içinde, artık İdeaların sadece en gerçek değil, fakat aynı zamanda en değerli varlıklar olduklarını söyleyebiliriz. Bu İdealar, hakikilik, aynılık ve değişmezlik özelliklerine sahip olmaları sebebiyle, doğal olarak *phusis-nomos* karşıtlığının *phusis* kanadını meydana getirirler.

Eğer adil olanın salt yasaya uygun olmak veya yasallık dışında bir anlamı olacaksa, Platon'a göre bunun böyle olması kaçınılmazdır. Yani, bir devletten diğerine değişen yasaların üstünde ve ötesinde bir Adalet standardının olması gerekir. Bu ise elbette, Platon'da İdealar teorisi sayesinde *phusis*in duyusal olmayan gerçeklik haline geldiği ve bu şekilde duyusal dünyayı aştığı anlamına gelir. Hatta bu, *nomos*un kendisine ölçü alacağı *phusis*in değişmez gerçeklikler olarak İdealar yoluyla sağlam bir zemin üzerine kuruluşundan bile daha fazla bir anlam taşır, çok temel bir anlamda *phusis* ile *nomos*un birliğini ifade eder. Çünkü İdealar dünyası olarak *phusis*, sadece yasalar için değil, fakat doğası itibarıyla İdealara içinde yaşadığı maddi dünyadan çok daha yakın olan ruha da bir değer ölçüsü, bir adalet standardı veya modeli temin eder. Buradan yola çıkarak diyebiliriz ki, Sofistlerin *nomos*u salt uzlaşım olarak gören ve politik açıdan son derece tehlikeli ve kriz yaratıcı sonuçlara götüren anlayışlarının gerisindeki mekanik nedenlerle belirlenen materyalist veya natüralist *phusis* tasarımına, Platon bütünüyle farklı bir metafizik üzerinden karşılık vermiştir.

Gerçekten de Platon, söz konusu metafizik temeli, İdeaların varlık ve değer açısından birliğinde bulur. İşte bundan dolayıdır ki, İdealar, özellikle de moral veya ahlaki İdealar, yasa koyucular veya yöneticiler tarafından sonradan yapılan yazılı veya pozitif hukuk ve bu arada bireyin ahlaki hayatı ve erdemleri için bir standart ya da model olma işlevi görürler. Onlar, özellikle de İdeaların bilgisine sahip olanlar için, insanların uymaları, hayata geçirmeleri gereken alışkanlık, kural ve yasaları belirleyip buyu-

ran metafiziksel temeli oluştururlar. Olan ile olması gerekenin, varlık ile değerin birliğini temin eden söz konusu Platonik anlayış, doğal hukuk öğretisinin düşünce veya siyaset felsefesi tarihindeki ilk örneğini meydana getirir.[142] İşte bu görüş, devletin koyduğu yasaların, toplumdaki güç ilişkilerine tabi olmak yerine, değişmez ve evrensel standartlardan meydana gelen gerçekliğin doğasında temellenmeleri gerekir.

Demokrasi Eleştirisi: Platon'un, Sofistlerin kaynağında materyalist doğa felsefesinin bulunduğunu göstermeye çalıştığımız uzlaşımcılıklarına yönelik eleştirisi, onun genelde demokrasiye, özelde Atina demokrasisine yönelik eleştirisinden ayrılmaz. Gerçekten de o, *Devlet*'te "halkın iktidarı" veya "halkın halk için halk tarafından yönetimi" anlamında", günümüzde büyük bir ittifakla en iyi yönetim biçimi olduğu kabul edilen demokrasiyi, birkaç belirleyici veya tanımlayıcı özelliği üzerinden eleştirir (*Devlet* 557a-564e). Hatta eleştirmekle de kalmayıp onu bütünüyle problematik hale getirir.[143]

Platon'un demokrasi eleştirisi, öncelikle özgürlük değeri üzerinden hayata geçirilir. Zira onun gözünde demokrasiyi belirleyen veya tanımlayan en temel özellik ya da değer özgürlüktür. Fakat özgürlük, Platon'un da temel ve önemli değerlerinin başında geldiği için, eleştiri doğallıkla alternatif özgürlük kavramsallaştırmaları üzerinden gerçekleşir. Gerçekten de o, öncelikle kendi özgürlük anlayışıyla demokrasinin temeline yerleştirdiği özgürlük tasavvuru arasındaki derin farklılıklara işaret eder. Platon'un, daha önce epistemolojisinde Mağara Benzetmesi üzerinden ifade ettiğimiz özgürlük anlayışı cehaletin, bilgisizliğin ve yanılsamaların yol açtığı entelektüel bir esaret halinden kurtuluş anlamında rasyonel bir özgürlük anlayışıdır. Aklın tutku ve iştiha üzerindeki kontrolü sayesinde sadece bilge kişinin özgür olduğunu dile getiren Platon, demokrasi eleştirisinde, kendi özgürlük anlayışının karşısına demokrasinin temelinde bulunmakla kalmayıp onun tarafından güçlendirilip pekiştirilen özgürlük anlayışını geçirir. Platon'a göre, demokrasiyle adeta özdeşleşen söz konusu özgürlük, bir yönüyle politik, bir yönüyle de sosyal veya pozitif bir özgürlük anlayışıdır. Bunlardan yurttaşların kenti veya devletin işlerini kolektif olarak idare etme özgürlüğüne, o, bilgisizlerin veya "kanıların" yönetimi-

142 R. W. Hall, *Plato*, s. 24. Bkz. aynı zamanda N. Toker-Kılınç, *Ahlak ve Siyaset Kavşağında Hukuk*, s. 19; J. R. Walsch, *The Platonic Political Art*, s. 247.

143 M. Schofield, *Plato: Political Philosophy*, ss. 100-130.

ne" yol açtığı gerekçesiyle karşı çıkar. Dahası o, totaliter bir sisteme, aşağı türden değerlerin hâkim değerler haline gelmesine yol açar.

Gerçekten de Platon, yine *Devlet*'te ortaya koyduğu meşhur Vahşi Hayvan analojisinde (*Devlet* 493a-c), politik kararların halk veya yurttaş çoğunluğu tarafından alındığı demokratik bir sistemde, kararları alan yığınların toplumdaki değerlerin biricik kaynağı haline geldiklerine işaret eder. Başka bir deyişle, o, sadece çoğunluk diktasına yol açmakla kalmaz, aşağı bir değerler sisteminin ortaya çıkışına neden olur.[144] Çünkü aklın ve bilginin devre dışı kaldığı bu noktada, değerin veya bilgeliğin içeriğini belirleyen şey, çoğunluğun iştihası ve tutkuları olacaktır. Öte yandan, "kişinin her istediğini yapması", "yurttaşın istediği şekilde yaşaması" anlamında sosyal özgürlük gündeme geldiğinde, Platon bu kez onun bir anarşiye ya da kaosa yol açacağını dile getirir. Buna göre, demokrasi, en azından iki şeye, yani yurttaşların yönetime veya politik kararlara doğrudan katılması ilkesiyle yurttaşların özgürlük alanlarıyla sınırlarını belirleyen hukuki ve anayasal bir çerçeveye saygı ilkesine dayanır. Fakat yurttaşların, demokrasi tarafından teşvik edilip pekiştirilen her istediklerini yapma özgürlükleri daha ileri bir noktaya götürüldüğünde, çoğu durumda veya Atina'da zaman zaman olduğu gibi, hukuki ve anayasal çerçeveyi göz ardı etmelerine ve dolayısıyla anarşiye neden olabilir. Hatta demokratik toplumun, Platon'un bakış açısından "iştiha ve kanıların toplumu" olduğu dikkate alınırsa, sosyal özgürlüğün kendisini olduğu kadar politik özgürlüğü de koruyup destekleyen anayasal çerçeveyi ortadan kaldırması kaçınılmaz olur.[145] Buradan da anlaşılacağı üzere, Platon'un bakış açısından demokrasinin kendi kendisini yıkıcı bir yapısı veya dinamiği vardır.

Platon'un demokrasi eleştirisinde, ikinci bir dayanak ya da itiraz noktası, söz konusu rejimden ayrılmaz bir değer olarak eşitlik üzerinden yürür. Aslında "*demos* yönettiği için, Atina halkı özgürdür" diyen pek çok demokratik liderin bakış açısından, eşitliğin özgürlüğün imkânını ve koşullarını sağladığı için çok daha temel olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, Platon, demokrasi eleştirisinde, politik eşitliği çok fazla dikkate almaz. Bunun da muhtemelen en önemli nedeni, onun insanların eşit yönetme kapasitesi ve hakkına sahip olması anlamında eşitlik düşüncesinde problematik bir

144 M. Schofield, *Plato: Political Philosophy*, ss. 64-65.
145 M. Schofield, *Plato: Political Philosophy*, s. 111.

şeyler bulması, en azından yönetme kapasitesine aynı derecede sahip olma anlamında eşitliğe inanmamasıdır. Onun gözettiği gerçek eşitlik, bu tür bir aritmetik eşitlikten ziyade, daha önce sözünü ettiğimiz orantılı eşitliktir. Bir birey ve dolayısıyla doğal ve sosyal yetenekleri bakımından eşit olmayan insanlar, orantılı bir eşitlikten ve dolayısıyla adaletten pay aldıkları zaman eşit hale gelirler.

Söz konusu orantılı eşitlik düşüncesinden hareketle, onun felsefesinde pek de idealist olmayıp gerçekçi olduğu tek yerin burası, yani insan varlıklarıyla ilgili görüşü olduğu söylenebilir. Gerçekten de insanla ilgili olarak kötümser bir bakış açısına sahip olan Platon, doğallıkla insanların çok büyük bir çoğunluğunun irrasyonel davrandıklarına, yanlış inançlar tarafından şekillendirilip iştihaları ve bencil tutkuları tarafından yönetildiklerine inanır. *Devlet*'te tanımladığı patolojik insan tipleri arasında yer alan demokrasi insanını, ruhun iştiha parçasının egemenliği altında geçen bir hayat süren insan olarak tanımlar. O, görünüşlere bel bağlayan birisi olup, böyle bir insanı belirleyen şey, arzulardır, çoğu zaman da zaruri olmayan arzulardır (*Devlet* 561a-562a).

Platon işte bu yüzden, eşitlik bağlamında yalnızca, onun politikaya genelin iyiliğinden ziyade salt kendi çıkarlarını gözeten, her türden güç ya da iktidar tutkunu bireylerin dahil olmasına yol açtığını söyler. Platon'un gözünde o, kapılarını demagoglara, potansiyel diktatörlere yol açan bir rejim türü olup tiranlığa götürebilir. Yine aynı bağlamda ve özellikle de Atina'daki örneklerden yola çıkıldığında, Platon demokrasinin gerekli liderlik özelliğinden, iyi bir yönetim için vazgeçilmez olan bilgi ve beceriden yoksun insanların iş başına gelmesine izin vermesi dolayısıyla istikrarsız bir yönetim şekli olduğunu ileri sürer.

Buradan da anlaşılacağı üzere, Platon'un demokrasiye yönelik en sert eleştirisi, bilgi üzerinden gerçekleşir ve demokrasinin bilgiye, üstelik felsefi bilgiye dayanmayan bir rejim olduğuna dikkat çeker. Onun bu hususu göstermek amacıyla sıklıkla kullandığı düşünce ya da analoji, genel olarak *tekhnê* ya da sanat, özel olarak da gemi analojisidir. Birbirinden ayrılmaz olduktan başka her ikisi de Sokratik olan bu analojilerden birincisinde, Platon, zanaatlar, yani hekimlik, ayakkabıcılık, marangozluk, vs. söz konusu olduğunda, bizim ilgili zanaat ya da mesleğin hakiki icracısı olmayan bir kimseye değil de, her zaman işin uzmanına gittiğimizi söyler. Örneğin hasta olduğumuz zaman, herhangi bir kimseye gitmek, "kocakarı ilaçları" diye tabir edilen çarelere başvurmak yerine,

tıp sanatının bilgisine sahip olan uzman hekimlere başvururuz. Politik yönetim işi de, Platon'a göre, gerçek bilgiyi gerektiren bir sanat, hatta o, bir halkın veya politik topluluğun varlığını ve hayatının niteliğini belirlediği için, neredeyse bütün sanatlardan daha önemli bir sanat olmak durumundadır. Dolayısıyla burada da, gerekli uzmanlık bilgisinden yoksun olup sadece birtakım sanılarla iş gören çoğunluğun kararlarına, yığınların değersiz görüşlerine değil de, doğru bir yönetim için gerekli bilgi ve beceriye sahip olan uzmanlara başvurulması gerekir.

Tekhnai analojisinin biraz daha özel bir versiyonu, gemi analojisidir. Analojide Platon, devleti bir gemiye, devletin yöneticisini de geminin kaptanına benzetir. Geminin yolcularıyla birlikte başarılı ve güvenli bir yolculuk yapabilmesi için, dümende, ona göre, geminin imkânlarını ve durumunu bilen, sadece coğrafya ve astronomi değil, fakat başta denizcilik bilgisi olmak üzere, konuyla ilintili her şeyi bilen bir kaptanın olması gerekir. Onun bakış açısından geminin dümenine bilgisiz ve eğitimsiz bir kimse geçtiği zaman, bu durum gemide yolculuk yapan herkesin hayatını ve güvenliğini tehlike altına sokar. Benzer şekilde, devletin dümeninde de bilimlerin, yani coğrafyanın, astronominin, iktisadın olduğu kadar, iyinin bilgisine de, yani felsefi bir bilgiye de sahip olan uzmanın olması gerekir. Olmadığı takdirde, nelerin olacağını Platon şöyle anlatır:

> Bir filoda ya da bir gemide şöyle bir şey düşün: Bütün gemicilerden daha güçlü kuvvetli bir gemi sahibi var, ama kulağı iyi işitmiyor, gözü iyi görmüyor, denizcilikten de pek o kadar iyi anlamıyor. Gemicilere gelince, onlar da gemiyi sen daha iyi kullanırsın, ben daha iyi kullanırım diye birbirine girmişler, ama hiçbiri kaptanlığın ne olduğunu bilmez, bu sanatı ne zaman, kimden öğrendiğini söyleyemez. Üstelik bu sanatın öğrenilecek bir yanı vardır diyenin ağzını, burnunu dağıtacak kadar ileri gider. Bu gemiciler, donatanın etrafını alıyorlar, yalvarıp yakarıyorlar, dümeni bana ver diye... Her biri bir başka ağızdan sıkıştırıyor onu. Donatan, geminin kumandasını kime verecek olsa, ötekiler onu öldürmeye ya da gemiden sürmeye kalkıyorlar. Adamotuyla, içkiyle, daha başka şeylerle zavallı donatanı uyuşturup gemiyi ellerine geçiriyorlar, ne var ne yok aşırıyorlar, bol bol yiyip kafa çekiyorlar; gemiyi de böylesi gemiciler nasıl yürütürse öyle yürütüyorlar. Kimler donatanı sıkıştırır ya da kandırır, ken-

> dilerine komutayı verdirirse, onları övgülere boğuyor, büyük denizci, eşsiz kaptan, usta gemici sayıyorlar. Kimlerin yardımı dokunmazsa, onları da bir işe yaramaz diye kötülüyorlar. Bu arada akıllarından bile geçmiyor ki, gerçek kaptan havayı, mevsimleri, göğü, yıldızları, rüzgârları, daha birçok şeyi bilen, gemiyi bunlarla yürüten adamdır. Gemicilerin kimini razı ederek, kimini ezerek başa geçen bu adamlar, ne gemiyi yürütme, ne de baş olma sanatının öğretimle, görgüyle edinilebileceğine bir türlü inanmazlar. Gemilerde böyle kargaşalar olunca, gerçek kaptanın başına gelecek olan nedir? Başa geçen tayfalar ona dalgacı, geveze, işe yaramaz, kaçık demezler mi? (*Devlet* 488a-e)

Demek ki, Platon özelde zamanının, Atina'yı çöküşüne neden olan ağır bir kriz içine sokan demokratik yönetimlerini, genel olarak demokrasinin bizatihi kendisini bilgiye dayanmayan, salt görünüşlere dayalı ampirik epistemolojisi nedeniyle de yoğun bir şekilde eleştirir. O, daha önce de gördüğümüz üzere, demokrasiyi istikrarsızlığa ve dolayısıyla anarşiye yol açtığı, bir ikna politikasıyla belirlendiği, yanlış bir özgürlük telakkisi üzerine yükseldiği için de kritik eder. Ama hepsinden önemlisi, onu politik adaleti hayata geçirememesi nedeniyle mahkûm eder.

İdeal Devletin Kuruluşu: Fakat o, burada kalmaz, yani eleştiriyle yetinmeyip bir imkân dili geliştirerek, gerçek anlamda adaleti tesis edecek bir ideal devlet veya "iyi rejim" oluşturma yoluna gider. Platon'un, daha önce de belirttiğimiz üzere "iyi devlet", "güzel rejim" anlamına gelecek şekilde *kallipolis* diye adlandırdığı yeni devletin inşasını belirleyen şey, onun teleolojik dünya görüşü nedeniyle bir kez daha işlev olmak durumundadır. Onun erdem etiğinde kullandığı, ama kendisinin geliştirmeyip Sokrates'ten miras aldığı işlevselci iyi anlayışına veya bu anlayışın gerisinde yer alan teleolojik dünya görüşüne göre, bu dünyada hiçbir şey rastlantısal veya boşuna değildir. Her şey bir amaç doğrultusunda, "en iyi ilkesine göre" vücuda gelmiş olduğu için, her varlığın yerine getirmek durumunda olduğu bir işlev (*ergon*) vardır. Söz konusu fonksiyonalist iyi anlayışına[146] göre, bir varlığın işlevi sadece ona özgü olan ve o varlığın başka her şeyden daha iyi yapabildiği iş ya da faaliyetten

146 D. Keyt, "Plato on Justice", s. 344.

meydana gelir.[147] Sözgelimi kulağın fonksiyonu işitmek, bıçağın işlevi ise kesmektir (*Devlet* 353a). İlgili varlık kendine özgü bu işlevi yerine getirdiği zaman, iyi (*agathos*) olup hak ettiği değeri elde eder. Layıkıyla ve bütün ses aralıklarını işitecek şekilde duyan kulak iyi bir kulak, keskin bir bıçak da iyi bir bıçak olur (*Devlet* 353e). İşte "erdem" ya da "meziyet" anlamına gelen *aretê* sözcüğü de buradan gelir. İşlevini tam ve eksiksizce yerine getiren varlığı iyi olduğu kadar meziyetli ya da erdemli diye niteleyebileceğimiz gibi, onun işlevini layıkıyla veya gereği gibi yerine getirebilmesini mümkün kılan özellikler bütününe de erdem adı verilir (*Devlet* 353c).[148]

Bu durum, elbette devlet için de geçerlidir, yani kent-devleti olarak *polis*in yerine getirmek durumunda olduğu bazı fonksiyonların ve onun bu fonksiyonları yerine getirmesini mümkün kılan birtakım özellik veya erdemler vardır. İşte bu durum dikkate alınarak, Platon'un kurmaya hazırlandığı ideal devlet veya *kallipolis* söz konusu olduğunda, üç temel soruyu sormak "onun iyi rejim" anlayışını veya devletin merkezinde olduğu siyaset felsefesini anlamak açısından büyük bir önem kazanır. Bu sorulardan birincisi, devletin işlevinin ne olduğu sorusudur. Bu soruyu bir şekilde tamamlayan ikinci soru, devletin işlevini yerine getirmesinin, iyi işleyen bir devlet olmasının ne anlama geldiği sorusudur. Artık politik adaletten söz edilebilmesini mümkün kılan üçüncü soru ise devletin fonksiyonunu layıkıyla veya tam olarak yerine getirebilmesini mümkün kılan özelliklerin ne olduğu sorusudur. Başka bir deyişle, ideal devlete dair bütün bu ayrıntılı soruşturmayı bir şekilde başlatan şeyin *Devlet*'in daha başından itibaren ele alınan adalet tartışması olduğunu bildiğimize göre, yanıtlanması gereken son soru, *kallipolis*in adalet dışında başka hangi erdemleri hayata geçirmesi, hangi temel değerleri gerçekleştirmesi gerektiği sorusu olarak ortaya çıkar.

Bunlardan birinci soruya, yani bir devletin görev ve fonksiyonlarının ne olduğu veya ne olması gerektiği sorusuna verilecek yanıt söz konusu olduğunda, kabul etmek gerekir ki, Platon *Devlet*'te bu soruya doğrudan bir karşılık vermez. Bunun muhtemelen en önemli nedeni, onun eserin başında sorulan "adalet sorusu"ndan doğrudan doğruya "en iyi rejimin ne olduğuna" dair bir soruşturmaya geçmiş ve *kallipolis*in esas olarak adaleti ve iyi hayatı tesis etmek için var olması gerektiği sonucunu çıkartmayı okurlarından

147 R. W. Hall, *Plato*, s. 24.
148 N. Pappas, *Routledge Philosophy Guidebook to Plato and the Republic*, ss. 47-48.

beklemiş olmasıdır.[149] Nitekim o, bu amacın ne olduğunu başkaca eserlerinden açık açık ifade eder. Sözgelimi *Euthydemos* adlı eserinde devletin fonksiyonları veya devlet adamının ödevleri arasında, beş temel unsura yer verilir (*Euthyd.* 292b-c). Bunlar da sırasıyla yurttaşları müreffeh ve özgür kılmak, onların fraksiyonlara bölünmelerini ve birbirleriyle çatışmalarını önlemek, yurttaşlara belli bir bilgelik kazandırmak suretiyle en nihayetinde mutluluğa ve iyi hayata erişmelerini sağlamaktır. Devletin veya devlet adamının görev ve fonksiyonları, bu kez negatif bir şekilde ifade edildiğinde, kamu otoritesine düşen şeyin yurttaşları yoksulluktan, esaret ve yabancılaşmadan, bölünmüşlükten kurtarmak, onları budalalığa ve mutsuzluğa düşmekten alıkoymaktır.

Pek çok Platon yorumcusu, devletin fonksiyonlarıyla ilgili bu düşünceleri Platonik bir başka düşünce olarak devletleri yaratan şeyin beşeri ihtiyaçlar olduğu düşüncesiyle birleştirir.[150] Düşüncelerin bu birleşimi, öyle sanılır ki, doğru bir sentez meydana getirir. Zira Platon tarafından ileriki sayfalarda inşasını ayrıntılı olarak ele alacağımız *kallipolis*te, bilgece yöneticilik ve basiretli liderlik kral-filozoflar tarafından sağlanır; buna mukabil, ona özgürlüğü, ruhlarında öfkelenen parçanın baskın çıktığı koruyucu ya da askerler tarafından temin edilir. Buna mukabil, refah, yani *kallipolis*te yaşayacak insanların ihtiyaç duydukları mal ve hizmetler, yiyecek ve barınak benzeri ihtiyaçlar iştihaları kuvvetli tedarikçiler, üretici ve tüccarlar tarafından sağlanacaktır.

Dördüncü görev ya da fonksiyon gündeme geldiğinde, Platon'un toplumdaki bölünme ve hizipleşmeye engel olmak için, kendisine yöneltilen komünizm suçlamasını haklı kılacak şekilde, rekabet ve çıkar çatışmasını yaratan bir şey olarak gördüğü mülkiyeti kaldırdığı söylenebilir. En azından tedarikçi ve üreticiler dışında kalan koruyucu ve yöneticiler sınıfından mülkiyet hakkını alır. Çocukları ailelerine vermeyip, onları ve kadınları toplumun ortak mülkiyetine geçirir (*Devlet* 422e-423d, 461e-465c). Buna mukabil, adalet, mutluluk ve iyi hayatın, o ancak devletin ideal kuruluşu hayata geçirildikten ve herkesin yeteneklerine bağlı olarak yerine getirmek durumuna olduğu görevlerin yerine getirilmesini mümkün kılacak şekilde olması gerektiği yerde olması sağlandıktan sonra ortaya çıkacağını ifade eder.

149 C. D. C. Reeve, *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic*, ss. 30-31.

150 Bkz., örneğin N. Pappas, *Routledge Philosophy Guidebook to Plato and the Republic*, s. 61 ve D. Keyt, "Plato on Justice", s. 345.

Platon *kallipolis*in veya ideal devletinin sözünü ettiğimiz fonksiyonlarını yerine getirebilmesi için, onu üç ayrı sınıftan müteşekkil bir düzen olarak inşa eder. Platon'un iyi rejiminin üç parçalı sosyal ve politik yapısı doğal bir hiyerarşiye tekabül eder. Çünkü o, burada daha önce etiğinde sözünü ettiğimiz üç parçalı ruh anlayışını ve bu parçalardan her birinin üç farklı insan tipine yol açacak şekilde farklı insanlarda baskın çıkması olgusunu temele alır.

Platon, söz konusu üç parçalı sosyal ve politik yapıyı inşa ederken, aynı temel üzerinde bir işbölümü ilkesiyle "soylu bir yalana"[151] başvurur. Her insanın "doğal hiyerarşiye" uygun olarak, doğaları gereği uygun düştükleri işleri yapmalarını, yani altından ruhların yönetmesini, gümüşten ruhların koruyuculuk etmesini, tunç veya demirden ruhların üretmesini temin etmek, hatta meşrulaştırmak üzere geliştirilmiş olan bu soylu yalan şöyledir:

> Bu toplumun birer parçası olan sizler, diyeceğim, birbirinizin kardeşisiniz. Ama sizi yaratan Tanrı, aranızdan önder olarak yarattıklarının mayasına altın katmıştır. Onlar bunun için baş tacı olurlar. Yardımcı olarak yarattıklarının mayasına gümüş, çiftçiler ve öbür işçilerin mayasına da demir ve tunç katmıştır. Aramızda bir hamur birliği olduğuna göre, sizden doğacak çocuklar da herhalde size benzeyeceklerdir. Ama arada bir altından gümüş, gümüşten de altın doğduğu olabilir. Bunun için Tanrı, her şeyden önce önderlere, doğan çocuklara iyi bekçilik etmelerini, içlerine bu madenlerden hangilerinin katılmış olduğunu dikkatle araştırmalarını buyurmuştur. Kendi çocukları tunçla ya da demirle katışık doğmuşlarsa hiç acımayıp hamurlarına uygun işlere koyacak onları; çiftçi ya da işçi yapacak. Çiftçi ve işçi çocukları arasından mayaları altın ve gümüşle katışık doğanlar olursa, onları gözetecek, kimini önderliğe, kimini bekçiliğe yükseltecek; çünkü mayasında demir ya da tunç katışık olanların önderlik edeceği gün şehrin yok olacağını Tanrı buyurmuştur (*Devlet* 415a-c).

Platon'un "soylu yalanı"nı ete kemiğe büründüren, cisimleştiren şey, devletin, sosyal hayatın, hatta adaletinin temelinde

151 M. Schofield, "The Noble Lie", ss. 138-164.

bulunan bir şey olarak işbölümü ilkesidir.[152] İlke, herkesin veya toplumdaki her insanın doğal yapısının veya yönelimlerinin bir gereği olarak sadece tek bir işi yapacak şekilde yaratılmış veya belirlenmiş olduğunu dile getirir (*Devlet* 488a-e). Farklı yorumcular tarafından "ihtisaslaşma prensibi"[153] veya "buyurucu uzmanlaşma ilkesi"[154] olarak işbölümü ilkesi, herkesin en iyi bildiği veya doğasına uygun düşen işi yaptığı zaman, sadece potansiyelini hayata geçirmek anlamında kendisine katkı yapmadığını, fakat aynı zamanda adalete ve toplumun refahına katkı yaptığını ifade eder. Buradan hareketle Platon'un adaletin bir uzmanlaşma ilkesinin varlığını ve dolayısıyla tek tek her insanın kendi uygun sınıfında yer alıp, ilgili sınıfın görev ve fonksiyonunu gerçekleştirmek için çalışması gerektirdiği düşüncesine sahip olduğu sonucunu çıkartabiliriz. O, doğası yüksek, kaliteli insanların daha aşağı görevlerde harcanmamaları için olduğu kadar, aşağı düzeyden veya bakırdan bir adamın her nasılsa yönetici seçkinler arasında yer almaması için tedbir almaya çalışır. İş bölümü ilkesi, demek ki bir tedbir ilkesi olarak da yorumlanabilir.

İşbirliği veya uzmanlaşma ilkesi, sadece ideal rejimin üç parçalı sosyal ve politik yapısını meşrulaştırmakla kalmaz, fakat aynı zamanda Platon'un demokrasi eleştirisinde karşı çıktığı özgürlük ve eşitlik anlayışlarına dönük reddiyesinin de temelinde bulunur. O, daha önce de gördüğümüz üzere, demokrasiden ayrılmaz olan özgürlüğü "pozitif özgürlük" şeklinde ve "insanın istediği şeyi yapması olarak tanımlar (*Devlet* 557b). Söz konusu özgürlük anlayışı, ontolojisi itibarıyla alabildiğine esnek bir insan doğasını varsayar ve insanın aldığı eğitime bağlı olarak, kendisini mutlu edecek her tür işi yapabileceğini kabul eder. Oysa Platon'un özcü bir yaklaşımın ifadesi olan uzmanlık ilkesi, insanın değişken ve esnek değil de, değişmez ve katı bir doğaya sahip olduğunu ifade eder. Dolayısıyla tek tek her insanın doğasına uygun düşen tek bir iş ya da faaliyet türü ve tek bir yaşam tarzı vardır. Onun bir insanın pek çok işi yapabilmesine karşı çıkmasının gerisinde, bu yüzden uzmanlaşma ilkesi bulunur.

Platon, demokrasinin yücelttiği moral ve politik eşitliğe yönelik eleştirisini, şimdi yine uzmanlaşma ilkesiyle birlikte "soylu yalan" üzerinden temellendirir. Onun aktardığı soylu yalan aracılığıyla dile getirdiği doğal hiyerarşi, insanların değer yönünden veya ahlaki açı-

152 R. W. Hall, *Plato*, s. 54; bkz., aynı zamanda S. Rosen, *Plato's Rebuplic*, s. 149.
153 J. Annas, *Plato: A Very Short Introduction*, s. 74.
154 C. D. C. Reeve, *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic*, s. 30-31.

dan birbirlerine eşit olabilmelerine izin vermez. Çünkü soylu yalanda da ifade edildiği üzere, tıpkı altının gümüşten daha değerli olması gibi, bazı ruhlar da diğerlerinden daha değerlidir. Platon, herkesin politikaları tartışabilecek bir bilgi birikimi ve zekâya sahip olduğunu, bu yüzden politik kararlara katılma noktasında eşit haklara sahip olduğunu varsaydığı için, demokrasinin temelinde yer alan politik eşitliği ise, yine uzmanlık ilkesi sayesinde reddeder. Gerçekten de *kallipolis*te esas itibarıyla bilginin yönetimini tesis edecek olan Platon'a göre, sadece dünya üzerine imtiyazlı bir bakış açısına sahip olup hakikat tekelini elinde bulunduranlar, politikaları oluşturma ve yönetme hakkına sahip olur. O, işte bu zemin üzerinde bir yandan "daha iyinin daha kötüyü yönettiğini" (*Devlet* 431b) ileri sürerken, diğer yandan, işbölümü veya uzmanlaşma ilkesinden vazgeçilmesinin toplumda bir anarşiye yol açacağını savunur (*Devlet* 562e).

İşte bu son noktadan hareketle, uzmanlaşma ilkesinin ideal toplumda birliği sağlamanın bir aracı olarak öne sürüldüğünü söyleyebiliriz. Gerçekten de Platon onu sadece adalet temeli üzerinde yükselecek yeni politik düzenin en önemli teminatı veya unsuru olarak değil, fakat aynı zamanda birlik ilkesi, birliği sağlamanın en önemli yolu olarak öne sürer. Buna göre, sözgelimi yönetim görevi sadece bu iş için eğitilmiş ayrı bir sınıfa verildiği takdirde, Platon geçmişte iktidarı ele geçirmek için yapılmış kavga ve mücadelelere hiç yer kalmayacağını düşünür. Her sınıf kendi yeri veya sınıfsal sınırları içinde durup, sadece kendi işi üzerinde yoğunlaşırsa, hiçbir sınıf bir başka sınıfla çatışmaz. Yine sadece kendi işlevlerini lâyıkıyla yerine getirmek için çalışanlar, bencillik başkalarının alanına müdahale etmekten, kişinin kendi işini bırakıp başkalarının işine göz dikmesinden meydana geldiğine göre, asla bencil olamazlar.

İnsan ruhuyla devlet arasında bir paralelizm kuran, devletin varlık sebebini veya fonksiyonlarını ortaya koyan Platon, bundan sonra *kallipolis*in inşasında doğrudan doğruya üç parçalı ruh anlayışını temele alır. Buna göre, ideal devleti karakterize eden en önemli şey, önce üç ayrı fonksiyonun ve bu fonksiyonları yerine getirecek sınıfların mevcudiyetidir. Başka bir deyişle, o nasıl ki insan ruhunu meydana getiren üç ayrı parça varsa, aynı şekilde ideal devleti oluşturan üç ayrı sınıfın bulunduğunu söyler. Bundan dolayıdır ki, o ideal devletin gelişim öyküsünü tarihsel bir çerçeve içinde sunmaz, yani *Devlet*'te, devletin gelişme sürecindeki doğal adımları gözler önüne serme yönünde bir teşebbüste bulunmaz. Böyle bir tarihsel yöntemin yerine, o, insan ruhundan yola çıktığı için, doğallıkla psikolojik bir

yöntem kullanır ve ruhun üç parçasından her birinin, en aşağıdaki parçadan en yukarıdaki parçaya kadar, ruhun devlet adını verdiğimiz eserine ya da yaratısına nasıl katkıda bulunduğunu araştırır.

Buna göre, o ideal devleti, insan ruhunun üç parçası olması dolayısıyla, insan doğasıyla ilgili değişmez olgulardan veya bilgelik sever, ün sever, para sever ya da mayası altından, gümüşten ve bakırdan yapılmış üç ayrı insan olması olgusundan yola çıkarak üç sınıfa böler: Yöneticiler, koruyucular ve çiftçiler. Bunlardan her birinin, Platon'a göre, salt kendisine özgü, devletin fonksiyonlarından birine karşılık gelen bir işi vardır ve her sınıfın kendisini meydana getiren insanların doğalarına uygun düşen işi gereği gibi yerine getirmekle meşgul olması gerekir. Bu işlevler de sırasıyla yönetim, koruma ve tedariktir.

Platon işte bu çerçeve içinde, bireyin ruhunda iştihaya tekabül eden ekonomik yapıyı devletin hayatının olmazsa olmazı olarak değerlendirir ve dolayısıyla, ideal devletin inşasına, önce ekonomik yapının temelini oluşturan iştihayı tartışarak başlar (*Devlet* 369d-372b). Platon açısından devletin bağlayıcı gücü insanın ihtiyaçları olup, onların ortak eylem dışında bir yolla karşılanmaları mümkün olmayan yemek, barınma ve giyinme ihtiyaçları, en iyi bir biçimde ancak toplum içinde karşılanabilir. İnsanlar, hemcinslerinden bu yüzden vazgeçemezler. Onlardan tek tek her biri kendi dışındaki kişilere ihtiyaç duydukları bir şeyi temin edebilirken, başkalarının temin edebilecekleri bir dolu şeye ihtiyaç duyar. Sonuç kaçınılmaz olarak, ürünlerin mübadelesini de içeren bir işbölümü veya mesleki uzmanlaşmadır. Platon söz konusu ihtisaslaşmayı ekonomik temeller üzerinde meşrulaştırır; çünkü ona göre, uzmanlaşma çok sayıda nesnenin daha yüksek bir kaliteyle ve kolay üretimi anlamına gelir. Nitekim o, başlangıçta en azından çiftçi, duvarcı, dokumacı ve ayakkabıcının birbirlerine ekonomik bir bağ ile bağlanmalarının sonucunda ortaya çıkan toplumu yaratır. Sonradan bu dörtlüye sığırtmaçların, tüccarların, dülgerlerin, çilingirlerin, vb., yani ilk dörtlünün araçlarını temin edecek, onları koruyacak veya ürünlerini pazarlayacak kişilerin katılmasıyla, toplum genişler. Demek ki, Platon açısından insan, farklı ihtiyaçları itibarıyla kendine yetemeyen, bu yüzden başkalarına muhtaç olan, özde sosyal ya da sosyalleşebilir bir varlık olup, ideal devletin kuruluşunda en önemli rolü işbölümü veya ihtisaslaşma ilkesi meydana getirir.

Bu çerçeve içinde, ideal devletin mantıksal olarak inşasının ilk adımını meydana getiren ekonomik faktörün, başka her şey

bir yana, en azından iktisadi hayatın devleti, temel ihtiyaçların karşılanması bakımından kendine yeten bir birim haline getirmesi dolayısıyla, kendi içinde büyük bir önem taşıdığı söylenebilir. Fakat o, buna ek olarak, Platon'un gözünde içerdiği veya işaret ettiği birtakım hakikatler yönünden de önem taşır. Bir kere o her şeyden önce, adalet açısından çok değerli olan uzmanlaşma ilkesini ihtiva eder; çiftçi işine sıkı sıkıya yapıştığı, bütün enerjisini işine harcadığı için daha çok ve nitelikli ürün elde ediyorsa, neden görevine büyük bir şevkle bağlanacak bilgili ve uzman devlet adamı yönetim işinde aynı sonucu elde etmesin? Yine o, karşılıklılık ve işbirliği ilkesini somutlaştırır. Fiziki ya da maddi ihtiyaçların karşılanması amacıyla gerçekleştirilen ekonomik örgütlenme böylesi bir karşılıklılık ve işbirliği şeması içinde gerçekleştirilebiliyorsa eğer, aynı şey devlette insan hayatının bir bütün olarak organizasyonu için de hayata geçirilebilir. Bu ise Yunan toplumunu uzun zamandan beri içten içe kemirmekte olan bireycilikten her bakımdan daha iyi bir şeydir. Uzmanlaşma her yerde birliğin ve ahengin en önemli kaynağı olup, her bir sınıfa özgü işlev ilkesi hemen tüm alanlarda sınırsız rekabete ve acımasız yarışmaya sağlam bir çare olur.

Ekonomik faktör, bütün önemine rağmen, sosyal ve politik örgütlenmenin yegâne belirleyicisi değildir. Bundan dolayıdır ki, Platon'un *Devlet*'te çizdiği resmin ve bu arada insan ruhu ile devlet arasında kurduğu analoji ya da benzerlik ilişkisinin mantığı, ruhun ideal devletin kuruluşunda önemli bir rol oynayan iki parçasının daha gündeme getirilmesini gerektirir. Bunlardan birincisi, aşağıdan yukarıya doğru gidildiğine göre, ruhun öfkelenen parçası, tin ya da gönüldür (*Devlet* 372e-375e). Gerçekten de insanların salt zorunlu ihtiyaçlarının karşılanmasıyla yetinmediklerini ve yetinmemeleri gerektiğini bildiren Platon, temel ihtiyaçlara sonradan insanoğlunun bütün ihtiyaçlarının eklendiğini öne sürer. İşte bu ihtiyaçların karşılanması için, başlangıçtaki küçük nüfusa daha pek çok kişi katılır ve böylelikle de nüfus artar. Artan nüfusun yaşayacağı topraklar da kaçınılmaz olarak büyür. Durum böyle olduğunda, yeni topraklar ele geçirmek ve sahip olunan toprakları korumak için, devletin temel işlevlerinden biri olarak, savunma ve savaş gündeme gelir. İşte tinin veya öfkelenen parçanın da devletin organizasyonunda koruyucuların askeri gücünü temin etmek suretiyle gündeme geldiği yer, burasıdır. Buna göre, ideal devletin, onun bileşenlerini meydana getiren psikolojik faktörlerden hareketle ortaya konan mantıksal sentezinde, devleti

önce iştihaya dayanan iktisadi bir topluluk olarak ele alan Platon bu aşamada onu gönül ya da tini temel alan askeri bir örgütlenme olarak incelemeye başlar.

Uzmanlaşma ilkesi gereği, yurdu koruyacak ordunun, elbette profesyonel ve eğitimli askerlerden oluşması gerekir. Zira her yerde olduğu gibi, savaş türünden meşakkatli, zor ve önemli bir işte de, etkinlik ve kalite ancak ihtisaslaşma ile sağlanabilir. Platon'a göre, yegâne işlevi savaşmak olan, sahip oldukları özel bir yatkınlık sayesinde seçilmiş ve eğitilmiş askerlerin olması gerekir. Platon, devletin koruyucusu, dolayısıyla adaletin dostu, adaletsizliğin düşmanı olan bu insanları veya koruyucuları bekçi köpeklerine benzetir. Söz konusu koruyucuların korudukları evden olanlara karşı sıcak ve nazik, yabancılara karşı ise acımasız olmaları gerektiğini söylerken, onların akıl sahibi olduklarını, bilgiyle eylediklerini, ama kendilerinde baskın çıkanın esas tin ya da gönül olduğunu anlatmak ister.

Platon'un ideal devletinin mantıksal olarak üçüncü unsuru, ruhun akli parçasına karşılık gelen yönetici sınıftır. Bu sınıf kendilerinde akıl unsurunun bütün saflığıyla ağır bastığı bilge filozoflardan oluşan yöneticilerin veya devlet adamlarının sınıfıdır. Gerçekten de yönetici ya da filozof-kralın bilge olması gerektiğini dile getiren Platon, devleti yönetecek olanların onunla en fazla ilgilenen, devlet için en çok kaygı duyan, kendi iyiliğini devletin esenliği ve iyiliğiyle özdeşleştirmiş, bütünün refah ve iyiliğini her şeyden üstün tutan kimseler olmasının büyük bir önem taşıdığını belirtir. Ruhun yönetimde ifadesini bulan ilgili parçası akıl, ama özellikle de normatif akıl olduğu takdirde, yönetimin salt kendilerini düşünen bencil insanlardan oluşmayacağı, bütünüyle devletçi ve bürokratik bir yönetim olmayacağı açıktır. Platon gibi ilk bakışta bütünüyle devletçi gibi görünen bir filozof için dahi, devletin kendi başına bir varlık sebebi olamaz; devlet, yönetimi altında yaşayan insanların gerçek refah ve mutlulukları, bilgelik ve özgürlükleri, kısacası özsel iyilikleri için vardır. Devlet, dahası birilerine menfaat temin etmek için var olamaz; bu, onun özüne aykırıdır.

Gerçekten de Thrasymakhos'un kutsadığı bireycilik, bencillik ve çıkarcılık yerine ikame edilen bu Platonik devlet anlayışında, yurttaşlarının gerçek iyiliği için icra edilen bir sanat olarak yönetim telakkisinin hayata geçirildiğini görmekteyiz. Akıl, işleyişinin özellikle bu normatif boyutuyla, devlete birliğini temin eden nihai ve en temel bağ olarak ortaya çıkar. İştiha insanları ekonomik bir bağ ile birleştirir; tin ya da gönül, buna askeri bir bağ ekleyebilir. Bunlardan

her ikisi de olmazsa olmaz olmakla birlikte, insan sadece fiziki ihtiyaçları olan sıradan bir varlık olmadığı için, asla yeterli olamaz. Bir çekim etkisi uygulayan manevi kaynak olarak akıl, Platon'a göre, insanları, onlara birbirlerini sevmelerini öğretmek suretiyle, bir arada tutar. Devletin, ona birliğini temin eden nihai organizasyonu, bu yüzden rasyonel bir örgütlenme olmak durumundadır. Zira akıl bütün saflığı içinde yöneticinin gerçek iyiyi kavramasını, bu kavrayışından hareketle yönettiği devlete büyük bir aşkla bağlanmasını ve ona bütün varlığıyla hizmet etmesini sağlar.

Bilginin Yönetimi: Buradan da anlaşılacağı üzere, gerek tedarikçilerin gerekse koruyu ya da askerlerin ideal devletin kuruluşunda taşıdıkları büyük öneme rağmen, Platon'un *kallipolis*inin esas kurucu unsuru, belirleyici faktörü yönetici güç veya filozof-kral olmak durumundadır. Çünkü devlet adamı (*politikos*) veya yönetici, tedarikçi ve askerlerin de yerlerini belirleyen, onların da bir parçası oldukları düzeni tesis eden güç ya da faili temsil eder. O, toplumda veya politik alanda *Demiourgos*'un evren veya fiziki alanda yaptığı şeyin tam tamına aynısını yapan, bir anlamda *politeia*nın ilahi sanatkârı olan, her yönüyle özel bir varlıktır.

Düzen talebini bütün bir sisteminin veya felsefesinin temeline koyan, düzeni makro *kosmos*ta, mikro *kosmos*ta ve en nihayetinde politik alanda bulup ifade etmeye yönelen Platon, etiğinde düzeni, ruhun her parçasına hak ettiği değeri vermek anlamında orantılı bir eşitliği hayata geçiren akıl üzerinden kurgulamıştı. Söz konusu akıl da, modern dünyanın araçsal aklından ziyade, normatif bir kullanımla tezahür ederken, bireyin hayatına İdeaları konu alan bir tefekkür yoluyla düzen kazandırıp anlam katan bir akıldı. Evrendeki geometrik veya matematiksel düzeni temin eden güç ise, onda, kozmolojisinden de açıklıkla anlaşıldığı üzere, şekil almaya direnen zorunluluk ve ezeli maddeye İdeaları model alarak şekil veren *Demiourgos* oldu. Şimdi politik alanda *Demiourgos*'un muadili, aynı geometrik düzeni topluma kazandıracak, dolayısıyla aynı orantılı eşitlik anlayışına uygun bir şekilde onda adaleti tesis edecek olan akıl olarak filozof-kral olmak durumundadır. Platon, düzene ve düzeni tesis edecek *politikos*a duyulan ihtiyacı şöyle ifade eder:

> Filozoflar, bu devletlerde kral ya da şimdi kral, önder dediklerimiz gerçekten filozof olmadıkça, böylece aynı insanda devlet gücüyle akıl gücü birleşmedikçe, kesin bir kanunla herkese yalnız kendi yapacağı iş verilmedikçe, sevgili

> Glaukon, bence bu devletlerin başı dertten kurtulamaz, insanoğlu da bunu yapmadıkça tasarladığımız devlet mümkün olduğu ölçüde bile doğamaz, kavuşamaz gün ışığına. İşte buydu çoktan beri söylemekten çekindiğim. Geleneğe aykırı geleceğini biliyordum; bizim devletimizin dışında, ne teklerin ne de toplumun mutluluğa kavuşamayacağını kolay kolay aklı almaz herkesin (*Devlet* 473d-e).

Platon *kallipolis*te düzeni tesis edecek güç olarak aklı temsil eden yöneticileri, yine uzmanlaşma ilkesine uygun olarak seçerken, bir dizi ahlaki sınamadan geçirir. Bununla birlikte, akıl aynı zamanda entelektüel boyutuyla tezahür ettiğinden, bir yandan da devletin yöneticileri olarak filozoflar için sıkı bir eğitim programı planlar. Gerçekten de hakiki yöneticinin bir filozof olması gerektiğini, dolayısıyla gerçek yöneticiye uygulanacak nihai testin kaçınılmaz olarak onun felsefi gücüyle ilgili entelektüel bir sınama olacağını öne süren Platon için düzenleyici ilkenin bilgi olması kaçınılmazdır. Bu bilgi ise, elbette İdeaların, İdealar dünyasındaki düzenin bilgisidir. Başka bir deyişle, demokrasinin anarşiye götürebilen epistemolojisi "görünüşlere ilişkin sanılara", "değişen kanılara ve malûmatlara" dayalı ampirik bir epistemolojiye dayandığı yerde, *kallipolis*in epistemolojisi değişmez gerçekliklerin ezeli-ebedi bilgisiyle belirlenir.

Gerçekten de bu bilgi, filozof-krala düzeni olabilecek en ince ayrıntısına kadar dokuyarak tesis etme imkânı veren kurucu, "arkitektonik"[155] bir bilgi olarak ortaya çıkar. Bu bilgi her şeyden önce İyi İdeası'nın bilgisidir. Çünkü filozof-kralın işini gerçekten ve lâyıkıyla yapabilmesi için, varlığın ve bütün yapıp etmelerin amacını, insani varoluşla beşeri bütün eylemlerin kendisiyle anlam kazandığı nihai amacı bilmesi gerekir. Onun dahası yöneteceği insanların karakterlerinde cisimleşmeleri için çalışacağı adalet, ölçülülük, güzellik benzeri İdeaların, değişmez değer standartlarının bilgisine sahip olması kaçınılmazdır. Demek ki Platon'da filozof-kral politik alana ezeli-ebedi İdeaların bilgisini uygulamak suretiyle düzen verir, adaleti bilgi sayesinde tesis eder.[156]

---

155 M. Schofield, *Plato: Political Philosophy*, s. 144.

156 Bilginin Platon'un politika felsefesinde veya ideal devletin kuruluşunda oynadığı rol konusunda, bkz., M. Lane, "Plato's Political Philosophy", ss. 173-174 ve M. Schofield, *Plato: Political Philosophy*, ss. 144-185.

İdeaların bu bilgisi, düzene anlam vermekle, onu kalıcı ve istikrarlı hale getirmekle kalmayıp, düzenin politik alandaki yaratıcısı veya kurucusuna da mutlak ve tartışılmaz bir güç kazandırır. O, "dünya üzerine imtiyazlı bir bakış açısına", "varlık ve düzenin derinliklerine dair noetik bir vizyona" sahip biri olarak, meşruiyetini veya yönetme hak ve yetkisini mutlak bilgisinden alır. Buradan hareketle, *politeia*yı veya politik alanı bilgi aracılığıyla düzenleme, bilgiye göre inşa etme (*poiesis*) şeklinde anlayan Platon'un, siyaseti mimetik bir faaliyet, politikacıyı da *Demiourgos*'a ve sanatçılara benzer bir yaratıcı güç olarak düşündüğü söylenebilir. Şu farkla ki, sanatçının görünüşleri konu alarak, bilgiden yoksun bir şekilde yarattığı yerde, devlet adamı ve *Demiourgos*, İdealara ilişkin bir bilgiyle yaratıp düzen verir. O, *politeia* tuvalini varlık ile değerin birliğini ve dolayısıyla düzeni temsil eden İdeaları model alarak şekillendiren bir sanatkârdır.

Platon, burada, yani siyaseti düzenin tesis edilmesi üzerine, düzen talebine nasıl cevap verileceğine dair bir araştırma olarak görmekle kalmaz. Onu bir yandan da kurulan düzenin korunmasının yolları üzerine düşünme faaliyeti şeklinde değerlendirir. Platon için mimetik bir etkinlikten meydana gelen bunlardan sadece birincisi olmayıp, ikincisi de niteliği biraz daha farklı bile olsa bir mimetik etkinlik oluşturur. Gerçekten de "düzenin kurulması, filozofun bir modele göre bir toplum inşa etmesi olduğu için, gerçeği taklit etme etkinliğidir; düzenin korunması ise bir yandan savunma becerisi için, diğer yandan da düzene uygun yurttaş yetiştirme için eğitim, biçimlendirme gerektirdiği için mimetik bir etkinliktir."[157] Bu ise, elbette Platon'un *kallipolis*i veya ideal toplumunun, filozof-kral tarafından yukarıdan aşağıya idealin temsil edilmesi aracılığıyla tesis edildiği anlamına gelir. Nitekim Platon filozof-kralın "ideal olanı temsil etme" ve "ortaya çıkan temsili koruma" anlamında mimetik etkinliğini şöyle ifade eder:

> Filozoflar, hiç değişmeden kalan şeye varabilen insanlarsa, ona varamayan ve bir sürü değişken şey içinde kaybolanlara bu adı veremiyorsak, devletin başına getireceğimiz insanlar hangileri olacak?
>
> Buna en uygun cevap ne olabilir?

157 N. Toker-Kılınç, *Ahlak ve Siyaset Kavşağında Hukuk*, s. 21.

Kanunları ve kurumları hangilerinin koruyabileceğine aklımız yatarsa, onları devletin bekçileri yaparız.

Güzel.

Herhangi bir şeye bakacak olan adam kör mü olsun, gözleri keskin mi olsun, diye düşünülür mü?

Düşünülmez elbet.

Peki, her şeyin aslını bilmeyen, içlerinde hiçbir açık seçik örnek olmayan, ressamlar gibi öz gerçeğe bakmayan, gözlerini hep ona çevirerek güzelin, iyinin, adaletin kanunlarını, bu kanunlar yoksa yeniden koymayan, varsa korunmasını beceremeyen, insanları körlerden ayrı sayar mısın? (*Devlet* 448b-d)

Gerek fiziki gerekse politik dünyaya düzen kazandırma, söz konusu dünyalara istikrar ve kalıcılık sağlamak adına gerçekleştirildiğinden, Platon siyaseti aynı zamanda güzel ve kalıcı bir eser yaratma etkinliği olarak tanımlar. Platon, yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere, eseri yaratacak olan devlet adamı veya filozof-krala taklidini veya temsilini yaratacağı modelin bilgisine sahip olması, yani İdeaları temaşa etme ilgi ve kapasitesini elinde bulundurması nedeniyle, ayrıcalıklı bir yer ya da statü atfeder. O, bununla da hiç kuşku yok ki, gerçek bilgiye, dünya üzerine imtiyazlı bir bakış açısına, hakikat tekeline sahip olan bir kimse tarafından düzenlenecek olan bir rejimin, politik alanda istikrar ve kalıcılığın sağlanmasının en iyi, hatta tek yolu olduğunu göstermek ister:

Bilgi aracılığıyla düzenleme, bu bilginin geçerliliğinin tartışılamayacağı bir epistemolojik temel üzerinden ortaya konulduğunda, düzenleyici bilginin taşıyıcısı olan irade de mutlak olacaktır. Bu bilgi/akıl/irade özdeşliğinin taşıyıcı öznesi olarak filozof-kral, bu dünyayı, İdealar âlemindeki gerçek iyiye göre toplumu geometrik bir düzen içine yerleştirerek düzenleyecektir. Geometrik düzen, bu düzen içinde yer alacak tüm öğelerin yerinin ve işlevinin belirlenmesidir; iyi düzenlenmiş toplum, bu nedenle bu toplumun üyelerinin, yurttaşların her birinin bu geometrik düzenin bir parçası olarak işlediği bir toplumdur. Her parça kendi işlevini en mükemmel şekilde yerine getirdiğinde, toplum mutlak bir uyum birliği haline gelecektir. Bir geometrik birim olmaları bakımından aynılaştırılmış, işlevleri bakımından farklılaştırılmış insanlar topluluğu olarak bu düzen, kalıcılığını bir

yandan bu düzene uygun yurttaş biçimlendirme etkinliği, diğer yandan da bu düzenin muhafızları sayesinde devam ettirilebilir.[158]

Politik alanda ideal düzeni tesis edecek filozof-kral, bu noktaya yaklaşık kırk beş yaşına kadar süren oldukça uzun ve sıkı bir eğitimin ardından gelir. Derin bir tefekkür yoluyla başta İyi İdeası olmak üzere, ezeli-ebedi İdealara ilişkin teorik bir kavrayışa erişen filozofun, yönetme ve topluma düzen verme gibi, bir şekilde yabancılaşmış olduğu toplumun hizmetine olacak bir pratik işe soyunmasının imkânını, Platon şu sözlerle ifade eder:

> Demek ki sence de çoğunluk felsefenin düşmanıysa, burada kabahat felsefeye patavatsızca girenlerindir. Hiçbir şeye saygı duymadan birbirine bağırıp çağıran bu adamlar, tartışmaları sen ben kavgasına döker, felsefeye yakışmayan hallere düşerler.
>
> Çok doğru.
>
> Gerçekten de Adeimantos, varlığın temaşasına dalmış olan bir insan, gözlerini şunun bunun davranışına çevirmeye. Onlara hınç duymaya, acı sözler etmeye vakit bulamaz. Temaşa ettiği değişmez düzenli varlıkların birbirine zarar vermeden, aklın kanunlarına uyduklarını görür, onlara benzemeye, elinden geldiği kadar onlar gibi olmaya özenir. Hayran olduğu şeylerin ortasında yaşayan bir insan, onlara benzemeye çalışmaktan kendini alabilir mi?
>
> Alamaz.
>
> Tanrısal ve düzenli varlığın yanında yaşayan filozof, bir insanın olabileceği kadar düzenli ve tanrısal olur. Ama halk ona çok defa haksız davranır.
>
> Doğru.
>
> Böyle bir insan yalnız kendini düzeltmekle kalmayıp, yukarıda gördüğü değerleri olayların zoruyla insanların iç ve dış hayat düzenlerine geçirmek durumuna gelirse, sence kötü bir önder mi olur? Ölçüyü, adaleti ve bütün toplumsal değerleri kötü mü öğretir?
>
> Hiç de kötü öğretmez.
>
> Halk, bizim filozoflar üstüne doğruyu söylediğimizi anlarsa, gene düşman olur mu filozoflara? Tanrısal örnekler üzerin-

158 N. Toker-Kılınç, *Ahlak ve Siyaset Kavşağında Hukuk*, ss. 20-21.

de çalışan bu sanatçıların çizdiği yoldan gitmeyen bir devlet, mutluluğa hiçbir zaman ulaşamaz dersek, inanmaz mı bize?

Halk doğruyu anlayınca, filozofa düşman olmaz artık. Ama filozoflar bu yolu nasıl çizecekler sence.

Devleti ve insan huylarını, üstüne resim yapılacak bir bez gibi ele alacaklar, önce bu bezi temizleyecekler; bu da kolay bir iş değildir. Bugünkü kanun koyuculara benzemeyerek, filozoflar ister tek bir insanı, ister bütün bir devleti ele aldıkları zaman, kanunları çizmeden önce, insanın da devletin de temiz olmasını isterler, temiz değilse de kendileri temizlerler.

Haklıdırlar bunu yapmakta.

Bu temizliği yaptıktan sonra, kuracakları düzenin taslağını çizerler değil mi?

Herhalde.

Sonra, durmadan bir modele, bir resme bakarak eserlerini tamamlamaya çalışırlar. Bir yandan adaletin, güzelliğin, ölçünün ve diğer değerlerin özüne, bir yandan da bunlardan insanlar için çıkarttıkları taslağa bakarlar (*Devlet* 484b-d).

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere, İdealar dünyasını konu alan tefekkürü filozofa sadece varlığa dair teorik bir kavrayış kazandırmaz. Başka bir deyişle, nesnesi İdealar olan noetik vizyon sayesinde, o, yalnızca ezeli-ebedi gerçekliğin kusursuz düzenini, evrende cisimleşecek geometrik düzeni bilmekle kalmaz. Bunun kadar önem taşıyan bir başka husus, onun karakterinin de, özellikle İyi İdeası'nın bilgisi yoluyla sınırsızca gelişmiş, kendisini karşılık beklemeden başkalarının hizmetine koşacak hale getirmiş olmasıdır. Filozofu veya filozof-kralı politik alanı şekillendirmek, toplumu yönetmek için biraz daha ehliyetli ve donanımlı hale getiren şey, şu halde, onun karakterinin ezeli ebedi gerçekliğin moral düzeni tarafından şekillenmiş olmasıdır.[159] Buradan yola çıkarak filozof-krala yönetme hakkı ve yetkisi kazandıran şeyin sahip olduğu kesin ve mutlak bilgi ise eğer, yönetme sorumluluğu yükleyen şeyin de kişisel karakteri, yani iyiliği olduğu söylenebilir. Nitekim filozof-kralı yine aynı yerde "doğası itibarıyla adil, soylu ve disiplinli biri" (*Devlet* 497b-c) olarak tanımlayan Platon, onu bütünüyle ilahi bir kişilik haline getirir, neredeyse yasa koyucu bir peygamber düzeyine yükseltir. O, gerçekten de *Devlet*'te ideal politik düzeni kuranları

159 M. Schofield, *Plato: Political Philosophy*, s. 144.

"ilahi varlıklar" olarak tanımlarken, *Yasalar*'da ideal devleti veya *kallipolis*i "Tanrıların ve tanrıların çocuklarının ikamet ettikleri yer" diye ifade eder (*Yas.* 739d). Özellikle *politikos* için kullanılan bu dini retorik veya söylem, bir düzen verici ilahi sanatkâr olarak *Demiourgos* makro kosmos veya fiziki âlem için neyse, filozof kralın da politik alan için o olduğu tezini bir kez daha teyit eder.

Kallipolisin Erdemleri: İdeal devletin fonksiyonlarını yerine getirmesini, varlık sebeplerine uygun bir biçimde işlemesini, onun yurttaşları için iyi hayatı gerçekleştirmesini mümkün kılan özellik ya da nitelikler bütününe, Platon'un teleolojik dünya görüşü uyarınca erdem adı verilir. Buna göre olabilecek en iyi rejim, mümkün en doğru ve rasyonel politik düzen, toplumu sosyal alanda ahenkli bir birliğe götüren ve her bir parçası ya da bireyinin kendi doğasına uygun düşen işi yapmak suretiyle kendisini gerçekleştirip mutluluğa erişebildiği bir toplumdur. İyi bir toplum ya da sağlam bir politik düzen, kendisinde yaşayan hemen bütün insanların "benim yurdum" diyerek aidiyetlerini ifade ettikleri bir yer ya da düzendir. Erdem, onda işte böyle bir düzeni mümkün kılan, bir rejimin temel fonksiyonlarını yerine getirecek şekilde iyi işlemesini temin eden yapısal özellikler bütünü olarak ortaya çıkar.

Kallipolis veya ideal devlette, bu erdemler dört tanedir. Bunlardan birincisi, devletin yöneticilerinde bulunması gereken bir erdem olarak bilgeliktir (*Devlet* 428e-429a). O, yöneticilerin devletin oluşumunda, gelişimi ve bekasında, düzenin tesisi ve iyi hayatın gerçekleşmesi noktasında doğru ve bilgece kararlar alıp uygulayabilmeleri durumu veya özelliğini ifade eder. Buna göre, bir devlet veya Platon'unki gibi bir *kallipolis*, yöneticileri yurttaşlarının iyi hayatı, huzur ve esenliği için doğru kararlar alıp uygulayabilmelerini mümkün kılan bir bilgiyle hareket ettikleri ve politika oluşturdukları zaman bilge bir devlet olur. Doğru ve bilgece politikaların hayata geçirilmesini mümkün kılan bilgelik erdeminin yöneticilere ait olması gibi, cesaret erdemi de özde ideal devletin koruyucu ya da bekçileri tarafından hayata geçirilen bir erdem olarak ortaya çıkar. Daha önce Sokrates tarafından "neden korkulup neden korkulmaması gerektiğinin bilgisi" olarak ifade edilen cesaret, devletin bağımsızlığıyla yurttaşların özgürlüklerini korumakla yükümlü koruyucu ya da askerlerin, sanılara değil de, eğitim ve bilgiye dayalı eylem ve kararlılıklarında ifadesini bulur (*Devlet* 430c).

Üçüncü erdem olarak, özdenetim veya basiret, Platon'un bakış açısından üretici sınıfın erdemiymiş gibi görünmekle birlikte, onun

bir sınıfın erdeminden daha fazlası olması gerekir. O, iştiha kendi tarafında, aklın temin ettiği düzeni ve yönetimi kabul ettiği zaman kazanılan bir erdem olmak durumundadır; devlette basiret ise pasif yönüyle koruyucu ve üretici sınıfların yönetilme ihtiyacını hissetmeleri, aktif tarafıyla da yönetici sınıfın belli bir yönetim tarzını hayata geçirmeye duyulan ihtiyacı fark etmeleri anlamına gelir. Öyleyse, özdenetim devletin farklı unsurları arasındaki, aynı kanaatin hepsinde olmasından kaynaklanan ahenktir. O, toplumun bütününe yayılan ve ayrı yapılarla çıkarlardan birlikli bir bütün meydana getiren bir mutabakat olarak kendisini gösterir.[160]

İdeal devletin dördüncü ve en temel erdemi adalettir. O, aslında ideal devletin kuruluşunda baştan beri işbaşında olan işbirliği ya da ilkesinin ideal ifadesinden başka hiçbir şey değildir. Buna göre, adalet kişinin kendi uygun yerinin veya yeteneğinin mümkün veya gerekli kıldığı görevleri yerine getirme, başka yer ya da konumdakilerin görev ve sorumluluklarına müdahale etmeme iradesine karşılık gelir. Devletin kuruluşunda "tek tek her insanın doğası itibarıyla uygun düştüğü işi yapması" diye ortaya konan adalet ilkesine göre, yöneticinin bilge olması gerekir; o, işini bilgece yaptığı zaman adil olur. Ya da devlet, üyesi olan kişi kendi uygun yerinde, işini lâyıkıyla yaptığı için adildir. Adalet bu anlamıyla devletin bütün diğer erdemlerinin temel koşulu olarak ortaya çıkar. Bu açıdan bakıldığında, sosyal adalet, birbirlerine duydukları ihtiyaç dolayısıyla bir araya gelmiş, ayrı işlevler üzerinde yoğunlaşmak suretiyle insanın bütünsel ruhunun eseri ve imgesi olduğu için yetkin bir bütün meydana getiren farklı tipten insanlardan oluşan bir toplumun temel ilkesi olarak tanımlanabilir.

Platon bütün hayatı boyunca savaştığı bireyciliğe nihai yanıtını, işte böyle bir adalet anlayışıyla verdiğini düşünür. Söz konusu anlayış, başkalarından yalıtılmış değil de, bir düzenin bir parçası olan bir benlik olarak belli bir birey görüşüne dayanır; söz konusu birey, kendisini başka herkesten tecrit edilmiş benliğin hazları peşinden koşmak yerine, düzendeki doğru yerinin görev ve sorumluluklarını yerine getirmeye çalışan biridir. Birey bir bütün olmayıp, bütün olan devletin bir parçasıdır ve devlet de ona bir parça, bir faktör olarak davranmak durumundadır. Bütünün bir parçası olarak birey telakkisini bireysel hakları yadsıyacak kadar uç bir noktaya taşıyan Platon'un bu adalet anlayışı, insanları salt kendi işlevlerini yerine getirme sorumluluğuna

160 R. W. Hall, *Plato*, s. 24.

sadık kalmaya mahkûm etmek anlamında, özü itibarıyla pasif olduğu, iradelerin ve hatta bireylerden oluşan sınıfların muhtemel çatışmasına bir çözüm getirmediği gerekçesiyle eleştirilmiştir.

Bu eleştiriler karşısında, Platon'un adaleti basiret veya özdenetimle tanımladığını söylemek, herhalde hakkaniyetli davranmanın bir gereğidir. Bireyi ruhunun baskın çıkan parçasına bağlı olarak yatkın olduğu işi yerine getirmekle yükümlü kılan adaleti, Platon gerçekten de bir harmoni ve senfoni ilkesi olarak (*Devlet* 430e), güçlü, zayıf ve orta sınıflar arasında bir ahenk yaratan özdenetim ilkesiyle (*Devlet* 432a) tanımlar. Bu ikisi birlikte, Platon açısından, hukuktan ziyade ahlaklılıkla ilgilidir. İnsanların düzenli bir toplum içindeki eylemlerini yönlendiren harici kurallarla ilgili bir konu olarak hukukun bir şey, kuralların gerisindeki ide ya da fikirlerle, düzenin gerisindeki ideallerle ilgili olan ahlakın başka bir şey olduğunu dile getirmeye özen gösteren Platon'da adalet, hukuki bir konudan ziyade ahlaklılıkla ilgili bir şeydir. O hukuki hak ve ödevlerle ilgili bir şema olmadığı içindir ki, ahlak alanına girip, toplumsal ilişkilere temel oluşturan bir sosyal etik kodu temin eder. Platon'un adaleti, dolayısıyla bireysel bir etik anlayışı olarak da tezahür etmez. Onun bu yüzden bireylerin mutluluğuyla sınırlanmış olmayan adalet anlayışı, bütün bir toplumun mutluluğa erişebilme yollarıyla ilgilenir. Sosyal ahlakın özünde kişinin kendi doğal yerini bilip doğasına uygun düşen görevleri yerine getirmesinin bulunduğunu bildiren bu Platonik adalet anlayışıyla sosyal etiğinin gerisinde, kendine ait ahlaki bir hayatı olan, kendisinin bir organı olarak her bireyin içinde kendisini gerçekleştirdiği bir bütün ya da belli bir organizma olarak toplum görüşü bulunur. Platon'un siyaset felsefesi de işte bu moral organizmayla ilgili bir politik kuram olup, adalet anlayışı da, işte bu organizmaya hayatiyet veren etik kodu ifade eder. Hukuki haklara dayanan bir toplum telakkisinden yola çıkmadığı için, adaleti de hukuki hakların gerçekleştirilmesi ve korunması diye anlamayan Platon, kendine özgü görevleri veya işlevi yerine getirme ahlaki ödevine dayanan bir etik toplum anlayışından hareket ettiği için, adaleti insanları ahlaki ödevlerini yerine getirme noktasında harekete geçiren ruh olarak tanımlar.

Aristoteles

Antikçağın en büyük filozoflarından biri Platon ise, diğeri hiç kuşku yok ki Aristoteles olmuştur. Onun filozof kalitesi veya düzeyi, ilkçağda sadece Platon'un erişebileceği bir düzeyde bulunuyordu.

Devasa bir entelektüel heykel gibi antikçağa damgasına vurmuş olan Aristoteles,[161] pek çoklarına göre bütün çağların en büyük birkaç filozofundan biriydi.[162] Aslında, bir filozof olarak Aristoteles'i harekete geçiren şey, Platon'u ve daha önceki tüm filozofları motive etmiş olan şeyden hiç farklı değildi. O da hakikati keşfetmek, neyin gerçekten var olduğunu bulmak istiyordu. Kabul edilmelidir ki, Aristoteles bu doğrultuda, hocası Platon da dahil olmak üzere, herkesten daha çok yol aldı; hakikate biraz daha yaklaştı. Bunu sağlayan şey de sadece felsefi dehası, analitik düşünen aklı ve dolayısıyla, bir filozof olarak büyüklüğü değildi; içinde bulunduğu tarihsel dönem, yerleşmiş olduğu, bütün bir Yunan felsefesine tepeden bakan konumdu. Onu, en azından bazılarına göre Platon'un bile biraz daha ilerisine taşıyan şey, esas olarak bu konum olmak durumundaydı.

Aynı zamanda bir felsefe tarihçisi olan Aristoteles'in bulunduğu konumdan geriye dönüp bakıldığında, Yunan felsefesinin, biri materyalist, diğeri idealist iki ana damarı olduğu açıklıkla görülmekteydi. Thales'ten başlayıp atomculara kadar uzanan önemli bir damar, gerçekliği maddede bulmuş, gerçekten var olanın madde olduğunu öne sürmüştü. Söz konusu materyalist yaklaşımın bir çözüm olmadığı, gerçekliği açıklamak bakımından bütünüyle başarısız olduğu aslında yüz yıllık bir süreç içinde anlaşılır hale gelmişti. Başarısızlık, Aristoteles açısından, iki yönden mutlaktı: Materyalist yaklaşım, aynı zamanda bir değer ve inanç varlığı olan insan doğasıyla ilgili olarak tatmin edici bir açıklama getiremediği gibi, değeri mümkün kılacak bir varlık yorumundan da yoksundu. Antik Yunan materyalizmi, ikinci olarak, değişmeyi açıklamak bakımından yetersiz kalmıştı. Söz konusu materyalizm ya Herakleitos örneğinde olduğu gibi, "her şeyin değiştiğini" öne sürerken, sabit, kalıcı ve sürekli tek bir şey bırakmıyordu ya da atomcuların meydana getirdiği örnekte olduğu gibi, her tür değişmeyi veya en azından bütün niteliksel değişmeleri harekete indirgiyordu.

Aristoteles, Yunan materyalizminin tam karşısındaki felsefe geleneği yaratan idealizmin de bu iki konuda kesin olarak başarısız olduğu, aynı ölçüde tek yanlılık sergilediği kanaatindeydi. Parmenides'le başlayıp Platon'da doruk noktasına erişen idealizmin yanıtının da aşırı basitleştirici olduğunu düşünen Aristoteles,

161 J. Barnes, *Aristoteles*, s. 9.
162 T. Irwin, *Aristotle's First Principles*, s. 6; T. Irwin, "Aristotle".

Platon'un bile, başkaca şeyler yanında esas bu dünyada değere yer açmaya çalışan metafiziğiyle hedeflenen sonuca varamadığını iddia etti. Onun da bu yönden hatası, İdeaların maddi dünyadan ayrı varoluşunu öne sürerken, doğallıkla değerin duyusal dünya ile ilişkisini kuramamak olmuştur.

Aristoteles, hocasının değişme olgusunu açıklamak bakımından daha kötü bir durumda olduğu kanaatindeydi. Onun bakış açısından idealizm ilk kez olarak Parmenides'te ve en sonunda da Platon'da, değişmenin gerçekliğini yadsımıştı. Gerek Parmenides'teki gerekse onun konumunu, kaynağında *psukhe*nin bulunduğu bir hareket telakkisiyle yumuşatan Platon'daki versiyonuyla idealizm, gerçek ve bilinebilir olanın değişmez olmak durumunda olduğunu öne sürerken, dünyamızın en aşikâr olgusu olan değişmenin açıklanabilmesini imkânsız hale getirmişti. *Bu açıdan bakıldığında, Aristoteles'e göre, hem idealizm hem de materyalizm, bütün karşıtlıklarına ve başlangıçtaki farklı niyetlerine rağmen, aynı sonuçta birleşirler: Dili, dolayısıyla iletişimi, bilgiyi ve değeri imkânsız hale getirmek.*[163] Materyalist bakış açısında her şey madde olduğu ve sürekli bir akış halinde bulunduğu için, dilin ve iletişimin sabit ve kalıcı bir şeyleri gerekli kıldığı olgusu dikkate alınırsa, kişi konuşamaz; aynen Kratylos'un yaptığı gibi akıp giden şeylere işaret etmekle yetinir. Buna mukabil Parmenidesçi bir idealizmde ise değişen hiçbir şey bulunmadığı için, "Varlık vardır," demekle, yani özdeşlik ilkesinin tekrar edilmesiyle yetinilmesi gerekir. Bu durumda sonuç, tatmin edici bir biçimde açıklanamayan ve dolayısıyla ağır bir problem haline gelen değişme probleminin aklın gerçekliği açıklama gücüne meydan okuyuşunun bir sonucu olmak durumunda olan şüphecilik olur. Nitekim septisizm, çok kısa bir süre içinde Yunan felsefesinin en önemli akımlarından biri olmakla kalmamış, en sonunda aklın gücüne onun kendisinden fazla iman eden bir filozofu bulmanın kolay olmadığı Platon'un Akademi'sine bile yerleşmişti.

Aristoteles'in bakış noktasından, yapılması gereken açıktı. Felsefeyi mümkün kılıp koruyacak, aklı fiili bütün tehditlerden kurtaracak bir metafizik kuram, bir gerçeklik teorisi inşa etmekti. Yani, tatmin edici bir gerçeklik yorumunun değişme problemini çözmek zorunda olduğunu daha öğrencilik yıllarında gören Aristoteles, "sağlam ve tutarlı bir metafiziğin, gerçekliğin görünüşte olduğu gibi değiştiğini göstermek ve böylelikle aklı bilgi edinmenin geçerli

163 M. Küyel, *Aristoteles ve Farabi'nin Varlık Öğretileri*, s. 15.

bir aracı olarak yeniden sağlığına kavuşturmak zorunda olduğunu kavramıştı." Böyle bir metafizik, ona göre, dahası ahlaki bir varlık, değerlerin merkezi ve taşıyıcısı olarak insanla ilgili sezgilerimizi de temellendirmek zorundaydı.[164] Aristoteles'i harekete geçiren motifler, sistemine hayat veren düşünceler, bunlardı.

Hayatı ve Eserleri

Aristoteles, MÖ 384 yılında Khalkidiko yarımadasının kuzeydoğu kıyısında küçük bir kent olan Stagira'da doğmuştu. Babası Makedonya kralı Amyntas'ın, yani büyük İskender'in dedesinin özel hekimliğini yapmış olan Nikomakhos'tu (Diogenes, *FYÖ* V 1). Annesi Phaistis de üyeleri hekim olan Asklepios soyundan gelmekteydi ve Aristoteles'in hayatının son yıllarında sığınmış olduğu bir kent olarak Khalkisliydi.[165] Aristoteles'in ebeveynlerinin Yunan dünyasında ampirik bilimin en önemli temsilcileri olarak hekimlerin bulunduğu Asklepios soyundan geliyor olması, herhalde biraz da onun tıp, biyoloji ve doğabilimlerine olan yöneliminin genetik veya dedelerinden miras aldığı bir şey olduğu anlamına gelir. Başka bir deyişle, onun doğabilimlerine, özellikle de biyolojiye olan ilgisini bir hekim ailesinden çıkmış olmasında aramak, en azından makul bir şey olmak durumundadır.[166]

Kaynaklar, Aristoteles'in anne babasını çok küçükken kaybettiğini ve onun, akrabalarından Proksenos adlı birinin bakım ve gözetimine verildiğini bildirir. O, MÖ 367 yılında, yani on yedi yaşındayken Atina'ya gelerek eğitimini tamamlamak amacıyla Platon'un Akademisi'ne girmiştir. Burada Aristoteles, tam yirmi yıl kalmıştır. Bu sürenin her ne kadar dokuz yılı Platon'un Sicilya seyahatlerinde bulunduğu dönemde geçmiş olsa da, kalan on bir yılı Platon'un başkanlığını yaptığı Akademi'de geçirdiği bilinmektedir. O, kurumdan Platon'un ölümünü müteakip kurumun başına Speusippos'un geçirilmesinden sonra ayrılmıştı. Onun Akademi'den niçin ayrıldığı konusunda yapılan yorumlar muhteliftir. Baskın çıkan yorum onun Akademi'den esas itibarıyla doktriner nedenlerle ayrıldığını dile getirir. Bu gerekçelerden ilki, Platon'un ölümünden sonra Akademi'de "felsefeyi matematikselleştirme"(*Met.*, 992a) eğiliminin

164 W. T. Jones, *Klasik Düşünce*, s. 321.
165 W. D. Ross, *Aristoteles*, s. 1.
166 W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. VI: *Aristotle – An Encounter*, s. 19.

çok ağır basmaya başlamış olmasıdır. Bununla ilintili ikinci gerekçede, Aristoteles kurumda kalması durumunda ustasına sadakatsizlik edemeyeceğini ve dolayısıyla hakikat yolunda alternatif bir görüş geliştiremeyeceğini düşünmüştür.[167] Nitekim o, "Sokrates'i severim, Platon'u ondan daha çok severim, fakat hakikati herkesten daha çok severim" diyerek Akademi'den ayrılıp kendi yolunda ilerlemenin imkânlarınıaramıştır.[168]

Fakat Aristoteles, okuldan ayrılır ayrılmaz kendi okulunu açma teşebbüsünde bulunmamıştır. Akademi'den eski bir arkadaşı olup sonradan Assos ve Atarneus'un politik liderliğini elde etmiş olan Hermeias'ın davetini kabul ederek Mysia'ya gitmiş ve üç yıl süreyle burada kalmıştır. Kaynaklar, onun burada Hermeias'ın evlatlığı olan Pythios adlı bir kadına vurulduğunu anlatır (Diogenes, *FYÖ* V 3). Bu evlilikten karısıyla aynı adı taşıyan bir kızı olan Aristoteles, eşi son Atina ikameti sırasında ölünce, Herpyliss adlı Stagiralı bir kadınla gayrimeşru bir ilişki içinde olmuş ve bu ilişkisinden de, onun Nikomakhos adlı bir oğlu olmuştur.[169]

Aristoteles bundan sonraki iki yılı, yani MÖ 344-342 yılları arasındaki dönemi, Midilli'ye yakın bir ada olan Mitylene'de geçirmiştir. Burada olmasının en önemli nedeni, adanın yerlilerinden olan dostu Theophrastos'un, burada kendisine uygun bir yerleşim sağladığı Aristoteles'in bilimsel çalışmaları için malzeme toplama çabası içine girmiş olmasıdır. MÖ 342 yılında, bir retorik okulu açmak üzere Atina'ya dönen Aristoteles, işte bu sırada Makedonya Kralı Philippos tarafından, o zamanlar henüz on üç yaşında olan oğlu İskender'in eğitimini üstlenmesi için saraya çağrılmıştır. Burada yedi yıl süreyle, Büyük İskender'in hocalığını yapan filozofun öğrencisine Homeros'un eserlerini okuttuğu, siyaset felsefesi üzerine dersler verdiği, onunla hükümdarların görevleri ve yönetim sanatı üzerine tartışmalar yaptığı sanılmaktadır. Söz konusu eğitim faaliyetinin Aristoteles üzerinde de onun dikkatini politik konulara, tefekkür hayatından eylem hayatına yöneltecek şekilde pozitif etkiler yaptığı, bütün Aristoteles yorumcuları tarafından kabul edilmektedir. Kesin olan bir şey daha vardır ki, Büyük İskender'le Aristoteles arasında hiçbir zaman sıkı bir dostluk ilişkisi oluşmamıştır; hatta fatihin, onun Yunanlıların barbarlardan

167 J. Anagnostopoulos, "Aristotle's Life", s. 6.
168 O. Höffe, *Aristotle*, s. 5.
169 W. D. Ross, *Aristoteles*, s. 4.

mutlak üstünlüğü tezine aykırı olarak, Asya'nın fethine yönelip Yunan uygarlığını Doğu medeniyetiyle birleştirmeye çalıştığı dikkate alınırsa, İskender'in onun öğütlerini dikkate almamış olduğu söylenebilir.[170] Nitekim İskender fetihleri için Asya'ya doğru ilerlerken, Aristoteles de yarım bıraktığı bilimsel araştırmalarına yeniden dönmek ve bu çerçeve içinde bir eğitim ve araştırma merkezi kurmak üzere Atina'ya dönmüştür. *Lykeum* ya da Lise adıyla bilinen, tarihin tanıdığı bu ikinci büyük eğitim ve araştırma kurumunun kuruluş tarihi, MÖ 335 yılıdır.

Aristoteles'in, kurduğu okulda hayatının son ve en verimli 12-13 yıllık dönemini geçirdiği söylenebilir. Nitekim Büyük İskender'in MÖ 323 yılındaki ani ölümü, bu oldukça verimli geçmiş dönemin sonuna işaret eder. Atina, bu ölümü müteakip bir kez daha Makedonya'ya duyulan nefret ve hıncı dışa vuran duyguların merkezi olurken Aristoteles de İskender'in öğretmenliğini yapmış olduğu için, Atinalıların gözünde şüpheli bir hale gelmişti. Nitekim tıpkı Sokrates'in durumunda olduğu gibi, kendisini ortadan kaldırmaya karar vermiş politikacılar tarafından "dinsizlik" ithamıyla mahkemeye verilmişti. Fakat Aristoteles kararlı ve basiretli davrandı; Atinalıların "felsefeye karşı ikinci bir cinayet işlemelerine engel olmak" amacıyla, MÖ 322 yılında Atina'dan ayrılıp Khalkis'e sığındı. Yaşadığı travmanın da etkisiyle burada çok uzun yaşamayan Aristoteles, aynı yıl bir süreden beri mustarip olduğu bir hastalıktan dolayı ölmüştür.

Eserleri: Aristoteles, ayrı dalları veya müstakil alanları olan bir disiplin olarak felsefenin Platon'la birlikte iki yaratıcısından biriydi. Onun esas olarak ve çok daha genel bir biçimde, ayrı ve bağımsız disiplinlere ayrılan entelektüel araştırma anlayışının da yaratıcısı olduğu kabul edilir. Bu yüzden eğitim faaliyetleri yanında, söz konusu araştırmacılığının bir parçası olarak çok sayıda eser kaleme almıştı. O, başlangıçta, ahlaki konular üzerine Platon'un diyaloglarını kendisine model alarak, bir dizi felsefi diyalog kaleme alıp yayınlamıştı.[171] Hayli çekici ve etkileyici bir üslupla yazılan bu diyalogların, ona yaşadığı dönemde büyük bir ün kazandırmış olan söz konusu eserlerin neredeyse tamamı kaybolmuştur. Onun yazar olarak ünü, bu yüzden kendisinin yayınlamadığı ve dolayısıyla milattan sonra ikinci yüzyılda bir Peripatetik olan Rodoslu

170 W. D. Ross, *Aristoteles*, s. 5.

171 J. V. Luce, *An Introduction to Greek Philosophy*, s. 111.

Andronikos tarafından yayınlanıncaya kadar, dünyanın büyük ölçüde varlığından habersiz kalmış olduğu bilimsel/felsefi denemelere dayanır.

Aristoteles'in kaleme almış olduğu eserler, üç tür ya da kategoriye ayrılır. Birinci kategori kapsamına entelektüel kültür açısından herhangi bir derinliği olmayan sıradan insanlar için kaleme alınmış çeşitli felsefi konulara giriş niteliği taşıyan eserlerle, yukarıda sözünü ettiğimiz diyaloglar girer. Bu popüler, ekzoterik, yani okulun dışındakiler için yazılmış eserlerden sonra ikinci kategoride yer alan eserler gelir. Bunlar arasında Aristoteles'in bilimsel inceleme yazıları için tuttuğu notlar, çok çeşitli hatıra kayıtları ve malzeme koleksiyonları bulunmaktadır. Fakat Aristoteles deyince aklımıza gelen çalışmalar, esas üçüncü türden veya sonuncu kategoriye giren eserlerdir. Bunların en önemli özelliği, ezoterik olmaları, yani Lykeum'daki öğrenci ve araştırmacılar için kaleme alınmış eserler olmalarıdır. Aristoteles külliyatının özünü meydana getiren bu eserler, onun bilimsel ve felsefi görüşlerini ortaya koymaktadır. Kapsam, içerik ve özgünlük bakımından gerçek bir entelektüel başarıyı somutlaştıran bu eserler, Platon'un diyaloglarının edebi kalitesinden ve sanatsal üslubundan kesinlikle yoksundur. Zaman zaman azımsanmayacak ölçüler içinde karanlık ve muğlak hale gelebilen, bazen de tekrarlar ve hatta tutarsızlıklar ihtiva eden bu denemelerin, muhtemelen Akademi'de filozof tarafından verilen derslerden ya önce ya da sonra kaleme alınmış olan taslak ya da kayıtlar olduğuna inanılmaktadır.

Düşüncesinin Gelişimi: Aristoteles'in bu eserlerde ortaya konan görüşleri söz konusu olduğunda, onun da entelektüel bir gelişme gösterdiği kabul edilmektedir. Bu tezi öne süren kişi, antikçağ uzmanı ve ünlü Aristoteles yorumcusu Werner Jaeger'dır. Söz konusu gelişme tezi, elbette onun iki ayrı kurumda geçirdiği yıllardan, ama özellikle de eserlerinden hareketle öne sürülmüştür.[172] Jaeger'ın bu tezine göre, Aristoteles, birinci kategoride yer alan diyalogları, üzerindeki yoğun Platon etkisinin devam ettiği bir sırada, yani kabaca Akademi'de geçirdiği yirmi yıllık dönemin büyük ölçüde ikinci yarısında kaleme almıştır. Fakat aynı dönemin sonlarına doğru Aristoteles, özellikle bilgi ve varlık konusundaki görüşleriyle hocasından ayrılmaya başlamıştır. Dolayısıyla, gerek onun Akademi'den ayrılışı gerekse özellikle üçüncü kategoriye giren bilimsel/felsefi eserle-

172 W. Jaeger, *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development.*

rin ortaya çıkışı, söz konusu entelektüel farklılaşma veya ayrışmaya bağlanabilir.[173]

Platon'la Olan Ortaklık ve Farklılıkları: Jaeger'ın gelişmeci tezi, buradan da anlaşılacağı üzere, Platon'un görüşleriyle Aristoteles'in görüşleri arasında, belli bir noktaya kadar devam eden bir ortaklık, ama çok daha önemlisi ciddi bir ayrılık bulunduğu kabulüne dayanır. Ortaklık, hiç kuşku yok ki onların aynı Sokratik geleneğin üyeleri olmasından kaynaklanır. Bu üyeliğin temin ettiği ortak temelin iki unsuru vardır: *Terminoloji ve teleolojik yaklaşım.* Terminoloji bağlamında özellikle "form" kavramı, adeta onun Platonik mirasının değişmez bir göstergesi gibidir.[174] Buna karşın teleolojiye gelince, o İyi İdeasının yerini alan Hareket Etmeyen Hareket Ettirici (*prôton kinoun akinêton*) ve potansiyel-aktüel kavram çiftiyle Platon'un teleolojik evren görüşünün çok daha ötesine gider.

Söz konusu ortak teleolojik yaklaşım, bununla birlikte kendisini esas pratik düzeyde göstermiştir. Nitekim her ikisinin de etik anlayışı teleolojik bir yapıda olup onlar ahlaklılığı insan hayatının nihai amacına gönderimle tanımlarlar ve insan için söz konusu amacın iyi ve ahlaki hayat anlamında *eudaimonia* olduğunu söylerler. Her ikisinde de *eudaimonia* nihai amacına erişmede en önemli rolü erdem oynar. Öte yandan *gerek Platon'da ve gerekse Aristoteles'te, etik politikadan hiçbir şekilde ayrılmaz;* yani ahlaki fail iyi hayatı ancak iyi düzenlenmiş bir toplulukta, adalet ilkesine göre örgütlenmiş politik bir düzende yaşayabilir. Üstelik her ikisi de en iyi yönetim biçimini bulmaya çalışmıştır.

Fakat Jaeger'in tezinin kendisine daha çok vurgu yaptığı entelektüel ayrışma söz konusu olduğunda, *Aristoteles ile Platon arasındaki farklılıkların çok daha fazla olduğu söylenebilir*. Özellikle varlık meselesi söz konusu olduğunda, Platon'un görüneni, bu dünyanın fenomenlerini açıklamak için bu dünyanın ötesine gitmişti. Oysa Aristoteles metafiziğinde, hep bu dünyanın sınırları içinde kalır. Platon için gerçekten var olan İdealardı. *Platon'un düalizmine şiddetle karşı çıkan Aristoteles ise gerçekliği İdea ya da forma eşitlemeye kesinlikle karşı çıktı. Onun gözünde gerçekten var olan, şu diye gösterdiğimiz bireysel varlık ya da tözleriyle, bu dünya idi.*

Platon, İdealar teorisini, her ne kadar ekonomik bir hipotez olarak gerek ontoloji ve gerekse etikteki problemleri aşmak amacıyla

173 G. E. R. Lloyd, *Aristoteles*, ss. 30-32.
174 W. T. Jones, *Klasik Düşünce*, s. 321-22.

geliştirmiş olsa da, onu temelde epistemolojik problemi çözmek, belli özelliklere haiz bilginin mümkün olduğunu açıklamak için öne sürmüştü.[175] Bununla birlikte, özdeşlik ilkesine dayanan, değişmezliği temele alan İdealar teorisinin, Aristoteles'e göre değişmeyi açıklaması mümkün değildi. İdeaları ayrı varlıklar olarak almanın, değişme problemini çözmekten vazgeçmek anlamına geldiği kadar, entelektüel analiz ile ontolojik statüyü birbirine karıştırmaktan kaynaklandığına işaret eden Aristoteles,[176] Platon'un İdealarının temel gerçeklikler olmadığı kanaatini hiç değiştirmedi. Ona göre, İdealar veya formlar birer soyutlamadan başka şey değildi. Bu yöntem bakıldığında, Aristoteles açısından gerçeklik, formların kendisinden soyutlandığı şeylerden ibaretti ve bu şeyler de tek tek bireysel töz ya da varlıklardı. O, her "daha yüksek"in eninde sonunda bir yerlerde, burada ve şimdi olduğuna, dünyanın bütün bütüne tek bir dünya olduğuna inanıyordu.

İki filozof arasındaki söz konusu farklılık, aslında ayrılığın daha derinlerde olduğunu, onların birbirlerinden mizaç olarak farklılık gösterdiğini ortaya koyar. Platon ve Aristoteles'in dünya karşısındaki tavırları özde çok farklıydı. İşte bu farklılık, iki ayrı ve büyük sistemin doğuşuna yol açmıştı. Nitekim, *Platon genel eğilim itibarıyla her zaman, siyaset felsefesinin problemlerini tartışırken dahi, yetkin olanın fiili dünyada vuku bulması imkânsız olduğu için, ütopik bir çözüme yönelen mükemmeliyetçi biriydi. Onun mükemmeliyetçi ve dolayısıyla öte dünyacı ve idealist olduğu yerde, Aristoteles gerçekçi ve dolayısıyla pratik ve ampirik yaklaşımı benimseyen biriydi.*[177]

Bu durumu en iyi onların bilim tercihleri ifade eder. Buna göre, Platon için bilginin yetkin örneği matematikti; o bir matematikçiydi. Söz konusu bakış açısından geometrik üçgen ya da doğru bu dünyada bulunmaz; onlar, fiziki şeylerin ya da doğruların eksiklik ya da kusurlarını aşan ideal nesneler olmak durumundadırlar. Platon'un dikkatleri ideal nesnelere yönelttiği yerde, araştırmacıların ve düşünenlerin dikkatini fiili varoluş alanına çeken Aristoteles'in bilim modeli ise biyolojidir. Matematikte yetkin ama cansız nesneler ele alınır, oysa biyolojide konumuz yetkin olmayan fakat canlı varlıklardır.

Eserlerinin Tasnifi: Aristoteles'i Platon'dan farklılaştıran ve dolayısıyla onun Lykeum'da geçen yaklaşık on üç yıllık eğitim ve

175 H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, ss. 175-86.
176 W. T. Jones, *Klasik Düşünce*, s. 324.
177 W. T. Jones, *Klasik Düşünce*, s. 322.

araştırma döneminde kaleme alınmış eserleri, çeşitli şekillerde sınıflanmıştır. Bunlardan muhtemelen en kullanışlı olanı, Aristoteles'in eserlerini tasnif ederken, bu sınıflamayı kendisinin bilimler sınıflamasına dayandırmak ve bu sonuncusunu da onun "akıllı" veya "felsefi hayvan"[178] diye tanımladığı insanın faaliyet türlerinde veya üç ayrı boyutunda temellendirmektir. Buna göre o, insanın biri bilmekle, diğeri eylemde bulunmakla, diğeri de yapmak veya vücuda getirmekle ilgili olduğunu ileri sürerek, onun faaliyetinin sırasıyla *theoria*, *praxis* ve *poiesis* boyutlarının olduğunu savunur. Yani insan, doğru eylemde bulunan ve bir şeyler vücuda getiren bir varlıktır. Bunlardan birincisi söz konusu olduğunda, insan "merak eden", "öğrenme arzusu duyan" ve "düşünen" bir varlık olarak sadece doğayı, içinde yaşadığı toplumu ve insan doğasını değil, bilginin bizatihi kendisini de bilmeye yönelir. O, ikinci olarak ahlaki ve sosyal bir varlık olarak, doğru eylemde bulunabilen, mutluluğa erişmek için çabalayan, bir toplum içinde başka insanlarla olan ilişkilerini düzenleyen bir yapı sergiler. İnsan, üçüncü poietik boyutuyla ve bir sanatkâr ya da sanatçı olarak, bir anlamda doğal olmayan dünyayı meydana getiren varlıktır.

Buradan hareketle Aristoteles'te bilimlerin teorik, pratik ve prodüktif bilimler olarak üçe ayrıldığını söyleyebiliriz.[179] Bunlardan teorik bilimler, insanın birinci boyutuna hitap eden, bilgiye herhangi bir başka amaç gözetmeksizin bizatihi kendisi için ulaşmayı amaçlayan bilimlerdir. Bu bilimler arasında ilk sırayı metafizik alır. Sonra, Aristoteles'in aynen Platon'un yaptığı gibi, saf ve uygulamalı olarak ikiye ayırdığı matematik gelir. Matematiğin saf dalları, aritmetik ile geometri, uygulamalı dalları ise harmoni ve astronomidir. Teorik bilimler çerçevesi içinde matematiksel bilimlerin ardından fizik ya da daha doğru bir deyimle doğa felsefesi veya bilimleri gelir. Bu kapsam içinde fizik, biyoloji, zooloji, meteoroloji ve psikoloji bilimleri yer almaktadır. Pratik bilimler ise doğru davranış ve eylemde iyilikle ilgili olan bilimlerdir. Pratik bilimler kapsamı içine, onda bireysel bilgelik anlamında etik, evin bilimi anlamında ekonomi, *polis*in bilimi manasında politika ve politikanın en temel aracı olarak retorik girer. Prodüktif bilimler onda tarım, gemi yapımı benzeri zanaatlar ile müzik, dans, tiyatro türünden sanatlardan oluşmaktadır.[180]

178 M. Adler, *Aristotle for Everybody*, ss. 3-21.

179 Söz konusu sınıflamanın ondaki dayanakları için bkz., Aristoteles, *Topikler* 145a; *Fizik* 192b; *Metafizik* 1025b, 1026a, 1064a-b.

180 O. Höffe, *Aristotle*, s. 17.

Aristoteles'in söz konusu bilimler sınıflaması içinde mantık yer almaz. Bunun da nedeni Aristoteles'in gözünde mantığın, bilimin bir parçası olmak yerine, bilime tabi, onun hizmetinde olan bir disiplin olmasıdır. Yani, mantık onun gözünde bir bilimden ziyade, bilimler tarafından varsayılan bir disiplin ya da araştırma alanı olmak durumundadır. Nitekim o, mantık külliyatı içinde yer alan eserlerini, toplu bir başlık altında, Grekçe "araç" anlamına gelen *organon* başlığı altında toplamıştır. *Organon* başlığı altında toplanan eserler, altı kitaptan oluşur. Bu altı kitaptan birincisi *Kategoriler*, ikincisi *Peri Hermenias*, üçüncüsü *Birinci Analitikler*, dördüncüsü *İkinci Analitikler*, beşincisi *Topikler* ve altıncısı da sofistik argüman ya da eristikle ilgili olan *Sofistik Çürütmeler*'dir.

Bunlardan *Kategoriler* temel mantıksal terimler üzerinde yoğunlaşırken, *Peri Hermenias* esas olarak önermeler arasındaki ilişkileri ele alır. *Birinci Analitikler*, geçerli argümanlar ve bu argümanların özel bir türünü meydana getiren tasımla ilgilidir oysa *İkinci Analitikler* tasım mantığının bilimdeki uygulamasıyla meşgul olur. Yani tasım mantığını geçerlilik açısından ele alan *Birinci Analitikler*'den farklı olarak, onu içerik yönünden ele alıp tartışır. *Organon*'un beşinci mantık kitabı olan *Topikler*, özellikle Platon tarafından geliştirilen diyalektik argüman veya akıl yürütmeyi kullanacak kimseler için adeta bir elkitabı olma niteliği taşır. Aristoteles diyalektik argümanı ele almaya devam ettiği *Sofistik Çürütmeler*'de daha ziyade mantık ya da akıl yürütme hatalarını ortaya koyar.

Aristoteles'in teorik bilimler başlığı altında yer alan eserlerinin en başında, kendisinin bu kitap için "ilk felsefe" anlamına gelecek şekilde *prote philosophia* adını vermesinden belli olduğu üzere, *Metafizik*'tir. Eser 14 kitaptan oluşur. Aristoteles'in kendisinin kullanmadığı bir terimin "Fizikten sonra gelen eser" (*meta ta phusika*) olarak açılımına tekabül eden adını Rodoslu Andronikos'un sınıflamasından alan bu kitap, genel olarak varlık üzerine bir eserdir. Teorik bilimlerde metafiziği takip eden disiplin matematiktir. Bununla birlikte saf matematik söz konusu olduğunda Aristoteles'in müstakil bir eseri olmadığını görüyoruz. Buna mukabil uygulamalı matematik kapsamı içinde yer alan bir bilim olarak astronomi konusunda yazmış olduğu eser, *Peri Ouranou*, yani Latinceleştirilmiş ismiyle *De Caelo* olarak da bilinen "Gökyüzü Üzerine"dir. Aristotelesçi külliyatta, sonra gelen kitaplar doğabilimleriyle ilgili eserlerdir. Bu eserlerin başında *Fizik* gelir. Sekiz bölümden oluşan *Fizik*, Batı'da doğa bilimi veya felsefesi üzerine yazılmış ilk eser olarak mütalaa edilmektedir.

Onun, doğa üzerine yazılmış diğer eserleri arasında biyoloji ile ilgili eserler bulunur. Bu kapsam içine canlılar âlemini konu alan kitaplar olarak *Hayvanlara İlişkin Araştırma*, on kitaptan meydana gelen *Hayvanlar Tarihi* ve beş kitaptan oluşan *Hayvanların Kökeni Üzerine* adlı eserler girer. Ayrıntılı gözlem koleksiyonları da içeren bu eserlerde Aristoteles bir yandan biyoloji ve zoolojiye genel bir giriş yaparken, aynı anda 495 türün varlığını teşhis edip çeşitli üreme yollarını ele alır. Bunun bir benzerini *Meteoroloji* adını taşıyan eserinde, cansız doğa için yapmıştır. İki kitaptan oluşan *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, onun doğa bilimi alanında yapmış olduğu tüm gözlemleri açıklama imkânı veren sınıflayıcı bir şema içerir. Doğabilimleri kapsamı içinde yer alan eserlerin bir kısmı da psikolojiyle ilgili eserlerden meydana gelir. Onun bu kapsam içinde değerlendirilebilecek iki temel eseri vardır: Duyum, bellek, imgelem ve düşünce konusunu ele alan *Ruh Üzerine* ve algı, uyku ve uyanıklık, uzun ve kısa yaşam, düşler, yaşam ve ölüm gibi konuları ele alan *Parva Naturalia*.

Aristoteles'in pratik bilimler kapsamı içinde yazmış olduğu eserler içinde en önemli yeri etik alanında kaleme alınmış üç eser tutar. Bu eserler, sırasıyla ahlak felsefesine yaptığı önemli katkıların yer aldığı *Nikomakhos'a Etik*, onun daha erken ve nispeten daha az önemli bir versiyonu olan *Eudemos'a Etik* ve nihayet *Manga Moralia* olarak sıralanır. Aristoteles külliyatında, bütün Yunan düşünürleri gibi o da, ahlaklılığın amacı olan iyi hayatın, ancak iyi düzenlenmiş bir toplulukta gerçekleşebileceğine inandığı için, etikle ilgili eserleri politika ya da siyaset felsefesine ilişkin eserler takip eder. Bunların en önemlisi Yunan kent-devletinin doğasıyla farklı yönetim tarzları üzerine son derece önemli ve ilginç düşüncelerden meydana gelip politik teori tarihinde önemli bir yer tutan *Politika*'dır. Onun prodüktif bilimler kapsamında, estetikle ilgili olan eseri *Peri Poietika* adını taşımaktadır.

Mantığı

Aristoteles, kendisinin de bundan iftiharla söz ettiği üzere (*Sof. Çür.*, 183b), mantık olarak bilinen yeni bir disiplinin kurucusu olarak geçer. Aslında mantık, eskiden beri vardı; *onun yaptığı bu bilimi müstakil bir disiplin olarak sistemleştirmek olmuştur*. Platon'un da bir mantığı vardı, fakat onun mantığı, mantık ile metafiziğin birbirinden ayrılmaz olduğu bir varlık mantığıydı.[181] Buna göre Aristoteles

181 K. F. Johansen, *A History of Ancient Philosophy*, s. 293.

mantığı formel bir disiplin olarak inşa ettikten sonra, onu bilim teorisine uygulayacak ve bu kez onu varlıkla ilgili iddiaları olan içerikli bir disiplin olarak değerlendirmeye başlayacaktır. Ama disiplinin inşası sırasında onu bağımsız, varlıkla veya birtakım içeriklerle olan bağından koparılmış bir yapı olarak ele alır.

Aristoteles, *mantığı sadece metafizikten değil, psikoloji ve dilbilimden de ayırır*. Başka bir deyişle o, "analitik" adını verdiği (*Met.*, 1037b; *Top.*, 162a) mantığında, nasıl düşündüğümüzle değil doğru düşünmenin geçerli kurallarıyla ilgilenir; dilin yapısı yerine, dilsel ifadenin mantıksal formuyla meşgul olur. Onun mantığı, içeriklerinden bağımsız olarak ele alınan yargılar arasındaki ilişkilerle, mantıksal çıkarımların formel yapısıyla ilgili olmak anlamında *formel* bir *mantık*tır.

Argümanları veya çıkarımları formel yönleriyle incelemek ise onların, doğruluklarından ziyade, tutarlılık veya geçerliliklerine bakmak, yani geçerli düşünme kalıplarını ortaya çıkarmak anlamına gelir. Böyle bir formel inceleme hiç kuşku yok ki birtakım sembollerin kullanılmasını gerektirir. Başka bir deyişle, burada argümanın içeriğini, çıkarımın konusunu oluşturan şeylerden ya da sınıflardan söz etmek yerine, kendi başına anlamlı olmasa bile, seçtiğimiz şey veya nesne sınıfının yerini tuttuğu kabul edilen bir harf veya başka bir işaret kullanılır. İşte söz konusu örnekleyici veya serimleyici semboller sayesinde, yani değişkenlerle akıl yürütme, diğer bireysel argümanların da kendisine uydurulabileceği veya kendisiyle sınanabileceği bir formül ya da çerçeve şeklini alır. Yani, metafiziğinde yapacağı gibi burada da formu öne çıkaran Aristoteles'e göre, çıkarımların formları ancak bu sembollerle ortaya konabilir.

Bu, düşünce tarihinin çok büyük bir önemi olan buluşlarından biridir. Aristoteles'i mantığın kurucusu yapan şey, biraz da daha ortaya çıkış aşamasında bile cebirsel notasyonla benzerlik gösteren, son yüz elli yıl içinde sınırsızca geliştirilen bu sembol ya da değişken kullanımıdır. Şu halde, Aristoteles her şeyden önce düşüncelerimizin ve akıl yürütmelerimizin ifadesinin kendi içinde bağımsız özel bir bilimin konusu olduğunu gören, ikinci olarak da düşünme biçimlerimizi içeriğinden yalıtılmış olarak ele alan ilk kişi olduğu için, mantığın kurucusu olmak durumundadır.

Onun söz konusu *formel mantığı, demek ki yargılar arasındaki ilişkilerle, yani çıkarım veya akıl yürütmelerin geçerlilik yönünden ele alınmasıyla ilgili olmak durumundadır*. Hal böyle olmakla beraber,

Aristoteles'in mantığı en azından pedagojik olarak, öncelikle terimleri, sonra da terimlerden meydana gelen önermeleri ve bunun ardından da önermelerden meydana gelen dedüktif çıkarım olarak tasımı (*sullogismos*) ele alır. Sıra ancak bundan sonra çıkarımların doğruluk yönünden ele alınmasına, yani bilimsel akıl yürütme ve diyalektiğe gelir.

Kategoriler: Aristoteles, terim konusunu "yükleme", "yüklenmiş olma" anlamına gelen *kategoristhai* fiilinden türeyen ve esas itibarıyla "yüklenenler", "yüklenmiş olanlar" anlamına gelen *Kategoriler* başlıklı eserinde ele alır. O, burada öncelikle bir sözcüğün onunla ifade edilmek istenen gerçeklikle ilişkilendirilmediği sürece doğru kullanılmış olmayacağını, bir sözcük muğlak bir biçimde birden çok şeyi anlatmak için kullanıldığı takdirde, *onun çeşitli anlamlarının birbirlerinden dikkatlice ayırt edilmesi gerektiğini* öne sürer. Sonra da temel anlam birimlerini oluşturan terimlerin meydana getirdiği ana sınıflardan oluşan meşhur kategoriler öğretisini öne sürer.

Öğretinin temelinde, pek çok Aristoteles yorumcusuna göre, Akademi'nin *özerk veya müstakil varlık ile göreli varlık ayrımı bulunur*. Buna göre, metafizik bir öğretiden tikel nesneye ilişkin bir betimlemeye geçen Aristoteles, bu çerçeve içinde, özerk veya kendinden kaim olanı şeyin kendisi ve özsel özellikleriyle sınırlarken, göreli olarak var veya başka bir şeye bağlı olanı, o şeye yüklenebilen ilineksel özelliklerle ifade eder.

Bu yüzden öğreti, "bir şey hakkında söylenmiş olma" veya "tasdik edilme" ile "bir şeyde mevcut olma" arasında, eserde Aristoteles tarafından yapılan ayrımı varsayar. Söz konusu *ayrım, aslında "özsel yükleme" ile "arızi" veya "ilineksel yükleme" arasındaki ayrıma tekabül eder*. "Özsel yükleme", "bir şey hakkında söylenmiş veya tasdik olunmuş olma" ilişkisiyle karakterize olur. Burada kullanılan özsel yüklemler bir öznenin tanımında geçen terimler olarak onun kendinde, özü itibarıyla veya asli olarak ne olduğunu söyler. Buna mukabil, "bir öznede bulunma veya mevcut olma" ilişkisi, bir niteliğin o niteliğe sahip olanla ilişkisine işaret ederken "ilineksel yükleme"yi ortaya koyar ve bir öznenin araz ya da niteliklerini gündeme getirir.[182]

182 G. B. Matthews, "Aristotelian Categories", s. 145.

	Öznede Mevcut Olmama	**Öznede Mevcut Olma**
Özne Hakkında Söylenmiş Olma	İnsan Canlı varlık	Bilgi
Özne Hakkında Söylenmemiş Olma	Bireysel insan Bireysel canlı, at	Gramer bilgisi Beyaz birey

Bu durumda konuşmanın veya hüküm vermenin en temel birimleri olarak ortaya tümel ile tikelden, töz ile ilinekten meydana gelen dört ayrı unsur çıkar: **1.** Bir şey, özne hakkında, "onda mevcut olmaksızın" tasdik edilir. Sözgelimi özne için "onun bir insan" veya "canlı varlık" olduğu söylenir. Bu, ikinci dereceden bir töz, yani tümeldir, cins veya türdür. **2.** Bir şey, ne özne hakkında tasdik edilir ne de öznede mevcuttur, çünkü o, öznenin kendisidir. Söz konusu özne de, örneğin bireysel bir insan olarak, birinci dereceden tözdür. **3.** Bir şey, öznenin beyaz olmasında olduğu gibi, öznede mevcuttur, ama onun hakkında tasdik edilmez. Bu nitelik, onun bir parçası olmayıp "onda bir şekilde olan bir özellik", tikel bir niteliktir. **4.** Bir şey, hem öznede mevcuttur, hem de özne için söylenir veya özne hakkında tasdik edilir. Nitekim beyazlık gibi tümel bir nitelik, hem bir öznede mevcut olmayı varsayar, hem de onun hakkında söylenir (Aristoteles, *Kat.*, 1a).

Buradan anlaşılacağı üzere, ilk ve en temel kategori, öznenin kendisi, niteliklerin taşıyıcısı olarak tözdür (*ousia*) (*Kat.*, 2a). Bu töz de birinci dereceden tözdür. Örneğin Sokrates'tir. Sokrates, hiçbir zaman bir şeyin bir özelliği olamaz, yani başka bir şeye yüklenemez, dolayısıyla o, yüklem olma işlevi göremez. Ama ona pek çok şey yüklenebilir, onun hakkında pek çok şey tasdik edilir.

Aristoteles'e göre, tikeller, örneğin Sokrates hakkında söylenebileceklerin, ona yüklenebilecek şeylerin bir kısmı özsel, bir kısmı da arızi veya ilineksel olmak durumundadır. Özsel olanlar, onun tanımında içerilenler, buna mukabil arızi olanlar onun tanımında yer almayanlardır. Buna göre, Sokrates her şeyden önce insandır, canlı varlıktır. Bunlardan "insan" tür, "canlı varlık" da cinstir ve bu ikisi arasında geçişli bir ilişki mevcuttur. Yani, insan için tasdik edilen

veya söylenen, aynıyla Sokrates için de söylenir (*Kat.*, 1b). Başka bir deyişle, tikellere özsel olarak yüklenebilen tümelleri gösteren yüklem ya da terimler, onları doğal türlerine göre sınıflarlar.[183]

Tikellerde, yine Aristoteles'in örneğine göre, Sokrates'te "mevcut olup" onun "hakkında tasdik edilen" ilineksel özelliklerin listesi de, aynı şekilde tikelden tümele, en küçük birimden en genele yükselen bir dizi soyutlama içinde ortaya konabilir. Bu dizi içinde de bir kez daha sadece özne olabilen bir en aşağı sınırı temsil eden birey, yani Sokrates ve özne olamayan tümel bir yüklem olarak üst sınır olacaktır. İşte bu türden *indirgenebilir olmayan yükleme kategori* adını veren Aristoteles, töz kategorisine ek olarak dokuz kategori daha sayar. Buna göre, *töz bağımsız ve varlığını başka bir şeye borçlu olmayan varlık olup en temel kategoriyi meydana getirir*. Tözü sonraki belirlenimler açısından dayanak olarak alan Aristoteles, onu şu halde metafiziksel açıdan özelliklerin taşıyıcısı, mantıksal olarak da yüklemlerin kendisine izafe edilebildiği özne diye tanımlar.

Özü ile kaim olan, var olmak için kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duymayan bir şey olarak *tözün dışındaki kategoriler toplam ilinekler olarak anlaşılırlar*. Bunlar, bağımsız bir varoluşa sahip değildirler. Yani, bu kategoriler şeylerin değişme ve oluş içindeki bütün özelliklerini kavramayı sağlayan temel yapıtaşları olup ancak töze bağlı olarak var olabilirler. Töz-ilinek kavrayışı içinde gündeme gelen diğer kategorilerden biri, **(ii)** bir şeyin (örneğin, *iki dirsek uzunluğunda* demek suretiyle) ölçüsünü veren niceliktir. Bir başkası, **(iii)** *nitelik*tir. Örneğin onun beyaz olduğu söylenerek bir töz ya da şeyin nasıl olduğu bildirilir. Bu bağlamda gündeme gelen sonraki kategori, **(iv)** varlığı başka şeylere bağlı olanın durumunu (örneğin, onun *çift* olduğunu dile getirmek suretiyle) ortaya koyan *bağıntı*dır. **(v)** "Nerede?" sorusunun (örneğin, *Lise'de* şeklinde denmek suretiyle) cevabı olan kategori olarak *mekân* ya da *yer* bir başka kategori meydana getirir. Yine **(vi)** "ne zaman?" sorusunun (örneğin, "*dün*" şeklinde) yanıtı olan kategori olarak *zaman* temel bir kategori olarak çıkar. Bu bağlamda Aristoteles, kategoriler listesinde **(vii)** bir şeyin kendisinin ya da belirli parçalarının içinde bulunduğu mekânın belirli parçalarıyla uyuşma olması anlamında *durum*a (örneğin, "*oturmaktadır*") yer verir. Öte yandan **(viii)** bir şeyin başka bir şeyle olan belli bir ilintisi olarak *sahip olma* (örneğin, "*ayakkabılı*") ile **(ix)** etki

183 A. Code, "Aristotle's Logic and Metaphysics", s. 44.

eden bir şeyin başka bir şeyi etkilediği zaman, etki edene ârız olan durum olarak *etkinlik* (örneğin, "*kesiyor*") birer kategori meydana getirir. Sonuncu kategori, **(x)** etkiye maruz kalan şeyin durumunu ifade eden *edilginlik*tir (örneğin, "kesiliyor") (*Kat.*, 1b).

Temel kategorinin töz olduğu dikkate alındığında, özellikle mantıksal bakış açısından *"var olmanın" Aristoteles'in gözünde hakkında konuşulabilecek bir şey olmak anlamına geldiğini* söyleyebiliriz. Onda demek ki, gerçekten var olan, Platon'da olduğu gibi, tümeller değil de bireylerdir, "şu" diye gösterdiğimiz belirli bir doğaya sahip olan varlıklardır. Töz, toplam ilinekler olarak geri kalan dokuz kategorinin, yani birtakım niteliklerin kendisine yüklenebildiği öznedir. Buna göre, onda var olmak belirli türden bir töz olmaktır. Aristoteles'te töz, birinci dereceden töz ile ikinci dereceden töz olarak ikiye ayrılır. Birinci dereceden tözler, tikellerdir, onların doğal türleri, yani üyesi oldukları türler ve cinsler ise tümellerdir. *İşte bu doğal türler, ikinci dereceden tözlerdir*:

> Sözcüğün en uygun, ilk ve en yoğun anlamı içinde töz, ne bir özneye yüklenebilen, ne de bir öznede mevcut olandır, yani bireysel bir insan ya da attır. "İkinci dereceden töz" birinci dereceden töz adı verilen şeylerin kendilerinde ihtiva edildikleri türlere ve bu türlerin cinslerine verilen addır. Buna göre, bireysel insan, insan türü içindedir ve türün cinsi de hayvandır. Bunlara —insan ve hayvana— o halde, ikinci dereceden töz adı verilir (*Kat.*, 2a).

> Birinci dereceden tözler dışında her şey, ya özneler olarak birinci dereceden tözlere yüklenir ya da aksi takdirde, onlarda mevcuttur. Öyleyse, birinci dereceden tözler olmadan, geri kalanlardan hiçbiri var olamaz. İkinci dereceden tözlerden, tür, birinci dereceden töze daha yakın olduğu için, cinse göre daha fazla bir tözdür (*Kat.*, 2b).

Aristoteles tözün, töz kavramının birinci ve temel anlamı içinde, tikel veya somut birey olduğunu öne sürdükten başka, birinci dereceden tözün beş temel özelliğini sayar. Buna göre, **(i)** töz özne, yüklem ve bir bağlaçtan oluşan basit bir önermede her zaman özne konumunda bulunan varlıktır.[184] Tözler her şeyin temelinde bulu-

184 S. Mansion, *Le Jugement d'Existence chez Aristote*, ss. 222-23.

nan, başka her şeyin ya kendilerine yüklenebildiği ya da kendilerinde mevcut olduğu nesnelerdir. Buna göre, töz başka her şeyin mantıksal koşuludur.

İkinci olarak, **(ii)** töz her zaman bireysel olan bir varlığa karşılık gelir. Başka bir deyişle, "şu insan", "şu at" örneklerinde olduğu gibi, tözler "şu" denilmek suretiyle gösterilen varlıklardır. Üçüncü olarak, **(iii)** bir töz derece kabul etmez, onun daha az ya da daha çok töz olmasından söz edemezsiniz (*Kat.*, 3b).[185] Tözün dördüncü bir özelliği ise **(iv)** onun değişme boyunca aynı kalmasından oluşur; o, sayısal bakımdan bir ve aynı kalabilmekle birlikte, karşıt nitelikleri alabilmeye uygun bir yapıdadır. Kendi kendisiyle bir ve aynı kalan bir töz olarak, bir yandan kendi kendisiyle özdeş olmaya devam ederken, bir yandan da karşıt nitelikler alır, yani değişme boyunca bir ve aynı kalır. Ve nihayet, tözün beşinci özelliği, **(v)** onun bağımsız bir varoluşa sahip olmasıdır. O, bağımsız bir varoluşa sahip olup başka her şeyin varlık koşulu olarak ortaya çıkar. Eğer tözler var olmasaydılar, başka bir şeyin var olabilmesi, Aristoteles'e göre, imkânsız olacaktı (*Met.*, 1009b-1028a).

Önerme: Dilin en küçük biriminin sözcük olduğunu söyleyen Aristoteles, sözcüğün karşımıza isim ve fiil olarak iki farklı şekilde çıktığını ifade eder. O, ismin bir referansı ya da göndergesi olduğunu (*Yor. Üz.*, 16a), oysa fiilin özne hakkında bir şeyler söylediğini ve buna ek olarak zamanı gösterdiğini belirtir (*Yor. Üz.*, 16b). İkisinin yegâne ortak noktası, *onların doğruluklarından söz edilememesidir*.

Buradan da anlaşılacağı üzere, onun mantığının en temel birimi önermedir. *Önerme, bir şey hakkında bir iddiada bulunan tam bir cümleden meydana gelir*. O, dahası basit veya bileşik (modern terminolojiyle ifade edildiğinde, atomik ya da moleküler) olabilir (*Yor. Üz.*, 17a). Bununla birlikte Aristoteles açısından ideal önerme basit önerme olup o, bir tözü gösteren bir özne ile bir niteliği adlandıran bir yüklemden ve bu ikisini birbirine bağlayan bağlaç meydana gelir. Sözgelimi "Sokrates bilgedir" gibi basit bir önermede, "S" harfi ile simgeleştirilen Sokrates özne, "P" harfi ile gösterilen "bilge olma" niteliği yüklemdir. "Olmak" fiilinin ifadesi olan "dır" bağlacı bu ikisini birbirine bağlar. Bağlaç, ayrı bir unsur şeklinde ortaya çıkar gibi görünmekle birlikte, esasen özneyle yüklem arasındaki ilişkiyi

185 T. H. Irwin, *Aristotle's First Principles*, s. 205.

tasdik etme fiilinin ifadesi olarak gündeme gelir.[186] Dolayısıyla, bir önerme dünya hakkında doğru bir şey söyleyen bir yargı veya cümleden meydana gelir.[187]

Elbette, özne konumunda bulunan varlık, birinci dereceden töz olduğu gibi, bilgide tümelin bilgisini arayacak olan Aristoteles açısından, ikinci dereceden bir töz de olabilir ve onun yüklemi doğallıkla zorunlu veya özsel bir nitelik olacaktır. Dahası "Bilgelik bir erdemdir" önermesinde olduğu gibi, özne konumunda, tözün yerine, tözün bir niteliği bulunabilir. Bununla birlikte, Aristoteles *dünyanın metafiziksel yapısına daha yakın ve uygun düşen bir önermenin o nispette bilgi olarak görülebileceğini düşünür*.[188]

Dolayısıyla Aristoteles açısından önemli olan sadece özneyle yüklemi önermede bir araya getirmek değildir; daha önemli olan şey doğru bir önerme kurabilmektir. O, önermede bir araya getirilen terim ya da kavramların değil fakat sadece cümle ya da önermenin doğru olabileceğini savunur (*Kat.*, 2a). Öte yandan bütün cümlelerin, örneğin, dilek veya soru kipindeki cümlelerin doğru olabilmelerinden söz edilemez. Buna göre sadece haber kipinde olan cümleler bir doğruluk değeri alabilir. Yani hüküm veren, bir şeyin var ya da vakıa olduğunu veya olmadığını bildiren yargılı cümleler veya önermeler doğru ya da yanlış olabilir.

Buna göre algıda yanlışın duyum veya algıdan değil, fakat algılanan şeylerle ilgili olarak oluşturulan yargılardan kaynaklandığını ileri süren Aristoteles, basit doğaların ifadesi olan kavramlarda da yanlışın söz konusu olamayacağını belirtir.[189] Bu yüzden, onun gözünde önemli olan, kavramları dünya hakkında bir şey söyleyecek şekilde bir araya getirmektir. *Onun doğruluk anlayışı, doğallıkla doğru önermenin dile getirdiği veya karşılık geldiği olguyla aynı yapıya sahip olduğunu ifade eden mütekabiliyetçi doğruluk anlayışı* olarak ortaya çıkar (*Yor. Üz.*, 17a; *Met.*, 1011b). Bu açıdan bakıldığında, doğruluğun cümle ya da önermelerin bir özelliği ve gerçekliğin bir fonksiyonu olduğu söylenebilir. Dolayısıyla gerçekte olanı olduğu gibi yansıtan, yani gerçeklikte birleşik olanı birleşik, ayrı olanı da ayrı gösteren önerme doğrudur.

Aristoteles *Peri Hermenias* adlı eserinde önermenin mantıksal yapısını ve bir önermeyi neyin doğru kıldığını ortaya koyduktan son-

186 A. Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, cilt 3, *Aristoteles*, s. 71.
187 L. F. Groarke, "Aristotle: Logic".
188 L. F. Groarke, "Aristotle: Logic".
189 A. Arslan, *Aristoteles*, ss. 71-72.

ra, sırasıyla üç ayrı konuya değinir. Bu konulardan biri *önermelerin kipliğiyle* ilgilidir (*Yor. Üz.*, 22b). O, önermeleri kiplikleri açısından assertorik ya da basit, zorunlu veya apodeiktik ve nihayet yalın bir bağlantıdan veya bir zorunluluktan ziyade imkân bildiren mümkün önermeler olarak üçe ayırır. Aristoteles'in burada ele aldığı bir diğer önemli konu, literatürde "deniz savaşı" olarak geçen bir mesele olarak, geleceğin olumsallarının sabit bir doğruluk değerine sahip olup olmadıkları konusudur. Burada metafiziksel zorunluluk ile mantıksal zorunluluğu birbirinden ayırabilmeye özel bir önem atfeden Aristoteles'in daha ayrıntılı olarak ele aldığı konu ise önermelerin niceliği ve niteliği meselesidir.

Aristoteles, önermelerin *niteliği* söz konusu olduğunda, her basit önermenin *ya bir tasdik veya olumlama* (*kataphasis*) ya da *bir inkâr veya olumsuzlama* (*apophasis*) olduğunu ileri sürer. Buna göre bir yargı veya yargılı bir cümleden oluşan önerme, bir kavramı başka bir kavramla birleştirir veya birini diğeri hakkında tasdik eder. Bu edim zihnin tasdik veya olumlama edimi olup ortaya çıkan önerme olumlu bir önerme olur. Öte yandan zihin bir kavramı bir başka kavramdan ayırıp onu diğeri hakkında inkâr eder. Zihnin bu olumsuz yargılama edimi ifadesini "olumsuz önerme"de bulur.

Öte yandan, önermeler bir de özne veya *konunun niceliğ*ine göre çeşitlenirler. Bir önermede, daha önce de işaret ettiğimiz üzere, sadece tikeller değil, tümeller de önermenin öznesi olma işlevi görürken, yüklem her zaman tümel olmak durumundadır. Buna göre, önermenin öznesi tümel ise, yani konu olan terim, "Tüm insanlar ölümlüdür" örneğinde olduğu gibi bir tür ya da sınıfın bütün bireylerini içine alıyorsa, ona *tümel önerme* denir. Buna mukabil, konu, "Bazı insanlar öğrencidir" örneğinde olduğu gibi bir sınıfın bir kısmını içine alıyorsa, ona *tikel önerme* adı verilir.

Aristoteles, önermelerin niceliğini ve niteliğini hesaba katarak dörtlü bir kategorik önerme sınıflaması geliştirir. Belli bir ilişkinin varlığını iki tür veya kategori arasında tasdik ettikleri ya da olumsuzladıkları için "kategorik" diye nitelenen bu önermelerin, nicelik ve nitelik açısından değerlendirilmeleri, nitekim şu dört önermeyi verir:

(1) Tümel olumlu: Tüm S'ler P'dir (A).
(2) Tümel olumsuz: Hiçbir S P değildir (E).
(3) Tikel olumlu: Bazı S'ler P'dir (I).
(4) Tikel olumsuz: Bazı S'ler P değildir (O)

Tasım: Önce terim veya kategorileri, sonra da önermeleri ele alıp sınıflayan Aristoteles, bundan sonra önermelerden meydana gelen akıl yürütme ya da çıkarımları ele alır. O, elbette söz konusu çıkarımları tümevarımsal ve tümdengelimsel olmak üzere ikiye ayırır; fakat *Birinci Analitikler*'de bütünüyle geçerli akıl yürütmeler üzerinde yoğunlaştığı için sadece tümdengelimsel çıkarımları ele alır. Onun formel mantığında tümdengelimsel çıkarımın adı tasımdır (*sullogismos*).

Aristoteles, mantığının özünü oluşturan tasımı, "belirli ön kabullerden (öncüllerden) yeni bir şeyin (sonuç) zorunlulukla çıktığı söylem" olarak tanımlar (*Bir. Anal.*, 24b). *Tasım, mantıksal formu itibarıyla delili, sonucun nedenini veren veya temellerini ortaya koyan iki öncül ile bir sonucu temsil eden üç kategorik önermeden oluşan bir çıkarımdır.*

Bir tasımda yer alan kategorik önermeler üç terimden meydana gelir: Özne terimi veya küçük terim, orta terim ve büyük terim veya yüklem terimi. Bunlardan özne terimi, sonucun mantıksal öznesine karşılık gelen terim olarak küçük terimdir. Büyük terim ise sonuçtaki özneyi niteleyen yüklem terimidir. Orta terim öncüllerdeki özne ve yüklem terimlerini birbirine bağlayan terimdir. Bunlardan küçük ve büyük terimler farklı öncüllerde geçer, oysa sonucun *nedenini veren* orta terim her iki öncülde de bir sefer geçer. Orta terimin işlevi bir kavramdan diğerine geçerken aracı olmak ve böylelikle de iki önerme arasında bir ilişki kurulmasını temin ederek sonuçta, büyük terimi ihtiva eden yargının küçük terime de iletilmesini sağlamaktır.

Aristoteles mantığının terminolojisinde, büyük terim ile orta terimin bulunduğu öncüle *büyük öncül*, küçük terim ile orta terimin yer aldığı öncüle *küçük öncül* adı verilir. Tasım, buradan da anlaşılacağı üzere, özne ve yüklem terimlerine bağlı olduğu için, Aristoteles'in söz konusu tasım mantığına aynı zamanda *özne-yüklem mantığı* adı verilir. Ama söz konusu mantıktan, o çok daha önemlisi terimlerin düzenine veya sıralanışına bağlı olduğu için, *terimler mantığı* diye de söz edilir.

Onun terimler mantığında büyük bir önem kazanan terim, daha önce de belirttiğimiz üzere, *öncüller arasındaki kanıtlama bağıntısını kuran terim olarak orta terimdir*. Buna göre, büyük öncülün büyük teriminde belirtilen özellik orta terimin içlemine ait olduğu için, bu özelliğin ona yüklenmesiyle birlikte orta terim büyük terimin kaplamına girer. Küçük önermede ise orta terimin kaplamına girmek veya onda belirtilen özelliği içleminin bir parçası olarak yüklenmek yolu ile bu kez küçük terim büyük terimin kaplamına girer. Zaten

sonuç önermesi, bu örtük ilişkinin belirtik hale getirilmesinden başka bir şey değildir. Bir tasımın geçerli olması, şu halde, büyük ve küçük terimin ilişkisinin nitelik-nicelik/içlem-kaplam açısından orta terimde doğru kurulmuş olmasını ifade eder.

Aristoteles tasımları da orta terimin öncüllerde bulunduğu yere göre şekillere ayırarak sınıflar. Bunlardan birinci şekilden tasımda, büyük terim büyük öncülün yüklemi, küçük terim küçük öncülün öznesi olurken, orta terim büyük öncülün öznesi, küçük öncülün de yüklemi olur. İkinci şekilden tasımda, orta terim her iki öncülün de yüklemi, buna mukabil üçüncü şekilden tasımda onların öznesi olarak ortaya çıkar. Aristoteles, bunlardan ilkine veya birinci şekilden tasıma, yetkin ya da ana şekil adını verir, onu mükemmel tasım olarak tanımlar (*Bir. Anal.*, 25b). Diğer şekillerden bazı tasımların kimi durumlarda sonuç vermediğini gören Aristoteles, onları birinci şekilden mükemmel kıyasa indirgemek için yöntem ve kurallar geliştirir.

Bu, elbette *Aristoteles'in tasıma büyük bir önem verdiği, bu önemin de tasımın onun bilimde aradığı nedeni, nedensel bilgiyi vermesinden kaynaklandığı* anlamına gelir. Söz konusu nedensel bilgi, elbette doğada hüküm süren zorunlu ilişkilerin ifade edilmesiyle ortaya çıkar. Bunu da en iyi tasımın yetkin olanı temin edebilir. İşte bu noktada onun sadece formel bir zorunlulukla yetinmeyip metafiziksel bir zorunluluğun peşine düştüğünü tekrar öne sürebiliriz. Onun mükemmel tasımı varsayımsal kümeler, hayali sınıflar veya bütünüyle soyut matematiksel varlıklarla ilgili değildir. Aristoteles, dünyada, türler ve cinsler olarak bildiğimiz, ortak bir doğayı ve dolayısıyla benzer özellikleri paylaşan bireyler olduğuna inanır. Ona göre kategorik tümel önermeleri mümkün kılan şey işte bu olgu, benzer bir doğaya sahip bireysel şeylerin aralarındaki paylaşımdır. Bu yüzden bu tür önermelerden meydana gelen yetkin tasımda, formel zorunluluğa metafiziksel bir zorunluluk eklenir. Dolayısıyla, onda tasım doğada var olan şeyleri her ne iseler o yapan değişmez doğaları ortaya çıkarmanın bir aracı haline gelir.

Bilim Teorisi

Salt geçerliliğin dikkate alındığı tasımsal akıl yürütmeden geçerliliğe ek olarak öncüllerinin doğruluğunun da hesaba katıldığı akıl yürütme türüne geçildiğinde, Aristoteles'te *sullogismos*tan *apodeiksis*e, yani tasımdan bilimsel kanıtlama ya da apodeiktik akıl yürütmeye geçilmiş olunur. Bu geçiş, *Birinci Analitikler*'den *İkinci Analitikler*'e

geçişe tekabül eder. Buna göre Aristoteles, *Birinci Analitikler*'de tasımı formel yönden ele aldıktan sonra, *İkinci Analitikler*'de tasımı bizi evren hakkında doğru, kesin ve zorunlu bilgilere götürecek olan bir bilimsel araç ya da yöntem olarak tartışmaya başlar. Daha doğrusu burası onda, formdan formu olan içeriğe, mantıktan onun aracı olduğu bilime geçilen yerdir.

Apodeiktik Tasım: Çünkü Aristoteles'te doğru, zorunlu bilimsel bilgiye götüren yolun adı öncelikle *apodeixis*, yani bilimsel kanıtlamadır. Nitekim *İkinci Analitikler*'in daha açılış cümlesi kanıtlamanın, kanıtlamaya dayalı bilimsel bilginin onun hem mantığının hem de bilim teorisinin merkezinde olduğunu gösterir. Fakat bunun tam olarak ne anlam ifade ettiğini görebilmek için, üç şeyi, sırasıyla çıkarım, ispat ve kanıtlamayı birbirinden ayırt etmekte fayda vardır. Buna göre *bir çıkarım, tümdengelimsel olarak ve formel açıdan geçerli bir tasımdır*. Söz konusu geçerli tasımın öncülleri doğru olduğu takdirde, bu bir ispat olur. İspatın öncülleri nedeni ortaya koyduğu takdirde o, bir kanıtlama haline gelir.[190] Bunlardan ilk ikisi için "tasım" anlamında *sullogismos* terimini seçen Aristoteles, kanıtlama için de *apodeiksis*i kullanır. Nitekim Aristoteles eserde, her kanıtlamanın geçerli bir çıkarım türü olduğunu (*İk. Anal.*, 25b) ve dolayısıyla tasım şekillerinden birinin formuna sahip bulunduğunu söyler (*İk. Anal.*, 41b). Bu noktada özellikle de birinci şekilden bir tasım büyük bir önem kazanır. Bu ise elbette bize nedeni veren orta terimden yoksun bir kanıtlamanın olamayacağı anlamına gelir (*İk. Anal.*, 84b).

Bir tasım formu olarak kanıtlamanın *İkinci Analitikler*'de Aristoteles tarafından bu kadar öne çıkarılmasının en önemli nedeni, onun bilim anlayışıdır. Aristoteles'in bilimsel faaliyeti verili veya araştırılan olgular üzerine, nedenler ile sonuçlar evrensel ilişkileri ortaya çıkaran mantıksal olarak geçerli açıklamalar oluşturmaya yönelik bir faaliyet olarak tasarlamasıdır. Buradan da anlaşılacağı gibi, onda bilgi, tıpkı Platon'da olduğu gibi tümelin bilgisidir. Bu bilgi doğru ve zorunlu bir bilgi olmakla birlikte, zihinden bağımsız dış dünyanın, yani olguların ve olguların nedenlerinin bilgisi olarak ortaya çıkar. Yani Aristoteles'e göre, kişinin bir şeyi, onun nedenini bilinceye kadar, bildiği asla söylenemez (*İk. Anal.*, 71b).

Buna göre, *bilimsel bilgi, aynı anda hem olgunun kendisine bağlı olduğu nedenin ve hem de olguyla nedeni arasındaki zorunlu bağıntının bilinmesinden meydana gelir*. Bu ise tikel olanın genelden veya koşul-

190 W. Detel, "Aristotle's Logic and Theory of Science", s. 253.

lu olanın nedeninden söz konusu zorunlu bağıntıyı bilecek şekilde çıkarsanmasını ifade eder. Eşdeyişle, Aristoteles'e göre, başka hiçbir olgunun değil, fakat yalnızca söz konusu olgunun nedeni olarak olgunun kendisine bağlı olduğu nedeni bildiğimiz zaman bilimsel bilgiye sahip oluruz. Bu bilgi ise tasımsal, yani dedüktif bir yapıda olan bir kanıtlamanın sonucu olan bir bilgidir. Bize bunu veren şey de *apodeiksis*tir, yani kanıtlama, nedeni verirken, olgunun niçin olduğu gibi olduğunu veya olduğundan başka türlü olamayacağını açıklar (*İk. Anal.*, 85b).

Bilginin duyumla başlamasına rağmen, duyumun kendi başına bize bilgi verememesinin ya da daha doğrusu bilimsel bilginin duyuma eşitlenememesinin nedeni budur. Duyumun verdiği bilgi üstelik duyu algısının yanılmaz olduğunu söyleyen Aristoteles'e göre doğru bir bilgidir. Fakat duyum, tümeli veremez (*İk. Anal.*, 87b). Çok daha önemlisi, duyum bize olguları verir fakat olguların olup bitenlerin nedenini veremez; onların nasıl olduklarını söyler fakat niçin oldukları gibi olduklarını söyleyemez. Örneğin, duyum yoluyla ateşin sıcak olduğunu öğreniriz, bununla birlikte, duyum ateşin niçin sıcak ve dolayısıyla hep aynı olduğunu asla gösteremez. Bundan dolayı Aristoteles, mühendislerin ve mimarların çalıştırdıkları işçilerden daha bilgili olmak durumunda olduklarını söyler. Zira işçiler sadece yapılan işi deneyimledikleri yerde, mühendis ve mimarlar yapılan işin nedenlerinin bilgisine sahiptirler.[191]

Nedenler: Aristoteles, modern dünyada anlamı oldukça daraltılıp sadece fail nedene eşitlenmiş neden (*aitia*) kavramını nispeten daha geniş bir anlam içinde ele alır. Buna göre o, doğa felsefesine veya fiziğine geçtiğimiz zaman da göreceğimiz üzere, fail nedene ek olarak maddi, formel ve ereksel nedeni de nedenler arasında sayar. Dahası, onun tasım mantığı deyince ilk aklımıza gelen şey olan, "Tüm insanlar ölümlüdür. Sokrates, bir insandır. O halde, Sokrates ölümlüdür," tasımını düşünelim. Sokrates'in ölümlü oluşunu onun insan olmasına bağlayan Aristoteles burada sonucu mümkün kılan veya sonucu gerektiren öncülleri de, gerekçeler veya açıklayıcı ilkeler olma anlamında nedenler olarak alır.

Aristoteles'te kendisine ilişkin olarak bir açıklama getirilen, kendisine neden olunduğu söylenen her şeyin, bu şey her ne olursa olsun, bir nedeni vardır. Sözgelimi matematiksel bir ispatın öncülleri, yukarıdaki tasım örneğine benzer şekilde, bildik dar anlamda ne-

191 W. K. C. Guthrie, *Aristotle – An Encounter*, s. 173.

denler olmasalar bile, sonucun doğruluğunu açıklamaya, onu gerekçelendirmeye yarayan nedenler olarak anlaşılırlar. Bundan dolayı, onların oldukça anlaşılır bir biçimde sonuçtan sorumlu oldukları söylenebilir. Buna göre Aristoteles'teki anlamıyla neden, bir şey ya da olgunun var ya da belli bir biçimde olmasından sorumlu olan açıklayıcı faktördür. Söz konusu açıklayıcı faktör bilindiği zaman, onun açıkladığı şeyin neden var veya olduğu gibi olduğunu biliriz.

Bu nedeni, bilimsel kanıtlama veya apodeiktik tasım verir. Bilimsel faaliyeti apodeiktik tasımlar oluşturmaktan meydana gelen bir faaliyet olarak ele alan Aristoteles'te kanıtlama ya da apodeiktik tasım oluşturmak mantıksal açıdan veya bilimsel yönden aşağıdan yukarıya doğru giden bir işlemi gerçekleştirmek demektir. Çünkü onun sıklıkla belirttiği üzere (*İk. Anal.*, 89b-90a), bilimde açıklanmak istenen olgulardan hareket edilir; daha sonra bu olguların nedenleri bulunmaya çalışılır. Bu ise verili veya açıklanmaya muhtaç olguyu mantıksal olarak gerektiren, onu Aristotelesçi anlamda bir neden ile açıklayan öncülleri bulmaktır.

Matematiğin Etkisi: O zaman Aristoteles'in herkes tarafından öne sürülen, sözgelimi Jaeger'ın ondaki gelişmeyi, Platon'dan ayrılışını veya geçirdiği dönüşümü kendisine bağladığı ampirizmi nerede kalmaktadır? Bilgi olguların, bilimsel kanıtlama yoluyla, dedüktif bir tarzda ortaya konan tümel bilgisiyse ve duyumun insana verdiği kesin ve tümel bir bilgi bulunmuyorsa, Aristoteles'in o çok sözü edilen ampirizmi nasıl bir anlam taşır? Bu soruya doğru bir yanıt verebilmek için, onun bilim veya bilim kuramı konusunda Yunan matematiğinden, özellikle aksiyomatizasyon yolunda en fazla mesafe kaydetmiş olan geometriden esinlenmiş, hatta etkilenmiş olduğunu[192] söylemekte yarar olabilir.

Bu da aslında çok doğaldır. Bir filozofun bilginin doğasıyla ilgili olarak benimsediği görüş, doğal olarak o filozofun tanıdığı, analiz ettiği ve eleştirdiği bilgi örneklerine bağlıdır. Ve her çağın standart bir bilgi örneği ya da modeli vardır. Aristoteles'in yaşadığı çağda, Yunanlılar için kesin ve mutlak bir bilginin yetkin örneği matematikti, yani geometri ve aritmetikti. Bundan dolayı, o bilimsel bilgiden söz ettiği zaman, kesin ve zorunlu olarak doğru olan bir bilgiyi anlar. Fakat Aristoteles burada kalmayıp kesin, zorunlu ve tümel bilginin kapsamını doğabilimlerini de ihtiva edecek şekilde genişletir.

192 A. Code, "Aristotle's Logic and Metaphysics", s. 49.

Aristoteles'in matematikte tümel, kesin ve zorunlu bilginin kaynağı olarak bulduğu şey, ispattır. Matematiksel bir ispatın öncülleri ise hem sonucu zorunlu kılar hem de onun neden doğru olduğunu açıklarlar. Onun apodeiktik tasımda olmasını istediği şey de zaten budur.

Bilimin İlk İlkeleri: Buna göre bilim anlayışında, hem nedenleri kavramayı hem de bilinen şeyin zorunluluğunu görmeyi gerektiren bir bilgi kavrayışını temele alan Aristoteles, *Birinci Analitikler*'de apodeiktik tasımı, yani teoremlere götüren çıkarımları inceledikten sonra bilimin ilk ilkelerini ele almaya geçer. Onun yine geometriden esinlenen bakışı açısından bir bilimi veya onun gövdesini meydana getiren tümel ve zorunlu doğrular kümesi, buradan da anlaşılacağı üzere, iki şeyden meydana gelir: kanıtlanamaz ilk ilkeler ve onların kanıtlanabilir sonuçları. Bunlardan birinciler, doğrudan doğruya kendileri üzerinden anlaşılırlar, kendi başlarına bilinirler. Oysa onların sonuçları olarak teoremler, sadece nedenleri, yani söz konusu ilkeler yardımıyla bilinirler.

Aristoteles, apodeiktik tasımın öncüllerinin veya bilimin ilk ilkelerinin nasıl kazanıldığı sorusuna geçmeden önce, bilgiyi imkânsız kılan birtakım görüşleri tartışır (*İk. Anal.*, 11). O, karşı çıktığı bu görüşlerin yerine, temelci bir bilim anlayışı geliştirir. Yani bilimde her şeyin kanıtlanamayacağını, kanıtlanmaya kalkışıldığı takdirde bunun sonsuz bir geriye gidişe yol açacağını ve sonuçta bilginin gelişiminin imkânsız hale geleceğini veya hiçbir şey bilinemeyeceğini öne sürer. Aristoteles, dolayısıyla çok haklı olarak[193] bilimin ilk ilkelerinin kanıtlanamayacağı düşüncesini temele alıp bilimsel kanıtlamanın ilk ilkelerinin apaçık ilkeler olarak kabul edilmeleri gerektiğini öne sürer. Başka bir deyişle, Aristoteles, her öncülün kanıtlanması durumunda, bir sonsuzca geriye gidiş süreci içinde kalacağımızı veya tam bir kısır döngüye düşeceğimizi ve bu durumda hiçbir şeyin kanıtlanmış olmayacağını çok iyi bir biçimde görmüştür. Ona göre bu yüzden ilk ilkelerin zorunlulukla doğru, dolayımsız, ilksel, kendilerinin ilkeleri oldukları sonuçları açıklayıcı olmaları, apodektik tasımdan önce gelip onun temelinde bulunmaları gerekir.[194] Nitekim Aristoteles, kanıtlamanın temelinde bulunan veya apodeiktik tasımın öncüllerinin zorunlulukla doğru olması gerektiğini söyler:

193 T. H. Irwin, *Aristotle's First Principles*, ss. 130-31.

194 R. Smith, "Aristotle's Theory of Demonstration", ss. 61.

> Mutlak anlamda bilimsel bilginin konusu olduğundan başka türlü olamayan olduğuna göre, ispati bilgiyle erişilen şey zorunlulukla doğru olacaktır. İmdi, bilgi onu, bir kanıtlamaya sahip olmak suretiyle elde ettiğimiz zaman ispatidir; öyleyse, kanıtlamanın kendilerinden çıkarsandığı öncüller zorunlu olarak doğrudur (*İk. Anal.*, 71b).

Bilimin kendinden açık olan öncüllere dayanmak durumunda olduğunu savunan Aristoteles açısından *ilk ilkeler başka bir şey aracılığıyla bilinmezler, onların neden dolayı doğru olduklarını açıklayacak daha üst bir ilke yoktur*. Onlar, başka bir şey tarafından açıklanmadıkları gibi, kendilerinin nedeni olan başka bir şey de yoktur. İlk ilkeler bu yüzden kanıtlanamayan ilkelerdir. Zira dolayımsız olarak bilinirler, yani onlardan önce gelip onları açıklayacak başka ilkelerden söz edilemez. Bu ilkeler dolayısıyla, kendilerine temel olacak başka ilkelerin olmaması, bilimsel kanıtlamaların temeli olmaları anlamında ilkseldirler. İşte bu ilkeler, apodeiktik tasımın temelini oluşturan öncüller veya bilimsel çıkarımların kendilerinden hareket ettikleri ya da kendilerini varsaydıkları ilkelerdir.

Bu ilkelere bilimin veya apodeiktik tasımın ilkeleri (*arkhai*) adını veren Aristoteles, aksiyomlar ve tezler olarak ikiye ayırır (*İk. Anal.*, 72a). Bunlardan *aksiyomlar, aslında bütün bilimlere ortak olan, bilimsel açıklama ve çıkarımlar tarafından varsayılan veya öngörülen ilkelerdir*. Bu aksiyomlar bilimsel akıl yürütmenin temelinde bulunan, bilimsel kavrayış ya da anlamayı mümkün kılan ilkeler olarak anlaşılır. Başka bir deyişle, bilimsel çıkarım veya apodeiktik tasımın geçerli olabilmesi için, söz konusu aksiyomların doğruluklarının varsayılması gerekir. Bütün bilimler için geçerli olan bu ilkelerin en başta gelenleri arasında, Aristoteles çelişmezlik ilkesi ile üçüncü halin imkânsızlığı ilkesini verir:

Buna mukabil, tezler, bilimlere özgü olan ilkelerdir. Onlar, bu yüzden bilimsel kanıtlama amacına uygun düşerler. Başka bir deyişle, bir cins için geçerli olan öncülleri başka bir cinse taşımak söz konusu olamaz. Aristoteles'in ifadesiyle:

> İmdi bir olguyu bir cinsten diğerine geçmek suretiyle kanıtlamak –yani, geometrinin doğrularını aritmetiğin doğrularıyla kanıtlamak– imkânsızdır (*İk. Anal.*, 75a).

Tezleri Aristoteles, kendi içlerinde tanımlar (*horismoi*) ve hipotezler olarak ikiye ayırır (*İk. Anal.*, 72a). Bunlardan *tanımlar, ilgili bilimde geçen temel terim veya kavramları tanımlayan, onların gösterdiği şeylerden her birinin ne olduğunu söyleyen ilkeler olarak bilimin adeta başlangıç noktasını meydana getirir.*[195] Sözgelimi burada sıcak ve soğuk, doğru, daire, gök gürültüsü, vs. benzeri şeylerin tanımı yapılır. Tanımdan nesne tanımını anlayan Aristoteles, biraz daha ileri giderek tanımları bir tür sıkıştırılmış veya kısa kanıtlama olarak düşünür.[196]

Üçüncü ilk ilke türü, hipotezlerdir. Aristoteles her bilimin kendi sınırları içinde sayıları, sıcak ve soğuğu, gök gürültüsünü, vs. tanımlasak bile, bu tanımların tanımladıkları şeylerin varoluşunu gerektirmediğini ileri sürer. Tanımlanan bu şeylerin, olgu ya da nesnelerin var oldukları zaman zaman çok açık olabilmekle beraber, örneğin sayılar veya matematik bilimi söz konusu olduğunda bu o kadar açık olmayabilir. Bu yüzden söz konusu şey veya nesnelerin varoluşunun varsayılmaları gerekir. Bu ilk ilkelere, Aristoteles işte bu yüzden kabuller adını verir.

Tümevarım: Bu ilk ilkeler, özellikle de tanımlar nasıl bilinir? Aristoteles'te bunun yolu tümevarımdır. Bu bağlamda onun bilgilerimizin daha önceden var olan bilgilerden türediğini kabul ettiğini söyleyebiliriz.[197] Teoremlerin, yani bilimsel çıkarım veya apodeiktik tasımların bilgisi söz konusu olduğunda, daha önceden gelen bilgi ilk ilkelerin bilgisidir. Bu ilk ilkelerin bilgisi, kendilerini varsayan bilimsel çıkarım veya kanıtlamanın bilgisinden daha önce gelir. Bu ilkeler, dahası bilimsel çıkarımların sonuçlarından daha iyi bilinirler. Onların bilgisi de daha önceden gelen başka bir bilgiye dayanır. Bu iki tez ya da düşünceyi bir araya getirdiğimizde, bilimin ilk ilkelerinin apodeiktik veya kanıtlayıcı tasım dışında bir yolla bilinmesi gerektiği sonucu çıkar. O, işte bu noktada, bizim için bilinebilir olanla daha çok bilinebilir olan arasında bir ayırım yapar:

> İki anlamda şeylerin önce ve daha bilinebilir oldukları söylenebilir. Doğa bakımından önce olan bizimle ilişki içinde önce olanla, doğal olarak daha bilinebilir olan da bizce daha bilinebilir olanla aynı değildir. Bizimle ilişki içinde "önce" ya da "daha bilinebilir" olanla algımıza daha yakın olanı, mut-

195 J. L. Ackrill, *Aristotle, The Philosopher*, s. 99.
196 Jean-Paul Dumont, *Introduction à la Méthode d'Aristote*, ss. 63-65.
197 A. Code, "Aristotle's Logic and Metaphysics", s. 50.

> lak anlamda "önce" ya da "daha bilinebilir" olanla da algımıza en uzak olanı anlatmak istiyorum. En tümel kavramlar algımıza en uzak olan kavramlardır, tikellerse ona en yakın olanlardır ve bunlar birbirine karşıttır (*İk. Anal.*, 71b).

Bizim için bilinir olan şeyler tikellerdir, ilk ilkelerin bilgisinden önce gelen bilgi tek teklerin duyu algısına dayalı bilgisidir. Bu bilgi, bilimsel, kanıtlayıcı veya gerçek anlamda bilgi değildir. Öyleyse, bilimadamına düşen bizimle ilişki içinde bilinir olandan daha çok bilinebilir olanın bilgisine ulaşmaktır. Daha çok bilinebilir olanlar ise kendilerinden yola çıktığımız şeyleri veya fenomenleri açıklayacak olan ilk ilkelerdir.

Bilimadamının programını, bu noktada ampirizmini ortaya koyacak şekilde, tikellere ya da bireylere ilişkin algıdan başlatan,[198] onun böylelikle genelliği artan kavramlarla bilimsel kanıtlamanın öncüllerini oluşturduğunu belirten Aristoteles, bu görüşünü *Metafizik*'te şöyle ifade eder:

> Öğrenmede herkes bu yöntemi izler, yani doğası bakımından daha çok bilinebilir olandan daha az bilinebilir olana geçilir. Nasıl ki davranışlar alanında görevimiz her birimiz için iyi olandan hareket etmek ve mutlak anlamda iyi olanın her birimiz için iyi olan olmasını sağlamaksa, aynı şekilde görevimiz bizim için daha bilinebilir olandan başlamak ve onu doğası bakımından bilinebilir olan şey haline getirmektir. Bu kişisel ve ilk bilgiler çoğu zaman son derece sınırlı bilgilerdir ve çok az veya hiçbir gerçeklik içermezler. Ancak gene de bu mütevazı, ama kişisel bilgilerden hareket etmemiz ve yukarda dediğimiz gibi bildiğimiz şeylerin kendilerinden mutlak anlamda bilgilere erişmeye çalışmamız gerekir (*Met.*, 1028b).

Bilimsel bilgi, demek ki olgu toplamakla, tikellere ilişkin duyu-algısıyla başlayıp ilk ilkelere doğru gider. Tikellerden tümellere gitmeyi mümkün kılan söz konusu akıl yürütmeye veya çıkarıma Aristoteles, tümevarım (*epagoge*) adını verir (*İk. Anal.*, 100b). Bu çıkarım belli sayıda örnekten bir genellemeye ulaşan akıl yürütme türü olarak önemli bir işlev görmekle beraber birtakım güçlükler içerir. Sözgelimi şöyle bir tümevarımsal çıkarımı ele alalım:

198 L. Bourgey, *Observation et Expérience chez Aristote*, s. 39.

Sokrates'in iki ayağı vardır.
Platon'un iki ayağı vardır.
Aristoteles'in iki ayağı vardır.
Öyleyse, bütün insanların iki ayağı vardır.

Kolayca görüleceği üzere, bu çıkarımın sonucu, öncüllerde geçmeyen "insanlar" terimini gündeme getirmektedir. Bu güçlük aşılsa bile, açıktır ki insan türünün, tam sayma yoluyla bütün üyelerini deneyimlemek mümkün değildir. Dolayısıyla tek bir karşı örnek onu geçersiz kılmaya yeterli olur. Nitekim Aristoteles onu, çok mütevazı bir biçimde veya sadece tek teklerden genele, türden cinse doğru gidecek şekilde, çoğu zaman az sayıda örnekten hareketle oluşturulan bir çıkarım olarak tanımlar. Türün kapsamı içinde yer alan bütün bireyler gözlemlense bile, tümevarımsal çıkarımda bireylerde tekrarlanan niteliklerin onların özlerini meydana getirdiği yönünde bir kesinliğe ulaşmak çok zordur.[199]

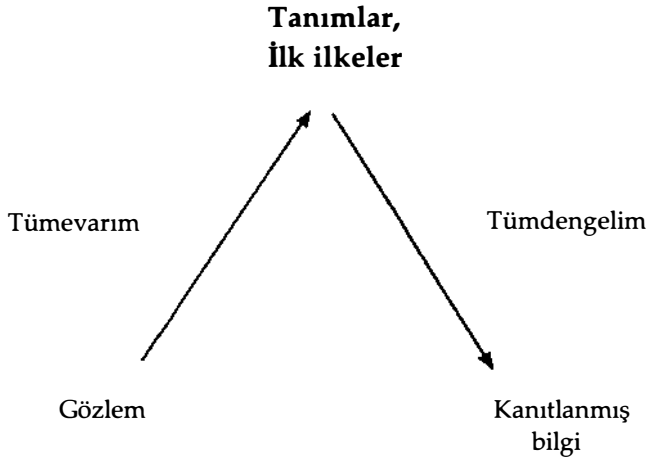
İşte bütün bu nedenlerden dolayı, tümevarımın sonucu kesin olmaz, yani o, tümdengelimsel olarak geçerli bir çıkarım değildir. Aristoteles bu güçlüklerin farkında olduğu için, tasımda olduğu gibi, tümevarımsal çıkarımları belirleyen birtakım kurallar geliştirmez. Onun bu bağlamda söylediği her şey, tümevarımın araştırmacının başlangıçta veya birey için bilinir olandan tam anlamıyla bilinir olana, tikellerden ilk ilkelere ulaşmasını temin eden bir yol olduğundan ibarettir (*İk. Anal.*, 99b). Aristoteles, bu söylediklerini temellendirmek için ilk ilkelerin bilgisinin deneyime dayandığını, deneyimin ise çok sayıda hatıra veya bellek imgesi üzerine yükseldiğini söyler. Bu hatıralar ise birçok ve tekrarlanmış algının bir sonucu olarak ortaya çıkar. Algı, öyleyse ilk ilkelerin bilgisini veren temeli meydana getirir.

Burada yapılabilecek en iyi şey, *algıya dayanan tümevarımın algıyla nesnelerini kavrama noktasında benzerlik sergilediğine* işaret etmekten oluşur. Her ikisinin de nesneleriyle ilgili kavrayışları dolayımsız ve yanılmazdır. Şu farkla ki, duyumun bireysel bir nesneyi duyusallığı ve bireysel özelliği içinde algılamasına karşılık, tümevarım nesnesini tümelliği içinde, bir tümelin örneği olmak bakımından kavrar.[200] Söz konusu kavrayış ise, tümele yönelen bir kavrayış olması nedeniyle, rasyonel bir kavrayış olarak ortaya çıkar. Tümevarımda

199 A. Arslan, *Aristoteles*, s. 97.
200 A. Arslan, *Aristoteles*, s. 99.

iş başında olan, tümele yönelen bu kavrayışı mümkün kılan akıl ise, tümdengelimsel çıkarımda gündeme gelen diskürsif akıldan farklı olarak *nous* ya da sezgisel akıldır (*İk. Anal.*, 100a-b).

Bilinen Şey Tipleri	**Yöntem**	**Faal olan Akıl Tipi**	**Bilginin Mahiyeti**
İlk ilkeler	Tümevarım	Sezgisel akıl	Kavrayış/idrak
Teoremler	Kanıtlama Apodeiktik tasım	Çıkarımsal akıl	Anlama *Episteme*



Gerçekten de bilimin, gerçek anlamda bilginin gözlemle başladığını söyleyen Aristoteles, buradan tümevarım yoluyla ilk ilkelere doğru yükseldiğini savunur. Tümevarımın bu işlevi yerine getirmesini mümkün kılan şey, sezgisel akıldır. Söz konusu akıl, araştırmacıya kavramlarını, tümel önermelerini, tanımlarını, mantık yasalarını, üzerinde çalıştığı bilimin ilk ilkelerini temin eder. Tıpkı duyum gibi, *nous*un da yanılmaz olmasının nedeni, işte burada yatar.

Diyalektik: Aristoteles'in bilimsel veya apodeiktik çıkarım ile tümevarımsal akıl yürütmeden sonra, bir başka muhakeme veya çıkarım türü olarak diyalektiği ele alır. Diyalektik, özellikle Sokrates ve Platon'da oldukça büyük bir öneme haiz olan bir yöntem olarak karşımıza çıkmıştı. Sokrates, onu öncelikle ahlaki değerlere ilişkin tartışmalarda muhataplarının görüşlerini incelemenin, bu görüşlerin ihtiva ettiği hataların açığa çıkarılmasının bir aracı yapılmıştı. Sokrates, bu noktada kalmayıp diyalektiği fazladan muhatabıyla birlikte doğruları keşfetmenin bir yöntemi olarak değerlendirmişti. Platon ise onu "bilimlerin tacı" olarak değerlendirip diyalektiğe, bilimlerin, esas olarak da matematiksel bilimlerin aksi takdirde hipotetik veya temelsiz kalacak ilk ilkelerini temellendirme görevini vermişti.

Özellikle ustası Platon'da işte bu şekilde oldukça prestijli bir konum kazanan diyalektiği kendi mantık anlayışı ve bilim kuramı açısından ele alan Aristoteles, öncelikle ve doğal olarak bütün akıl yürütmelerimizin bilimsel tasımlardan oluşmadığı gibi, akıl yürütmelerimizin öncüllerinin de her zaman zorunlulukla doğru olan öncüllerden meydana gelmediğini belirtmeye özen gösterir. Tam tersine, özellikle gündelik hayatımızda akıl yürütmelerimizin çok önemli bir bölümü zorunlulukla doğru olmayan veya en azından zaruri olarak doğru oldukları bilinmeyen öncüllerden meydana gelir. O, işte bu yüzden "bizim karşı karşıya kaldığımız herhangi bir konuda makul, doğru olmaları kuvvetle muhtemel inançlara dayanarak, tümdengelimsel bir biçimde akıl yürütmemizi ve böylelikle de kendimizin veya düşüncelerimizin hesabını verebilmemizi mümkün kılacak" (*Top.*, 100a) bir yöntemin olması gerektiğini düşünür. Bu yöntem de diyalektik yöntemdir.

Aristoteles'in diyalektiği temellendirme tarzı budur. Buna göre o, diyalektiği kullanmanın rasyonalitenin bir gereği olduğunu düşünür. Diyalektik onun gözünde, pek çok konuda makul ve mantıklı düşünmenin, düşüncelerimizi olabildiğince temellendirip "kendimizin ve düşüncelerimizin hesabını verebilmenin" bir yöntemi olmak durumundadır. Demek ki diyalektik esas itibarıyla bilim dışı bir alanda, gündelik alanda, genel ve felsefi tartışmalarda herhangi bir konuyla ilgili düşüncelerin eleştirilmesinde, temellendirilmesinde kullanılır. Başka bir deyişle, *diyalektik onda Platon'da olduğu gibi bireysel bilimlerin sınırlı imkânlarını aşarak gerçekliğin nihai temellerine ulaşmayı mümkün kılan bir bilgi türünün aracı artık değildir. Fakat Aristoteles, bir yandan da ona çok daha geniş bir kullanım alanı kazandırır*. Bu

yüzden onda diyalektik, epistemolojik açıdan daha aşağı bir düzeye indirilse de, kullanım alanının genişlemesi suretiyle özel bir önem kazanır ve hatta hayat boyu sürecek bir rasyonalitenin en temel aracı haline gelir.[201] Zira diyalektiğin ikinci önemli özelliği, onun tümdengelimsel bir akıl yürütme ya da yönteme karşılık gelmesidir. Tümdengelimsel olarak akıl yürütmek ise, Aristoteles açısından çelişkiye düşmeden, geçerli bir akıl yürütme içinde olmaktır. Başka bir deyişle, diyalektik de, tıpkı bilimsel kanıtlama gibi tasımı, tümdengelimsel bir çıkarımı kullanır. Yani *dialektikos sullogismos* geçerli bir akıl yürütme formu olarak ortaya çıkar.

Diyalektiğin, Aristoteles'teki onu bilimsel kanıtlamadan ayıran en temel farklılık noktası olarak üçüncü önemli özelliği, öncüllerinin mahiyetinden kaynaklanır. Buna göre, bilimsel tasım veya kanıtlamanın öncüllerinin ilk ilkeler, zorunlu veya apaçık doğrular oldukları yerde, diyalektiğin öncülleri *endoksa*dır, yani "herkes ya da çoğunluk tarafından kabul edilmiş olan muhtemel doğrulardır." Başka bir deyişle, *endoksa*lar "kabul edilebilir olan genel kanılar"dan, "ünlü filozoflara ait varsayımlar"dan, "çoğunluğun doğru kabul ettiği genel doğrular"dan meydana gelir (*Top.*, 100b). Onlar, epistemolojik açıdan veya bilgi söz konusu olduğunda "genel kanılar", mantıksal açıdan veya önerme olarak değerlendirildiklerinde, "muhtemel önermeler"dir. Diyalektiğin öncüllerini oluşturan, diyalektik akıl yürütmenin kendilerinden hareket ettiği önermeler, bilimsel kanıtlamanın önermelerinin apaçık oldukları, açıklıklarını kendilerinden aldıkları yerde, başkalarının yargı alanına bağlı olup önceden bulunan hazır düşünceler oldukları için, açıklıklarını kendilerinden almazlar. Onlar, herkes/çoğunluk veya saygın insanlar ile bu tür insanların en ünlüleri tarafından kabul görmüş düşüncelere tekabül ederler.

Aristoteles'in varlığını kabul edip *Sofistik Çürütmeler*'de uzun uzadıya tartıştığı bir başka akıl yürütme formu da eristik tasımdır. *Eristikos sullogismos* da, tıpkı diyalektik gibi *endoksa*lara dayanır. Fakat eristik akıl yürütmede amaç, tartışmayı kazanmaktır, karşıtın görüşünü çürütmektir, onu zor durumda bırakmaktır. Oysa diyalektikte amaç, bütünüyle yapıcı bir amaç olarak, bir problemi çözmek ve bir bilgi oluşturmaya çalışmaktır. Kaldı ki, Aristoteles'in de felsefi tartışmalarında, metafizik, etik ve politika felsefesinde kullandığı yöntem budur.

201 O. Höffe, *Aristotle*, s. 34.

Diyalektiğin rolüne, sağladığı faydalara veya hizmet ettiği amaçlara gelince, Aristoteles onları üç başlık altında toplar (*Top.*, 100b). Buna göre diyalektik, insanlara bir tür zihin jimnastiği yapma, entelektüel alıştırmalarda bulunma imkânı verir. Gerçekten de kişi diyalektik sayesinde yaratıcı birtakım düşünsel alışkanlıklar kazanır, düşünsel becerileriyle araştırma yöntemlerini gözden geçirme fırsatı bulur. Diyalektik ikinci olarak bir tartışmaya katılan tarafların, muhataplarının kanaatlerini incelemelerini, bunlardan gerekli sonuçları çıkartmalarını, gerekli durumlarda bu öncüllerini düzeltme veya düşüncelerini ıslah edip geliştirmelerini mümkün kılar. Bununla birlikte, bu karşılaşma veya tartışmalarda amaç, daha önce de belirttiğimiz üzere, kişinin karşısındakini alt etmesi, ona karşı zafer kazanması olmayıp doğru sonuçlara ulaşmaktır.

Diyalektik, hakikate olan bu ilgisinden dolayı, üçüncü olarak doğru ve yanlışın birbirinden ayrılmasına yardım ederken, genel kanılardan, muhtemel önermelerden uzaklaşılmasını sağlar. Hatta o, Aristoteles'in de yaptığı gibi, *aporia*lar veya felsefi güçlüklerin ele alınmasını ve felsefecinin bu problemlerle ilgili kendi araştırmalarında doğru ve yanlışı daha kolay keşfetmesini sağlar. Nihayet diyalektik bilimlerin, özdeşlik veya çelişmezlik ilkesi benzeri ilk ilkelerinin keşfedilip açığa çıkarılmasına imkân sağlar.

Geçersiz Tasım: Aristoteles'in bilim teorisinin olmasa bile, mantığının sonuncu konusunu geçersiz akıl yürütmeler ve mantık yanlışları meydana getirir. Gerçekten de muhakeme veya akıl yürütme formlarını doğru ve hatalı akıl yürütmeler olarak ikiye ayıran Aristoteles, geçerli akıl yürütme formları olarak bilimsel kanıtlama ile *dialektikos sullogismos*u (diyalektik tasımı) inceledikten sonra, hatalı akıl yürütme formlarını veya geçersiz *sullogismos*u ele alır. O, bu hatalı akıl yürütmeleri birbirlerinden, eristik veya sofistik akıl yürütmeler başlığı altında, *paralogismos* ve sofizmalar olarak ayırır. Platon tarafından bir tür "ağız dalaşı" olarak görülen eristik akıl yürütmeyi Aristoteles, şu halde tıpkı bilimsel kanıtlama ve diyalektikte olduğu gibi, hem öncülleri hem de mantıksal çıkarım yönünden tartışır.[202]

Aristoteles'e göre, eristik muhakeme de, tıpkı diyalektik tasım gibi *endoksa*lardan hareket eder. Fakat belli bir öncül türünden hareketle bir sonuç oluşturan eristik akıl yürütme (*eristikos logismos*) "yanlış öncüllere dayanarak yanlış sonuca varan bir argüman"[203] ol-

202 E. Delice, *Aristoteles Felsefesinde Tasımsal Tanıt ve Diyalektik İlişkisi*, s. 45.
203 Aristoteles, *Fizik* (çev. S. Babür) 185a, İstanbul, YPK Yayınları, 1997.

mak durumundadır. Başka bir deyişle eristik akıl yürütme de *endoksa*lardan hareket etse de, söz konusu "*endoksa*lar, muhtemel veya genel olarak kabul edilmiş gibi görünen, ama gerçekte böyle olmayan kanılardır". Epistemolojik açıdan bu tür kabul edilmiş gibi görünen öncüllerden hareket eden eristik akıl yürütmeler, mantıksal açıdan da doğruymuş gibi görünmekle beraber gerçekte hileli çıkarımlardan oluşur (*Top.*, 100b). Demek ki öncülleri itibarıyla genel olarak doğruymuş, çıkarım bakımından da geçerliymiş gibi görünen, ama gerçekte olmayan eristik akıl yürütmelerin ne inşa ettikleri, ne de kendisine dayandıkları bir hakikat vardır.

Eristik akıl yürütmeler, elbette hakikat amacına değil de, salt zafer kazanma amacına hizmet eden, kişinin karşısındaki alt etmesine yarayan argümanlardır. "Dilsel aldatmacaları formel bir tutarlılık içinde bir araya getirerek, bir tartışmada rakibi ileri sürmediği çelişkili bir sonuca götüren bu akıl yürütmeler", Aristoteles'in perspektifinden zaman zaman yanıltıcı (*paralogismos*) ve *sofizmatik* argümanlar olarak ikiye ayrılır. Elbette hepsi de birer mantık yanlışına dayanan bu akıl yürütmelerden birincisinde, doğru olmayan öncül veya varsayımlardan yola çıkıldığı için yanlış sonuca varılır. Farkında olunmayan bir yanlıştan kaynaklanan bu argümanlar görünüşte geçerli olmakla beraber, gerçekte hiçbir şekilde geçerli olmayan argümanlardan meydana gelir (*Top.*, 101a). İkincisi ise daha ziyade bilinçli olarak ve muhatabını yanıltma amacıyla yapılan mantık yanlışlarına dayanır. Safsata olarak da geçen bu tür bir akıl yürütme, karşıdaki kişiyi yanıltma amacı güden, doğru olmadığı halde doğruymuş gibi salt rakibi yanlışlamak için gerçekleştirilen akıl yürütmedir. O, sözgelimi sonucun öncüllerle ilgisinin kurulamaması durumunda ortaya çıkar.

Doğa Felsefesi

Doğa felsefesi ve bilimi, elbette *metafizikle birlikte, Aristoteles'in teorik felsefesinin en değerli iki bölümünden birini meydana getirir.* Çünkü burası onun evrenin farklı alanlarına, farklı yönlerden getirilen açıklamalardan meydana gelir. Fizik ve diğer doğabilimlerini evrenin bütününe ilişkin açıklama, genel olarak varlığı varlık olmak bakımından ele alan metafiziksel inceleme takip eder.

Bunu doğrulayan verilerle malzemeyi bize *Metafizik* sağlar. Buna göre eser genelde evrenin farklı varlık alanlarını farklı yönleriyle ele alan doğabilimleriyle veya varlık olmak bakımından ele alan ilk felsefe olarak metafizik arasında bir karşıtlık kurmakla kalmaz, bi-

raz daha özel olarak *phusikê epistêmê* (fizik bilimi) ile matematiksel bilimler ve ilahiyat (*theologikê*) arasında bir ayrım ve karşılaştırma yapar (*Met.*, 1026a). O, söz konusu ayrım bağlamında fizik ile teoloji arasındaki benzerlik ve farklılığı biraz daha öne çıkartır. Nitekim bu bağlamda her ikisinin de tözleri ele aldığını, fakat fiziğin değişen tözleri incelediği yerde, ilk felsefe ya da teolojinin değişmez ve ezeli-ebedi tözü incelediğini ileri sürer. Bu ise, biraz da fiziki olmayan ve değişmeyen varlık ya da varlıklar olmasaydı eğer, fiziğin var olan her şeyin ilk ilkelerini ele alıp inceleyen ilk felsefe olacağını ileri sürmek anlamına gelir.[204]

Bu iddia, elbette kendi içinde teorik olarak tutarlı bir iddia olmakla beraber, fazladan Aristoteles'in temel problemini ortaya koyması ve Antik Yunan felsefesi tarihinde yaşanan bir krizin ipuçlarını vermesi bakımından önem taşır. Bu kriz, Aristoteles'le ilgili bu bölümün girişinde de belirttiğimiz üzere, dünyadaki değişme olgusunun açıklanamaması, doğal dünyaya veya *fenomenler dünyasına dair bir açıklamanın getirilememiş olmasıyla ilgili bir krizdir*.[205] Bu kriz, esas olarak Parmenides'in doğal dünyanın ve bu dünyadaki değişmenin varoluşunu yadsımasıyla başlamış ve Platon'un benzer tutumuyla, yani onun fenomenler dünyasını gerçek kabul etmemesiyle devam etmiştir. Aristoteles, bu yüzden Parmenides'i doğal dünyanın açıklanmasına hiçbir katkı yapamadığı için eleştirir (*Fiz.*, 184b). O, fiziğin doğanın ne olduğunu araştırması gerektiğini (*Fiz.*, 193), doğanın var olduğundan kuşkulanmanın bu yüzden temel bir hata veya gerçek bir yanılsamaya işaret ettiğini düşünür; bu yüzden, Parmenides ve Elealıların fiziki dünyanın varoluşunu yadsıyan yaklaşımlarına karşı çıkar. Hareket ve değişme içinde olan doğal şeylerin var olduğu kabulünün çıkış noktasını oluşturduğu fizik alanında (*Fiz.*, 185a), o, varlığını apaçık bir şey olarak olumladığı doğal dünyanın fenomenlerini açıklamanın en önemli iş olduğunu düşünür. Demek ki Aristoteles'in doğa felsefesinde temele aldığı ilkenin *fenomenleri betimlemek ve açıklamak olduğu* söylenebilir.

O, eserlerinin kimi yerlerinde, Sokrates'i ve antropolojik dönemin diğer filozoflarını, kendilerini etik ve politik alanla sınırlayıp doğal dünya üzerine bir şey söylememekle tenkit eder. Aristoteles, bir yanda doğanın varlığını inkâr eden Parmenidesçi yaklaşım, diğer tarafta ise bu alanı tamamen es geçen Sokratik tutum bir tarafa

204 I. Bodnar – P. Pellegrin, "Aristotle's Physics and Cosmology", s. 270.
205 I. Bodnar – P. Pellegrin, "Aristotle's Physics and Cosmology", s. 270.

bırakılacak olursa, doğal dünyayı açıklama amacıyla öne sürülmüş iki teori bulunduğunu kabul eder. Başka bir deyişle, Aristoteles bulunduğu noktadan geriye dönüp baktığında, bütün eleştirilerine ve doğal dünyayı açıklamadaki başarısızlıklarına rağmen, dikkate alabileceği iki teşebbüsün olduğunu düşünmüştür. Bunlardan biri Platon'un fenomenler dünyasını açıklama noktasında *Timaeos*'ta geliştirmiş olduğu *matematiksel atomculuk*, diğeri Demokritos'un metafiziksel veya fiziki atomculuğudur.[206]

Aristoteles, burada öncelikle *doğanın kendi ilkeleriyle, kendi içinden, yani bir fizik kuramı yoluyla açıklanması gerektiğini öne sürer*. Bu noktada dolayısıyla gerek matematiksel gerekse metafiziksel her tür indirgemeciliğe karşı çıkar. Onun bu bağlamda reddettiği ilk görüş ya da yaklaşım *Platon'un matematiksel atomculuğu*dur (*Met.*, 995a-b). Demokritos'un fiziki atomculuğu, en azından görünüşte, doğada olanı yine doğadaki bir şeyle açıkladığı için, Aristoteles'e daha tercihe şayan bir kuram gibi görünür; bununla birlikte, o, Demokritos'un fiziki atomlarını da, salt birer yapımdan başka hiçbir şey olmadıkları gerekçesiyle reddeder. Dolayısıyla o, kendisine düşen şeyin, o zamanın iki önemli kuramına; yani Platon'un doğaya ilişkin matematiksel analiziyle Demokritos'un fiziki parçacık kuramına alternatif üçüncü bir kuram geliştirmek zorunda olduğunu düşünmüştür.

Fiziğin İlkeleri: Aristoteles, fizik alanına işte böyle bir yaklaşımla geçtiğinde, bir bilim olarak fiziğin, konu aldığı varlıklar alanını ifade eden bir cinsi ve kendisine dayandığı birtakım ilkeleri olması gerektiğini söyler. Söz konusu cins, doğal varlıklardan, yani *içsel bir hareket ve sükûnet ilkesine sahip olan şeylerden meydana gelir* (*Fiz.*, 192b). Buna göre o, doğa felsefesi veya daha özel olarak da fiziğinde öncelikle doğanın veya doğayı meydana getiren doğal varlıklar alanının varoluşunu öne sürer. Doğa, ayın altındaki âlem veya dünyadır. Gezegenlerden ve sabit yıldızlardan meydana gelen ay üstü âlem, ezeli-ebedi ve değişmez varlıkların alanıdır. Yani, bu alandaki varlıklar hep var olmuş ve var olacak olan varlıklar olup, doğal dünyadaki varlıklardan başka bir hareket tarzına sahiptirler ve onlar esas itibarıyla astronominin konusunu meydana getirirler.

Ay altı âlemdeki, yani içinde yaşadığımız dünyadaki varlıklar ise, esas olarak ikiye ayrılırlar. Bunlar sırasıyla *tekhnê*nin, yani insanın poietik faaliyetine karşılık gelen zanaat ve sanatın eseri olan insan elinden çıkma şeyler ile doğal varlıklardır. Aristoteles'in doğal

206 K. F. Johansen, *A History of Ancient Philosophy*, s. 316.

şey ile sanatın eseri olan şeyler arasında yapmış olduğu bu ayrımın bir diğer ifadesi *doğası gereği var olan şeylerle doğası gereği var olmayan şeyler arasındaki ayrım*dır. Doğası gereği var olan şeyler hayvanlar, bitkiler ve basit cisimlerdir. Doğası gereği var olan bu şeyler, kendilerinde bir hareket ve sükûnet ilkesine sahiptirler. Oysa doğası gereği var olmayan cansız cisimlerin hareketinin nedeni kendilerinde değildir. Onlarda, hareket etme değil de hareket ettirilme vardır.

Aristoteles, yine aynı ayrım çerçevesinde *tekhnê*nin *phûsis*i taklit ettiğini, dolayısıyla *tekhnê*nin eseri olan nesnelerle doğal varlıklar arasında yapısal bir benzerlik bulunduğunu savunur. Bununla birlikte bu iki ayrı varlık türüne ortak olan en önemli husus, onların değişmeye tabi olmalarından meydana gelir. Fakat değişme ilkesi, her ikisinde de farklılık gösterir. Bir *tekhnê*nin ürünü olan, yani insan elinden çıkma olan şeyler, kendi içlerinde bir değişme veya hareket ve sükûnet ilkesine sahip değildirler. Başka bir deyişle, onlar kendi başlarına oldukları şey haline gelmezler, onlardaki hareketi başlatan kendilerinin dışındaki bir güçtür, yani insandır. Oysa ikinciler, yani insan elinden çıkmış olmayan doğal nesneler, kendi içlerinde bir hareket ve sükûnet ilkesine sahip olan varlıklardır. Söz konusu doğal varlıkları da Aristoteles üçe ayırır: Hayvanlar ve onların kısımları, bitkiler ve basit cisimler.

O, doğa felsefesinde, sözünü ettiğimiz bütün bu doğal varlıkları, ay üstü evrenin ilk göğünden başlayıp basit cisimlere kadar devam eden bu "doğası gereği var olan şeyleri" ele alıp tartışır. Gerçekten de Aristoteles en genelden başlayıp daha özel olanlara inecek şekilde sırasıyla doğanın ilk nedenlerini, değişmenin türlerini ve doğal hareketin nedenlerini ele alır. O, aynı kapsam içinde daha sonra, ay altı dünyasının dört basit unsurunu, varlıkların oluşunu, ay üstü evreni meydana getiren gezegenler ile gökcisimlerinin unsurlarını ve hareketini kendisine konu edinir. Aristoteles, bunun ardından nihayet hem türleri hem de genel olarak hayvan ve bitkileri ele alır.

İşte buradan hareketle, fiziğin cinsinin bütün bu doğal varlıklardan meydana geldiği söylenebilir. Bununla birlikte, *fizik bu doğal varlıkları varlık olmak veya canlılık bakımından değil de, hareket ya da değişme açısından ele alır*. Aristoteles'e göre, bütün bilimlerin olduğu gibi, fiziğin de birtakım ön kabul ve ilkeleri vardır. Bunlardan *biri çokluğun, diğeri de hareketin kabulüdür*. Bunları temellendirmenin ilk felsefenin, yani metafiziğin görevi olduğunu bildiren filozof, çokluk söz konusu olduğunda, kategoriler teorisine başvurur.

Fakat değişme ya da hareket gündeme geldiğinde, onu açıklamak için üç öğenin olması gerektiğini öne sürer. Aristoteles'e göre, *değişmeye veya doğal dünyaya ilişkin bir açıklamanın sırasıyla dayanak, form veya pozitif belirlenim ve yoksunluk ya da negatif belirlenim gibi üç öğeyi ihtiva etmesi* gerekir (*Fiz.*, 189a). Bu, sadece değişmezliği temele alan Parmenides ve Platon'la, salt değişmeye vurgu yaparken evrende kalıcı veya sabit hiçbir şey bırakmayan Herakleitosçulara karşı, Aristoteles'in değişmeyi farklı bir zemin üzerinde ve ayrı bir yaklaşımla açıklamaya yöneldiği anlamına gelir. Gerçekten de o, değişmeyi töz ya da dayanak adını verdiği sabit bir temel üzerinde, formun yoksunluğunun yerini pozitif bir formun alışıyla açıklar. Yeni olan sadece Aristoteles'in açıklaması değildir, onun açıklama yöntemi de yenidir. Onun söz konusu yöntemi, değişmeye ilişkin açıklama tarzı linguistik bir analize dayanır.

Buna göre, günlük dilden şöyle üç cümle seçtiğimizi düşünelim: **(i)** Bir adam müzik öğrenmektedir. **(ii)** Müziğin olmayan bilgisi müzik bilgisi haline gelir. **(iii)** Müzik bilmeyen adam müzik bilgisine sahip olur. Bu üç cümle, kolayca görüleceği üzere, belirli bir sürece ilişkin olarak, aşağı yukarı aynı şeyi söylemektedir; ifadelerin açığa vurduğu aynı kavramsal yapı, değişme sürecinde, bir şeylerin sabit, aynı kaldığını göstermektedir. Aynı kalan, üzerinde birtakım değişmelerin olup bittiği, buradaki örnekte insan olan işte bu şeye dayanak adı verilir. *Kategoriler*'de de göstermiş olduğu üzere, Aristoteles'e göre, bu dayanak aynı formun karşıt belirlenimlerini, pozitif "müzik bilgisi" formunu veya negatif "müziğin olmayan bilgisi" formunu alabilecek durumdadır. Söz konusu iki form birbirlerini dışladıkları kadar tanımlarlar ve dayanağın olabileceği şeylerin sınırını çizerler. Bu açıdan bakıldığında, söz konusu üç ilke, *yani dayanak, negatif ve pozitif formlar bir şeyin (müzik bilgisinin) varlığa gelmesini ve bir şeyin (müziğin olmayan bilgisinin) yok olup gitmesini mümkün hale getirir.*

Bununla birlikte bu, koşulsuz bir varlığa geliş ve yok oluş veya gerçek anlamda bir tözsel değişme değildir, çünkü bütün bu süreç boyunca, insan geride varlığını sürdürmeye devam eder. Buna göre, insanın kendisi varlığa gelmediği gibi, niteliklerin bizatihi kendileri de varlığa gelmez; varlığa gelen sadece "müzik bilgisine sahip olan insan"dır. Parmenides'i bu şekilde çürüten Aristoteles, bununla birlikte aynı kavramsal yapının insanın varlığa gelişi için de kullanılabileceğini söyler. Buna göre, insan, belirli bir madde belirli bir formu, yani insanın formunu aldığı zaman varlığa gelir. Dolayısıyla,

form ve maddenin birliği olarak insanın yeni ya da başkaca formel belirlenimler alabileceği söylenebilir. İşte bütün bu belirlenimler açısından ele alındığında, "insan"ın dayanak ya da madde olduğu söylenebilir (*Fiz.*, 191a).

Dört Tür Değişme: Aristoteles, şu halde, çevremizde gördüğümüz şeylerin sürekli olarak değiştiklerini, değişmenin dış dünyaya ilişkin deneyimimizin en temel olgularından biri olduğunu kabul edip ona ilişkin olarak belli bir açıklama modeli geliştirmiştir. Bu değişmelerden birincisi *tözsel değişme* veya varlığa geliş ve yok oluştur. Burada bir türün üyesi olan ve daha önce var olmayan bireysel bir varlık, varlığa gelir ve varlıkta bir süre kaldıktan sonra yok olup gider. Aynı varlık, varoluşu sırasında büyür, küçülür, yani *nicelik bakımından değişime uğrar*. Bu, ikinci tür değişme olarak niceliksel değişmedir. Söz konusu bireysel varlık, varoluş süreci boyunca, çeşitli belirlenimler alır, nitelik kazanır. Bu ise *niteliksel değişme*dir. Aynı varlık nihayet, sürekli olarak yer değiştirir, hareket halinde olur. Bu da dördüncü değişme türü olarak, h*areket*tir. Başka bir deyişle, değişmenin sırasıyla töz, nicelik, nitelik, yer bakımından olduğunu söyleyen Aristoteles, bunlara ek olarak bir de ilişki bakımından değişmeden söz eder (*Fiz.*, 227b, 262a). Fakat bu sonuncu değişme, kendilerinde hiçbir değişmenin olmadığı nesne ya da varlıklarla ilgili olabildiği için, gerçek değil de sadece arızi bir değişme olmak durumundadır (*Fiz.*, 225b). Bu yüzden o, her ne kadar çok sayıda değişme olduğunu söylese de bunları gerçek değişmeler olarak dört başlık altında toplar.

Değişmenin sözünü ettiğimiz dört alanda gerçekleşebilmesi için, metafiziğinde ayrıntılı olarak göreceğimiz üzere, *fiil haline gelebilecek bir kuvvenin ya da potansiyel gücün varoluşuna ihtiyaç duyulur*. Fakat değişmenin kendisi ne bu kuvveyle ne kuvvenin kendisi aktüelleştiği zaman ortaya çıkan özellikle ne de fiille özdeştir (*Fiz.*, 201b). Buna göre, *hareket kuvve halinde olanın fiil haline geçmesidir*. Örneğin bir hareket olarak ev yapımı tuğla ve harcı yan yana dizip ev haline getirmekten ibarettir.[207] Yani, burada söz konusu olan şey, bilkuvve halinde olanın bilfiil haline getirilmesidir. Hareketle fiil olma arasındaki fark ise bilfiil olmanın her anında kuvve ortadan kalkıp fiile dönüşmesinden, harekette ise dönüşümün hareket bitene kadar tamamlanmamasından meydana gelir. Özetle hareket tamamlanmamış fiil, fiil ise tamamlanmış harekettir.

207 O. Höffe, *Aristotle*, s. 74.

Aristoteles, değişme veya hareketin vuku bulması için gereken unsurları beş madde halinde sıralar. **1.** Hareketi meydana getiren şey; **2.** hareket eden şey; **3.** içinde hareket edilen zaman; **4.** kendisinden hareket edilen şey ve **5.** kendisine doğru hareket edilen şey.[208]

Aristoteles'e göre, değişmenin ya karşıtlar ya da bir ara durumla bir karşıt arasında olması gerekir. Buna göre hareket, **1.** bir pozitif terimden pozitif terime, **2.** pozitiften onun çelişiğine, **3.** negatiften onun çelişiğine ve **4.** negatiften negatife gitmek zorundadır. Bunlardan dördüncüsü, karşıt terimler arasında olmadığı için, ne bir hareket ne de bir değişmedir. Üçüncüsü oluşu ifade eder; o, bir değişmedir ama hareket değildir. Çünkü var olan ve bir yerde olan hareket ettirilir. İkincisi ise yok oluştur. Bu da bir değişmedir ama yok oluşun karşıtı oluş olduğu için, hareket değildir Birinci durum, pozitiften pozitif olana doğru olduğu ve karşıtlar arasında vuku bulduğu için, gerçek bir harekettir.[209]

Onun kategorileri açısından ele alındığında, tözün karşıtı olmadığı için, töz bakımından hareketin olmadığı söylenebilir. Aynı şekilde bağıntı bakımından da hareket yoktur. Değişmenin değişmesi olamayacağı için, ne etkinlik ne de edilginlik bakımından hareket olabilir. Zaman Aristoteles açısından her değişmede zaten mevcut olduğu için, zaman bakımından da hareket yoktur. Şu halde hareket, sayılan beş kategori bakımından söz konusu olmaz. Geri kalan kategorilerden nitelik, nicelik ve yer bakımından hareket söz konusu olabilir. Buradan hareketle Aristoteles'te *dört tür değişmenin ve üç tür hareketin söz konusu olduğu bir kez daha söylenebilir*. Tözsel, niteliksel, niceliksel ve yer bakımından değişme söz konusudur. Ama tözün karşıtı olmadığından dolayı, onun için bir hareket düşünülemez.[210]

Değişmenin demek ki kuvveden fiile doğru bir geçiş sürecinden meydana geldiğini öne süren Aristoteles, *Fizik*'in çok büyük bir bölümünde hareket (*phora*) üzerinde durur. Başka bir deyişle o, değişme türleri içinde hareketin, hareket türleri içinde de dairesel hareketin önceliğinde ısrar eder.[211] Ona göre, *hareket ya dairesel ya doğrusal ya da bu ikisinin bir karışımıdır*. Aristoteles, bunun apaçık, en azından kanıtlanmaya muhtaç olmayan bir şey olduğunu savunur. Bunun da en önemli nedeni, bir daireyle doğrunun yegâne basit çizgiler olmasıdır. O, işte bu yüzden söz konusu basit çizgiler

208 O. Höffe, *Aristotle*, s. 73.
209 W. D. Ross, *Aristoteles*, s. 101.
210 W. D. Ross, *Aristoteles*, s. 102.
211 I. Bodnar – P. Pellegrin, "Aristotle's Physics and Cosmology", s. 281.

veya hatlar boyunca gerçekleşen harekete *basit hareket* adını verir. Yine aynı bağlamda dairesel hareketin, elbette sonsuz ve ezeli-ebedi olması nedeniyle, doğrusal hareketten daha basit olduğunu söyler. Dairesel hareketlerden sadece birinin, sabit bir hıza sahip düzgün dairesel hareketin ezeli-ebedi olabileceğini ileri süren Aristoteles, onun ay üstü âlemdeki gökcisimlerinin hareketi olduğunu söyler.

Fakat o ayrımlarını bununla, yani o bir tarafta dairesel, doğrusal ve karma hareketler, diğer tarafta da *düzgün ile düzgün olmayan hareket*ler arasında yaptığı ayrımla sınırlamaz. Bunlara *doğal ve cebri hareketler arasındaki ayrımı*nı ekler. Buna göre evreni meydana getiren basit cisimlerin veya öğelerin, ona göre, evrende doğal yerleri ve dolayısıyla o yere varmaya çalışan doğal hareketleri olduğunu iddia eder. Buna göre, Aristoteles, bir unsur ya da cismin doğal olarak, kendiliğinden gittiği yere "doğal yer", *bu cismi kendi doğal yerine götüren harekete "doğal hareket" adını verir*. Örneğin ateşin doğal yeri ay küresinin hemen altında bulunan bir yerdir. Bu yüzden, ateşin doğal hareketi yukarıya, dünyadan öteye ve ateş küresine doğru harekettir. Toprağın yeri ise arzın merkezinde olup onun hareketi aşağıya doğrudur.

Buna mukabil doğal olmayan veya "*cebri hareket*", ağır bir cismin yukarı doğru atılmasında olduğu gibi, *hareketli cismi kendi doğal yerinden uzaklaştıran harekettir*. Aristoteles, bu bağlamda cismi kendi doğal yerinden uzaklaştıran hareketin onun gücünü yitirmesine neden olurken, bir şeyi kendi doğal yerine sevk eden hareketin onun kuvvetini artırdığını söyler.[212] Bu açıdan bakıldığında, onda "ağır" ve "hafif" niteliklerinin, göreli olmayıp mutlak oldukları söylenebilir. Buna göre toprak ağır, ateş ise hafiftir fakat ateşin, kendinde hiçbir şekilde ağır olmadığı için, topraktan daha az ağır olduğu söylenemez. Bu durum, Aristoteles'e göre sadece basit cisimler, varlığın kurucu unsurları olan öğeler için geçerli olmayıp çevremizde gördüğümüz nesneler, bileşik cisimler için de geçerlidir. Nesneler, baskın çıkan bileşenlerine göre hareket ederler. Bileşenleri veya kurucu unsurlarında toprağın ağır bastığı nesneler aşağıya doğru hareket ederler, buna mukabil temel bileşenleri hava ya da ateş olan cisimler yukarı doğru hareket ederler.

Aristoteteles, hareket bağlamında öne sürmüş olduğu söz konusu üç ayrım sayesinde, cansız varlıklarda olduğu kadar canlı varlıklarda da ortaya çıkan bütün değişmeleri açıklayacak bir kuram

212 I. Bodnar – P. Pellegrin, "Aristotle's Physics and Cosmology", s. 283.

geliştirme imkânı bulmuştur. Söz konusu değişme ya da hareket kuramı, daha önce de belirttiğimiz üzere, hareket eden her şeyin onunla doğrudan temas içinde olan bir fail ya da hareket ettirici tarafından hareket ettirildiğini dile getirir. Canlı varlıklar söz konusu olduğunda, hareket ettirici veya hareket kaynağı içseldir, buna mukabil diğer durumlarda hareket ettirici hareket eden varlığa dışsaldır.

Dört Neden: Aristoteles, işte bu hareket kaynaklarını gündeme getirdiği zaman, doğallıkla nedenleri tartışmaya geçer. Başka bir deyişle o, doğal varlıkları ve onlardaki değişme ve hareketi açıklayabilmek amacıyla, yukarıda sözünü ettiğimiz genel açıklama modelini tamamlayacak şekilde, dört neden kuramını öne sürer. Çünkü *açıklama, kaçınılmaz olarak nedensel bir açıklamadır*, yani bir varlığın davranışı veya özelliklerine ilişkin açıklamalar, ilgili varlığın özelliğinin veya davranışının ortaya çıkışından sorumlu olan neden (*aition*) ya da faktörleri ortaya koymayı gerekli kılar. Başka bir deyişle, açıklama, ilgili varlığın davranışı veya özelliğinin nedenini ya da nedenlerini gösterir ve onun neden olduğu gibi olduğunu ortaya koyar. Bilmek de nedenleri bilmek demek olduğuna göre, bu nedenleri bildiğimiz zaman, o şeyin bilgisine sahip oluruz. Yani, onun neden olduğu gibi olduğunu bilinceye kadar, o şeyi bilmiş olmayız (*Fiz.*, 189a).

O, bu nedenler öğretisini *Fizik*'te uzun uzadıya şöyle anlatır:

> İmdi bir anlamda şuna neden adı veriliyor: bir nesnenin onda içkin olup da, ondan oluştuğu şey, sözgelişi bronz, heykelin; gümüş [gümüş] kadehin nedeni, [bronz ile gümüş] türleri de öyle. Bir başka anlamda "biçim" (*eidos*) ile "ilk örnek" (*paradeigma*) neden: bu da bir nesnenin ne olduğunun tanımı ve bunun cinsleri (sözgelişi *diapason*un nedeni iki ile birin bağıntısı, genel olarak sayı) ve kavramdaki parçalar. Yine bir başka anlamda neden, değişmenin (*metabole*) ya da durağanlığın ilk başlangıcının kaynağı: sözgelişi öğüt veren bir şeyin nedeni, baba da çocuğun. Genel anlamda yapılan şeyi yapan ve değişen şeyi değiştiren. Yine amaç (*telos*) da bir neden, bu ereksel nedendir: söz gelişi gezintiye çıkmanın nedeni sağlık, "Ne için gezintiye çıkıyor? –Sağlıklı kalmak amacıyla" diyoruz. Böyle deyince de nedeni gösterdiğimizi düşünüyoruz. Ayrıca devindiren bir başka nesneyle amaç arasındaki şeyler de ereksel neden kapsamına giriyor: sözgelişi zayıflama,

> banyo, ilaçlar ya da hekim araçları sağlığın nedeni. Nitekim bütün bunlar "amaç" için, ama birbirlerinden şurada ayrılıyorlar: kimi eser, kimi araç (*Fiz.*, 194b-195a).

Aristoteles, söz konusu nedensellik kuramını ayrıntıyla açıklamadan önce, kendisinden önceki Yunan filozoflarını bu dört nedeni ortaya koyamadıkları için eleştirir. Buna göre, onları daha önce doğada hüküm süren değişmenin hesabını veremedikleri için eleştiren filozof, bu başarısızlığın bir yandan da esas *bu dört nedeni toplu olarak bir araya getirememekten kaynaklandığını* dile getirir. Örneğin ilk doğa filozofları, her ne kadar Empedokles ve Anaksagoras belli belirsiz fail nedenden söz etmiş olsalar da tamamen maddi nedenler üzerinde yoğunlaşmışlardır. Platon'un *Timaeos*'taki dört nedeni bir şekilde bir araya getiren kozmolojisini önemli ölçüde göz ardı eden Aristoteles, Platon'un sadece maddi ve formel nedenleri birbirinden ayırabildiğini söyler (*Met.*, 998a). Onun *Timaeos* ve *Phaidon* adlı eserlerinde gündeme getirdiği teleolojik mütalaaları da es geçen[213] Aristoteles, hocasının formel nedene tekabül eden İdealar öğretisini de gereksiz ve tutarsız bir öğreti olduğu gerekçesiyle eleştirir (*Met.*, 991a, 992a-b, 1071b).

Aristoteles'in var olanlara veya doğal varlıklara ilişkin doğru bir açıklamanın zorunlu koşulları olarak gündeme getirdiği dört nedenden birincisi, *maddi neden*dir. O, *maddi nedenle öncelikle kendisinde değişmenin ortaya çıktığı temeli*, değişmeye dayanak olan, değişen niteliklerden bağımsız olarak onlara taşıyıcılık eden bir özneyi anlatmak ister. Çünkü değişmenin öznesi olan böyle bir temel olmazsa eğer, o zaman ya niteliklerin boşlukta birbirlerini takip ettiklerini ya da bir niteliğe taşıyıcılık eden şeyin başka bir nitelik olduğunu kabul etmek zorunda kalırız.[214] Bu, saçma bir şey olmakla kalmaz, Aristoteles'in özde töz-ilinek kategorisi üzerinden özetlenebilecek olan kategoriler öğretisini yanlışlayıp tamamen geçersiz hale getirir. Nitekim o, maddi nedeni bu temel üzerinde, kategoriler öğretisinin mantığını koruyacak şekilde ifade eder:

> Maddenin kendisinin bir töz olduğu aşikârdır; çünkü bir zıttan diğerine giden değişmeler içinde bu değişmelerin dayanağı [öznesi] olan bir şey vardır (*Met.*, 104a). ... Örneğin

213 R. J. Hankinson, "Causes", s. 215.
214 A. Arslan, *Aristoteles*, s. 174.

> eğer bir eşiği tanımlamamız söz konusu ise, onun filanca tarzda, filanca durumda bulunan bir tahta veya taş parçası olduğunu söyleyeceğiz. Bir evi tanımlamamız söz konusu ise onun filanca tarzda veya durumda bir araya getirilmiş olan tuğla ve tahtalar olduğunu söyleyeceğiz. Buzu tanımlamak istiyorsak onun filanca tarzda donmuş veya katılaşmış su olduğunu söyleyeceğiz (*Met.*, 1042b).

Demek ki bir heykelin kendisinden yapılmış olduğu bronz veya tabağın kendisinden imal edilmiş olduğu gümüş, onların maddi nedeni olmak durumundadır. Söz konusu maddi neden, bir şeyin kendisinden gelmiş olduğu malzeme olarak, o şeyin varoluşu için elbette önem taşır. Bununla birlikte *maddi nedenin ihtiva ettiği açıklama potansiyelinin artışı ancak ikinci neden olarak formel nedenle* olur.

Form, kabaca ifade edildiğinde, öncelikle bir şeyin almış olduğu şekil ya da formdur. Aristoteles'in gözde örneğiyle, bronzdan yapılmış heykelin almış olduğu, onu diğer nesnelerden ayıran şekli, onun *formel nedeni*dir. Bu açıdan bakıldığında, formun öncelikle bir *sınırlama ilkesi* olduğu söylenebilir.[215] O, şekilden yoksun bronz kütlesinin çeşitli yerlerinin yontularak, böylelikle sınırlanması, bu suretle şekil ve düzen kazanmasını açıklar. Bu yüzden bir şeyin maddi temeli, malzemesi onun olduğu şey olmasında önemli bir yer tutmakla beraber, maddi nedenini ortaya koyduktan sonra da onun neden dolayı olduğu şey olduğunu sormaya devam ederiz. Çünkü *bir şeyi olduğu şey yapan esas itibarıyla, o şeyin maddesinin almış veya kazanmış olduğu formel yapı ya da özelliklerdir*. Başka bir deyişle formel neden, bir şeyin özü ya da tanımıyla yakından ilişkilidir. Nitekim o, *Fizik*'te şöyle der:

> ... diğer neden form ve örnekleyicidir. Bu da onun cinsinin ve özünün (*to ti ên einai*) formülünden, sözgelimi oktav için 2:1 oranından meydana gelir (*Fiz.*, 194b).

Heykel benzeri insan elinden çıkma nesneler için bir sınırlama ilkesi olarak şekle tekabül eden, ses benzeri nitelikler için yapıyı ifade eden formel neden, insan tarafından inşa edilen bir ev örneğinde, evin kendisi dikkate alınarak inşa edildiği planla özdeşleşir.[216] For-

215 R. J. Hankinson, "Causes", s. 216.

216 S. Mansion, "The Ontological Composition of Sensible Substances in Aristotle", s. 85.

mel neden, çok daha önemlisi bireysel varlıkların ne sayesinde, neden dolayı oldukları şey olduklarını gösterirken, bize onların özlerini, kendilerini her ne ise o şey yapan, onları başka şeylerden ayıran temel özellikleri verir. Bu, doğal varlıklarda çok daha açık olarak görülebilir. Gerçekten de *dünyanın, üyeleri özsel veya tanımlayıcı bir yapıyı paylaşan doğal türlerden meydana geldiğini savunan* Aristoteles'e göre, sözgelimi bir insan da bu türlerden birinin üyesidir. Onun formel nedenini, yani özünü ortaya koyarken, alıntıda da belirtildiği üzere, önce onun cinsini belirlemek, sonra da onu aynı cins içindeki diğer varlıklardan ayıran temel özellikleri göstermektir. Örneğin "insanın akıllı, ölümlü canlı olduğunu" söylediğimiz zaman, onu "akıllılık" özelliğiyle yeryüzündeki diğer canlılardan, "ölümlülük" özelliğiyle de tanrılardan ayırırız. Böylelikle de onu olduğu şey yapan öz ortaya konmuş olur. Aristoteles işte bu yüzden *Metafizik* adlı eserinde,

> ... bu sergilemeden açıkça ortaya çıkmaktadır ki töz, bir şeyi o şey yapan şey olduğuna göre, bu gerçekliklerin her birini ne ise o şey yapan nedenin ne olduğunu bu farklılıklarda aramamız gerekir (*Met.*, 1043a)

diye yazar. Aristoteles'te söz konusu formel neden, maddi nedenle birlikte, bir şeyin açıklanmasında dikkate alınacak içkin, yani açıklanan şeye içsel olan nedenleri oluşturur.

Aşkın nedenlere, onun dışından gelen nedenlere gelince, Aristoteles bu bağlamda öncelikle fail nedeni gündeme getirir. Fail neden, onun nedenleri arasında modern neden kavramına en yakın düşen nedendir.[217] Aristoteles'in verdiği örnekler, onun sadece fiziki değil, fakat zihinsel nedenselliği de kast ettiğini göstermek bakımından önem taşır. Buna göre her oluş ve değişmede değiştirilen veya vücuda getirilen şeye dışsal olan bir güç veya fail vardır. Sözgelimi bir insan eylemi ölçülüp biçilmiş, bilinçli olarak tasarlanmış bir eylem olduğundan, onu hayata geçiren bir irade vardır. Aynı şekilde bronzdan yapılmış Afrodit heykelinin bir faili veya yapıcısı vardır. Aristoteles bu failin çeşitli şekillerde ifade edilebileceğini söyler. Sözgelimi sağlığın fail nedeninin hekim olduğu söylenebilir. Daha genel olarak da failin bir profesyonel veya bir insan olduğu söylenebileceği gibi, kendisinin adı da verilebilir. Ona "Hippokra-

217 D. Furley, "Aristotle: The Philosopher of Nature", s. 27.

tes" denilebilir. Bunlardan hepsi de aynı faili farklı düzeylerde ve şekillerde gözler önüne serer. Bununla birlikte Aristoteles, *burada faille anlatmak istediği şeyin kaplamsal olmadığını, nedenlerin kaplamsal terimlerden ziyade içlemsel terimlerle ifade edilmesinin çok daha önemli olduğunu belirtmeye* özen gösterir.[218] Bireysel hekimde, hastada sağlığın yeniden ortaya çıkışından sorumlu olan bir tıp bilgisi vardır ve hekimin bu süreçte yaptığı şey, söz konusu bilginin hayata geçirilmesinden meydana gelir (*Fiz.*, 195b). Bu yüzden, fail nedende öne çıkması gereken şey, tıp bilgisine sahip olan hekimden ziyade, hekimlik sanatının bilgisidir.[219] Onun, faile gönderimde bulunmak amacıyla kullanılan alternatif terimlerin açıklayıcı olguların üstünü örtebildiğini söylemesinin nedeni budur (*Fiz.*, 195a).

Aristoteles'in nedenler üzerine açıklamasında fail nedenden sonra gelen aşkın neden, dördüncü ve sonuncu neden olarak final nedendir:

> Bunların dışında bir de amaç anlamında neden vardır. Bu, sağlığın yürümenin nedeni olmasında olduğu gibi, [yapılan şeyin] kendisi için yapılmış olduğu şeydir. O, neden yürümektedir? Buna "sağlıklı olmak için" der ve böyle söylemek suretiyle nedeni açıkladığımızı düşünürüz (*Fiz.*, 194b).

Özellikle insan eylemi söz konusu olduğunda, amaçların açıklayıcı bir işlevi olduğu çok aşikârdır. Bununla birlikte Aristoteles, bu durumun sadece insanlar ve sanat alanı için değil, fakat bütün bir doğal varlık alanı için geçerli olduğunu söyler. Buna göre o, *amaçlılığın kendilerinde bir hareket ve sükûnet ilkesine sahip olan şeylerin alanı olan bütün bir doğal varlık alanında da hüküm sürdüğünü savunur.* Aristoteles, bu yüzden akıllı insan varlıklarını bir tarafa bırakalım, sadece doğal varlıklara değil fakat bu varlıkların parçalarına da bir amaçlılık yükler. Nitekim o, doğal bir bütünün parçalarının bütün için var olduklarını öne sürer.

Aristoteles, doğadaki erekselliği anlatırken antropomorfist bir dil kullanır.[220] İyi bir kâhya gibi olan doğa kendisiyle bir şeyler yapabileceği hiçbir şeyi dışarı atmaz. Doğada boşuna bir şey olmadığını ileri süren Aristoteles, onun bir sanat eseri meydana getiren sanatçı

218 R. J. Hankinson, "Causes", s. 218.
219 A. Falcon, "Aristotle on Causality".
220 W. D. Ross, *Aristoteles*, s. 74.

gibi olduğunu söyler. Sanatçı nasıl birtakım amaçları gerçekleştirmek için faaliyette bulunursa, doğa da aynı şeyi yapar.

Aristoteles, söz konusu dört nedenin doğada her yerde, gerek canlı gerekse cansız nesnelerde, gerek doğal varlıklarda gerekse insan tarafından vücuda getirilmiş ürünlerde iş başında olduğunu düşünür. Başka bir deyişle, insan da dahil olmak üzere, var olan canlı cansız bütün nesnelerin basit cisimlerden öne süren Aristoteles'e göre, doğal varlıklar kendilerinde bir hareket ilkesine sahip olma karakteristiğini paylaşırlar. Bu ise onların doğalarında bir hareket ve değişme eğilimine sahip oldukları anlamına gelir. Canlı varlıklar kendi hareketlerini belli sınırlar içinde kontrol ederler. Aristoteles, cansız nesnelerin de kendilerinden belli bir doğrultuda hareket ettiklerini söyler; örneğin, bir taş aşağı doğru düşer, ateş yukarı doğru gider. Canlı varlıklara gelince, onlar hiç kuşku yok ki daha kompleks bir davranış sergilerler; buna göre, bir meşe palamudu meşe ağacı, bir çocuk da yetişkin bir insan olur. Bütün canlı varlıklar dünyaya gelirler, gelişimlerinin doruk noktasına varıp, belli bir zaman sonra ölürler; işte bu gelişme süreci içinde, onlar doğaları gereği belli bir form alırlar. Dahası, canlı varlıklar kendilerini yeniden üretme potansiyeline sahip olup, aynı tür içinde her daim yeni bireyler yaratılır.

Aristoteles'in işte bu bağlamda, daha karmaşık ürün ya da daha yüksek düzeyde gelişmiş olan varlıkları, incelediği nesneler için birer örnek ya da prototip olarak görme eğilimi sergilediği söylenebilir. Buna göre, *canlı varlıklar, onda çoğunluk doğal nesne ya da ürünler için bir model oluşturur*; cansız nesneler canlı varlıklardan sadece daha az karmaşıktırlar. Bu yüzden Aristoteles, onları, taşın düşmeye "çalışmasından", meşe palamudunun meşe ağacı olma "çabası göstermesinden" söz edişinden belli olduğu üzere, çoğu zaman canlı varlıkları betimlerken kullandığı dille anlatır, tarif eder. Onun bakış açısından sadece canlı varlıklarla cansız varlıklar arasında değil, insan elinden çıkma nesnelerle doğal ürünler arasında da benzerlikler vardır. Çünkü sanat, doğayı taklit eder. *İnsanın sanat yoluyla ortaya çıkardığını doğanın kendi başına meydana getirdiğini öne süren* (*Fiz.*, 194a) Aristoteles'e göre, yine de sanatın doğanın eserlerini mükemmelleştirdiğini söylemek gerekir (*Fiz.*, 199a). Her iki durumda da söz konusu olan, maddeye belli bir amaç doğrultusunda şekil verilmesidir. Farklılık sanatçının malzemesini ölçüp biçerek seçmesinden, doğanın ise ürünlerini zaten orada olan bir malzemeden yaratmasından oluşur; buna göre, doğal bir süreç belli bir amacı bilinçli bir etkinlik ve dış müdahale olmadan gerçekleştirir.

Demek ki *doğadaki amaçlılık bilinçli bir amaçlılık değildir*. Dahası doğada söz konusu olan sadece amaçlılık değildir. Aristoteles, doğada teleoloji ve mekanizmin birlikte işlediği durumlar olduğu gibi sadece mekanizmin devrede olduğu durumların da olduğunu söyler. Ona göre, doğada her zaman aranan final neden değildir; nitekim bazı şeylerin yalnızca maddi ve fail nedenlerle açıklanması gerekir. Örneğin hayvanların görmek için gözleri olması bir zorunluluktur, fakat onun gözlerinin rengi doğum koşulları sonucu olup bir amaca hizmet etmez.

Öte yandan Aristoteles evrende *mutlak bir determinizmin hüküm sürdüğünü de söylemez*. Çünkü onun sisteminde madde, aynen Platon'da olduğu gibi, formlar tarafından kendisine empoze edilmek istenen belirlemeye direnme özelliği sergiler. Canlılar dünyasında formun hep aynı tipi tekrarlamak istediğini, fakat anormal durumların da ortaya çıktığını ileri süren Aristoteles, söz konusu anormal durumları açıklamak için forma başvuramayacağımızı savunur. Sözgelimi kılıç çelikten yapılır ve onun formu kesicilik özelliğidir. Kılıç paslandığı zaman, kesicilik özelliğini kaybeder. İşte bu durum ne kesicilik formuyla ne de onu yapan ustanın kafasındaki amaçla açıklanabilir. Bu durumun sadece kılıcın maddesinin formun kendisine kazandırmak istediği belirlenmeye direnen nitelikleri ile açıklanması gerekir.

Aristoteles, demek ki evrende mutlak bir determinizmi savunmaz. Evrende bazı şeyler tam olarak belirlenmiş olmasına karşın bazı şeyler belirlenmemiştir. İşte bu belirlenmemişliğin kaynağı da maddedir. Onun ılımlı diye nitelenebilecek olan determinizmi, dahası sadece ay altı âlem için geçerlidir. Ay üstü âlemde ise mutlak bir determinizm vardır. Çünkü eter denilen özel bir maddeden meydana gelen bu cisimler formların hareketlerine direnebilecek bir yapıda değildir.

Bütün bu hususlar dikkate alındığında, denilebilir ki, özellikle insan elinden çıkma nesneler ile doğal ürünler arasındaki yapısal benzerlik, Aristoteles'e dört nedenini, her iki alanına da en küçük bir kuşku duymadan veya tereddüt göstermeden uygulama imkânı sağlamıştır. Her iki alanda da söz konusu dört neden, *bir şeyin olduğu şey olmasının zorunlu ön koşullarını gözler önüne serer*. Bununla birlikte, Aristoteles doğal değişmenin her bir anı veya örneğinde, bu dört nedenden tek tek her birinin bulunması gerektiğini söylemez. Onun söylediği daha ziyade değişmeye ilişkin bir açıklamanın bu nedenleri ortaya çıkarmasının yerinde olacağıdır. Zira tıpkı Platon

gibi teleolojik bir yaklaşım benimseyen Aristoteles, doğal dünyada maddi neden dışında kalan üç nedenin zaman zaman birleştiğini iddia eder (*Fiz.*, 198a). Gerçekten de *final nedeni formel nedenle özdeşleştiren*[221] Aristoteles'e göre, bir insanın vücuda gelişi veya yaratılışı ancak sürecin sonucu veya amacıyla, yani tam olarak gelişmiş, gerçekleşmiş insan yoluyla anlaşılıp açıklanabilir. Tam olarak gelişmiş insanın ne olduğu ise insanın formu üzerinden, bu form aracılığıyla ortaya konabilir. Tam gelişmiş hali içinde bu form da, ancak vücuda gelişin veya yaradılışın sonunda ortaya çıkar.

Fakat bu, insanın neden dolayı insanın vücuda getiricisi olduğunu açıklamaya yetmez. İlk aşamada formel neden ile ereksel nedeni özdeşleştiren Aristoteles, açıklamayı tamamlamak için, formel ve final nedenleri fail nedenle özdeşleştirir. Buna göre, tam olarak gelişmiş insan sadece yaradılış veya vücuda geliş sürecinin son noktası veya amacı değildir, fakat aynı zamanda bütün bu süreci başlatan varlıktır. Çünkü bir insanın vücuda gelişinden veya yaradılışından sorumlu olan fail neden veya hareket ettirici ilke aynı türden tam olarak gelişmiş canlı yaratıktır, yani yaratılışın sonu veya amacıyla formel olarak aynı olan insandır.[222]

Daha basit bir dille ve örnekleyerek söyleyecek olursak, dünyaya gelen bir çocuğun nedeni babasıdır. Baba çocuğun, insan formuna sahip olması bakımından nedenidir. Başka bir deyişle, baba, Aristoteles'in gözünde spermleri tam olarak gelişmiş insan formuna sahip olduğu için, çocuğun nedeni olabilmektedir. Bu örnekte amaç, spermlerde var olan "henüz tam olarak gerçekleşmemiş" insan formudur. Form ise "artık tam olarak gerçekleşmiş" amaçtır. Bunlardan asıl neden olan veya diğerine indirgenebilecek olan neden daha yüksek veya daha önce gelen bir varoluşa sahip olandır. Gerçekten var olan veya diğerinden daha önce olan, "amacın henüz tam olarak gerçekleşmemiş form" olduğu dikkate alınırsa, formel neden olmak durumundadır. Bu yüzden *final nedeni formel nedene indirgeyen Aristoteles, aynı şekilde fail nedeni de formel nedene indirger*. Çünkü baba maddi varlığından dolayı değil, sahip olduğu veya taşıdığı insan formundan dolayı fail neden olabilmektedir. Aynı şekilde Hipokrates de, sahip olduğu tıp bilgisi sayesinde, hastada "yaratılan sağlığın" failnedeni olabilmektedir.[223]

221 M. Matthen, "Theology in Living Things", s. 336.
222 A. Falcon, "Aristotle on Causality".
223 A. Arslan, *Aristoteles*, ss. 179-180.

Onun fail neden üzerinden formel ve final nedenlere geçişi, yani ereksel, formel ve fail nedenleri birleştirecek şekilde belli bir teleolojiye yöneldiği aşikâr bir olgudur. Başka bir deyişle Aristoteles, doğal varlık alanının veya oluş sürecinin ancak sürecinin amacına başvurularak, sürecin nihai hedefi dikkate alınarak açıklanabileceğini varsayar. Söz konusu erekselliğin, onda oluş veya vücuda geliş sürecinin başlamasından sorumlu olan fail neden karşısında daha yüksek bir açıklayıcı güce sahip olmak bakımından önceliği vardır. *Bu ise, mistik bir yaklaşım ya da eğilimden ziyade, Sokrates'ten beri aşina olduğumuz bir gerekçeyle, yani teleolojik yaklaşımın sonucu olmak durumundadır.* Buna göre, Aristoteles bir meşe palamudunun meşe ağacı olmasının "daha iyi" olduğu kanaatindedir. Söz konusu "daha iyi", onda doğal süreçlerin belli bir modeli takip ettiği veya plana uyduğu ampirik olgusuna gönderme yaparken, "iyi" doğanın normal akışına uygun düşme anlamına gelir.

Bunun, söz konusu teleolojik yaklaşımla doğrudan ilişkili olan bir diğer nedeni, tekrar tekrar söylediğimiz üzere, Aristoteles'in sanat ile doğa, *tekhnê*ye dayalı üretim ile doğal yaratılış arasında kurduğu analojidir. Daha doğrusu, *tekhnê*ye dayalı üretim için geliştirmiş olduğu teleolojik modeldir. Buna göre, bir evin inşasını düşünelim. Evin inşası, Aristoteles'e göre, sadece sürecin sonuna veya nihai hedefine bakılarak, sonuçta ortaya çıkacak evin temele alınması suretiyle açıklanabilir. Tuğlalar, kum, çimento, demir, vs. belli bir amaca ulaşmak, yani evi inşa etmek için belli bir plana uygun olarak bir araya getirilir. Aynı şey doğal varlık alanı, oluş için de geçerlidir. Bu yüzdendir ki Aristoteles, "tözün, bireysel varlığın yaratılış için değil de, yaratılışın töz için olduğunu" söyler. Bu ise hayvan benzeri bir organizmanın varlığa gelişinin veya onun parçalarının oluşumunun ancak sürecin sonuna, yani belli bir töz türüne gitmek suretiyle açıklanabileceği anlamına gelir.

Dört Öğe: Aristoteles'in dörtlü değişme modeliyle dörtlü nedensel açıklama modeli dışında geliştirmiş olduğu bir başka dörtlü, onun madde teorisinde karşımıza çıkar. Buna göre o, doğal dünyanın ve dolayısıyla fiziğiyle doğa felsefesinin temeli olarak dört öğe teorisini öne geliştirir. İlk kez Empedokles tarafından geliştirilmiş olan söz konusu teori, doğal dünyanın kurucu unsurları, temel yapı taşları olarak toprak, hava, su ve ateşin varlığını öne sürer. Doğal dünyada var olan her şey bu dört öğeden meydana gelir. Aristoteles, aynı teoriyi benimserken, dört öğeden her birinin evrende doğal bir yeri ve o yere doğru doğal bir hareketi olduğunu dile getirir.

Örneğin, ateşin yeri ay küresinin hemen altında bulunan bir yerdir. Bu yüzden, ateşin doğal hareketi, yukarıya, dünyadan öteye ve ateş küresine doğru harekettir. Toprağın yeri ise arzın merkezinde olup onun hareketi aşağıya doğrudur.

Aynı teori, doğa felsefesinde de görmüş olduğumuz üzere, daha önce Platon tarafından öne sürülmüştü. Nitekim doğal dünyadaki duyusal varlıkların özelliklerini bir yandan pay aldıkları veya taklit ettikleri İdealardan aldıklarını belirten filozof, bir yandan da onların özelliklerini ihtiva ettikleri dört unsurun matematiksel yapısıyla ilişkilendirmişti. Buna göre sıcaklık özelliği ateşin parçacıklarının dik açılı piramidal yapısından ileri gelmekteydi. Aristoteles, her ne kadar aynı teoriyi öne sürse de, Platon'un dört öğenin birbirinden parçacıklarının matematiksel şekilleriyle farklılaştığını dile getiren indirgemeciliğine karşı çıkar. *Onun niceliksel veya matematiksel madde teorisine karşı, niteliksel bir madde teorisi öne sürer.*[224] Buna göre toprak soğuk ve kurudur, su soğuk ve ıslaktır, hava sıcak ve ıslak, ateş ise sıcak ve kurudur.

Aristoteles, madde görüşünde, öyleyse, fiziki cisimlerin ilkelerinin somut karşıtlıklar olduğunu savunur. Sert ve yumuşak, pürüzlü ve düzgün, ağır ve hafif, kaba ve narin türünden çok sayıda karşıtlık olduğunu söyleyen Aristoteles, bunları son çözümlemede ikiye indirger.[225] Buna göre "narinin kurudan, kabanın nemliden türediğini, yumuşağın nemliye sertin de kuruya indirgenebileceğini söyleyen filozof, bu konuyla ilgili olarak "diğer tüm farklılıkların ilk dörde [sıcak ve soğuk, kuru ve nemliye] indirgendiği açıktır ve bunlar daha az sayıya indirgenemez," (*De Gen.*, 320a) der.

Aristoteles, demek ki doğal varlıkları veya fiziki cisimleri somut karşıtlıklar açısından ele alır.[226] *Dört öğenin var olmasının nedeni, tüm somut karşıtlıkların daha az sayıda temel çiftten türemesinin imkânsız olmasıdır.*[227] Toprak, hava, su ve ateş en basit cisimlerdir ve bunların her biri bir çift niteliğe sahiptir. Aristoteles, bu noktada, Empedokles'ten farklı olarak *bu cisimlerin niteliklerini değiştirdiklerini savunur.*[228] Örneğin su hava, hava da su olabilir. Su buharı yoğunlaşarak yağmuru oluşturur veya kaynayan sudan çıkan buhar soğuk bir yüzeyle karşılaştığında yoğunlaşır. Buna göre, dört öğeden hepsi

224 G. E. R. Lloyd, *Aristoteles*, s. 146.
225 T. Scaltsas, "Mixing the Elements", s. 243.
226 J. A. Vella, *Aristotle: A Guide for the Perplexed*, s. 73.
227 G. E. R. Lloyd, *Aristoteles*, s. 148.
228 D. Furley, "Aristotle: The Philosopher of Nature", s. 23.

de bir döngüyü izleyerek birbirine dönüşür. En çabuk dönüşüm bir öğenin hemen yanında bulunana dönüşmesi iken, en zor dönüşüm kendisinden diğer öğeye bir adımın atlandığı dönüşümdür. Diğer bir dönüşüm türü ise iki unsurun birer nitelik bırakarak üçüncü bir unsura dönüştükleri dönüşümdür. Örneğin ateş ile su toprak veya havayı meydana getirebilir. Buradan hareketle, onun söz konusu niteliksel madde teorisini bu türden değişimleri ve bir bütün olarak doğal varlıkların oluşumunu açıklamak için öne sürmüş olduğu söylenebilir.

Aristoteles'te *dört öğe veya basit cisim, doğal varlıkların en alt düzeyini meydana getirir*. Bu basit cisimlerin çeşitli birleşim veya kombinasyonlarından üç farklı düzeyde varlık ortaya çıkar. Bunlardan birincisi, onun *homoioerous* cisimler adını verdiği, türdeş veya homojen unsur ya da tözlerdir. Buna mukabil ikinci düzey, onun homojen olmayan cisimler diye nitelediği varlıklardır. Bu sonunculardan da organizmalar vücuda gelir. *Homoioerous* olan varlıklar ile *homoioerous* olmayan varlıklar ayrımı, parçanın bütünle aynı ada sahip olup olmaması ölçütü üzerinden ortaya konur. Buna göre kan, kemik ve deri türünden cisimlerde parça bütünle aynı adı taşır. Bir parça kemik veya deri yine kemik veya deridir. Fakat bundan sonraki düzeyde aynı şey geçerli olmaz. Yani elin bir parçası el olmadığı gibi, yüzün bir parçası da yüz değildir. Homojen veya türdeş cisimleri meydana getiren karışım ile türden olmayan cisimleri oluşturan kombinasyon için Aristoteles, iki ayrı işlemden söz eder. Bunlardan biri "karışım" veya kombinasyon anlamında *miksis*, diğeri "basit yığışma"[229] anlamında *sunthesis*tir (*De Gen.*, 328a).

Aristoteles, fiziğiyle biyoloji arasında bir köprü görevi gören[230] *Meteoroloji* adlı eserinde, dört öğeden organizmalara doğru geçişi ve bu süreçte final nedenin oynadığı rolü şöyle anlatır:

> Öğelerden dokular, madde olarak bunlardan doğanın bütünü çıkar. Fakat bütün bunlardan madde olarak söz edilse bile, onlar gerçek varlıkları bakımından tanımlarıyla belirlenirler. Bu, daha yüksek düzeyden şeylerde ve genel olarak da, aletler türünden bir amaç için var olan şeylerde, her zaman daha açıktır. Bir cesedin sadece isim yönünden bir insan ve benzer şekilde ölü bir adamın kafasının da sadece isim

229 G. E. R. Lloyd, *Aristoteles*, s. 150.
230 D. Furley, "Aristotle: The Philosopher of Nature", s. 24.

olarak kafa olduğu açık olmak durumundadır. Bu türden şeyler, et ve kemik söz konusu olduğunda daha az açık, ateş ve su örneğinde ise çok daha az açıktır, zira maddenin hâkim olduğu bu noktada, ereksel neden en az açıktır.

Bu türden parçalar [organik bileşiklerin basit unsurları], öyleyse, varlığa sıcak ve soğuk sayesinde gelebilirler. ... Fakat hiç kimse bunlardan meydana gelen –sözgelimi kafa, el, ayak benzeri– kompleks parçaların bu şekilde meydana geldiğine inanmaz. Sıcak, soğuk ve hareket her ne kadar bronz ve gümüşün varlığa gelişinin nedenleri olsalar da, onlar artık daha fazla bir testerenin, bir bardak ya da kutunun nedeni değildir (*Meteo.*, 4. 12).

Aristoteles toprak, hava, su ve ateşin kendilerinden sonraki maddi varlık düzeylerinin, yani sırasıyla homojen varlık düzeyi olarak dokuların, el, ayak benzeri kompleks parçaların ve nihayet organizmaların kurucu unsurları olduğunu söyler. Buna göre, dört öğe doğal varlıkların temel bileşenleridir, ama onlar kendi başlarına doğal varlıkları, bileşikleri meydana getiremezler.[231] Bunu bize gösteren şey, alıntının ilk bölümünde geçen "tanım" sözcüğüdür. Başka bir deyişle, final nedenin veya teleolojik açıklamanın önceliği üzerinde ısrar eden Aristoteles,[232] varlığa dair fiziki açıklamanın, Empedokles ve bu arada atomcu yaklaşımın söylediği şekilde "aşağıdan yukarıya doğru" olamayacağını öne sürer.[233] Çünkü ona göre bir şeyin gerçekte ne olduğunu bilmek, sadece o şeyin neden meydana gelmiş olduğunu bilmekten ibaret olmayıp onun ne için olduğunu bilmekten geçer. Yani *bu, öncelikle formun veya tanımın, sonra da formun kendisine indirgendiği final nedenin bilinmesini gerektirir.*

Epistemolojik açıdan geçerli olan bu husus, aynı öncelik gerçeklikte de iş başında olduğu için, varlık yönünden de geçerlidir. Buna göre, dört öğe veya hareket halindeki madde bir testere ya da kutuyu meydana getiremez, eli veya ayağı ise hiç meydana getiremez. Ona göre, basit cisimlerin, maddenin yalın öğelerinin nedensel gücü vardır. Bununla birlikte bu güç, sınırlı olup esas itibarıyla *homoiomerous* parçaların veya dokuların vücuda gelişinde kendini gösterir. Fakat sonraki düzeylerde, yani türdeş olmayan varlıklar ile orga-

231 T. Scaltsas, "Mixing the Elements", s. 254.
232 J. A. Vella, *Aristotle: A Guide for the Perplexed*, s. 82.
233 D. Furley, "Aristotle: The Philosopher of Nature", s. 25.

nizmalarda baskın çıkacak nedenler formel ve final nedenler olacak şekilde etkisini yitirir.

Sonsuzluk, Boşluk, Mekân, Zaman ve Süreklilik: Aristoteles *Fizik*'te değişmeyi ve hareketi, değişmenin nedenleriyle unsurlarını ele aldıktan sonra, sonsuzluk, boşluk, mekân, zaman ve süreklilik kavramlarını ele alır. Gerçekten de o, bunları her ne kadar insanın doğayla ilgili deneyimlerinin ortak ve genel yönleri açısından ele alsa da, bu kavramlar üzerinden yürüttüğü tartışmaların gerisinde hareket olgusu bulunmaktadır. Buna göre o, eserin ilk üç kitabında doğal varlıkları ve hareketi inceler, üçüncü kitaptan itibaren nesneleri ve unsurları bir tarafa bırakarak hareketin ön koşullarını soruşturur. Zaman ile mekânın sadece hareketin değil doğa deneyiminin de olmazsa olmaz koşulu olduğunu dile getiren filozof, sonsuzluk ve sürekliliğin de bu iki önkoşulu, yani zaman ile mekânı anlamak bakımından gerekli olduğunu dile getirir.[234]

Bunlardan sonsuzluk (*to apeiron*) söz konusu olduğunda, *Aristoteles ona kozmik bir rol veya tözsel bir varoluş yüklemez.*[235] Onu bir töz ya da *arkhê* olarak değerlendiren Anaksimandros'u eleştirir.[236] Başka bir deyişle, evrenin mekân ve maddesinin kütlesi bakımından sonluluğuyla ilgili kesin inancı veya kanaatinden hareketle, evrende sınırsız bir büyüklük olarak sonsuzluğun varoluşunu kabul etmez. Tam tersine, böyle bir varoluşun imkânsızlığını ileri sürer (*Fiz.*, 204a). Yani, sonsuzluk bir insan ya da ev gibi bir töz değildir.[237] Fakat Aristoteles bir yandan da sonsuzluğun varoluşunu inkâr etmenin birçok imkânsızlığa veya saçma sonuca yol açacağını kabul eder (*Fiz.*, 206a). Sözgelimi sonsuz olmadığında, zamanın bir başlangıcı ve sonu olacaktır. Büyüklükler büyüklük olmayan şeylere bölünecektir. Sayının sonsuz olmasından söz edilemeyecektir. İşte bu mütalaalarla hareket eden Aristoteles, sonsuzluğun bir anlamda var, bir anlamda da yok olduğunu söyler.

Başka bir deyişle o, sonsuzluğa daha ziyade matematiksel bir yorum getirir.[238] Onun bakış açısından *tözsel bir varoluşu olmayan sonsuzun ilineksel bir varoluşu vardır, hatta o bir ilineğin ilineği olmak durumundadır*. Dolayısıyla sonsuzluk, büyüklük veya sayının bir özelliğidir (*Fiz.*, 203a). Aristoteles, işte bu noktada toplama bakımından sonsuz

234 O. Höffe, *Aristotle*, s. 79.
235 M. J. White, "Aristotle on the Infinite, Space and Time", s. 263.
236 J. H. Randall, *Aristotle*, s. 192.
237 W. D. Ross, Aristoteles, s. 103.
238 C. Shields, *Aristotle*, s. 204.

ile bölme yönünden sonsuz arasında bir ayrım yapar (*Fiz.*, 204a). Bunlardan birincisi, parçanın veya büyüklüğün büyüklüğe eklenmesi bakımından sonsuzluktur. Oysa ikincisi bir büyüklüğün sonsuzca bölünebilmesiyle ilgilidir. Aristoteles, sayının birinci, mekânın ikinci anlamda, zamanın ise iki anlamda birden sonsuz olduğunu ifade eder.

Onun sonsuza ilişkin söz konusu matematiksel yorumunu desteklemek üzere geliştirdiği bir başka ayrım, *fiili sonsuzluk ile potansiyel sonsuzluk* arasındadır. Buna göre bir sürekliliğin bölünmesinin esas olarak düşüncenin bir fonksiyonu olduğunu, sonsuzun ancak imkân tarzında düşünülebileceğini dile getiren Aristoteles, sonsuzun dolayısıyla potansiyel olarak var olduğunu, bilfiil olarak var olmadığını ileri sürer. Yani, mekânsal büyüklük bilfiil sonsuz olmasa da, bölünebilirlik bakımından sonsuzdur. Zira sonsuzun bütün parçaları aynı anda mevcut olan bir bütün olarak var değildir. Hiçbir uzam, sonlu sayıdaki eşit parçaların bir araya gelmesiyle teşkil edilemeyeceği için toplama bakımından sonsuz değildir. Bir uzam sırayla ve birbiri ardına sonsuz sayıda noktalara bölünebilirse de zamanın herhangi bir anında bilfiil bölünemez. Parçaları doğası gereği bir arada var olamayacağı için zaman sonsuz bir bütün olarak var olamaz. Ama zaman toplama bakımından bilkuvve sonsuzdur. Zaman mekân gibi sonsuza kadar bölünebilir, ama bölünmüş değildir. Aynı şekilde sayı da zaman gibi toplama bakımından bilkuvve sonsuzdur, fakat mekân ve zamanın aksine sonsuza kadar bölünebilir değildir.

Aristoteles'in sonsuzluk tartışmasından ayrılmaz olan *süreklilik* konusuna yaklaşımı da aynıdır, yani onu da hareket veya değişmenin imkânı açısından ele alır. Hatta aynı bağlamda, *değişmenin ve hareketin imkânsız olduğunu ortaya koyan Zenon'un paradokslarına bir çözüm getirmeye çalışır*. Ona göre bir tözün bizatihi kendi içinde gerçekleşen değişmeler dışta bırakılacak olursa, zaman içinde ortaya çıkan bütün doğal süreçlerin bir başlangıcı ve bir sonu vardır. Bu doğal süreçlerin işte bu uçlar arasında ortaya çıktığını savunan Aristoteles, onların sonsuzca bölünebilir olmakla beraber, bir süreklilik içinde zuhur ettiklerini belirtmeye özen gösterir. Zenon'u birtakım paradokslar geliştirmeye sevk eden şey de, ona göre işte bu "sürekliliğin sonsuzca bölünebilirliği" düşüncesi olmuştur.[239]

O, işte bu çerçeve içinde sürekli olanı dışsal sınırları olan bir şey olarak tanımlar (*Fiz.*, 231a). Aristoteles'in bakış açısından bir sü-

239 O. Höffe, *Aristotle*, ss. 79-80.

reklilik sonsuzca bölünebilir olmakla beraber, Zenon'un söylediği gibi, gerçek parçalardan meydana gelmez. Nitekim hareket, küçük parçacıklardan meydana gelen bir yol üzerinde vuku bulduğu takdirde, sadece "dur ve kalk"larla mümkün olur. Bu durumda hareket halindeki okun, güzergâhı boyunca her bir noktada durması gerekir (*Fiz.*, 232a). Dolayısıyla, durmadan gerçekleşen, durduğu zaman sona eren sürekli bir hareket olacaksa, bu hareket, sonsuz sayıda noktadan değil de, sadece çizgilerden meydana gelen hareket doğrularından oluşur (*Fiz.*, 234a). Aynı şekilde hareket boyunca söz konusu olan mesafe de sonsuz sayıda anlardan değil de, sadece zamansal mesafelerden meydana gelir. Bu yüzden sınırsız, ama sadece benzer şeylere bölünebilir olan süreklilik, her durumda indirgenemez bir şey olmak durumundadır.[240]

Müstakil bir mekân kuramı olmayan Aristoteles, yer veya mekân konusu gündeme geldiği zaman da aynı şekilde akıl yürütür. Yani meseleye, yer ya da mekân kavramını, onu kendi doğa felsefesinde, daha doğrusu fizik kuramında oynayacağı rol açısından ele alıp tartışır. Gerçekten de o, bu bağlamda yer veya mekânla ilişkili olarak açıklanmaya muhtaç olan husus ya da olguları gündeme getirir. Bunlardan birincisi ve en önemlisi, *bütün cisimlerin bir yerde bulunmaları, belli bir yere sahip olmaları olgusudur*. İkincisi, "en genel ve en uygun değişme türünün yer bakımından hareket olmasıyla" ilgilidir (*Fiz.*, 208a). *Hareket, adı üzerinde veya tanım gereği, bir yerde olur, mekân içinde gerçekleşir*. Nihayet, yukarı-aşağı, öne-arkaya ve sağa-sola şeklinde ortaya çıkan boyutlar da mekân ile ilişkili olmak durumundadır. Yeri işte bu fenomenlerin açıklanmasını mümkün kılacak şekilde ifade etme cihetine giden[241] Aristoteles, mekân konusunda da kendisinden önce öne sürülmüş görüşlerle bir hesaplaşmaya girip hemen tamamını reddeder. Nitekim o, bu noktada öncelikle Platon'un evreni kuşatan veya içine alan hazne olarak mekân anlayışına karşı çıkar.

Aristoteles'e göre, yer (*topos*) aslında cisimlerin bütün özelliklerine sahip bulunmaktadır. Yani o, üç boyutuyla birden gündeme gelen yer kaplama özelliğine sahiptir. Bununla birlikte onun cisim olmasından söz edilemez. Yer, dahası dört neden teorisinin kapsamı içinde gündeme gelen nedenlerden biri de değildir. Ama onun yine de bir yönüyle maddeye bir yönüyle de forma benzediği söylenebi-

240 O. Höffe, *Aristotle*, s. 80.

241 M. J. White, "Aristotle on the Infinite, Space and Time", s. 265.

lir. Çünkü yer, tıpkı çıplak, henüz belirleme almamış madde gibi, niteliksel ve tözsel bir belirlenimden yoksundur. Lakin aynen form gibi, sınırlayıcı bir etki ya da güce sahiptir.[242]

Bu durumda, yer ya da mekânın şu iki şeyden biri ya da diğeri olduğu söylenebilir. Bunlardan birincisine göre, mekân bir cisim tarafından işgal edilen alanın veya doldurulan yerin sınırları arasındaki boş mekândır. Daha önce Platon'un kap ya da hazne olarak mekân anlayışını reddeden Aristoteles, işte bu noktada bu kez atomcuların boşluk veya boş mekân anlayışlarını reddeder. Nitekim mekânın cisimler arasındaki boş yer olması durumunda, buradan birçok saçma sonucun çıkacağına işaret eder. Ona göre, cisimlerden ayrı bir boşluk olmadığı gibi, cisimler tarafından işgal edilen bir boşluk yoktur cisimlerin içinde aralıklar da mevcut değildir. Onun bakış açısından, bu durumda geriye tek bir alternatif kalır: *Yer, bir şeyi kapsayan veya kuşatan cismin iç sınırıdır* (*Fiz.*, 212a). Bu tanım, ona göre, özellikle cisimlere çok uygun düşer. Örneğin suyun yeri bardaktır, nehir yatağıdır, vs. Şu halde, evrendeki her şey bir yerdeyken, nesnelerin ve cisimlerin bütünü veya toplamı olarak evren bir yerden değildir.

Sıra değişmenin değişmeyen ölçüsü olarak zaman (*khronos*) konusuna geldiğinde, Aristoteles ona da müstakil bir varlık, ontolojik anlamda tözsel bir gerçeklik yüklemez. Başka bir deyişle, zaman, ona göre, içinde kendisinden bütünüyle ayrı birtakım olayların vuku bulduğu, süreçlerin ortaya çıktığı tözsel bir ilke ya da varlık değildir. Zaman, tam tersine, ontolojik olarak değişme veya harekete bağlıdır (*Fiz.*, 201a). Buradan da anlaşılacağı üzere, Aristoteles zamanı insan ve hareketten bağımsız bir gerçeklik olarak görmez. Ama onu, Platon gibi yaratılmış bir şey olarak da ele almaz (*Fiz.*, 251a). Öte yandan o, dış gerçeklikte hiçbir temeli olmayan bütünüyle öznel bir şey de değildir. Geriye kalan tek alternatif, zamanı doğal süreçlerin bir yansıması veya epifenomeni olarak görmektir[243] veya değişen doğal şeylerle karşı karşıya gelen zihnin yaşadığı deneyimin bir parçası olarak değerlendirmektir. Nitekim Aristoteles, bu sonuncu alternatifi benimser.[244]

Buna göre doğal süreçlerle değişmelerin zaman içinde, ama zamanla özdeşleşmeden var olduğunu savunan Aristoteles'e göre,

242 O. Höffe, *Aristotle*, s. 81.
243 O. Höffe, *Aristotle*, s. 82.
244 M. J. White, "Aristotle on the Infinite, Space and Time", s. 272.

zaman bu yönden yer veya mekâna benzer. Şu farkla ki mekânın cisimlerle ve dolayısıyla statikle ilişkili olduğu yerde, zaman değişmeyle ve dinamikle ilişkilidir. Zamanın bu nesnel boyutu söz konusu olduğunda, onun sadece sayılabilir veya ölçülebilir olmakla kalmayıp bir de doğrultusu, öncesiyle sonrası olduğu söylenebilir. Aristoteles, sürekli olduğuna inandığı zamanı işte bu yüzden "hareketin önce ve sonra bakımından sayısı" (*Fiz.*, 220a) olarak tanımlar. Yine zamanı idrak etme ve anlama noktasında şimdinin büyük bir önemi olsa da onun, sürekli olması nedeniyle, şimdiye dayandırılamayacağını, şimdiler üzerinden anlaşılamayacağını ileri sürer. Aynı şekilde zamansal bir mesafe veya belli bir zaman aralığı şu anı meydana getiren noktaların birbirlerine eklenmesi suretiyle elde edilemez.

Öte yandan zamanın özneyle ilişkili olan bir yönü de vardır. Fakat o, her ne kadar ruhun zamanın zorunlu bir koşulu olduğunu söylese de, zamanın salt süre olmayıp bir "zaman birimleri kitlesi" olduğunu dile getirir. Buna göre zaman ne ruh sayesinde vardır, ne de ruhta gerçekleştirilir, *ama ruh tarafından hayata geçirilen sayma faaliyeti olmadan var olamaz.* Saatle ölçülen hareketin sayısından ayrılmaz olan zamanın nesnel olduğu kadar öznel bir yönünün bulunmasının anlamı budur.

Astronomisi: Doğa felsefesinde şimdiye kadar ele aldığımız şekliyle, ay altı evreni, yani yeryüzünü, bu dünyadaki basit cisimlerle söz konusu temel cisimlerden müteşekkil doğal varlıkların hareketlerini ele alan Aristoteles'in sisteminde, sıra bundan sonra ay üstü evrene gelir. Gerçekten de onun *Metafizik* adlı eserinde geliştirmiş olduğu tasnif veya açıklamaya (*Met.*, 1026a) göre, tözler *değişen ve algılanabilir olan tözler ile değişmez ve algılanamaz tözler olarak ikiye ayrılır*. Bunlardan birincileri, yani değişen ve algılanabilir olan tözleri de oluşa tabi olan, yani varlığa gelen ve giden tözler ile ezeli-ebedi tözler olarak ikiye ayırır. Bu sonuncu bölmenin birinci kısmında yer alan bitki ve hayvanlar ile insan elinden çıkma nesneler, içinde yaşadığımız dünyanın dört öğeden meydana gelen tözleridir. Oysa bölmenin ikinci kısmını meydana getiren, hem değişip algılanabilen hem de ezeli ebedi olan tözler, gökyüzündeki cisimler ile onların parçalarından meydana gelir. Bunlar ay, güneş, gezegenler ve yıldızlardır.

Aristoteles aslında bütün bir evreni, merkezinde yeryüzünün hareketsiz durduğu bir eş-merkezli küreler kümesi olarak tasarlar. Bu küreler ya da felekler kümesinin en dışında sabit yıldızlar küresi

bulunur. Buna mukabil içeride, çeşitli gezegenlerin küreleri yer alır; en içte ise dünyanın en yakınındaki bir küre olarak ay küresi bulunur. O, ayın üzerindeki kürelerin meydana getirdiği evrene *ay üstü âlem*, oysa dünyanın bulunduğu iç kısma *ay altı evren* adını verir. Ay altı evrende, yani ay küresinin altında bulunan şeyler, hareketleri doğrusal olan dört öğeden meydana gelirler. Sistemde yeryüzü küresini takip eden diğer küreler sırasıyla Ay, Merkür, Venüs, Güneş, Mars, Jüpiter, Satürn ve sabit yıldızlar küresidir. Aristoteles'e göre bütün bu gezegenler ve yıldızlar ile güneş ve ayın saydam kürelere çakılı olup dairesel yörüngeler boyunca hareket ederler. Bu saydam kürelerin ve bu kürelere çakılı hareket eden göksel cisimlerin de bir maddesi vardır ve dolayısıyla onları meydana getiren bir bileşen ya da unsurun olması gerekir.[245] Bu unsur, sadece doğrusal harekete elverişli olup oluş ve bozuluşa tabi bulunan dört öğeden biri olamaz. Aristoteles, bu yüzden doğal hareketi doğrusal değil de, dairesel olan beşinci bir unsurun varlığını öne sürer. Onu, *metafiziksel olarak diğer varlıklardan daha üstün olduğu gerekçesiyle "ilk cisim" diye çağırır* ve kendisine Antik Yunan'da bulutlu havanın arkasındaki parlak gökyüzünü nitelemek için kullanılan bir sözcük olarak "eter" ismini verir.[246]

Eterin, metafiziksel olarak üstün varlık ve "ilk cisim" olmasının, öyleyse, iki gerekçesi vardır. Bunlardan birinci gerekçe, yok edilemezlikten hareket eden argümanda ortaya konur. Yukarıda da belirttiğimiz üzere, ezeli-ebedi olan gökcisimlerinin, en azından birbirlerine dönüşebilir olmak anlamında yok olup gidebilen dört öğenin dışında bir öğeden, yok olup gitmesi imkânsız olan bir öğeden vücuda gelmeleri gerekir. "İlk cisim" ve ay üstü âlemdeki göksel varlıkların kurucu unsuru olarak eterin öne sürülüşüyle ilgili ikinci argüman, aslında yok edilemezlikle ilgili olan birinci argümandan ayrılmaz olan, hareketle ilgili argümandır (*On Heav.*., 1. 3). Buna göre, gökcisimlerinin dairesel hareketinin hesabını verebilmek için, doğal, dairesel hareket yeteneğine sahip bir "ilk cisim" ya da "beşinci unsur" arayan Aristoteles, söz konusu unsur olarak *eterin dairesel hareketinden onun yaratılmamış ve yok edilemez olduğu sonucunu çıkartır*. Argümanda o, varlığa geliş ve yok oluşun karşıtlar üzerinden gerçekleştiğini, karşıtların ise birbirlerine zıt hareketleri olduğunu dile getirir. Dairesel hareketin bir karşıtı olmadığı, o tek yön-

245 H. G., Topdemir, "Aristoteles'in Doğa –Fizik- Felsefesi", s. 13.
246 D. Furley, "Aristotle: The Philosopher of Nature", s. 15.

de bitimsiz olarak ilerleyen bir hareket olduğu için, böyle bir daire içinde hareket eden şeyin de yok edilemez olması gerekir. Demek ki, ay üstü evrendeki ay dahil bütün gökcisimlerinin kendisinden meydana geldiği eter, toprak, hava, su ve ateşin tersine bozuluşa tabi olmayan canlı, hatta "ilahi" bir varlıktır.

Ay üstü evrende sadece eterin değil, ondan meydana gelen gökcisimleriyle gezegenlerin de ezeli-ebedi varlıklar olduğunu savunan Aristoteles'e göre, *bu varlıkların yetkinlikleri onların dünyadan olan uzaklıklarına bağlıdır*. Buna göre, bir şey oluş ve bozuluşun hüküm sürdüğü dünyaya ne kadar uzaksa o kadar mükemmeldir.[247] Bundan dolayı, dünyaya en uzak olarak sabit yıldızların kendileri ve çakılı oldukları kristal küre, İlk Muharrik dışta bırakılacak olursa, evrendeki en yetkin varlık düzeyini meydana getirir.

Aristoteles, söz konusu sabit yıldızların hareketini bir günde tamamladıklarını söylemekteydi. O, sabit yıldızlar küresi ile Ay ve Güneş'in bulunduğu kürelerin ve bu arada o zamanlar bilinen beş gezegenin bulunduğu kürelerin hareketlerini açıklamak için, gerekli açıklama modelini, kendisinin de *Metafizik*'te belirttiği üzere (*Met.*, 1037b), zamanın iki önemli astronomi âlimi Eudoksos ile Kallippos'un teorilerinden faydalanmıştır. Onların geometri temelli açıklamalarını tamamlayan fiziki açıklama modeliyle[248] de, toplam olarak 55 kürenin varlığını öne sürmüştür. Yani Eudoksos'ta 26, Kallippos'ta 33 olan küre sayısını toplam 55'e çıkarmıştır.[249] Açıklama modeline göre, en dış sabit yıldızlar küresinde başlayan hareket iç kürelerin her birine ardışık bir düzen içinde aktarılır. Onun toplamda yedi ayrı gökcisminin hareket ettiği yedi küreye ek olarak başkaca kürelerin varoluşunu öne sürmesinin nedeni de budur: gökcisimlerinin birbiriyle bağıntılı hareketlerini açıklamada bir kolaylık temin etmek. O, işte bu yüzden gezegenleri ve diğer gökcisimlerini taşıyan küreler arasına başka küreleri veya "tepkili katmanları" sokmak ihtiyacı duymuştur. Buna göre her küreye temas ettiği dış kürenin hareketi yoluyla aktarılan bir hareket söz konusu olur. Bu ise, her bir gökcisminin hareketinin, sadece kendi küresinden değil, fakat üzerindeki tüm kürelerden etkileneceği anlamına gelir. Aristoteles bu yeni küre veya tepkili katmanları, bazı ilk katman ya da kürelerin hareketlerini etkisiz hale getirmek ve böylelikle gökcisimlerinin düzenli hareketlerini açıklaya-

247 H. G., Topdemir, "Aristoteles'in Doğa –Fizik- Felsefesi", s. 15.
248 D. Furley, "Aristotle: The Philosopher of Nature", s. 18.
249 G. E. R. Lloyd, *Aristoteles*, s. 135.

bilmek için öne sürmüştür. Ama bu, en dış küreden başlayan dairesel hareketin iç içe geçmiş eş merkezli küreler üzerinden içeriye doğru aktarıldığı gerçeğini değiştirmez.

Aristoteles, her ne kadar oluş ve bozuluşa tabi olmayıp mükemmel olsalar da bütün bu gökcisimlerinin en dış küreden başlayan hareketlerinin failinin kendileri olamayacağı kanaatindeydi.[250] Dolayısıyla her hareket dizisinin kendisi hareket etmeyen bir ilk hareket ettiriciyi gerektirdiği genel öğretisine (*Fiz.*, 256b-257a) dayanarak, en dış küredeki hareketi başlatan ilahi bir güç ya da kaynak arayışı içinde olmuştur.

İlk Muharrik: Bunu, yani Aristoteles'in sistemi açısından en dış küreyi meydana getiren sabit yıldızlar kümesinin hareketini başlatacak bir gücün, üstelik ilahi bir gücün gerekliliğini açıklayabilmek için, onu bu noktaya getiren adımları bir kez daha gözden geçirmekte fayda olabilir. İşte bu çerçeve içinde onun kozmolojisi veya evren yorumunun esas itibarıyla iki ana teze dayandığını söylemek gerekir. Bunlardan birincisi, mekân ve zamana ilişkin tartışmasından da anlaşılacağı üzere, evrenin zaman içinde bir başlangıcı ve sonu olmadığı tezidir. İkincisi ise bir bütün olarak evrenin, kendisinde var olan her şeyi kapsayan sonlu bir bütün olduğu tezinden meydana gelir.[251]

Buna göre, daha önce bir boşluk veya boş mekân olamayacağını gösteren Aristoteles, evrenin dışında bir yer olamayacağını savunarak, onun sonlu olduğunu ortaya koymuştu. O, yine aynı şekilde hareket olmadan zamanın olamayacağını, zamanın parçaları veya anlarının birbirinden ayırt edilebilmeleri için zamanın gerekli olduğunu dile getirmişti. Fakat özellikle değişmeye ilişkin analizinden bir ilk hareket ile son hareketin olamayacağını gözler önüne seren Aristoteles, buradan hem hareketin hem de hareketin kendisinde gerçekleştiği zamanın ezeli olduğu sonucunu çıkartır. Hareketin ezeli olması içinse, hem harekete neden olan ezeli bir şeyin hem de bu hareketin kendisinde vuku bulduğu bir başka şeyin var olması gerekir.[252] Bunlardan ikincisi, hareketin kendisinde vuku bulduğu ve iç içe geçmiş küreler yoluyla yeryüzüne indirildiği yer, ilk gök, en dış küre olarak sabit yıldızlar küresidir.[253]

250 S. Broadie, "Heavenly Bodies and First Causes", s. 237.
251 D. Furley, "Aristotle: The Philosopher of Nature", s. 13.
252 O. Hamelin, *Le Système d'Aristote*, Paris, Vrin, 1985, s. 342.
253 D. Furley, "Aristotle: The Philosopher of Nature", s. 13.

Sabit yıldızlar küresinde gerçekleşen ve buradan yeryüzüne kadar indirilen hareket, astronomisinde de gördüğümüz üzere, eter adı verilen özel bir cisimden yapılmış gökcisimlerinin ezeli-ebedi dairesel hareketidir. Fakat bu, onların söz konusu hareketini, aynen bu dünyada olduğu gibi başlatacak, kendilerinin dışındaki bir güce ihtiyaç duymadıkları anlamına gelmez. Başka bir deyişle, sabit yıldızlar küresinin ezeli-ebedi hareketini başlatacak, kendisi hareket etmeyen bir "ilk nedenin" olması gerekir.[254] Aristoteles, bu sonuca iki şekilde varır:[255] Bunlardan birincisinde, değişmenin her zaman kuvveden fiile olduğunu söyleyen Aristoteles, gökcisimlerinin, yani yıldızların ve gezegenlerin hareketlerinin, ne kadar ezeli olursa olsun, belli bir kuvve veya potansiyel unsur ihtiva ettiklerini öne sürer.[256] Bunun nedeni ise, elbette onların eter gibi, ezeli-ebedi ve canlı olmakla birlikte, son çözümlemede "cisim" olan bir unsurdan meydana gelmeleridir.[257] Onlarda var olup harekette aktüelleşip gerçekleşecek olan bu potansiyel unsur, Aristoteles'e göre, bir hareket ettirici olarak, bütünüyle gerçekleşmiş, bilfiil olan bir güce ihtiyaç duyar. Söz konusu ilk hareket ettiricinin her ne olursa cismani hiçbir şey ihtiva etmemesi, tamamen bilfiil olması, sonsuz bir güce sahip bulunması ve dolayısıyla bölünemez olması gerekir (*Fiz.*, 267b).

Aristoteles, aynı sonuca bu kez gökcisimlerinin cismani değil de, canlı olmalarından hareketle varır.[258] Ezeli-ebedi bir hareket halindeki bu gökcisimleriyle kürelerinin, canlı olmaları nedeniyle, kendi kendilerini hareket ettirmeleri gerekir. Fakat o, bu noktada kendi kendini hareket ettiren varlık düşüncesinin, göksel varlıklar için belli bir tutarsızlık yarattığını savunur. Tutarsızlık, bir hareket ettiricinin hareketin hem öznesi hem de kaynağı olan bir unsur ihtiva etmesinden kaynaklanır. Kendi kendilerine hareket eden nesnelerde bile, hareket ettirilen ile hareketi başlatan şey, kavramsal olarak birbirinden ayırt edilebilir. Hareket eden her şey, aslında hareket ettirilir. Aristoteles, işte bu yüzden gökcisimlerinin sabit yıldızlar küresinden başlayıp yeryüzüne kadar uzanan nedensel hareketler dizisinin hareket etmeyen bir hareket ettirici tarafından başlatıldığını ileri sürer (*Fiz.*, 258b). Zira bu hareket ettiricinin kendisi de hareket halinde olursa, onun ha-

254 O. Hamelin, *Le Système d'Aristote*, ss. 346-347.
255 S. Broadie, "Heavenly Bodies and First Causes", s. 237.
256 G. E. R. Lloyd, *Aristoteles*, s. 127.
257 I. Bodnar – P. Pellegrin, "Aristotle's Physics and Cosmology", s. 289.
258 S. Broadie, "Heavenly Bodies and First Causes", s. 237.

reketini başlatan başka bir hareket ettiricinin olması gerekir. Bu da sonsuzca geriye gidişe yol açar. İlk hareket ettirici hareketsiz, kendisinde potansiyel ve dolayısıyla cismani hiçbir şey barındırmayan, bilfiil bir varlıktır.

Aristoteles'in sisteminde Tanrı'ya tekabül eden söz konusu hareket etmeyen ilk hareket ettirici, bununla birlikte, hareketin fail nedeni değildir. Bunun sözünü ettiğimiz genel nedenler dışında kalan en önemli nedeni, etkin nedenin bir oluşumla temasa geçerek etki etmesidir. Aristoteles, temasın karşılıklı olduğuna, onun olduğu her yerde bir tepkinin ortaya çıktığına inanır. Dolayısıyla, ilk hareket ettirici, dünyadaki değişme veya hareketlerin fail nedenleri gibi bir neden olsaydı, meydana getirdiği hareketten bir şekilde ya da ölçüde etkilenmiş ve dolayısıyla değişmiş olurdu. Aristoteles, buna izin vermez. Bu yüzden ilk hareket ettirici, karşımıza başka bir neden, ereksel neden olarak çıkar. *O, "aşk ve arzu nesnesi" olarak, hareket ettirilmeden hareket ettirir.*[259] Aristoteles'e göre, iyi ve yetkin olan bir şey, onu istediğimiz için, bizi harekete geçirir. Onun hareket etmeyen hareket ettiricinin neden oluşunu anlatmak isterken kullandığı model, fail neden veya sanatkâr modelinden ziyade, budur. İlk hareket ettirici, bir eylem sırasında iyiliği amaçlanan bir nesne ya da varlık anlamında değil de, eylem sırasında amaçlanan varlık anlamında, ereksel nedendir. O, sözgelimi sağlığın, harekete geçmemizin nedeni ve hareket geçerken amaçladığımız iyi olması anlamında bir ereksel neden, istek ve aşkımızın konusu olan bir varlık olarak karşımıza çıkar.

İlk hareket etmeyen hareket ettirici, büyüklüğü olmayan, algılanamayan, bütünüyle bilkuvve ilahi bir varlık olarak evrendeki hareketin kaynağıdır. O, gökcisimlerini final neden, yani arzunun ve aşkın konusu olarak hareket ettirir. Buna mukabil gökcisimleri hareketi dünyaya, fail neden olarak aktarırlar. Onlar, "hareket eden hareket ettiriciler"dir. İlk Muharrik tarafından hareket ettirilip, karşılığında kendileri de daha aşağıdaki gökcisimlerini ve ay altı âlemi harekete geçirirler.

Biyolojisi

Aristoteles'in sisteminde, kozmolojisi veya astronomisini biyolojisi takip eder. Biyoloji, onun gözünde hem ampirik hem de teorik yönüyle, doğa felsefesinin çok önemli bir parçasını meydana getirir.

259 G. E. R. Lloyd, *Aristoteles*, s. 128.

Bundan dolayıdır ki o, Yunan dünyasında canlı varlıkları konu edinen biyolojinin yetkin ve değişmez gökcisimlerini konu edinen astronomiden çok daha aşağı bir konuma oturtulmasına karşı çıkmıştır. Aristoteles'in, en azından epistemolojik açıdan astronomiyle aynı düzeye yerleştirdiği biyoloji söz konusu olduğunda, onun önemli bir parçasını meydana getiren botaniği öğrencisi Theophrastos'a bıraktığı kabul edilir. Aristoteles'in kendisi işte buna rağmen biyolojinin, en azından bilimsel bir disiplin olarak zoolojinin kurucusu olmuştur. Gerçekten de onun biyolojik düşünceyi Platoncu felsefenin etkisinden kurtararak müstakil bir bilim dalı haline getirdiği, bununla da kalmayıp ona, Darwin öncesi dönemde en büyük katkıyı yapan kişi olduğu söylenir.[260]

Aristoteles, genel yaklaşımını biyoloji alanında da devam ettirmiş, yöntem anlayışını aynı şekilde hayata geçirmiştir. Başka bir deyişle o, burada da hem bir spesyalist hem de bir teorisyen olarak karşımıza çıkar. Bu ise, elbette onun yönteminin, biyoloji alanındaki uygulamasıyla da, bir keşif bağlamına ek olarak bir açıklama bağlamından meydana geldiği veya bir genetik düzene ek olarak mantıksal bir düzen ihtiva ettiği anlamına gelir.[261] Bunlardan birincisi, aslında bir sistematikten, yani varlıklara ilişkin bir sınıflamadan meydana gelir. İkincisi ise bir tür meta-sistematik olarak bir açıklamadan, sınıflama kapsamı içinde geçen türler hakkında, belli bir tanım faaliyeti yoluyla açıklama getirilmesinden oluşur. Buna göre Aristoteles, birinci aşamada gerçek bir deneyimci olarak, olguları sistematik bir tarzda bir araya getirir ve doğayı olağanüstü çeşitliliğiyle gözler önüne serer. O, burada hayvanların yapı ve organlarının benzerlikleri üzerinde durur. Bir tür içerisinde erkek ile dişi arasındaki farklılıkları, hayvanların davranışlarını ve mizaçlarını, birbirleriyle olan ilişkilerini ve üremelerini inceler. Aristoteles, bu bağlamda 550 kadar hayvan türü inceleyip sınıflandırmış, elliden fazla tür üzerinde diseksiyon yapmıştır.[262] Aristoteles, söz konusu sistematik veya sınıflama aşamasından sonra gelen ikinci aşamada, bir teorisyen olarak, bu çeşitliliğin içinde var olan unsurlarla ilgili bağlantıları ortaya koyar. Onların oldukları gibi olmalarından sorumlu olan nedenleri, kendilerini her ne iseler o yapan özleri gözler önüne serer.

260 E. Mayr, *The Growth of Biological Thought*, s. 87.
261 M. Boylan, "Aristotle's Biology".
262 M. Boylan, "Aristotle's Biology".

Buradan da anlaşılacağı üzere, Aristoteles biyolojisinde meşhur varlık cetvelinin ara unsurlarını ortaya koyar. O, bu cetvelin başta dört öğe olmak üzere, en aşağı unsurlarını, daha önce fiziğinde gözler önüne sermişti. Astronomisi veya kozmolojisinde ise, başta İlk Muharrik ve sabit yıldızlar olmak üzere, cetvelin en yüksek unsurlarını ortaya koymuştu. Bu üçünün unsurları birbirlerine bağlandığında, denilebilir ki, kusurlu veya eksik olandan yetkin olana doğru giden bu hiyerarşi, cansız varlıklardan başlayıp bitki ve hayvanlar üzerinden insana varır. Önce inorganik ile organik olan ve sonra da bitkilerle hayvanlar arasındaki derecelenmeyi olduğu kadar sürekliliği de veren bu varlık cetvelinin temel kavram çifti madde ve formdur. Bununla birlikte, *hiyerarşinin ölçüsü veya belirleyici unsuru esas itibarıyla organların farklılaşması ve işlevsel kapasitelerin miktarındaki artış olduğu için, form kavramının madde kavramı karşısında bir önceliği vardır.*[263] Bu ise elbette onun biyolojisinde de formel ve final nedenleri ortaya koyan teleolojik bir açıklamanın maddi açıklamadan önce geldiğini ortaya koyar.

Teleolojizm: Gerçekten de Aristoteles, biyolojisinde, özcü ve işlevselci bir bakış açısını, felsefesinin diğer bölümlerinde olduğundan çok daha büyük bir açıklık ve netlikle gözler önüne serer. Final nedenlerin doğanın işleyişinde ve doğal ürünlerde çok daha belirgin olarak ortaya çıktığını savunur:

> Bir hareketin kendisine yöneldiği herhangi bir amacın var olduğu her yerde, biz her zaman bu nihai amacın, hareketin amacı olduğunu söyleriz. Bu nedenle de bizim Doğa adını verdiğimiz şeye tekabül eden bir şeyin gerçekten var olmak durumunda olduğu açıktır. Zira var olan bir tohum canlı varlıkta herhangi bir değişmeye neden olmadığı gibi, herhangi bir değişmeden de canlı varlık çıkmaz; ama her tohum belli bir ebeveynden çıkar ve belli bir neslin ortaya çıkmasına neden olur. Dolayısıyla da hâkim olan etki ve yavrunun yapıcısı tohumdur (*De Part.*, 641b).

Buna göre, türlerin evrimiyle ilgili bir teoriden yoksun bulunan Aristoteles, türün olgun ya da gelişmiş üyesini biyolojinin çıkış noktası olarak alır. Bu olgun üye ya yetişkin bir köpek ya da insan, tam

263 M. Matthen, "Teleology in Living Things", ss. 336-337.

olarak gelişmiş bir meşe ağacı olabilir. Bu, aşağıdan yukarıya doğru ilerleyen Demokritos'un yaklaşımıyla tam bir karşıtlık sergiler. Bu noktada atılacak ilk adım konu edilen hayvanın hayat tarzını veya yaşam biçimini anlamaya ve onun hayatta kalmak ile yeniden üremek için neye ihtiyaç duyduğunu tespit etmeye çalışmaktır. İşte bu ikisi, ilgili hayvanın yapısını ve davranışını anlamak açısından özsel bir önem taşır.[264] Her hayvan belli bir çevre içinde var olur ve onun yaşadığı çevrenin doğası, hayvanın hayatta kalma ve üreme kapasitesi için neyin iyi olacağını belirler. İşte bu, parçanın *kendisi için* var olduğu ve sahip olduğu yapıya *kendisinden dolayı* sahip olduğu en önemli neden olarak, final nedendir.

Aristoteles'e göre, canlı varlıkları ve hayatla ilgili süreçleri anlamak ve açıklamak isteyen doğa filozofu için, ereksel nedenlerin maddi ya da fail nedenler karşısında bir önceliği olmak durumundadır. O, bu bağlamda önce organizmanın fiilen ne yaptığına bakmak, sonra da onun çeşitli organlarıyla dokularının bütün bunları nasıl yapabildiğini araştırmak gerektiğini savunur. Organizmanın organlarının fiilen yapmakta olduğu şeyleri yapacak şekilde nasıl "geliştiklerini" anlamaya çalışmanın önemi üzerinde duran Aristoteles, araştırılan organizmanın parçalarının kendisi için var oldukları fonksiyona, şu halde açıklama bakımından öncelik verir.[265] Aristoteles, organizmanın veya hayvanın gelişimin çeşitli evrelerini açıklamak söz konusu olduğunda, yine açıklama yönünden önceliği gerçekleşmiş veya fiili varlığa yükler. Demek ki onun biyoloji alanındaki teleolojizminin anahtarının erkek ebeveynin formuyla ürünün formunun özdeşliğinde bulunur. Bu ise, onun biyolojisinde organizmanın parçalarının kendisi için var olduğu ereksel nedenin fail neden başlığı altında gündeme geldiği anlamına gelir. Ebeveynin spermleri babanın formunu taşıyıp çocuğa aktarır.

Aristoteles, formun aktarılmasıyla ilgili bu mekanizmayı *Hayvanların Oluşumu* adlı eserinde uzun uzadıya anlatır. O, burada Hipokrates'in, çocuğun ebeveynlerine olan benzerliğinden hareketle, meninin erkeğin bedeninin bütün parçalarından geldiğini bildiren *pangenesis* öğretisini reddeder.[266] Üremeyi açıklama noktasında, bunun yerine kendi madde-form öğretisini kullanır. Buna göre embriyonun maddesi anne, formu da baba tarafından sağla-

264 D. Furley, "Aristotle: The Philosopher of Nature", s. 28.
265 J. G. Lenox, "Form, Essence and Explanation in Aristotle's Biology", s. 352.
266 W. D. Ross, *Aristoteles*, s. 145.

nır. Zira meni, kendisinde embriyonun parçalarının kendi uygun düzeni ve formu içinde büyüyüp gelişmesine neden olacak hareketleri taşır. Söz konusu hareketlerin yetişkin erkeğin ruhundan geldiğini söyleyen Aristoteles, onları taşıyan meninin kan olmamakla birlikte, kan gibi düşünülmesi gerektiğini ileri sürer. Öte yandan dişide erkeğin menisine karşılık gelen şey adet kanamasıdır. Başka bir deyişle, dişinin hayati vücut ısısının daha düşük olması nedeniyle meniye dönüştüremediği fazla kandır.[267] Dolayısıyla meni, adet kanamasından daha fazla form kazanmış olduğu için, çocuğun formel veya fail nedeni olma rolünü oynar.[268] Buna mukabil adet kanaması maddi nedendir. Zira erkek ebeveyn dişi ebeveyni, aynen sütü peynire dönüştüren maya gibi harekete geçirir. Şu halde, doğayla sanatsal üretim arasındaki benzerlik burada daha bir açıklıkla ortaya çıkar:

> Erkeğin salgıladığı meni, embriyonun bir parçası değildir; aynı şekilde marangozdan da maddeye maddi hiçbir şey geçmez. Bununla birlikte, şekil ve form, onun başlattığı hareket sayesinde, kendisinden maddeye aktarılır. Marangozun aletlerini harekete geçiren elleri, maddeyi harekete geçiren de onun aletleridir. Marangozun kendi sanatına ilişkin bilgisi ve formun kendisinde bulunduğu ruhu, belli türden bir hareketle meydana getirilen nesnenin değişen doğasına bağlı olarak değişen bir hareketle, onun ellerini veya başka herhangi bir parçasını harekete geçirir. Aynı şekilde, meni salgılayan bu hayvanların erkeğinde doğa, meniyi bir araç olarak ve sanki bilfiil harekete sahipmiş gibi kullanır (*On Gen.*, 730b).

Buradan da anlaşılacağı üzere, Aristoteles doğal ve içkin teleolojisinde, hayvanların oluşumu söz konusu olduğunda, ebeveynlerden gerek erkek ve gerekse dişi olanın farklı rolleri olduğunu ve farklı etmenleri temin ettiğini söyler. Embriyonun maddesi ve gelişimi dişi tarafından sağlanır, bu maddenin alacağı form ise erkekten gelir. Tıpkı marangozun ortaya çıkardığı ürünün formunun ağaca onun sanatı ve aletleri tarafından kazandırılması gibi, dünyaya gelecek canlının formu da, doğanın bir alet olarak kullandığı meni yoluyla temin edilir. Buna göre canlıların oluş sürecinde, madde ya da

267 W. D. Ross, *Aristoteles*, s. 146.

268 D. M. Henry, "Generation of Animals", s. 369.

malzeme dişi tarafından sağlanırken, gelişmenin gücü ve karakteri erkekten gelir.[269]

Ruh Kavramı: Embriyonun sonradan farklılaştığını, onun gelişiminin zamansal bir dizi içinde gerçekleştiğini ileri süren Aristoteles, özellikle organ bakımından farklılaşmayı, güç ve işlev yönünden gelişmeyi açıklamak için *psûkhe* kavramına başvurur. Forma, hayatın tanımlayıcı ilkesine tekabül eden *psûkhe* onda her şeyden önce üç canlı şey türünü, yani bitkileri, hayvanları ve insanları birbirinden ayırmaya yarar.[270] Başka bir deyişle, ruh, onda öncelikle bir bedenin canlı olma nedeni olarak ortaya çıkar. Evrendeki doğal yerlerine doğru hareket eğilimlerine rağmen dört öğenin ve bu dört öğeden müteşekkil bileşiklerin ruhu olmadığını ileri süren Aristoteles'te, sadece canlı varlıkların ruhları vardır (*Ruh Üz.*, 412a, 413a, 431a).

Fakat buradan bir ruhu olan bütün canlı varlıkların aynı güç ya da kapasitelere sahip olduğu sonucu çıkmaz. Aristoteles, işte bunun tam tersine, canlı varlıkların kapasitelerinin bir tür hiyerarşiye, her tabakası veya kapasitesi bir alttaki kapasiteyi varsayan bir piramide yol açtığını söyler. Buna göre bitkilerin besleyici ruhları vardır; hayvanlar bitkilerin besleyici ruhlarına ek olarak, algısal ruha sahip olurlar. Oysa insanların, nebati ve hayvani ruhların dışında, bir de akli ruhları vardır. Buradan da anlaşılacağı üzere, onun varlık cetveli veya merdiveninde üstte olan her aşama ya da adım, ruhun alttaki aşamaya ek birtakım kapasite ya da güçler kazanmasıyla karakterize olur.

Türler arasında, bitki ya da hayvan tarafından hayata geçirilecek fonksiyonların sayısı ve karmaşıklığıyla belirlenen, aşağıdan yukarıya doğru bir düzen bulunduğu düşüncesi, şu halde Aristoteles'e türlerle ilgili bir sınıflama geliştirme imkânı vermiştir. Bu sınıflamanın en altında bulunan bitkiler, canlı organizmaların sahip olduğu en temel gücü, sırasıyla beslenme ve yeniden üreme fonksiyonlarını yerine getirirler (*Ruh Üz.*, 414a). Buna göre bir bitkinin amacı, kendisinin büyüyüp gelişmesini temin edecek şekilde birtakım maddeleri alıp işlemektir. Beslenme, Aristoteles'in gözünde, bütün canlıların sahip olduğu en temel güç ya da kapasite olup, o olmadan hiçbir canlı yaşayamaz (*Ruh Üz.*, 415a). Yine, bütün canlılara ortak olan ikinci kapasite üreme kapasitesidir. Bu kapasite sayesinde canlılar kendilerine benzeyen ürünler verirler. Buna göre beslenme bir canlı

269 J. H. Randall, *Aristotle*, s. 239.

270 C. Shields, "The Aristotelian *Psukhe*", s. 294.

varlık veya bireyin bir birey olarak varlığını koruması, üreme ise onun kendisi gibi bir varlık meydana getirerek neslini devam ettirmesidir.

Buradan iyi işleyen, fonksiyonunu layıkıyla yerine getiren besleyici bir ruha sahip olmanın, ilgili bitki için pozitif bazı sonuçları olacağı sonucu çıkar. Sözgelimi bu kapsam içinde gündeme gelecek bir ağacın boyu uzun olacak, daha uzun yaşayacak ve daha gürbüz olup çok daha fazla tohum bırakacaktır. Bununla birlikte, Aristoteles açısından doğanın nihai amacı türlerin korunması olduğundan, beslenme türün korunması ve devamı açısından sadece bir araç olmak durumundadır.[271] Zira türün devamını sağlama fonksiyonunu yerine getirebilmesi için canlı varlığın büyümesi, gelişmesi ve böylelikle de üreme görevini yerine getirebilecek bir olgunluğa erişmesi gerekir.

Hayvanlar ise, besleyici ruha ek olarak, iştiha, duyum ve hareket güçleriyle belirlenen hayvani bir ruha sahip olurlar (*Ruh Üz.*, 414a-b). Bununla birlikte, bütün hayvanların tam tamına aynı güce sahip oldukları söylenemez. Sözgelimi, köpekler diğer hayvanlardan daha iyi koku alır. Öte yandan bir köpek diğerinden çok daha hızlı koşabilir. Birinci köpeğin, bu anlamda, yani gücünü daha çok gerçekleştirmek, fonksiyonunu daha iyi yerine getirmek anlamında daha iyi bir köpek olduğu söylenebilir.[272]

İnsanlara gelince, onlar bitkilerin besleyici, hayvanların iştaha, duyum ve hareket gücüyle belirlenen hayvani ruhlarına ek olarak, rasyonel bir ruha sahip olurlar. Buna göre, insan duyumlar alır, gelen malzemeyi analiz edip işler. Sonra da potansiyelini bütünüyle gerçekleştirecek şekilde teorik ve pratik bilgiye yükselir. Başka bir deyişle, tıpkı hayvanların bitkilerin besleyici ruhlarına ek olarak hayvani bir ruhun gelişiyle birlikte daha karmaşık bir varlık düzeyine yerleşmeleri gibi, insan da, bitkilerle hayvanların ruhlarına rasyonel bir ruhun eklenmesiyle birlikte, daha üst bir varlık düzeyine yerleşir. Söz konusu sınıflamayı veya sistematik düzeyi, Aristoteles'in biyolojisinde, daha önce de belirttiğimiz üzere, bağlantıları kuran mantıksal veya meta sistematik bir düzey tamamlar.[273] Bu durumda, insanların belli bir şey tipi veya türü meydana getirdikleri, onların yakın grubu veya cinsinin hayvan veya Aristoteles'in terminoloji-

271 A. Arslan, *Aristoteles*, s. 219.
272 M. Boylan, "Aristotle's Biology".
273 M. Boylan, "Aristotle's Biology".

siyle, kanlı hayvan oldukları söylenebilir. Cins, türün sadece kendisinin bir alt kümesi olduğu, daha geniş grup olduğu söylenebilir. Belli bir türü, aynı cins içindeki diğer türlerden ayıran şey ise türsel ayırımdır, yani tanımlayıcı veya özsel özelliktir. İnsan örneğinde, türsel ayrımımız "akıllılık"tır. İnsanı "akıllı hayvan" olarak tanımladığımız zaman, insan tür, hayvan cins ve "akıllılık" da türsel ayırım olarak karşımıza çıkar.

Psikolojisi

Aristoteles felsefesinin oldukça önemli bir başka bölümü de onun "ruha ilişkin araştırma" (*hê tês psukhês historia*) adını verdiği psikoloji oluşturur. Hatta psikoloji, bir anlamda onun felsefesinin temelini oluşturur. Bunun da en önemli nedeni, psikolojinin insan ruhuna ve dolayısıyla algıya, düşünceye, konuşmaya ve eyleme ilişkin genel bir kavrayış üzerinden metafiziği, mantığı, bilim kuramı, etiği ve politikası için bir temel sağlamasıdır. Dahası, onda ruha ilişkin bilgi, en temel ve en yüce varlık üzerine sağladığı bilgiden dolayı, en yüksek bilgiyi meydana getirir.[274]

Aristoteles'in psikolojisi, dahası sonraki felsefelere, bütün bir Batı felsefesi geleneğine olduğu kadar, İslam felsefesine de etki yapmıştır.[275] Bununla birlikte, bu etki zaman zaman da Aristoteles'in psikolojisinin veya ruh anlayışının yanlış anlaşılmasına yol açmıştır. Onun psikolojisi, modern anlamda bir psikoloji olmadığı gibi bir zihin felsefesi de değildir. Aristoteles'in psikolojisini, modern psikolojiye yakınlaştıran belki de tek unsur, onun psikolojiyi metafiziğin bir parçası olarak değil de, doğa felsefesi veya biliminin bir parçası olarak ele almasından oluşur. Fakat o, modern psikolojinin yaptığı gibi sadece zihinsel fenomenler üzerinde yoğunlaşmaz, esas itibarıyla veya sadece insan bilgisini temellendirme cihetine gitmez. Öte yandan Aristoteles'in *psukhê*si zihne de eşitlenemez. Onun bir bütün olarak ruh üzerinde odaklaşan psikolojisi, insana özgü rasyonel ruh üzerinde olduğu kadar, biyolojisinde de gösterdiğimiz üzere, nebati ve hayvani ruhlar üzerinde de durur.

Ruhun Doğası: Aristoteles, bu konuda da, diğer incelemelerinin genel çizgisini devam ettirir. *De Anima*'nın birinci ve ikinci kitaplarında, kendisinden önceki filozofların ruh görüşlerini ele alıp bunların eksiklik veya hatalarını gösterdikten sonra, kendi anlayışını

274 Aristoteles, *De Anima/Ruh Üzerine* 414a.
275 V. Caston, "Aristotle's Psychology", s. 316.

ortaya koyar. Onun eleştirip reddettiği bu görüşler arasında, ruhu maddeye eşitleyen atomcuların indirgemeci ruh görüşü, onu maddi şeylerin bir araya gelişinin sonucu olan uyum olarak gören Empedoklesçi epifenomenalist *psukhê* anlayışı ve Pythagorasçıların ruhu ölümsüz bir töz olarak değerlendiren dini ruh anlayışı bulunmaktadır.

Ona göre, ruh her şeyden önce bir töz olmak durumundadır. Töz ise üç şekilde, sırasıyla madde, form ve maddeyle formdan meydana gelen bir bileşik olarak var olabilir. O, bunlardan birincisini, ruhun madde olmadığını söyleyerek elimine eder. Çünkü madde potansiyel bir ilke olup, insan söz konusu olduğunda et ve kemikten oluşan madde kütlesi, sadece potansiyel olarak canlı bir varlıktır. O, ancak form kazandığı zaman fiilen canlı bir beden haline gelir. Aristoteles, işte bu temel üzerinde ruhun bir şeyin maddesi olamayacağını söyler:

> Çünkü ruh bir beden değil, fakat bedenin herhangi bir şeyidir. Bu nedenle ruh, bir bedende ve belirli bir nitelikteki bedende bulunur (*Ruh Üz.*, 414a).

Demek ki ruh beden değildir, ama bedenle yakından ilişkilidir. Başka bir deyişle, bir organizmanın ruhu madde olmamakla beraber, maddede var olur. Bunun nedeni ise, madde ve bedenin sadece bilkuvve ya da potansiyel olarak var olduğu yerde, *ruhun fiil ya da edimsellik ilkesi olması, bilfiil varoluşa sahip bulunmasıdır.*[276]

Aristoteles, bundan sonra canlı bir varlığın ruhunun madde ve formdan meydana gelen bir bileşik olabilmesi alternatifini eler. O, buradaki argümanında öncelikle ruhun hayatın ilk ilkesi olduğunu öne sürer. Oysa madde ve formdan meydana gelen bileşik, ilk olmayıp sonra gelir, madde ile formun bir araya gelişinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Bu ise ikinci olarak, madde ile formun ayrı ayrı, madde ve formdan meydana gelen bileşikten hem mantıksal olarak hem de açıklama yönünden önce olduğu anlamına gelir. Bu durumda ruhun ya madde ya da form olması gerekir. Onun madde olmadığını daha önce göstermiş olan Aristoteles, *ruhun form olduğunu ileri sürer* (*Ruh Üz.*, 412a).

Ruh, form anlamında tözdür; o, canlı bir şeyin yapısal ilkesidir. Dahası ruh, belli bir cismin, yani bilkuvve olarak canlı olan bir cis-

276 J. A. Vella, *Aristotle: A Guide for the Perplexed*, s. 90.

min formudur. Bununla birlikte, biz ruhun, bir beden bilkuvve olarak değil de, fiilen canlı olduğu zaman bedende mevcut olduğunu söyleriz. Ruh, öyleyse bilfiil olan bir töz olarak bir tür fiildir, edimselliktir. O, gerçekte hayat potansiyelinin gerçekleşmesi, fiiliyata dönüşmesidir.

Hilomorfizm: Aristoteles'in form olarak ruh görüşü, bize onun hilomorfizmini verir. Hilomorfizm, madde anlamına gelen *hûle* ile şekil anlamına gelen *morphê* sözcüklerinden türetilmiş bir deyim olarak, madde ve formun ayrılmaz birliğini savunan yaklaşımı ifade eder. Aristoteles'in bu yaklaşımda ifadesini bulan görüşüne göre, canlı bir varlık, maddesi ve formu yardımıyla analiz edilebilecek kompleks bir birlik meydana getirir. Madde ve form veya beden ve ruh, gerçeklikte birbirinden ayrılmaz, fakat birbirlerinden sadece düşüncede ayırt edilebilirler. Başka bir deyişle, canlı varlıkları maddeleri ve formları üzerinden düşünebilmekle birlikte, sadece madde veya forma, salt beden veya ruha sahip olan canlı varlıklardan söz etmek mümkün değildir. Aristoteles'te canlı varlık, bu yüzden form kazanmış maddenin veya cisimleşmiş ruhun birliğini ifade eder.

Aristoteles'in söz konusu hilomorfist ruh görüşü, ruhu, atomcuların veya materyalistlerin yaptıkları gibi, maddeye indirgeyen eleyici veya indirgemeci ruh görüşlerinin tam karşısında bulunur. Öte yandan o, beden ve ruhu, Pythagorasçılarda, Platon'da ve Descartes'ta olduğu gibi, ayrı varlık veya tözler olarak gören düalist yaklaşımlardan da farklılık gösterir.[277] Bütün bu düalist felsefelere ortak olan husus, onların canlı varlığı veya insanı iki ayrı töz ya da gerçeklikten, yani beden ve ruhtan müteşekkil bir varlık olarak görmeleridir. Bu felsefeler, dolayısıyla ruhu kendinden-kaim bir gerçekliğe sahip olan, bedenden ayrılabilir bir töz olarak ele alırlar. Örneğin, Platon'a göre, bir ruh beden içine hapsolunmuş bağımsız bir tözdür. Aristoteles'in hilomorfizmi bunu hiçbir şekilde kabul etmez.[278] Onun bakış açısından ruh, bir varlık ya da gerçekliğe sahip olmak bakımından bir tözdür, ama müstakil ve kendinden-kaim bir varlığa sahip olmak bakımından töz değildir. O, "doğal bir cismin", yani bir bedenin formu olmak anlamında tözdür. Ruh, bu yüzden beden içine hapsolunmuş bir töz olmayıp, bir bedenin kapasitelerinin gerçekleşme ilkesi ya da formudur.[279]

277 J. A. Vella, *Aristotle: A Guide for the Perplexed*, s. 90.
278 V. Caston, "Aristotle's Psychology", s. 318.
279 J. A. Vella, *Aristotle: A Guide for the Perplexed*, s. 92.

Cisim veya maddenin formu olarak bir töz olan ruh, bedenin aktüalitesi, yani edimselliğidir. Aristoteles, buna ek olarak sadece uygun bir cismin, yani organik bir bedenin ruhun maddesi olabileceğini öne sürer. Başka bir deyişle, ruhun bedenin fiili ya da edimselliği olması, onun bedeni canlı bir varlığın bedeni haline getiren şey olduğu anlamına gelir. Buna göre, hiçbir beden, ruh kazanmadığı sürece, fiilen bir beden haline gelemez. Bu yüzden Aristoteles ruhun bedenin formu olduğunu söylerken, onun bedenin salt şekli veya arızi bir özelliği olduğunu anlatmak istemez. Ruh, insan varlığının özüdür, onu olduğu şey yapan aktüalite ilkesidir. Buna göre, ölü bir beden, ne kadar cansız olursa olsun, bir şekle sahip olmaya devam eder. Ruh, bu yüzden bedenin şekli değildir. O, canlı bir varlığın bireysel kapasitelerine temel oluşturan yapı ya da özdür.[280] Buna göre, insan varlığının ruhu, onun bu düzeye özgü faaliyetlerini temellendiren akli ruhtur.

Aristoteles, ruhun doğasını işte bu temel üzerinde belirledikten, onun belli bir cismin, yani organik bedenin fiili ya da edimselliği olduğunu söyledikten sonra, söz konusu edimselliğin ilk türden bir edimsellik olduğunu dile getirir. Başka bir deyişle o, iki tür fiil ya da edimsellik arasında bir ayrım yapar. İlk tür edimsellik, hayata geçirilmeyen bir kapasite veya gücün mevcudiyetini ifade eder. Bu, *heksis* veya *entelekheia*dır. Buna göre, bilgi insanda mevcuttur, fakat kullanılmamaktadır. İkinci tür edimsellik, var olan bir kapasitenin hayata geçirilmesi olarak *energeia*dır. Burada bilgiye sahip olan insan onu hayata geçirir, bu bilgi üzerinden tefekkürde bulunur.

Demek ki ruh, bir şey olmayıp bir fiildir; canlı bir varlığın bir bitki, hayvan veya insan oluşunu belirleyen özdür; bir bitki, hayvan veya insanın cismi veya bedeninin güç ya da kapasitelerinin toplamıdır. Bu güç ya da kapasiteler, bitki için nebati ruha karşılık gelip beslenme ve üreme fonksiyonlarından oluşur. Söz konusu güç ya da fonksiyonlar, hayvanda, beslenme ve üremeye ek olarak, duyum ve hareketle belirlenen hayvani ruh başlığı altında toplanırlar. İnsan ise, bütün bunlara düşünmeyle belirlenen bir rasyonel ruha sahip olur.

Duyum: Aristoteles, insan ruhunun kapasite ya da işlevlerini ele almaya geçtiği zaman, önce insanın hayvanlarla ortak olan işlevlerini tartışmaya başlar. Bunlardan duyum veya algı (*aisthêsis*), Aristoteles'te düşünme ve bilginin temelini oluşturduğu için, özel

280 C. Shields, *Aristotle*, s. 274.

bir önem taşır. Arzu ise insandaki motivasyonun ve dolayısıyla eylemin en önemli kaynağı olduğu için önem kazanır.[281]

Bunlardan duyum söz konusu olduğunda, Aristoteles öncelikle kavramsal sonra da fizyolojik ve nedensel bir açıklama geliştirir. Bunlardan kavramsal açıklama söz konusu olduğunda, bilişsel bir faaliyet olarak duyum belli nesne türlerinin gerçekleşmesi olup, her özel duyu kendine özgü nesnesiyle tanımlanır. Buna göre işitmenin nesnesi şu ya da bu sestir (*Ruh Üz.*, 428a). Görme bir rengi görme, işitme ise bir sesi işitmedir. Bu, duyu organların neden kendilerini algılamadıklarını açıklar. Duyular, kendilerini algılamazlar; göz kendini görmediği gibi, kulak da kendisini işitmez. Onlar, bunun yerine kendilerine dışsal ve kendilerine özgü bir nesneyi algılarlar (*Ruh Üz.*, 417a).

Duyumun fizyolojisine gelince, Aristoteles, bu sürece nedensel terimlerle yaklaşır.[282] Yani, duyu organlarımızı bir şekilde etkileyen bir algı nesnesi olduğunu söyler. Duyuların sadece kendilerine dışsal bir şey mevcut olduğu zaman algılayabilmeleri olgusu, ruhun bir kapasitesi olarak duyuların da, öncelikle kuvve olarak var olduklarını gösterir. Çünkü duyular, her ne kadar potansiyel olarak algılayacak şekilde olsalar da her zaman algılamazlar; fiilen sadece kendilerinin dışında bir nesne mevcut olduğu ve bu nesne tarafından etkilendikleri zaman algılarlar. Bu ise duyumun, tıpkı ruhun kendisi veya diğer bütün kapasiteleri gibi, duyu organlarına sahip bir bedenin ilk türden fiili veya edimselliği (*entelekheia*) olduğu anlamına gelir.[283] Ama o, bir nesne tarafından etkilendiği zaman, ikinci türden bir edimselliğe (*energeia*) ulaşır.

Duyu organının kendisinin dışındaki bir nesne tarafından etkilenmesi söz konusu olduğunda, Aristoteles doğa filozoflarının "benzerin benzerini etkilediği" görüşünü, değişikliğe uğratarak benimser:

> Önce etkilenmek, bir taraftan hareket ettirilmekle ve diğer taraftan etki etmekle özdeşmiş gibi konuşuyoruz; çünkü başka yerde açıkladığımız gibi, hareket, bitmemiş olsa da belli bir fiildir. Oysa her şey, bir failin eyleminden ve belli bir failin eyleminden etkilenir ve onun tarafından hareket ettirilir.

281 D. K. W. Modrak, "Sensation and Desire", s. 310.
282 J. A. Vella, *Aristotle: A Guide for the Perplexed*, s. 99.
283 D. K. W. Modrak, "Sensation and Desire", s. 311.

> Buradan şu sonuç çıkar: Bir anlamda benzer benzerin fiilinden, fakat diğer bir anlamda, açıkladığımız gibi, benzemeyenin fiilinden etkilenir (*Ruh Üz.*, 417a).

Duyum ya da algı, Aristoteles'e göre, bir tür etkilenmeden meydana gelir. Bu yüzden onun algı kuramı nedensel bir kuramdır. Söz konusu etkilenme, öncelikle benzerin benzerini etkilemesidir. Çünkü gerek duyu organı gerekse algılanan nesne dört temel unsurdan müteşekkil olan varlıklardır. Ama ikinci bir anlamda duyu organı kendisine benzemeyen bir şey, yani duyu nesnesi tarafından etkilenir. Duyu-organı, nihayet, algı faaliyeti yoluyla duyulmadığı nesneye benzer hale gelir, bir anlamda onun gibi olur. Bu, elbette duyu-organının algıda nesnenin duyusal formunu alır, bu formu almak suretiyle de ona benzer hale gelir:

> Genel olarak her duyumlama için şunu anlamak gerekir: Balmumu, demire ya da altına dönüşmeden, yüzüğün izini taşır ve balmumundaki iz, altın veya tuncun izi değil fakat altından veya tunçtan mührün izidir. Duyu da aynen böyledir; o, maddesiz duyulur formların toplanma yeridir. Duyu renge, tada veya sese sahip her duyusal şeyin etkisinde kalır; bu etkilenmenin nedeni, duyusalların özel bir şey olmaları değil, belli bir niteliğe ve forma sahip olmalarıdır (*Ruh Üz.*, 423a).

Özel duyulara veya duyuların özel nesnelerine ek olarak, Aristoteles bir de kendisine özgü bir duyu organı olmayan, ortak bir duyuya veya birden fazla duyuya ortak olan nesneler olduğunu söyler (*Ruh Üz.*, 418a). Ona göre, hareket, sükûnet, sayı ve biçim gibi tek bir duyunun özel, kendisine özgü nesnesi olmayan, fakat tüm duyulara ortak olan belirli şeyler vardır. Bu açıdan bakıldığında, beyazın bir renk olarak yalnızca görme duyusunun nesnesi olduğunu söyleyebiliriz; renge dokunulamadığı gibi o işitilemez de. Fakat hareket hem görme hem de dokunma duyusuyla algılanabilir. Aristoteles hem renk gibi özel duyu nesnelerinin hem de biçim gibi ortak duyu nesnelerinin ayrı duyular için özsel olduğunu söyler.

O, bu ikisi dışında, bir de arızi olarak algılanabilir olan nesneler bulunduğunu söyler. Onun bu bağlamda verdiği örnek, Diares'in oğludur. Gördüğümüz her zaman bir renktir, bununla birlikte gördüğümüz şey aynı zamanda bireysel bir varlık, örneğin Diares'in oğlu olabilir. Başka bir deyişle gözlerimizi kullandığımız zaman

rengi görmek zorundayız, başka bir seçeneğimiz yoktur. Fakat bir bireyi, bireysel bir varlığı, Diares'in oğlunu görmemiz, özsel değildir. O, herhangi bir zamanda gözümüzün nesnesi olabilir, fakat olması için bir zorunluluk yoktur.

Aristoteles, yine duyum bağlamında, onda yanlışın hiçbir şekilde söz konusu olamayacağını ifade eder.[284] Daha doğrusu duyumun sözünü ettiğimiz üç ayrı nesnesinden birincisinde yanlışın mümkün olmadığını ifade eder. Zira her özel duyu kendi nesneleriyle ilgili olarak hüküm verir ve algıladığı bir rengin ya da bir sesin var olduğu konusunda yanlışa düşmez. Bir duyu yalnızca kendi özel nesnesiyle ilgili olduğunda, örneğin görme beyaz bir şeyi görme olduğu zaman, burada yanlış yapma olasılığı hiç yoktur. Zira yalnızca duyum söz konusu olduğunda, algılanabilir olan formu alma tümüyle pasif bir şeydir ve burada yargı işe hiç karışmaz. Bununla birlikte o, renkli nesnenin nerede ya da ne olduğu veya sesi üreten nesnenin ne ya da nerede olduğu konusunda yanılabilir. İnsan olarak biz, bir renge ya da bir sese ilişkin izlenimi kaydederken hiçbir şekilde yanlışa düşmeyiz, fakat yanlışa, duyumlarımızı yorumlarken, örneğin şu beyaz rengi bir nesneyle özdeşleştirir ya da şu ince sesin bir trompetten geldiğini iddia ederken düşebiliriz. Demek ki bir şeyin ne ya da kim veya nerede olduğu konusunda yanılma türünden algısal yanlışlar, doğrudan doğruya yargı yoluyla meydana gelir.

Duyumla ilgili sonuncu önemli husus, duyumların kendi aralarında bir hiyerarşiye tabi olmalarıyla ilgilidir. Bu hiyerarşinin en altında dokunma duyusu bulunur; başka bir deyişle, algılayan hayvanlardan hepsi de dokunma duyumuna sahip olurlar (*Ruh Üz.*, 413b). Söz konusu duyu, hayvanların sahip olabildikleri en temel kapasite olup, hiçbir varlık bu kapasite olmadan algılayamaz.

Arzu: Dokunma kapasitesine sahip olan hayvan aynı zamanda arzulama kapasitesine sahip olabilmektedir:

> Bitkiler yalnızca beslenme yetisine sahiptirler, diğer varlıklar buna ve ayrıca duyumlama yetisine sahip olurlar; duyumlama yetisine sahip olmaları durumunda, isteme yetisine de sahip olurlar; çünkü iştahın, cesaretin ve iradenin kaynağı isteme yetisidir. Hayvanların hepsi duyulardan hiç olmazsa birine sahiptir ve duyumlamanın olduğu yerde, hem haz ve elem, hem de haz ve eleme neden olan şey vardır ve bu halle-

284 T. Irwin, *Aristotle's First Principles*, s. 314.

re sahip varlıkların iştahı da vardır, çünkü iştah, hoşa giden şeyin istenilmesidir (*Ruh Üz.*, 413a-414b).

Demek ki arzu duyumla birlikte ortaya çıkar. Duyumlama faaliyeti sırasında kendilerinin dışındaki belirli nesneler haz, bazıları da acı verici şeylerdir. Onlar, haz veren şeyleri ister veya arzu ederlerken, acı verici şeylerden kaçarlar. Bitkilerin sadece beslenme kapasitesine sahip oldukları ve dolayısıyla haz ve acıyı deneyimlemedikleri yerde, hayvanların ruhları söz konusu arzulama kapasitesi tarafından yönetilir.

Bununla birlikte, hayvanlar sadece tek bir arzu türüne, duyumsal isteğe sahip olurlar. Buradan da anlaşılacağı üzere, Aristoteles arzuyu, insandaki harekete geçirici gücü veya güdülenmeyi, insanların neler tarafından ve neden dolayı harekete geçirildiklerini açıklamak amacıyla gündeme getirir (*Ruh Üz.*, 433b). İsteme gücü ya da kapasitesi, onun gözünde, insanı bedenin sinir, kas benzeri bedensel parçalarını uyarmak suretiyle harekete geçiren psişik bir faaliyettir.[285] Bu yüzden, arzu hareket ettirilen bir hareket ettiricidir, onun nesnesi, yani arzulanan şey ise arzunun hareket etmeyen hareket ettiricisidir.

O, üç tür arzuyu birbirinden ayırır. Bunlardan birincisi, hayvanlar için de söz konusu olan duyumsal arzudur (*epithumia*). İkincisi öfke veya tutkudur (*thumos*), üçüncüsü ise rasyonel arzu (*boulesis*) olarak kendisini gösterir. Bunlardan duyumsal arzu maddi veya bedensel hazza yönelirken, acıdan kaçınır. Rasyonel istek ise, hazzı değil, fakat iyiyi amaçlar. Tutku, bu ikisinin arasında bulunur. İnsanda farklı arzuların olabilmesi, elbette farklı motivasyon kaynaklarının bulunduğu ve dolayısıyla onda birtakım çatışmalarının yaşanmasının kaçınılmaz olduğunu gösterir.

Hayal Gücü: Aristoteles, bundan sonra artık tamamen insan ruhuna, yani rasyonel ruha özgü güç veya kapasiteler üzerinde durur. Rasyonel ruhun bu güçlerden ilki, bir taraftan arzuyla algı, diğer taraftan akıl arasında bulunup onları birbirine bağlayan bir köprü görevi gören hayal gücü veya muhayyiledir.

Onun hayal gücü için kullandığı Grekçe terim, çağrışımları ve yan anlamları bakımından oldukça zengin bir sözcük olan *phantasia*dır. Bununla birlikte *phantasia*, onda gerçeklikten kopuk, gerçeğe ilgisiz öznel hayaller kurmak, fanteziler oluşturmak anlamına gel-

285 D. K. W. Modrak, "Sensation and Desire", s. 311.

mez. O, gerçekte dış dünyada, zihinden bağımsız olarak var olan şeylerin insana görünmelerini (*phainesthai*) sağlayan güç ya da kapasiteyi ifade eder. Hayal gücü, işte bu yüzden duyuma bağlı olarak iş görür; öte yandan o, kavrayışla düşünmenin gerek koşulu olarak var olur. Çünkü Aristoteles'in de birçok kez ifade ettiği üzere (*Ruh Üz.*, 428a, 431a-b, 432a), bir *phantasma*, yani bir imge veya zihinsel temsil olmadan düşünmek mümkün olmaz.

Şeylerin bize görünme tarzı, doğal olarak kanaat ya da inançlarımızdan bağımsız olduğu için, hayal gücünün eseri olan imge ya da temsiller (*phantasmata*), inançlardan daha temel olup, duyuma, insanın algısal deneyimine oldukça yakın düşer.[286] Fakat o, duyum değildir; algıdan farklılık gösterir. Bunun da en önemli nedeni, şeylerin bize olduklarından farklı görünebilmeleridir. İkincisi, hayal gücünün algılama faaliyeti sona erdikten sonra da temsiller üretip hayaller kurabilmesidir.[287] Nihayet, algının yanılmaz olduğu yerde, hayal gücünde şeyler olduklarından farklı temsil edilir. Dolayısıyla, burada yanılgıya düşmek mümkündür.

*Phantasia*nın eseri olan zihinsel temsil veya imgeler, kendilerinde söz konusu olabilecek bütün öznel etkilere ve hatta çarpıtmalara rağmen, algısal faaliyetten türetilirler. Aristoteles, *phantasia*yı bu yüzden algının yansıması veya izdüşümü olarak tanımlar. Onun eseri olan imge ve hayaller de, zihin hallerinin içeriklerinin temelinde bulunan temsillerdir. Bu temsiller arasında imgesel deneyimlerle görsel imajlar da önemli bir yer tutmakla beraber, onların bir içeriğe sahip olabilmeleri ve bilişsel fonksiyonlarını yerine getirebilmeleri için aktif bir görselliğe dayanmaları gerekmez. Hatta hayal gücü kendisini çoğu zaman algının nesnesi yok olduktan sonra gösterir. Hayal gücü tarafından duyum temeli üzerinde üretilen zihinsel temsiller, duyuma veya duyumun ürünü olan izlenime benzemekle birlikte, onun kadar canlı olmayan ve dolayısıyla nesnel gerçekliğin bilgisine erişme noktasında daha az güvenilir olan imgelerden meydana gelir.

Aristoteles'e göre, bu imgeler, her şeyden önce mevcut deneyimin anlamlandırılması ve yorumlanması sürecinde önemli bir rol oynarlar.[288] Onlar, ikinci olarak sonraki zihinsel temsil veya imgelerin düzenlenmesi işinde etkin olurlar. *Phantasia*nın ürünü olan

286 V. Caston, "Aristotle's Psychology", s. 324.
287 G. E. R. Lloyd, *Aristoteles*, s. 166.
288 W. D. Ross, *Aristoteles*, s. 173.

imgeler, daha da önemlisi bilginin depolanmasında olduğu kadar, inşasında da önemli bir yer tutan belleğin temelinde bulunurlar. Çünkü *phantasia*nın ürettiği zihinsel suretlerle imgeler olmadığında, bellekten söz etmek imkânsız hale gelir.

Akıl: Aristoteles'in psikolojisinin veya ruhun güçlerine ilişkin tartışmasının en yoğun kısmı, onun akla dair açıklamalarından meydana gelir. Onda akıl çok yönlü bir güç olmakla beraber, büsbütün bağımsız, tamamen ayrı bir yeti olmayıp ruhun daha aşağı güç veya kapasiteleriyle ilişkilidir, onlara bağlı olarak faaliyet gösterir.

Bunun Aristoteles'in akılla ilişkili olarak gerçekleştirdiği ilk ayrımda açıklıkla görebiliriz. Buna göre onda akıl, her şeyden önce teorik akıl ile pratik akıl olarak ikiye ayrılır. Bunlardan *teorik akıl*, birkaç düzeyde gerçekleşen faaliyetleri açısından, duyuma, ama esas olarak da hayal gücüne bağlıdır. Duyumların sağladığı malzeme, bu malzemeye bağlı olarak hayal gücü tarafından oluşturulan zihinsel temsiller olmadan, ne tümeli kavrayabilir ne de diskürsif bir tarzda akıl yürütebilir. Aynı şekilde pratik aklın temeli de, kendisinin maddesi olan arzuda bulunur.

Aristoteles'in teorik akıl ile pratik akıl arasında yaptığı ayrım, doğrudan doğruya insanın çok yönlülüğünün bir sonucu olmak durumundadır. Buna göre insan, bir şeyleri vücuda getirir, güzel veya kullanım değeri taşıyan eserler yaratır (*poiesis*). O, aynı zamanda dış dünyadaki şeyleri algılayıp bu temel üzerinde akıl yürüten, düşünüp teoriler kuran (*theoria*) bir varlıktır. İnsanın söz konusu iki temel faaliyet türü, çok büyük ölçüde teorik aklın eseri olmak durumundadır.

Bunların dışında, insan bir de kendisi için bir hayat planı oluşturarak eylemde bulunur (*praxis*), bir toplum içinde başkalarıyla birlikte var olurken, onlara ve kamuya karşı olan sorumluklarını belirleyip bunlara uygun bir eylemlilik içinde bulunur. İnsanın kendini gerçekleştirme, özünü hayata geçirme bağlamında gündeme gelen bu üçüncü faaliyet türünde, bu kez *pratik akıl* çok önemli bir rol oynar. Pratik aklın söz konusu faaliyetinin kendi içinde iki unsuru veya boyutu vardır. Bunlardan birincisinde o, bütünüyle normatif bir rol oynayacak şekilde, gerçek iyiyi keşfeder, kişinin kendisine yöneleceği nihai amacı, insan için neyin gerçekten iyi olduğunu belirler. İkincisinde ise o, daha ziyade ruhun, iştiha, istek ve arzular tarafından belirlenen akıldışı parçasını kontrol eder, zaman zaman da dizginler. Çünkü pratik aklın maddesi arzudur. Ama arzunun, özellikle de duyumsal arzunun ne ilkesi ne de sınırı vardır. Başka

bir deyişle o, iştihasını tatmine yönelirken, bunun gerçekten iyi olup olmadığını bilmeden, hoşa giden, kendisine haz vermesi muhtemel şeyin peşi sıra gider.

Pratik akıl işte bu noktada devreye girerek, insanın mahvına dahi neden olabilecek zararlı istemelerini dizginlemeye başlar. Öfkeleriyle tutkularına yapı kazandırır.[289] Pratik akıl gerçekten de arzularla eylemlerin rasyonel veya akıldışı olmalarını mümkün kılan bir temel sağlar.[290] Arzuya yapı kazandırıp yön verir, doğru seçimlerde bulunabilmesinin, sağlam seçimler yapabilmesinin gerekli temellerini ortaya koyar.

Teorik akla gelince... Aristoteles, tıpkı pratik akıl gibi, teorik aklın da farklı faaliyet veya işlevleri olduğunu bildirerek, onu, aynen Platon'un yaptığı şekilde kendi içinde ikiye ayırır. Bunlardan birincisi *noetik akıl*, diğeri de *dianoetik* veya *diskürsif akıl*dır. Noetik aklın nesnesi, ona göre, her zaman bir form ya da tümeldir, belli bir doğa ya da özdür (*Ruh Üz.*, 429b, 430b). Aristoteles, noetik aklın formu, özü nasıl kavradığını açıklarken, onunla duyum arasında bir analoji kurar. Buna göre insan nasıl ki duyumda algılanan şeyin duyusal formunu maddesi olmadan alıyor, idrak ediyorsa, akıl da aynı şekilde, bu kez akledilir/anlaşılır olan formu kavrar. Akledilir form bir şeyin özüdür, "belli bir şeyin ne olduğunu ortaya koyan doğadır." Aristoteles'in bu bağlamda verdiği örnek ettir. Buna göre duyu organlarının sıcağı ve soğuğu, et ya da tenin algılanabilir olan farklı formlarını ayırt edebildiği yerde, akıl tenin özünü, "et olmanın ne olduğunu" kavrar. İnsanın özü olarak rasyonaliteyi, bir dairenin bir noktadan eşit uzaklıktaki noktaların toplamı olduğunu kavrar.

Noetik aklın söz konusu özü sezmeye dönük söz konusu faaliyetinin duyumla olan ikinci ortaklığı, onun da, tıpkı duyum gibi yanılmaz olmasından meydana gelir. O, tümeli, özü ya kavrar ya da kavrayamaz, fakat yanlış kavraması söz konusu olmaz.[291] Noetik aklın anlaşılır formu kavrayış ediminin yanılmazlığı, noetik aklın, aynen duyumda olduğu gibi, nesnesine dönüşmeden, ona form bakımından benzer hale gelmesinden kaynaklanır.

Noetik akıl, duyuma sadece benzerlik sergilemez, farklılık da gösterir. Sözgelimi duyum her zaman bir tikelin algılanmasından meydana gelirken, noetik aklın kavrayıcı edimi bir tümelin idra-

289 R. Heineman, "Volontary, Involontary and Choice", s. 487.
290 N. D. Dahl, "Action, Reason and Weakness of the Will", s. 501.
291 V. Caston, "Aristotle's Psychology", s. 327.

kinden oluşur. Bu ise duyumun ortaya çıkabilmek için bir nesneye bağlı olduğu yerde, aklın bir şekilde ruhta bulunan bir şeyi sezdiği anlamına gelir. Başka bir deyişle duyumun olabilmesi için algılanacak bir tikelin olması gerekir; o, bu yüzden insanın elinde olmayan bir şeydir. Ama tümeli kavrama, bütünüyle insanın elinde olan, ona bağlı bir şeydir. Daha doğrusu, duyumun çevrenin kendisine sağladığı malzemeye bağlı bulunduğu yerde, akıl sadece kendisinin altındaki güç veya yetilerin temin edeceği malzemeye bağımlı olur. Gerçekten de insanın bilgisi ve düşüncesi öncelikle hayal gücüne ve son çözümlemede de duyuma dayanır. İşte bu duyumsal malzeme noetik akla özellikle hayal gücünün zihinsel temsilleri üzerinden kavramları anlama, tümeli kavrama, özü yakalama imkânı verir. Gerçekten de o, tümeli sadece hayal gücünün bireysel imgelerinde yakalar veya formu salt hayal gücünde oluşturulan duyusal içerikli görünüşlerinden çıkartır. Yani, bireysel duyumlardan elde edilen benzer imgeler hayal gücünde çoğalıp birbirleriyle ilişkili hale getirilince, tümel akıl tarafından yavaş yavaş idrak edilebilecek hale gelir. Bu ise elbette, noetik aklın kavrayış faaliyetinin bir anlamda akledilir formu hayal gücünün maddi ve bireysel imgelerinden soyutlamaktan meydana geldiğini ifade eder.[292]

Teorik aklın, bütünüyle noetik aklın faaliyetine bağlı bulunan bir başka boyutu dianoetik akıldır. Dianoetik aklın faaliyeti, noetik akılda olduğu gibi doğrudan bir idrak, dolayımsız bir kavrayış faaliyeti olmayıp tümeller, genel kavramlar üzerinden gerçekleşen diskürsif bir faaliyettir. İşte bu faaliyet, noetik aklın tümelleri idrak eden sezgisel faaliyetini varsayar. Zira dianoetik aklın faaliyeti önermesel düşünce ve akıl yürütmeyle belirlenir. Akıl yürütme, önermeler arasındaki ilişkilerden, önermeler de kavramlardan oluşur. Önermelerin kurucu öğeleri olarak özellikle tümel kavramları idrak etme, akledilir formları alma işi ise noetik akla aittir. Dianoetik akıl, ancak bundan sonra devreye girer. Aristoteles, onun söz konusu faaliyetinin büyük ölçüde bir tür toplama ve bölme faaliyetinden meydana geldiği söyler. Buna göre o, "temel kavramları, yeni bir bileşik veya birlik getirecek şekilde toplar ve böler" (*Ruh Üz.*, 430a, 430b, 432a, 434b).

Aristoteles, işte bu noktada sözcükler ve tümceler ile sezgisel akıl ve diskürsif aklın faaliyetleri arasında bir analoji kurarak, noetik aklın yanılmaz olduğu yerde, dianoetik aklın işlemlerinde yanlış ortaya çıkabildiğini söyler. Gerek bu durum gerekse analoji, esa-

292 V. Caston, "Aristotle's Psychology", s. 327.

sen sezgisel aklın sözcükleri ortaya koyduğuna, diskürsif aklın ise tümceleri oluşturduğuna işaret eder. Dolayısıyla da diaonetik veya diskürsif aklın toplama ve bölme işleminin aslında bir tür yüklemleme, yani bir kavramın başka bir kavram hakkında tasdik veya inkâr edilmesi faaliyetinden meydana geldiğini gözler önüne serer.

Aristoteles'in akıl türleri arasında yaptığı sonuncu ayrım, *faal akıl* (*nous poiêtikos*) ile *pasif akıl* (*nous pathêtikos*) arasındaki ayrımdan meydana gelir. Ayrımın kaynağında öncelikle, aklın insanda bir kapasite, bir imkân olarak var olması olgusu bulunur. O, kendi içinde hiçbir belirlenme, hiçbir fiil içermediğine göre, onu fiil haline geçirecek bir şeyin olması gerekir. Kaldı ki, bu ayrım, yani madde ile fail veya hareket ettirici neden arasındaki ayrım, doğada da vardır:

> Bir bütün olarak doğada olduğu gibi, şeylerin her cinsi için, cinsteki bütün tikeller için potansiyel olarak var olan bir madde ile bu tikelleri meydana getirme anlamında etkin olan bir neden bulunduğuna (maddesiyle ilişkisi açısından sanat da bu durumun bir örneği olduğuna) göre, bu ayrı öğelerin ruhta da bulunması gerekir. Gerçekten de akılda, bir taraftan onun bütün akledilirler haline gelmesinden dolayı, maddenin benzeri olan aklı, diğer taraftan da, ışığa benzemesinin bir sonucu olarak, bütün akledilirlerin nedeni olan fail olarak aklı buluruz. Zira bir anlamda ışık da, bilkuvve renkleri bilfiil renklere dönüştürür. Ve bu akıl, özü bilfiil olmak olduğundan, ayrıdır, etkilenmez, saf, katışıksız ve tamdır. Çünkü etkin olan edilgin olandan ve ilke maddeden üstündür... Etkin akıl gerçek niteliğini bir defa ayrıldıktan sonra kazanır ve yalnız o, ölümsüzdür. Edilgin akıl bozulabilir olduğu halde, etkin akıl hiçbir şeyden etkilenmez. O, etkin akıl olmadan hiçbir şey düşünemez (*Ruh Üz.*, 430b).

Aristoteles'in sistemine göre, doğada bir yandan madde, diğer taraftan neden olan bir boyut bulunmaktadır. Madde bilkuvve olandır; dolayısıyla o, bilkuvve olarak her şey olabilir. Bir de çeşitli türden şeyleri meydana getiren neden vardır. Doğal varlıklarda veya canlı organizmalarda bu neden formda bulunur; aktif neden olarak ruh, değişmenin içsel kaynağını meydana getirir. Sanat için de söz konusu olan söz konusu madde fail neden ilişkisinin Aristoteles, ruhun düşünme kapasitesi, yani akıl için de aynıyla geçerli olduğu-

nu ileri sürer.[293] Doğada madde pasiftir, dolayısıyla bilkuvve olarak varolup alıcıdır. İşte bu, ruhtaki akledilir formları alan ve böylelikle her şey olabilen pasif akla karşılık gelmektedir. Oysa fail veya hareket ettirici neden doğada meydana getirici olma anlamında üretken, aktif ve bilfiildir. Doğadaki bu hareket ettirici neden, ruhta faal akla tekabül eder. Buna göre, faal akıl, pasif aklın alabildiği ve potansiyel olarak kendilerine benzer hale geldiği veya olabildiği bütün akledilir formları meydana getiren akıldır.

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere, Aristoteles faal aklı ayrıca katışıksız ve etkilenmeyen akıl olarak ifade eder. Başka bir deyişle pasif aklın, aldığı formdan etkilendiği, aldığı formlara benzemek suretiyle katışık hale geldiği yerde, faal akıl ayrı ve etkilenmeyen bir güç olarak katışıksızdır. Faal akıl dahası, özü etkinlik olduğu ve yok olup gitmediği için, ebedi ve ölümsüzdür. Buna göre, ölümsüz olan Aristoteles'te ruhun kendisi, hatta pasif akıl bile değildir, sadece faal akıldır.

Aristoteles faal aklın mahiyetini biraz daha belirgin kılabilmek için, onunla ışık arasında bir benzerlik ilişkisi kurar ve onun ışığa benzediğini söyler. Buna göre, potansiyel renkleri fiilen görülebilir renkler haline getiren ışık görmenin gerek koşuludur. Işık olmadan görülebilir renkler olmadığı gibi, görme duyumu da gerçekleşmez. Tıpkı ışığın görme duyumunun gerek koşulu olması gibi, faal akıl da idrak ve düşünme faaliyetinin gerek koşulu olarak ortaya çıkar. Buna göre faal akıl, ışığın potansiyel renkleri fiilen görülen renkler haline getirmesine benzer şekilde akledilir formları fiilen akledilen formlar haline getirir. Onun bu faaliyeti olmadan, form veya tümeller hiçbir şekilde kavranamazlar:[294]

Yeti/Kapasite	Nesne	Alıcı	Gerek Koşul
Görme	Duyusal Form	Göz	Işık
Akıl	Akledilir Form	Pasif Akıl	Faal Akıl

Platon yorumcuları, pasif aklı çoğu zaman beyinle özdeşleştirir, en azından onu beyinle özdeşleştirmede bir mahzur görmezler. Bu

293 J. A. Vella, *Aristotle: A Guide for the Perplexed*, s. 110.
294 G. E. R. Lloyd, *Aristoteles*, s. 166.

özdeşleştirmenin nedeni ise, Aristoteles'in pasif aklı yok olup giden, ölümle birlikte bozulan bir şey olarak tanımlamasıdır. Oysa faal akıl, alıntıda da söylendiği üzere, ebedi ve ölümsüzdür. İşte bu durum, yani hilomorfizmi ruhun ölümsüzlüğüne hiçbir şekilde imkân bırakmayan Aristoteles'in faal aklı ruhun ezeli-ebedi ve ölümsüz parçası olarak nitelemesi, onun yeri ve mahiyeti konusunda yoğun tartışmalara yol açmıştır. Hatta başka ilkçağın felsefe tarihçilerinden biri olan meşhur Aleksandros Afrodisias, onun Tanrı olması gerektiğini öne sürmüştür.[295] Bu konuda Alexandros'un görüşünü devam ettiren modern Aristoteles yorumcuları da bulunmaktadır.[296] Bunun dışında Aristoteles'in özellikle Müslüman yorumcuları, özellikle ışık analojisinden hareketle, onun insanın dışındaki, akıllar hiyerarşisinin en üst mevkilerinden birini işgal eden bir akıl olduğunu ileri sürerler.[297] Bu görüşü paylaşan modern Aristoteles yorumcuları da bulunmaktadır.[298] Buna mukabil, analojinin bu noktada geçersiz hale geldiğini, faal aklın, insanın dışındaki bir akıl ya da gerçeklik olmayıp, ruhta var olan ölümsüz bir töz olduğunu savunan çağdaş Aristoteles yorumcuları da vardır.[299] Bu son kategorideki yorumcular, *De Anima* 409b19'da geçen "aklın, bizde ansızın ortaya çıkan, tözsel bir varoluşa sahip ve bozulmaz bir güç olduğu" ifadesinden hareket ederler.

Metafiziği

Aristoteles felsefesinin hiç kuşku yok ki en önemli kısmı, onun varlık felsefesi veya metafiziğinden meydana gelir. Onun, başta "ilk felsefe" veya "bilgelik" olmak üzere, çeşitli şekillerde ifade edilen metafiziği, esas itibarıyla "varlığa dair bir araştırmadan" meydana gelir. Buna göre o, her şeyden önce **(1)** "bir araştırma"dır; bu araştırmanın konusu **(2)** "varlık"tır, daha doğrusu var oldukları söylenebilen şeylerin varlıklarıdır ve o, nihayet **(3)** varlıkları belli bir yönden, yani "varlık olmak bakımından" ele alır.

Bununla birlikte, metafizik varlıkları ele alan yegâne disiplin değildir. Başka felsefeler veya bilimler de varlıkları ele alıp inceler. Bu bilimlerin en başında da, daha önce doğa felsefesinde gördüğümüz üzere, fizik, matematik ve biyoloji gibi bilimler gelir. Ama fiziğin

295 A. Arslan, *Aristoteles*, s. 225.
296 V. Caston, "Aristotle's Psychology", ss. 332-333.
297 A. Arslan, *Aristoteles*, ss. 225-226; V. Caston, "Aristotle's Psychology", s. 331.
298 W. D. Ross, *Aristoteles*, s. 184.
299 Bkz., örneğin J. A. Vella, *Aristotle: A Guide for the Perplexed*, s. 110.

doğa yasalarına tabi olan varlıkları hareket ve değişme açısından, matematiğin sayı veya ölçü yönünden, biyolojinin canlılık açısından ele aldığı yerde, *metafizik onları, genel ve soyut bir biçimde, yani varlık olmak bakımından ele alıp inceler.*

Varlığa ilişkin böyle bir genel araştırma olarak metafizik, Aristoteles'te üç başlık altında ortaya çıkıp gelişir. Bunlardan birincisi, onun *Metafizik*'in daha hemen başında "şu andaki tartışmamızın amacı, herkesin bilgelik diye adlandırılan şeyden varlıkların ilk nedenleri ve ilkelerini ele alan şeyi anladığını göstermektir" (*Met.*, 981b) demesinden de anlaşılacağı üzere, *ilk ilkelerin bilimi*dir.[300] Metafiziğin ikinci dalı, "varlık" teriminin başta gerçek ve ilineksel varlık olmak üzere, çok çeşitli anlamlarda kullanılması veya birçok anlama gelebilmesi[301] olgusunun bir sonucu olarak ortaya çıkar. Buna göre, metafizik, ikinci olarak hangi varlık türlerinin olduğuna, neyin gerçekten var olduğuna ilişkin bir araştırma anlamında *ontoloji* veya bir *töz metafiziği*ne karşılık gelir. O, genel ontolojisinde çeşitli varlık türlerini ele aldıktan sonra, nihayet ay üstü âlemdeki gök csimlerinin hareketini başlatan İlk Muharrik'i ele alır. Bundan dolayı, Aristoteles'te metafizik, üçüncü bir başlık altında daha, yani *teoloji* olarak karşımıza çıkar.[302]

İlk İlkelerin Bilimi Olarak Metafizik: Aristoteles'e göre, var olan her şey, şu ya da bu şekilde bizatihi kendi içinde bir şey olduğundan, metafiziğin öncelikle herhangi bir şey için bir şey olmanın ne olduğunu ele alması gerekir. Çünkü varlık hakkında söylenebilecek şeylerin en başında onun bir veya çok olması gerekir. Metafiziğin esas olarak şeylerin bireyleşimiyle, yani bir şey için bir ya da çok olmanın ne olduğu sorusuyla meşgul olması gerektiğini savunan filozof, onun en azından her şeyin kendi kendisiyle bir olduğunu peşinen kabul ettiğini belirtir. İşte bundan dolayı, metafiziğin birliği ve onun türlerini incelemesi kaçınılmazdır. Dolayısıyla birliği (*Met.*, 1005b), birliğin türleri olarak aynılığı, benzerliği, eşitliği (*Met.*, 1018a-b) ve birliğin karşıtı olarak çokluğu ele alan Aristoteles, bütün bu incelemelerin sadece bir hazırlık olup bizi esas en temel ilke olarak çelişmezlik ilkesine götürdüğünü savunur.

Metafizik adlı eserinde, bütün bunları ele alıp tartışan Aristoteles, bu bağlamda esas ele alınması gereken ilkenin çelişmezlik il-

300 M. Wedin, "The Science and Axioms of Being", ss. 132-137.
301 M. Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, ss. 21-27.
302 A. Code, "Aristotle's Logic and Metaphysics", ss. 57-68.

kesi olduğunu belirtir.[303] Çünkü o, varlıkla ilgili konuşmanın, onun üzerine akıl yürütmenin ön koşuludur. Aristoteles, "aynı niteliğin aynı özneye, aynı zamanda, aynı bakımdan hem ait olması, hem de olmaması imkânsızdır" (*Met.*, 1005b) diyerek tanımladığı çelişmezlik ilkesini ele almanın metafiziğe ait bir görev olduğunu savunur (*Met.*, 1005a). Çelişmezlik ilkesini incelemenin özel bir bilim yerine metafiziğe ait bir iş olmasının gerekçesi de onun bazı şeyler için değil, fakat her şey için geçerli bir ilke olmasıdır. Bunu doğrulayan olgu da onu herkesin ve dolayısıyla bütün bilimlerin kullanmasıdır.[304]

Çelişmezlik ilkesi, dahası bütün ilkelerin en kesini, en sağlamıdır. Söz konusu ilke, yanlıştan tamamen azade olması nedeniyle en anlaşılır ve bütün hipotez ya da iddiaların temelinde bulunması nedeniyle de hipotetik olmayan en temel ilkedir.[305] Başka bir deyişle, her tür rasyonel düşünce, ama özellikle de tümdengelimsel akıl yürütme onun doğruluğunu varsayar. Bununla birlikte Aristoteles, çelişmezlik ilkesinin sadece rasyonel düşünce ve akıl yürütme bakımından değil, var olan şeyler için de geçerli olduğunu savunur. Buna göre o, çelişmezlik ilkesini sadece akıl yürütme ve rasyonel düşüncenin doğasıyla ilgili bir mantık ilkesi olarak almaz, fakat varlıklarla ilgili metafiziksel bir ilke olarak alır.[306]

Bunlardan birincisi söz konusu olduğunda, Aristoteles'in argümanı çok açıktır: *Rasyonel düşüncenin mümkün, akıl yürütmelerin geçerli olabilmesi için, çelişmezlik ilkesinin doğruluğunun varsayılması gerekir.* Zira ilkenin doğruluğunu inkâr etmek düşünceyi, akıl yürütmeyi ve dili imkânsız hale getirir. İkincisi söz konusu olduğunda, Aristoteles ilkenin, sadece düşüncenin doğasından dolayı değil, fakat aynı zamanda şeylerin doğasından dolayı doğru olduğunu, *bu yüzden onun bir yandan da metafiziksel bir ilke olduğunu ileri sürer.* Buna göre, düşünce varlığı yansıttığı için, yani o esasen şeylerin doğasıyla ilgili metafiziksel bir ilke olduğu için, aynı zamanda düşüncenin doğasıyla ilgili bir mantık ilkesi olabilmektedir. Bu ise onun, dil ve düşüncenin imkânıyla ilgili olması dolayısıyla Kant tarzında transendental bir ilke olmadığı anlamına gelir. Yani Aristoteles, çelişmezlik ilkesinin var olanlar için doğru olmasının var olanlarla ilgili

303 V. Politis, *Routledge Philosophy Guide Book to Aristotle and the Metaphysics*, s. 125.

304 W. Max, *Introduction to Aristotle's Theory of Being as Being*, s. 21.

305 M. Wedin, "The Science and Axioms of Being", s. 133.

306 V. Politis, *Routledge Philosophy Guide Book to Aristotle and the Metaphysics*, s. 130.

düşünce ve dilin imkânının gerek koşulu olduğunu ileri sürer. Bu, elbette Kant'ta mantık ve epistemolojinin metafizikten önce geldiği yerde, Aristoteles'te metafiziğin önce gelmesinden, varlığın bizatihi kendisinin varlıkla ilgili düşünce ve bilginin anahtarı olmasından kaynaklanır. Nitekim o, bizim düşünce ve dilin nasıl mümkün olduğunu anlamak istiyorsak, öncelikle metafizikle, yani "varlığın ne olduğu", "neyin gerçekten var olduğu" sorularına doğru cevaplar verme projesine karşılık gelen metafizikle meşgul olmamız gerektiğini ileri sürer.

Nitekim o, *Metafizik*'in dördüncü kitabının beşinci ve altıncı bölümlerinde, ilkeyi fenomenalistlere ve rölativistlere karşı savunurken, onun varlıklarla ilgili bir ilke olduğunu gözler önüne serer. Dahası ilke, var olan şeyler için sadece bizim tarafımızdan algılandıkları ve bize göründükleri şekliyle değil de, kendilerinde oldukları şekliyle geçerli olan bir ilke olmak durumundadır.

Bununla birlikte Aristoteles, çelişmezlik ilkesi için bir kanıtlama getirmez. Ona göre, ilkenin bir kanıtlamasını istemek, insanın mantık ve kültür yönünden eksikliği veya yetersizliğinin kabul edilmesi demektir. Çok daha önemlisi, çelişmezlik ilkesi her tür kanıtlama, kanıtlamanın ihtiva edeceği akıl yürütme tarafından varsayılır; gerçekten de onunla ilgili olarak ortaya konabilecek her tür kanıtlama kaçınılmaz olarak döngüsel olacaktır. Aristoteles, ilkeyle ilgili olarak bir kanıtlama getirmeye kalkışmak yerine onun doğruluğuna inanmamanın, geçerliliğini inkâr etmenin imkânsız olduğunu söyleyerek, çürütücü bir argüman ortaya koyar.[307] Buna göre, çelişmezlik ilkesini inkâr eden kişi, onun yanlış olduğuna inanıyor demektir. Bir inanca sahip olan aynı kişi, bu inancını kendisine ya da bir başkasına ifade etmeye kalkıştığı takdirde, bir şey söylemek, bir iddiada bulunmak zorunda kalır. Bir şey söylemek demek de, bir şeyi göstermek, bir şey anlatmak demektir. Aristoteles'e göre, bir şey söyleme, belli bir şeyi anlatmak isteme, ancak ve ancak çelişmezlik ilkesi varsayıldığı, doğru kabul edildiği takdirde mümkün olur. Bu ilkeyi kabul etmeden, kişinin söylediklerinin bir anlamı olduğunu, bir şey ifade ettiğini, başka bir şeyi değil de belli bir şeyi anlatmak istediğini düşünebilmesi imkânsız olur.

Çelişmezlik ilkesini inkâr eden bir kişi, bir iddiada bulunmak ve dolayısıyla cümle kurmak bir tarafa, sadece "insan" desin. "İnsan" sözcüğü bir şeyi, yani iki ayaklılığı veya "bir insan olmanın

307 S. M. Cohen, "Aristotle's Metaphysics".

ne olduğunu" gösterir. Bu, insanın özü itibarıyla olduğu şey olduğundan, buradan bir insan olan bir şey ya da varlığın zorunlulukla iki ayaklı olacağı sonucu çıkar. Bu ise bir ve aynı şeyin hem insan olması hem de iki ayaklı olmamasının imkânsız olduğu iddiasıyla eşdeğer olmak durumundadır ve dolayısıyla da bir şeyin bir insan hem olmasının hem de olmamasının imkânsız olduğu sonucunu gerekli kılar. Bu da elbette insan sözcüğünün iki ayaklılığı göstermesi koşuluyla, bir insan hem olan hem de olmayan bir şey olamayacağı anlamına gelir.[308]

Ontoloji: Varlığın ilk ilkelerini ele almanın, bu ilkeleri kullanan ve dolayısıyla varsayan bilimlerin değil de metafiziğin görevi olduğunu söyleyen Aristoteles, bu durumun varlığın kendisi için de geçerli olduğunu ileri sürer. Çünkü fizik, biyoloji benzeri bilimler varlığın bir parçasını, yani belli bir cinsi ayırıp o cinsin kapsamı içine giren nesnelerle ilgili olguları açıklarlar. Oysa varlık bir cins olmayıp, kendileri en yüksek cinslere karşılık gelen (töz, nitelik, nicelik benzeri) kategorilere ayrılır (*Met.*, 998b). Metafizik ya da artık var olanın bilimi olarak ontoloji, bu yüzden varlığın çok çeşitli anlamları olduğu gerçeğinden hareketle, ilk ve en temel anlamda var olan bir varlığı öne çıkartarak, varlığın diğer türlerini bu ilk varlıkla olan ilişkisi üzerinden belirleme yoluna gider. Buna göre, ilk ve en temel anlamda var olan bir varlık vardır, diğer varlıklar ise bu birincil varlığın etkilenimleri, unsurları veya nitelikleri olmak suretiyle varlık olurlar. *To on*un, yani *var olanın bilimi olarak ontoloji*nin, işte bu çerçeve içinde gerçekliğin nedensel yapısına ilişkin bir araştırmadan meydan a geldiği söylenebilir.[309]

Aslında Aristoteles, bu araştırmayı sadece *Metafizik* adlı eserinde geliştirmez, daha ziyade *Kategoriler*'de başladığı araştırmayı *Metafizik*'te nihayetlendirir. Çünkü varlığa dair araştırma çok yönlü bir analizden meydana gelir. Buna göre onun ilk varlığın ne olduğunu ortaya koyduğu *Kategoriler*'deki analizi, esas itibarıyla varlığa dair mantıksal bir analiz olup, devamı onun ***biyolojik ontoloji***sini[310] verir. *Metafizik*'te ise bunun ardından önce varlığın statik analizi gelir, bütün bunları sonradan varlığa dair dinamik bir analiz tamamlar.[311]

308 M. Wedin, "The Science and Axioms of Being", s. 137.
309 M. L. Gill, "First Philosophy in Aristotle", ss. 349-351.
310 J. A. Vella, *Aristotle: A Guide for the Perplexed*, s. 42.
311 A. Arslan, *Aristoteles*, ss. 136-157.

Buradan hareket edecek olursak, *Kategoriler*'de ilk varlığın töz (*ousia*) üzerinden ifade edildiğini ve tözün "ilksel anlamda ve tam olarak, bireysel insan ya da at örneklerinde olduğu gibi, ne bir özne hakkında söylenen ne de bir öznede mevcut olan" varlık olarak tanımlandığını hatırlayabiliriz. Onlar, kendileri hakkında bir şeylerin söylendiği, yüklemenin konusu olan varlıklardır. İşte bu tözler, birinci dereceden tözler (*prote ousiai*) olup, Aristoteles'in aradığı temel varlığı ifade ederler. Onlar, birincil veya birinci dereceden varlıklardır, çünkü söz konusu tözler olmadığında, onlara yüklenen özellik ya da sıfatlar da olmaz.

Birinci dereceden tözün en önemli özelliği, onun "şu" diye gösterdiğimiz bir varlığa karşılık gelmesidir.[312] Aristoteles'in terminolojisi uyarınca "*şu-luk*"un karşısında "*nelik*" bulunur. Bunlardan birincisi, tek bir şeyi, sözgelimi "Ahmet"i, oysa ikincisi Ahmet'in de bir üyesi olduğu "insan" türünü gösterir. Bu sonuncusu da bir tözdür, ama ikinci dereceden bir tözdür. Aristoteles'in bakış açısından ilk varlık olarak birinci dereceden tözün söz konusu özelliği, yani onun bir "şu" olması onu ikinci dereceden tözden ayırmaya yarar. Aristoteles'in bakış açısından *gerçekten var olan, "şu" diye gösterdiğimiz bireysel varlıklardır, yani birinci dereceden tözlerdir*. Sayısal olarak bir olan bu bireysel varlıkların üyesi oldukları türler karşısında ontolojik bir önceliği vardır. Yani, onlar daha çok tözdür. Zira onlar olmadığında, türler de var olmaz.

Ontolojik bakımdan önceliği olan birinci dereceden tözün, Aristoteles'in gerçeklik anlayışının tüm unsurlarıyla ifade edilmesine imkân veren bir başka temel özelliği, onun "karşıtları almaya, zıt özellikleri kabul etmeye uygun bir yapıda" olmasından meydana gelir. Fakat o, karşıtları almasına, zıt özelliklere dayanaklık etmesine rağmen bu süreç, yani değişme süreci boyunca kendi kendisiyle aynı kalır. Gelgelelim onun değişme boyunca aldığı özellikler, yani nitelik, nicelik ve ilişkiler değişme boyunca varlığını sürdüremez. Çünkü bu sonuncuların, yani özelliklerin bağımsız bir varoluşları yoktur. "Şu" diye işaret ederek gösterdiğimiz birinci dereceden tözlerin aksine, onların ancak birinci derecede tözde gerçekleşen bağımlı bir varoluşları vardır. Yani, nitelikler, nicelikler, ilişkiler, vs. sadece tözlerde var olurlar.[313]

312 J. Barnes, "Metaphysics", ss. 66-108.
313 W. Max, *Introduction to Aristotle's Theory of Being as Being*, s.25.

İşte birinci dereceden tözün bu temel özellikleri, bize Aristoteles'in ontolojisinin ana hatlarını, gerçeklik anlayışının ontolojik düzenini verir.[314] Aynı zamanda biyolojik diye niteleyebileceğimiz bu ontoloji açıdan en gerçek varlık, birinci dereceden tözlerdir. "Şu insan", "şu köpek" örneklerinde kendilerine işaret edilen söz konusu birinci dereceden tözler, türün bireysel üyeleridir. Onlar, bir anlamda başka bütün varlıkların varoluşlarının kendilerine bağlı olduğu en temel varlıklardır. Onlar olmasaydı eğer, başka hiçbir şey olamazdı.

İşte bundan dolayı, *gerçeklik düzeninde birinci tözlerden sonra gelen varlıklar ikinci dereceden tözlerdir, yani türler ve cinslerdir*. Bu ikinci dereceden tözlerden türler, birinci dereceden töze daha yakın olmak anlamında cinslerden daha gerçektir. Ahmet'in türü insan, yakın cinsi hayvandır. *Ahmet için "hayvandır" demek "insandır" demek kadar doğru olmakla birlikte, onun insan olduğunu söylemek, "onun ne tür bir şey olduğunu" söyleme noktasında daha fazla bilgi verir.*[315] Başka bir deyişle, gerek türler gerekse cinsler gerçek olmakla birlikte, bunlardan türler cinslerden daha fazla tözdür. Bunun nedeni, cinslerin esas olarak varlıkları sınıflamaya yaradığı yerde, türün bir şeyin özünü vermesi, özsel doğasını açığa çıkarmasıdır.[316]

Aristoteles'in bireylerden, onların üyeleri olduğu türlerden ve cinslerden oluşan söz konusu *biyolojik ontolojisinin sonuncu unsuru, nicelik, nitelik, ilişki, etki, edilgenlik benzeri ilinek veya özelliklerdir*. Bu üçüncü kategoriyi oluşturan varlıkların varoluşu, sadece bağımlı bir varoluştur. Onlar, ancak birinci dereceden tözün ilinekleri olarak var olurlar. Birinci dereceden tözlerde mevcut oldukları için, sadece onlara değil, ikinci dereceden tözlere de yüklenirler.

İşte bu üçüncüsüyle birlikte, Aristoteles'in biyolojik ontolojisinin genel çerçevesine sahip oluruz. Söz konusu ontoloji biyolojiktir,[317] *zira doğada türler ve cinsler üzerinden gerçekleşen bir doğal sınıflamayı ortaya koyar*. Buna göre, doğada veya gerçeklik alanındaki en temel varlıklar birinci dereceden tözlerdir, yani canlı bireysel varlıklardır. Söz konusu canlı bireysel tözleri sınıflayan türler ve cinsler, ikinci dereceden tözlerdir. Aristoles, neyin gerçekten var olduğunu söyleyen ontolojisinin doğada var olan doğal türler üzerinden gerçekleşmesinin zorunlu olduğunu düşündüğü için, bu ontoloji dolayısıyla biyolojik bir karakter taşır.

---

314 J. A. Vella, *Aristotle: A Guide for the Perplexed*, s. 39.
315 M. L. Gill, "First Philosophy in Aristotle", ss. 356-357.
316 J. A. Vella, *Aristotle: A Guide for the Perplexed*, s. 39.
317 J. Sacs, "Aristotle: Metaphysics".

Gerçekten var olanın ne olduğunu araştırmak durumunda olan ontoloji, Aristoteles'e göre, doğallıkla keyfi bir sınıflamaya değil de, varlık düzenindeki gerçek ayrımları temele alan bir biyolojiye dayanmak durumundadır. *Söz konusu türler dahası bir anlamda ölümsüzdürler*. Onların töz olmalarının anlamı da buradan gelir, yani varlığın gerçek ve ezeli-ebedi parçalarını ortaya koyup sınıflamalarından kaynaklanır. Varlık düzenindeki gerçek ve doğal ayrımları ortaya koyan söz konusu türler, işte bundan dolayı birer töz olmak durumundadırlar. Onlar, sözcüğün tam ve esas anlamı içinde birincil tözler değildirler ama birinci dereceden tözlerin üyeleri oldukları türlere karşılık gelirler.

İşte buradan hareketle "neyin gerçekten var olduğu", "hangi şey türlerinin gerçek olduğu" sorularına yanıt getirmek zorunda olan ontolojinin, işe birinci dereceden tözlerle başlamasının kaçınılmaz olduğunu söyleyebiliriz. Gerçeklik alanında, öncelikle ve gerçekten var olan şeyler vardır. Bunlar, birinci dereceden tözler olarak türlerin canlı bireysel üyeleri olarak en gerçek ve en temel varlıklardır.[318] *Onların var olmamaları durumunda başka hiçbir şey var olmaz.* Bu bireysel varlıklar gerçeklikte cins ve tür terimleriyle ifade edilen doğal türlerin kapsamına girerler. Bu yüzden ikinci derecede var olan şeyler, türler ve cinslerdir. Birinci dereceden tözler olarak, bir hayatın taşıyıcısı olan bireysel şeyler, doğal türlerin üyeleri olmaya ek olarak birtakım ilineklere sahip olurlar. Söz konusu ilinekler de nitelik, nicelik, ilişki, etkinlik ve edilginlik benzeri özelliklerden meydana gelir. Öyleyse, gerçekliğe veya neyin gerçekten var olduğuna ilişkin doğru açıklama olarak ontoloji, birinci dereceden tözlere ek olarak, bu tözlerin üyesi oldukları türlerle cinsleri ve onların sahip oldukları ilinekleri ihtiva eder. Bunlardan gerçekten var olanlar, ayrı ve bağımsız bir varoluşa sahiptirler. Buna mukabil *diğer varlıkların, yani türlerin ve ilinek kategorilerinin varoluşu, bağımsız bir varoluş olmayıp ikincil ve bağımlı bir varoluş olmak durumundadır*. Çünkü birinci derecede tözlerin var olmamaları durumunda, onların da var olmalarından söz etmek mümkün olmaz.

Söz konusu *biyolojik ontoloji bize, Platon ile Aristoteles arasında varlık görüşleri bakımından ortaya çıkan farklılığı* açıklıkla gösterir. Daha önce görmüş olduğumuz üzere, Platon'da gerçekten var olan maddi olmayan, değişmeden bağışık olan ezeli-ebedi İdealardı, yani Aristoteles'in ikinci dereden bir varoluşa sahip olduklarını söylediği ilineklerle tür ve cinslerdi. Platon'un metafiziğinde en gerçek

318 W. Max, *Introduction to Aristotle's Theory of Being as Being*, s.19.

ve temel varlıkları teşkil eden İdealar, ayrı ve gerçek bir varoluşa sahip olmanın dışında, bağımsız bir varoluşa da sahiptiler. Yani, onlar kendilerini örnekleyen bireysel, maddi varlıklar, kendilerini düşünecek insanlar olmadığı zaman bile, var olan tümellerdi. Başka her şey, *varlık bakımından ontolojik olarak bağımsız olan bu tümellere bağlı olmak durumundaydı.* Yani İdeaların gerçek ve bağımsız bir varoluşa sahip oldukları yerde, Aristoteles'in en gerçek varlığa sahip olduklarını söylediği birinci dereceden tözler, İdealardan pay almak suretiyle varlığa geldikleri için, ancak ikinci dereceden bir varoluşa sahiptiler. Örneğin Ahmet, İnsan İdeasından pay almak suretiyle varlığa gelir. Yani, İnsan İdeası veya tümeli olmadığı takdirde, Ahmet de olmayacaktır.

Aslında gerek Platon'un gerekse Aristoteles'in genel ontolojileri veya varlık anlayışları, özü itibarıyla aynı varlık unsurlarını ihtiva eder.[319] Başka bir deyişle, her ikisi de hem maddi tözlerin veya bireysel varlıkların hem de maddi olmayan tümel terimlerin, yani bir yandan ilinekleri, öte yandan türleri gösteren tümellerin varoluşunu ve gerçekliğini kabul eder. Ama bunların hangisinin daha gerçek varlık olduğu, ontolojik bağımlılığın hangi yöne doğru olduğu konusunda farklılaşırlar.[320] *Aristoteles açısından tümel terimler, ancak ve ancak kendileri için kullanılacakları, kendilerine uygulanacakları bireyler, maddi varlıklar var oldukları takdirde var olabilirler.* Başka bir deyişle onda, insan tümelini söz konusu tümel yoluyla tanımlanan, fiilen var olan bireysel insanlar var oldukları takdirde ancak anlamlı bir biçimde kullanabiliriz.[321] Tümelin gerçekliği, onda tikellerin veya bireysel varlıkların gerçekliğine bağlıdır. *Tümeller, onda işte bu yüzden ontolojik olarak bireylere, birinci dereceden tözlere bağlıdır.*[322] Oysa bu ontolojik bağımlılık ilişkisi, Platon'da tam tersi bir yöndedir. Onda gerçekten var olanlar tümeller ya da İdealar olup bireysel varlıklar, bu tümellerden pay aldıkları ölçüde var olurlar. *Bu yüzden onun sisteminde bireysel, maddi varlıklar tümellere bağımlıdır.* Bu ise, her ne kadar hem Platon hem de Aristoteles, varlığı aynı varlık kategorilerini kullanarak açıklamaya yönelseler de, *ontolojik bağımlılığın Aristoteles tarafından tersine çevrilmesi farklı ontolojik şemaların, gerçeklik anlayışlarının ortaya çıkmasına yol açar.*[323]

---

319 J. A. Vella, *Aristotle: A Guide for the Perplexed*, s. 41.
320 P. Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*, s. 417.
321 J. Moreau, *Aristote et son École*, s. 152.
322 M. J. Loux, "Aristotle on Universals", s. 192.
323 J. A. Vella, *Aristotle: A Guide for the Perplexed*, s. 41.

İkinci büyük farklılık noktası, gerçek varlıklar olarak tümelleri oluşturan şeyin ne olduğuyla ilgilidir. Platon'un İdealara verdikleri örneklerin, öne çıkardığı İdealarn en başında İyi, Güzellik, Adalet benzeri tümeller gelir. Bunlar da maddi olmayan, akledilir ve soyut varlıklardır. Oysa Aristoteles'in tümeller olarak esas öne çıkardığı gerçeklikler, hiçbir şekilde soyut olmayan varlıklar olarak türler ve cinslerdir. Bunlar da onun biyolojik ontolojisinin kurucu unsurları, var olanları sınıflamanın en temel terimlerini meydana getiren gerçekliklerdir.

Bu iki büyük farklılığın dışında, Platon ile Aristoteles tümellerin bilginin konusu olmaları noktasında birleşirler. Başka bir deyişle onlar, tümellerin ontolojik önceliği noktasında birbirlerinden farklılık göstermekle birlikte, gerçek ve zorunlu bilginin tümellerin bilgisi olduğunu düşünmek bakımından birlik sergilerler. Nitekim Aristoteles de tümellerin, yani tür ve cinslerin, her ne kadar varoluşları bakımından birinci dereceden tözlere, yani bireysel varlıklara bağımlı olsalar da, bilimsel bilginin konusunu oluşturduğunu ileri sürer. Tümeller ezeli-ebedi ve değişmez oldukları için, değişen bireysel öznelerden daha bilinebilir varlıklardır.[324] Daha bilinebilir oldukları için de, bilgiyi meydana getiren tanım ve açıklamalara daha uygun düşerler. Zaten tümelleri bildiğimiz zaman, onları da bir anlamda bilmiş oluruz. Bu ise, *Platon'da tikellerin ya da bireysel varlıkların tümellere hem ontolojik hem de epistemolojik olarak bağımlı oldukları yerde, Aristoteles'te sadece epistemolojik olarak bağımlı oldukları anlamına gelir.*

Varlığa İlişkin Statik Analiz: Aristoteles, varlığın veya gerçekten var olanın ne olduğu sorusuna töz üzerinden cevap verip tözlerin türlerin canlı bireysel üyeleri olduklarını gösterdikten sonra, *Metafizik*'te, söz konusu duyusal tözlere ek olarak ilahi tözün var olduğunu gösterir. Ama bundan önce, tözün belirleyici özelliklerini bir kez daha ortaya koyarak, onu bir töz yapan şeyin ne olduğunu, tözün nasıl ve ne ile açıklanabileceğini ifade etmeye yönelir. Başka bir deyişle o, tözle ilgili olarak daha önce söylediklerini bir kez daha ifade ettikten sonra, varlık bağlamında töz üzerinden statik bir analiz gerçekleştirir.

Gerçekten de Aristoteles, *Metafizik*'te tözün bütün diğer kategorilerin temelinde bulunduğunu yeniden ifade eder; tözü aradığımız zaman gerçekte öncelikle ve yalın bir biçimde var olanı aradığımızı söyler. Bu, başka bir şeye bağlı olmayan, ilk ve en temel anlamda var

324 O. Hamelin, *Le Système d'Aristote*, s. 395.

olan varlıktır (*Met.*, 1028a). O, tözün daha önce de belirttiği üzere, ayrılabilir ve bireysel olduğunu söyler. Ayrılabilirlikle anlatılmak istenen şey, tözün müstakil bir varoluşa sahip olduğu, başka her şeyden bağımsız olup var olmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymadığıdır. Bireysellik ise, tözün "şu" diyerek gösterilen bir varlık ya da sayısal olarak tek bir şey olduğu anlamına gelir.

Fakat Aristoteles, burada kalmaz; bir yandan da "tözün her bakımından, varlık bakımından olduğu kadar bilgi düzeninde de ilk olduğunu" (*Met.*, 1028a-b) belirtir. Tözün varlık bakımından ilk olması demek, daha önce de gördüğümüz üzere, varlık yönünden başka hiçbir şeye bağımlı olmayıp kendinden-kaim bir varoluşa sahip olması demektir. Töz, bilgi veya tanım düzeninde ilktir, çünkü "bir şeyi en iyi onun ne olduğunu" veya özsel doğasını, yani özünü bildiğimiz zaman biliriz.

Aristoteles'in söz konusu açıklamalarını dikkate incelediğimiz zaman, onun tözle ilgili değerlendirmelerinde, tözü ikili bir anlam içinde kullandığını söyleyebiliriz. Bunlardan birincisinde töz (*ousia*), *ayrı ve bireysel varlıktır; ikincisinde ise ayrı ve bireysel bir şey olarak birinci dereceden tözü olduğu şey yapan özdür, özsel doğadır* (*eidos*). Bu, hiç kuşku yok ki Aristoteles'in neyin gerçekten var olduğunu araştıran ontolojisinde, varlığın pek çok anlama gelmesinden kaynaklanan bir durumdur. Buna göre, onda töz her şeyden önce birinci dereceden tözdür; fakat bu töz iki unsurdan müteşekkildir.

Madde-Form: Aristoteles'e göre, birinci dereceden töz gerçekten de bileşik bir varlıktır. Bu bileşik varlığın bu yüzden iki unsuru ya da boyutu vardır. Bunlardan birincisi maddedir (*hûlê*), ikincisi ise özsel doğa ya da formdur (*eidos*). Madde, en basitiyle ifade edildiğinde, bireysel bir tözün kendisinden yapılmış olduğu dayanak ya da malzeme, buna karşın form da o şeyin sahip olduğu fiziki şekil, yapı, düzenleme ya da işlevdir.[325] Form, birinci dereceden bir tözün diğer bireysel tözlerle ortak olarak paylaştığı özellikleri ifade eder. Örneğin Ahmet'in Anıl'la, Berke'yle, vd., paylaştığı özellikler, onun varlığının tümel veçhesini oluşturup "neliği"ni meydana getirir. Bu özellikler bir tözün ne olduğu sorulduğu zaman, ilk aklımıza gelen özelliklerdir. Örneğin, Ahmet'in ne olduğu sorulduğu zaman, onun bir insan, akıllı bir hayvan, canlı bir varlık olduğunu söyler ve Ahmet'in neliğini tanımlayıncaya kadar onun başka insanlarla paylaştığı bütün ortak özellikleri sayarız. Zira bir nesne, açıktır ki ancak

325 J. H. Randall, *Aristotle*, s. 119.

bu türden ortak özelliklere sahip olduğu sürece bilinebilir. Mutlak olarak biricik olan, başka nesnelerle ortak hiçbir özelliği bulunmayan nesne hakkında konuşmak dahi imkânsız olur.[326]

Aristoteles her ne kadar maddeyle formu birbirinden ayırsa bile, doğada bizim hiçbir zaman maddeden yoksun bir formla da, formdan yoksun bir maddeyle de karşılaşmadığımızı belirtmeye özen gösterir. Var olan her şey somut bir birey olarak var olur ve her şey maddeyle formun bir birliği olarak ortaya çıkar. Şu halde, *töz veya birinci dereceden töz, form ve maddeden meydana gelen bileşik bir varlıktır.* Bundan dolayı, Aristoteles'te ayrı formlardan, duyusal dünyanın dışında olan bir İdealar dünyasından söz etmek mümkün değildir. Form, ayrı bir yerde değil de, bu duyusal dünyada ve tözün bileşenlerinden biri, bireysel tözde cisimleşmiş öz olarak var olur.[327]

> Çünkü meydana gelen şey, daima bölünebilir ve onun bir parçasının filanca şey, diğer parçasının filanca diğer şey, yani bir parçasının madde, diğer parçasının form olması gerekir.
>
> ... Bu söylediklerimizden form veya töz denen şeyin meydana gelmemiş olduğu, meydana gelen şeyin adını formdan alan, form ve maddenin birleşmesinden meydana gelen bütün olduğu, her meydana gelen şeyin, bir parçasının madde olmasından dolayı madde ve bu madde yanında diğer bir şey, yani form içerdiği açıkça ortaya çıkmaktadır (*Met.*, 1033b).

Madde ve form ayrımı, Aristoteles'e göre, doğada var olan her şeye uygulanmak durumunda olan bir ayrımdır. Buna göre, örneğin bir sanatkâr tarafından yapılmış olan gümüşten bir tabağı ele alalım. Söz konusu gümüş tabakta da, başka her şeyde olduğu gibi, madde ve form olmak üzere iki öğe birbirinden ayırt edilir. Gümüş tabağın maddesi, tabağın kendisinden yapılmış olduğu metaldir, buna karşın formu da, tabağı yapan sanatkâr tarafından gümüşe verilmiş olan yapıdır, düzenleme ya da şekildir. Bununla birlikte, aynı ayrım, yalnız insan eliyle yapılmış nesneler için değil, fakat doğal nesneler, örneğin sanatkâr tarafından henüz işlenmemiş olan gümüş parçası için de söz konusudur. Buna göre, gümüşün, kendisine benzer olan bir altın ya da bakır parçasından farklı olan, gözlemle-

326 S. Mansion, "The Ontological Composition of Sensible Substances in Aristotle", s. 81.

327 W. T. Jones, *Klasik Düşünce*, s. 324.

nebilir bir yapısı, niteliği vardır. İşte bu, onun formudur. Buna karşın, gümüşün maddesi, son çözümlemede gümüşün kendilerinden meydana geldiği, toprak, hava, su ve ateş gibi dört öğeden oluşur. Elbette gümüşü meydana getiren öğelerin oranları, gümüşün formunun bir parçasını meydana getirir. Çünkü Aristoteles, gümüşle başka metaller ya da maddeler arasındaki farklılığı, öğelerin oranlarındaki farklılığa bağlar. Öğelerin kendilerine, yani toprak, hava, su ve ateşin kendisine gelince, Aristoteles onların da madde ve formdan oluştuklarını söyler. Buna göre, bu öğeler sıcak ve soğuk, ıslak ve kuru gibi karşıt niteliklerden oluşan çiftler aracılığıyla açıklanırlar (*Met.*, 1040a). Örneğin, ateşin formu sıcak ve kurudur, buna karşın toprağın formu soğuk ve ıslaktır.

İster bitki ve hayvanlar türünden doğal varlıkları ister ev benzeri insan elinden çıkma nesneleri ele alalım, bunların hepsinin de varlığını veya varlığa gelişini açıklama noktasında ihtiyaç duyulan koşullar değişmez. Aristoteles'in varlık cetvelinde yer alan bütün varlıklar, sadece formdan meydana gelen Tanrı istisnasıyla, bir madde ve bir formdan meydana gelir. Bunlardan her ikisi de yaratılmamıştır. Yani biz, ortaya çıkacak bileşik varlıkta ne maddeyi ne de formu meydana getirebiliriz. Daha doğrusu *tekhnê*nin eseri olan varlıklarda, biz var olan maddeye form kazandırırız (*Met.*, 1033a). Bu yüzden, *madde ve formun yaratılmamış olup bileşik varlık olarak birinci dereceden tözün ortaya çıkışından önce var olması gerekir* (*Met.*, 1034b). Fakat her iki durumda da, yani hem doğal hem de insan elinden çıkma nesnelerde, hareketin kaynağı, oluşun fail nedeni form olmak durumundadır.

*Tekhnê*ye özgü üretimde, form, daha önce de belirttiğimiz üzere, sanatkârın ruhunda bulunur. Sanatkârın sözgelimi bir evi yapmasını mümkün kılan, "evin formu olarak inşaat bilgisi" onun ruhundadır (*Met.*, 1032b). Buna göre, evi nasıl yapacağını bilen inşaatçının zihninde evin planı ya da tasarımı mevcuttur; o, bu planı, evin kendisinden meydana geleceği malzemeye uygulayarak, maddeye form kazandırır. Vücuda getirenin vücuda gelenle aynı türden olduğu, sözgelimi insanın ancak insanı doğurabileceği doğal üretimde ise form ebeveynde olmak durumundadır (*Met.*, 1033b). Demek ki her iki türden üretim veya oluşta, madde gibi form da vücuda getirilmeyip oluştan önce var olur.

Çok daha önemlisi, madde ve formdan müteşekkil birinci dereceden tözlerde, sonuçta ortaya çıkan ürün, Aristoteles'e göre, mad-

desinin değil de, formunun ismiyle adlandırılır.[328] Buna göre, vücuda getirilen şey, birinci dereceden bir töz olarak bir insandır, bir evdir fakat et ve kemikler veya tuğlalar ile çimento değildir. Örneğin altından yapılmış bir heykeli düşünelim. Altın, pekâlâ "altından yapılmış heykel" diyebileceğimiz için, heykelin tanımına girebilir (*Met.*, 1033a). Fakat ona "altın heykel" değil de, "altından heykel" deriz. Aksi durumda vücuda gelen şey, heykel değil de, altın olurdu. Bu ise, birinci dereceden tözlerin, yani madde ve formdan meydana gelen bileşik bireysel varlıkların özünün, onların maddeleri değil de formları olduğu anlamına gelir. Nitekim Aristoteles, yine *Metafizik* adlı eserinde, "formla, tek tek her bir şeyin özünü, ilk tözünü anlatmak istiyorum" (*Met.*, 1032b) ve "maddesi olmayan tözden söz ettiğim her seferinde özünü kastediyorum" (*Met.*, 1032b) der. Buna göre, birinci dereceden bir tözün formu, onu olduğu şey yapan özüdür.

Form: Buradan da anlaşılacağı üzere, Aristoteles'te bileşik tözleri meydana getiren madde ve formdan yalnızca form şeylerdeki bilinebilir öğeye karşılık gelir. Çünkü Aristoteles'te bilmek demek nedenleri, yani şeyleri oldukları şey yapan özleri bilmektir. Bu özler de ancak tümel terimlerle ifade edilebilir. Bununla birlikte, Aristoteles'te bilinebilir olan öz ya da form, Platonik anlamda maddi olmayan, ayrı bir form değildir. Bunu, en iyi Aristoteles'te bir şeyin varlığının o şeydeki yapı ve organizasyon ilkesi tarafından açıklanabileceği düşüncesini anımsadığımız zaman görebiliriz. Bir şey, ona göre ancak formu ya da özüyle açıklanabilir. Bu form da cisimleşmemiş, ayrı form olmayıp, somut bireysel varlıkta cisimleşmiş form ya da özdür.[329] Sözgelimi Ahmet'in maddesini meydana getiren et ve kemiklerin, kan ve dokuların toplamını, başka bir şey değil de Ahmet yapan şey, Ahmet'in özüdür. Yani, onun maddesinde gerçekleşen organizasyon ve yapı ilkesidir.

Gerçekten de Aristoteles, her ne kadar maddenin bireyleşim ilkesi olduğunu söylese de,[330] Ahmet'in veya bir şeyin doğasının onun maddesi yoluyla açıklanamayacağı kanaatinde olmuştur. O, ancak belli bir biçimde yapı kazanıp düzenlenmiş olan madde üzerinden açıklanabilir. Bir şeyde, onun varlığını açıklayacak, cismini meydana getiren öğelerin toplamından daha fazla bir şeyin

328 S. M. Cohen, "Substances", ss. 204-205.
329 J. A. Vella, *Aristotle: A Guide for the Perplexed*, s. 59.
330 G. E. M. Anscombe, "The Principle of Individuation", s. 89.

mevcut olması gerekir. Bunu Ahmet ile arkadaşı Ali'yi düşündüğümüz zaman daha iyi anlayabiliriz. Gerek Ahmet gerekse Ali birer insandır; dolayısıyla onların cisimleşmiş formları da insan formu olmak durumundadır. Fakat Ahmet'in cisimleşmiş formu Ali'nin cisim kazanmış formuyla aynı mıdır? Onların formları, bir nokta dışında her bakımdan aynıdır. Her ikisinin de formu, bir insan varlığının formu olmak, insan vücudunu oluşturan maddenin aynı şekil, yapı ve organizasyon ilkesi olmak yönünden bütünüyle özdeş olmak durumundadır ve ikisine de ortak olan bu form ya da öz, bilginin konusu olarak ortaya çıkar. Ama Ahmet ile Ali'nin formları, farklı insanların formları olduğu için, birbiriyle özdeş değildir. Ahmet'in formu, dünyada onun tıpatıp aynı olan ikinci bir insan olmadığı için, Ahmet'e özgü bir form olmak durumundadır.[331]

İşte buradan hareketle, bir kez daha Aristoteles'te en gerçek varlığın bir madde ile o maddenin belli bir biçimde yapı kazanmasını temin eden formdan müteşekkil birinci dereceden töz olduğunu, yani Ahmet ve Ali'nin gerçekten var olduğunu söyleyebiliriz. Ama bilimsel bilgi, türün bireysel üyelerinin hepsi tarafından paylaşılan form ya da özün ve dolayısıyla türlerin ve tümellerin bilgisidir.[332] Bireysel özneleri insan varlıkları olarak hiç kuşku yok ki inceleyip araştırabiliriz, ama bu bilgi, insan varlığı benzeri türlerle ilgili tümel bir bilgi olmak durumundadır. Çünkü biyolojide geçen Ahmet ve Ali değildir. Buna göre, gerçek anlamda bilginin en bilinebilir şeylerin bilgisi olması gerekir. Sadece tümeller, en iyi ve tam bir şekilde bilinip tanımlanabilirler. Bu durum, yani *Aristoteles'in töz anlayışının en gerçek şeyler ile en bilinebilir şeyler arasında bir şekilde yol açtığı gerilim, onun felsefesinin özel bir boyutunu meydana getirir.* Böyle bir gerilim ile İdeada, daha önce de işaret ettiğimiz üzere, en gerçek şey ile en bilinebilir olan şeyi birleştiren Platon'da karşılaşmayız.

Madde: Aristoteles, gördüğümüz üzere, *Metafizik*'te varlık üzerine gerçekleştirdiği statik analizde, önce tözün madde ve formdan meydana gelen bireysel varlık olduğunu bir kez daha öne sürüp onu hem gerçeklik hem de bilinebilirlik açısından ele alır. O, bu bağlamda forma ayrı bir yer açıp onu özellikle bireysel varlığa gerçekliğini veren ve bilinebilirliğin temelini sağlayan şey oluşuna vurgu yap-

331 T. Irwin, *Aristotle's First Principles*, s. 250.

332 V. Politis, *Routledge Philosophy Guide Book to Aristotle and the Metaphysics*, s. 301.

tıktan sonra, madde üzerinde de ayrıca durur ve madde kavramının farklı anlamlarına işaret eder.

Aristoteles, bu anlamlardan birincisini, maddenin kendisinin töz olup olamayacağını tartışırken,

> maddeyle kendisinde ne tikel bir şey olanı ne belirli bir niteliğe sahip bulunan şeyi ne de varlığın kendileriyle belirlendiği bir kategoriye giren bir şeyi kast ediyorum (*Met.*, 1029a)

diyerek maddenin ilk anlamını ortaya koyar. Aristoteles'in alıntıda işaret ettiği madde, belirsiz, ayrımlaşmamış, hiçbir şekilde farklılaşmamış, çıplak maddedir. O, tikel bir şey, bireysel bir töz olmadığı gibi doğallıkla kategorilerden biri ya da diğeri tarafından belirlenmiş bir şey de değildir. Böyle bir ayrımlaşmamış, belirleme almamış madde, birçok Platon yorumcusu, başta Aquinalı Thomas olmak üzere bazı ortaçağ düşünürleri tarafından kabul edilen, lakin Aristoteles'te, alıntıladığımız pasaj dışında karşılığı olmayan bir imkân olarak veya soyut bir anlamda madde olarak "*ilk madde*"dir. Gerçekten de Aristoteles, formdan yoksun, hiç belirleme almamış bir ilk veya salt maddenin imkânını reddeder.[333] Hatta o, Sokrates öncesi doğa filozoflarının maddeyle veya maddi ilkeyle ilgili olarak su, hava, ateş, dört öğe veya atom benzeri şeylere işaret eden alternatif açıklamalar geliştirmelerine rağmen, *hûlê* olarak maddi ilkeye ulaşamamış olmalarını, onların form kavrayışından yoksun olmalarıyla açıklar. Buna göre bir form, yani *eidos* veya *morphê* telakkisinin olmadığı yerde *hûlê*nin olamayacağını ileri süren Aristoteles, dolayısıyla formdan yoksun maddeden söz edilemeyeceğini ifade eder. *Madde, ancak formla birlikte var olan, dolayısıyla forma bağımlı ve göreli bir varoluşa sahip olan şeydir.* Maddenin bizatihi kendisinin ayrı bir varoluşu olmayıp o, formla birlikte bireysel varlığın terkibine giren şeydir. Dolayısıyla madde bireysel bir varlığı oluşturan, onun varlığı için gerekli olan şeylerden biridir, fakat onu olduğu şey yapan bileşen değildir.

Aristoteles, işte bu noktadan itibaren maddeyi değişmenin dayanağı (*hûpokeimenon*) olan, değişmenin kendisi üzerinden gerçekleştiği veya form alan şey olarak tanımlamaya başlar (*Met.*, 1038b). Bu değişme türleri de, daha önce doğa felsefesinde gördüğümüz üzere, sırasıyla **1.** hareket, **2.** nitelik yönünden değişme, **3.** niceliksel

333 A. Arslan, *Aristoteles*, s. 142.

değişme ve nihayet **4.** oluş ve yok oluştur. Aristoteles'te madde, tanım gereği, değişmenin gerektirdiği bir şey olduğu için, söz edilen değişmelere uğrayan bir varlık, onların deyim yerindeyse "madde yatağına" giren bir varlık olarak değerlendirilir.[334] Bu maddelerden birincisi hareketin maddesi olarak lokal madde, ikincisi niteliksel, üçüncüsü niceliksel değişmenin ve dördüncüsü de oluş ve yok oluşun maddesidir. İkinci, üçüncü ve dördüncü türden değişmeler de bir hareket olduğu için, söz konusu maddeler arasında belli bir mantıksal düzen bulunduğunu ileri süren Aristoteles'e göre, bunlardan dördüncüsü üçüncüyü, üçüncü ikinciyi, ikinci de birinciyi gerektirir. Dolayısıyla bir tek hareketin maddesi, yani lokal hareket mantıksal bağımsızlığa sahip olup onlardan ayrı var olur. Aristoteles nitekim onun, en azından yeryüzündeki şeylerden "daha ilahi" olan gökcisimlerinde veya göksel kürelerde var olduğunu söyler (*Met.*, 1050b). Buna mukabil, ay altı dünyada birinci dereceden tözleri meydana getirecek şekilde formla birleşen, form kazanan madde "duyusal madde"dir.

Aristoteles burada kalmayıp lokal ve duyusal maddeye ek olarak bir de rasyonel veya akledilir maddeden söz eder (*Met.*, 1036, 1027a, 1059b). Buna göre tıpkı algılanabilir duyusal varlıkların maddesi olması gibi, duyusal olmayan, akıl yoluyla kavranabilir varlıkların, yani matematiksel nesnelerin de maddesi vardır.[335] Dikdörtgen, yani dört kenar ve dört açıdan meydana gelen geometrik şekil, adı üzerinde bir formdur. Her form gibi söz konusu formun da bir maddesi olması gerekir. Bu madde de geometrik şekillerin içinde gerçekleştikleri bir madde türü olarak akledilir maddedir.

***Varlığın Dinamik Analizi*:** Aristoteles, varlığa ilişkin statik analizini dinamik bir analizle tamamlar. Bu, onu en fazla ilgilendiren şey dünyadaki oluş ve değişmeyi açıklamak olduğu için, aslında çok doğaldır. Varlığa ilişkin dinamik bir analizde, statik analizin temel kavram çifti olan madde-formun yerini kuvve veya potansiyalite (*dûnamis*) ile fiil veya edimsellik (*energeia*) kavram çifti alır. Dolayısıyla yeni analiz türünde madde kuvve, form da edimsellik ilkesi olarak ortaya çıkar.

Yeni kavram çifti, bütün değişmeleri açıklama noktasında önem taşımakla birlikte, özellikle oluşu veya doğal değişmeyi açıklamak *ve bu arada doğadaki düzen ve amaçlılığı gözler ortaya çıkarmak bakımın-*

334 W. D. Ross, *Aristoteles*, s. 201.
335 A. Arslan, *Aristoteles*, s. 145.

dan önem kazanır. Bu noktada sorulması gereken soru şudur: Niye meşe tohumu meşe ağacı, köpek yavruları köpek, kız çocukları anne olmaktadır da, başka bir şey olmamaktadırlar? Yani, A gibi bir nesne, neden C ya da D değil de, her zaman veya çoğunlukla B olmaktadır? Aristoteles bunu, A dediğimiz şeyin, fiilen A olarak bulunduğu durumda, kuvve olarak B olması olgusuyla açıklar. Buna göre meşe tohumu içinde bulunduğu anda, fiilen meşe tohumu olmakla beraber, aynı zamanda "kuvve" olarak meşe ağacıdır. Yani, onun meşe ağacı olması onun sahip olduğu potansiyelden dolayı olabilmektedir.

Aristoteles, buradan da anlaşılacağı gibi kuvve (*dûnamis*) ve fiil (*energeia*) kavramları sayesinde, madde ve form kavramlarının ikili yapısının yol açtığı boşluğu kapatma ve böylelikle de değişmeye bir açıklama getirebilme imkânı bulur. Çünkü madde ve form, fiilen meşe tohumu olan bir şeyin bilkuvve olarak meşe ağacı olmasından da anlaşılacağı üzere, kuvve ve fiil sayesinde bir ve aynı olabilmektedir (*Met.*, 1050b). Meşe tohumu, potansiyel olarak meşe ağacı olmasaydı eğer, hep aynı kalır ve Demokritos'un ileri sürdüğü mekanik vurma ve çarpma hareketleriyle aşınır ve yok olup giderdi.[336] İşte bu yüzden, değişmeyi anlamak için, varlığın sadece varlık ve fiilden ibaret olmayıp aynı zamanda oluş ve kuvveden de meydana geldiğini kabul etmek gerekir.

Aristoteles, bu noktada değişmenin, *tekhnê*de olduğu gibi, doğada da amaçlı olduğunu gözler önüne serebilmek amacıyla, öncelikle *dûnamis*in iki farklı anlamını ortaya koyar, sonra da fiil ya da edimsellik olarak *energeia*nın *dûnamis*ten önce geldiğini söyler. Buna göre, ilk ve temel anlamıyla *dûnamis*, bir şeyin bir değişme meydana getirebilme gücüdür (*Met.*, 1046a). Bu gücün hayata geçirilmesi bir hareket (*kinêsis*) olarak ortaya çıkar. Sözgelimi bir mühendisin sanatı, gerçekleşmesi evin inşası sürecine tekabül eden bir güçten başka bir şey değildir. Aristoteles, *dûnamis*in, kuvve veya potansiyalite olarak karşılanabilecek olan ve kendisini burada daha fazla ilgilendiren ikinci bir anlamı daha olduğunu ileri sürer. Bu ikinci anlamıyla *dûnamis*, hareketten ziyade, fiille ilişkili hale gelir ve bir şeyin bulunduğu durumdan daha farklı ve tam bir duruma yükselebilme kapasitesini ifade eder. O, bu şekilde, yani kapasite ya da kuvve olarak, tıpkı maddenin kendisi gibi tanımlanamaz bir şeydir (*Met.*, 1048a). Onun ne olduğunu ancak fiile bakarak söyleyebiliriz, çünkü fiil,

336 A. Arslan, *Aristoteles*, s. 151.

> bina yapanın bina yapma yetisine sahip olana, uyanık olanın uyuyana, görenin gözleri kapalı olan ancak göme duyusuna sahip olana, maddeden ayrı olanın maddeye, mamul olanın işlenmemiş olana göre durumudur (*Met.*, 1048b).

Bina yapmasını bilen, fakat halihazırda bina yapmayan bir insan ile bina yapmasını bilmeyen insan, görme duyusuna sahip olmakla birlikte mevcut durumda uyuyan bir insan ile görme duyusundan yoksun olan kör bir insan arasında görünüşte bir fark olmasa da gerçekte bir fark vardır. Bu farklılık da ancak fiil veya edimsellik yoluyla açıklanabilir.

Aristoteles işte bundan dolayı, nasıl ki *formun madde karşısında önceliği varsa, aynı şekilde fiilin de kuvve karşısında üç bakımdan, sırasıyla tanım, zaman ve varlık yönünden önceliği olduğunu savunur*. Bunlardan birincisi söz konusu olduğunda, yukarıda da belirttiğimiz gibi, kuvvenin bizatihi kendisi tanımlanamaz, sadece fiil yoluyla tanımlanıp bilinebilir, bir yetenek ancak bu yeteneğin gerçekleşmesi üzerinden açıklanabilir (*Met.*, 1049b). Bu yüzdendir ki, "görülebilir olan" "görülebilir olma", "inşa edilebilir olan" "inşa edilebilir olma" anlamına gelir.[337] Aynı şekilde bina yapma kavramı da bina yapandan önce olmak durumundadır.[338]

Aristoteles'e göre bu durum, fiilin kuvve karşısındaki zamansal önceliği için de geçerlidir. Aslında burada kuvve ilk bakışta fiilden önce gelirmiş gibi görünmektedir, zira meşe tohumu meşe ağacından, masanın kendisinden yapılmış olduğu ağaç masadan zaman bakımından öncedir. Fakat Aristoteles, önceliğin fiilde, yani formda olduğunu şöyle savunur:

> Sayı bakımından değil, tür bakımından aynı türden bilkuvve bir varlığa özdeş olan bilfiil varlık, bu bilkuvve varlıktan önce gelir. Şunu kastediyorum: Şüphesiz halen bilfiil olan filanca insana, filanca buğdaya, filanca görene sırasıyla zaman bakımından madde, tohum, görme yetisi önce gelir. Bütün bu ikinciler ancak bilkuvve insan, bilkuvve buğday, bilkuvve gören varlıklardır, henüz bilfiil onlar değildirler. Ancak bu bilkuvve olan şeylerin kendilerinden de zaman bakımından, onların kendilerinden çıkmış oldukları başka

337 S. M. Cohen, "Aristotle's Metaphysics".
338 W. Max, *Introduction to Aristotle's Theory of Being as Being*, s.25.

> varlıklar önce gelirler. Çünkü bilkuvve bir varlıktan bilfiil bir varlık ancak bir başka bilfiil varlık sayesinde çıkar. Böylece insanı bilfiil hale getiren insanı, müzisyeni bilfiil hale geçiren müzisyendir: Daima bir ilk hareket ettirici vardır ve bu hareket ettirici daha önceden bilfiildir (*Met.*, 1049b).

Buna göre, meşe tohumu kendisi haline geleceği meşe ağacından zamansal olarak elbette önce gelir, lakin Aristoteles'e göre tohum, kendisiyle türsel olarak aynı olduğu meşe ağacından çıkar. Bir delikanlı gelecekte olgun bir adam olacaktır, fakat o delikanlıyı vücuda getiren de bir adamdır.

Fiil ya da edimsellik, çok daha önemlisi töz ya da varlık yönünden önce gelir.[339] Gerçekten de "varlığın oluşu değil de, oluşun varlığı takip ettiğini ve varlık için olduğunu" söyleyen Aristoteles, burada final nedenselliği olabilecek en açık şekilde ortaya koyar:

> Ancak fiil töz bakımından da şüphesiz kuvveden önce gelir. Çünkü ilkin, meydana geliş bakımından sonra gelen, form ve töz bakımından önce gelir (örneğin büyük insan çocuktan, insan meniden önce gelir, zira birinin forma sahip olmasına karşılık öbürü henüz ona sahip değildir) ve çünkü olan her şey, bir ilkeye, yani bir ereğe yönelir (çünkü bir şeyin ereksel nedeni onun ilkesidir ve oluş erek içindir): İmdi fiil bir erektir ve kuvve bir erek için tasarlanmıştır. Gerçekten de hayvanlar görme yetisine sahip olmak için görmezler, görmek için görme yetisine sahip olurlar (*Met.*, 1050a).

Tohumlar bitki ve ağaç haline gelir, köpek yavruları birer köpek olur ve gezegenler kendi yörüngelerinde hareket ederler. Aristoteles'e göre, bütün bu doğal değişmeler, amaçlı değişmelerdir. Nesneler, kendilerinde var olan potansiyel güçlere göre değişirler, kendi doğalarında söz konusu olan değişebilme imkânlarına göre gerçekleşirler. Bu, Aristoteles'e göre, her nesnenin ulaşmaya çalıştığı nihai bir formu, kendi gelişme sürecine müdahale edilmediği takdirde, söz konusu formu gerçekleştirme yönünde doğal bir eğilimi bulunduğu için, böyledir.[340]

Öyleyse, *doğal değişmede en önemli neden final neden ya da amaçtır*. Başka bir deyişle, doğal değişmede nesnenin gelişme doğrul-

339 U. Coope, "Change, Actuality and Potentiality", ss. 282-284.
340 J. Moreau, *Aristote et son École*, ss. 130-32.

tusunu belirleyen, dış bir neden değil de, onun amacıdır. Doğada her nesne, kendi gelişme imkânlarına uygun olarak doğal amacına ulaşmaya çalışır ve böylelikle amaçlı bir biçimde davranır. Taşlar aşağıya, dünyanın merkezine doğru düşmeye, meşe palamutları meşe ağacı haline gelmeye *çalışırlar*.[341] Bu örneklerin her birinde, nihai amaç, nesnenin fiili olarak olma potansiyeline sahip olduğu şey olabilmesi için, doğal eğilim ve yeteneklerini faaliyete geçirir. Yani, var olanlar nedeni dışsal değil de, içsel olan bir dizi değişme yoluyla kendi türüne özgü olan forma ya da amaca ulaşmaya çalışır.[342]

Gerçekleşen doğal değişmeler, *her türün yalnızca kendisine özgü olan bir amaçla, her şeye ortak olan bir amaca sahip olduğunu gösterir*. Her tür kendisine özgü, göreli bir nihai amaca sahip olduğundan, türlere göreli amaçlar, bizleri türleri birbirlerinden ayırma ve tanımlama imkânı verir. Buna göre, taşlar dünyanın merkezine ulaşmaya çalışırlar, meşe palamutları meşe ağaçları olma çabası içindedirler, köpek yavruları birer köpek, buna karşın insanlar da akıllı sosyal varlıklar olmaya çalışırlar. Bu, niçin böyledir? Aristoteles bu soruyu tüm değişmelerin ortak bir yönüne işaret ederek yanıtlamaya çalışır. Her değişme, ona göre, başka bir form ya da hale ulaşma yönündeki bir çabadır.[343] Ve değişme, değişen nesne başka bir form alabilme potansiyeline sahip olduğu sürece devam eder. Şu halde, değişme nesneler bundan böyle yeni bir form kazanmanın mümkün olmayacağı bir hale ulaşıncaya dek sürecektir. Bundan dolayı, her nesnenin nihai, en yüksek ve ortak amacı, mutlak bir sükûnet, kalıcılık ve değişmezlik haline ulaşmaktır. Zira hareket ve değişme farklı bir hale ulaşma yönündeki çabalardan başka hiçbir şey değildir. Bütünüyle farklı olan bir hal ise, her ne türden olursa olsun bir değişmenin, yeni bir form kazanmanın söz konusu olmadığı bir haldir.

Bir madde ve bir formdan meydana gelen her bileşik nesne değişmeyi sürdürebilir, çünkü o maddi bir şey olduğu sürece, başka ve yeni formlar alma potansiyeline sahip olan bir varlıktır. Her nesne, kendi türüne göreli forma ulaşmaya çalışırken, maddi nedeninden dolayı, yine de başka formlar alabilir. Aristoteles'e göre, mutlak bir değişmezlik haline ulaşabilen nesne kendisinde potansiyel olan hiçbir şey bulunmayan, dolayısıyla maddeden yoksun olan bir varlık

341 A. Cevizci (der ve çev.), *Metafiziğe Giriş*, s. 147.
342 O. Hamelin, *Le Système d'Aristote*, s. 302.
343 H. Barreau, *Aristote*, s. 122.

olacaktır. Yani var olan her şey için söz konusu olan ortak, en yüksek ve nihai amaca, yani tam bir sükûnet ve mutlak bir değişmezlik haline ulaşabilen nesneler yalnızca, kendilerinde maddi hiçbir yön bulunmayan ve saf formdan meydana gelen varlık veya nesneler olacaktır. Aristoteles'in sisteminde bu varlık, maddesi olmayan Saf Form ve bütünüyle gerçekleşmiş varlık olarak İlk Muharrik'tir, yani hareket etmeyen hareket ettirici olarak Tanrı'dır.

Aristoteles'e göre, evrendeki çok çeşitli nesne türlerini incelediğimiz zaman, bu nesnelerin ortak ve nihai bir amaç olan mutlak değişmezlik ve sükûnet haline ulaşma amacına değişen dereceler içinde yaklaştıklarını görebiliriz.[344] Bu hale en fazla yaklaşan varlıklar ay üstü âlemdeki gezegen ve yıldızlardır. Oysa yeryüzünde bulunan nesneler, mutlak bir sükûnet ve değişmezlik haline ulaşma amacını hayata geçirebilmenin çok daha uzağında kalırlar. Yeryüzündeki tüm cisimler her bakımdan değişirler. Onlar yer değiştirirler, nicelik ve nitelik bakımından değişirler, doğar, büyür ve ölürler. Öldükleri için de, bireyler olarak hiçbir zaman mutlak bir sükûnet ve değişmezlik haline ulaşamazlar.

Bunlardan canlı nesneler, bireyler olarak değil de, tür olarak belli ölçüler içinde değişmezlik ve kalıcılığa ulaşırlar. Buna göre, her ayrı organizma yok olup gitse de, bireyin üyesi olduğu tür varlığını sürdürür. Başka bir deyişle, her canlı tür, türdeki üreme yoluyla, var olan şeyler için söz konusu olan nihai ve ortak amaca belli ölçüler içinde yaklaşır (*Ruh Üz.*, 415a-b). Yani, canlı varlıklar kendilerini ezeli ebedi olan türleri içinde yeniden üretmek suretiyle mutlak bir sükûnet ve gerçekleşmiş olma hali içindeki Tanrı gibi olmaya çalışırlar.[345] Buna karşın, insan varlıkları, kendilerinde var olan ilahi öğe olarak *etkin akıl* sayesinde söz konusu süreklilik, değişmezlik ve dinginlik haline, değişmez formları düşünmek, temaşa etmek suretiyle ulaşırlar. Aristoteles'e göre biz, saf formları düşündüğümüz zaman, zihinlerimiz bir tamlık ve dinginlik haline erişir. Zihinlerimiz değişmez bir nesneyi temaşa ederken, saf bir formun haline erişir.

Teoloji: Aristoteles, teolojisine işte bu şekilde geçer. Yani daha önce *Fizik* adlı eserinde evrendeki değişmenin, daha doğrusu hareketin kaynağı olarak bir İlk Muharrik'in olması gerektiğini ortaya koyan Aristoteles, *Metafizik*'te aynı sonuca onu bu kez neden değil,

344 A. Cevizci (der ve çev.), *Metafiziğe Giriş*, s. 146.
345 O. Höffe, *Aristotle*, s. 107.

fakat amaç olarak göstermek suretiyle ulaşır. Daha doğrusu, onun başlangıçta bir fail neden şeklinde düşünülüyormuş izlenimi veren Tanrı'sı, aslında son tahlilde evrendeki her şeyin nihai amacı olarak ortaya çıkar. Bu ise onun Tanrı anlayışının, sadece tektanrılı dinlerin değil, fakat Yunan dünyasının popüler Tanrı anlayışından da farklılık gösterdiğini ortaya koyar.

Gerçekten de onun teolojisinde Tanrı, semavi dinlerin evreni yaratan, var olan her şeyi yoktan var eden Tanrı'sı olmadığı gibi, Yunan politeizminin dünyaya müdahale eden, dünyayı bir anlamda yöneten tanrılarından biri de değildir. Hatta onun İlk Muharrik olarak Tanrı anlayışı, Platon'un şekilsiz maddeye İdeaları temele alarak şekil veren mimar olarak *Demiourgos*'undan da farklılık gösterir. Bütün bu farklı Tanrı anlayışlarının maddeyle ilişki noktasında potansiyel bir unsur ihtiva ettiğini ima eden Aristoteles, saf veya maddesiz form olarak Tanrı anlayışını, kısmen *Fizik*, kısmen de *Metafizik* adlı eserinde ortaya koyar. Daha doğrusu Tanrı'nın varoluşuyla ilgili argümanı *Fizik*'te ortaya koyduktan sonra, Tanrı'nın sıfat veya özelliklerini *Metafizik*'te ifade eder.[346]

Tanrı'nın Varoluşuyla İlgili Argüman: Kozmolojik argümanın ya da ilk neden delilinin bir versiyonu olarak gelişen argümanın temellerini, Aristoteles, neyin gerçekten var olduğuna dair görüşlerinden türetir. Gerçekten de o, varlık görüşünde en gerçek varlığın madde ve formdan müteşekkil birinci dereceden töz olduğunu, birinci dereceden tözlerin yok olmaları durumunda her şeyin yok olmasının kaçınılmaz olduğunu ileri sürer. Aristoteles'e göre, hal böyle olsa bile, iki şeyin yok olması imkânsızdır (*Met.*, 1071b). Hiç yok olmayacak, hep var olacak, dolayısıyla ezeli-ebedi olan bu iki şeyden birisi zaman, diğeri de harekettir. Çünkü zaman ezeli olmayıp varlığa gelmiş olsaydı eğer, bu durumda zamandan önce var olan bir zamandan söz etmek gerekecekti ki, bu da tamamen saçma bir şeydir. Üstelik zaman, daha önce doğa felsefesinde de gördüğümüz üzere, Aristoteles'te değişmenin bir yansımasıdır; bu yüzden değişmenin de zamanın kendisi gibi yaratılmamış ve sürekli olması gerekir. Onun fiziğinde ifade ettiğimiz gibi, tek bir sürekli değişme türü vardır. Bu da harekettir, ama dairesel harekettir. Söz konusu ezeli-ebedi dairesel hareket ise sabit yıldızların, ay üstü âlemi meydana getiren gökcisimlerinin hareketidir.[347]

346 A. Arslan, *Aristoteles*, s. 196.
347 A. Arslan, *Aristoteles*, s. 196.

Demek ki Aristoteles'in *Metafizik*'ini Fransızcaya tercüme eden Jean Tricot'nun da belirttiği,[348] **(i)** gökcisimlerinin ezeli hareketini meydana getirecek veya başlatacak ezeli-ebedi bir tözün olması gerekir. **(ii)** Platon'un, maddi hiçbir unsur içermeyen İdeaları bu türden bir ezeli-ebedi töz olmaya uygun durumdadır. **(iii)** Fakat ezeli-ebedi tözün hareketi meydana getirecek güce sahip olması yetmez, onun bunu hayata geçirmesi gerekir. İdealar böyle bir güce sahip değildirler.[349] **(iv)** Ezeli-ebedi tözün özünün, demek ki kuvve değil de, fiil olması gerekir. Zira aksi takdirde, onun bu gücü uygulamaması mümkün olurdu ve değişme de ezeli-ebedi bir şey olmazdı. **(v)** Öyleyse, İlk Muharrik'in, ezeli-ebedi olduğu için, maddi hiçbir yönünün olmaması gerekir.

Tanrı'nın Özü: İlk Muharrik'in varlığını bu şekilde bir argüman ile ortaya koyan Aristoteles, daha sonra onu Tanrı'yla özdeşleştirir (*Met.*, 1072b). Böylelikle de astronomi veya kozmoloji alanından çıkarak, teoloji alanına girer veya en azından teolojisini bir tür kozmo-teoloji haline getirir. Böyle yapınca da Tanrı'nın doğasını ortaya koymaya, tanımlayıcı özelliklerini gözler önüne sermeye yönelir.

Buna göre, Tanrı Aristoteles'in sisteminde, her şeyden önce değişmeden bağışıktır. Bu ise, Aristotelesçi felsefede değişme madde üzerinden gerçekleştiği, maddenin form almasıyla belirlendiği için, *Tanrı'nın maddi hiçbir yönü olmadığı anlamına gelir*. Tanrı'da maddi hiçbir şey bulunmaması, O'nda potansiyel hiçbir şeyin bulunmadığını, Tanrı'nın *saf bir fiil, tam bir edimsellik (aktüalite) olduğunu* ifade eder. Bütünüyle gerçekleşmiş yetkin bir varlık olarak Tanrı'nın fiili veya faaliyeti, Aristoteles'e göre, düşünce (*theoria*) veya temaşa faaliyetidir.

Peki, Tanrı neyi düşünür, neyi bilir veya temaşa eder? *Metafizik*'ten öğrendiğimiz kadarıyla, en yüksek, hatta ilahi bilgi türü nedenlerin ve ilkelerin bilgisidir (*Met.*, 983a). Dolayısıyla en yüksek, en gerçek varlık olarak Tanrı'ya bu türden bir nedenler bilgisinin, var olan her şeyi kuşatan mutlak bir bilginin uygun düşmesinden daha anlaşılır hiçbir şey olamaz. Bununla birlikte, *Metafizik*'in dili böyle bir mutlak bilgiye izin vermez. Dolayısıyla O'nun düşüncesi veya temaşa faaliyeti, kendisinin dışındaki bir varlık alanına, dünyaya yönelmiş değildir; *en gerçek ve ilahi varlık olarak kendisine yönelmiştir* (*Met.*, 1047b). Öte yandan İlk Muharrik'in düşünce faaliyeti, duyumlara ve hayal

348 Bkz., Jean Tricot, "Giriş", Aristoteles, *Metafizik*, ss. 70-71.
349 W. D. Ross, *Aristotle*, s. 180.

gücüne bağlı olan, dolayısıyla maddi bir zemine dayanan diskürsif düşünce değildir; yani, dianoetik aklın çıkarsamaya ve doğallıkla zamana bağlı entelektüel faaliyeti değildir. Onun düşünmesi, nesnesini tamamen zaman dışı bir biçimde kavrayan noetik veya sezgisel düşüncedir.

Tanrı'nın düşüncesi, şu halde *saf düşünce*dir. Onun düşüncesinin saf olması, onun bir yandan duyusal ve dolayısıyla maddi hiçbir unsur ihtiva etmemesi, öte yandan düşüncenin kendisiyle nesnesi arasında bir ayrımın bulunmadığı bir düşünce olması anlamına gelir. Buna göre, ondaki düşünce "düşüncenin düşüncesi" (*noêseôs noêsis*) (*Met.*, 1072b, 1074b) durumundadır. Bu ise sadece veya esas olarak Tanrı'nın düşüncesinin kendi düşünmesi üzerine bir düşünce olduğu anlamına gelmez. Fakat daha ziyade Tanrı'ya özgü ezeli-ebedi düşünmenin onun düşüncesinin nesnelerinin ezeli-ebedi karakterinden ayrılmaz olduğu anlamına gelir. Ancak böylelikle ve bundan sonra, O'nda özne-nesne ikiliğinin kalmadığı, bilen ile bilinenin özdeş hale geldiği ifade edilir.[350] Gerçekten de Tanrı duyusal dünyayı düşünmez, içinde yaşadığımız değişme dünyasıyla hiçbir şekilde meşgul olmaz. Dolayısıyla, onun ahengi, iyi düzeni ve yetkinliği bir başka şeye bağlı olmayıp bizzat kendisinden kaynaklanır.

En yüksek gerçeklik, saf temaşa ve ezeli-ebedi tümellerin düşüncesi olarak Tanrı, Aristoteles'e göre aynı zamanda en yüksek ve kalıcı hazzın timsali, ezeli-ebedi ve mükemmel bir manevi hayatın yetkin örneği olmak durumundadır. Çünkü en yüksek faaliyet türü olarak tefekkür veya temaşa faaliyeti, insanda ancak kısa süreliğine mümkün olurken, Tanrı'da sürekli olarak devam eder. Başka bir deyişle, insanlar arasında sadece filozoflar ile bilimadamlarının düşündükleri, bir şeyleri teorileştirdikleri sürece erişebildikleri haz verici bir duruma Tanrı ezeli-ebedi olarak sahip olur. Bu ise sadece Tanrı'nın bütünüyle edimsel bir varlık oluşunu ve faaliyetinin mahiyetini açıklamakla kalmaz, bir yandan da O'nun en mutlu varlık olduğunu gözler önüne serer. Zira "temaşa fiilinin en yüksek ve en mükemmel mutluluğu meydana getirdiğini" (*Met.*, 1072b) söyleyen Aristoteles için mutluluk, bir varlığın kendisini özüne uygun olarak gerçekleştirmesinden meydana gelir. Saf form olarak Tanrı, işte bu yüzden sadece en mutlu varlık değildir, bir yandan da bütünüyle gerçekleşmiş, en yetkin varlıktır.

350 A. Arslan, *Aristoteles*, s. 199.

Tanrı-Evren İlişkisi: Aristoteles'te Tanrı'nın kendisi, tıpkı hareketin, zamanın ve dolayısıyla maddenin kendisi gibi ezelidir. Buradan da anlaşılacağı üzere, Tanrı'nın evren karşısında zamansal bir önceliği olmadığı gibi, O, maddenin veya evrenin yaratıcısı da değildir. Tanrı'nın evren karşısındaki önceliği mantıksal ve gerçeklik bakımından önceliktir. Başka bir deyişle İlk Muharrik olarak Tanrı, evrenin ezeli-ebedi hareketinin kaynağı ya da nedeni olduğu, bu hareketi mümkün kıldığı için evren karşısında bir önceliği vardır. İkinci olarak da onun, formun madde, fiilin kuvve karşısında bir önceliği olmasına benzer şekilde, saf veya maddesiz form ve Varlık cetvelinin en tepesindeki varlık olma anlamında, gerçeklik bakımından başka her şey karşısında önceliği bulunmaktadır.

Onda Tanrı, hareketin nedeni olmakla birlikte, evrenin ve hareketin fail nedeni değildir. Fakat ereksel nedenidir. Buna göre, Tanrı her tür değişmenin amacı olup düşünce ve arzunun konusu olarak faaliyet gösterir. Buna göre gökyüzündeki cisimler, İlk Muharrik'in saf edimselliğine erişmek istedikleri için, ezeli-ebedi bir dairesel hareket içindedirler:

> Şimdi arzunun ve düşüncenin konusu olan şeyler bu şekilde hareket ettirirler: Onlar hareket ettirilmeksizin hareket ettirirler. Bu iki kavram en yüksek derecelerinde göz önüne alındıklarında, özdeştirler. Çünkü arzunun konusu görünüşteki iyi, akıllı isteğin konusu ise gerçek iyidir. ... Bu durumda ereksel neden, aşkın nesnesi olarak hareket ettirir ve bütün diğer şeyler, kendileri hareket ettirildikleri için hareket ederler. Şimdi eğer bir şey hareketli ise bu onun olduğundan başka türlü olmaya elverişli olduğu anlamına gelir. O halde, eğer onun fiili yer değiştirme hareketinin ilk biçimi ise, bu yalnızca değişmeye tabi olması bakımından başka türlü olmasının mümkün olmasından, yani töz bakımından başka türlü olmasının mümkün olmayıp yer bakımından öyle olmasının mümkün olmasından ötürüdür. Ancak kendisi hareketsiz kalarak hareket ettiren bilfiil var olan bir varlık olduğuna göre, bu varlık hiçbir biçimde olduğundan başka türlü olamaz. Çünkü yer değiştirme hareketi, değişmelerin ilk türüdür ve ilk yer değiştirme hareketi de dairesel yer değiştirme hareketidir. İmdi işte bu dairesel hareketi meydana getiren İlk Hareket Ettirici'dir. O halde, İlk Hareket Ettirici zorunlu bir varlıktır ve zorunlu olarak varolması bakımından

da onun varlığı İyi Olan'dır ve bu anlamda da o ilkedir (*Met.*, 1072a-b).

Demek ki, İlk Muharrik, bir güç uygulama ya da bir irade sergilemek anlamında bir fail neden değildir.[351] Çünkü güç uygulamak ya da iradi bir eylemde bulunmak potansiyel olan yönlere işaret eder. Oysa Tanrı, evrende olup biten her şey karşısında değişmeden aynı kalır. O, evrendeki olaylardan etkilenmez, evrene müdahale etmez. Evrende olup bitenlere etki etse, doğasına aykırı olarak, hareket eden ve değişen bir varlık haline gelecek olan İlk Muharrik yalnızca düşünsel bir faaliyet içindedir. O, hiçbir şeye ihtiyaç duymayan yetkin bir varlık olup, doğal ve beşeri dünyadaki bütün çabalamaların nihai konusudur.

Etiği

Etiği, Aristoteles felsefesinin önemli ve özel bölümlerinden bir başkasını meydana getirir. Bu etik, bir yanıyla Sokrates ile başlayan Yunan etik düşüncesinin doruk noktasını oluşturur. Fakat o, sonraki etik düşünceye de önemli etkiler yapmıştır. Sözgelimi Aquinalı Thomas, ahlak felsefesinde Aristoteles'in etiğini olduğu gibi kabul edip sadece onun erdemlerine iman, umut ve aşkla belirlenen dini erdemleri eklemiştir. Bu durum pek çok Müslüman düşünür için de geçerlidir. İslam filozoflarından pek çoğu onun "orta teorisini" benimsemiştir. Fakat çok daha önemlisi çağdaş etik düşünce, en azından bir uğrağında Aristoteles'in erdem etiğine dönüşe tanıklık etmiştir. Gerçekten de modern dünyada cemaat hayatından cemiyet hayatına geçişle birlikte derin bir ahlaki krizin yaşandığına işaret eden komünoteryanlar, çözümü Aristoteles'in etiğini yeniden canlandırmakta bulmuşlardır.

Etiğin Statüsü: Aristoteles, kendi içinde ayrı bir önem taşıyan etiğinde, önce onun konu alanını belirler. Buna göre, bilimleri amaçlarına göre tanımlayan Aristoteles, onu anlamayı amaçlayan teorik bilimlerden farklı olarak eyleme yönelen pratik bilimler kapsamı içinde ele alır. Esas itibarıyla karakter anlamına gelen *êthos* sözcüğünden yola çıkarak, etiğinde karakter üzerinde yoğunlaşan Aristoteles'te etiğin konusu iyinin bizatihi kendisi veya iyi hayat, iyi hayata götüren eylem tarzları veya karakter özellikleri olarak erdemlerdir.

351 J. Moreau, *Aristote et son École*, s. 139.

Ona göre, bilimlerin birtakım ilk ilkelerden yola çıkarak, kanıtlama yoluyla birtakım sonuçlara ulaşma durumu etik için geçerli değildir. Zira etikte, mutlak ve kesin birtakım değişmez ilkelerden ziyade, ahlaki olgularla bu olgulara ilişkin genel kanaatlerden, çoğunluk tarafından kabul edilmiş görüşlerden yola çıkılır. Bunlar, her zaman çok açık olmadıkları gibi, tam bir tutarlılık da sergilemezler. Söz konusu genel görüşler, genellikle görgü ve deneyim sahibi insanların görüşleri oldukları için etik araştırmalarda faydalı bir çıkış noktası oluştururlar. Pratik bir bilgeliğin ürünü olan bu görüşlerden yola çıkan araştırmacı, bunları birbirleriyle karşılaştırmak, eksikleri bertaraf edip tutarsız yanlarını ayıklamak suretiyle, hakikate mümkün olduğu kadar yaklaşan sonuçlara ulaşır.

Bu ise matematikte veya doğabilimlerinde söz konusu olan kesinliğin etikte mümkün olmadığı anlamına gelir (*Nik. Et.*, 1098a). Çünkü etiğin konu aldığı iyiler, amaçlar ve bu amaçlara eylemler, hayatın akışı içinde farklılık gösterirler. Eylemler ve iyiler, şu ya da bu ölçüde karakterin veya ahlaki failin kendisini içinde bulduğu koşullara bağlıdır. Aristoteles, bu yüzden cesaretleri veya zenginlikleri mahvolmalarına neden olmuş insanlardan söz eder. Zenginlik ve cesarette olduğu gibi, belli bir eylem tarzı ve iyi söz konusu olduğunda, karşı örnekler bulabilmek her zaman mümkündür. Buradan çıkan sonuç açıktır: *etikte, kesinliğe ve mutlak hakikate erişmek mümkün değildir.* Bu da onun konusundan kaynaklanan bir durum ya da özelliktir. Onda kesin kanıtlamalar ve bütün durumlara uygulanabilecek olan genel kurallar olamayacağı için, doğruya ancak yaklaşık olarak ulaşmak mümkün olabilir.

Etiğin Özerkliği: Etikte araştırmanın ulaşabileceği kesinlik ve doğruluk imkânının sınırlarını gösteren Aristoteles, daha sonra etik ile politika arasındaki ilişkilere geçer. Etik ile politika, onda birlikte amacı insan için gerçekten iyi olana değerli ve soylu eylemler yoluyla ulaşmak olan pratik bilimler kapsamına girer. Politikanın araştırma konusu millet ya da kent-devleti anlamına gelecek şekilde *polis* iken, etiğin araştırma konusu esas itibarıyla insan karakteridir (*êthos*). Dolayısıyla, politika insan toplumlarını ele alırken, etik insan bireylerini araştırır. Lakin ikisi arasında, hiçbir şekilde keyfi ya da uzlaşımsal olmayan, zorunlu bir ilişki vardır. Aristoteles, bu bağlamda temel pratik bilimin politika olduğunu, etiğin politikaya tabi olması gerektiğini ileri sürer.[352] Çünkü etiğin bir insan için gerçek-

352 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1094b.

ten iyi olana nasıl ulaşılacağını araştırdığı yerde, politika bir toplum için iyi olana ulaşmanın yolları üzerinde yoğunlaşır. Bu açıdan bakıldığında, *politikanın amacı daha temel ve öncelikli bir amaç olarak ortaya çıkar.*[353] Dahası, etiğin tek bir insan için iyi olanı araştırdığı yerde, bütün bir toplum için iyiyi araştırması nedeniyle politika, Aristoteles'in gözünde daha kapsamlı bir araştırma oluşturur.[354]

Fakat Aristoteles'te politikanın temel olup etiğin ona tabi bir disiplin olması, meselenin sadece bir yönünü ifade eder. Çünkü onda etik, toplumun bireysel insan varlıklarından meydana gelmesi nedeniyle, politika için hayati bir önem taşır. Aristoteles, bu cümleden olmak üzere, etiğinde *êthos*un üçlü anlam yapısından hareket eder. Buna göre, *êthos*, sadece karakter değil, fakat aynı zamanda bir kimsenin hayatını yaşadığı yer ve yaşadığı bu yerde geliştirdiği doğru alışkanlıklar anlamına gelmektedir. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'in birinci kitabında, *êthos*un kişinin yaşadığı yeri ifade eden anlamı üzerinde yoğunlaşarak bir yandan da sosyal ve politik kurumlar üzerinde durur ve *burada politikanın etiğin bir parçası olduğunu ileri sürer*. Yine aynı şekilde, eserin bu kez sonuncu kitabında bir devletin anayasasıyla yasa koyucuların ahlaki meselelerle yakından ilgilenmesi gerektiğini söyler (*Nik. Et.*, 1180a). Özellikle politikacı ve yasa koyucular için gençlerin nasıl yetiştirilecekleri meselesinin hayati bir önem taşıdığını belirtir.

Bu, biraz da Aristoteles'in etiğinin bir erdem etiği olmasından kaynaklanır. Onun görüşünde bireyler, olgun bir karaktere sahip failler haline gelinceye kadar, toplumun sağlayacağı rehberliğe ihtiyaç duyarlar. Özellikle de çocuklar, ahlaklı ebeveynlerinin ve büyüklerinin kendilerine temin edeceği rol modellerine muhtaçtırlar. Çok daha önemlisi, *bireyler etiğin amacı olan iyi hayata ancak bütün unsurlarıyla iyi düzenlenmiş bir toplumda erişebilirler*. Buna göre, Aristoteles açısından toplum ve politika, insanın yalnızca hayatını devam ettirmesinin bir aracı olmayıp esas olarak onun iyi bir hayat sürmesinin, kendisini doğasına uygun olarak gerçekleştirmesinin temel koşuludur. O, bu yüzden adaleti hayata geçirmekten uzak yasalarla yönetilen, kötü düzenlenmiş bir toplumda, birey için iyi hayatın mümkün olamayacağını savunur.

Gerçekten de Aristoteles, erdemli olmanın kolay bir şey olmadığına inanır, erdemli olmanın ancak uygun koşullar altında gerçekle-

353 J. A. Vella, *Aristotle: A Guide for the Perplexed*, s. 119.
354 A. Arslan, *Aristoteles*, s. 238.

şebileceğini savunur. Tıpkı bir meşe tohumunun *telos*unu gerçekleştirebilmesinin, sağlam bir meşe ağacı haline gelebilmesinin başkaca şeyler yanında yeterli ışığa, uygun bir toprağa ve gerekli sulamaya bağlı olması gibi, bir insan da sadece iyi düzenlenmiş bir politik toplulukta *telos*una, yani iyi hayata erişip mutlu bir insan olabilir. Politik topluluk erdemi, sadece eğitim ve belirli eylemleri emrederken, başka bazılarını yasaklayan yasalar yoluyla ortaya çıkarabilir. Durum böyle olduğunda, etik ile politika arasındaki ilişki yeni bir ışık altında görülebilir. Politikanın görevi, insanların tam anlamıyla insani, ahlaki ve mutlu bir hayat sürebilmeleri için gerekli olan koşulları temin etmek, çevreyi hazırlamaktır.

Buradan da anlaşılacağı üzere, *devlet "iyi hayatı" mümkün kılmak için vardır*. Üstelik bu devlet, bireyleri kendi iyi hayatlarını seçme konusunda serbest bırakan veya onların hayat tercihleri karşısında tarafsız duran liberal bir devlet de değildir. Bu "iyi hayat", Aristoteles tarafından değişmezcesine belirlenecek, türün bütün üyeleri için geçerli olan "iyi hayat"tır. İnsanların kendi özlerine uygun olarak yaşamaları gereken hayat, olgun bir karakter geliştirecek olan bireylerin erdemli hayatıdır. Bu yüzden, Aristoteles'te etik ile politika, modern dünyanın tersine, birbirinden hiçbir şekilde ayrılmaz; *etiğin politikaya tabi olması kadar, politikanın da etiğe tabi olması gerekir*.

İnsanın Amacı: Aristoteles'in politikayla bu şekilde ilişkilendirdiğimiz etiğinin, metafiziğiyle veya teleolojik varlık anlayışıyla da yakın bir ilişkisi vardır. Bu yüzden onda etik çift yönlü bir yapı sergiler, normatif bir teori olarak ortaya çıkarken olgusal ya da metafiziksel bir temel üzerine yükselir. Bunun da en önemli nedeni, bütün diğer varlıklar gibi, insanın esas itibarıyla *telos*u, yani hayatının nihai amacı üzerinden anlaşılabilmesidir.[355] Nitekim Aristoteles, etiğinde, ahlaki hayatı normatif bir perspektiften "insan olmanın anlamı ve amaçları" yoluyla tanımlarken, buraya insan doğası üzerine bir analizden hareket ederek varır (*Nik. Et.*, 1094a).

Aristoteles'e göre, doğadaki bütün varlıklar gibi, insanın da eylemleriyle kendisine yönelmiş olduğu bir iyi vardır ve onun yönelmiş olduğu bu iyi, onun nihai amacını (*telos*) meydana getirir. Bu insan varlığının doğasıyla, kendisi farkına varsın ya da varmasın, psikolojik yapısı ve kuruluşuyla ilgili bir şeydir. O, işte buradan hareketle, bütün insanların eylemleri ve seçimleriyle, insan için ger-

355 M. A. Holowchak, *Happiness and Greek Ethical Thought*, s. 36.

çekten iyi olanı amaçlamaları gerektiğini bildiren normatif bir ilke geliştirir. Aslında insanlar hayatlarının akışı içinde çok çeşitli amaçların peşinden giderler. Sınıf geçme, meslek sahibi olma, evlenip çoluk çocuk sahibi olma, hayattan haz elde etme benzeri amaçları hayata geçirmeye çalışırlar. Aristoteles'e göre, bunlardan hiçbiri bizatihi kendi içinde iyi değildir. Onlar, olsa olsa nihai amaç için bir araç, birer araçsal iyi olabilirler.

Aristoteles, bunu açık kılabilmek için dört neden teorisine başvurur. Maddi neden insanın bedenidir, formel neden ise onun ruhudur. Fail neden, eylemleri hayata geçiren kişidir. Final neden de eylem yoluyla hayata geçirilmeye çalışılan, her şeyin kendisi için olduğu nihai amaçtır. Bu amaca Aristoteles, başarı, iyi hayat anlamında *eudaimonia* adını verir. Buna göre, bir insan varlığı eylemde bulunduğu, bir şeyler yapıyor olduğu zaman, nihai amacı için, yani başarılı veya mutlu olmak, kendisini gerçekleştirmek için çalışıyor demektir. Bu yüzden, final neden olarak nihai amaç bütün yapıp etmelerimizin nedenini verir.

Dolayısıyla, *eudaimonia*, onun bakış açısından, meydana getirilen veya eylemin sonucu olan bir şey olmaktan ziyade, gerçekte kendi içinde bir amaç olarak, onun iyi hayat dediği belli bir yaşam tarzını ifade eder. Yani *eudaimonia*, anlık bir şey olmayıp bir süreç, istikrarlı bir durum, kuvvesini veya imkânlarını gerçekleştirmiş bir insanın duyduğu huzur, hissettiği öz-memnuniyet ve yaşadığı mutluluk halidir. *Eudaimonia*nın en yüksek iyi için gerekli tüm ölçütleri sağlaması gerektiğini söyleyen Aristoteles'e göre, insanın kendisini gerçekleştirmesinin sonucu olan veya özüne uygun yaşamasıyla gerçekleşen bir şey olarak mutluluk, *nihai* (*teleiotaton*) *bir amaç*, bütün insanların her şeyden çok peşine düştükleri bir hedef olmak durumundadır. Buna göre, şan şeref, haz ve erdem benzeri şeyler de iyi olabilmekle birlikte onlar kendi başlarına iyi olmayıp nihai amaca götürdükleri sürece iyi olabilirler.[356]

Buradan da anlaşılacağı üzere, *mutluluğun ayrıca mutlak olarak tam olması gerekir*. Yani ona, başka bir şeyin bir aracı olarak değil, fakat bizatihi kendisi için değer verilmelidir. Onun, yine aynı bağlamda başka değerli şeyleri de ihtiva etmesi gerekir. Üçüncü olarak, *eudaimonia* ya da mutluluğun *kendi kendisine yeten* (*autarkes*) bir şey olması; yani, onun kendisini daha değerli kılacak hiçbir şeyle zenginleştirilmemesi gerekir (*Nik. Et.*, 1097a-b). En yüksek iyi olarak

356 G. R. Lear, "Happiness and the Structure of Ends", s. 395.

eudaimonia, şu halde, tam ve her bakımdan tatmin edici bir kendini gerçekleştirmenin mümkün kıldığı, istikrarlı ve kalıcı bir durum olmalıdır.

Aristoteteles, en yüksek iyinin veya *eudaimonia*nın yerine getirmesi gereken formel ölçütleri belirttikten sonra, *endoksa*yı ele alır, yani iyi hayat ya da mutluluk için önerilmiş olan görüşleri veya alternatif hayat tarzlarını gündeme getirir.[357] Buna göre, bazı insanlar iyi hayatın hazla geçen, insana keyif veren bir hayat olduğunu düşünürler. Bu yaklaşıma, hazcı bir hayat görüşüne şiddetle karşı çıkan Aristoteles, sadece hayvani bir düzeyle sınırlı kalındığında, hazzın iyi, acının kötü olduğunu söyler. *Ama hazla geçen hayatın, hazzın sağladığı gerçekleşmenin, rasyonel ve etkin insan varlıklarına değil de, salt hayvanlara özgü olmak durumunda olduğunu söylemekten de geri durmaz* (*Nik. Et.*, 1095a). Dahası haz, hiçbir zaman tam, gerçek ve kendi başına iyi değildir; o, insanın salt kendisine değil de, kendisinin dışındaki etmenlere bağlıdır (*Nik. Et.*, 1097a). Başka bir deyişle, Aristoteles bazı hazların insanı küçülttüğünü, bazılarının ise ona zarar verdiğini söyler. Haz, insanı kendisine haz veren şeylerin kölesi yaparken, özgür insanı hayvanın veya kölenin düzeyine indirir. Çok daha önemlisi, haz sadece insana yakışan bir eylem tarzına, her yönden tatmin edici bir faaliyet türüne eşlik eden bir şey olmak durumundadır. Bu durumda haz hiçbir zaman bir amaç, hele nihai ve en yüksek amaç olamaz; kişi iyi yaşar ve bunun sonucu olarak kendisinden hoşnut olur, bundan mutluluk duyar. Yoksa kişi, haz elde etmek için iyi yaşıyor olamaz.

Öte yandan birtakım insanlar da, ona göre, iyi hayatın güç veya şan ve şerefle ilgili olduğunu öne sürerler. Böyleleri şan şeref peşinden koşan kimselerdir. Aristoteles, kamusal alanda görev yapanlara, politik hayata katılıp insanlara hizmet edenlere, özellikle de gerekli erdemlere sahip olmaları durumunda çok olumlu bir gözle bakmakla birlikte (*Nik. Et.*, 1095b-1096a), bu tür bir hayatın da mutlu bir hayata eşitlenemeyeceğini ileri sürer. Onur peşinde koşanlar başkalarının kendilerini onurlandırmalarına bağlı kalırlar. Dolayısıyla böyle bir hayat insanı aktif değil de, pasif ve başkalarına tabi hale getirir. Aristoteles şan şeref peşinde koşanların talihe, hatta başkalarının kaprislerine bağlı oldukları için, hayatlarının mutluluğa eşitlenemeyeceğini savunur. Zira mutluluğun bütünüyle kendine yeten bir hal olması gerekir.

357 D. S. Hutchinson, "Ethics", ss. 204-205.

İşlev Argümanı: En yüksek iyi olarak *eudaimonia* veya mutluluğu sadece biçim açısından değil, fakat içerik açısından da belirlemeye geçen Aristoteles, şu halde önce bu çerçeve içinde öne sürülmüş alternatif mutluluk telakkilerini belirlemiş olduğu formel koşulları yerine getiremedikleri gerekçesiyle eler. Bundan sonra kendi *eudaimonia* anlayışını öne sürer. İşte bu bağlamda, evrende hiçbir şeyin boşuna olmadığını, her türün kendine özgü bir faaliyet türü, her varlığın yerine getirmek durumunda olduğu belli bir fonksiyonu olduğunu dile getiren teleolojik dünya görüşü dolayısıyla işlev argümanını kullanır.[358]

İnsan türüne özgü bu faaliyet türü, insanların bitkilerle paylaştığı beslenme, büyüme ve üremeyle belirlenen bir eylemlilik olamaz. Aynı şekilde algı ve arzunun belirlediği bir hayat da, söz konusu olan bu kez insanın hayvanlarla paylaştığı bir hayat olduğu için, insanın kendisine özgü işlev olamaz. Ona göre *insanı diğer varlıklardan ayıran şey akıldır; bu yüzden insana özgü faaliyet türü ruhtaki akli ilkeye göre yaşamaktır*. Sözgelimi başka her şey bir yana istek ve arzularımızı nasıl tatmin edeceğimizi, bu tatminin hangi ölçüde olması gerektiğini enine boyuna düşünürüz. Aristoteles, yine Sokrates ve Platon gibi, şeylerin faaliyetlerini layıkıyla olduğu gibi, pekâlâ yetersiz bir şekilde de gerçekleştirebildiklerini söyler.[359] *Bir şeyin işlevini layıkıyla, tam ve gereği gibi gerçekleştirme durumu ise, elbette o şeyin meziyeti veya erdemi olarak anlaşılır*. O, işte buradan hareketle, insan için en yüksek iyi olarak kendini gerçekleştirme veya *mutluluğun, ruhun özellikle de onun akli parçasının erdeme uygun etkinliği olduğunu söyler* (*Nik. Et.*, 1102b).

Başka bir deyişle, *Aristoteles için kendini gerçekleştirme, başarı ya da mutluluk, insan varlığına özgü doğanın ayırt edici fonksiyonlarının hayata geçirilmesinden meydana gelir*. Bunun, dahası kişiye sağlık, maddi imkân, güvenlik benzeri koşulların söz konusu olduğu uygun bir hayat düzeni içinde, erdeme uygun bir tarzda olması gerekir. İnsan varlığının salt ona özgü doğası ya da formu akıl olmak durumundadır. Beslenme, büyüme ve üreme kapasiteleri ruhun akıldışı parçasını meydana getirir. Bundan dolayı onlar, ne akıldan ne de erdemden pay alırlar. Aristoteles bu duruma, yani onların erdemle hiçbir ilişkileri olmamasına delil olarak hiç kim-

358 T. Irwin, *The Development of Ethics*, vol. 1, *From Socrates to the Reformation*, s. 127.

359 J. A. Vella, *Aristotle: A Guide for the Perplexed*, s. 128.

senin beslenmesi veya üremesinden dolayı övülmemesi veya yerilmemesi olgusunu verir. Bunlar aklı ihtiva etmedikleri gibi onu dinlemezler de. Duyumla birlikte haz elde etme ve acıdan kaçınma arzusunun geldiğini söyleyen Aristoteles, ruhun ikinci akıldışı parçası olarak isteme kapasitesinin aklın sözünü tutmak, rasyonel ilkeye tabi olmak bakımından farklılık gösterdiğini söyler (*Nik. Et.*, 1102b-1103a). Ne kadar akıldışı olursa olsun aklın sözünü dinleyen bir istemeye sahip olan kişi bunun için takdir edilir. Aksi durumda, yerilir. İnsandaki işte bu isteyen parça veya arzulama kapasitesi akla tabi olduğu zaman, insan kendisini ruhunun bu tarafıyla da gerçekleştirir. Yani, mutlu olmasına, kendisini gerçekleştirmesine katkıda bulunan arzuların tatmin edilmesi sürecinde aklını kullanan kişi erdemli olur.[360]

Demek ki insan için en yüksek iyiyi başarı, mutluluk veya bir bütün olarak kendini gerçekleştirmede bulan Aristoteles, söz konusu başarı ya da mutluluğu ruhun akla uygun etkinliğinde bulur. Onda *aklın iki ayrı boyutu vardır*. Bunlardan birincisi bilmek için bilme tutumuyla karakterize olan ve dolayısıyla tefekkürle veya nedenlerin bilgisiyle ilgili olan teorik akıldır. Oysa diğeri, bilmek yerine doğru eylemde bulunmak üzerinde yoğunlaşan ve dolayısıyla istek ve arzuların denetlenmesiyle meşgul olan pratik akıldır. *Onda rasyonel parçanın iki ayrı boyutu olduğundan, insan doğasını tamamlayan* (*Nik. Et.*, 1105a; *Fiz.*, 246a), *insanın kendi gerçek fonksiyonunu en iyi bir biçimde gerçekleştirmesini mümkün kılan* (*Nik. Et.*, 1106a, 1139b) *iki tür erdemden söz edilebilir*. Bunlardan birincisi Aristoteles'in ahlaki erdemler olarak da adlandırdığı karakter erdemleridir. Bunlar, aslında ruhun akıldışı parçasının erdemleridir. *Duyum ve arzu kapasiteleriyle ilgili olan karakter erdemleri, ruhun akıldışı parçasının erdemleridir veya ruhun rasyonel parçasının irrasyonel parçaya düzen kazandırmasının sonucu olan erdemler olarak ortaya çıkar*. Bir de aklın sadece kendine özgü faaliyetinin eseri olan erdemler vardır. Bunlar, aklın istek ve arzulardan bağımsız olarak gerçekleştirdiği doğru faaliyet türü olarak fikri veya entelektüel erdemleri tanımlar.

Fikri ya da Entelektüel Erdemler: Aristoteles, "insana özgü" olanın esas itibarıyla ve başka her şeyden çok düşünme, hakikat arayışı içinde olma olduğuna inanıyordu. Başka bir deyişle, o, insanı en fazla belirleyen, insanı insan yapan, hatta onu Tanrı'ya yaklaştıran şeyin teorik aklın etkinliği olduğunu düşünüyordu. Yani insan, sa-

360 O. Höffe, *Aristotle*, s. 152.

dece eylemde bulunmaz; aklını yalnızca kendisine açık alternatifler arasında seçim yapmak, ruhunun akıldışı parçasını kontrolü altında tutmak için kullanmaz. Kendisine bir de saf bir bilme etkinliği olarak aklın bahşedilmiş olduğu insan, aynı zamanda düşünür ve aklını hakikati keşfetmek için de kullanır. İnsanın teorik aklının gerçekleştiği veya hakikati keşfettiği farklı düzeyler bulunduğunu söyleyen Aristoteles'te entelektüel erdemlerin başında *teorik bilgelik* gelir. Olduğundan başka türlü olamayan şeyleri konu alan bu tür bilgelik, bir yönüyle ilk ilkelerin bilgisiyle buradan yapılan çıkarım veya kanıtlamalardan meydana gelir. Aristoteles bu tür bir bilgeliği bazen evreni düzenleyen kurucu ilkelerle nihai hakikatler üzerine tefekkürle özdeşleştirir (*Nik. Et.*, 1103a). *Teorik bilgeliğin en azından en yüksek düzeyini meydana getiren tefekkür, insan için olabilecek en yüksek mutluluğa tekabül eder.* Gerçekten de mutluluk ya da başarının insan için esasen teorik bir etkinlikten meydana geldiğini, zira bu tür bir etkinlikte insanda en iyi olan şeyin tüm varlıklar içinde en iyi olana uygulanmasından meydana geldiğini savunan Aristoteles'e göre o, insana kalıcı bir tatmin ve mutluluk verir. İnsanın elde edebileceği en büyük mutluluk olan tefekkürde, evrene ilişkin en yüksek hakikatleri bilmek bulunur (*Nik. Et.*, 1177a).

İnsanı en yüksek düzeyde gerçekleştiren, ona en büyük mutluluğu sağlayan, insan varlığını mutlak bir temaşa faaliyeti içinde olan Tanrı'ya en fazla yaklaştıran entelektüel erdemler, bütün erdemlerden çok daha üstündür. Zira **(1)** bu erdemler, pratik aklın ruhun akıldışı parçasını disipline etmesinde olduğu gibi, duyumsal, fiziki, maddi, potansiyel hiçbir şey ihtiva etmezler. **(2)** İnsanın en yüksek parçası, insanın özünü meydana getiren aklın en yüksek ve önemli faaliyet türü olan teorik faaliyete, insan varlığını Tanrı'ya yaklaştıran tefekküre dayanırlar. **(3)** Dianoetik ya da fikri erdemlerde söz konusu olan teorik faaliyet, başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan tam (*Nik. Et.*, 1097a; *Met.*, 1021b, 1023b) ve kendine yeten bir faaliyet tarzıdır. **(4)** İnsana en fazla, en istikrarlı ve en kalıcı doyumu sağlayıp mutluluk nihai amacına en fazla hizmet ederler. Onlar başka bir şey için değil, fakat bizatihi kendileri ve mutluluk için istenirler.

Aristoteles, fikri ya da entelektüel erdemler arasında, *sophia* veya teorik bilgelik yanında *phronesis*e, yani pratik bilgeliğe yer verir (*Nik. Et.*, 1140a). Teorik bilgeliğin evrene dair değiştirilemez olgularla ilgili olduğu yerde pratik bilgelik olduğundan başka türlü

olabilen şeylerle ilgilidir.[361] Buna göre aklın *theoria* ile ilgili olan teorik bu boyutu dışında, doğru eylemle (*praksis*) ilgili olan bir de pratik boyutu vardır. Akıl burada da elbette belli bir etkinlik ve enine boyuna düşünme diye ifade edebileceğimiz bir düşünme faaliyeti içinde bulunur.

Çünkü Aristoteles'e göre, ahlaktan söz edebilmemiz için eylemin olması gerekir. Eylemde bulunmak için seçim yapmaya, bir seçim yapabilmek için de arzu ve akıl yürütmeye ihtiyaç duyulur. Zira bir şeyi arzuladığımız veya elde etmek istediğimiz için eylemde bulunuruz, isteğimizi hangi yolları kullanarak karşılayabileceğimiz belirlemek için akıl yürütürüz. Demek ki, *aklın söz konusu pratik düşünümsel gücü, insan için birtakım amaçlara ulaşmanın doğru ve ahlaki yollarını gösterir* (*Nik. Et.*, 1142b). O, dolayısıyla insan için gerçekten iyi veya kötü olan üzerine doğru veya enine boyuna düşünme faaliyetinden meydana gelir. İşte bu, *pratik bilgelik olup, insan için neyin iyi neyin kötü olduğu konusunda doğru düşünmeden, gerçekten iyi olana nasıl ulaşılacağını belirlemekten oluşur*. Böylesi bir düşünme ve yargılama ise doğru öncüllerden sağlam bir çıkarım yoluyla doğru sonuçlara hızlıca ulaşmaktan oluşur (*Nik. Et.*, 1142a-1143a). O, bu yüzden insan için gerçekten iyi ve kötü olanı olabilecek en yüksek düzeyde idrak etmeyi, deneyimin olgularını doğru değerlendirebilmeyi, genel ahlaki bilgimizi somut durumlara uygulayabilme kapasitesini içerir. Tikel olgularla ilgili olarak daha çok deneyim sahibi olan yaşlıların, daha büyük bir pratik bilgeliğe sahip olmalarının nedeni, budur (*Nik. Et.*, 1141b-1142a).

Buradan da anlaşılacağı üzere, teorik bilgeliğin sadece tümellerle ilgili olduğu yerde, pratik bilgelik hem tümellerle hem de ve esas olarak tikellerle ilgili olmak durumundadır. Buna göre o, nihai amacı bilir, bu amaca ulaşmanın bir şekilde kendilerinden geçmek durumunda olduğu doğru ortaları belirler.[362] Fakat bu doğru ortaların bilgisine ancak çeşitli yaşantıların, çok sayıda deneyimin bir sonucu olarak erişebiliriz. Aristoteles, nitekim gençlerin matematik ya da geometride çok başarılı olabilmekle birlikte, pratik bilgelik yönünden ham ve çok yetersiz olduklarını düşünür. Zira bu bilgelik, esasen deneyim yoluyla elde edilir.[363] Yaşlı ve olgun insanlar uzun hayatlarının ve engin tecrübelerinin bir sonucu olarak daha büyük

361 D. S. Hutchinson, "Ethics", s. 206.
362 O. Höffe, *Aristotle*, s. 133.
363 G. J. Hughes, *Routledge Philosophy Guidebook to Aristotle on Ethics*, s. 94.

bir bilgeliğe sahiptirler. *Phronesis*, Aristoteles'in bakış açısından en temel erdemdir. Bunun nedeni söz konusu pratik bilgelik olmadığında, ahlaki erdemlerin veya karakter erdemlerinin söz konusu olamaması veya daha doğrusu hayata geçirilememesidir.[364]

Karakter Erdemleri: Demek ki Aristoteles'te mutlu bir hayatı oluşturan veya şekillendiren erdemler sadece fikri erdemlerden meydana gelmez. Onda, bu sürece katkı yapan ikinci bir erdem türü olarak ahlaki erdemler veya karakter erdemleri düşünce erdemlerinden pratik aklın ürünü olmak bakımından farklılık gösterirler. Bu erdemler, pratik aklın ruhun arzu, istek ve iştihayla belirlenen akıldışı parçasını veya ruhun hayvani düzeyini denetleyip ona yol göstermesine bağlıdırlar. Ahlaki erdemler, etiğinde bütünsel insan doğasının tam olarak gerçekleşmesi hedefini göz önünde bulunduran Aristoteles'te, fikri erdemlerde olduğu gibi kişinin kendisini bir entelektüelden ziyade sorumlu bir varlık olarak geliştirmesini ifade ederler. Başka bir deyişle, bu erdemler insanın kendisini ikinci bir yönden daha gerçekleştirmesine, onun doğasının başka bir yönden daha tamamlanmasına hizmet ederler.

Zira insan diğer varlıklardan, sadece rasyonel faaliyet bakımından değil, fakat söz konusu rasyonel etkinlikten türetilebilen sorumlu varlık olma özelliğiyle ayrılır. Buna göre, hayvanın sorumlu tutulamadığı yerde, kişi eylemlerinden, onlar rasyonel özne ya da failin kontrol altında tutabildiği durumların sonucu oldukları sürece, sorumlu tutulabilir. Bu bağlamda insan varlığı istek ve arzularını şekillendirmek, kendine belli amaçlar koymak, belli düşünme tarzları geliştirip birtakım kararlar almak suretiyle rasyonel bir varlık ya da özne olarak potansiyel güçlerini hayata geçirmiş olur. Bunun tam ifadesi ise *erdemli bir karakterdir*. Erdemli olmak, rasyonel ve sorumlu özne olarak insanın özünü ifade edip onun nihai ve en yüksek amacına hizmet eder.

Bu amaca ulaşmak için, Aristoteles'e göre, insan varlığının akıldışı parçasını pratik akıl yoluyla organize etmesi, tercih ve eylemlerini aklı temele alarak düzenlemesi gereği vardır. Başka bir deyişle, insan, ona göre, doğasını tam olarak gerçekleştirebilmek için, hayvani doğasını yok saymak ya da reddetmek yerine, onu akıl yoluyla kontrolü altına almalı, rasyonel olmayan arzu, itki ve eğilimlerini bastırmak ve bir tarafa bırakmak yerine, eğitip düzene sokmalıdır.

364 S. Z. Hünler, *İki Adalet Arasında, Liberal ve Komunitaryan Düşüncelerin Çatışma Alanı*, s. 147.

İnsan bu arzu, itki ve eğilimleri, iştihayı gereği gibi eğitip düzene sokamazsa eğer, onlar insana hâkim olup akli fonksiyonlarını hayata geçirmesini engeller ve onu insanlığından uzaklaştırır. Aynı durum hayvani doğamızın bastırılması veya yok sayılması için de geçerlidir. Çünkü bu da bizi, rasyonel ve sorumlu bir varlık olarak gerçekleştirmekten alıkoyar.

> İmdi karakter erdemi hoş ve acı verici şeylerle ilgili, bu açık. Madem karakter, [Yunancada] adının da gösterdiği gibi, alışkanlığa bağlı olarak oluşur, alışma ise doğal olmayan, çok kez belli bir biçimde devinmekle oluşturulan bir süreç, demek ki içinde iş, eylem taşıyan bir şey var (onu canlı olmayanlarda görmüyoruz, nitekim bir taşı binlerce kez yukarı atsan da, taş zor olmadan hiçbir zaman yukarı gitmeyecektir). Dolayısıyla, şunu kabul edelim: Karakter, ruhun akıldan pay almayan yanının, ama buyurucu akıl yanına göre aklın peşinden gidebilen yanının bir niteliği (*Eud. Et.*, 1220a-b).

Demek ki karakter erdemleri ruhun akıldışı parçasıyla, yani duyum ve arzu kapasitesiyle ilgili olan erdemlerdir. Buna göre besleyici ruhun akıldan pay almadığı, akılla herhangi bir ilişkisi olmadığı yerde, duyum ve arzu kapasiteleri akıldan pay alır, yani akla itaat eder veya karşı koyar. Bunun nedeni, insanların zaman zaman akıllarının sakınmak gerektiğini bildirdiği şeyleri arzu edebilmeleridir. Böylesi durumlarda ya akıl ya da arzu baskın çıkar. İnsan, bu arzuları tatmin edip etmemek veya edecekse ne ölçüde etmesi gerektiğini enine boyuna düşünür. Demek ki *karakter erdemlerini mümkün kılan şey ruhtaki akıldışı parçanın akıldan pay alabilme imkânıdır*.

İşte bundan dolayı, Aristoteles'te *ahlaki erdem, hem bütünsel düzlemde ve hem de cesaret, adalet, ölçülülük gibi bireysel erdemler söz konusu olduğunda, ifratla tefrite düşmemekten, iki aşırı uç arasındaki "altın orta"yı bulmaktan meydana gelir*. Buna göre entelektüel erdemlerin eğitim yoluyla kazanıldığı yerde, ahlaki erdemler alışkanlık ile kazanılan erdemlerdir. Başlangıçta bize doğal olarak verilen eğilimlerimizi veya yeteneklerimizi ahlaki erdemlere dönüştürürken, bir yandan da bu eğilim ve yetenekleri aklıselime göre kullanmaya başlarız.

Başka bir deyişle, insan dünyaya erdemli veya bütünüyle iyi biri olarak geliyor değildir. Fakat onda erdemleri kazanabilecek bir do-

ğal yapı veya potansiyel vardır. İnsan uygulama ve alışkanlık sayesinde bu doğal yapı veya imkânı geliştirme fırsatı bulur. Nasıl ki flüt çala çala bir flütçü olmak mümkünse, aynı şekilde hemen her durumda adil davranmak suretiyle adil olunur. Burada tekrarlanan eylemler sayesinde birtakım huylar oluşurken, bu huylara veya karakter özelliklerine tekabül eden erdemin gelişiminde elbette akıl da rol oynar.[365] O, doğal eğilim ile bu doğal eğilimin doğru gelişiminin sonucu olan erdem arasındaki belirleyici ayrımı yapar. Pratik akıl, burada insana doğru ortayı göstererek yapılması gerekeni gösterir. Pratik aklın kullanılması, şu halde doğrudan doğruya ahlaki erdemlerle ilişkili olmak durumundadır. Aksi takdirde, pratik akıl salt bir aracı veya belli bir kurnazlık kapasitesi haline gelerek bozulur. Karakter erdemleriyle ilişkisi söz konusu olmadığı takdirde, pratik akıl sadece araçsal bir akla dönüşür.

Söz konusu karakter erdemlerinde pratik akıl, doğru düşünme ve yargılamayla, insanın aşırılık ve eksiklik arasındaki doğru ortayı bulmasını sağlar. Alışkanlık yoluyla, kişinin kendisini çok çeşitli hayat durumları içinde sınaması sayesinde, orta, doğru ahlaki karakterden adeta kendiliğinden çıkan ya da ahlaki erdem sorumlu failin davranış tarzından neredeyse doğal olarak akan bir şey haline gelir (*Nik. Et.*, 1106a-1108b). Fakat bu, Aristoteles'e göre, erdemin göreli olduğu anlamına gelmez. Sadece bireylerin kendileri değil fakat her durum birbirinden farklı, biricik olduğu için, "orta (*mesotes*) olan" farklılık gösterebilir; yalnız erdemli eylemin "altın orta"ya yönelme olduğu konusunda hiçbir şüphe yoktur. Orta, koşullar değiştiği ölçüde, her insana göreli olur. Fakat her şeye rağmen aşırı uçları açık seçik olarak gösteren uygun ya da göreli bir orta vardır.

Aristoteles, insanın erdemli olabilmesi için, öncelikle iyi yetiştirilmesi gerektiğini söyler. Örneğin, çocuğun veya gencin doğru davrandığı zaman ödüllendirilmesi, yanlış yaptığı zaman da cezalandırılması gerekir. O, yine bu bağlamda, çocuğun belirli bir davranış biçiminin neden doğru veya yanlış olduğunun rasyonel bir açıklamasını veremeyeceğini söyler. Çocuğun ya da insanın önce doğru davranmayı öğrenmesi gerekir; kişi ancak bundan sonra, neden eylediği gibi eylemesi gerektiğinin akli bir açıklamasını vermeyi öğrenebilir. Dahası, faziletli bir insan erdemli eylemleri üzerinde enine boyuna düşünerek vakit kaybetmez. Cesur bir insan adeta kendiliğinden cesur davranır; cömert kişi, gerçek bir ihtiyacın söz konusu oldu-

365 G. J. Hughes, *Routledge Philosophy Guidebook to Aristotle on Ethics*, s. 62.

ğu her yerde bir şeyler kendiliğinden hemen verir. Zaten bir kişinin durup bu tür eylemler üzerinde düşünmesi, kendisine cesur veya cömert olup olmamak gerektiğini sorması, onun cesur ya da cömert veya en azından yeterince erdemli olmadığı anlamına gelir.

Dahası, *erdemli kişi, ona göre, erdemli olmaktan haz duyan, mutlu olan kişidir*. Bu yüzden o, kişinin ödevi ya da yapması gereken şey ile yapmayı istediği şey arasında bir çatışma, erdem ile özçıkar arasında bir gerilim olmadığını söyler. Aristoteles'in, pek çok kişiye aykırı gelecek bu düşünceleri dışında, ahlakın ve ahlaklılığın, doğru ve ahlaki eylemenin yine de akılla ilgili bir konu olduğuna özellikle vurgu yaptığı bir kez daha söylenebilir. O, ahlakı doğrudan doğruya akla dayandırırken, ahlaki rasyonalitenin nasıl eylemek gerektiğiyle ilgili yalın bir hesaplamadan daha fazla bir şey olduğunu belirtmeye özen gösterir. Ahlaklılık, bir doğru yaşama, zaman içinde sağlam bir karakter oluşturma ve insanın kendisini çok çeşitli hayat durumları içinde test etmesiyle ilgili bir şeydir. İnsan ancak böylelikle doğru ortaları bulabilir.

Ölçülülük: Aristoteles ahlaki erdemleri veya karakter erdemlerini bu şekilde genel olarak ifade edip onların ruhun akıldışı parçasından kaynaklandığını, doğru karakter özelliklerinin ruhtaki duyumlayan ve isteyen öğenin bir sonucu olduğunu gösterdikten sonra, bazı erdemleri tek tek ele almaya geçer. Ona göre, insanlar duyu yoluyla birtakım şeylerin hoş ve haz verici, bazı şeylerin de nahoş olduklarını hissederler. Hoş olanı isterken, acı verenden veya nahoş olandan kaçınırlar. Buradan hareketle, insandaki hisseden ve isteyen öğenin hazzı aradığı söylenebilir. Fakat insanların hazza olan yönelimleri çeşitli şekillerde ortaya çıkar. Azımsanmayacak sayıda insan kendilerine zarar verecek yanlış hazlara bağlanabilirken, bazıları doğru hazlara yönelebilir. Bununla birlikte doğru hazlara yönelenler, zaman zaman aşırılık gösterebildikleri gibi bazen de bu hazlara yeterince veya hiç ilgi göstermeyebilirler. *Doğru hazlara uygun ölçüler içinde sahip olmaya çalışanların, Aristoteles, ölçülülük* (*sophrosune*) *erdemine* veya öz-denetim özelliğine sahip olduklarını söyler. Oysa ister doğru ister yanlış olsun, çeşitli hazlara aşırı derecede sahip bulunan, bu hazların kölesi olan insanların durumu "sefihlik" veya "düşkünlük" diye ifade edilir. Öte yandan o, insana katkıda bulunacak doğru hazlara dahi ilgi göstermeyen insanların durumunu "umursamazlık" olarak tanımlar. Bunlardan "sefihlik" hali, aşırı yeme içme durumlarında söz konusu olduğu üzere, sadece insanın sağlığına değil, kendini gerçekleştirme nihai amacına da

zarar verebilir. Duyarsızlık da aynı şekilde insanın gelişimine katkıda bulunabilecek, onu tamamlayabilecek hazları dışta bıraktığı için zararlı olmak durumundadır. Demek ki ölçülülük erdemi, kişiye hayatının akışı içindeki haz ve acılar karşısında başarılı olma, kendini gerçekleştirme imkânı veren bir karakter özelliğidir.

Cesaret: Aynı durum, Aristoteles'e göre, hayatımızın akışı içinde yaşayabileceğimiz korku ve güven durumları için de geçerlidir. Burada da erdem bir kez daha algılanan nesneler karşısında sergilediğimiz tutum ve karakter özellikleri çerçevesinde ortaya çıkar. Buna göre, varlığımızı tehdit edici, bize zarar verecek olaylarla karşı karşıya kalabiliriz. İnsanı korkuya sevk eden bu olaylar, ona acı verici hale geldiklerinde, onun varlığına zarar vermeye başlayıp kendisini gerçekleştirmesine engel olurlar.[366] Aristoteles'e göre, korku ve güven açısından bakıldığında, ortaya farklı karakter halleri veya özellikleri çıkar. Bazı insanlar aşırı korkaktırlar; böyleleri, tehlike içeren, varlıklarını tehdit eden olaylar karşısında gereğinden fazla korku duyarlar. Buna mukabil bazı insanlar da hiçbir tehlikeyi umursamazlar, korkunun yol açacağı acıdan etkilenmezler. İşte bu ödleklik ile gözüpeklik arasındaki doğru ortaya Aristoteles, cesaret adını verir. Cesaret (*andreia*), şu halde, korkusuzluk olmayıp insanın kendisini karşı karşıya bulduğu varlığını tehdit eden olaylar karşısında uygun ölçülerde korku ve güven hali içinde olmasıdır.

İyi Huyluluk: Onun karakter erdemleri başlığı altında ele aldığı bir başka erdem de iyi huyluluktur. O, bu bağlamda, insanların öfkeye yol açan çok çeşitli durumlarla karşı karşıya kalabildiklerini söyler. Bazı insanlar kolayca öfkelenirler; bazılarının öfkesinin ortaya çıkması içinse çok zaman geçmesi gerekir. Öte yandan bazıları aşırı öfkelenirken, diğer bazıları hemen hiç öfkelenmezler. Ayrıca öfke, intikam duygusundan çoğu zaman ayrılmazdır (*Nik. Et.*, 1109a) ve insanların intikam almaya kalkışmaları da doğal bir şeydir (*Nik. Et.*, 1142a-1126b). Onun iyi huyluluk adını verdiği erdem, demek ki insanın karşı karşıya kaldığı bir *haksızlık durumuna uygun ölçüde öfkelenmesi*, tepkisiz kalmak veya aşırı tepki vermek yerine yerinde tepki vermesini ifade eder. İyi huylu insan, gerekli koşullarda gerekli olduğu ölçüde öfke duyan kişidir. O, her ne kadar verilen zararın karşılığı olarak intikam almayı düşünebilse de, kindar biri değildir.

366 C. M. Young, "Courage", s. 448.

Cömertlik, Özsaygı ve Yüce Gönüllülük: Aristoteles, insanın para pulla, ihtişamla, şan ve şerefle, soy sopla ilgili durumları için de birtakım ahlaki erdemler geliştirir. Buna göre, insanın parayla olan ilişkisi ve bu paranın doğru kullanılması söz konusu olduğunda, *cömertlik cimrilik ile savurganlığın doğru ortası olmak durumundadır*. Cömertliğin bir karakter özelliği veya erdem olarak ortaya çıkabilmesi için, elbette, önce paranın veya maddenin insan hayatındaki yerine ve onun nasıl kullanılması gerektiğine dair bir doğru değerlendirmeye, sonra uygun davranış tarzını geliştirmeye ihtiyaç vardır.

Özsaygı ve yüce gönüllülük erdemlerine gereği gibi değer biçebilmek için, öyle sanılır ki, Aristoteles'in bu bağlamda yapmış olduğu önemli bir değişikliği dikkate almak gerekir. Bu değişiklik ise elbette aristokrasinin değer anlayışıyla ilgili bir değişiklikti. Buna göre, geleneksel Yunan aristokrasisi soyluluğa vurgu yapmakta, iyi bir soydan gelmiş olmayı öne çıkarmıştı; oysa Aristoteles, tıpkı Sokrates ve Platon gibi, kalıtımsal soyluluğun yerine ahlaki yönden soylu olmayı veya moral aristokrasiyi geçirdi ve insanın hazır bulduğu, miras aldığı şeye değil de, kendisine kattığı, başardığı şeye önem verdi. Buna göre o, "*şan ve şerefi hak edenin gerçekte sadece iyi insan olduğunu*" (*Nik. Et.*, 1124a)[367] söylemekteydi. O, dolayısıyla böyle bir insanın kendisine beslediği hakiki duygu olarak öz saygıyı, kendini beğenmişlik ile alçakgönüllülüğün tam ortasına yerleştirmişti. Yine aynı bağlamda, "erdemli insanın her şeyin ölçüsü olduğunu" dile getiren filozof, gerçekten iyi olan şeyleri seven, önem taşıyan az sayıda şeye değer veren erdemli insanın yüce gönüllülüğünü de, bayağılık ile soysuzluğun ortasında olan bir hal ya da durum olarak ifade etmiştir. Buna göre yüce gönüllü insan, istekleri ve değerleri yüce olan insandır. Onun istediği şey, bütünüyle iyi olmak, iyi yaşamak, başka iyi insanların bahşedeceği onurları kazanmaktır. Böyle yüce gönüllü insan, başkalarından bunun dışında bir şey istemez, ama onlara her daim hizmet etmeye hazırdır.[368]

Dostluk, Doğru Sözlülük ve Samimiyet: Erdemleri, önce insanın algıladığı haz ve acı verici şeylerle, sonra kendisiyle ve daha sonra da para-pul, şan-şeref benzeri şeylerle ilişkisi üzerinden ele alan Aristoteles, erdemi en nihayetinde insanın başkalarıyla olan ilişkileri bağlamında ele almıştır. Bu noktada öne çıkan erdem, onun özel bir önem

367 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1124a.
368 W. D. Ross, *Aristoteles*, s. 201.

atfettiği dostluktur. Aristoteles, bu noktada üç tür dostluğu birbirinden ayırır. Söz konusu arkadaşlık ilişkilerinin en alt düzeyinde, ona göre insanlar birbirlerine elde edecekleri fayda, temin edecekleri çıkar için yönelirler. İkinci dostluk türü, hazza dayalı arkadaşlık ilişkisidir. Bu iki ilişki türünün insanın insana beslediği muhabbetin en aşağı türleri olduğunu söyleyen Aristoteles, onlarda dostluğa yol açan çıkar veya haz bittiği zaman arkadaşlığın da biteceğini ileri sürer.

Ona göre, *en yüksek dostluk türü iyi insanların erdeme dayalı dostluğudur*. Aristoteles, aslında burada da altın ortayı gündeme getirir. Buna göre, hakiki dostluk bencillik ile özgeciliğin, yani kişinin salt kendi iyiliğini istemesi ile başkalarının iyiliğini istemesinin bir sentezi veya ortası olmak durumundadır. Burada kişi, "ikinci bir ben" olarak dostunun iyiliğini ve gelişmesini istediği gibi, dostu da onun iyiliğini isteyecektir. Aristoteles, gerçek dostun, kendisini saklamak suretiyle karşısındakini aldatmayacağını söyler. Böyle bir kendisiyle övünmek ve kendini değersiz görmek yerine, kendisini olduğu gibi gösteren doğru sözlü biri olacaktır. Öte yandan aynı erdemli kişi, dostlarına ve başka insanlara ne dalkavukluk edecek ne de asık suratlılık yapacaktır; o, bu ikisinin doğru ortası olarak sahici ve samimi davranacaktır.

Adalet: Aristoteles, adaleti sadece insanın maddi şeyler ve zenginliklerle ilişkili olarak sahip olacağı erdemlerin değil, fakat bütün erdemlerin en tepesine yerleştirir. Bunun en önemli nedeni, onun adaleti hem bir başına kendine yeten hem de diğer bütün erdemleri içine alan bir erdem olarak görmesidir. Üstelik adalet, diğer bütün erdemlerden farklı olarak, kişinin hem kendisiyle hem de başkalarıyla olan ilişkileriyle ilgili bir erdemdir. Adaleti tam ve mükemmel bir erdem olarak değerlendiren Aristoteles, onu önce genel olarak adalet ve kurumlarda adalet olarak ikiye ayırır. Kurumlarda söz konusu olan adalet de kendi içinde, politik olmayan adalet ve politik adalet olarak ikiye ayrılır. Bunlardan politik olmayan adalet, özü itibarıyla evde veya hanede söz konusu olan adalettir. Bu adalet efendi ile köle, ebeveyn ile çocuklar arasında söz konusu olan ilişkilerde ortaya çıkar.[369]

Oysa politik adalet "kendine yetmeyi amaçlayan bir hayata sahip olan özgür ve eşit yurttaşlar arasında ortaya çıkan" bir adalet türüdür.[370] Aristoteles söz konusu politik adaleti de doğal ve uzlaşımsal adalet, yani doğal hukuk ve pozitif hukuk olarak

369 W. D. Ross, *Aristoteles*, s. 201.
370 C, M. Young, "Courage", s. 463.

ikiye ayırır. Bunlardan pozitif hukuk devletin tesisinden sonra, yurttaşlar arasındaki ilişkileri düzenlemek amacıyla yöneticiler tarafından konan yazılı kurallardan oluşur. Nitekim o, söz konusu yasa yapma faaliyetini bir tür ortaklaşalığı tesis etme, ortak iyi bulma faaliyeti olarak tanımlar. Fakat Aristoteles burada kalmaz, söz konusu yasaları daha yüksek bir değer yoluyla temellendirme veya meşrulaştırma cihetine gider. Sonradan konan yazılı yasalara meşruiyetini kazandıran, söz konusu maddeye form kazandıran şey doğal hukuktur. Bir tür düzenleyici ide olarak düşünülmesi gereken bu doğal hukuk, yasanın formu olarak bir şekilde ona içkin olmak durumundadır.

Söz konusu politik adalet türünü esas itibarıyla siyaset felsefesi alanına bırakan Aristoteles, daha sonra adaleti genel bir çerçeve içinde, biraz da etik bir değer olarak ele almaya başlar. O, işte burada adaleti, genel ve özel adalet olarak ikiye ayırır. Bunlardan genel adalet, bütünüyle nesnel veya kurumsal bir anlam taşır; bu yüzden esas olarak kurallara ve kurumlara gönderme yapar. Oysa *özel adalet tek tek insanların tutum ve davranışlarıyla ilgili adalet türü olarak bir erdemi ifade eder.*

Aristoteles, bunlardan birincisinde adaletin yasaya uygunluk ve politik düzene saygı olduğunu, onun hukuki adalet anlamında kanuna itaat etmekten meydana geldiğini söyler (*Nik. Et.*, 1138a). Çünkü yasalar insan ve toplumla ilgili olarak her şey hakkında konuşur ve ne yapmak ne yapmamak gerektiğini bildirirler. Aslında onun genel adaleti bu şekilde yasaya uygunluğa eşitlemesi, en azından iki bakımdan problemli gibi görünmektedir.[371] Zira o, politik bir toplulukta yürürlükte olan yasaların orada yaşayan insanların ya hepsinin ya da önemli bir bölümünün ortak çıkarını hayata geçirmek, mutluluğunu temin etmek için var olduğunu söyler. Bununla birlikte yasalar bu amacı gerçekleştirmede iki yönden zaaf gösterebilirler. Bir kere yasaları yapanlar, insan için gerçek mutluluğun neden meydana geldiği noktasında yanılgıya düşebilirler. Bu noktada bir yanılgının söz konusu olmadığını kabul edelim. Gerçek mutluluğun Aristoteles'in savunduğu gibi, "ruhun akla uygun faaliyetinden meydana geldiği" konusunda tam bir fikir birliği oluşsa bile, bu kez yasalar bu amacın hayata geçirilmesini sağlamak noktasında yetersiz kalabilirler.

371 C, M. Young, "Justice", *A Companion to Aristotle*, s. 458.

Aristoteles, bu gibi durumları hiç gündeme getirmeksizin, yasanın tanım gereği doğru ve adil olduğunu söyler. Genel adaleti böylelikle yasaya uygunluğa, yasalılığa eşitlerken, onu bir şekilde erdemle özdeşleştirmiş olur (*Nik. Et.*, 1129b). O, en yüksek erdem olan adaletten hareketle de, *polis*in ya da devletin pozitif düzeni kavramına ulaşır. Buradan çıkan doğal sonuç ise "adalet" kavramının "yasanın adaleti" kavramına anlam bakımından eşitlenmesidir. Bu eşitlenme sayesinde Aristoteles doğal hukukla pozitif hukuk arasındaki çelişkiyi kaldırdığına inanır, çünkü *ne doğal hukuk sadece yalın bir normdur ne de polisi kuran yasalar tamamen uzlaşımsal veya keyfi olan şeylerdir*. Aristoteles doğal hakları hem tanımlanabilen somut ilişkiler olarak, hem de bütün insan doğasını kuşatan ve şehir yaşamını da içeren bir normlar bütünü olarak anlar. Yani ona göre, adalet doğal anlamda doğru ve iyi olan *polis*in yasaları sayesinde ideale yakın bir biçimde gerçekleşebilir.[372]

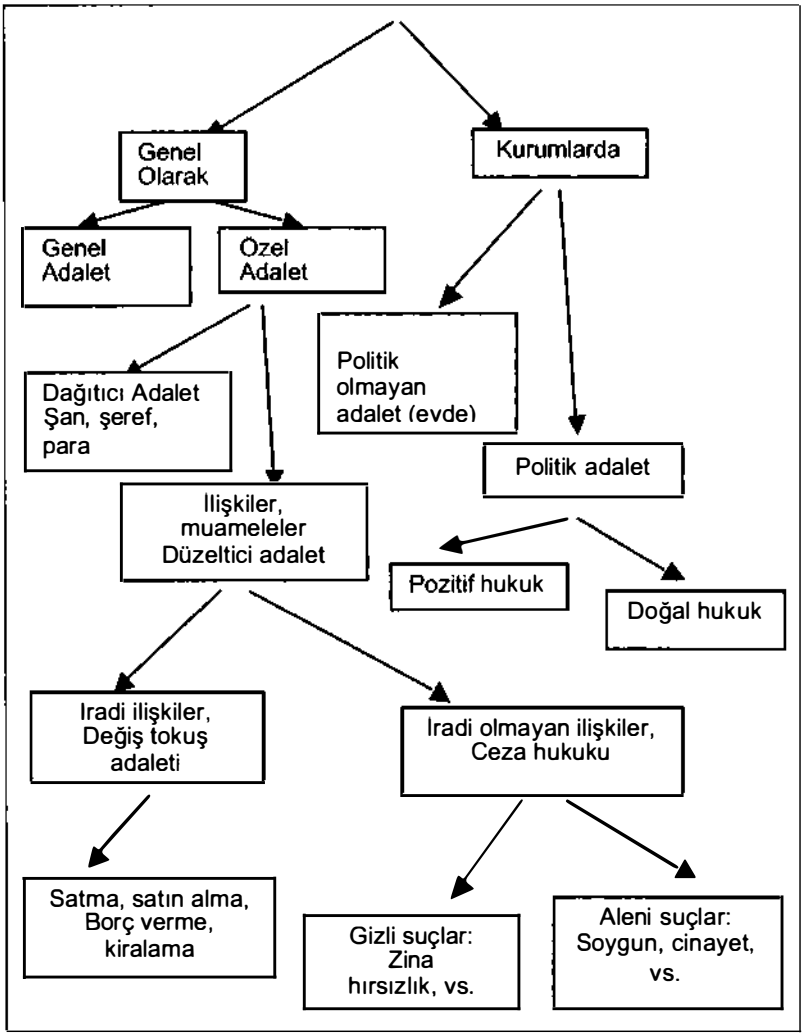
Başka bir deyişle, Aristoteles'e göre, yasalar yurttaşların mutluluğunu temin etme amacı için vardır; öte yandan insanın mutluluğunu temin eden, onun kendisini gerçekleştirmesini mümkün kılan şey, erdemli faaliyettir. Dolayısıyla *hukuk veya yasaya uygunluk gerçekte karakter erdemlerinin talep ettiği aynı davranış tarzlarını gerekli kılar.* Buradan da anlaşılacağı üzere, bir bütün olarak genel adaletin, yasalılığın ve erdemin özdeşleştirilmesi, Aristoteles'in etiğiyle siyaset felsefesinin iki ana teması veya düşüncesini olabilecek en açık şekilde gözler önüne serer. Bunlardan birincisi, erdemli olmanın insanı nihai amacı olan mutluluğa götüreceği, *erdemli bir şekilde davranmanın insanın kendisini gerçekleştirmesini sağlayacağı ahlaki düşüncesidir*. Diğeri ise *siyasetin, topluluğun yurttaşlarının mutluluğunu sağlamak için olduğu politik düşüncesidir*.[373]

Genel adaletin sadece siyaset ve hukuk açısından değil, fakat etik açısından da taşıdığı büyük öneme rağmen, Aristoteles özel adalet üzerinde daha fazla durur. *Özel adalet haksızlık yapmama, herkese hakkını verme, insanlara hakkaniyetli davranma anlamında adalettir*. Aristoteles, özel adaleti, dağıtıcı ve düzeltici adalet olarak ikiye ayırır. Dağıtıcı adalet (*nemêtikon dikaion*), onur, zenginlik, iktidar türünden yurttaşlar arasında paylaştırılabilir olan şeylerin dağıtılmasıyla ilgili adalet türüdür (*Nik. Et.*, 1130b). Buna göre,

372 A. Topakkaya, "Adalet Kavramı Bağlamında Aristoteles-Platon Karşılaştırması", s. 35.

373 C, M. Young, "Justice", s. 458.

adil kişi hak ettiğinden daha fazlasını istemeyen, gerçekten hak ettiğini düşündüğü şeyle yetinen insandır. Oysa adaletsiz kişi her daim hak ettiğinden fazlasını talep eden, hep daha çok şey isteyen kişidir. Aristoteles'in söz konusu adaletsizlik için kullandığı ifade "açgözlülük"tür (*pleoneksia*).



Aristoteles dağıtıcı adalet anlayışının, para, mal mülk, onur benzeri iyilerin eşit kişilere eşit olarak paylaştırılmasından meydana geldiğini ifade eder (*Nik. Et.*, 1131a). Buradan da anlaşılacağı üzere, dağıtıcı adaletle kastedilen birtakım iyilerin yurttaşlar arasında hakkaniyetli bir şekilde dağıtılmasıdır. Zira o da kişilerin her yönden eşit olduklarını kabul etmediği gibi, eşit olmayanlara eşit pay vermenin adaletsizlikten başka bir şey olmadığını ileri sürer. Burada *mal ve para, şan şeref benzeri iyilerin adil dağıtımı, onların insanlara değer ve liyakatleri ölçüsünde, hak edişlerine bağlı olarak dağıtılmasından meydana gelir.* Aristoteles buna geometrik eşitlik veya orantı eşitliği adını verir. Buna göre yurttaşların statüleri, değerleri ve liyakatleri eşitse, onlardan her birine eşit pay verilmesi gerekir. Fakat onlar yaptıkları katkı, sergiledikleri liyakat, sahip oldukları değer bakımından eşit değilseler, dağıtım da eşit olmaz.

Aslında bu, devletten sadece birtakım hizmetler alan ve ona vergi veren günümüz insanı için çok anlaşılır bir şey değildir. Zira Aristoteles, devleti insanların kendisine hissedar oldukları bir kurum olarak görür.[374] Yani o, devleti bir sürü ortağı olan bir kuruluş gibi kabul edip onun elde ettiği kârların ortaklarına bu kuruluşta yerine getirdikleri işlevlere ve ona yaptıkları katkıya göre dağıtılması gerektiğine inanır.

Özel adaletin ilk türü olarak dağıtıcı adaletin devlet ile yurttaş arasında ortaya çıktığı yerde, ikinci türü olarak düzeltici adalet esas olarak yurttaşlar arasındaki ilişkilerde söz konusu olur ve yurttaşların birbirlerine karşı olan kötü veya olumsuz muamelelerin bozduğu eşitlik ilişkilerini restore etme görevi görür. Öte yandan dağıtıcı adalette sadece geometrik veya orantılı bir eşitliğin söz konusu olduğu yerde, düzeltici adalet aritmetik veya mutlak bir eşitliğe dayanır. Çünkü ona göre iyi bir adamın kötü bir adamı dolandırması ile kötü bir adamın iyi bir adamı dolandırması arasında bir fark yoktur (*Nik. Et.*, 1132a). Yasa burada tarafları eşit kabul eder ve ortaya çıkan kayba bakıp bunun telafisini sağlamaya çalışır.

Aristoteles, düzeltici adaleti de kendi içinde ikiye ayırır. Bunlardan birincisi iradi eylemlerle, sözgelimi satmayla, satın almayla, kirayla, ticaretle, vs. ile ilgili olan değiş tokuş adaletidir. Burada birey iradesiyle, istemli olarak işe karışır. Bu, aslında bireylerin ihtiyaçlarını karşılama noktasında kendilerine yeter olmamaları, bir işbölümü içinde ürettikleri şeyleri başkalarıyla mübadele edebilmeleri ol-

374 A. Topakkaya, "Aristoteles'te Adalet Kavramı", s. 632.

gusunun bir sonucu olarak ortaya çıkar. Medeni hukukta cisimleşen bu adalet, özellikle ticari faaliyetlerde karşımıza çıkar. Ona göre bu adalet türü devletin bekası için gereklidir, çünkü devlet ancak mal ve hizmetlerin karşılıklı değiş-tokuşuyla varlığını devam ettirebilir. Aristoteles insanlar arasındaki değiş-tokuşun değerler üzerinden olamayacağı, yani buğday veren bir insanın karşısındaki insanın sahip olduğu pamuğu almak istemeyeceğinden dolayı genel bir mübadele aracına ihtiyaç duyulduğunu söyler. Bu araç da paradan başka bir şey değildir. Paranın kullanılmasının diğer bir amacı da, onun değerdeki dalgalanmalara mani olması ve burada açığa çıkan keyfi "değer" vermeleri engellemesidir.

Aristoteles, paraya hep kuşkuyla bakan, onu zorunlu bir kötülük olarak gören Platon'dan bu noktada da farklılık gösterir. Nitekim pek çok araştırmacı, onun ilk para teorisini ortaya koyan kişi olduğunu söyler.[375] Gerçekten de paranın özünü ve değerini büyük bir açıklıkla ifade eden Aristoteles paranın çok farklı mal ve hizmetlerin kıyaslanmasını mümkün kıldığı gibi, çok çeşitli mübadele süreçlerinin de temelinde bulunduğunu söyler.

Düzeltici adaletin ikinci türü iradedışı ya da iradenin kötüye kullanıldığı eylemlerle ilgili olan adalet türüdür. Aristoteles, söz konusu adaletin ceza hukuku kapsamında ortaya çıktığını söylerken, onu da kendi içinde gizli yapılan suçlarla ve aleni bir biçimde yapılan suçlar olarak ikiye ayırır. Bunlardan birincisinde zina, hırsızlık benzeri suçlar, buna mukabil ikincisinde bireye ve mala yapılan saldırı, cinayet, hile ve zorbalıkla mala sahip olma benzeri suçlar gündeme gelir. Hangisi olursa olsun, bu kapsam içinde gerçekleşen bütün eylemler kötü ve adaletsiz olmak durumundadır. Bu suçları işleyen, yani bir başkasının malına, canına, namusuna el uzatan bireylere karşısında adaleti yargıçlar hayata geçirir. Onlar, suçluyu cezalandırmaya, ama esas zarara uğrayan kimsenin zararını tazmin etmeye çalışırlar. Düzeltici adalet, adından da anlaşılacağı üzere, haksız ve erdemsiz bir biçimde edinilen malın ya da buna muadil şeylerin yargıç tarafından bunu alandan alıp, kendisinden alınana vermek ve dolayısıyla bir tarafın bozduğu eşitliği tekrar sağlamaktır.

Aristoteles adaletli davranmaları ve adaleti tesis etmeleri gereken insanları üçe ayırır. Bunlardan ilki, politik adaleti gerçekleştirecek şekilde yasa koyan, onur, zenginlik ve ödülleri benzeri iyileri

375 Bkz., örneğin Ö. Höffe, *Aristotle*, s. 157.

liyakate göre paylaştıran devlet adamıdır. İkincisi haklıyı haksızdan ayıran yargıç ve son olarak da ürünlerini hakça bir fiyata satan üretici ya da çiftçilerdir.[376] Bunların adaletli ya da adaletsiz davranmaları onların iradesiyle ilgilidir ve bu konuda bir ölçüt söz konusudur. Fakat ona göre ticari adaletle ilgili hiçbir ahlaki erdem mevcut değildir. Bu tür adalet türünde adalet bir erdem olarak ortaya çıkmaktan ziyade, malların değerinin üzerinde satılmasını önleyen bir nevi koruyucu bir mekanizma durumundadır.[377]

Politika Teorisi

Aristoteles'in felsefesinin önemli bölümlerinden bir başkası da, onun etiğinden ayrılmaz olan siyaset felsefesidir. Zira onun siyaset felsefesi ne etiğinden ayrılabilir olan bir bölüm veya daldır ne de etiğinin uygulanmasından meydana gelir; çok daha önemlisi, *siyaset felsefesi onun etiğinin tamamlayıcısı veya devamıdır*.[378] Fakat o, başka bir anlamda daha, yani amacı beşeri iyinin hayata geçirilmesi olduğu için, en önemli ve arkitektonik bilimdir.[379] Üstelik diğer bilim ve sanatlar, ancak siyaset felsefesinde ele alınıp meşrulaştırılan politik topluluk olarak *polis* hayata geçirildiğinde söz konusu olabilir. Öte yandan Aristoteles'in siyaset felsefesi kendi başına alındığında, onun gerçekten de önemli birtakım katkılar yaptığı bir alan olarak ortaya çıkar. Sonradan Hobbes, Locke gibi birçok modern politika filozofu tarafından pek çok konuda eleştirilmiş olsa da, politik düşüncenin sonraki tarihine yoğun bir etki yapmış olan bu politika felsefesinde, Aristoteles özel alan ile politik alanı birbirinden ayırır. Devletin kaynağını, mahiyetini ve amacını tartışır, farklı yönetim biçimlerini sınıflayıp en iyi yönetim biçimini ortaya koymaya yönelir.

Devletin Kaynağı: Bunlardan devletin kaynağı veya *polis*in tarihsel olarak nasıl vücuda geldiği sorusu ele alındığında, Aristoteles onun sırasıyla ailelerden, ailelerin birleşimi olarak köylerden çıktığını ifade eder. Bu ilişki bir anlamda embriyo, çocuk ve yetişkin birey arasındaki ilişkiye benzer. İnsanlar arasında kurulan ilk ortaklık veya topluluk formu olarak ailenin "birbirleri olmadan var olamayan kişilerden meydana geldiğini" (*Polit.*, 1152a) dile getiren Aristoteles, bireyden başlayıp aile ve köy üzerinden *polis*e giden sü-

376 W. D. Ross, *Aristoteles*, s. 258.
377 A. Topakkaya, "Adalet Kavramı Bağlamında Aristoteles-Platon Karşılaştırması", s. 43.
378 C. C. W. Taylor, "Politics", s. 233.
379 D. Keyt, "Aristotle's Political Philosophy", s. 393.

recin *hem doğal hem de teleolojik bir süreç olduğunu ortaya koyar*. Dahası, *polis*in temelinde hem biyolojik hem de ekonomik etmenlerin bulunduğunu ileri sürer. Buna göre o, çeşitli toplulukların (*koinonia*) bulunduğunu, bunlardan birincisinin aile, ikincisinin ailelerden meydana gelen köyler, üçüncüsün de *polis* olduğunu söyler:

> İnsanların günlük gereksinimlerinin sağlanması için doğa gereği kurulan birliktelik ailedir. ... Birçok aile bir araya geldiğinde ve bu birliktelik günlük ihtiyaçların sağlanmasından daha fazla bir şeyi amaçladığında, oluşturulacak ilk topluluk köydür.
>
> Birçok köy, az çok ya da tamamen kendine yetecek kadar büyük tek bir tam topluluk içerisinde bir araya geldiğinde, devlet varoluşa gelir; o, çıplak yaşam ihtiyaçlarından doğar ve iyi bir yaşam için varoluşunu sürdürür (*Polit.*, 1152b).

Bunlardan aile ve köy "insanın üreme ve beslenme ihtiyaçlarını" ve dolayısıyla "varlığını koruyup hayatını bir şekilde devam ettirme ihtiyacını" karşılamak bakımından gerekli olmakla birlikte, "kendine yeten olmayan eksik topluluklar"dır. Dahası özellikle aile söz konusu olduğunda, onun hem ekonomik temeli meydana getirdiği hem de bir zorunluluk ve eşitsizlik alanı olduğu söylenebilir. Gerçekten de biyolojik ve ekonomik etmenler, yani kölenin ve erkeğin yiyecek sağlayıcı emeği ile kadının doğurganlığı haneye ait bir şeydir.[380] Bu yüzden zorunluluklar ve eşitsizlik çerçevesinde kurulan aile hayatı veya özel alan, daha sonra *polis*te, yani kamusal alanda gerçekleşecek iyi ve özgür hayatın bir zorunlu koşulu olarak ortaya çıkar.

Kölelik: Aristoteles'in eksik topluluklara, ama özellikle de aileye ilişkin incelemesi, hem onun farklı yönetim biçimleri veya otorite türleri olduğu iddiasını hem de kölelerle kadınlara ilişkin görüşlerini gözler önüne sermesi bakımından önem taşır. Buna göre özel alanın temeli olan aile üç tür ilişki veya üç ayrı yönetim tarzı üzerine kurulmuştur. Bunlardan birincisi efendi-köle (*despotes-doulos*) ilişkisidir veya özgür yurttaşın köleyi yönetmesi şeklinde gerçekleşen efendinin yönetimidir. Aristoteles, bu noktada, bir insanın başkası için değil de, kendisi için var olması durumunda özgür, bir başkası için var olması durumunda doğal olarak köle olduğunu söyler (*Polit.*, 1253b-1254a). Ona göre, efendinin köleyle olan ilişkisi ruhun

380 N. Kalaycı, "Aristoteles", *Siyaset Felsefesi Tarihi*, s. 54.

bedenle olan ilişkisine benzer. Başka bir deyişle, tıpkı bedenin ruh olmadan var olamaması ve onun ruh tarafından yönetilmesi gibi, köle de kendi başına var olamaz, efendisi tarafından yönetilme ihtiyacı duyar (*Polit.*, 1254b). Bu yüzden köle bir başkasına bağlı bulunmak, onun bir parçası olmak durumundadır.[381] Aristoteles bu görüşünü desteklemek için, ayrıca kölenin bilişsel yönden geri ya da daha aşağı olduğunu söyler. O, efendisinin talimatlarını anlar, bu direktiflere uygun davranır, ama hayatını veya bir evi belli bir plana göre yönetemez.

Başka bir deyişle, varlık hiyerarşisinin hemen her düzeyinde olduğu gibi, beşeri gelişim düzeyinde de kendileri bizzat tam gelişme gücüne sahip olmayan ama başkalarının tam gelişmesinin zorunlu koşulu olan insanlar vardır. Bir köle, Aristoteles'in gözünde "canlı bir mal"dır.[382] Daha doğrusu o, efendisinin kendisi olmaksızın hiçbir zaman iyi yaşamayacağı, boş zamanı mümkün kılan bir aletten başka bir şey değildir. Köle, kendisine verilen talimatları anlayabilir ve bu da köleyi cansız aletlerden daha mükemmel bir alet haline getirir. Fakat köle akıl yürütemez; o, kullanılması hakiki bir mutluluk meydana getiren bilme gücünden yoksundur. Bu yüzdendir ki köle hür olsaydı bile, mutlu olmayacaktı.[383] Dolayısıyla Aristoteles'e göre, efendiyle köle arasındaki bu doğal farklılıktan dolayı kölenin efendisi tarafından yönetilmesi, her iki tarafın da hayrına olur.[384]

Çocuklar ve Kadınlar: Aristoteles, özgür yurttaşların köleleri yönetmesinden meydana gelen söz konusu yönetim biçimi dışında, ayrıca özgür erkeğin aile hayatında yine özgür kimseler olarak kadınları ve çocuklarını yönettiğini söyler. Başka bir deyişle, özel alanda efendi-köle ilişkisi dışında, bir de karı-koca ve baba-çocuklar ilişkisi söz konusu olur. Bununla birlikte, erkeğin, yani koca veya babanın karısını veya çocuklarını yönetmesi kendi içinde farklılık gösterdiği gibi, onun köleyi yönetmesinden de farklılık gösterir. Onun eşini yönetimi politik bir yönetim iken,[385] çocuklarını yönetmesi sabra ve nezakete dayalı bir yönetim olmak durumundadır (*Polit.*, 1259b).

381 E. Clayton, "Aristotle: Politics".
382 W. D. Ross, *Aristoteles*, s. 291.
383 W. T. Jones, *Klasik Düşünce*, s. 444.
384 R. Mayhew, "Rulers and Ruled", s. 527.
385 E. Clayton, "Aristotle: Politics".

Aristoteles'e erkeğin çocuklarını yönetmesi, çocuğun yardıma muhtaç ve olgun bir hayatı tasarlayıp gerçekleştirmek için gerekli bilişsel amaçlardan yoksun olması nedeniyle doğal bir yönetim meydana getirir. O, yine aynı bağlamda ebeveynin yaşça büyük ve olgun olduğu yerde, çocuğun küçük ve gelişmemiş olduğunu, dolayısıyla çocuğun babasının yol göstericiliğiyle ahlaki eğitimine ihtiyaç duyduğunu söyler.[386] Babanın yönetiminin, uyruklarının iyiliğini isteyen yüce kralın yönetimine benzediğini ileri süren filozof, onun dolayısıyla mutlak ve çocuklar için iyi olan bir yönetim olduğunu söyler.

Aristoteles aile hayatında erkeğin kadın üzerindeki yönetimin de çok doğal olduğunu söyler. Aile içindeki yönetimin monarşik bir yönetim olması gerektiğini ileri süren Aristoteles'in gözünde "erkek ile kadın arasındaki ilişki, üstün olan ile aşağı olan, yöneten ile yönetilen arasındaki ilişkiden" meydana gelir (*Polit.*, 1245b). Erkeğin kadınla olan farklılığı, tıpkı efendi ile köle arasındaki farklılıkta olduğu gibi, akılla ilgili bir farklılıktır. Başka bir deyişle, kadın elbette bir köle değildir, ama kölede olduğu gibi, kadında da kendisini yönetilecek bir varlık haline getiren şey onun bilişsel yönden yaşadığı eksikliktir. Kadın, aslında kölede olmayan belli bir pratik bilgeliğe sahiptir. O, bilişsel yönden kölelerden ve çocuklardan daha üstün olmakla beraber, erkeklerden daha aşağı durumdadır. Kadın bu eksiklikten dolayı otoriteden yoksundur (*Polit.*, 1260a). Aristoteles'e göre, kadın belli bir pratik bilgeliğe sahip olsa dahi, erkekten erdem bakımından daha aşağıdır.

Aristoteles, erkeğin kadını yönetmesinin politik bir tarzda olması gerektiğini söyler (*Polit.*, 1259a). Bununla birlikte, onun bununla tam olarak neyi anlatmak istediği açık değildir. Onun politik bir tarzda yönetimle iki şey kastettiği söylenebilir. Birincisi "yöneten ile yönetilenin değişmesi" ve ikincisi de "yöneten ile yönetenin doğaları itibarıyla bir ve aynı düzeyde olmalarıdır" (*Polit.*, 1259b). Aristoteles açısından kadınların erkekler tarafından politik yönetimi için, birinci ölçüt değil de, sadece ikinci ölçüt geçerli olabilir. Buna göre erkek, kadına eşit muamele edecektir. Haneyi yönetmek, evin ihtiyaçlarını karşılamak, kadınların ona göre, *telos*una bütünüyle uygun olmakla birlikte, akılları gerekli otoriteyi temin edemediği için politikaya katılmaları doğru değildir.[387] Buna göre erkeklerin politik

386 R. Mayhew, "Rulers and Ruled", ss. 528-529.

387 R. Mayhew, "Rulers and Ruled", s. 529.

alana katılımlarını dil ve akıl üzerinden meşrulaştıran Aristoteles "kadın için en büyük ziynetin sükût olduğunu" söyler (*Polit.*, 1260a).

Aristoteles, aslında daha sonra geliştireceği yönetim biçimleri sınıflamasıyla söz konusu yönetim formlarına değer biçme ölçütlerini, aslında biraz da buradan hareketle, yani yönetimle ilgili temel aksiyomlardan yola çıkarak geliştirir. Bu aksiyomlar ise, büyük bir kısmı elbette Platon tarafından da paylaşılmış olan *ebeveynlerin çocuklarını, yaşlıların gençleri, efendilerin köleleri, daha iyi olanların kötüleri, bilgelerin veya gerçekten bilenlerin cahilleri veya bilişsel yönden daha aşağı olanları yönetmeleri gerektiğini ortaya koyan aksiyomlardır.*[388]

Yurttaşlık Teorisi: Kadınları da köleleri de yurttaştan saymayan Aristoteles, kimleri yurttaş olarak görür? Buna göre o, yurttaşları bir kent-devletinin sınırları içinde yaşayan köleler, çocuklar ve kadınlar benzeri başkaca insanlardan ayırmaktaydı. Aristoteles işte bundan dolayı ve bu arada kent-devletini bir yandan yurttaşlar topluluğu olarak tanımladığı, diğer yandan da onun amacını yurttaşlarının iyi hayata erişmelerini sağlamak olarak belirlediği için, bir yurttaşlık teorisi geliştirmek, yurttaşla ne anladığını açık seçik olarak ifade etmek durumunda kalmıştır.

Aristoteles'in kölelerle kadınlara ilişkin tartışmasından da anlaşılacağı üzere, Atina'da doğmuş olmak insanı Atina'nın yurttaşı yapmaya yetmez. O, yurttaşı bunun tersine, birtakım faaliyetler, politik diye niteleyebileceğimiz etkinlikler üzerinden tanımlar. Buna göre yurttaş, onda resmi devlet görevlerini yerine getirme, meclise ve çeşitli konseylere girme, politik karar alma süreçlerine katılma faaliyetiyle tanımlanır (*Polit.*, 1275a-b). Politik süreçlere katılmayla da, Aristoteles doğrudan katılımı anlatmak ister. Dahası yurttaş, sadece yürütme organının bir parçası olmak bakımından değil fakat devletin yasalarını yapmaya doğrudan katkıda bulunmak bakımından da yurttaştır.[389] Bu ise elbette yurttaşın yararlı ve zararlıyı, iyi ve kötüyü, adil ve adaletsiz olanı sorgulayıp tartışan, bu zemin üzerinde politik ve hukuki kararlar alabilen kişi olduğu anlamına gelir. Yurttaşlık, Aristoteles'te sırası geldiğinde yönetici de olmak demektir.

Aristoteles, bütün bunların akıl sahibi olmayı, çeşitli konuları müzakere edebilmek için iyi konuşmayı ve nihayet insanın doğal amacına uygun olarak iyi ve erdemli yaşamayı gerekli kıldığını söyler. İşte bu yüzden onda yurttaşlık birtakım ayrıcalıklara sahip

388 E. Voegelin, *Order and History:* vol. III, *Plato and Aristotle*, s. 372.

389 N. Kalaycı, "Aristoteles", s. 53.

olmak anlamına gelmez.[390] Yurttaşların başta konuşma hürriyeti olmak üzere, yurttaş olmayanların sahip olamadıkları birtakım özgürlükleri kadar, yine politik katılım ve askerlik hizmeti benzeri yurttaş olmayanlar için söz konusu olmayan yükümlülükleri vardır.

Yurttaşı politik açıdan bu şekilde ifade eden Aristoteles, onu etik ve toplumsal açıdan da iyi bir hayata erişebilme potansiyeline sahip olan, sadece kent-devletinin mümkün kıldığı türden gelişme potansiyelini kendisinde taşıyabilen kimse olarak değerlendirmekteydi. Onun bakış açısından siyaset, yurttaşların erdemlerini geliştirmekle, onlar için iyi ve erdemli bir hayatı mümkün kılmakla ilgili bir şey olmak durumundaydı. Aristoteles açısından bu türden bir hayata uygun bir yapıda olmayan sadece köleler ve kadınlar değildi; o, metekleri, işçileri, vs., kısacası yaşamak için çalışmak zorunda olanları da yurttaş kategorisi içine dahil etmedi. Böyleleri kent-devletinin varoluşu için kaçınılmaz olmakla beraber, politik faaliyetlere katılmak için gerekli boş zamandan yoksun bulunuyorlardı. Başka bir deyişle, "yurttaşların erdemlerini ve yeteneklerini geliştirecek rahatları, yurttaş etkinlikleri için boş zamanları olması gerekiyordu."[391] Ona göre, bu türden bir gelişme imkânına sahip olmayanların yurttaş olabilmesine izin vermek, hem bu insanlar için, hem de toplumun bütünü için zararlı olmak durumundadır. Etik anlayışında olduğu gibi, politika felsefesi veya yurttaşlık teorisinde de elitist olan Aristoteles, tüm fırsatların iyi bir hayata erişme, kendini tam olarak gerçekleştirme potansiyeline sahip olanlara verilmesi gerektiğini öne sürdü.

> Böyle bir topluma en fazla katkıda bulunanlar, o toplum içerisinde, kendileriyle aynı ya da kendilerinden daha büyük özgürlüğe ya da doğuş soyluluğuna sahip, ama politik erdem bakımından kendilerinden daha aşağı olanlardan ya da zenginlik bakımından kendilerini geçen ama erdem bakımından kendilerinin gerisinde kalanlardan daha büyük bir paya sahiptirler.
>
> Eğer amaç sadece yaşamak olsaydı, köleler ve yaban hayvanları da bir devlet oluşturabilirlerdi; ama onlar, mutluluktan ya da özgür seçime dayalı bir hayattan hiçbir şekilde pay

390 E. Clayton, "Aristotle: Politics".
391 N. Kalaycı, "Aristoteles", s. 53.

> almadıkları için devleti oluşturamazlar. Bir devlet ittifak ve adaletsizlikten korunma amacıyla var olmadığı gibi, mal değiş tokuşu ve karşılıklı alışveriş için de var değildir. ... Bir devlet yalnızca yaşamak adına değil, iyi yaşamak için vardır (*Polit.*, 1253a).

O, şu halde sahip olabilecekleri yetenekler her ne olursa olsun bunları geliştirecek boş zamandan yoksun oldukları için sanatkârlarla işçileri; boş zamana sahip olsalar bile, geliştirecekleri yetenekten yoksun bulunmaları nedeniyle de köleleri ve kadınları sadece iyi hayatın değil, fakat yurttaşlığın da dışında bırakmıştır.

Polisin Doğallığı: Devletin, daha doğrusu kent-devleti olarak *polis*in sırasıyla ailelerin ve köylerin birleşiminin sonucunda, "bir yurttaşlar topluluğu" olarak ortaya çıktığını söyleyen Aristoteles, *Politika*'nın hemen başında birbiriyle ilişkili dört iddiada bulunur. Bunlardan birincisi insanın doğası itibarıyla politik bir hayvan olduğudur (*phûsei politikon zôon*). O, ikinci olarak *devletin mükemmel olduğunu ileri sürer. Sonra da sırasıyla onun aile ve bireylerden önce geldiğini ve nihayet doğal bir topluluk olduğunu söyler.*

İnsan varlıkları, doğaları gereği politik hayvanlardır, çünkü bir başlarına değil de ancak birlikte var olabilirler. Bunun nedeni, onların kendine yeter olmamalarıdır (*Polit.*, 1252a-1253a). İnsanlar, çok daha önemlisi kendilerine özgü veya ortak bir fonksiyona (*koinon ergon*) sahiptirler.[392] İnsanların doğal bir fonksiyonları bulunduğunu, politik hayvanlar olarak ancak topluluk içinde varolabilmelerinin insan doğasının ayrılmaz bir parçasını oluşturduğunu öne süren Aristoteles'in politik doğalcılığını doğuran en önemli öğe, burada da teleolojik yaklaşım olmak durumundadır.[393]

Bununla birlikte bu durum, arılar ve karıncalar için de geçerlidir, zira onlar da kendilerine özgü fonksiyonlarını karınca yuvalarında veya arı kovanlarında hayata geçirirler. Fakat insanlar sürü halinde yaşayan diğer hayvanlardan daha politiktirler, çünkü onlar cemaat hayatında yaşama noktasında daha donanımlıdırlar. Buna göre, *Aristoteles kent-devletinin temeline koyduğu biyolojik ve ekonomik gerekçelere, yani aile yapısıyla işbölümüne ek olarak, insanın tam anlamıyla politik hayvan olmasını bu noktada dil ve akla bağlar.* Böylelikle de insanın politik doğasıyla dilsel ve rasyonel özü arasında zorunlu

392 C. D. C. Reeve, "The Naturalness of Polis in Aristotle'", s. 513.
393 F. Miller, "Presuppositions of Aristotle's Politics".

bir ilişki kurar.[394] Gerçekten de amaçsız bir şey yapmayan insanlara konuşma yeteneği verilmiş olup onlar bu yetenek sayesinde "yararlı ve zararlı olanı, adil ve adaletsiz olanı" ortaya koyup ifade etme imkânı bulurlar.

Başka bir deyişle, insanın salt duygularını ifade etmek için kullandığı yalın ses, hayvanlarda dahi görebildiğimiz birinci evreyi meydana getirir. Yararlı ile zararlıyı hesaba katma yeteneğine karşılık gelen ikinci evre, gerçekten rasyonel bir evre olup, salt hayatta kalma amacını bireysel faydaya ve kısmi çıkarlara dönüştürür. Bundan sonra gelen *logos* veya akli konuşma evresiyle birlikte, bireysel faydaya dayalı evreden çıkılarak gerçek anlamda politik topluma, sadece iyi ve kötüyle değil fakat esas adalet ve adaletsizlikle ilgili olan topluluğa geçilir.

> İmdi, insanın arılardan ya da sürü halinde yaşayan öteki hayvanların hepsinden daha fazla bir politik hayvan olduğu apaçıktır. Çoğu kere söylediğimiz gibi, doğa hiçbir şeyi boş yere yapmaz ve insan doğanın konuşma yeteneği bahşettiği tek hayvandır. Ve salt ses sadece bir haz ya da acı belirtisinden başka bir şey olmadığı ve dolayısıyla da öteki hayvanlarda bulunduğu halde, ... konuşma gücünden maksat lüzumlu ve lüzumsuz olanı ve dolayısıyla benzer biçimde adil ve adaletsizi bildirmektir. Ve insanın ayırt edici bir özelliği, bir tek onun iyi ve kötü, adil ve adaletsiz vb. duygusuna sahip olmasıdır ve aileyi ve devleti işte bu duyguya sahip olan canlı varlıkların birlikteliği kurar. ... Devletin doğanın bir eseri olduğunun ve tek insana önce geldiğinin kanıtı, ayrı başına tek insanın kendine-yeter olmadığıdır; dolayısıyla da tek insan bütüne kıyasla parçaya benzer (*Polit.*, 1253a).

Yine, onun politik doğalcılığına göre, bireyler kendilerine yeter olmamaları nedeniyle doğal fonksiyonlarını devlet ya da politik toplum dışında bir yerlerde gerçekleştiremedikleri için, kent-devleti bireylerden doğal olarak önce gelir. Başka bir deyişle, insanlar gerçekleşmesi önemli ölçüde kent-devletine bağlı olan bir doğaya sahiptirler; *polis*in bireyden önce gelmesinin nedeni budur. Bununla birlikte bu öncelik, elbette zamansal bir öncelik olmayıp teleolojik bir önceliktir. Buna göre, yukarıdaki alıntının son cümlesinden de

394 O. Höffe, *Aristotle*, s. 167.

anlaşılacağı üzere, yurttaş *polis*in bir parçasıdır. *Polis* gibi teleolojik bir sistemde, parçaların amaç veya fonksiyonları bütünün amaç veya fonksiyonlarına bağlı olmak durumundadır. Bütünün bu anlamda parçadan önce geldiğini dile getiren Aristoteles'in bu görüşü, öyle sanılır ki bedenin kendisi ve parçaları üzerinden kurulacak bir analoji yoluyla anlaşılabilir. Buna göre bedenin parçalarının yerine getirdiği fonksiyonlar, bu parçaların amaçları bir bütün olarak bedenin amaçlarına tabi olduğu için, bedenin fonksiyonlarından sonra gelir. Nitekim kalp vücudun sağlığı için kan pompalar. Yoksa vücut kalp kan pompalasın diye yaşayıp ürüyor değildir.[395]

Bireylerin burada söylendiği gibi kent-devletinin bir parçası olması olgusu bizi kaçınılmaz olarak, Aristoteles'in de hocası gibi bir bütüncü olup olmadığı sorusuna götürür. *Politika*'da onun bu şekilde bir bütüncü veya organizmacı olarak değil de, bu kez tersine bir bireyci gibi göründüğü yerler de vardır. Sözgelimi o, eserde "bütünün tüm parçaları veya en azından çoğu parçası mutlu olmadan asla mutlu olamayacağını" söyler (*Polit.*, 1264b). Aristoteles'in bireyci biriymiş gibi göründüğü yerlerle bütüncüymüş gibi göründüğü yerlerin sayısının neredeyse eşit oluşundan hareketle, onun ancak ılımlı bir bütüncü olduğu sonucuna varmak daha doğru olabilir.[396] Bunu doğrulayan bir başka husus da, *polis*in amacıyla kent-devletini meydana getiren parçalar olarak bireylerin amacının son tahlilde örtüşmesidir. Aşağıda da göreceğimiz üzere, devletin nihai ve en yüksek amacı bireyler için "iyi hayatı" mümkün kılabilmektir. Yurttaşlarında belli bir karakteri yaratmak, onları gerçekten iyi olan insanlar haline getirebilmektir.[397]

Öte yandan, Aristoteles'te *polis*in önceliği onun doğal bir kurum oluşundan ayrılmaz. Nitekim o, söz konusu politik doğalcılığına bağlı olarak, kent-devletinin doğal bir kurum olduğunu, doğal bir varoluşa sahip bulunduğunu öne sürer. Buna göre *polis*, bütün toplulukların kendisine doğru yöneldikleri nihai amaçtır. Gerçekten de aile, köy ve devlet arasındaki ilişkiyi embriyon, çocuk ve yetişkin kişi arasındaki ilişkiye benzeten Aristoteles'e göre, aileden devlete doğru giden sürecin kendisi de doğal bir süreç olmak durumundadır:

395 C. Shields, *Aristotle*, s. 356.
396 C. D. C. Reeve, "The Naturalness of Polis in Aristotle'", s. 521.
397 E. Clayton, "Aristotle: Politics".

> Ve dolayısıyla, toplumun daha önceki formları nasıl doğalsa, aynı şekilde devlet de doğaldır, çünkü devlet öncekilerin amacıdır ve bir şeyin doğası o şeyin amacıdır. Çünkü ister insandan gerek attan gerekse aileden söz ediyor olalım, her bir şeyin tam olarak geliştiğinde olduğu şeye o şeyin doğası deriz. Bunun yanı sıra, bir şeyin ereksel nedeni ve amacı en iyi olandır ve amaç ve en iyi olan şey de kendine-yeter olmaktır.

Buradan hareketle apaçıktır ki, devlet doğanın varlığa getirdiği bir şeydir ve insan doğası gereği politik bir hayvandır. Ve salt rastlantı eseri değil, doğa gereği devletsiz olan kimse, ya kötü bir insandır ya da insanlığın üstündedir (*Polit.*, 1252b-1253a).

Aristoteles'e göre, kent-devleti ayrıca insan zekâsının bir yaratımı olmak durumundadır. O, herkesin böylesi bir politik toplumda yaşama yönünde doğal bir isteği bulunduğunu, kent-devletinin varoluşuna bağlı olan bütün yararların temelinde yasa koyucunun, devletin hukuki düzenini yaratan kişinin bulunduğunu ileri sürer. Onun bakış açısından, politik düzen ve devletin hukuki sistemi insanları adil ve erdemli kimseler haline getirirken, onları ahlaki yönden çok daha yüksek bir düzeye taşır.

Demek ki, Aristoteles'in politika felsefesinin ikinci ilkesi olarak *yetkinlik ilkesi* de doğrudan doğruya onun teleolojik bakış açısından çıkar. Çünkü ona göre, insan varlıkları kendileri için en yüksek iyiyi meydana getiren *eudaimonia* veya iyi hayata yalnızca kent-devletinde ulaşabilirler. Onlar, doğalarını ancak belli bir topluluk türünde geliştirip yetkinleştirebilirler. *Erdemle donanmış böyle bir hayata ancak kent-devletinde ulaşılabileceğini düşünen Aristoteles, bunun politikacı için bir norm, hayata geçirilmesi gereken bir ideal olduğu kanaatindedir. Çünkü onun üçüncü temel ilkesini oluşturan toplum ilkesine göre, kent-devleti her bakımdan kendine yeterliğin sınırlarına her bakımdan erişmiş olup gerçekte iyi hayat için varolur* (*Polit.*, 1252b). Kent-devleti olmadığında, bireyler hiçbir şekilde kendine yetemeyecekleri için, onlar politik düzene veya topluluğa sadece maddi zorunluluklar ve ihtiyaçları bakımından değil, fakat eğitim ve ahlaki gelişim açısından ihtiyaç duyarlar.

İnsan varlıklarının iyi hayata, gerçek mutluluğa erişebilmek için kent-devletinin otoritesine tabi olmaları gerektiğini savunan Aristoteles, dördüncü temel ilkesini oluşturan *doğru yönetim ilkesi* uyarınca, bir sistemin varoluşu ve iyi işleyişinin yönetici bir öğe ya da gücün varlığına ihtiyaç duyduğunu söyler (*Polit.*, 1254a). Tıpkı

insanların amaçlarına bütünsel varlıkları rasyonel ruhun kontrolü altında olduğu zaman erişebilmeleri veya bir ordunun bir komutanın sevk ve idaresinde olduğu zaman zafer kazanabilmesi gibi, insanlardan oluşan politik bir topluluk da gerekli düzene ve amacına, sadece yönetici bir gücün varlığında erişebilir.[398]

Polisi Yaratan Dört Neden: Aristoteles özellikle bu son iki hususu, yani devletin bireylerin veya yurttaşlarının iyi hayatı için var olduğu ve onun bir yöneticisinin olması gerektiği hususlarını, felsefesinin pek çok alt dalı veya bölmesinde kullanmış olduğu dört neden kuramını politika felsefesine de uygulamak suretiyle açıklığa kavuşturur. Başka bir deyişle o, politika felsefesini oluştururken, felsefesinin sadece temel ilkelerine değil, zaman zaman bazı temel öğretilerine veya metodolojik araçlarına dayanmıştır. Nitekim Antik Yunan'daki diğer politika filozofları gibi, kent-devletini etik ve politik olarak meşrulaştırırken nedensellik öğretisini kullanmıştır.

Buna göre, *polis* belli bir toprak parçası üzerinde yaşayan, belli birtakım doğal fonksiyonlara ve ortak çıkarlara sahip parçaların (*Polit.*, 1261a, 1275b), ailelerin veya sınıfların ya da en azından yurttaşların toplamı ya da politik topluluğudur. İşte bütün bunlar, elbette birtakım doğal kaynaklarla birlikte, *kent-devletinin maddi nedenini oluşturur* (*Polit.*, 1325b). Ülke ve insanları devletin maddesi olarak değerlendiren Aristoteles'e göre, bir *polis* için uygun nüfusun, onun kendi kendisine yetebilmesini temin edecek kadar fazla, kendi kendisini denetleyebilecek kadar az olması gerekir.[399] Bunun da en önemli nedeni, yurttaşların adaleti ilgilendiren meselelerde ve kamu görevlerinin dağıtımında en doğru kararı alabilmeleri için birbirlerini tanımalarının gerekliliğidir. Aynı durum hiç kuşku yok ki ülke veya ülkenin üzerinde var olduğu coğrafya için de geçerlidir. Söz konusu arazinin, onun bakış açısından, nitelik yönünden hemen her şeyin üretimine elverişli olması, sosyal ve askeri faaliyetlere uygun düşmesi, gerek kara gerekse deniz ticareti yönünden uygun bir konumda bulunması ve suyunun bol olması gerekir.

Kent-devletinin *formel nedeni ise, onun politik yapısı, daha doğrusu anayasasıdır*.[400] Gerçekten de anayasayı kent-devletinde yaşayan insanların belirli bir biçimde düzene sokulup örgütlenmesini, onda

398 F. Miller, "Presuppositions of Aristotle's Politics".
399 N. Kalaycı, "Aristoteles", s. 51.
400 D. Keyt, "Aristotle's Political Philosophy", s. 403.

yer alan kurumların faaliyetlerinin belirlenmesini mümkün kılan bir metin olarak tanımlayan Aristoteles (*Polit.*, 1274b), *polis*in özünü veren şeyin onun anayasası olduğunu ileri sürer. Bunun da nedeni, özellikle doğa felsefesiyle metafiziğinde gördüğümüz üzere, bir şeyin formunun, maddesiyle kıyaslandığında, o şeyin standart doğası olmayı daha fazla hak etmesidir.

Aristoteles bu yüzden *polis*in istikrarını ve sağlıklı gelişimini belirleyen şeyin, esas itibarıyla onun anayasası olduğunu ileri sürer.[401] O, anayasasının *polis*e kimliğini veren, belli bir zaman dilimi boyunca birliğini meydana getiren belge olduğunu söyler (*Polit.*, 1276a-b). Buna göre bir devletin anayasası sadece belirli türden bir yazılı belge olmayıp, bir organizmanın ruhuna benzeyen düzen verici bir ilke olmak durumundadır. Zira anayasa, onun gözünde yurttaşların yaşam biçimini ifade eder (*Polit.*, 1295a-b). Başka bir deyişle, bir topluluk veya belli bir nüfus bir anayasayı paylaştığı takdirde bir *polis* olabildiği için, onun ahengi, düzen ve birliği kaçınılmaz olarak anayasasıtarafındanbelirlenir.[402]

Kent-devletinin var oluşu, ona göre bir de fail nedene, devleti yönetecek kimselere ihtiyaç duyar. Otorite sahibi bu yönetici öğe, ya bir kişi ya birkaç kişi ya da halk çoğunluğu olabilir; onun neliği, nasıl yöneteceği devletteki resmi görevleri, kurumlar arasındaki ilişkileri düzenleyen anayasa tarafından tanımlanır (*Polit.*, 1278b). Kent-devletinin bir topluluk türü olduğunu ve her topluluğun belli bir amaç için kurulduğunu söyleyen Aristoteles, nihayet, *kent-devletinin final veya ereksel nedeninin iyi hayat olduğunu*, onun yurttaşlarının iyi hayatı ya da mutluluğu için var olduğunu söyler.

> Bunlar, bir devletin olmazsa olmaz koşullarıdır; fakat bunların hepsi bir arada bir devlet oluşturmaz, öyle ki devlet, mükemmel ve kendine-yeter bir yaşam adına müreffeh bir aileler topluluğu ve aile birlikleridir. Böyle bir topluluk, ancak aynı yerde yaşayan ve birbirleriyle evlenenler arasında kurulabilir. Şehirlerde, insanları bir araya bağlayan aile bağları, kardeşlikler, ortak kurban törenleri, eğlenceler buradan doğar. Fakat bunlar dostluk yoluyla varlığa getirilir. ... Devletin amacı iyi hayattır ve bunlar da o amaca götüren araçlardır. Ve devlet, kendisinden mutlu ve onurlu bir hayatı anladığımız mükem-

401 E. Voegelin, *Plato and Aristotle*, s. 390.
402 C. D. C. Reeve, "The Naturalness of Polis in Aristotle'", s. 518.

mel ve kendine-yeter bir hayat içerisindeki aileler ve köyler birliğidir.

O halde, vardığımız sonuç, politik toplumun salt ortaklık adına değil, soylu eylemler adına varolduğudur (*Polit.*, 1280b-1281a).

Yönetim Biçimleri: Aristoteles, bundan sonra bir kişi ya da bir grup insanın başka insanlara hükmetmesini mümkün kılan farklı yönetim biçimlerini ele alır. O, bir yönetim biçimi veya devlet türünü iki şekilde, ya yurttaşların örgütlenmesi (*Polit.*, 1274b) ya da politik görevlerin düzenlenmesi (*Polit.*, 1278b) üzerinden tanımlar. Fakat yurttaşların söz konusu politik veya kamusal görevlere seçilebilirliğini ve devletin amacını bir şekilde gündeme getirmesi nedeniyle daha ziyade ikincisini kullanır.[403] Aristoteles, yönetim biçimlerini yönetim görevini üstlenenlerin sayısına göre üçe böler. Buna göre, bir devlet tek bir kişi veya birkaç kişi ya da çoğunluk tarafından yönetilebilir. Söz konusu üç ayrı yönetim biçiminin, biri doğru ya da ideal, diğeri ise kötü ya da sapkın olmak üzere iki ayrı versiyonu vardır. Bu durumda ortaya altı ayrı yönetim şekli ya da devlet formu çıkar.

Aristoteles, tek kişinin doğru yönetimine monarşi ya da krallık; buna mukabil onun kötü yönetimine tiranlık adını verir. Birkaç kişinin yönetiminin doğru veya meşru formu aristokrasi, oysa sapkın formu oligarşidir. Çoğunluk yönetiminin doğru ve uygun formu cumhuriyet (*politeia*), sapkın formu ise demokrasidir. Bir devletin veya yönetim biçiminin onda doğruluğunu belirleyen şey adalet ve ortak çıkardır (*koinon sumpheron*) (*Polit.*, 1278b). Onun gözünde doğru ya da meşru bir yönetimin özellikle de ortak çıkarı hayata geçirmesi gerekir.[404]

Bununla birlikte, Aristoteles yönetim biçimlerinin veya devletlerin sayısal ilkeye göre sınıflanmalarının son tahlilde arızi bir sınıflama olduğunu düşünür. Bundan dolayı, sınıflamasına, adalet veya ortak çıkar ilkesine ek olarak, başka bazı özsel ilkeler, yani etik ve sosyo-ekonomik ilkeler getirir.[405] Onun gözettiği etik ilke erdemdir, buna mukabil sosyo-ekonomik ilkeler özgürlük, zenginlik ve yok-

403 D. Keyt, "Aristotle's Political Philosophy", s. 407.
404 F. D. Miller, "Aristotle on the Ideal Condition", s. 549.
405 D. Keyt, "Aristotle's Political Philosophy", s. 408.

sulluktur. Buna göre krallık, kahramanların erdemine, yani aşkın veya mutlak erdeme sahip kişinin, hatta Tanrı'ya benzer bir kimsenin yönetimidir (*Polit.*, 1259b 1284a); aristokrasi tam erdeme (*Polit.*, 1293b), çoğunluk yönetimi ise sadece askeri erdeme sahip olanların yönetim şekli olarak ortaya çıkar (*Polit.*, 1279a). Buna mukabil oligarşik devlet zenginlerin (*Polit.*, 1279b-1280a), demokratik devlet ise yoksulların yönetimiyle belirlenir (*Polit.*, 1279b). Onun yol gösterici ilkesi özgürlüktür. Bu noktada, *altı yönetim tarzı ahlaki bir hiyerarşi içinde iyi ve ideal olan önce gelecek şekilde krallık veya monarşi, aristokrasi, cumhuriyet, demokrasi, oligarşi ve tiranlık diye sıralanır.*

Sıralamadan ve Aristoteles'in kralı aşkın erdeme sahip olan neredeyse ilahi bir kişi olarak tanımlamasından da belli olduğu üzere, krallığın gerçekleşmesi neredeyse imkânsızdır. O, en iyi yönetim biçimi olarak aristokrasiye meyletse de, bundan, gerçek aristokrasiye vücut verecek erdem timsali insanların çok ender rastlanan kimseler olmaları nedeniyle, ütopik bir idealizme düşmeye eşdeğer olduğunu düşünerek sakınmaya özen gösterir. Politik realizminin ve yöneticilerin sınıfsal temellerini gözetme gayretinin bir sonucu olarak, uygulamada en iyi yönetim tarzının *politeia* adını verdiği anayasal demokrasi veya cumhuriyet olduğunu ilan eder. Bunun en önemli nedeni, söz konusu yönetimin anayasasının karma bir anayasa olması, hem zenginlerin hem de yoksulların politik haklarını gözetmesidir (*Polit.*, 1294a). Yani, onun yol gösterici ilkesi hem özgürlük hem de zenginliktir. Dolayısıyla söz konusu yönetim şeklinde zenginler yoksulların yoksullar da zenginlerin haklarına saygı gösterir.[406] Öte yandan, böyle bir yönetimde en nitelikli kimseler, diğer yurttaşların rızasını alarak yönetir.[407]

Bu yüzden o, çoğunluğun egemenliği ile azınlığın hâkimiyeti, zenginlerin egemenliği ile yoksulların hâkimiyeti arasında bir dengenin hayata geçirildiği bir politik yapıdır. Cumhuriyet, onun gözünde, güç dengesini elinde tutanın orta sınıf olduğu bir devlettir. Mevcut devletlerin büyük bir kısmı için en iyi politik yapının cumhuriyet olduğunu söyleyen Aristoteles'e göre, onu gerçekleştiren pek az devlet vardır; bunun da nedeni, devletlerin büyük bir kısmının iki aşırı uçtan biri ya da diğerine gitme, oligarşi ya da demokrasi haline gelme eğilimi göstermeleridir.[408]

406 W. T. Jones, *Klasik Düşünce*, s. 433.
407 A. Kenny, *A New History of Western Philosophy*, vol. 1, *Ancient Philosophy*, s. 85.
408 W. T. Jones, *Klasik Düşünce*, s. 433.

Aristoteles'in devletler hiyerarşisinde ilk üç sırayı işgal eden yönetim biçimlerinin meşru veya doğru yönetim formunu temsil etmelerinin ilk ve en temel ölçüsü, daha önce de belirttiğimiz ölçüde, *ortak çıkar*dır. Hiyerarşinin alttaki üç sırasında yer alan yönetim formlarının kötü ya da sapkın yönetim biçimleri olmasına yol açan şey ise, bu yönetimlerde ortak çıkarın değil de, sadece yönetenlerin çıkarının gözetilmesidir. Sözgelimi despotik yönetim tarzında veya oligarşik yönetimde yurttaşların değil de, sadece zorbanın veya az sayıdaki yöneticinin çıkarları gözetilir (*Polit.*, 1279a, 1282b). O, şu halde ortak çıkarı gözeten, politik toplumun genel yararını amaçlayan yönetim biçimlerinin doğru veya meşru, buna mukabil sadece yöneticilerinin çıkarlarına hizmet eden yönetim tarzlarının, özgür yurttaşlar topluluğuna uygun düşmeyen bir despotik idareyi ihtiva etmeleri nedeniyle kötü ve gayrimeşru yönetim biçimleri oldukları sonucuna varır.

Ortak çıkarla kastedilen şey öyleyse kent-devletindeki yurttaşların genel yararı, ortak çıkarıdır. Buna göre bir devlette yöneticiler veya politik otoriteyi ellerinde tutanlar, egemenlik haklarını özgür yurttaşlardan meydana gelen topluluğun ortak çıkarına hizmet edecek şekilde kullandıkları zaman, o yönetim meşru veya doğru bir yönetim olacaktır. Bununla birlikte, Aristoteles ortak çıkarı gündeme getirdiği zaman, bundan topluluğun kolektif çıkarını değil de, tek tek her özgür yurttaşın çıkarlarının toplamını hesaba katar (*Polit.*, 1294a).

Söz konusu *ortak çıkarı belirleyen ölçüt ise "iyi hayata erişme"*, iyi bir şekilde yaşama (*to zên kalôs*), yani erdemli ve mutlu bir hayat sürmedir. Buna göre, devlet sadece toplumu korumak, topluluğu meydana getiren insanların ihtiyaç duydukları mal ve hizmetleri temin etmek için var değildir. O, *esas yurttaşlarına tam ve mutlak olarak bağımsız bir hayatta iyi yaşamalarını temin etmek için vardır* (*Polit.*, 1280b). Kent-devleti, insanlarda mevcut bulunan en iyi şeyin gerçekleşmesinin eseri olan ahlaki olarak iyi ve doğru eylemlerle erdemlerin zuhuru, gelişimi ve yerleşmesi için vardır.[409]

Aristoteles işte bu *ortak çıkarın aynı zamanda adalet olduğunu* söyler. Başka bir deyişle devlet yurttaşların ortak çıkarını gözetiyorsa eğer, o devlet kaçınılmaz olarak adil bir devlet olmak durumundadır. Çünkü böyle bir devlette teorik ve pratik erdemleriyle iyi hayattan daha çok nasiplenenler, ahlaken iyi ve doğru eylemleriyle

409 J. Coleman, *A History of Political Thought*, s. 212.

topluluğun ortak yaşamına daha çok katkı yapanlar, kamusal görevlerden veya devlet tarafından bahşedilen onurlardan daha çok pay alacaklardır. İyi insanın iyi yurttaşa eşitlendiği bu türden ideal yönetimlerde politik iktidar da, eşit olarak değil, fakat erdem ve liyakate göre dağıtılır.[410]

Buna göre, *herkesin adaletin eşit insanlara eşit, eşit olmayan insanlara da eşit olmayan bir tarzda muamele etmekten oluştuğu konusunda hemfikir olduğunu söyleyen Aristoteles, adaletin esas olarak fayda, iyi ya da nimetlerin bir toplumda bireylere, onların hak etme ya da layık olma ölçüsüne göre dağıtılmasını gerektirdiğini öne sürer*. Ona göre, bu açıdan bakıldığında, oligarşiyi savunanlar çok hatalı bir biçimde daha zengin olanların veya zenginlik bakımından üstün olanların politik haklarının başkalarıyla kıyaslandığında çok daha fazla, daha doğrusu sınırsız olması gerektiğini düşünürler. Demokratlar ise, dünyaya özgür bir Yunan yurttaşı olarak gelmek bakımından eşit olanların eşit politik haklara sahip olmaları gerektiğini savunurlar. Aristoteles söz konusu iki politik yaklaşımın da, kent-devletinin nihai amacıyla ilgili olarak hatalı bir kavrayışa, yanlış bir ön kabule dayanmaları nedeniyle hatalı olduğunu düşünür.

Ona göre, kent-devleti ne oligarşi savunucularının iddia ettikleri gibi, görevi zenginliği artırmak olan bir yapı ya da kuruluştur, ne de demokratların öne sürdükleri gibi, insanlara özgürlük ve eşitlik getirmekle ilgili bir güç. Aristoteles bunun yerine kent-devletinin nihai amacının iyi hayat, soylu ve erdemli eylemlerin biçimlendirdiği bir hayat olduğunu savunur (*Polit.*, 1280b-1281a). Bu yüzden, o doğru politik adaletin aristokratik olması gerektiğini; politik hakları veya yönetme hakkını politik topluma en fazla katkı yapan insanlara, yani mülkiyet ve özgürlük bakımından olduğu kadar bilgi ve erdem bakımından da zengin olan seçkinlere veren bir yönetim biçiminin en iyi yönetim olduğunu ileri sürer (*Polit.*, 1281a).

Kuvvetler Ayrılığı: Kuvvetler ayrılığı, yani yasama, yürütme ve yargı güçleri arasındaki ayrım düşüncesi, hiç kuşku yok ki modern bir düşüncedir. Bununla birlikte, Aristoteles'in anayasaya ve politik yönetim biçimlerine ilişkin tartışmasında söz konusu düşünceyi belli ölçüler içinde önceledeği söylenebilir.[411] Buna göre o, şu ya da bu yönetim formunda veya politik sistemde üç alanın birbirinden

410 C. Rowe, "Aristotelian Constitutions", s. 387.
411 A. Arslan, *Aristoteles*, s. 302.

ayrılması gerektiğini ileri sürer. Bunlardan birincisi kamusal meseleleri müzakere edip karara bağlamayla ilgili alandır. İkincisi yöneticilerle kamu görevlilerin belirlenmesi ve belli görevlere koşulmasıyla ilgili olan resmi alandır. Üçüncüsü ise mahkemelerle ilgili olan hukuki alandır.

Bunlardan günümüzde yasama gücüne karşılık gelen birincisinin görevleri söz konusu olduğunda, Aristoteles onun otoritesinin savaş ve barışla, ittifak yapıp yapmamayla ilgili meseleler üzerinde odaklaştığını ileri sürer. O, yasa yapar, ölüm ve sürgün cezasıyla ilgili nihai kararları alır. Buna mukabil, günümüzün yürütme gücüne karşılık gelen ikinci alanda ise, yönetici güçlerin kendileri ve görev süreleri belirlenir; büyük elçilerden başlayarak din adamlarına kadar bürokratların hangi işleri nasıl yapacağına karar verilir. Sonuncu alan olarak hukuki alanda o, çeşitli mahkemeleri birbirinden ayırırken, burada görev yapacak insanların nasıl tespit edileceği üzerinde durur (*Polit.*, 1296b-1301a).

Sanat Teorisi

Felsefesinin diğer bölümlerinde önce *theoria* sonra da *praksis* ile ilgili konu ya da alanlar üzerinde yoğunlaşan Aristoteles, en nihayetinde *poisesis*e geçmiştir. Başka bir deyişle o, insanın bir şey, ama özellikle de güzellik değeri taşıyan şeyler vücuda getirme faaliyeti üzerinden sanat teorisi veya felsefesine yönelmiştir. Nitekim onun *Poietika* adlı eseri esas olarak edebiyat sanatı üzerinden sanat teorisiyle ilgili bir eser olarak ortaya çıkar. Eserde, Aristoteles tragedya bağlamında, şiirsel yaratımın doğası ve kaynağını, şiirin tabiat ve hakikatle ilişkisini, sanatın amacı ve işlevi konularını felsefi incelemenin konusu yapar.

Aristoteles'in aşağıda ele alacağımız sanat felsefesi onunla Platon arasındaki önemli ayrışma noktalarından bir başkasını meydana getirir.[412] Platon'un sanata bakış açısı pek olumlu değildi. Sanatın bilgi verdiğini söylemekle birlikte, onun bilginin en aşağı derecesine karşılık geldiği kanaatindeydi. Gerçekten de bir disiplini insanı hakikate götürme kapasitesiyle ölçen Platon, bilimin, ama esas olarak felsefenin insanı hakikate götürdüğü yerde, taklidin taklidini yapan sanatın onu hakikatten uzaklaştırdığını düşünmekteydi. Platon, dahası sanatın duygulandırıcı bir yönü olduğunu ileri sürmüştü. O, sanatın aklımıza değil de duygularımıza; sakin, ölçülü, sağduyulu

412 D. Gallop, "Aristotle's Aesthetics and Philosophy of Mind", s. 76.

yanımıza değil de, coşkun, taşkın ve değişken tarafımıza hitap ettiğini söylemekteydi. Buna göre Platon sanatın şeylerin gerçekliğin daha aşağı düzeydeki bir kopya aracılığıyla taklidi olduğu düşüncesinden hareketle onun felsefenin baş düşmanı olduğunu söyleme noktasına gelmişti (*Devlet* 595b-c, 607e-608b).

Aristoteles Platon'dan sanatın bilgi verici, duygulandırıcı bir etkinlik olduğu düşüncesini aldı, ama hocasının sanata dönük reddiyesini hiçbir zaman paylaşmadı. Onun sanat teorisi tam tersine sanata itibarını iade etme, hocasının sanata yönelik meydan okumasına cevap verme yönünde bir teşebbüs olarak yorumlanabilir. Söz konusu teşebbüs bağlamında Aristoteles önce Platon'da olduğu gibi *mimetik* olduğunu söyler, sonra da ondan bağımsız olarak *kathartik* bir sanat anlayışı geliştirir. Gerçekten de onun sanatın pozitif yönüne dönük vurgulardan oluşan cevabı, sanatın öncelikle *mimesis* (taklit) yoluyla insana tümele veya hakikate ulaşma yönünde yeni fırsatlar sağladığına işaret eder. Sanatın en azından tarih ile felsefe arasında bir yerde bulunduğuna ya da felsefeye yakın olduğuna işaret eder.[413] Sonra da sağladığı arınma etkisi yoluyla ahlaki rolüne vurgu yapar.

Sanatların Sınıflanması: Aristoteles *Poietika*'da, önce sanatsal faaliyetin özünü *mimesis*, yani bir tür temsil, nesne ve olayların taklit edilmesi faaliyeti olarak tanımlar (*Poiet.*, 1447a). Bu çerçeve içinde sanatın özünde taklidin bulunduğunu dile getiren Aristoteles, mimetik veya temsil/taklit edici sanatları ikiye ayırır. İşte buradan yola çıkarak, onun sanata ilişkin incelemesinin, doğrudan sanat dalları üzerinden gerçekleştirilmesi nedeniyle öncelikle "ontolojik" bir inceleme olduğu sonucuna varabiliriz. Aristoteles, öyleyse "sanatın ne olduğu" sorusuna sanat dallarına ve eserlerine bakarak cevap verir. Bu tür bir incelemede söz konusu olan şey tek tek sanat dallarının aynılıklarıyla ayrılıklarının, neyi nasıl taklit ettiklerinin araştırılmasıdır. Aristoteles'in böyle bir sınıflamayı yapan ilk kişi olduğu söylenebilir: O, sınıflamasını bir yandan **(1)** sanat dallarının kullandıkları araçların farklılıklarına, **(2)** sanatların taklit tarzlarındaki ayrılıklara ve son olarak **(3)** taklidin yöneldiği objeye bakarak hayata geçirir (*Poiet.*, 1447a).

Buna göre, özü *mimesis*le belirlenen sanatlar, yani taklit edici sanatlar ikiye ayrılır: **(i)** Renk ve çizgi aracılığıyla görünüşlerin taklidinden meydana gelen resim sanatı ve **(ii)** insan eylemlerinin ölçülü söz, şarkı ve dans aracılığıyla taklidinden oluşan şiir sanatı (*Poiet.*,

413 P. Woodruff, "Aristotle's Poetics: The Aim of Tragedy", 2009, s. 617.

1447a). Şiir sanatının söz, melodi ve ritim benzeri taklit etme araçları bakımından resim sanatından ve taklit ettiği şey yönünden de şiirle yazılmış tarih ve felsefeden ayrıldığını öne süren Aristoteles, bundan sonra esas itibarıyla "şiir sanatının özünün ne olduğunu" ortaya koymaya çalışır.

Mimesis: Aristoteles felsefesinin neredeyse tüm alan ya da bölmelerine uyguladığı dört nedenli açıklamayı sanata da uygular. Buna göre, bütün sanatların bir maddesi vardır; bu madde, örneğin şiir veya edebi sanatlar için sözdür, müzik için sestir, resim için kullanılan renkler veya boyalardır. Sanatın veya sanat eserinin faili ise sanatçıdır.

Bütün sanatlar gibi mimetik bir disiplin olan şiir sanatı, Aristoteles'e göre, kökenini, ayrı ayrı her biri insan doğasında temellenen iki nedene borçludur. Bunlardan ilk ve en önemli "doğal" neden, insanların doğuştan getirdikleri bir taklit içgüdüsüne sahip olmalarıdır (*Poiet.*, 1448b). Gerçekten de *mimesis*, insan doğasının en temel belirlenimi olup, onun bir *Homo sapiens* olarak meydana getirdiği her şeyin temelinde *mimesis* vardır. Çünkü insan insan olarak, Aristoteles'e göre, bir *zoon mimetikondur*.[414] Buna göre insanın taklit eden veya taklide en yakın varlık olduğunu, onun ilk bilgilerini taklit yoluyla kazandığını öne süren Aristoteles, *mimesis*in köklerini insan doğasında bulduğunu ve onun eylem örüntülerinde içerildiğini tekrar tekrar ifade eder (*Poiet.*, 1448b).

> Taklit insanın doğasında çocukluktan itibaren vardır, insanın hayvan karşısındaki üstünlüklerinden biri budur, öyle ki dünyadaki en taklitçi yaratık insandır ve insan ilk başta taklit yoluyla öğrenir. Ve herkesin taklit eserlerden haz alması da doğaldır. Deneyim bu ikinci noktanın doğruluğunu gösterir. Nesnelerin kendileri acı verici olsalar bile, onların sanattaki en gerçekçi temsillerine, örneğin en aşağı hayvanların ve ölü bedenlerin şekillerine bakmaktan haz alırız. Bunun açıklaması daha başka bir olguda bulunacaktır: Bir şey öğrenmek yalnızca filozof için değil, fakat yeterlilikleri ne kadar az olursa olsun insanların geri kalanı için de hazların en büyüğüdür, resme bakmaktan alınan hazzın sebebi, insanın aynı zamanda öğrenmesidir –örneğin şeylerin anlamını, oradaki adamın şöyle şöyle olduğunu anlamasıdır (*Poiet.*, 1448b).

414 İ. Tunalı, *Estetik*, İstanbul, s. 99.

Aristoteles, sanatı sadece maddi, formel ve fail nedenleri üzerinden değil, fakat final neden yönünden de, yani amacı bakımından da ele alır.[415] Bu açıdan bakıldığında, bütün sanatların hoşlanma amacına hizmet ettiği söylenebilir.

Hoşlanma: Sanatının formel nedenine bağlı olan ikinci doğal nedeni ise hoşlanmadır, yani insanların taklit ürünlerinden hoşlanma duymalarıdır. Başka bir deyişle, insanda doğal bir taklit içgüdüsünün bulunması, insanların bunu işler hale getirmekten ve taklidin meydana getirdiği ürünlere değer biçmekten doğal bir haz duymalarını gerektirir.[416] Nitekim Aristoteles, mimetik nesnelerin kavranmasından duyulan hoşlanmayı, insanın öğrenmeden aldığı haz ile ilişkilendirir. Görme ve işitmenin bizatihi kendisi haz verir; fakat insanlar aşina oldukları bir şeyi bir taklit ürününde görüp tanıdıkları zaman, bundan ayrıca bir öğrenme hazzı duyarlar. Çünkü burada daha önceden bilinen bir şey, yeni bir ışık altında görülüp onun anlamı ortaya çıkarılır.[417] Doğadaki durumlarıyla bizde tiksintiye yol açan şeylerden, onları mimetik imgeleri içinde gördüğümüz haz duymamızın bu türden bir öğrenme ve anlama ile yakından ilişkili olduğunu bildiren Aristoteles, bu hususu sanat ile doğa arasında yapılması gereken ayrımın temeline yerleştirir (*Poiet.*, 1448b).

Buna göre o, sanatın yasalılığının başka doğanın yasalılığının ise daha başka olduğunu dile getirirken, doğada *güzel* bulduğumuz bir nesnenin, sanatın kurallarına uygun düşmüyorsa eğer, bir resim haline getirildiğinde *çirkin* olacağını, buna mukabil doğadaki çirkin veya tiksindirici olanın sanata girdiğinde pekâlâ güzel olabileceğini belirtmeye özen gösterir. Gerçek dünya ile sanat arasına bir sınır çeken bu anlayışta, reel dünyada bir hoşlanma nesnesi olmayan bir şey sanatın içinde bir hoşlanma nesnesine dönüşebildiği gibi, bunun tersi de aynı ölçüde mümkün olabilmektedir. Reel dünyada var olan her şeyin bir madde ve formun bireşiminden meydana geldiğini savunan Aristoteles, sanat alanında, madde ve formun bileşeni olma anlamında yeterince yetkin olmayan reel dünyadaki varlıkların daha yetkin bir sentez içinde ifade edilmesinin bir *hoşlanma* duygusu yarattığını söylemeye çalışır. Bu yüzden onda sanat alanında oluşturulan kompozisyon, yetkin olmak anlamında reel alana önsel olmak durumundadır. Bu ise, *mimesis*

415 T. Altuğ, "Estetik'in Tarihi", s. 709.
416 T. Altuğ, "Estetik'in Tarihi", s. 709.
417 T. Altuğ, "Estetik'in Tarihi", s. 709.

etkinliğinin Aristoteles tarafından idealize edici bir eylem olarak sunulduğuanlamınagelir.[418]

Edebi Sanatların Özü: Demek ki, Aristoteles'e göre, taklit ürününden duyulan hoşlanma, sadece bu ürünün neyi tasvir ettiğini veya yansıttığını öğrenmekten doğan hoşlanmadan ibaret değildir. Hoşlanmanın bir diğer önemli kaynağı da, mimetik imgenin formunun yol açtığı duyusal hoşlanmadır. Buna göre orijinal nesneyi hiç görmemişsek eğer, bize hoşlanma veren şey mimetik imgenin kendisi olmayıp teknik, renk veya bu türden bir biçim öğesi olacaktır. Şu halde, insanın taklit ürünlerinden hoşlanma duyması, hem bilinen bir şeyi farklı bir şekilde görmekten hem de ondaki haz veren şeyden kaynaklanır. İnsanda yalnızca genel olarak taklide yatkınlık gibi doğal bir eğilimin yanı sıra, harmonik ve ritmik söz ile taklit etme eğiliminin de bulunduğunu ileri süren Aristoteles,[419] harmonik ve ritmik söz aracılığıyla taklide başkalarından daha fazla yatkın olan kimselerin yavaş yavaş ve çeşitli denemelerle ilerleyip yetkinleşerek şiirin doğmasını sağladıklarını savunur. Nitekim şiir kaba ve içgüdüsel yaratımlardan doğup gelişerek yetkinleşmiş olan bir sanat olmak durumundadır (*Poiet.*, 1448b).

Aristoteles, buradan hareketle şiirin ölçülü ve ritmik söz aracılığıyla, hoşlanma amacına hizmet eden bir taklit sanatı olduğu sonucuna varır. Ona göre, şiirin insana en çok haz veren şeyleri taklit etmesi gerekir. İnsan taklit edilmesi en fazla hoşlanma veren şeyler de hayranlık verici ve olabilir olan insan eylemleridir.[420] Buna göre, insanlar her şeyden önce insani işlerin taklidinden, eylem içindeki karakterlerin betimlenmesinden ve beşeri güçlerin işleyiş ve etkilerinin tasvirinden hoşlanırlar. Bu yüzden şiir sanatının taklit ettiği şey, çok yalın bir şekilde duyu yoluyla algılanabilir olan gerçeklik alanının görünüşlerinden ziyade, insani karakterler, duygular ve eylemler, yani insanın manevi dünyası olmak durumundadır. Demek ki, şiir sanatının özünü ortaya çıkarma noktasında genelden özele doğru ilerleyen, onun öncelikle bir taklit sanatı olduğunu ve bu taklitte ritmik ve harmonik sözü kullandığını belirten Aristoteles, en nihayetinde şiir sanatının özünün insan eylemlerini taklit etmede, insanın manevi dünyasını betimlemede bulunduğunu söyler.

418 İ. Tunalı, *Estetik*, s. 110.
419 J. Barnes, "Rhetoric and Poetics", s. 274.
420 T. Altuğ, "Estetik'in Tarihi", s. 710.

Tragedya-Komedya ve Tragedya-Destan Ayrımı: Aristoteles edebi sanatlar veya şiir sanatları arasında onların taklit nesnelerini temele alarak bir ayrım yapan Aristoteles, tragedya ile komedyayı eylemde bulunan karakterlerin iyi ve kötü olmalarını ölçü alarak birbirinden ayırır. İnsanlar, onun gözünde ahlaklılık ve erdem bakımından sıradan insan doğasının ya üstünde ya altında ya da bu doğayla tam tamına aynı düzeyde bulunurlar. Aristoteles'e göre, tragedya ortalamadan daha iyi karakterleri betimler veya taklit ederken, komedya ortalamadan daha kötü veya aşağı karakterleri taklit eder (*Poiet.*, 1448a). Bununla birlikte, bu noktada komedyanın sözcüğün tam anlamıyla kötü karakterlerden ziyade gülünç karakterleri betimler. Gülünç olan soylu olmayanın bir türü olup, bir acıya veya zarara yol açmayan bir kusur ya da şekil bozukluğundan meydana gelir (*Poiet.*, 1448a). Buna göre, gülünç olan komedyada taklit edilen bir eylem türüdür ve böyle bir eylemin taklidine eşlik eden duygulanım hoşlanma ve gülmedir.[421]

Aristoteles, tragedyayı sadece komedyadan değil fakat destandan da ayırır (*Poiet.*, 1449b). Ona göre, gerek tragedya ya da dramatik şiir gerekse destan veya epik şiir, şiir sanatının en yüksek formları olmak durumundadır. Bu da, onların insan eylemlerinin en iyi benzetme ya da taklitlerini yapmalarından kaynaklanır. Aristoteles'e göre epik şiir tek bir ölçü kullanır ve anlatma tekniğini kullanarak taklit eder. Burada şair, çeşitli kişilerin ağzından veya birinci tekil kişi şeklinde konuşur. Oysa tragedya ya da dramatik şiirin özelliği eylemi eylem ile taklit etmesinden meydana gelir.[422] Aristoteles, bu sonuncu ayrımdan sonra tragedyayı tanımlayacak duruma gelmiştir. Buna göre kendi içinde bütünlüğü olan, belli uzunluktaki soylu ya da ciddi bir eylemin taklidi olan tragedyanın farklı bölümlerini farklı şekillerde güzelleştiren sanatça süslü bir dili vardır ve o, anlatı tarzında değil de, dramatik bir tarzda taklit ederken, acıma ve korku duyguları uyandırmak suretiyle, ruhu tutkulardan arındırma amacı güder.[423] Bu tanım da bizi, onda ortaya çıkan alternatif bir sanat anlayışına götürür.

Kathartik Sanat Anlayışı: Başka bir deyişle, Aristoteles sanatı aynı zamanda psikolojik ve ahlaki etkileriyle ele alarak, sanatın "arınma" amacına hizmet ettiğini söyler.[424] Aslında, onun buradaki

421 T. Altuğ, "Estetik'in Tarihi", s. 710.
422 T. Altuğ, "Estetik'in Tarihi", s. 710.
423 Aristoteles, *Poetika* 1449b.
424 S. Halliwell, "Katharsis".

çıkış noktası da Platon'dur. Platon, sanatçıların yalnızca aldatmakla kalmayıp çok tehlikeli olduklarını da öne sürmüştü. O, bu yüzden dizeleri şiddetli duygular uyandıran şairleri sansürleme yoluna gitmişti. Oysa Aristoteles, sanatı bir uyarıcı olarak değil, tutkuları dizginleyip yatıştıran bir şey olarak değerlendirir; sanatın kathartik bir işleve sahip olduğunu düşünür. O, sanatın bir bakıma estetik dışı zeminlerde, sözgelimi bilişsel ve moral bir zemin üzerinde değerlendirilmesi konusunda Platon'la uyuşsa da, sanatın etkisi noktasında hocasından ayrışır. Aristoteles komedi ve tragedya gibi şiir sanatlarından özellikle tragedyayı, acıma ve korku yoluyla, tutkuların *katharsis*ini gerçekleştiren bir sanat olarak değerlendirir (*Poiet.*, 1449b). Çünkü tragedya, özel türden bir nesnenin, korku ve acı verici olayların bir taklidi olduğu için, onun verdiği özel hoşlanma, "*mimesis* aracılığıyla korku ve acıma uyandırmaktan" (*Poiet.*, 1452a) doğan bir hoşlanma olmak durumundadır. Buradan da anlaşılacağı üzere, onun *katharsis*ten anladığı şey, arınmadır:

> Mükemmel bir tragedyanın acıma ve korku uyandıran eylemleri taklit etmesi gerekir. Buradan çıkan sonuç şudur: Sunulan kader değişikliği, rahatlıktan sıkıntıya sürüklenmiş erdemli bir adamın gösterimi olmamak zorundadır, çünkü bu, ne acıma ne de korku uyandırır; sadece bizi sarsar. Yine sıkıntıdan rahatlığa erişen kötü bir adamın gösterimi de olmamak zorundadır. ... Ayrıca, su katılmadık rezil bir herifin çöküşünün de sergilenmemesi gerekir. Bu türden bir olay örgüsü hiç kuşkusuz ahlak duygusunu doyurur, fakat ne acıma ne de korku esinlerdi; çünkü acıma uyandıran şey layık olunmayan bir talihsizlik, korku uyandıran şey ise bizzat kendimiz gibi bir adamın talihsizliğidir. O halde, geriye bu iki uç arasındaki karakter kalıyor; belirgin bir şekilde iyi ve adil olmayan, ama yine de talihsizliği kötülükten ya da ahlak bozukluğundan değil de, bir hatadan ya da zaaftan kaynaklanan bir adamın karakteri...
>
> Olay örgüsünün öyle kurulmuş olması gerekir ki ... anlatılan öyküyü dinleyen kimse korkuyla titresin ve olup bitenlere yüreği acımayla yansın...
>
> O halde, tragedya bir eylemin taklididir; acıma ve korku aracılığıyla, bu duygulardan has bir arınma meydana getirir (*Poiet.*, 1449b, 1452b, 1453b).

Tragedyanın nihai amacının *katharsis*e ulaşmak olduğunu belirten Aristoteles, şu halde *mimesis* ve *katharsis* arasında nedensel bir ilişki kurar. Bunlardan birincisi "neden", diğer ise buna bağlı olarak ortaya çıkan "etki"dir. Bu ise Aristoteles felsefesinde sanatın amacının, *katharsis* kavramı üzerinden belirlendiği anlamına gelir. Sanat, estetik bir hoşlanma için değil, ama moral bir değer için belirlenir; bu moral değer, *katharsis* sürecinde nesnelleşir. Sanatın görevi insanda sadece estetik haz uyandırmak değil, ahlaki bir haz doğurmaktır. Bu ahlaki haz, ruhun arınması, boşalmasıyla meydana gelir.[425] Bu yüzden Aristoteles'in sanat teorisi, henüz ahlaktan bağımsız bir disiplin olma karakterini taşımaz. Çünkü onun gözünde sanat, ahlaki bir amacın gerçekleştirilmesine hizmet eder. Bu bağlamda Aristoteles'in sanatlar sıralamasında tragedyanın *katharsis*e giden yolda en üst sırada yer aldığını söyleyebiliriz. Zira tragedya, alımlayıcısında korku ve acıma duyguları yaratmak suretiyle, onu tutkularından arındırma ve ruh dinginliğine ulaştırmada ahlaki içeriği diğer sanat dallarına göre daha yüksek olan bir sanattır.

Aristoteles, her şairin nihai amacının izleyicide ilgili şiir türüne özgü hoşlanma ya da hazzı yaratmak olduğu kanaatindeydi; şiirin bütün unsurlarının bu amaca hizmet etmesi gerektiğini öne süren Aristoteles'e göre, tragedyanın amacı korku ve acıma yoluyla, insanı aşırı beşeri tutkulardan arındırmaktır. Burada acıma, tragedya kahramanının çektiği acılar karşısında hissedilen duygudur; yani, onun hak etmediği düşünülen acılara tanık olmanın izleyicide yarattığı makul tepkidir. Korku ise kahramanı tehdit eden belirsiz güçlerden, hatta kahramanın kaderiyle kendi kaderimiz arasında bir benzerlik tesis ederek, onun çektiği acıların bizim başımıza da gelebilecek olmasından duyulan korkudur. En iyi tragedyanın bu duygusal etkileri en iyi uyandıran tragedya olduğunu söyleyen Aristoteles, şairin bunu yapabilmek için uygun tüm araçları, örneğin kaderi bizi ilgilendiren, acı çeken, ne çok kötü, ne de çok iyi olan bir kahraman kullanması gerektiğini belirtir.[426] Dahası, söz konusu acıma ve korku duygusunun bir "*muthos*"tan, yani tutarlı bir öykü ya da olay örgüsünden kendiliğinden doğması gerektiğini öne sürer (*Poiet.*, 1453b).

Muthos: Bu noktada tragedyanın altı öğesi olduğunu, bunlardan en önemli öğe olarak *muthos*un dramatik şiirin ruhu olduğunu söy-

425 İ. Tunalı, *Estetik*, s. 116.
426 G. W. Most, "Katharsis".

leyen (*Poiet.*, 1450a) Aristoteles eylemin taklidi olarak tragedyanın aslında iyi kurgulanmış bir olay örgüsünden başka bir şey olmadığını savunur (*Poiet.*, 1450b). *Muthos*, onun gözünde olayların bir anlam üretecek şekilde birbirlerine bağlanmasından meydana geldiği için, tragedyanın olayların eksiksiz bir sürecini, bütünleşmiş bir hayatı yansıtması gerekir. Demek ki, tragedyanın özünü belirleyen şey, gelinen bu son nokta itibarıyla karakterlerden çıkacak olay örgüsü olmak durumundadır.[427] O, karakterin bir potansiyalite ilkesi, eylem içindeki karakterin ise edimsellik olduğunu, yani karakterlerin ancak eylem içerisinde var olabileceğini öne sürer. Fakat bununla da kalmayıp karakter ile olay örgüsü arasındaki zorunlu bağın, ancak karakterler kendi doğalarına uygun olarak eylemde bulundukları, onların eylemleri "olabilirlik ya da zorunluluk" yasalarına uygun olarak çıkıp geliştiği zaman başarıyla kurulabileceğini savunur.[428] Aristoteles, tragedyayı *muthos* üzerinden ele alan bu incelemesini biraz daha öte bir noktaya taşıyarak, karakterin doğasına uygun, olabilirlik ve zorunluluğa göre motive olan söz konusu eylemleri "tümel" diye adlandırır (*Poiet.*, 1451b). Bunun da nedeni tümel olanın zorunlu olmasıdır. O, işte bu noktada şairin işinin, gerçekten olmuş olanı şeyi değil de, daha ziyade olabilir veya zorunlu olan şeyi betimlemek olduğunu söyler (*Poiet.*, 1451a).

Şiir ve Tarih: Bu da bizi, şairle tarihçinin, şiir ile tarihin karşılaştırılmasına ve şiirin, aynı zamanda anlamaya hizmet eden doğasıyla felsefeye yakın olduğu iddiasının temellendirilmesine götürür. Aristoteles, şiirin tarihten hakikate erişme noktasında üstün olduğunu ileri sürerken, tarihçiyle şairi birbirinden ayıran şeyin, tarihçinin nesirle şairin nazımla yazması değil de, tarihçinin gerçekten olan olayları anlattığı yerde şairin olması mümkün olayları anlatması olduğunu söyler (*Poiet.*, 1451b). Başka bir deyişle, o tarihçinin olmuş olan olayları anlattığı yerde, şairin olabilirlik ve zorunluluk standartlarına göre olması mümkün olayları anlattığını ileri sürerken, Platon'un şairin sadece tekil olayların veya duyusal tikellerin taklitçisi olduğu görüşünü açıkça reddeder. Bunun nedeni ise tragedyanın belirli karakter tiplerinin veya fail türlerinin davranışlarında ortaya çıkan olay örgülerini veya davranış örüntülerini kullanmak suretiyle olan veya olabilecek olan şey türünü gözler önüne sermeyi amaçlamasıdır.

427 E. Belfiore, "The Elements of Tragedy", s. 628.
428 T. Altuğ, "Estetik'in Tarihi", s. 711.

Bu açıdan bakıldığında, şiirin daha felsefi ve önem bakımından tarihten daha üstün olduğu söylenebilir. Zira tarih tikel olanı şiir ise tümel olanı anlatıp tasvir eder (*Poiet.*, 1451b). Öte yandan tarihte olayların neden oldukları gibi olmak zorunda olduklarının farkına varamayız. Onda örtük olarak bulunan tümel, açık seçik olarak ortaya çıkmaz. Oysa dramatik şiirde şair doğa üzerinde birtakım düzeltmeler yapabilir ve kaderin karakter üzerindeki kaçınılmaz belirlenimini gösterir.[429] O, bu yüzden olanı olduğu gibi anlatmaz, olanın neden öyle olmak zorunda olduğunu anlatır. Bununla birlikte, tragedya, işleyişini ve eylemliliğini gözler önüne serdiği karakter ve davranışla ilgili hakikatleri, bildirerek değil de telkin ederek ortaya koyar.

Fakat tragedyanın tümele ilişkin olması gerektiği onun taklidinin konusunun tümeller olduğu veya kendisinin tümellerin bir taklidi olduğu anlamına gelmez. Çünkü onda taklit veya temsil edilen şey tekil, bireysel bir şeydir. Demek ki taklidi tümel ya da felsefi hale getiren şey, taklidin konusu veya taklit edilen şeyin kendisi değildir. Fakat Aristoteles'e göre, taklit edilen şeyler tümeller olmasa bile, tümelleri bir şekilde sunan bir taklit meydana getirebilirler. Çünkü tragedyada taklit edilen şey, karakter değil de, eylemdir (*Poiet.*, 1448a, 1453a) ve bir eylemin taklidi, karakterin taklidinin yapamadığı bir şeyi başarır, yani anlamayı mümkün kılan bir tümeli ortaya çıkarır. Bunu temin eden şey ise eylemde bir şekilde içerilen olabilirlik ve zorunluluk ilkeleridir. Eylemde içerilen bu ilkeler, tragedyanın özünü, dramatik şiirin ruhunu meydana getiren *muthos* veya olay örgüsünün birliğini tümel olarak anlaşılabilir hale getirir. Çünkü söz konusu birlik, eylemler ve olaylar arasındaki mantıksal ve nedensel bağıntı ilkesi olup, tragedyanın bildirdiği veya telkin ettiği tümelin olay örgüsünün yapısında ortaya çıkmasını temin eder. Demek ki dramatik şiirde taklit edilen eylemin doğası, tragedyaya özgü mimetik faaliyette söz konusu olan tümel bildirimin temelini meydana getirir. O, eylemi olay örgüsü üzerinden tümel hakikati ifade edecek şekilde taklit eder.

Aristoteles'e göre, şairin *mimetik* etkinliği kendisini, trajik *muthos* ya da olay örgüsünün düzenlenmesinde gösterir. Şair, acıma ve korku uyandıran eylemleri, kaba rastlantılara fazla yer vermeden, zorunlu gelişimleri içersinde taklit eder. Eylemin ne kadar yoğunlaştırılırsa, tragedyanın duygusal etkisinin o kadar çok ve yoğun

429 T. Altuğ, "Estetik'in Tarihi", s. 711.

olacağını düşünen Aristoteles'in bakış açısından trajik kahraman, mutluluktan felakete geçmek zorundadır; fakat bunun, kahramanın kötü ve ahlaksız olmasından veya iyi olup da haksız yere felakete uğramasından değil, ama kendisine ait bir "yargı hatası" yüzünden olması gerekir. Zira kahraman çok kötü biri olsaydı, bizde hiçbir acıma uyandırmazdı; ahlaken çok iyi biri olsaydı, bu kez kaderi ya da başına gelen felaket acımadan ziyade, öfke ve nefret uyandırırdı.[430]

İşte bundan dolayıdır ki Aristoteles, "yargı hatası" ya da "trajik suçu", tragedyayı etkili kılmanın olmazsa olmaz koşulu olarak öne sürer. Kahramanın yargı hatası, talihsizlikle sonuçlanan bir dizi olaya yol açar ve tragedya da bize bu yargı hatasının zorunlu sonuçlarını gösterir. Nitekim trajik kahraman, sıradan hayatın cezalandırmadığı türden yanlış bir şey yapar. Biz sıradan talihlilerin, eylemlerimizin sonuçları ile pek fazla karşılaşmadığımız yerde, talihsiz trajik kahraman eylemlerinin sonuçları ile yüz yüze gelir. İşte bu soylu özelliği sayesinde trajik eylem, ahlaki bir anlam kazanır.[431] Doğru bir trajik olay örgüsü, yetkin bir sanatsal *mimesis* süreci, aynı zamanda, seyircide ahlaki duygular uyandırabilir.[432] Onun tutkularından arınmasına, daha rasyonel biri haline gelmesine yardımcı olur.

430 T. Altuğ, "Estetik'in Tarihi", s. 712.
431 T. Altuğ, "Estetik'in Tarihi", s. 712.
432 T. Altuğ, "Estetik'in Tarihi", s. 710.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Helenistik-Roma Felsefesi

İlkçağ felsefesinin Helenik felsefeden sonraki ikinci dönemi Helenistik felsefe ve yaklaşık olarak milattan sonra beşinci yüzyıla kadar süren Roma felsefesinden meydana gelir. Helenistik-Roma felsefesi söz konusu tarihsel süreç içinde *kültürel ve politik olarak üç ana öğenin etkisi altında gelişmiştir*. Bunlardan birincisi Helenizm, ikincisi Romanizm, üçüncüsü de Hıristiyanlıktır. Roma uygarlığıyla Hıristiyanlık, ana gövdeye sonradan eklenen bütünüyle yeni politik ve kültürel unsurlardır.

Bunlardan birincisi söz konusu olduğunda, Aristoteles'in öğrencisi Büyük İskender'in, milattan önce dördüncü yüzyılda Makedonya'dan Yunanistan'ın içlerine oradan Pers diyarına kadar süratle ilerlemiş ve Mısır'dan Hindistan'a kadar olan toprakları fethedip büyük bir imparatorluk kurmuş olduğunu anımsayabiliriz. Yunan dünyası politik bağımsızlığını kaybetmekle birlikte, büsbütün yok olmak gibi bir kaderle karşılaşmadı. *Yunanlılar bu dönemde politik olarak İskender'e boyun eğerken, kültürel anlamda başkalarını kendilerine boyun eğdirerek varlıklarını muzaffer bir şekilde sürdürdüler.* Çünkü İskender, kurmuş olduğu büyük imparatorluğun sınırları içinde kalan yerlere Grek kültürünü bir şekilde taşımayı, tasarladığı kültürel birliği Yunan felsefesi yoluyla gerçekleştirmeyi başarmıştı. Nitekim bu dönemin büyük kozmopolit kentleri, başta İskenderiye olmak üzere, klasik Grek mirasının varlığını sürdürüp adeta yeni baştan yeşerdiği önemli kültür ve bilim merkezleri haline geldiler.[1]

1 R. Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi, cilt 1, Antik Yunan'dan Modern Döneme*, s. 128.

Öte yandan İskender oldukça genç sayılabilecek yaşta öldükten ve hanedanlar arasında başlayan çatışmalardan sonra, kurmuş olduğu imparatorluk varlığını devam ettiremedi. Ondan sonra Roma, yeni bir imparatorluğun merkezi olarak ortaya çıktı ve kısa bir süre önce Makedonya İmparatorluğu tarafından hükmedilen yerler, Roma İmparatorluğu'nun işgaline uğradı. Bununla birlikte, yani Roma'nın işgaline rağmen Grek kültürü, geniş Akdeniz dünyasında eğitimli sınıfların başlıca kültürü olmayı sürdürdü. Romalıların pragmatik yetenekleri, esasen hukuk alanında, politik yönetim askeri strateji alanındaydı. Felsefede, edebiyatta, bilimde sanatta ve eğitimde Yunanlılar, kadim dünyada vazgeçilmesi imkânsız olan tek güç olarak var olmaya Romalılar döneminde devam ettiler. Meşhur Romalı şair Horace'nin de çarpıcı bir şekilde ifade ettiği üzere, *Romalılar tarafından esir alınan Yunanlılar, sonuçta kültürel olarak Romalı muzafferleri kendilerine esir etmişlerdi.*

Klasik Yunan kültürü bütün bir Helenistik dönem boyunca varlığını sürdürmeye devam etmekle birlikte, felsefesi dönemin politik koşullarına uygun olarak önemli ölçüde dönüşüme uğramak durumunda kaldı. *Eskinin çıkar gözetmeyen bilgelik tasavvuru ve dünyayı anlama çabasıyla belirlenen metafizik odaklı teorik felsefe anlayışı yerini bu dönemde kaçınılmaz olarak pratik bir felsefe anlayışına bıraktı.* Zira bireyin amacına ulaştığı, kendisini her bakımdan evinde gibi hissettiği kent-devletinin yıkılması, onun yerini alan imparatorlukla birlikte bilinen dünyanın sınırlarının genişlemesi ve bireylerin kaçınılmaz bir biçimde dünyaya, topluma ve kendilerine yabancılaşmaları, yalnız ve başıboş kalmaları *yeni dünyanın insanlarına yol gösterecek pratik bir felsefeyi gerekli hale getirmişti.* Başka bir deyişle, Helenik çağda din ve politik yaşamın bireyin bilincine sağlamış olduğu dayanak noktaları bu dönemde çöktüğü[2] ve dolayısıyla eskiden kendi kaderini elinde tuttuğuna inanan insanın yerini hiçbir şeyi değiştiremeyeceğine inanan yabancılaşmış insan aldığı için, bir başına kalan insan teselliyi felsefede aramıştır. Platon ve Aristoteles'in hitap edip etkiledikleri sosyal düzene kıyasla çok daha geniş bir toplum düzeninde, *felsefeden beklenebilecek tek şey, ilgisini birey üzerinde yoğunlaştırması, onun felsefeden beklediği yol göstericilik görevini yerine getirmesi olmuştur.*[3]

2 A. Cevizci, "Kuşkuculuğun Kurucusu Pyrrhon ya da Bir Filozofun Düşüncelerini Belirleyen Etkenler Üzerine", s. 36.

3 A. A. Long, *Hellenistic Philosophy*, s. 6.

Nitekim felsefe, *bu dönemde kendi içinde bir amaç olmaktan çıkmış, iyi, mutlu ve acıdan azade bir yaşam için bir araç haline gelmiştir.*

Bunu yaklaşık bin yıl boyunca süren Helenistik-Roma felsefesinin, bütünüyle teorik ve anlama amaçlı bir felsefenin dönemin ruhuna uygun olarak pratik bir felsefeye dönüştüğü ilk üç yüzyıllık döneminde karşılaştığımız üç önemli felsefe okulu olarak Epikürosçuluk, Stoacılık ve Septisizmin esasen etik ağırlıklı felsefeler olmaları olgusu doğrular. Geniş kapsamlı entelektüel ilgilerini yitiren felsefenin itici gücü bu dönemde, dünyayı bütün gizemleri ve azametiyle kavrama tutkusundan ziyade, insanlara hasmane ve kaotik bir ortam karşısında daha istikrarlı bir inanç sistemi ve iç huzuru verme ihtiyacı oldu.[4] Bu yeni itici gücün sonucu, Helenik felsefenin sistemlerinden kapsama alanı bakımından daha dar ve sınırlı, dolayısıyla kaderciliğe yatkın felsefeler olmuştu. Bu yüzden, bu ilk dönemde öne çıkan felsefe disiplini etik olduğu için, ona Helenistik-Roma felsefesinin *etik dönemi* adı verilir.[5] Bu dönemin felsefi merkezi öncelikle Atina, sonra da Roma oldu.

Oysa milattan sonra ikinci yüzyıldan başlayarak Helenistik dünyanın merkezi Roma'yla birlikte İskenderiye olup çıktı. Lakin İskenderiye, sadece antik kültürün merkezi olmadı, aynı zamanda Doğu düşüncesiyle dinlerinin Batı felsefesiyle olabilecek en yoğun şekilde temasa geçtiği bir yer haline geldi. İşte bu temas ve yeni koşulların, Helenistik-Roma felsefesinde felsefenin doğrultusunun tamamen değişmesine yol açtığı söylenebilir. Roma'nın gücünün doruk noktasına ulaştığı, dünyanın bu bölgesini kasıp kavurduğu bir zamanda, ahlaki bir hayat ideali yeterli olmaktan çıkmıştı. İmparatorluğun, çok güçlü bir birlik veya iktidar yapısı altında bir araya getirdiği, milli bağımsızlıklarını olduğu kadar kimliklerini ve iyi bir hayat imkânına besledikleri inançlarını yitirmiş insanlara, dışsal ve içsel, maddi ve manevi olarak verebileceği hiçbir şey bulunmuyordu. Sonuçta dünyevi hayattan elini eteğini çekmek zorunda kalan insanlar, yeni inanç sistemlerine umut bağladılar. İnsanoğlunun içinde yaşadığımız dünyaya yüzyıllardan beri olan ilgisi, ilahi âleme dönük bir ilgiye kaydı. Onlar, artık kurtuluşu dinlerde aramaya başlamışlardı. Bu dönemde ortaya çıkan inanç sistemleri ise ifade imkânını önemli ölçüde felsefede bulabildiler, Yunan felsefesi yoluyla kavramsallaştırılabildiler. Başka hepsi bir

4 R. Tarnas, *Antik Yunan'dan Modern Döneme*, s. 130.
5 W. Windelband, *A History of Philosophy*, ss. 158-160.

yana bu inanç sistemlerinden biri Yahudilik olduysa, çok daha baskın çıkan diğeri Hıristiyanlık oldu. Dini inançlar ile felsefi düşüncelerin bu evliliğinden Yeni-Platonculuk olarak bilinen yepyeni bir sistem ortaya çıktı. İşte bu yüzden, Helenistik-Roma felsefesinin ikinci dönemine *dini dönem* adı verilir.

Helenistik-Roma felsefesinin, merkezine önce etiğin, sonra da dinin geçmesine bağlı olarak geliştirmiş olduğu en önemli idealin *"bilge kişi" ideali olduğunu* söylemek doğru olur. Bilge kişinin öne çıkartılan en önemli özelliği ise olup biten her şey karşısında tam bir tevekkülle belirlenen "ruh sükûneti" (*ataraxia*) olmuştur. Nitekim hem Stoacılar ve Epikürosçular hem de septikler, dünyadan ve dünyada olup bitenlerden bağımsız olmayı bilge insanın en önemli özelliği olarak öne sürdüler. Bilge kişi özgür olmak durumundaydı. Bilge kişinin başına gelen şeyin, her ne olursa olsun, onun bilgeliğine, erdemine ve huzuruna hiçbir şekilde zarar vermemesi gerekiyordu. Bu yeni dünyanın insanı, artık Helenik dönemin insanı gibi büyük amaçların peşinden koşan, bu doğrultuda yeni şeyler yaratmayı amaçlayan insanı değildi. O, daha ziyade kendisini dış dünya karşısında bağımsızlaştırmaya çalışan, mutluluğu ve huzuru sadece kendisinde bulmak durumunda olan bir insandı.[6] İnsanların kendilerini her şeyden yalıtlayıp her şeye karşı kayıtsızlık sergilemeleri, dönemin felsefe okulları tarafından anlamlandırılıp olabilecek en açık şekilde ifade edildi.

Gerçekten de bu dönemde *insanlar, imparatorlukların büyük gücü ve baskısı altında dünya üzerinde hiçbir etkilerinin olamayacağını, fakat huzurlarının bu dünyanın bir şekilde üstesinden gelmeye bağlı olduklarını anladıkları zaman, dış dünyayı onun kendi üzerlerindeki etkileriyle baş etmek suretiyle aşma cihetine gittiler.* Bu etkiler ise dünyanın ve hayatın kendilerinde yol açtığı duygu, arzu ve tutkulardan meydana geliyordu. Kendilerinde fırtınalar yaratmak suretiyle huzursuzluğa neden olan şeyler, bu tutku ve arzulardı. Dönemin felsefe okulları olarak Epikürosçuluk, Stoacılık ve şüphecilik işte bunu, yani bilgeliğin tutkulardan bağımsızlıktan, tam bir duygusuzluk halinden (*apatheia*) meydana geldiğini gösterdiler. Bu okullara göre, dış dünyanın muazzam kaosu ve sınırsız baskısı karşısında, insanın sükûneti kendi içinde bulması bilgeliğin en büyük anahtarı olmak durumundaydı.

Buna göre Stoacılık, dünyada önemli olan tek şeyin, dış dünyanın koşullarına boyun eğmek değil de, erdemli bir ruh haline sahip

6 W. Windelband, *A History of Philosophy*, s. 165.

olmak olduğunu öne sürdü. İç sükûneti, kendini acımasız yöntemlerle terbiye etme ve görevini büyük bir vicdan duygusu ile yerine getirme benzeri hasletlere sahip olan Stoacı bilge, dış dünyanın kargaşasına kayıtsız ve duyarsız olmak durumundaydı. Benzer şekilde Epikürosçular da, acıdan ve korkudan kurtulmak veya özgürleşmek olarak tanımlanan hazzın değerine ve önemine vurgu yaptılar. Bu dönemde yaşanan paradigma değişikliğinin daha radikal bir yansıması olan septisizm ise, gerçekliği bilebileceklerine inanan insanların hayatta sürekli bir bunalıma ve mutsuzluğa mahkûm olduğunu ileri sürdü. Septikler insanların gerçeklikle ilgili inançlarının zorunlulukla geçerli olmadığını kabul ederek gerçekten olup biten şeyler hakkında hüküm vermeyi terk etmeleri durumunda, iç barışa ve gönül huzuruna erişebileceğini savundular.[7]

Bu üç felsefe okulu, sözünü ettiğimiz ahlaki mesajlarını ifade edebilmek için, etik görüşlerine ve bilgelik anlayışlarına uygun düşecek bir bilgi öğretisiyle varlık anlayışı aradılar. Aradıkları, felsefelerinin ahlaki kavrayışına uygun düşen metafiziği kendilerinden önceki Yunan felsefelerinde buldular.

1. Epikürosçuluk

Helenistik dönemin ilk büyük felsefe okulu Epikürosçu Okul'un kurucusu Epiküros, etik anlayışına uygun düşen metafiziği Demokritos'un atomculuğunda bulmuştu. Gerçekten de felsefe tarihinde daha çok belli bir yaşam tarzının savunucusu olan bir ahlakçı olarak bilinen Epiküros, insanın bu dünyadaki mutsuzluğunun, tanrılarla, ölüm ve kaderle ilgili yanlış inançlardan kaynaklandığını, söz konusu yanlış inançların, ancak onların yanlışlığını ve temelsizliğini ortaya çıkaracak bir varlık görüşüyle ortadan kaldırılabileceğini düşünmüştü.[8]

Bu çerçeve içinde, felsefenin amacının insana mutlu bir yaşam sürmesi için yardımcı olmak olduğunu düşünen Epiküros, tıpkı Sokrates gibi, özel bilimlerin bu amaca hiçbir katkı sağlayamayacağı kanaatindeydi. Doğabilimlerine pek bir önem vermediği gibi, felsefenin kendisini de sadece araçsal bir değere sahip olan bir disiplin olarak görmüştü. Ona göre fizik ya da metafiziğe doğal

7 R. Tarnas, *Antik Yunan'dan Modern Döneme*, ss. 132-133.
8 A. A. Long, *Hellenistic Philosophy*, s. 18.

fenomenlere ilişkin olarak doğru ve mekanik bir açıklama getirebilmek ve tanrı korkusunu bertaraf edebilmek, felsefeye ise insanlara arzularının doğal sınırlarını göstermek ve ölüm korkusunu ortadan kaldırmak için ihtiyaç vardı.

Mantık ve Bilgi Teorisi

Epiküros, bununla birlikte felsefesine, felsefenin Helenistik dönemde mantık, fizik ve etik diye sıralanmış olmasına bağlı olarak, önce mantık ve epistemolojiyle başlar. Epiküros'un Aristotelesçi anlamda bir mantığı yoktur. Zaten o Platon ve Aristoteles'in metodolojisinde söz konusu olan türden bir mantıksal analize şiddetle karşı çıkmış ve onların dünyayı betimlerken kullandıkları temel ilkeleri reddetmişti. Çok daha önemlisi Epiküros, Aristoteles'le Platon'un felsefelerinin temelinde bulunan belirli mantıksal ve metafiziksel kavramlardan da vazgeçmişti. Tümelle tikel arasındaki ayırımı kabul etmekle birlikte, *tümellerin gerçek ve ayrı bir varoluşa sahip olmadığını* söyleyen Epiküros, var olanları cins ve türler şeklinde sınıflama anlayışına karşı çıktığı gibi, nesneleri ve özelliklerini analiz ederken kullanılabilecek töz-ilinek türünden kategorilere ve madde-form analizi türünden kavramsal analizlere de karşı çıkmıştı. Ona göre, bu türden kavram ve kategorilerle söz konusu analizleri kullanarak felsefe yapmak, varlığın kendisine nüfuz edemeden sözcüklerle oynamaktan, boş kabul ve keyfi önyargıların zorunlu şema ve yasalar olduğunu temelsizce öne sürmekten başka hiçbir şey değildir. Felsefenin temel araçları olarak dili ve mantığı kullandığını inkâr etmemekle birlikte, Epiküros, dilsel analizin kendisinin bize gerçek dünya hakkında bir şeyler söyleyebileceği görüşüne büyük bir güçle karşı çıkmıştır.

Epiküros, mantıkla düşünce yasalarının, bilimsel kanıtlamanın, doğru akıl yürütmenin kurallarının formel bilimini anlamaz, fakat önermelerin, doğru olabilmeleri için, nasıl kurulmaları gerektiğini belirleme problemiyle hakikatin ölçütünü anlar. Ona göre, hakikatin ya da doğru bilginin ölçütü, bize açık olana ulaşma imkânı veren duyu-algısıdır. Daha doğrusu, o, hakikatin üç ayrı ölçütü olduğunu ileri sürer.[9] Bunlardan birincisi, duyulara gelen malzemenin dolayımsız deneyimi olarak duyumdur (*aisthêsis*), ikincisi bir tür içsel duyum, yani haz ve acıya ilişkin dolayımsız deneyim olarak duygulanımdır (*pathos*). Üçüncüsü, doğrudan doğruya deneyimden

9 S. Everson, "Epicureanism", s. 191.

türeyen kavramdır (*prolêpsis*). Buna göre, tüm insanların duyum ya da algılara sahip olduğu olgusundan yola çıkan Epiküros, bu duyumlara insanın dışındaki nesnelerin neden olduğu sonucuna varmıştır. Ona göre, duyum ya da algılar, nesnelerin suretleri duyu-organlarından içeri alınıp bedenin gözeneklerinden içeri girdiğinde ortaya çıkar. Epiküros, fiziki nesnelerden akan ve duyumlarla algıları oluşturacak şekilde duyu organlarını uyarıp harekete geçiren parçacıklar (*eidôla*) olarak imge ya da suretlerin cisimle aynı şekle sahip olduğunu, algılanan nesne tarafından yayılarak algılayan kişinin gözeneklerine girdiklerini söyler. Epiküros, algıların birbirlerinden açıklık ve canlılık bakımından farklılık gösterdiklerini, daha açık ve canlı algıların nesnelerini daha iyi tanıtıp onunla ilgili daha doğru bir fikir verdiklerini ileri sürer. Bu durum, duygu veya duygulanımlar için de geçerlidir. Yani o, duyguların da davranış için bir ölçüt oluşturduğunu savunur. Buna göre, acı duygulanımı bize neden kaçınmamız gerektiğini gösterirken, haz duygusu neye yönelmemiz gerektiğine işaret eder.

Epiküros'un açıklamasına göre, duyum akıldışı (*alogon*), yani ruhun akli olmayan parçasının ürünü olup her zaman doğrudur.[10] Doğruluk, bütün Yunan düşünürlerinde olduğu gibi, Epiküros için de hem mantıksal hem de ontolojik bir kavramdır. Doğruluk (*alêtheia*), yargının bir özelliği olup, var veya yalın bir şekilde mevcut olanı yansıtır. Buna göre dolayımsız bir duyum veya duygunun doğru olduğu söylendiği zaman, bu, Epiküros'a göre, belli bir duyumun o kişide fiilen var olduğu anlamına gelir.

Duyum ya da algılar, bununla birlikte, bilgide sadece çıkış noktasını oluşturur. Buna göre sözgelimi bir köpek gördüğüm zaman, "Bu bir köpektir" yargısını verebilmem için, onu bir köpek olarak teşhis etmem gerekir. Yargıda yüklem bir kavramın yerini tutmakta olup, bu kavram da tümel bir kavramdır. Bu kavramın zihinde nasıl oluştuğunu açıklarken Epiküros, rasyonel sezginin gündeme getirilmemesi koşuluyla, Aristoteles'i takip eder. Ona göre, kavram benzer duyu deneyimlerinin zihinde depolanmasından sonra ortaya çıkar. Hakikatin üçüncü ölçütü olarak kavram bir şekilde zihinde oluştuktan sonra, duyu deneyimlerine uygulanır. Kavram, aslında bir anlamda duyu deneyiminden önce olmak durumundadır, zira bir köpeğin ne olduğunu bilmeden, gördüğüm şeyi köpek olarak teşhis edemem. Epiküros bir deneyimci olarak bu güçlüğü bertaraf

10 R. W. Sharples, *An Introduction to Hellenistic Philosophy*, s. 16.

edebilmek için, hakikatin dördüncü bir ölçütünden daha söz eder. Bu da kavrayıcı düşünce veya ön kavrayış (*epibolê tês dianoias*) diye adlandırılan ve düşüncenin bir nesne üzerinde yoğunlaşıp onu tam olarak idrak etmesinden meydana gelen bir ölçüttür.[11]

Buradan da anlaşılacağı üzere, Epiküros bilgi görüşü bakımından, yalnızca tikellerin, "şu" diye gösterdiğimiz bireysel varlıkların var olduğunu, tümellerin hiçbir gerçekliği olmadığını dile getiren nominalizmine koşut olarak, tam bir *deneyimciliğin savunucusu* olmuştur. Başka bir deyişle, zihinde, daha önce duyulardan geçmemiş olan hiçbir şey bulunmadığını dile getiren deneyimci yaklaşımıyla modern ampirizmi bir anlamda önceleyen filozof, bununla birlikte bu noktada kalmamış, duyusal nesneleri betimlemenin ötesine geçebilmek ve varlıkla ilgili atomcu görüşünü ortaya koyabilmek için, düşüncesini hakikat ölçütlerini belli bir tutarlılık anlayışı ya da "gözlemlenemeyen nesnelerle ilgili yargıların, daha önceki açık algılarla tutarlı olmaları durumunda, doğru olacağını" dile getiren bir aksiyomla tamamlamıştır.

Metafiziği

Felsefesiyle insanı Tanrı ve ölüm korkusundan kurtarıp bir ruh sükûnetine ulaştırmayı amaçlayan Epiküros, daha önceki atomcular gibi gerçekten var olanın son çözümlemede iki ve yalnızca iki türden şeye indirgenebileceğini belirtmiştir: atomlar ve boşluk (*MM*, 42). Buna göre o, cisimlerin hareket halinde olduğu bir dünyanın varoluşunu inkâr edilmesi imkânsız bir hakikat olarak almıştı. Epiküros, işte bu hakikati veya dünyanın varoluşunu açıklayacak rasyonel bir açıklamanın, görünenin gerisindeki "gizli" nedenlere gitmeyi gerekli kıldığını düşündü. Bu yüzden, sonsuz bir mekânda hareket halindeki bileşik cisimlerin kendilerinden meydana geldikleri sonsuz sayıdaki atomun varlığını öne sürdü.[12]

Değişme halindeki şeylerin bir şeyden varlığa gelmiş olmalarını apaçık bir olgu olarak alan Epiküros, bu noktada tıpkı Presokratikler gibi **(i)** hiçten hiçbir şey çıkmayacağını kabul etti. Dahası **(ii)** hiçbir şeyin bütünüyle ortadan kalkıp mutlak hiçliğe gidemeyeceğini, dolayısıyla şeylerin kendisine döndükleri bir şeyin olması gerektiğini varsaydı. Ona göre nihayet, **(iii)** evrenin hiçbir zaman şimdiki

11 P.-M. Morel, "Epicureanism", s. 495.
12 P. Boyance, *Lucrèce et L'Épicurisme*, ss. 88-9.

halinden farklılık gösteren bir hal içinde olmaması gerekiyordu.[13] Evren var olan her şeyi kapsadığına göre, evrenin dışında, evrendeki değişmeye neden olan hiçbir şey yoktur. Ve bu durum tüm zamanlar için geçerlidir. Yani var olan şeylere ilişkin genel bir açıklama ezeli ve ebedi olarak geçerli olmak durumundadır.

Epiküros'a göre, cisimlerin var oldukları olgusu hiç kimse tarafından yadsınamayacak olan apaçık bir olgudur. Cisimler bir şey içinde olmak, bir şey içinde hareket etmek durumunda olduklarına göre, cisimlere ek olarak bir de boş mekânın var olması gerekir. Ona göre, cisimlerin ve boş mekânın dışında başka bir şeyin var olduğu düşünülemez. Epiküros var olan cisimlerin ortaya, iki ayrı türden cisimler olarak çıktıklarını öne sürer. Bunlar da sırasıyla bileşik cisimler ve söz konusu bileşik cisimlerin kendilerinden meydana geldikleri birimler olarak atomlardır. **(ii)**'de yer alan kabule göre, bileşik olmayan cisimlerin oluş ve yok oluşa tabi olmamaları gerekir. Epiküros işte bu noktada bileşik olmayan cisimlerin, yani atomların, şeylerin bileşik cisimler dağıldıkları zaman yok olarak hiçliğe gitmemek ve tam tersine var olmaya devam etmek durumundaysalar eğer, bölünemez ve kendi kendileriyle aynı kalmak anlamında değişmez olmaları gerektiğini söyler. O, bundan başka atomların doğaları itibarıyla katı ve bölünemez olduklarını dile getirir (*MM*, 42).

Epiküros, yine Demokritos gibi, evrenin kendisinin sınırlanmamış olduğunu, dolayısıyla evrendeki atomların sayısıyla onların içinde hareket ettikleri boş mekânın kendisinin de sınırsız olduğunu öne sürer.[14] Zira evren sınırlanmış olsaydı, onun dış sınırları bulunacaktı. Fakat Epiküros'a göre, evreni sınırlayan hiçbir şey yoktur (*MM*, 42-43). Evrenin kendisi sınırsız olduğuna göre, evreni meydana getiren bileşenlerin de sınırsız olmaları gerekir. Çünkü sınırsız bir mekân içindeki sınırlı sayıda atom, duyu yoluyla deneyimlediğimiz bileşik cisimler çokluğunu açıklamak için yeterli olamayacaktır. Öyleyse, atomlar sonsuz sayıdadır. Atomların bundan başka, birtakım değişmez özellikleri vardır. Daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi, bölünemez olma atomların temel bir özelliğidir. Bir atom varlığa gelmiş olamayacağı gibi, yok olup gitmez de. Nicelik bakımından artıp azalmayan atom homojen bir birimdir.

13 A. A. Long, *Hellenistic Philosophy*, s. 31.
14 P. Boyance, *Lucrèce et L'Épicurisme*, s. 106.

Katı, niteliksel olarak kendileriyle özdeş parçacıklara tekabül eden atomların şekil ve büyüklükleri vardır. Fakat bu şekiller sonsuz sayıda olmadığı gibi, onların büyüklükleri de, atomların maddenin en küçük bölünemez parçası olma özelliğine zarar verecek ölçüde değildir. Epiküros, Demokritos'tan farklı olarak atomların bir de ağırlıkları olduğunu öne sürmüştür. Onu böyle bir görüş öne sürmeye iten en önemli nedenin, Aristoteles'in doğa felsefesi olduğu kabul edilir.[15] Buna göre, atomcuların değişmeyi açıklayamadıklarını öne süren Aristoteles, cisimleri meydana getiren öğelerin kendi içlerinde bir hareket ve sükûnet ilkesi ihtiva ettiklerini ve ağır cisimlerin aşağıya doğru düştüklerini öne sürmüştü. Epiküros, şu halde Aristoteles'in atomculara yönelik meydan okumasını ciddiye almış ve atomların başlangıçta birbirleriyle kaotik bir biçimde çarpıştıklarını öne süren Demokritos'tan ayrılarak onların ağırlıklarından dolayı aşağı doğru hareket ettiklerini iddia etmişti. Yani o da hareketi tıpkı Aristoteles gibi, maddenin kendisindeki bir ilkeyle açıklama cihetine gitmişti. Epiküros, atomların boşlukta aşağıya doğru düşmeleri ve yukarıya doğru yükselmeye direnç göstermelerinin ancak ağırlık özelliğiyle açıklanabileceğini düşünmüştü. Başka bir deyişle, ağırlığı olmayan bir cisim hareket etmeyeceğinden, evrendeki değişme ve bileşik cisimlerin hareket etme olgusunu açıklayabilmek için, ağırlığı atomların başka bir zorunlu özelliği olarak kabul etmek gerekiyordu.

Bununla birlikte, Epiküros'un öngördüğü hareket düzgün doğrusal hareketti. Ama atomların sınırsız bir evrende düzgün doğrusal bir yolla aşağıya doğru düşmeleri, onların birbirleriyle karşılaşıp çarpışmak ve birleşmek suretiyle bileşik cisimleri meydana getirmeleri için yeterli olmaz. Epiküros, *hem cisimlerin varlığa gelişini açıklayabilmek hem de insanın irade özgürlüğünü mümkün kılabilmek için, atomların normal yollarından küçük bir sapma gösterdiklerini öne sürmüştür*.[16] Burası onun Demokritos'un atomculuğundan ayrıldığı ikinci yerdir. Böyle bir sapma ortaya çıktığı zaman atomların tümünün birden yönleri değişir ve dolayısıyla, her şey belirlenmiş olamaz. Bununla birlikte, sapmanın bir nedeni yoktur, bundan dolayı gelecekteki olayların seyri önceden bilinemez. Demek ki Epiküros'un evren görüşünde rastlantıya da yer vardır.

15 K. F. Johansen, *A History of Ancient Philosophy*, s. 430.
16 R. J. Hankinson, "Determinism and Indeterminism", s. 522.

Ruh: Epiküros, evrenin mutlak anlamda belirlenmiş bir evren olmadığını öne sürmekle birlikte, evrendeki her şeyin maddi bir yapıda olduğu konusunda Demokritos'la uyuşur. Buna göre, ruh ve Tanrı da dahil olmak üzere, evrendeki her şey maddi bir yapıdadır (*MM*, 48-49). Nitekim o, dış dünyaya ilişkin materyalist açıklamasını ortaya koyduktan sonra, ruhun doğasını açıklamaya geçmiş ve onun da atomlardan meydana geldiğini öne sürmüştür. Zira onun evren görüşünde atomlardan meydana gelmeyen hiçbir şey yoktur. İkinci olarak da cisimsel olmayan bir şey eylemde veya etkide bulunamayacağı gibi, etkiye de maruz kalamaz. Oysa ruhun, insanın hareketini başlatabildiği, en azından organlarını hareket ettirdiği apaçık bir şeydir. Ruh, şu halde, Epiküros tarafından insan varlığının hareket ve canlılığını meydana getiren bir ilke olarak tanımlanmıştır.

Epiküros, bu yüzden ruhun da atomlardan meydana geldiğini ve dünyadaki nesne ya da bileşik cisimlerden, ruh atomu adı verilen özel türden atomlardan oluşmak bakımından farklılık gösterdiğini söyler. Ruh atomları maddi cisimleri oluşturan sıradan atomlardan, daha ince ve küresel olmak bakımından farklılık gösterirler. Ruh atomları dört ayrı türden atomdan meydana gelir: Rüzgâr atomları, hava-atomları, ısı-atomları ve duyumdan sorumlu olan adsız bir dördüncü bileşen. Bu atomlar olmadığı veya beden içinde ruhu meydana getirecek şekilde bir düzen kazanmadıkları takdirde, beden bilinçten yoksun ve bütünüyle atıl veya cansız bir varlık haline gelir.

İnsanın beden içinde ruhu meydana getirecek şekilde yapılanmış bu atomlar sayesinde birtakım duyumlara (*aisthêseis*) ve haz ile acı deneyimlerine sahip olduğunu öne süren Epiküros, ruhu, akli ruh ve akıldışı ruh olarak ikiye ayırır.[17] Bunlardan birincisi zihin olup göğüs kafesinde bulunur, ikincisi ise can olarak bedenin farklı yerlerine yayılmıştır.[18] Ruhun bu iki parçası arasındaki ayrım, özellikle Epiküros'un psikolojisi açısından büyük bir önem taşır, zira yargıda yanlış ancak zihinde ya da ruhun akli parçasında ortaya çıkar. Duyum, haz ve acı deneyimi ise ruhun akıldışı parçasının bir fonksiyonu olup bu deneyimlerde yanlış söz konusu olmaz. Epiküros bir insanın öldüğü zaman, ruh atomlarının da o insandaki canlıyı meydana getiren düzenden ayrılıp gittiğini söyler.

17 S. Everson, "Epicurean Psychology", s. 544.
18 J. Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, s. 138.

Buradan da anlaşılacağı üzere, ruhun cisimsel bir doğaya sahip olması Epiküros felsefesinde iki bakımdan önem taşır. Bunlardan birincisine göre, ruh ölümsüz değildir, dolayısıyla ölümden sonra bir ceza söz konusu olamayacağı gibi, geçmişte kalan yaşantılara dair bir pişmanlık da yaşanmaz. İkinci olarak da ruh, bu etkiler ister kendisinin dışındaki nesnelerden ya da ister bedenin içsel hareketlerinden gelsin, etkilere veya izlenimlere duyarlı olup tepki verir. Cisimleşmemiş ruh veya saf bilinç diye bir şeyin olamayacağını ileri süren Epiküros'a göre, iyi ve kötü konusunda insana rehberlik edebilecek yegâne şeyler, soyut ilkeler değildir ruhun haz ve acı deneyimleridir. Dolayısıyla, ruhun özellikle de akli parçasının fonksiyonu, yüksek hakikatler, ezeli ebedi ilkeler arayışı içinde olmak yerine acıyı azaltıp en azından doğru hazzın peşinden koşmaktır.

Tanrı: Epiküros, materyalist varlık anlayışında tanrıların varlığını da kabul eder. Ona göre, tanrıların varlığı bütün insanlar tarafından kabul edildiğinden, tanrı kavramının kendisi kadar, tanrıların bilgisi de apaçık bir şey olmak durumundadır. Bununla birlikte, varlık onda fiziki ya da cisimsel varoluş anlamına geldiğinden, tanrıların da atomlardan meydana gelmiş olmaları gerekir. Fakat tanrılar ölümsüzdürler. Bu yüzden onlar, duyular tarafından algılanan maddi cisimlerle aynı varlık yapısına sahip olamazlar. Epiküros, tanrıları meydana getiren atomların olabilecek en ince ve en yetkin atomlar olduğunu ileri sürer. O, her türlü kederden bağımsız, huzur dolu bir hayat süren tanrıları, sınırsız evreninde, gök kürelerinin çok uzaklarında bir yere yerleştirir. Bu ise tanrıların yeryüzünde olup bitenlere karışmadıkları, dünyadaki her şeyin yalnızca atomların çarpışmaları ve birleşmeleri sonucunda doğal olarak oluştukları anlamına gelir. Buradan hareketle, tanrıların onun felsefesinde ikili bir rol oynadıkları söylenebilir. Bunlardan birincisi söz konusu olduğunda, tanrılar, Epiküros'un etiğinde öne süreceği bilge insan için bir örnek veya model meydana getirirler.[19] Onun tanrılarla ilgili görüşü, ikinci olarak da insanları Tanrı korkusundan kurtarmaya yarar. Epiküros'a göre, Tanrılar insanların işlerine karışmayıp dünyaya ve burada olup bitenlere hiçbir şekilde müdahale etmezler.

Epiküros, böylelikle söz konusu materyalist metafiziğiyle, insanları üç büyük korkudan, sırasıyla ölüm, kader ve Tanrı korkusundan kurtararak, etiği için gerekli zemini hazırlamış olur:

19 J. Mansfield, "Theology", s. 463.

Çünkü tanrılar vardır, biz de bunu açıkça anlayabiliyoruz; yalnız onlar kalabalığın düşündüğü gibi değildirler ve kalabalığın tanrı tasarımını bir yana bırakan değil, asıl tanrılara onların tasarımlarını yükleyen dinsizdir. Kalabalığın tanrılar için söyledikleri doğru tanrı tasarımlarına değil, yanlış sanılara dayanır. ...

Bütün iyi ve kötü şeyler sadece duygularımıza dayanır; ölümse duyguların ortadan kalkmasıdır. Bu sebeple asıl ölümün bir hiç olduğunu bilmek bu geçici hayatımızı tatlılaştırır. Tabii bu bilgi varlığımızın zaman sınırlarını ortadan kaldırmaz, ama ölümsüzlük özlemimizi giderir; çünkü yaşayışın korkunç bir şey olmadığını göreni hayatta artık hiçbir şey korkutamaz. Ama eğer biri ölümden, acı verdiği için değil de, onun mutlaka geleceğini bilmenin acısıyla korktuğunu söylerse o bir delidir; çünkü varlığı bizi ürkütmeyen bir şeyin sadece beklendiği için ve beklendiği sırada bizi tasalandırmasına sebep yoktur.

Şu halde, belaların en korkuncu sayılan ölüm bizim için bir hiçtir: Biz var oldukça o yoktur, o varken de biz yokuz, bunun sonucu olarak da o ne dirileri, ne de ölüleri ilgilendirir, çünkü birincilerin olduğu yerde o yoktur, ikincilerin de artık kendileri yoktur (*MM*, 33-34).

Etik Anlayışı

Epiküros, felsefesinin adeta bütününü temsil eden veya özünü oluşturan etik görüşünde, daha önce de belirttiğimiz üzere hazcılığın savunuculuğunu yapar. Nitekim o, insan hayatının gerçek amacının, temel hedefinin, hazzın bizatihi kendisi, haz miktarının olabildiğince artırılması, ama esas acıdan uzak olma olduğunu söylemiştir. Epiküros bu sonuca ya da etik hazcılığa *psikolojik hazcılık*tan yola çıkarak, yani bütün hayvanların acıdan kaçıp hazza yöneldiği gözleminden hareketle varmıştır. Hazzın mutlu bir hayatın başı ve sonu olduğunu, bütün seçimlerimizle, her tür istikrahın başlangıcını oluşturduğunu (*LM*, 51) öne süren Epiküros, yine aynı doğalcı yaklaşımın bir parçası olarak hazla iyiyi acıyla da kötülüğü birbirine eşitlemiştir. Gerçekten de o hazcılığını, sadece materyalist ya da doğalcı bir varlık anlayışına değil fakat aynı zamanda deneyimci bir epistemolojiye dayandırır.[20]

20 J. Annas, *The Morality of Happiness*, s. 236.

Niteliksel Hazcılık: Bununla birlikte, Epiküros'un hazcılığı daha önce Kireneliler tarafından öne sürülmüş olan niceliksel hazcılıktan farklılık gösterir. Çünkü o, hazcılığın biraz daha gelişmiş bir versiyonunu öne sürerken, *hedonizmini Sokrates'in erdemli bir hayata dayalı mutluluk anlayışını ifade eden eudaimonizmiyle birleştirir.* Bu ise her şeyden önce bilgelik ve basiretin en azından hazlarla acıların ilişkisini belirleme, hazlar arasında bir ayrım yapma noktasında kaçınılmaz olduğunun kabul edilmesi anlamına gelir. Bu birleşim, dahası Aristippos'un niceliksel hazcılığını Epiküros'ta niteliksel bir hazcılığa dönüştürür. Zira bu durum, ona hazzın süresinin yoğunluğundan çok daha önemli olduğunu ve dolayısıyla fiziki ya da maddi hazlar yerine manevi hazların tercih edilmesi gerektiğini söyleme imkânı verir.

Gerçekten de hazzın doruklarında dolaşmak yerine, öncelikle acıdan azade bir hayatın peşine düşülmesi gerektiğini söyleyen Epiküros, felsefeyi hayatımızı ıslah etmenin bir aracı olarak tasarlamıştı.[21] O, insanların ölümden, ölümün ardından gelecek cezadan korktukları için kötü yaşadıklarını savunuyordu. Epiküros, hayatın kazanmaya ve rekabete dayalı tüm yönlerini açıklayan yegâne şeyin ölüm korkusu olduğuna inanmaktaydı. Çünkü ona göre, ölümden korkan insan kendisine güvenlik ve başkaları karşısında savunma sağlama yoluna gider. Güvenlik ve korunma sağlamanın yolu ise iktidar, zenginlik ve şan şeref peşinde koşmaktan geçer. Bunları kaybetmek endişesi insanı yeni korkulara götürse de, insan ölüm korkusunu kendisinden gizlemek için sürekli bir faaliyet ve yarışma içinde olur. *Her daim kendisinden kaçıp ölümün hayatın en temel gerçeği olması olgusunu görmemek için biteviye çalışıp durur.* Epiküros, şu halde hazcılığını Sokratik eudaimonizmle birleştirmesinin bir sonucu olarak, felsefeyi ruhu iyi edecek bir ilaç diye görmüş ve kişinin az şey isteyip doğal ve zorunlu arzuları yapay arzulardan ayırarak manevi hazlara yönelebildiği takdirde *ataraxia* veya mutluluğa ulaşabileceğini savunmuştur.

Eudaimonianın Bileşenleri: Onun işte bu temel üzerinde, mutluluğu insan yaşamının nihai hedefi olarak belirlediği söylenebilir.[22] Bu çerçeve içinde felsefeyi hem mutluluğu hem de mutluluğa götürecek araçları temin etme amacına dönük bir yaşama sanatı olarak gören Epiküros'ta *eudaimonia* iki temel şey, durum ya da özelliğin

21 M. Erler – M. Schofield, "Epicurean Ethics", s. 644.
22 M. Erler – M. Schofield, "Epicurean Ethics", s. 649.

bir sonucu olarak ortaya çıkar. Bunlardan birincisi *autarkeia*dır. *Autarkeia*, öncelikle kişinin kendisine yetmesini, kendisini belirleme anlamında özerk olmasını ve dolayısıyla kendi kaderini eline almasını ifade eder. İkincisi ise *ataraxia*dır. *Ataraxia*, kişinin bir dinginlik hali içinde olması, zihinsel bir barış ve sükûnet ile bedensel sağlık durumu içinde bulunması anlamına gelir.[23] *Ataraxia* ile *autarkeia*nın belirlediği bir *eudaimonia* anlayışı, elbette Aristippos'a özgü bir niceliksel hazcılığı, haz almak amacıyla bir şeylerin sürekli olarak peşinden koşmayı peşinen dışta bırakıp yeni bir haz anlayışını zorunlu kılar.

> Kendi kendine yetmeyi büyük iyilik sayarız, her durumda azla yetinelim diye değil, ama bolluk içinde değilsek, bolluğun tadını buna en az gereksinimi olanların çıkardığına, doğal olan her şeyin kolayca elde edildiğine, boş olanın ise zor gerçekleştiğine içtenlikle inanmış olarak azla yetinebilelim diye. Yoksunluktan ileri gelen acıyı ortadan kaldıran yalın tatlar da zengin bir sofrayla aynı hazzı verir. Ekmekle su aç birinin ağzında en büyük hazzı verir. Böyle sade ve zengin olmayan sofralara alışmak sağlığa iyi gelir, insanı yaşamın getirdiği zorunluluklara karşı hazır kılar, zengin sofralara uzun aralıklarla oturduğumuzda, daha büyük keyif almamızı ve talih karşısında korkusuz olmamızı sağlar.
>
> Böylece hazzın erek olduğunu söylerken, bununla öğretimizi bilmeyen bizimle aynı görüşte olmayan ya da yanlış anlayan bazı kimselerin düşündüğü gibi, yoldan çıkmış insanların hazlarını ve cinsel hazları söylemiyoruz, tersine bedence acı çekmemeyi ve ruhça sarsıntı içinde olmamayı anlıyoruz (*Diogenes*, *FYÖ*, X 131).

Hazlarla Hazları Doğuran Hareketler Arasındaki Ayrım: Epiküros, kendisinden önceki hazcıların sözünü ettiği kinetik hazları kabul etmiş, fakat bu tür hazların yanında statik veya *katesmatik* hazların varlığını öne sürmüştür. Yani o, kinetik hazlarla statik hazlar arasında bir ayırım yapmıştır.[24] Epiküros bunlardan mutlu bir hayat için kaçınılmaz olan zihinsel sükûnet veya manevi dinginliği sağlayan kalıcı, uzun süreli hazlara statik hazlar adını verirken,

23 J. Annas, *The Morality of Happiness*, s. 188.

24 M. Erler – M. Schofield, "Epicurean Ethics", s. 654.

gelip geçici ve yoğun haz türü olarak kinetik hazları bedensel hazlarla özdeşleştirir.[25] Onun söz konusu ayrımı yapmasının nedeni ise kolaylıkla tahmin edileceği üzere, statik hazların değerini öne çıkarmaktır. Epiküros, kinetik hazların hiçbir şekilde kötü ve büsbütün değersiz olduğunu söylemez, fakat başka hazcıların kinetik hazların iyiliği veya değerini abarttıklarını ama statik hazların önemi ve değerini göz ardı ettiklerini söyler.[26]

O, hazları doğuran üç tür istek ya da arzu (*epithumiai*) bulunduğu kanaatindedir. Buna göre bazı arzular, yiyecek ve içecek örneğinde olduğu gibi, hem doğal hem de zorunludur; buna karşın diğerleri, bazı cinsel arzularda olduğu gibi, doğaldır ancak zorunlu değildir. Üçüncü türden arzular ise zenginlik ya da lüks isteği gibi, ne doğal ne de zorunlu olan hazlardır.[27] Epiküros'a göre, doğal ve zorunlu ihtiyaçlarımızı kinetik hazlarla karşılama ya da tatmin etmede başarısız olduğumuz veya engellendiğimiz zaman, bu durum bizde acı ve karışıklığa yol açar (*Diogenes, FYÖ*, X 128). Bu acıyı ortadan kaldıracak bir haz iyi bir şey olmak durumundadır. Aklı başında, basiret sahibi bir insan, ölçülü istek ve arzulara sahip olma noktasında kendisini eğitebileceği için bu doğal ve zorunlu hazların büyük bir çaba sarf edilmeden karşılanabileceğini bilen insandır (*FYÖ*, X 130). Buna mukabil, güzel ve çok çeşitli yemekler yeme, farklı şaraplar içme benzeri doğal ama gerekli olmayan arzular söz konusu olduğunda, insan ölçülü tatminin ötesine geçip doğal olanların ötesinde gerekli olmayanları karşılamak için aşırı bir çaba içine girerse o, boş inançların kölesi olmaya başlar (*FYÖ*, X 145).

Bu, ne doğal ne de zorunlu istek ve arzular gündeme geldiğinde, çok daha belirgin hale gelir. İnsan, bu durumda doğal ihtiyaçlarına karşılık gelmeyip sadece neyin gerçekten iyi olduğuyla ilgili hatalı uzlaşımsal görüşlerin eseri olan bir şeylere gerçekten inanmaya başlar. Lüks isteği, şan ve şeref arzusu benzeri istek ve arzular, insanın dengesini ve huzurunu bozup onu iyi bir hayat için gerekli olmayan şeylerin kölesi haline getirir. Epiküros, öncelikle insanın söz konusu arzu türleriyle bunlara karşılık gelen hazlar konusunda bilinçli olup kendi doğasını az şeyle yetinme ve ölçülü tatminler peşinde koşma noktasında terbiye etmesi gerektiğini söyler. Ona göre,

25 J. Gosling - C. W. Taylor, *The Greeks on Pleasure*, s. 373.
26 J. Annas, *The Morality of Happiness*, s. 266
27 J. V. Luce, *An Introduction to Greek Philosophy*, ss. 144-145.

> arzular ve hazlar hakkında açık seçik ve kesin bir kavrayışa sahip olan kişi, tek tek her istek ve istikrahı, bunun mutlu bir hayatın bütünü ve amacı olduğunu anlayarak, bedenin sağlığını ve ruhun dinginliğini temin etmeye yöneltecektir. Zira bütün eylemlerimizin amacı, acı ve korkudan bağışık olmaktır ve bu amaca bir kez ulaştığımızda, ruhun fırtınası diner (*FYÖ*, X 132).

Epiküros, demek ki kinetik ya da bedensel hazları küçümsememek veya yok saymamakla birlikte, bu türden hazlara düşkünlük göstermenin doğal ve doğru olmadığı gibi, kişiyi mutsuzluk ve acıya götüreceğini savunur. Ona göre,

> mutlu bir hayatı meydana getiren ne ardı arkası kesilmeyen içki âlemleri, ne güzel çocukların ve kadınların verecekleri zevk, ne de zengin bir sofranın sunabileceği nefis balıklar ve başka yemeklerdir (*FYÖ*, X 132).

Epiküros'a göre, "bunu sadece, istenmesi ya da kaçınılması gerekenlerin nedenini ta derinliğine kadar inceleyen ve ruhu bir kasırga gibi sarsan boş hayalleri kovan uyanık akıl sağlar" (*MM*, 37-38). Gerekli olmayan arzular, hiçbir zaman tam olarak tatmin edilemez; onları karşılamanın yol açacağı kinetik hazların peşinde koşan insanlar, bu yüzden hep doyumsuz kalır ve hep acı çekerler. Epiküros'un bakış açısından bir insan hep daha çok şey isterse, böyle biri halihazırdaki durumundan hoşnutsuzluk duyup huzursuz olur. İnsanı mutlu kılan, makul ve sade alışkanlıklardır, peşinden koşacağımız ve sakınacağımız şeyleri ölçebilen akıldır.

Buna göre haz, bir yandan da *insanın acıdan bağışık olarak kendi içinde dengede olması halidir*. Hakikaten de Epiküros açısından hayatın en yüksek amacı olan haz, kişinin maddi yönden veya bedensel bakımdan acıdan azade, zihinsel yönden karışıklıktan bağışık olması halidir. Bunu temin edebilen şey felsefedir, felsefenin insana sağlayacağı bilgeliktir. Başka bir deyişle, bilge insan hayatını bu şekilde düzene soktuktan sonra, bunu koruyup devam ettirmenin yollarını da bulmak zorundadır. Bu yollar da Epiküros açısından, elbette başta bilgelik olmak üzere, basiret ve dostluk benzeri erdemlerden meydana gelir.

Erdemler: Epiküros'un erdemleri, özellikle de bilgelik erdemini veya basireti gündeme getirdiği yer burasıdır. Nitekim o, pratik

bilgeliğin felsefeden bile daha değerli olduğunu, ondan diğer bütün erdemlerin çıktığını ileri sürer.[28] Bunun nedeni hakiki bilgeliğin insanın bilgece, onurlu ve adil bir şekilde yaşamadan hayattan keyif alamayacağını, keyif alarak yaşamadan da onurlu ve adil bir biçimde yaşayamayacağını öğretmesidir (*FYÖ*, X 148). Bu yüzden temel erdem bilgeliktir, çünkü *bilge insan, kendi doğasının ihtiyaç duyduğu en azı belirleyebilecek ve bu ihtiyaçları kolaylıkla karşılayabilecek olan insandır*. Bu ihtiyaçları karşılandığı zaman, onun ruh hali dengededir. Böyle biri *ataraxia*ya, yani ruhsal sükûnete ulaşmıştır. Bilge insanın ekmek ve sudan oluşan öğünü, ona bir aşçının çok lezzetli yemeklerinden daha çok mutluluk verir. Zira bilge insan, yalnızca az tüketmeyi değil, daha önemlisi az şeyle yetinmeyi öğrenmiştir. Şu halde, insan doğasının aradığı en yüksek haz ruhsal denge, ruhsal sükûnettir.[29] Bu hale ise korkulardan ve acılardan kurtulduğumuz, hazlar arasında önem derecelerine göre bir öncelik sırası belirlediğimiz ve merak ile öğrenme isteğimizi tatmin etmeye çalıştığımız zaman ulaşırız. Demek ki, önemli olan anlamak, öğrenmek ve bilmektir, yani insanın ruhsal ihtiyaçlarını karşılamasıdır.

Epiküros'un hazcılığı, acının yokluğunu bir ara durum olarak değerlendirip içinde bulunulan anda alınacak maddi hazları ön plana çıkarmış olan Kireneli Aristippos'un hazcılığından, öyleyse acının yokluğunu en yüksek değer olarak belirleyip bir haz kalkülünün gerekliliğini savunmak ve hazla mutluluğa giden yolda erdemlere bir yer açmak bakımından farklılık gösterir. Başka bir deyişle, Epiküros yaşamın en yüksek amacı yaptığı hazla, şu anın maddi ya da kinetik hazlarından ziyade, bir yaşam boyu süren kalıcı ve sürekli statik hazzı anlar. Bu yolu açan şey de bilgeliktir. Çünkü *bilgelik insanın doğru hazları ya da uygun etkinlikleri seçmesini sağlar*. Ölçülülük keskin, ama geçici hazlardan sakınmayı, cesaret ise temelsiz korkulardan kurtulmayı temin eder.

Bu bağlamda erdemlerin mutlu bir hayatın olmazsa olmaz koşulu olduğunu dile getiren (*MM*, 38) Epiküros için haz ikinci olarak da belli bir doyum sağlamaktan çok, acının yokluğundan meydana gelir. Böyle bir haz ise ruh dinginliğinde, beden sağlığında ve bunlar için gerekli koşulları oluşturacak entelektüel erdemlerde bulunur. Çünkü bazı keskin fiziki acılar kısa süreli olabilirken, daha yoğun ve uzun süreli acıların üstesinden birtakım statik ya

28 M. Erler – M. Schofield, "Epicurean Ethics", s. 666.
29 M. Erler – M. Schofield, "Epicurean Ethics", s. 649.

da manevi hazlarla gelinebilir. Bu ise Epiküros'u hazlar arasında bir ayırım yapıp, statik hazlara daha büyük bir değer yüklemeye ve bir haz kalkülünün gerekliliğini savunmaya götürmüştür. Buna göre, kişinin belli bir hazzın gelecekte daha büyük bir acıya yol açıp açmayacağını veya şu andaki belli bir acının gelecekte daha büyük hazlara yol açıp açmayacağını hesaplaması gerekir.

Başka bir deyişle, içinde bulunulan şu anda alınan belli bir haz daha büyük bir acıya yol açabilir ve kişide bir hastalık doğurup onu kötü bir alışkanlığın bağımlısı kılabilir. Veya şu andaki yoğun bir acı, örneğin belli bir ameliyat, gelecekte büyük bir hazzı, örneğin sağlığı doğurabilir. Bundan dolayı her ne kadar soyut bir açıdan değerlendirildiğinde, her haz iyi ve her acı kötü olsa bile, uygulamada geleceğe bakmalı ve en yüksek kalıcı ve sürekli hazza ulaşmaya çalışmalıyız. Bu haz da esas olarak bedensel sağlık ve ruh dinginliğinden meydana gelir. Buraya da hazları çeşitlendirip çoğaltmakla değil de, ihtiyaçları en aza indirgemek suretiyle erişilebilir. Bunu mümkün kılacak olan şey de, her şeyden önce haz ve acıların doğru ölçümü, haz ve acıları uygun bir biçimde dengeleme, gelecekteki mutluluk ve mutsuzluğu hesaba katma demek olan bilgeliktir.

Toplum ve Siyaset Felsefesi

Epiküros, sosyal felsefe veya tarih görüşü bakımından evrimci bir tarih anlayışı benimsemiştir. Buna göre, başlangıçta insan varlıkları yalnızdılar, gelişigüzel ürüyorlardı, sözel bir iletişim içinde değillerdi; onların bu dönemde sosyal kurumları yoktu, kendilerinden sonra gelen hemcinslerinden fiziki olarak daha güçlü oldukları için ayakta kalabildiler. Zaman içinde insan ırkı, biraz da ateşin keşfedilmesi sayesinde önemli ölçüde yumuşamış ve bunun sonucunda aile kurulup komşuluk ilişkileri başlamıştır. İşte bu evrede insanlar doğal tehlikelerden korunmak için dil, tarım ve ev inşası gibi birtakım teknik ustalıklar geliştirmişlerdir:

> Kırları dolduran insanlar çok dayanıklıydı bugünkülerden. İri ve sertti kemikleri, kunt kaslara bağlanıyordu. Çatı daha genişti. Daha az duyarlıydılar sıcağa ve soğuğa, alışılmadık besinlere, hastalıklara. Güneş kimbilir kaç kere tamamladı dönüşünü gökte, onlar başıboş hayvanlar gibi yaşadılar. Saban yapmaya harcamadı gücünü kimse. Kimse sürmeyi bilmiyordu toprağı, ne fide dikmeyi ne de bağ bıçağıyla budamayı kuru dalları. Güneşle sağanağın verdikle-

riyle, toprağın özverili armağanları yetti onları mutlu etmeye (Lukretius, *EY*, V 925-935).

İşte ilk o zaman yumuşamaya başladı insan yüreği; ateşle, kişinin dayanıklılığı kırıldı soğuğa. Gök altında üşüdü. Venüs kaba gücünü uslandırdı. Çocuklar türlü diller dökerek yatıştırdı köpüren büyüklerini. Komşuluk ilişkisi başladı, zorbalığa karşı koymak adına. Çocukları ve kadınları için erkekler, komşularına yakardı. Ellerini sallayıp anlamsız sesler çıkararak güçlüleri zayıfları korumaya çağırdılar (Lukretius, *EY*, V 1010-1020).

Toplumsal hayatın bu ilk evrelerinin, Epiküros'a göre, insanlara temin ettiği bazı avantajlar vardı. Yiyeceklerin, mal ve eşyaların sınırlı oluşu, paylaşımın insan türünün bekası için vazgeçilmez olması, aşırı rekabete engel olduğu gibi, insanların doğal olmayan isteklerini de sınırlıyordu. Fakat toplumda bolluk artıp zenginlik ortaya çıkınca, insanlar arasındaki ilişkileri zehirleyen çatışmalar da kaçınılmaz olmuştu. O, işte böyle bir evrede birtakım zorbaların topluma hükmetmeye başladığını söyler. Onların zorbalıklarıyla belirlenen bir savaş ve anarşi döneminin ardından, Epiküros insanların devleti kurarak yasanın yönetimi altında yaşamaya karar verecek bir bilgeliğe erişmiş olduklarını varsayar.[30]

Devleti yaratmak için bir neden daha vardı. Tarihin ilk zamanlarının kıtlığından sonra, sanatların keşfinin temin ettiği göreli bir zenginlik, insanlara hayatlarına ek olarak mallarını da korumak için devlet adını verdiğimiz politik örgütü yaratmanın bir zorunluluk olduğunu göstermiştir.[31] Buradan da anlaşılacağı üzere, Epiküros söz konusu evrimci tarih anlayışı içine sözleşmeye dayandırdığı bir devlet öğretisi yerleştirmiştir (*Diogenes, FYÖ*, X 150). Bu sözleşmeci devlet anlayışı, önceleri ortak çıkar anlayışından yoksun olarak birbirleriyle mücadele eden insanların, zamanla ortak bir çıkar duygusuna sahip olduklarını, devleti tehlikeleri birlikte önleyip birlikte çalışarak daha fazla haz ve mutluluk elde etmek amacıyla, bir sözleşme temelinde kurduklarını söyler.

Bu devlet görüşü, devleti doğal bir kurum olarak gören Platoncu-Aristotelesçi devlet anlayışına taban tabana zıt olan bir görüştür. Buna göre, devlet doğal bir kurum olmayıp birey için var olan, söz-

30 D. Konstan, "Epicurus".
31 E. Özbayoğlu, *De Rerum Natura'da Uygarlaşma Tarihi*, s. 24.

leşmeye dayalı bir kurumdur. *Epiküros, dolayısıyla "insanın" Platon ve Aristoteles tarafından savunulan "doğal toplumsallığı" düşüncesini de reddetmişti. Toplumsal yaşam, bireyin çıkarı ilkesine dayanır; bireyler, kendilerini korumak, varlıklarını sürdürmek ve dolayısıyla mutlu olmak için, iradi ve rasyonel bir kararla bir araya gelerek, devleti bir sözleşmeyle kurmuşlardır.*[32] Epiküros, yine devletin kuruluşuyla birlikte, olgun ve akıllı birtakım büyüklerin insanları birbirlerinden korumak, birbirlerine zarar vermemelerini temin etmek için yasa yaptıklarını söyler. Onun yasayla adalet arasında yakın bir ilişki kurduğu kabul edilir.[33]

Bu yüzden adalet de sözleşmeye dayalı, salt uzlaşımsal bir değerdir. *Adalet, bir kendinde iyi, bizatihi kendi başına değerli bir şey değildir. O, sadece insanların korumak için vardır.*[34] Adaleti yarar üzerinden meşrulaştıran Epiküros, gerçekten de insanı doğal ihtiyaçların zorunluluğuna bağlı atomik varoluş olarak değerlendirip onun başka insanlarla karşılaştığında kuracağı ilişkinin temeline kaçınılmaz olarak yararı koymuştu. Bu yüzden onda her türlü uzlaşma ve anlaşmanın kaynağı yarar olmak durumundaydı. Yarar ilkesi, Epikürosça atomik bir yapıya sahip bütün eşit bireyler için karşılıklı bir ilke olarak ortaya kondu ve uzlaşımın imkânı doğallıkla bu mütekabiliyete dayandırıldı. Yani "tek tek her kişinin yararına olanın herkesin yararına olduğu ilkesi" evrensel bir ilke haline getirilirken, pozitifin hukukun ve adaletin en temel ölçüsü yapıldı:[35]

> Adalet, her şeyden bağımsız kendi başına bir şey değildir, ama karşılıklı ilişkilerde herhangi bir yerde her zaman için zarar vermemek ve görmemek için yapılmış bir antlaşmadır. ... Adalet genel olarak herkes için aynıdır, çünkü karşılıklı ilişkilerde yararlı bir şeydir. Kurulu toplum düzeninde doğru sayılan şeyler arasında, karşılıklı ilişkilerde yararlı olduğu kanıtlanmış her şey, herkes için aynı olsa da olmasa da, adaletin yerine geçer. Ama eğer karşılıklı ilişkilerdeki yarar ilkesine uygun olmayan bir yasa çıkarılırsa, bu yasa artık adalete uygun değildir (*FYÖ*, X 150-152).

32 E. Zeller *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 289.
33 D. Konstan, "Epicurus".
34 M. Schofield, "Social and Political Thought", s. 753.
35 N. Toker-Kılınç, *Ahlak ve Siyaset Kavşağında Hukuk*, s. 26.

Epiküros söz konusu yararı ve dolayısıyla adaleti ifade edebilmek için, bir anlatıya başvurur ve insanların tarihsel evrim süreci içindeki koşullarını ve ihtiyaçlarını gündeme getirir. Ona göre, insanın en temel ihtiyacı, başkalarından zarar görmeme, varlığını güvenlik içinde sürdürmedir. İşte bu ihtiyaçtır ki, insanları birbirlerine zarar vermeme yönünde bir anlaşma yapmaya götürmüştür. Adalet nosyonu ve pratiği, ancak bu anlaşmanın sonucunda, tarihsel olarak ortaya çıkmıştır. Böyle bir anlaşma yapamayan insanlar arasında bir adaletten söz etmek mümkün olamaz.[36] Epiküros, insanların aralarındaki anlaşmanın bir sonucu olarak bilge insanlar tarafından yapılan yasaların yürürlükte oldukları, yani karşılıklı ilişkilerde faydalı olmaya devam ettikleri sürece doğru ve adil olduklarını, adaletin de bu yasalara itaat etmekten meydana geldiğini savunur.

Epiküros'a göre, bizim *doğal haklar adını verdiğimiz haklar ise insanların yararlılıklarından dolayı benimsediği genel davranış kurallarıdır*. Tüm yasalar ve devlet de dahil olmak üzere, tüm kurumlar, bireyin güvenlik ve mutluluğuna katkı yaptıkları, eşdeyişle yararlı oldukları sürece, gerekli ve adil olur. İnsanlar adil olmak çıkarlarına uygun düştüğü için adil olur, adaletsizlik yapmak onların çıkarlarına ve dolayısıyla kendilerine çeşitli cezalar yoluyla zarar verdiği için, kötülükten ve adaletsizlikten kaçınırlar. Bundan dolayı, adaletsizlik kendi içinde kötü olduğu için değil de, sonuçları olumsuz olduğu için kötüdür.

2. Stoacılık

Helenistik dönemin ikinci büyük okulu Stoacı Okul'dur. Stoacılık da Helenistik dönemde ortaya çıkan diğer okullar gibi, esas etik görüşüyle seçkinleşmiştir. Başlangıçta Kiniklerden etkilenen, özellikle de onların aldırmazlık etiğinin tesiri altında kalan Stoacı Okul, Kiniklerin anarşist yaklaşımından[37] bir ölçüde uzaklaşarak *Kinik bilgenin bağımsızlığını politik ve sosyal yaşamın katı gerçekleriyle uzlaştırma çabası içinde olmuştur*. Felsefesini dönemin diğer okulları gibi aralarında organik bir bağ bulunduğuna inanılan üç disiplinden oluştururken, Stoacı Okul da sistemini mantık, fizik ve etik şek-

36 A. Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, cilt 4, *Helenistik Dönem Felsefesi*, s. 149.
37 W. T. Jones, *Batı Felsefesi Tarihi*, s. 481.

linde düzenlemiştir. Buna göre, insan bilgisi ve akıl yürütmesi üzerinde odaklaşan mantık önce gelmekte, onu insanın içinde yaşadığı dünyayı konu eden fizik veya metafizik ve nihayet insanın bizatihi kendisini ve hayat tarzını ele alan etik gelmekteydi. Daha sonra gelen felsefe disiplininin bir önceki disiplini varsaydığı, Stoacı sistemin temel kavramları *logos* ve *phûsis* oldu. Özellikle düzen ilkesi ve akıl anlamına gelen *logos* kavramı, bu üç disiplini birbirine bağlayan en önemli unsurdu.

Helenistik-Roma çağında uzun bir tarihi olan Okul, Kıbrıslı Zenon (336-264) tarafından MÖ 300 yılında kurulmuştur. Baş-langıçta daha çok ticaretle uğraşan Zenon, yaklaşık yirmi bir yaşındayken Atina'ya göçmüş ve burada felsefe öğrenmeye başlamıştır. Felsefeyle ilk temasını, Sokrates'le ilgili eserleri okuyarak gerçekleştiren filozof, Sokrates'in karakter gücünden etkilenmiş ve Kinik Krates'in ona en çok benzeyen kişi olduğunu düşündüğü için, Krates'in öğrencisi olmuştur.[38] Stoacı Okul'u kurduktan sonra, burada ders vermeye başlayan Zenon'un eserlerinden günümüze yalnızca birtakım fragmanlar kalmıştır.

Stoacılığın Tarihi

Erken Stoa, Orta Stoa ve Geç Stoa olmak üzere üç aşamada temsil edilmiş olan Stoacılık, Helenistik-Roma döneminin en uzun soluklu Okuludur. Bunlardan Erken Stoa, Zenon tarafından kurulmuş, daha sonra Kleanthes (MÖ 331-233)[39] ve önemli bir mantıkçı olan Khrysippos'un (MÖ 281-208)[40] başkanlığında gelişmiştir. Stoacı felsefenin temel öğretilerinin kurulduğu ve sistematize edildiği dönem, bu ilk dönemdir.

Orta Stoa ise Akademi'nin saldırılarının ve Roma dünyasıyla karşılaşmanın bir sonucu olarak, Ortodoks Stoacı görüşlere, Platoncu ve Aristotelesçi görüşlerin eklendiği, Stoacı öğretilerle Platonik ve Aristotelesçi öğretilerin bir sentezinin yapıldığı dönemdir. Yine, aynı dönem metafiziksel spekülasyonun tümüyle arka plana itilip pratiğin, yani ahlak felsefesinin ağırlık kazandığı bir dönem olmuştur. Orta Stoa, MÖ 185-110 yılları arasında yaşamış olan Panaetios'la[41] Poseidonos (MÖ 135-51)[42] tarafından temsil edilmiştir. Geç Stoa ise

38 J. Brun, *Stoa Felsefesi*, s. 15.
39 J. Brun, *Stoa Felsefesi*, s. 18.
40 W. Kneale – M. Kneale, *The Development of Logic*, s. 115.
41 J. Brun, *Stoa Felsefesi*, s. 20.
42 J. Brun, *Stoa Felsefesi*, s. 22.

Stoacılığın, tamamen Roma'da gelişmiş olan üçüncü ve son dönemidir. Geç Stoa'yı temsil eden Cicero (MÖ 106-43), Epiktetus (MS 50-138) ve Marcus Aurelius (MS 121-180) gibi Romalı düşünürler, daha ziyade etiğe katkı yapmışlar ve bir tarafta ahlak ve diğer tarafta da siyaset felsefesi olmak üzere pratik felsefeyle ilgilenip Stoacı öğretilerin uygulamalarıyla meşgul olmuşlardı.

Bilgi Teorisi ve Mantık

Stoacılar felsefesinin temelinde, daha önce de belirttiğimiz üzere, mantık bulunur. Bununla birlikte bu mantık, Aristotelesçi anlamda salt bir araç olmayıp, Stoacıların bilgi teorisi ve varlık anlayışıyla yakından ilişkili olan bir bütün meydana getirir. Retorik de mantığın bir parçası olmakla birlikte, onun çok daha önemli bir bölümünü, epistemolojiyi olduğu kadar semantik ve mantığı da ihtiva eden diyalektik oluşturur:

> Bunlar mantığı, retorik ve diyalektik olmak üzere, iki bölüme ayırırlar. ... Kural ve ölçütlerle ilgili bölümü hakikati keşfetme aracı olarak alırlar; çünkü izlenimler arasındaki farklılıkları bu bölümde kurala bağlarlar. Ve tanım bölümünü de benzer bir biçimde gerçeği tanıma aracı olarak alırlar; çünkü gerçek olgular kavramlar aracılığı ile algılanır. Retoriği açık seçik ortaya konmuş konularda güzel konuşma bilgisi olarak tanımlarlar, diyalektiği de soru-yanıt yoluyla konuları doğru tartışma bilgisi olarak.
>
> Buna bir de, diyalektik doğru olanın, yanlış olanın ve ne doğru ne de yanlış olanın bilgisidir, diye bir tanım getirirler (*FYÖ*, VII 42).

Diyalektik kapsamı içinde geçen disiplinler, Stoacıların felsefesinde gelişi güzel bir şekilde değil de, tüm unsurları birbirleriyle ilişkili bir bütün oluşturacak tarzda bir araya getirilir. Zira diyalektik bir bütün olarak neyin doğru ve neyin yanlış olduğuyla meşgul olduktan başka, fiziki dünyayı yöneten evrensel *logos*u yansıtır ve insan davranışı için gerekli ahlak yasasını ortaya koyar.[43] Bu yüzden Stoacılar, epistemolojiden başka fizik ve etiğin de bir tür diyalektik olduğunu öne sürmüşlerdir.[44]

43 K. F. Johansen, *A History of Ancient Philosophy*, s. 447.
44 B. Inwood, "Stoicism", s. 227.

Diyalektik biraz daha dar bir kapsam içinde epistemoloji, semantik ve mantıkla sınırlandığında, Stoacılar bütün hayvanların dış dünyadan izlenimler alıp sesler çıkardıklarını, fakat sadece insanların dünyaya ilişkin deneyimlerini tutarlı bir bütün olarak işleyebilen akıllı varlıklar olduklarını söylerler. Bu süreç önemli ölçüde göstergeler yoluyla gerçekleşir. Nitekim Khrysippos'a göre, *diyalektik, bir gösterge ya da dilsel ifadeye karşılık gelen gösteren ve gösterilenle ilgilidir* (*FYÖ*, VII 57). Bir gösterge, fiziki bir nesneyi temsil eden bir izlenimden meydana geldiği için kısmen maddi ve bir şey hakkındaki bir ifade olduğu için kısmen de dilsel bir şeydir.[45] Öte yandan dilsel ifade veya göstergenin de iki ayrı boyutu vardır. O, gösteren bir ses olarak maddi bir şeydir, ama onun bir de sesle gösterilen bir anlam boyutu vardır. Aşağıda daha ayrıntılı olarak ele alacağımız bu ayrımların ortaya koyduğu bir şey vardır: *Stoacılar için bilgi, kendisini izlenimler üzerinden insana sunan gerçekliğin yansıtılmasından olduğu kadar onun insan düşüncesi tarafından yapılandırılmasından meydana gelir.*

Epistemoloji: Stoacılar, tıpkı Epikürosçular gibi, deneyimcidirler, yani bilginin kaynağında deneyimin, dış dünyadan alınan izlenimlerin olduğunu öne sürerler. Buna göre bilgi, İdeaların veya özlerin bilgisi değildir. Bununla birlikte, Epikürosçuların bütün deneyimlerin doğru olduğunu söylediklerde, onlar yanlış izlenimlerin de olabileceğini kabul ederler. Bilginin temelinde yer alan deneyim ya da duyum (*aisthêsis*), Stoacılara göre, biri pasif deneyim, diğeri de yorumlayıcı veya aktif algılama olmak üzere iki unsurdan meydana gelir. Ama bu iki unsur birbirinden, fiilen değil de ancak kavramsal olarak ayrılır.[46] İkinci unsuru oluşturan algıda, hiç kuşku örtük bir yargı bulunur.

> Stoacıların düşüncesinde ilk sırada izlenim ve algılama öğretisi vardır, çünkü olguların gerçekliğini ayırt etmeye yarayan ölçüt genelde izlenimdir ve bütün ötekilerin önünde bulunan onaylama, kavrama ve düşünme kuramları izlenim olmadan var olamaz. Nitekim izlenim en baştadır, ondan sonra kendini anlatmasını bilen zihin gelir. İzlenimin onun üzerinde yarattığı etkiyi sözle dile getirir.

45 D. M. Schenkeveld – J. Barnes, "Linguistics", s. 185.
46 K. F. Johansen, *A History of Ancient Philosophy*, s. 449.

> İzlenim ile imge arasında fark vardır: Nitekim imge, düşte olduğu gibi, sahte zihin görüntüsüdür; izlenim ise ruhta bırakılmış bir izdir, yani Khrysippos'un *Ruh Üzerine* adlı eserinin ikinci kitabında ileri sürdüğü gibi, bir başkalaşımdır. Bu iz, bir yüzüğün mühür izi gibi alınmamalıdır, çünkü aynı yerde aynı anda birçok iz kaldığını düşünmek olanaksızdır. İzlenim var olandan çıkan, var olana uygun olan, (ruhta) mühür gibi iz bırakan, baskı bırakan bir şey olarak düşünülür. Böyle bir şey var olmayandan gelemez (*FYÖ*, VII 49-50).

Şu halde, Stoacılar açısından insan ruhu doğuşta boş bir levhadır; bu ruha daha sonra, "bir mührün balmumu üzerinde bıraktığı ize" benzer bir izlenim gelir. O, bir imge olarak bellekte korunur ve aynı türden imge ya da hatıralar çoğaldığı zaman, ruh tarafından basit kavramlar oluşturulur. Bu kavramlar doğrudan doğruya deneyime bağlı olarak ortaya çıkar. Söz konusu kavramların analoji, çağrışım benzeri zihinsel işlemler yoluyla birleşiminden, cins ve tür kavramları benzeri daha kapsayıcı genel kavramlar doğar.[47] Bütün bunların dışında, Stoacılar ayrıca bilginin sistematizasyonu için gerekli olan bir tür üst kavramlar olarak genel idelerden (*koinai ennoiai*) söz ederler. Söz konusu üst veya genel kavramlar doğuştan olmadıkları gibi doğrudan doğruya deneyimin ürünü de değildirler. Onlar, bütün insanlara ortak olan bu ide ya da kavramların insan bilgisinin genel yöneliminin bir ifadesi olduğunu ileri sürerler.

İşte bu temel üzerinde doğru bilginin ne olduğu, insanın doğru bilgiye sahip olduğundan nasıl emin olabileceği soruları, yani hakikatin ölçütü meselesi gündeme geldiğinde, Stoacılar bilginin temelinde izlenimin bulunduğunu bir kez daha söylerler. Ruhun bu izlenime onay vermesi, onun böylelikle nesnesini kavrayıcı bir izlenim (*phantasia katalêptikê*) haline gelmesi durumunda doğru olacağını öne sürerler.[48] İşte bu kavrayıcı izlenimle birlikte insan zihni aktif hale gelerek rasyonel ve bilimsel bir bilgiye doğru yol alabilir. Buna göre, ruhta bir izlenim ortaya çıktığında, ruh maddi bir etkilenime tabi olur, niteliksel bir değişime maruz kalır. Başka bir deyişle, insanın dışındaki maddi nesneler bazı etkilerde bulunup birtakım değişmelere yol açarlar. Bu etkiler belli bir ortam aracılığıyla aynı

47 D. Sedley, "Stoicism".
48 M. Frede, "Stoic Epistemology", s. 301.

şekilde maddi bir yapıya sahip olan duyu organlarına gelir, sonra da duyu organları üzerinden merkezi kalp olan ruha veya ruhun akıllı kısmına iletilirler. Örneğin Zenon bu ilk aşamayı bir metafor yoluyla "parmakları açık bir el"e benzetir (Diogenes, *FYÖ*, VII 45).

İkinci aşama ruhun söz konusu akıllı kısmının, izlenime verdiği tepkiden meydana gelir. O, ortaya çıkan izlenimi tasdik eder, ona onay (*sûnkatathesis*) verir. Bu onayla birlikte, algı sürecinin, algılayan kişi tarafında söz konusu aktif unsuru devreye girer. Bununla birlikte, her onay doğru olmayabilir. Onun doğru olabilmesi için izlenimin kavrayıcı olması, gerçek nesne ya da vakayı kavraması gerekir. Bu yüzden kavrayıcı bir izlenim, gerçek nesne tarafından, kendisine tamamen uygun düşecek şekilde vurulmuş bir damgaya tekabül eder.

Bundan sonraki aşamada örtük kavrayışı belirtik hale getirecek bilgi gündeme gelir. O, aklın doğru ve yanlış olana ilişkin kavrayışından meydana gelir ve mantıksal bir çıkarım yoluyla ortaya konur. Buradan da anlaşılacağı üzere, Stoacılarda, *akıl duyu izlenimlerine yapı kazandırıncaya kadar bilgiden söz edilemez.* Başlangıçta, ilk izlenimlerin ve onlar üzerinden zihinde oluşan bellek imgelerinin eseri olan ve nesneleri teşhis etmeye yarayan basit kavramlar oluşur. Onları genel ve bilgiyi sistemleştirmeye üst kavramlar veya genel ideler takip eder. İşte bu kavramlar yardımıyla akıl, çelişkilerden bağışık, tutarlı bir bilgi sistemi meydana getirir. Buradan da anlaşılacağı üzere, Stoacılar, hakikatin ölçütüyle ilgili öğretilerinde, mütekabiliyetçi doğru anlayışıyla tutarlılıkla belirlenen hakikat görüşünü birleştirirler. Stoaik epistemoloji açısından mütekabiliyet, izlenim ile nesnesi arasındaki uygunluktan meydana fiziki-ontolojik bir fenomendir. *Bu izlenimler temeli üzerinde, kavramlar yardımıyla inşa edilen bilgi sistemi ise bir bütün olarak evreni temsil eden tutarlı bir sistem meydana getirir.*[49] Zira insan aklı evreni yöneten evrensel aklın bir yansıması, "ilahi ruhun insan bedenine gömülmüş bir parçası"dır.[50] Doğası itibarıyla kendisini doğanın bir parçası haline getirip onunla uyuşacak şekilde varlığa gelmiş olan insan, derin bir kavrayış yoluyla dünyaya dair tutarlı ve rasyonel bir bilgiye ulaşabilir.

Semantik: Gerçeklik, insana kendisini çeşitli şekillerde sunar veya insan tarafından farklı biçimlerde yansıtılabilir. Buna göre kavrayıcı izlenim, dışarıdan gelip gerçekliği algılayan kişi için yeni-

49 R. J. Hankinson, "Stoic Epistemology", s. 75.

50 Seneka'dan akt., J. Brun, *Stoa Felsefesi*, s. 47.

den üreten bir işarettir. Dilsel gösterge ise gelen bu malzemenin insan aklı tarafından işlenmesinin bir ürünü olarak ortaya çıkar. O, insanın gerçeklik kavrayışını rasyonel bir sistem olarak ifade etmeye yarayan araçtır. Kendisini dünyanın akışına uydurup onun bir parçası haline gelmiş bilge kişi için, dil gerçekliği doğru bir şekilde yeniden üretir; ama dil gerçeklik olmadığı gibi, bütünüyle saydam da değildir.[51] Dil, Stoacılara göre, kendi içinde bir yapı meydana getirdiği için, bağımsız bir konu olarak incelenebilir. Dilin farklı düzeyleri olduğunu, önce sesin, sonra sözün ve en nihayetinde de sözle birleşen anlamın geldiğini söyleyen Stoacılar, bir sözün söylenmesiyle belli bir anlamın ortaya konduğunu söylerler. Onlar, bu yüzden modern semantiğin öncüleri olarak görülmüşlerdir.[52]

Stoik semantik üç kurucu unsurdan meydana gelir: gösteren (*to sêmainon*), gösterilen (*to sêmainomen*) ve nesne veya dış gerçeklik.[53] Buna göre, "Dion sözcüğü gösterendir; gösterilen sözcüğün ifade ettiği, bizim anlayıp düşündüğümüz ama bir yabancının belki de anlayamayacağı şey olarak anlamdır. Son olarak, dış nesneyi görürüz. Kişi olarak Dion."[54] Stoacılar dilsel ifade ile onun gönderme yaptığı varlıkların cisimsel bir doğaya bir sahip olduğunu, fakat anlam olarak gösterilenin cisimsel olmadığını savunuyorlardı.[55] Stoacı semantik, işte bu üçü arasındaki ilişkilerle ilgili bir teori olarak gelişmişti. Onların Aristoteles'ten ayrıldıkları yer de işte burasıydı. Dilin içeriğiyle gerçeklik arasında bir özdeşlik bulunduğunu savunan özcü Aristoteles'e karşı, konseptüalistler olarak Stoacılar, *kavramların dış dünyada var olmadığını, anlamla gerçeklik arasında doğrudan bir ilişki bulunmadığını ileri sürdüler. Söz konusu semantik görüş, bu yüzden onlara anlam ile gönderge arasında net ve sağlam bir ayrım yapma imkânı sağladı.*[56]

Stoacılar, yine tam olan anlam ile tam olmayan anlam arasında bir ayrım yapmışlardı. Sözgelimi "oturuyor" ifadesi, bir şey hakkında bir şey söyleyen bir yüklem olarak tam-olmayan bir anlam meydana getirir. Oysa "Sokrates oturuyor" tümcesi tam anlama sahiptir. Özne, maddi bir nesneye gönderme yapar ya da ona işaret eder. Oysa tümce bunu yapmaz; o, daha ziyade bir nesneyle ilgili

51 D. M. Schenkeveld – J. Barnes, "Linguistics", s. 213.
52 K. F. Johansen, *A History of Ancient Philosophy*, s. 451.
53 J. Brunschwig, "Stoic Metaphysics", s. 215.
54 Sextus Empirikus'tan akt., J. Brun, *Stoa Felsefesi*, s. 57.
55 J. Brunschwig, *Papers in Hellenistic Philosophy*, s. 43.
56 K. F. Johansen, *A History of Ancient Philosophy*, s. 452.

olup bir anlama sahiptir (*FYÖ*, VII 63). İşaret edilen veya gönderme yapılan şey, doğallıkla maddi bir nesnedir. Maddi bir nesnenin ne olduğu sorusunu metafiziklerinde ifade edecek olan Stoacılar, dilsel bir gösterge ile kendisine işaret edilen maddi nesneleri ifade etmek üzere ayrıca bir *kategori teorisi* geliştirmişlerdi. Onlara göre, sadece dört kategori vardı: dayanak, nitelik, durum ve bağıntı. Temel kategori, kendisine işaret edilen şey olarak dayanaktır. Bununla birlikte, dayanak kategorisiyle kendilerine işaret edilen, insanlar ve sandalyeler benzeri şeyler, sadece veya esasen bireysel şeyler olmayıp, daha büyük bir bütünün parçalarıdırlar. Buna göre Aristoteles'in tözler ile tözlerde mevcut olan nitelikler arasında bir ayrım yaptığı yerde, Stoacılar tözleri veya bireysel şeyleri, evrende var olan etkin ve edilgin ilkelerin temeldeki birleşiminin niteliksel görünüm ya da tezahürleri olarak gördüler.[57] Maddi bir nesneyi, onu "şu" nesne olarak karakterize edecek şekilde tanınmasına imkân sağlayan ve nesnenin kendi kendisiyle özdeşliğini temin eden belirli özellikler kümesine sahip bir varlık olarak nitelemek mümkündür. Bu da nitelik kategorisine karşılık gelir. Bu kategori içinde nitelenenleri, Stoacılar, bireysel insan varlıkları diye "ferdi olarak nitelenenler" ve genel anlamda insan varlığı diye "ortak olarak nitelenenler" şeklinde ikiye ayırmışlardı.

Maddi bir nesnenin, onlara göre, onu belli bir durum içindeki nesne olarak ifade etmeyi mümkün kılan, sürekli değişme halindeki özellikleri vardır. Bu da durum kategorisini meydana getirir. Dördüncü kategori olan bağıntı kategorisi ise tamamlandıkları zaman nesneyi başka nesnelerden ayırt etmeye yarayan, tam olmayan yüklemlerle ifade edilir. Bunlardan ilk ikisi cisimsel, oysa üçüncü ve dördüncü kategoriler cisimsel olmayan bir doğaya sahiptirler. Başka bir deyişle, birey asıl gerçekliği meydana getirirken, varlık tarzı ve bağıntı dış görünümlere karşılık gelir ve gerçeklik hakkında kazanılmış bakışları ifade eder.[58]

Mantık: Stoacıların semantik çalışmalarından ayrılmayan, yani semantikte olduğu gibi, *ta lekta*yla (söylenmiş olan, önerme) ilgili olan mantıkları, dolayısıyla Aristoteles'te veya modern mantıktaki gibi sadece mantıksal form üzerinde yoğunlaşmaz. Öte yandan, Aristoteles'in mantığı birtakım türlerin üyeleri olup birtakım özelliklerle bezenmiş nesnelerin dünyasını varsayan bir özne-yüklem

57 R. W. Sharples, *An Introduction to Hellenistic Philosophy*, s. 46.
58 J. Brun, *Stoa Felsefesi*, ss. 58-59.

mantığıydı. Oysa Stoacıların fiziki anlamda dolu bir bütün içindeki olaylar zinciri olarak dünya tasavvurlarından ayrılmaz olan mantıkları, esas itibarıyla bir önermeler mantığıydı. Dahası Stoacılar, evrensel *logos*un bir yansıması olan insan aklının kendi yasaları olmakla birlikte, son tahlilde büyük evren düzenine uyması gerektiğini ileri sürmüşlerdi. Başka bir deyişle, mantığın kendisinden kaynaklandığı *logos*un evrenin yapısını oluşturması nedeniyle, bu *logos*un insandaki tezahürü olan bireysel aklın evrendeki düzeni, onun yapısını ifade etmesi gerekiyordu. *Mantıkta bir argümanda öncüllerle sonuç arasındaki ilişki, dolayısıyla evrendeki neden sonuç ilişkilerine karşılık gelmek, bu ilişkilerin bir ifadesi olmak durumundaydı.*[59] Mantığa önemli katkılar yapan Stoacılar dahası, mantığın kendi başına bir değeri olmadığını düşünüyorlardı. Bilge kişinin evrendeki yapısal düzeni kavramasının bir aracı olan mantıkta, onlar insana yaşayışı sırasında yolunu bulmada yardımcı olacak geçerli çıkarım kalıplarıyla kanıtlama formlarını ortaya çıkarmayı amaçladılar.[60]

Onların mantıklarının temel birimi, diğer *lekton*lardan (sözgelimi, emir ya da soru cümlelerinden), olumlamak veya olumsuzlamak ve dolayısıyla doğru ya da yanlış olmak suretiyle ayrılan önermedir (*FYÖ*, VII 65). Bir önermenin bir *lekton* olduğunu, yani bir tümce değil de bir tümcenin içeriği olduğunu kabul eden Stoacılar, önermeleri basit ve bileşik önermeler olarak ikiye ayırmışlardı.[61] "Şu adam yürüyor" örneğinde olduğu gibi, basit önermenin, belli bir şeye işaret eden bir öğeyle bir yüklemden meydana gelen en tam ve kesin şekline "*belirli önerme*" adını verdiler. Buna mukabil, "Biri yürüyor" örneğinde olduğu üzere, öznesi belirlenmemiş önermeye "*belirsiz önerme*" dediler. İkisi arasında kalan ve doğruluk değeri değişebilen olumsal durumlarla ilgili önermenin standart bir örneği olarak "Sokrates yürüyor" gibi bir önermeyi ise *ara önerme* diye adlandırdılar. İkinci ve üçüncü türden basit önermelerin doğruluk değerinin birinci türden belirli önermenin doğruluk değerine bağlı olduğunu savunan Stoacılar, belirli önermenin doğruluk değerinin ise kavrayıcı bir izlenime, yani yalın bir mütekabiliyete bağlı olduğunu savunmaktaydılar (*FYÖ*, VII 70). Buradan da anlaşılacağı üzere, basit önerme tür-

59 A. Arslan, *Helenistik Dönem Felsefesi*, s. 233.
60 K. F. Johansen, *A History of Ancient Philosophy*, s. 453.
61 S. Bobzien, "Logic", ss. 88-89.

leri arasındaki ayrım sadece mantıksal bir ayrım olmayıp aynı zamanda epistemolojik ve metafiziksel bir ayrımdır. Zira son iki basit önerme türünün doğruluk değerinin kendisine bağlı olduğu belirli önermedeki "şu" işaret sıfatı, dış dünyada var olan somut bir varlığa işaret ederken, onun bir *phantasia katalêptikê* yoluyla bilinen doğruluğu, yürüme yükleminin kendisine işaret edilen somut bireysel varlığa ait olmasından meydana gelir.

Stoacılar, basit önermeler yanında, basit önermelerden meydana gelen bileşik önermelerin bazı türlerini de saymışlardı. Stoacılığın sonraki tarihinde bunlara bazı başkalarını da eklenmiş olsa da, özünde üç tür bileşik önermeyle meşgul oldular: Tümel evetleme önermesi, tikel evetleme veya ayrık önerme ve koşullu önerme. Bunlardan tümel evetleme önermesi "ve" bağlacıyla birbirine bağlanan iki basit önermeden her ikisi de doğru, buna mukabil ayrık önermede, biri doğru diğeri yanlış olduğu takdirde doğru olur. Bununla birlikte, Stoacıların esas, "Eğer geceyse, hava karanlıktır" önermesinde olduğu gibi, birbirlerine "ise" bağlacıyla bağlanan basit önermelerden müteşekkil koşullu önermelerle ilgilendikleri kabul edilir.[62] Onlar, burada öncelikle "gerektirme ilişkisi"nin şu ya da bu formunu ortaya koyan bağlaçlarla meşgul olmuşlardı (Diogenes, *FYÖ*, VII 69, 71). Bunlardan "eğer" bağlacının koşul önermesini verdiğini, "o halde" bağlacının koşul önermesinin açıkça doğru olduğunu gösterdiğini, "mademki" bağlacının da koşul önermesini neden olarak ortaya koyduğunu söylediler. Stoacıların koşullu önermelerle özel olarak ilgilenmelerinin en önemli nedeni ise söz konusu önermelerin birbirlerine belirli birtakım yasalarla bağlanan bireysel olaylardan müteşekkil dünya düzenini en doğrudan bir şekilde yansıttığına inanmalarıydı. Çok daha önemlisi Stoacılar ("İnsan ölümlüdür" benzeri) tümel, kategorik önermeleri, tümellerin gerçekte var olmadıklarını, dolayısıyla gereksiz olduklarını düşündükleri için, ("Eğer bir şey insan ise, o şey ölümlüdür" formundaki) koşullu önermelere indirgediler.

Stoacıların mantığının ikinci ana bölümü, bir argümanlar veya *çıkarımlar mantığı*ndan oluşur. Bir çıkarımı öncüllerle bir sonuçtan meydana gelen bir sistem olarak tanımlayan Stoacılar, bir çıkarımdaki bileşik ilk öncülü "üst öncül" (*hêgemonikon lêmna*) diye tanımladılar. Bir çıkarıma ilişkin olarak verdikleri örnek şöyledir:

62 S. Bobzien, "Logic", ss. 92-93.

Eğer gündüz ise hava aydınlıktır.
Gündüzdür.
O halde, hava aydınlıktır.

Stoacıların çıkarımlarda yaptıkları en önemli ayrım, geçerli ve geçersiz argüman arasındaki ayrımdır. Buna göre, sonucun çelişiği birlikte alınan öncüllerle bağdaşmaz olduğu takdirde akıl yürütme geçerli bir çıkarım meydana getirir (*FYÖ*, VII 77). Onlar, söz konusu geçerlilik özelliğine ek olarak, akıl yürütmelerin doğruluk ve yanlışlık özelliğine sahip olduklarını söylemekteydiler. Bir akıl yürütme, geçerli olmaya ek olarak, doğru öncüllere sahip olduğu takdirde doğru olur, aksi takdirde yanlış olmak durumundadır. Stoacılar, işte bu bağlamda akıl yürütmeleri tasımlar ve "özgül bir anlamda geçerli olan" (*perantikoi edikkôs*) çıkarımlar olarak ikiye ayırdılar. Okulun mantıkçıları, geçerlilikleri kendilerinden açık olduğu için ispata ihtiyaç duymayan bu tasımlara "kanıtlanamazlar" (*anapodeiktoi*) adını vermişlerdi. Bunlardan beş tanesinin temel veya mükemmel tasım kalıbı meydana getirdiğini düşünüyorlardı. Okulun en önde gelen mantıkçısı olan Khrysippos, sadece genel geçerlilik ölçütlerini sağlamak anlamında geçerli olan diğer akıl yürütmelerin, bu beş ana kalıptan biri ya da diğerine indirgendiği zaman doğrulanabileceğini öne sürmüştü.

Stoacı Varlık Görüşü

Stoik varlık görüşü, dünyanın kendisine *logos*un nüfuz etmiş olduğu maddi bir birlik meydana getirdiği görüşünden meydana gelir. İnsan da doğanın bir parçası olup *logos*tan pay alır. İnsan, öyleyse, evrensel aklın bir yansıması olmak durumundadır. Stoacılar, bütün materyalizmlerine rağmen, Platon ve Aristoteles çizgisinde gelişen teleolojik dünya görüşünü benimsemekten geri durmamışlardı. Başka bir deyişle, onlar, Platon tarafından *Timaeos*'ta ortaya konan evrenin aklın her tarafına yayılmış olduğu canlı bir organizma olduğu düşüncesini kabul ettiler. Bunun da elbette başkaca şeyler yanında en önemli nedeni, evren tasavvurlarının on yedi ve on sekizinci yüzyılların doğa felsefesinin birbirlerine mekanik bir nedensellik ilişkisi yoluyla bağlanan katı parçacıklardan meydana gelen dünyasından tamamen farklı olmasıydı.

Bununla birlikte, duyusal dünyaya aşkın bir İdealar dünyasının varlığını kabul etmedikleri gibi, aşkın bir Tanrı düşüncesini de kabul etmediler. Onlar, aynı şekilde Aristoteles'in insan ile dış

dünya arasındaki bağı kuran maddi olmayan halka olarak öz ya da form düşüncesine olduğu kadar, dünyanın birtakım özelliklere sahip tözlerden meydana geldiği görüşüne de karşı çıktılar.[63] Dünyanın esas itibarıyla dolu bir bütün içindeki sonsuz sayıda olay dizilerinden, birbirleriyle ilişki içindeki cisimlerden meydana geldiğini kabul eden Stoacılar, Aristotelesçi bağımsız töz kavramına uygun düşen tek bir şeyin, bir bütün veya maddi bir töz olarak dünya olduğunu kabul ettiler.[64]

Genel Kavram ve İlkeler: Stoacıların maddi dünyaya dair açıklamaları iki kısımdan meydana gelir; daha doğrusu onların varlık görüşü, bir yanıyla bir fizik ya da doğa felsefesinden diğer yanıyla da bir metafizik veya bir ilkeler öğretisinden meydana gelir. Bunlardan birincisi söz konusu olduğunda, onlar, daha önce de söylendiği üzere, dünyanın maddi olduğunu söylerler. Stoacı bakış açısından *gerçekten var olan maddedir* ve maddi ya da gerçek bir varoluşa sahip olmanın ölçüsü de etki yapabilmek veya eylemde bulunmak ile etkiye maruz kalmaktır. Bu ölçütü ise ancak üç boyutlu cisimler yerine getirebilir (Diogenes, *FYÖ*, VII 56). Başka bir deyişle onlar, cismi, "en, boy ve derinlik olarak yer kaplayan ve direnç (*antitupia*) gösterebilen şey" olarak tanımlamışlardır.[65]

Stoacılar, bu maddi cisimler dışında, cisimsel olmayan bir şeylerin de olduğunu kabul ederler.[66] Bunlar dört tanedir: söylenebilenler olarak kavramlar (*ta lekta*), yer, boşluk ve zaman. Bunlardan yer, dünyanın "bir cisim tarafından fiilen işgal edilen"[67] bölgesidir, buna mukabil boşluk da cisimsel bir şey tarafından işgal edilmeyen şeydir. Dünya dolu bir bütün olduğuna göre, onda boşluk yoktur. Fakat bir kavram olarak boşluk mümkündür. Dünya bir şey tarafından sınırlanmayan tek bir töz olduğuna göre, boşluğun dünyanın ötesinde olması gerekir.[68] Üstelik bu boş mekân, Stoacılara göre sonsuzdur. Söz konusu sonsuz boşluk düşüncesinin en önemli sonucu, evrenin bir merkezinin olamayacağı düşüncesinden meydana gelir.[69]

63 K. F. Johansen, *A History of Ancient Philosophy*, s. 452.
64 D. Sedley, "Hellenistic Physics and Metaphysics", s. 390.
65 M. J. White, "Stoic Natural Philosophy", s. 130.
66 A. A. Long, *From Epicurus to Epictetus*, ss. 240-241.
67 A. Arslan, *Helenistik Dönem Felsefesi*, s. 302.
68 J. Brunschwig – D. Sedley, "Hellenistic Philosophy", s. 169.
69 D. Sedley, "Hellenistic Physics and Metaphysics", s. 440.

Zamanın da Stoacılar açısından, kendine özgü, bağımsız bir gerçekliği olmayıp o, hareketin bir özelliği ortaya çıkar. Bir dünyanın varoluşunu gerektiren zamanın gerçek olmayan karakteri, Stoacı felsefede sadece geçmiş ve geleceğin değil, fakat bir an olarak şimdinin de var olmaması olgusundan çıkar.[70] Stoacılar, kavramlar söz konusu olduğunda, onların psikolojik olarak gerçek bir varoluşa sahip olmakla birlikte, mantıksal ve metafiziksel olarak cisimsel bir varoluştan yoksun olduklarını savunurlar. Bu, hiçbir şekilde deneyimden türetilmemiş olan genel kavramlar için olduğu kadar, iyi benzeri tümeller için de geçerlidir. Buna göre, Stoacılar iyinin bir nitelik, insanlara ait bir özellik olarak cisimsel olduğunu, fakat iyiliğin cisimsel olmayan bir tümel, yani zihin tarafından oluşturulmuş bir kavram olduğunu ileri sürerler.

Doğa Felsefesi: *Logos* veya aklın her yanına nüfuz ettiği maddi bir bütün olduğunu söylediğimiz dünyanın Stoacılar, iki yönü olduğunu ileri sürerler. Bunlardan biri etkin ilke olarak *logos*tur, diğeri de edilgin ilke olarak maddedir:

> Stoacılar biri etkin, diğeri edilgin olmak üzere, evrenin iki ilkesi olduğunu ileri sürerler. Edilgin olan hiçbir niteliği olmayan bir töz, yani maddedir; etkin olan ise bu töze içkin olan akıl, yani Tanrı'dır; çünkü Tanrı ezeli-ebedidir ve tüm maddeyi kendi başına bireysel varlıklar olarak meydana getirendir (*FYÖ*, VII 34).

İlk madde diye bir şeyin olmadığını, maddenin her zaman, üçüncü kategoriyle işaret edilecek bir şey olarak, bir parça şeklinde ve belli bir durum altında var olduğunu ileri süren Stoacılar, etkin ilkenin de maddeye yapı kazandıran içkin ilke olarak farklı şekillerde ortaya çıktığını ve dolayısıyla farklı isimlerle adlandırıldığını savunurlar. Onlara göre, bu etkin ve içkin ilkeye verilen adlar sırasıyla ateş, nefes ve Tanrı'dır.

Maddi dünyanın kurucu öğeleri veya nihai unsurları, onlarda da, tıpkı Empedokles, Platon ve Aristoteles'te olduğu gibi, toprak, hava, su ve ateştir. Bununla birlikte, bu öğeler, ayrı olarak var olmayıp, her daim iç içe geçmiş, birbirleriyle karışmış olarak var olurlar. Bunlardan ateşi sıcaklıkla, suyu ıslaklıkla, havayı soğukluk ve toprağı da kurulukla tanımlayan Stoacılar, her şeyin kendilerinden

70 A. Arslan, *Helenistik Dönem Felsefesi*, s. 308.

meydana geldiği bu dört öğeden ateş ve havanın etkin, toprak ve suyun edilgin unsurlar olduklarını öne sürmüşlerdi (*FYÖ*, VII 137). Fakat bunlardan ateşe özel bir statü verilmiştir. Çünkü her şey ateşten çıkmış olup yine ateşe dönecektir. Buna göre Stoacılar, ateşin yoğunlaşma yoluyla havayı meydana getirdiğini, su ve toprağın da yine ateşin yoğunlaşması sonucu ortaya çıktığını söylemekteydiler. Bunun tersine toprağın seyrekleşmesi suyu, suyun seyrekleşmesi havayı, havanın seyrekleşmesi ise ateşi meydana getirir. Fakat çok daha önemlisi, ateş kendisini, hareket halindeki madde bütünü olarak Stoacı evrenin işleyişinin ön koşulunu oluşturan ısı ve enerji şeklinde gösterir.[71] Öte yandan dünyanın yapı kazandırıcı etkin ilkesi olarak ateş, Tanrı'yla özdeştir.

Stoacılar hava ve ateşten meydana gelen nefesi, daha doğrusu sıcak nefesi (*pneuma*) maddeye yapı kazandıran ilke olarak *logos*un bir başka tezahürü şeklinde değerlendirirler. Onlar, *logos*un tezahürü olan söz konusu akıllı ilkeyi ister ateş, ister havayla ateşin bileşimi olan sıcak nefes şeklinde ifade etmiş olsunlar, onu teleolojik dünya görüşleri uyarınca, bir amaca göre eylemde bulunan bir varlık olarak tasarladılar. Çok daha önemlisi onu, varlık düzenindeki ahengin kaynağı, cansız varlıklardan canlı varlık düzeyine geçişin bir aracı olarak düşündüler. Gerçekten de Stoacılar varlığı, Aristoteles'in varlık merdivenini çağrıştıracak şekilde, en altta cansız fiziki nesneler, onların üzerinde hayvanlar olup sonra da duyumlayan, isteyen ve düşünen, dolayısıyla en karmaşık yapıya sahip olan insanlar gelecek şekilde, hiyerarşik bir düzen içinde tasarlamışlardı.

Stoik kozmolojide evrenin oluşumu, sıcak nefesten veya aynı anlama gelecek yaratıcı ateş olarak Tanrı'da içerilen "tohumsu ilkeler" (*logoi spermatikoi*) yoluyla olur. Başka bir deyişle *thêos*, *nous*, *pneuma* ve Zeus gibi adlarla çağırdıkları Tanrı'nın, "tıpkı spermanın meni sıvısı içinde bulunması gibi etkide bulunduğunu" (*FYÖ*, VII 136) savunan Stoacılar, O'nun evrende olan her şeyin kaynağı olmanın dışında, evrendeki bütün varlıkların yaşayacakları gelişmelerin planını ihtiva ettiğini savunuyorlardı. Evrenin varlığa gelişinin başlangıcında yer alan, onun yaratıcı, ilahi ilkesi olarak ateş, daha sonra kendisinden meydana gelecek her şeyin hayat hikâyesini de içeren bir tohum gibi faaliyet göstermiştir.[72]

71 K. F. Johansen, *A History of Ancient Philosophy*, s. 460.
72 M. J. White, "Stoic Natural Philosophy", s. 137.

Stoacılara göre, sıcak nefes (*pneuma*), sadece her şeyin kendisinden geldiği ilke ya da kaynak olmakla kalmayıp sonradan bireysel varlıklarda tezahür eden etkin ilkedir. O, hem bireysel varlıklara içsel birliklerini temin eder hem de onların başka varlıklardan farklılaşmalarını sağlar. Yani o, varlıkların hem devamlılıklarını sağlayan hem de onları başka varlıklardan ayrıştıran şeydir.[73] Onların bu durumu açıklayabilmek için kullandıkları bir diğer temel kavram, "gerilim" kavramıydı. Stoacılara göre kendisini bir kuvvet olarak gösteren bu gerilim, varlıkların "kendilerinden dışa doğru ve dışarıdan kendilerine doğru çifte bir harekette" ortaya çıkmaktaydı. Onlar gerek organik gerekse inorganik bütün varlıkların birlik ve devamlılıklarını olduğu kadar, birbirlerinden niceliksel ve niteliksel yönden ayrılmalarını işte bu gerilim hareketiyle açıklamışlardı. Buna göre sıcak nefes, sahip olduğu gerilim gücüyle sadece bireysel varlık veya cisimlerin değil, fakat aynı zamanda bir bütün olarak evrenin de birlik ve bütünlüğünü sağlayıp onun boşluğa düşmesine engel olmaktaydı.

Ebedi Dönüş Öğretisi: Stoacılar, şu halde her şeyin evrensel bir yangından (*ekpurôsis*) çıktığını, evrenin ve içindeki her şeyin, başta ateş olmak üzere, toprak, hava ve su gibi öğelerin bir karışımıyla vücuda geldiğini ve ihtiva ettikleri sıcak nefesteki gerilim hareketiyle birliklerini koruyup başka varlıklardan farklılaştıklarını savunmuşlardı. Fakat bununla yetinmeyip söz konusu evrensel yangının, döngüsel tarih tasavvurlarına bağlı olarak, birçok kez tekrarlandığını öne sürdüler. Başka bir deyişle Stoacılar, daha önceki doğa filozoflarının ve Aristoteles'in ezeli evren anlayışının yerine, zamansal bakımdan bir süreklilik içinde birbirlerini takip eden sayısız evreni geçirdiler.[74] Daha doğrusu, tek bir evrenin varlığını kabul eden Stoacılar, bu evrenin zaman içinde birçok kez tekrarlandığını söylediler. Buna göre, daha önceki bir var olan Platon ile Sokrates'in, başlarına gelen bütün olaylarla birlikte yeniden dünyada olacaklarını iddia etmekteydiler.[75] Onlarda birbirini takip eden evrenlerden her biri başlangıçtaki evrensel yangından çıkarken, aynı ateş sonraki evrede diğer unsurlarla karışır. Bunu diğer öğelerle bu öğelerden müteşekkil bireysel varlıkların yeniden ateşe dönüp onun içinde eriyerek yok olmaları takip eder. Bu evre kapan-

73 A. Arslan, *Helenistik Dönem Felsefesi*, s. 290.
74 D. Furley, "Cosmology", s. 437.
75 A. Arslan, *Helenistik Dönem Felsefesi*, s. 311.

dıktan sonra, aynı süreç, ihtiva eden bütün varlık ve olay dizileriyle birlikte yeniden oluşmasına bağlı olarak zaman içinde birçok kez tekrarlanır. İşte bu, Stoacıların meşhur ebedi dönüş öğretisidir.

Stoik ebedi dönüş öğretisi, her yönüyle uç veya radikal bir öğretiye tekabül etmektedir. Zira Stoacılar sadece aynı evrenin zaman içinde birçok kez ortaya çıktığını öne sürmekle kalmayıp tekrarlanan evrende sonradan içerilecek varlıklarla zuhur edecek bütün olayların eski evrendeki varlık ve olaylarla tıpatıp aynı olacağını söylerler.[76] Onların bunu söylemelerinin, öyle sanılır ki iki temel nedeni vardır. Bunlardan birincisi Stoacıların Tanrı tasavvurları, ikincisi de benimsemiş oldukları katı determinizmdir. Buna göre Stoacılar evrenin *logos*u veya Zeus'un iradesiyle özdeşleştirdikleri, her şeyi kucaklayan değişmez bir kaderin varlığına inanıyorlardı. Nitekim kaderi (*mora*) değiştirilmesi imkânsız bir biçimde belirlenmiş nedenlerin oluşturduğu zincir olarak tanımladılar.[77] Olayların mutlak olarak belirlendiğini, her şeyin kader tarafından zorunlu kılındığını savunan Stoacılarda, evrensel nedensellik mutlak olup insan da dahil olmak üzere, evrendeki bütün varlıkları kapsar. Böyle bir sistem içinde insanların özerk olduklarını söylemek doğrudan doğruya dünya düzenine dair cehaletten kaynaklanır.[78]

Diğer nedene gelince, bu noktada Stoacıların madde, ateş veya *logos*la özdeşleştirdikleri Tanrı'nın varlığın ezeli-ebedi etkin ilkesini kastettiklerini bir kez daha anımsamak gerekir. Onların ileri sürdüğü üzere, Tanrı bir ve aynı Tanrı'ysa ve her zaman aynı ilkelere göre iş görüyorsa, ebedi dönüşler silsilesi içinde tekrarlanan dünyaların birbirleriyle her bakımdan aynı olmaları sadece doğal değil fakat kaçınılmaz olur. Bunun aksi, yani sonra gelen dünyanın farklı şeyler ihtiva etmesi, Tanrı'nın yetkinliğine olduğu kadar, "dünyamızın mümkün dünyaların en iyisi olduğunu" bildiren Stoik düşünceye de zarar verir.

Teoloji: Buradan da anlaşılacağı üzere, Stoacılar teolojiyi, fizik veya doğa felsefelerinin ayrılmaz bir parçası olarak görmüşlerdi. Onlar, sadece maddenin var olduğunu öne sürdükleri monist sistemlerinde, ateş ya da *logos* olarak *Tanrı'yı doğa düzenine içkin bir varlık olarak tasarladılar.* Tanrı, evren düzenine içkin olan etkin ateştir; bununla birlikte o, aynı zamanda cisimler dünyasını mey-

76 A. A. Long, *From Epicurus to Epictetus*, s. 257.
77 R. J. Hankinson, "Determinism and Indeterminism", s. 527.
78 D. Frede, "Stoic Determinism", s. 204.

dana getiren öğelerin kendisinden çıkmış olduğu ilk kaynaktır. Bu öğeler Tanrı'dan doğar ve daha sonra yeniden Tanrı'ya dönerler, öyle ki evrendeki her şey ya ilk ateş –yani, kendi içinde ve kendi başına Tanrı– ya da farklı halleri içinde Tanrı'dır. Tanrı'yı evrenin her yerine yayılmış etkin bir ilke olarak tasavvur eden bu anlayış, ilk defa böylesine açık ve felsefi bir biçimde ifade edilmiş olan bir panteizmi ortaya koyar.

Stoacılardan kalan eserler, onların Tanrı konusunda öncelikle O'nun varoluşunu kanıtlamaya sonra da sıfatlarını saymaya ve en nihayetinde de "kötülük problemini" almaya yöneldiklerini göstermektedir (Cicero *ND* II 3). Onların Tanrı'nın varoluşuyla ilgili argümanları esas olarak üç tanedir.[79] Bunlardan birincisi, din felsefesi literatüründe "*evrensel ittifak argümanı*" olarak geçen argümandır. Burada Stoacılar, insanların her yerde ve her zaman tanrıların var olduğuna inandıklarını, dinin evrensel bir fenomen olduğunu savunurlar.[80] Stoacıların daha yoğun olarak kullanmış oldukları ikinci argüman "*Düzen ve Amaç Delili*" olarak bilinen teleolojik argümandır. Argümanda Tanrı'nın amaçlı faaliyetinin, evrenin rasyonel bir biçimde düzen kazanmış yapısında, özellikle de yıldızların düzgün dairesel hareketlerinde açıklıkla ortaya çıktığına işaret edilir. Başka bir deyişle, Stoacılara göre, evrende gözlemlenebilir olan doğal güzellik, bir akıl ya da düşünce ilkesinin, yani her şeyi insanın iyiliği için düzenlemiş olan bir Tanrı'nın var oluşuna işaret eder. Tanrı'nın kendisi dolayımsız olarak görülüp algılanamasa bile, onun var oluşu biraz düşünüldüğünde, dünyanın düzenli, güzel ve insana faydalı yapısından kolaylıkla çıkartılabilir. Stoacılar, ayrıca doğanın en yüksek varlığı olan insanın bir akla sahip oluşunun, bizi dünyanın da evrensel bir akla sahip olduğunu düşünmeye zorladığını belirtirler, zira bütün hiçbir zaman parçadan daha az yetkin olamaz.

Stoacıların üçüncü argümanı, bu kez tam karşıt bir konumdan, yani ateist bir bakış açısından hareket eder ve buradan kabul edilemez birtakım sonuçlar çıkartır. Tanrı'nın var olmaması durumunda, bundan çıkacak saçma sonuçların birincisi, başta ibadet ve benzeri ritüeller olmak üzere, yüzyıllardan beri hayata geçirilen bütün dini pratiklerin anlamsızlaşması olgusudur. Cicero tarafından Khrysippos'a, Sextus Empirikus tarafından da Kleanthes'e atfedilen

79 J. Mansfield, "Theology", s. 457.
80 K. Algra, "Stoic Theology", s. 161.

bir başka önemli sonuç, Tanrı'nın olmaması durumunda, doğada insandan daha iyi ve üstün hiçbir şeyin olmayacak olması saçma sonucudur (*ND* II 16; *AP* IX 88-91). Buna göre, deneyimlerimizin de gösterdiği üzere, varlık düzeninde bazı canlılar diğerlerinden daha üstündür. Bu silsilede sonsuzca geriye gitmemek gerektiğine göre, bir en iyinin olması kaçınılmazdır. Fakat yine deneyimin bize öğrettiği üzere, ölümlü oluşuyla, bütün cehaleti, sefaleti ve günahkârlığıyla insan hiçbir şekilde "en iyi" olamaz. Dolayısıyla, insandan daha iyi ve üstün bir varlığın olması gerekir ki, bu da Tanrı'dır.[81]

Tanrı'nın sıfatlarına gelince, Diogenes bu konuda şöyle yazar:

> Stoacılara göre Tanrı canlı, ölümsüz, akıllı, en mükemmel anlamda mutlu, içinde hiçbir kötülük barındırmayan, dünya ve onun içindeki varlıklarla ilgilenen, fakat insan biçimine sahip olmayan bir varlıktır. Bununla birlikte o, evrenin yapıcısıdır ve gerek genel olarak gerekse her şeyin içine nüfuz etmiş olan özel parçası bakımından, deyim yerindeyse her şeyin babası olan ve çeşitli güçlerine göre, farklı adlarla çağırılan şeydir. Onlar her şeyin nedeni olmasından dolayı ona Dia, hayatın nedeni olması veya tüm hayata yayılmış olması bakımından Zen, egemen parçası esire kadar uzandığı için Athena, havaya kadar uzandığı için de Hera derler (*FYÖ*, VII 147).

Buna göre, Tanrı yaratıcı ateş veya sıcak nefesle özdeşleştirilen maddi bir ilke ya da varlıktır. Evrenin Tanrı'nın maddesi olması nedeniyle O'nun âlemin formu olduğu kabul edilir. Dahası Tanrı evrenin içkin ve etkin nedenidir; O, evrenin her yerine yayılmış ve nüfuz etmiş olmakla birlikte, en çok âlemin yöneten parçasında ya da güneşte bulunur. Tanrı, evrenin içkin, şekillendirici ilkesi olmakla beraber, evrendeki düzenin kendisinden çıkıp giderek yetkinleştiği kaynaktır. O'nun işte bu anlamda evrenin *Demiourgos*'u veya yaratıcı sanatkârı olduğu söylenir (*FYÖ*, VII 137). Bütün bunlar, Tanrı'nın rasyonalitesini, O'nun akılsal bir varlık olduğunu gözler önüne serer. Stoacılar, Tanrı'ya karşılık gelen *logos*un insan aklından nitelik bakımından bir farklılık göstermediğini savundukları için, O'nu aynı zamanda birtakım niyetleri ve belirli amaçları olan bir kişi olarak göstermişlerdir.

81 K. Algra, "Stoic Theology", s. 162.

Determinizm: Stoacılar, ayrıca Tanrı'nın dünyayı ve insanların iyiliğini gözeten inayetinden de söz etmişlerdi. Cicero'nun da belirtmiş olduğu üzere, dünya insanlar için vardı (*ND* II 154-167). Onlar, bununla da kalmayıp daha önce de söylediğimiz gibi, Tanrı'yı kendisini âlemde evrensel nedensellik olarak gösteren kaderle özdeşleştirmişlerdi. Bu durumda ortaya, hiç kuşku yok ki iki önemli problem çıkmıştır. Bunlardan birincisi, ahlaklı yaşayacak, dolayısıyla seçimlerinin sorumluluğunu üstüne alacak insanın özgürlüğüyle determinizmi veya kaderi bağdaştırma problemidir.

Evrende her şeyin belirlenmiş olduğunu, olup biten olaylar arasında sıkı neden sonuç ilişkilerinin bulunduğunu ileri süren Stoacılar, doğallıkla bu durumun insan için de geçerli olduğunu, insanın davranışlarının da nedensel belirlenime tabi bulunduğunu savunmuşlardı. Fakat söz konusu evrensel nedenselliğin insanın özgürlüğüyle bağdaştırılabileceğini ileri sürmekten geri kalmadılar. Bu, daha sonra Stoik panteizmin bir benzerini savunacak olan Spinoza tarafından da benimsenmiş olan *bağdaşabilircilik yaklaşımı*ndan başka bir şey değildir. Stoacıların bağdaşabilirci yaklaşımında, *özgürlüğün anahtarı bilinçtir; yani özgürlük bilgiyle gerçekleşir, kişi evrene dair bilgisi arttıkça özgürleşir*. Başka bir deyişle onlar için gerçek özgürlük insanın kendi *logos*unu evrensel *logos*a, iradesini de ilahi iradeye tabi kılmasından meydana gelir. Her istediğini yapma, kendisini dilediği şekilde belirleme imkânına sahip olmayan insan, Tanrı'nın âlemde tecelli edişini, işleyişini ve yasalarını bilip kendisini isteyerek bu sürece uydurduğu, bu yasalara bilinçli bir şekilde itaat ettiği zaman özgürleşir.

Kötülük Problemi: İnayetiyle insanların iyiliğini gözetip, onlar için kendi üzerinden bir iyilik standardı getiren Tanrı'dan çıkan bu evrende kötülüğün varoluşu nasıl açıklanabilir? Bu noktada bir Tanrı savunusu oluşturan Stoacılar öncelikle ahlaki kötülükle kozmik veya metafiziksel kötülüğü birbirinden ayırmışlardı. Özellikle Epiktetos'un bunlardan gerçekten önemli olanın, ortadan kaldırılmasının tamamen insanın elinde olması nedeniyle moral kötülük olduğunu söylediği pek çok kaynakta belirtilir.[82] Onlar, buradan da anlaşılacağı üzere, ahlaki kötülüğün sorumluluğunu insana yüklemişlerdi. Aklının sözünü dinlemeyen, onun gelişmesi için yeterince çaba sarf etmediği için, yanlış önermelere onay vermek suretiyle

82 K. Algra, "Stoic Theology", s. 162.

akıldışı tercihlerde bulunan insan dünyadaki ahlaki kötülüklerin en önemli sorumlusu olmak durumundadır.

Kozmik kötülük gündeme geldiğinde, Stoacılar determinizm-özgürlük ilişkisi bağlamında benimsemiş oldukları bağdaşabilirciliği bir kez daha geliştirdiler. Yani Tanrı'nın varoluşunun dünyadaki afet, felaket ve bozukluklarla bağdaşabilir olduğunu ileri sürdüler. Onların burada öne sürdükleri en önemli argüman, karşıtlar olarak iyiyle kötünün birbirine hem ontolojik hem de epistemolojik yönden bağlı olduğunu dile getiren argümandı. Buna göre kötü olmadan iyiyi tanıyıp bilemeyiz. Aynı şekilde iyi kötü olmadan var olamaz. Buradan çıkartılan sonuç, dünyadaki rasyonel düzenin *logos* tarafından yapılandırılmış güzelliğin kötülük olmadan anlaşılıp takdir edilemeyeceğidir.[83]

İkinci argüman da özü itibarıyla aynı çizgi üzerinde ilerler. Stoacılar, bu bağlamda ilahi inayetin iyi ve amaçlı işleyişinin aynı zamanda ve kaçınılmaz olarak kötü ve olumsuz birtakım epifenomenlere de yol açtığını bildirirler. Tanrı, bütün bu evreni olabilecek en iyi ve en yetkin şekilde düzenleyip muhteşem eserler meydana getirirken, yaratılış amacına uygun düşmeyen birtakım kusurlar, eksik ve zararlı şeyler de ortaya çıkmıştır. Kaldı ki tam bir bilgelik haliyle evrende mevcut olan düzene dair kuşatıcı bir bakış açısına yerleşildiği takdirde, kötü olduklarına hükmedilen şeylerin eksik ve kusur olarak görülmemesi çok muhtemeldir.

Psikolojileri

Stoacılar, varlık düzeni bağlamında benimsedikleri ontolojik düalizmi, aynıyla insana da uygulayıp antropolojik bir monizme ulaşmışlardı. Buna göre insan da, tıpkı evrenin kendisi gibi, bir etkin diğeri edilgin olan iki madde türünden meydana gelir. Bunlardan edilgin madde insanın bedenine, etkin madde ise onun ruhuna tekabül eder. Bedene hayatiyet ve bilinç kazandıran ruh, Stocılar tarafından, aynen evrende olduğu gibi, sıcak nefes, ateşten bir soluk veya hayat nefesi (*pneuma*) olarak görülmüştür (Diogenes, *FYÖ*, 156). Ruhu aynı anda ontolojik, epistemolojik ve moral bir ilke olarak değerlendiren Stoik psikoloji, ruhun merkezi olarak yüreği gösterir ve onun bu merkezden kan aracılığıyla bütün bedene yayıldığını dile getirir.[84] Söz konusu sıcak

83 J. Mansfield, "Theology", s. 461.
84 J. Brun, *Stoa Felsefesi*, ss. 58-59.

nefes bütün varlıklarda bulunmakla beraber, organik varlıklarda, özellikle de insanda baskın ve onu belirleyecek şekilde var olur.[85] Baskın çıkmasının nedeni de, ruhla özdeşleştirilen sıcak nefesin "gerilim" gücü veya derecesinin cansız varlıklardan ve diğer canlılardan daha yüksek olmasıdır.[86]

Stoacılar, kendilerinden önceki Yunan felsefesinde bedenin parçaları olarak görülen duyu organlarını da kendisine bağladıkları ruhu, sekiz parçaya ayırmışlardı (*FYÖ*, 157). Birinci ve en önemli parça, merkezde bulunan yönetici (*hegemonikon*) güç olarak akıl veya zihindir. Zihnin bulunduğu yer olarak yüreğe işaret eden Stoacılar, onu bazen ahtapot bazen de da örümcek metaforu üzerinden betimlemişlerdi. Sözgelimi zihnin, ağının ortasında olup sınırlardan iletiler alan bir örümcek gibi olduğu söylenmişti. Ruhun diğer kısımlarından beşi duyulara karşılık gelirken, altıncısı merkezden çıkıp üreme organlarına kadar uzanan yeniden üreyici kısım, yedincisi ise gırtlağa ve dile kadar uzanan ses verici kısımdı.

Stoacılara göre, ruhun sadece biyolojik ve hareket ettirici bir gücü yoktur, fakat aynı zamanda bilgisel ve ahlaki bir işlevi vardır. Buna göre insan ruhu, bütün hayvanlarla ortak bir biçimde dış dünyadaki varlıklardan etki veya izlenimler alır ve ikinci olarak da bunlara tepki verir. Bu tepki, arzu ve istikraha maruz kalma gücü olarak eğilim (*hormê*) ya da içgüdüdür. Hayvanlarla insanlar arasındaki ortak nokta, izlenimle başlayan etki olarak arzu veya istikrahın, Stoacıların teleolojik görüşlerine uygun düşecek şekilde bir amaca yönelik olmasından meydana gelir. Bu da elbette kendi varlığını koruyup devam ettirme içgüdüsüne uygun düşen faydalı davranıştır.

Fakat insanda bu iki güç ya da yeteneğe ek olarak, tasdik ya da reddetme kapasitesi diye ifade edilebilen akıl söz konusu olur. Akıl, kendi içinde sadece doğru temsillere sahip olup kavrayıcı izlenimlere onay vermekle sınırlanmış değildir; o, doğaya uygun düşen eğilimlerin peşinden gitme imkânına sahiptir. Akıl bunlardan ikincisini hayata geçirdiği zaman eğilim veya içgüdü akla tabi kılınmış olur ki, Stoacılar buna irade adını verir. Bu durumda hayvanlara özgü olan kendi varlığını koruma içgüdüsünün tatminine yönelik faydalı davranış, biraz daha genişleyerek doğru ve erdemli diye

85 A. A. Long, "Stoic Psychology", s. 561.
86 R. W. Sharples, *An Introduction to Hellenistic Philosophy*, s. 67.

nitelenebilen ahlaki eylem düzeyine yükselir. İşte burası Stoacıların psikolojisinden etiklerine geçiş noktasını meydana getirir:

> Onlara göre, canlı bir varlığın ilk içgüdüsü, doğanın daha başlangıçta içine koyduğu kendini koruma içgüdüsüdür. ... Onlara göre, doğa hayvanlarla bitkiler arasında fark gözetmez, çünkü içgüdü ve duyum dışında bitkilerin hayatını da düzenler; bizde de bitkisel şeyler olur. Ama hayvanlara fazladan bir de içgüdü verildiği için, ki onlar bunu kullanarak ihtiyaçları olan besinlerin peşine düşerler, onlar için içgüdü doğrultusunda hareket etmek doğanın bir gereğidir. Akıllı canlılara da daha üstün bir önderlik için akıl verildiğine göre, onlar için akıl doğrultusunda yaşamak haklı olarak doğaya uygun yaşamak olur; çünkü akıl içgüdüyü biçimlesin diye ona verilmiştir (*FYÖ*, VII 85-86).

Stoacı Etik

Stoacı etik hem doğalcı hem de normatif bir etik olarak karşımıza çıkar. Başka bir deyişle, söz konusu etik anlayışta, olguyla değer, olanla olması gereken arasında bir boşluk söz konusu olmaz; insanın nasıl olması ve yaşaması gerektiği bir bütün olarak evren düzeninden ve insanın gerçekte ne olduğundan türetilir. Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere, doğanın etkin ilkesi *logos*tur, yani akıldır; ilahi *logos*un kendisine yansıdığı insanın yönetici gücü de akıldır. Bu yüzden onun doğaya, yani "akla uygun yaşaması" gerekir.[87]

Stoik etiğin anahtar kavramı, "mal etme", "benimseme", "kendinin kılma" anlamlarına gelen *oikeiôsis*tir.[88] Buna göre, insan bir şeyi benimseyip kendisine mal ederse, kendisini ona göre ayarlar. İnsan dünyanın bir parçasıdır, konumunun bilincine varmak ve aklını kullanmak suretiyle, dünyayı benimseyip kendisini ona uydurabilir.[89] Başlangıçta o, sadece kendisini benimser ve salt kendi çıkarını gözeterek eylemde bulunur, fakat daha sonra gözettiği şeylerin kapsamı, başta ailesi ve dostları gelecek şekilde genişler. Bu daire en nihayetinde, yaşadığı toplumu ve bütün insanlığı kuşatacak şekilde büyür (*FYÖ*, VII 85). Cicero bu durumu şöyle anlatmaktadır:

87 M. Schofield, "Stoic Ethics", s. 242.
88 R. W. Sharples, *An Introduction to Hellenistic Philosophy*, s. 101.
89 K. F. Johansen, *A History of Ancient Philosophy*, s. 467.

> Ahlaki değer öyle bir doğaya sahiptir ki, onun hiçbir yararı olmasa bile, herhangi bir kazançtan veya ödülden ayrı olarak kendinde ve kendisi için adil bir şekilde takdir edilebilir... İyi insanlar, yalnızca dürüstlük, ahlak ve hak güdüsünden hareketle hiçbir çıkar gözetmedikleri birçok büyük işler yaparlar. Çünkü insan ile daha aşağı hayvanlar arasındaki pek çok farklılık noktaları içerisinde, en büyük fark doğanın insana akıl yeteneği bahşetmiş olmasıdır. ... Akıl, karakter, dil ve alışkanlık uyumu meydana getirir; bireyi dostluktan ve aile bağlarından başlayarak ilgilerini genişletmeye, ilkin kendi yurttaşlarıyla sonra da tüm insanlıkla toplumsal bağlar oluşturmaya teşvik eder (Cicero, *DF* II 45-46).

Doğanın kendi varlığını koruma içgüdüsüyle donatmış olduğu çocuk, doğduğu andan itibaren kendi çıkarına uygun düşeni arar, kendisine zarar verecek şeyi de bir düşman gibi görür. O, bütünüyle egoist bir kimse gibi davranır; aslında, böyle olması çok doğaldır, hatta olması gerekendir. Fakat insan bir hayvan, sadece arzulardan mürekkep bir varlık değildir. Çocuk büyüdükçe, yani insan geliştikçe, kendisinin akıl sahibi bir varlık olarak bilincine varmaya başlar. Yani insan için doğal yaşam, olması gereken doğal hayat "akla uygun bir hayat" olmak durumundadır. Bu ise insanın bireysel doğasının evrensel doğayla uyum içinde olmasıyla belirlenen ve onun ortak yasaya, akla itaat etmesinden oluşan erdemli hayatı gerekli kılar.

Buradan da anlaşılacağı üzere, ahlaklılığı belirleyen şey, arzudan akla, egoizmden erdeme geçiştir ve bu geçişin kendisi de doğal olarak belirlenmiştir. Bu yüzden bireysel gelişmenin evrelerini ahenkli kılan şey, gelişmenin bütünüyle doğal olması, insanın temel ihtiyaç ve taleplerini karşılayan unsurların bir değere sahip olmasıdır. Buna göre, başlangıç evresinde insan sadece kendisini benimser, başka her şeyin kendisine uymasını, kendi arzu ve ihtiyaçlarını karşılamasını ister. Bu yüzden bu evrede insanın kendi varlığını devam ettirme içgüdüsünün gereklerini yerine getiren beslenme, sağlık türünden şeylerin mutlak bir değeri vardır. Fakat insan geliştikçe, önem verilen şeyler değişir. İnsan doğa düzenini kavramaya, kendisinin bu düzenin bir parçası olduğunu görmeye başladıkça durum değişir ve kendisini bu düzene uydurmaya başlar. Bu yüzden, en yüksek iyi bilge kişiye özgü, "doğa düzenine derin vukufiyet" olarak bilgelik olmak durumundadır. Diğer bütün erdemler,

buradan çıkar. Bu nedenle, Stoik etikte, akıl gelişinceye kadar ahlaktan söz etmek neredeyse imkânsızdır. Nihai evrede, doğayı, ona dair bütünlüklü bir kavrayışla, olduğu şekliyle benimseyen, onun düzenine ayak uyduran kişide, eylemle zihin hali örtüşür:

> Zenon'un (*İnsan Doğası Üzerine* adlı denemesinde) ve de tıpkı Poseidonos'la, *Amaçlar Üzerine* başlıklı eserinde Hekato'nun yaptığı gibi, *Haz Üzerine* adlı denemesinde Kleanthes'in, insan yaşamının nihai amacını, erdemin doğanın bizi kendisine doğru yönelttiği hedef olduğu yerde, erdemli bir hayatla aynı şey olan "doğaya uygun yaşam" diye gösteren ilk kimseler olmasının nedeni budur. Yine, erdemli bir biçimde yaşamak, Khrysippos'un *De Finibus* adlı eserinin birinci kitabında söylediği gibi, doğanın fiili akışına ilişkin deneyime uygun yaşamaya eşdeğerdir; çünkü bireysel doğalarımız bütün evrenin doğasının parçalarıdır. Amacın, doğaya veya başka bir deyişle, evrenin doğasına olduğu kadar kendi doğamıza uygun yaşam; yani her şeye ortak olan yasa, var olan her şeye yayılmış doğru akıl tarafından yasaklanan her eylemden sakındığımız bir hayat olarak tanımlanabilmesinin nedeni budur (*Diogenes, FYÖ,* VII 87-88).

Erdem, Stoacı etik anlayışına göre biricik iyidir. İnsan için en temel erdem de bilgeliktir. Bilgelik ise insanın kendisini doğanın ayrılmaz bir parçası olarak görmesiyle ve doğanın seyrine ayak uydurmasıyla elde edilir. *İnsan kendisini dünyanın gidişinden sıyırıp ayıramadığına göre, yapılacak en iyi iş dünyanın gidişini olduğu gibi benimsemektir; olup biten her şeyi tam bir tevekkülle zorunlu ve yararlı kabul etmektir.* Doğanın akışına müdahale etmeye kalkışmak, birtakım sonuçları değiştirmeye çalışmak boşuna olduğu gibi, yanlış olup insanı mutsuzluğa sevk eder. Fakat insan doğal düzene boyun eğerse, dünyanın gidişini olduğu gibi benimserse, kendisini gereksiz sıkıntı ve tedirginliklerden kurtarır. Bilgelik, vuku bulan her şeyi kalben onaylamayı öğrenmekte ve böylelikle de haz ve tutkular karşısında olduğu kadar, acı ve engellenme duyguları karşısında özgür olabilmektedir. Başka bir deyişle, insan için yapılması gereken şey, istikrarsızlık ve dengesizlik kaynağı olan akıldışı veya akla uygun olmayan duygular, tutkular karşısında, bağımsızlığını kazanmaktır. Bu bağımsızlığa giden yol ise bilgelikten geçer. İnsan kendisini bu olumsuz duygulardan kurtarabilirse ya da Stoacıların *apathia* adını

vermiş oldukları duygusuzluk haline ulaşabilirse, bilge insana özgü olan dinginlik, huzur ve mutluluğa kavuşabilir. Zira yalnızca bilge insan rolünün ne olduğunu bilebilir.

Başka bir deyişle, insanın rasyonel olarak düzenlenmiş bir evrendeki durumu, Stoacılara göre, insana birtakım ödevler yükleyip onu ahlaken ve nesnel olarak iyi olanı seçmeye zorlar. Doğru eylemi seçmek erdemi meydana getirir ve kişiyi mutluluğa götürür. Erdemsizlik ise doğa yasasına karşıt, doğanın seyrine aykırı düşen eylemleri seçmekten oluşur. Stoacılara göre, şu halde, dünyada önem taşıyan, mutlak olarak iyi olan tek bir şey vardır: Erdem (*FYÖ*, VII 89). Erdemsizlik ise gerçekten kötü olan tek şeydir. Bu iki uç arasında da insanın istek, arzu ve nefretinin nesnesi olabilecek, hayat ve ölüm, sağlık ve hastalık, haz ve acı, güzellik ve çirkinlik, zenginlik ve fakirlik gibi çok sayıda şey bulunur. Bunların hiçbiri kendi içinde veya kendi başına iyi ya da kötü olmayıp hepsi de insanın ahlaken kayıtsız kalması gereken şeylerdir (*FYÖ*, VII 104-106).

Bunu bize en iyi anlatan Roma döneminin ünlü Stoacı filozofu Epiktetos'tur. Epiktetos, özel bir isim olmayıp, satın alınmış köle ya da uşak anlamına gelir. Gerçek adını bilmediğimiz Epiktetos'un, kaynaklar, milattan sonra birinci yüzyılın ilk yarısında Batı Anadolu bölgesinde bulunan Hierapolis'te esir bir ailenin oğlu olarak doğduğunu, Neron zamanında Roma'ya götürüldüğünü ve Epaphroditos adında kaba ve ahmak bir adama satıldığını bildirir.[90] Rivayete göre, bir gün efendisi hem eğlenmek hem de bir tel parçasını kıvırmak için Epiktetos'un bacağını bükmekteymiş. Epiktetos, bu sırada efendisine, "Böyle bükmeye devam ederseniz, ayağımı korkarım kıracaksınız," demiş. Kölesinin rahatlığı ve soğukkanlılığı karşısında büsbütün hiddetlenip kendini kaybeden adam onun ayağını biraz daha kuvvetli sıkınca Epiktetos'un ayağı kırılmış. Bunun üzerine efendisine dönen Epiktetos, çelikten iradesi ve Stoacıya özgü kayıtsızlığıyla "Size ayağımı kıracağınızı söylememiş miydim?" diye sormuş. Bu olaydan sonra, Epiktetos, hayatı boyunca topal biri olarak yaşamayı sürdürmüştür.

Epiktetos, önce insanın hayvanlarla bazı ortak yönleri olduğunu, fakat insanın kendisini etkileyen şeylerin farkında olmasının, onu hayvanlar karşısında üstün kıldığını vurgular. Sonra da insanın sahip olduğu bu bilgeliğe veya bilinç durumuna dayanarak huzura,

90 A. A. Long, *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*, s. 10.

mutluluğa ulaşabileceğini savunur. Mutluluğun formülünü o, şu sözlerle vermektedir:

> Dünyada olup biten şeylerin bir kısmı elimizdedir, bir kısmı elimizde değildir. Elimizde olanlar düşüncelerimiz, arzularımız, eğilimlerimiz, yani kısaca bize bağlı bütün iyi ve kötü davranışlarımızdır. Elimizde olmayanlar ise mal, şöhret ve yüksek makam gibi genellikle başkalarının tasarrufunda olan şeylerdir. Elimizde olanlar hususunda, tabiatımız gereği hürüz. Hiçbir şey bunlara engel olamaz. Elceğizimizin erişemediği şeylerde ise zayıf ve esiriz, binlerce engelle karşı karşıyayız; bunlar bizi umursamadan olagelirler.
>
> Öyleyse, doğaları gereği köle olan şeyleri özgür, senin dışında olan şeyleri sana tabi sanıyorsan her adımda engellerle karşılaşacağını, bozguna uğrayacağını, kasvetleneceğini, Tanrı'dan da, insanlardan da şikâyet edeceğini aklından ırak etme! Halbuki sen olanları benimser, gayrısını başkalarının iradesine terk edersen, kimse sana istemediğin bir şeyi yaptıramayacağı gibi, istediğin bir şeyi yapmana da engel olamayacaktır. Eğer böyle hareket edersen, kimseden şikâyetçi olmaz, kimseyi suçlamaz, istemediğin bir şeyi yapmak zorunda kalmazsın. Hiç kimse sana kötülük edemez, seni düşman bilemez, acıklı bir şey de gelmez başına.
>
> Büyük nimetlere erişmek istiyorsan, onları elde etmek için çalışmanın yetmeyeceğini, varlığının dışındaki şeylerin bir bölüğünden feragat etmen gerekeceğini, bir kısım şeyleri başka bir zamana ertelemek zorunda kalacağını unutma. Gerçek nimet budur. Fakat bunun yanı sıra servet, makam, mülk elde etmek istiyorsan, bunları ele geçirememe olasılığının yüksek olduğunu bil. Bunların peşinden koşarsan, mutlu olmanı sağlayacak nimetlerden mutlak surette yoksun olursun (Epiktetus, *DS*, 11-12).

Ona göre, insanın elinde olmayan şeylerin bir kısmı doğrudan doğruya kadere, Tanrı'ya bağlıdır. İnsanın Tanrı'dan gelen şeylere katlanmak için yaratıldığını söyleyen Epiktetos'un bu anlayışına göre, insan bir dramdaki aktöre benzer. Dünya ve dünyanın tarihiyle ilgili bu dramda, insan yalnızca bir oyuncudur. Oyuncu oynayacağı rolü seçemez, dekora, oyunun kendisine etkide bulunamaz. Tanrı ya da akıl ilkesidir ki, her insanın bu tarih içinde ne olacağını

belirler. Dünya sahnesinde, bir tiyatro eserindeki oyuncuya benzeyen insan, hiçbir etkide bulunamayacağı şeyler karşısında kayıtsız kalmak durumundadır. Onun kontrol edebileceği tek bir şey vardır: Kendi tavrı ve tutkuları. O, bir başkasına daha iyi bir rol verildiği için kıskançlık duymamalı, makyajı yapan burnunu çirkin gösterdiği için kendisini aşağılanmış hissetmemelidir. Yani, insan kendisine ne verilmişse onunla yetinmeli, erişemeyeceği, sahip olamayacağı şeyler için, açlık, kıskançlık duymamalıdır. Bütün bu duygular onu mutsuz kılar. Öyleyse, yapılması gereken şey, akla uygun olmayan duygular, tutkular karşısında kişinin güçlü olması, bağımsızlığını kazanmasıdır.

> Uzun veya kısa bir piyeste yönetmenin sana verdiği rolü oynamak zorunda kalan bir aktör olduğunu unutma. Eğer senin dilenci rolünde oynamanı münasip görmüşse, rolünü mümkün olduğunca iyi oynamalısın. Eğer bir topal veya prens veya ayaktakımından birinin rolünü oynamanı uygun görmüşse, yine başka türlü hareket etmemelisin. Zira sana düşen verilen rolü iyi oynamaktır. Fakat bu rolü seçmek başkasına aittir (Epiktetus, *DS*, 22).

Başımıza gelen ve felâket zannettiğimiz durumların hepsinin Tanrı'dan olduğunu söyleyen Epiktetos'a göre, ilahi aklın bizim için istediği, bizim kendimiz için istediklerimizden daha hayırlıdır. Bu konuda ilahi adalete güvenmek, ona itiraz ve isyan etmemek gerekir. Çünkü Epiktetos'a göre bizim dışımızdaki dünyada kötü diye bir şey yoktur. Kötülük bizim olaylarla ilgili yorumlarımızdadır. Bu yüzden, biz olayların dilediğimiz gibi gelmesini beklememeli, nasıl geliyorlarsa öyle gelmesini istemeliyiz. İnsan böyle yaptığı takdirde her daim mutlu olur.

> Tanrı'yı suçladığın zaman kendi içine in. O vakit ona hak vereceksin. Niçin kötü insanların senden daha iyi muamele gördüğünü düşünüyorsun. Zengin oldukları için mi? Öyleyse, onların içdünyasını tetkik et, sürdürdükleri hayata bak. Onlar gibi olmak seni müteessir edecektir. Philostorgos'un saadetine imrenen bir delikanlıya şöyle demiştim: "İyi ama Sura ile yatmak ister miydin?", "Allah göstermesin! Onunla yatmaktansa ölmeyi tercih ederim" demişti. "Öyleyse, Philostorgos Sura'ya verdiği şeylere karşılık olarak bir şeyler almışsa, buna niye kı-

zıyorsun? Nefret ettiğin şeylere sahip olduğu için, neden onu mesut sayıyorsun? Sana var olanların en iyisini veren Tanrı hangi hususta sana fena muamele etmiştir. Hikmet servetten daha değerli değil midir? Öyleyse, şikâyet etme! Zira en değerli şeye sahip bulunuyorsun" (*DS*, 136).

Epiktetos, ahlak alanının dışında olup biten şeyler içinde iyi-kötü kavram çifti ile değerlendirilecek hiçbir şey bulunmadığı kanaatindeydi. Ona göre, bize sunulmuş olan sağlık ve zenginliği elde tutmaya gayret etmek elimizdedir, ama bunları elde etmek bizim elimizde değildir. Örneğin, insanın yaşamı kendisine ait değildir; Tanrı'ya aittir. Erdemli insan dış dünyada sahip olduğu elinde olmayan şeyler için onları kaybettiğini söylemez; onları geri verdiğini söyler. Ona göre insanın kontrolü dışındaki her şey ahlakın da dışında olmak durumundadır.

Ölüm, fakirlik ve hastalık korkusunun da insanı alçaltan ve mutsuzluğuna sebep olan unsurlardan olduğunu savunan Epiktetos için ölüm bizatihi kötü değildir, ama onu kötü gösteren bizim ölüm hakkındaki görüşümüzdür. Ona göre, insanlar ölümden, fakirlikten ve hastalıktan korkarsa hem mutsuz olur hem de alçalırlar. İnsanın ölümü her daim göz önünde tutması gerektiğini, bunun da nedeninin, ölümün korkunç bir şey değil de, gerçek olması olduğunu söyleyen Epiktetos, insanın ölümü düşünmediği takdirde, her adımda kırılacağını, incineceğini ya da inciteceğini belirtir. Ona göre, nasıl ki bir insan bir kimseden ödünç aldığı bir şeyi zamanı geldiğinde sahibine iade ediyorsa, emanet olarak tuttuğu canını da sahibine zamanı geldiğinde iade etmesi gerekir.

> Herhangi bir şey konusunda "Onu kaybettim!" deme! "Onu iade ettim" de. Çocuğun mu öldü? Onu geri verdin. Karın mı öldü? Onu da geri verdin. Tarlanı mı elinden aldılar? İşte yine bir iade. "Fakat onu elimden alan kötü bir adamdı" deme. Onu sana veren elin, falanın ya da filanın aracılığıyla onu geri almasının ne önemi var? Onu sende bıraktığı müddetçe, sana ait değilmiş gibi istifade et ondan; tıpkı yolcuların hanlardan yararlanışı gibi (Epiktetus, *DS*, 18).
>
> Her hadisede elimizde olanı yapmalı ve gerisi için sakin ve metin olmalı. Deniz yolculuğuna çıkmak mecburiyetindeyim, ne yapmalıyım? Yolculuğa çıkılacak gemiyi, kaptanı, tayfaları, mevsimi, günü, rüzgârı iyi seçmek; işte elimde olanlar. Denize

> açılır açılmaz dehşetli bir fırtına koparsa, bu benim önceden kestirebileceğim elimde olan bir şey değildir; bu, kaptanın vazifesidir. Gemi batıyor, ne yapmalıyım? Elimde olan neyse, onu yaparım, feryad ü figan etmem, kendimi yiyip bitirmem. Biliyorum ki her doğan ölür, bu belirli bir kanundur. Öyleyse ölüme razı olmam gerekir. Çünkü ben sonsuzluk değilim. Sadece bir insanım; nasıl saat günün bir parçasıysa, ben de bütünün bir parçasıyım. Saat gelir ve geçer, ben de gelir geçerim. Gelip geçmenin biçimi önemli değil: ister sıtmadan, ister suda boğulmadan; hepsi aynı (Epiktetus, *DS*, 90).

Epiktetos, bütün bu düşüncelerle, insan yaşamının nihai amacının bir *apathia*, dışsal ve arızi hiçbir şeyden etkilenmeme, bir içsel huzur hali olduğunu söyler. Bu iç huzuru sağlamaya yönelik bütün çabalar, ona göre, ancak insanın isteklerini yok etmesi veya etkisiz kılması ile amacına ulaşabilir. Onun istek ve arzularla anlatmak istediği ise, zorunlu fiziki ihtiyaçların karşılanması yönünde bir istek değildir. Bu yüzden o dünyadan el etek çekmeyi önermez; tam tersine, o isteklerden vazgeçmeyle, insanın doğasına, yani aklına uygun bir hayat yaşamasını anlatmak ister. Bu, insanın akla aykırı gelişmelerin temelinde yer alan aşırı isteklerden ve tutkulardan kurtularak duygularını kontrolüne alması, acı ve elem verici duygulara kapılmamasıyla olur. Bunu gerçekleştirecek kişi de bilge ve erdemli insandır. Çünkü erdemli insan, Epiktetos'a göre, bu aşırı istek ve ihtiraslardan kurtulmuş olan kişidir. Ona göre, insanı mutsuz kılan şeyler, dünya malına aşırı tamah ve bunları elden kaçırmaktan dolayı yaşanan kızgınlık ve korkulardır. Bundan ancak bir kabullenme, bir razı olma ve şikâyet etmeme durumuyla gerçek bir tevekkülle kurtulabiliriz. İdeallerimiz için özgürlüğümüzü satmamak, ahlaki kişiliğimize zarar vermemek gerekir. Bu yolda, insana en önemli rehber, aklın ya da ruhun ilacı olan felsefedir. Gerçekten de "başına gelen felaketler yüzünden başkasını itham etmek cahilin yapacağı iştir" diyen Epiktetos'a göre,

> eğer hikmeti gerçekten seviyorsak, irademizi hadiselere göre öyle düzenleyelim ki, olan hadiselerden ve olması gerekirken olmayan hadiselerden sürekli hoşnut kalalım. Eğer böyle davranırsak, arzu ettiklerimizden mahrum olmaz, korktuğumuz şeylerle asla karşılaşmayız. Neticede, üzüntüsüz ve endişesiz olarak hemşerilerimizle yaşar, doğal olan ve sonradan pey-

dahlanan bağlarımızı koruruz. Yani baba, oğul, kardeş, hemşeri, koca, komşu, yöneten ve yönetilen olarak el ele, gönül gönüle yaşarız (Epiktetus, *DS*, 101).

Hukuk ve Siyaset Felsefesi

Stoacıların hukuk ve politikayla ilgili görüşleri etik teorilerinden, Stoacı etik anlayışı da metafizikleriyle çok yakından ilişkili olduğu için, esasen varlık görüşlerinden ayrılmaz. Gerçekten de bütün bir evrenin *logos*un yönetimi altında olduğunu, ilahi yasaya tabi bulunduğunu savunan Stoacılık, söz konusu yasayı öncelikle fiziğin yasası, sonra da doğal yasa olarak ilan eder. Stoacı etik, *doğa düzenine uygun yaşamayı, akla veya doğal yasaya göre yaşamak şeklinde ifade ederken, kendi varlığını koruma içgüdüsü, arzu ve egoizmden akla ve bütünüyle başkalarını gözeten bir ilgiye geçişi de ahlaklılık ve erdem olarak ortaya koyar. Bunu yaptığı zaman da insanın biyolojik varoluşunu türün sosyal varlığı üzerinden açıklamaya geçmiş ve hukuk ile siyaseti de etiğe indirgemiş olur*. Çünkü Stoacılar için doğa yasası, sadece etik ile siyaset felsefesinin dayandığı temeli, ana değeri ortaya koymakla kalmaz, aynı zamanda evreni şekillendiren, ona içkin ilahi yasanın ifadesi olarak ortaya çıkar. Aynı içkinliğe manevi yönden katılımı nedeniyle insan da bu yasayı aklının bir gereği olarak bildiği için, onun buyruğu altına girer ve yasanın etik bağlayıcılığı Stoik insanlık idesinin hukuki rehberi haline gelirken,[91] siyasal kozmopolitanizmlerinin temel dayanağını oluşturur.

Gerçekten de doğa yasasının, pozitif hukukun ve bireysel aklın evrensel *logos*la uygunluk içinde bulunduğunu, fizik yasaların, insanların koydukları yasaların ve nihayet aklın yasalarının hep aynı evrensel aklın bir tezahürü veya ifadesi olduğunu öne süren Stoacılar, buradan hareketle bir evrensel kardeşlik düşüncesi anlayışına ulaşmışlardı. Başka bir deyişle onlar, bireysel akılların evrensel ilahi akıldan pay aldığını söylerken, soy, zenginlik, konum ve ulus farklılıklarının insanları birbirlerinden ayırmaya yetmediği yerde, hepsinin aynı evrensel *logos*tan pay almalarının onları birleştirdiği iddiasıyla insanların evrensel eşitliği düşüncesine varmışlardı. Öte yandan Stoacılar, aynı evrensel aklın yasalarına uyan ve aralarında hiçbir ayırım bulunmayan insanların çeşitli devletler halinde ve farklı yasalar altında değil de, evrensel bir devletin tüm insanlara aynı şekilde uygulanan yasaları altında bulunmaları gerektiğini

91 N. Toker-Kılınç, *Ahlak ve Siyaset Kavşağında Hukuk*, s. 26.

söylerlerken dünya vatandaşlığı düşüncesine ulaşmışlardı. Buna göre onlar, insanlar arasında söz konusu olduğu söylenen soyluavam, özgür-köle, Helen-barbar, zengin-yoksul gibi farklılıkların önemli olmadığını söylemişler ve asıl farklılığın evrensel aklın, Tanrı'nın kendilerine çizdiği yazgıyı derin bir düşünüşle kabullenen bilgelerle, yazgıya karşı koyan, karşı gelmek isteyen budalalar arasında olduğunu belirtmişlerdi.

Stoacıların sözünü ettiğimiz hukuk anlayışıyla siyaset felsefelerini en iyi, Stoik felsefeyi Roma koşullarında geliştirerek ifade eden Cicero'da görebiliriz. Felsefesinde öncelikle hukukun ve devletin kökeni meselesini ele alan Cicero, nitekim hukukun kökeninde halkı, gelenekleri, kralları değil, fakat evrensel aklı, doğa yasasını bulmuştu. Ona göre, iyiyi ve kötüyü, doğruyu ve yanlışı ayırt etmenin yegâne ölçütü buydu: "Hukuk, iyiyi emreden, kötüyü yasaklayan, ilahi iradeden çıkarılmış doğru akıldan başka bir şey değildir." Hal böyle olduğundan, yasa koyucunun görevi, genel ve özel arasındaki uyum kuralına göre, doğal yasa veya hukukun belli bir topluma uygulanması olmak durumundaydı.[92]

Aklın, iyinin ve doğrunun temelini atmakla kalmayıp insanın ilâhi ve sosyal yanını da tanımladığını söyleyen Cicero'nun bakış açısından, toplumun kendisi de doğal olmak durumundadır. Ona göre, doğa durumu gerçekte sosyal insanın durumu olup, kendisi de doğal olduktan başka en mükemmel sosyal erdem olan adalet toplumun temelini meydana getirir. "İnsanların bir araya gelmelerinin ilk nedeni, zayıflıklarından ziyade, bir tür doğal toplumsallaşmadır" diyen Cicero'nun bakış açısından toplum ve hukuk, insanlara birlikte ve doğal olarak verilmiştir.

Bununla birlikte, yasanın adil, devleti tanımlayan bu birliğin en iyi, doğanın düzenine en uygun düzen olması için, herkesin katılımını temin etmek, bir mutabakata erişmek gerekir. "Devletin halka ait olduğunu", "halktan anlamamız gerekenin aynı haklarla katılım ve ortak çıkarlar üzerine kurulu bir insanlar topluluğu olduğunu" söyleyen Cicero sadece bir "halk yığını" ile bir devlet arasında ayrım yapmıştı:

> Bir devlet bir halkın mülküdür. Fakat halk herhangi bir şekilde bir araya getirilen insanların bir toplamı değildir; adalet amacıyla bir ittifak ve ortak iyi adına bir beraberlik

92 R. Tokoğlu, "Marcus Tullius Cicero", s. 199.

> içinde bir araya toplanmış büyük sayıda bir insan yığınıdır. Böyle bir beraberliğin ilk nedeni, bireyin zayıflığından çok, doğanın insana ektiği belli bir toplumsal ruhtur. Çünkü insan tek başına yaşayan ya da toplumsal olmayan bir yaratık değildir (Cicero, *DR*, I 25).

Devletin birliği için gerekli olan söz konusu mutabakat, Cicero'ya göre, doğa durumundaki insanın zayıflığının gerekli kıldığı bir tür toplum sözleşmesi olmayıp hukuk temeli üzerinde bir anlaşmadır. O, yasaya gönüllü olarak itaat etmek, toplumda hakların ve görevlerin ahenkli ve eşit bir biçimde dağılımını ve doğal bir hiyerarşi üzerine kurulu sosyal hiyerarşiyi kabul etmek anlamına gelir.[93] Cicero, böylelikle toplumsal hiyerarşiyi kabul etmeyen ve bir tek kişinin ya da vatandaşların bir kesiminin yönetimine dayalı despotizm ve radikal demokrasiyi doğal düzenin dışında bırakır. Bu çerçeve içinde siyasal ve toplumsal olan insan doğası ve gerçeklikle, bu doğal eğilimin hayata geçirilmesini birbirinden ayıran Cicero, hukuksuz topluma da, adaletsiz mutabakata da karşı çıkar.

O, bununla da kalmayıp hukuka dayalı anlaşma veya mutabakata ortak yararı ekler. Doğaya göre doğru olan devlet de zaten doğuşunu borçlu olduğu genel çıkara yönelir. Onun bakış açısından rasyonel yasa, adalet ve ortak yarar, ancak böylelikle, hem doğal ve hem de sosyal düzene göre birbirine sıkı sıkıya bağlanır. Herkesin çıkarı ve sosyal adalet de herkese hak ettiği oranda, malların eşit bir biçimde dağıtılmasından meydana gelir. Burada Roma'ya ve Aristoteles'e özgü hakların formel eşitliğine olduğu kadar, yurttaşların sosyal konumlarına, işlevlerine ve yeteneklerine göre siyasal eşitsizlikleri üzerine kurulu dağıtıcı adalet düşüncesini de dile getiren Cicero'ya göre, bir devlet varlığını ancak, vatandaşları bu nüanslı "eşitliği" kabul ettikleri takdirde sürdürebilir.

Cicero, buradan biri kozmopolitanizmle diğeri de en iyi yönetim biçimiyle ilgili olan iki sonuç çıkartır. Buna göre, bütün insanlar akıl sahibi oldukları için, evrensel doğa yasası hepsine uygulanabilir. Bu bizi, bütün insanların bir birliğini temin eden, insanların akıl olarak eşitliğine dayalı evrensel bir devlet idealine götürür.

93 R. Tokoğlu, "Marcus Tullius Cicero", ss. 199-200.

> İnsan dediğimiz hayvana Tanrı tarafından belli bir ayrıcalıklı mevki verilmiştir; çünkü bu kadar farklı türden ve çeşitten canlı varlık arasında, tüm geri kalanların yoksun olduğu akıldan ve düşünceden pay alan tek varlık, odur. Akıldan daha üstün hiçbir şey olmadığından ve akıl hem insanda hem de Tanrı'da bulunduğundan, insanın ve Tanrı'nın ortak olarak sahip oldukları ilk şey akıldır. Fakat akla ortak olarak sahip olanların, aklıselime de ortak olarak sahip olmaları zorunludur. Ve aklıselim yasa olduğundan, insanların yasaya da tanrılarla ortak olarak sahip olduklarına inanmak zorundayız. Üstelik yasayı paylaşanlar aynı zamanda adaleti de paylaşmak zorundadırlar ve bunları paylaşanların ise aynı devletin mensupları olarak görülmeleri gerekir. Bu yüzden, bütün bu evreni, şimdi, üyeleri tanrılar ve insanlar olan tek bir devlet olarak kavramak zorundayız.
>
> Evreni yöneten tanrısal buyruktur; evren, mensupları hem insanlar hem de tanrılar olan bir şehir ya da devlettir ve her birimiz bu evrenin bir parçasıyız; buradan hareketle, kendimiz için ortak yararı yeğlememiz gerektiği doğal bir sonuç olur (Cicero, *DL*, I 7).

İnsanların pay aldıkları akla dayalı evrensel kardeşliği düşüncesini normatif bir fikir ya da ideal olarak öne süren Cicero, bununla birlikte gerçekçiliği hiçbir zaman elden bırakmaz ve Platon'un *Devlet*'inde örneklenen Grek politik kuramının ütopik yönelimlerine karşı çıkar. Ona göre, en iyi anayasa ve yönetim Platon'un düşündüğü gibi erişilemez bir şey olmayıp Roma'da önemli ölçüde gerçekleşmiştir. Söz konusu en iyi yönetim de monarşi, aristokrasi ve demokrasinin eşsiz bir karışımının meydana getirdiği, çok belirgin olarak istikrarlı ve adil bir yönetim sistemi temin eden, karma bir yönetimdir. O, şu halde cumhuriyeti (*res publica*) *res populi* olarak ve bir halkı da, bir sürü halinde bir araya gelmiş insanlardan ziyade, adalet ve ortak çıkarla ilgili bir mutabakata dayanan insanlar topluluğu olarak tanımlar. Bu tanımın ardından önce bütün diğer yönetimleri insanların haklarına ve çıkarlarına riayet etmedikleri gerekçesiyle eleştirir ve akıl telakkisine, doğal hukuk anlayışına dayanarak aristokratik yönetim biçimini onaylar.[94]

94 R. Tokoğlu, "Marcus Tullius Cicero", s. 200.

3. Septisizm

Helenistik dönemin üçüncü önemli felsefe okulu, Şüpheci Okul'dur. Okulun kurucusu meşhur Pyrrhon'dur. Kurucusunun adından dolayı, septisizm çağlar boyunca Pironizm ya da Pyrrhonculuk olarak anılmıştır. Pek çok kaynakta, antik septisizm başlığı altında özellikle Arkesilaos ve Karnaedes tarafından Akademi şüpheciliğine yer verilmekle beraber, antik felsefe uzmanı kadim kuşkuculuk denilince sadece Pironizmi anlar.[95] Bunun en önemli nedeni, Pironizmin tarihi içinde önemli bir yer tutan Aenesidemos ve Sextus Empirikus'un Akademi şüpheciliğine, septik olmayıp tam tersine dogmatik bir öğreti olduğu gerekçesiyle saldırmış olmalarıdır. Septisizmin kendisi reaktif bir öğretidir, yani varoluşu için eleştireceği birtakım öğretilere bağımlı olmak durumundadır. O, Akademi kuşkuculuğunu da, Stoacılıktan ve diğer felsefe okullarından daha az olmak üzere eleştirir. Öte yandan on yedi ve on sekizinci yüzyılın filozofları septisizmle sadece Pironik geleneği kastederken,[96] antik kaynaklarımız da septisizm başlığı altında yalnızca Pyrrhon'un yolundan gidenlere gönderme yapar (Diogenes *FYÖ* IX 69-70; Sex. Emp., *OP* 1, 7) İşte buna dayanarak antik septisizmi oluşturduğuna inandığımız Pironik geleneğin, üç ayrı dönemde ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi, Pyrrhon tarafından milattan önce üçüncü yüzyılda kurulan ve kendisiyle birlikte öğrencisi Timon tarafından temsil edilen kuşkuculuktur. *Kuruluş dönemi*ni antik Pironizmin tarihinde, öğretiyi birtakım argümanlar üzerinden savunan ve esas olarak Aenesidemos ile Agrippa tarafından temsil edilen *temellendirme dönemi* takip eder. Sonuncu dönem ise Pironizmin, Roma'da kendisine yöneltilen sert eleştiriler karşısında savunulmasından oluşan ve Sextus Empirikus tarafından temsil edilen *savunulma dönemi*dir.

Pironik Kuşkuculuk

MÖ 365 yılında Elis'te doğup yine aynı kentte MÖ 275 yılında ölen ve Büyük İskender'in yanında çıktığı Hindistan seferi dışta bırakılacak olursa bütün hayatını aynı kentte geçiren Pyrrhon'un,

95 Bkz., örneğin J. Brunschwig, "Pyrrhonism", ss. 465-485 ve J. Annas – J. Barnes, *The Modes of Scepticism*.

96 J. Brunschwig, "Pyrrhonism", s. 466.

kaynaklar, hemşerileri tarafından çok sevilen biri olduğunu, öldükten sonra heykelinin dikildiğini anlatır (Diogenes, *FYÖ* IX 61-62). Pironizm üzerine çalışan günümüz yorumcuları, onunla ilgili olarak iki ayrı figür ortaya çıkartırlar. Bunlardan birincisi insan için kesin bilgiye erişmenin imkânsız olduğu iddiasıyla, beşeri bilginin güçsüzlüğüne işaret ederek her görüşü eleştiren saldırgan bir Pyrrhon tasviri ortaya koymaktadır. İkincisi ise daha ziyade içedönük yaşayan, olup bitenleri anlamaya çalışan mütevazı ve oldukça bilge bir kişi resminden oluşur. Daha çok benimsenen yaygın anlayış, bu iki resmi birleştirip sentezci bir yaklaşım geliştirir. Bu yaklaşıma göre, Pyrrhon, bilginin imkânsızlığına işaret etmek suretiyle mutluluğa giden yeni bir yolu keşfetmiş ve böylelikle de etikte bir devrim yapmıştır. Bu yeni mutluluk yolu da, bir şeylere veya mutlak bir iyiye sahip olmaktan ziyade, duygusuzluk veya hiçbir şeyden etkilenmeme, kayıtsızlık, ruh dinginliği, sükûnet (*aphasia*) ve hiçbir şeye bağlanmama benzeri tutumlarla belirlenen bir iç huzuruna erişmekten geçmektedir.

Pyrrhon, Büyük İskender için yazmış olduğu bir şiir dışında, savunduğu septisizmin bir gereği olarak, yazılı hiçbir şey bırakmamıştı. Onun görüşlerini Diogenes Laertios'tan, Sextus Empirikus'tan, milattan sonra ikinci yüzyılda yaşamış ve geniş kapsamlı bir felsefe tarihi yazmış olan Aristokles'le, eserinde pagan düşünürlerden ve bu arada Aristokles'ten geniş kapsamlı alıntılar yapan dördüncü yüzyıl filozofu Eusebio'dan derlemekteyiz. Bunlardan, örneğin, ilkçağ Yunan filozoflarını Aristotelesçi bir bakış açısından ve epistemolojide aklı ya da duyuları temele almaları bakımından sınıflayan Aristokles'e göre, doğru felsefe, aynı anda hem akla ve hem de duyulara dayanan, yani rasyonalizmle ampirizmin sağlam bir sentezini yapan Aristoteles'in felsefesidir (Eusebio, *PE* XIV 17, 9). Öte yandan, Elea Okulu, Megaralılar ve Platon, felsefelerinde, duyulara hiçbir şekilde güvenmeyip yalnızca akla dayanırlar. Oysa Protagoras ve Kireneliler, aklı bir kıyıya atarak yalnızca duyuları temele alır. Söz konusu üç görüşün de meşru birer felsefi bakış açısını temsil ettiğini öne süren Aristokles'e göre, bunlardan yalnızca Aristoteles'in görüşü doğru olup diğer ikisi yanlış görüşlerdir. Fakat felsefesinde ne akla ne de duyulara dayanan Pyrrhon'un bakış açısı veya görüşü, yanlış bir bakış açısı ya da felsefi bir görüş değildir. Pyrrhon'a şiddetle karşı çıkan Aristokles, onun görüşlerini şöyle özetler:

O'nun öğrencisi Timon, gerçekten ve tam anlamıyla mutlu olmayı isteyen insanın şu üç soruyu yanıtlaması gerektiğini söyler: (1) Varolan şeylerin gerçek doğası nedir?, (2) Var olan şeyler karşısında nasıl bir tavır almalıyız?, (3) Benimsenen tavrın sonucu ne olacaktır? Timon'a göre, Pyrrhon şeylerin doğaları gereği, aynı ölçüde belirlenemez, ölçüm ve ayırım kabul etmez olduğunu söylemiştir. Bundan dolayı, algılarımız ve yargılarımız, ne doğru ne de yanlıştır. Öyleyse, ne duyularımıza ne de aklımıza güvenmeli ve herhangi bir tarafa meyletmeden, yargıyı askıya almalıyız. Her şeyle ilgili olarak, onu, inkâr etmek, ya da hem tasdik ve hem de inkâr etmek veya ne tasdik ne de inkâr etmek yerine, tasdik etmek olanağı bulunmadığını söyleyerek, bu tavırda ısrarlı olmalıyız. Bu tavrı benimseyenler için sonuç, önce *apatheia* (yargıyı askıya alma tavrının bir sonucu olarak ortaya çıkan ve hiçbir şeye değer vermemeyle, hiçbir şeyden şöyle ya da böyle etkilenmemeyle, her şeye karşı kayıtsız kalmayla belirlenen kayıtsızlık) ve sonra da *ataraxia* (sükûnet ve ruh dinginliği) olacaktır (Eusebio, *PE* XIV 18, 2).

Aristokles'in bu açıklamasından da anlaşılacağı üzere, Yunan şüpheciliğinin kurucusu olan Pyrrhon görüşlerini ifade etmeye, kendisinden önceki felsefenin temel sorusunu oluşturan "gerçekliğin ne olduğu" sorusunu sorarak başlamıştır. O, bu noktada hem Platon ve Aristoteles'in felsefelerinin ve hem de Sokrates öncesi doğa felsefesinin temelinde bulunan "gerçekliğin, şeylerin doğasının bilinebileceği ve anlaşılabileceği, dünyanın gerçekte ne olduğunun ortaya konabileceği" kabulünü reddedip felsefi spekülasyonun meşruiyetini sorgular. Alıntıdan da anlaşılacağı üzere, ona göre dış gerçeklik bilinemez, zira onun bileşenleri birbirinden ayrılmaz. Varlıkları meydana getiren şeylerin ayırım ve belirleme kabul etmediğini ve dolayısıyla ölçülemez olduklarını, bize onları kavrama, tanımlama imkânı verecek bir hakikat ölçütü bulunmadığını ileri süren Pyrrhon, varlığın insandan bağımsız bir doğası, eşyanın nesnel bir özü olsa bile, bu doğa ya da özün bilinemeyeceğini savunur. Bu durumda varlığın kendisinden çıktığı kaynağın su mu yoksa hava mı olduğu, bir mi yoksa çok mu olduğu, eşyanın atomlardan mı meydana geldiği yoksa İdealardan pay almakla mı oluştuğu, ruhun ölümlü yoksa ölümsüz mü olduğu soruları yanıtlanması imkânsız sorulardır.

O, işte bu temel üzerinde varlığın veya doğanın yapısı itibarıyla kompleks, belirsiz ve ölçülemez olduğunu söylerken, görünüşle gerçeklik arasında bir ayrım yapmışa benzer. Bu durumda, onun tezi gerçekliğin, eşyanın nihai bileşenlerinin bilinemeyeceğiyle ilgili bir yönüyle metafiziksel, daha büyük bir bölümüyle epistemolojik bir tez haline gelir. Nitekim kaynaklar, onun, "Balın gerçekte tatlı olduğunu iddia etmiyorum, fakat tatlı göründüğünü teslim ediyorum," dediğini belirtir.[97] Buradan da anlaşılacağı üzere, Pyrrhon bir şeyin görünüşüyle bir şeyin zihinden bağımsız varlığı, algılandığı şekliyle nesne ve beşeri deneyimden bağımsız olarak var olan nesne, öznel deneyim ve nesnel gerçeklik ve bu arada, "Bal tatlıdır (*esti*)" önermesiyle, "Bal tatlı görünmektedir (*phainesthai*)" önermesi arasında bir ayırım yapmıştır. Pironik bakış açısı, fenomeni, yani bir kişinin öznel deneyimiyle ilgili bir yargıdan başka bir şey olmayan ikinci önermeyi kabul edip söz konusu duyu önermesini eylemin temel ölçüsü haline getirirken, balın kendisi, yani algısal bir nesne üzerine olan birincisini "Bal tatlı değildir" önermesinden daha doğru bir önerme olarak görmez.[98] O, şeylerin gerçek doğası bilinmediği için, onların özellikleriyle ilgili öznel deneyimlerin nesnenin bizzat kendisinin doğru bir temsil veya tanımını verdiklerinin söylenemeyeceğini, bu tür deneyimlerin doğru veya yanlış olmadıkları dikkate alınırsa, bizden bağımsız balın gerçekten tatlı olduğunu öne süremeyeceğimizi iddia etmektedir. Ona göre, ikinci önerme nesnenin deneyimden bağımsız özellikleri hakkında bir iddiada bulunmadığı, fakat yalnızca nesnenin tecrübe edilen bir niteliği hakkında olduğu için doğrulanabilir ve dolayısıyla kabul edilebilir bir önermedir.

Bundan dolayı, Pyrrhon ya da gerçek bir septiğin her şeyden şüphe ettiğini, hiçbir şeyi kabul etmediğini söylemek doğru olmaz; zira o, görünüş veya fenomenlerden kuşku duymaz. Nitekim Timon, "her yerde görünüşlerin hüküm sürdüğünü"[99] belirtirken, Diogenes Pironistlerin "biz, görünenin gerçekten var olduğunu kabul etmeksizin, yalnızca gözle görülen olguyu kabul ediyoruz" dediklerini söyler ve hemen arkasından da şunları ekler:

> Biz (Pyrrhoncular), ateşin yaktığını algılıyoruz; fakat yakmanın onun doğasını meydana getirip getirmediğine gelin-

97 74. fragman; aktaran Charlotte L. Stough, *Greek Scepticism*, s. 21.
98 C. L. Stough, *Greek Scepticism*, s. 21.
99 69. fragman; yay. F. D. Caizzi, *Pirrone Testimonianze*, Napoli, 1981, s. 61.

> ce, yargıyı askıya alıyoruz. Bir insanın hareket ettiğini ve yok olup gittiğini görüyoruz; fakat onun bunu nasıl yaptığını bilmiyoruz. Biz, yalnızca fenomenlerin gerisindeki bilinemez tözü kabul etmeye karşı çıkıyoruz (Diogenes *FYÖ* IX 104).

Görünüşlerin gerisindeki gerçekliğin bilinemeyeceğini söyleyen Pironik felsefe, şu halde, görünüşlerin, gözle görülür olguların yol rehberliğini benimsemiştir.

Görünüşlerin gerisindeki gerçeklik bilinemeyeceğine, bu gerçekliğe ulaşmanın daha önce kabul edilmiş olan aracı olarak akıl devre dışı kaldığına ve bu durumda geriye sadece fenomenlerle bu fenomenleri algılayacak duyu-organları kaldığına göre, ortaya önce rölativizmin sonra da septisizmin çıkması kaçınılmazdır. Yani varlıkla veya şeylerle ilgili olarak, onlar farklı kişilere farklı görüneceklerinden farklı temsiller gündeme gelir. Sonuç olarak belli koşullar altında veya belirli ilişkiler içinde "tatlılık" özelliğine sahipmiş gibi görünen bir şeyin, gerçekte veya bizatihi kendi içinde bu özelliğe sahip olup olmadığı söylenemez.

Nitekim Pyrrhon, insanların yalnızca şeylerin kendilerine nasıl göründüğünü bilebileceklerini, aynı şeylerin farklı insanlara farklı göründüğünü ve bizim bu görünüşlerden hangisinin doğru olduğunu, hangi insanın haklı olduğunu söyleyemeyeceğimizi savunmakla kalmaz, her konuda, birbirine çelişik iki argüman veya düşünce ileri sürülebileceğini ileri sürer. Pyrrhon kesin bilgiye veya mutlak hakikate erişilemeyeceğini, bir konuda doğru bir görüşe dahi ulaşılamayacağını savunur. Bu yüzden bilge kişiye düşen şeyin, görünüşün gerisindeki gerçeklik üzerine konuşmak, varlığın İdealardan ya da madde ve formdan meydana geldiğini söylemek yerine, bu türden anlamsız spekülasyonlardan vazgeçmek ve hiçbir konuda hüküm vermeyerek yargıyı askıya almak olduğunu belirtir. Bilge kişi, hiçbir şey hakkında, onun belirli bir şey olduğunu söylememeli, "o böyledir" demek yerine, "bana böyle görünmektedir" ya da "böyle olabilir" demelidir. Septisizm, şu halde hiçbir konuda hüküm vermemek (*epokhe*) gerektiğini öne sürer. Söz konusu yargıyı askıya alma tavrının Pyrrhon'a göre, yalnızca teorik değil, fakat pratik bir anlamı vardır. *Epokhe*, aynı zamanda her türlü değer biçmeden kaçınmak ve dolayısıyla nesnelerin kendisine yönelmiş her türlü istek ve arzudan uzak durmak demektir.

Phyrrhon, aynı septisizm ve yargıyı askıya alma tavrını, şu halde, değerler alanına da yansıtmıştı. Hiçbir şeyin kendi içinde

güzel ya da çirkin, doğru ya da eğri olmadığını, en azından bizim onun güzel ya da çirkin olduğundan emin olma imkânımız bulunmadığını söyleyen Pyrrhon'a göre, doğası itibariyle iyi ya da kötü olan hiçbir şey yoktur (*FYÖ* IX 101). O, dışımızdaki şeylerin bizim açımızdan en küçük bir farklılık yaratmaması gerektiğini, neyin iyi, neyin kötü olduğu konusunda belli bir görüşe sahip olmamanın sıkıntı ve güçlüklerden kurtulmanın en önemli yollarından biri olduğunu savunmuştu. Çünkü ona göre, şeyler arasında ayırım yapmak, bazılarını iyi, bazılarını kötü olarak sınıflamak birtakım nitelikleri nesneleştirmekten başka bir şey olmayıp insanın kendi kendisi için birtakım engeller yaratmasına yol açar. Nitekim Pyrrhon, insanların kendi hatalarından dolayı mutsuz olduklarını; iyi olduğunu sandıkları bir şeyden yoksun oldukları ya da sahip olduklarında, onu yitirmekten korktukları için acı çektiklerini, kendilerinde kötü olduğuna inandıkları bir şey bulunduğu için umutsuzluğa kapıldıklarını söylemiştir.[100]

Buradan da anlaşılacağı üzere, teorik alanda septik bir tutum benimseyen Pyrrhon, pratik alana geçtiğinde dogmatik bir tutum takınır. Nitekim o, şeyler arasında bir ayırım gözetmeme, her konuda yargıyı askıya alma tavrının sonucunda, ortaya hiçbir şeye değer vermeme, hiçbir şeye bağlanmama (*astorgia*), mutlak bir kayıtsızlık ve aldırmazlık (*adiaphora*), hiçbir şeyden şöyle ya da böyle etkilenmemeyle (*apatheia*) belirlenen bir sükûnet ve ruh dinginliği halinin çıkacağını söyler. Pyrrhon'a göre, şüphenin nihai hedefi, tam bir duygusuzluğa karşılık gelen, bu iradesizlik, aldırmazlık ve dinginlik halidir. Ona göre, septik felsefe insanı bu şekilde mutluluğa götürebilir, zira bu felsefe insana varlığın bilgisinin olamayacağını göstermekle, bu tür bir bilgiyi, varlık üzerine spekülatif tartışmayı anlamsız hale getirir, bilginin imkânsız olduğunu gösterirken de insanı boş kuruntulardan kurtarır. Ona göre, ölümün ne olduğunu bilmediğimize ve aynı şekilde ölümden sonraki yaşam hakkında bir bilgimiz olamayacağına göre, ölümden hiç korkmamamız gerekir. Çünkü insan bilmediği ve bilemeyeceği şeylerle ilgili olarak korku ve tedirginlik içinde olamaz. Bilgi mümkün olmadığı için, insan bilgilenmek amacıyla araştırma yapmaz ve kendisini zahmete sokmaz. İnsan için her bakımdan rahatlatıcı ve huzur verici olan bu duruma, Pyrrhon, ruhsal huzur ve sükûnet anlamına gelen *ataraxia* adını vermiştir.

100 V. Brochard, *Les Sceptiques grecs*, Paris, 1986, s. 58.

Buna göre bilginin imkânıyla ilgili bir öğreti olan ve dolayısıyla epistemolojik bir değer taşıyan Pyrrhoncu septisizm, Helenistik döneminin diğer felsefeleri gibi, son çözümlemede pratik, ahlaki bir öğreti niteliğini kazanmıştır. Başka bir deyişle, Pyrrhon'da, şüphe bir amaç değil de ölçülülük, bilgelik ve mutluluğun bir aracıdır.[101] Yani, Pyrrhon'un söz konusu septisizminde amaç, *epokhe* (yargıyı askıya alma) değil de, *apatheia* ve *ataraxia*dır. Onun etiği, amacı mutluluk olan ve mutluluğu da insanın bir şeylere sahip olmasından ziyade, olduğu şeye, belli bir şekilde eylemesine, varolma tarzına, kendi kendisiyle olan ilişkisine bağlayan bir etik anlayışıdır. Nitekim hemşerilerinin, oldukça mütevazı bir biçimde, hatta yoksulluk içinde yaşayan Pyrrhon'un heykelini dikmiş olmaları, onun görüşlerinin pratik karakterini, kendisinin bilgeliği ve yaşayışıyla hemşerilerine ahlaki bakımdan yol göstermiş olduğunu ifade eder. Pyrrhonca bilgelik, insanlara hemen her şeyin boşluğunu ve değersizliğini gösteren, onları dünyadaki varlıklarını, sıradan yaşantılarını aşmaya zorlayan bir bilgeliktir. Bu durum yine Laerteli Diogenes'in "Pyrrhon'un bir Hintlinin, hocası ve arkadaşı Aristarkhos'a yönelik, kendisi sarayda krallarla vakit geçirir, gününü gün ederken, başka insanlara neyin iyi olduğunu asla öğretemeyeceğiyle ilgili eleştirisinden çok etkilendiğini" (*FYÖ* IX 63) ifade eden anlatımıyla uygunluk göstermektedir. Diogenes ayrıca, Timon'un hocası Pyrrhon için şunları söylediğini aktarmaktadır:

> Ey aziz Pyrrhon, bilmek istediğim şey şu. Yalnızca bir insan olan sen, nasıl olup da bu kadar sade ve sakin bir hayat sürebiliyorsun? Nasıl olup da bir Tanrı gibi insanlara yol gösterebiliyorsun? (*FYÖ* IX 65)

Phyrrhon'un görüşünün söz konusu pratik karakteri, aynı zamanda onun mizacının da iyi bir ifadesidir. Septisizm, genellikle hastalıklı bir insana, paranoyak bir kimseye, güvensiz bir ruha özgü bir tavır ya da görüş olarak bilinir. Oysa bu, Pyrrhon için kesinlikle geçerli değildir. O, gerçek anlamda bilge bir kişi gibi görünmektedir. Pyrrhon'un bir filozof olarak tek ve en önemli farklılığı, varlığı ve bilgiyi ikinci plana atarak, insanı, onun ahlakı ve mutluluğunu temele alan tavrıdır. O, felsefede insanı ön plana çıkartırken,

101 C. Waddington, *Pyrrhon et le Pyrrhonisme*, s. 224 ve H. W. Ausland, "On the Moral Origin of Pyrrhonian Philosophy", s. 375.

hiç kuşku yok ki varoluşsal bir kaygıyla insanın zavallılığından, insanın yaşadığı hiçlik duygusundan etkilenmiştir. Nitekim "Pyrrhon'un, insanların tutarsızlığı, değersizliği ve çabalarının sonuçsuzluğuyla ilgili olarak çok şey yazan Homeros'a büyük bir saygı beslediğini" söyleyen Diogenes, onun *İlyada*'da geçen ve insanın durumunu, ağaçlardan dökülen yapraklara benzeten bir dizeyi dilinden hiç düşürmediğini yazar (*FYÖ* IX 67). İnsanın çözülüşünü, zavallılığını tanıyan Pyrrhon, Büyük İskender'in ve bu arada Hintli bilgelerin şahsında, insanın gücünü ve büyüklüğünü de tanımıştır. Ordusuyla bir çırpıda Makedonya'dan Orta Asya'ya uzanan Büyük İskender, Pyrrhon'u bir insanın tanrılaşması için daha ne yapması gerektiği, mümkünle imkânsız arasındaki sınırın nerede olduğu sorularını sormak zorunda bırakmıştır.[102] Pyrrhon, yine Hint bilgelerinden çileciliği öğrenmiş, dünyanın boşluğu düşüncesi için gerçek bir destek sağlamıştır.

Buna göre, felsefede nihai ve en yüksek hedefin *apatheia* ve *ataraxia* olduğunu söyleyen filozof içe kapanık, soğukkanlı ve hatta duygusuz tavrıyla, önemli olan her şeyin kişinin kendi içinde olup bittiğini göstermek istemiştir. Teoriyle pratik arasında bir koşutluk olmasına özen gösteren Pyrrhon, amaca uygun bir biçimde, çileciliğin yoluna başvurmaktan da çekinmeyerek, mutlak bir aldırmazlık hali içinde olmuştur. Diogenes, onun fırtınaya yakalanmış bir teknede, güvertedeki diğer yolcuların panik ve korkuyla kıvrandıkları yerde, rahat, sakin durduğunu ve diğer yolculara, bir şeyler yemekte olan küçük bir domuzu göstererek, bilge kişinin tavrının bu şekilde olması gerektiğini söylediğini anlatır (*FYÖ* IX 68). Geçirdiği ameliyatlar karşısında dayanıklılığını ve metanetini koruyup acılarını gizleyen ve genellikle yalnız yaşayıp fırsat buldukça kalabalıklardan uzaklaşan Pyrrhon, sorular üzerine "iyi bir insan olmanın yolları üzerinde düşündüğü" yanıtını vermiştir.

İkinci Dönem Şüphecilik: Aenesidemos

Şüpheciliğin, Pyrrhon'da olduğu gibi, temelde etik bir öğreti olarak değil, fakat bilgiyle ilgili profesyonel bir felsefe akımı olarak gelişimi, daha ziyade MÖ 80 yılıyla MS 130 yılları arasında kalan tarihsel dönemin belli bir kesitinde yaşamış olan Aenesidemos ve milattan sonra birinci yüzyılda yaşamış Agrippa eliyle olmuştur. Pironik septisizmi temellendirmeye, ona teorik bir çerçeve kazan-

102 Bkz., Marcel Conche, *Pyrrhon ou l'Apparance*, Paris, 1983, s. 64.

dırmaya çalışmış olan bu iki filozof, yargıyı askıya almayı zorunlu kılan argümanlar geliştirmişlerdir.

Aenesidemos, Pironizmi bütün epistemolojik unsurlarıyla kabul eder. Bu yüzden onun şüpheci duruşunu temellendirmek amacıyla, "çatışan görünüşlerden hareket eden argüman türü" olarak geçen birtakım septik argümanlar (*tropoi*) geliştirir. Onun sözünü ettiğimiz argümanları toplam on tanedir. Bunlardan ilk dördü hüküm özneyle, yedinci ve onuncusu yargılanan nesneyle, beş, altı, sekiz ve dokuzuncusu ise aynı anda hem yargılayan özne ve hem de yargılanan nesneyle ilgilidir. Bu argümanları, Sextus Empirikus, *Pironizmin Ana Hatları* adlı eserinde şu şekilde takdim eder:

> Bu karşıtlıklara ilişkin olarak daha açık seçik bir fikir edinebilmek için, yargıyı askıya alma sonucu doğuran nedenleri ekleyeceğim. Bununla birlikte, onların ne sayısı ne de gücüyle ilgili olarak herhangi bir değerlendirmede bulunacağım; onlar yeterince güçlü olmayabilir ve sayıları benim belirttiğimden daha fazla olabilir.
>
> Eski şüpheciler, normalde, yargıyı askıya alma sonucu doğurduğuna inandıkları on tane neden iletmişlerdir. Bu kanıtlardan birincisi, hayvanlar arasındaki farklılıklara, ikincisi insanlar arasındaki farklılıklara, üçüncüsü duyu-organlarının farklılık gösteren kuruluşlarına, dördüncüsü koşullara, beşincisi durumlara, aralık ve yerlere, altıncısı karışımlara, yedincisi var olan şeylerin nicelikleriyle hazırlanışlarına bağlı olan, sekizincisi görelilikten türeyen, dokuzuncusu sık ya da seyrek oluşumlara, onuncusu yaşam biçimleri, gelenek ve yasalara, dogmatik kabullere ve bu arada, efsanelere duyulan inanca bağlı olan kanıttır (*OP*, I 35-39).

Birinci Argüman: Sextus Empirikus'un açıklamasından anladığımıza göre, Aenesidemos'un birinci argümanı, hayvanlar arasındaki farklılıklarla ilgilidir. Argüman, hayvan türlerinin, sırasıyla üreme tarzlarındaki, fiziki oluşum ya da yapılarındaki ve nihayet yeme içme tarzlarındaki ayrılıklardan dolayı farklılık gösterdiğini dile getirir. İşte bu farklılıklardan dolayı, hayvanlar aynı nesnelerden farklı izlenimler alırlar (*OP*, I 40-49; *FYÖ* IX 79-80). Başka bir deyişle, hayvanların doğuş, büyüme, gelişme ve fiziki yapılarındaki farklılıklar, onların duyu algılarında da farklılıklara, farklı görünüşlere yol açar. Örneğin görme duyusunu ele alacak olursak, hay-

vanların gözleri, şekil, büyüklük ve renk itibarıyla farklılık gösterir. Bazılarının gözleri küçük, bazılarınki büyük, bazılarınınki parlak, bazılarınınki karanlıktır; onların gözbebekleri de farklılık gösterir. Buradan çıkartılan sonuç, köpeklerin, balıkların, aslanların ve ağustosböceklerinin aynı nesnelere ilişkin olarak farklı izlenimlere sahip oldukları, onların aynı nesneleri aynı şekil ya da büyüklükteki nesneler olarak görmedikleridir.

Görme duyusu ile ilgili sonuç, diğer duyu-organlarına genellenir. Örneğin köpekler insanlardan daha iyi koku alır, şahinler de daha iyi görür:

> Aynı argüman diğer duyular için de geçerlidir. Dokunma duyusunun, kabuğu olan hayvanlarda, teni açıkta olan hayvanlarda, dikenli hayvanlarda ve tüylü hayvanlarda nasıl olup da aynı izlenimleri doğurduğu söylenebilir? Kulak boruları oldukça dar olan hayvanlarla oldukça geniş olan hayvanlar veya kulakları saçla örtülü olan hayvanlarla, kulakları açıkta olan hayvanlar nasıl olur da tam olarak aynı sesi duyar? Biz de aynı sesten kulaklarımızı tıkadığımız zaman başka, normal bir biçimde işittiğimiz zaman başka etkileniriz.
>
> ... Bazı hayvanların dilleri düz ve kuru, diğerlerininki daha ıslak olduğu için, aynı durum tat almanın nesneleri için de geçerlidir (*OP*, I 50-52).

Bu durumun, Aenesidemos'a göre, haz ve acı için de geçerli olduğunu söylemek gerekir. Buna göre, hayvanların kendilerine keyif veren, hoşlarına giden, onlar için yararlı olan şeylerin peşinden koştukları, buna karşın hoşlarına gitmeyen, kendilerine zarar veren şeylerden uzak durdukları herkes tarafından kabul edilen bir olgudur. Bununla birlikte, aynı şeyler, bazı hayvanlara keyif verip onların hoşuna giderken, diğerlerinin hoşuna gitmez. Haz ve acı, varlığın bizatihi kendisiyle değil, fakat görünüşüyle ilgili olduğundan, yani haz ve acı hayvanların var olanlarla ilgili izlenimlerinden türetildiği için bir hayvanın hoşuna giden şey başka bir hayvanın hoşuna gitmeyebilir.

Aenesidemos, daha sonra farklı duyu-algısı veya izlenimlere sahip olan farklı hayvan türlerinden birini ya da diğerini ön plâna çıkartma, bu türün izlenim ya da algılarını temele alıp ölçüt yapma ve temele alınan bu algıların gerçekliğin doğasını açığa vurduğunu düşünme imkânı bulunmadığını söyler. Örneğin, bizim kendimizi,

insan türünü tercih etmemiz, diğer hayvan türlerinden farklı ve üstün olduğumuzu savunmamız söz konusu olamaz; olursa eğer, bu bizim yansız olmadığımız anlamına gelir. Hoş zaten, insanın diğer hayvan türleri karşısında bir üstünlüğü, bir farklılığı ya da ayrıcalığı olamaz, çünkü insanı diğer hayvan türleri karşısında üstün kılan öğe olan akıl, septikler tarafından devre dışı bırakılmıştır.

İkinci Argüman: Aenesidemos'un ikinci argümanı (*OP*, I 79) birincisinin bir devamı gibidir. Buna göre, tıpkı hayvan türleri arasında farklılıklar bulunması gibi, aynı tür içindeki bireyler de birbirlerinden farklılık gösterirler ve bu durum farklı bireylerde farklı görünüşlere yol açar. Başka bir deyişle, hayvan türleri arasında, bir türün, yani insanların epistemolojik bakımdan bir üstünlüğü ya da ayrıcalığı olduğunu kabul etsek bile, insanlar birbirlerinden ruh ve beden, mizaç ve karakter bakımından farklılık gösterip farklı izlenim veya görünüşlere sahip olurlar.

Burada, Aenesidemos, tüm Yunan filozofları gibi, insan varlığının iki bileşenden meydana geldiğini öne sürer. İnsanlar, hem bedensel ve hem de ruhsal olarak farklılık göstermektedir. Bu farklılıkların temelinde ise insan bedeninde yer alan dört sıvının farklı oranlardaki karışımları bulunmaktadır. Buna göre kuşkucular, meşhur Yunanlı tıp bilgini Galenos tarafından öne sürülmüş ve Antik Yunan'daki pek çok hekim tarafından kabul edilmiş olan dört sıvı teorisini kabul ederler. Bu teoriye göre, insan sağlığı dört vücut sıvısı arasındaki dengeye bağlıdır. Bu dört vücut sıvısından ikisi, kan ve safra gibi gerçekten var olan iki sıvı, buna karşın ikisi de hipotetik bir nitelik arz eden ve *melaina khole*'yle *phlegma* diye adlandırılan kara safra ve irinli iltihap ya da balgamdır. Aenesidemos'a göre, insanların yalnızca sağlıklarının değil, fakat bedensel şekil ya da farklılıklarının temelinde, bu dört sıvının farklı karışımı ya da oluşturduğu denge vardır. Bundan dolayı, örneğin Hintlilerin burunlarıyla, İskitlerin burunları birbirlerinden şekil olarak farklılık gösterir; bu ise onların farklı koku almalarına ve aynı nesneyle ilgili olarak değişik, hatta karşıt görünüşlere sahip olmalarına neden olur (*OP*, I 80).

Dört sıvının farklılık gösteren denge ya da karışımı, yalnızca uluslar arasında değil, fakat aynı ulusa mensup insanlar arasında da farklılıklara neden olur, bireylerde onların kendilerine özgü özelliklerin doğuşuna yol açar. Diogenes de aynı konuda, şunları yazmaktadır:

Örneğin, İskender'in uşağı olan Demofon gölgede sıcaklık hissetmekte, güneşte üşümektedir. Aristoteles'e göre, Argoslu Andron susuz Libya'dan hiç su içmeden geçermiş (*FYÖ* IX 80-81).

Üçüncü Argüman: Bedensel farklılıklardan ruhsal farklılıklara geçiş kolaydır, zira beden ruhun aynası veya kopyasıdır. Bundan dolayı, insanlar arasında nasıl ki bedensel farklılıklar varsa, aynı şekilde ruhsal veya psikolojik farklılıklar vardır. Ve bu farklılıklar, insanların farklı şeylerden tat almalarına, farklı şeylerden nefret etmelerine yol açar. Bu argümanda, dogmatik diye nitelediği filozof ve bilim adamlarının görüş ve araştırmalarına dayanan Sextus şunları söyler:

İnsanlar arasında beden bakımından böylesi bir değişme olduğuna göre, o zaman insanların birbirlerinden ruhları itibariyle de farklılık göstermeleri muhtemeldir; zira fizyonomi biliminin de gösterdiği gibi, beden ruhun bir tür aynasıdır.

İnsanların düşünme tarzları arasındaki büyük, hatta sonsuz farklılıkların en büyük göstergesi, dogmatiklerin çeşitli konularla ve özellikle, kişinin neyi seçip, neden uzak durmaları gerektiğiyle ilgili önermelerindeki karşıtlıktır.

Seçim ve istikrah, öyleyse, haz ve acıda, haz ve acı da algı ve görünüşte bulunduğu için, o zaman aynı şeyleri bazı kişiler seçip, diğerleri onlardan uzak durdukları zaman, bu kişilerin aynı şeyler tarafından aynı şekilde etkilenmedikleri sonucunu çıkarsamak bizim için mantıklı olur (*OP*, I 85-87).

Septik görüş, aynı cins içinde bulunan türler arasındaki farklılık ya da ayrılıklarla aynı tür içindeki bireyler arasındaki farklılıklardan sonra, üçüncü argümanda aynı bireyin duyuları arasında söz konusu olan farklılıkları ele alır. Buna göre ampirik bir bakış açısından hareket eden şüpheci, doğal olarak insanların var olan şeyleri beş duyu aracılığıyla algıladığını, farklı duyuların, farklı hatta karşıt görünüş veya izlenimlere yol açtıklarını, nesneleri karşıt niteliklere sahipmiş gibi gösterdiklerini dile getirmektedir. Örneğin resimler, görme duyusuna girinti ve çıkıntılara sahipmiş, dokunma duyusuna ise sahip değilmiş gibi görünür. Yine, bal dile hoş, gözlere kırmızı ya da düz, dokunma duyusuna vıcık vıcık görünür. Aynı şey parfüm için de söz konusudur; o koku alma duyusuna hoş, tat alma duyusuna acı görünür (*OP*, I 92-93).

Buna göre, farklı duyu-algıları ya da görünüşlerin ortaya çıkışının bir sonucu olarak, var olan nesnelerin duyuların gösterdiği bütün bu niteliklerin bir toplamı olduğunu düşünürüz. Aynı bal tatlılık, düz olma, kırmızılık ve yumuşaklık gibi niteliklere sahip gibi görünmektedir. Bununla birlikte, görünüşü aşıp gerçekliğe ulaşma imkânımız bulunmadığı için, balın tam tamına bu niteliklere mi, yoksa daha azına veya fazlasına mı sahip olduğunu bilemeyiz. Onun yalnızca bir ya da iki niteliği olabileceği gibi, birçok niteliği de olabilir. Bununla birlikte, bilgimiz duyu ya da deneyimle sınırlandığından dolayı, bunu bilmek bizim için söz konusu değildir. Gerçekliğin kendisine, balla ilgili görünüşleri aşarak balın gerçek doğasına ulaşmak mümkün olmadığından, bir kez daha çıkan sonuç, nesnelerin gerçek doğasıyla ilgili olarak yargıyı askıya almak gerektiği sonucudur.

Dördüncü Argüman: Bu argüman da üçüncü argüman ikinciden, ikincisi birinciden nasıl çıkıyorsa, aynen o şekilde üçüncü argümandan çıkar. Buna göre, üçüncü argümanda duyular arasındaki farklılıklara geçen septik düşünürler, dördüncü argümanda, tek bir duyuda değişen koşullara bağlı olarak ortaya çıkan farklı görünüşleri, karşıtlıkları gündeme getirirler. Kişinin, yargılayan öznenin duyumunu, algısal deneyimin niteliğini büyük ölçüde belirleyen öznel koşulları ortaya koyan argümanı, Sextus Emprikus şöyle ifade eder:

> Bu, "durum"larla koşulları anlatmak istediğimiz takdirde, adını durumlardan alan argümandır. Söz konusu argüman, doğal hallerde ya da doğal olmayan durumlarda, uyanıkken veya uyku halinde; yaşa, hareket ya da sükûnet halinde olmaya, nefret etme ya da sevmeye, ihtiyaç içinde veya doymuş, içkili ya da ayık olmaya, daha önceki koşullara, güvenli ya da korkak, sıkıntılı veya sevinçli olmaya bağlı olarak gelişir. ...
>
> Uykuda ya da uyanık olmaya bağlı olarak, farklı görünüşler ortaya çıkar. Uyanık olduğumuz zaman, şeyleri uyuduğumuz sırada gördüğümüz tarzdan, uykuda olduğumuz zaman da, uyanık olduğumuzda gördüğümüzden farklı bir şekilde görürüz; bu nedenle, nesnelerin varlığı ya da yokluğu, mutlak değil de, göreli –uykuda ya da uyanık olmaya göreli– hale gelir. ... Görünüşler, yaşa bağlı olarak da farklılık gösterir. Aynı hava yaşlı insanlara soğuk, gençlere ılık; aynı renk yaşlılara soluk, fakat gençlere canlı görünür. ...

> Nesneler, hareket veya sükûnet halinde olmaya bağlı olarak da farklı görünür. ... Yine sevme ya da nefret etmeye bağlı olarak, başkaları domuz etini büyük bir keyifle tüketirken, bazı insanlar aynı et karşısında aşırı bir tiksinti duyarlar. ...
>
> Sevgilileri çirkin olan pek çok insan, sevgilisinin çok çekici olduğunu düşünür. Aç ya da tok olmaya bağlı olarak da, aynı yemekler aç olan birine çok tatlı görünürken, tok birine tatsız gelir (*OP*, I 100-109).

Buna göre Aenesidemos, hastalık veya sağlığın, uyku veya uyanıklığın, gençlik ya da yaşlılığın, hareket veya sükûnetin, açlık ya da tokluğun, sarhoşluk veya ayıklığın izlenim ya da algıların niteliğini belirlediğini, dolayısıyla bir kez daha karşıt görünüşlerin ortaya çıktığını gösterir. O, burada da izlenimleri ölçme, izlenimlerimizin doğruluğunu, bu öznel hal ya da durumlardan bağımsız olarak saptama imkânı verecek nesnel bir ölçüt ya da standart bulunmadığı için,[103] bizim görünüşlerle yetinip nesnelerin gerçek doğasıyla, gerçekliğin kendisiyle ilgili olarak yargıyı askıya almamız gerektiğini ifade etmektedir.

Beşinci Argüman: Aenesidemos, "durum, aralık ve yerlere bağlı olan" beşinci argümanla birlikte, en sonunda algılayan ya da yargılayan özneden, nesneye geçer. Bu argümanla anlatılmak istenen şey şudur: Öznenin daha doğru ve dakik izlenimler elde etmesini, görünüşleri aşıp gerçekliğin kendisine ulaşmasını engelleyen öznel koşulları aşabilsek bile, gözlemleyen özneden bağımsız olup algılanan nesneden kaynaklanan ve nesnenin gerçek doğasını gizlerken, yargıyı askıya alma sonucu doğuran farklı veya karşıt görünüşler vardır. Buna göre, tıpkı özne gibi, nesne de kendisini çevreleyen koşullardan etkilenir. Algılanan nesneler, algılayan özneyle aralarında bulunan mesafeye bağlı olarak farklı görünüşler sergilerler. Aynı gemi uzaktan küçük ve hareketsiz, yakından büyük ve hareket halinde görünür. Yine argümanın belirttiğine göre, aynı kule belli bir uzaklıktan bakıldığında yuvarlak, yakından bakıldığında kare şeklinde görülür. Bulundukları yere bağlı olarak da nesnelerin farklı görünüşlerinden söz edilebilir. Buna göre, mum ışığı, gündüz sönük, akşam karanlığında parlak görünür. Aynı sopanın, suda eğri, suyun dışında doğru göründüğü söylenir. Yumurtalar, kuşun karnında yumuşak, dışarıda katıdır. Durum ya da konumları da,

103 J. Annas – J. Barnes, *The Modes of Scepticism*, s. 88.

nesneleri farklı gösterir: Örneğin, aynı resim yere yatırıldığında düz, belli bir açıya yerleştirildiğinde, girinti ve çıkıntıları varmış gibi görünür (*OP*, I 118-119). Sextus, bir şeyi her zaman belli bir yerde, belli bir konumda ve nihayet belli bir mesafeden gözlemlediğimiz için, hiçbir nesnenin söz konusu temelden bağımsız olarak algılanamamasından dolayı, burada da yargıyı askıya almanın zorunlu olduğu sonucuna varır (*OP*, I 120).

Altıncı Argüman da bir bölümüyle algılanan nesneyle ilgilidir. Söz konusu kanıt da, en azından diğerleri kadar ağırlıklı olup ilk kez aklı gündeme getirdiği için, belki diğerlerinden daha bile önemlidir:

> Altıncı argüman, karışımlara bağlı olan kanıttır. Bu argümana göre, var olan hiçbir nesne, bize hiçbir zaman kendi başına bir etki yapmadığı, fakat bizde, çoğunluk bir şeyle birlikte bir izlenim bıraktığı için, dıştaki nesne ve onunla birlikte gözlenen faktörün sonucu olan karışımın neye benzediğini söylemenin mümkün olmakla birlikte, dıştaki nesnenin tam olarak neye benzediğini söylemenin pek mümkün olmadığı sonucunu çıkartabiliriz.
>
> Dıştaki hiçbir nesnenin kendi başına bir etki yapamadığı, fakat her zaman bir şeyle birlikte etki yaptığı ve bunun sonucunda farklılık gösteren bir şey olarak gözlemlendiği, sanırım herkes için açıktır. Örneğin, derimizin rengi sıcak havada farklı, soğuk havada farklı görünür ve biz, rengimizin doğası itibarıyla ne olduğunu değil, fakat yalnızca, bunlardan biriyle gözlemlenmiş olmasına bağlı olarak, neye benzediğini söyleyebiliriz. Aynı ses temiz havada farklı, kirli havada daha farklı görünür (*OP*, I 124-125).

Argümanın bu bölümünde, yalnızca öznenin dışındaki nesneyle ilgili karışımlardan söz eden Sextus, bunun ardından içsel ya da özneyle ilgili karışımlara geçer. Buna göre, gözlerimizin içinde, zarlar ve sıvılar vardır ve bunların da kendi renginden söz edilmelidir. Gözlerimiz kendi doğal renginden yoksun olup sarılıkla sarardığı, kanlanıp kırmızılaştığı zaman, dıştaki nesneler bize sarı ya da kırmızı görünür. Buna göre, sarılığı olan birisi için, salt nesneler tarafından yaratılan izlenimlerin gözün kendisinin rengiyle karışmasından dolayı, bu nesneler farklı görünürler. Dolayısıyla, algılayan özneler, nesnelerin gerçekte nasıl olduklarını söylemek

yerine, bütün bu dışsal ve içsel karışımların sonucu ya da ürünü olan görünüş ya da izlenimlere sahip olabilirler.

Yedinci Argüman: Aenesidemos tarafından temellendirilen Pironik septisizmin yedinci argümanı salt nesnenin kendisiyle ilgilidir. Buna göre, bir şey, kendisini algılayan öznede, büyük ya da küçük miktarda, yığın halinde veya bölünmüş durumda, birleşmiş ya da dağılmış, vb, olmasına bağlı olarak farklı izlenimlerin doğmasına neden olur. Örneğin gümüş, işlenirken çıkan eğe talaşlarına bakıldığında siyah, bir bütün olarak alındığında etkileyici bir beyazlık içinde görünür. Kum taneleri dağılmış olarak alındığında pürüzlü ve itici görünürken, yığın olarak görüldüğünde algıyı yumuşak bir biçimde etkiler. Şarap ölçülü ve belirli bir miktarda alındığında bedeni güçlendirir, fakat çok içildiğinde insanı sarhoş edip zayıf düşürür. Yemek, az ve ölçülü yendiğinde insanı besler ve ona keyif verirken, çok yendiğinde mideyi bozup hasta eder (*OP*, I 129-131).

Aenesidemos, burada bütün bunlardan hareketle, bizim nesnelerin göreli olarak, yani nicelik ve kompozisyonlarına bağlı olarak neye benzediğini söyleyebileceğimiz, fakat nesnelerin kendinde, kendi başına ne olduğunu, onların gerçek doğalarının nasıl olduğunu asla söyleyemeyeceğimiz sonucunu çıkartır. Buna göre, nesnelerin, sahip oldukları niceliklerine, sergiledikleri kompozisyona bağlı olarak nasıl göründüğünü söylemekle birlikte, onların kendi içinde, nicelik ve kompozisyonlarından bağımsız olarak ne oldukları konusunda yargıyı askıya almamız gerekir (*OP*, I 132).

Sekizinci Argüman, özne ve nesneyi birlikte değerlendiren, daha önceki kanıtları bir anlamda özetleyen ve kendisinden kuşkuculuğa geçmek için yalnızca tek bir adımın fazlasıyla yeterli olduğu görelilikle ilgili kanıttır. Her şeyin göreli olduğunu, evrende göreli olmayan tek bir şey bulunmadığını, oysa yalnızca mutlak olan ve göreli olmayan şeylerin bilinebildiğini, bundan dolayı evrendeki hiçbir şeyin bilinemeyeceğini ifade eden argüman Sextus Empirikus tarafından şöyle ortaya konur:

> Sekizinci argüman, görelilikten türetilen ve bizim kendisiyle, her şey göreli olduğu için, şeylerin bağımsız bir biçimde ve kendi doğalarında ne olduğuyla ilgili olarak yargıyı askıya almamız gerektiği sonucunu çıkardığımız kanıttır. (Başka bir yerde olduğu gibi) burada, "görünür" yerine, "dır"ı kullanmakla birlikte, örtük olarak, her şeyin göreli göründüğünü anlatmak istiyoruz.

Bununla birlikte, bunun, önce (dışta var olan ve yargılanan nesne, yargılayan özneye göreli göründüğü için) yargılayan özneye göreli olma ve tıpkı sağın sola göreli olması gibi, başka bir anlam içinde, kendisiyle birlikte gözlemlenen şeylere göreli olma gibi iki anlamı vardır.

Daha önce her şeyin, (belli bir hayvana, bir insana, bir duyuya ve belli bir karışıma, belli bir kompozisyon, nicelik ve duruma göreli göründüğü için) onunla birlikte gözlemlenen şeyler bakımından göreli olduğu sonucunu çıkartmıştık. Şimdi de, daha özel olarak, her şeyin şu şekilde göreli olduğu sonucunu çıkarsayabiliriz: Göreli olanlar bir farklılıktan dolayı her ne ise o olan şeylerden farklılık gösterirler mi, göstermezler mi? Farklılık göstermiyorlarsa eğer, bu ikinciler de görelidir. Fakat farklılık gösteriyorlarsa, o zaman, farklılık gösteren her şey göreli olduğu için, bir farklılıktan dolayı her ne ise o olan şeyler göreli olacaktır.

Dogmatiklere göre, var olan bazı şeyler en yüksek cins, diğerleri en aşağı tür ve diğerleri de, hem cins ve hem de tür olarak varolurlar. Fakat bütün bunlar görelidir (*OP*, I 135-138).

Dokuzuncu Argüman: Tüm nesnelerin, hem kendilerini algılayan, yargılayan öznelerle olan ilişkilerinden ve hem de kendilerinden ayrılmaz olan karışım ve koşullardan etkilendiğini, dolayısıyla, hiçbir şeyin bu ilişkilerden bağımsız olarak, olduğu şekliyle bilinemeyeceğini, var olanların söz konusu ilişkilerden bağımsız olan gerçek doğalarıyla ilgili olarak yargıyı askıya almak gerektiğini ortaya koyan sekizinci argümanı, sık ve seyrek oluşumlarla ilgili olan dokuzuncu argüman izler. Bir şeyin, onunla sık sık karşılaşıldığı zaman başka, az karşılaşıldığı takdirde daha başka göründüğünü dile getiren argüman şöyledir:

Güneş bir kuyrukluyıldızdan daha az çarpıcıdır; fakat güneşi sık, kuyrukluyıldızları ise çok seyrek gördüğümüz için, kuyruklu yıldızlardan (onun gerçekte tanrısal bir işaret olduğunu düşünecek kadar) çok etkileniriz, ama güneş bizi hiç etkilemez. Oysa güneşi seyrek olarak doğan ve batan, her şeyi birden aydınlatıp aniden karanlığa gömen bir şey olarak düşünseydik, o zaman güneş bizim için çok çarpıcı hale gelirdi.

Deprem de, onu ilk kez yaşayan insanlarla depreme çok alışmış insanları aynı şekilde şaşırtmaz. Deniz, onu ilk kez gören biri için ne kadar da etkileyicidir! Dahası, bir insan vücudunun güzelliği, ilk kez olarak ve aniden göründüğünde, bizi çok heyecanlandırır, oysa o alışılmış bir görüntü olduğunda hemen hiç etkilemez.

Seyrek rastlanan bir şeyin değerli olduğu düşünülür, fakat alışılmış ve kolaylıkla elde edilebilir olana pek değer verilmez. Örneğin, suyun az ve seyrek olduğunu düşünseydik, bu takdirde o bize, değerli görünen her şeyden çok daha değerli görünecekti. Ya da altının, nicelik bakımından, taşlar gibi yerlere yayılacak kadar çok olduğunu bilseydik, o zaman kim, onu kilit altına alacak kadar değerli bulurdu?

Öyleyse, aynı nesneler bizi sıklıkla ya da seyrek olarak etkilemelerine bağlı olarak, şimdi, çarpıcı ve değerli, hem görünüp hem de görünmediği için, buradan hareketle, bu nesnelerin, bizi sıklıkla ya da seyrek olarak etkilemelerine bağlı olarak nasıl göründüğünü hiç kuşku yok ki söyleyeceğimiz fakat dışarıda var olan nesnenin ne olduğunu söyleyemeyeceğimiz sonucunu çıkartırız (*OP*, I 141-144).

Argüman var olanların sık ve seyrek olarak görünmelerinin bir göreliliğe yol açtığını, şeylerin mutlak olarak, kendi başına ya da kendi içinde değerli veya çarpıcı olmadığını, fakat biri için, belirli koşullar altında, sık ya da seyreklikle görünmeye bağlı olarak çarpıcı ya da değerli olduğunu ifade eder. Dolayısıyla bizim nesnelerin sık sık ya da seyrek bir biçimde ortaya çıkışlarına bağlı olarak, yalnızca nasıl göründüklerini söyleyebileceğimizi, ama onların gerçek doğalarıyla ilgili olarak hiçbir iddiada bulunmamamız gerektiğini savunur.

Onuncu Argüman: Değerler alanına da yansıyan mutlak bir göreliliği savunan, yaşam biçimleriyle, yasa ve geleneklerle, efsanelere duyulan inanç ve dogmatik kabullerle ilgili farklı görünüşlerin değerlerle ilgili gerçekliği gizlediğini dile getirerek görelilikten kuşkuculuğu çıkarsayan sonuncu argümana göre ise, Etiyopyalılar bebeklerine dövme yaparken, Yunanlılar için böyle bir şey söz konusu olmaz. Hintliler eşleriyle açıkta beraber olurken, diğer uluslar bunu ayıp sayarlar. Roma'da babasının mirasından vazgeçen kişi, onun borçlarını ödemezken, Rodos'ta ölen babanın borçları, her halükârda ödenir. Bazı insanlar ruhun ölümlü olduğunu, diğerleri ise ölümsüz olduğu-

nu; bazıları, Tanrıların insanların işlerine müdahale ettiğini, diğerleri ise onların insanların işine hiç karışmadığını savunurlar. Yine argümana göre, eşcinsel ilişkiler İran'da olağan karşılanırken, Roma'da yasa yoluyla engellenir. Yine, Mısır'da insanlar kardeşleriyle evlenirken, böyle bir şey Yunan'da yasaklanmıştır (*OP*, I 148-155). Aynı durum Tanrı konusu için de geçerlidir. Tıpkı Elealı Ksenophanes gibi antropomorfik bir tavra karşı çıkan septik görüş, Tanrılarla ilgili görüş ve düşüncelerimizin, Tanrılarla ilgili gerçek olgulara değil de yalnızca kendimizle ilgili olgulara dayandığını, bu yüzden Tanrı konusunda bir bilgiye sahip olamayacağımızı ve dolayısıyla yargıyı askıya almamız gerektiğini belirtir.

Agrippa

Yunan kuşkuculuğunun ikinci dönemi olarak septisizmi temellendirme döneminin diğer düşünürü olan Agrippa hakkında hiçbir şey bilmemekteyiz. Agrippa'nın, Diogenes'in söz ettiği, Sextus Empirikus'un ise kısaca açıkladığı argümanları beş tanedir. Onda sadece argümanların niceliği değil fakat niteliği de önemli bir değişime uğrar. Gerçekten de onun *trope*leri, daha ziyade ampirik bir konuma yerleşen ve duyu-deneyiminin yol açtığı güçlüklere işaret eden Aenesidemos'un *trope*lerinden her şeyden önce daha genel ve kuşatıcı olmak bakımından farklılaşır. İkinci olarak, Agrippa'nın argümanları, kanıtlamalar (*apodeiksis*) veya argümanlar üzerine argümanlar şeklinde ortaya çıkar. Başka bir deyişle o, bu argümanları, karşıtlarının yani dogmatiklerin savundukları teorilere hücum etme stratejileri olarak geliştirmiştir. Nitekim argümanların sadece ikisi içerikle ilgili olup diğer üçü formel argümanlar tarzında ortaya konur.[104] Bu açıdan bakıldığında, onun argümanlarıyla Aenesidemos'un oluşturduğu septik çerçeveyi tamamladığı söylenebilir.[105]

Birinci Argüman: Onun "tartışmayla ilgili argüman" (*diaphônia*) olarak bilinen ilk argümanı şöyledir:

> Tartışmayla ilgili argüman, ister gündelik hayatta ister filozoflar arasında tartışmaya yol açan bir konuda, kendimizi, hangisinin kabul edilip hangisinin reddedileceğine karar veremediğimiz için, mecburen yargıyı askıya alma cihetine gittiğimiz bir çıkmaz içinde bulduğumuza işaret eder (*OP*, I 165).

104 R. J. Hankinson, *The Sceptics*.
105 K. Vogt, "Ancient Skepticism".

İçerikle ilgili olan bu argüman, insanlar ya da filozoflar arasındaki görüş ayrılıkları üzerinde odaklaşır. Bu ayrılık ya da tartışmalar, Agrippa'ya göre, hakkında karar verilemez (*anepikrikos*), çözüme kavuşturulamaz konulardır. Nitekim insanlar arasında böyle pek çok konuda sonu gelmez tartışmalar yaşanmakta, derin ayrılıklar gündeme gelmektedir. Aynı şekilde filozoflar da sözgelimi dış dünyanın veya gerçek varlığın doğası söz konusu olduğunda, birbirlerinden farklılık gösterirler. Varlığın bilgisine nasıl ulaşılacağı konusuna gelince, çatışma daha da derinleşir. Nitekim bazı filozoflar duyuların bize varlığın doğru bilgisini verdiğini öne sürerken, diğer bazıları yalnızca saf aklın bizi hakikate götürdüğünü iddia eder. Yine bazıları da duyuların ve aklın işbirliğinin bize doğru bilgi verdiğini söyler. Mademki filozoflar arasında özellikle bilgi konusunda bir çatışma vardır ve doğru bilginin bir ölçütü bulunmamaktadır, o zaman Agrippa'ya göre, hiçbir konuda hüküm verilmemesi gerekir.

İkinci Argüman: Onun ikinci argümanı, bu kez içerikle değil de, formla ilgili olan ve "sonsuzca geriye gitmeye yol açan argüman" (*eis apeiron ekballonta*) olarak bilinen meşhur argümandır. Argüman, bir inancımızı doğrulamak, belli bir iddiayı kanıtlamak istediğimiz takdirde, doğallıkla istenen sonucu kanıtlayacak, sonucun kendilerinden çıktığı birtakım öncüllere ihtiyaç duyduğumuzu belirtir; ama unutulmamalıdır ki, bu öncüllerin kendileri de kanıtlanmaya muhtaçtır. Fakat aynı durum, hiç kuşku yok ki öncüllerimizi ispatlayan kanıtların kendileri için de geçerlidir. Hal böyle olduğunda, iddiayı temellendirmek veya kanıtlamak için getirilen ispatın kendisi başka bir ispata, bu sonuncusu da bir başka ispata ihtiyaç duyar ve bu durum geriye doğru sonsuzca devam edip gider. Sonsuzca geriye gidiş mümkün olmadığına göre, yapılması gereken tek şey yargıyı askıya almaktır (*OP*, I 170-173).

Üçüncü Argüman "görelilikle ilgili argüman"dır (*pros ti*). Görelilik olgusunu öne çıkartan bu argüman, aslında tartışmayla ilgili argümanı tamamlayan bir argümandır, zira görelilik farklı görünüşlerle ilgili bir olgu olup sonu gelmez tartışmalara yol açan şey, farklı görünüşler ve dolayısıyla görelilik olmak durumundadır. Argümana göre, şeyler hem algılayan kimselere hem de kendileriyle birlikte bulunan şeylere görelidirler. Nitekim biz her şeyi ancak bizimle, yani algılayan özne ile olan ilişkisi içinde bilebiliriz. Mademki var olanları bizden bağımsız olarak, kendilerinde var oldukları şekliyle

bilemiyoruz, o zaman yargıyı askıya alıp doğru bilgiye ulaşamayacağımızı kabul etmemiz gerekir (*OP*, I 167; *FYÖ* 9 89).

Dördüncü Argüman, "hipotez (*hûpothesis*) argümanı" olarak bilinir. Üçüncü argümanın ilk argümanı tamamlayan bir argüman olarak gelişmesinde olduğu gibi, bu argüman da "sonsuzca geriye gidiş argümanı"nı tamamlayan bir argümandır. Esas itibarıyla formla ilgili olan bu argüman, septiklerin kendilerine karşı çıktıkları dogmatiklerin sonsuzca geriye gidişten kurtulabilmek için, bir öncülü, onun doğru olduğunu kanıtlamadan doğru kabul etmelerinin kaçınılmaz olduğuna işaret eder. Bu durumda, onların hipotez olarak alınan bir önermeyi, sonuçtan daha genel olan bir öncülü doğru kabul etmeleri ve mantıksal olarak sonucu bu hipotezden çıkarsamaları gerekir. Onlar, en azından karşılarındaki kişiden bir hareket noktasını bir kanıtlamaya dayanmadan kabul etmelerini isteyeceklerdir. Kendisinin dogmatiğin bu talebini yerine getirmesi için hiçbir neden bulunmadığını söyleyen Agrippa, dolayısıyla bu argümanda da ikinci argümanda söz konusu olan güçlüğün aynen devam ettiğini gösterir. (*OP*, I 169; *FYÖ* 9 89).

Dördüncü Argüman, meşhur döngüsellik (*ton diallêlon*) argümanıdır. Söz konusu argüman, kısır döngülerden sakınarak akıl yürütmenin mümkün olmadığına işaret eder. Sözgelimi *a*'nın doğru olduğunu ancak *b*'nin doğru olduğunu varsaymak suretiyle kanıtlayabilirim; *b*'nin doğruluğunu ise *a*'nın doğru olduğunu farz ederek kanıtlamam mümkün olabilir. Hiçbiri bana mutlak kesin olarak veya *a priori* bir biçimde verilmiş olmayan önermeleri birbirleri aracılığıyla ispatlamak ise kısır döngüye düşmek anlamına gelir. Sözgelimi, dogmatik duyuların bizi aldatmadıklarını kanıtlamak için yine duyuların kendisine başvurur. Fakat duyuların güvenilirlikleri hiçbir zaman onların kendileriyle kanıtlanamaz. Argümana göre aklımın değerini ispatlamak için, akıl yürütme yoluna gidersem, yani değeri şüpheli olan şey olarak aklımı kullanmaya kalkıştığım zaman kısır döngüye düşerim. Bu yüzden, bir kez daha yargıyı askıya almaktan başka yol yoktur.

Agrippa da Pyrrhon'la aynı sonuca varır. Yani ona göre bilge kişi, bu neden ya da argümanlarla bilginin imkânsız olduğunu gördükten sonra, bu durum karşısında yalnızca ruh sükûnetine ulaşmaya ve bu ruh halini korumaya çalışır. Bilge kişi de herkes gibi belli bir biçimde eyleme ihtiyacındadır ve en azından temel ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla pratik hayata katılır. O bu çerçeve içinde, insanın mutlak doğrulara ulaşmasının imkânsız olduğunu bilerek

herkes gibi davranır, geleneklerin, örf ve âdetlerin, doğru çıkması muhtemel görüşlerin sadık izleyicisi olur.[106]

Son Dönem Şüphecilik: Sextus Empirikus

Sextus Empirikus, daha önce ele aldığımız metinlerden de anlaşılacağı üzere, Antik Yunan kuşkuculuğuyla ilgili neredeyse tüm bilgileri derlediğimiz ana kaynağı meydana getirir. Sextus, bir hekimdir; üstelik tıp ile septisizmin kendisine göre tedavi edici yanı arasında bağ kuran deneyimci tıp okuluna mensuptur. O, yazarlığı ve hekimliği yanında, septik felsefeye bağlanmış bir düşünür veya kendi deyimiyle "araştırmacı"dır.

Eserleri: Onun eserleri iki başlık altında toplanır. Birinci başlık altında yer alan ana eser, toplam üç kitaptan oluşan *Pironizmin Ana Hatları*'dır [*Purrhônei hupotupôseis*]. Sextus eserin ilk kitabında septik felsefeyi önce genel olarak, sonra da antik septisizm kapsamında geçen bütün okul ve filozofları tek tek ve tarihsel bir sıra içinde ortaya koyar. İkinci ve üçüncü kitaplarda daha özel bir sunum yaparak Helenistik dönemde öne sürülmüş görüşlere karşı geliştirilen bütün septik argümanları ele alıp ayrıntıyla açıklar. İkinci başlıkta ise özgün adı *Matematikçilere Karşı* [*Pros Mathêmatikous*] olan, fakat literatürde *Âlimlere Karşı* diye geçen ana eser bulunur. On bir kitaptan oluşan eserde, septikler tarafından dogmatik diye nitelenen bütün görüşler kuşkucu argümanlarla sorgulanıp çürütülür. Eserin ilk altı kitabında geometri, aritmetik, retorik, gramer benzeri teorik bilimler üzerinde yoğunlaşılırken, bu alanda öne sürülen teoriler tartışılır. Buna mukabil felsefenin Helenistik dönemde mantık, fizik veya doğa felsefesi ve etik şeklinde düzenlenen ana disiplinlerinde ortaya konan görüşler sorgulanır. Bu yüzden eserin yedinci ve sekizinci kitapları *Mantıkçılara Karşı*, dokuzuncu ve onuncu kitapları *Fizikçilere Karşı* ve on birinci kitabı da *Ahlakçılara Karşı* başlıklarıyla anılmaktadır.

Septisizmin Genel İlkeleri: Sextus, felsefesinde antik septisizm açısından önem taşıyan iki önemli iş yapmıştır. Bunlardan birincisi, kuşkuculuğun tanımlanmasından, önce genel olarak antik dünyanın bütün filozoflarının, sonra da septiklerin kendi içinde sınıflanmasından oluşur. İkincisi ve çok daha önemlisi, septisizmin, görüşe yöneltilen eleştirilere karşı savunulmasıdır. Başka bir deyiş-

106 A. Cevizci, "Yunan Kuşkuculuğunun Bilginin Olanaksızlığıyla İlgili Kanıtları", s. 70.

le, Yunan septisizminin ona kadar olan ve bir yandan kuruluş dönemiyle diğer yandan temellendirilme döneminden meydana gelen tarihi, daha önce de belirttiğimiz üzere reaktif bir yapıdaydı. Bu iki dönem boyunca Yunan felsefesinde öne sürülmüş olan görüşlere karşı, bilgiye erişmenin imkânsız olduğu gösterilerek çürütücü ve dolayısıyla saldırgan bir strateji geliştirilmişti. Septisizmin son döneminde ise durum tersine döner ve septisizm, teorik düzeyde tutarsız, pratik düzeyde benimsenmesi imkânsız bir öğreti olduğu gerekçesiyle saldırı altında kalır. Sextus, antik septisizmin bu son döneminde, işte bu septik felsefeyi savunma işini üstlenir.[107]

Sextus Empirikus, gerçek anlamda şüphecileri, öncelikle "gözlemciler" anlamında *septikler*, "araştırmacılar" anlamında *zetetikler*, "yargıyı askıya alanlar" anlamında *ephektikler*, "çıkmaza düşürenler" anlamında *aporetikler* ve en nihayetinde *Pironcular* olarak adlandırır (*OP* I 7). Bütün anlamlarıyla bir kuşkucu, onun gözünde teorik yönden görüşün karşıtından daha iyi veya doğru olamayacağını (*ou mallon*) bilen, her konuda araştırmaya devam edip hiçbir konuda nihai hükme varmayan biri kişi olarak betimlenir. O, burada kalmayıp Pironcuları, diğer felsefecilerden ayırma yoluna gider. Buna göre Sextus, felsefecileri dogmatikler ve septikler olarak ikiye ayırır. Dogmatikler, gerçekliğin bilinebileceğini, hakikate ulaşmanın mümkün olduğunu savunarak, duyu ya da akıl yoluyla keşfettikleri hakikatleri ifade eden kimselerdir. O, dogmatikler başlığı altında Platon ve Aristoteles yanında, esas Helenistik dönemin filozoflarını, Epiküros ve Stoacıları toplar. Bundan sonra sıra septikleri belirlemeye geldiğinde, gerçek kuşkuculuğun Pyrrhon ve onun izinden gidenler tarafından temsil edildiğini ileri sürerek Pironizmi dönemin diğer kuşkucu düşünürlerinden ayırmaya özen gösterir.

Sextus, Akademi kuşkucularını, yani Arkesilaos, Karneades ve Kleitomakhos benzeri septikleri gerçek anlamda septik düşünürler olarak görmeyip onları "*negatif dogmatikler*" olarak sınıflar. Onların dogmatik diye nitelenmelerinin nedeni, hüküm vermemek yerine bir iddiada bulunmaları, araştırmaya devam etmek yerine gerçekliğin bilinemez, hakikatin kavranamaz olduğu iddiasıyla ortaya çıkmaları, negatif olarak nitelenmelerinin nedeni de onların söz konusu hüküm ya da iddialarının olumsuz olmasıdır. Yani diğer dogmatiklerin hakikatin erişilebilir olduğunu söyledikleri yerde, negatif dogmatikler olarak Akademi kuşkucuları gerçekliğin biline-

107 J. Brunschwig, "Pyrrhonism", s. 479.

mez, hakikatin erişilemez olduğunu ileri sürerler. Bu yüzden gerçek anlamda kuşkucular Pironistlerdir, çünkü onlar her şeyi gözlemlemeye ve araştırmaya devam ederler ve hiçbir konuda nihai hüküm vermezler (*OP* I 1-4).

Septisizmin Savunulması: Septisizmin karşı karşıya kaldığı iki büyük eleştiri ya da saldırı vardır. Bunlardan teorik olan birincisinde, özellikle septisizmin temellendirilme döneminden itibaren, *septikler, tutarsızlığa düştükleri, savundukları öğretinin kendi kendisini çürütücü bir yapıya sahip olduğu söylenerek eleştirilmişlerdir*. Zira hiçbir konuda hüküm vermemek gerektiğini söyleyen şüpheciler, bunu söylerken bile, öğretilerinin başka unsurlarını ortaya koymak bir yana, bir hüküm vermiş olurlar. Dolayısıyla yasakladıkları şeyi fiilen yaparken, kendi kendileriyle tutarsızlığa düşmüş olurlar.

Pratik düzeyde gerçekleşen ikinci eleştiri söz konusu olduğunda, *septikler bu kez "yaşamayı imkânsız hale getirmekle" suçlanırlar*. Buna göre insan Pironistin savunduğu ve yaptığını iddia ettiği gibi, bir görüşe veya inanca bağlanmazsa, sözgelimi odasından çıkarken, açacağı kapının hemen karşısında olduğuna inanmazsa, nasıl olup da eylemde bulunabilir, hayatını idame ettirebilir? Kişi kuşkuculuğunu nasıl yaşayabilir? Elbette insan hiç olmazsa bazen bir septik gibi düşünebilir ve başka herkesin yaşadığı gibi yaşayabilir; ama septik gibi düşünüp herkes gibi yaşayamaz.

Sextus, septisizme teorik düzeyde yöneltilen tutarsızlık suçlamasına veya iddialarının kendi kendilerini çürüten bir yapıda olduğu eleştirisine karşı savunmayı üç düzeyde gerçekleştirir. Birinci düzeyde o, yöneltilen suçlamayı, hiçbir şekilde reddetmeyip kabul eder; bununla birlikte, septik formül ve argümanların kendi kendilerini çürütseler bile, bunu esas kendilerini çürütmek amacıyla geliştirmiş oldukları dogmatik görüşleri çürüttükten sonra yaptıklarını söyler. Sextus, bu bağlamda bir dizi metafor kullanarak, septisizmi sözgelimi müshil ilacına veya gaz lambasına benzetir. Onun bakış açısından, Pironik septisizm, midedeki fazlalıkları temizledikten sonra kendisi de dışarı atılan müshil ilacına, gazı bittikten sonra sönen gaz lambasına ve duvara çıkıldıktan sonra atılan merdivene benzer. Yani, septik argümanlar, sadece dogmatik görüşleri çürütmekle kalmaz, onların dogmatizmi ortadan kaldıran faydalı etkisinden septiğin kendisi de faydalanır, hatta septik formül ve argümanlar sayesinde kendisine yöneltilebilecek dogmatizm suçlamasını bertaraf etmiş olur.

Sextus Pironizmin "hiçbir görüşün karşıtından daha iyi ya da doğru olamayacağını" bildiren meşhur formülünün (*ou mallon*) kendisine uygulanması durumunda öğretinin kendi kendisini inkâr ettiği itirazına karşı "bir dogmatizm tartışması" başlatır. Sextus, kendisinin septik formül ve argümanları ortaya koyarken hiçbir şekilde dogmatik davranmadığını ifade ettikten sonra, dogmatikleşmeyi doğa felsefesi, mantık ve etik benzeri alanlarda, açık olmayan şeyleri tasdik etmek anlamında kullandığını belirtir. Onun bakış açısından septik, açık olmayan hiçbir şeyi onaylamaz (*OP* I 13). Sextus, septik argüman ve formülleri ifade ederken, kendisinin dış gerçeklikle, neyin gerçek olup neyin olmadığıyla ilgili olarak pozitif bir iddiada bulunmadığını, olumlu bir kanaat ortaya koymadan kendisine görüneni bildirdiğini ifade eder.[108] Septik de elbette, duyusal deneyim sonucunda sahip olduğu izlenimleri onaylamazlık edemez; karnı acıktığında acıkmadığını söyleyemez. Başka bir deyişle o, görünüşleri kabul ederken, dünyanın kendisine şöyle ya da böyle göründüğünü inkâr etmez. Fakat dünyanın gerçekte kendisine göründüğü gibi olup olmadığı konusunda, eşyanın mahiyetiyle ilgili olarak hüküm vermeyi reddeder. Balın kendisine tatlı göründüğünü söyler, ama balın gerçek doğasıyla ilgili olarak pozitif bir şey söylemeyi kabul etmez. Çünkü şeylerin doğası, gerçekliğin yapısı benzeri konular, onun gözünde açık olmayan konulardır. Bu konularda şu ya da bu şekilde tasdik vermek, dogmatik davranmaktan başka bir şey değildir. Nitekim şöyle der:

> Septik, çok daha önemlisi kendisine görüneni dile getirir, kendi izlenimini dogmatik olmayan bir tarzda, yani dış gerçeklik hakkında herhangi bir tasdikte bulunmadan ortaya koyar (*OP*, I 16).

Fakat Sextus Empirikus, septisizmi savunma amacı doğrultusunda esas literatürde "kayıt argümanı" (*apangelia*)[109] olarak bilinen argümanı kullanır. Diğer bütün argümanları neredeyse gereksiz hale getirecek kadar önemli ve stratejik olan bu argümanı ortaya koyarken şunları söyler:

> Burada işimiz, septik öğretiyi, aşağıdaki tümcelerimizden hiçbirinin olguların tam tamına bizim ifade ettiğimiz şekilde

108 M. Frede, "The Skeptics", s. 282.
109 J. Brunschwig, "Pyrrhonism", s. 480.

> olduğunu pozitif olarak öne sürmediğini, fakat bizim sadece, tek tek her olguyu, tıpki bir tarihçi gibi, şu anda bize göründüğü şekliyle kaydettiğimizi peşinen kabul ederek, ana hatlarıyla betimlemektir (*OP*, I 4).

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere, Sextus septiğin sadece izlenimlerini kaydeden biri olduğunu söylemek suretiyle, septik felsefeyi her türlü eleştiri ve saldırıdan azade hale getirir. Buna göre o, sadece kendisine görüneni, aldığı bir izlenimi, yaşadığı bir deneyimi başkalarına aktaran bir beyan veya önerme için nesnel hakikat iddiasında bulunmuyorsa eğer, kim onu sahip olduğu izlenime sahip olmadığı, izleniminin yanlış olduğu konusunda ikna edebilir? Sextus, insanın maruz kaldığı etkilenimi ortadan kaldıracak veya sahip olduğu izlenimi geçersiz kılacak bir sözün henüz söylenmediğini belirtir. Dolayısıyla nasıl ki acı çeken bir insanı acı çekmediği konusunda ikna etmek mümkün değilse, Sextus'u da hiç kimse sadece yaşadığı deneyimi, aldığı izlenimi kaydeden veya aktaran sözlerinin yanlış olduğuna ikna edemez.

Septisizmin Ahlaki Amacı: Sextus, septisizme ilişkin onun tutarsız ve kendi kendisini çürütücü olmadığını göstermekten meydana gelen teorik savunmasını tamamladıktan sonra, septisizmi bu kez onun eylemsizliğe yol açıp "yaşamayı imkânsızlaştırıcı" olduğunu öne süren eleştiriler karşısında savunmaya geçer. Gerçekten de septik hakikate erişme noktasında dogmatiklerden daha iyi bir konumda olmadığına göre, onun başarısı veya septisizmin esas değeri pratik alanda olabilir.[110] Nitekim bir hakikat ölçütü temin edemeyen septisizm, dönemin ruhuna uygun olarak pratik alanda bir eylem ölçütü temin ettiğini ortaya koyar.

Söz konusu *apraxia* (eylemde bulunmayı imkânsız hale getirme) suçlamasını, teorik düzeydeki eleştirilerden çok daha ciddiye alan Sextus, bu bağlamda öncelikle septisizmin ne olduğunu ve nasıl doğduğunu bir kez daha anlatır. Septisizmin baştan itibaren bir mutluluk programı olarak gelişmiş olduğunu söyler. Bununla da o, hiç kuşku yok ki mutluluğa erişmenin biri teorik veya entelektüel, diğeri pratik veya etik olmak üzere, iki yolunun bulunduğunu göstermeyi amaçlar.[111]

110 J. Brunschwig, "Pyrrhonism", s. 480.
111 R. J. Hankinson, *The Sceptics*, s. 127.

Sextus'a göre, septisizmi benimsemiş kişi bir araştırmacı (*zetetik*) olmak durumundadır. Diğerlerinin teorilere ulaşmak veya hakikatin erişilemez olduğunu söylemek suretiyle araştırmaya son verdikleri yerde, septik araştırmaya devam eder (*OP* I 1-4). Araştırmanın esas itibarıyla görünüşlerle düşünceleri karşı karşıya getirmekten meydana geldiğini söyleyen (*OP* I 1-8) Sextus, septisizmin çıkış noktasında âlim veya filozoflar arasında yaşanan fikir ayrılıklarının bulunduğunu söyler. Pyrrhon ve öğrencileri, eşyanın mahiyeti, varlığın doğasıyla ilgili olarak hakikate ve böylelikle de ruh dinginliğine erişmeyi amaçlamışlardı. Bu doğrultuda filozofların görüşlerini gözden geçiren Pironistler karşı karşıya kaldıkları bu düşünce farklılıkları ve ayrılıkları karşısında şaşkın düşmüşlerdi. Onlar bu yüzden hakikati kendi başlarına aramaya koyulup neyin gerçekten doğru neyin gerçekten yanlış olduğunu belirleme cihetine gitmişlerdir (*OP* I 1-12). Fakat onlar da bu noktada aynı ölçüde güçlü çelişkilerle karşı karşıya kalınca, şeylerin doğasıyla ilgili olarak nihai hüküm vermekten vazgeçip yargıyı askıya almaya yöneldiler. Onların gözünde kişiyi zihinsel kargaşa ve huzursuzluk halinden kurtarıp en azından entelektüel huzura erişmesini sağlayan şey *epokhe* olmak durumundaydı.

Sextus, işte bu yüzden Pironistin amacını "inançla ilgili konularda kaygılardan kurtulmak ve kendilerinden kaçınmanın imkânsız olduğu, bizi bir şey yapmaya zorlayan etkilenimlerde de ölçülü duygulara, dengeli ruh hallerine sahip olmak" olarak tanımladı. Yani bir Pironistin, ona göre amacı, kanaat ve inançlarla ilgili olarak ruh dinginliği, kendilerinden kaçınmanın imkânsız olduğu yaşantı ve duygulanımlar bağlamında mümkün olduğu ölçüde az etkilenme (*metriopatheia*) olmak durumundaydı (*OP* I 25-29). Buna göre bir septik, kendisini şeylerin doğasıyla ilgili birtakım inançlara sahip olmanın yol açacağı kaygılardan ve zihinsel huzursuzluktan kurtarabilir. Ama kendisini örneğin açlığın ve susuzluğun yapacağı etkilerden, çekilen acıların neden olacağı duygu hallerinden kurtaramaz.

Sextus'a göre, septik kendisini bu etkilenimlerden kurtaramasa bile, ölçülü duygu hallerine sahip olma ve dolayısıyla huzura erme amacı doğrultusunda bir dogmatikten daha fazla yol alma şansına sahiptir. *Ataraxia*ya erişmenin, birincinin tamamen entelektüel veya felsefi olan birinci yolundan farklı olarak etik olduğunu söyleyebileceğimiz bu ikinci yolunda, septik bir kez daha şeylerin doğasıyla ilgili olarak hüküm vermekten sakınarak huzur bulabilir. Buna göre

gerek dogmatik gerekse septik, soğuktan, hastalıktan, çekilen acılardan aynı ölçüde etkilenir. Başka bir deyişle, septik hiçbir şekilde duyarsız olmayıp, kendilerinden kaçınılmaz olan şeylerden en az dogmatik kadar etkilenir. Fakat o, mevcut duygu halleri veya yaşantılara birtakım inançlar eklememek suretiyle, daha az etkilenir.[112]

Buna göre, dogmatik sahip olduğu bir şeyin "doğası itibarıyla" iyi olduğuna inanırsa, onu kaybetme korkusu ve endişesiyle yaşar. Buna mukabil gerçekten iyi olduğuna inandığı şeye sahip değilse, onu elde etmek için büyük bir istek duyar. Başka bir deyişle şeylerin bizatihi kendilerinde iyi veya kötü olduğuna inanan dogmatik, başına kötü bir şey geldiğinde, bundan çok müteessir olur ve ondan kurtulmaya çalışarak iyi olduğuna inandığı şeyleri elde etmek için kendini paralar. İyi olduğunu düşündüğü şeyleri elde ettiği zaman, bundan ölçüsüz bir sevinç duyar; onları kaybetmemek için her şeyi yaparken, aynı anda onları kaybetme korkusuyla yaşar. Her iki durumda da endişeli bir hayat süren dogmatiğin bu duruma düşmesine, elbette şeylerin doğaları itibarıyla iyi veya kötü olduğuna ilişkin inançları sebep olur.

Oysa septik kendilerinden kaçınılamaz olan şeylerle ilgili olarak yaşadığı hislere, maruz kaldığı duygu hallerine, dogmatiğin yaptığı gibi fazladan birtakım kanaat ya da inançlar eklemez. Yani o da hastalanır; fakat dogmatiğin hastalığın bizatihi kötü olduğuna inandığı için iki kere acı çektiği yerde, kendisini inanç ya da kanaatin yol açtığı ikinci kötülükten korur. Yani o, dogmatiğin hem hasta olmasından hem de hastalığın kötü bir şey olduğunu düşünmesinden dolayı iki sefer acı çektiği yerde, septik başına her nasılsa gelmiş hastalık nedeniyle acı çeker. Fakat hastalığın doğası gereği kötü bir şey olduğu düşüncesine sahip olmadığı için, kendisini düşüncesi veya kanaatinin yol açtığı ek acıdan korumuş olur.[113]

Septik, böylesi bir durumda, yani hiçbir şeye inanmadan veya en azından şeylerin iyi ya da kötü oluşlarıyla ilgili bir inançtan yoksun olarak (*adoxastôs*) nasıl yaşayabilir? Sextus, bunu gösterebilmek için, bir kez daha görünüşlere başvurur. Septiğin görünüşleri takip etmek suretiyle huzura, ruh dinginliğine erişebileceğini söyler:

> Hiçbir şey yapmadan yaşamanın imkânsız olduğunu bildiğimize göre, görünüşlere bağlanarak, yani hayatın normal

112 K. Vogt, "Ancient Skepticism".
113 A. Arslan, *Helenistik Dönem Felsefesi*, s. 543.

> kurallarına uymak suretiyle, dogmatik olmayan bir şekilde yaşarız. Hayatın bu şekilde planlanıp düzenlenmesi, kısmen doğanın rehberliğinde, kısmen duygulanımların baskısında, kısmen yasalarla âdetlerin temin ettiği gelenekte ve kısmen de sanatların sağladığı beceride bulunur (*OP*, I 23-24).

Sextus, alıntıdan da anlaşılacağı üzere, septisizmin gelişiminde yeni bir ufuk açar. Daha doğrusu, Pyrrhon'un tam bir tevekkül, hatta duyarsızlık haliyle hiçbir şeyden etkilenmeden yaşadığı yerde, o, bir yandan doğa ve duyguların diğer yandan da yasalarla âdetlerin taleplerini göz önüne alan geleneksel bir hayat tarzının, hatta belli bir konformizmin savunuculuğunu yapar. Fakat o, elbette bu konformizmin kişiyi mutluluğa götüreceğini savunmaz. Bu, sadece onu hiçbir şey yapmama durumundan kurtararak ona yaşama imkânı sağlar. Başka bir deyişle Sextus, "dört yol anlayışı"yla mutluluğa giden yolu göstermekten ziyade, bu yoldaki engelleri ortadan kaldırmaya çalışır. Kısmen de mutluluğun, başka hiçbir şeye değil de, sadece bize, bizim tutum ve gayretlerimize bağlı olduğunu gösterir.

4. Yeni-Platonculuk

Helenistik-Roma döneminde ortaya çıkan sonuncu önemli felsefe akımı, Plotinos tarafından kurulmuş olan Yeni-Platonculuktur. Bu yeni felsefeyle birlikte, Helenistik-Roma felsefesinin *etik dönemi kapanıp dini dönemi başlar*. Felsefi düşüncenin bu dönemde dine doğru evrilmesinin, çok büyük ölçüde dini diye nitelenebilecek olan bir metafizikle belirlenmesinin, hiç kuşku yok ki birtakım içsel ve dışsal nedenleri vardır. İçsel neden, elbette daha önceki etik dönemi meydana getiren felsefe okulları arasındaki ilişki ve etkileşimlerin artmasıyla birlikte, onların kendilerine koymuş oldukları hedefe ulaşmada başarısız olduklarının, en azından yetersiz kaldıklarının giderek daha açık bir biçimde ortaya çıkmasıdır. Bu amaç da elbette insanları erdeme ve mutluluğa dair bağlam bir kavrayış kazandırarak dünya karşısında bağımsızlığını elde etmelerini sağlamaktı. Özellikle septisizmin giderek güç kazanmasıyla birlikte, Stoacılar bile bilge insan ideallerinin hayata geçirilmesinin imkânsız olduğunu düşünme noktasına gelmişlerdi. *İnsanın bilen, erdemli yaşayan*

ve dolayısıyla mutluluğa erişmiş biri olabilmesi giderek imkânsız bir şey olup çıkmıştı.

Buna göre nasıl ki Helenistik dönemin başında etik yönelim felsefenin doğal ve çok anlaşılır bir yönelimi ortaya çıktıysa, zamanın ruhunun farklı bir biçimde etki etmeye başladığı bu dönemde, dini yönelimin kendisini hissettirmesi kaçınılmaz oldu. Çünkü Roma'nın egemenliği ve yoğun baskısıyla, tamamen değişen sosyal koşullar altında, bu dünyanın güzellikleriyle pozitif değerlerinden yoksun kalan yüz binlerce insan, kurtuluşu başka bir dünyada aramaya başlamıştı.[114] İşte böylesi bir dönemde, önce Doğu'dan gelen, Greko-Romen dünyaya yabancı inanç formları, sonra da Hıristiyanlık geniş halk yığınlarının sözünü ettiğimiz manevi ihtiyacına cevap oldu. Dahası, Stoacılıkta kendisini olanca ağırlığıyla gösteren bir dini metafizik henüz yok olup gitmediği gibi, kadim dünyanın Platonik düalist metafiziği de işlevini tamamlayarak felsefe tarihinin tozlu sayfalarında tümden unutulmuş değildi. Plotinus eliyle kurulan *Yeni-Platonculuk özellikle Platon'un metafiziğinden çokça yararlanarak, dönemin ihtiyacına cevap verecek şekilde, insanların dikkatlerini duyusal dünya ve toplumdan uzaklaştırıp kendi içlerine ve yukarıya doğru yöneltmelerini mümkün kılan bir sistem inşa etti.*

Yeni-Platonculuk, yalnızca tarihsel bakımdan değil, fakat Hıristiyan ortaçağ felsefesiyle İslâm felsefesine yaptığı etkiler bakımından önem taşıyan bir felsefedir. Çünkü dini inancı felsefe yoluyla temellendirmeyi ve açıklamayı düşünen ortaçağ filozofları, özellikle Batı dünyasında, Aristoteles'i keşfedinceye kadar, öncelikle Plotinos'un felsefesine başvurmuşlardı. Plotinos'un felsefesi, bu şekilde kullanılmaya son derece uygun olan bir felsefeydi. Zira Plotinos'un felsefesinde, Orpheos'tan, Pythagoras'tan ve nihayet Platon'dan gelen "öte dünyacı" eğilim, onun felsefenin en yüksek amacı olarak gördüğü ruhun kurtuluşunu temin etme veya Bir olanla birleşme sürecinde en tam ve en sistematik ifadesini bulur. Bu nedenle, onunla birlikte, *felsefe yalnızca mantık, kozmoloji, psikoloji, metafizik ve etiği değil, fakat bir din teorisi ve mistisizmi de içermek durumuna gelmiştir.* Daha doğrusu, Plotinos'ta en yüksek bilgi türü Tanrı'ya ilişkin mistik bilgi olduğu ve mistisizm anlayışını geçmişten gelen spekülasyonlara olduğu kadar, kendi kişisel tecrübelerine de dayandıran filozof, mistik tecrübeyi filozofun en yüksek amacı

114 W. Windelband, *A History of Philosophy*, ss. 158-160.

olarak gördüğü için, onda felsefe, felsefe olmaktan çıkarak, bir tür din haline gelmiştir.

Plotinos'un Hayatı ve Eserleri

Yeni-Platonculuğun kurucusu Plotinos, MS 204 yılında, Mısır'da dünyaya gelmiştir. Öğrencisi olan Porphyros'tan, onun nerede, hangi ailenin evladı olarak doğduğuyla ilgili konuşmayı sevmediğini, doğum gününün kutlanmasına karşı çıktığını öğreniyoruz. Yaklaşık olarak yirmi yedi yaşında, felsefe öğrenmek üzere, zamanın bilim ve kültür merkezi olan İskenderiye'ye gitmiştir. Burada uzun süre kendisine uygun bir hoca arayan filozof, sonunda Ammonias Sakkas (MS 175-242)'ın öğrencisi olmuştur.[115] On bir yıl süreyle Sakkas'ın öğrencisi olan Plotinos, daha sonra 243 yılında, İran felsefesini öğrenmek üzere, Roma imparatorunun İran seferine katılmıştır.[116]

O, İran seferinin ardından, Roma'ya gitmiş ve burada, üst düzey resmi görevlilerin, hatta imparatorların bile devam ettiği bir okul kurmuştur. Geniş bir çevrenin büyük saygısına mazhar olmakla birlikte, o genellikle sessiz, içine kapanık bir yaşam sürmüş, herkesin, özellikle yetimlerin yardımına koşmuştur. Yeni yeni gelişmekte olan Hıristiyanlıktan pek etkilenmeyen filozof, ibadetin, dindar görünmenin hiç önem taşımadığını savunmuştur. Ona göre, din kişisel bir iştir. Dine karşı kayıtsız kalan Plotinos, Tanrı, ruh ve dünya ile ilgili büyük felsefi sorulara olumlu yanıtlar verebileceğine inanmış olan idealist bir düşünürdür. Bu inanışına bağlı olarak, kendisinden önceki Yunan felsefe geleneğine yönelmiş, bu geleneğin bilgeliğini her şeyi kucaklayan tinsel bir sistem içinde özümleyip ifade etmenin yollarını aramıştır. Elli yaşına kadar hiçbir şey yazmamış olan Plotinos, bu tarihten sonra, sistemini birtakım denemeler halinde kaleme almaya koyulmuştur. Yayınlanmak amacıyla değil de, onun yakın dostları ve öğrencileri tarafından okunmak üzere yazılmış olan bu denemeler, daha sonra öğrencisi Porphyros tarafından dokuzar bölümden oluşan altı kitap halinde tasnif edilmiş olup, bundan dolayı "dokuzluklar" anlamına gelecek şekilde, *Enneadlar* adıyla bilinir.

Plotinus, Yunan felsefesinden aldığı pek çok öğeyi kendi felsefesine katmış ve ruh, ölümsüzlük, arınma ve ruhun kurtuluşu gibi

115 F. Coplestone, *A History of Greek Philosophy*, vol. I, s. 463.
116 E. Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 31.

Doğu kültlerinde ve sır dinlerinin hepsinde yer alan dini temaları felsefe ile yoğurmuştu. Ortaya dinin, metafiziğin ve etiğin bir araya geldiği felsefi bir tarz ortaya çıkmıştır. İşte bu bağlamda *Dokuzluklar* adeta, aşkın olana götüren manevi bir rehber gibidir.

Plotinus'un felsefesindeki temel amaç, kötülüklerden, bedensel ve maddi olandan ruhsal ve zihinsel bir arınma yoluyla Tanrı'ya yaklaşmak ve Tanrı'yla mistik bir birleşme yaşamak olduğundan böyle bir arınma insanı en yüksek ahlaki mertebeye taşır. Yani Plotinus bu bağlamda felsefi hayatın moral bakımdan ulaşılabilecek en yüksek seviye olduğunu düşünür. Zira onun felsefesindeki temel amacın ruhun kötü şeylerden arınarak kurtuluşa ermesi olduğu göz önünde bulundurulacak olursa, Plotinus'ta *felsefenin ahlaki ve dini bir motivasyonla belirlendiğini* söylemek doğru olacaktır.

Metafiziği

Plotinos'un metafiziği, gerçekliğin hiyerarşik bir biçimde yapılandırılmış birtakım varlık düzeylerine veya hipostazlara bölünmesinden meydana gelir.[117] Bunlar sırasıyla **1** Bir olan (İyi), **2** *Nous* ya da Akıl, **3** Ruh, **4** Dünya Ruhu – Bireysel Ruhlar, **5** Organizmalar **6** Cisimler ve **7** Maddedir. Bu hipostaz ya da varlık düzeylerinden ilk üçü, bir bütün olarak varlığı açıklamaya yarayan temel varlık veya ilkelerdir. Plotinos, aslında bütün bir Yunan felsefesini belirleyen ana ayrım olarak görünüş-gerçeklik ayrımını koruyarak var olanları bir şekilde açıklayacak, görünüşlerden daha gerçek, tam anlamıyla var olan birtakım ilk ilkeler (*arkhai*) olduğunu kabul eder.

Bir, Akıl ve Ruh, bu anlamda gerçekten var olan açıklayıcı ilk ilkelerdir. Bu ilkelerin veya üç ana varlık düzeyinin kaynakları da Helenik dönem felsefesinde bulunur. Bir'in kaynağı, Plotinos'un en fazla etkilendiği Yunan düşünürü olarak Platon'dur. Onun Bir olanla ilgili düşüncelerinin kaynağında *Devlet*'te İyi İdeası ile ilgili olarak söyledikleri bulunur. Aynı şekilde İdeaların bulunduğu yer olarak *Nous* veya Akıl ile Ruh'un kaynağı da bir şekilde Platon olmak durumundadır. Gerçekliği tıpkı Platon gibi duyusal ve akledilir dünya olarak ikiye ayıran Plotinos'un akledilir dünyasını Bir, Akıl ve Ruh oluşturmaktadır. Varlığın, diğer varlıkların açıklanmasını mümkün kılan ilk ilkelerini meydana getiren bu üç ilkesinden en temel olanı, en yüksek ilke olarak Bir olan'dır.

117 D. J. O'Meara, "The Hierchical Ordering of Reality in Plotinus", s. 66.

Buradan da anlaşılacağı üzere, onun söz konusu *varlık hiyerarşisi esas itibarıyla birlik dereceleriyle ilgili bir hiyerarşi olmak durumundadır*.[118] Buna göre varlık ile birlik arasında yakın bir ilişki kuran, hatta bu ikisini özdeşleştiren Plotinos, var olmanın bir şey olmak olduğunu, bir şeyin ne kadar birse o kadar var olduğunu ileri sürer. O, bu yüzden varlığın en yüksek ilkesini, en gerçek varlığı Bir diye tanımlar ve onu Tanrı'ya eşitler. Bir olan bununla birlikte, varlığın ve düşüncenin ötesinde olandır. Kendinden kaim, hiçbir şeye ihtiyacı olmayan, bütünüyle kendine yeten, yetkin bir varlık olarak Bir, âlemin yaratılışında, varlığın oluşumunda her şeye rağmen sorumluluk taşımak durumundadır. İşte burası, yani saf birliğin en yüksek varlık olmasıyla ilgili, dini olduğunu söyleyebileceğimiz talep ile bu dünyayı veya var olanlar çokluğunu felsefi olarak açıklama zorunluluğu Plotinos'un metafiziğindeki en temel gerilimi oluşturur.[119]

Bir: Onun metafiziğinin, varlığa dair açıklamasının en temel kavramı olan Bir, varlığın ötesindeki, en yüksek birlik derecesine sahip gerçekliği ifade eder. Bununla birlikte, *Bir olan, bilginin de ötesinde bulunan, ifade edilemez, tanımlanamaz gerçekliktir*. Hiçbir sözcüğün O'nun gücünü, sahip olduğu gerçekliği açıklamaya yetmeyeceğini düşünen Plotinos açısından "Bir" kavramı bile ona uygun düşmez:

> Var olan her şeyden önce gelen basit bir şeyin var olması gerekir. Onun kendisinden sonra gelen her şeyden başka, kendisinden türeyen şeylerle karışmamış olarak kendinde var olan, ama yine de bütün bu şeylerde farklı bir şekilde de olsa mevcut olan, önce farklı bir varlık sonra bir olan değil de, gerçekten bir olan olması gerekir. Onun için bir olduğunu söylemek bile yanlış olur ve ona ilişkin "hiçbir kavram ya da bilgi yoktur; onun gerçekten de varlığın ötesinde" olduğu söylenir. Zira o, her tür birleşim ve bileşimin dışında, basit olmasaydı eğer, ilk ilke olamazdı; basit ve her şeyin ilk kaynağı olduğu için, onun kendine en fazla yeten olması gerekir. Bu tür bir gerçekliğin bir olması zorunludur (*EN*, V 1. 9).

İlk ilkenin gerçekliğini her şeye rağmen birlik, biriciklik ve basitlik kavramlarıyla ifade etme cihetine giden Plotinos'ta, basitlik

118 E. K. Emilsson, "Neo-Platonism", s. 365.
119 E. Moore, "Plotinus".

Bir'in ontolojik önceliğini ve biricikliğini temellendirmeye yarar (*EN*, VI 8. 10). Ona göre, birlik çokluktan, tüm varlıklardan, hem mantıksal olarak öncedir ve hem de çokluğun ötesinde bulunur. Başka bir deyişle, Bir, var olan bütün bireysel şeylerin toplamıyla özdeş olamaz, çünkü bir kaynak, neden ya da ilkeye ihtiyaç duyan varlıklar bireysel varlıklardır ve bu İlke onlardan ayrı ve onlardan mantıksal ve zamansal bakımdan önce olmalıdır. Plotinos, Bir olanın basitliğini, onun bileşik olmamasına, yani parçaları olmayan, başka hiçbir şeyle ilişkisi bulunmayan bir gerçeklik olmasına dayandırır.[120] O, varlığın ve belirlemenin ötesinde olup, sonsuz ve formsuz bir varlıktır. Bir, başka her şeyden ayrı olup, onun hiçbir şeyle ilişkisi yoktur (*EN*, VI 8. 8; VI 9. 6). Birlik ise Bir olanın kendisinden başka hiçbir şey olmadığını, onun başka her şeyden ayrı olduğunu ortaya koyar. Bununla birlikte, onun "kendisi dışındaki şeylerde farklı bir şekilde de olsa mevcut olması", Bir olanın saf birliği yanında, kapsayıcı bir birliğe sahip olduğunu da gösterir.

Bir olanın basitliği, biricikliği, kendine yeten, bütünüyle yetkin varlık olması, ortaçağ düşüncesinin zorunlu varlık olarak Tanrı kavramına karşılık gelir. Zaten o, Plotinos'ta da Tanrı'dır. Plotinos, Bir olanın sonsuzluğuna gönderme yaparken, onun sınırsız gücüne (*dûnamis*) işaret eder. Bu güç, fiziki, hatta zihinsel anlamda bile bir güç olmayıp, normal yollarla, diskürsif düşünce aracılığıyla bilinemez. Bir olana duyusal varlıklar için geçerli olan töz-ilinek kategorileri de yüklenemez, zira bu kategoriler, O'nun birliğine zarar verip, O'nda ikiliğe yol açar. Plotinos'a göre, Bir olanın şöyle ya da böyle olduğunu söyleyemeyiz, O'na birtakım nitelikler izafe edemeyiz, çünkü bu, O'nu sınırlamak ya da belirlemekle ve O'nu bireysel bir varlığa dönüştürmekle eşdeğerdir.

Kısacası Bir, varlığa o derece aşkındır ki, O'nun hakkında söyleyeceğimiz her şey, cansız varlığı ya da insan varlığını betimlerken ve açıklarken kullandığımız her niteleme, yalnızca O'nu sınırlamaya yarar. Bu nedenle Bir'e iyilik, güzellik, düşünce ve irade yükleyemeyiz, zira bütün bu nitelikler Bir için bir sınırlama ve dolayısıyla bir eksikliği ifade eder. Başka bir deyişle, O'nun ne olduğunu söyleyemeyiz, fakat yalnızca ne olmadığını söyleyebiliriz. Buna göre, O'nu varlık olarak tanımlayamayız, çünkü varlık düşünülebilir olan bir şeydir; düşünülebilir olan bir şey ise, düşünen özne ile düşünülen nesneyi gerektirir ve bu durum bir ikiliğe yol açar (*EN*,

120 J. Bussanich, "Plotinus's Metaphysics of the One", s. 43

VI 3. 24). Tanrı'yı, Plotinos'a göre, düşünen bir Varlık olarak tanımlayamayız, çünkü düşünme faaliyeti, düşünen ile düşünceyi gündeme getirir. Tanrı'nın düşündüğünü ve istediğini söyleyemeyiz, zira bu, O'nu düşündüğü ve istediği şeyle sınırlamak olur ve O'nun mutlak bağımsızlığına zarar verir.[121] Bu durumda, Tanrı hakkında, yalnızca O'nun bir, bölünemez, değişmez, ezeli-ebedi olduğunu, varlığın ötesinde bulunduğunu, kendi kendisiyle hep aynı kaldığını, O'nun için geçmiş ya da gelecekten söz edilemeyeceğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte, Tanrı'nın sınırsız gücü deneyimlenebilir veya ancak temaşa yoluyla bilinebilir.

Bir olan ya da *Tanrı, Plotinos'un metafiziğinde, âlemin fail nedeni olarak anlaşılır*. Başka bir deyişle, bileşik olmayan, basit bir gerçeklik olarak Bir, bütün bileşik ve kompleks şeylerin varoluşunun nedeni olmak durumundadır (*EN*, III 8. 11; V 2. 1; V 5. 5; VI 7. 32; VI 8. 19). Varlığın nedeni olan Tanrı, birliğini başka şeylere de aktarır, öyle ki şeyler bir olmadıkları zaman varlıktan çıkarlar. Plotinos'a göre, evrenin varlığı Tanrı'nın varlığına bağlıdır, ona tabidir. Zira Tanrı var olmasaydı eğer, geri kalan hiçbir şeyin herhangi bir biçimde var olması söz konusu olmazdı.

Plotinos, Tanrı'nın aynı zamanda evrenin *formel nedeni olduğunu* ileri sürer. Çünkü evrendeki her şey, varoluşu gibi özünü de Tanrı'ya borçludur. Şeylerdeki belirlenmişliğin, rasyonalite ve düzenin kaynağı, Akıl aracılığıyla Tanrı olmak durumundadır.[122] Var olan her şeyin nihai temeli olan, Plotinos'un aynı zamanda İyi diye ifade ettiği Bir olan olarak Tanrı, dahası *âlemin final nedenidir*, her şeyin kendisine dönmeyi arzu ettiği ereksel nedendir. O, beşeri ruhların nihai amacının kendisine kavuşmayı istedikleri varlıktır:

> Bu ışığı gördüğümüzde, bu varlıklara yöneliriz; dünyevi aşkın konusunun maddi form olmayıp onda kendini gösterenin Güzellik olmasına benzer şekilde, onları arzu eder, onlardan gelen ışımadan mutluluk duyarız. Bu varlıklardan her biri kendisinden dolayı vardır, ama kendisine İyi tarafından gönderilmiş renkten dolayı arzu nesnesi haline gelir. Kendisini güzel kılan ve böylece meydana getirdiği aşkın konusu yapan, İyi'dir. Ruh bu yukarıdan gelen şeye sahip olduğu için arzu duyar. Bu şey olmasa Akıl'ın kendisini bile, bütün hoşluğuna

121 Z. Kurdoğlu, *Plotinos'un Aşk Kuramı*, s. 57.

122 A. Arslan, *Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, s. 84.

rağmen, Ruh'u harekete geçiremez. Çünkü Akıl'ın güzelliği İyi'den gelen bu aydınlanma olmadığı zaman ölüdür ve Ruh da orada, Akıl'a karşı kayıtsız olarak öyle soğuk bir şekilde durur. Ama tanrısal olandan içine alev düştüğünde kendini toparlar, güç kazanır, uyanır, kanatlarını açar, neşeli bir şekilde yukarı doğru uçmaya başlar (*EN*, V 7. 21).

Sudur Öğretisi: Evrenin, görüldüğü üzere, fail, formel ve final nedeni olan Tanrı, bununla birlikte klasik anlamda bir kaynak veya neden değildir. Zira kaynak ve neden terimleri hareket ya da faaliyeti gerekli kılar (EN VI 9. 8). Başka bir deyişle *bu dünya, Plotinos'a göre, Tanrı tarafından yaratılmış olamaz*, çünkü yaratma bir eylemdir ve her eylem bir hareketi veya değişmeyi gerektirir; oysa Tanrı değişmez. Yine, yaratma bilinç ve iradeyi gerektirir, fakat bunlar da Tanrı için bir sınırlamaya işaret eder. Öte yandan özgür bir yaratma eylemi, Tanrı'nın mutlak bir yetkinlik ve dinginlik halinden çıkması, O'nun kendi kendine yetememesi anlamına gelir. Fakat Plotinos bunu da kabul etmez. O, işte bu noktada, bir kez daha Platon'dan yararlanır, onun İyi İdeasıyla güneş arasında kurduğu analojiyi kullanır. Başka bir deyişle, var olanları açıklayabilmek için, Tanrı'nın özgür yaratma faaliyetine başvuramayan Plotinos, emanasyon metaforuna başvurarak[123] bir sudur, türüm öğretisi geliştirir.

Asıl işlevi semavi dinlerin yaratma anlayışından farklı olarak, Tanrı ve "yaratıklar" arasındaki mesafeyi azaltmak olan[124] bu öğretiye göre, var olan şeyler Tanrı'dan, ışık, kaynağı olan Güneş'ten nasıl çıkıp yayılıyorsa, öyle çıkıp yayılır, sudur eder (*EN* V 2. 1). Tanrı var olan her şeyin yetkin kaynağı ve varlık nedenidir. Fakat nasıl ki ışık ışınları Güneş'e eşitlenemezse, aynı şekilde var olan şeyler de Tanrı'ya eşitlenemez, Tanrı'yla bir ve aynı olan şeyler olarak görülemez. Tanrı, ona göre, bu türüm süreci boyunca değişmeden, azalmadan ve hareket etmeden kalır:

> Bir'den sudur eden bir çeşit fiilin, Güneş'ten sudur eden ışık gibi olduğunu; bütün düşünülür mahiyetin bir ışık olduğunu; başta, düşünülürün zirvesinde ve onun üstünde, ışıldayan ışığı kendi dışına çıkarmayan Bir'in hüküm sürdüğünü kabul etmek akla uygundur. Daha doğrusu Bir'in ışıktan

123 Z. Kurdoğlu, *Plotinos'un Aşk Kuramı*, s. 59.
124 Z. Kurdoğlu, *Plotinos'un Aşk Kuramı*, s. 60.

önce olan ışık, hareketsiz kalarak düşünülür üzerinde ışıldayan başka bir ışık olduğunu kabul edeceğiz (*EN* V1 3 49).

Plotinos, *burada özgür yaratma eylemine olduğu kadar, panteist bir Tanrı anlayışına da karşı çıkmaktadır.* Tanrı'nın var olan şeyleri hiçten özgür bir şekilde yaratmasına, bunun Tanrı'da bir değişmeye yol açacağı, Tanrı'nın sükûnetini ve kendi kendine yetme halini bozacağı gerekçesiyle karşı çıkan Plotinos, Tanrı'nın kendisini bölerek, bireysel yaratıklara aktarmasını da kabul etmez. Sudur ya da türüm metaforuyla anlatılmak istenen, teist bir görüşle panteist bir görüş arasında tutulan söz konusu orta yoldur. Plotinos, buradan da anlaşılacağı üzere, türüm anlayışıyla Tanrı'nın, İlk İlkenin mutlak gücünü ve mutlak bağımsızlığını korumak ister. Bu anlayışta, Neden ya da İlk İlke, panteist bir anlayışta olduğu gibi, esere içkin değildir, sonuç ya da üründe kaybolmaz. Sonuç, yani var olanlar nedeni sınırlamadığı için, Tanrı'nın mutlak bağımsızlığı ve yetkinliğine zarar gelmez. Eserin Tanrı için, hiçbir önemi ya da değeri yoktur; tinsel bir güç olarak Tanrı'nın maddi varlık alanına bağımlılığı söz konusu olamaz, fakat maddi varlık alanı, varoluşunu Tanrı'ya borçlu olduğu için, O'na zorunlu olarak bağımlıdır. Buna göre, yetkin olan yetkin olmayandan tümüyle bağımsızdır, ama yetkin olmayan kendisinden türediği yetkin güce tâbidir.

Bu anlayış, daha sonra bütün bir *ortaçağ felsefesine damgasını vuracak olan bir varlık hiyerarşisine, daha doğru bir deyişle değere dayalı bir varlık hiyerarşisine* yol açar. Nasıl ki varlıklar Güneş'e, ışık kaynağına yakın oldukları ölçüde, aydınlık içinde olup, güneşten uzaklaştıkları ölçüde karanlığa gömülürlerse, aynı şekilde Plotinos'un Tanrı'dan başlayan türüm sürecinde, varlıklar, Tanrı'ya yakın oldukları ölçüde değerli ve yetkin, Tanrı'dan uzak oldukları ölçüde değersiz ve kusurludurlar. Bu değer ya da varlık cetvelinin tepesinde yetkin Tanrı vardır; cetvelde aşağılara doğru indikçe, yetkin olandan yetkin olmayana, değişmezlikten değişmeye, birlikten çokluğa ve nihayet, manevi olandan maddi olana doğru bir gidiş söz konusu olur. Buradan da anlaşılacağı üzere, Plotinos'un varlık hiyerarşisinin Tanrı'dan sonraki ilk düzeyinde Akıl, en alt noktasında ise Tanrı'nın en uzağındaki varlık, mutlak yokluk ve yoksunluk olarak madde bulunur.

Temaşa ve Akıl: Plotinos'un, varlık hiyerarşisinde yer alan bütün varlıkların Tanrı'dan türemesi veya taşmasına dair açıklamasının temelinde temaşa kavramı bulunur. O, bu kavramı da *Timaeos*

adlı diyalogunda âlemin teşekkülünü *Demiourgos*'un İdeaları temaşa etmesine bağlayan Platon'dan almışa benzemektedir. Şu farkla ki, Platon'un temaşa faaliyetini Demiourgos'un İdeaları temaşası ve bilginin en üst düzeyine yükselen insan zihninin İdealara yönelik noetik vizyonuyla sınırladığı yerde, Plotinos temaşa faaliyetini evrenin bütününe teşmil ederek genişletir. Evrendeki bütün varlıklarla ilgili olarak mümkün olan tek eylem türü tefekkür veya temaşa etme eylemidir.[125] Plotinos, ikinci olarak temaşa eylemini yaratma eylemiyle özdeşleştirir.

Bunu, Plotinos'un evrendeki rasyonel düzenin kaynağı olarak gördüğü[126] *Nous*'un Tanrı'dan türemesine ilişkin açıklamasında kolaylıkla görebiliriz. Plotinos'a göre, bizim Tanrı tarafında taşma olarak gördüğümüz şey, gerçekte Bir'in kendine yeter halinin sonucu olmak durumundadır: "Bir, kendisine dönerek temaşa eder. İşte bu temaşa, Akıl'ı meydana getirir" (*EN* VI 1. 7). Tanrı, şu halde çokluğun veya varlığın kendinden türemesini salt kendisini temaşa etmek, ezeli-ebedi mevcudiyet ve etkilenmezlik hali içinde bulunmak suretiyle hayata geçirir. Tanrı, sayının da ötesinde olduğu ve varlığı iradi bir seçimle yaratmadığı için "ilk ilke" olarak da adlandırılamaz.

Bu yüzden, var olan her şeyin gerçek anlamda ilk ilkesi, Tanrı'dan onun kendisini temaşa etmesinin bir sonucu olarak taşan *Nous* veya ilahi Akıl'dır. Akıl, Tanrı gibi, kendi kendisine bütünüyle yeten bir varlık olmamakla beraber, hem Tanrı'yı temaşa etme hem de Plotinos'un Platon'un İdealarıyla özdeşleştirdiği kendi düşüncelerini düşünme kapasitesine sahiptir. Akıl'ın bu temaşa faaliyeti çift yönlü bir faaliyettir; o, hem kaynağı olarak Tanrı'nın gücünü temaşa eder hem de kendisinde ezeli-ebedi olarak mevcut olan ve varlığını meydana getiren düşünceler ya da İdealar üzerinde yoğunlaşır.[127] Plotinos, İdeaların yeri olarak düşündüğü Akıl ile varlığı özdeşleştirir (*EN* V, 9. 8) veya Akıl'ın temaşa faaliyetinin varlığı meydana getiren düzen ilkesiyle sonuçlandığını ifade eder. Gerçekten de "düşünme veya temaşa ile varlığın bir ve aynı şey olduğunu" (*EN* V, 9. 5) söyleyen Plotinos'a göre, Akıl'ın varlığı onun düşüncesi, düşüncesi de varlığıdır. O, Akıl'dan Tanrı veya *Demiourgos* diye söz eder (*EN* I, 1. 8), çünkü Akıl, hem Bir'i hem de kendi düşüncesini temaşa etmek suretiyle sadece ilk ikiliği gün-

125 A. Arslan, *Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, s. 91.
126 D. J. O'Meara, *An Introduction to the Enneads*,s. 33.
127 E. Moore, "Plotinus".

deme getirmez, fakat aynı zamanda bütün varlıklar için belirli bir kaynak olma işlevi görür.[128]

Nous'da, duyusal dünyada ne kadar şey varsa, her birinin ayrı İdeası vardır. Başka bir deyişle *Nous*, belirli bir şekilde var olan her şeyi, onların ilk örnek İdealarında içeren gerçek varlığın bütünü olarak, Platonik İdeaların ve Aristotelesçi formların dünyası olan ilahi Akıl'dır. *Nous* bu İdeaları, bununla birlikte, İdeadan İdeaya, öncülden sonuca geçerek diskürsif bir tarzda değil de, sezgisel bir tarzda, İdeaların meydana getirdiği bütün bir sistemi temaşa ederek bilir. O, akılla anlaşılabilir bir gerçeklik olarak, duyusal dünyanın tümüyle üstünde, duyusal ya da fenomenal dünyanın alacağı modelleri içeren bir manevi depodur.

Ruh: Plotinos'un metafiziğinde ilahi Akıl'dan sonra gelen varlık düzeyi veya Tanrı'dan başlayan türüm sürecinin üçüncü hipostazı, onun sisteminin merkezinde bulunan Ruh'tur. Ruh, akledilir veya manevi dünyanın son, buna mukabil fenomenal dünyanın ilk ilkesidir. O, bu yüzden her iki dünya ile de ilişki içinde olup onlar arasındaki aracılık ederek bu dünyaları birbirine bağlar. Ruh, ilahi Akıl ve Bir gibi akledilir veya manevi dünyaya aittir, ama onlardan farklı olarak duyusal veya maddi dünya ile de ilişki içindedir (*EN* IV, 6. 3).

Gerçekten de ilahi Akıl'ın Bir'i ve İdeaları temaşa etmesinin eseri olan Ruh'un da hem temaşacı hem de yaratıcı bir yönü vardır. Yani o, bir yandan varlık zincirinde kendisinden önce olan Akıl'ı temaşa ederken, bir yandan da kendisindeki akıl tohumlarını (*logoi spermatikoi*) çokluğun belirsizliğine aktararak maddi evreni vücuda getirir (*EN* V 1.7). Akıl'da bulunan İdeaların veya ruhtaki akıl tohumlarının tezahürlerinden meydana gelen maddi evren, bu yüzden akledilir dünyanın bir sureti olmak durumundadır.

Plotinos, Evren Ruhu'nun Akıl'la doğrudan temas içinde bulunan temaşa edici parçasından Ruh'un üst parçası, buna mukabil aşağıya inerek maddi âleme şekil veren, ona düzen ve birlik kazandıran (*EN* IV 8.3) parçasında da Ruh'un aşağı parçası diye söz eder. Buradan da anlaşılacağı üzere, ruhun iki yönlü bir hareketi söz konusudur. O, bir yönüyle maddi dünyaya varlık ve düzen kazandıran, doğadaki cisimleri organize eden, bir yönüyle de Akıl'ı aşarak Tanrı'ya ve dolayısıyla ebedi saadete erişme imkânına sahip bulunan varlıktır. Yani Ruh, metafizik dünyanın gezgini olduğu kadar "*logoi spermatikoi*un çobanı" olan varlıktır. Manevi dünyaday-

128 L. Brisson – F. Pradeau, "Plotinus", ss. 585-586.

ken evinde olan Ruh, maddi dünyaya indiğinde özüne yabancılaşır, tam bir unutkanlık hali içinde garip yaşar.

Plotinos'un burada, her ikisi de teleolojik dünya görüşü kapsamı içinde öne sürülmüş iki ayrı görüşü, sisteminde bir başka gerilime yol açacak şekilde birleştirdiği söylenebilir.[129] Bunlardan birincisi, *Pythgorasçı felsefeden gelen ve ruhun bu dünyada beden içindeki varoluşunu bir hapis hayatından meydana gelen mutlak bir kötülük olarak değerlendiren görüştür. İkincisi ise Akıl'ın veya Ruh'un maddi dünyayla olan ilişkisine, onun âlemin her yerine nüfuz etmesine evrenin düzeni ve rasyonalitesi açısından büyük bir önem veren anlayıştır.*

> Evren Ruhu, bundan dolayı, evrene, tıpkı bizim ruhlarımızın olduğu gibi, Tanrı tarafından evrenin yetkin olabilmesi için verilmiştir. Zira akledilir dünyadaki her şeyin aynı şekilde duyu dünyasında temsil edilmesi zorunludur (*EN* IV 8. 1).

Plotinos, Ruh'un üst parçası ile aşağı parçası arasında yaptığı ayrımın bir benzerini alıntıdan da anlaşılacağı üzere, Evren Ruhu ile bireysel ruhlar arasında yapar. Onlar, aslında aynı kaynaktan gelen, aynı öze ve sahip varlıklar olmakla birlikte, birbirlerinden düzene sokup yönettikleri şeylerin farklı olması nedeniyle farklılaşırlar. Buna göre Evren Ruhu'nun işlevi bir bütün olarak maddi dünyayı vücuda getirmek ve yönetmektir. Ruh'un bu fonksiyonunu layıkıyla yerine getirebilmesi, onun hem akledilir dünyanın bir parçası olmasına hem de maddi dünyada cisimleşmesine bağlıdır. Aynı şekilde bireysel ruhlar da kendilerine uygun hale getirilmiş bedenleri onlara bürünmek suretiyle yönetmek sorumluluğuyla yüklenmişlerdir.

Ruhun Kurtuluşu: Yapılan işin, yerine getirilen fonksiyonun önemi ne kadar büyük olursa olsun, gerek Evren Ruhu'nun gerekse bireysel ruhların duyusal dünyadaki varoluşunun zahmetli ve problematik olması kaçınılmazdır. Bu dünyada cisimleşen, bedene bürünen her ruh, sadece kendisi için yabancı olan bir diyarda bulunmakla kalmaz, fakat ilahi dünyadaki köklerini unutabilir. Ruhun söz konusu unutkanlığını ve yabancılaşmışlığını aşma imkânına, Plotinos *"kaynağa dönüş"* anlamında ruhun kurtuluşu adını verir. Bu kurtuluş veya dönüş, onda üç ayrı evrede gerçekleşir. Söz konusu evreler, literatürde *"arınma, aydınlanma ve birleş-*

129 A. Arslan, *Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, s. 137.

me" evreleri olarak bilinir.[130] Nitekim **1.** evre, ruha ilahi güzelliği anımsama imkânı temin eden erdem tohumlarının atılmasından meydana gelen erdem evresi, ruhun erdemler aracılığıyla *temizlenmesi evresi* diye geçer. **2.** evre, ruhu kendisinden önce olanlar ve bu arada gerçek doğası hakkında bilgilendiren *diyalektik evre*dir. **3.** ve sonuncu evre, ruhun özüne uygun olan *temaşa aşaması*, nihai kaynakla veya en yüksek amaçla bir olma evresidir.

Plotinos, gerçekten de Ruh'un üst veya yüksek parçasının ilahi veya akledilir dünyadaki bir varlık olarak kaldığını, buna mukabil onun aşağı parçasının, özü itibarıyla ilahi bir varlık olmasına rağmen, geçmişini unutarak değişme dünyasının fenomenlerine ve maddeye bağlanmak durumunda kaldığını söyler. İşte burası Evren Ruhu'nun cisimleşmiş veya bedene bürünmüş bireysel ruhlara bölündüğü düzey olarak Doğa düzeyidir. Ruhun işlevi düzeni tesis etmekten meydana geldiğine, bireysel ruhun özü de ilahi ruhla bir olduğuna göre, maddi dünyada akledilir dünyadaki düzenin soluk da olsa bir kopyasının Ruh tarafından vücuda getirilmesi kaçınılmazdır. Onun bakış açısından, sosyal, daha doğrusu doğal erdemleri (*aretas phûsikas*) mümkün kılan şey de işte bu düzendir (*EN* I 3.6). Onun ahlaki erdemler olarak da nitelediği bu erdemlere, *ruh kaynağını unutmuş bile olsa, insanı meydana getiren düzen, insan doğası üzerinde düşünmek suretiyle erişebilir.* Ruhu temizleyen, bir şekilde arındıran bu erdemler bilgelik, cesaret, ölçülülük ve adalettir. Bu arındırıcı erdemler sayesinde, insan kendisini maddi ilgilerden, dünyevi meşgalelerden kurtarmayı öğrenir.

Plotinos'a göre, ruhun "aydınlanma evresine" geçebilmesi, entelektüel faaliyete yükselebilmesi için, önce dünyadan ve onun maddi değerlerinden vazgeçilir. Kişi, öncelikle kendisini sağlam ve doğru düşünme bakımından disipline etmelidir. Bu tür bir düşünme, kişiyi bireyselliğinin üstüne yükseltir ve varlıklara ilişkin bilgi yoluyla, insanın kendisini, dünya düzeninin kavramasını ve her şeyin Tanrı'nın eseri olduğunu görmesini sağlar. Başka bir deyişle, ruhun kurtuluşuna, Tanrı'ya yükselişi ve Bir'le birleşmesine giden yolda, ahlaki erdemler kadar teorik ya da entelektüel değer ve erdemler önemli bir yer tutar. Hatta Plotinos, bu yükseliş sürecinde, ahlaki öğe ve uygulamanın, teorik öğeye tabi olduğunu söylemiştir. Bununla birlikte, yukarıya doğru giden yolda *ruhu harekete geçiren esas güç, aşktır.* Plotinos'a göre, yükseliş yolunda, aşkın itkisiyle atı-

130 R. Corrigon, *Reading Plotinus: A practical Introduction to Neoplatonism*, s. 31.

lan ilk adım, *katharsis*tir; insan ya da insan ruhu, burada, kendisini bedenin baskısından ve duyuların etkisinden kurtaran bir arınma süreci içine girer ve çileyle düzene giren bir yaşam sürerek, dört temel erdemi hayata geçirir.

Bir önceki evrede gerçekte ne olduğunu öğrenen ruh, bundan sonraki diyalektik evrede, duyu-algısından da uzaklaşır, onun yüzü *Nous*a dönmeye başlar. Onun bu evrede kullandığı araç diyalektiktir. Diyalektik, Plotinos'a göre, sadece bir araç olmayıp felsefenin her şeyi rasyonel düzen içindeki yerine oturtan en değerli parçasıdır (*EN* I 3. 5). O, "analiz ve sentez" yoluyla, insan ruhunu duyuların ve dilin çokluğundan yavaş yavaş uzaklaştırıp *Nous*a yöneltirken, ona kendisinin dünyadaki her şeyin düzen ilkesi olduğunu gösterir. Diskürsif düşüncenin bu en üst aşamasında, Ruh, artık her şeyin nihai ilk ilkesiyle karşılaşmaya hazır hale gelir (*EN* IV 1. 2).

Plotinos'a göre, diyalektik sayesinde kendisini var olan her şeyin üstüne atan ruh, kendisiyle Aklı ve Tanrı'yı birbirine bağlayan bir temaşa faaliyeti içine girer. Yani o, bu evrede her türlü ayrılık ve ikiliğin ortadan kalktığı bir birlik, mistik bir vecd hali içinde, Tanrı'yla bir olur. Yani temaşa ya da noetik vizyonun bu en üst evresinde, görünün kendisiyle görünün nesnesi bir ve aynı olur (*EN* V 3. 8). İyinin, Tanrı'nın mevcudiyetiyle gerçekleşen bu uyanış, bir önceki evrenin sonunda çokluğun ortadan kaldırılmasının ve bütün "başkalıkların" bir tarafa atılmasının bir sonucu olarak ortaya çıkar. Çünkü ruh Bir olanı sadece Bir sayesinde görebilir. İşte söz konusu temaşacı vizyon yoluyla iki, bir olup çıkar. Benliğin yok olup gitmesi ve formsuz olanın temaşasıyla gerçekleşen bu vecd ya da Bir'in sonsuzluğunda erime hali, Plotinos tarafından nihai kaynağa dönüş olarak ve kozmik ya da ilahi bir olay diye anlatılır. Buna göre ruh, önce kendisinden taştığı külli ruh ile sonra da akıl ve en sonunda ise Bir ile olan birliğini keşfeder. "Kendisinin 'Bir'den sudur etmiş bulunduğunu, Bir'in kendisinde temessül ettiğini anlar ve hatta vecd haline erince Bir'in bizzat kendisi olduğunu görür."[131]

İyi'nin, elbette ruhun kendisini tamamen kaybedip aşkın kaynağıyla bir olması anlamında deneyimlenmesi, Plotinos'ta aynı zamanda akıldışı bir tecrübe şeklinde görülür ve aşka dayalı birleşme yoluyla ifade edilir.[132] Gerçekten de ruhun kaynağına duyduğu aşk onu âşık olduğu saf varlıkla bir olmaya sevk eder. Bir olan, yani

131 Y. Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, s. 144.
132 A. Uzdavinys, "The Philosophy of Plotinus", s. 34.

Tanrı hem formu hem da aklı aştığı için, ona âşık olanın her tür formu, bütün imge ve düşünceleri geride bırakmış olması gerekir. Bu yüzden ruhun kaynağına dönüşü, ışıkların ışığı olan Tanrı'yla ilişkisi bütünüyle mistik bir aşk ilişkisi üzerinden gerçekleşir.

Madde: Plotinos'un metafiziğinde, ruhun nihai hedefi, kendisiyle bir olmaya yöneldiği Tanrı'nın tam karşı kutbunda madde bulunur. Ruhun kendisine kölelikten bir an önce kurtulması gereken madde, Plotinos'ta şu halde hem ahlaki bir perspektiften hem de metafiziksel bir açıdan ele alınır. Madde, onda, bu ikinci anlamıyla belirli bütün var olanların kendisinde ve kendisi üzerinden şekil aldıkları ezeli-ebedi dayanak olarak düşünülür (*EN* II 4. 4). Buna göre, var olanlara birlik kazandıran, onların birliği olan somut birer nesne olarak ortaya çıkmalarını sağlayan şey, formdur. İşte formları alan bu temele ya da dayanağa madde adını veren Plotinos'ta madde, bütünüyle pasif, her türlü formu almaya elverişli bir varlıktır. Bu yüzden o, var olanlar arasındaki farklılaşma ilkesi olarak anlaşılır.

Madde, her tür formu almaya elverişli bir şey olmakla beraber, kendisi mutlak olarak belirsiz bir şeydir. O, hiçbir gücü olmayan bir kuvve olarak hakkında konuşulamayan, kendisi ile ilgili olarak hiçbir şey söylenemeyen varlıktır. Fakat madde "mümkün olanın mekânı", "belirsizliğin derinliğindeki karanlık" bile olsa, dünyanın formla birlikte iki kurucu öğesinden birisi olarak pozitif bir gerçekliğe sahiptir. Plotinos, maddeyi, her ne kadar pozitif bir gerçekliğe sahip olsa da diğer yandan hiçbir varlığı olmayan bir gölge, yalancı bir hayal, gerçek varlığın en uzağındaki değersiz varlık olarak da ifade eder:

> Madde, ne Ruh, ne Tin, ne Hayat, ne İdea ne Akıl, ne sınır ne de sınırlandırılmış olandır. ... Bütün bu şeylerin dışında olduğu için onun var olduğu bile söylenemez, tersine onun var olmayan diye adlandırılması gerekir. Madde, kütlenin hayali bir gölgesinden fazla bir şey değildir.
>
> Madde statiktir ama istikrarlı değildir; kendisini görmek isteyen her çabayı boşa çıkararak kendisi bakımından görülemezdir; kimsenin kendisine bakmadığı bir yerdedir, yakından bakıldığı zaman ise gözlerden kaçar.
>
> Madde kendisine dayanan şeylerde sürekli çelişkiler meydana getirir, zira aynı zamanda hem büyük hem küçüktür, hem daha çok hem daha azdır, ifrat ve tefrittir; ne durabilen ne kaçabilen bir gölgedir; kaçamaz bile, çünkü Akıl'dan bu-

> nun için gerekli gücü almamıştır. Onun varlıktan aldığı pay bu kadar, yani hiç ölçüsündedir: O, varlığın olumsuzlanmasıdır. Bundan dolayı onun söylediği her şey bir yalandır (*EN*, III 6. 7).

Hiyerarşik varlık anlayışında en üstteki, en gerçek varlık olarak Tanrı'nın tam zıt kutbunda bulunan madde, sadece varlıktan en az pay alan bir hayal değildir. O, Plotinos'un söz konusu varlık hiyerarşisinin aynı zamanda bir değer hiyerarşisi olduğunu dikkate alacak olursak, değer bakımından en aşağıda olan varlıktır. Tanrı'nın iyi ve bir olduğu yerde, madde kötüdür, çokluktur. Plotinos, işte buradan hareketle, yani maddeyi mutlak kötülükle özdeşleştirmesinin bir sonucu olarak, metafiziğine çözüm bekleyen bir problem daha ekler: kötülük problemi.

Kötülük Problemi: Aslında problem, Plotinos gibi varlığın tek bir kaynağı bulunduğunu ve bu kaynağın da iyi olduğunu öne süren bütün filozoflar veya onun sistemine benzer tüm metafizik sistemler için geçerli bir problemdir. Bu durumda filozof kötünün gerçekliğini inkâr edecek ve İyi'den kötü olan bir şeyin çıkmayacağını söyleyecek ya da varlığın tek bir kaynaktan değil de iki kaynaktan çıktığını söyleyecektir. Plotinos bunlardan ikisine de meyletmez. Yani varlığın, kendisine bazen Bir, bazen İyi, bazen de Tanrı dediği tek bir kaynağı olduğunu kabul eder. Bununla da kalmayıp Tanrı'dan doğrudan değilse bile, Ruh üzerinden dolaylı olarak yaratılan maddi dünyanın yetkin olmadığını, onda en azından kötüyle özdeşleştirilen maddenin bulunması nedeniyle çeşitli türden kötülükler bulunduğunu kabul eder:

> Kötünün gerçek bir şey olarak varlığını inkâr etmek, zorunlu olarak iyinin de varlığını, hatta arzu edilebilir olan herhangi bir şeyin varlığını inkâr etmektir. O, istemeyi, kaçınmayı ve rasyonel bütün eylemleri inkâr etmektir. Zira istemenin konusu iyi olandır; kendisinden kaçınılan şey ise kötü olandır. Her tür rasyonel eylem ve bilgelik iyi ve kötü olanla ilgilidir. O halde iyinin olması gerektiği gibi, karışık olanın, yani iyinin ve kötünün karışımının, iyiden çok kötü olanın ve nihayet açıkça kötü olanın var olması gerekir (*EN* I 8. 15).

Kötünün varlığını bu şekilde açıkça kabul eden Plotinos, onun fiilen ne olduğu açıklamaya çalışırken, doğallıkla maddeye yönelir. Daha doğrusu kötünün özünü ifade etmeye yönelirken, önce iyinin

özünü ele alır. Buna göre, iyinin kendine yeter olmayla, ölçüyle, formla ve yetkinlikle ilişkili olduğu yerde, iyinin tam zıddı olarak kötü, Bir, Ruh ve Akıl'da söz konusu olan gerçek varlıktan yoksun olma anlamında var olmayandır. Formdan, ölçüden, ışıktan ve yetkinlikten yoksun olup kendine yeter olmanın çok uzağındadır. İşte bu, diğer bütün kötülüklerin ilkesi olan *metafizik kötülük*tür.[133] Plotinos, ona ilk ve mutlak kötülük de der. Bir de maddeyle şöyle ya da böyle ilişkili olmaktan kaynaklanan tali ya da ikincil kötülükler vardır. O, sorumlusunun bireysel ruh veya insan olduğu ahlaki kötülükleri buraya dahil eder (*EN* I 4. 1; 4. 6). Sözgelimi hastalık bedende ölçünün, çirkinlik de formun yoksunluğudur.

Peki, mutlak olarak İyi olandan, yani Tanrı'dan kötülük nasıl olur da ortaya çıkar? Plotinos, kötülüğün ortaya çıkışını öncelikle Bir'den başlayan taşma hareketinin gücünü yitirmesiyle, varlık ve iyinin uzağında bulunmayla ve dolayısıyla olması gereken iyiliğin yoksunluğuyla açıklar. O, kötülüğü ikinci olarak Ruh'un kendisinin üzerindeki varlık düzeylerini unutup tamamen aşağıya yönelmesiyle izah etmeye çalışır. Gerçekten de Plotinos'a göre bir yandan kendisinden önceki varlığı temaşa etmek suretiyle yukarı ve yaratıcı kapasitesini geçirirken de aşağı doğru hareket etme kapasitesine sahip olan Ruh, varlık düzeyinde kendisinin üzerinde olan Akıl, Bir ve hatta kendisinin üst parçasıyla temasını koruduğu sürece bir problem ortaya çıkmaz. Adeta bir güneş gibi parlayarak maddi varoluş alanını zahmetsizce düzenler (*EN* I 8. 14).

Fakat Ruh, daha üstteki varlık düzeylerini unutup Bir ve Akıl ile olan temasını yitirirse, düzenleyici faaliyet tamamen yaratıcı bir faaliyete dönüşür. İşte bu fiziki varoluşun başlangıcı olup Tanrı'ya duyulması gereken istek ve muhabbet yerini bu dünyaya dönük bir ilgiye bırakır. Yani Ruh'un varlık düzeninde kendisinden önce gelenleri temaşa ettiği taşma yoluyla kendiliğinden gerçekleşen oluş ve düzenleme eylemi, Ruh'un özel ilgisiyle gerçekleşen bir yaratma eylemine dönüşür (*EN* III 5. 1). Kendisini fiziki yaratma faaliyetiyle gerçekleştiren ruh, aşağısındaki varlığı yönetme gücünü yitirir. Dahası, amacına dünyayı yaratmak suretiyle vardığına inanan ruh, yarattıklarından etkilenmeye başlar. Plotinos'a göre kötülüğün, mutsuzluğun ve nefretin kaynağı olan şey budur. Ruh, kaynağıyla olan bağını yitirince, madde üzerindeki egemenliğini de kaybedip onun kölesi olmaya başlar. Kaynağını unuttuğu, onunla

133 D. J. O'Meara, *An Introduction to the Enneads*,s. 81.

olan temasını yitirdiği için, giderek maddeye benzemeye başlar, karanlığa düşer. Plotinos'un bu açıklaması, şu halde *kötülüğü sadece metafizik veya ontolojik problem olmaktan çıkartıp, aynı zamanda psikolojik ve ahlaki bir problem haline getirir.*[134]

Kötülüğün, dünyanın ayrılmaz bir parçası olduğunu, kötülük olmasaydı eğer dünyanın eksik kalacağını savunan Plotinos, onun her şeye rağmen ortadan kaldırılabileceğini, en azından tümden elimine edilemese bile azaltılabileceğini savunur. Bunun yol ise aşktan geçer. O, aşkı daha ziyade kozmik bir güç olarak alır ve *maddi âlemin yöneticisi olarak gerçek statüsünü yitirmiş ruhun eski haline dönmesinin ontolojik bir koşulu haline getirir.* Buna göre, maddi dünyayla yoğun bir ilişki içine giren ruh, kaynağını unuttuğu için, bir tür varlık yoksulluğu yaşar ve yitirmiş olduğu şeylere özlem duymaya başlar. İşte bu özlemdir ki, kendisini manevi bir arzu, kaynağa, yani İyilik ve saf güzelliğe duyulan bir aşk olarak ifade eder.

Psikolojisi

Plotinos'un sözünü ettiği ruh, Evren Ruhu'nun aşağı parçası olarak bir bedene girmiş olan bireysel ruhtur. Buradan da anlaşılacağı üzere, o, diğer Yunan filozofları gibi insan varlığının biri ruh, diğeri beden olmak üzere, iki öğe ya da bileşenden meydana geldiğini öne sürer. Daha doğrusu o, insanı iyi-kötü ekseni üzerinden ele alır. Onu bir parçası Evren Ruhu'ndan gelen, kaynağı iyiye yönelmek durumunda olan ruh ile aşağı parçaları bedenle bütünleşmiş ya da en azından bedeni bir araç olarak kullanan bileşik bir varlık olarak görür.

Başka bir deyişle insanı meydana getiren iki bileşenden biri olan ruh, Dünya Ruhu'ndan çıkmıştır. İnsan ruhu, Plotinos'a göre, bileşik insan varlığını meydana getirmek üzere, bir beden içine girmezden önce, gizemli bir sezgi faaliyetiyle, ezeli-ebedi olan *Nous*u temaşa etmekteydi. Dünya Ruhu'nun bir parçası olan insan ruhu, şu halde, başlangıçta maddenin kirinden bağımsız olarak bedenden ayrı bir biçimde var olmakta olup, varlık kaynağına yönelmiş durumdaydı. Bununla birlikte, o daha sonra, kısmen Dünya Ruhu'nun maddeye biçim ve düzen verme arzusunun, kısmen de maddenin, duyusal yaşamın kaçınılmaz etki ve çekiciliğinin bir sonucu olarak, duyusal-dünyaya, özüne aykırı düşen maddi varlık alanına düşmüştür. Başka bir deyişle, Plotinos için, bireysel ruhun

134 E. Moore, "Plotinus".

düşüşü, bedenin Ruhun yaşamına katılması anlamında bedenle Ruhun birleşmesidir. Bu, Ruhun faaliyetinin sınırlanması anlamına geldiği, onun etkinliğinin evrensel olmaktan çıkarak, salt kendisine katılan bir bedenle ilişkisi demek olacağı için, kötü bir şeydir. Bu nedenle *bireysel ruha düşen, aşk ve arınma yoluyla kaynağına dönmektir, Bir olan'la bir olmaktır.*

Plotinos, tıpkı Platon gibi, kendisine nihai ve en yüksek hedef olarak Tanrı'yla birleşmeyi gösterdiği ruhun, üç parçalı olduğunu söyler. Başka bir deyişle, o ruhta, biri *Nous*u temaşa etmeye yönelen, diğeri bedenle ilişkili olan ve bir diğeri de ikisi arasında aracı rolünü üstlenen üç kısım ayırt eder:

> Biz, onun [ruhun] kısmen daima yukarıda kaldığını, kısmen bu dünyaya ait şeylerle ilişkili olduğunu, kısmen de bir ara-zemine yerleştiğini savunuyoruz (*EN* II 9. 2).

Ruhtaki bu kısımlardan yukarıya akledilir âleme, manevi dünyaya yönelen ve *Nous*a temaşa eden sezgisel akıla, bu dünyadaki şeylerle ilişkili olan kısım irrasyonelliğe ve nihayet ikisi arasındaki ara zemine yerleşmiş olan kısım da diskürsif akla karşılık gelir. İnsan, ruhun bu ilk kısmı sayesinde, İdeaları, akılla anlaşılabilir gerçeklikleri temaşa edip ana kaynağına dönme imkânı bulur. Ruhun bu en yüksek kısmı, ortadaki rasyonel ruhu, rasyonel ruh ise ruhun akıldışı parçasını aydınlatır.

Ruhun bu üç kısmına bağlı olarak, rasyonel ya da irrasyonel insan türünden, farklı yapı ya da karakterde insanlar ortaya çıkar. Buna göre, bazı insanlar en aşağı düzey vasıtasıyla eylemde bulunur, bazıları ikinciden, bazıları ise birinciden de pay alır. Bu çerçeve içinde, insanın kendisinin, kendi etkinlik türü ya da ilkesiyle belirlendiği söylenebilir. Başka bir deyişle, her insan, ruhun söz konusu üç kısmının belirlediği varoluş cetvelindeki seçimine uygun bir tarz ya da düzeyde yaşayacaktır. Yani insan duyulara dayalı, maddeye düşkünlük gösteren, bedensel hazlarla belirlenen bir yaşam sürebildiği gibi, diskürsif çalışan aklıyla uyum içinde de yaşayabilir; nihayet, insan saf düşünce faaliyeti içinde, *Nous*un hayatını da sürebilir. Plotinos'a göre, insanın manevi durumu, onun ruhunun rasyonel kısmının, eşdeyişle orta kısmının ruhun aşağı ya da yukarı kısmı tarafından çekimlenmesine bağlıdır.

Her insan akıldan önce duyu deneyimini kullanır. Fakat bazı insanlar duyuların sağladığı izlenimlerde kalırlar ve duyu nesnele-

rinin hayatlarındaki ilk ve en son şeyler olduklarına inanırlar. İşte bu insanlar, Plotinus'un tanımladığı insan tiplerinden birincisidir. Ona göre bir diğer insan tipi vardır ki, bayağı nesnelerin biraz üstüne yükselebilen insanlardan oluşur. Fakat en üst noktayı görmeye onların gücü yetmez. Yine de ruhun üst bölümü onları hoş olandan edebe uygun olana götürebilir. Bu insanlar erdemli sözlerine rağmen dünyadaki nesnelerin arasına yeniden düşerler. "Çünkü sabit bir noktaları yoktur." Üçüncü grup insan tipi vardır ki onlar, "güçlerinin üstünlüğü ve görüşlerinin keskinliğiyle tanrısallığa erişmiş" insanlardır. "Onlar bulutların ve dünya karanlığının üstüne yükselirler; bütün dünya nesnelerine yukarıdan bakarak orada ikamet ederler: Amaçsız bir uzun koşudan dönen insanların iyi yönetilmiş bir ülkeden hoşlandıkları gibi, gerçeklik bölgesinden hoşlanırlar" (*EN* V 9. 1).

Plotinus'ta varlığın her bir aşamasına karşılık gelen insan tiplerinin olması, makro kozmostaki hiyerarşik yapının aynısının insani düzlemde de var olduğunu gösterir. Fakat burada bir zorunluluk değil, tamamen iradi bir durum söz konusudur. Başka bir deyişle, insan ruhlarının ruhun üç düzeyi veya mertebesinden birine ait olması, onların kendi eseri olmak durumundadır. Aslında insan ruhu, başlangıçta "Tanrı'nın bilincine sahip göksel bir ruh" iken, daha sonra maddeye tamah edenler ilahi hayattan kopmuş ve böylelikle tanrısal mertebeden dünyevi mertebeye düşmüşlerdir. Gerçekten de beşeri ruhların mertebe bakımından farklı farklı oluşu ruhun doğasıyla ilgili bir durumdur. Yani, entelektüel alanda mantıksal, cisimler âleminde fiziki zorunluluk hâkim iken, ruh "özgür irade alanıdır". Buna göre ruh, cismani dünyanın çağrısına uyup maddeye yönelebileceği, düşerek dünyevi bir organizmada cisimleşebileceği gibi akla doğru yönelerek entelektüel bir hayat da yaşayabilir.

Ruhun söz konusu üç parçasına bilgi açısından bakacak olursak, irrasyonel ruhun esas itibarıyla duyumla, yani dış dünyadaki varlıkların bedeni üzerinde bıraktığı etkiyle belirlendiğini söyleyebiliriz. Burada söz konusu olan zihinsel veya ruhsal faaliyetler duyum veya algı, hayal gücü veya hatırlama, arzu veya tutkulardır. Plotinos, ruhun bu en aşağı parçasında söz konusu olabilecek bilgi türünün duyusal bilgi olduğunu söyler, bu bilgiye doğallıkla pek bir değer atfetmez. Zira algı insana nesnenin kendisini değil de, sadece imgesini verir. İkinci olarak algılar kendi başlarına bilgiyi meydana getiremezler. Onların sağladıkları izlenimlerin bilgi ola-

bilmesi için akla, daha doğrusu ortadaki parçayı belirleyen diskürsif akla ihtiyaç vardır. Diskürsif akıl, onun gözünde duyulardan gelen izlenimleri alarak onları yukarıdan gelen kavramlarla birleştirip yargıda bulunma yetisidir. O, bu yüzden gerçek anlamda Akıl değildir, çünkü Akıl'ın bilmesi için kendisinin dışındaki bir şeye yönelmesi gerekmez.

Bununla birlikte gerçek bilgi, ruhun üst kısmının, yani onun kendisinden önce gelen varlık düzeylerine yönelen sezgisel veya temaşacı aklın eseri olmak durumundadır. Burada ruh, duyusal dünya ile ilişkisini tamamen keserek, ilkesinin, yani kendisini meydana getiren *Nous*un hayatını ve faaliyetini taklit etmek üzere, bakışını tamamen ona çevirip akledilir âlemi temaşa eder. İşte bu dolayımsız, var olan her şeyin özüyle kaynağına dönük bir bilgidir:

> Ruh şerefli ve ilahi bir şey olduğundan onun aracılığıyla Tanrı'ya erişebileceğinden emin ol! Bunun için uzağa bakmana gerek olmayacak. Aradaki aşamalar fazla değil. Ruhun kendisinden geldiği ve kendisinden daha ilahi olan yukarı komşusunu kavraman yeter. Çünkü yukarıdaki tartışmamızın gösterdiği türden bir şey olmakla birlikte Ruh, Akıl'ın bir suretidir, nasıl ki bir düşüncenin dille ifadesi Ruh'taki düşüncenin bir simgesiyse Ruh'un kendisi de Akıl'ın dile gelmiş düşüncesidir. Varlığını Akıl'dan aldığı için Ruh'un kendisi de akıllıdır ve onun aklı çıkarsamaya dayanan akıl yürütmede bulunur. Ruh'un bir gerçeklik olarak ortaya çıkışının kaynağı Akıl'dır ve onun düşüncesi Akıl'ı görmesi sayesinde fiil hale gelir. Ruhun daha aşağı düzeyden faaliyeti ona başka bir yerden gelir ve bu daha aşağı varlık türünden dolayı ona aittir. Akıl, Ruh'un babası olduğundan ve onda mevcut olduğundan dolayı Ruh'u daha ilahi kılar (*EN* V 1. 3).

Etiği

Aslında Plotinos'un müstakil bir etik teorisi yoktur. Bunun nedeni onun etik başlığı altında ileri sürdüğü görüşlerin esas itibarıyla metafiziğinin bir parçası olması veya metafiziğiyle çok yakın bir ilişki içinde bulunmasıdır. İnsanın bir seçme özgürlüğüne sahip olduğunu söyleyen Plotinos'un insanı, aslında ruhunun üst ve alt parçası, ilahi âlem ve duyusal dünya, iyi ve kötü arasında, bilgiye dayalı bir seçim yapmak zorunda olan bir insandır.

Ona göre, ruhu bir beden içine girmiş insan, sadece iştihasının taleplerine uygun olarak düşüncesizce eylemeyi seçebilir. Aslında, buna bir seçim bile denemez. Çünkü böyle biri doğru bir seçim için gerekli bilgiden yoksundur, kendi gerçek kimliğinden bihaberdir. Onun, bedenin isteklerine boyun eğdiği, hayatını kötüye adadığı için, özgür olabilmesinden de ahlaklı bir yaşayış sürmesinden de söz edilemez. Öte yandan kişi kendisiyle maddi istek ve arzular arasına bir mesafe koyabilir ve kendi gerçek kimliğinin, rasyonel varlık oluşunun bilincine varabilir. İşte ahlaklılık da burada başlar. Yani kişi, kendisini maddi istek ve arzuların öznesi olarak değil de, manevi âleme ait bir akıl varlığı olarak görmeyi başarıp yüzünü tamamen Akıl'a çevirebilir.

Plotinos ahlakı, tamamen bu perspektiften ele alır, yani insanın gerçek kimliğini ve yüksek benliğini tanımasına yapılacak katkı ölçütüyle ele alır. Erdemler, insanın bu amacına, yani gerçek varlığını tanıma ve üst benliğinin bilincine varma amacına katkı yaptıkları için önem taşırlar. O, erdemleri işte bu katkı ölçütüne göre derecelendirir. Başka bir deyişle, Plotinos'ta erdemler bir amaç değil, sadece birer araçtır. Bunu en iyi, onun ben-merkezli ve öte dünyacı etiğinde,[135] insan için nihai amaç olarak "ruhun ilahi varlığa benzemesi"ni (*EN* I 2. 3) öne sürmesinde görebiliriz. Plotinos'a göre, insanın Tanrı'ya benzemesi, O'nun erdemlerine sahip olması anlamına gelmez. Çünkü Tanrı'nın erdeme ihtiyacı yoktur. "Duyulur ev, mimarın düşüncesindeki eve benzese de onunla aynı değildir; duyulur evde düzen ve orantı vardır; halbuki düşünülür evde ne düzen, ne orantı, ne de simetri vardır" diyen Plotinos'a göre, "erdemi teşkil eden düzen, orantı ve uyum düşünülür dünyadan alınır".

Plotinus, yine de insanın erdemler sayesinde Tanrı'ya benzeyebileceğini söyler. Zira "insani erdemler bizi gerçekten düzene koyarlar ve bizi iyi hale getirirler; isteklerimize ve tutkularımıza bazı sınırlar ve bir ölçü koyarlar; bizi hatalarımızdan korurlar, çünkü bir varlık kendini sınırladığı ve ölçüye itaat ettiği için daha iyi olur". Ona göre erdemler, "sınırlarını kendilerinde bulunan ideal ölçü imajından alırlar" ve "ölçüye itaat etmeyen şey, hiçbir derecede Tanrı'ya benzer olmayan maddedir; fakat bir varlık forma ne kadar çok katılırsa, formsuz olan ilahi varlığa o kadar çok benzer".

İnsanın kendi gerçek kimliğini bulmasına ve böylelikle de arınarak ilahi varlığa benzemesine katkıda bulunan erdemlerin en aşağı formu, onun *doğal erdemler* adını verdiği erdemlerdir. Bu erdemlerin

135 J. M. Dillon, "An ethic for the Late Antique Sage", s. 421.

doğal olmalarının nedeni, onların insan doğasından çıkmalarından, insanın iştihasını kontrol etmesine yardımcı olmalarıdır (*EN* I 1. 2). Buna mukabil daha yüksek erdemler, onun *arındırıcı erdemler* adını verdiği erdemlerdir. Bu erdemler sayesinde, insan istek ve arzularından uzaklaşır, cisimleşmiş varlığına veda eder. Bunlar birlikte ahlaki erdemleri oluştururlar. Fakat insanın gerçek amacına erişmesi noktasında yeterli olmazlar:

> Platon insanın Tanrı'ya benzerliğinden, bu dünyadaki varlığından kaçıp "Tanrı'ya sığınma" olarak söz ettiği ve sosyal erdemleri gerçek anlamda erdemler olarak adlandırmayıp başka bir yerde erdemleri arınmalara özdeş kıldığı zaman, iki tür erdemin varlığını kabul ettiğini ve sosyal erdemleri sözü edilen benzerliği meydana getiren şey olarak görmediğini açıkça ortaya koymuştu. Bedenle birlikte bulunduğunda ve onun deneyimlerini paylaşıp onunla aynı görüşlere sahip olduğunda kötü olduğundan, ruh ancak bedenle aynı görüşleri paylaşmadığı zaman iyi olabilir. Akıl ve bilgelik işte budur. Benzer şekilde ruhun "öz-denetim" hali içinde olması, bedenin deneyimlerine katılmaması demektir. "Cesaret" denilen şey, ruhun bedenden ayrılmasından korkmaması olduğu gibi, "adalet" denilen şey de onun herhangi bir muhalefetle karşılaşmadan akıl tarafından yönetilmesidir. Böylece ruhun faaliyetinin tümüyle akli olması, bedenin duygulanımlarından bu şekilde özgür olması durumunun, onun Tanrı'ya benzemesi olduğunu söyleyebiliriz (*EN* I 2.3).

Erdemlerin, Plotinos'ta ontolojik olarak insan ruhunda temellendiğini ve insanın kendi gerçek kimliğine ulaşmasına katkı yaptıkları nispette önem kazandıklarını söyleyebiliriz. Bir yanıyla doğal diğer bir yanıyla arındırıcı olan ahlaki erdemler, ruhun aşağı parçalarının erdemleridir. Onların işlevi veya görevi, ruha sınır ve ölçü getirmek, üst parçasının faaliyeti olan temaşa faaliyetine engel olmamaları için aşağı parçadan kaynaklanan tutkuları, istek ve arzuları disiplin altına almak, en nihayetinde de insanın isteyen parçasından koparılmasını temin etmektir. Cesaret, adalet, ölçülülük, nefse hâkimiyet benzeri erdemlerin işlevi budur. Fakat bunlar arındırıcı yanlarıyla sadece nihai amaca giden yolda bir hazırlık temin etme işlevi görürler. Esas erdem, ruhun üst parçasına özgü temaşa faaliyetiyle belirlenen bilgelik olmak durumundadır.

Plotinos, erdemlerin insanın iyi yaşaması için gerekli olduğunu kabul etmekle beraber, erdemli hayatı mutlulukla özdeşleştirmeyi kabul etmez. Aslında o, mutluluğun kendine yeten bir şey olduğu noktasında Aristoteles'le aynı kanaati paylaşır (*EN* I 4. 5) fakat sadece erdem üzerinde yoğunlaşan, erdemli yaşamayla belirlenen bir hayatın mutlu bir hayat olduğunu kabul etmez. İyi ve mutlu bir hayatın, insana dışsal hiçbir şeye bağlı olmaması gerektiğini savunan Plotinos, kendine yeter olmanın ölçüsünü içsellikte, deruni bir hayatta bulur. Gerçek mutluluk, söz konusu içsellik hali, içe dönüştür. O, dünyadan uzaklaşıp gittikçe Tanrısallığa yaklaşma idealini filozofun görevi olarak görür. Buna göre bir filozofun ahlaki ve zihni bakımdan özdisiplinini sağlaması, maddi dünyadan ve beşeri eğilimlerden uzak durması ve "derece derece Mutlak'a doğru iç/deruni bir yolculuk yapması" gerekir. Filozofun geçirdiği bu manevi yolculuk sayesinde yaşadığı aydınlanma anı dünyevi bilgiyi aştığından tarif edilemez bir andır. Bu esnada özne-nesne şeklindeki bir ayrım ortadan kalkmıştır. İşte bu, filozofun Bir olan'la bütünleştiği tefekkür ve keşif arzusunun nihai kemal noktasıdır[136]

O halde ilahi olanla birleşme öncelikli olarak arınmayı gerektirir. Bu arınma, dünyasal ya da duyusal olandan uzaklaşıp ilahi olanla manevi birleşme yaşamak isteyen her insan için gerekli ahlaki bir aşama olurken, filozofta olması gereken temel bir ahlaki özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani Plotinus'un sözünü ettiği arınmanın, diğer insanlardan farklı olarak filozofun vazgeçilmez bir özelliği olduğu anlaşılır. Ona göre ruhun kurtuluşu ve böylelikle tanrısal olana kavuşması her türlü bedensel bağlardan kurtulmasına bağlıdır. O halde Bir'e kavuşmak, Tanrı'yla birleşmek zühd hayatını ve teemmülü gerektirir. Bu da Plotinus'un felsefesinin ahlaki özünü oluşturur.

Görüldüğü üzere, insanı kendi kendisine yeten bir varlık olarak gören Epikürosçuluk ve Stoacılığın aksine Plotinus'ta insanın kendisini gerçekleştirmesinin ve ahlaki olgunluğa erişmesinin yolu Tanrı'yla olan ilişkisinden geçer. Bu durumda Plotinus'un felsefesindeki dinsel vurgu, insan hayatını motive eden temel ilkeyi insana dayandırmak yerine Tanrı'ya dayandırır. Ruhunu kötülüklerden ve maddi olandan arındırarak Bir olanla mistik bir birleşmeyi hedefleyen insan her ne kadar ahlaki olgunluğunu en temelde kendi çabası ile elde etmeye çalışsa da bu ahlaki yönelimin esas belirleyici saiki

136 R. Tarnas, *Antik Yunan'dan Modern Döneme*, s. 144.

Tanrı'yla kurulan dikey bir ilişkidir. Eğer Tanrı'yla ve kosmosla kurulan bir ilişki biçiminin, insanın dünyayı anlamlandırma şekli ve bu dünyadaki yaşama tarzı üzerindeki etkisi göz önünde bulundurulacak olursa, Plotinus felsefesinin ahlak felsefesi ile bağlantısı kolaylıkla kurulabilir. O halde bizler buradan hareketle Plotinus'un dini ve mistik felsefi öğretisinin bir ahlak felsefesi olduğunu söyleyebiliriz.

Nitekim Plotinus'un içinde yaşadığı dönemin tarihsel koşulları göz önünde bulundurulduğunda Plotinus çizgisinde gelişen yeni Platonculuğun, siyasi ve toplumsal bir buhran dönemi geçiren Roma Devleti'nin yurttaşlarının manevi ve ahlaki bir arayış içerisinde oldukları bir zamanda kendini gösterdiği görülür. Zira bu dönemde "politik birliği parçalanan Roma Devleti, dinsel formlar altında yeni birlik ve evrensellik modelleri bulmaya çalışıyordu."[137] O halde Plotinus'un da çağının çocuğu olduğunu söyleyebiliriz. Zira Plotinus'un felsefesindeki kaygılar, yaşamlarını çeşitli dinlerle anlamlandırmaya çalışan dönemin Romalı yurttaşları gibi dini kaygılarla iç içe geçmişti. Nitekim felsefe, Roma İmparatorluğu'nda üçüncü yüzyılda ortaya çıkan dini ve mistik eğilimlere kayıtsız kalmadı. Felsefe bu dönemde bir yandan Yunan rasyonalizmine bağlı kalmaya çalışırken diğer yandan dönemin dinsel gerçekliğiyle de yüzleşti. Plotinus'un felsefesi dini bir eğilimle felsefenin iç içe geçişinin kusursuz bir örneğini oluşturur.

137 Z. Kurdoğlu, *Plotinos'un Aşk Kuramı*, s. 41.

Bibliyografya

Birincil Kaynaklar

J. L. Ackrill, *Aristotle: Categories and De Interpretatione*, Oxford, Clarendon Press, 1982.

Aristophanes, [BU] *Bulutlar* (çev. A. S. Delilbaşı), İstanbul, MEB, 1994.

Aristophanes, [CL] *Clouds* (trans. by A. H. Sommerstein), Oxford, Clarendon Press, 1982.

Aristoteles, [Poiet.] *Poetika* (çev. İ. Tunalı), İstanbul, Remzi Kitabevi, 1979.

Aristoteles, [Bir. Anal.] *Birinci Analitikler* (çev. H. R. Atademir), 2. bas., Ankara, MEB yayınları, 1989.

Aristoteles, [İk. Anal.] *İkinci Analitikler* (çev. H. R. Atademir), 2. bas., Ankara, MEB yayınları, 1989.

Aristoteles, [Top.] *Topikler* (çev. H. R. Atademir), Ankara, MEB yayınları, 2. bas., 1989.

Aristoteles, [Pol.] *Politika* (çev. M. Tuncay), İstanbul, Remzi Kitabevi, 1983.

Aristoteles, [Met.] *Metafizik* (çev. A. Arslan), 1. cilt, İzmir, Ege Üniversitesi Yayınları, 1985.

Aristoteles, [Kat.] *Kategoriler* (çev. H. R. Atademir), 2. basılış, Ankara, 1989.

Aristoteles, [De Gen.] *Oluş ve Bozuluş Üzerine* (çev. C. Gürbüz), İstanbul, 1990.

Aristoteles, [Ruh Üz.] *De Anima/Ruh Üzerine* (çev. C. Gürbüz), İstanbul, 1990.

Aristoteles, [Met.] *Metafizik* (çev. A. Arslan), 2. cilt, İzmir, Ege Üniversitesi Yayınları, 1993.

Aristoteles, [Yor. Üz.] *Yorum Üzerine* (çev. S. Babür), Ankara, İmge Yayınları, 1996.

Aristoteles, [Fiz.] *Fizik* (çev. S. Babür), İstanbul, YPK Yayınları, 1997.

Aristoteles, [On Heav.] *Gökyüzü* (çev. S. Babür), Ankara, Dost Yayınları, 1997.

Aristoteles, [Nik. Et.] *Nikomakhos'a Etik* (çev. S. Babür), Ankara, Dost Kitabevi, 1993.

Aristoteles, [Poiet.] *Poietika* (çev. N. Kalaycı), Ankara, Bilim ve Sanat, 2005.
Aristoteles, [Poiet.] *Peri Poietika* (çev. F. Akderin), İstanbul, Say Yayınları, 2011.
Aristoteles, [Pol.] *Politika* (çev. F. Akderin), İstanbul, Say Yayınları, 2013
Aristoteles, [Ruh Üz.] *De Anima/Ruh Üzerine* (çev. Z. Özcan), Bursa, Sentez Yayınları, 2014.
Aristotle, [Met.] *Metaphysics* (trans. D. Ross), Chicago, 1952.
Aristotle, [Kat.] *Categories* (trans. by E. M. Edghill), *The Basic Works of Aristotle* (ed. by R. McKeon), New York, Random House, 1941.
Aristotle, [İk. Anal.] *Analytica Posteriora* (trans. by G. R. G. Mure), *The Basic Works of Aristotle* (ed. by R. McKeon), New York, Random House, 1941.
Aristotle, *De Generatione et Corruptione* (trans. by H. H. Joachim), *The Basic Works of Aristotle* (ed. by R. McKeon), New York, Random House, 1941.
Aristotle, *De Partibus Animalium* (trans. by W. Ogle), *The Basic Works of Aristotle* (ed. by R. McKeon), New York, Random House, 1941.
Aristotle, *On the Generation of Animals* (trans. by A. Platt), *The Basic Works of Aristotle* (ed. by R. McKeon), New York, Random House, 1941.
Aristotle, *On Sophistical Refutations* (trans. W. A. Pickard), Chicago, 1952.
Aristotle, *Prior Analytics* (trans. A. J. Jenkinson), Chicago, 1952.
Aristotle, *Topics* (trans, W. A. Pickard), Chicago, 1952.
Aristotle, *Manga Moralia* (trans. by G. Stock), 2 vols., Princeton, NJ, Princeton University Press, 1984.
Aristotle, *The Works of Aristotle translated into English* (ed. by W. D. Ross), Oxford, 1908-1952, 12 vols.
Aristotle, *On the Heavens* (trans. by J. L. Stocks), e-books, University of Adelaide, 2013.
Aristotle, *Meteorology* (trans. by E. W. Webster), e-books, University of Adelaide, 2014.
M. Aurelius, *Kendime Düşünceler* (çev. C. Eskin), Yankı Yayınları, İstenbul, 1974.
M. Aurelius, *Historia Augusta* (çev. Ç. Menzilcioğlu), Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2002.
J. Barnes, *Early Greek Philosophy: A Selection of Texts*, Harmondsworth, 1987.
R. S. Bluck, *Plato's Phaedo, A Translation of Plato's Phaedo with Introduction, notes and appendices*, London, 1955.
R. S. Bluck, *Plato's Meno, ed. with an introduction and commentary*, Cambridge, 1961.
D, Bostock, *Plato's Theaetetus*, Oxford, 1988.

D. Bostock, *Plato's Phaedo*, Oxford, 1989.
J. Burnet, *Plato's Phaedo*, Oxford, 1913.
F. D. Caizzi, [PT] *Pirrone Testimonianze*, Napoli, 1981.
Cicero, [ND] *On the Nature of Gods*(trans. by F. Brooks), London, Methuen, 1896.
Cicero, [DF] *De Finibus* (trans. by H. Rackham), Harvard University Press, 1914.
Cicero, [DL] *De Legibus* (translated by H. Keyes), Harvard University Press, 1921.
Cicero, [DR] *De Republica* (trans. by C. W. Keyes), Harvard University Press, 1928.
F. M. Cornford, *Plato's Cosmology, Translated with an introduction and notes by F. M. Cornford*, London, 1937.
F. M. Cornford, *The Republic of Plato, translated with introduction and notes by F. M. Cornford*, Oxford, 1966
F. M. Cornford, *Platon'un Bilgi Kuramı, Metne Eşlik Eden bir Yorumla Birlikte Platon'un Theaetetos ve Sofist adlı Diyalogları*(çev. A. Cevizci), Ankara, 1989.
H. Diels, *Die Fragmante der Vorsakratiker*, 6th edition revisited with additions and index by W. Kranz, Berlin, 1952.
Diogenes Laertios, [FYÖ] *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* (çev. Candan Şentuna), İstanbul, YPK yayınları, 2003.
Eflatun, *Büyük Klasikler: Eflatun I*, Hürriyet Yayınları, İstanbul, Ocak, 1974.
Eflatun, *Büyük Klasikler: Eflatun II*, Hürriyet Yayınları, İstanbul, Ocak, 1975.
Epicurus, [*LM*]"Letter to Menoceus", *Greek and Roman Philosophy after Aristotle* (ed. Jason L. Saunders), New York, 1966, s. 49-59.
Epiktetos, *Manual, Greek and Roman Philosophy after Aristotle* (ed. Jason L. Saunders)'da, New York, 1966.
Epiktetos, [DS] *Düşünceler ve Sohbetler* (çev. C. Süer), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999.
Epiktetos, [KK] *Kılavuz Kitap*(çev. S. Adem), İstanbul, Şule Yayınları, 2013.
Epikür, [MM] *Mektuplar ve Maksimler* (çev. H. Örs), İstanbul, 1962.
Eusebio, [PE] *Preperatio Evangelica* (trad. par E. des Places), Paris, 1985.
K. Freeman, *Ancilla to the Presocratic Philosophers*, Oxford, 1948
G. S. Kirk – J. Raven – M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
W. Kranz, [AF] *Antik Felsefe* (çev. S. Y. Baydur), İstanbul, İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1976.
Ksenophones, *The Apology of Socrates to the Jury* (trans. by O. J. Todd), Cambridge, MA, Harvard University Press, 1922.

Ksenophones, *Symposium* (trans. by O. J. Todd), Cambridge, MA, Harvard University Press, 1922.
Ksenophones, *Memorabilia* (trans. by E. C. Marchant), Cambridge, MA, Harvard University Press, 1923.
Lukretius, [EY] *Evrenin Yapısı* (çev. T. Uyar – T. Uyar), Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1974.
Plato, *Theaetetus* (translated with notes by J. McDowell), Oxford, Clarendon Press, 1973.
Platon, *Mektuplar* (çev. İrfan Şahinbaş), Ankara, 1962.
Platon, *Devlet*, 3. baskı, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1975.
Platon, *Phaidon* (çev. A. Cevizci), Ankara, 1989
Platon, *Diyaloglar I*, İstanbul, Remzi Kitabevi,1982.
Platon, *Menon* (çev. A. Cevizci), Ankara, 1989.
Platon, *Œuvres Complètes* (traduction par V. Cousin), 12 cilt, 1822-40, Paris.
Platon, *Parmenides* (çev. S. Babür), İstanbul, Ara Yayınları, 1989.
Plotinus, [EN] *Enneads* trans. S. Mackenna), London, 1966.
Plotinus, [EN] *Enneadlar* (çev. Zeki Özcan), Asa Kitabevi, Bursa, 1996.
Plotinus, [EN] *The Heart of Plotinus: The Essential Enneads* (ed. by. A. Uzdavinys), Bloomington, World Wisdom Inc., 2009.
J. L. Saunders (ed.), *Greek and Roman Philosophy after Aristotle*, New York, 1966.
L. A. Seneca, *Ruh Dinginliği Üzerine* (çev. B. Demiriş), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1999.
Sextus Empiricus, [OP] *Outlines of Pyrrhonism* (trans by R. G. Bury), Cambridge, Harvard University Press, 1933.
Sextus Empiricus, [AP] *Against the Professors* (trans by R. G. Bury), Cambridge, Harvard University Press, 1933.
A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus* Oxford, Clarendon Press, 1928.

İkincil Kaynaklar

J. L. Ackrill, *Aristotle: the Philosopher*, Oxford, Clarendon Press, 1981.
B. Akarsu, *Ahlâk Öğretileri*, I. cilt, *Mutluluk Ahlâkı*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1970.
S. Akbel-Rappe – R. Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates*, Oxford, Blackwell Publishers, 2005.
K. Algra, "Stoic Theology", *Cambridge Companion to Stoics* (ed. by B. Inwood), Cambridge, Cambridge University Press, 2003, ss. 153-178.
R. E. Allen, "Forms as Standarts", *Philosophical Quarterly*, 9 (1959), s. 164-67.
R. E. Allen, "Anamnesis in Plato's *Meno* and *Phaedo*", *Review of Metaphysics*, 13 (1959-1960), ss. 165-74

R. E. Allen, "Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues", *Philosophical Review*, 69 (1960), s. 147-64
R. E. Allen, "The Argument from Opposites in *Republic*", *The Review of Metaphysics*, 15 (1961), ss. 325-35.
R. E. Allen, *Plato's* Euthyphro *and the Earlier Theory of Forms*, New York, 1970.
R. E. Allen – D. J. Furley, *Studies in Presocratic Philosophy*, 2 cilt, London, 1970, 1975.
T. Altuğ, "Estetik'in Tarihi", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), cilt 5, Ankara, Ebabil yayınları, 2007, ss. 705-733.
R. T. Ames, "Chinese Philosophy", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.
G. Anagnostopoulos, "The Significance of Plato's Cratylos", *The Review of Metaphysics*, 27 (1973), ss. 318-45.
J. Anagnostopoulos, "Aristotle's Life", *A Companion to Aristotle* (ed. by G. Anagnostopoulos), Oxford, Blackwell Publishing, 2009, ss. 3-13.
J. Anagnostopoulos, "Aristotle's Works and the Development of his Thought", *A Companion to Aristotle* (ed. by G. Anagnostopoulos), Oxford, Blackwell Publishing, 2009, ss. 14-27.
J. Anagnostopoulos, "Aristotle's Methods", *A Companion to Aristotle*(ed. by G. Anagnostopoulos), Oxford, Blackwell Publishing, 2009, ss. 101-122.
D. E. Anderson, "The Theory of Recollection in Plato's *Meno*", *The Southern Journal of Philosophy*, 9 (1971), ss. 225-35.
H. Anderson, *The Argument of Plato*, London, 1935.
J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press, 1988.
J. Annas, *The Morality of Happiness*, Cambridge University Press, London, 1995.
J. Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, Los Angeles, University of California Press, 1999.
J. Annas – J. Barnes, *The Modes of Scepticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
G. E. M. Anscombe, "The Principle of Individuation", *Articles on Aristotle*, vol. 3, *Metaphysics* (ed. by J. Barnes – M. Schofield – R. Sorabji) London, 1979 ss. 88-96.
J. P. Anton – G. L. Kustas (eds), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, New York, 1971.
R. L. Arrington, *Western Ethics: An Historical Introduction*, Oxford, 1988
A. Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, İzmir, Ege Üniversitesi Yayınları, 1995.
A. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, cilt 3, *Aristoteles*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.
A. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, cilt 4, *Helenistik Dönem Felsefesi*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 3. Baskı, 2012.

A. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, cilt 5, *Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 3. Baskı, 2010.

E. v. Aster, *Felsefe Tarihi Dersleri* (çev. M. Gökberk), İstanbul, 1943.

W. Ashby, *A Comprehensive History of Western Ethics*, New York, 1997.

P. Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1962.

H. W. Ausland, "On the Moral Origin of Pyrrhonian Philosophy", *Elenchos*, 1989, ss. 373-89.

C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, 1964.

H. C. Baldry, "Plato's Technical Terms", *Classical Quarterly*, 31 (1937), ss. 141-50.

I. Banu, "*La République* dans l'évolution de la dialectique platonicienne", *Revue Roumaine des Sciences Sociales*, 13 (1969), ss. 39-57.

A. Barbera, "*Republic* 530c-531c: Another Look at Plato and the Pythagoreans", *American Journal of Philology*, 102 (1981), ss. 395-410.

E. Barker, *Greek Political Theory*, London, Methuen, 1964.

J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, London, Routledge and Kegan Paul, 1982.

J. Barnes,– M. Schoefield – R. Sorabji (Eds.), *Articles on Aristotle*, 3 cilt, London, 1979.

J. Barnes, "Metaphysics", *The Cambridge Companion to Aristotle*(ed. by J. Barnes), London, Cambridge University Press, 3rd. Edit., 1999, ss. 66-108.

J. Barnes, "Rhetoric and Poetics", *The Cambridge Companion to Aristotle* (ed. by J. Barnes), Cambridge, Cambridge University Press, 1995, ss. 259-285.

J. Barnes, "Logic", *Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (ed. by K. Algra – J. Barnes – J. Mansfield – M. Shofield), Cambridge, Cambridge University Press, 1999, ss. 77-176.

J. Barnes, *Aristoteles* (çev. B. Ö. Düzgören), İstanbul, Altın Kitaplar, 2002.

R. Barney, "Callicles and Thrasymachus", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2002, www@stanford.edu.

R. Barney, "The Sophistic Movement", *A Companion to Ancient Philosophy* (ed. by M. L. Gill – P. Pellegrin), Oxford, Blackwell Publishing, 2006, ss. 77-100.

H. Barreau, *Aristote*, Paris, 1972.

J. Beare, *Greek Theories of Elementary Cognition*, Dubuque, 1906.

J. T. Bedu-Addo, "A Theory of Mental Development: Plato's *Republic* V-VII, Part I", *Platon*, 28 (1976), ss. 288-301.

J. T. Bedu-Addo, "A Theory of Mental Development: Plato's *Republic* V-VII, Part II: The Allegory of the cave", *Platon*, 29 (1977), ss. 212-224

J. T. Bedu-Addo, "Mathematics, Dialectic and the Good in the *Republic* VI-VII", *Platon*, 30 (1978), ss. 111-27.

J. T. Bedu-Addo, "*Dianoia* ant the Images of Forms in Plato's *Republic* VI-VII", *Platon*, 31 (1979), ss. 89-110.
J. T. Bedu-Addo, "The Role of Hypothetical Method in the *Phaedo*", *Phronesis*, 24 (1979), ss. 111-32.
J. T. Bedu-Addo, "Sense-experience and Recollection in Plato's *Meno*", *American Journal of Philology*, 104 (1983), ss. 228-48.
J. T. Bedu-Addo, "Recollection and the Argument 'From a Hypothesis' in Plato's Meno", *Journal of Hellenic Studies*, 104 (1984), ss. 1-14.
E. Belfiore, "The Elements of Tragedy" *A Companion to Aristotle*(ed. by G. Anagnastopoulos), Oxford, Wiley-Blackwell, 2009, ss. 628-642.
T. Benatouil, "Philosophical Schools in Hellenistic and Roman Times", *A Companion to Ancient Philosophy* (ed. by M. L. Gill – P. Pellegrin), Oxford, Blackwell Publishing, 2006, ss. 415-429.
T. W. Bestor, "Plato's *Phaedo* and Plato's Essentialism", *Australasian Journal of Philosophy*, 66 (1988), ss. 26-51.
R. Bett, "Stoic Ethics", *A Companion to Ancient Philosophy* (ed. by M. L. Gill – P. Pellegrin), Oxford, Blackwell Publishing, 2006, ss. 530-548.
R. S. Bluck, "Aristotle, Plato and Ideas of Artefacts", *Classical Review*, 61 (1947), ss. 75-76.
R. S. Bluck, *Plato's Life and Thought*, London, 1949.
R. S. Bluck, R. S, "Forms as Standards", *Phronesis*, 2 (1957), ss. 115-27.
Bluck, "*Hypotheis* in the *Phaedo* and Platonic Dialectic", *Phronesis*, 2 (1957), ss. 21-31.
R. S. Bluck, "Plato's Meno" *Phronesis*, 16 (1961), ss. 94-101.
S. Bobzien, "Logic", *Cambridge Companion to Stoics* (ed. by B. Inwood), Cambridge, Cambridge University Press, 2003, ss. 85-123.
Bolton, R, "Plato's Distinction Between Being and Becoming", *Review of Metaphysics*, 29 (11975), s. 66-95.
I. Bodnar – P. Pellegrin, "Aristotle's Physics and cosmology", *A Companion to Ancient Philosophy* (ed. by M. L. Gill – P. Pellegrin), Oxford, Blackwell Publishing, 2006, ss. 270-291.
W. B. Bondeson, "Perception, True Opinion and Knowledge in Plato's *Theaetetus*", *Phronesis*, 14 (1969), ss. 111-22.
W. B Bondeson, "Some Problems about Being and Predication in Plato's *Sophist* 242-249", *The Journal of the History of Philosophy*, 14 (1976), ss. 1-10.
L. Bourgey, *Observation et Expérience chez Aristote*, Paris, PUF, 1955.
N. I. Boussoulas, "Le Créativité du bien et la Métaphysique du Mélange platonicien", *Revue de Métaphysique et de morale*, 47 (1962), ss. 64-109.
C. M. Bowra, "The Poem of Parmenides", *Classical Philosophy*, 32 (1937), ss, 89-111.
P. Boyance, *Lucrèce et L'Épicurisme*, Paris, PUF, 1978.
M. Boylan, "Aristotle's Biology", *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2011.

A. J. Boyle, "Plato's Divided Line. Essay I: The Problem of *Dianoia*", *Apeiron*, 7 (1973), ss. 1-11.
Boyle, A. J., "Plato's Divided Line. Essay II: Mathematics and Dialectic", *Apeiron*, 8 (1974), ss. 7-18.
J. Brafman, "Dialogue et Dialectique", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 75 (1970), ss. 1-19.
L. Brandwood, *A Word Index to Plato*, Leeds, 1976.
R. B. Branham, "Cynicism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.
E. Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, vol. I'*Antiquité et le Moyen-Age*, Paris, PUF, 1983.
E. Bréhier, "L'Influence de la Pensée platonicienne sur l'Orientation et les Découverts des Sciences exactes et naturelles", *Bulletin de la Societé des Etudes de Lettres*, 20 (1946), ss. 118-23
J. A. Brentlinger, "The Divided Line and Plato's Theory of Intermediates", *Phronesis*, 8 (1963), ss. 146-66
J. A. Brentlinger, " Particular in Plato's Middle Dialogues", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 54 (1972), ss. 116-52.
Y. Bres, *La psychologie de Platon*, Paris, 1968.
L. Brisson, *La Même et l'Autre dans la Structure ontologique du Timée de Platon*, Paris, 1974.
Brisson, L., "Plato's Natural Philosophy and Metaphysics", *A Companion to Ancient Philosophy* (ed. by M. L. Gill – P. Pellegrin), Oxford, Blackwell Publishing, 2006, ss. 212-231.
L. Brisson – F. Pradeau "Plotinus", *A Companion to Ancient Philosophy* (ed. by M. L. Gill – P. Pellegrin), Oxford, Blackwell Publishing, 2006, ss. 577-596.
S. Broadie, "Heavenly Bodies and First Causes", *A Companion to Aristotle* (ed. by G. Anagnostopoulos), Oxford, Blackwell Publishing, 2009, ss. 230-241.
V. Brochard, *Études dePhilosophie ancienne et de Philosophie moderne*, Paris, 1954.
V. Brochard, *Les Sceptiques grecs*, Paris, 1986.
R. Brommer, *Eidos et İdea. Étude sémantique et chronologique des œuvres de Platon*, Assen, 1940.
E. Brown, "Hellenistic Cosmopolitanism", *A Companion to Ancient Philosophy* (ed. by M. L. Gill – P. Pellegrin), Oxford, Blackwell Publishing, 2006, ss. 549-558.
M. Brown, "*Theaetetus*: Knowledge as Continued Learning", *Journal of the History of Philosophy*, 7 (1969), ss. 359-79
M. Brown, "The Idea of Equality in *Phaedo*", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 54 (1972), ss. 24-36.
R. S. Brumbaugh, "Plato's Divided Line", *Review of Metaphysics*, 5 (1952), ss. 529-34.

R. S. Brumbaugh, *Plato's Mathematical Imagination: The Mathematical Passages in the Dialogues and Their Interpration*, New York, 1968.
R. S. Brumbaugh (ed), *New Essays on Plato and Aristotle*, London, 1965.
R. S. Brumbaugh, "The Divided Line and the Direction of Inquiry", *The Philosophical Forum*, 2(1970), ss. 172-99.
R. S. Brumbaugh, "The Purposes of Plato's *Parmenides*", *Ancient Philosophy*, 1 (1980-1981), ss. 39-47.
J. Brun, *Platon et L'Académie*, Paris, 1960.
J. Brun, *L'Epicurisme*, Paris, 1959.
J. Brun, *Le Stoicisme*, Paris, 1958.
J. Brun, *Stoa Felsefesi* (çev. M. Atıcı), İstanbul, İletişim yayınları, 3. Baskı, 2010.
J. Brun, *Le Néoplatonisme*, Paris, 1988.
J. Brunschwig, *Papers in Hellenistic Philosophy* (trans. by J. Lloyd), Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
J. Brunschwig, "Stoic Metaphysics", *Cambridge Companion to Stoics* (ed. by B. Inwood), Cambridge, Cambridge University Press, 2003, ss. 206-232.
J. Brunschwig, "Pyrrhonism", *A Companion to Ancient Philosophy* (ed. by M. L. Gill – P. Pellegrin), Oxford, Blackwell Publishing, 2006, ss. 465-485.
J. Brunschwig – D. Sedley, "Hellenistic Philosophy", *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy* (ed. by D. Sedley), London, Cambridge University Press, 2003, ss. 151-183.
C. Bruaire, *La Dialectique*, Paris, 1985.
R. Burger, "Belief, Knowledge and Socratic Knowledge of Ignorance", *Tulane Studies in Philosophy*, 30 (1981), ss. 1-23
E. L. Burget, "The Ideas as *Aitinai* in the *Phaedo*", *Phronesis*, 16 (1971), ss. 1-13.
J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, 4th edition, London, 1930.
M. Burnyeat, "Plato on the Grammar of Perceiving", *Classical Quarterly*, 26 (1976), ss. 29-51.
M. Burnyeat, "Plato on why mathematics is good for the soul", *Mathematics and Necessity: Essays in the History of Philosophy* (ed. T. Smiley), Oxford, Oxford University Press, 2000, ss. 1–81.
M. Burnyeat, "Examples in Epistemology: Socrates, Theaetetus and G. E. Moore", *Philosophy*, 52 (1977), ss. 385-89.
J. Bussanich, "Plotinus's Metaphysics of the One", *Cambridge Companion to Plotinus* (ed. by L. P. Gerson), Cambridge, Cambridge University Press, 1996, ss. 38-65.
A. Cameron, *The Pythagorean Background of the Theory of Recollection*, Menasha, 1938.
V. Caston, "Aristotle's Psychology", *A Companion to Ancient Philosophy* (ed. by M. L. Gill – P. Pellegrin), Oxford, Blackwell Publishing, 2006, ss. 316-349.

A. P. Cavendish, "Early Greek Philosophy", *A Critical History of Western Philosophy* (ed. D. J. O'Conor), ss. 12-29.
A. Cevizci, *Sokratik Diyaloglarda Yöntem* (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara, 1984.
A. Cevizci, "Platon'un Algıyı Eleştirisi", *Felsefe Dergisi*, 3 (1987), ss. 26-53.
A. Cevizci (der), *Platon Felsefesi Üzerine Araştırmalar*, cilt 1: İdealar Kuramı, Ankara, 1989.
A. Cevizci, "*Devlet*'teki Bölünmüş Çizgi Analojisi", *Araştırma*, 15(1994), ss. 76-157.
A. Cevizci, "Kuşkuculuğun Kurucusu Pyrrhon ya da Bir Filozofun Düşüncelerini Belirleyen Etkenler Üzerine", *Felsefe Dünyası*, 19 (1996), ss. 28-38.
A. Cevizci, "Yunan Kuşkuculuğunun Bilginin Olanaksızlığıyla İlgili Kanıtları", *Felsefe Dünyası*, 120 (1996), ss. 59-72.
A. Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınevi, 8. baskı, İstanbul, 2014.
A. Cevizci (der. ve çev.), *Metafiziğe Giriş*, Paradigma yayınları, İstanbul, 2001.
H. F. Cherniss, *Aristotle's Criticism of PreSocratic Philosophy*, Baltimore, 1938.
H. F. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, 1944.
H. F. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy*, Los Angeles, 1945.
H. F. Cherniss, "İdealar Kuramının Felsefi Yönden Sağladığı Tasarruf", *Platon Felsefesi Üzerine Araştırmalar* (der. A. Cevizci), Ankara, Gündoğan Yayınları, 1990, ss. 40-50.
J. Chevalier, *La Notion du Necessaire chez Aristote et chez ses Prédecesseurs*, Lyon, 1914.
J. Chevalier, *Histoire dela Pensée*, vol. I. *La Pensée Antique*, Paris, 1955
M. L. Clarke, *The Studies in Roman Mind from Cicero to Marcus Aurelius*, Harvard, Harvard University Press, 1956.
E. Clayton, "Aristotle: Politics", *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2012.
A. Code, "Aristotle's Logic and Metaphysics", *Routledge History of Philosophy*, vol II, *From Aristotle to Augustinus* (ed. D. Furley), London, Routledge, 1999, ss. 40-75.
S. M. Cohen, "Plato's Method of Division", *Patterns in Plato's Thought* (ed. J. M. Moravscik), Dordrecht, 1973.
S. M. Cohen, "Substances", *A Companion to Aristotle* (ed. by G. Anagnostopoulos), Oxford, Blackwell Publishing, 2009, ss. 197-212.
S. M. Cohen, "Aristotle's Metaphysics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (ed. by E. N. Zalta), http://plato.stanford.edu/archives/fall 2010.

J. Coleman, *A History of Political Thought*, Oxford, Blackwell Publishersss, 2000.
D. Collinson, *Fifty Major Philosophers*, New York, 1987.
M. Conche, *Pyrrhon ou l'Apparance*, Paris, 1983
M. Conche, *Les Sceptiques Grecques*, Paris, PUF, 1981.
U. Coope, "Change, Actuality and Potentiality", *A Companion to Aristotle* (ed. by G. Anagnostopoulos), Oxford, Blackwell Publishing, 2009, ss. 277-291.
J. M. Cooper, "The Importance of *Dianoia* in Plato's Theory of Forms", Classical Quarterly, 16(1966), ss. 65-69.
J. M. Cooper, Plato on Sense-perception and Knowledge (*Theaetetus* 184-186)", *Phronesis*, 15 (1970), ss. 123-46.
Cooper, J. M., "Classical Greek Ethics", *A History of Western Ethics* (ed. by L. C. Becker – C. B. Becker), Routledge, New York, 2nd edit., 2005, ss. 8-17.
F. Coplestone, *A History of Western Philosophy*, 1. cilt, New York, 1966.
F. M. Cornford, "Mathematics and Dialectic in the *Republic* VI-VII I: *Noesis* and *Dianoia*, II:The Programmes of Education and Research", Mind, 41 (1932) ss. 37-52 ve 173-90.
F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1937.
F. M. Cornford, *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, Cambridge, 1950.
F. M. Cornford, *Principium Sapientiae*, Cambridge, 1952.
F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy*, New York, 1957.
F. M. Cornford, *Before and After Socrates*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965.
R. Corrigon, *Reading Plotinus: A practical Introduction to Neoplatonism*, Indiana, Pudrue University Press, 2005.
P. Couderc – L. Sechan, "Platon et les Sciences mathémathiques", *Revue des Études grecques*, 49 (1971), ss. 244-49.
R. Crisp – T. J. Saunders, "Aristotle: Ethics and Politics", *Routledge History of Philosophy*, vol II, *From Aristotle to Augustinus* (ed. D. Furley), London, Routledge, 1999, ss. 109146.
I. M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines*, London, 1962-63, 2 vols.
M. S. Croiset, *La République de Platon: étude et analyse*, Paris, 1946.
R. C. Cross – A. D. Woozley, *Plato's Republic: A Philosophical Commentary*, London, 1964.
H. Çakan, *Aristoteles'in Zooloji eserlerinin ve Kemalüddin Demiri'nin Hayâtü'l-hayevân adlı Eserinin İçerik ve Yöntem Açısından Karşılaştırmalı Olarak incelenmesi*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.

N. D. Dahl, "Action, Reason and Weakness of the Will", *A Companion to Aristotle*(ed. by G. Anagnostopoulos), Oxford, Blackwell Publishing, 2009, ss. 498-511.
J. Damper-Whetham, *A History of Science and its Relations with Philosophy and Religion*, Cambridge, 1929.
P. Daudin, "Les Rapports de l'Être et de la Connaissance chez Platon et Aristote, *Revue des Études Anciennes*, 53 (1952), ss. 26-41
E. Delice, *Aristoteles Felsefesinde Tasımsal Tanıt ve Diyalektik İlişkisi*, Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
J. C. Davies, "Plato's Dialectic: Some Thoughts on the Line," *Orpheus*, 14 (1967), ss. 3-11.
R. Demos, "Plato's Idea of Good", *Philosophical Review*, 46 (1937), ss. 245-75.
R. Demos, *The Philosophy of Plato*, New York, 1939.
R. Demos, "Formlar ve Şeyler", *Platon Felsefesi Üzerine Araştırmalar* (der. A. Cevizci), Ankara, Gündoğan Yayınları, 1990.
W. A. de Pater, *Les Topiques d'Aristote et la Dialectique platonicienne: La Méthodologie de la Definition*, Fribourg, 1965.
J. Derbalov, "The Philosophical Origins of Plato's Theory of Ideas", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 56(1972), ss. 1-23.
G. des Jardins, "How to Divide the Divided Line", *Review of Metaphysics*, 26 (1976), ss. 483-96.
E. de Strycker, "La Distinction entre l'Entendement (*dianoia*) et l'intellect (*nous*) dans la *République* de Platon", *Estudios de Historia de la Philosophia en homenaje al Professor R. Mondolfo*, 1957, ss. 68-92.
W. Detel, "Aristotle's Logic and Theory of Science", *A Companion to Ancient Philosophy* (ed. by M. L. Gill – P. Pellegrin), Oxford, Blackwell Publishing, 2006, ss. 245-269.
C. J. de Vogel, *Rethinking Plato and Platonism*, Brill, Leiden, 1986.
G. R. Dherbey, *Les Sophistes*, Paris, PUF, 1985.
P. Diamonropoulos, "Philolaos of Croton", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), New York, MacMillan, vol. 6, pp. 155-56.
A. Dies, *La Définiton de l'Étre et la Nature des Idées dans le Sophiste de Platon*, Paris, 1909.
A. Dies, *Autour de Platon*, Paris, 1972.
A. Dies, "L'Idée de la Science dans Platon", *Annales de l'Institut Superieur de Philosophie de Louvain*, 3 (1914), ss. 147-96.
J. Dieudonné, "L'Évolution de la Pensée mathématique dans la Gréce ancienne", *Bulletin de l'Association G. Budé*, 2 (1951), ss. 6-18.
J. M. Dillon, "An Ethic for the Late Antique Sage", *Cambridge Companion to Plotinus* (ed. by L. P. Gerson), Cambridge, Cambridge University Press, 1996, ss. 317-335.

E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1951.
L. –A. Dorion, *Sokrates* (çev. M. N. Demirtaş), Ankara, Dost Kitabevi, 2004.
D. Dubarle, "Dialectique et Ontologie chez Platon. Aspects de la Dialectique", *Rescherches de Philosophie*, vol. 2, Paris, 1956
D. R. Dudley, *A History of Cynicism from Diogenes to the 6th Century*, London, Methuen, 1937.
J.-P. Dumont, *La Philosophie Antique*, Paris, 1962.
J.-P. Dumont, *Introduction à la Méthode d'Aristote*, Paris, PUF, 1986.
I. During – G. E. Owen (ed) *Aristotle and Plato in the mid-fourth Century, Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August 1957*, Göteburg, 1960.
P. Edwards (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, Londra ve New York, 1967.
M. Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* (çev. A. Berktaş), İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2003.
G. F. Else, "The Terminology of the Ideas", *Harvard Studies in Classical Philology*, 47 (1939), ss. 17-55.
E. K. Emilsson, "Neo-Platonism", *Routledge History of Philosophy*, vol II, *From Aristotle to Augustinus* (ed. D. Furley), London, Routledge, 1999, ss. 357-388.
M. Erler – M. Schofield, "Epicurean Ethics", *The Cambridge Companion to Hellenistic Philosophy* (ed. by K. Algra - J. Barnes – J. Mansfeld – M. Schofield), Cambridge, Cambridge University Press, 1999, ss. 642-674.
S. Everson, "Epicureanism", *Routledge History of Philosophy*, vol II, *From Aristotle to Augustinus* (ed. D. Furley), London, Routledge, 1999, ss. 188.-221.
S. Everson, "Epicurean Psychology", *Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (ed. by K. Algra – J. Barnes – J. Mansfield – M. Shofield), Cambridge, Cambridge University Press, 1999, ss. 542-559.
A. Falcon, "Aristotle on Causality", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (ed. by E. N. Zalta), http://plato.stanford.edu /archives /fall 2012.
B. Farrington, *Science and Politics in the Ancient World*, London, 1939.
J.-L. Feng, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1969.
M. Ferejohn, "Empiricism and the Girst Principles of Aristotelian Scence", *A Companion to Aristotle* (ed. by G. Anagnostopoulos), Oxford, Blackwell Publishing, 2009, ss. 66-80.
A. S. Ferguson, "Plato's Smile of Light. Part I: The Smiles of the Sun and the Line", *Classical Quarterly*, 15 (1921), ss. 131-52.
A. S. Ferguson, "Plato's Smile of Light. Part II: The Allegory of the Cave" *Classical Quarterly*, 16 (1922), ss. 15-28.
A. S. Ferguson, "Plato's Smile of Light Again" *Classical Quarterly*, 28 (1934), ss. 190-210.

A. S. Ferguson, "The Platonic Choice of Lives", *Philosophical Quarterly*, 1 (1950-52), ss. 5-34.
A. J. Festugiere, *Contemplation et Vie contemplative chez Platon*, Paris, 1950.
J. Ferguson, *Socrates: A Source Book*, London, 1970.
G. C. Field, *Plato and His Contemporaries*, London, 1930.
G. C. Field, *The Philosophy of Plato*, Oxford, 1969.
J. N. Findlay, *Plato. The Written and Unwritten Doctrines*, London, 1974.
G. Fine, "Knowledge and Belief in *Republic* V", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 60 (1978), ss. 121-39.
W. Fite, *The Platonic Legend*, New York, 1938.
A. Flew, *An Introduction to Western Philosophy*, London, 1976.
J. Fogelin, "Three Platonic Analogies", *Philosophical Review*, 80(1971), ss. 371-82.
W. W. Fortenbaugh, *Aristotle's Practical Side*, Brill, Leiden, 2006.
J. G. Frazer, *The Growth of Plato's Ideal Theory*, New York, 1930.
M. Frede, "The Sceptics", *Routledge History of Philosophy*, vol II, *From Aristotle to Augustinus* (ed. D. Furley), London, Routledge, 1999, ss. 253-286.
M. Frede, "Stoic Epistemology", *Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (ed. by K. Algra – J. Barnes – J. Mansfield – M. Shofield), Cambridge, Cambridge University Press, 1999, ss. 295-322.
D. Frede, "Stoic Determinism", *Cambridge Companion to Stoics* (ed. by B. Inwood), Cambridge, Cambridge University Press, 2003, ss. 179-205.
P. Friedlander, *An Introduction to Plato* (trans. by H. Meyerhoff), New York, 1958.
P. Frutiger, *Les Mythes de Platon. Etude philosophique et Litteraire*, New York, 1976.
D. J. Furley, "Melissus of Samos", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), New York, MacMillan, vol. 5, 1967, ss. 264-65.
D. Furley, "Aristotle: The Philosopher of Nature", *Routledge History of Philosophy*, vol II, *From Aristotle to Augustinus* (ed. D. Furley), London, Routledge, 1999, ss. 9-39.
D. Furley, "Cosmology", *The Cambridge Companion to Hellenistic Philosophy* (ed. by K. Algra - J. Barnes – J. Mansfeld – M. Schofield), Cambridge, Cambridge University Press, 1999, ss. 412-451.
H.-G. Gadamer, *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies* (trans. by P. C. Smith), New Haven, Yale University Press, 1980.
H.-G. Gadamer, *Plato's Dialectical Ethics* (trans. by R. M. Wallace), New Haven, Yale University Press, 1991.
D. Gallop, "Image and Reality in Plato's Republic", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 47 (1965), ss. 113-31.
D. Gallop, "Aristotle: Aesthetics and Philosophy of Mind", *Routledge History of Philosophy*, vol II, *From Aristotle to Augustinus* (ed. D. Furley), London, Routledge, 1999, ss. 76-109.

W. A. Gerhard, "Plato's Theory of Dialectic", *The New Scholasticism*, 21 (1947), ss. 192-211.
L. P. Gerson, "Platonic Dualism", *Monist*, 69 (1986), ss. 352-69.
M. L. Gill, "First Philosophy in Aristotle", *A Companion to Ancient Philosophy* (ed. by M. L. Gill – P. Pellegrin), Oxford, Blackwell Publishing, 2006, ss. 348-373.
G. M. Gillespie, "The Logic of Antisthenes", *Archiv für Geschicte der Philosophie*, 26 (1913), ss. 478-500; 27 (1914), ss. 17-38.
T. R. Girill, "Galileo and Platonistic Methodology", *Journal of the History of Ideas*, 31 (1970), ss. 501-20.
L. F. Groarke, "Aristotle: Logic", *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2011.
V. Goldschmidt, *Essai sur le Cratyle. Contribution à ll'histoire de la Pensée de Platon*, Paris, 1982.
V. Goldschmidt, *Le Paradigm dans la Dialectique Platonicienne*, Paris, 1947.
V. Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon. Structure et méthode* dialectique. Paris, 1963.
V. Goldschmidt, *La Religion de Platon*, Paris, 1949.
V. Goldschmidt, "La Ligne de la *République* et la Classification des Sciences", *Revue Internationale de Philosophie*, 9 (1955), ss. 237-55.
V. Goldschmidt, *Questions Platoniciens*, Paris, 1970.
V. Goldschmidt, *Platonisme et Pensée Contemporaine*, Paris, 1970.
A. Gomez-Lobo, "Aristotle's Hypotheses and the Eucledean Postulates", *Review of Metaphysics*, 30 (1977), ss. 430-39.
A. Gomez-Lobo, "Plato's Description of Dialectic in the *Sophist* 253 d1-e2", *Phronesis*, 22 (1977), ss. 29-47.
T. Gomperz, *The Greek Thinkers* (trans. by L. Magnus), vol. I, 1896-1902, London.
T. Gomperz, *The Greek Thinkers* (trans. by G. G. Burry), vol. II-V, 1901-12.
J. Gossling, *Plato*, Paris, RKP, 1973.
J. Gossling, "*Doxa* et *dynamis* in Plato's *Republic*", *Phronesis*, 13(1968), ss. 119-30.
J. Gosling - C. W. Taylor, *The Greeks on Pleasure*, London, Oxford University Press, 1982.
J. A. Gould, *The Development of Plato's Ethics*, Cambridge, 1955.
J. A. Gould, *Classic Philosophical Questions*, Ohio, 1971.
J. A. Gould, "Being, the World and Appearance in Early Stoicism and Some Other Greek Philosophers", *The Review of Metaphysics*, 38 (1974), ss. 261-89.
T. Gould, "Four Levels of Reality in Plato, Spinoza and Blake", *Arion*, 8 (1968), ss. 29-50.
M. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1967.
W. G. Greene, *Scholia Platonica*, Haverford, 1938.
P. Grenet, *Les Origines de l'Analogie dans les Dialogues de Platon*, Paris, 1948.

T. Greenwood, "Plato and Aristotle: A Contrast Between their Mathematical Outlooks", *The New Scholasticism*, 18 (1944), ss. 262-69.
G. Grote, *Plato and Other Companions of Socrates*, London, 1875.
G. M. Grube, *Plato's Thought*, London, 1935.
M. Guicheteau, "L'Art et l'Illusion chez Platon", *Revue Philosophique de Louvain*, 54 (1956), ss. 219-27.
N. Gulley, "Plato's Theory of Recollection", *Classical Quarterly*, 48(1953), ss. 194-213.
N. Gulley, "Greek Geometrical Analysis", *Phronesis*, 3(1958), ss. 1-14.
N. Gulley, *Plato's Theory of Knowledge*, London, 1962.
N. Gulley, *The Philosophy of Socrates*, New York, 1968.
W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. 1, *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967.
W. K. C. Guthrie, "Pythagoras and Pythagoreanism", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), New York, MacMillan, vol. 7, 1967, ss. 37-40.
W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. II, *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.
W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. III, *The Fifth-Century Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.
W. K. C. Guthrie, *Socrates*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.
W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. IV, *Plato: the Man and his Dialogues: Earlier Period*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. V, *The Later Plato and the Academy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.
W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. VI: *Aristotle – An Encounter*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
W. K. C. Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (çev. A. Cevizci), Ankara, Gündoğan Yayınları, 1989.
R. Hackforth, "Plato's Divided Line and Dialectic", *Classical Quarterly*, 36 (1942), ss. 1-9.
R. Hackforth, "Platonic Forms in the *Theaetetus*", *Classical Quarterly*, 51 (1957), ss. 53-58.
R. J. Hankinson, "Causes", *A Companion to Aristotle* (ed. by G. Anagnostopoulos), Oxford, Blackwell Publishing, 2009, ss. 213-229.
E. Halevy, *La Théorie Platonicienne des Sciences*, Darmstadt, 1974.
D. Hall, "Interpreting Plato's Cave as an Allegory of Human Condition", *Apeiron*, 14 (1980), ss. 74-76.

D. L. Hall – R. T. Ames, *Anticipating China: Thinking Through the Narratives of Chinese and Western Culture*, Albany, NY: State University of New York Press, 1995.
S. Halliwell, "Katharsis", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 5, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 44-46.
O. Hamelin, *Le Système d'Aristote*, Paris, Vrin, 1985.
D. W. Hamlyn, "The Communion of Forms and the Development of Plato's Logic", *Philosophical Quarterly*, 5 (1955), ss. 289-302.
D. W. Hamlyn, "*Eikasia* in Plato's *Republic*", *Philosophical Quarterly*, 8 (1958), ss. 14-23.
D. W. Hamlyn, *Metaphysics*, Londra, 1984
R. J. Hankinson, *The Sceptics*, London, Routledge, 1995.
R. J. Hankinson, "Determinism and Indeterminism", *Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (ed. by K. Algra – J. Barnes – J. Mansfield – M. Shofield), Cambridge, Cambridge University Press, 1999, ss. 513-541.
R. J. Hankinson, "Stoic Epistemology", *Cambridge Companion to Stoics* (ed. by B. Inwood), Cambridge, Cambridge University Press, 2003, ss. 59-84.
O. Hansing, "The Doctrine of Recollection in Plato's Dialogues", *The Monist*, 38 (1928), ss. 231-62.
W. F. R. Hardie, *A Study in Plato*, Oxford, 1936.
R. M. Hare, *Plato*, Oxford, 1982.
R. M. Hare, "Plato and the Mathematicians", *New Essays on Plato and Aristotle* (ed. by R. S. Brumbaugh), London, 1965.
E. A. Havelock, *A Preface to Plato*, Oxford, 1962.
T. L. Heath, *A History of Greek Mathematics*, Oxford, 1965.
T. L. Heath, *Greek Astronomy*, New York, 1969.
M. Heidegger, *Plato's Sophist*(trans. by R. Rojcewicz – A. Schuwer), Bloomington, Indiana University Press, 1997.
R. Heineman, "Volontary, Involontary and Choice", *A Companion to Aristotle* (ed. by G. Anagnostopoulos), Oxford, Blackwell Publishing, 2009, ss. 483-497.
D. M. Henry, "Generation of Animals", *A Companion to Aristotle*(ed. by G. Anagnostopoulos), Oxford, Blackwell Publishing, 2009, ss. 368-391.
W. Hicken, "Knowledge and Forms in Plato's *Theaetetus*", *Journal of Hellenic Studies*, 77 (1957), ss. 48-53.
K. Hingis – R. Solomon, *A Short History of Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1998.
J. Hintikka, "Time, Truth and Knowledge in Ancient Greek Philosophy", *American Philosophical Quarterly*, 4 (1967), ss. 1-14.
D. Hitchock, "The Good in Plato's *Republic*", *Apeiron*, 19(1985), ss. 65-92.
A. Hobbs, "Antiphon", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

R. G. Hoeber, "Plato's *Meno*", *Phronesis*, 5 (1960), ss. 78-102.
E. Hoffman, *Platon*, Paris, 1950.
Holowchak, M. A., *Happiness and Greek Ethical Thought*, London, Continuum, 2004.
T. Honderich (ed), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford, 1995.
H. F. Hordforth (ed), *Interpretations of Plato. A Swartmore Symposium*, Leiden, 1977.
R. A. Hornet, "Plato and the Rise of Antiscientific Movement", *Physis*, 3 (1961), ss. 336-43.
O. Höffe, *Aristotle* (ed. by C. Salazar), Albany, State University of New York Press, 2007.
P. Huby, "Theophrastus", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.
G. J. Hughes, *Routledge Philosophy Guidebook to Aristotle on Ethics*, Routledge, London, 2003.
J. Humbert, *Socrate et Les Petits Socratiques*, PUF, Paris, 1967.
E. Hussey, *The Presocratics*, London, 1972.
E. Hussey, "Pythagoreans and Eleatics", *Routledge History of Philosophy*, vol I, *From the Beginning to Plato* (ed. C. C. W. Taylor), London, Routledge, 1997, ss. 116-160.
D. S., Hutchinson, "Ethics", *The Cambridge Companion to Aristotle* (ed. by J. Barnes), Cambridge, Cambridge University Press, 5th edit., 1999, ss. 195-232.
Hünler, S. Z., *İki Adalet Arasında, Liberal ve Komunitaryan Düşüncelerin Çatışma Alanı*, Ankara, 1997.
B. Inwood, "Stoicism", *Routledge History of Philosophy*, vol II, *From Aristotle to Augustinus* (ed. D. Furley), London, Routledge, 1999, ss. 189-222.
T. Irwin, *Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues*, Oxford, 1978.
T. Irwin, "Plato's Heracleiteanism", *Philosophical Quarterly*, 27(1977), ss. 1-13.
T. Irwin, *Aristotle's First Principles*, Oxford, Clarendon Press, 1988.
T. Irwin, *"Aristotle", Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.
T., Irwin, *The Development of Ethics*, vol. 1, *From Socrates to the Reformation*, Oxford University Press, Oxford, 2007.
H. Jackson, "On Plato's Republic VI 509d", *Journal of Philology*, 10(1882), ss. 132-50.
W. Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture* (trans. by G. Highet), 3 vols., New York, 1934.
W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, 1947.
W. Jaeger, *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development*, Oxford, Oxford University of Press, 1934.

E. Janssens, "Platon et les Sciences d'Observation", *Revue de l'Université de Bruxelles*, 2 (1949-1950), ss. 249-68.
K. F. Johansen, *A History of Ancient Philosophy* (trans. by H. Rosenmeier), London, Routledge, 1998.
R. Joly, *Le Renversement Platonicien: Logos, Epistémé, Polis*. Paris, 1974.
W. T. Jones, *Batı Felsefesi Tarihi*, cilt 1, *Klasik Düşünce* (çev. H. Hünler), İstanbul, Paradigma Yayınları, 2006.
R. W. Jordan, *Plato's Arguments for Forms*, Cambridge, 1983.
C. H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambrdige, 1970.
C. H. Kahn, "Some Philosophical Uses of 'to be' in Plato", *Phronesis*, 26 (1981), ss. 105-34.
C. H. Kahn, "Prodicus", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.
N. Kalaycı, "Aristoteles", *Siyaset Felsefesi Tarihi* (ed. A. Tuncel – K. Gülenç), Ankara, Doğubatı yayınları, 2013, ss. 48-63.
E. Kapp, *The Greek Foundations of Traditional Logic*, New York, 1942.
D. K. W. Modrak, "Sensation and Desire", *A Companion to Aristotle* (ed. by G. Anagnostopoulos), Oxford, Blackwell Publishing, 2009, ss. 310-321.
A. Kenny (ed.), *The Oxford Illustrated History of Western Philosophy*, Oxford, 1994.
A. Kenny, *A New History of Western Philosophy*, vol. 1, *Ancient Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2006.
G. Kerferd, "Sophists", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. P. Edwards), New York, Macmillan comp., 6th vol., 1967, pp. 505-507.
G. Kerferd, "Prodicos of Ceos", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. P. Edwards), New York, Macmillan comp., 6th vol., 1967, ss. 482-83.
G. Kerferd, "Hippias", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. P. Edwards), 4th vol., 1967, pp. 5-6.
G. B. Kerferd, "Peripatetics", *The Encyclopedia of Philosophy* (Ed. Paul Edwards), New York, Macmillan comp., 6th vol, 1967, pp. 92-93.
G. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
G. B. Kerferd, "The Sofists", *Routledge History of Philosophy*, vol I, *From the Beginning to Plato* (ed. C. C. W. Taylor), London, Routledge, 1997, ss. 225-248.
R. J. Ketchum, "Knowledge and Recollection in the *Phaedo*: An Interpretation of 74a-75b", *Journal of the History of Philosophy*, 17 (1979), ss. 243-53.
R. J. Ketchum, "Plato on Real Being", *American Philosophical Quarterly*, 17 (1980), ss. 213-20.
D. Keyt, "Aristotle's Political Philosophy", *A Companion to Ancient Philosophy* (ed. by M. L. Gill – P. Pellegrin), Oxford, Blackwell Publishing, 2006, ss. 393-412.

D. Keyt, "Deductive Logic", *A Companion to Aristotle* (ed. by G. Anagnostopoulos), Oxford, Blackwell Publishing, 2009, ss. 31-50.
I. G. Kidd, "Socrates", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. P. Edwards), New York, Macmillan comp., 6th vol., 1967, pp.480-86.
G. S. Kirk – J. E. Raven – M. Schofield, *The Presocratic Philosophers, A Critical History with a selection of Texts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
C. Kirwan, "Plato and Relativity", *Phronesis*, 19 (1974), ss. 112-29.
J. Klein, *A Commentary on Plato's Meno*, New York, 1965.
G. Klosko, *The Development of Plato's Political Theory*, Methuen Inc., New York, 1986.
M. Kneale – W. Kneale, *The Development of Logic*, Oxford, 1988.
D. Konstan, "Epicurus", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, revised version 2012, www@stanford.edu.
A. Koyré, "Galileo and Plato", *Journal of the History of Ideas*, 5 (1943), ss. 400-28.
R. Kraut, "Aristotle's Ethics", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta), http://plato.stanford.edu., 2007.
P. Kucharski, *Les Chemins du Savoir dans les Derniers Dialogues de Platon*, Paris, 1949.
P. Kucharski, *Aspects de la Spéculation Platonicienne*, Paris, 1971.
Y. Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları* (çev. F. Olguner), İstanbul, Dergâh Yayınları, 1976.
Z. Kurdoğlu, *Plotinos'un Aşk Kuramı*, Ankara, 1992.
M. Küyel, *Aristoteles ve Farabi'nin Varlık Öğretileri*, Ankara, Ankara Üniversitesi Yayınları, 1963.
A. R. Lacey, "Plato's *Sophist* and the Forms", *Classical Quarterly*, 9 (1959), ss. 43-52.
P. Lachieze-Rey, "Le Théorie platonicienne de l'İdée", *Revue Philosophique*, 122 (1936), ss. 5-14.
Y. Lafrance, "Platon et La Géometrie: La Construction de la Ligne en République", *Dialogue*, 16 (1977), ss. 425-50.
Y. Lafrance, "Les Fonctions de la *doxa-episteme* dans les Dialogues de Platon", *Laval Théologique et Philosophique*, 38 (1982), ss. 115-35.
Y. Lafrance, *La Théorie Platonicienne de la Doxa*, Paris, PUF, 1981.
F Lasserre, *The Birth of Mathematics in the Age of Plato*, London, 1964.
G. R. Lear, "Happiness and the Structure of Ends", *A Companion to Aristotle* (ed. by G. Anagnostopoulos), Oxford, Blackwell Publishing, 2009, ss. 387-403.
I. Leclerc, "Platonism, Aristotelianism and Modern Science", *International Philosophical Quarterly*, 16 (1976), ss. 135-49.
H. P. D. Lee, "Geometrical Method and Aristotle's Account of First Principles", *Classical Quarterly*, 29 (1935), ss. 113-24.

E. N. Lee – A. P. D. Mourelatos – R. Rorty (eds), *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy Presented to G. Vlastos*, Assen, 1974.
M. R. Lefkowitz, "Egyptian Philosophy: The Influence on ancient Grek Thought", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.
J. G. Lenox, "Aristotle's Biology and Aristotle's Philosophy", *A Companion to Ancient Philosophy* (ed. by M. L. Gill – P. Pellegrin), Oxford, Blackwell Publishing, 2006, ss. 292-315.
J. G. Lenox, "Form, Essence and Explanation in Aristotle's Biology", *A Companion to Aristotle* (ed. by G. Anagnostopoulos), Oxford, Blackwell Publishing, 2009, ss. 348-367.
R. B. Levinson, *In Defense of Plato*, Cambridge, 1953.
F. A. Lewis, "*Parmenides* on Seperation and the Knowability of the Forms", *Philosophical Studies*, 35 (1979), ss. 105-27.
F. A Lewis, "Form and Matter", *A Companion to Aristotle* (ed. by G. Anagnostopoulos), Oxford, Blackwell Publishing, 2009, ss. 162-185.
H. G. Liddle – R. Scott, *Greek Lexicon*, Revised Edition by H. Stuart Jones, Oxford, 1973,
G. E. R. Lloyd, "Plato as a Natural Scientist", *Journal of Hellenic Studies*, 88 (1968), ss. 78-93.
G. E. R. Lloyd, *Aristoteles* (çev. A. Kayapalı), İstanbul, Pinhan, 2014.
G. E. R. Lloyd, *Les Débuts de la Science grecque de Thalés à Aristote* (traduction par J. Brunschwig), Paris, 1974
R. C. Lodge, "The Platonic Highest Good", *Philosophical Review*, 36(1927), ss. 428-49, 535-51.
R. C. Lodge, *The Philosophy of Plato*, London, 1956.
J. H. M. Loenen, *Parmenides, Melissus, Gorgias. A Reinterpretation of Eleatic Philosophy*, Assen, 1959.
A. A. Long, *Hellenistic Philosophy*, London, 1986.
A. A. Long, "Stoic Psychology", *Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (ed. by K. Algra – J. Barnes – J. Mansfield – M. Shofield), Cambridge, Cambridge University Press, 1999, ss. 560-584.
A. A. Long, "The Socratic Legacy", *Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (ed. by K. Algra – J. Barnes – J. Mansfield – M. Shofield), Cambridge, Cambridge University Press, 1999, ss. 617-639.
A. A. Long, *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford, Clarendon Press, 2002.
A. A. Long, *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2006.
M. J. Loux, "Aristotle on Universals", *A Companion to Aristotle* (ed. by G. Anagnostopoulos), Oxford, Blackwell Publishing, 2009, ss. 186-197.
R. Loriaux, *L'Être et la Forme selon Platon. Essai sur la Dialectique Platonicienne*, Paris, 1955.
J. V. Luce, *An Introduction to Greek Philosophy*, London, 1992.

W. Lutoslowski, *The Origin and the Growth of Plato's Logic*, London, 1897.
A. Macintyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*(çev. Hakkı Hünler), Paradigma yayınları, İstanbul, 2001.
V. Magalhaes-Vilheme, *Le Problème de Socrate: le Socrate historique et le Socrate de Platon*, Paris, 1952.
B. Magee, *Büyük Filozoflar, Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi* (çev. A. Cevizci), Paradigma yayınları, İstanbul, 2001.
J. Malcolm, "The Line and the Cave", *Phronesis*, 7 (1962), ss. 38-45.
J. Mansfield, "Theology", *Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (ed. by K. Algra – J. Barnes – J. Mansfield – M. Shofield), Cambridge, Cambridge University Press, 1999, ss. 452-478.
S. Mansion, "L'Objet des Mathématiques et l'Objet de la Dialectique selon Platon", *Revue Philosophique de Louvain*, 67 (1969), ss. 365-88.
S. Mansion, *Le Jugement d'Existence chez Aristote*, Louvain, 1972.
S. Mansion, S, "The Ontological Composition of Sensible Substances in Aristotle (*Metaphysics* VII, 7-9), *Articles on Aristotle* , vol III, *Metaphysics* (ed. by J. Barnes – M. Schofield – R. Sorabji), London, 1979, ss. 80-88.
G. B. Matthews, "Aristotelian Categories", *A Companion to Aristotle*(ed. by G. Anagnostopoulos), Oxford, Blackwell Publishing, 2009, ss. 144-161.
W. Max, *Introduction to Aristotle's Theory of Being as Being*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1977.
R. Mayhew, "Rulers and Ruled", *A Companion to Aristotle* (ed. by G. Anagnostopoulos), Oxford, Blackwell Publishing, 2009, ss. 526-539.
E. Mayr, *The Growth of Biological Thought*, Massachussets, Harvard University Press, 11th edit. 2000, s. 87.
M. Matthen, "Theology in Living Things", *A Companion to Aristotle*(ed. by G. Anagnostopoulos), Oxford, Blackwell Publishing, 2009, ss. 335-347.
F. Miller, "Presuppositions of Aristotle's Politics", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http//www.stanford@edu.
F. D. Miller, "Aristotle on the Ideal Condition", *A Companion to Aristotle* (ed. by G. Anagnostopoulos), Oxford, Blackwell Publishing, 2009, ss. 540-554.
J. N. Mohanty, *Reason and Tradition*, Oxford, Clarendon Press, 1992.
P. E. More, *Hellenistic Philosophies*, Princeton, Princeton University Press, 1923.
P. -M. Morel, "Epicureanism", *A Companion to Ancient Philosophy* (ed. by M. L. Gill – P. Pellegrin), Oxford, Blackwell Publishing, 2006, ss. 486-504.
J. Moreau, *Aristote et son École*, Paris, PUF, 1962.
P. M. Morel, "Epicureanism", *A Companion to Ancient Philosophy* (ed. by M. L. Gill – P. Pellegrin), Oxford, Blackwell Publishing, 2006, ss. 486-504.

E. Moore, "Plotinus", *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2012.
D. Nails, "Socrates", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (ed. by E. N. Zatla), http://plato.stanford.edu/archives/fall2005/entries/socrates.
R. L. Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, London, 1963.
F. Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu* (çev. M. Tüzel), İstanbul, İthaki yayınları, 2005.
H. F. North, *Interpretations of Plato*(ed. by H. F. North), Leiden, 1977.
D. J. O'Connor (ed.)*A Critical History of Philosophy*, Glencoe, 1964.
D. J. O'Meara, *An Introduction to the Enneads*, Oxford, Oxford University Press, 1993.
D. J. O'Meara, "The Hierchical Ordering of Reality in Plotinus", *Cambridge Companion to Plotinus* (ed. by L. P. Gerson), Cambridge, Cambridge University Press, 1996, ss. 66-81.
G. E. L. Owen, "The Platonism of Aristotle", *Proceedings of the British Academy*, 51 (1965), ss. 125-50.
E. Özbayoğlu, *De Rerum Natura'da Uygarlaşma Tarihi*, İstanbul, 1989.
M. Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, Ankara, Bilgesu, 2011.
M. Pakaluk, "Aristotle's Ethics", *A Companion to Ancient Philosophy* (ed. by M. L. Gill – P. Pellegrin), Oxford, Blackwell Publishing, 2006, ss. 374-392.
P. E. Peters, *Greek Philosophical Terms, A Historical Lexicon*, New York, 1967.
J. A. Philipp, *Pythagoras and Early Pytagoreanism*, Toronto, University of Toronto Press, 1966.
J. Piering, "Cynics", *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2001.
J. H. Randall, *Aristotle*, New York, Columbia University Press, 1960.
J. E. Raven, *Plato's Thought in the Making*, Cambridge, 1965.
C. D. C. Reeve, "The Naturalness of Polis in Aristotle'", *A Companion to Ancient Philosophy* (ed. by M. L. Gill – P. Pellegrin), Oxford, Blackwell Publishing, 2006, ss. 512-525.
L. Robin, *La Pensée Grecque et Les Origines de l'Esprit scientifique* Paris, Editions Albin Michel, 1963.
L. Robin, *Les Rapports de l'Être et de la Connaissance d'aprés Platon*, Paris, 1957.
D. B. Robinson, "Xenophon", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. P. Edwards), New York, Macmillan comp., 8th vol., 1967, pp. 354-55.
R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford, Oxford University Press, 1970.
D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, Oxford University Press, 1951.
W. D. Ross, *Aristotle*, Methuen & Co Ltd, 5th edit., 1964.

W. D. Ross, *Aristoteles* (çev. A. Arslan, vd), İzmir, Ege Üniversitesi Yayınları, 1993.
C. Rowe, "Aristotelian Constitutions", *Cambridge History of Greek and Roman Political Thought* (ed. by C Rowe – M. Shofield), Cambridge, Cambridge University Press, 3rd. Edit. 2007.
W. Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm* (çev. L. Bozkurt), İstanbul, Okyanus yayınları, 2000.
B. Russell, *Batı Felsefesi Tarihi* (çev. M. Sencer) 1. cilt. İstanbul, 1973.
G. X. Santas, *Socrates: Philosophy in Plato's Early Dialogues*, London, Routledge and Kegan Paul, 1979.
A. Sayılı, *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1966.
R. W. Sharples, "Peripatetics", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.
T. Scaltsas, "Mixing the Elements", *A Companion to Aristotle* (ed. by G. Anagnostopoulos), Oxford, Blackwell Publishing, 2009, ss. 242-259.
R. W. Sharples, *An Introduction to Hellenistic Philosophy*, London, Routledge, 1996.
D. M. Schenkeveld – J. Barnes, "Linguistics", *Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (ed. by K. Algra – J. Barnes – J. Mansfield – M. Shofield), Cambridge, Cambridge University Press, 1999, ss. 177-224.
H. S. Schibli, "Pythagoras", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge. 2001.
H S. Schibli, "Pythagoreanism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.
C. Shields, *Aristotle*, Routledge, London, 2007.
C. Shields, "The Aristotelian *Psukhe*", *A Companion to Aristotle*(ed. by G. Anagnostopoulos), Oxford, Blackwell Publishing, 2009, ss. 292-309.
M. Schofield, "Social and Political Thought", *Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (ed. by K. Algra – J. Barnes – J. Mansfield – M. Shofield), Cambridge, Cambridge University Press, 1999, ss. 739-770.
M. Schofield, "Alcmaeon", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.
M. Schofield, "Empedocles", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.
M. Schofield, "Stoic Ethics", *Cambridge Companion to Stoics* (ed. by B. Inwood), Cambridge, Cambridge University Press, 2003, ss. 233-256.
D. Sedley, "Hellenistic Physics and Metaphysics", *Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (ed. by K. Algra – J. Barnes – J. Mansfield – M. Shofield), Cambridge, Cambridge University Press, 1999, ss. 355-411.
D. Sedley, "Stoicism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

G: Skirbekk – N. Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi* (çev. E. Akbaş – Ş. Mutlu), İstanbul, Üniversite Kitabevi, 2004.
P. Shorey, *The Unity of Plato's Thought*, Chicago, Chicago University Press, 1903.
P. Shorey, *What Plato Said?*, Chicago, Chicago University Press, 1933.
D. Sedley, "Melissus of Samos", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.
H. Smith, *The World's Religions-Our Great Wisdom Traditions*, New York, Harper Collins, 1991.
R. Smith, "Aristotle's Theory of Demonstration", *A Companion to Aristotle* (ed. by G. Anagnostopoulos), Oxford, Blackwell Publishing, 2009, ss. 51-65.
Smith, R. C., *Virtue Ethics and Moral Knowledge*, Ashgate Publishing Comp., Burlington, 2006.
B. Snell, *The Discovery of the Mind*, Oxford, 1953.
F. Solmsen, "Plato and the Unity of Science", *Philosophical Review*, 49(1940), ss. 566-71.
F. Solmsen, "Plato and the Sciences", *Interpretations of Plato* (ed. by H. F. North), Leiden, 1977, pp. 82-94.
J. Stenzel, *Plato's Method of Dialectic* (trans. by D. J. Allan), New York, 1973.
C. L. Stough, *Greek Scepticism*, London, 1969.
H. J. Störig, *İlkçağ Felsefesi: Hint, Çin, Yunan* (çev. Ö. C. Güngören), Ankara, 1994.
L. Strauss – J. Cropsey, *History of Political Philosophy*, University of Chicago, Chicago, 1963.
A. Stroll – R. H. Popkin, *Introduction to Philosophy*, New York, 1961.
S. E. Stumpf, *Philosophy: History and Problems*, New York, 1977.
S. E. Stumpf, *Elements of Philosophy*, New York, 1986.
B. Şenay, "Buda", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), cilt 2, Ebabil Yayınları, Ankara, 2004, ss. 868-72.
P. Tannery, "L'Education platonicienne", *Revue Philosophique*, vol. 10 (1880), pp. 517-22; vol. 11, pp. 282-299; vol. 12, pp. 151-68 ve 615-36.
P. Tannery, *Pour Histoire de la Science hellène*, Paris, 1887.
L. Taran, *Parmenides: A Text with a Translation, Commentary and Critical Essays*, 2nd edition, Princeton, 1966.
R. Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi, cilt 1, Antik Yunan'dan Modern Döneme* (çev. Y. Kaplan), İstanbul, Külliyat Yayınları, 2011.
A. E. Taylor, *Socrates*, New York, 1939.
A. E. Taylor, *Plato: The Man and His Work*, 7th edit., London, 1971.
C. C. W. Taylor, "Anaxagoras and the Atomics", *Routledge History of Philosophy*, vol I, *From the Beginning to Plato* (ed. C. C. W. Taylor), London, Routledge, 1997, ss. 192-224.

C. C. W. Taylor, "Politics", *The Cambridge Companion to Aristotle* (ed. by J. Barnes), London, Cambridge University Press, 3rd. Edit., 1999, ss. 233-258.
C. C. W. Taylor, *Sokrates* (çev. C. Atila), İstanbul, Altın Kitaplar yayınevi, 2. baskı, 2002.
Thilly, F. *A History of Philosophy*, New York, 1914.
R. Tokoğlu, "Cicero, Marcus Tullius", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), 3. cilt, Ankara, Ebabil yayınları, 2005, ss. 194-200.
R. Tokoğlu, "Diogenes, Sinoplu", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), 4. cilt, Ankara, Ebabil yayınları, 2006, ss. 546-549.
Topdemir, H. G., "Aristoteles'in Doğa –Fizik- Felsefesi", *Felsefe Dünyası*, 9 (2004), ss. 3-19.
A. Topakkaya, "Adalet Kavramı Bağlamında Aristoteles-Platon Karşılaştırması", *Flsf Dergisi*, 6 (2008), ss. 27-46.
A. Topakkaya, "Aristoteles'te Adalet Kavramı", *Uluslar arası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6 (2009), ss. 628-633.
İ. Tunalı, *Estetik*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 7. baskı, 2003.
J. O. Urmson – J. Rée (eds): *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers*, London, 1989.
A. Uzdavinys, "The Philosophy of Plotinus", *The Heart of Plotinus: The Essential Enneads* (ed. by. A. Uzdavinys), Bloomington, World Wisdom Inc., 2009, ss. 1-46.
K. Vogt, "Ancient Skepticism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, www@stanford.edu, 2011.
J. A. Vella, *Aristotle: A Guide for the Perplexed*, London, Continuum, 2008.
L. Versenyi, *Sokrates ve İnsan Sevgisi* (çev. A. Cevizci) Ankara, Gündoğan yayınları, 1989.
G. Vlastos (ed.), *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays*, New York, Anchor Boks, 1971.
G. Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
G. Vlastos, "Zeno of Elea", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. P. Edwards), New York, Macmillan comp., 8th vol., 1967, pp. 374-80.
E. Voegelin, *Order and History:* vol. III, *Plato and Aristotle*, Columbia, University of Missouri Press, 2000.
C. Waddington, *Pyrrhon et le Pyrrhonisme*, Paris, 1986
R. T. Wallis, *Neoplatonism*, Londra, 1972.
J. Walsh, *Aristotle's Conception of Moral Weakness*, New York, 1964.
A. Weber, *Felsefe Tarihi* (çev. Vehbi Eralp) İstanbul, Sosyal yayınlar, 1991.
A. Wedberg, "İdealar Kuramı", *Platon'un Felsefesi Üzerine Araştırmalar*, cilt 1. *İdealar Kuramı* (der. A. Cevizci), Ankara, Gündoğan Yayınları, 1990.

M. Wedin, "The Science and Axioms of Being", *A Companion to Aristotle* (ed. by G. Anagnostopoulos), Oxford, Blackwell Publishing, 2009, ss. 125-143.

V. H. Werkmeister (ed.), *Facets of Plato's Philosophy. To the Memory of R. D. Miller*, Assen/Amsterdam, 1976.

M. J. White, "Stoic Natural Philosophy", *Cambridge Companion to Stoics* (ed. by B. Inwood), Cambridge, Cambridge University Press, 2003, ss. 124-152.

M. J. White, "Aristotle on the Infinite, Space and Time", *A Companion to Aristotle* (ed. by G. Anagnostopoulos), Oxford, Blackwell Publishing, 2009, ss. 260-276.

N. P. White, *A Companion to Plato's Republic*, Oxford, 1979.

A. N. Whitehead, *Science and Modern World*, Cambridge, 1926.

A. N. Whitehead, *Adventures of Ideas*, Cambridge, 1933.

W. Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*(trans. by G. Highet), 3 vols., New York, 1934.

W. Windelband, *A History of Philosophy*, vol. 1, *Greek, Roman and Medieval* (ed. by J. Tufts), New York, Harper Torchbooks, 1958.

C. Yıldırım, *Bilim Tarihi*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1983.

C, M. Young, "Courage", *A Companion to Aristotle* (ed. by G. Anagnostopoulos), Oxford, Blackwell Publishing, 2009, ss. 442-456.

C. M. Young, "Justice", *A Companion to Aristotle* (ed. by G. Anagnostopoulos), Oxford, Blackwell Publishing, 2009, ss. 457-470.

E. Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi* (çev. A. Aydoğan), İstanbul, İz yayınları, 2001.

İlkçağ Felsefesi İyonya Okulu'ndan Yeni-Platonculuğa dek antikçağa egemen olan felsefe akımlarını inceleyen bir çalışma olarak kaleme alınmıştır. Kitap Thales, Parmenides, Empedokles, Protagoras gibi pek çok eski Yunan filozofunu düşünceleri ve hayatlarından kesitler sunarak tek tek ele alırken Platon ve Aristoteles'e geniş yer verir. Yazar Ahmet Cevizci okuru büyük ölçüde eski Yunan felsefesi ve filozofları hakkında bilgilendirmekle birlikte eski Yunan düşüncesini kıymeti kendinden menkul mucizevi bir yapı olarak değerlendirmeyip onun antikçağın diğer büyük uygarlıklarından pek çok şey aldığını fakat düşüncelerin soyutlama düzeyi, sistematikliği ve kaydedilmesi bakımından bu uygarlıkları fazlasıyla geride bıraktığını vurgular.





internet satış:
saykitap.com
35 TL
ISBN 978-605-02-0364-6
9 786050 203646
SAY YAYINLARI