

GREK FELSEFESİ TARİHİ

EDUARD ZELLER

SAY

Eduard Zeller

GREK FELSEFESİ TARİHİ

Çeviren:
Ahmet Aydoğan

SAY
İstanbul

GREK FELSEFESİ TARİHİ

Eduard Zeller
(d. 1814, Württenberg, Kleinbottwar - ö. 1908, Stuttgart)

Alman filozof. Eğitimini Hegel'in tesiri altında, Tübingen Üniversitesi'nde yaptı. 1840'da Tübingen'de teoloji Privadozent'i, 1847'de Bern'de teoloji profesörü, 1862'de Heidelberg'de felsefe profesörü oldu. 1872'de Berlin'e geçti, 1895'te çekildi. En önemli eseri *Philosophie der Griechen*'dir (1844-1852). Zeller aynı zamanda teolojiyle alakalı yayınlar da yaptı ve üç cilt tutan felsefi denemeler yayınladı. Eduard Zeller, David Strauss ve Christian Baur'un tarihsel metodunun destekçisi olarak büyük önem kazanmış olan Theologische Jahrbucher'in kurucularından biridir. Çağdaşlarının çoğu gibi o da Hegelcilikle başlamış, fakat daha sonra Kant'ın girişimde bulunduğu, ancak çözmekte kısmen başarılı olduğu epistemolojik problemlerin eleştirel anlamda ele alınması gereksinimiyle karşılaştığından, Kant'a geri dönmek zorunluluğunu duymuştur. Bununla beraber, Grek düşüncesi hakkındaki görüşü Hegelci formalizmde olumsuz bir şekilde etkilenmiş olsa da, felsefe tarihinin aydınlatılmasına yönelik yaptığı çok çeşitli ve derinlikli çalışmalar özgün bir düşünür olarak meziyetlerini gölgelememiştir.

Başlıca eserleri:

Platonischen Studien (1939); *Gesch. der christlich. Kirche* (1898); *Gesch. der deutsch. Philos. seit Leibniz* (1873, 1875); *Staat und Kirche* (1873); *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntniss-Theorie* (1862); *Über teleolog. und mechan. Naturerklärung* (1876); *Philosoph. Aufsätze (1887).*

Say Yayınları
Düşünce - 13

GREK FELSEFESİ TARİHİ / Eduard Zeller

ISBN 978-975-468-674-6

Çeviren: Ahmet Aydoğan

Baskı: Önsöz Basım ve Yayıncılık
2. Matbaacılar Sitesi ZD 4
Topkapı-İstanbul
Tel.: (0212) 567 90 46

1. baskı: İz Yayıncılık, İstanbul, 2001
2. baskı: Say Yayınları, İstanbul, 2008

12 11 10 09 08 6 5 4 3 2

© Say Yayınları
Ankara Cad. 54/12 • TR-34410 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80
web: www.sayyayincilik.com
e-posta: sayyayinlari@ttmail.com

Genel dağıtım: **Say Dağıtım Ltd. Şti.**
Ankara Cad. 54/4 • TR-34410 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 528 17 54 • Faks: (0212) 512 50 80
e-posta: dagitim@saykitap.com
Online satış: www.**saykitap**.com

İÇİNDEKİLER

Çevirenin İlk Baskıya Yazdığı Önsöz 9
Yazarın İlk Baskıya Yazdığı Önsöz 27

Giriş **29**
Grek Felsefesinin Günümüz İçin Taşıdığı Anlam 29
Grek Felsefesinin Kaynakları 33
Tarih Öncesi ve Grek Felsefesinin Doğuşu 37
Grek Felsefesinin Belli Başlı Dönemleri 49

Birinci Dönem: Pre-Sokratik Felsefe **51**
Karakteri ve Gelişmesi 51
Miletliler 55
Thales 55
Anaksimandros 56
Anaksimenes 58

Pythagorasçılar 60
Pythagoras ve Pythagoras Tarikatı 60
Pythagoras'ın Öğretileri 64
Pythagorasçı Filozoflar 67

Elealılar ve Herakleitos 70
Ksenophanes 70
Herakleitos 74
Parmenides 79
Zenon ve Melissos 82

Beşinci Yüzyılın Uzlaşmacı Sistemleri ve Pre-Sokratik Felsefenin Son Temsilcileri 85
Empedokles 85
Anaksagoras 91

Atomcular 96
Son Doğabilimciler 102
Sonraki Pythagorasçılar 104

Sofistler 108
Sofistliğin Kökeni ve Mahiyeti 108
Münferit Sofistler 114
Sofistlerin Tesiri 127

İkinci Dönem: Attik Felsefe 129
Giriş: İÖ Beşinci Yüzyılda Greklerin Entelektüel Gelişmesi 129
İÖ Beşinci Yüzyılda Grek Felsefesinin Karakteri ve Gelişmesi 152

Attik Felsefe: Sokrates ve Sokratikler, Platon, Aristoteles 163
Felsefenin Yeni Konumu ile Problemi ve Sokratik Sistemin Gelişmesi 163

Sokrates 166
Hayatı ve Kişiliği 166
Sokrates'in Etkinliği: Kaynaklar, Hedef, Yöntem 168
Sokratik Felsefe 170
Sokrates'in Ölümü 174

Küçük Sokratik Okullar 175
Sokrates ve Takipçileri 175
Megara ve Elis-Eretria Okulları 176
Kinik Okul'un Erken Dönem Temsilcileri 178
Kirene Okulu 182

Platon ve Akademia 186
Platon'un Hayatı 186
Hoca ve Müellif Olarak Platon 189
Platonik Sistemin Yöntem ve Bölümleri 197
Diyalektik ya da İdealar Teorisi 200
Platon'un Antropolojisi 205
Platon'un *Etik*'i 208
Platon'un Devlet Teorisi 212
Platon'un Fiziği 216
Platonculuğun Tesiri 222
Eski Akademia 223

Aristoteles ve Peripatetik Okul 227
Aristoteles'in Hayatı 227
Aristoteles'in Felsefi Gelişimi ve Eserleri 230
Aristoteles Felsefesi 240
Aristoteles Mantığı 242
Aristoteles'in Metafiziği 247
Aristoteles'in Fiziği 252
Evrenin Yapısı 254
Canlı Varlıklar 257
İnsan 260
Aristoteles'in *Etik*'i 263
Aristoteles'in *Politika*'sı 267
Aristoteles'in Sanat, Tarih ve Din Karşısındaki Tavrı 272
Aristoteles Felsefesinin Karakteri ve Bıraktığı Tesir 274
Peripatetik Okul 277

Üçüncü Dönem: Helenistik Felsefe 283
Giriş: İÖ Dördüncü Yüzyılın Sonuna Doğru Grek Dünyasının Entelektüel ve Siyasi Durumu 283
Helenistik Felsefe - Stoacılık - Kinizm - Epikürosçuluk - Şüphecilik - Eklektisizm 293
Helenistik Felsefenin Karakteri 293

Stoa Felsefesi 295
İlk Stoacılık 295
Stoik Sistemin Karakteri ve Bölümleri 296
Stoa Mantığı 298
Stoa Fiziği: İlk İlkeler ve Evren 301
Doğa ve İnsan 304
Stoa Ahlakı: Genel İlkeleri 306
Uygulamalı Ahlak - Toplum Teorisi - Dinle Bağlantısı 310

Kiniklik 315
Helenistik Dönemin Kinikleri 315

Epikürос Felsefesi 318
Epikürос ve Okulu 318
Epikürос Sistemi: Genel - Kanonik 321
Epikürос'un Fiziği: Tanrılar 323
Epikürос'un Ahlakı ve Toplum Teorisi 327

Şüpheciler 330
Pyrrhon ve Pyrrhoncular 330
Yeni Akademia 332

Eklektisizm 335
Kökeni ve Karakteri 335
Orta Dönemin Stoacıları 337
İÖ Son Yüzyılın Akademicileri 343
Peripatetik Okul 344
Romalı Eklektikler 345
Yahudi - Grek Felsefesi 347

Dördüncü Dönem: Roma İmparatorluğu'nun Felsefesi 355
Giriş Yerine 355

Eski Okulların Devamı ve Yeniden Canlanışı 357
Son Stoacılar 357
İmparatorluk Dönemi Kinikleri 363
Son Epikürosçular 365
İmparatorluk Dönemi Peripatetikleri 367
Sonraki Kuşkucular 368
Yeni Phythagorasçılar 371
Orta Dönem Platonculuk 376

Yeni Platonculuk 382
Yeni Platonculuğun Kökeni, Karakteri ve Gelişmesi 382
Plotinos'un Sistemi, Duyumüstü Dünya 385
Plotinos'un Fenomenal Dünya Öğretisi 389
Plotinos'un Duyumüstü Dünyaya Yükselme Öğretisi 392
Plotinos'un Okulu - Porphyrios 394
Suriye ve Bergama Okulları 396
Atina Okulu 400
İskenderiye Okulu 404
Batı Yeni-Platonculuğu 406
Sonuç 407

Bibliyografya 409
Dizin 413

Çevirenin İlk Baskıya Yazdığı Önsöz

"Gerçekten daha şimdiden ne zorluklar çekeceğimi kestiriyorum: Değiştirmekliğim icap edecek ne düşünce itiyatlarım, kalbimden koparıp atmam gerekecek ne tatlı hatıralarım olacak! Tecrübe edeceğim, fakat kendi kendimden emin değilim. Seni geç tanıdım kusursuz güzellik! Geriye dönüşlerim, zaaflarım olacak... Bizler bozulmuş insanlarız, elden ne gelir?.. Muazzam bir nisyan nehri bizleri adsız bir girdaba doğru sürüklüyor. Bütün milletlerin gözyaşları hakiki gözyaşlarıdır. Bütün ulusların rüyalarında birer hakikat payı vardır.

Şu dünya üzerinde ne varsa bir sembol, bir hayalden ibarettir."

Ernest Renan, *Akropolis Üzerindeki Dua*'dan, 1883

Grek Felsefesi Tarihi başlığıyla yayınlanan ve belki emsalleri içinde değil, ama Türkçedeki konuyla ilgili en kapsamlı eser olma vasfını taşıyacak olan bu kitap Eduard Zeller'in, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*'un kısaltılmış baskısı olan *Grundriss der Gesch. d. Griech. Philos.*'un Dr. Wilhelm Nestle tarafından gözden geçirilerek genişletilmiş ve L. R. Palmer tarafından İngilizceye çevrilmiş *Outlines of the History of Greek Philosophy*'nin on üçüncü baskısının tercümesidir. Ancak kitabın tamamı bundan ibaret değildir. Yazarın bu kitabı 'ayrıca' hazırlama amacı ve ülkemizin şartları da göz önünde tutularak Dr. Zeller'in abidevi eseri *Die Philosophie der Griechen*'in "Sokrates ve Küçük Sokratik Okullar" ve "Stoacılar, Epikürosçular ve Kuşkucular" konularını işleyen ciltlerinden Grek dünyasının

kültürel durumuyla ilgili bölümler eklenmiştir. Anılan bölümler bu kitaptaki ikinci ve üçüncü dönemlere giriş teşkil edecek şekilde ilave olunmuştur. Bu ciltler İngilizceye O. J. Reichel tarafından çevrilmiş olup (1870, 2. Baskı), tercümesine bizzat yazar tarafından refakat edilmiş ve ortaya çıkan metin kendisi tarafından gözden geçirilmiştir.

Söz konusu bölümlerin kitaba ilavesi başkaca bakımlardan da zorunluydu. Öncelikle Grek felsefesinin Greklerin ulusal karakteriyle irtibatı bu bölümlerde (Helenistik dönemin başına yerleştirilen bölüm ağırlıklı olarak bu meseleyle ilgilidir), Grek dünyasının kültürel yapısıyla ve özellikle göz kamaştırıcı nitelikteki edebiyatıyla ilişki içerisinde (özellikle Sokratik dönemin başına yerleştirilen ilk bölüm) ele alındığından daha da açık biçimde gözler önüne serilmektedir. Böylelikle okuyucu Greklerin, içinde yaşadıkları dünya hakkındaki intiba ve tasavvurları, bunların üzerine inşa edilen dış dünyaya karşı tutumları, tek kelimeyle zihni yapısı hakkında daha etraflı bir bilgiye sahip olacak ve eğer *philosophia perennis** diye bir şey kabul ediliyorsa, Grek felsefesinin bu bütün içindeki yerini sağlıklı bir şekilde tayin etme imkânına kavuşacaktır. Daha önemlisi, yine bu suretle, bu bütün içerisine yerleştirildiğinde açığa çıkması mukadder olan Grek zihniyetinin yetersizliği (Eski Mısır ve Grek sanatının karşılaştırmasıyla bir başka bakımdan çarpıcı biçimde ortaya konan bahis konusu yetersizlikle ilgili olarak, daha önce İz Yayıncılık tarafından yayınlanmış T. E. Hulme'ün *Modernizm, Din ve Sanat Üzerine Felsefi Düşünceler* isimli kitabına bakılabilir) ve bunda tayin edici konumda olan nedenler daha doğru biçimde tespit edilebilecektir. Şüphesiz bu ilaveler Grek düşüncesinin genel olarak Doğu bilgeliğiyle, ama özellikle kadim Mısır hikmetiyle ilişkisi hakkında yeterli bir bilgi sağlamayacaktır. Zaten kitabın bütünü de bu hususta yazıldığı dönemin ideolojik eğilimleriyle uyum içinde suskunluğu tercih etmiştir. Bu noktaya aşağıda kısaca temas edilecektir.

* ***Philosophia perennis:*** Felsefenin sürekliliğini, büyük filozofların felsefenin başlangıcından bu yana ortaya koydukları düşüncelerin kalıcılığını vurgulamak için kullanılan Latince deyiş. "İnsanlığın yararına sunulan ortak felsefe mirası." (Ed. n.)

Grek felsefesi tarihi alanında Eduard Zeller, kim ne derse desin hâlâ bir otorite olarak durmaktadır. Konuya hâkimiyeti ve meseleleri ele alış şekli, asıl önemlisi dikkatleri, buna bağlı olarak nitelemeleri, bunları toplumsal kültürel tarihle irtibatlandırışı, nihayet sistematiği her şeye rağmen hâlâ aşılması güç bir yükseklik ve parlaklık örneği arz etmektedir. Kitaba dahil edilen bu bölümler yine okuyucuya, araştırmacılıkla ilgili ve daha çok günümüzün uzmanlarını ilgilendiren maddi hatalar bir tarafa, eserinin ve takip ettiği usulün, bu büyüklüğüne rağmen, bazı bakımlardan arz ettiği yetersizlik ve zayıflıkları görme imkânı verecektir. Bu meyanda özellikle Sokratik düşünceyi ve özellikle Aristoteles ve Platon felsefesini değerlendirirken, bu iki büyük simanın zaman zaman birbirinden alabildiğine uzak, zaman zaman da, her ikisinin de Sokratik düşüncenin bir kolu ve temsilcisi olarak değerlendirilmesi dikkatlerden kaçmayacaktır. Böylelikle, eğer felsefe tarihi metodolojisi diye bir şey varsa, ki Zeller hemen kitabının başında, "Felsefe tarihinin de kendine mahsus yasaları vardır" diyerek buna olumlu cevap vermektedir, bunun ne kadar sağlıklı temeller üzerine oturtulabileceği üzerinde, okuyucu düşünme fırsatı bulacaktır.

Bu önsözün yazılmasına esas teşkil eden noktalara geçmeden tercümeyle ilgili bir hususa daha kısaca değinilmesinde fayda var. Baştan söylemek gerekir: Tercümede kavramlar dünyasında nasıl bir yer tuttuğu belli olmayan, derinlikten ve çağrışım gücünden yoksun, maksadına yabancı, o nedenle de teşevvüşe meydan veren 'tercüme' kavramlardan mümkün olduğunca kaçınılmıştır. Ancak farklı mülahazalarla da olsa, kullanımdan kalkmış 'arkaik' yahut iyice aşınmış sözcüklerden de aynı şekilde uzak durulmuştur. Bu şartlar altında bir dilden, yapısı ve dünyası kendine oldukça yabancı olan bir dilden, metin aktarmaya kalkışan birisinin nasıl elinin kolunun bağlandığını, bu işle kıyısından köşesinden uğraşanlar anlayacaklardır. Diğer taraftan gerilere doğru gidildikçe her şey gibi diller de mükemmelleştiğinden, doğrudan doğruya klasik eserlerden yapılan iktibasların özellikle kavramların çok daha muhtevalı ve çok daha zengin olmasından dolayı günümüzün canlılığını iyice yitirerek, salt sentakstan ibaret hale gelmiş, insanların karşısında neredey-

se hallerini ifadeden âciz hale düştükleri çelimsiz dillerine eksiksiz olarak çevrilmesi mümkün değildir. Bu, büyük kültürlerin klasik dönemlerinin bütün büyük eserleri için geçerli olan bir keyfiyettir. Bu imkânsızlığın yanına bir de zamanın ruhunun yahut hâkim telakkilerinin etkisi ve bu suretle baş gösteren yetersizlik ve hatta yer yer çarpıtmalar da –mesela alabildiğine sığ bir bilim anlayışına sahip birisinin Aristoteles'in Pre-Sokratiklerin ilke olarak öne sürdükleri ve esas itibariyle maddi yanları ağır basan şeylerle ilgili olarak, aranılan ilkenin işlevi için gerekli olan farklılığı gösteremeyecek kadar duyusal oldukları yönündeki itirazını ya da demokrasi dendiğinde bilinen sebeplerden ötürü bitaraf kalmaları neredeyse imkânsız olan uzman yahut çevirmenlerin eski dünyada geçerli olan devlet telakkilerini, sözgelimi Platon veya Aristoteles'in tutumlarını değerlendirirken karşılaştıkları güçlüğü düşünün– eklendiğinde okuyucunun işi iyice güçleşmektedir. Bunların dışında daha genel çerçevede, Heidegger'in *Vorträge und Aufsätze*'de yer alan *"Die Frage nach der Technik"* (Soru Olarak Teknik) isimli konferansında isabetli olarak gündeme getirdiği farklı zihniyet dünyaları arasında cereyan eden kültürel alışverişlerde büyük tahrifatların da kaçınılmaz olduğu ve özellikle bu noktada, "Grek düşüncesinin Roma Latincesine çevrildiği zaman uğramış olduğu dönüşümün [bizzat *tekhne* kavramında] sonuçlarının" da hatırdan çıkarılmaması yönündeki ikazı hiç şüphesiz meselenin can damarlarından birine dokunmaktadır. *Der Spiegel*'de ölümünden sonra yayınlanmış olan röportajında, Heidegger'in, bu gün bile bu keyfiyetin "Grek düşüncesinin temel sözcüklerini, ihanet etmeksizin düşünmek için muhtaç olduğumuz yakınlaşmaya engel olduğunu" üstüne basa basa tekrar etmesi bu bakımdan özellikle kayda değerdir. Sözgelimi *logos*, *nous* (özellikle Hint düşüncesindeki *Brahman-atmanı* andıran birliktelik içinde Plotinos terminolojisinde), *entelekheia*, *arkhe*, *noesis*, *phronesis*, *hypostasis*, *hypodokhe*, *ataraksia*, *adiaphora* ve daha bunun gibi birçok temel kavramın çözümü, değişik açılardan da olsa, büyük güçlük arz eder. O nedenle, olabildiğince titiz davranılmış ve metinleri en azından iki üç kaynakla karşılaştırılmış olmasına rağmen, bu kısımların okuyucu tarafından mümkün olduğunca çok yönlü olarak değerlendirilmesi faydalı olacaktır.

Mütercim bu kitabı Türkçeye aktarırken, eğer bir kusur olarak adlandırılabilirse, şu iki sorumluluğun hatta vebalin, yani tarihi yazılan düşünce dünyasının muhtelif niteliklerini ve münferit simalarını yazarın, Alman anlamacı tarihçilik geleneğine yabancı olmasa da, içinde bulunduğu dünyanın zihni eğilimlerinin gölgesi, hem de kesif ve ağır gölgesi altında değerlendirmesi; kısmen bunun, kısmen başka şartların bir sonucu olarak değerlendirmelerinde bu dünyayı yüceltmek yahut 'olağanüstü bir vasfa büründürmek' için, başka düşünce dünyalarına, insanlığın evrensel mirası olması hasebiyle aynı tarafsızlıkla yaklaşılması gerekirken, peşin hükümlü davranarak onları haksız yere gölgelemeye çalışmasının ağırlığından, hiç değilse şimdilik bir nebze de olsa kurtulabilmek için bir iki hatırlatmada bulunmayı fayda mülahaza eder.

Ünlü Pythagoras yorumcusu Hierokles, *Khrysa Epe* (Aziz André Dacier'nin çevirisi) şerhinin başında felsefeyi şu şekilde tarif eder: "Felsefe insan doğasının arınması ve mükemmelleşmesidir; arınmasıdır çünkü onu maddeden kaynaklanan budalalık ve cüretkârlık yahut kendini bilmezlikten kurtarır; mükemmeliyetidir çünkü onu –tanrıya kaybettiği benzerliğini onararak– asli saflığına yeniden geri döndürür. Bu iki şeyi ancak erdem ve hakikat gerçekleştirir; erdem, tutkuların aşırılıklarını törpüleyip daha sonra büsbütün yok ederek, hakikat, bilgisizliğin ve yanlışların karanlığını dağıtarak ve onu almaya eğilimli olanları tanrısal forma döndürerek."

Aslında bu tarif için kitabın bu noktadaki eğilimlerini paylaşanlar indinde pek saygınlığı olmayan, üstelik ismiyle birlikte, malum nedenlerle kendileri için pek de hoş çağrışımları olmayan, Pythagoras ve İskenderiye'nin de anılması gereken birisine kadar gitmeye lüzum yoktur. Bunun için bütün Grek felsefesi tarihi içinde bir yıldız gibi parlayan büyük Platon'un herhangi bir eserine müracaat yeterlidir. Ama bunlardan birine müracaat etmeden önce bazı noktaların hatırlanmasında fayda var.

Evvela bu insanlar için 'bilgi', hem mahiyeti hem de hizmet edeceği amaç bakımından bizim bugün anladığımızdan farklı bir şeydi. Sonra, buna bağlı olarak, içinde yaşadıkları dünyayı

bizden farklı şekilde görüyorlardı, en azından en önemli simalarının büyük bölümü için bu böyleydi. Kadim Mısır bilgeliğiyle ilişki içerisinde, onlar "bu görünür dünyanın, yaratılmış bir büyü, görme sanısına ve rüyaya benzeyen, kendi başına cevheri olmayan, sürekli değişen ve istikrarsız bir görüntü, insan bilincini çevreleyen bir peçe, var ya da yok demenin kendisi için hem doğru hem yanlış olduğunun" (tek kelimeyle *māyā*'nın) ayırdındaydılar. O itibarla bunların gözünde varlığı belirsiz hatta şüpheli olan bir şeyin bilgisi de pek bir değer ifade edemezdi. Kavramının bütün muhtevasına sahip olacaksa eğer, bilginin alanı değişmezin alanı, yani asli ve külli olan ilkeler ya da *arkhe* olacaktır. Nitekim bir taraftan *theoria, epistheme* diğer taraftan *empeiria* ve *doksa* şeklinde esaslı biçimde kökleşmiş ayrım da (mesela bkz. *Sofist*, 253 c-e; *Philebos*, 59 b vd., 61 e; *Devlet*, 476, d vd., VI, 510 a-511 e, VII, 534 a) bunu göstermektedir. Bunlardan ilki şeylerin özünü oluşturan, yani onları ne ise o yapan şeyin bilgisi, hakiki bilgi (*epistheme*), ikincisi, konusunun sürekli değişip duran, istikrarsız özelliğine bağlı olarak bilgi vasfını bile taşımayan sanıdır (*doksa*). Maddi-hissi dünyanın bize duyularla ulaşan, güvenilmez belirsiz bir fikirden başkasını veremeyeceği kabul ediliyordu. Nitekim Aristoteles bunu, "Tikelin bilimi olmaz" diye açık biçimde ifade eder. Aynı mesele *Devlet*'te (VI, 508 a) bir başka şekilde ifade edilir: "Ruh bakışlarını hakikatin (*aletheia*) ve varlığın (*to on*) aydınlattığı bir nesneye çevirdiği zaman onu kavrar, bilir ve tam bir anlayışa varır. Ama karanlıkla karışık doğan ve ölen geçici şeylere çevrildi mi onları, yarım yamalak bulanık görür. Bir görünüşten ötekine, bir uçtan öbür uca atlar, aklını işletemez olur." Dolayısıyla bu bilginin vasıtası da adi bilginin aracından farklı olacaktır. Çünkü, daha önce çeşitli şekillerde ifade edilmiş (mesela Parmenides, Empedokles, Platon) olmakla birlikte, en veciz haliyle Plotinos'tan biliyoruz, bilme konusuna uygun olan aracı ve yolu gerekli kılar. Belki daha çarpıcı bir formülasyon için Platon'a müracaat etmeliyiz. *Phaidon*'da (67 B) şöyle der Platon: "Gerçekten saf olmayan biri için saf olanı kavramak imkânsızdır." Eğer bu bilginin konusu için adi bilginin vasıtaları yani duyumlar güvenilmez ise, hatta ona erişme yolunda bir ayakbağı, aşılması gereken bir engel teşkil

ediyorsa bu insanın kendine dönmesinden başka yol yoktur. Gene *Phaidon*'da Sokrates'in ağzından bu durum şu şekilde dile getirilir: "Doğa incelemelerinden yorulduğum vakit, gün tutulduğunda, olup biteni sudaki aksinden izlemek yerine doğrudan doğruya güneşe bakanların başına gelenlerden kendimi korumam gerektiği sonucunu çıkardım. Nesnelere gözlerimle baksaydım, onları duyularımdan biriyle kavramaya çalışsaydım, bana da bunun gibi bir şey olacağından, ruhumun bütün bütüne kör olabileceğinden korktum. O zaman *theoria*ya sığınmanın ve nesnelerin hakikatini anlamaya çalışırken bunlardan yararlanmanın gerekliliğine inandım."

Diğer taraftan bu insanlar dünyanın bize göründüğü haliyle insanın mahiyetine uygun bir yaşayışa izin vermediğini, bunun için bu çokluklarn ummanından, akıntının bütün gücüne ve karşı konulmazlığına rağmen nehrin kaynağına doğru gerisin geri dönmek, sürekli biçimleniş ve değişmelerle asli formlarından uzaklaşmış fenomenleri *arke*sine bağlamak gerektiğine ve bilginin bunun için lazım olduğuna inanıyorlardı. Ancak böylelikle onun buğusundan yahut efsunundan sıyrılınabileceğini ve ancak bu şekilde sayesinde her şeyin ilk ve saf halinin görülebileceği *clairvoyance*'ın (kök anlamında) elde edilebileceğini düşünüyorlardı. Ancak bu suretle, sonraki zamanlarda Goethe gibi dışarıya doğru alabildiğine açık, ama aynı zamanda sonsuzluk fikrine de o ölçüde sımsıkı bağlı bir ruhun formüle edebileceği bir kavrayış, yani "Tanrı'nın etkinlik alanına bakmak, fakat sadece tek tek duyumsal parçalarla ve bölüp parçalayarak değil, her parçanın istikametini belirleyen ve her türlü intizamsızlığı içten bir kanunla [ilkeye] bağlayan ve kutsallaştıran ruhun elden geldiği kadar nefes alıp verişini duymak" mümkün olabilecektir. Bu şeylerin *kharakter*ine nüfuz eden, varlığın ta derinlerine kadar sokulan arıgörüdür. O nedenledir ki, *Phaidon*'da (65 c-69 d) felsefe bu yetinin ele geçirilmesi için girişilen bir "arınma, bir ölüm hazırlığı", filozof da "yarı ölü kimse" olarak görülür. Söz buraya kadar geldiğine göre bu bahsi, *hikmet*in dilinin evrensel olduğunu göz önünde bulundurarak (çünkü *Devlet*, VII, 517 c'deki ifadeler aşağıdaki iktibasın hemen hemen aynısıdır), bir pamuk kadar hafif, bir şua kadar latif, insanların dünyasına

karşı, ama hep mütebessim büyük bir bilgenin, Laotse'nin *Tao te king*'inden (xvı) şu satırlarla nihayete erdirelim: "Boşluğun en yüksek kısmına eriştiğimiz zaman sükûneti daimi olarak muhafaza edilir. Varlıklar aynı şekilde meydana geliyor. Biz onların asıllarına dönüşlerini görüyoruz. Varlıklar pek çok... Her biri yine kendi asıllarına dönüyor. Esasa dönüşe sükûnet denir. Buna da mukadderat denir. Mukadderata dönüşe ebediyet denir. Ebediyeti bilenlere akıllıdır denir. Ebediyeti bilenlerse büyük sabır sahibidirler..."

Sondan bir önceki kelimeyi genişletip Grek düşüncesinde (özellikle Peripatetik, Stoacı ve Yeni-Platoncu çevrelerde) *phronesis*le ifade edilen anlamı göz ardı etmemek isabetli olacaktır. Böyle bir genişleme olmadıkça sözgelimi, Stoacıların *ataraksiya*, *adiaphora* hatta *sumpatheia* kavramları anlaşılamayacaktır. Demek oluyor ki, yukarılara doğru yükseldikçe her şeyin her şeye benzerliği daha bir aşikâr hale gelecek, günlük dilin kavramlarının sınırlamaları (*naman*) ortadan kalkacak, her mesele muhatabının anlayabileceği basitlikteki misal ve mecazlarla (ilginçtir, *Devlet Adamı*'nda, [277 d] Platon "yüksek düşüncelerin" bunlara başvurulmaksızın tatminkâr biçimde anlatılamayacağını ifade eder), lüzumu halinde mitoslarla anlatılabilecektir. İşte bundan dolayıdır ki, bilgelerin doludizgin pupa yelken gittikleri yerde, bizim gibi talihsiz bir zamanın çocukları, ne yapacağını bilemez halde dünyanın bir o köşesine bir bu köşesine koşturmakta, böyleyken yine de elinden, eksik noksan, ne olduran ne öldüren kekelemelerden başkası gelmemektedir.

Grek felsefesi tarihine bu perspektiften yaklaşan birisi, Grek düşüncesinin oldukça erken bir tarihte mitolojik bir dünyanın yerine "gerçekliği doğal bir şekilde izah ettiğini iddia edebilecek bağımsız insan düşüncesini" ikame ettiğini (şu ünlü "mitostan logosa" şablonu) ileri süren ve bunu bir üstünlük olarak takdim eden, hele sofistlerin icrayı sanat ettikleri zaman dilimini *aydınlanma* dönemi diye nitelendiren anlayışa ve bu doğrultuda yapılan tarihlendirmeye icabında karşı çıkabilecektir. Elbette, yazar tarafından kabul edildiği gibi, Grek felsefesinin, "Helenlerin hayatında tuttuğu, teorik bağımsızlık iddialarına rağmen gerçekte kilisenin ve dinin şekillendirdiği ahlakın gücüyle sınır-

landırılmış ve nispeten küçük bir çevreyle sınırlı uzmanların uğraştığı bir konu olma vasfını muhafaza etmiş olan modern felsefenin bu zamana kadar sahip olduğundan çok daha anlamlı ve çok daha önemli yer" bir meziyet olarak kabul ediliyorsa.

Yukarıda ifade edilenlerden bu düşünce dünyasının yüceltici bir yaklaşımla ele alınması gerektiği gibi bir sonuç çıkartılmamalıdır. Elbette yapıp ettikleriyle, daha önemlisi ulaştıkları sonuçların doğruluğu yahut yanlışlığı açısından eleştirileceklerdir. Özellikle kozmogonik yahut kozmolojik spekülasyonların ne denli naif olduklarını belirtmeye bile gerek yoktur. Aynı şey sofistlerle birlikte felsefeye musallat olan ve bir daha da onun yakasını bırakmayan eristik için de söz konusudur. Gerçi peşinde oldukları şeyin mahiyeti tam olarak anlaşılabilse bu yaklaşımın keskinliği hiç şüphesiz yumuşayacaktır. Ama daha önemlisi var; onlar, kabul etmek gerekir ki, bu spekülasyonlara durdukları yerde tevessül etmediler. Karşılarında sfenkslerin bekçiliğini yaptığı *İsis'in tüllerinin kıvrımlarını* takip edebilecek ya da *saadet adası*nın peşinde hırçın denizin azgın *dalgalarını* birbiri ardına bıkıp usanmaksızın aşıp geçebilecek evsafta dinç ve zinde insanlar, gördüğünü "İşte bu!" deyip orada çakılı kalmayarak daha öteye uzun ve meşakkatli yolculuklara çıkabilecek kalitede zihni enerjiye ve bu denli büyük bir iştiyaka sahip Mısır'ın kutsal rahipleri yoktu. Dahası henüz sembolik dili anlama kapasitesini büsbütün yitirmemiş Homeros yahut Hesiodos döneminin dinç ve zinde insanları da artık ortalıkta görünmüyordu. Platon'u dinleyelim: "Dostum, Zeus'un Dodona'daki kurban yerinin rahipleri, geleceği haber veren ilk seslerin bir meşeden çıktığını söylerler. O zamanın insanları siz gençler gibi bilgin değillerdi; bir meşe veya bir taş hakikati söylüyorsa, alçakgönüllülük edip bu taşı veya meşeyi dinlerlerdi. Fakat siz?.." (*Phaidros*, 275 c).

O itibarla kabul etmek gerekir, birçoğu öğretilerini büyük çözülme ve yozlaşma dönemlerinde, Aristophanes'in, o eşsiz dâhinin oyunlarında büyük bir ustalıkla sergilediği, zihni anlamda bitmiş tükenmiş insanlara vazetmek zorundaydılar. Aristophanes *Kurbağalar*'da, Hades'te Euripides'le arasında geçen münakaşada Aiskhylos'a şunları söyletir: "Düşün bir defa, bu halkı benden nasıl teslim aldığını gözlerinin önüne getir. Onu sana

bugün olduğu gibi, bir soytarı, bir maskara, açıkgöz, ödlek, yurt ödevinden kaçan bayağı insanlar olarak değil, dört arşın boyunda silah, mızrak, kılıç taşıyan... kahraman olarak devrettim."

Thukydides, bu yozlaşmayı tasvir eden benzeri satırlarla doludur. Sokrates ile Perikles arasında geçen konuşmada, Ksenophon'un *Memorabilia*'daki şu satırları bu bakımdan daha da çarpıcıdır: "Atinalılar Spartalılar gibi ne zaman yaşlılara saygı gösterecekler? Yaşlıları küçümsemeye babalarından başlıyorlar. ... Ne zaman onlar gibi yöneticilerine boyun eğecekler? ... Ne zaman onlar gibi birlik içinde olacaklar? Kendi çıkarları için işbirliği edecek yerde birbirlerine saldırıyorlar, başkalarından çok kendilerine engel oluyorlar, durmadan birbirlerini dava ediyorlar [yine Aristophanes'in *Eşekarıları*'nı hatırlayalım], birbirlerine destek olacakları yerde birbirlerinin sırtından kazanç sağlamayı tercih ediyorlar; devlet işleriyle sanki başkasının işiymiş gibi ilgileniyorlar, ama yine de bunun için birbirlerini çiğniyorlar ve bu yolda güç göstermekten hoşlanıyorlar..." Bunun ne denli tayin edici ve önemli bir unsur olduğunu Platon'un mektubundaki (V, 322, b) şu satırlardan anlayabiliriz: "Platon yurdunda çok geç dünyaya geldi; halkın yaşlanmış atalarının tesiri ile, vereceği öğütlere zıt olan birçok şeyler yapmaya alışmış olduğunu gördü. Hiçbir başarı elde etmeden boş yere gayret edeceğini düşünmemiş olsaydı halka tıpkı bir baba gibi öğüt vermekle son derece bahtiyar olacaktı."

Sonra şunu da hatırdan çıkarmamalıyız, onlar Pythagorasçı veya Orphik topluluklarda geçerli olanların yanı sıra başka sebeplere istinaden bildiklerinin çok azını yazıya döktüler; Plotinos uzun türeddütlerden sonra, ancak elli yaşında yazmaya karar verdi. Platon ise edebi etkinliğe karşı hep küçümseyici ve mesafeli bir tavır takındı. Bu bir taraftan bilginin-öğretinin gizliliği (*agrapha dogmata*) ilkesine riayetle, bir taraftan da onun yazıya karşı genel olumsuz yaklaşımıyla ilgili bir durumdur. İlkiyle ilgili olarak mektuplarından birinde (VII, 341 c, d, e) şu satırlarla karşılaşıyoruz: "Benim bu mesele üzerinde yazılmış bir eserim yoktur, olmayacaktır da; çünkü bunlar öteki bilimler gibi söz kalıbına sokulamaz. Bu meselelerle ancak uzun uzun uğraştıktan, ömrünü bunları düşünmekle geçirdikten sonradır ki,

hakikat ruhta sıçrayan bir kıvılcım gibi parlar ve sonra kendiliğinden gelişir... [B]unları 'kanıtlama' denen yolla anlatmak insanlar için iyi olmaz sanıyorum – hakikati küçük bir işaretle kendiliğinden bulabilecek küçük bir azınlığı tabii bir yana bırakmak gerek..." Bu noktada Aristoteles'in, *De Anima* I, 404 b ve *Fizik* VI, 209 b'deki atıf ve telmihleri ilginç olsa gerektir.

İkinciyle ilgili olarak *Phaidros* diyaloğundaki Thoth mitosu ve buna bağlı açıklamaları bir yana, yine aynı mektubundaki (342, a; 344, c-d) şu ifadeleri oldukça manidardır: "[A]klı bir kimse dile emniyet etmek tehlikesini göze alamaz, hele dil yazı ile olacağı gibi, donmuş bir şekil alırsa... İşte bunun için gerçekten ciddi meselelerle uğraşan ağırbaşlı bir adam, fikrini yazmaktan ve çokluğun anlayışsızlık ve hırçınlığına yemlik olarak atmaktan çekinecektir. Bundan şu kısa neticeyi çıkartabiliriz: Birinin, mesela kanun yapanın kanunlar üzerinde veya herhangi bir kimsenin herhangi bir konu üzerinde yazılarını görünce, kendi ciddi de olsa, eserini ciddiye almadığını ve fikrinin kendinin en iyi yerinde gizli kaldığını kabul etmeliyiz. Yok, fikrini çok ciddi bir şey olarak yazı ile anlatmışsa o zaman bu adamın aklını Tanrılar değil, ama ölümlüler almıştır diyebiliriz."

Bütün bunlardan çıkartmamız gereken sonuç öncelikle, onlar için 'bilgi'nin, hem mahiyeti hem de hizmet edeceği amaç bakımından bizim bugün anladığımızdan farklı bir şey olduğudur (doğal olarak aynı şey felsefe için de söz konusudur). Bunun doğal sonucu olarak ona karşı tavırları da bize bugün, anlaşılmaz hatta belki de saçma dedirtecek kadar, yabancıdır. Biraz da bundan dolayıdır ki, onlar gerçekte bize göründüklerinden ya da kendilerini bize gösterdiklerinden çok daha fazlasıdırlar. Bu bakımdan yazarın bu hususla ilgili olarak Nietzsche'den aktardığı, –sağından solundan biraz bükülmesi icap etse de maksadı nispeten ifade eden– "felsefi hayatın cesur açıklığı" şeklindeki niteleme, eğer bu düşünce dünyası gerektiği gibi anlaşılacaksa üzerinde önemle durulması gereken bir noktadır.

Şimdi, bütün bunlar karşısında insaf ehli tereddütsüz teslim edecektir, kitabın son hüküm cümlelerinden biri olan şu, "...felsefe bütün canlılığını yitirerek, karakteristiği bundan böyle mitik düşünceleri *deneysel araştırmayla* ve müstakil akli düşünceyle *aş-*

manın yollarını araştırmak..." diye devam eden ifadeden daha hazin bir şey tasavvur etmek herhalde mümkün değildir. Doğrusunu söylemek gerekirse idrak düzeyi bu noktaya kadar inmişse aslında susmak en doğru yol olacaktır, fakat onlar çok daha zor şartlarda susmadılar. O halde yine onları dinleyelim; Platon *Timaios*'unda şunları söylemekte: "...bu olayları deneyden geçirmeye kalkışmak insanoğlunun özüyle Tanrı özü arasındaki farkı tanımamak olur. Gerçekten birçok şeyi bir tek şey halinde birleştirmek, sonra o bir tek şeyi birçok şey halinde dağıtmak ancak Tanrı'nın aklına ve Tanrı'nın kudretine mahsustur." Bu ve *Devlet* VII, 531 c-d'deki satırların aksi sedasını, İbn Arabi'nin meşhur benzetmesinde görebiliriz; buna göre "doğanın sırlarını araştırmak akraba evliliğinden, anne'nin eteğinin altındakileri araştırmaktan farksızdır" (zkr., G. Eaton *Kalenin Kralı*, s. 187); doğanın bir parçasının başka bir parçayı en mahrem sınırları içinde tanıma arzusu, "doğanın tanrısal düzenininin sırlarına saygısızlıkta bulunmaktır." Bu aynı zamanda, *eidos* ve *diyalektik* çerçevesinde değil de –çünkü bunun peşinde olduğu şey, yukarıda da işaret edildiği üzere bütünüyle farklıdır– *empeiria* ile tek tek her bir nesnenin içinde kalıcı ve daimi olanın araştırılıp böylelikle ona hâkim olunarak "varlığın açığa çıkmasına" engel olunduğu isnadının, eksik de olsa böyle bir düzeltmeyle bir daha gözden geçirilmesini gerekli kılmaktadır.

Aşağı yukarı benzer sebeplerle, mitolojik bir dünyanın yerini "gerçekliği doğal bir şekilde izah ettiğini iddia edebilecek bağımsız insan düşüncesinin" almaması nedeniyle başka kültürlerin yahut halkların düşünce tarihinin mahkûm edilmesi gibi, bütün Grek felsefesi tarihinde de Leukippos, Demokritos, aydınlanmacı olarak takdim edilen Sofistler yahut maddeci yanları ağır basan Epikürosçular ve benzer kalitede birkaç sima dışında hemen bütün önemli şahsiyetlerin aynı sebebe istinaden eleştiri konusu yapılmasının takdirini, yukarıda ifade edilenler, ama daha önemlisi Platon'un *Devlet*'in VI. kitabında dile getirdiği serzeniş ve endişelerinin ışığında okuyuculara bırakalım. Fakat daha önce soralım: Günümüze, "Varolanın temeli, yahut ilkesi (*arkhe*) *το άπειρον*'dur (sınırsız) fakat meydana gelen, değil mi ki ortaya çıkmıştır, zorunlu olarak oluştuğu unsurlara ge-

ri dönecektir, zira şeyler birbirlerine, zamanın düzenine göre kararlaştırıldığı şekilde haksızlıkların tazminini ve kefaretini öderler" gibi tarih boyunca çok çeşitli yorumlara neden olmuş ve uyandırdığı tedailer bakımından son derece zengin ve azim bir cümleden başka bir yazısı kalmamış olan Anaksimandros'un bu ifadesinin son yan cümleciği karşısında, hep beraber düşünelim, kendisine izafe edilen güneş saati ya da gök küresi gibi, özel bir ihtimamla zikredilen [bugünkü anlamıyla] *teknik* buluşlarının kıymeti acaba bu *özel ihtimama* ne kadar layıktır? Heidegger'in hayati bir önem atfettiği ve büyük kırılmanın sorumlularından biri olarak gördüğü Latinlerin 'aslına ihanet edilerek' çevrilmiş *tekhne* kavramının mirasçısı olan bir Batılı elbette böyle bir soru karşısında bir an bile duraksamayacaktır. Hatta daha ileri giderek söylemek gerekir, zihni temayülü, dışarıdan hayranlıkla temaşa edip tefekküre dalmanın yerine, daha Grek cedlerinde emareleri görülmeye başlayan –ki doğal sonucu olan zihni yetersizlikleri de, antikite uzmanlarının onlar için zikrettikleri *presto maturo, presto marcio* ilkesinin açılımı da burada aranmalıdır– Latinlerde büsbütün kendisini hissetiren, Hıristiyanlığın dizginlerinin gevşemesiyle bütün çıplaklığıyla ve fütursuzluğuyla ortaya çıkan bölüp parçalayarak esrarını çözme, sonra da hâkim olup keyfi biçimde kullanma şeklinde özetlenebilecek Batılı için böyle bir soru düpedüz saçmadır. Atalarının bütün çaba ve gayretlerinin temelini teşkil eden hayatı ve kozmosu bütün olarak toplu bir bakışla kavramak ona bugün artık bir şey ifade etmemektedir, bunun yerine o çareyi uzmanlık bilgilerinin çok yanlı, giderek daha kısırlaşan bilim anlayışında, somut ayrıntılara egemen olmakta bulmaktadır.

Bunlar birer vakıa, ancak gönül ister ki bu dünyanın bir ferdi, kendi dışında kendisininkinden farklı bir dünyayı anlamaya çalışırken hiç değilse bu dünyayı kendi standartlarıyla değerlendirmesin ve bu dünyayı oluşturan değerlere nüfuz etmeye çalışsın. Mirasçısı olduğunu iddia etmekle birlikte, içinde bulunduğu dünyadan katbekat üstün olan bir dünyanın zaman zaman esrarına nüfuz edemediği hakikatleri karşısında hiç olmazsa –çok farklı bir muhteva içinde söylenmiş olmakla birlikte– Heidegger'in şu olgunluğunu göstersin: "Çok geç doğmuş olan bizler artık Platon'un

her şeyde, her bir tekil şeyde mevcut olarak süregiden şey için *eidos* sözcüğünü kullanmaya cüret etmesinin önemini ve anlamını layıkıyla değerlendirebilecek bir konumda değiliz." Fakat yazık ki kitap ele aldığı her meselede sekterian bilim anlayışını ön plana çıkartarak değerlendirmelerini sürekli olarak onun penceresinden yapmaktadır; "varoluşu, yokoluşu ve değişimi, şeylerin çokluğunu ve çeşitliliğini, yani varolmayan'ın bir varlığını taşıyan duyular[ın] her türlü hatanın kaynağı" olarak gösterilmesi alaya alınmaktadır; *Phaidros*'ta en yüksek bilme tarzı olarak övülen kehanet her fırsatta ve her vesileyle yerin dibine batırılmaktadır; buna karşılık monizm adına Ksenophanes'in panteizmi göklere çıkarılmaktadır. Daha önemlisi birtakım yüksek şuur hallerini takipte güçlük çeken dilimizin yetersizliklerinin mitoslarla giderilmeye çalışılması ve bazı mitosların bu niteliklerinden faydalanılarak kimi hakikatlerin anlatılması için alegorik yorumlarının yapılması yine bu anlayış nedeniyle en hafif deyimiyle küçümsenmektedir. Empedokles'in hayatın kökenleriyle ilgili görüşleri, Darwin'in evrim teorisi çerçevesinde değerlendirilirken, Platon'daki tereddi düşüncesi bir cümleyle geçiştirilir vs.

İşte bu nedenledir ki Heidegger'in, bu tahrifat, onun tazammunları ve bunların etrafında oluşmuş dünya ile kendi içine çekilerek adamakıllı hesaplaşılmadıkça süregiden durum, felsefenin [dolayısıyla insanın da] sonu olacaktır şeklindeki ikazı bu çerçevede özellikle önemlidir. Felsefenin sonu olacaktır: Çok var ki artık bu bir kehanet değil, inkârı kabil olmayan bir vakıadır. İnsanın sonu olacaktır; çünkü, "Bugün artık insan hiçbir yerde kendisiyle, yani kendi özüyle karşılaşamamaktadır; her ne kadar her yerde ve daima yalnızca kendisiyle karşılaşırmış gibi görünüyorsa da"; insanın sonu olacaktır çünkü, vita hominis sine literis mors est!

Bu arada yeri gelmişken belirtelim, sözü edilen kitabın ilgili bölümü Sayın Doğan Özlem tarafından çevrilip Ocak 1997'de yayınlandı, fakat yazık ki, Heidegger'in bin bir zahmetle oluşturduğu ve çok farklı etkenlere karşı bir sığınak olarak tasarladığı dile anlamsız öykünmelerin haricinde, sağdan soldan kayda değer bir ses çıkmaksızın kitap, her zaman olduğu gibi, sessizliğe gömülüp gitti.

Dikkat çekilmesi gereken diğer meseleye gelince, bu, kısmen ilkinin bir uzantısı mahiyetinde olup, yazarın şu cümleleriyle özetlenebilir: "Her halk, hatta her uygar halk, bir felsefe ortaya koymamıştır. Birçok halkın azizleri, peygamberleri ve din reformcuları olsa da, çok azının filozofları vardır. Grekler bir tarafa bırakılacak olursa, antik dönemin halklarından akla gelenler Çinliler ve Hintlilerden ibarettir. Çin'in felsefi literatürüne aşina olan uzmanlar bize dilin felsefeye elverişli olmadığını (...) söylemektedirler. Hintliler gerçekten de çeşitli felsefi sistemler ortaya koymuşlardır, fakat Hint felsefesi dinle temasını hiçbir zaman koparmamış ve asla müstakil bir hüviyete sahip olmamıştır. Öte dünyaya dönük karakteri düşünce dünyamıza yabancı gibi durmaktadır. Ancak yine de Çin ve Hint felsefe sistemleri arasında, ne de bunlarla Greklerinki arasında bir münasebet olduğu söylenemez..."

Burada kuşkusuz felsefeden ne anlaşıldığı tayin edici bir keyfiyet arz eder. Bir diğer önemli mesele ise bu alanın, on sekizinci yüzyılda filizlenip on dokuzuncu yüzyılda etkisini her alanda hissettiren Aryanizmin, artık cümle âlemin malumu olmalıdır, etkisine en fazla açık olduğu saha olmasıdır. Elbette yazarın, bugünün uzmanlarının yaptığı gibi, felsefeyi üniversite odalarına hapsedecek kadar dar bir tanıma sahip olduğunu söylemek mümkün değildir. Hatta Sokratik felsefeyi değerlendirirken kendisinden hiç beklemediğimiz satırlarla karşılaşmaktayız: "Onlar için bilgi ereği kendinde olan bir şeydi, spekülasyon hayatı en yüce ve en mukaddes hayattı, bilgi pratik hayatın hedeflerine değil, eylem bilgiye bağımlı kılınmıştı." Ama kitabın diğer bölümlerinde bu perspektif korunmadığı gibi, *Phaidon* yahut *Devlet*'teki yaklaşım bir tarafa *Gorgias*'ta kısaca "dünyevi tutkularla kirlenmiş olan ruhların ilacı" şeklinde yapılan tanıma bile düalizm takıntısı nedeniyle mümkün olduğunca mesafeli bir tutum takınılır. Burada da kriter yine yazarın her zaman sıkı sıkıya bağlı kaldığı o mahud bilim anlayışıdır. Oysa bizzat Aristoteles'in kendisi, yazarın da zikrettiği üzere, *Peri Philosophias* isimli eserinde, felsefeyi Mısır ve Pers dinleriyle ve Orphik gizemlerle başlatır ve Platon'u bu tarihi süreç içerisinde orta noktaya yerleştirir.

Dolayısıyla soru yine kendisini zorlamaktadır, yazarın felsefe tasavvuruna bağlı kalınarak Persler vasıtasıyla söz konusu edilebilecek Hint etkisi bir tarafa bırakılsa bile –ki kendisi bunu Pythagorasçılık ve Orphik doktrinlerle ilgili olarak bir iki yerde teyit etmektedir– Kadim Mısır ne olacaktır? O Mısır ki, Platon *Timaios*'unda şu cümlelerle zikreder: "'Ey Solon, Solon! Siz Helenler hep çocuk kalırsınız, yaşlanmış bir tek Helen yoktur.' 'Ne demek istiyorsun?' 'Ruhunuz genç hepinizin, çünkü eski bir geleneğe dayanan ne bir görüşünüz var, ne de zamanla kocamış bir bilginiz.'" (*Timaios*, 22 b) Keza, Solon, Thales, Pythagoras, Demokritos, Platon, Hekataios ve Heredotos gibi Grek düşüncesinin büyük simalarının birçoğunun yolunu döndürüp dolaştırıp Mısır'a düşürmesini, daha önemlisi Platon'un *Devlet*'ini Mısırlılara öykünerek yazdığına dair eskiler arasında yaygın olan söylentileri hatırlayalım, ama daha kestirmeden Herodotos'tan şu satırları dinleyelim: "Şimdi o kanaate vardım ki, adına düzenlenen kurban sunma ayinlerini ve phallik törenlerle birlikte Dionysos ismini Yunanistan'a sokan Melampus'tu. Gerçi o doktrini bütünüyle kavrayamamıştı, yahut olduğu gibi nakledememişti; onu aslına daha yakın bir şekilde geliştirmek sonraki bilgelerin işi oldu... Melampus, benim görüşüme göre, kehanet sanatını iktisap eden ve Mısır'da öğrendiği pek çok şeyi ve bunlar arasında Dionysos'a tapınma âdetini küçük değişikliklerle Yunanistan'a getiren marifetli bir adamdı... Melampus Dionysos hakkında bildiklerini muhtemelen Surlu Kadmos'tan ve onunla birlikte Fenike'den gelip bugün Boiotia denen bölgeye yerleşen halktan öğrendi. Hemen hemen bütün Tanrı adları Yunanistan'a Mısır'dan geçmiştir. Yaptığım araştırmalardan biliyorum ki, bu Tanrı adları dışardan ve çok muhtemeldir ki, Mısır'dan gelmiştir; çünkü adların hepsi ta başından beri Mısır'da biliniyordu... Demek ki bu törensel uygulamalar ve daha sonra bahsedeceğim başkaları Yunanlılar tarafından hep Mısır'dan alınmıştır... Dodona'da bana anlatılanlardan çıkardığım kadarıyla, eski devirlerde Pelasglar tanrılara her türden kurbanlar takdim eder ve onlara dua ederlerdi, ama hiçbirinin adını sanını anmazlardı, çünkü bu türlü şeylerden henüz haberleri yoktu. Tanrıları sadece 'düzen koyucu' anlamına gelen Yunanca *Theoi* adıyla anarlardı... Çok sonraları tanrıların adları Yunanistan'a Mı-

sır'dan geldi ve Pelasglar da onları öğrendi..." (II, 49-52) Hiç şüphesiz bütün bunların, bir dönemin şartlarını yansıtmaları nedeniyle o dönem içerisinde geçerli olan savunma, yani gelenek niteliğinde olanları doğrudan doğruya inkâr, inkârı kabil olmayanları da çeşitli şekillerde eğip bükerek yorumlama şekilleri de vardı. Burada bunların hatırlatılması yeterli olup, teferruatına inmek lüzumsuzdur.

Bu iki mesele haricinde kitaba bir bütün olarak bakmak gerekirse; bu alanın yakın zamanlardaki bir başka otoritesinin, W. K. C. Guthrie'nin de belirttiği üzere, Grek felsefesi tarihiyle ilgili kitaplar, kendileri bir adres olmaktan ziyade adreslerin sorulup öğrenileceği kılavuzlardır. Kitap bunu fazlasıyla yerine getirmektedir. Bunun yanı sıra bu alanda çalışma yapacak olanlara birçok noktada önemli perspektifler (mesela Aristoteles felsefesindeki doğa kavramıyla ilgili olarak, mesele üzerinde düşünmek isteyene çok önemli bir ipucu) sunmaktadır. Nihayet okuyucu ikinci dönemin başına yerleştirilen, beşinci yüzyılda Grek dünyasının kültürel durumunun değerlendirildiği bölümde Grek tragedyası ve komedyasının, hatta tarih yazımının emsalsiz bir değerlendirmesini bulabilecektir.

Bitirirken çalışma esnasında büyük katkıları dokunan biri resmi, diğeri özel iki kütüphaneyi şükranla yâd etmek isterim; İÜ İktisat Fakültesi Kütüphanesi'ni, özellikle kurucuları, bağışlarla katkıda bulunanları ve bu güzel kütüphanenin gelecek nesillere aktarılması için çalışanları; ve fevkalade zengin kaynaklara sahip kütüphanelerini uzun yıllar boyunca büyük bir sabır ve emekle oluşturan rahmetli Mustafa ve Ali Çifter Beyefendileri...

Ve son olarak, yaklaşık bir yıldan fazla bir zamandır hazır olmasına rağmen Grekçe karakterler nedeniyle çıktıların dönüşümsüz alınamaması ve sayfaların kaymasının önüne geçilememesinden ötürü bekleyen bu kitabın, önündeki engel ve güçlüklerin aşılarak esrarengiz serüveninin nihayet okuyucusuna ulaştırılarak son bulmasında değerli yardımlarını esirgememiş olan YKY'den Akgül Yıldız ve Arzu Çakan Hanımefendileri...

Ahmet Aydoğan
28 Eylül 2000, Üsküdar

Yazarın İlk Baskıya Yazdığı Önsöz

Bu kitapta güttüğüm amaç öncelikle akademik dersleri için öğrencilere, elbette ders verenin işine karışmaksızın ya da ona sınırlamalar getirmeksizin, hazırlanmalarını kolaylaştıracak ve olguları kaydetmek için kaybedilen zamandan tasarruf ettirecek bir yardım sağlamaktı. O nedenle, okuyucularıma çeşitli felsefi sistemlerin muhteviyatına ve bütün asli özelliklerini içermesi gereken tarihi gelişmelerinin doğrultusuna dair bir fikir vermeyi ve aynı zamanda ellerine daha önemli referanslar ve kaynaklar sunmayı görev saydım. Fakat son tahlilde kesin olarak gerekli olanın ötesine geçmediğim gibi, tarihsel açıklama bakımından da kural olarak oldukça kısa bir biçimde genel nitelikteki tarihsel mülahazaların yahut özel açıklamaların ve araştırmaların bağlantılı olduğu ya da daha önceki eserimi tamamlama fırsatını veren kısımlara işaret etmekle yetindim... *Grek Felsefesi Tarihi* öncelikle, dinleyicilerin büyük çoğunluğunu oluşturan 'konuya yeni başlayanlar'ı hedeflemektedir. Fakat onlara tarihsel malzeme alabildiğine zengin biçimde verildiğinde ya da ancak çok küçük parçasını görecekleri kitap başlıklarıyla bunaltıldıklarında, yardım etmek amacını aşıp, kafa karıştırmaya dönüşmektedir. Bununla beraber felsefe tarihi çalışmayı arzu eden herhangi biri, özetlenmiş bir kitapla yetinmeyip, kaynaklardan ve bu konuda yapılmış daha kapsamlı çalışmalardan yararlanmalıdır.

E. Zeller
27 Eylül 1883, Berlin

Giriş

GREK FELSEFESİNİN GÜNÜMÜZ İÇİN TAŞIDIĞI ANLAM

İmparator Iustinianus, Grek felsefesi okullarının sonuncusu olan Platonik Akademia'yı dağıttıktan (İS 529) 1400 yıl sonra bugün hâlâ Grek felsefesi tetkikiyle neden meşgul oluyoruz? Bin beş yüz yıllık Hıristiyan kültürü bu "pagan felsefenin" yerini alarak onu nazarımızda lüzumsuz hale getirmek için kâfi gelmedi mi? Doğabilimi ve teknolojimiz bu sahada Greko-Romen dünyanın başarılarını aştığı kadar, modern zamanların felsefesi Grek düşüncesinin ulaştığı sonuçları bize onlardan öğrenecek bir şey bırakmayacak kadar aşıp geçmemiş miydi? Her halkın, her çağın kendine özgü felsefesi olduğuna göre, Grekler gibi uzun bir zaman önce tarih sahnesinden çekilmiş olan bir halkın felsefesi şimdi bizim için eski şeylere duyulan bir ilgiden daha fazla bir şey ifade edebilir mi? Grek felsefesi çalışmaya başlayanlar pekâlâ bu soruları kendi kendilerine sorabilirler ve bir cevap bulmak için uğraşabilirler.

Belirtmek gerekir ki, öncelikle zamanımızın insanını bu çalışmaya çeken şey tarihsel bir ilgidir. Grek felsefesi Avrupa entelektüel hayatının önemli bir unsurudur, o kadar ki, gelişiminin ondan bağımsız olarak anlaşılması mümkün değildir. Fakat bu salt tarihsel bakış açısından felsefe tarihi, ancak medeniyet tarihinin ve öncelikle Grek halkının uygarlığının tarihinin bir parçası olarak görülür. Münferit felsefi sistemler ve onların yaratıcıları köklerini çağlarının genel zihni karakterinde buldukları ve dolayısıyla tarihsel olarak biçimlendirildikleri ölçüde, hatta kuşaklarının üzerine çıkıp fikirleriyle geleceğin yollarını işaret et-

seler bile, bu hiçbir tartışmaya mahal bırakmayacak ölçüde doğrudur. Fakat dünya hakkındaki felsefi bilgi problemlerini çözmeye yönelik çeşitli girişimler, sadece –şu ya da bu nispette– dışsal bir tesadüfi düzeni takip etmedikçe, felsefe tarihinin de kendine mahsus yasalar sistemi vardır. Oysa biliyoruz ki bir problem bir diğerinden içsel bir zorunlulukla gelişir ve bir sistem diğerini, ilerleme veya tamamlama, çelişki veya karşıtlıkla peşinden sürükler. Dolayısıyla bir halkın felsefe tarihi onun düşüncesinin gelişimini yansıtır, bilgi tarihi ise kendi alanında bir ölçüde tarih bilgisi haline gelir.

Fakat her halde genel olarak bir felsefe tarihinden bahsedebilir miyiz? Her halk, hatta her uygar halk, bir felsefe ortaya koymamıştır. Birçok halkın azizleri, peygamberleri ve din reformcuları olsa da çok azının filozofları vardır. Grekler bir tarafa bırakılırsa antik dönemin halklarından akla gelenler Çinliler ve Hintlilerden ibarettir. Çin'in felsefi literatürüne aşina olan uzmanlar bize dilin felsefeye elverişli olmadığını, en temel sistemlerinin, Lao-tse'nin Taoizminin, felsefeden ziyade mistisizm olduğunu, bizzat kendi itirafıyla "yaratıcı değil bir taşıyıcı olduğunu" söyleyen ve dine sıkı bir biçimde bağlı olan Konfüçyüs'ün ise bir filozoftan ziyade ahlak vaizi olduğunu ve metafizik meseleler hakkında bir anlayışa sahip olmadığını söylemektedirler. Hintliler gerçekten de çeşitli felsefi sistemler ortaya koymuşlardır, fakat Hint felsefesi dinle temasını hiçbir zaman koparmamış ve asla müstakil bir hüviyete sahip olmamıştır. Öte dünyaya dönük karakteri düşünce dünyamıza yabancı gibi durmaktadır. Ancak yine de Çin ve Hint felsefe sistemleri arasında, ne de bunlarla Greklerinki arasında bir münasebet olduğu söylenemez; bu üç halk da kendilerine özgü doğalarından kendi felsefelerini geliştirmişlerdir. Bununla beraber bütün Avrupa felsefesinin müşterek kökeni Grek felsefesidir. Zira Romalıların kendi felsefi literatürlerinde dile getirdikleri fikirler orijinal olmayıp Greklerden devralınmış, Latin diline giydirilmiş ve oradan ortaçağ ve yakın zamanların dünyasına aktarılmıştır.

Helenik ruhun diğer mahsulleriyle birlikte Grek felsefesi özgün bir yaratmaydı ve bütün Batı uygarlığının gelişiminde temel ve vazgeçilmez bir öneme sahipti. Bir halk hiçbir zaman

kendi doğasını, husule getirdiği müesseseleri, ahlak ve âdetlerini Greklerden daha büyük bir tarafsızlıkla yargılamamıştır. Hiçbir zaman bir halk etrafındaki dünyaya, evrenin derinliklerine Greklerden daha açık bir bakışla bakmamış ve onu bütün dikkatiyle gözlemlememiştir. Oldukça erken bir tarihte dini tasavvurlarını gerçekte olduğu şekilde –sanatkarâne bir muhayyilenin yaratmaları olarak– görmelerini, mitolojik bir dünyanın yerine gerçekliği doğal bir şekilde izah ettiğini iddia edebilecek bağımsız insan düşüncesinin, logosun, gücüyle inşa edilmiş bir fikirler dünyasını koymalarını mümkün hale getiren sarsılmaz bir gerçeklik hissiyle ve aynı ölçüde güçlü bir soyutlama kudretiyle birlikte bu tarafsızlıktı. Bu problemleri kavramış ve bunları ortaya atmış olmaları bile sıradan bir başarı değildi; çünkü naif, geleneksel fikirlerin sabırsızlığı ve heveskârlığı, Θανμάζειν her türlü felsefenin başlangıcıdır;* fakat Grekler bunun yanı sıra bu problemlerin çözümüne de büyük katkıda bulunmuşlardır. Gerek teorik gerekse pratik, felsefenin bütün temel meselelerini formüle etmişler ve onlara Helen zihnine özgü şeffaf bir açıklıkla cevap vermişlerdir. Felsefi düşünceyi ve, felsefe ve fizik köken itibariyle birbirlerinden ayrılamaz nitelikte olduğundan, küçümsenmeyecek ölçüde doğabilimlerini, daha sonra bütün Avrupa felsefe ve biliminin çerçevesi içinde etkinlikte bulunduğu ve hâlâ da çalıştığı temel fikirlerle techiz etmişlerdir. Temel felsefe disiplinlerini kurmuşlar ve felsefenin büründüğü bütün tipik formları geliştirmişlerdir. Hatta ortaçağın kilise felsefesi skolastisizm bile ondan vazgeçememiş ve felsefe yanlış anlaşılmış Aristotelesçilik formunda donma tehlikesiyle karşı karşıya kaldığında bir kez daha Grek ruhu onu zincirlerinden çözmüştür ki bu, Rönesans'ta düşünce ve araştırmaya yepyeni bir canlılık kazandırmış ve modern çağın felsefesinin yolunu hazırlamıştır. Muhtelif bilimlerin ilerlemesi neticesinde felsefi problemler daha da karmaşık bir hal almışsa ilk defa bu karmaşık düşünce süreçleri içerisinde bir yol bulacak olan insan, esas itibariyle Greklerin önderlik ettiği felsefi düşüncenin ana hatlarını açık bir biçimde göz önünde bulunduran ve karmaşık olanı ya-

* Platon, *Theait.*, 155, D. Aristoteles, *Met.* I, 2, s. 982b.

lın esaslarına irca etmesini ve bunların ışığında bir anlayışa ulaşmasını öğrenmiş olan insandır.

Fakat Grek filozoflarının inşa ettiği sistemler sadece modern felsefeye bir hazırlık olarak görülmemelidir. Bunların, insanın entelektüel hayatının gelişiminde bir başarı olarak bizzat kendi başına değerleri vardır. İnsan için felsefi düşüncenin özgürlüğünü ve bağımsızlığını kazanan, aklın muhtariyetini ilan edip ona çift yönlü uygulama alanı kazandıran Greklerdi. Greklerin anladıkları anlamda bilgelik (σοφία), sadece dünyanın teorik bir izahını değil fakat aynı zamanda hayata yönelik pratik bir tavrı da ihtiva ediyordu. Dolayısıyla bilimsel düşüncenin bağımsızlığından ayrı olarak, Grek insanını "akıllı insan" olarak temayüz ettiren, hayatı dilediği gibi yaşama özgürlüğü yani "autorkhie" idi. Önde gelen Grek düşünürleri her zaman filozoflar gibi yaşamışlardır. Nietzsche'nin "felsefi hayatın cesur açıklığı" dediği ve modern filozofların hayatında bulamadığı şey buydu. Dini bir dogmatizmin olmayışı dünyayı felsefi biçimde açıklama teşebbüslerinin formülasyonu ve intişarı için elverişli bir etkendi. Aynı zamanda, dini otoriteye dayalı bir ahlakın yokluğunda uygulamalı-pratik felsefe insanların manevi ve ahlaki hayatında ortaya çıkan boşluğu dolduruyordu; oysa diğer halklar, bu noktada hissettikleri ihtiyacı aynı zamanda pratik hayatlarını da düzenleyen vahye dayalı bir din inancıyla gideriyorlardı. Grek felsefesine bu ölçüde geniş çaplı yaygınlığını sağlayan, Helenlerin hayatında ona, teorik bağımsızlık iddialarına rağmen gerçekte kilisenin ve dinin şekillendirdiği ahlakın gücüyle sınırlandırılmış ve nispeten küçük bir çevreyle sınırlı uzmanların uğraştığı bir konu olma vasfını muhafaza etmiş olan modern felsefenin bu zamana kadar sahip olduğundan çok daha anlamlı ve çok daha önemli bir yer kazandıran şey buydu. Diğer taraftan Grek felsefesi, tıpkı ondan önceki sanat ve şiir gibi, insanların zihninin mahsulüydü ve Helenik kültürün organik nitelikte bütünleyici bir parçasını teşkil ediyordu. Ve o Grek dünyasının diğer yaratımları gibi zaman üstü bir vasfa erişmişti ve en iyi eserleriyle yine tıpkı onlar gibi sunumu bakımından mükemmel nitelikteki sanatsal formuyla temayüz etmişti. Homeros'un şiirleri, Atina tragedyası ve Perikles dönemi sanatının şaheserleri gi-

bi Helenik ruhun bu ürünü de önümüzde eskimeyen, pörsümeyen bir tazelikle durmaktadır.

GREK FELSEFESİNİN KAYNAKLARI

Ancak birkaç Grek filozofunun eserleri tam olarak günümüze intikal etmiştir ve bunlardan gerçekten büyük olanı bir kişidir; Platon; buna karşılık Aristoteles'in eserlerinin çoğu, özellikle ilk dönem yazıları kayıptır. Aslına bakılırsa, Platon edebi etkinliğini hiçbir surette hayatının en önemli tarafı olarak görmüyor, bunu sadece "zevkli bir eğlence" (παγκάλη παιδία, *Phaidros*. 276) olarak adlandırıyordu. En büyük değeri öğrencileriyle sözlü iletişime atfediyordu. Çok sayıda filozof hiçbir şey yazmamıştır: Sözgelimi, Thales, Pythagoras, Sokrates, Septik Pyrrhon, orta ve son dönem Akademia'nın önderleri, Arkesilaos ve Karneades, Stoacı Epiktetos, Yeni-Platonculuğun kurucusu Ammonios Sakkas ve diğerleri. Bu filozofların hayatları hakkında bildiklerimizi onların öğrencilerine borçluyuz. Bunun ayırdında olmanın önemsiz olduğu söylenemez, zira biz modernler Grek felsefesini edebi bir fenomen olarak tasavvur emeye fazlasıyla eğilimliyiz, halbuki Greklerin nazarında aslolan konuşulanlar ve hoca ile talebesi arasındaki şahsi temastı. Bununla beraber zamanla yazılı yayın hatırı sayılır nispetlere ulaştı. Kuşkusuz bunun büyük bir bölümü ve hususiyle Pre-Sokratik ve, birkaç istisna haricinde, Helenistik felsefenin tamamı kayıptır, o kadar ki, başka bir seçenek kalmadığından uzun zamandır her türden yazarlara dağılmış haldeki fragmanlar toplamasına müracaat etmekten başka çaremiz yoktur. Neyse ki, antik dönemin son eserleri felsefe tarihiyle başlamaktadırlar. Aşağıda sayılan neviden eserler bu bakımdan değerlidir: Doxografik, biyografik ve felsefe okullarınınkiler. Bunlara kronolojik araştırmalar, tenkit ve polemik yazıları, yorumlar ve toplamalar da ilave edilebilir.

Bizim için en önemli nitelikte olanlar filozofların sözleridir (δόξαι ya da δόγματα). Bunların ikinci ya da üçüncü elden kayıtları doxografik literatür olarak bilinir. Aristoteles eserlerine, özellikle *Metafizik*'ine, bir mukaddime koymuştur, başka bir de-

yişle kendi teorilerinin açıklanmasına seleflerininkine dair kısa bir hülasadan sonra geçmiştir. Aristoteles'in bu örneği talabesi Theophrastos tarafından, Grek dilinde felsefe tarihine eğilen ilk eser olma vasfını taşıyan φυσικῶν δόξαί'da (18 B) takip edilmiştir. Eserin çatısı problemlere göre oluşturulmuştur: İlkeler (ἀρχαί) Tanrı, Kozmos, meteora, psikoloji ve fizyoloji. Bu eserden birçok parça bölük pasajlardan başka, duyu algılarına dair önemli bir fragman günümüze intikal etmiştir. Bu eser bütün antikite için Pre-Sokratik felsefenin temel kaynağı olma vasfını muhafaza etmiştir. Stoacı Poseidonios çevresinden bir yazar tarafından İÖ I. yüzyılın ilk yarısında bir araya getirilmiş *Vetusta Placita** ismiyle tanınan eser Theophrastos'un bahsi geçen bu çalışmasından bir alıntıdır. Bunlar da, yanlış olarak Plutarkhos'a izafe edilen *Placita philosophorum*** (περί τῶν ἀρεσκόντων φιλοσόφοις φυσικον δογμάτον İS 150 civarı) ve Εκλογαί'ιnιn*** (İS V. yüzyıl) birinci kitabındaki Johannes Stobaios'un alıntılarının kökeni durumundaki Aetios'un (İS 100) Σύναγωγή τῶν ἀρεσκόντων'un kaynağıydı. Aetios doxografiyi Platon'dan İÖ I. yüzyılın ortasına kadar götürmüştür.****

Kaynak olarak mühim ikinci nevi yazılar filozofların biyografileridir. Bunun da temeli, Pythagorasçılığa yaklaşan eğilimleriyle Aristoteles'in bir öğrencisi, Tarentumlu Aristoksenos tarafından atılmış ve bir tür olarak esasen Peripatetiklerle birlikte başlamıştır. Bu anlatılarda, anekdot, efsane ve zaman zaman kişisel husumet önemli bir yer işgal etmekle birlikte, İskenderiyeli yorumcular, özellikle filozofların özel bir yer işgal ettiği devasa katoloğunda (πένακες τον ἐν πασή παιδεία διαλαμψάντον καὶ ὧν συνέγραφον 120 B) Kireneli Kallimakhos, Grek filozoflarının hayat ve eserlerine dair açıklayıcı belge toplamaya çalışmışlardır. Özellikle Diogenes Laertios'ta korunmuş olan yazıların indeksleri orijinal kaynaklara kadar geri gitmektedir. Otantik ve anekdotik olmak üzere bu iki unsurun bir araya getirilme-

* En eski görüşler... (Ed. n.)
** Felsefi görüşler... (Ed. n.)
*** Seçilmiş parçalar... (Ed. n.)
**** Doxographi Graeci; collegit, recenseuit, prolegomenis indicibusque instruxit Herm. Diels, Berolini, 1879.

sine, İskenderiye biyografi toplamalarının en mühiminin yazarı Kallimakhos'un bir öğrencisi (İÖ 200 c.), Smyrnalı Hermippos tarafından teşebbüs edilmiştir. Bu ve Peripatetik çevrelerin dışında kalan Karystoslu Antigonos ise biyografilerinde hayatının (İÖ III. yüzyılın ikinci yarısı) yüzeysel anlatısıyla birlikte filozofun kişisel karakterini ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Hiç şüphesiz günümüze kadar intikal etmiş olanlar bu türün ancak çok geç eserleridir. Bunlar arasında Lukianos'un Demonax'ı, ikinci Philostratos'un Yeni-Pythagorasçı Tynalı Apollonios'un hayatı ve Yeni-Plotoncular Porphyrios ve İamblikhos'un efsanevi Pythagoras biyografisi zikredilebilir.

Üçüncü grup yazılar, kısmen περί τῶν κατα φιλοσοφίαν αἱρέσεων'un* yazarları gibi –ki bunlar arasında Akademia çevresinden Kleitomakhos (İÖ II. yüzyıl) ve Stoacı Areius Didymos (Augustus zamanı) zikredilebilir– felsefenin temel problemlerine yönelik tavırları, kısmen de okulların ve tarihsel münasebetlerinin harici gelişimleri bakımından felsefi okullarla ilgilidir. Sonuncuları arasında Διαδοχαί τῶν φιλοσόφων'un** yazarları vardır. Bu türün kurucusu İÖ 200-170 arasında yazmış olan İskenderiyeli Sotion'du. Ona göre birbirine paralel iki gelişim hattı vardı; biri Thales'ten orta Akademia ve Khrysippos'a kadar uzanan İonya, diğeri Pythagoras'tan Elealılara ve Atomculara ve oradan Sofistlere, Kuşkuculara ve nihayet Epiküros'a uzanan İtalya hattı. Hatası İÖ III. ve IV. yüzyıllarda çeşitli okullar arasında var olan ilişkileri neredeyse hiç eleştiriye tabi tutmaksızın eski Pre-Sokratik felsefeye yakıştırmasıydı. Bu okullar arasında bir münasebet tesis etmek için felsefi bir topluluğun sonraki üyesi ile onun ilk kurucusu arasında bir usta-öğrenci ilişkisini keyfi bir biçimde bulup buluşturması seyrek görülen bir durum değildi. Bu nevi eserlerin diğer yazarları Σύνταξις τῶν φιλοσοφων'dan Akademicilere ve Stoacılara dair olan bölümleri günümüze intikal etmiş olan Gadaralı Philodemos (İÖ I. yüzyıl) ve Επιδρομήτῶν φιλοσόφων isimli eseri veya hiç değilse bir parçası, Diogenes Laertios (İS III. yüzyıl) tarafından kullanılmış

* Felsefe okulları hakkında... (Ed. n.)
** Filozofların art arda gelişleri... (Ed. n.)

olan Magnesialı Diokles'ti. Sonuncusunun Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφία εὐδοκιμησάντων καὶ τῶν ἑκάστη αἱρέσει ἀρεσκόντων ἐν ἐπιτόμῳ συναγωγή (10 kitap) isimli günümüze eksiksiz olarak ulaşmış olan eseri bu türün son temsilcisidir. Bu da yine daha önceki derlemelerden oluşturulmuş, bazı malzemelerin çıkarılması ve yazarın Diokles (daha önce zikredilen) ve Favorinos'un 'Απομνημονεύματα ve Παντοδαπή ἱστορία-'sından aldığı parçaların eklenmesiyle yapılmış bir derlemedir. Materyalin büyük bölümünün herhangi bir değeri yok ise de, bize birçok mesele hakkında paha biçilmeyecek bilgi sunmaktadır.

Grek felsefesinin kronolojisi için temel kaynak, Apollodoros'un ezberden öğretmek amacıyla yazılmış iambik trimetronlardan oluşan Χρονικά'sıdır. Ele alınan dönem yaklaşık İÖ 110 civarına kadar götürülmüştür ve daha eski bölümleri bakımından kitap kendisine Eratosthenes'in *Khronographia*'sını esas ittihaz etmiştir. Hayatın olgunluk dönemi (ἀκμή) kırkıncı yaş olarak kabul edilmiş ve bu yıl söz konusu filozofun yaşam süresi içerisindeki tarihi önemi haiz bir hadiseyle özdeşleştirilmiştir. Filozofun doğum tarihi bu şekilde yaklaşık olarak hesaplanmıştır.

Grek felsefesi için bir diğer kaynak kümesi, Gellius'un (İS 150 c.) *Noctes Atticae*'si [Atina Geceleri], Athenaios'un Δνοσοφισταί'ı gibi derleme (miscellany) veya toplamalar (collections) ve aşağı yukarı aynı döneme ait olan Aelian'ın ποικίλη ἱστορία'sı ve bunlara ilaveten, Cicero ve Plutarkhos, Hekim Galenos ve Kuşkucu Sekstos Empeirikos'unkiler gibi eleştirel eserler, kilise babalarının yazıları, Johannes Stobaios'un büyük iktibaslar toplamasıdır.

Son olarak, zikredilmesi gerekenler, şimdi klasik olmuş filozofların eserlerine dair İÖ I. yüzyılın başlangıcından itibaren, özellikle Peripatetik Okul'da yazılmaya başlanan yorumlardır. Bunların büyük çoğunluğu Aristoteles ve Theophrastos üzerine açıklayıcı haşiyeler yazmış olan Rodoslu Andronikos'undur. En önemlileri Aphrodisiaslı Alexander'in (İÖ 200 c.) Aristoteles yorumu ve Yeni-Platoncu Simplikios'un Aristoteles'in *Fizik* ve περί

ουρανύ* isimli eserleri üzerine olanıdır. Bu sonuncu esere birçok parçanın ve çok kıymetli bilginin muhafazasını borçluyuz.

TARİH ÖNCESİ VE GREK FELSEFESİNİN DOĞUŞU

Grek felsefesinin beşiği Küçük Asya'daki İonya idi. Grek felsefesi burada, Homeros'un şarkısını ilk kez söylediği Ege Denizi'nin karşı kıyısındaki kolonilerde, ortaya çıktı. Her ikisi de, İon zihninin mahsulleriydi. Bunun inkârı, kronolojik farklılığın büyüklüğüne ve Homerik kahramanın çığlığının İonyalı düşünür ve araştırmacıya uzaklığına rağmen imkânsızdır. Homeros ve felsefe bunlar Grek düşünce düyasının arasında gidip geldiği iki kutuptur. Hatta Grek zihninin entelektüel yapısını ele veren Homeros'un dilidir denebilir. Savaşçı kahramanların şiddet dünyasında bile üstün-yüce olan, gerçekte dillerinde tam karşılığı bile olmayan irade değil, akıldır (νόος).** Bir insanın eylemlerinin onun bilgi durumuna bağlı olduğu Sokrates kadar Homerik şairlere da açık ve tartışmasız görünüyordu. Bizim karakter olarak adlandırdığımıza onlar bilgi nazarıyla bakıyorlardı: Bir kral "adaleti bilir", bir kadın "iffeti", vahşi Kiklop "taşkınlığı", öfke küpü Akhilleus "bir aslan gibi öfke ile kükremeyi".*** Ve (σοφίη) sözcüğü yalnızca bir kere**** ve o da bir gemi yapımcısının pratik maharetiyle ilgili olarak geçse de, şaşmaz zekâsıyla kaderinin efendisi, Odysseus, Greklerin "akıllı insanı"nın prototipi olarak görünür. İon zihninin Apollonien sarahati, yerel kültlerin karmaşasından eleyip, düzenleyerek Olimpos hiyerarşisini, Herodotos'un dile getirdiği şekliyle,***** başta krallarıyla bir İonik aristokrasi modelini yarattı. Bu insani, bütünüyle insani tanrılar, kendilerine atfedilen kudretleriyle, kelimenin mutat anlamında tapınma objelerinden ziyade yaratıcı bir muhayyilenin mahsulleridir. Karakterlerinin ve ey-

* Gök Üzerine... (Ed. n.)

** Özellikle 103, 688'de açıktır. Diğer taraftan λογος sadece O 393, A 56'da ("kelam, söz") olarak vardır.

*** β 231; ψ 232; λ 189; Ω 41

**** O 412

***** Π 53

lemlerinin gülünçleştirildiği seyrek rastlanan bir durum değildir, o kadar ki, Homeros daha sonraki komedyalarda karşılaşılan tanrıların parodilerinin yaratıcısı olarak görünür. Fakat bu "sorumsuz Tanrıların" ardında Homerik insanın neredeyse Olimpos sakinlerinden daha büyük bir ciddiyetle kulak kesildiği bir güç vardır: Moira, değiştirilemeyen kader. Onların capcanlı varlığına karşı bu kansız cansız bir soyutlama, her türlü hadisenin doğal yasanın hükmü altında olduğunu idrak etmeye başlayan insanların yaratısıdır. Bu homerik dünya da, yalnızca en erken dönemlerde değil, fakat tarihsel dönemin büyük bölümünde nüfusun alt zümreleri arasında yaygın olan fantastik inanç ve hurafelerin varlığına rastlanmaz; daimon korkusu, büyücülük, şeytan çıkarma; bunların ancak yer yer zayıf bir yankısına tesadüf edebiliriz.* Hatta ölümün bile, ne kadar elim olursa olsun uyandırdığı korku, kaçınılmaz fakat her şeyin paylaştığı bir kaderden daha büyük bir dehşet değildir ve uykunun ikiz kardeşi olarak temsil edilir.** Ve naiflik haklı olarak Homerik şiirlerin en belirgin karakteristiği olarak kabul edilmiş olsa da, dünya ve hayata dair derin bir tefekkürü ihtiva ettiklerini göz ardı edemeyiz. Belki kehanet hakkında yer yer şüphelerin dile getirildiğini*** yahut kozmolojik spekülasyonla tanışıklığın izlerinin**** mevcudiyetini fazlaca ön plana çıkartmamak gerekir; fakat asıl önemlisi Homerik insanı heyecanlandıran bilimum dünyevi şeylerin gelip geçiciliğine dair derin histir ve bu, güneşin altındaki hayatı onun için yegâne gerçek hayat –ki karşısında Hades'teki gölge varlık herhangi bir anlam ifade etmez– olduğundan, çok daha güçlüdür. Hayatın kısalığı,***** dünyevi yaşamın ıstırapları, "zavallı ölümlü"nün payına düşenlere dair gözlemler birbirlerinden farklılık arz eden bir görüş çeşitliliğine yol açar. Kimi zaman "ıstırap içerisindeki Hayat"ın insanın doğal

* Mesela, τ 475.
** Π 672, 682.
*** M 238
**** Ξ 201, 246
***** Z 146, Φ 464

varoluşu* olarak göründüğü Priamos ve Akhilleus arasında geçen harikulade konuşma, yahut tanrıların en büyüğünün bütün yaratıklar içinde en içler acısı varlığın insan olduğunu** dile getiren derin duygusal ifadesindeki gibi gerçek kötümserlik tonlarına rastlarız. Hatta kötülüğün kökeni meselesi bir yerde ortaya atılır ve daha sonra felsefede teodiseye [Grekçe theo-dike'den, théodicée] vücut verecek olan probleme temas edilir.*** Şüphesiz bütün bu fikirler metne serpiştirilmiştir ve her zaman oldukça belirli tecrübe ve durumların neticesidir. Bu nevi fikirlerin sistematik bir şekilde ele alınışının en küçük bir izine rastlanmaz ve bunların yazarlarının kişiliği daima Homeridlerin anonimliği altında gizlidir. Bu şekilde dokunulan teller nağmeleri terennümü sürdürür. Ve heroik şiirin ve onun mitoslarının görünen yüzeyinin altında, Logos kıpırdanmaya başlar, çok geçmeden belirginleşir ve başı çeker.

Grek dünyasının ikinci büyük epik şairini, Hesiodos'u, baba yurdu Auelic Cumæ'den paragöz bir zadegân zümresinin insafsız, acımasız zorbalığı altında inim inim inleyen Boiotia'daki küçük Askra köyüne takip etmeye başladığımızda karşılaştığımız, esas itibariyle farklı bir resimdir. Hesiodos, Grek literatüründeki ilk belirgin bireysel kişiliktir ve Homeros'ta hemen hemen hiç tesadüf edilmeyen sistematizasyona yönelik ilk çabalara onun eserlerinde tesadüf ederiz. Homerik şiire bilinçli olarak muhaliftir; hiç "yalan" söylemeyecek, "hakikati ifşa edecektir".**** *Theogonia*'sında***** geneolojik bir düzenlemeyle tanrıların kalabalığına bir düzenlilik getirmeye çalışır. Buna ilaveten kozmolojik spekülasyona kayda değer katkılarda bulunduğu inkâr edilemez bir gerçektir.****** Bunların arasında, Kaos ve Esir (æther)******* ve Aristoteles'in işaret ettiği üzere, mitik kişi-

* Ω 525
** P 446
*** A 32
**** Theog. 27 ff.
***** Tanrıların doğuşu... (Ed. n.)
****** Theog. 116-132, buna istinaden Aristoteles, *Met.* I,4, s. 984, b 29 ff.
******* æther: (Yun. aither) İlkçağ doğa felsefesinden itibaren evrendeki boşluğu doldurduğu varsayılan görünmez, geçirgen, her yeri kaplayan madde... (Ed. n.)

sel yaratma formunu terk etmemekle birlikte müteharrik güç olarak Eros fikri gibi düşünceler vardır. Hesiodos'un hayat felsefesi belirgin bir biçimde kötümserdir. Bu, en açık biçimde, ilkel bir tarih felsefesi türü addedilebilecek, insanlığın mütedamiyen yozlaştığı fikrine dayalı dünyanın beş çağı mitinde ortaya çıkar. Yozlaşma öyle bir düzeye ulaşmıştır ki, yeryüzünde Hayâ ve Adalet barınacak yer bulamamış, Olimpos'a kalkmıştır. Fakat dünyanın tanrısal yöneticilerinin adaletinden şüpheleri olsa da,* Hesiodos'un özgür düşünceli bir düşünür olduğunu söylemek zordur. Tanrı'nın kutsamasının çalışkanlık ve üretkenliğe bağlı olduğu inancıyla yaşamıştır. Dikkatini ahlaka çevirmiş ve Zeus'un iradesi uyarınca insan ve hayvan dünyasına farklı kanunların hâkim olduğunu, ilkine adaletin, ikincisine gücün hükmettiğini, şahin ve bülbül fablında göstermiştir.** Dolayısıyla ciddi ve derin düşüncelerle dolu zihniyle ve insanlara hakikati söyleme ve onları ahlaki bakımdan geliştirme maksadıyla Hesiodos spekülatif düşüncenin öncüsü olarak iki dönem arasında sınır çizgisi olarak durur. Fakat geleneksel fikirlerin etkisinden kurtulduğu söylenemez. Teori veya pratik düzeyinde ne topluma muhalefet, ne de onun sınırlamalarından kurtulma çabasına tesadüf edilir onda.

Bununla beraber Hesiodos'u takip eden iki asır içerisinde felsefenin doğuşu için büyük önemi haiz olan bir süreç tamamlanmıştır, bireyin özgürleşmesi. Bu dönemde Grekler hâkim oldukları coğrafyayı kayda değer ölçüde genişlettiler. Dor istilası olarak bilinen süreç Küçük Asya kıyısında ve Arkhipelagon adalarında ilk kolonilerin kuruluşuna yol açtı. İkinci kolonileştirme dönemi Karadeniz'i, Propontis'i, Trakia kıyısını kuşattı ve Kuzey Afrika kıyılarında yeni şehirler boy gösterdi. Fakat hareketin yönü özellikle batıya doğru idi. Güney İtalya ve Sicilya'da, en uç yerleşim bölgeleri Korsika, Güney Galya ve İspanya'ya kadar uzanan yeni bir Helenik kültür alanı olarak Magna Graceia yaratıldı. Grekleri birçok yabancı halkla temasa geçiren, bakışlarını o zamana kadar bilinmeyen topraklara, farklı inanışla-

* *Erga kai Hemerai* (İşler ve Günler) 105 ff.
** *Erga kai Hemerai* 203 ff, 274 ff.

ra ve âdetlere çeviren bu büyük göç hareketi anavatandaki esaslı toplumsal ve siyasi değişimleri de beraberinde getirdi. Heroik krallıklar devrildiği gibi, şimdi de soyluların iktidarı sarsılmaya başlamıştı. Mübadele sisteminden paraya dayalı ticarete kademeli geçişle birlikte, toprak sahibi doğuştan asil zümre yerini müreffeh ve muhteris bir burjuvaziye terk etti. Baş gösteren çatışmalar şiddetli ve yıkıcıydı. Demos'un soylularla mücadelesinde güçlü bireyin kendisini despot (τύραννος) olarak oluşturmayı başardığı yahut çatışmanın sona erdirilmesinde yeteneği ve adalet hissiyle temayüz etmiş bir insana güvenildiği seyrek rastlanan bir durum değildi. Nihayet, bütün bu fırtınalı gelişmeler oligarşik veya demokratik bir karakteri haiz, oturmuş bir devlet yapısına geçişle sona erdi. Böylelikle yurttaşların özgürlüklerine kıskanç bir biçimde mukayyet olup, kamusal hayata büyük bir şevkle iştirak ederek bu özgürlükleri genişletmek için sürekli bir uğraş içerisinde bulundukları anayasal anlamdaki Grek polis'i doğmuş oldu.

Politika alanında olduğu gibi şiir alanında da bu dönemde birey ilgi ve kabul görme talebiyle kitlenin üzerine yükseldi. Homerik şairlerin bireyselliği eserlerinin arkasına gizlenmiştir. Hesiodos'ta ilk kez kişisel duygu ve düşüncenin anlatımına yönelik henüz yeterince olgunlaşmamış çekingen, ürkek teşebbüslerle karşılaşmıştık. Şimdi ise şiirsel türlerin en kişiseli olan lirik yaratılmıştır; epik daha önceki nesillerin kahramanlık öykülerini neredeyse mitostan arınmış biçimde anlatmaktadır, lirik şair duygusal dürtülerin gölgesi altında bütünüyle kişisel tecrübesini şiire dökmektedir. His dünyası yeni bir üstünlük elde etmiştir. Tabiata yönelik tavır bundan böyle gözlemleyici ve betimleyici değil, duygusaldır. Elegiak şiir bir savaş çığlığına dönüşmüştür, siyasi mücadelede bir silah, şairin Tanrı, dünya ve hayata dair kişisel görüşlerini dostlarına aktardığı bir kanal vazifesi görmeye başlamıştır. İambik şiir tahrik edici hicviyle bireysel muhaliflerini kamçılamakla kalmayıp oklarını muhtelif gruplara da yöneltmektedir. Lirik şiir (μελικος) duygu, dostluk, doğal güzellik ve hayat coşkusunun şarkılarını söylemektedir. Tanrıyı, kahramanları veya savaşta ve barışta muzaffer kutlu prensleri ve diğer çağdaşları öven koral liriklerin yazarı şiirleri-

ne kişisel damgasını vurmaktan geri durmamıştır. Bütün bu güçlü ve coşkun duygular fevkalade girift vezin formlarında ifade edildi, sanatsal formun katılığı sağlıklı bir sınırlama görevini görmekteydi. Bütün bu şairler çağdaşlarını etkilemeye, onlar üzerinde nüfuz sahibi olmaya çalışıyorlardı. Gnomolojik şiirde özellikle ahlak ve eğitimle ilgili maksat aşikârdı. Bu eğilimi daha açık ve daha entelektüel bir şekilde bu dönemde edebi bir tür haline gelmiş olan fablda görebiliriz.

Siyaset ve sanatta (başlangıçta tasviri ve daha sonra temsili sanatta) olduğu gibi, kendisinin güç ve öneminin idrakine varan birey, örf ve âdetin bağlarından kendini kurtardı ve geleneksel olanın yerine yeniyi koydu. VII. ve VIII. yüzyıllar zarfında Grek dininde de benzer bir eğilime tanık oluyoruz. Bu döneme dek o, bireyüstü toplum ruhunun mahsulüydü, bundan böyle bireysel rahipler ve kâhinler çıkıyor ve etkili de oluyorlardı. Din kritik bir eşiğe gelmiş gibiydi. Kadim kültler artık yeni, güçlü heyecanları tatmin etmiyor, tek başına insan ile tanrısı arasındaki kişisel ilişki zorunluluğu kendini hissetiriyordu. Bunun sebepleri daha önce kısaca betimlenmiş olan, Grek halkının hayatındaki değişimlerle yakından bağlantılıdır. Siyasi devrimlerle birlikte can ve mal güvenliğinin kalmayışı, her türden dünyevi şeylerin gelip geçiciliğine ilişkin derin ve köklü inancı daha da pekiştirmekten ve bütün bu ölümlü ve değişken şeylerin ortasında ona itimat ve ebediyyet hissini temin edecek göksel bir dayanak arayışını güçlendirmekten başka bir işe yaramadı. Fakat bu harici güvensizlikle birlikte bu dönemde Homerik kahramanların kendinden emin tavırlarıyla çarpıcı bir tezat teşkil eden yaygın bir içsel belirsizliği gözlemleyebiliriz. Zihinleri ilginç bir dini korkunun tutsağıdır. Günahkâr bir eylemde bulunma yahut tanrılara karşı vazifelerin ihmali ya da kerih ve murdar olanla herhangi bir temas neticesinde kirlenme korkusu tek tek kişilerin yanı sıra [şehir] devletlerine de kefaret ve arınma gereksinimini hissettirmektedir. Arınma seremonilerini icra etmek üzere çok kere uzak yerlerden rahipler ve kâhinler çağrılıyordu; VII. yüzyılın sonunda Kylon'la şehrin kirlenmesinden sonra bir doğu ayiniyle Atina'yı arındıran Giritli Epimenides gibi. Bu dönemin diğer benzer şahsiyetleri gibi onun da, tanrısal vahiyler aldığı farz edilen esnada

vecidli translara geçtiğine inanılmaktaydı. Tanrıyla kendine özgü biçimde yakın ilişkileri çilecilikle kutsallaştırılmış bir hayat tarzının işareti olarak yorumlanıyordu ki bu, Grek dünyasına bütünüyle yabancı olan bir olguydu. Geleceğe ilişkin kehanetler için Homeros'tan bilinen işaretlerin yorumlanma (augory) tarzı artık tatmin edici bulunmuyordu. Sahneye şimdi tanrıyla dopdolu, vecidli translar halinde kehanetlerini söyleyen ilhamlı kâhinler, Bakides ve Sibylla gibi kadın biliciler çıkıyordu. Ruh çağırıcılığı, Homerik dünyaya bütünüyle yabancı olan ve ilk kez sonraki şiirlerin birinde (Odyssey Nekuiai) zikredilen bir uygulama da, bu dönemde geniş bir yaygınlığa kavuştu.

Dolayısıyla, dışarıdan Trakia veya Lydia'dan gelip Grek dünyasına girecek geleneksel kültlerden büsbütün bağımsız yeni bir din için sahne hazırdı. Bu yeni tanrı, Homerik Olimpos'ta kendisine henüz yer edinememiş ve Grek dünyasına nüfuzu şiddetli bir mukavemetle* karşılaşmış olan Dionysos, zamanla yerli tanrılar arasında kendisine bir yer edindi. Tapımı Attik şarap tanrısınınkiler gibi yerli kültlerle birleşti. Delphoi'de Apollon'la sulh yaptı ve burada etkisi altında işaretlere dayalı eski kehanet tarzı vecidli ilhamla geleceği bilme formuna büründü. İakkhos (Ιακχος) adıyla Eleusis gizemlerinin tanrısal muhitine kabul edildi. Dionysos yaratıcı tabiatın tanrısıydı; vahşi müzik eşliğinde dağlarda, tepelerde meşalelerle gece ayinleriyle kutlandı. Dini törenlerinin kutlayıcıları genellikle, vecd ve taşkın coşku halinde Tanrı'nın kendisini görecek veya onun kutsal hayvanları aslan ve panteri alt ederek onları paramparça edecek güce kavuştuklarına inanana dek vahşi danslarda *thrsus*ları [ucunda bir çam kozalağı bulunan sarmaşık ve asma yaprakları sarılı uzun değnekleri ve Prometeus'un insanlara ateşi taşıdığı narteks kamışlarını] sallayarak onu Maenad [Mainas]** olarak takip eden kadınlardı. Bu kült Trakialı çoban şair Orpheus'un adıyla birleşerek dogmatik bir inanç olarak yerleşti. Dionysos burda hayatın ve ölümün tanrısıdır. Kendisi (efsanelerin bildirdiğine göre) bir boğa biçiminde Titanlar tarafından binbir parçaya

* Z 130 ff. 460.

** Grekçe mainomai (taşkın bir coşkuya kapılmak) fiilinden sıfat. Grek düşünce dünyasındaki anlamıyla ilgili olarak Platon'un *Phaidros*'una bakılabilir. (Çev. n.)

bölünmüş ve her parçası yine onlar tarafından yutulmuştur. Sadece yüreği Athena tarafından kurtarılarak Zeus'a götürülmüş, o da ondan yeni bir Dionysos-Zogreus yaratmıştır. Zeus Titanların üzerine şimşeğini indirmiş ve Titanların küllerinden insan yaratılmıştır. Dolayısıyla insanlar çift karakterli varlıktırlar; başka bir ifadeyle vücudu teşkil eden titanik unsurla ruhun kökeni konumundaki tanrısal Dionysiak unsurun terkibidirler. Beden ölümlü, ruh ölümsüzdür, daha açık bir deyişle, bir başlangıcı ve sonu yoktur. Ruh dünyevi bedende tanrısal varoluş esnasında işlenmiş günahın bir cezası olarak mahpustur. Beden ruhun aracı değil, onun ayak bağı, hapishanesi, mezarıdır (σῶμα-σῆμα). Binlerce yıl ruh Hades'teki arınma dönemlerini takip eden yeni doğumlara maruz kalacak, bitki, hayvan ve insan bedenlerine girecektir. Ancak Orpheus'un düsturlarına uyarak kurtuluş yolunu takip edip, et ve diğer yasak yiyeceklerden (yani bakliyat vs.) uzak durarak ve her türlü kan akıtmadan kaçınarak, saf ve temiz bir hayat sürmesi halinde sonunda doğumların zincirinden kurtulabilir ve yitirilmiş tanrısal sükûn haline ulaşabilir. Bu ruhgöçü dogması etrafında Orphik topluluklar teşekkül etmiş, anakarada özellikle Attika'da ve büyük ölçüde güney İtalya ve Sicilya'nın batı kolonilerinde yaygınlık kazanmıştır. Daha sonraki bir döneme ait olsa da (İÖ I. ve II. yüzyıllar), elimize Orphik toplulukların üyelerinin mezarlarına konulmuş Girit ve Roma'da Petelia, Thurioi, Eleuthernae'dan altın levhalar ulaşmıştır. Bunlar üzerindeki yazılar, ölü kadın veya erkeğin ruhunun "saf olandan saf olarak geldiğini", "elim ve hazin doğumlar zincirinden kurtulduğunu" doğrulamaktadır. Burda ona, "Ey mutlu ve kutlu kişi! Şimdi bir insan yerine bir Tanrı olacaksın"* şeklinde hitap edilir. Bu ruhgöçü doktrini, Orpheusçuluk'de teferruatları pek açık olmayan kozmolojik spekülasyonla birleştirilmiştir. Bununla beraber bu kozmoloji doktrini hakkında birçok şey bilmekteyiz: Her şeyin başlangıcında Kaos ve Gece vardı ve bunlar içinden kanatlı Eros'un çıktığı bir yumurta meydana getirdiler.** Keza Ἱεροὶ λόγοι'un ihtiva etiği Orphik teolojinin çoktanrıcılığı bütünüyle

* *Orphicorum Fragmenta*, coll. O. Kern 1922. *Fr.* 32. Diels, *Vorsokratiker Fr.* 17-21.

** Aristophanes, *Kuşlar*, 690 ff. (Kern *Fr.*) Diğer taraftan *Rhapsodik Theogonia* olarak bilinen eserin kalıntılarında geçen ve eski Zogreus'un yerini aldığı anlaşılan Phanes figürünün orijinal Orphik doktrinlere ait olması imkânsızdır.

aşamadığı da şüphe götürmez. Tanrıların isimlerinin, bütün dünyanın çekirdeğini oluşturan 'tek' bir tanrısal varlığın çok çeşitli tezahürleri ve tecellileri için farklı terimlerden başka bir anlam ifade etmediği kabul edilir. Dolayısıyla aşağıdaki ifadelere benzer düsturlara tesadüf edilir:

> Zeus başlangıç ve ortadır, Zeus'tan husule gelir her şey.
> Zeus'tur yeryüzünün temeli ve yıldızlı göklerin;

ya da:

> Hades ve Zeus, Helios ve Dionysos birdir,
> Bütün bunlarda tek bir Tanrıdır hüküm süren.*

Orphik teoloji, bu doğrultuda nihai adımı atmasa da, panteizme bir hayli yaklaşır. Dünyayı değişmez bir yasanın icaplarına boyun eğen bir birlik olarak kavramaya çalışmıştır. Ne var ki, akıl ve madde, Tanrı ve dünya, ruh ve beden zıtlığının ortaya çıkardığı güçlükleri aşmayı hiçbir zaman başaramamıştır. Ruhgöçü doktriniyle, insan oluş ve bozuluşun kozmik halkası içerisine hapsedilmiştir ve kaderi şu acımasız yasaya göre gerçekleşir: "Yaptıysan katlanacaksın."**

Orphik gizem dini, bedenlenmiş insanın gerçek insan, ruhun bir tür güçsüz gölge imaj olarak kabul edildiği gerçek Grek hayat görüşünün tam tersine çevrilmesidir. Buna karşılık Orphik felsefede ölümsüz ve yok edilemez olan ruhtur, beden gelip geçici, kerih ve aşağılıktır. Greklere göre güneşin altında yeryüzündeki hayat gerçek hayattır, öte dünya onun hazin ve solgun bir taklidinden ibarettir; Orphik doktrine göre burada, yeryüzündeki hayat bir tür cehennem, bir hapishane, bir cezadır; bizi bekleyen hakiki tanrısal varoluş ancak ruhun beden hapishanesinden kurtuluşundan sonra, öte dünyadadır. Bu zıtlığı Euripides öylesine güçlü bir şekilde hisseder ki, kayıp tragedyalarından birinde bir karakterine şu sözleri söyletir:

* *Fr.* 21 239 (Kern).
** Platon, *Yasalar* IX, 870 D,E.

Kim biliyor hayatın ölüm olup olmadığını
Ve bizim ölüm olarak adlandırdığımızın yeraltında
hayat olarak bilinmediğini?*

Bu orijinal, saf Grek hayat görüşünün tam tersine çevrilmesi ve akabinde meydana gelen değerler değişimi, özellikle bu inançtan kaynaklanan pratik riyazetle birlikte bedenin istihkarla reddedilmesi Grek doğasına bütünüyle yabancıdır. Bunlar Grek olmayan doğulu bir kaynağa işaret etmektedir. Bu mistik eğilimin Grek karakterindeki hassas tonları harekete geçirdiği, bu kültün doğuşuna yakın kendilerini tuhaf bir şekilde hissetiren ihtiyaçları tatmin ettiği;** ateşli Grek mizacının kendisini birden dinin kucağına attığı ve aradığı tatmini burada bulduğu varid olabilir; bununla beraber bu mistisizmin insan doğasını birbirine hasım iki unsura ayıran düalizmi her halde Grek mizacına yabancı bir özellik olarak kalmaktadır. Bu esenlik [necat] fikri, Tanrı benzeri ruhun dünyevi bedenin prangalarından kurtuluşu tasavvuru şüphesiz Hindistan'da ortaya çıkmış, kendisini Upanişadlar denilen, Vedik inançların ortadan kaybolmaya yüz tuttuğu İÖ 800-600 yılları arasında Vedalar üzerine yazılmış açıklayıcı yorumlarda göstermiştir. Burada söz konusu kült daha spekülatif bir karakteri haizdir, fakat İran'da Zerdüşt dini bunu Perslerin eski milli tanrılarıyla ilişkilendirmiştir. *Avesta*'nın en eski *Gathalar*'ı bu inançla benzerlik arz eder ve yeni bulunmuş bir Zerdüşt dini fragmanında o gökten, ruhu bedenin 'kucağından' kurtarmak üzere gönderilmiş bir kurtarıcı olarak görünür. Trakia işte bu doğulu kurtuluş doktrininin Grek diyarına aktarıldığı köprü vazifesini görmüştür. Burada oldukça erken bir tarihte yalnızca ölümsüzlük inancına değil, fakat aynı zamanda anlatımını yeni doğan çocuklar için yas tutma ve kutlu talihi nedeniyle gömülüşü esnasında ölüyü kutlama âdetinde bulan bu dünya ve ötekine atfedilen değerlerin tersine çevrilişine ilişkin farklı uluslarda çeşitli izlere raslanmaktadır.*** Hiç şüphesiz Trakia aynı zamanda kültün ismini kendisinden aldığı Orpheus'un doğum yeriydi. Bununla beraber Orphe-

* Polydos, *Fr.* 638; krş. Phriksos, *Fr.* 833.
** Bkz. s. 42 vd.
*** Euripides, *Kresph. Fr.* 449 ile birlikte Herodot. VI, 94 f. ve V, 4.

usçuluk Helenlerin yerli dininin bütünüyle yerinden edemedi, fakat kısa sürede Grekler arasında canlı felsefi spekülasyonlara vücut verecek kadar güçlü ve bulaşıcı bir hal aldı. "Mistisizmin ruhundan doğa felsefesinin kökenini"* çıkarmak kolay kolay doğrulanabilecek bir tez değildir, çünkü olgunluğu bakımından Grek düşüncesi mitosun kabuğu içinde sıkışıp kalmayarak aklın ışığında yeni bir dünya resmi çizecek kadar düşünsel rüştünü elde etmişti. Bununla beraber bu yeni din eskisinin otoritesinin sarsılmasına ve şu veya bu alanda formlarının değişmesine yardımcı olmuştur. Dolayısıyla bu dönemin insanlarının zihninde bir hazırlık aşaması işlevini görüp düşünceye yeni bir canlılık kazandırmış olması mümkündür. Geleneksel dinle artık tatmin olmayan İÖ VI. yüzyılın Grek dünyasının önünde açık olan iki yol vardı: İonyalı doğabilimcilerin takip ettiği akli düşünce ve araştırma, Orpheusçuluk yolunu gösterdiği dini mistisizm. Bu iki farklı gelişme çizgisi birbirinden bütünüyle ayrı ve bağımsız olmayıp tekrar tekrar kesişip birleşmiştir, zira din ve felsefe nihai problemleri ele aldıklarında müşterek bir hedefe sahiptiler. Bütün gelişimi boyunca Grek felsefesi, ulusal Grek monizmi ve doğu düalizmi, tek kelimeyle, entelektüalizm ve mistisizm arasında sürekli bir karşıtlık ve önemli aşamalarda bu iki eğilim arasında bir uzlaşma olarak görünür. Kimi zaman bu iki akım birbirinden ayrılır ve farklı istikametler takip eder ve zaman gelir yeni ve üretken fikirler üretmek için birleşirler ve bu durumda Helenik olmayan unsur daima yerini alır. VI. yüzyılda, Peleponnes Savaşı felaketinden sonra veya Roma devrimi yüzyılının sonunda İÖ I. yüzyılda veyahut son olarak İS III. yüzyıldan antik dünyanın çöküşüne dek geçen zaman zarfında olduğu gibi iç veya dış bunalımlar zamanında, daima düalistik-mistik eğilim ön plana çıkmıştır. Nihayet rasyonel düşüncenin tükenişinden sonra Yeni-Platonculuk formunda felsefe mistisizme dönüşmüştür.

Dolayısıyla Aristoteles'in "teologlar" dediği** Grek felsefesinin ilk öncüleri bize din ve felsefenin tuhaf bir alacakaranlığın-

* 1906'da K. Joël'in aynı başlığı taşıyan kitabında yapmaya çalıştığı gibi. Bununla beraber o tarihten bu yana görüşlerini önemli ölçüde değiştirmiştir. *Gesc. d. ant. Phil.* 1921 I, 149 ff..

** *Met.* IX, 6p. 1071 b 26. XIII, 4 p. 1091 b 1 ff.

da görünmektedirler. Bunlardan, Orpheus'un yanı sıra, Musæus ve Epimenides'i biliyoruz ve içlerinde en ilgi çekici olanı Siroslu Pherekydes'tir. Yarı teolog yarı doğabilimci olan bu adam bütünüyle hayal mahsulü olan bir yaratma teorisini ayrıntılı biçimde açıkladığı "Beş Büyük Yarık" (πεντέμυχος) isimli eserin yazarıdır. Buna göre üç ölümsüz varlık vardır: Zas, Kronos ve Khthonie. Zas Khthonie ile evlenir ve ona, üzerine kanatlı, bir başka deyişle yayvan, ulu bir ağaç işlediği büyük, çok renkli bir rob bahşeder. Bu robun üzerinde yer ve okyanus ("Ogenos") belirir. Kitap aynı zamanda dünyanın yaratıcısı Eros'un hikâyesini ve Khronos ile Ophioneus'un mücadelesini de ihtiva eder. Uçurumları, oyukları, mağaraları, kapıları ve ana kapıları ile bu beş büyük yarıkta Yeni-Platoncular ruhların transmigrasyonuna dair bir alegori bulmaya çalışmışlardır; buna karşılık aynı eserde zikredilen, Hermes tarafından bahşedilen bir lütuf nedeniyle ruhu zamanının bir bölümünü Hades'te, bir bölümünü yeryüzünde geçirebilen Aithalides'in, daha sonraki zamanlarda Pythagoras'ın önceki bedenlenmelerinden biri olduğu düşünülmüştür. Çok daha sonraları onun yaptığı güneş saati Siros adasında bulunmuştur. Ölümü etrafında, Pythagoras'ın hocası olarak göründüğü de dahil olmak üzere, birbiriyle çelişen bir sürü efsane oluşmuştur.* Dolayısıyla bu efsanevi figürde mistik ve rasyonel unsurların ilginç bir terkibiyle karşılaşılır.

Grek felsefesinin ikinci hazırlık evresi Solon, Phokilides, Theognis'in gnomolojik eserlerinde birleştirilmiş biçimde ve dağınık nesir maximlerde ortaya çıkan proverbial [darbımesel nevinden] hikmettir. Bunlar yedi bilgeler olarak bilinen gruba mensupturlar, bununla beraber daha ziyade pratik hayat insanlarıdırlar. "Kendini bil!", "Aşırıya kaçma!", "İnsanı başlangıcı gösterir", "Kendini ciddi şeylerle meşgul et!", "Kefaletin yoldaşı nedamettir", "Dürüst olmak güçtür" gibi yaşama sanatı düsturlarını ihtiva eden kısa veciz deyişler onlara atfedilmiştir. Bu yedi kişilik grubun oluşumu farklı anlatımlarda değişiklik arz etmektedir, fakat zikredilen yirmi iki isimden aşağıdakiler her listede bulunmaktadır: Ati-

* Diels, *Vorsocratiker*, p. 198 vd. Diels'i ὑπόπτερος ῥῆς Pherekydes'in Anaksimandros'tan etkilendiğini düşünmeye sevk etmiştir (bkz. s. 58).

nalı Solon, Prieneli Bias, Mityleneli Pittakos ve gerçek manada ilk Grek filozofu olan adam. Bu, efsanelerin çağdaşları arasında özel bir yer ayırdığı Miletli Thales'ti.*

Dolayısıyla Grek felsefesinin doğuşuna ilişkin bir izahı öncelikle Grek halkına özgü özelliklerde bulmaktayız; bunlarda anlama ve hayal etme, akli ve insiyaki güçler üretken bir terkipte bir araya gelmiştir. Grek karakterinde inkâr edilemez bir biçimde aşikâr olan coşku unsuru hakikat ve sarahat hissiyle yatıştırılmıştır. Tutkulu mizaçları bir düzen duygusu ve bir itidal sevgisiyle denetim altına alınmış, gerek siyasi alanda gerekse kelimenin mutat anlamında sanat dallarında yasa ve kuralla sınırlandırılmıştır. Grekler zihni karakterlerini çalışmayı lüzumsuz kılacak kadar zengin olmasa da –çünkü fakirlik faziletin anasıdır**– güneşli ülkelerinin iklimiyle uyumlu hale getirmişlerdir. Aynı zamanda ülkeleri denize ve yabancı halklarla seyrüsefere açık ve müteraci idi. Buradan çeşitli uyarılar aldılar; fakat dışarıdan aldıklarını kendilerine mal ettiler ve kendilerine göre geliştirdiler.*** Felsefeleri, onların kendilerine özgü yaratımlarıydı ve zihni gelişimlerinin ilerlemesi mitosun çocukluk merhalesini aşıp, Logos'un, bilgi ve hakikatin araştırılması için kanatlarını cesurca açmasıyla birlikte kaçınılmaz olarak, kendilerine özgü doğalarının derinliklerinden yükselmiştir.

GREK FELSEFESİNİN BELLİ BAŞLI DÖNEMLERİ

Grek felsefesinin gelişiminin üstünkörü gözden geçirilmesi dört belirgin döneme ayrıldığını gözler önüne serer.

1) *Pre-Sokratik Felsefe*: İÖ altıncı yüzyılın başından beşinci yüzyılın ortasına dek. Bu öncelikle doğa felsefesinden, bu alandan kimi önemli ayrılıklar gösterse de, ibarettir. İlgisi öncelikle insanı kuşatan dünya, Kozmos üzerinde yoğunlaşmıştır. Felsefenin dikkatini insanın üzerine, onun zihni ve ahlaki doğasına ve hayatın pratik problemlerine çeviren Sofistlerin şüpheciliğiyle sona ermiştir.

* Platon, *Prot.* 343 A, *Plut. Sol.* 4.

** Hippokr. *De aere, aquis, locis*, 5, 19, 23 f, 31. Eurip., *Med.*, 824; *Fr. mc.* 981, Platon, *Tim.* 3, s. 24 C. Herod., III, 106, VII, 102; cf. IX, 122.

*** Epinomis 928: ὁτι περ ἀν Ἕλληνες βαρβάρον βαραλάβῶσι, κάλλιον τούτο εἰς τέλος ἀπεργάζονται.

2) ***Sokratik Felsefe:*** Sokrates'le birlikte insan, doğru yaşama sanatına yönelik temel ilgiyle Sofistlerden daha da fazla felsefi düşüncenin esas problemi haline gelmiştir. Bu problemin çözümü, Sokrates'e objektif bilgi araştırmasını esinleyen hedefti. Bilgi peşindeki bu çabalayıştır ki, bir taraftan felsefeye epistemolojik temel kazandırmış, diğer taraftan Pre-Sokratik felsefede ve Sofizmde baş göstermiş olan problemlerin ele alınıp çözülmesinden ibaret olan felsefenin etkinlik alanının yeni bir genişlemesine yol açmıştır. Bütünüyle farklı olsalar da, Platon ve Aristoteles'in büyük sistemlerinde geçici bir çözüme ulaşıldı. Bunlarla yan yana kısmen epistemolojik, kısmen etik problemlerle uğraşmış olan küçük Sokratik okullar göze çarpar. Bunların etkinlik dönemi İÖ VI. yüzyıla denk gelir.

3) ***Helenistik Felsefe:*** Platon'un Akademia'sının ve Aristoteles tarafından Lykeion'da kurulan Peripatetik Okul'un hemen yanı başında İÖ 300 civarında, fizikleriyle Pre-Sokratikleri takip eden, bireyci kozmopolit ahlaklarıyla Sokratik, Kireanik ve Kinik okulların doktrinlerini geliştiren Stoacı ve Epikürosçu okullar ortaya çıktı. Bu şekilde, dünya şartlarında, Grek şehrinin yok olmasıyla ve Büyük İskender'in ve satrapların (Diadokhoi) imparatorluğunda halkların karışmasıyla baş gösteren değişimi dile getirmişlerdir. Bireyciliği bakımından onları andırıyorsa da, Kuşkuculuk (Septisizm) bu dört okul tarafından reddedilmekle birlikte (benzer şekilde kökeni yine Sokrates'e dayanan) Megara Okulu tarafından benimsenerek orta dönem ve daha sonraki Akademia üzerinde güçlü bir tesir icra etmiştir.

4) ***Roma İmparatorluğu Felsefesi:*** Bu dönem esas itibariyle Helenistik felsefeden farklı değildir, zira dört ana ekol bu dönemde yaşamını sürdürdüğü gibi, gerek Stoacılık gerekse Kuşkuculuk yeni bir canlılık kazanmıştır. Fakat bu, İÖ birinci yüzyılın ortasından itibaren giderek artan bir güçle etkisini hissettirmeye başlayıp, Helen-Yahudi felsefesinde ve Yeni-Pythagorasçılık'ta ilk sırayı alan ve sonunda Yeni-Platonculuk'la Grek felsefenin yok edilmesine yol açmış olan doğulu ve mistik unsurların Grek düşüncesine sızmasına karşı başarılı bir mukavemet gösterecek ve onu destekleyecek kadar güçlü değildi.

Birinci Dönem: Pre-Sokratik Felsefe

KARAKTERİ VE GELİŞMESİ

Pre-Sokratik felsefeye, doğduğu yere nispetle aynı zamanda İonik felsefe de denilebilir, çünkü ilk felsefenin doğduğu yer, başlangıçta Lydia ve daha sonra (İÖ 546'dan itibaren) Pers nüfuzu altında, başlıcaları Miletos (Milet), Ephesos, (Efes) Klazomenai, Samos (Sisam) olmak üzere İonya'nın büyük ticari deniz liman şehirleridir. Burada, Atina demokrasisinin duyarlılığının ve ufuksuzluğunun tam tersine, elverişli şartlar ve özellikle Pers yönetiminin inanç meselelerinde gösterdiği mutat müsamaha, herhangi bir mania yahut tasallutla karşılaşmaksızın felsefenin gelişmesine imkân tanımıştır. Buradan bilgeliklerini, etkinlikleri için yeni merkezler bulacakları Yunanistan'ın batısındaki koloniler de dahil olmak üzere, Attik Atina ve Trakia Abderası'na ulaştıracak elçiler göndermişlerdir.

Bu felsefenin yaratıcılarının çoğu seçkin ailelerden geliyordu ve büyük bölümü siyasi etkinliklere katılmıştı. Bunların taşıdıkları isim φυόικοὶ, σοφοὶ ya da σοφισταὶ'dir. Φιλόσοφοι terimi bu dönemde mevcut olmakla birlikte bunlar için kullanılmıyordu. Bu tabirin teknik anlamıyla ilk defa Sokrates ve Platon çevresinde kullanıldığı ve ancak bundan sonra genel bir yaygınlık kazandığı anlaşılmaktadır.* Teorik dünya bilgisiyle pratik ya-

* Oldukça genel olarak φυσικοί; Ksenophon, *Fr.* 2, 12, σοφίη; Herod. IV, 95, Ksen. mem. I, 1, 11. İsokr. 15, 268; σοφιστης; Herod. I, 30 φιλοσοφειν; ilk kez Herakleitos, *Fr.* 35'te φιλόσοφος (bkz. Willamowitz, *Gött, Nachr.* 1898, s. 219, I). *Gorg. Hel.* 13 φιλόσοφων λόγον ἁμιλλαι; Plat., *Prot.* 335 DE. 342 AD φιλοσοφία: "eğitime susuzluk". Bununla beraber yeni bir anlamda *Phaidr.* 278 D. O itibarla bunu Pythagoras'a atfetmek (Diog. L. I, 12) neredeyse imkânsızdır. İsokrates de hâlâ genel eğitimine φιλοσοφία demekteydi.

şam bilgeliğini birleştirmek İonik σοφος'un ayırt edici bir özelliğiydi. Bu nedenle, pratik ihtiyaçların ve ilgilerin bu İonik felsefede önemli bir etkendir. Denizci denizdeki güzergâhı için her zaman yıldızların gözlemine güvenmek zorundaydı. Bu durum sistematik gök gözlemini teşvik etmiş olabilir, o kadar ki, daha sonraki yazarların Thales'e "denizcilik astrolojisini" atfetmesinde aşağılayıcı bir taraf hissedilmiyordu. Ondan hemen sonra benzeri insanlar düşüncelerini yazmaya başladılar. Eserleri başlangıçta az sayıdaki dostlar arasında biliniyordu, ancak daha sonra kamuya mal oldu. Eserlerinin sürekli olarak yinelenen başlığı muhtemelen "Doğa Üzerine" (περί φύσεως) idi.* Bunların dolaşımlarının küçük bir zümreyle sınırlı olduğu düşünülmemeli; Herakleitos'un eserleri Elea ve Atina'da biliniyordu, Anaksagoras'ınkiler ise kitapçı dükkânlarından satın alınabiliyordu.** En eski Grek filozofları arasında kişisel ilişkilerin olduğuna şüphe yoktur. Bunların bir okul oluşturacak şekilde, ne ölçüde birleştikleri o kadar açık değildir. Meseleye ilişkin daha sonraki kanıtlar, Helenistik felsefede geçmişle daha sonra kurulan ilişkileri yansıttıkları yolundaki makul şüpheyi davet etmektedir. Bununla beraber, Pythagorasçılar arasında böyle bir okulun varlığı kesindir ve aynı fenomene ilişkin başka yerlerde de bazı izlere rastlamaktayız. Nitekim Platon (Soph. 224 D) Elealılar arasında da böyle bir loncanın olduğunu kabul etmekte ve "Efeslilerden" (*Theæt.*, 179 C), "Anaksagorasçı"lardan (Crat. 409 B) bahsetmektedir; Simplikios ise (Theophrastos'u takip ederek) Anaksagoras'ı, "Anaksimenes felsefesinin mensubu" olarak nitelendirirken, Anaksimenes'in onu şahsen tanıması mümkün olmadığından, öyle görünüyor ki bu, filozofun okulunun Milet'teki devamına işaret etmektedir.***

Grek felsefesinin bu en eski dönemine hâkim vasfını kazandıran şey, felsefe ve bilimin iç içe geçmesidir. Bu dönemde spekülasyon ve deneysel araştırma arasında yapılmış herhangi türden bir ayrıma henüz rastlanmaz. Doğa bilgisinin bütün dalla-

* Bu türün ilk yazılarının başlığı yoktu, fakat Alkmaion *Fr.* 1'deki gibi bir şeyle başlıyordu: Ἀλκμαίων Κροτωνιάτης τάδε ἐλεξε κτλ.

** Platon, *Ap.* 26 D.E.

*** Siml., *Phys.* 27, 2. Diels, *Vors.* 4, 46 A. 41.

rının yanı sıra astronomi ve matematik, hatta başlangıçta tıp, bütün bunların hepsi felsefenin alanına dahildi; son zikredilen bilim pratik bir τέχνη olarak ilk kez müstakil bir hüviyet kazanmıştır. Sadece, İonyalı logograflar ve Herodotos tarafından anlaşılıp uygulandığı şekliyle, tarih ve coğrafyadan müteşekkil olan ἱστορίη ayrı tutulmaktaydı, hatta burada da ayrım çizgisi her zaman yeterince keskin çizilmemiştir. İlk temsilcileriyle İonik felsefe, metodolojik bakış açısından mütalaa edilecek olursa, saf dogmatizmdir. Beşeri bilginin mümküniyetine yönelik hiçbir sorgulamada bulunmaksızın doğrudan doğruya evrenin kökenine ilişkin nihai problemlere saldırmışlardır. Felsefelerinin, temel araştırma objelerine izafeten "doğa felsefesi" olarak adlandırılması bu bakımdan yerindedir. Öncelikle, üç Miletli'nin üçünün de farklı cevaplar verdiği her şeyin temelini teşkil eden temel cevher (töz) meselesini ortaya attılar. Bu tek tip temel cevher varsayımından doğal olarak, değişim problemi ve bununla birlikte varlık ve yokluk, oluş ve bozuluş, hareket ve sükûnet meselesi ortaya çıktı. Doğa sözcüğünün φύσις etimolojik anlamı onu tam ve olmuş bitmiş bir şey olarak değil, hâlâ oluşmakta ve gelişmekte olan bir şey, bir süreç olarak görmeye sevk etmesi nedeniyle bu problemin Greklerde ortaya çıkması çok daha olasıydı. Bu problemi çözmek üzere Herakleitos ve Parmenides'in birbirine taban tabana zıt iki girişimini Empedokles, Anaksagoras ve Atomcuların birbiriyle uyumlu üç sistemi takip etti. Bunların hepsi de mutlak bir oluş ve bozuluşu reddetti, birçok ölümsüz ve değişmez temel cevher (unsur) ortaya attılar. Dolayısıyla oluş ve bozuluş problemini de bu unsurların birleşip ayrılmasına bağlı olarak çözmeye çalıştılar. Bu izah tarzı da kaçınılmaz olarak üçüncü bir probleme yol açtı: Duyu algılarının güvenilirliği ve onun düşünceyle irtibatı meselesi. Bir bilgi teorisinin ilk temellerini işte burada bulmaktayız.

Pre-Sokratiklerin temsil ettiği felsefi temayüle, Anaksagoras'ın sistemi bir tarafa bırakılarak, maddecilik ismi verilmiştir. Bununla beraber doğa ve aklın birbirinden ayrılığının ilk başlardaki, saf Grek düşüncesine bütünüyle yabancı olduğunun akıldan çıkarılmaması gerekir. Grekler doğayı her zaman canlı ola-

rak tasavvur etmişlerdir. Mitik düzlemde, her şey, toprak ve deniz, dağlar ve ırmaklar, ağaçlar ve çalılıklar onlara göre tanrısal varlıklarla doluydu; felsefi düzlemde her nevi maddeyi, hatta bir güç geliştirdiklerinden dolayı taşları bile bir kenara ayırmaksızın, canlı olarak düşünüyorlardı. Dolayısıyla hylozoizm veya panfizikizmden bahsetmek daha doğru olacaktır. Hayat ve akıl problemi bu düşünürlerde mevcut değildir, çünkü her şey canlıdır ve değişik derecelerde de olsa, akıldan pay almıştır. Yaşamsal ilkeden yoksun bir doğa Grekler için, yabancı tesirlerden bağımsız olarak kendi düşünce eğilimlerini takip ettikleri sürece, tasavvur edilemezdir. Hatta Anaksagoras'ın "nous"u bile konumunu Kozmos'un, dışında değil, içinde bulur. Onunla birlikte şüphesiz bir başka problem baş göterir: Dünyanın yapısında ve dünya tarihinin istikametinde hareket ve nizamın ilk sebebinin ne olduğu meselesi. Mamafih bu, aklın da doğaya ait olduğu fikrini, o kadar ki, sadece Pre-Sokratikler için değil Stoacılar ve Epikürosçular için de psikoloji ve teolojinin henüz fiziğin bir parçasını oluşturduğu anlayışını değiştirmedi. Bununla beraber madde ve aklı, beden ve ruhu, Tanrı ve dünyayı birbirinden ayıran düalizm Pythagorasçılığın Orpheusçuluğu bir bilim kılığı içinde teşhir ettiği bu erken dönemde bile Grek felsefesinde bir yer edinmişti. Empedokles ve Platon üzerindeki tesiriyle bu okul daha sonraki felsefenin gelişimi için hayati öneme sahip olmuştur. İlk kez ahlak ve toplum teorisiyle ilgili konuları felsefi araştırmanın konusu yapan da, Pythagorasçıların hayatın fiili ve ameli tanzimine yönelik bu ciddi ilgisiydi. Antropolojinin ilk işaretleri Ksenophanes ve Herakleitos'a kadar geri gider ve bu meselelere dönük ilgi bu dönemin sonunda İonik ἱστορίη'nin inşa etmiş olduğu olgulardan felsefi sonuçlar çıkaran Demokritos'ta ve Sofistlerde daha da yoğunlaşmıştır. Sofizmde de Kuşkuculuğa yönelik artan ilgi doğa felsefesinin gücünün tükendiğini göstermektedir. Sofistler eğitim teorisinin temellerinin atılmasında önemli bir hizmet üslenmişlerdir, fakat nesnel bilgiyi reddetmeleri ve yerleşmiş ahlaki inançları sarsmalarıyla Grek doğasında zaten gizil halde mevcut olan bireyciliği teşvik etmiş-

ler ve böylelikle Sokratik felsefe formunda güçlü bir tepkiyi tahrik etmişlerdir.

Demek oluyor ki, Pre-Sokratik felsefe meyvelerini daha sonra verecek olan her türlü gelişmenin tohumlarını bünyesinde barındırmaktaydı.

MİLETLİLER

THALES

Solon ve Kroisos'un çağdaşı olan Miletli Thales, Karialı bir babanın ve Yunanlı bir annenin çocuğuydu. Onu İran'a karşı düzenlediği seferde Lidya kralının maiyetindeki yüksek görevlilerden biri olarak görüyoruz; bu sefer esnasında –tavsiyesi doğrultusunda nehrin yönü değiştirilerek– Halys'in [Halai, Kızılırmak nehrinin yakınından geçtiği tuzlalar, Strob., 24, 12] geçilmesini sağlamış ve Kroisos'un yenilgisinden sonra da Pers tehlikesi korkusuna karşı İonyalılara yakın bir siyasi birliğe dahil olmalarını salık vermiştir (Herodotos I, 75, 140). Daha uzak seyahatler onu, gölgelerinin uzunluğundan ehramların yüksekliğini hesapladığı ve hiç kuşkusuz (Julien takvimine göre) İÖ 585 yılının 28 Mayıs'ında meydana gelen güneş tutulmasını önceden tahmin etmesini mümkün kılan (18 yılda 11 günlük) Babil Saros-periyoduyla [Babil'de eski zamanlardan beri güneş tutulmalarını kaydeden bir nevi kronik] tanıştırdığı Mısır'a götürdü. Keza yanlış olmakla birlikte Nil'in taşmasına dair bir izah getirdi (Herodotos, II, 20, Athen., II, 87 A). Milet'te, denizde görülen gemilerin uzaklığını hesaplamak için bir alet geliştirdi ve denizcilere kuzey yönünü tayin etmek için en güvenilir rehber olarak Küçük Ayı'yı izlemelerini tavsiye etti. Aynı zamanda birkaç temel geometrik önerme de ona izafe edilir. Şeylerin nihai temelini mitolojinin dışında başka bir temel üzerinde açıklama teşebbüsünde bu matematik araştırmaların ve bunların uyandırdığı bilimsel duygunun, onun üzerinde hiç şüphesiz kayda değer bir etkisi olmuştur. Diğer taraftan fiziğinin ilk temellerinin ötesine hiç geçmemesi Grek matematiğinin elemanter karakteriyle de uyum içindedir. Suyu her şeyin vücut bulduğu –ve ihtiva ettiği–

cevher olarak açıkladı. Bundan başka, yeryüzü suyun üzerinde tıpkı bir tahta parçası gibi yüzmekteydi ki bu, dünyanın merkezinde yeryüzünün sabit konumunu anlaşılabilir kılan bir varsayımdı. Aristoteles'in, Thales'in yazıları elinde bulunmadığı gibi, şüphesiz ortada böyle bir eser de olmadığından, ancak bu hipotezin gerekçesini tahmin etmesi mümkündür. Daha sonraki yazarlar tarafından zikredilenlerle birlikte, bunların ihtiva ettikleri doktrinleri uydurma olarak kabul etmek gerekir. Thales şeylerin sudan yaratılma vetiresine dair daha teferruatlı bir izah vermemiş görünmektedir. Muhtemelen müteharrik gücü madde ile doğrudan doğruya bağıntılı ve dolayısıyla eski tabiat dininin ruhuyla uyum içimde insan ruhuna benzer bir şey olarak olarak düşünüyordu. Bunu, her şeyin Tanrıyla dolu olduğu, demiri çekmesi nedeniyle mıknatısın ruhunun (yani canlı) bulunduğu şeklindeki deyişler de (Aristoteles, *De anima*, I, 5, 411, a, 7 405a 19) doğrulamaktadır. Cevheri hayata ve ruha sahip olarak düşünüyordu ki bu, takipçilerinde tekrar tekrar ortaya çıkacak olan bir görüştür ve yerinde olarak hylozoizm veya hylofizikizm olarak adlandırılmıştır. Madde ve Tanrı veya akıl yahut dünya ruhu olarak yaratıcı gücü açık biçimde ayırt ettiğini varsaymak için yeterli nedenlere sahip değiliz. Bu ilk fiziksel teorinin temelleri ne kadar zayıf ve yetersiz görünürse görünsün, böyle bir teori için bir temelin atılmış olması ve dünyanın birliğine ilişkin büyük düşüncenin kavranmış olması önemli bir şeydir.

ANAKSİMANDROS

Bu mühim ve müessir düşünür Thales'in yurttaşı ve yaşça ondan daha genç (İÖ 610-545 c.) çağdaşıydı. Seçkin bir aileden olduğunu bir Milet kolonisini Karadeniz kıyısındaki Apollonia'ya götürmesi göstermektedir. Astronomi ve coğrafya bilgisiyle döneminde dikkatleri üzerinde toplayan Anaksimandros, Thales'in uyandırdığı kozmolojik incelemeleri bağımsız araştırmayla sürdürdü. Ulaştığı sonuçları, erken bir tarihte kaybolmuş olsa da, bir eser haline getirdi. Dolayısıyla o en eski Grek nesircisi ve ilk felsefe yazarıdır. Bu eserden aşağıdaki cümle günümüze kadar gelmiştir: "Varolanın temeli, ilkesi (ἀρχή) τό ἄπειρον'dur (sınırsız) fakat meydana gelen, değil mi ki ortaya çık-

mıştır, zorunlu olarak oluştuğu unsurlara geri dönecektir, zira şeyler birbirlerine, zamanın düzenine göre kararlaştırıldığı şekilde haksızlıkların tazminini ve kefaretini öderler." Bu cümle çeşitli yorumlara tabi tutulmuştur. Bazıları onda, bütün evrende insanın günahkâr varoluşu hakkındaki Orphik doktrinin bir tatbikinin izlerini görmüşlerdir. Diğerleri yargıç makamını Zaman'ın doldurduğu mahkemede nesnelerin birbirleriyle çekiştikleri, rakip var olma haklarını birbirlerine karşı ileri sürdükleri bir hukuk davasının resmini verdiği görüşündedirler. Asli cevher olarak Anaksimandros ne dört unsurdan birini, ne hava ve ateş veya hava ve su arasında kalan bir cevheri, ne de bunların belirli niteliksel farklılıklarla içerildikleri bir münferit tözler karışımını seçmiştir. Anaksimandros'un, "sınırsız"ını belirli cevherlerin hepsinden özellikle seçtiği yahut daha muhtemeli, onun doğasına dair teferruatlı bir izah vermeyip, muayyen tözlerin önde gelen belirleyici özelliklerinden hiçbirine sahip olmayan cevheri vurgulamayı yeğlediğini sadece Theophrastos'un açık anlatısından (Simpl. *Phys.*, 27, 17ff, 154, 14ff; Diels, *Doxogr.* 479) değil, aynı zamanda Aristoteles'in ifadelerinden de çıkartamayız. Dolayısıyla ἄπειρον'u o mekânsal olarak sınırlanmamış (infinitum) bir şey ve aynı zamanda belirsiz nitelik (indefinitum, ἀόριστον) olarak düşünüyordu. Bu asli cevherin sınırsızlığı hakkındaki görüşünü desteklemek için Anaksimandros, eğer durum böyle olmasaydı, bu cevherin kendisini yaratma süreci içerisinde tüketeceğine dikkat çekmiştir. Asli cevher olarak "sınırsız" yaratılmış değildir (ἀγεννητον) ve yok olamaz; hareketi de benzer şekilde öncesiz-sonrasızdır. Belirli tözlerin ayrışması (ἐκκρίνεσθαι) bu hareketin bir neticesidir. İlk başta Sıcak ve Soğuk ortaya çıkmıştır ve bu ikisinden rutubet hasıl olmuştur; bundan Toprak ve Hava ve yeryüzünü sferik bir kabuk gibi saran Ateş Küre'si meydana gelmiştir. Bu, parçalara ayrılmış ve bir tekerleğin jantlarını andıran halkaları oluşturmuştur. Bunlar alevle doludur ve yanıklara ayrılır. Hava akımlarıyla hareket ederler ve ufkiye (horizontal) yakın bir açıyla yerin etrafında dönerler. Dönerlerken onların yanıklarından fışkıran ve yeryüzünden buharlaşmayla sürekli olarak yenilenen alev gök boşluğunda akıp giden yıldızları göstermektedir. Bu fikir bugün bize

bir hayli tuhaf görünmekle birlikte gerçekte, daha sonraki sferler teorisinden yola çıkarak yıldızların düzenli hareketlerine ilişkin mekanik bir izah vermeye yönelik bilebildiğimiz ilk teşebbüstür. Anaksimandros yeri, çapı yüksekliğinden üç kat daha büyük olan bir silindir şeklinde düşünüyordu. Arzın evrenin ortasında [esir içerisinde] hiçbir şeye dayanmadan serbest biçimde yüzdüğünü, (bir küre olarak düşünüldüğü anlaşılan) evrenin sınırlarından eşit uzaklıkta olmasıyla sükûnet durumunu muhafaza ettiğini tasavvur ederek, döneminin hayli ilerisinde olduğu teslim edilmesi gereken bir düşünceye ulaşmıştır. Başlangıçta yeryüzü akışkan durumda olup, daha sonra tedricen kurudukça canlı yaratıkları meydana getirmiştir. İnsanlar ilk başta balıklar gibi katı kabuklarla kaplı olup, ancak kendilerini karada besleyecek düzeye ulaşınca terk ettikleri su içinde yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Theophrastos'a kadar götürebileceğimiz güvenilir bir gelenek Anaksimandros'un, kozmolojisinin postulalarıyla uyum içerisinde, birbirini biteviye takip eden çevrimsel bir yaratma ve yok etme münavebesi dolayısıyla, başlangıcı ve sonu olmayan bir dünyalar silsilesi tasavvur ettiğini göstermektedir. Bundan başka, anlaşılan, sonsuz-sınırsız uzayda sayısız dünya sistemlerinin eşzamanlı mevcudiyetini düşünmüştür.

Anaksimandros bir güneş saati ve bir gök küresi yapmış, daha sonra yurttaşı Hekataios'un "Arzın Tasviri"nde bir metinle donatacağı bir dünya haritası çizmiştir.

ANAKSİMENES

Bir başka Miletli filozof Anaksimenes, daha sonraki yazarlar tarafından –tesiri hiçbir şüpheye yer bırakmayacak derecede açık olduğu üzere– Anaksimandros'un talebesi olarak gösterilir. Apollodoros'a göre *floruit*'i [yaşadığı dönem] İÖ 585/84 ve 528/24 arasına yerleştirilmelidir. İon nesri halinde kaleme alınmış yazılarından ancak küçük bir parça günümüze kalabilmiştir. Fizik teorisi bakımından Anaksimenes, asli cevherinin sadece tam tanıma sahip olmayan sınırsız bir şey olmamasıyla değil, Thales'inkiyle müşterek olarak belirli niteliklere sahip bir cev-

her olmasıyla da Anaksimandros'tan ayrılır, fakat bu amaçla, Anaksimandros'un asli maddesinin gerçek niteliklerine sahip görünen –yani sınırsızlık ve sürekli devinim olan– bir cevher seçmesiyle Anaksimandros'la uyuşur. Bu niteliklerin her ikisi de havada bulunacaktır. O kendisini sadece sınırsızca yayıp açmaz, aynı zamanda sürekli bir hareket ve değişim durumundadır da ve bu sebepten ötürü de canlı varlıklardaki her türlü hayat belirtisi ve hareketin sebebi (kadim inanca göre ruh, hayat gücüyle özdeşleştirilir) görünür. "Havadan müteşekkil olan ruhlarımız nasıl bizi hükmü altında bir arada tutuyorsa, nefes (πνεῦμα) ve hava da dünyamızı öylece sarar ve kuşatır." (Anaks. *Aet.*, I, 3, 4, Diels, *Vors.* 3 B 2) Başlangıçsız ve sonsuz hareketiyle hava aktüel olarak iki tür değişime-seyrekleşme (μάνωσις, ἀραίωσις) veya genişleme (χαλαρόν) ve yoğunlaşma (πυκνωσις) veya büzülmeye (συστέλλεσθαι) tabidir. Birinci süreç aynı zamanda sıcaklaşma, ikincisi soğumadır. Seyrekleşmek suretiyle hava, ateş; yoğunlaşarak da rüzgâr, giderek bulut, su, toprak ve kaya haline gelir. Anaksimenes bu teoriyi muhtemelen atmosferik süreçlerin gözleminden ve yağış miktarının ölçümünden çıkartmıştır. Yaratılış sürecinde ilk teşekkül eden arzdır; Anaksimenes'e göre arz tıpkı bir masa yüzeyi gibi düzdür ve bu vaziyetiyle hava tarafından desteklenir. Ondan yükselen buhar seyrekleşir ve ateş haline gelir ki, bölümleri havayla sıkıştırılıp bir araya getirildiklerinde yıldızlar oluşur. Bunlar biçimce arza benzer ve bir başın etrafında dönen şapka gibi yanal yönde (bu yalnızca gezegenlere uygulanmadığı sürece) hava üzerinde yüzerek onun etrafında dönerler. Ayın ışığını güneşten aldığının ilk defa farkına varan Anaksimenes'tir ve sebebini arza benzer şekilde evrende dönen cisimlerle açıkladığı, ay ve güneş tutulmalarının doğal izahını yapmıştır. Bundan başka, zaman zaman ayışığında görünen gökkuşağını ve denizci fosforunu [suyu yaran küreğin çıkardığı yakamoz] gözlemlemiştir. Gökkuşağını güneş ışınlarının, nüfuz edemediği, kesif bir buluta etkisi olarak yorumlamıştır. Güvenilir bir geleneğe göre Anaksimandros gibi Anaksimenes de, birbirini biteviye takip eden dünya-yaratılış-yokoluşları münavebesi teorisini savunmuştur.

Bu en eski üç Grek düşünürün birçok görüşü bize bugün ne kadar naif ve olağandışı görünürse görünsün, Homeros'ta canlı bir insan, tanrıların elçisi olan Iris fiziken izah edilebilir, atmosferik bir fenomene dönüştüğünde, kanaatimizce bu suretle gerçekleşmiş olan şey, mitik bir kavrayıştan doğal, yani bilimsel bir dünya açıklamasına doğru güçlü ve esaslı bir değişimi işaret eder görünmektedir.

PYTHAGORASÇILAR

PYTHAGORAS VE PYTHAGORAS TARİKATI

Pythagorasçılıkla birlikte, Grek düşünce tarzının yabancı bir unsurla esaslı bir dönüşümü başlar. Bu unsur, ilk kez Orphik mistisizmde ortaya çıkmış olan Helen doğasına yabancı bir külttür ve Grek düşüncesine nüfuz etmesiyle birlikte, takip eden dönem için büyük öneme sahip olmuş olan birçok ilginç yeni form meydana getirmiştir. Samoslu Mnesarkhos'un oğlu Pythagoras hakkındaki güvenilir bilgimiz o kadar zayıf ve yetersizdir ki, onu ancak tarihin karanlıkları arasından çıkıp gelen azametli bir gölge olarak seçebiliyoruz. Aslında onun hakkında iki biyografiye sahibiz, fakat bunlar Yeni-Platoncu Porphyrios ve İamblikhos tarafından yazılmışlardır ve belirtilerine Aristotelesçi elkitabı *Pythagorasçılara Dair*'in (*Fr.*, 191, Diels 4, 7) parça kalıntılarında rastladığımız ve Yeni-Pythagorasçılardan sonra zengin bir literatür oluşturmuş olan Pythagoras hakkındaki efsaneleri tekrarlamakla yetinirler. Bununla beraber bu iki kaynağın dışında, esin kaynağını eleştirel bir ruhun oluşturması hasebiyle çok daha değerli olan birkaç eski tanığa da sahibiz. Nitekim Pythagoras'ın çağdaşı ve ondan ancak on yaş kadar küçük olan Ksenophanes ruhgöçü doktrini nedeniyle onunla alay eder ve söylediklerine herhangi bir ilavede bulunmaksızın Herakleitos, sahihliği tartışmalı olmakla birlikte, daha da acı bir tonda, onu dilettanlıkla suçlar. Pythagoras'ın ölümünden yarım yüzyıl kadar sonra Herodotos (IV, 95) onun "hiçbir surette Greklerin en

zayıf Sofisti* olmadığından" bahseder. Fiilen herhangi bir isim zikretmese de, Pythagoras'ın, yanlış olarak Mısırlılardan aldığını sandığı –halbuki Mısırlılar bu konuda kesinlikle bir şey bilmiyorlardı (II, 123)– ruhgöçü doktrinini vazettiğine dair açık ve su götürmez bir tanıklıkta bulunur. Pythagoras'ın olağanüstü bilgisini daha önceki yirmi veya otuz varoluşun tecrübelerini muhafaza etmesine bağlayan benzer düşünceye sahip bir filozofun, Empedokles'in yazılarında (*Fr.* 129) Pythagoras zaten insanüstü bir form olarak görünür. Bundan başka, onun hiçbir şey yazmadığını fakat okulunda yetkin olmak için üstadın söylenmiş düsturlarının (αὐτὸς ἔφα) talim edildiğini duymaktayız. Pythagoras'ın, Polikrates'in tiranlığı döneminde ve zorbalığı nedeniyle doğduğu kasaba olan Samos'u terk edip Güney İtalya'da Kroton'a göç ettiği ve burada kendi adıyla anılan tarikatını kurduğu, eski zamanlarda bile, büyük bir olasılıkla tahmin edilmekteydi. Daha sonra siyasi düşmanlıklar onu Metapontum'a gitmeye zorlamış ve burada İÖ 496'da ölmüştür.

Pythagoras hakkındaki bu anlatılanlardan şu üç kesinliğe ulaşmak mümkündür: İlk defa Orphik topluluklarda görülmüş olan ruhgöçü doktrinini benimsemiş, yaşadığı dönemde büyük ilgi uyandıran bilimsel çalışmaları takip etmiş, üyelerinin kendilerini belirli dini ve ahlaki ilkelere göre tanzim edilmiş bir hayata bağladıkları bir topluluk kurmuştur. Kişiliği etrafında çok erken tarihlerde oluşmaya başlamış olan efsaneler en azından onun, fevkalade zihni yeteneklere sahip, güçlü, etkili bir insan, pekâlâ altıncı yüzyılın "teologları" ya da daha sonraki kuşağa mensup, dini spekülasyonu bilimsel düşünce ve araştırmayla telif edecek kudrette Empedokles gibi simaların arasına yerleştirilebilecek bir kişilik olarak göstermektedir.

Pythagoras tarikatının ruhu, ilkeleri ve uygulamaları köklerini ruhgöçü doktrininde bulmaktadır. Bu Pythagoras "felsefe"sinin tali yönü veya varlığı ya da yokluğu bir şey ifade etmeyen uzantısı olarak görülmemelidir; çünkü Pythagorasçıları

* O dönemde en küçük bir kötüleyici veya küçük düşürücü ima içermeyen, tersine bilimsel araştırmalar için kullanılan ünvan ve kullanımı için, bkz. Burnet, *Early Greek Philosophy*, London 1930, s. 97. Çok daha sonraki pejoratif anlamı için, bkz. mesela Ksenoph., *Mem.* I. Kitap, III, 11 vd. Plat., *Prot.*, 313 c. (Çev. n.)

farklı kılan şey belli bir hayat tarzıdır (πυθαγόρελος τρόπος τοῦ βίου). "Orphik hayat"ta (Plat. *Yasalar*, VI, 782c) olduğu gibi onların da hedefi ölüm zincirlerinden kurtulmak ve mutlak tanrısal dinginlik durumuna ulaşmaktır. Buna götüren yol, kurtuluş yolu, burada da esas itibariyle aynıdır: Kısaca bedensel arzulardan arınma, dünyevilikten vazgeçme. Bu arınma (κάθαρσις) yönteminde Orphikler ve Pythagorasçılar arasında bir farklılığa işaret edilebilir: İlkinin bütünüyle ritüel karakteri burda zihni ve ahlaki bir hüviyete bürünmüştür. Pythagorasçılar gerçekten de onlardan, genellikle sembolik nitelikte görülen veya ilkel tabu inancının kalıntıları olarak açıklanan (daha az katı görünüyorlarsa da)* etli yiyeceklerden uzak durma, bakliyatın yasaklanması ve (ἀκούσματα olarak bilinen) çok sayıda düstur gibi muayyen riyazet kuralları-nı devralmışlardır. Fakat Pythagorasçılar bunlarla kalmayıp daha da ileri gittiler. İnsanları, tanrıların rızası olmaksızın ait oldukları yeri terk edemeyecek tanrıların mülkü,** bir tür sürü olarak görüyorlardı. O nedenledir ki, hayat aşırı ölçüde ciddiye alınması gereken bir şeydir ve gerektiği gibi yaşanması sistematik eğitimi gerekli kılar.*** Tarikata yeni girmiş istekliye uygulanan uzun süren sessizlik uyarısının ve günlük katı bir alıştırmanın nedeni budur. Bununla beraber en yüksek arınma formu zihni çalışmadır: Bu, içimizdeki hissi ve şehevani tarafı fiilen ölüm gelmezden evvel öldürerek, bu hayatta eğer mümkünse kişiyi bedeninden, kendisiyle ruhun lekelenip kirlendiği bu kötülükten kurtarmanın, en emin ve en güvenilir yoludur.**** Pythagorasçıların benimsediği bu arınma yöntemlerine daha sonra müzik ve özel bir anlamda beden eğitimi de eklenecektir. Bunların ruhi güçlerin gelişmesine maniadan başka bir şey ifade etmediği düşüncesine paralel olarak beden ve onun gereksinimlerine karşı takınılan bu tavrın, fiziki kültüre elverişli olmayacağını göz önünde bulundurmamız gerekir ve işin doğrusu İÖ IV. yüzyılın komedyası bu dönemin Pythagorasçılarını yetersiz gıda ve temizlik eksiklikleri dolayısıyla bedeni ihmal etmeleri nedeniyle kıyasıya eleştirir.***** Olimpi-

* Diog. L., .8, 20.
** Plat., *Phaid*. 62 B, *Yasalar* X, 902 B.
*** İambl. *Vit. Pyth.* 96-100.
**** Plat. *Phaid*. 64, Aff. özellikle 66B.
***** Diels, *Vors*. 4 I, 373 f.

yat oyunlarındaki başarısı nedeniyle heyecan uyandırmış olan Krotonlu Milon gibi eski, gerçek Pythagorasçılar diyetleri düzenleme bilimine ve beden eğitimine de her zaman büyük bir özen göstermişlerdir. Bunları benimserken, bedene dışarıdan gelen etkilere karşı koymak ve onu zihnin etkin bir enstrümanı yapmak için, bedenin gereksinimlerini kısıtlamanın yollarını araştıran "sertleşme" [mukavemet] düşüncesinden etkilenmiş olmalıdırlar. Daha sonraki Pythagorasçılar tarafından, artık ruhun bedeni etkilerden arındırılmasından ziyade, ruhun bilim ve müzikle, bedenin jimnastik ve, en eski Pyhgaroscılar tarafından geliştirilmiş olan bir bilimle, tıpla arındırılması anlamına geldiğinde, arınma fikrinde değişiklikler yapıldığını görüyoruz. Pythagoras tarikatının temeli olan umumi kardeşlik düşüncesi ruhgöçü doktrinine dayanıyordu. (Nebat dünyası da dahil) bilumum canlı ve organik varlıklara, ruhsal daimonların* tecessümünü temsil etmeleri nedeniyle birbirleriyle ilişkili nazarıyla bakılıyordu. Bu, anlatımını hemcinslerinin İamblikhos tarafından muhafaza edilmiş olan listede sayısız isimle temsil edilmesinden de anlaşıldığı üzere, kadınların eşit temelde kabulünde bulan güçlü bir toplumsal temayülü; dahası gerektiğinde yardım sağlamaya ve –Damon ve Pythias'ın hikâyesinin** akla getireceği üzere– hatta hayat bahis mevzuu olduğunda esirgemeksizin, her türden fedakârlıkta bulunmaya hazır kardeşlik ruhunun teşekkülünü ve tekemmülünü ve nihayet kölelere insanca muameleyi husule getirdi. Buna rağmen Pythagorasçılar bütün insanların mekanik eşitliğine yönelik bir çare bulunması gerektiğini hiçbir surette düşünmediler; öngördükleri toplumsal düzen tıpkı doğa gibi kendi içinde farklı seviyelere yer veren bir düzendi. Buna aritmetik, yani mekanik eşitliğe karşılık olarak, geometrik bir başka ifadeyle nispi eşitlik diyorlardı ki, buna göre bireylerin hakları erdemlerinin karşılığını teşkil ediyordu. Bu

* *Daimon:* Yol gösterici güç. Antikçağ Yunan felsefesinde özellikle Parmenides Protagoras ve Sokrates, insanlara yol gösteren bu doğaüstü güce inanıyorlardı. Parmenides bu terimi *Tanrı* anlamında, Protagoras *cinler* anlamında, Sokrates *töresel sezgi* anlamında kullanmıştır.

** Diodor. X, 4, 3. İambl., *Vit. Pyth.* 234-237 (Aristoksenos'u takiben). Diels, *Vors.* 4, I S. 342, 366.

tabakalaşma ilkesinin ruhgöçünde gerçekleştiğini düşünüyorlardı, çünkü her bir ruhun zaman zaman tecessüm ettiği form, daha önce sürdürülmüş olan hayat türüne bağlıydı ve Hades'te buna göre yargılanıp, buna göre ödüllendirilerek cezalandırılacaktı. Şair, hekim veya prens dünyevi varoluşun en yüksek derecesi olarak düşünülüyordu. Böyle bir hayattan sonra ruh doğrudan doğruya daha önce sahip olduğu tanrısal sükûnete geri dönüyordu. Mesleklerin bu seçilişinde yukarıda ele aldığımız arınma fikrinin nasıl bir genel kabul gördüğünü anlayabiliriz.

Bu ilkeler ışığında Pythagorasçıların kendilerini hemşerilerinin manevi-ruhani önderliğine, yani onları yönetmeye çağrıldıklarını düşünmelerine şaşmamak gerekir. Aslında Pythagoras'ın kurduğu tarikat neredeyse bir yüzyıl Magna Graecia şehirlerinin siyasetinde etkin bir rol oynamıştır. Pythagorasçıların yönetimi altında Kroton, Attika'dan dört kat daha büyük olan Sicilya'da, Zancle de dahil olmak üzere Metapontum, Lokroi, Rhegium şehirlerinin dahil olduğu bir bölge üzerinde hegemonya kurmayı başarmıştır. Pythagorasçı siyasetin hâkim vasfı, hayat hakkındaki görüşlerinin mahiyeti gereği, olsa olsa, devlet işlerine nezaret iddiasında bulunan entelektüel bir aristokrasi olabilirdi. Bu aristokratik eğilim, Magna Graecia'da demokratik parti yükselip güçlenince, Pythagorasçı iktidarın İÖ beşinci yüzyılın ikinci yarısına doğru gerilemesine ve sonunda iktidarı kaybetmesine neden oldu. İşaret ve emareler tarikata yönelik vahşi bir katliamın yapıldığını, tarikat üyelerinin Kroton'da, meclis salonlarında kuşatılarak, çok büyük bir bölümünün ateşte diri diri yakıldığını göstermektedir. Güney İtalya'nın diğer şehirlerinde de benzer işkence ve katliam izlerine rastlanmaktadır. Anlaşılan o ki, katliamlardan canını, sadece Arkhippos, Philolaos ve daha sonra genç Epaminondas'ın öğretmeni olacak olan Lysis kurtarabilmiştir.

PYTHAGORAS'IN ÖĞRETİLERİ

Pythagoras'ın kendisinin, ruhgöçü doktrininin yanı sıra, bilimsel araştırmalar yaptığını elimize ulaşan kanıtlar herhangi bir şüphe ihtimaline yer bırakmayacak açıklıkta göstermektedir. Amaçları duyumsal olandan arınmak yahut kurtulmak olduğundan bunlar öncelikle matematik üzerinde yoğunlaşmışlar-

dır. Diğer taraftan geleneğin sahasında kaldığımız sürece, kişisel olarak ona ait olan doktrinleri okulun genel özelliklerinden ayırmamız imkânsızdır. En fazla İÖ beşinci yüzyılın ikinci yarısında tarikatın dağılmasına kadar sürmüş olan ilk dönem Pythagorasçılığını, önderi dördüncü yüzyılın başlangıcında Tarentumlu Arkhytas olan sonraki Pythagorasçılardan ayırabiliriz. Platon, Aristoteles'in "Pythagorasçılar" diye bahsettiği bu filozoflarla yakın ilişki içerisindeydi. Bunların doktrinleri daha sonra ele alınacaktır; burada yalnızca eski Pythagorasçıların en temel öğretilerini ana hatlarıyla kısaca gözden geçireceğiz.

Pythagorasçıların temel öğretisi şeylerin mahiyetinin sayı olduğu yolundaki önermedir. Hiç kuşkusuz Pythagorasçıları bu şaşırtıcı hükme sevk eden, ahlaki hedeflere hizmet (bkz. s. 62) maksadıyla yaptıkları müzik çalışmalarıydı. Gerçekten de tonların perdelerinin tellerin uzunluğuna bağlı olduğunu ve müziksel armoninin belirli matematik nispetlerle belirlendiğini farketmişlerdi. Bu gerçeğin bilinmesi onları maddenin kendisinde içerilmeyen fakat duyumüstü olan ilkeye ulaştırdı. Dolayısıyla beden ve ruh düalizmi, madde ve form ya da onların ifade ettikleri şekliyle sınırsız (ἄπειρον) ve sınırlı (πέρας, περαίνον) düalizmine kadar genişledi. Dolayısıyla onlar için sayı Thales için suyun, Anaksimandros için Apeiron'un [sınırsız] yahut Anaksimenes için havanın ifade ettiğinden esas itibariyle farklı bir şeydi; onunla yakından ilintili olsa da maddeye zıt ve ondan farklı olan, onu sınırlayan ve biçimlendiren bir şeydi. Bu hüviyetiyle maddenin varlığı Pythagorasçılarca önkoşul olarak düşünülmüş ve anlaşılan onu neredeyse, sınırsız nefes (πνεῦμα) –yani havanın, dünyanın nefesini aldığı kozmosu aşıp sınırsızca genişlemesi– teorisiyle tanınmış olan Anaksimenes ve Anaksimandros'a benzer şekilde tasavvur etmişlerdir. Sayı bir evren ilkesi olarak yerleştikten sonra, onun doğası hakkında ilginç spekülasyonlara girişmişlerdir. Doğru ve doğru olmayan (non-straight), birlik ve ikilik ve böylelikle sayısı daha sonra, oldukça keyfi bir şekilde ona kadar çıkartılan daha başka zıtlar çifti benimsemişlerdir. Tek sayılar, özelikle üzerine yemin etmeyi itiyat edindikleri "Decad Tetraktisi", yani on sayısının bir piramit olarak sıralanan (1+2+3+4) noktalarla temsi-

li özellikle kutsal telakki edilmiştir. Sayıları bu şekilde gösterme yöntemi onları geometrik problemlere yöneltmiştir. Noktalardan doğrular, doğrulardan düzlemler, düzlemlerden cisimler türetilmiştir. Koşulları, hipotenüs ve dikkenarlar (cathetes), Mısır geometrisinin (ἁρπεδονάπται, Demokr. *Fr.* 299) ilkel uzunluk, yüzölçümü ve hacim ölçme (mensurasyon) yöntemlerinin kalıntısı olup, Pisagor üçgeni olarak bilinen, yani kenarları 3:4:5 bağıntısına göre teşekkül etmiş dik açılı bir üçgeni ve buna bağlı olarak meşhur Pisagor teoremini –ki keşfi için ilkinin erken bir fırsat doğurduğunu söylemek yanlış olmayacaktır– Pythagoras'a atfetmemek için ortada yeterli neden yoktur. Arzın ve diğer göksel cisimlerin küresel biçimine dair çığır açıcı düşüncenin ilk önce Pythagorasçı okulda ortaya çıktığının kesin bir biçimde tespiti mümkün değildir. İlk kez arzın küresel şeklinden bahsedenin Parmenides olduğunu Theophrastos'tan biliyoruz, fakat yeni teorinin yazılı otoritesinin Parmenides olması, ki buna söyleyecek bir şey yoktur, Pythagorasçı Ameinias'ın bir öğrencisi olan Parmenides'in bu teoriyi Pythagorasçıların çevresinde öğrendiği ihtimalini dışlamaz. Gezegenlerin haraketi ve kürelerin uyumu hakkındaki teori de eski Pythagorasçılığın hanesine kaydedilmelidir. Bunun müzikte keşfedilen uyum fikrinin doğaya uygulanmasına yönelik bir teşebbüs olduğu aynı zamanda bu dönemin tıbbi teorileriyle de desteklenmektedir (bkz. s. 67, 68). Nihayet dini fikirlerin geliştirilmesi yönündeki girişim, anlaşılan, eski Pythagorasçıların eserlerinin bir bölümünü teşkil etmekteydi. Hiç değilse *Hades'e Yolculuk*'ta bulunan bir efsane buna işaret eder gibidir; Pythagoras burada öbür dünyada tanrılar hakkında söyledikleri nedeniyle cezalandırılan Homeros ve Hesiodos'u görmüştür.* Bundan başka mitosların alegorik ve ahlaki biçimde yorumlanması oldukça erken bir tarihte okulda bir dayanak bulmuş görünmektedir.** Okulun teorilerine uzun bir zaman gizli öğretiler (ἀπόρρητοι λόγοι *Phaidr.* 62 B) nazarıyla bakılmıştır ve bir vesileyle (Diog. L. VIII, 85) Philolaos'a (bkz. s. 67, 70) kadar Pythagorasçı felsefe hakkında yazılı bir metnin bulunmadığına dair su götürmez bir tanıklığa sahibiz.

* Diog. L. VIII, 21.

** Krş. Platon, *Gorg.* 493 A ff.'da Danaoslular mitosunun ele alınması ve Arist. *Meteorol.* I 8, s. 345a'da Phaethon'un öyküsü.

PYTHAGORASÇI FİLOZOFLAR

Bildiğimiz kadarıyla Pythagorasçı topluluk Greklerdeki bilimsel tıbbın öncüleridir, Krotonlu Hekimler Okulu Hippokrates'ten çok önce meyvelerini vermeye başlamıştı. İlk Pythagorasçılar aynı zamanda teorilerini yazıya döküp yayınlayan hekimlerdi, buna karşılık Pythagorasçılığın diğer dogmaları, özellikle ruhgöçü öğretisi hâlâ gizli doktrin mahiyetindeydi. Hiçbir şey yazmamış olmakla birlikte bu hekimlerin ilki Krotonlu Demokedes'ti. Onu Atina ve Aeigina şehirlerinin ve tiran Polykrates'in hizmetinde ve Pers kralı Dareios'un sarayında görüyoruz ki, burada mesleki başarısı Mısırlı hekimleri gölgede bırakmıştı.* Bununla beraber bilimsel kitaplar yayınlayan Pythagorasçıların ilki genç yaşlarda ihtiyar Pythagoras'ı tanıdığı söylenen Krotonlu Alkmaion'du.** Hem hekim hem de filozoftu ve onun bu çifte karakteri, Pythagorasçı Brotinos, Leon ve Bathyllos'a ithaf edilmiş olan kitabında gözükmektedir. Kalkış noktası olarak açık ki, deneysel araştırmadan hareket etmiştir ve bu nedenle kendisine ilk fizyolojist denebilir. Hayvanların teşrihinden, beynin zihni hayatın merkezi organı olduğu sonucuna varmıştı. Bir hekim olarak bir gözü yerinden çıkartma operasyonuna kalkışacak kadar meslekte yetkinleşmişti. Ona göre sağlık, sıcak ve soğuk, kuru ve yaş, acı ve tatlı vs. gibi niteliklerin bedende eşit bir dağılımına bağlıydı; bunlardan birinin baskınlığı ise hastalığa neden olmaktaydı. Vücuttaki karşıtlıkların yahut substansların ἰσονομία'sıyla ilgili bu teoride de aynı şekilde, Pythagorasçı uyum ilkesini görmekteyiz. "Başlangıcı sona bağlayamamaları nedeniyle" insanların hayatlarını kaybettiklerini söylerken, bir insanın bedeni gelişmesinin bir daire değil, düz bir çizgi ve sonunda sürekli bir çöküş olduğunu kastetmektedir. Psikoloji sahasında da, duyu algısı ve sadece insanda rastlanan düşünme (ξυνιέναι) ve düşünmede hafıza, fikir ve bilgiyi birbirinden ayırmak suretiyle, ilk adımları atmıştır. Güneşi düz bir disk olarak tasavvur etti; ve buradan da anlaşılmaktadır ki, başı sonu olmayan ve kendilerinden kaynaklanan bir devinim içerisinde bulunduklarından canlı olduklarını açıkladığı yıldızların küre-

* Herodot. III, 125, 129-137.
** Diog. L. VIII, 83.

sel biçimlerine ilişkin hiçbir şey bilmiyordu. Benzer sebeplere istinaden ruhun ölümsüz olduğunu kabul etti ve Aristoteles'in ona bu görüşü* atfettiği konteks ruhgöçü doktrinini terk ettiğinin bir işaretidir. Bundan başka insan bilgisinin mümküniyeti meselesine pek fazla kafa yorduğu söylenemez: "Dünyevi şeyler gibi görünmeyen şeyler hakkında da sarahate yalnızca tanrılar sahiptir; biz insanlar yalnızca tahmine güvenmek zorundayız (*Fr.* 1)".

Metapontumlu Hippasos çok daha genç olmalıdır, çünkü Herakleitos'un düsturunu takip ederek ateşi kendi ilkesi yapmış ve bunu Pythagorasçılıkla bağdaştırmaya çalışmıştır. Bir geleneğe göre, arkasında hiçbir yazılı metin bırakmamıştır, diğerlerine göre ise Pythagorasçıların matematik keşiflerini yayınlaması nedeniyle tarikattan tard edilmiştir. Bu suçun cezası olarak ölüsünün denizde bulunduğu söylenmektedir.

Eski Pythagorasçıların sonuncularından birisi ve bu çevreden modern uzmanların en sıcak tartışmalarına konu olan şahsiyet Krotonlu Philolaos'tur. Philolaos tarikatın başına gelen felaketten canını kurtarabilmiş birkaç kişiden biriydi. Platon'a göre Lysis gibi o da, Thebai'de ders vermiştir. Öğrencileri Simmias ve Kebes Phaidon'da Sokrates'in ölümü esnasında hazır bulunmuştur; Phlios'tan (*Fr.* 39, 4) gelen Pythagorasçılar onun talebeleri olarak bilinir (Diog. L. VIII, 46). Daha sonra Tarentum'a gitmiş olduğu sanılmaktadır. Bir hekim olduğu ve yazar olarak da faal olduğu kesindir. Aristoteles'in bir öğrencisi, Menon tarafından toplanmış olan İÖ beşinci yüzyılın başlangıcından bu yanaki tıbbi teoriler derlemesinde ondan bahsedilmekte ve onun hakkında British Museum'daki bir papirüsten de bazı bilgiler edinmekteyiz. Burada bir tıbbi eklektik olarak görünür. İnsan ve hayvan vücutlarının oluşumu bir cevher olarak gördüğü harareteye dayanır; dışarıdan soğuk havayı teneffüs eder ve tekrar dışarıya verir. Hastalığın sebepleri vücut sıvılarında; kan, safra ve balgamda aranmalıdır. Bundan başka sıcak ya da soğuk veyahut gıdanın fazlalığı veya yetersizliği de bir hastalık nedeni olabilir. Bu görüşlerin dile getirildiği tıbbi yazıların haricinde, başka herhangi bir şey yazıp yazmadığı belli değildir. Bununla be-

* Aristoteles, *De Anima*, 2 s. 405a, 29ff.; krş. Platon, *Phaid.*, 24 s. 245c.

raber, tıpkı Alkmaion'unkiler gibi bunların da antropolojk bir muhtevaya sahip olduğu akla yakın görünmektedir; dolayısıyla belli bir olasılıkla ona atfedebileceğimiz diğer parçalar da bu eserlere ait olabilir. Eski Pythagorasçı ruhgöçü doktrinine keskin bir tezat teşkil eden ve öğrencisi Simmias tarafından Platon'un *Phaidon*'unda (85 E ff) dile getirilen ruh kavrayışı da bu teoriyle bağlantılıdır. Buna göre ruh bedende bir araya gelmiş olan tözlerin "bir karışımı ve uyumu"dur ve dolayısıyla onunla birlikte yok olur. Bu doktrin Philolaos'un tıbbi görüşleriyle uzlaştırılabilir ve Thebai'de kalışı daha önce zikredildiğinden (61 E) Sokrates tarafından "Thebai armonisi" (95 A) şeklinde alaylı biçimde nitelenen bu doktrini ona izafe edebiliriz; kaldı ki Philolaos'un iki öğrencisi de ruhgöçü öğretisi hakkında üstatlarından hiçbir şey duymamışlardır. Keza yine Platon'un *Phaidon*'unda (108 ff) dile getirdiği dünya sistemini ona izafe edebilirsek de bunun kesinliği şüphe götürür. Buna göre küresel biçimiyle arz evrenin ortasında asılı imiş gibi durur ve yıldızlar etrafında döner; burda neredeyse bütünüyle yeni bir şey olarak ileri sürülen ve daha önceki teorilerden esaslı bir biçimde farklı olan bir görüştür bu. Bununla beraber herhangi bir şaşkınlık belirtisi göstermeksizin Simmias tarafından tereddütsüz doğru olarak kabul edilir. Her halükârda, Platon için İÖ 380'de hâlâ yeni olan bu kozmolojinin Philolaos'tan daha eski olması mümkün değildir. Poseidonios'un döneminden sonra eskilerce onun ismiyle bilinen ve arzın hareketsiz olduğunu kabul eden teoriyi terk eden bu sistem yukarıdaki teoriyle uyumlu değildir ve dolayısıyla daha sonraki bir döneme (bkz. s. 107) ait olması gerekir. Bundan başka Philolaos tarafından yazıldığı sanılan iki kitaptan, *Doğa Üstüne* ve *Bakkhai*, günümüze ulaşmış olan parçaların sahihliğine inanmak artık neredeyse imkânsız gibidir. Bunlar Dor lehçesinde yazılmış olup sayı ve uyumun mahiyetine, beş unsur ve ruha dair teorileri ihtiva etmektedir. Eski zamanlarda yaygın olan bir söylentiye bakılırsa bu kitaplar, büyük bölümü itibariyle, Platon tarafından ele geçirilmiştir. Yine söylentiye göre Platon bunlardan *Timaios*'unun temellerini oluşturmuştur. Gerçekte bu parçalar kuvvetli ihtimalle Platon'un kuzeni ve takipçisi Akademialı Speusippos'un "Pythagoras sayıları hakkında"ki

eserine aittir. Bu eserde yazar Philolaos'un otoritesine bağlı kalarak, onun ağzından dünyanın oluşumu hakkındaki Pythagorasçı teoriyi açıklamıştır. Bundan başka Philolaos hakkında bildiğimiz, Pythagorasçı çevrelerde yaygın olan mitosların alegorik yorumuyla uğraştığından ibarettir.*

Bunlardan başka beşinci yüzyılda kendilerini gösteren birkaç önde gelen sima, Pythagorasçı tarikatın fiilen üyesi olmasalar da, Pythagorasçı fikirlerden dolaylı olarak etkilenmişlerdir. Bunların arasında *Triagmos* isimli eserinde Pythagorasçılarca özellikle özel bir ilgi gösterilmiş olan üç sayısına dünyada baskın bir yer izafe eden, Sophokles ve Perikles'in çağdaşı trajik şair ve filozof Khioslu İon; onun dışında Rodos ve Piraios'ta yeni kasabaların planlarını ve siyasetle ilgisi olmayan birisi olarak ilk kez ideal bir devlet teorisinin ana hatlarını çizmiş olan Miletli mimar Hippodamos vardı. Bu devlet de üç sayısının tahakkümü altındadır; sınıfların, toprak ve yasaların ayrımı üçlüdür. Son olarak *Kanon* isimli eserde bulunan insan bedenlerinin nispetleri üzerine meşhur heykeltraş ve bronzun bulucusu Polyklitos'un çalışmalarına hâkim olan simetri fikri köken itibariyle su götürmez biçimde Pythagorasçı çevreye aittir. Dolayısıyla ilk Pythagorasçıların ana vatanlarında husule getirdikleri tesiri küçümsememek gerekir. Fakat daha güçlü ve daha büyük sonuçlar doğurmuş olan, sonraki Pythagorasçıların Platon vasıtasıyla daha sonraki Grek düşüncesinin gelişimi üzerine icra ettikleri tesirdi.

ELEALILAR VE HERAKLEİTOS

KSENOPHANES

Pythagorasçı düalizme karşılık İon düşüncesi monistik karakterini muhafaza etmiştir. Miletlilerin ortaya attıkları ve cevaplandırmaya çalıştıkları asli cevher meselesinden yeni bir problem doğmuştur: Tekil varlıkların çokluğu ve çeşitliliği, her şeyin temeli olan Bir'den ne surette ve nasıl meydana gelecektir? O za-

* Platon, *Gorg.* 493A., *Schol. Phaidon* 61 E: F., ὃς καί δί αίνιγμάτων έδίδασκε, καθάπερ ήν έθος αυτοις.

mana kadar nadiren ele alınmış ya da hemen hiç değinilmemiş olan bu güçlük şimdi bir çözüm beklemekteydi. Bir ve Çok, Varlık ve Oluş, Hareket ve Sükûnet problemi şimdi Elealılar ve Herakleitos tarafından sürdürülen tartışmanın odak noktası olmuştu. Bundan başka, değişim problemiyle ayrıştırılmaz bir biçimde bağlantılı olan epistemolojik sorunların doğması da kaçınılmazdı.

Elea Felsefe Okulu* da Güney İtalya'daki İonya'nın mahsulüydü. Kolophonlu Ksenophanes (İÖ 570-475 c.) doğduğu ülkeyi, Pers hâkimiyeti altına girdiğinde (İÖ 546) yaklaşık yirmi beş yaşlarındayken terk etti. Hayatının uzunca bir bölümünü Malta ve Pharos,** Messina, Katania ve Syrakusa'yı da içine alan seyahatlerde geçirdi; Kral Hieron'un sanat ve sanatçının yüksek itibar gördüğü sarayında belki de şair Simonides ve Pindaros, Aiskhylos ve Epikharmos'la tanıştı ve sonunda Güney İtalya'nın Elea'sında kendisine kalıcı bir yurt edindi. Galiba asil bir aileden gelmeyen yegâne İonya filozofuydu; gerçekten de fakirliğinden dolayı kral Hieron'un alaylarına göğüs germek zorunda kalıyordu, zira hayatını bir rapsodist olarak kazanmaktaydı. Bu meslek onu bir şair yaptı. Güçlü bir gerçeklik hissi onu epik bir şair olarak mitostan tarihe yöneltti, öykülü iki şiirde (narrative poem) Kolophon ve Elea'nın kuruluşunu kutladı. Belki de Herodotos'un kimi bölümlerinde*** karşılaştıklarımız ikinci şiirin bir hülasasıdır. Keskin bir bakışla, çeşitli ülkelere vaki seyahatlerinde gördüğü harikuladelikleri, âdetlerin farklılıklarını ve doğanın özelliklerini gözlemledi. Syrakusa'nın taş ocaklarında, Malta ve Pharos'ta deniz hayvanlarının fosilleri üzerinde derin bir etki bıraktı ve bu bulgulardan yeryüzünün değişimlerine ve hayatın kökenine dair önemli sonuçlara ulaştı. Fakat aynı zamanda kendi insanlarının hayatını, etkinliklerini ve zihni dünyalarını da eleştirel bir tavırla gözlemledi ve kendini alamadığı satirik ruhla saçma görünen her ne varsa *Silloi*'sinde (satirik şiirlerinde) ve zaman zaman da şiirlerinde hicvedip alay konusu yaptı. Sadece İonyalı hemşerilerinin kadınsı lüksleri gibi uygar-

* Platon, *Soph.* 242, D.

** Şimdi Dalmaçya'da bir ada, Lesina, Diels, *Vors.*, 4, I, s. xxii.

*** Herodot. I, 163-167.

lığın aşırılıklarına saldırmakla kalmayıp, tanrıları antropomorphik şekilde temsillerinden ötürü Grek halkının en kutsal şahsiyetlerine, Homeros ve Hesiodos'a dil uzatmaktan çekinmedi (*Fr.* 10-14); bununla da kalmayıp her yerde atletik başarılara gösterilen abartılı alakayı acımasız bir biçimde eleştirdi (*Fr.* 2). Ne Orphik-Pythagorik ruhgöçü inancı (*Fr.* 7), ne Dionysos tapınıcılarının Baküsçü çılgınlığı (*Fr.* 17), ne de büyücü Epimenides, açık zihninin ve kendi kendine yeterli güçlü karakterinin alaycı üstünlüğünden kurtulabildi. Tutarlı, kendinden emin bir hayat ve dünya felsefesini işleyerek Herakleitos'un yıldırımlarını üzerine çekmiş olan "dilettanizm"i başarıyla gizlemeyi becermiştir ki, bu ona eleştirinin iğneleyici oklarını şaşmaz hedefine yolladığı güçlü bir konum kazandırmıştır. Dolayısıyla kişiliğinde tarihçi bir tarih felsefecisine, etnolog din felsefecisine ve doğa gözlemcisi doğa felsefecisine dönüşmüştür. O bütün bunları tek bir bütün olarak görüyordu; fenomenlerin çeşitliliğinden yola çıkarak Kozmos'un tinsel birliğini kavramıştı. Bütün şiiri inançlarının ve kanaatlerinin hülasasıydı. Hatta eğlenceli akşam partilerini dile getirdiği *elegia*larında bile "Prehistorik fabllar"a saldırır ve saf, dindarane ve mutedil bir hayatı tavsiye eder (*Fr.* I). Kimseye bir zararı dokunmayan kendi halinde bir hayat neşesini dile getirir (*Fr.* 22), bayağılık ve tamahı (*Fr.* 21) aşağılar. Son olarak "Doğa Üzerine" isimli bir şiirde dünyanın mahiyeti üzerine şahsi kanaatlerini ortaya koyar. Bu felsefenin temel fikri her şeyin birliği yani bütün-birdir (εν και παν).* Bu bütün-bir aynı zamanda başlangıcı ve sonu olmayan, her zaman kendisine özdeş dolayısıyla değişmeyen Tanrı'dır. Dünyanın ötesinde olmayan fakat organik olarak ondan koparılamayan bu "Tek-Tanrı", insanların, şairlerin temsil ettikleri şekilde düşündükleri tanrılarından hayli farklıdır. "Homeros'un aşağılanıp hiçe sayılması" Tanrı'sının her türlü insani niteliklerden arındırılması için kâfi gelmez. O, ölümlülerle ne şekilce, ne de düşünce bakımından mukayese edilebilir. Her zaman aynı konumda ve hareketsiz kalır ve bir yerden bir yere gitmek onun doğasına uygun düşmez. O bütün göz, bütün kulak, bütün düşüncedir. Hiçbir çaba gös-

* Aristoteles. *Met.* I, 5, s. 986b, 18ff.; Simpl. Phys. 22. 22ff.'de Theoprast.; Platon, *Soph.* 242 D. (Diels⁴, II A 30, 31, 29).

termeksizin zihninin gücüyle bütünü hareket ettirir. Bu Tanrı bütünüyle kendi kendine yeterlidir ve hiçbir şeye gereksinim duymaz. Üstünlük ve tabilikleriyle bir tanrılar çokluğu tasavvur edilemezdir. Ksenophanes'in bu Tanrı'nın görüngüler dünyası karşısındaki konumunu nasıl düşündüğünü teferruatlarıyla bilmiyoruz: Kesin olan, bu ilişkinin bir "içkinlik" ilişkisi olduğudur, dolayısıyla onun felsefesini panteizm olarak nitelememiz gerekir. Geleneğimizde tekil varlıkların görünür varoluşu ve yok oluşunun bir yanılsamadan ibaret olduğunu ileri sürdüğünü gösteren hiçbir şey yoktur. Fakat kendi sözleri (*Fr.* 38, 36) düşünce ve duyu algısını birbirinden ayırdığını ve sonuncusunun izafi karakterini kabul ettiğini göstermektedir. Her şey hakkında tam bir sarahate (τὸ σαφές) erişmeyi amaçlamaz, fakat "gerçeği andıran" görüşlere ulaşmakla yetinir. Ancak akılla ve kişisel kanaatlerle desteklenen inancın dışında kesin bilgi yoktur (*Fr.* 34, 35).

Bu ihtiyatla Ksenophanes dünya ve insan hakkındaki görüşünü büyük kesinlikle ileri sürer. Bununla beraber dünya tasavvuru oldukça ilkeldir. Ancak tıpkı ondan önceki Anaksimenes gibi Iris'i mitik karakterinden soyup, gökkuşağının ve Dioskouroi'ye izafe edilen yaygın bir inanç niteliğindeki St. Elmo ateşinin doğal bir izahını yapmıştır. Bununla birlikte yıldızları geceleyin tıpkı kor ateşler gibi parlayan, gündüzleyin kaybolan alev alev yanan bulutlar olarak tasavvur etmiştir. Yeryüzü aşağıya doğru sınırsızca uzanmıştır. Fosiller üzerindeki gözlemine istinaden başlangıçta yeryüzünün su ile kaplı olduğunu ve canlı varlıkların toprak ve sudan teşekkül etmiş olan balçıktan yaratıldığını düşünmüştür.* Denizi yalnızca her taraftaki suyun değil, rüzgârların da kaynağı olarak kabul etmiştir.

Ksenophanes bir antropolog olarak daha büyük bir öneme sahiptir. İnsanlığın gelişmesinde zihni bir ilerleme fikrinin üzerinde durmuş, yaygın kanaatler uygarlığın –tarım, şarabın işlenmesi, ateşin bulunması ve kullanılması ve sair buluşlar gibi– en önemli başarılarını iyiliksever tanrıların lütufları olarak görürken, ilk defa o bunları insanın kişisel yaratımları olarak kabul etmiştir. Bununla beraber en büyük fikri keşfini dine yakla-

* Muhtemelen bu noktada Anaksimandros'tan etkilenmiştir, bkz. s. 58.

şımında göstermiştir. Burda da insanın eserini görmüş, dinin çeşitli formlarının muhtelif halkların özelliklerince belirlendiğini düşünmüştür. "Tanrılarında açığa çıkan insanın kendisidir" şeklindeki kanaatini dile getirmiş ve daha sonra onu örneklerle açıklamıştır. En büyük başarısı ateizme sürüklenmeden Tanrı tasavvurunu insani kusurların son kalıntılarından da arındırması ve böylelikle daha derin bir Tanrı fikrinin yolunu temizlemekle kalmayıp, aynı zamanda içinden her türlü hurafenin (sözgelimi kehanet gibi) uzaklaştırıldığı, esasını manevi düşüncenin ve ahlaki davranışın oluşturduğu dindarlığın da hazırlayıcılığını yapmıştır. Temelini dünyanın birliği fikri ve Tanrı ve Tabiat'ın birbirinden ayrılmazlığı düsturunun teşkil ettiği bu din felsefesi Ksenophanes'in önde gelen üstünlüğü olarak kalmaktadır. En azından geleneğin anlamamıza imkân tanıdığı kadarıyla düşüncelerinin sistematik gelişimi bakımından teferruata sahip değiliz. Bununla beraber, batıl inançların boyunduruğundan kurtulmuş bir akılcılık anlamında bu ileri düşünceli insan, ilk defa dünyada içkin olan tanrısallıkla değişmez Varlık'ı özdeşleştiren ve duyu algısının güvenilmezliğine karşı düşünceye öncelik veren bu filozof geniş ufkuyla, şüphe götürmez biçimde Grek felsefesindeki yeni bir eğilimin kurucusu olarak görünmektedir.

HERAKLEİTOS

Elea felsefesinin daha sonraki gelişmesi, özellikle Parmenides'in metafiziği, sadece Ksenophanes'in fikirlerinin bir devamı olarak değil, Herakleitos'un temel fikirlerine bir tepki olarak kavranması halinde tamamıyla anlaşılır hale gelir.

Herakleitos (İÖ 544-484 c.) Milet'in Persler tarafından yerle bir edilmesinden sonra Küçük Asya'nın en görkemli şehri olan ve Doğu ve Grek kültürünün karışımının abidevi sembolü mahiyetindeki dünyaca ünlü bir Artemis tapınağını barındıran Ephesos'ta (Efes) doğmuştur. Nesillerdir Elefsis Demeter'ine resmi kurban rahipliği görevini sürdüren köklü ve soylu bir ailenin üyesiydi. Kamusal hayata yönelik tavrı bu ailenin gelenekleriyle uyum içerisindeydi. Soylu doğuşuyla, doğduğu şehri uzun süredir baskısı altında tutmakta olan tiranlığın da, etkinliklerin-

den Artemis Tapınağı'nın yalnızlığına çekilecek kadar nefret ettiği demokrasinin de düşmanıydı. İnsanların faaliyetlerine ve kanaatlerine ancak küçümseme ve istikrahla bakabilen ciddi ve olgun zihniyle, döneminin en fazla hayranlık uyandıran bilgelerinde aradığı tatmini bulamayıp, bağımsız bir araştırma çizgisini (ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν *Fr.* 101; εἷς ἐμοί μυριοι, ἐάν ἄριστος η *Fr.* 49) takip etmiştir. Ulaştığı sonuçları teferruatlı izahlara girişmeksizin kapalı, mecazi ve çoğu kez kehanetvâri aforizmalarla* (başlığı bilinmeyen) eserinde açıklamıştır. Bu anlatım tarzı ona ilk izlerine Livius'ta rastladığımız (krş. XXIII, 39) "Karanlık" lakabını kazandırmıştır. Bu tarzın ele aldığı konunun ağırlığıyla uyum içinde olduğunu ve kavramlardan ziyade sezgiyle çalışan ve çokluğun sentezinden ziyade tahliline dönük olan zihninin gerçek resmini tam olarak aksettirdiğini düşünüyordu. Öyküde anlatılana göre Sokrates bu yöntemi Euripides'e şu sözcüklerle tasvir etmiştir: "Anladıklarım soylu şeyler; anlamadıklarımın da öyle olduğunu sanıyorum; fakat tamamını anlamak için Deloslu bir dalgıç olmak gerekir."

Ksenophanes gibi Herakleitos da doğa gözleminden yola çıkmış ve doğayı yekpare bir bütün olarak kavramıştır; bu hüviyetiyle o ne varolmuştur, ne de yok olacaktır. Ksenophanes Bütün-Bir'de dünyanın esasını bulmuştu; benzer şekilde Herakleitos da onda spiritüel bir ilkeyi–logos'u görmüştür. Fakat bu dünya-ilkesini belirli bir maddi dayanak (substratum), ateş, ile yakından bağlantılı olarak düşünmesi nedeniyle, konumca Elealılardan ziyade eski İonyalı filozoflara daha yakın kalmıştır; Ksenophanes'in Tanrısı temelleri sükûnet ve değişmezlik olan görkemli tahtına kurulmuşken, Herakleitos üzerinde bu kadar güçlü bir etki uyandırmış olan şeylerin fasılasız değişimi ve her türlü tikel şeylerin kararsızlığı bunda genel bir evren ilkesini görmesine neden olmuş ve dünyayı ancak sürekli bir de-

* Herakleitos'un bu aforistik tarzı tam kesin değildir. Hatta περί τοῦ παντός, πολιτικός ve θεολογικός şeklinde üçlü ayrım bile, doğal olarak, Herakleitos'a izafe edilemez, bununla beraber bu sadece en ünlü deyişlerinin elimize ulaştığı belirli bir düzen ve bağlantılı bir serimlemeye işaret eder gibidir. Başlangıç (*Fr.* 1) ve Aristoteles'in suskunluğu (Reth. III, 5p. 1407b.ıff.) bunu götermektedir, çünkü böylesi bir emsalsiz felsefi yazı formunu zikretmezlik edemezdi. [Aynı doğrultuda bkz. Burnet, *a.g.e.*, s. 131, § 64 ve dipnot n. 5 (Çev. n.)]

ğişimin hükmü altındaki, her daim yeni değişikliklere maruz bir şey olarak tasarlayabilmiştir. Her şey akar ve hiçbir şey kalıcı değildir; aynı nehre iki kere girilmez (*Fr.* 91, krş. 12);* biziz ve biz değiliz (*Fr.* 49a); her şey bir başka şeye kalboluyor ve böylelikle farklı biçimlere bürünmüş ve çok çeşitli durumlardan geçen bir şey olarak görülüyor: Her şeyden Bir, Bir'den her şey hasıl olmuştur (*Fr.*10). "Tanrı gündüz ve gece, yaz ve kış, savaş ve barış, tokluk ve açlıktır" (*Fr.* 67). Herakleitos'a göre her şeyin esası ateştir: "Herkes için aynı olan bu dünya ne tanrıların ne de insanların eseridir, fakat o olmuş, olan ve olacak olan ölümsüz, canlı bir ateştir; belirli ölçülere göre parlayıp, belirli ölçülere sönen ateş" (*Fr.* 30). Bu hipotezin nedeni son tahlilde ateşin filozofa en az istikrarlı olan ve başka şeylerde de ona hemen hiç tahammül edemeyen töz olarak görünmesinde yer alır. O nedenledir ki, onun ateşten anladığı ne kor, ne de alevdir, genel olarak sıcaklıktır ve bu sebepten dolayı da onu yükselen buhar (ἀναθυμίασις) veya nefes (ψυχή) olarak adlandırır. Nesneler ateşten kendi tözlerine dönüşümle tekamül ederler ve aksi süreçle ona gerisin geri dönerler: "Her şey, tıpkı emtia karşılığında altın, altın karşılığında emtianın değişmesi gibi, ateşle ve ateş de her şeyle değişmektedir" (*Fr.* 90). Fakat bu değişim süreci asla sükûnete ermediğinden hiçbir kalıcı form da söz konusu olamaz, tersine her şey sürekli olarak bir durumdan karşıtına geçiş sürecindedir ve kendisinde her zaman aralarında asılı imiş gibi durduğu zıtları ihtiva eder. "Mücadele" (ἔρις) dünyanın adaletidir (δίκη) ve herkesin karşı karşıya olduğu Savaş (πόλεμος) her şeyin babası ve hükümranıdır.** Kendisiyle savaşta olan birleşecek (ἀντίξουν συμφέρον *Fr.* 8), parçalanıp dağılmış olan tekrar bir araya gelecektir (*Fr.* 51) (krş. Byw. *Fr.* 45; Platon, *Soph.* 242E). Tıpkı [U biçimindeki gövdeye teller gerilerek yapılan müzik aleti] lir ve yaydaki gibi karşıt gerilimlerin bir birliğidir (παλίντροπος [αλ παλίντονος] ἁρμονίη ικωσπερ λύρης καί τόξου *Fr.* 51, krş. Byw. *Fr.* 56).

* πάντα ... ρειν ειναι δε παγιως οὐθέν Arist. *De cœlo* III, 1 298b 30. τὰ ὄντα εἶναι τε πάντα καί μένειν οὐδέν... πάντα χωρει καί οὐδέν μένει Platon, *Kratl.* 401D. 402A.

** *Fr.* 80, 53.

Herakleitos Homeros'u uyumsuzluğu eleştirdiğinden ötürü kıyasıya tenkit eder. Fakat aynı ölçüde, doğanın gizli uyumunun her zaman karşıtların uyumunu restore ettiğini, tanrısal yasa, Hoşlanma (*Fr.* 94), kader, bilgelik (γνωμη), evrensel akıl (λόγος), Zeus ya da Tanrı'nın her şeye hâkim olduğunu, temel özün değişmez yasalara göre her şeye inkilap ettiğini ve bunlardan tekrar geri döndüğünü vurgular.

Dönüşümüyle asli cevher üç temel formdan geçer; ateşten su, sudan toprak haline gelir ve ters yönde topraktan suya, sudan ateşe doğru değişir.* İlki aşağıya giden yoldur, sonuncusu yukarı. Aynı güçlerin her iki yönde de etkin olması "Yukarı ve aşağı yol bir ve aynıdır" cümlesiyle gösterilmektedir. Her şey sürekli olarak bu değişim sürecine maruzdur: Fakat bir taraftan kaybedip, diğer taraftan aynı miktarda belli bir tözü kabul ettikleri sürece aynı kaldıkları izlenimini uyandırırlar. Bu değişimin önemli bir misali Herakleitos'un özdeyişsel bir anlatımıyla verilir: Güneş her gün yenilenir, güneş gemisinde toplanan ateş her akşam yok olur ve gece boyunca denizden yükselen buharlardan yenisi teşekkül eder. Filozof aynı bakış açısını (Anaksimandros ve Anaksimenes'le birlikte) evrene de uygular: Dünyanın ilk, asli ateşten ortaya çıkması gibi, dünya yılı da yolunu tamamladığında büyük bir yangınla ona geri dönecektir ve değişmez bir zamandan sonra yenisi teşekkül edecektir, öyle ki dünya, bölünmüş varlık durumu ("χρημοσύνη") ile asli ateşte her şeyin birliği ("κόρος", *Fr.* 65) arasında sonsuz bir dönemsel değişim içine mahpustur. Herakleitos'un bu öğretileri savunduğunu yadsımak üzere çeşitli tezler ileri sürülmüşse de, bu görüş sadece Aristoteles'ten bu yana eskilerin herkesçe kabul gören tanıklığıyla değil, Herakleitos'un kendi sözleriyle de çelişmektedir ve Platon *Soph.*, 242D'de de bir dayanak bulması mümkün değildir.

İnsanların ruhu tanrısal ateşin bir parçasıdır, bu ateş ne kadar safsa ruh da o kadar mükemmeldir. "Kendisinde hiçbir çiğlik barındırmayan ruh en bilge ve en iyi olanıdır" (*Fr.* 118). An-

* *Fr.* 31 ve 36 Herakleitos'un havayı zikretmediğini göstermektedir, diğer taraftan dahil edildiği *Fr.* 76'da dört unsur teorisini akla getirmektedir ve Stoik tesire bağlanabilir.

cak Ruh-ateş de benzer şekilde sürekli dönüşüme maruz olduğundan kendisini duyular ve nefes vasıtasıyla dışımızdaki ateş ve havadan yenilemelidir. Ruh bedeni terk ettiğinde yok olmaz fakat geldiği yere, dünya ateşine geri döner. Bununla beraber Herakleitos'un fiziği kişisel ölümsüzlüğe kapı aralamaz, dolayısıyla gizemlerin dilinden ödünç aldığı hayat ve ölümle ilgili sembolik ifadelere aldanmamamız gerekir. Diğer taraftan bireysel varoluşun değişkenliği ortasında kalıcı olarak yalnızca genel yasayı kabul eden filozof, evrensele dönük aklın kavrayışına büyük bir önem ve değer atfedip, cahilin gözlerini ve kulaklarını kötü tanıklık olarak olarak ilan ederken şu ilkeyi pratik davranış kuralı olarak formüle eder: "İnsanların bütün kanunları tek bir tanrısal kanundan beslenir" (*Fr.* 114) ve bütün bu hususlarda kendi kendisiyle tamamıyla tutarlıdır; bu tanrısal yasaya itaat etmeliyiz ve büyük yangından (confligration) ziyade hadsizliği, taşkınlığı dizginlemeliyiz (*Fr.* 43). Dünyanın tanrısal düzenine güvenmekten Herakleitos'un en yüksek iyi olarak ilan ettiği [mutluluk yahut tatmin şeklinde karşılanabilecek] εὐαρέστησις hâsıl olur. Bir insanın mutluluğunun kendisine bağlı olduğuna kanidir: ηθος ἀνθρωπω δαίμων (*Fr.* 119).* Toplumun refahı hukuka riayetkârlığına bağlıdır. İnsanlar hukukları için, surları için savaştıkları gibi savaşmalıdır (*Fr.* 44). Fakat aristokrat filozof bir insanın iradesinin aynı zamanda bir yasa olabileceği görüşündedir (*Fr.* 33 krş. 49) ve dostu Hermoduros'u sürgün eden demokrasiye de en acı eleştirisini yöneltir (*Fr.* 121). Aynı tavizsiz bağımsızlık ruhuyla, halkın dini görüşlerine ve âdetlerine de muhaliftir; acı sözlerle sadece Dionysosçu orjileri değil, aynı zamanda popüler dinin putperestliğini ve kanlı kurbanlarını da eleştirir. Çünkü düşünürümüz dinin sembolik karakterini farkeden ilk filozoftur ve bu onun yaygın kültlerde (*Fr.* 15) dilin bazı durumlarda gösterdiğine benzer biçimde bir anlam bulmasını sağlamıştır. Son olarak Herakleitos tıpkı Ksenophanes gibi insan bilgisinin sınırının şuurundaydı: Beşeri fikirlerin izafiliğinin kesinlikle farkındaydı (*Fr.* 61, 82, 83), hatta

* "Mizaç insan için daimondur" şeklinde ifade edilebilecek bu deyişin, Goethe'nin ünlü şiirinin, "*Höchstes Glück der Erdenkinder/Sei nur die Persönlichkeit*" büyük esin kaynağı olduğunu belirtmek gerekir. (Çev. n.)

sadece insanların dünyasında geçerliği bulunan çelişkileri tıpkı diğer şeyler gibi Mutlak dünya-harmoniasında* veya Tanrı'da çözülen ahlaki değerleri de bundan hariç tutmuyordu (*Fr.* 102).

Herakleitos Pre-Sokratik filozofların en derin ve en güçlü olanıdır. Ksenophanes'inkine kıyasla panteizmi daha keskin, daha açık ve daha katidir. Ksenophanes'te tanrının evren karşısındaki konumu ayrıntıları bakımından belirsizdir; Herakleitos'ta ise doğayı, tarihi, dini, yasayı ve ahlakı kendisinden yaratan içkin bir ruh formuna bürünür. Bu panteizmin üç temel fikri birlik, ezeli-ebedi değişim ve dünya nizamının kanunlarının karşı konulamazlığıdır.

PARMENİDES

Soylu ve zengin bir aileden gelen Elealı Parmenides (İÖ 540-470 c.)** Herakleitos'un en belirgin antitezidir. Doğduğu şehre harikulade bir anayasa armağan etmiş olmakla birlikte, büyük saygı duyduğu ve ölümünden sonra da hatırasını taziz ettiği Pythagorasçı Ameinias tarafından etkin bir siyasi hayatı filozofça inzivaya değişmeye ikna edilmiştir. Onda, ayın güneş tarafından aydınlatıldığı, sabah ve akşam yıldızının aynı olduğu, keza, kuşku götürmez biçimde, yeryüzünün küre biçiminde*** olduğu gibi bazı astronomik bilgilere rastlıyorsak bunu onun Pythagorasçılarla ilişkilerine borçluyuz. Daha sonra Ksenophanes'e bağlanmış ve tıpkı onun gibi öğretilerini bir şiirde açıklamıştır. Şiir, şairin kendisine yalın hakikati ve insanların aldatıcı inançlarını gösteren "Tanrıça"ya yaptığı bir araba yolculuğuyla başlar. Buna uygun olarak şiir, ilki hakikati (ἀλήθεια) ikincisi yanılsamayı (δόξα) anlatan iki

* ***Harmonia:*** Uyum... Antik Yunan felsefesinin temel kavramlarından biridir. Yunanlar evreni harmonia olarak görmüşlerdi. Ahlakta ölçü, sanatta biçim, doğada oran, dinde düzenleyici güç olarak beliren harmonia evrenin temel yasasıdır... (Ed. n.)

** Parmenides'in ölüm yılını bilmemekle birlikte Platon'un gösterdiği (*Parm.* 127A, *Theait.* 183E *Soph.* 217C) gibi olması, yani geç yaşlarında Atina'da Sokrates'le karşılaşması pek mümkün görünmemektedir.

*** Krş. s. 62. Bu hiç şüphesiz Theophrastos'un στρογγύλη (yuvarlak, eğimli) ifadesinin σφαιροειδής olarak anlaşılması, dolayısıyla bir yanlış anlama nedeniyle olabilir. Parmenides'in Pythagorasçıların en mükemmel cisim olarak gördükleri bir küreyle (*Fr.* 8, 43) yeryüzünü değil fakat Varlık'ı (varolan) mukayese etmesini açıklamayı çok daha kolaylaştıran bir hata.

bölüme ayrılır. Teorilerini halka açıklamaya zorlayan Herakleitos'un yazılarıdır ve *Fr.* 6. 8f'de* keskin saldırının özellikle yöneldiği hedef Herakleitos'tur. Parmenides'in başlangıç noktası Varolmayan'a karşıt olarak Varolan-Varlık fikridir. Varlıktan anladığı saf soyut varlık kavramı değil, başka özelliklerinden ziyade "dolu"luğu, yer kaplayıcılığıyla kütledir: Varolmayan boş uzaydır.** (Bu, Pythagoras doktrininin bir parçasıydı.) "Yalnızca Varlık vardır, Varolmayan yoktur ve o nedenle düşünülemez" (*Fr.* 4, 6f). Varlığın mahiyeti üzerine tüm dogmalarının kaynağı bu temel fikirdir. Varlığın bir başlangıcı olamayacağı gibi, sonunun gelmesi de düşünülemez; çünkü o hiçbir surette Varolmayan'dan yaratılmamıştır ya da Varolmayan'a indirgenemez; o hiçbir surette ve asla olmayacaktır, fakat şimdi vardır, süreklidir ve bölünmemiştir (νυν ἐστιν ὁμοῦ πάρ ἐν ξυνεχές *Fr.* 8. 5f). Her yerde aynı olduğundan dolayı bölünmez ve bölünebileceği hiçbir şey yoktur. Hareketsizdir ve değişmezdir, her yerde kendisine özdeştir, merkezle her köşesini eşit uzaklığın buluşturduğu yuvarlak bir küreyle mukayese edilebilir. Düşünce Varlık'tan farklı değildir, çünkü Varlık'tan başka bir şeyin değil, bizzat onun düşüncesidir (*Fr.* 8. 34ff). Doğru olan yegâne kavrayış bize her şeyde değişmiyen Varlığı, yani aklı (λόγος) gösteren kavrayıştır; diğer taraftan varoluşu, yokoluşu ve değişimi, şeylerin çokluğunu ve çeşitliliğini, yani Varolmayan'ın bir varlığını taşıyan duyular her türlü hatanın kaynağıdır.

Bununla beraber, Parmenides şiirinin ikinci bölümünde dünyanın sıradan insanın bakış açısından nasıl izah edilmesi gerektiğini göstermeye çalışmıştır. Haddi zatında varolan tek şey Varlıktır: İnsanların görüşü Varolmayanı onun yanına yerleştirir ve her şeyi, biri Varlığa, diğeri Varolmayana karşılık gelen iki unsurdan, ışık ve ateş (φλογός αἰθέριον πύρ) ve gece, karanlık, ağır ve soğuk –ki Parmenides aynı zamanda dünya olarak adlandırır– müteşekkil olarak düşünür. Bunlardan ilkini, Theophrastos'a göre, faal-etkin, sonuncusunu pasif ilke olarak tarif eder, fakat bunlara tamamlayıcı olarak her şeye hâkim olan mis-

* Krş. Herakl., *Fr.* 49a. 51.

** Onların ἄπειρον diye adlandırdığı (bkz. s. 65). krş. Platon, *Theait.* 180. E.

tik Tanrıça formunu ilave eder. Kozmosun yaratılışının ve tertibinin bu tür varsayımlara bağlı olarak nasıl izah edileceğini göstermeye çalışır. Bununla beraber tetkiklerinde Hesiodos'tan dönemine kadarki diğer düşünürlerin teorilerini ihtiva eden bu kitaplardan çok azı elimize ulaşmıştır. Evrenin yapısını, küresel bir yeryüzü ve kısmen karanlık, kısmen aydınlık, kısmen bu ikisinin karışımı mahiyetindeki çeşitli kürelerden ibaret olarak tasvir etmiştir. Bu küreler arzın etrafında kümelenmiş ve sabit gök kubbesiyle çevrelenmiştir.

Anaksimandros ve Ksenophanes gibi o da, insanın balçıktan meydana geldiğine inanıyordu. Fikirleri bedenlerinin maddi yapılarıyla uyum içindedir, iki unsurdan her biri kendisine yakın olanı tanır. Fikirlerin karakteri bu ikisinden baskın olana bağlıdır; dolayısıyla Sıcaklık (Varlık) hâkim olduğunda daha büyük hakikate sahiptirler. Diğer tanrılara gelince, Parmenides'in onları, tıpkı Rhegiumlu Thagenes'in Homeros'u Ksenophanes'in saldırılarına karşı savunurken yaptığı gibi, alegorik tarzda yorumladığı söylenir; Apollon güneş, Hera hava ve Zeus sıcaklıktır.

Herakleitos ve Parmenides, her ikisi de duyuların verilerine güvenmeyip, onu düşünceyle fakat tam karşıt yollardan doğrulamaya çalışmışlardır. İlkine göre duyular kalıcı bir varlıkla ilgili esaslı bir yanılsamaya yol açarlar ve Herakleitos her daim değişim halinde olan ateş tözünü onun arkasındaki gerçeklik olarak görmüştür. Buna karşılık Parmenides görünüşteki oluş ve bozuluşta duyuların yanılsamasını görmüş ve onun arkasındaki değişmez varlığı fark etmiştir. Bu karşıtlık arkaik düşüncelerine karşılık gelen dil felsefesinde de temsil edilir. Herakleitos'a göre şeylerin nitelenmesi olarak sözcükler onların doğalarını ifade eder ve dolayısıyla doğal bir zorunlulukturlar (φύσει); halbuki Parmenides için bunlar gelişigüzel isimlerdir (ὀνόματα) ve dolayısıyla uzlaşımsaldırlar. Her ikisi de sözcükleri Kelam, Logos ile, düşünce, varlık ve söz birliğiyle karşılaştırırlar. Metafizikçi Parmenides'ten saf bir mantıkçı yapmak boş ve beyhude bir girişim olmakla birlikte, Elealı yine de büyük bir hevesle Herakleitos doktrinlerindeki zayıf noktalara –evrensel ateşin neden başka biçimlere dönüştüğünü açıklayabilecek bir temel eksikliğe– atılır. Kendisi buna sebep bulamamıştı, aslına bakılırsa

bunu imkânsız olarak görüyordu. Dolayısıyla Ksenophanes'le birlikte varlığın tamamen değişmezliği ve dahası Orphik-Pythagorik çevrelerde geçerli olan etik anlamdaki yadsımaya karşılık gelen duyu dünyasının mantıki reddi sonucuna varmıştır. Parmenides'in varlık hakkındaki katı boş kavramı algı ve tecrübeyi bütünüyle inkâr eden salt mantıksal bir inşanın özelliklerini gösterir. Platon ve Aristoteles'in Elealıları "evrenin akışını kesintiye uğratanlar" (στασιῶται τοῦ ὅλου) ve "doğal olmayan bilimciler" (ἀφύσικοι) olarak adlandırmaları mesnetsiz değildi.* Bununla beraber Parmenides'in felsefesi gelecek kuşaklar için büyük önemi haizdir. Parmenides ve Herakleitos'un vazettikleri şekliyle, varlık ve oluşa ilişkin temel metafizik karşıtlık, Parmenides'le birlikte hepsi de temel cevherlerini mutlak bir oluş ve bozuluştan arındırmış, fakat Herakleitos'la uyum içinde nispi bir değişebilirliği, bu tözlerin tikel varlıklarda bir birleşmesini ve ayrılmasını kabul etmiş olan beşinci yüzyılın, yani Empedokles, Anaksagoras ve Atomcuların uzlaşmacı sistemlerine yol açmıştır.

Bundan başka bu ifrat derecede tekçi (monist) düşünür, insan zihninin biri aleyhine diğerine üstünlük atfedilen iki karşıt organa bu şekilde keskin ayrımıyla, ancak düşünceyle kavranan soyut bir varlık uğruna duyu dünyasının anlamsız reddiyle en mükemmel anlatımını Platon'un idealar teorisinde bulan metafizik düalizmin yolunu hazırlamıştır.

ZENON VE MELİSSOS

Zenon ve Melissos Elea filozoflarının üçüncü neslini temsil ettiler. Bir tirana karşı mücadeledeki kahramanca sonu ile ünlenmiş olan Elealı Zenon, Parmenides'in gözde öğrencisiydi ve üstadından Platon'a göre (*Parm.* 127 B) yirmi beş, Apollodoros'a göre kırk yaş daha gençti. Gençlik dönemine ait, düzyazıyla kaleme alınmış bir eserinde Aristoteles'e (Diog.'a göre VIII, 57; XI, 25) kendisi için diyalektiğin mucidi dedirtecek bir keskinlikle mutat dünya kavrayışını çürütmek suretiyle dolaylı yoldan Parmenides'in öğretilerini savunmuştur. Pek iyi bilinegeldiği üzere

* *Theait.* 181 A, Sext. Emp.'da Aristoteles, *Adv. math.* X, 46.

delilleri kısmen şeylerin çokluğu varsayımına, kısmen de harekete yönelmiştir. Çokluğa itirazları şunlardır: (1) Olan çok olsaydı, onun hem sonsuz olarak küçük, hem de sonsuz olarak büyük olması gerekecekti; teşekkül ettiği birimlerin bölünmez ve dolayısıyla ağırlığı olmaması gerektiğinden ilk varsayım; parçalarının her birinin önünde kendisinden kopan bir başkasının olması ve onun da benzer şekilde bir başkasına sahip olması gerektiğinden ikinci varsayım imkânsızdır vs. (2) Aynı şekilde onun sayıca hem sınırlı, hem de sınırsız olması gerektiğinden; sınırlıdır, çünkü olduğundan daha fazla şey olamaz; sınırsızdır, çünkü çok olmak için şeylerin her bir parçası aralarında bir üçüncüye sahip olmalıdır ve aynı şekilde bu bir ve bu ikinin her biri arasında ve aynı şekilde *ad infinitum*. (3) Şayet her şey bir mekânda ise, onun kendisi de aynı mekân olmalıdır ve aynı zamanda bu mekânın da mekânı. (4) Nihayet son bir kestirimin daha zikredilmesi gerekir: Eğer bir ölçek darı saçıldığında ses yapıyorsa, her bir darı tanesi ve bir tanenin her bir parçası da bir ses yapmalıdır.* Harekete karşı ileri sürülmüş dört delil daha da ünlü ve önemlidir (Arist. Phys.VI, 9 ve yorumcuları). Belli bir mesafeyi katetmek için bir cismin önce bunun yarısını ve bundan önce bu yarının yarısını vd.nı geçmesi gerekecektir; bu demektir ki, sınırlı bir zamanda sınırsız sayıda mekânı geçmesi gerekecektir. Dolayısıyla hareket bir başlangıç yapamayacaktır. (1) Aynı tezin (Akhilleus paradoksu diye bilinen) bir başka uygulaması: Akhilleus'un ondan önce yola çıkmış olan kaplumbağaya yetişmesi asla mümkün değildir; çünkü o A noktasına ulaştığında kaplumbağa B noktasını geçmiş olacaktır ve o B noktasına vardığında kaplumbağa C noktasına ulaşacak ve bu böyle devam edecektir, dolayısıyla hareketin bir sona ulaşması asla mümkün değildir. (2) Uçan ok hareket etmez, çünkü her an bir ve aynı mekândadır; o nedenle uçuşunun her anında ve dolayısıyla bütün zaman boyunca hareketsizdir. (3) Eşit uzaklıklar aynı zamanda ve eşit hızla geçilmelidir. Fakat hareket eden bir cisim bir ikinci tarafından, bu, hareketsiz durumda olanınkine kı-

* Üç ve dördüncü deliller belki doğrudan doğruya çokluk teorisinin çürütülmesiyle ilgili değildi, fakat ilki (Pythagorasçı veya Atomcu) boş bir mekân farazi-yesine, sonuncusu ise duyu algılarımızın güvenilirliğine karşı yöneltilmiştir.

yasla ters istikamette aynı hızla gidiyorken iki kat süratle geçilir. Dolayısıyla hareket yasaları olgularla çelişir. Daha sonra bu deliller Kuşkucu (Septik) bir tarzda kullanıldı. Zenon sadece Parmenides'in önermelerini desteklemeyi arzu ediyordu, fakat bu amaç için takip ettiği yöntemle yalnızca diyalektiğin gelişmesine değil mekân, zaman ve hareket fikirlerinde mündemiç problemlerin ele alınmasına da etkisi tahmin edilemeyecek kadar uzun sürecek bir dürtü kazandırmıştır. İleri sürdüğü delillerin çıkmazları ve özellikle esaslı hata, sınırsız bölünürlükle mekân ve zamanın sınırsız bölünebilirliğinin karıştırılmasına hiç şüphesiz kendisi de dikkat etmemiştir.

Samoslu Melissos, İÖ 441'de filo komutanı olarak Atina'nın donanmasını yenmiş olan aynı kişi, π. φύ σεως veya π. τοῦ ιντος isimli eserinde, öyle görünüyor ki, başkalarıyla birlikte Empedokles ve Leukippos'a karşı savunduğu Varlık hakkındaki [manzum] Parmenides doktrinini [mensur olarak] açıklamıştır. Parmenides'inkiyle aynı argümanlarla varlığın başsız sonsuzluğunu, yokolmazlığını ispatlamaya çalışmış, fakat ondan ayrılarak, aynı zamanda mekânsal olarak da başlangıçsız ya da sonsuz, bir başka ifadeyle sınırsız olması gerektiği şeklinde, kabulü mümkün olmayan bir sonuca ulaşmıştır. Boş mekânı yadsıyarak görüşünü daha da pekiştirmeye çalışmıştır. Parmenides'in varlığın birliği ve bölünmezliği doktrinine karşı sadakati sarsılmaz olduğundan, bunun için aynı zamanda şeylerin çokluğu varsayımına karşı bir argüman geliştirmiştir. Parmenides'le birlikte, her değişim varolanın bozulması ve bir yenisinin teşekkülü anlamına geldiğinden, şeylerin teşekkülünde ve onların parçalarının tertibindeki her türlü hareketi ve her değişimi inkâr cihetine gitmiştir; bunun bir sonucu olarak da nesnelerin bölünümü ve karışımına itiraz etmiştir. Mekân ve harekete karşı geliştirdiği argümanda yine boş mekânın –ki onsuz ne hareket, ne yoğunlaşma, ne seyrelme mümkündür– tasavvur edilemezliğini kullanmıştır. Parmenides gibi o da sonunda, duyuların verilerini reddetmiştir. Bunun temellendirmesini, şeylerin çoğu kez önceki görünüşlerini kaybederek değişir göründükleri ve eğer gerçekte yapıları ilk göründükleri gibi kalmalarına imkân verecek şekilde oluşmuş olsaydı bunun onların varoluşlarıyla bağdaş-

mayacağı itirazını ileri sürerek yapmıştır. Ve elbette öğretisi bir bütün olarak göz önünde bulundurulduğunda, tanrılar söz konusu olduğunda her türlü bilgiyi reddetmesi ve, aşağı yukarı çağdaşı olan Pythagoras'la birlikte, bunun imkânsız olduğunu ilan etmesi şaşkınlıkla karşılanacak bir şey değildir.

Elea felsefesinin gelişmesinde eleştirel düşünce eğilimiyle ve teolojik ilgileriyle Ksenophanes Parmenides'in öncüsü olarak görünür. Parmenides okulun derinlikli fakat merkezi mahiyetteki katı dogmalarını formüle etti. Zenon ve Melissos onun savunucusu ve yayıcılarıydı; yeni diyalektik sanatlarıyla okulun hasımlarının saldırılarına karşı savunmasını üstlenmekle birlikte, salt polemikten ibaret bir tartışmanın tuzağına düşme tehlikesinden kurtulamayarak, istemedikleri halde, sonunda Platon ve Aristoteles mantığıyla aşılacak olan Sofistlerin şüpheciliğine giden yolu hazırlamışlardır.

BEŞİNCİ YÜZYILIN UZLAŞMACI SİSTEMLERİ VE PRE-SOKRATİK FELSEFENİN SON TEMSİLCİLERİ

EMPEDOKLES

Entelektüalizm ve mistisizmin Pythagorasçılıkta karşılaştığımızdan daha yakın bir müttefikine Agrigentumlu [Sicilya'da Akragas] Empedokles'in (İÖ 495-435 c.), kökeni bu kasabada bulunan düalistik eğilimi sürdürmüş olan felsefesinde rastlıyoruz. Seçkin bir aileden geliyordu ve aynı ismi taşıyan büyükbabası at yarışlarında Olimpik bir başarı elde etmişti. Kuruluşundan kısa bir zaman sonra Panhelenik Thurioi kolonisini İÖ 444-443'te ziyaret etmiştir. Doğduğu şehrin kamusal hayatına büyük bir şevk ve hevesle katılmış, öyle ki, sonunda kendisine kral tacı sunulmuş, fakat o reddetmiştir. Fakat gariptir, sonunda sürgüne zorlanmış, yurdundan uzakta Peleponnessos'ta ölmüştür. Empedokles'in kişiliği Faust'unkine büyük benzerlik arz etmektedir ve karakterindeki bilimsel araştırma tutkusuyla ondan daha aşağı olmayan tutkulu bir kendini aşma uğraşının terkibini görüp anlamadıkça, onu tam olarak anlamak mümkün değildir. Onunla birlikte sadece doğa bilgisi sorunu değil, doğaya hâkim

olma meselesi de gündeme geldi. Peşinde olduğu şey doğal dünyaya hangi güçlerin hâkim olduğunu keşfetmek ve bunları hemcinslerinin hizmetine sunmaktı. Kendisine pek çok insanüstü özellik atfedilmiş, öğrencisi Gorgias onu "büyü" [ile uğraşırken] görmüştür, o itibarla sihirbazlara veya büyücülere benzediği söylenebilir. Doğum çevrimi itibariyle, doğabilimci, şair ve insanların önderi olarak, tanrıların sükûn içerisindeki dünyasına geri dönüşün mümkün olduğu en son ve en yüksek duruma ulaştığından, kendisinin ulvi bir varlık olduğuna inanıyordu; fakat şimdilik hâlâ ölümlüler arasında ölümsüz bir Tanrı gibi dolaşıyordu (*Fr.* 112, 4, 23, 11) tıpkı onlar gibi yolunu şaşırmış bir avare olsa da (*Fr.* 115, 13). Bir şehirden geçtiğinde binlerce insan etrafına toplanıp, onu takip ediyor ve ona kurtuluş yolunu göstermesi için yalvarıyorlardı (*Fr.* 112). Sahip olduğu doğa bilgisini öğrencisi Pausanias'a sanki yüksek bir vahiymişcesine talim ettirmişti (*Fr.* 5, 112), o nedenle onun için "inanç" (πίστις, *Fr.* 71, 1 114, 3) talep ediyordu. Bu bilgiyi benimsemek ve ondan istifade etmek için insanın saf ve iyi bir zihne sahip olması gerekir (*Fr.* 4, 110). Muhtemelen Pythagorasçıların bir düsturunu takip ederek, doktrinlerini öğrencilerine ancak bir gizlilik yemini (*Fr.* 3) ile aktarıyordu. Bunları, birbirini karşılıklı olarak tekzip etmekten uzak olmaları nedeniyle bir ve aynı zihnin mahsulleri olması gereken ve açık ki yayınlanmalarından sonra üç kitap halinde (tamamı 5000 dize) tam ve eksiksiz bir bütün olarak kabul edildiği anlaşılan iki şiirde (περί φύσεως ve καθαρμοί)* işlemiştir. Bu eserlerin her biri diğerine atıfları ihtiva etmektedir ve fiziğinde diğer eserinde olduğu gibi dünyevi varoluş hakkında aynı kötümser görüşle karşılaşıyoruz. Dolayısıyla her iki şiir de Empedokles'in kendi felsefi sistemi gibi birbirinden ayrılması imkânsız bir bütün teşkil etmektedir; sadece birinde vurgu bakımından öncelik doğaya, diğerinde ruh hakkındaki şeylere ayrılmıştır.

Empedokles'in doğa izahı Herakleitos ve Parmenides arasında, bir başka ifadeyle ebedi değişim ve ezeli değişmezlik arasında bir uzlaşma bulma çabasını temsil eder. Parmenides haklıdır;

* Tabiat Üzerine ve Arınmalar... (Ed. n.)

mutlak bir oluş ve bozuluş diye bir şey yoktur. Fakat Herakleitos da haklıdır; tikel şeyler aktüel olarak sürekli bir değişim süreci içerisindedirler. Meydana geliş ve yokoluş denilen şey gerçekte ölümsüz ve değişmez temel tözlerin karışımı ve ayrılmasıdır (*Fr.* 8, 9).

Bu cevherler birinden diğerine niteliksel olarak farklılaşırlar ve atomlar gibi değil fakat unsurlar gibi (στοιχεῖα) niceliksel olarak bölünebilirdirler. Empedokles bu unsur fikrini formüle eden ilk düşünürdür. Bununla beraber ismin kökeni daha sonraki bir zamana aittir. Empedokles'in kendisi bunları her şeyin "kökler"i (ῥίζωματα) olarak adlandırır. Empedokles dört unsur doktrininin –ateş (πύρ = Ζεύς), hava (αἰθήρ veya ἀήρ = Ἥρη),* su (ὕδωρ = Νήστις) ve toprak (γαῖα = Αιδονεύς)– de yaratıcısıdır. Bu cevherlerin hiçbiri diğerlerine dönüşmez veya yenisini oluşturmak üzere onlarla birleşmez. Unsurların her bir karışımı yalnızca bunların küçük parçalarının mekanik karışımına dayanır. Benzer şekilde bir diğerini meydana getirmek için cisimleri tözsel olarak ayıran her bir tesir birinin küçük parçalarının (ἀπόρροια) diğerinin gözenek veya çatlaklarına uçuşması ve nüfuz etmesi nedeniyledir. Atık-çıkıntı ve gözenekleri birbirine karşılık geldiğinde iki cisim, mıknatıs ve demirin durumunda olduğu gibi, birbirini çeker.

Fakat bu temel tözlerde devinim nasıl meydana gelmektedir? Bu cevher probleminden kaynaklanan yeni bir meseleydi. Herakleitos onu başından itibaren "daima canlı ateş"ine dahil etmişti. Parmenides ise neredeyse bütünüyle reddetmişti. Empedokles şimdi unsurların karışımına ve ayrılmasına yol açan biri birleştirici, diğeri ayırıcı olmak üzere iki hareket ettirici varsaymaktaydı: İlki Sevgi (Φιλότης, keza Ἀφροδίτη, Ἁρμονίη, στόργη), ikincisi Nefret (Νεῖκος, Κότος).** Bununla beraber bu güçler her zaman aynı şekilde işlemezler. Herakleitos'un dün-

* Bir başka eski yoruma göre Hera arz ve Hades hava idi.

** Bu iki güçten Νεῖκος hiç şüphe yok ki Orphik kozmogoniden alınmıştır: Apoll. Rhod., *Arg.* I, 498 (*Fr.* 29 Kern), buna karşılık Empedokles (*Fr.* 17, 25ff) ilk kez Sevgiyi kozmik bir güç olarak düşünenin kendisi olduğu iddiasındadır. Kypris Altın Çağ'da hüküm sürmüştür (*Fr.* 128). Krş. *Fr.* 130, 2 (φιλοφροσύνη).

yasını periyodik olarak asli ateşten çıkarıp sonra tekrar ona daldırması gibi, Empedokles de sonsuz bir değişim sürecinde bu unsurların Sevgi tarafından birleştirildiğini sonra da Nefret tarafından ayrıştırıldığını varsaymıştır. Bu durumların ilkinde dünya bütün tözlerin ve formların tam bir karışımı, tüm Nefret ondan uzaklaştırıldığından sükûn içerisinde bahtiyar bir Tanrı olarak tanımlanan bir küredir. Unsurların bütünüyle birbirinden ayrılması zıt kutuptur. Tikel varlıkların meydana geldiği ve göçüp gittiği dünya durumları bu aşırı uçlar arasında yer alır. Şimdiki dünyanın oluşumuyla, başlangıçta merkezde yer tutan Sevgi, tözlerle Nefret'ten ayrılmış, tözlerin kendisine yavaş yavaş çekildiği bir çember (vortex) oluşturmuştur; bu karışımdan döngüsel hareketle ilk ayrılan æther (*esir*) ya da hava olup, gök kubbeyi oluşturmuştur; bundan sonra konumca hemen havanın altında bulunan ateş; topraktan, su döngüsel hareketle sıkışmış ve sudan hava tekrar (yani daha aşağıdaki atmosferik hava) buharlaşmıştır. Gökler biri alev alev yanan ateş, diğeri ateş parçacıklarının saçıldığı karanlık olmak üzere iki yarımdan oluşur; bunlardan ilki gün, ikincisi gece göğüdür. Pythagorasçılarla birlikte Empedokles güneşi, ayın güneşinkini yaptığı gibi göksel ateşin ışınlarını toplayan ve yansıtan bir ayna olarak tasavvur etmiştir. Yeryüzü ve ay, halihazırdaki konumlarında kendilerini sürdürmelerini, dönme hızına borçludurlar.

Empedokles'e göre bitkiler ve hayvanlar topraktan meydana gelmişlerdir. Fakat nasıl ki, tözlerin birleşmesi ancak yavaş yavaş Sevgi vasıtasıyla olmuşsa, canlı varlıkların meydana gelişinde de, Empedokles daha kusursuz varlıklara doğru tedrici bir ilerleme tasarlamıştır. Başlangıçta topraktan yalnızca tek tek uzuvlar çıkmış, sonra bunlar birbirleriyle karşılaştıklarında devasa biçimler meydana getirmişlerdir; ve şimdiki hayvanlar ve insanlar da, teşekkül ettikleri anda, hiçbir şeye benzemeyen biçimsiz kütleler olup ancak zamanla şimdiki yapılarına kavuşmuşlardır. Empedokles'in organizmaların etkin [kulla...şlı] yapısını ancak hayat için uygun olan şanslı varlıkların ayakta kalabileceği yönündeki bir teoriyle açıklaması kendi başına mümkün görünmediği gibi, Aristoteles tarafından da teyid edilmemektedir. Empedokles'in bütün bu söylediklerinden canlı var-

lıklar hakkında derin bir araştırma yapmış olduğu anlaşılmaktadır. Üremeleri ve gelişmeleri, kemik ve dokularının temel oluşumları, (kısmen deri vasıtasıyla meydana geldiğini varsaydığı) nefes alma ve benzeri diğer fenomenler hakkında kestirimlerde bulunmuştur. Duyuların aktivitesini gözenek-kanallar ve atıkçıkıntılar doktriniyle* açıklamaya çalışmıştır; görme örneğinde göze doğru hareket eden ışık, gözdeki ateş ve su ile karşılanır. Genel bir algılama ilkesi, her bir unsurun bizdeki kendi benzeri tarafından tanınacağını** (arzuyu bizde ona benzer olan, nefreti istikrah hissi duyulan şey uyandırır) ve bundan dolayı düşüncenin mahiyetine bedenin, hususiyle düşüncenin merkezi konumundaki kanın muhteviyatının hâkim olduğunu vazetmiştir. Fakat bu maddeciliğin onu duyuyu, algıyı akla tabi kılmaktan, her ne kadar Parmenides gibi bunları keskin bir zıtlık içerisine yerleştirmemişse de, alıkoymasına izin vermemiştir.

Empedokles bu madde dünyasının üzerinde ikinci ve daha yüksek bir bahtiyar ruhlar (δαιμονες) dünyasının var olduğuna inanıyordu. Bu inancıyla Empedokles profanlaştırmakla suçlandığı (Diog. L.,VIII, 35) Orphik-Pythagorik ruhgöçü doktriniyle hemfikirdir. Bu ruhlar ölümsüzdürler ve kendilerini günahla, yeminli yalancı tanıklıkla, yahut kanlı bir sunuda bulunarak kirletenler kovulmuşlarsa da, bunlar orada; mesut ve tanrısal bir topluluk içerisinde yaşarlar. Kovulmuş ruhlar ise, "etten yabancı gömleklere" bürünerek "30.000 Horæ" bitki, hayvan ve insan bedenleri içinde dolaşmak zorundadırlar (*Fr.* 126). Dolayısıyla bunlar organik bedenlerde yaşarlar ve madde ve ruh dünyasını birbirine bağlayan bağ vazifesini görürler. Fakat dünyevi varoluş bir ceza olduğundan, ruhların yeryüzüne düşüşü, 'bu umutsuzluk yahut çaresizlik durumu', en canlı renklerle betimlenir (*Fr.* 118-124, 139). Düşük hayat formları içinde defne ağacı ve aslan ruh için en iyi sükna yerleridir (*Fr.* 127). En yüksek aşamayı ise rahip, hekim ve prenslerin bedenleri oluşturur (*Fr.*146). Bu öğretinin etli yiyeceklerin ve yerini kurban amacıyla hazırlanan hayvan biçiminde hamurdan yapılma şekillerin aldığı (Diog. L., VIII, 53) kanlı sunuların (*Fr.* 136, 139) yasaklanmasına ka-

* Empedokles bu porlar doktrinini Krotonlu Alkhmaion'dan almış olabilir.

** γαίη μέν γάρ γαῖαν ὀπώπαμεν, vs., *Fr.* 109.

dar gitmesi doğaldı, diğer yandan bakliyat gıdaları ve defne taneleri de yasaklanmıştır (*Fr.* 140). Bu sistem aynı zamanda bir nefret mahsulü olarak gördüğü savaşı da reddetmiş gibidir; en azından Sevgi'nin Tanrıça olduğu altın çağ savaş hakkında en küçük bir şey bilmiyordu (*Fr.* 128). Bunlar ruhların kötülükten (κακότης *Fr.* 114, 145) kurtulmasının şartlarıdır ve diğer ölümsüzlerin kalplerini ve sofralarını tekrar paylaşması ancak bu şekilde mümkündür (*Fr.* 147).

Empedokles'in felsefi sisteminde kelimenin tam anlamında bir düalizmle karşı karşıyayız; bir taraftan ruhlar, diğer taraftan unsurlardan müteşekkil doğa dünyası, bunların her ikisi de organik doğada bir araya gelmiştir. Gerçek hayat madde dünyasının üzerine yükselmiş olan tanrısal varoluştur. Dünyevi varoluş bir cezadır. Fakat her şeye rağmen, Kozmos, araştırmak için zihnin bütün enerjisini sarf etmeye değecek kadar ilgi çekicidir, ancak bunda hiç şüphesiz daha yüksek güçlerin yardımına muhtaçtır, çünkü insanın bilme yetileri sınırlıdır (*Fr.* 2, 132). Empedokles'in ruhun, özellikle insanda, düşünce güçleriyle –ki daha önce ifade edildiği gibi ona göre kanda bulunurlar– ilişkisini nasıl tasavvur ettiği pek açık değildir. Her halükârda ona göre düşünce, tıpkı duyu algısı gibi unsurlardan teşekkül etmiş olan vücudun bir fonksiyonundan ibarettir. Dolayısıyla bir ruh (ψυχή) faraziyesi onun için lüzumsuzdu.* Onun yerini bir dæmon almıştır; fakat o arz dünyasında yabancı bir misafirdir. Empedokles, bu ruhun daha önceki hayatını ve evvelki bedenlenmelerini hatırlamasının mümkün olduğunu varsaymış olmalıdır. Bu gücü sadece yüksek derecede Pythagoras'a atfetmeyip (*Fr.* 129), aynı zamanda kendisi hakkında da böyle bir iddiada bulunmuştur (*Fr.* 117). Belki de, ruh, dünyevi varoluşunda en yüksek aşamaya ulaştığında ve tanrısal kökenine tekrar yaklaştığında bu gücü tekrar elde edecektir. Empedokles'in dünyasında yaygın inancın tanrıları için bu "karanlık çılgınlık"a yer yoktur (*Fr.* 132). Tıpkı Ksenophanes gibi, inandığı tanrının her türlü beşeri form ve ideanın üzerine çıkartılması gerektiğini düşünüyordu. O, düşüncesiyle dünyayı istila eden, yasasıyla tüm

* Empedokles hiçbir yerde ψυχή sözcüğünü kullanmaz.

Bütüne hâkim olan kutsal bir ruhtur (*Fr.* 132-35). Buradan öyle anlaşılıyor ki, neredeyse Tanrısal olanın 'Sphairos'la özdeş olduğuna inanır gibidir (krş. *Fr.* 26-29 ile 134).

Empedokles'in sonraki dönemlere muazzam tesiri olmuştur. Maddi dünyayı sınırlı sayıdaki unsurlara ve onların sabit matematiksel nispetlerdeki terkibine indirgemesiyle modern kimyanın kurucusu olmuştur; elementler teorisi ise on sekizinci yüzyılın başlangıcına kadar kabul edilegelmiştir. Organik varlıkların meydana gelişini mekanik bir temele dayandırarak açıklama teşebbüsü Anaksimandros'la birlikte onu Darwin'in öncüleri arasına yerleştirmiştir. Bir mistik olarak, Grek düalistlerinin en ilginç ve en önemli kişiliklerinden biridir ve şiirsel düşünceye güçlü bir tesir icra etmeyi sürdürmektedir. Öğrencisi Gorgias güçlü anlatım meziyetini ondan tevarüs etmiş ve Attik retorik* nesrin kurucusu olmuştur.

ANAKSAGORAS

Yukarıda zikredilen uzlaşmacı sistemlerin ikincisi Klazomenaili Anaksagoras (İÖ 500-428) tarafından ortaya konmuştur. Fakat Empedokles'in fiziği bütün mistik sisteminin, önemli olmakla beraber, tek bir parçasını teşkil etmesine ve bir bütün olarak evreni birlikte oluşturan iki dünyadan yalnızca birisini açıklama teşebbüsü olarak kalmasına karşın, her türlü mistisizm emaresinden uzak olan Anaksagoras eski İonya fizikçilerinin rasyonel yolunu takip etmiştir.**

Seleflerinin büyük bölümünden soylu ve zengin bir aileye mensubiyetiyle de farklı olan Anaksagoras, siyasi hayattan uzak durmuş ve hatta kendisini araştırmaya bütünüyle verebilmek için sahip olduğu malikanelerin yönetimini de ihmal etmiştir. Bilinçli ve belirgin bir biçimde, dünya hakkındaki bilgiyi hayatın ödevi ve amacı olarak gören ve onun arızi nitelikteki ahlaki neticelerinden bütünüyle emin olan saf kontemplatif düşünür tipinin ilkiydi. Doğası ona spekülasyon gücüyle tecrübe ve gözleme dayalı bilgi

* ***Retorik:*** Sözbilgisi. Dili başkalarını ikna etmek ya da etkilemek için kullanma sanatı... (Ed. n.)

** κοινωνήσας τής Ἀναξιμένους φιλοσοφίας Simph. Phys. 27, 2'de Theophrast., (Diels[4] I, 46A 41).

edinme yeteneğinin mutlu bir bileşkesini bağışlamıştı. Doğduğu ülkeyi terk etmesine karar verdiren şeyin ne olduğunu bilmiyoruz; fakat hiç şüphesiz bunun karakterindeki felsefesiyle yakından bağlantılı olan bir özellik olduğunu çıkartabiliriz salt tarihsel hale gelmiş olan formların sınırlamalarının üzerine çıkma uğraşı. İonya felsefesini, Perikles ve onun yetenekli karısı Aspasia ile yakın ilişki içerisinde yaklaşık otuz yıl (İÖ 460-430 c.) yaşadığı Atina'ya götüren oydu. Buraya Milet'ten Euripides ve şehrin seçkin insanlarıyla birlikte gelmişti. Atina bu sırada, Perslere karşı elde ettiği zaferden sonra Grek dünyasının entelektüel merkezi olmaya namzet hale gelmişti. Yüksek çevrelerin felsefeye karşı gösterdiği ilgiden farklı olarak, halk kitlesi meselenin yabancısı kaldı ve yeni İonik aydınlanma ruhuna karşı şüpheler beslemeye devam etti. Nihayet İÖ 432'de Apollon tapınağının rahibi Diopeithes meclise "dini kabul etmeyen ve astronomiyle ilgili doktrinleri yayanlar hakkında dava açılmalı" (Plutark., *Per.* 32) şeklinde bir çözüm önerisi getirdi. Peleponnes Savaşı'nın başlamasından kısa bir süre önce Perikles'e karşı olan muhalifler iktidara geldiklerinde, Anaksagoras bu yasanın kurbanlarından biri oldu. Atina'yı terk etmek zorunda kaldı ve birkaç yıl sonra büyük bir şöhretle öldüğü Lampsakos'a [Lapseki] gitti. Nesir olarak yazılmış ve Atina'da bir drahmiye satın alınabilecek περί φύσεως isimli eserinden önemli parçalar elimize ulaşmıştır.

Anaksagoras kelimenin tam anlamında bir meydana gelme ve yok olma, dolayısıyla şeylerin her türlü niteliksel anlamdaki değişiminin tasavvurunun mümkün olmadığında Empedokles'le uzlaşmaktadır. Bu itibarla her türlü meydana geliş sadece daha önceden mevcut olan unsurların bir terkibinden ve her türlü yok oluş yine bu unsurların ayrışmasından ibarettir* ve niteliğin her bir değişimi maddi kompozisyonun bir değişimine dayanır. Bununla beraber böyle bir vasfa sahip cevherden yola çıkarak, vasıtasıyla birleşme ve ayrılmanın meydana geldiği de-

* *Fr.* 17 (Siml. Phys. 163, 20): τό δέ γίνεσθαι καί άπόλλυσθαι οέκ όρθως νομίζουσιν οί Έλληνες. ούδέν γάρ χρημα γίνεται ούδέ άπλλυται, άλλ' άπο έόντων ξρηματων συμμισγταί τε καί διακρίνεται. καί ουτος αν ορθως καλοιεν το τε γινεσθαι συμμίσγεσθαι καί το απολλυσθαι διακρίνεσθαι. krş. Emp. *Fr.* 8.

vinimi (Parmenides ve Melissos'la birlikte boşluğu yadsımıştı) ve hele kozmos gibi harikulade tasarlanmış bir bütünü husule getirmiş olan iyi tanzim edilmiş hareketi açıklayamadı.

Empedokles'in bu hareketi açıklamak için kullandığı Sevgi ve Nefret'in yarı maddi ve yarı mistik güçleri öyle görünüyor ki, Anaksagoras'ı tatmin etmemiştir. Anaksagoras onun ancak bilgisi ve gücü her şeye hâkim bir varlığın eseri, düşünen, rasyonel kadiri mutlak bir varlığın, Akıl'ın veya Nous'un eseri olabileceğini düşünüyordu. Bu güç ve akla, başka hiçbir şeyle karışmadığı ve başka hiçbir şeyle engellenmediği takdirde ancak Nous sahip olabilirdi. Demek oluyor ki, Anaksagoras'ın ayırt edici nitelikteki fikri maddeden farklı olan akıl kavrayışıdır; ve bu ayrımın en temel belirleyici özelliğini, aklın mutlak bir biçimde basit ve yalın (ἁπλόος), maddenin ise bütünüyle bileşik olması keyfiyetinde bulur. İlki "hiçbir şeyle karışmaz", "kendi başına bulunur" (μούνος ἐφ' ἑωυτοῦ), "bütün her şeyin en güzeli ve en saf olanı"dır; her şeyin eksiksiz bilgisine ve en büyük güce sahiptir. Bu ifadelerden yola çıkarak açık bir biçimde onun gayrı cismani olduğunu ileri sürmek kabil değildir, fakat çıkarılması gereken en dolaysız sonuç, zatı hakkındaki problem filozofun düşüncesinden henüz katbekat uzak olmakla birlikte, bunun Parmenides'in kastettiği şey olduğudur. O asli fonksiyonunu karışık yığının ayrılmasında bulur, dolayısıyla bilgisi de bir ayırmadan daha fazla bir şey değildir. Diğer taraftan madde, Akıl onu işlemeden önce bir yığın olarak vardır; bu durumda hiçbir şey daha henüz hiçbir şeyden ayrılmamıştır. Her şeyin, bileşenlerinden safi ayrılma ile bu yığından evrilmesi gerektiğinden bu, homojen bir yığın olarak düşünülemeyeceği gibi, Empedokles'in unsurlarını andıran basit asli tözlerin bir karışımı olarak da tasavvur edilemez. Tersine bu, Anaksagoras'a göre özgün oluşumun yaratılmamış, yok olması ve değişmesi gayrı kabil fakat bölünmez olmayan parçaların bir karışımından oluşur. Anaksagoras asli cevherlere σπέρματα veya χρήματα demektedir. Daha sonraki yazarlarca bu, bir Aristoteles terimi olan "homoeomeries" ile tabir olunmuştur. Anaksagoras bu hipotezlerle uyum içerisinde kozmogonisine* bütün cevherlerin bir-

* ***Kozmogoni:*** Evrendoğum. Evrenin oluşumunu inceleyen bilim. Evrenin nasıl oluştuğuna, evreni oluşturan ilk nedenin ne olduğuna ilişkin açıklama arayışlarının tümüne verilen ortak ad... (Ed. n.)

birlerine bütünüyle karışmış olduğu (*Fr.* 1, ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν) durumun betimlenmesiyle başlamıştır. Akıl-Nous döngüsel bir devinim meydana getirdiğinde bunların ayrılmaları, başlangıçta yalnızca tek bir noktada, tamamlanmış olur. Çember bu noktadan çıkarak uçsuz bucaksız kütlenin giderek daha fazla parçalarını kendine çeker ve bundan sonra daha da fazla çekecektir. Anaksagoras'ın, aklın kozmosun oluşum sürecinin diğer aşamalarına da katıldığını düşündüğüne dair bir sarahat yoktur. Aslına bakılırsa, gerek Platon (*Phaid.*, 97) gerekse Aristoteles (*Metaph.* A. 4, 985a, 18 ve 7, 988 b 6) Anaksagoras'ın, yeni bulduğu prensibin doğanın teolojik izahında nasıl kullanılacağını bilemediği ve kendini tıpkı selefleri gibi maddi sebeplerin kör etkinliğiyle sınırladığı hususunda hoşnutsuzluklarını dile getirirlerken uzlaşmaktadırlar. Döngüsel devinim ilk önce cevherleri biri sıcağı, kuruyu, ışığı ve letafeti diğeri soğuk, nem, karanlık ve kesafeti ihtiva eden iki kütleye, aether (*esir*) ve havaya (daha doğru bir ifadeyle buhar ve sis, ἀήρ) ayırmıştır. Devinim devam ettikçe tözlerin ayrılması da ilerlemiştir, fakat bu hiçbir zaman sona ermez, çünkü her parçada her şeyin parçaları vardır ve maddi bileşenlerinin herhangi bir değişimi söz konusu olmaksızın bir şeyin, belirli bileşenlerin üstünlük kazanmasıyla, farklı bir görünüme bürünebilmesi ancak bu suretle mümkündür. Eğer kar siyah olmuş olsaydı (yani onda aydınlığın yanı sıra karanlık da bulunsaydı) erimesiyle teşekkül eden su da siyah olacaktı. Latif ve sıcak olan döngüsel hareketle çevreye, kesif ve nemli olan merkeze çekilir. Bu, tıpkı eski İonyalılar gibi Anaksagoras'ın da havayla desteklenen düz bir disk olarak düşündüğü arzı oluşturmuştur. Dönmenin gücüyle arzdan kopan ve æthere fırlamış olan kırmızı kızgın taş yığınları yıldızları oluşturmuştur. Başlangıçta yer diskinin çevresindeki ufki bir düzlem içerisinde hareket etmişlerdir; bunların yollarının yeryüzünün düzlemiyle kesişmesi ancak yerin güney yarımıyla aşağıya doğru eğilimli olmasından bu yanadır. Anaksagoras ayın yere benzer ve onun gibi meskun olduğunu düşünmekteydi. Peleponnessos'tan birkaç kat daha büyük olan güneş, ışığının büyük bölümüyle yalnızca ayı değil bütün diğer yıldızları da beslemektedir. Köken olarak balçıktan oluşmuş olan yer, güneşin sıcaklığıyla kurumuştur.

Hava ve ætherde ihtiva edilen tohumlarla (spermata) tohumlanmış olan balçıktan canlı varlıklar hâsıl olmuştur. Bunları canlandıran akıl-nous'tur ve bu bitkiler de dahil olmak üzere hepsinde aynıdır; fakat onlar bunu farklı ölçülerde paylaşırlar. İnsanlardaki duyu algısı da aklın bir fonksiyonudur. Bunların merkezi organları konumunda bulunan (krş. Alkmaion, s. 60) beyinde birleşen duyu organlarında algılama benzerle değil karşıtla husule gelir. Anaksagoras duyu organlarıyla algıladığımız şeylerin niteliklerinin şeylerin kendilerine ait olduğundan emindi. Bununla beraber algıların şeylerin temel bileşenleri hakkında fazlasıyla yetersiz bilgi verdiklerini daha da kesin biçimde savundu. Dolayısıyla sadece akıl bize doğru bilgiyi sağlar; ancak yine de "görülebilir olan ona görünmez olanın görüsünü açmaktaydı" (*Fr.* 21a). İÖ 467/66 yılında Ægospotamæ'ye düşen bir meteor taşının yapısından göksel cisimlerin benzer yapısı hakkında kestirimlerde bulundu ve güneşi parlak bir taş yığını olarak tasvir etti, bu hakkında Tanrıtanımazlık suçlamasının yapılmasına neden oldu. Aynı zamanda Grekler için uzun zamandır bir muamma olan Nil taşkınları problemini de çözdü. Bunu, Herodotos'ta pek makes bulmamakla birlikte (II, 22), Etiyopya dağlarındaki karların erimesine bağladı. Astronomiyle ilgili teorileri nedeniyle yaygın dini inanışlara eleştirel bir tavır takındı. Doğanın işaretlerinden tanrılar hakkında her türlü mucizevi bilgi ediniminin yanı sıra kehanete duyulan inancı da reddetti. Teolojik dünya tasavvurunun yerine açık, kesin sebeplere dayalı bilimsel bir izah getirdi, dolayısıyla yukarıda zikredilen Platon ve Aristoteles'in serzenişleri araştırma yönteminin büyük bir üstünlüğünün ancak ters tarafıyla ilgilidir. Hatta Atina tarihinin kritik bir anında Perikles bile güneş tutulması nedeniyle donanmanın mürettebatında baş gösteren paniği yatıştırmak için Anaksagoras'ın bilimsel izahını kullanmaktan –ki bunu da, kabul etmek gerekir oldukça mahirane bir biçimde yapmıştır– çekinmemiştir. Anaksagoras'ın yaygın inancın tanrılarına sembolik bir yorum getirmesi ve Zeus'u Nous, Athena'yı sa-

natla (τέχνη) özdeşleştirmesi yahut Homeros'tan ahlaki mefkûreler çıkartmaya kalkışmış olması en azından imkânsız değildir, fakat elimizdeki kanıtlar kuşkusuz onun tanrıların ortodoks bir takipçisi ve tapınıcısı olduğuna inanmamızı destekleyecek yeterlilikte sebepler göstermektedir.

Maddeden ayrı zihni bir ilkeyi Grek felsefesine getirmesini Anaksagoras'ın felsefeye en önemli hizmeti olarak görüp, onu Grek filozofları arasındaki ilk düalist olarak kabul edersek, Nous'unun gayrı cismani olmaktan alabildiğine uzak olması bir tarafa, bu düalizmin Orphiklerin, Pythagorasçıların ve Empedokles'inkinden (aynı zamanda Platon'unkinden de) hayli farklı olduğunu göz ardı etmememiz gerekir. Sonuncusuna göre bu birbirinden esaslı bir biçimde farklı ve birbirine eşit olmayan dünyalara ilişkin bir sorundur; ruhların tanrısal dünyası ve hastalık, sefalet ve ölümle malül dünyevi varoluşun maddi dünyası. Anaksagoras'ta bu maddi-cismani dünyayı küçümsemeye yönelik en küçük bir ize, emareye rastlamak mümkün değildir. Bakışları insan ve hayvan bedenlerinin yapısının yanı sıra yıldızların yollarına da aynı hayret duygusuyla yönelmiştir. Her ne kadar kendiliğinden ve kendisiyle kaim ve hiçbir şeyle karışmamış olsa da, onun Nous'u, hareket ettirici ve her şeye hâkim bir güç olarak, bütün Kozmos'la yakından bağıntılıdır ve insan bedenlerinde ruh ve akıl olarak etkindir. Bu metafizik Orphik-Pythagorik düalizmden ziyade su götürmez bir biçimde eski İonya monizmine yakındır.

ATOMCULAR

Varlık ve oluş üzerine iki aşırı uç, Herakleitos ve Elea sistemleri arasında üçüncü bir uzlaşmacı sistem Atomculuktur. Kurucusu, Leukippos'tur. Doğum yeri olarak Milet, Abdera ve Elea isimleri zikredilmekle beraber, hâlâ tartışmalıdır. Onu "Parmenides felsefesinin mensubu" olarak zikreden Theophrastos bile, hakkında daha kesin bir şey ortaya koyamamaktadır ve Epikürosçu okulda bizzat tarihsel mevcudiyeti dahi tartışma konusu yapılmıştır (Diog. L., X, 13). Yaşam süresi kabaca Empedokles ve Anaksagoras'ınkiyle çakışmış olsa gerektir. Ona atfedilen, biri, kısa bir kesitine sahip olduğumuz Atomcu Okul'un temel eseri mahiyetinde-

ki Μέγας διάκοσμος* ve diğeri, muhteviyatı hakkında kesin bir bilgiye sahip olmadığımız Περί νού** olmak üzere iki eser vardır. Bunların her ikisi de daha sonra onu bütünüyle gölgesinde bırakmış olan büyük öğrencisi Demokritos'un eserlerinde bir araya getirilmiştir. Bu iki şahsiyetin temel öğretileri arasında bir farklılığın tespit edilmesi mümkün değildir, öyle ki, daha Aristoteles'in dönemi gibi erken bir zamanda birlikte zikredilmeye başlanmıştır. Daha sonraki zamanlarda ise Atomcu öğretilerin temsilcisi Demokritos olmuştur. Demokritos Abdera'da doğdu (İÖ 460-370 c.) ve kendi ifadesine göre "Anaksagoras ihtiyarken o henüz gençliğini idrak ediyordu." Anaksagoras'la ölümünden kısa bir süre önce Lampsakos'ta tanışmış olmalıdır ve teorilerine karşı farklı zamanlarda sempatiden düşmanlık ve husumete kadar değişen bir tavır benimsemiştir. Mısır, Babil, İran ve Atina'ya kadar uzanan pek çok seyahat yapmıştır (*Fr.*116). Demokritos döneminin bütün felsefi bilgisini kucaklamıştır, bu bakımdan ancak Aristoteles'le mukayese edilebilir. İmparator Tiberius'un saray astrolojisti Thrasyllus, Platon neşrinin bir tamamlayıcısı olarak aynı hizmeti Demokritos için üstlenmiştir. Eserlerini beş gruba ayırmış ve onları on beş tetrolojide tertip etmiştir. Bunlar ethik, fizik, matematik, müzik ve teknikten meydana gelmektedir. Bu nedenle onu "pentathlete" (πένταθλος) olarak adlandırmıştı. Önde gelen metafizik eseri, kozmolojisini bir uygarlık felsefesine bağladığı Μικρός διάκοσμος'tur.*** Hiç şüphesiz büyük hemşerisi Protogaras'ın etkisiyle, düşünsel hayatın dünyasını felsefeye dahil etmesi, Demokritos'un önde gelen üstünlüğüdür. Mizaç itibariyle bütün zamanların en büyük idealistlerinden biri olan bu materyalist, hayatını bütünüyle bilimsel araştırmaya vakfetmiştir ve illi (nedensel) bir ilişkiyi keşfetmek nazarında, Pers tacını kabul etmekten daha büyük bir kazanç teşkil ediyordu (*Fr.* 118).

Tıpkı Parmenides gibi Demokritos da, mutlak bir meydana gelme veya yok olmanın imkânsızlığından emindi, fakat varlığın çok yönlülüğünü, hareketi, bileşik nesnelerin meydana gel-

* Büyük Evren Dizgesi... (Ed. n.)
** Zihin Üzerine... (Ed. n.)
*** Küçük Evren Dizgesi... (Ed. n.)

mesi ve yok olmasını göz ardı etmeyi arzu etmiyordu ve Parmenides'in gösterdiği gibi bütün bunlar *yok olan* olmaksızın tasavvur edilemediğinden, yokluğun da varlık gibi güzel olduğunu ileri sürdü (*Fr.* 156: μή μάλλον τό δεν η το μηδέν είναι). Bununla beraber varlık (Parmenides'e göre) yer kaplayan, dolu olan, varolmayan ise, boşluktur. Binaenaleyh Demokritos dolu ve boşun her şeyin temel bileşenleri olduğunu ileri sürdü. Fakat bu postülalardan* yola çıkarak fenomenleri izah etmek için dolu olanı, küçüklükleri nedeniyle tek başına algılanamayan sayısız parçacıklara bölünmüş olarak düşündü. Bunlar birbirlerinden boşlukla ayrılmışlardır ve kendilerine ait boş alanı tam olarak doldurduklarından ve kendilerinde boşluk barındırmadıklarından kendi başlarına görünmezdirler. O nedenle de atom (άτομα) yahut "kesif cisimler" (ναστά) olarak adlandırılırlar. Bu atomlar dört bir tarafa sayısız parçalara dağılmış ve sınırsız boş bir uzaya yerleşmiş olarak düşünülseler de, tam olarak Parmenides'in varlığı ile aynı kompozisyona sahiptirler. Bunlar ne meydana gelmişlerdir, ne de yok olabilirler; tözce kelimenin tam anlamında bağdaşıktırlar ve ancak biçimleri (ρυσμός = σχήμα) ve büyüklükleriyle ayırt edilirler; niteliksel olarak değişmeleri mümkün değildir, ancak konumları bakımından değişebilirler. Şeylerin değişimlerini ve niteliklerini ancak bu şekilde izah edebiliriz. Bütün atomlar aynı tözden olduklarından, ağırlıkları da büyüklükleriyle denk olmak zorundadır. Bununla beraber aynı büyüklükteki bileşik cisimler ağırlık bakımından farklı olduklarında, bu durum ancak birinin diğerinden atomlar arasında daha fazla boşluğu barındırmasıyla açıklanabilir. Her türlü meydana gelme ayrı atomların birleşmesinden ve her türlü yok olma birleşik atomların ayrılmasından ibarettir. Benzer şekilde, her tür değişme kısmen buna, kısmen de atomların konumları (τροπή = θέτις) ve dizilimlerindeki (διαθιγή = τάξις) değişmeyle açıklanabilir. Şeyler başkaları üzerinde ancak mekanik etki ve baskı süreciyle tesir husule getirebilirler; belli bir mesafeden (mıknatıs ve demir, gözdeki ışık gibi) her tesire akıntı

* ***Postüla:*** Başlangıç savı olarak alınan ve tanıtlanmasının gerekmediği kabul edilen ilk önerme(ler)... (Ed. n.)

veya cereyanlarla [aporroiai] karşılık verilir. Şeylerin bütün nitelikleri atomlarının biçim, büyüklük, konum ve dizilimine bağlıdır. Bununla beraber bunlar arasında Locke'un daha sonraki ikincil ve birincil nitelikler ayrımını andıran esaslı bir fark vardır. Ağırlık, yoğunluk, katılık gibi bazı nitelikler şeylerin kendilerine aittir; diğerleri, duyu nitelikleri olarak bilinenleri –ki sadece duyulara izafe edilirler– algılayan özneyi etkileme biçimini ifade ederler: Νόμω (alışkanlıkla, geleneksel) γλυκύ, νόμω πικρόν, νόμω θερμόν, νόμω ψυχρόν, νόμω χροιή, ἐτεῃ δε ἄτομα καί κενόν (*Fr.* 125; krş. 9).

Empedokles ve Anaksagoras güçlerin asli cevherin –ilki Sevgi ve Nefret, ikincisi Akıl– hareketini meydana getirmek için zaruri olduklarına inanırlarken, Atomcular, eski İonyalı fizikçiler gibi hareketi cevherin kendisine bağlamışlardı. Farklı büyüklük ve ağırlıklarına bağlı olarak atomlar, başlangıçtan itibaren döngüsel bir devinim durumundadırlar (δίνος, *Fr.* 164, 167). Bu hareketle benzer atomlar bir taraftan bir araya gelirler, diğer taraftan ayrı ve çözülmüş atom-kompleksleri veya dünyalar farklı biçimlere sahip atomların birleşmesiyle oluşur. Hareketin başlangıcı ve atomların çokluğunun ve boş alanın sınırları olmadığından, her zaman bu dünyalardan sınırsız sayıda olmuş olmalıdır. Bunlar farklılık bakımından çok çeşitli durumda olup, çok değişik formlara sahiptirler. Bizim ait olduğumuz dünya bu dünyalardan sadece bir tanesidir. Demokritos'un bunların oluşumu, havada yıldızların teşekkülü, bunların yavaş yavaş kurumaları, yanmaları vs. hakkındaki kestirimleri genel hipoteziyle uyuşur. Anaksimenes gibi Demokritos da, yeri bir leğen biçiminde, ortasından oyuk, havada asılı düz bir disk olarak tasavvur etmiştir. Bu hipoteziyle güneşin farklı zamanlarda farklı yerlerde niçin doğup battığını açıklamaya çalışmıştır. Oluşumlarından sonra ve yer ekseninin eğimi meydana gelmezden önce, ancak güneş ve ay, en büyük olanlardan iki tanesi, sistemimize girmiş olan yıldızlar ufki bir düzlemde yerin etrafında yanal dönerler. Dört unsurdan ateş küçük, düzgün ve yuvarlak atomlardan oluşur, fakat diğer tözlerde farklı türden atomlar karışmış haldedir. Demokritos organik doğaya daha büyük bir dikkat sarf etmiş görünmektedir. Organik varlıklar toprak çamurundan meydana gelmiştir. Demokritos'un özellikle insanı derin-

lemesine tetkik etmiş olduğu anlaşılmaktadır. O nedenle bir uygarlık açıklamasını kozmogoni ve zoogonisine* ilave etmiştir. Burada zorunluluk (χρεία) insanın hayatında önde gelen bir ilerleme kaynağı olarak görünmektedir. Zorunluluk nedeniyle vahşi hayvanlara karşı mücadelede insan kendi hemcinsiyle birleşmeyi öğrenmiştir. Anlaşma ihtiyacı dili doğurmuş ve böylelikle birçok hayvanın bir model sağladığı (*Fr.* 154) ve ateşin kullanımıyla büyük ilerlemeler kaydetmiş olan teknik aletlerin yavaş yavaş geliştirilmesiyle insan kendisini ilkel hayvani bir yaşam düzeyinden uygar bir hayata yükseltmiştir. Diodoros tarafından korunmuş olan ve Platon'daki (320 Cff) Protagoras'ın mitosunu bir hayli andıran Demokritos'un uygarlık felsefesine ilişkin Abderalı Hekataios'un bir hülasasına sahibiz. Fakat insan bedeninin yapısı Demokritos için büyük bir hayranlık kaynağı olsa da, ruha ve zihni hayata çok daha büyük bir değer atfetmiştir. Bununla beraber ruhu ancak fiziki bir şey olarak açıklayabilmiştir: Bütün bedene dağılmış olan güzel, düzgün ve yuvarlak atomlardan, yani ateşten müteşekkildir; kaçışı kısmen inspirasyonla engellenir ve kısmi kayıp da havadan ilaveyle telafi edilir. Ruhun belli etkinliklerinin konumu muayyen organlardadır. Ölümden sonra ruh atomları çözülüp dağılır (*Fr.* 297). Buna rağmen ruh insanın en soylu ve en tanrısal parçasıdır; sair her şeyde ne kadar Sıcaklık varsa o kadar akıl ve ruh (νοῦς ve ψυχή) vardır. Sözgelimi Demokritos, havada çok miktarda akıl ve ruh olması gerektiğini, aksi halde bunu nefes alıp vererek absorbe edemiyeceğimizi (Arist. *de respir.* 4) söylemektedir. Algı şeylerden ileri gelen ve bize duyu organlarıyla ulaşan akıntı yahut cereyanlarla [aporroiai] ruhta meydana gelen değişmelerden ibarettir. Sözgelimi nesnelerin benzerliği (εἴδωλα, δείκελα) -ki bu nesnelerden kaynaklanır- onların önünde yer alan havaya biçim verdiğinde ve hava gözümüzden gelen cereyanlarla temas ettiğinde görme hasıl olur. Bu süreçte her bir tür atom kendi benzeriyle kavranır. Düşünme de ruh-bedenin benzer bir değişiminden ibarettir. Ruh maruz olduğu hareketlerle doğru ısıya ulaştırıldığında bu [düşünme aktının neticesi] doğrudur. Bu-

* *Zoogoni:* "Canlı"nın nasıl oluştuğunun ya da ortaya çıktığının bilgisi; canlının oluşumu, kökeni, yaratılışı ya da doğuşu üzerine öğretilerin genel adı... (Ed. n.)

nunla beraber, bu maddecilik algı ve düşüncenin (γνώμη σκοτίη ve γνησίη) değerleri arasında keskin bir ayrım yapmaktan diğerlerini ne kadar az alıkoyduysa (krş. s. 89, Empedokles üzerine yorumlar) Demokritos'u da o kadar engellemiştir. Şeylerin gerçek oluşumlarına ilişkin nihai bilgi ancak sonuncusundan beklenmelidir. Fakat aynı zamanda şeyler hakkındaki bilginin de ancak gözlemle elde edilebileceğinin farkındadır. Duyu algısının kusurluluğu muhtemelen Demokritos'un her türlü bilginin müphemliğinden ve sınırlılığından şikâyet etmesinin gerekçesini teşkil eden şeydir. Dolayısıyla ondan bir Kuşkucu portresi çıkartamayız, aslına bakılırsa o Protagoras'ın kuşkuculuğuna açık bir biçimde muhaliftir.

Demokritos aynı zamanda kelimenin gerçek anlamında idealist bir ahlak sisteminin kurucusudur. Düşüncenin duyu algısına üstün olması gibi, iyi hakkındaki akla dayalı bilgi de duyuların dürtülerine; ruhun barışı, ruhun uyum içerisindeki sükûneti zevk ve acıya üstündür. Bu fikrin mantıki biçimde işlenmesiyle Demokritos, bütün eski ahlak teorisyenleriyle paylaştığı eudaimonistik ilkeye zarar vermeksizin, aklın ahlaki muhtariyetine ulaşmıştır. Buna göre, hiçbir şey bir kimsenin kendi gözlerinden saklayacağı bir eylem kadar uzak durulacak nitelikte değildir (*Fr.* 264).* Devletin anlamına dair değerli ifadelerin de ilave edilmesi gereken (*Fr.* 252, 250, 255, 259) bu fikirleri Demokritos, en önemlisi περί εὐθυμίης** olan çeşitli eserlerinde işlemiştir. Öyle anlaşılıyor ki, daha sonraki zamanlarda muhtelif ahlaki maksimler çıkartılmış ve Epiküros'un κύριαι δόξαι'ı gibi bir derlemeye dönüştürülmüştür. Aristoteles'in Demokritos'un ethik'ini nazarı dikkate almayıp, bu felsefi disiplini Sokrates ile başlatması ilginçtir.

Demokritos'un yaygın inancın tanrıları hakkındaki görüşleri, gerçekte fizik teorileriyle pekâlâ uyuşsa da bize tuhaf görünmektedir. Bu tür inançları paylaşma makla birlikte, bunları açıklamayı

* Bir başka çeviri: "İnsan asla kendinden utandığı kadar başkalarından çekinmemelidir." (Çev. n.)

** Mutluluk üstüne... *euthymia*: Ruhsal rahatlık... Demokritos, ileri sürdüğü *euthymia* kavramıyla mutçuluk felsefesinin temelini atmıştır. Demokritos'un *ateş atomları* adını verdiği pek ince yapılı ruhsal atomların uygun ve dengeli bir ölçüde devinmeleri *saltık iyi* olan *euthymia*'yı sağlar. İnsanın ereği olan mutluluk, euthymia'dır. Buna da bilgelikle varılır... (Ed. n.)

kendisi için bir zorunluluk addetmiştir; sıradışı nitelikteki tabii fenomenler, onları tanrıların eseri olarak yorumlamanın gerekçesini teşkil ettiği yahut tanrıların belli genel fikirleri, ideaları temsil ettiği görüşünü reddetmese de, duyumculuğu daha gerçekçi nitelikteki bir başka izaha elverişli görünüyordu. Nasıl ki, halk arasında yaygın olan inanç hava boşluklarını ruhlarla doldurmuşsa, Demokritos da insani biçime sahip varlıkların bu alanı iskân ettiği görüşündeydi; fakat bunlar büyüklük ve ömür süreleri bakımından insanlardan üstündürler ve etkileri kısmen kötü, kısmen iyidir. Gönderdikleri ve uyanık veya uykudayken insanlara göründükleri suretlerin tanrılar olduğuna inanılmaktadır. Demokritos aynı zamanda suretler ve cereyanlar doktrinini kehanetvari rüyaların ve kem gözün etkisinin doğal izahı için kullanmayı denemiştir. Keza muayyen hadiselerin tabii işaretlerinin, bu maksatla kurban edilmiş hayvanların bağırsaklarından okunabileceğine inanıyordu. Demokritos Abdera'daki okuluyla uzun süre yaşamıştır. Temel doktrinlerinde hiçbir değişiklik yapılmamıştır, fakat daha sonraki temsilcilerinde Kuşkuculuk kendini giderek daha fazla hissettirmeye başlamıştır. Bunlardan en önemlisi Büyük İskender'in çağdaşı ve dostu olan Abderalı Anaksarkos ve Nausiphanes'in hocası olan Khioslu Metrodoros'tu. Nausiphanes daha sonra Kuşkucu Pyrrhon'un derslerine devam etmiş ve o da Epiküros'un hocası olmuştur. Dolayısıyla Atomcu Okul ile hem Kuşkucu hem de Epikürosçu okullar arasında bağlayıcı halkalar kurulmuştur.

SON DOĞABİLİMCİLER

İÖ V. yüzyılın ikinci yarısında Yunanistan'ın farklı bölgelerinde eski İonyalı fizikçilerin doktrinleri yeniden canlanmaya başladı. Fakat bu eski İonya doğa felsefesinin son temsilcileri, felsefi fikirlerin zamanla Yunanistan'da yaygınlaşmasının belirtisi olsalar da, özgünlük bakımından seleflerinden oldukça fakirdiler ve açıkça fizik dünya hakkındaki spekülasyonların tükenmişliğini ele veren bir eklektisizm* sergilemişlerdir. Thales gibi Samoslu Hippon da

* ***Eklektisizm (eklektizm, seçmecilik):*** Değişik ve çoğu kez birbirinin tam karşıtı olan felsefe dizgelerinin, görüş açılarının, öncüllerin vb. bağdaşmaz yanlarını görmezden gelerek, bağdaşabilir yanlarını düzenli bir bütün oluşturmadan bir araya getirme tutumu. **Kaynak:** Özer Ozankaya, *Toplumbilim Terimleri Sözlüğü*, TTK. (Ed. n.)

(Metapontum veya Himeralı diğerlerine göre) asli cevher olarak suyu kabul etmiştir. Ateşin sudan hasıl olduğunu varsaymış ve dünyanın oluşumunu suyun ateşi ele geçirmesine bağlamıştır. Bir Tanrıtanımaz olduğu düşünülmüş ve Kratinos'un *Panoptae* ve Aristophanes'in *Bulutlar* isimli komedyalarındaki gibi alay konusu yapılmıştır.

Apollonialı (Girit'teki) Diogenes daha büyük bir önem ve tesire sahiptir. Şüphesiz henüz oldukça ilkel olsa da, insanın damar sistemi hakkındaki çarpıcı risalesinden çıkartabildiğimiz kadarıyla, muhtemelen meslekten bir hekimdi. Anaksagoras'ın akla atfettiği özel konuma belirgin bir karşıtlıkla, Diogenes katı bir monizme geri dönmüştür. Çünkü tek bir temel töz kabul etmeksizin farklı şeylerin birbiri üzerindeki tesirini açıklamak ona imkânsız görünüyordu. Tıpkı Anaksimenes gibi o da bu cevheri havada buldu ve her şeyi seyrelme ve yoğunlaşma yahut soğuma ve sıcaklaşma ile havada meydana gelen değişimler olarak gördü. Düşünme gücünü, mevcut dünyanın sonluluğunu açıklayabilmek için, bu cevhere izafe etti. Her tür canlı varlığın ruhları da havadan hasıl olmuştur ve bunlarda görülen akli farklılıklar değişik sıcaklık derecelerine bağlıdır. Şayet bu hava-cevher vücudu terk ederse ölüm baş gösterir. Felsefeden haberdar sıradan kişiler tarafından bile kolaylıkla anlaşılabilen bu doktrin, sadece Euripides (*Troa.*, 884ff.; *Hell.*, 1014ff), Aristophanes (*Bulutlar*, 225ff, 264, 825ff) ve hatta İÖ IV. yüzyılda Philemon'da zikredilmesi değil, fakat aynı zamanda ilginç bir biçimde, sayısız özel mezar kitabelerinin yanı sıra, İÖ 431'de Potidaia'dan dönmeyen Atinalılar için yazılan epigrama da dahil edilmesinin gösterdiği üzere, geniş bir yaygınlığa ulaşmıştır.*

Keza Herakleitos'un okulu da dördüncü yüzyılın başlarına kadar filozofun doğduğu bölgenin dışında yayılmaya devam etti. Hippasos'un kişiliğinde Pythagorasçılıkla birleşmesi daha önce yukarıda zikredilmişti (bkz. s. 68). Atina'da felsefede Platon'un ilk hocası olan Kratylos onun temsilcisiydi. Herakleitosçu akış doktrininin algı teorisine yönelik sonuçlarını takip etmekte gösterdiği katılık dolayısıyla her ne türden olursa olsun, hiçbir kestirimde bulunmaya kalkışamayacak bir noktaya ulaşmıştı. Araştırmaları-

* *Corp. Inscr. Att.* I, 442.

nın büyük bölümünü özellikle, Platon'un onun ismini verdiği diyalogta eleştiriye tabi tuttuğu, Herakleitos'un dil felsefesinin geliştirilmesine hasretmiş görünmektedir.

Son olarak burada Anaksagoras'ın iki öğrencisini daha zikretmek gerekir. Lampsakoslu Metrodoros, altıncı yüzyılda Ksenophanes'in saldırılarına karşı Rhegiumlu Theagenes'in başlatmış olduğu Homeros'un alegorik yorumunu, akla gelebilecek en uç bayağılık düzeyine ulaştırdı. Homerik kahramanları konstelasyonlar (burçlar), Olimpik tanrılar hiyerarşisini de insan organizmasının bir sembolü olarak izah etti. Anaksagoras'ın da bu tür yorumlarda bulunduğu sanılmaktadır. Atinalı Arkhelaos üstadının doğa felsefesinin esaslarını daha yakından takip etti, bununla beraber önemli noktalarda da ondan ayrılmaktan geri durmadı. Kimon ve Sophokles'le dostluğu vardı ve söylenilenlere göre Sokrates'in ilk hocası oydu. Akıl ve madde ayrımını terk etmiş ve aklın başlangıçtan itibaren maddeyle bileşik olduğunu düşünmüştür. Bu cevheri, sıcak ve soğuğun, yani ateş ve suyun meydana geldiği hava olarak tasavvur etmiştir. Yer ve atmosfer de dahil olmak üzere göksel cisimler, o itibarla, yoğunlaşma ve seyrelmeyle oluşmuştur. Arkhelaos belli ki ahlaki sorunlarla da meşgul olmuştur. Doğa ve âdet (φύσις ve νόμος) arasındaki ayrımı formüle ettiği sanılmaktadır. Eğer böyle ise, onu Sofistliğin öncüsü olarak kabul etmemiz gerekir.

Aralarında ilk Atinalı filozof sıfatına sahip olarak Arkhelaos'un da bulunduğu ve köken ülkeleri neresi olursa olsun, mesleklerini Atina'da sürdürmüş olan bu sonraki doğabilimcilerin etkinlikleri, felsefi ilginin merkezinin doğu ve batıdaki kolonilerden giderek daha da fazla, Grek felsefesinin iyice kökleşmeye başladığı bu şehre, [Atina'ya] kaydığını göstermektedir.

SONRAKİ PYTHAGORASÇILAR

Aristoteles doğa felsefesini Demokritos'la sona erdirir.* Bahiskonusu olan İonya felsefesi ise bu doğrudur. Ancak diğer taraftan Tarentum'da yeni bir felsefi etkinlik merkezi teşekkül etti, burada Pythagorasçılık, daha sonra önemli sonuçları husule getirecek kayda değer bir canlanma yaşadı. Şüphesiz bu sonraki Pythagorasçılar yoğun bilimsel araştırmayla birlikte dini, mistik bir temel üze-

* De part. an., I, 1 s. 642 a, 24 ff: τό δέ ζητειν τά περί φύσεώς έληξε.

re tanzim edilmiş çifte hayat idealini kavrayıp gerçekleştirmede öncekiler kadar başarılı olamamıştır. Belli başlı iki doğrultuda bir ayrıma gidilmiştir: "akousmatikçiler" ve matematikçiler. "Pythagorcular" da denilen ilk zümre, yaşam kurallarına (ἀκούσματα) sıkı sıkıya bağlı olup et, balık, şarap ve bakliyattan uzak durdular. Bu kurallara uymak noktasında gösterdikleri sebatkârlık, komedi ve alay konusu olmalarına yol açtı. Su, incir ve sebzeyle yaşayıp dış görünüşlerini ihmal ettiler, banyo yapmayıp, çıplak ayakla dolaştılar ve kifayetsiz bir elbise (τρίβων) giydiler. Geleneksel kurbanlara iştirak etmediler ve ülkeyi boydan boya bir tür dilenci filozoflar gibi dolaştılar. Yapmacıklı biçimde okullarının felsefi sloganlarını tekrar edip, her türlü delili bir tarafa bırakmış olan sahte bir bilimsel sistem icat ettiler. Satirik komedyanın abartısını bir tarafa bıraksak bile, eski ilimli Pythagorasçılığın Kinik Okul'u andıran bir karikatürü ortada bir gerçeklik olarak durmaktadır.

Gerçek Pythagorasçılık diğer kolda yani matematikçiler arasında yaşamaya devam etti. Eski Krotona ile daha sonraki Tarentumlu kuşaklar arasındaki bağı, ilerlemiş ihtiyar yaşında Tarentum'da yaşamış olması gereken (bkz. s. 68 vd.) Philolaos kurmuştur. Söylentiye göre öğrencilerinden biri, olağanüstü bir sayı sembolizmini benimsemiş olan Eurytos'tur. Birbirinden farklı renkteki küçük çakıltaşlarından insan, hayvan ve bitki figürleri yapmış ve insanlara, atlara vs. belli bir sayı atfetmiştir. Pythagorasçılar arasında yaygın olan geometrik figürlerde (üçgen, dörtgen ve beşgen) sayıların noktalarla düzenlenmesi bu teoriyle bağlantılı görünmektedir. Bu sonraki Pythagorasçıların teorileri hakkında, bunlardan birinin, muhtemelen Atina'da 105 yaşında ölmüş olan Khalkisli Ksenophilos'un yazılarından, Aleksandr Polyhistorios'un derlediği ve Diogenes L., VIII, 24'de muhafaza edilmiş olan alıntı-derlemeden tam olmasa bile yaklaşık bir fikre sahibiz. Bu filozof "monad"ı* her şeyin başlangıcı olarak görmüştür. Bundan "Dyad"** hasıl olmuş, ondan sayılar, sayılardan noktalar, noktalardan doğrular, doğrulardan yüzeyler ve nihayet ondan da cisimler meydana gelmiştir. Evren ve yerin biçimce küresel olduğunu

* ***Monad:*** Eski Yunan felsefesinde bölünmez birlik... (Ed. n.)

** ***Dyad:*** Antik Yunan felsefesinde sıcak-soğuk, karanlık-aydınlık, büyük-küçük gibi karşıt çiftleri dile getiren terim... (Ed. n.)

düşünüyordu. Güneş, ay ve yıldızlara ruh sahibi tanrısal varlıklar nazarıyla bakıyordu. Bu dünya resmiyle Platon'un *Phaidon*'daki resim birbiriyle uyuşmaktadır (bkz. s. 69). Daha sonra Platon'da bulacağımız gibi, hayli farklı bir formda olsa da, yani νοῦς, θυμός ve φρενές şeklinde, burada da üçlü bir ruh ayrımıyla karşılaşmamız ilginçtir. Bunlardan ilk ikisi aynı zamanda hayvanlara da izafe edilir, fakat φρένες yalnızca insanlara hasredilir. Dünya, tanrı, bedeni ve ruhi sağlık yani İyi, *harmonia*'dan ibarettir.

Sonraki Pythagorasçıların manevi önderi İÖ IV. yüzyılın ilk yarısında yaşamış ve uzun bir süre doğduğu şehrin naipliğini* ve yedi kez başkumandanlığını yapmış olan Tarentumlu Arkhystas'tı. Bu süre zarfında üstlendiği görevi Pythagorasçı ahlak ilkelerinin ışığında yerine getirmiştir (*Fr.* 3). Platon'un yedinci mektubundan (338c ff) anladığımız kadarıyla, Platon'la dostluk kurmuş ve Platon'a Syrakusa sarayına gelmesi için yapılan davetlere aracı olmuştur. Ağzından çıkan en küçük söze kadar bütün eylem ve davranışlarında sergilediği kendine hâkimiyeti gibi kölelere insanca yaklaşması özellikle meşhurdur, ki bunlar, duyumsal zevki bütünüyle reddetmesiyle uyum içindedir. Bazı fragmanlarının korunduğu bir bölümü diyalog biçiminde olan (διατριβαί) birçok eserin yazarıdır. Eski Pythagorasçı düalizme, onu dinamik, enerjik bir sisteme dönüştürmek suretiyle yeni bir şekil vermiş ve böylelikle matematik, mekanik, akustik ve astronomi üzerinde çığır açıcı bir tesir icra etmiştir. Şeylerin esası form (εἶδος) ve maddenin (ὕλη) somut birliğine dayanmaktadır. Hareket ettirici asli güç (ἐνέργεια) unsurlardan müteşekkil maddeyi cisimlere dönüştürmektedir. Maddeyi daima akan ve değişken harekete çözümlediği gibi, matematik doğru düşüncesini de, hareket eden bir noktanın yolu şeklinde formüle etmek suretiyle matematiğe hareket geometrisini getirmiştir. Eğer bu nedenden ötürü gerçekliğin doğasının harekette bulunduğunu düşünüyor idiyse, Platon'un *Phaidr.* 245CD'de geçen "kendiliğinden hareket eden" şeklindeki ruh tanımı ve göksel cisimlerin hareketinin bu kendinden kaynaklanan hare-

* *Naip:* Tahtta hükümdar olmadığı zaman veya hükümdarın çocukluğu sırasında devleti yöneten kimse... (Ed. n.)

ketin bir ifadesi olduğu görüşü de aynı zamanda ona atfedilebilecektir. Nihayet matematiği teknik problemlerin çözümüne tatbik etmiştir. Sözgelimi ağaçtan, uçan bir güvercin yapmış olduğu sanılmaktadır.

Keza Pythagorasçı astronomi teorilerinin gelişmesinde gözlemlenecek ilerlemeyi de Arkhytas'ın etkisine bağlayabiliriz. Gökkubbenin dönmesi yerine, yerin ekseni etrafındaki hareketinden yola çıkarak astronomik fenomenleri açıklama teşebbüsü buna dahildir. Bu ilerleme, Syrakusalı Pythagorasçılardan Ekphantos ve Hiketas'a atfedilmektedir. On kürenin etrafında döndüğü farz edilen merkezi bir ateşin mevcudiyetini kabul eden sistemde (eskilerce Philolaos'a atfedilen) daha ileri bir adım atılmıştır: Güneş, ay, yer ve beş gezegen, sabit yıldızlar ve sayıyı tamamlamak için icat edilmiş ve ondan ayrılmış olan –yarımkürede yaşadığımız için bize görünmeyen– karşı-yer (ἀντίχθων). Astronomi ile ilgili bu teorilerin dördüncü yüzyılın ortasından önce formüle edilmesinin imkânsız görünmesi, Demokritos'a kadar bütün İonyalı fizikçilerin bunlar hakkında hiçbir şey bilmemesi, Platon'un *Phaidon*'unda bile, yani İÖ 380'de yerin dünyanın merkezinde hareketsiz tasavvur edilmesi ve Platon'un ancak en son eserlerinin, yani *Yasalar*'ın, hiç olmazsa öğrencisi Heraklides Pontikos tarafından savunulmuş bir hipotez olan yerin sürekli hareketine dair oldukça yeni olan teorinin bilgisini ele vermesiyle doğrulanmaktadır. Yerin evrenin merkezinden çıkarılması, eskilerin Kopernik'i mesabesindeki Samoslu Aristarkhos'un (İÖ 270), geometrik bir hipotez olarak güneş merkezli sistemini inşa edebilmesinin zeminini hazırlamıştır. Bu sistemin doğruluğunun kesin matematik delili Seleukeialı Seleukos tarafından İÖ 150 yılında ortaya konulacaktır. Bu astronomi teorileri ancak, büyük ihtimalle gene Arkhytas'a izafe edilebilecek ve onun öğrencisi [Knidoslu] Eudoksos'un daha ileri önermeler çıkartacağı sonsuz küçükler (infinitismal) ve irrasyonelin [sayıların] keşifleri de dahil olmak üzere matematikteki karşılık bir ilerlemeyle mümkün olmuştur. Platon'un dostu Theaitetos'un beş Platonik cisim olarak bilinen matematiksel inşasıyla birlikte steroemetrinin kuruluşu da hiç şüphesiz Pythagorasçıların bu matematik araştırmalarıyla doğrudan veya dolaylı olarak irtibatlıdır. Tarentum'da canlanmış olan Pythagoras tarikatı İÖ IV. yüzyılın sonuna kadar

ayakta kalmış görünmektedir ve münferit Pythagorasçılar doktrinlerini anayurtlarına taşımış ve burada topluluklar oluşturmuş olmalıdırlar. Lysis ve Philolaos Thebai'ye (bkz. s. 64), Ksenophilos Atina'ya (bkz. s. 105) ve Ekhekrates'te Phlios'a göç etmiş olmalılar. Aristoksenos'un tanışmazdan önce Peripatetik Okul'a dahil ettiği bu kişilere ve diğer birkaçına "son Pythagorasçılar" denilmektedir (Diog., L., VIII, 46). Aristoteles'te bu genç nesle, onları eski Pythagorasçılardan ayırt etmek amacıyla olsa gerek, "sözde Pythagorasçılar" (οί περί τήν 'Ιταλίαν, καλούμελον δε Πυθαγόρειοι) denir. İÖ I. yüzyılın Yeni-Pythagorasçılığıyla öğretileri canlanıncaya kadar, bu topluluğun daha sonraki akıbeti hakkında nüfuz edilmesi imkânsız bir karanlık hüküm sürmektedir.

Pythagorasçılığın büyük önemi, felsefi sisteminin farklı zamanlarda renk ve tonu değişmekle birlikte, asla bütünüyle ortadan kaybolmamış olan düalizminde ve ikinci olarak astronomi ve matematikle ilgili büyük buluşlarında yatmaktadır. Bu niteliklerinin her ikisiyle de Platon ve dolayısıyla Rönesans'la birlikte Kopernik, Giardano Bruno ve Galileo bilimsel teorilerinin geleneğini üstlendiklerinde, genel olarak sonraki dönemlere büyük etkide bulunmuştur.

SOFİSTLER

SOFİSTLİĞİN KÖKENİ VE MAHİYETİ

Cicero (Tusc., V. 4. 10) Sokrates'in "felsefeyi gökten yere indirip, onu şehirlere yerleştirerek evlere soktuğunu ve böylelikle hayat ve âdetler, iyi ve kötü hakkında yapılacak araştırmaları zorunlu hale getirdiğini" söylemektedir; düşüncesinin ana konusunu, yani insan ve insanın hayatını, onlarla paylaşmakla birlikte Sokrates'in Platon'da hasmı ve muhalifi olarak göründüğü entelektüel bir hareket olan Sofistlik hakkında da bu söylenilenlerin aynı ölçüde doğru olduğu söylenebilir. Bu döneme kadar Grek filozoflarının dikkati insanın doğal çevresi yani evren üzerine yoğunlaşmış, içindeki insan ancak bu büyük bütünün parçası, canlı bir yaratık olarak düşünmenin konusu olabilmiştir. Dünyanın

kökeninin ve dünyadaki fenomenlerin izahını yapmak için çok çeşitli girişimlerde bulunulmuştur. Birbirine zıt olan öğretilerinin uzlaştırılması imkânı mevcut olmakla birlikte, bunların hepsi de gerçeği yansıttıkları iddiasındaydı. Daha önceki filozofların cüretkâr coşkunluklarının yerini, doğal fenomenlerin nihai temellerine ulaştırıcı bilgiye ilişkin insanın sahip olduğu güç hakkında güvensizliğin alması, spekülasyon noktasında belli bir bitkinliğin ve ihtiyatkârlığın kendisini hissettirmesi, duyu algısının belirsizliği hakkında artan bilinçliliğin temelli bir Kuşkuculuğun yolunu hazırlaması, bu nedenle pek şaşırtıcı değildir. Diğer taraftan entelektüel bir varlık olarak insan ve onun kendine özgü mahsulü, uygarlık bu zamana kadar filozofların ancak tesadüfi ve sathi ilgisine mazhar olabilmiştir. Ksenophanes araştırmalarının alanına dini, Herakleitos dinin yanı sıra dili de dahil etmişti. Pythagorasçılar ahlak ve siyaset meselelerini ele almışlar, fakat bu alanlara felsefi olmaktan ziyade dini bir bakış açısından yaklaşmışlardır. Bu arada İonya'da felsefenin hemen yanı başında yeni bir araştırma türü boy attı (ἱστορία). Grek ufkunun giderek genişlemesiyle birlikte yabancı halklarla, kimisi, Babil ve Mısır gibi eski ve ileri kültürlerle ve diğer uçta Kafkasya, Trakya ve Libya halkları gibi ilkel düzeydeki barbar uluslarla tanıştılar. Kendi halklarınınkiyle farklı âdetlerin ve yaşama tarzlarının mukayesesi düşünce ve eleştiriyi davet etti. Bu, bütün bunların nasıl meydana geldiği sorusunu, yalnızca kendi kurumlarının hâkim ve tüm zamanlarda geçerli olup olamayacağı ve uygarlığın iyiliksever tanrıların yaratması mı yoksa insanların mı eseri olduğu şüphesini doğurdu. Miletli Hekataios, Sardesli Ksanthos, Mytileneli Hellanikos gibi isimler ve Thukydides'in bir ifadesine (I, 21) göre genellikle Herodotos'un öncüleri olarak adlandırılan diğer "logograflar"* etnolojik ve coğrafi gözlemleri ihtiva eden eserlerinde zengin bir malzeme toplamışlar, bununla kalmayıp sırasında bunlara eleştirel bir tavırla yaklaşmışlardır. Bu, Sofistliğin başlangıcıdır ve temsilcilerinin

* ***Logographos:*** (Yun. *logos*, söz ve *grahos*, yazan'dan). Tarihçi. Nutuk ve dava savunmaları yazarı. Atina'da kanun herkesin davasını kendisinin savunmasını öngörüyordu. Ama birçok kimse bunu başarabilecek yetenekten yoksundu. Lysias gibi çok büyük konuşmacıların yaptığı logographos'luk mesleği bu nedenle ortaya çıkmıştır... (Ed. n.)

büyük nispette Grek dünyasının çevresinden gelmesi ve en eski ve en yetenekli üstadının, Abderalı Protogaras'ın barbar Trakia toprağındaki İon kültürünün ileri karakolu konumundaki bir şehrin yurttaşı olması tesadüf değildir. Demek oluyor ki, Sofistlik öncelikle bir uygarlık felsefesidir ve önceki doğa felsefesinden ele aldığı ana konusu bakımından ayrılır. Amacı birey olarak ve onun meydana getirdiği dil, din, sanat, şiir, ahlak ve siyasetle birlikte toplumsal varlık olarak insandır. Sorduğu soru şudur: "Tanrılara tapınmadan özgür insan ile köleler, Helenler ve barbarlar arasındaki farklılıklara kadar bütün bu nizamlar ve müesseselerin kaynağı doğa (φύσει) ve dolayısıyla kutsal olup karşı gelinmez midir, yoksa âdetin (νόμω, θέσει) husule getirdiği dolayısıyla değişme ve inkişafa tabi şeyler midir?"

Sofistlik ele aldığı konuların yanı sıra yöntemi itibarıyla da doğa felsefesinden ayrılır. Hiç kuşkusuz sonuncusunda da deneye dayalı doğa gözlemi, özellikle gök, –aynı zamanda hayvanlar, bitkiler ve mineraller– üzerinde hiçbir surette tamamıyla dışlanmamıştı, fakat nihai amaç dünyanın izahına yönelik tek bir ilkenin formülasyonu olduğundan spekülasyondan başka bir yol açık değildi. Eski doğabilimcilerin yöntemleri, genel ilkelerinden tikel olanı çıkarttıkları nispette tümdengelimseldi. Sofistler eşyanın ilk nedenlerine nüfuz etmeyi denemediler. Ağırlığı deneye verdiler ve hayatın bütün şubelerinde en büyük miktarda bilgiyi elde etmenin yollarını araştırdılar. Buradan da bilginin olabilirliği yahut imkânsızlığı, insan uygarlığının başlangıcı ve gelişmesi, dilin menşei ve bünyesi gibi teorik mahiyette; kısmen de birey ve toplum hayatının uygun ve etkin biçimde düzenlenmesi gibi pratik mahiyette belli sonuçlar çıkardılar. Şu halde, yöntemleri kısmen deneysel kısmen tümevarımsaldı.

Daha önceki felsefe ve Sofistlik arasındaki üçüncü önemli ve esaslı farklılık takip ettikleri amaçlar ve bunların öncelik sıralamasında yatmaktadır. Filozof için hakikat araştırması ve bilgi uğraşı ereği kendinde olan bir şeydi ve mutlak bir zorunluluk olmamakla beraber şayet öğrencileri varsa bunları da filozof yapmaya çalışırdı. Dolayısıyla amacı bütünüyle teorikti. Sofiste gelindiğinde bu durum bütünüyle değişiyordu: Onun için bilgi

ancak hayatın kontrolüne yarayan bir araç teşkil ettiği sürece değerli bir şeydi. Sofist, öğrencisiz düşünülmesi imkânsız bir kişidir. Hedefi sadece onları sofist yapmak değil, bu yoldan halktan insana hayatta kullanabileceği genel bir eğitim vermekti. Dolayısıyla hedefi öncelikle ve ağırlıklı olarak pratikti: yaşama sanatı ve hayatın kontrolü.

Sofistler bu hedeflerini iki şekilde gerçekleştirmeye çalıştılar: Öncelikle gençlerin eğitiminin kontrolünü ele geçirmek ve katılımın herhangi bir biçimde sınırlanmadığı bilim seminerleri düzenleyip böylelikle felsefi eğitimi yaygınlaştırmak. Normal öğretim kursları, bunun yanında belli konular üzerine tek tek ve seri dersler (ἐπαγγέλλεσθαι) verdiklerini ilan ettiler. Gençlerin eğitimi bu zamana kadar jimnastik ve gramercilerden tahsil edilen temel okuma yazma, hesap kitap alışkanlığı ve şairlerle okuma ve müzik eğitiminden ibaretti. Bu zayıf ve yetersiz becerilerin Grek demokrasilerinde gittikçe karmaşıklaşan hayat için kâfi gelmediği yavaş yavaş hissediliyordu. Her kim olursa olsun, kamusal hayatta rol oynamayı arzu eden kimse, sadece o zamana kadar mutat olan daha geniş bir bilgiye değil, bunun da ötesinde, düşünme ve konuşma alanında bütüncül bir formel öğretime, hal ve davranış bakımından pratik bir terbiyeye ve çok çeşitli durumlara yönelik metodik eğitime gereksinim duyuyordu. Sofistler bu eğitimi (παιδεία) vermeye aizimliydiler ve ἀρετή [erdem] öğrettiklerini söylediklerinde bu tabirden pratik yaşama becerisini anlıyorlardı: εὐβουλία περί τε τῶν οἰκείων καί περί τῶν τῆς πόλεως (*Prot.*, 318 E.) Bu yurttaşlık bilgisini yahut onun gerekli kıldığı beceriyi öğretme iddiasında, eski soyluluk ahlakının inanç yahut tasavvurlarıyla karşılaştırıldığında devrimci bir taraf vardı. Bu eski ahlak telâkkisine göre üstünlük (καλοκαγαθία) başka hiç kimsenin değil doğuştan soyluların hakkıydı. Tam da burada Sofistler pedagogların temel meselesine değindiler: zihnin ve karakterin teşekkülünde belirleyici olan mizaç veya yaratılış (φύσις) mıdır, yoksa eğitim mi? Şehirden şehire gezgin öğretmen olarak dolaşan ve dersleri için yüksek ücretler alan Sofistler (özellikle fizikçiler, plastik sanatlarla uğraşanlar ve düzene zafer şiirleri yazan şairler ve daha er-

ken tarihte keza Eleali Zenon) genç öğrencileri, çok kere eski saygın gelenekle keskin bir çelişki içinde bulunan doktrinleriyle tanıştırmak üzere ailelerinin yakın çevrelerinden kendi okullarına alıp böylelikle kendilerini riske attıklarının tamamen farkındaydılar. Fakat her zaman yeniyi benimseyip ona dört elle sarılmakta istekli olan genç nesil onları büyük bir coşkuyla kabul etti ve en keskin muhaliflerinden öğrendiğimize göre üstatlarını omuzlarında taşımaktan geri durmadı.* Onlar, su götürmez biçimde gençlerin sistematik eğitiminin kurucularıydılar.

Sofistik eğitim matematik, astronomi ve özellikle temellerini Sofistlerin attığı gramer gibi belli bilimlere girişten ibaretti. Bunun önde gelen bölümlerinden biri şairlerin mantıki, estetik ve ahlaki açıdan yorumuydu (περί ἐπῶν δεινόν εἶναι, *Prot.*, 318 E). Filozofların bilgi organı veya onun dışavurumu olarak kabul ettikleri "logos" burada bir "silah" olarak kullanılıyordu. Zira sofiste göre –ki sofistik eğitim sisteminin büyük ahlaki tehlikesi buradaydı– bu bir hakikati bulup belirleme meselesi değil, sadece dinleyicilerini herhangi özel bir durumda (mesela bir davacı veya davalı olma durumunda) faydalı olarak görünen şey hakkında ikna ile ilgili bir meseleydi; ve hasmın argümanlarını çürütmek ne kadar güç ise, başardığında hatip ve onun sanatı için zafer de o kadar büyüktü (τον ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν). Bu tartışmalar belli başlı iki formda cereyan ediyordu: konuyu tüketesiye ele alan uzun konuşmalar ve karşı konuşmalar (μακρολογία) yahut da kısa iddiaların ve tenkitlerin yapıldığı bir diyalog (βραχυλογία).

Sofistler yetişkinler için, kimi zaman sofistin yakın dostu olan bir kişinin evinde kapalı bir çevrede, kimi zaman da kamuya açık alanlarda popüler bilim seminerleri düzenliyorlardı. Son durumda bir kabul ücreti alınıyordu (ἐπιδείξεις, ἐμμισθοι ἀκροάσεις). Bunlar kısmen hitabet ve belagat sanatının bütün tuzak ve inceliklerileriyle süslenmiş iyi hazırlanmış konuşmalardan, kısmen de sofistin dinleyicisinden hatırlatmasını istediği bir konu üzerine doğaçlamalardan oluşurdu. Kuşkusuz burada üslup ve hitabet sanatının bilimsel içerikten daha önde ve baskın gelmesi ve çok yönlü

* Platon *Prot.* 316 CD. 310Bff. *Dev.* X 600CD.

bir dilettanizmin* aşırılıklarının bütünüyle inkâr edilememesi işin doğası gereğiydi. Bununla beraber dini, ilmi, ahlaki ve siyasi meselelerin kamuya açık müzakeresinin kıymeti göz ardı edilmemelidir ve çağdaş edebiyat vasıtasıyla, özellikle tragedya ve komedyanın sayfalarından çok çeşitli biçimlerde, bize ulaşan yankısı, aldıkları alkışı ve mazhar oldukları takdiri göstermektedir. Buna ilaveten, Sofistler tüm Grek ulusunun temsilcilerinin dikkat ve ilgisini çekmek için Olimpia ve diğer yerlerdeki Grek festivallerinin büyük meclislerinden yararlanmayı da ihmal etmediler; seyahat hayatı şehir devletinin dar sınırlarının ötesini görmeye alıştırdığından ulusal birlik öğretisini vazedip, panhelenik ruhun taşıyıcıları ve yayıcıları oldular. Bugün bize Sofistlik felsefeden keskin biçimde ayrılan yekpare bir hareket gibi görünüyorsa bu, Platon ve Aristoteles'in bu ikisi arasında çizdikleri ayırıcı hat nedeniyle böyledir. Onların çağdaşları bu ayrımı kuvvetçe çok daha az hissediyorlar, hatta onlar için tabirleri ayrıştırma lüzumunu bile duymuyorlardı. Onlara göre Anaksagoras, Protagoras, Sokrates hatta Platon da dahil olmak üzere hepsi σοφισταί'dır. Teknik anlamı itibariyle "filozof" sözcüğü henüz yaygınlık kazanmamıştır.** Bundan başka "sofist" sözcüğü de henüz anlamca aşağılayıcı bir renge –mugalatacılık*** yahut kılı kırk yaran bir dil cambazlığı– bürünmemişti. Bu büyük Sofistlerin küçük takipçilerinin eseri, Euthydemos ve Dionysodoros'un mantıki bayağılıklarıyla onlara vurduğu damgaydı. Eski Sofistler, doğdukları şehrin diplomatik misyonlarını yürütecek kadar insanlarının güvenini kazanmış yüksek düzeyde saygın, onurlu insanlardı. Bundan başka, verdikleri sözlü derslerin yanı sıra göz ardı edilmemesi gereken edebi bir etkinlik sergiliyorlardı. Bunlarda felsefi diyalogların çekirdeğini buluyoruz ve yine bunlar sanatsal Attik nesrin kurucularıydılar. Kökenleri ne olursa olsun ve seyahatleri onları ne kadar uzağa götürürse götürsün, her zaman yollarını geri, içlerinden birinin Grek di-

* ***Dilettanizm:*** Yeleneklik. Yüzeysel özengenlik. Özenticilik ve amatörlük anlamlarında da kullanılır. İyiniyetli heveslilikleri de dile getirir... (Ed. n.)

** Bkz. s. 51

*** ***Mugalatacılık:*** Bilgicilik. Antikçağ Yunan felsefesinin eleştiri akımı. Yanıltmaca... Genellikle yanıltmacalar uslamlamanın biçimsel kurallarına uygundur. Karşısındakini kandırmaz ama kolaylıkla yadsıyamayacağı şekilde şaşırtır... (Ed. n.)

yarının entelektüel metropolisi unvanını verdiği Atina'ya düşürmüşlerdir (τής Ἑλλάδος αὐτό τό πρυτανείον τής σοφιας, *Prot.*, 337D). Bütün bu şahsiyetlerin hepsine birden uygun gelecek bir "sofist" kavramı bulmak pek de öyle kolay değildir. Bunlardan biri, Prodikos, kendisini bir siyasetçi ve filozof arası bir şey olarak tanımlamıştır (μεθόρια φιλοσόφου τε άνδρός καί πολιτικού, *Euthyd.*, 305C). Hepsi de gençlere ücret karşılığı eğitim veren gezgin öğretmen karakterinde ortaktırlar. Onlara "manevi emtia satan satıcılar" derken Platon'un istihzasının hedefi bu idi (*Prot.*, 313C). Bir diğer ortak belirleyici özellikleri teorik ve pratik bir bakış açısından insan uygarlığına duydukları ilgiydi. "Felsefi belagat ve hitabeti" amaçları için en etkin araç olarak görüyorlardı (Philost., *Vit. vop.*, I, 480). O nedenle bunlara antropolog ve yaşama sanatı öğretmenleri demek mümkündür.* Bu hüviyetiyle sofistik harekete atfedilen öznellik ve bireycilik gerek epistemolojik ve gerekse etik anlamda hiçbir surette hepsinde aynı nispette belirgin değildir. Aslına bakılırsa kimilerinin öğretileri güçlü bir dogmatik unsur ihtiva etmekte, buna karşılık vazettikleri ahlaki düsturlar büyük bir çeşitlilik arz etmektedir. Matematik, astronomi, dilbilim gibi özel bilgi dallarına duydukları ilgi kişilere göre büyük farklılık göstermekte, siyasi teorileri, birbirine esaslı biçimde muhalif olan doğal hukuk anlayışlarına göre büyük çeşitlilik sergilemektedir. Son olarak, hitabet ve belagatın hiçbir surette hepsinde baskın bir konum işgal etmediğini belirtmek gerekir. Dolayısıyla Sofistlikte, tıpkı felsefede olduğu gibi, hareketin münferit temsilcilerinden kaynaklanan çeşitli eğilimleri birbirinden ayırmamız gerekmektedir.

MÜNFERİT SOFİSTLER

Protagoras

Sofistler arasında en yetenekli ve en orijinal zekâ Abderalı Protagoras'tı (İÖ 481-411 c.). İÖ 444 yılında kurulmuş olan panhelenik Thurioi kolonisi için, yasa yapıcı olarak onu seçerek onurlandıran Perikles'in çevresinde yaşadığı Atina'ya ilk

* Krş. Cic., *de or.* III, 15, 57: Nam vetus quidem illa doctrina eadem videtur et recte faciendi et bene dicendi magistra; neque disiuncti doctores sed eidem erant et vivendi praeceptores atque dicendi.

kez yüzyılın ortasına doğru gelmiş olmalıdır. Onun dışında bu koloniye yerleşenler arasında Miletli Hippodamos ile Herodotos'u zikredebiliriz. Peleponnes Savaşı'nın ilk yıllarında onu yine, ölümcül veba salgını boyunca yaşadığı ve Perikles'in iki çocuğunun ölümü karşısındaki metin tavrını hayranlıkla gözlemlediği (*Fr.*9) Atina'da buluyoruz. Sicilya seyahatine çıkmazdan önce "περί θέων" [Tanrılar hakkında] isimli eserine yöneltilen mukaddesata saygısızlık suçlaması nedeniyle hakkında dava açılmıştır; Sicilya'ya giderken gemisinin batmasıyla ölmüş olduğu sanılmaktadır. Sayısız eserleri arasında en önemlisi –ki "Ἀλήθεια ἡ Κατα βάλλοντες"* şeklinde saldırgan bir başlık taşır– "İnsan her şeyin ölçüsüdür, varolan şeylerin varlıklarının, varolmayan şeylerin de yokluklarının" şeklinde abidevi bir cümleyle başlar (*Fr.* I). Bu, bilgi problemini objeden sujeye taşımış ve dolayısıyla gerçek bir bilgi teorisi mümkün hale gelmiştir. "Şeyler"le (χρήματα) sadece somut şeyleri değil, aynı zamanda mutlak nitelikleri de düşünmeliyiz; ve sadece sıcak ve soğuk, acı ve tatlı vs.** gibi duyumsal nitelikleri değil, aynı zamanda iyi ve kötü, güzel ve çirkin, doğru ve yanlış gibi kavramları da. "İnsan" ifadesini hangi anlamda almamız gerektiği, yani Platon'un Protagoras'ın bilgi teorisini Herakleitosçu akış doktriniyle birleştirip *Theait.*'da (160 Cff) açıkladığı bireyci anlamda mı, yoksa daha sonraki yazarların tahmin ettiği gibi genel anlamda, yani insanın tür olarak mı anlaşılması gerektiği, yahut nihayet kolektif bir anlamda dolayısıyla terimin bir grup (ulus, kabile) olarak mı insanlara hasredilmesi gerektiği pek o kadar kesin değildir. Her halükârda Protagoras ahlaki yahut siyasi anlamda bireyciliğin bir temsilcisi değildi. Bu sadece, Platon'un Sokrates'in ağzından dile getirdiği (*Theait.* 165, Eff) doktrinlerinin savunusuyla –ki sofistin etkinliğinin bahçıvan ve hekiminkiyle mukayese edilip, eğitimin kötü bir ruh durumunu daha iyi bir hale getirebileceği ve kötü ve yanlış olanların yerine sağlıklı ve doğru hisler yeşertebileceği iddiasında bulunulur– değil, aynı zamanda ismiyle anılan diyalogta Protagoras'ın dile ge-

* Gerçek ya da Yerevurucu Sözler... (Ed. n.)

** Krş. *Protag.* 334AB; Demokrit. *Fr.*11, 125.

tirdiği uygarlık tarihi mitosuyla da –ki buna göre hiçbir insan toplumunun bir ahlak ve adalet (αίδως ve δίκη) hissine sahip olmadan teşekkül etmesi mümkün değildir– doğrulanmaktadır. Protagoras'ın her türlü ahlaki ve hukuki değerlerin ancak izafi bir geçerliliği, yani geçerliliğin ancak bunları formüle etmiş olan insan toplumuna bağlı olduğu ve toplumun onları iyi olarak görüp benimsediği sürece hayatiyetini sürdürdüğü kanaatinde olduğu da aynı ölçüde şüpheden uzaktır.* Mutlak din, mutlak ahlak ve mutlak adalet yoktur. Platon (*Prot.* 320ff) ve Herodotos'un (III, 108; krş. *Prot.* 321B) kullandığı "şeylerin ilk durumu" üzerine (περί τής έν άρχή καταστάσεως) eserinde, canlı varlıkların oluşumunda türlerin sürdürülmesine yönelik koruyucu tedbirleri alan doğadaki nihai amaçla ilgili dâhiyane nitelikteki teorisini geliştirmiştir. İnsan hayvanlardan zihni melekeleriyle olduğu kadar fiziki güçleri bakımından üstün değildir. Kendisini yavaş yavaş geliştirerek hayvani durumdan yükselmiş ve mevcudiyetini sürdürmek için zorunlu araç-gereçleri geliştirmiştir (giyim, kuşam, barınak vs.); fakat her şeyden daha önemlisi kendisindeki aklın tanrısal ışığıyla dini, dili ve devleti yaratmıştır. Dolayısıyla Protagoras'a göre insan bir ξωων φύσει πολιτικόν'dur, fakat değişik insanların anayasa ve kanunları, tıpkı onların dilleri, dini tasavvurları ve ahlaki sistemleri gibi ancak âdete dayalı nomw'dur.** "Peri theon" [Tanrılar Hakkında] isimli eserinde dile getirdiği (*Fr.* 4) agnostisizmi*** de bununla tam uyum içerisindedir. Elde edebildiğimiz kadarıyla bu eserinde geleneksel formların veya din ve kültürün νομω'dan ibaret olduğunu göstermeye çalışmış ve muhtemelen tanrıların varlığına dair mevcut delillerin yetersizliğini ispatlamıştır (krş. Ksenop. *Mem.*, I, 4, IV, 3). (İki kitap halindeki) Αντιλογίαι**** galiba,

* *Theæt.* 167C: επει οια γ αν εκαστη πολει δικαια και καλα δοκη, ταυτα και ειναι αυτη, εως αν αυτα νομιζη.

** Krş. Plut., *Per.* 8, 5. Eurip., *Hek.*, 798ff. Platon, *Yasalar*, X, 889E.

*** ***Agnostisizm*** (bilinemezcilik): Eski Yunanca'da "bilinmez olan" anlamına gelen *agnostos*'tan türetilmiştir. İnsan düşüncesinin ve onun sınırlı bilgisinin "gerçek varlığı" kavrayamayacağı düşüncesini kendine temel alan felsefelere verilen ortak ad... (Ed. n.)

**** Tartışmalar/Karşıtlıklar... (Ed. n.)

her şey hakkında iki karşıt fikrin (λόγοι) ileri sürülebileceği cümlesiyle başlamıştır (Diog. L., IX, 51). Dor lehçesinde yazılmış olan bu kitabın "Dialexis" olarak bilinen tertibi hakkında belki de yetersiz ve inandırıcılıktan uzak bir fikre sahibiz. Ancak anlaşılan o ki, kitap hüküm ve karşı hükmün eristik* ilkeye uygun olarak karşı karşıya getirilmesiyle yazılmıştır.** Bu tarz çok değişik konuların ele alınması için elverişliydi. δίκαιον ve ἄδικον fikirlerin bunların içerisinde olduğu Aristophanes'in parodisinden (*Bulutlar*, 1036ff) ve Aristoksenos'un bu eserin "Platon'un *Devlet*'inin neredeyse tamamını ihtiva ettiği" yönündeki kendine özgü, fakat aşırı derecede abartılı ifadesinden (Diog. L., III, 37; krş. 57) çıkartılabilir. Herodotos'taki (III, 80) farklı devlet biçimlerinin fayda ve zararlarının müzakeresi belki de onun bir yankısıdır. Protagoras'ın eğitim ilkelerini περί ἀρετῶν*** isimli eserinde açıkladığı sanılmaktadır. Bu eserden bildiklerimiz birkaç cümleden ibarettir: "Eğitim doğal yetenekler ve çalışma ister"; "İnsan öğrenmeye gençliğinde başlamalıdır", "Eğitim, büyük bir derinliğe erişilmedikçe ruhta filizlenmez". Protagoras cezalandırmayı kaçınılmaz olarak görmekle birlikte onu ancak bir ıslah aracı ve bir caydırıcı olarak benimsiyor, buna karşılık intikam fikrini reddediyordu (*Prot.* 324, A, B). *Matematik Hakkında* eserinde geometri önermelerinin, "teğetlerin bir daireye tek bir noktadan değemeyeceğinden ötürü" (*Fr. 7*) gerçek için değil ancak ideal şekiller için geçerli olduğunu ileri sürdü. Son olarak Protagoras dilbilimle de (ὀρθοέπεια) ilgilendi; bu kimliğiyle o, Grekler arasında gramer biliminin kurucusu olarak kabul edilir. İsimlerin cinsçe üç türünü ve zamanlar için tabirleri, en önemli cümle tiplerinin tasnifini onun bulduğu sanılmaktadır. Dişil cinsi πήληξ (miğfer) sözcüğüne bağlamayı reddederek dili kurallara tabi kılmaya çalışması ve maskülün (eril)

* *Eristik* (didişim): Eski Yunanca'da kavga, çekişme, tartışma anlamlarına gelen *eris* sözcüğünden türetilmiştir. Tartışma sırasında çeşitli mantık oyunlarıyla karşı tarafın savını ne pahasına olursa olsun saçmaya indirgeyerek çürütmeye dayalı tartışma yöntemine verilen ad. (Ed. n.)

** Krş. Eurip., Antiope *Fr.* 189.

*** Erdemler Üzerine... (Ed. n.)

ἀλεκτρυών'a (horoz) karşı mevcut olmayan bir dişil form ἀλεκτρύαινα oluşturması akılcılığının bir göstergesidir.

Hayatı boyunca Protagoras'ın etrafında büyük bir genç takipçi grubu toplandı. Bilgi teorisi ve uygarlık felsefesiyle genç hemşerisi Demokritos'u etkiledi. Doğrudan doğruya felsefeyle ilgisi olmayan halk kesimi –devlet adamları, şairler, tarihçiler ve hatipler– üzerindeki etkisi daha da büyük oldu. Platon, şöhretinin ölümünden sonra da devam ettiğini doğrulamaktadır (*Men.*, 91, E).

Prodikos

Sakinleri kötümser hayat görüşleri ile ünlü olan Keos adasındaki İulisli Prodikos, Protagoras'tan oldukça gençti. Anlaşılan Prodikos da ülkesinin insanlarının görüş ve mizaçlarını paylaşmaktaydı. Platon onu sakat ve hasta olarak göstermekte, sözde-Platonik diyalog *Aksiokhos* (366Cff) ise insanın değişik çağları üzerine kötümser görüşlerini ana hatlarıyla resmetmektedir. Bu görüşler bedence sağlıksızlığının "yankılar"ı (ἀπηχήματα) olarak en önemli itiraflar ve hayatın ta kendisi olarak kabul edilebilir. Euripides'in *Yakarıcılar*'ındaki (196ff) theodisenin* onu hedef aldığı bütünüyle mesnetsiz bir iddia değildir. Her halükârda bu mahiyetteki düşünceler onun başeseri "Ὧραι"ın bir parçasını oluşturmuş olmalıdır. Kuşkusuz bu aynı eser kötümserliğin panzehirini, Herakles'in tercihine dair güzel bir mitosu da (Ksen. *Mem.* II, 1, 23ff) ihtiva ediyordu. Kitabın Platon'un takdirine mazhar olması (*Prot.* 340, D; *Symp.* 177 B) bu nedenle olsa gerektir. Yumuşak zevklerle örülü bir hayata karşı ikazlarda bulunmuş ve gençlere hayatın güçlüklerine cesurca göğüs germek ve aşmak bakımından önlerindeki kahramanın yolunu takip etmelerini tavsiye etmiştir. Başka yerlerde, tutkuların tehlikesi

* ***Teodise*** (Tanrısavunubilgisi): Eski Yunanca'da Tanrı anlamına gelen *theos* ile adalet, doğruluk, haktanırlık anlamına gelen *dike* sözcüklerinden türetilmiştir. Tanrı'nın yeryüzünde kötülüğün var olmasına niçin izin verdiğini, başka bir deyişle tanrıbilimin o ünlü "kötülük sorunu"nu Tanrı'yı olurlayarak çözümleme girişimlerine verilen ortak ad. Tanrı'nın adaletini, iyiliğini ve yüceliğini bu dünyadaki kötülüğün ve acının yarattığı kuşkulara karşı savunmaya geçmiş öğretiler bütünü.

üzerinde durmuş, sıradan insanın düşlerini süsleyen mal mülkün ve, iyiye vesile olabileceği gibi kötüye de kullanılabilecek olan zenginliğin değersizliğini vurgulamıştır (Platon, *Eryx*, 397 C). *Sefalete Övgüler*'i eğer yazmışsa, bu ilkelerle bağdaşmadığı söylenemez. *Doğa Üzerine* isimli eserinin muhtevası hakkında malumata sahip değiliz, fakat dinin menşei hakkında ilginç bir teorisi olduğunu biliyoruz. İnsanların güneş, ay, ırmaklar, göller, otlaklar ve meyvalar gibi onları besleyen ve kendilerine faydaları dokunan şeylere tanrılar gibi tapındıklarını, bu en ilkel dönemde bunun bir tür fetişizm* vasfına büründüğünü düşünüyordu. Buna bir misal olarak Mısır'daki Nil kültünü göstermektedir. Bunu bir ikinci aşama takip etmiştir: Bu dönemde τροφαί ve τέχναι'ın bulucularına, tarım, şarap yapımı ve metal işlemeciliğinin mucitlerine Demeter, Dionysos ve Hephaistos vs. (*Fr.* 5) adıyla tanrılar gibi tapınılmaya başlanmıştır. İbadeti hurafe olarak görmeye sevk eden bu tehlikeli görüşler onun Atinalı otoritelerle çatışmasına yol açmıştır ve gençlerle sohbetlerine uygunsuz konuları taşıdığı için Lykeion Okulu'ndan sürgün edildiği sanılmaktadır (*Eryx.*, 399 E). Prodikos da dilbilim araştırmalarıyla meşgul olmuştur. Hiç olmazsa açık seçik mantıki fikirlerin ifadesinde ve ayrımında iyi bir alıştırma olan sinonimler biliminin kurucusuydu. Platon genellikle ondan alay ve ironiyle söz etse de, Sokrates'in onu ara sıra öğrencilerine salık vermesi (*Theait.* 151 B) ve doğduğu şehrin onu tekrar tekrar diplomatik misyonla görevlendirmesi (Hipp. *Maj.* 282 C) yaşadığı dönem içindeki saygınlığını göstermektedir.

Hippias

Elisli Hippias resmi diplomatik misyonla Atina'dan çok Sparta'ya gelmiş, bunun dışında Yunanistan'ın tamamını, özellikle Sicilya'yı da içine alacak kertede geniş seyahatler yapmış ve Olimpia'da hitap etme zevkine varmıştır. Matematik, astronomi, gramer, hitabet, ritim ve armoni bilgisi, mitoloji, edebiyat ve tarih olmak üzere geniş bir bilgiye sahipti; dolayısıyla onda Helenistik dönemde "polyhistoria" ile meşgul bir allame tipini görmekteyiz. Aynı zamanda,

* ***Fetişizm***: İlkel toplumlarda doğaüstü bir güç ve etkisi olduğuna inanılan canlı veya cansız nesnelere tapınma, putperestlik... (Ed. n.)

sahip olduğu bilgiyi başkalarına aktarmak hususunda başka türlü tatmin edilmesi mümkün olmayan bir gereksinim duyması nedeniyle de gerçek bir Sofistti. Sokrates gibi o da, "pazar yerindeki tezgâhlar" da dahil olmak üzere yakaladığı her fırsatta insanları konuşmaya çekerdi. Bilimlerin, felsefe (Diog. L., I, 24) ve matematiğin tarihiyle meşgul olduğu bilinmektedir. Bir açının üç eşit parçaya bölünmesi, dairenin kare haline getirilmesi probleminin çözümünde kullanılabilecek bir eğriyle ilgili buluşuyla ve böylelikle daha yüksek geometrik şekillerin ele alınmasına yönelik ilk adımı atmak suretiyle bu son bilime katkıda bulunmuş olduğu anlaşılmaktadır. Keoslu Simonides tarafından bulunmuş olan mnemonik sistemi* [anımsama yöntemi] tamamlamıştır (*Dialex.* 9, 1ff) ve pratik buluş ve beceriler için belli bir yeteneğe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ahlaki bir hedef olarak kendinden memnun [yahut kendisiyle barışık] olma (αὐτάρκεια) fikrini formüle ettiği sanılmaktadır; şüphesiz bu *autarkeia*'yı kinik anlamda "ihtiyaçlardan kurtulma" olarak değil, fakat kişinin ihtiyaç duyduğu her şeyi edinerek başka insanlara bağımlı olma aczini yenme mücadelesi olarak anlıyordu. Hippias da Homeros'u ahlaki ve psikolojik açıdan ele almış ve ön plandaki kahramanlarda belirli karakter tiplerini görmüştür: Akhilleus'ta cesurluğu, Odysseus'ta cüretkâr zekâ ve kurnazlığı, Nestor'da olgun bilgeliği vs. *Troia Diyaloğu*'nda Nestor'u, saygın ve onurlu etkinliğe vakfedilmiş bir hayat için Neoptolemos'u eğitirken gösterir. Uygarlık tarihi araştırmaları da oldukça kapsamlı olmalıdır. Bunlar diğer şeylerin yanı sıra, Olimpiyat ödüllerine sahip kişilerin bir listesi ve her türden harikaların (Συναγωγή) bir derlemesi mahiyetindeki *İnsanların Şöhretleri Hakkında* bir çalışmayı ihtiva ediyordu. Bu eserlerde ilgisinin başlıca yöneldiği hedef νόμος düşüncesiydi. Orphik mistisizmde (*Fr.* 105, 160K), Herakleitos'ta (*Fr.* 118), Pindaros'ta (*Fr.* 169) ve Platon'da (*Gorg.* 484B) bu, tanrısal vasfa sahip ve her türlü beşeri ahlak kuralları ve yasaların kaynağı olan evrensel bir ahlaki yasa olarak gö-

* ***Mnemonik sistem***: Hatırlamaya yardımcı strateji kullanımı. Eski Yunan'da hatiplerin uzun konuşmaları hatırlamak için kullandıkları yöntem. Bu sistemin temelinde, bellekte daha önceden hazır bulunan malzemelerin, bilinmeyen ya da yeni sunulan malzemeleri çağrıştırması yatar. Bir çeşit zihinsel dosyalama sistemi... (Ed. n.)

rünmekle birlikte, Hippias, Protagoras'ın izinden gitmekte ve hatta onu da geçmektedir. νόμος'tan [nomos] yazılı olmayan doğa yasalarının (ἄγραφοι νόμοι) karşısına yerleştirdiği geleneksel anlamdaki âdet ve yasaları anlamaktadır. νόμος'un çok kere doğanın istekleriyle çelişip, ona karşı koyduğundan emindir ve onu tıpkı Pindaros gibi, bir despottan (τύραννος *Prot.*, 337C) çok bir yasal yönetici (βασιλεύς) gibi görüyordu. Geleneksel [yahut âdete dayalı] yasa doğal yasa tarafından dizginlenir ve doğrulanır. Dolayısıyla Hippias, Grek şehir devletlerinin dar sınırlarının içinde sıkışıp kalmayarak, daha ileride yüksek özlemlere sahip özgür bir insanlar topluluğunun arayışı içerisindedir. Bu Gorgias'ın yaşadığı dönem içerisinde kendisini çoktan hissettirmeye başlamış olan dünya yurttaşlığı fikrinin nüvesini oluşturmaktadır. Zayıfın yararına toplumsal karşıtlıkları eşitleyerek doğal devlete yaklaşık bir model oluşturmaya çalışmış gibidir. Bununla beraber onun doğal hukuk doktrini, yukarıda zikredilmiş olan *Dialexis*'te görebileceğimiz gibi, etnolojik bir gözlem temeli üzerine kurulmuştur.

Gorgias ve Okulu

Uzun hayatı boyunca Leontinoili Gorgias (İÖ 483-375), Pers savaşından, takip eden dönemde krallar barışına ve entelektüel gelişmesi bakımından Aiskhylos ve Pindaros'un zirveye ulaştığı dönemden, en önemli diyaloğunu ona ithaf etmiş olan Platon'un olgunluk yıllarına dek, Grek dünyasının değişen talihini paylaşmıştır. İÖ 427 yılında Syrakusa'ya karşı yardım talep etmek üzere doğum yeri olan şehrin diplomatik temsilcisi olarak Atina'ya geldi. Keza bir müddet gittiği her yerde etrafına öğrenciler toplayarak Aleuades'in sarayında Teselya ve Boiotia'da kaldı. Panhelenizm ruhunu yaymak için –öğrencisi İsokrates'e miras bıraktığı bir misyon– kısa bir müddet Olympia, Delphoi ve özellikle Atina'da bulundu. İlk başta Empedokles'in öğrencisi oldu ve doğabiliminin sorularıyla meşgul oldu. Muhtemelen optikler üzerine bir eser yayınlamıştır. İsokrates'in mezarında bir gök küresi incelemesine dalmış şekilde temsil edilmiştir. Bununla beraber Zenon'un diyalektiği onu, *Varolmayan veya Doğa Üzerine* isimli eserinde en açık anlatımını verdiği şüpheye sevk etmiştir. Bu bahiste üç önerme

ileri sürmüştür: 1- Hiçbir şey yoktur. 2- Varsa bile bilinemez. 3- Bilinse bile başkalarına aktarılamaz. Bu iki kesitine sahip olduğumuz eserin ikinci ve üçüncü bölümünde Gorgias epistemolojinin ciddi problemlerine değinip, bir gerçekliğe karşılık gelen ve hiçbir gerçeklikle bağdaşmayan fikirler arasında ayrım yapmanın belli güçlükleri olduğuna ve linguistik terimlerin bu şeylerle hiçbir surette çakışmadığına işaret ederken kayda değer bir parlaklık gösterse de, eserin tamamı, özellikle birinci kısım, yazarın Elea felsefesini, kendi diyalektiği vasıtasıyla saçmalığa indirgemek arzusunda olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Bununla beraber bu eser, Gorgias'ın felsefeye vedasını hazırlamış olabilir. Bundan sonra kendisini bütünüyle hitabet ve belagata vermiştir ve diğer Sofistler gibi ἀρετή öğrettiği iddiasında bulunmamış olmakla birlikte, bu hususta yaygın olan görüşü benimseyerek, erkek ve kadının, yetişkin ve çocuğun, köle ve özgür insanın erdemlerini birbirinden ayırt etmiştir.

Fakat hitabet sanatının bütün inceliklerini kullanan bir hatip ve sanatsal Attik nesrin kurucusu olarak içindeki filozof kişiliğini bütünüyle bir tarafa bırakamadı. Hakikat bilgisini elde etmeye ilişkin her türlü iddiadan vazgeçti ve ihtimalle yetindi; fakat ikna sanatında ustalık (πειθοῦς δημιουργός) olarak tanımladığı bu hitabet sanatıdır ki, onu pratik psikolojiye ve felsefenin henüz keşfedemediği yeni bir öğrenim dalına sevk etti. Estetik ve özellikle poetiğin kurucusuydu. Her ikisi de elimize ulaşmış olan ve retorik hakkındaki elkitabının (τέχνη) bir parçasını teşkil eden *Helenlere Övgü* ve *Palamedes Müdafaası* konuşma taslakları bize düşüncesinin mahiyeti hakkında yetersiz de olsa bir fikir vermektedir. Gorgias bilinçli ve tasarlanmış sanat mesabesinde tuttuğu çağrışımın (ψυχαγωγία) mucididir. Ondaki, insanların düşüncelerine tesir ve nüfuz edecek güçlü enstrümanın farkına varmıştı ve onun ilaç ve zehir mukayesesiyle (*Hel.*, 8-10, 13, 14) dile getirdiği iyi veya kötü amaçlar için kullanılabileceğini biliyordu. Fakat pratik hedeflere hizmet etmesinin yanı sıra aynı zamanda sanatsal amaçlar için de kullanılabilirdi ve işte burada Gorgias ikinci bir önemli fikre daha, yanılsama fikrine işaret etmektedir. Hesiodos (*Theog.*, 27) ve Solon (*Fr.* 26) yalanları ve sanatsal kompozis-

yonu birbirinden ayırt edememişlerdi: Her ikisini de ψεῦδος* başlığı altında mütalaa etmişlerdir. Gorgias, sadece ahlaki anlamda (mesela *Dialex*, 3, 2 gibi) değil, estetik anlamda da mazur görülebilir yalan (δικαία ἀπάτη) fikrini ifade etmiştir. Tragedya hakkında şunları söylemiştir: "Olması olmamasından daha iyi olan bir aldatma; sanatsal değerlendirme bakımından daha büyük güç gösteren göstermeyenden daha iyi." Şiirin psikolojik tesirlerinden bahsederken (*Hel.*, 9) aklında acıma ve korku hisleriyle birlikte ortaya çıkan tragedya da vardı. Beden üzerinde temizleyicilerin etkileriyle mukayesesi (*Hel.*, 14) ile, Aristoteles'in tragedya ile tutkulardan arınma (κάθαρσις) öğretisi, birbirine oldukça benzer niteliktedir. Bundan başka Aiskhylos ve Euripides'in tragedyalarına en keskin ve en iyi bilinen karşıtı teşkil eden *Kurbağalar*'ı Aristophanes herhalde Gorgias'ın kimi fikirlerine borçludur. Gorgias temsili sanatı da ele almıştır ve ona göre bu belli şartlar altında özgün karışık hisleri husule getirmek (νόσον ἡδείαν *Hel.*, 18) bakımından tragedyaya benzer görünmektedir. Gorgias ve okulu, tıpkı diğer Sofistler gibi insan uygarlığının tarihiyle de ilgilenmişlerdir. İnsanlık tarihindeki ilerleme zamanla yapılan buluşun neticesiydi. Bu buluşları Aiskhylos gibi Prometheus'a değil, büyük bölümünü Palamedes'e atfetmiştir. Entelektüel etkinliğin iyi bir ahlaki tesiri olduğunu (*Pal.*, 30ff) düşünmesi bununla bağlantılıdır. Uygarlığın ilerlemesini her türden pratik buluşun (τέχναι) geliştirilmesine bağlayan bu teori aynı zamanda onun öğrencileri Polus (Platon, *Gorg.*, 448C; krş. 462B) ve Kritias (*Fr.* 2) tarafından da benimsenip savunulmuştur.

Gorgias hakikat ve ahlak meselelerine karşı bir cevap bulmaya pek yanaşmamıştır. Kuşkusuz bunun nedeni birbirine bütünüyle karşıt iki doğal hukuk teorisiyle karşılaşmamızdır. Biri, Platon'un *Gorgias*'ında (482 Eff) Kallikles'in ağzından dile getirdiği güçlü olanın haklı olduğu öğretisidir. Bu teoriye göre ahlak ve hukuk, bu suretle daha güçlü tabiatları tıpkı vahşi av hayvanları gibi evcilleştiren ve gençlere adalet fikrini görünüşteki gerçek adalet olarak öneren zayıf insanların çoğunluğunun eseridir. Fakat gerek doğa, gerekse tarih bununla çelişir. Güçlü insan bu göz bağının

* Sahte; yalan; hile... (Ed. n.)

farkına vardığında, bu bağları kırıp atarak kendisini zayıfın efendisi yapacaktır. "İşte o zaman doğa kanunu bütün ihtişamıyla parlamaya başlayacaktır." Bu sınırsız dizginlenemez güç istemi (πλεονεξία) teorisi Gorgias'ın öğrencisi Menon (Ksen., II, 6, 21) tarafından savunulmuştur, bir diğeri Proksenos (6, 16ff) meşru vasıtalarla itibar ve iktidar kazanma yolunu tavsiye etmiştir. Hesiodos'un insan ve hayvan dünyası arasındaki ayrımını bilinçli olarak göz ardı eden bu teori Gorgias'ın kendi eserlerinde destek bulabilir. *Helenlere Övgü*'de aşağıdaki pasaja rastlıyoruz: "Güçlü olanın zayıf tarafından engellenmemesi fakat zayıfın güçlü tarafından sevk ve idare edilmesi, bir başka deyişle güçlünün önde, zayıfın arkada onu takip etmesi gereği bir doğa yasasıdır." Kritias da bu doktrinin hem teoride hem tatbikatta bir takipçisiydi. Teselya'daki sürgün günlerinde Gorgias'ın tesiri altında kalmış ve yasaları insandaki vahşi hayvanın evcilleştirilmesine yönelik bir vasıtadan, bunun için de yetersiz olan bir enstrümandan ibaret görmüştür. Bu amaçla bazı kurnaz kafalar dini icat etmiş ve insana, gizli saklı işlenmiş suçları bile cezalandıran sözde güçlü ve görünmez varlıkların korkusuyla boyun eğdirmeye çalışmışlardır (*Fr.* 25). Bu gözbağından kurtulanların ondan etkilenmeleri söz konusu değildir.

Sofistik doğal hukuk teorisinin bunun tam karşısındaki kullanımı Gorgias'ın diğer iki öğrencisine aittir. Bir yargı cümlesinde "-dır" ekini kullanmaktan çekinecek kadar şüphecilikte ileri gitmiş olan Lykophron soyluluğun anlamsız ve beyhude bir gözbağı olduğunu ve ataları olsun olmasın tüm insanların eşit olduğunu ileri sürmüştür. Toplumsal sözleşme öğretisine de ilk kez onda rastlıyoruz. "Hukuk, hakkın karşılıklı olarak teminat altına alındığı bir sözleşmedir; fakat yurttaşları doğru [ahlaklı] ve adil olmak için eğitmesi mümkün değildir."* Felsefenin devlet karşısındaki konumu Elealı Alkidamas tarafından daha da açık bir şekilde ifade edilmiştir; onu kanun ve âdete, devletlerin kalıtsal krallarına karşı kuşatma aygıtı olarak görmüştür. Görüşlerinin ne kadar radikal olduğunu kölelerin doğal hukuk adına serbest bırakılması talebinden anlayabiliriz: "Tanrı bütün insanları serbest bırakmış, tabiat hiçbir insanı köle yapmamıştır."** Hakkında Aristophanes ve Euripi-

* Aristot., *Phys.* I, 2, s.185b, 25ff.; *De nob. Fr.* 91; *Pol.*, III, 9 s. 1280b, 10f.
** Aristot., *Rhet* . III, 3, s.1406b, II; 1406a, 22; Schol, I, 13 s. 1373b, 18.

des'in ancak dolaylı tanıklığına sahip olduğumuz beşinci yüzyılın üçüncü çeyreğindeki kadınların özgürleştirilmesi hareketi de aynı zamanda doğal hukuk teorisindeki bu gelişmeyle bağlantılıydı.

Geri Kalan Sofistler

Geri kalan Sofistler arasında şunlar bahse değerdir. İÖ 427 yılında Atina'da çoktan tanınmış olan ve Larisa'da şehrin Makedonya kralı Arkhelaos'un ilhak çabalarına karşı konuşmalarıyla savunmasını üstlenmiş olan Kalkedonlu Thrasymakhos Platon'un *Devlet*'inde (I, 336 B) güçlünün haklarının vahşi savunucusu olarak görünmektedir. Adaleti "üstün olanın avantajı" olarak tanımlamaktadır (338C) ve öyle görünüyor ki, onu bu fikre tanrısal evrensel gücün adaletinden umutsuzluğu sevk etmiştr (*Fr.* 8).

Platon'un asla bahse değer görmediği (fakat bkz. Ksen., *Mem.*, I, 6) Atinalı Antiphon hakkında son zamanlarda papirüs bulgularıyla artmış olan çok sayıda fragmana sahibiz. İki önemli eserinden Αλήθεια* başlıklı olanı Protagoras ve Parmenides'e çok şey borçludur. Yazar kimi zaman Ksenophanes ve Parmenides'in, kimi zaman da Empedokles'in fikirlerini benimseyen bir eklektik gibi görünmektedir. φύσις ve νόμος arasındaki karşıtlıktan faydalanmış, devleti toplumsal sözleşmeye bağlamış ve ahlak ve âdette doğanın "bağları"nı (δεσμοί) görmüştür. Hiçbir kuşkuya yer bırakmayan terimlerle bütün insanların eşit olduğunu ileri sürmüş ve asiller ve avam, Grekler ve barbarlar arasındaki ayrımı bizatihi barbarlık olarak kınamıştır. Görüşleri Hippias'ın vazettiği ilkeleri (bkz. s. 119) önemli ölçüde aşmakta ve uzlaşmaz bir kozmopolitliği temsil etmektedir. Başeseri Περί ὁμονοίας'ın** ikinci yarısı insan hayatına ilişkin kötümser bir görüş dile getirmiş ve öyle görünüyor ki, doğal haklar teorisinin modelleri olarak mitik insanların betimlemesini yapmıştır. Hayatta en önemli olan şeyin eğitim (παιδεία), en büyük kötülüğün de anarşi olduğunu vazetmiştir. Τέχνη ἀλυπίας*** isimli eseri yeni bir edebi tür, –teselli yazıları****– (λόγοι

* Hakikat... (Ed. n.)

** (Duyguda, düşüncede) Birlik üstüne... (Ed. n.)

*** Acısız Yaşama Sanatı... (Ed. n.)

**** Bkz. s. 227 (Çev. n.).

παραμυθυτικί) yaratmıştır. Bu suretle teselli ve tavsiye ihtiyacı içerisindeki herhangi bir kişiyi keder ve elemden şifahi yoldan kurtarmayı amaçlamıştır. Denilebilir ki rasyonalizm, onun ruhi ıstıraplarla mücadele vasıtalarını sistematizasyonundan daha ileri götürülemezdi. Bundan başka Antiphon kehaneti de aklileştirmiştir. Hedonistik ve toplumsal ilkelerin ahlaki açıdan ilginç bir terkibini gerçekleştirmiştir. Yeni-Platoncu İamblikhos'un Protreptikos'unda (bl. 20) muhafaza edilmiş V. yüzyılın sofistik bir eserinin parçaları olan Anonymus Iamblichi'nin Sofistlik içerisinde çok özel bir konumu vardır. Yazar siyasi bakımdan muhafazakâr bir kişiliğe sahiptir. νόμος ve φύσις arasındaki ayrımı tanımamakta, fakat hukuk ve ahlakı insan doğasının zorunlu bir sonucu olarak görmektedir. Bu nedenle daha güçlü olanın haklı olduğu şeklindeki öğretiye karşı gelmekte ve beşerüstü insan tasavvurunun bir hayalden başka bir şey olmadığına hükmetmektedir. Böyle bir insan ortaya çıkmış olsaydı bile, herhalde hukuka itaatkâr vatandaşların sistematik birliğine kapılmaktan kendisini alamazdı.

Demosthenes (XXV, 15-35, 85-91) adıyla muhafaza edilmiş olan Aristogiton'a karşı konuşmada da benzer düşünce halkalarına rastlanmaktadır ki bunlar, belki de sofistik yazına kadar geri götürülmelidir. Antiphon ve Lykophron'un yanı sıra burada da toplumsal sözleşme teorisiyle karşılaşıyoruz. Fakat bu yazar φύσις'i νόμος'un genel kurallarına kendisini uydurması gereken bireysel doğa olarak görmektedir, çünkü onda aklın hükümran otoritesi tecessüm etmiştir.

Protagoras ve Hippias'ın öğretilerinin bir hülasası Dor lehçesinde yazılmış Dialexis (Δισσοί λόγοι) olarak bilinen eserde mevcuttur. Özensiz formu onun yayınlanmak maksadıyla yazılmış bir kitaptan ziyade bir not defteri olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda Sofistliğin büyük ustalarına bağlanmış olan küçük tilmizlerin hakkında da bir fikir vermektedir. Platon'da hiciv ve alay konusu yapılan ve Sofistliği kılı kırk yaran tartışmalarla anlamsız dil cambazlıklarına, mantıki çıkmazlara boğan ve bu önemli hareketi "sofist" sözcüğüne eklenmiş kötü şöhrete mahkûm eden Euthydemos ve Dionysodoros gibi Sofistler bu türden insanlardır.

SOFİSTLERİN TESİRİ

Sofist hareketin oluşumuna katkıda bulunduğu entelektüel ortam, ne çağdaş tragedya ve komedyanin husumetinden yahut sempatisinden, ne de en güçlü muhalifi ve sonunda onları bütünüyle gölgede bırakmış olan Platon'un tanıklığından yola çıkılarak değerlendirilebilir. Sofistliğin üzerinde en güçlü tesiri bıraktığı alan, ilgisinin öncelikle dönük olduğu felsefenin dışındaki gündelik hayat dünyasıdır. Sophokles'in *Antigone*'deki insan uygarlığı üzerine zafer şarkısı, kendinden emin akılcı Kreon'un dini inancın ve görev duygusunun sarsılmaz taşlarını tuz buz etmesi, yine Sophokles'in *Kral Oidipus*'unda insanın sözde bilgeliğine karşı kehanetin üstünlüğüyle dinin kudret ve hakikatini temsili, Philoktetes'te yeni zorba tipinin dizginsiz bencilliğinin grift ve çetrefil Odysseus'un kişiliğinde sergilenmesi, bütün bunlar, tıpkı Euripides'in tragedyalarındaki –ele alırken şairin diyalektik sanatını bütün parlaklığıyla sergilediği– monarşi ve demokrasi üzerine büyük karşıtlıklar, hayat karşısındaki teorik ve pratik tutum gibi zamanın diğer pek çok sorunları da aynı şekilde Sofistlik olmaksızın düşünülemez.

Tarih yazımı da, yeni dil ve üslup formundan başka, muhteva bakımından da Sofistliğin etkisini gayet açık bir biçimde sergilemektedir. Herodotos (III, 38, VII, 152; krş. *Dialex*, 2, 26) nomos'un mahiyeti üzerine fikirlerinin tasrihi bakımından Sofistliğin peşine takılmıştır. Thukydides siyasetin esasının ve tarihteki itici gücün iktidar olduğu –[Atinalılarla Meloslular arasındaki] Melian diyaloğunda teorik olarak izah edilmiş bir anlayış (V, 48; krş. I, 76, 2, II, 63, 2, IV, 61, 5, VI, 85, 1)– temel gerçeğinin farkına varışını aynı kaynağa borçludur. İsokrates'le başlamış olan dördüncü yüzyılın tarihsel eserlerinde güçlü kişiliklerin önemine yapılan vurgu doğrudan doğruya Sofistlikle bağlantılıdır. Sofistliğin teşviki yahut dürtüsüyle uzmanlık konularıyla ilgili –bunlardan özellikle siyasi ve estetik teorileri içeren eserler felsefe için büyük önem taşır– geniş bir literatür oluşmuştur. Bu alanlarda onlar, Platon tarafından göz ardı edilmekle birlikte ilk kez Aristoteles tarafından yeniden ele alınan birçok eser vermişlerdir. Sofistliğin çeşitli bilimleri etkileme ve yaygınlaşmalarına katkıda bulanma tarzına ilişkin yanıyla öğretici bir ör-

nek, Hippokrates külliyatıyla günümüze gelmiş veya Sofistlerin eğitiminden geçmiş bir hekim ya da tıpla ilgilenen bir Sofist tarafından yazılmış olan *Sağaltma Sanatı*'na dair çalışmadır. Özellikle yiyeceklerin seçimi hakkında (περί δίατης) Herakleitosçu fikirlerde kendisini gösteren İonya felsefesinin etkisinin hemen yanı başında Sofistlikle şöyle ya da böyle bir temas bir veya iki pasajda belirgindir: *Hava, Su ve Mekân* ve *Kutsal Hastalık* hakkındaki eserlerde. Sözün kısası onun, her türlü hurafe ve saplantılardan kurtulmuş ve sadece deneysel olguların tespitine yönelmiş bir aydınlanma ruhu içinde bulunduğunu söylemek mümkündür.

Son olarak Grek felsefesinin dikkatini insanın kendisini incelemesine yönelten ve ilk kez gençlerin sistematik eğitiminin temellerini atan Sofistliğin felsefeye ölümsüz hizmetine değinmek gerekir. Bu dönemden itibaren, büyük nispette Gorgias'ın öğrencisi İsokrates'in Platon'un akademisine rakip olarak kurulmuş hitabet okulu tarafından teşvik edilmiş olan retorik*, Grek eğitimin vazgeçilmez bir parçası olarak varlığını sürdürmüştür. Ne var ki, büyük tehlikenin yattığı yer de tam olarak burasıydı. Şekil içeriği tehdit eder hale gelmiş, ikna sanatı hakikat hissini kemirmeye başlamıştır. Sofizm felsefi Kuşkuculuğuyla sadece bilimin olabilirliğini şüpheli hale getirmekle kalmamış, izafiyetçi teorileriyle ve üyelerinin bazılarının her şeyi kuşatma eğilimindeki bireyciliğiyle din, devlet ve ailenin, kendi kurumlarına karşı mevcut otoritelerini de sarsmıştır. Çözdüğünden daha fazla problem ortaya atmıştır. Bilginin olabilirliği ve insanın görüş ve kanaatinin belirsizliğinden bağımsız belli bir bilgi objesinin mevcudiyetini yerleştirmenin ve insanın kendi tabiatının derinliklerinde günlük hayatında ona kılavuzluk edecek sarsılmaz idealler bulmanın zarureti ancak bundan sonra hissedilmiştir. Sokrates ve ondan ilham alan diğer düşünürler bu alandaki görevlerinin farkına varmışlardır.

İkinci Dönem: Attik Felsefe

GİRİŞ: İÖ BEŞİNCİ YÜZYILDA GREKLERİN ENTELEKTÜEL GELİŞMESİ

Grek dünyasının entelektüel hayatı beşinci yüzyılın sonuna doğru, kendisine açık olan seçeneklerin, ya büsbütün bilimden vazgeçmek ya da yeni bir temel üzerinde onun esaslı bir dönüşümüne girişmekten oluştuğu bir noktaya erişmişti. Aslına bakılırsa eski okulların temsilcilerinin neslinin büsbütün tükendiği söylenemezdi; fakat vazedilmiş sistemlerin tamamına duyulan genel inanç fiilen zayıflamış ve şüpheye yönelik genel bir eğilim ağırlığını iyiden iyiye hissettirmeye başlamıştı. Sofistlerin uygulamasını izleyerek insanlar her şeyi sorgulamaya başlamışlardı, her görüşü aynı kayıtsızlıkla savunmaya veya çürütmeye hazırdılar. Beşeri fikirlerin katkısına yahut ahlaki yasaların geçerliliğine duyulan inanç bütünüyle ortadan kaybolmuştu. Bir buçuk yüzyıl önce düşünürlerin dikkatini üzerinde toplamış olan doğa felsefesi, şimdi çekilmez olmuştu; bilimsel sorgulamanın yerini düşünce ve dile ilişkin salt yüzeysel bir kültür ve sadece toplumsal hayatın gereklerine hizmet edecek nitelikteki başarıların elde edilmesi almıştı.

Bununla beraber hadiselerin bu şekildeki seyrinin doğal olarak insanları yeni bir bilgi yöntemini, ortaya çıkan meseleleri daha titiz bir biçimde ele alarak daha önceki sistemlerin kusurlarından ve tekyanlılığından uzak duracak bir metodu araştırmaya götüreceği beklenmiştir. Yeni bir yöntemin olabilirliğini önceki spekülasyonların mantıki tutarsızlıkları dolaylı olarak

işaret etmiş ve bilimsel araştırma araçları cedelci tartışma ve kurnazlıklarla keskinleşmişti ve daha öncekilerin yıkıntılarından yeni bir yapının inşası için şimdi hudutsuz malzeme elde edilebilecekti. Bundan başka yeni bir araştırma alanının açılmasında sofistik eğilimlerin, spekülatif sorgulama için zengin bir hasat vaat eden edimsel bir etkisi olmuştu. Şimdi Grek felsefesinden çözümünü bekleyen mesele, hazırlanmış malzemeyi kullanacak ve düşünceyi yeni bir mecraya sevk edecek yaratıcı bir dehanın yetişip yetişmeyeceğiydi. İşte Sokrates bu bunalımın tam ortasında sahneye çıktı.

Mesele büyük oranda siyasi şartların, ahlaki hayatın ve genel kültürün takip edeceği istikamete bağlıydı. Felsefe ve toplumsal hayatın her zaman belirleyici olmuş olan şartları arasındaki münasebet Sofistler tarafından çarpıcı bir açıklıkla ortaya konulmuştu. Siyasi karakteri bakımından da Grek dünyası irkiltici türden değişimlere maruz kalmıştı. Greklerle karşılaştırıldığında hiçbir ulus, yüksek bir kültürün beraberinde askeri bakımdan daha hızlı ya da daha parlak, muhteşem bir geçmişe sahip olmamıştır. Ancak hiçbir ulusal çöküş de onlarınkinden daha hızlı ya da daha tam olmamıştır. Pers savaşının başarılarının, Perikles döneminin göz kamaştırıcı sanatının zengin hasatının hemen ardından, Greklerin özgür şehirlerinin gücünü ve gönencini beyhude iç kavgalarla anlamsızca tüketmiş olan içsel bir çatışma patlak verdi. Bu çatışma esnasında, Greklerin büyük güçlüklerle kazandıkları bağımsızlıkları umutsuzca kayboldu, büyük önem verdikleri özgürlükleri azaldı, ahlaki içgüdüleri dumura uğradı ve şöhreti onarılmaz biçimde yıprandı. Kaydedilmesi başka yerlerde yüzyıllara gereksinim duyacak ilerleme, burada birkaç nesil içinde meydana getirilmişti. Ulusal hayatın nabzı bu denli hızla çarparken, umumi ruh hızlı ve belirgin değişiklikleri adeta hazırlanmış bekliyordu; bu kadar büyük şeylerin bu denli kısa bir zaman zarfında meydana geldiği yerde zengin bir fikri gelişimin meydana gelmesinden daha doğal bir şey olamazdı; bunun için ihtiyaç duyduğu yegâne şey, kendisini bilimsel sistemlere dönüştürecek sihirli bir dokunuştu.

Pers savaşının sona erişinden itibaren Atina'nın işgal ettiği konum felsefenin geleceği bakımından tayin edici bir öneme sa-

hipti. Helenler son mücadeleleri esnasında teşekkül eden ortak birlikteliklerinin önemini o zamana kadar görülmemiş bir güçle idrak etmeye başladılar. Greklerin Troia'ya düzenledikleri seferin mitos ve efsanede bıraktığı izler sanki aktüel tarih alanında, birleşmiş bir ulus olarak Doğu'ya karşı duran Grek dünyasında yeniden hayat bulmuştu. Bu topluluğun genel önderliği Atina'nın payına düştü ve buna bağlı olarak sonunda aynı zamanda entelektüel hareketin de merkezi, "Grek bilgeliğinin Prytaneion'u"* oldu. Kendi başına bu durum felsefenin sonraki gelişmesi için en hayırlı tesir olmuştur. Daha önceki okullarda, onları tecrid edilmişlikten sahnenin ortasına doğru çeken bir dürtü, bir teşvik edici unsur dikkatlerden kaçmamış olmalıdır; Grek dünyasının doğu ve batısı arasında, beşinci yüzyılın kozmik filozofları vasıtasıyla canlı bir düşünce alışverişi sürdürülmüştü; şimdi Sofistler bu dünyanın bir ucundan diğerine seyahat ediyorlar ve beraberlerinde Teselya'ya Sicilya'nın zarafetini, Sicilya'ya Herakleitos'un öğretilerini götürüyorlardı ve bu çok çeşitli kültür kaynaklarının hep birlikte yavaş yavaş güçlü bir cereyana dönüşmemesi beklenemezdi. Bu güçlü akıntının sert bir yatağı oyması ve mecrasını belli bir sona, Attik felsefenin doğuşunun meydana getirdiği parlak bir sonuca yöneltilmesi daha da önemliydi. Çeşitli Pre-Sokratik araştırma eğilimleri Grek dünyasının ortak merkezi olarak Atina'da karşılaşıp kesiştiğinde Sokrates için daha kapsamlı bir bilim görüşü oluşturmak mümkündü; bundan sonra Grek felsefesi Atina'ya o denli sıkı bir biçimde bağlı kalmayı sürdürmüştür ki, Yeni Akademia dönemine kadar bu harika şehir tarihsel bakımdan önemli olan bütün okulların doğum yeri olma vasfını korumasının yanı sıra, sonunda Iustinianus tarafından yasaklanmazdan önce, sığınacakları son sığınak olarak hizmet etmiştir.

Günümüze intikal etmiş edebi kalıntılarla beşinci yüzyıl zarfında Grek düşünce tarzında meydana gelmiş değişimi kavramaya çalışırken ve dönemin genel kültürünün felsefeye sağladığı katkıların değerini ve boyutlarını kestirmeyi denerken ilk ön-

* Platon'da Hippias bu şekilde adlandırır, *Prot.* 337, D. (*prytaneion:* Yunan sitelerinde kamu binası. Burada *prytanis*'ler, elçiler, bazı yüksek görevliler ve şehre faydalı kişiler yemek yerdi. [Ed. n.])

ce, büyük Atina tragedyalarını gözden geçirmeliyiz. Bunların her birinin birbiri peşi sıra ait oldukları dönemlerin karakterini hayranlık uyandırıcı biçimde aksettirdiği görülecektir. Bunların ilki olan Aiskhylos'ta, kendisi Perslerle yapılan büyük savaşlara iştirak etmiş eski erdemlere sahip bir insanın meziyetleri olan sarsılmaz bir takip cehdi, derin bir dini hissiyat, erişilmez bir güç ve heybet vardır. Aynı zamanda şiirinde haşin ve sert olan bir şey insan öykülerinde kahramanlara mahsus işlerin ve fedakârlıkların, muazzam talihlerin ve yüreklendirici akıbetlerin bol bol rastlandığı bir dönemde ne yumuşatılabilen, ne de büsbütün vazgeçilebilen bir nitelik vardır. Tragedyalarına hâkim olan ruhun vasıfları korkusuz ve büyük kahramanlara mahsus, şefkat hissinin pek etki edemediği, fakat tanrılara hürmetin zapturapt altına aldığı erkekçe bir tabiat, sarsılmaz bir ahlaki düzenin kabulü, kaçışı olmayan bir kadere teslimiyettir. Titanları andıran dizginsiz bir gücün ataklığını, tutkuların ve çılgınlığın vahşi öfkesini, talihin ezici gücü ve tanrısal intikamın ürkütüsünü hiçbir şair Aiskhylos kadar ürkütücü bir biçimde resmedememiştir. Tanrıların gücüne duyulan saygı bütün kanaatlerinin kaynağıdır, fakat gözleri bu güçte bir bakışta, deyiş yerindeyse, her şeye kadir tek bir gücün monoteizmini görmektedir: Zeus'un söylediği hükmünü icra eder, insanların nazarı dikkatinden kaçsa bile iradesi her zaman yerine getirilir;* hiçbir ölümlü onun iradesine karşı hiçbir şey yapamaz,** Zeus'un bile karşısında âciz kaldığı*** göğün kararından ya da bir başka ifadeyle, kaderden**** hiç kimse kaçamaz. İnsan bu gücün karşısında kendisini zayıf ve çaresiz hisseder; düşünceleri dumanın gölgesi gibi uçucudur; hayatı bir sünger parçasının hiç varolmamışcasına temizleyiverdiği bir duvarın üstüne çizilmiş resimdir.***** İnsan bu zayıf, naif konumunu görmezlikten gelemez,

* *Suppl.* [Yakarıcılar] 598; *Agamemnon*, 1485.
** *Prometh.* 550.
*** *Pers.* 93; Fragm. 299 (Dindorf).
**** *Prometh.* 511.
***** Frag. 295; *Agam.* 1327.

insani olanı gözünde büyütmemeyi öğrenmelidir;* öyle ise ıstırap ve kedere düçar olduğunda tanrılara öfkelenmesin,** hisleri lüzumundan ziyade yükselmesin; gururun fidelik ettiği suç tohumunun bir gözyaşları hasadına dönüşeceğini unutmasın*** – şairin her sayfasında parlak sözlerle bizi kendine meftun eden öğretisi işte böyledir.

Ancak Aiskhylos bile bu fikri saflığı içinde kavrayamamış ya da, sadece Grek tragedyasına değil, aynı zamanda Grek hayat görüşünün tamamına hâkim olan çelişkiyi aşamamıştır. Bir taraftan, doğal dinin kendine özgü saflığıyla yakından ilintili olan tanrıların kısançlıklarına dair eski inancı dile getirmiştir; hastalık en kaba sağlığın altında pusuda hazır bekler –talihin dalgası insanı zirvede en yükseğe taşıdığında ansızın gizli, sığ bir kayalığa bırakıverir– talihin kendisine güldüğü insan, eğer kendisini bekleyen yıkımdan kurtulmak istiyorsa, sahip olduğunun bir parçasından gönüllü olarak vazgeçmelidir;**** hatta, bir ailenin bütünüyle yok olmasını arzu ettiği zaman, göğün kendisi bile insanları suça itebilir.***** Diğer taraftan Aiskhylos'un tekrar tekrak temas etmekten asla bıkıp usanmadığı husus suç ve ceza arasındaki bağlantıdır. Niobe ve İksion'un, Laios ve Atreusoğullarının eski hikâyelerinde tanrısal intikamın kaçınılmaz karakterini, gururun uyanışını takip eden muzipliği, suçun ardı arkası kesilmeyen lanetini belirgin fırça darbeleriyle resmetmekle kalmaz, Pers seferinin umulmadık sonucunda büyük kralın kendi kendine övünmesini ve Greklerin tanrılarına yapılan hakaretleri ceza ile ziyaret eden daha yüksek bir eli görür. İnsan yapıp ettiklerinin ıstırabını çekmelidir.****** Kibir ve hilekârlığa teslim olmaksızın zahidâne bir hayat süren insanı Tanrı kutsar; fakat haddi aşanı, ilk başta yavaş yavaş ve anlaşılmaz da olsa, intikam******* ansızın yakalar. *Dike* kimilerine beklenmedik bir ok

* *Niobe. Fr.* 155.
** Fragm. 369. (Dindorf)
*** *Pers.* 820.
**** *Agamem.* 1001; karş. Herodotos, III, 40.
***** *Niobe. Fr.* 160; Platon tarafından *Dev.* 380 A'da kınanmıştır.
****** *Agam.* 1563; *Khoiph.* 309; *Fr.* 282.
******* *Eumen.* 530; *Fr.* 283.

fırlatır,* kimilerini de yavaş yavaş yerin dibine batırır. Erdem ve mutluluğun** çocuklardan çocukların çocuklarına geçmesi gibi, suçun laneti de kuvvetini nesilden nesile artırır. *Furi*ler babaların günahlarının intikamını çocuklardan alarak,*** mücrimin ayaklarına biteviye dolanıp, hayat usaresini emerek, deliliğin tuzaklarına itip karanlıklar içersinde cezasıyla baş başa kalıncaya kadar**** peşini bırakmayarak, insanların tepesinde hazır beklerler. Dolayısıyla Aiskhylos'un bütün oyunlarını tanrısal adalet ve emsalsiz kader düşüncesi sağlam ve sarsılmaz biçimde kaplar. Fakat bu dünya görüşünün zincirlerini kırmakta gösterdiği şevk ve istek bundan dolayı çok daha ilginçtir. Eumenides'te, Aiskhylos'un oyununu bu kadar güzel biçimde canlandırdığı***** bu ahlaki çatışmalar, Olimpik Işık Tanrıçası Gece'nin intikam perilerini sakinleştirdiğinde ve bu kan dökücü Adalet'in katılığı yerini insani nezakete bıraktığında tatminkâr bir çözüme ulaştırılır. Prometheus'ta doğal dinin genel olarak ahlaki transfigürasyonu gerçekleşir; tanrıların öfkesinin yerini merhamete bırakarak yumuşadığı görülür; Zeus'un kendisi, insanlara şefkati dolayısıyla tanrısal gazabın bütün ağırlığını hisseden "akıllı biri"nin yardımına ihtiyaç duyar; diğer taraftan Titan'ın her ne olursa olsun bildiğini okumaktan şaşmayan eğilimi yumuşar, Zeus'un kudretli hükümranlığı itaat isteyen ahlaki bir yönetime dönüşür. Fakat gerçekte şairin mitik geçmişe yerleştirdiği tarih kendi döneminin ve kendi zihniyetinin tarihidir. İki kültür dönemi arasındaki sınır çizgisinde bulunuyordu ve eski adaletin güneşinin günden güne sönmeye yüz tutması ve yeni tanrılar hükümranlığı hakkında söylediği hikâye bir başka biçimde, Maraton'da savaşan ırkın çeliksi katılığı yumuşayarak Perikles dönemini karakterize eden nazik güzelliğe dönüştüğünde tekrar canlandırılmıştır.

Bu yeni ruh en mükemmel ifadesini Sophokles'in oyunlarında bulmaktadır. İlkesel olarak selefiyle uyuşmakla birlikte, tragedyaları oldukça farklı bir izlenim uyandırır. Şiirinin etrafında döndü-

* *Khoiph.* 61.
** *Agam.* 750.
*** *Eumen.* 830.
**** *Eumen.* 264, 312.
***** *Khoiph.* 896; *Eumen.* 198, 566.

ğü temel kavram aynı şekilde kudret ve yasası insan hayatını kuşatan tanrılara saygıdır. Her şey, hatta talihsizlik* bile, tanrılardan gelir; hiçbir ölümlü onların hiçbir surette eksilmeyen güçlerine karşı koyamaz; hiçbir şey onların verdiği hükümden kaçıp kurtulamaz;** hiçbir fiil ve hiçbir düşünce onlardan gizli kalamaz;*** onların ölümsüz yasalarına kimse tecavüz edemez,**** çünkü onlar insanüstü bir güçle yaratılmışlardır. Buna karşılık insan zayıf ve çaresizdir, bir gölge veya düşten ibarettirler ve ancak geçici bir mutluluk hayaliyle avunabilirler.***** Hiçbir ölümlünün hayatı talihsizlikten azade değildir,****** hatta en mutlu insanın bile ölümünden önce mutlu olduğu söylenemez;******* değişen günün beraberinde getirdiği her şey, keder ve elemlerin sayısı, iyi talihin seyrekliği ve her şeyin kaçınılmaz olarak gelip dayanacağı son hesaba katılacak olursa, şu eski vecizeyi tekrarlamak en iyisi olacaktır: "En iyi talih hiç doğmamış olmaktır; bundan sonra en iyisi olabildiğince erken ölmektir."******** O nedenle en yüksek hayat bilgeliği isteklerimizi dizginlemek, arzularımızı mutedil hale getirmek, adaleti sevmek, tanrıdan korkmak, kadere teslim olmaktır. Sophokles, insanın kendisini beşeri olanın üstüne yüceltmemesi gerektiğini göstermek için, talihlerinin en yüksek noktalarından baş aşağı yuvarlanan ya da cüretkârlığı ve dikbaşlılığı nedeniyle yıkıma sürüklenen insanların örneklerinden faydalanır; çünkü tanrılar için makbul olan sadece alçakgönüllü insandır;********* kibir ani yıkıma sürükler; Zeus övüngen bir dilin şişinmelerine öfkelenir.********** Aiskhylos gibi Sophokles de ilahi ceza ve erdemin paha biçilmez bir değeri olduğu düşüncesiyle doludur. Doğruluk ve dürüstlüğün zenginlikten, zararın haksız kazançtan daha iyi olduğunu, ağır cürümün ağır cezayı intaç edeceğini, fakat

* *Aias.* 1036; *Trakh.* 1278.
** *Antig.* 604, 951; *Fr.* 615.
*** *Elektra,* 657.
**** *Kral Oid.,* 864; *Ant.* 450.
***** *Aias.* 125; *Kral Oid.,* 1186; *Fr.* 12, 616, 860.
****** *Ant.* 611, *Fr.* 530.
******* *Kral Oid., Trakh.* 1, 943; *Fr.* 532, 583.
******** *Oid. Kol.* 1215.
********* *Aias,* 127, 758; *Oid. Kol.* 1211; *Fr.* 320, 528.
********** *Kral Oid.,* 873; *Ant.* 127.

zühd ve faziletin başka her şeyden daha değerli olup, sadece bu dünyada değil öbür dünyada da ödüllendirileceğini bilir.* Hatta bunların bu dünyadan ziyade öbür dünyada sevindirilmesinin daha önemli olduğunu üstüne basa basa dile getirir.** Bundan başka, aynı zamanda insanlar kendilerini öğrenmekten ve mücadeleden alıkoyamazlarsa da, her türlü bilgeliğin tanrılardan geldiğine ve bunların her zaman doğru olana götürdüklerine*** kanidir. Onlara, keder ve elemlerini her şeyi gökten seyreden ve düzenleyen Zeus'tan bilmelerini ve tanrıların gönderdiklerine teslimiyet ve tevekkülle katlanmalarını emreder**** ve bu inanca sarsılmaz bir sadakatle bağlı kalır, birçok iyi insanın talihsizliklerine ve birçok kötülere talihin gülmesine rağmen.*****

Aynı düşünceler Aiskhylos'un şiirine de ilham vermiştir, ancak Sophokles'in dramasının ruhu yine de onunkinden farklıdır. Aiskhylos'la, fırtınalı güç ve vahşi uçarılık ve muazzam tarih görüşü bakımından boy ölçüşmesi mümkün değilse de, Sophokles'te daha yüksek bir sanatsal mükemmeliyet, daha zengin bir dramatik akış, daha güzel bir içsel hayat tasviri, karakterden eylemlerin ve eylemlerden karakterin daha özenli bir gelişmesi, daha yumuşak bir güzellik, daha açık ve daha sevimli bir dille karşılaşırız. Ancak bu iki tragedyacının ahlaki bakımdan durdukları yer aynı değildir. Tanrılara saygı her ikisine de hâkim bir motiftir, fakat Aiskhylos'un durumunda bu saygı bir korkuyla bağlantılıdır, ki Sophokles'in dindarlığının mütevekkil teslimiyetine ve sükûn içerisindeki zarafetine erişebilmek için önce bir tarafa bırakılması ve çelişkili biçimde üstesinden gelinmesi gerekir. Talihin gücü Aiskhylos'ta daha haşin ve acımasızdır, çünkü eriştiği kimselerin karakteriyle daha az bağlantılıdır; Zeus'un hükümranlığı, ancak derece derece hafifleyen, bir korku ve dehşet hükümranlığıdır ve eğer Tanrı onunla çok yakın bir ilişki tesis ederse birey kaçınılmaz olarak yok olacaktır.******

* *Fr.* 18, 210, 196; *Philok.* 1440.

** *Ant.* 71.

*** *Fr.* 834, 227, 809, 865; anlaşılmaz θεία ἡμέρα'da muhtemelen bir θεια μοιρα vardır.

**** *Elek.* 174; *Fr.* 523, 862.

***** *Fr.* 104.

****** Prometheus'taki Io karakteriyle –özellikle v. 887 vs.– karşılaştırınız.

Her ikisi de ahlaki düzenin insan iradesi üzerindeki zaferini kutlar; fakat Aiskhylos'ta daha katı ve daha korkunç mücadeleler zafere tekaddüm eder. Ahlaki düzen onda, boyun eğmeyip serkeşlik edeni ezen devasa bir güçtür; halbuki Sophokles'te onun işi bir doğa yasasının sessiz keskinliğiyle tamamlanır ve insani zaaf dehşetten ziyade acıma hissi uyandırır. Eumenides'in konusunu teşkil eden bu eski katı kan dökücü adaletin yenisiyle çatışması, hemen baştan itibaren adaletin merhametle birleştiği Sophokles'in oyunlarının arka planını oluşturur ve *Oidipus Kolonos* bütün ölümlülerin en lanetlisinin hak ettiği bir cezayı bulmasıyla sona erer. Kahramanları da selefininkilerden tür bakımından farklıdır. Aiskhylos'ta ahlaki zıtlıklar o kadar katıdır ki, karakterler bunları anlatmaya yetmez; dolayısıyla savaş alanına Zeus ve Titanlar'ı, Gece'nin ve Olimpos'un perilerini indirmek zorunda kalır; fakat Sophokles'in tragedyası bütünüyle insanların dünyasında cereyan eder. Aiskhylos sahneye kudretli mizaçları ve dizginsiz tutkuları çıkarmayı tercih eder. Sophokles soylu, kendi kendine yeterli ve uysal olanı göstermeyi sever; kuvvet genellikle vakarla, acı ve ıstırap teslimiyetle yan yana yerleştirilir; o nedenledir ki, kadın karakterleri hayat için fevkalade denilebilecek derecede uygun ve gerçektir. Aiskhylos *Klytaimnestra*'sında bütün iticiliğiyle kadınların daimonik tarafını tasvir eder; Sophokles *Antigone*'sinde "nasıl seveceğini bilen fakat nefretten bihaber"* ve sevgilisinin kahramanlığıyla öfkesini utanca dönüştüren gerçek kadını gözler önüne serer. Hülasa Sophokles'in şiiri, kapasitelerinin yararlı kullanımına yönelik başarılı teşebbüslerle şöhret ve iktidara kavuşmuş ve varoluşunun tadını çıkararak insan doğasını ve neşeli bir ruhta ona ait olan her şeyi nasıl ele alacağını çözmüş, büyüklüğünü ödüllendirmesini, zamanla ünsiyet kesbederek ıstıraplarını hafifletmesini, zayıflığına tahammül etmesini, aşırılıklarını töre ve yasayla dizginlemesini öğrenmiş bir dönemi ve bir halkı gözlerimizin önüne serer. Grek dünyasının ahlaki idealini oluşturan ödev ve eğilim, özgürlük ve düzen arasındaki güzel bir doğal uyuşmaya dair ondan, başka hiçbir şairden edinemeyeceğimiz kadar fikir elde edebiliriz.

* *Ant.* 523.

Euripides, Sophokles'ten yaklaşık olarak ancak dört veya beş Olimpiyat sonradır; fakat eserleri ahlaki atmosfer ve hayat görüşü bakımından kayda değer bir değişiklik sergiler. Bir sanatçı olarak bile Euripides sürekli olarak dolayımsız bir şair ilhamının yerini kestirimle, armonize edici bir hayranlığın yerini ayırt edici bir düşünceyle doldurur. Heyecanlandırıcı ve ürpertici mahiyetteki özel sahnelerle, oyunun aksiyonuyla çoğu kez doğrudan doğruya irtibatlı olmayan korolarla, retorik tiratlar ve deyişlerle, daha büyük bir saflık ve derinlikle bütünle olan irtibatından elde edilebilecek bir etki uyandırmaya çalışır. Dolayısıyla, Sophokles'in tragedyalarında üzerimizde güçlü bir tesir bırakan dini ve ahlaki hayatın uyuşması bir çözülme durumunda genç şairin oyunlarında da görülebilir. Bununla beraber ahlaki düsturlar ve dini düşünceler bakımından kusurlu yahut noksan addedilmemelidir. Dindarlığın ve ölçülülük erdeminin insan için en iyi şey olduğunun, ölümlü olanın kendisini gururun iğvasına, talihsizliğin umutsuzluğuna bırakmaması gerektiğinin, Tanrıları yanında hissetmeksizin hiçbir şey yapamayacağının; en sonunda iyi insanın muvaffak, kötünün zelil ve rezil olacağının; ihtişamın iniş çıkışlarındansa orta karar bir iyi talihin yeğ olduğunun;* kendi halinde fakir adamın Tanrı korkusunun, birçok zenginin azametli fedakârlıklarından daha değerli, erdem ve anlayışın servet ve asaletten daha iyi olduğunun** mükemmelen farkındadır. Tanrıların insanlara bahşettiği nimetlere*** dair uzun nutuklar çeker; onların adil ve her şeye kadir hükümranlığından övgüyle söz eder**** ve hatta insanların suçlarını onların iradesine dayandırır.***** Bununla beraber bütün bu ifadeler, ne kadar çok olursa olsun, dünya görüşünün tamamını içermez ve şiirinin kendine özgü rengi bunlarda bulunamaz.

Euripides yüce ve ahlaki anlamda güzel olan hakkında, gerçek ve etkileyici bir tarzda ortaya çıktığında onu tasvir edebilecek yeterli bir donanıma ve değerlendirme gücüne sahiptir. Fa-

* *Bakkh.* 1139; *Fr.* 77, 80, 257, 305 vs.
** *Fr.* 329, 53, 254.
*** *Suppl.* [Yakarıcılar] 197.
**** *Troad.* 880; *Hel.* 1142.
***** *Hippol.* 1427.

kat kendisi de bir felsefe talebesi olduğundan* ve ruhça kendisini güzide Sofistlere yakın hissettiğinden, eski düşünce yönteminden bir hayli uzaklaşır, öyle ki, bulunduğu noktadan geleneksel inanç ve ahlaka artık kendisini bütünüyle ve gerçek bir tatmin hissiyle veremez. Birçok mitosun imkânsız ve saçma olduğunu kabul edecek kadar orta karar bir anlayışa sahiptir, fakat işledikleri düşünceler ve şiirsel değerleri uğruna bunun üstüne yükselebilecek sanatsal gücü söz konusu değildir. İnsanların kaderleri ona daha yüksek bir gücün dolayımsız açılımı olmaktan ziyade, doğal nedenin, öngörünün, geçici heves ve şansın bir sonucu olarak görünür. Genel olarak bağlayıcı oldukları kabul edilmekle beraber, ahlaki ilkelerin bile değişmez olduğu söylenemez ve dahası şair, gayrı ahlaki bir davranışın bu vasfıyla ilgili, şartlara bağlı olarak birçok şeyin söylenebileceğini itirafa kendisini mecbur hisseder. Yüceltilmiş şairane bir dünya görüşü, insan hayatına yarı dini, yarı ahlaki bir bakış tarzı, kuşkucu bir ton, eleştirel bir düşünce ve bir tür doğal pozitivizmle bağdaştırılmaya çalışılmıştır. Aiskhylos Eumenides'i tuhaf antikite kılığı içinde, ama yine de irkiltici bir etkiyle sahneye taşımıştır, halbuki Euripides'in *Elektra*'sı erkek kardeşine –ya da daha doğrusu şairin kendisi– Furilerin bir hayal ürünü olduklarını söyler.** İphigenia tutsakları kurban etmeye hazırken o, Tanrıçanın kendisinin bu kurbanı isteyemeyeceğini, Tantalos Bayramı öyküsünün bir fabl olduğunu düşünür.*** Benzer şekilde *Elektra*'da**** koro güneşin gökteki seyrinde meydana gelen olağanüstü değişimle ilgili olarak şüpheleri davet eder. *Troialı Kadınlar*'da***** Hekabe Paris'in yargılanması hikâyesini kuşkuyla karşılar ve Helena'nın kaçırılmasında Aphrodite'in yardımını Paris'in çekici güzelliğine yorar. *Bakkhalar*'da****** Tiresias, Bakkhos'un doğumunun ya-

* Anaksagoras'ın özellikle fragmanlarda bulunacak görüşleriyle ilgili olarak, Hartung'un *Euripides Restit.* 1, 109, 118 ile karşılaştırınız. Bununla beraber Anaksagoras Euripides gibi, her şeyin başlangıçtaki karışımından sonra, ilk meydana gelenin Toprak ve Esîr değil Hava ve Esir olduğunu ileri sürer.

** *Orest.* 248, 387.

*** *Iphi. Taur.* 372.

**** 734.

***** 963.

****** 265.

van, yarı doğal bir açıklamasını verir.* Tanrılar, diyor Euripides,** hiçbir şeye gereksinim duymazlar ve dolayısıyla, onlara insan tutkularını yakıştıran öykülerin doğru olması pek mümkün görünmemektedir. Hatta tanrısal ceza hakkındaki genel görüşler bile onu rahatsız eder. Cezalandırma belli, özel davranışlar için tanrısal öfkenin isabeti olarak görülemez, o genel bir yasadır.*** Başka durumlarda, tanrıların eylemlerini ve emirlerini ayıplar, kınar, üstelik büyük çoğunluğunda, karakterlerin gelişmesinin icap ettirmediği, arkasından hiçbir cezayı gerektirmeyen; bu nedenle ister istemez şairin kendi kanaati olarak kabul edilmesi gereken bir kınamadır bu;**** bundan bir yerde, tanrıların da aynı şeyleri yaptığından dolayı insanın hataları yüzünden endişelenmesine gerek olmadığı, bir başka yerde, tanrılar hakkındaki öykülerin doğru olamayacağı sonucunu çıkarır.*****

Aynı şekilde kehanet sanatını pek ciddiye almaz ve *Helena*'da,****** büyük nispette akli dayanaklarla, onun bir yalan ve aldatmaca olduğunu gösterme fırsatından yararlanır.******* Bununla beraber, tanrılara duyulan inanç, mit ve ritlerle bütünüyle iç içe geçmiştir. Şu halde, şairin kahramanlarına, tanrıların mevcudiyeti hakkında, mitik geçmişin erkek ve kadınları yerine, Protagoras'ın ağzından dile getirilseydi daha isabetli olacak olan sözler sarf ettirmesini doğal karşılamak gerekir: Sözgelimi, Talthybios'un tanrıların olup olmadığı yahut Talih'in her şeyi gözetip gözetmediği******** hususunda soru sorup cevap beklediğinde ya da bir başkasının iyi ve kötü talihin adaletsiz dağıtımı nedeniyle tanrıların varlığı hakkında şüphe izhar ettiğindeki gibi.********* Hekabe duasında tanrılığın gerçekte ne olduğunu –Zeus, yahut doğal zorunluluk ya da ölümlü varlıkların ruhu–

* Frag. 209.

** *Her. Fur.* [Herakles'in Çılgınlığı] 1328.

*** 508.

**** *Io*, 448, 1315; *Elekt.* 1298; *Orest.* 277.

***** *Herc. Fur.* 1301.

****** 743.

******* Sophokles Kleon'u, *Antig.* 1033, kehanete saldırtır, fakat hemen arkasından suçlamaları çürütülür; oysa Euripides'te böyle değildir.

******** *Hel.* 484.

********* *Fr.* 288; karşılaştırınız, *Fr.* 892.

merak eder;* Herakles ve Klytaimnestra tanrıların olup olmadığı ve Zeus'un kim olduğu hususundaki soruyu açık bırakırlar;** hatta Esir Tanrı olarak açıklanır.*** Bu ifadeler hiç olmazsa, Euripides'in antik inançtan oldukça uzaklaştığını göstermektedir; fakat, ancak bir aptalın Tanrı'yı inkâr edebileceğini ve gizli olan hakkında felsefenin yanlış iddialarına ancak bir budalanın kanabileceğini**** ileri sürerken kendi inancını dile getirdiğini kabul etsek bile, yine de genel olarak popüler inanca karşı şüpheci ve eleştirel bir tavır takındığı söylenebilir. Bir tanrının varlığını kabul ediyordu fakat, tanrılar hakkındaki mitik görüşlere kesinlikle değer vermiyordu; tanrının mahiyetinin bilinemeyeceğine inanıyordu ve hâkim panteizmin kusurlarını gizleyerek ya da doğrudan yadsıyarak tanrısal doğanın tekliğini doğru olarak varsayıyordu.*****

İnsanın ölümden sonraki durumuyla ilgili popüler görüşler hususunda da kanaatlerini benzer şekilde ifade etmiştir. Fırsat düştüğünde ve kullanma gücünü kendisinde gördüğünde bunlardan, yeterince doğal bir biçimde faydalanmaktan geri durmamıştır, fakat burada da aynı zamanda, bir başka hayatın nasıl olacağını bilmediğimizden, mesnetsiz, temelsiz bir görüşü takip etmekten başka çaremiz olmadığını ifade eder. Çeşitli yerlerde, kısmen Orphik-Pythagorik gelenekleri, kısmen Anaksagoras ve Arkhilaos'un öğretisini andıran bir görüşü,****** ruhun ölümle kendisinden meydana geldiği *esir*e (æther) döneceğini******* dile getirir; *esir*le birleştiğinde şuurun da bu ruha dahil olup olmadığını ya da hangi ölçüde olduğunu açık bir soru olarak bırakır.******** Ahlak

* *Troad.* 877.

** *Herc. Fur.* 1250; *Iph. Aul.* 1034; *Orestes,* 410.

*** *Fr.* 935, 869.

**** *Fr.* 905, 981.

***** *Fr.* 804.

****** *Hippolyt.* 192.

******* *Suppl.* 532; *Hell.* 1012; *Fr.* 836.

******** *Helena*'da şunları söylemektedir: Ölünün ruhu, ölümsüz Esir'le birleştikten sonra ebedi bir şuura sahip olmasının dışında ölümsüzlüğü söz konusu değildir. Buradan ölümden sonraki ceza ve mükafat inancını çıkartır ve (*Fr.* 639) genel olarak hayatın ölüm, ölümün hayat olup olmadığını sorar. Diğer taraftan, *Troyalı Kadınlar*, 638'de, ölü insanın tıpkı doğmamış çocuk gibi, hissiz-şuursuz olduğunu söyler; *Heraklid.* 591'de ölünün hissiyatının olup olmadığını açık bir soru olarak bırakır.

alanı da bu şüphelerden payını alır; bu, çağdaşlarını rahatsız etmeye kâfi gelmiş ise de, münferit ifadelerden* ziyade, tragedyalarının genel karakterinden çıkarılabilecek bir durumdur.

Euripides'in trajik motifleri, Aiskhylos ve Sophokles'in derin bir biçimde seslendirdikleri gibi, ahlaki güçlerin çatışmasında değil, kişisel tutkular, derin sorunlar (komplikasyonlar) ve deneyimlerde aranmalıdır. Kahramanları, onları bütün bir sınıfın tipleri yapan ideal karakterden yoksundur ve bu nedenle de daha önce hayran kaldığımız en yüksek zorunluluk Euripides dramasının gelişmesinde rol oynamaz, bunun yerine konunun çözümü tanrıların ortaya çıkışıyla, bir insani vasıta veya araçla gerçekleşir. Dolayısıyla şiirsel güzellikler bakımından bu kadar zengin, ayrı karakterleri resmetmede bu denli başarılı, insan hayatı ve insan zayıflığı hakkında bilgi bakımından bu denli deneyimli, konuşmalarının ve davranışlarının çoğunda bu denli etkili bir tragedyacının bütün bu üstünlüklerine karşın, tragedyaya içsel düşünme ve üzerinde çalışılmış etki yöntemini –ki bu bakımdan Agathon'un zarif sadeliği ve Kritias'ın didaktik gösterişleri onun takipçisi olacaktır– dahil etmek uğruna ahlaki ve sanatsal yükseklik bakımından iki büyük selefinden geride kaldığını söylemek gerekir.

Epikharmos, Simonides ve Pindaros, Aiskhylos'la çağdaş, hatta ondan biraz daha öncedirler, Bakkhylides ise ondan hemen sonradır. Epikharmos'un, ne tür bir akli dünya görüşünü benimsediğinin ve felsefe ile olan ilgisi dolayısıyla, ahlaki ve dini görüşlerinin ne denli saf olduğunun tahlili daha önceki bir dönemin konusunu teşkil eder. Simonides de, dağınık fragmanlardan elde edilen görüşleri göz önünde tutulacak olursa, insani zaaf ve acziyetin sonuçlarını kabul ederek de olsa, genel olarak itidal ve denetleme düsturunu savunur görünmektedir. Hayatımız keder** ve sıkıntılarla doludur; talihi ve akıbeti belirsizdir; talih çok çabuk terk eder; hatta basiret*** bile insanlar tarafından kolayca yitirilir ve zorlukla elde edilmiş erdemleri kusurlu ve güvenilmezdir, şartlara göre değişir. Tanrıların bahşettiği kıvanç ve gönenci tadabildiği kadar tadar. Hatasız insan aranmamalıdır; dürüstlük ve doğruluğa yatkın-

* Sözgelimi, ἡ γλῶσσ' ὀμώμοκε, vs. *Hippol.* 607.

** *Fr.* 32, 36, 38, 39.

*** *Fr.* 42.

lığı olanı bulmak yeterlidir.* Simonides'in sanatını aynı hisleri dile getiren Bakkhylides sürdürmüştür. Hiç kimsenin bütünüyle mutlu olmadığının ve ancak birkaç kişinin talihin iniş çıkışlarından korunduğunun farkındadır ve başkalarının şikâyetlerine karşı şöyle haykırır: "En iyi, en mutlu talih hiç doğmamış olmaktı;"** ve o nedenledir ki, en yüksek hayat bilgeliğini itidal ve temkinliliğe, yani halihazırla yetinip, geleceği düşünmemeye atfeder.*** Aynı zamanda insanın doğru olanı arayıp bulabileceğine ve Zeus'un, dünyanın her şeye kadir hâkiminin ölümlülerin talihsizliklerinden dolayı sorumlu tutulamayacağına kanidir.****

Daha önceki didaktik şairlerin dile getirmiş olduklarıyla tam anlamıyla aynı mahiyetteki hissiyat, ahlaki açıdan herhangi kayda değer bir farklılığa rastlanmaksızın burada da gözlemlenebilir. Daha özgün, daha güçlü ve Aiskhylos'a neredeyse akraba bir ruh Pindaros'ta anlatımını bulur. Pindaros'un dünya görüşünün sırrı, Aiskhylos'unki gibi, yüceltilmiş bir Tanrı anlayışıdır, "Tanrı her şeydir",***** Tanrı için hiçbir şey imkânsız değildir. Zeus her şeye İradesi doğrultusunda hükmeder. Başarı yahut başarısızlığı nasip eden odur. Hem Tanrıların, hem de insanların başeğmesi gereken yasa, karşı konulması imkânsız bir güçle onun vasıtasıyla kendisini gerçekleştirir.****** İnsanların yapıp ettikleri onun her şeyi gören gözlerinden saklı-gizli kalamaz.******* Ancak güzel ve soylu şeyler Tanrılara mal edilebilir. Onları insani kötülükler ve zaaflardan dolayı suçlayanlar, hak edecekleri cezadan kaçıp kurtulamazlar.******** Bu tanrısal yüceltmeye karşılık, insan iki boyutlu bir konum işgal eder. Bir taraftan doğası tanrılarınkiyle akrabadır; iki ırk da tek ve aynı soydan gelir; diğer taraftan gücü sonsuz biçimde farklıdır; ne bede-

* *Fr.* 5.

** *Fr.* 1, 2, 3, 21.

*** *Fr.* 19.

**** *Fr.* 29.

***** Clemens Stromat. v. 610: Πινδαρος ... αντικρυς ειπων, τι θεος; οτι το παν. Pindaros'un θεος το παν'ı Sophokles'in "Her şey Tanrı'ya bağlıdır" düşüncesini ifade etmek için, ουδεν τουτων οτι μη Ζευς (*Trakh.* 1278) dediği anlamda kullanmış olması mümkündür.

****** *Fr.* 146.

******* *Ol.* ı. 64; *Pyth.* ıı, 28.

******** *Ol.* ı. 28.

nen, ne de zihnen biz ömürsüz yaratıklar ölümsüzlerle boy ölçüşemeyiz;* şansınız-talihimiz değişir, neşe ve keder birbirini takip edip durur.** Gerçek bilgelik, o nedenle, insani olanın sınırlarını aşmamaya, iyi olan her şeyde tanrıları gözetmeye, onların bahşettiklerine razı olmaya dayanır. Şair, "Bir Tanrı olmaya göz dikme!" diye haykırır. "Ölümlü olan ölümlü olacaktır ve göğün iradesine isyan eden, tıpkı, Bellerophon gibi, kaçınılmaz bir felakete uğrayacaktır."*** Başarı ve ihsan ancak Tanrı yolu gösterdiği zaman garantidir;**** emeğimizin neticesi onun elindedir, buna göre kader tarafından tayin edilir.***** Her türlü erdem ve bilgi Tanrı'dan gelir;****** ve bu nedenledir ki o, tanrının bir ihsanıdır, doğal yetenek Pindaros tarafından bütün kazanımların üzerine yerleştirilir; nasıl ki, Zeus'un kartalı leş kargalarının üstünde kanat çırparsa, tanrılığın kendinden bir şeyler verdiği yaratıcı ruh da diğer bütün ruhlardan üstündür.******* Kendimizi tanrının mütemayil olduğu şeye terk etmeliyiz; her ne olursa olsun, kısmetimize razı olmalıyız. Tanrı'ya karşı gelme; mahmuzlarını tepmeksizin [küçük silleler nedeniyle ona karşı gelmeksizin] boyunduruğu altına gir ve onu taşı; kendini şartlara uydur, imkânsız olanın peşinde koşma; her şeyde itidale uy; hasetten uzak dur, zira bu yükseklerin yıldırımını üzerine çeker. Şairin tavsiyeleri bunlardır.******** Ahlaki tavsiyelerine daha büyük bir ağırlık ve bağlayıcılık kazandırmak için mücazat********* ve mükâfat inancına başvurur, iyi gibi kötü de yaptıklarının karşılığını görecektir; bu suretle kimi zaman Tantaros ve Elysion hakkındaki alışılmış görüşleri, kutsanmışların adlarıyla********** ilgili inançları ta-

* *Nem.* VI. 1. Frag. 108'e göre ruh, εἴδωλον αἰῶνος, ancak Tanrı'dan gelir ve yüksek doğasını rüyalarda gösterir.

** *Ol.* II, 30.

*** Ol. V. 24; Isthm. V. 14; VII. 42.

**** *Fr.* 85.

***** *Pyth.* XII. 28.

****** *Ol.* IX. 28, 103; *Pyth.* I. 41; *Fr.* 118.

******* *Ol.* II. 86, IX. 100; *Nem.* I. 25, III, 40.

******** *Pyth.* II. 34, 88; III. 21, 59, 103; XI. 50; *Fr.* 201.

********* İşlenen bir suçtan ötürü cezalandırma... (Ed. n.)

********** *Ol.* II. 56; *Fr.* 106, 120. *Fr.* 108, bu farkla olsa olsa, yaygın görüşleri –yani Hades'teki ruhları Homeros'un ve insanların çoğunun tasavvur ettiklerinden daha kesif bir hayatın beklediği– çağrıştırır gibidir. *Fr.* 109 muhtemelen uydurmadır.

kip eder, kimi zaman da bunlarla ruhgöçü öğretisini bağdaştırır.* Genel olarak Pindaros'taki ahlaki görüş açısı, ilahi adalet düşüncesi, onunki kadar büyük bir trajik güçle birlikte dile getirilmese de, Aiskhylosunkinden pek büyük bir farklılık arz etmez.

Bu hayat görüşünü bir sonraki forma geçişlerinde büründüğü şekliyle takip etmek istiyorsak, Herodotos'tan, Sophokles'in bu kudretli dostundan daha iyi bir örnek seçemeyiz. Tarihini yazarken Herodotos zaman zaman kendisini eski zamanların görüşlerinin kılavuzluğuna bırakır. Tabiatın nizamında** ve aynı berraklıkla insanların talihinde, özellikle, bütün suçu, zararsız bir tutkuda aşırıya kaçmada kendini alıkoyamamaktan ibaret olsa bile, günahkârı nerede olursa olsun bulup yakalayan cezada*** takdiri ilahinin hükümranlığını kabul eder. Popüler tapınma biçimlerine saygı duyar,**** çünkü her ulusun kendi âdetlerine sıkı sıkıya bağlı olduğunu ve ancak bir budalanın, aklıyla zoru olan birisinin onlara tiksinmeyle yaklaşabileceğini bilir.***** Çeşitli mucizeleri ve kehanetleri -ki bunlardan bazıları en aşırı türdendir- dini bütün bir inançla anacak kadar safdildir. Dindarlığı ve takvası antikitenin damgasını taşır, bunun yanında, tanrısal güçlerden duyulan korku doğal dinle kendine özgü biçimde bağdaştırılmıştır, çünkü burada zihinde bütün yoğunluğuyla canlandırılan, fiziki bakımdan Tanrıların insanların üzerine yükseltilmesi değil, ahlaki örnek olmak bakımından arz ettikleri önemdir. İnsanın kaderi kusursuz iyi bir talih olmaktan uzaktır; hayatı dört bir taraftan sayısız değişime açıktır; ölümünden önce kimseye mutlu denemez ve genel olarak insan için ölümün hayattan daha iyi olup olmadığı şüpheli bir meseledir.****** Gönenci yahut kıvancıyla insanların talihinin üstüne yükselen kişi, ayrıcalıklarının paylaşılmasını hoş

* *Fr.* 110, Ol. II, 68. Pindaros'un bütün özellikleriyle apaçık görüldüğü sonraki pasaja göre, mükâfat yahut ceza Hades'te görülecektir. Ancak birkaç seçkin insan hayata geri dönecek ve kutlu adalarda her üç bakımdan da masum bir hayatla daha yüksek bir sükûneti idrak edecektir.

** Her. III. 108.

*** II. 120; IV. 205; VI. 84; VIII. 129; VII. 133.

**** Sözgelimi, II. 86'da Mısırlıların tanrılarını, onların kutsallığına halel getirebilecek bir çerçeve içerisinde anmaktan, yahut Mısırlıların gizemlerinden bahsetmekten kaçınır.

***** III. 38.

****** II. 31.

görmeyeceklerinden dolayı –çünkü ölümlü bir rakibe tahammül edemeyeceklerdir– kaçınılmaz olarak tanrıların kıskanmasının [Nemesis'in] kurbanıdır.*

Bu, eski Grek şiirine hâkim olan ruhla tamamen uyum içindedir. Fakat tüm bunlara karşın Herodotos, düşüncenin basit bir inancın temellerini çoktan aşındırmaya başladığı bir çağın mahsulü olduğunu bizden gizleyemez. Birçok olağandışı hikâye anlatırken sergilediği safdillik her ne düzeyde olursa olsun, tanrıların ortaya çıkışına duyulan inancın** (ki söylemek gerekir, basit bir yanılsama durumundan başka bir şey değildir) aşırı derecede basit olduğunu üstüne basa basa dile getirdiği ve bir yersarsıntısını Teselya efsanesinin Poseidon'a atfettiği bir sonucun nedeni olarak açıkladığı durumlar vardır.*** Fakat rasyonalist bir eğilim, bilinçli bir biçimde, daha sonraki Euemerizmi [ya da bizde bilinen adıyla Euhemerosçuluk]**** andırdığı söylenebilecek mitik açıklama ve yorumları benimserken ve hatta kimi zaman bunların da ötesine geçerken açık biçimde gün ışığına çıkar.***** Bundan başka bütün insanların birbirlerinden eksik ya da fazla olmaksızın, tanrılar hakkında çok az şey bildikleri görüşünü fırsat düştükçe dile getirir****** ve şüphenin eski inancın temellerini ne denli aşındırdığı ortaya çıkar.

Bir sonraki büyük tarihçi Thukydides'te inanç yerini çoktan tarihe doğal biçimde yaklaşma tarzına bırakmıştır. Eserlerindeki yüksek ahlaki içtenliği kimse inkâra yeltenemez. Onun *Peleponnes Savaşı Tarihi* bitmemiş haliyle sert ve haşin bir tragedyanın bütün tesirine sahiptir. Fakat bu tesir, olayları açıklamak için tanrıları işin içine katmaksızın, tamamen tarihsel pozitivizmle

* θεῖον φθονερόν [Tanrının kıskançlığı (Ed. n.)] ile ilgili olarak krş. I. 32, 34; III. 40; VII. 10, 5, 46.

** I. 60.

*** VII. 129.

**** Bkz. Io ve Europa, I. 1; Gyges, I. 8; Dodona'nın güvercinleri, II. 56; Helena, II. 113-120; ve Herkül efsaneleri, II. 43, 146.

***** *Euhemerosçuluk:* Söylenbilgisindeki tanrıların yalnızca tanrılaştırılmış ölümlüler –büyük insanlar, kahramanlar, savaşçılar vb.– olduğunu, insanların bu kişilere besledikleri hayranlıkla karışık korku ve saygının kendi elleriyle kendi tanrılarını yaratmaya yol açtığını ileri süren Eski Yunan düşünürü Euhemeros'un öğretisi (Ed. n.)

****** II. 3.

oluşturulur. Thukydides de dinin halkın huzuru ve mutluluğu için ne denli vazgeçilmez bir kurum olduğunun farkındadır; ülkesinin sadece ahlaki bakımdan değil, dini bakımdan da çöküşün eşiğinde olmasından ne denli derin bir biçimde kederlendiğini tasvirleri gözler önüne serer;* yine de sayfalarında tanrılığın ve ahlaki düzenin dünyadaki hâkimiyetinin tarihin perspektifinden başka şekillerde görülmesine müsaade edilmez. İnsan doğasının her zaman aynı olduğuna kani olduğundan, yıkımın, doğal olarak, hepsini çok iyi tanıdığı ve tarafsız biçimde değerlendirdiği insanların zaaf ve tutkularından kaynaklandığını göstererek, ahlaki kuralların önemi üzerinde ısrar eder.** Fakat Herodotos'un tanrının kudretinin belirtilerini gördüğü fevkalade olaylara inanma eğilimini hiçbir yerde ele vermez. Çağdaşlarının bir kehanetin gerçekleştiğini gördükleri kuruntusuna kapıldıkları yerde o, ciddi ve ölçülü eleştiriyle yetinir.*** İnsiyatif kullanıp harekete geçmek yerine kâhinlerin ağzından çıkacaklara bağlı kalmayı kitlelerin saflığı olarak görür**** ve Nikias'ın felaket getiren batıl inancını açık açık eleştirmekten çekinmez.***** Perikles dönemi kadar kendi ruhunun da bir kalıntısı olan mersiye geleneği yahut ölünün yapıp ettikleriyle anılması söz konusu olduğunda, Atina'nın mitik öyküsüne, eski mersiyecilerin bu beylik konusuna, tek bir sözcükle olsun temasa tenezzül etmez; bunun yerine devlet adamını andırır bir eğilimle, gerçek olan şeylere, pratik meselelere sıkı sıkıya bağlı kalır.****** Tarihi erkekçe coşkunluğun ve yüksek entelektüel bir kültürün, çok yönlü bir hayat deneyiminin, sakin, tutkusuz, kuşatıcı ve ahlaken doğru bir dünya görüşünün parlak bir timsalidir. *Peleponnes Savaşı Tarihi* o denli büyük bir eserdir ki, içimizi sadece yazar için değil, Thukydides'inki gibi olgun bir dehayı yetiştirebilmiş bütün bir döneme saygıyla doldurur.

* Bkz. ünlü pasajlar, II. 53; III. 82.

** III. 82, 84; ve Sicilya seferi, saikleri ve sonuçlarının anlatımında, VI. 15, 24, 30; VII. 75, 87.

*** Sözgelimi, II, 17, 54.

**** V. 103.

***** VII. 50.

****** II. 35.

Bununla beraber bu eser aynı zamanda dönemin içerisinde gizli, karanlık tarafları da içerir. Bu kudret ve kültürün zirveye çıktığı parlak dönemde ahlaki değerin nasıl büsbütün yozlaşmış olduğundan emin olmak için, Peleponnes Savaşı'nın hizipçi mücadeleleriyle ilgili bütün bir ahlaki görüşler karmaşası ve Atina'nın veba salgınıyla kırılmasını, bencilce tutkulara pervasızca düşkünlüğün beraberinde getirdiği dindarlık ve fedakârlığın ortadan kaybolmasını resmeden* anlatımlarını okumamız yeterlidir. Bu harici ilişkilerle birlikte, bütün genel kanaatlerin sarsıldığını, akla gelebilecek her türlü soru ve şüphenin ötesinde kati olarak göstermek için Thukydides, çeşitli konuşmacıların, özellikle Atina'yı temsil edenlerin ağzından, ancak kimi genç Sofistlerin dudaklarından dökülebilecek en bencilce ilkelerin çırılçıplak itiraflarını yaptırır. Ünlü Atinalı hatipler ve elçiler,** güce sahip olan herkesin iktidar peşinde koştuğu, hak ve adalet düşüncelerinin hiç kimseyi gücü dahilindeki her türlü araçla çıkarını takip etmekten alıkoyamadığı, güçlü olanın hâkimiyetinin evrensel doğa yasası haline geldiği, adalet ve onuru herkesin son tahlilde kendi çıkar ve zevkleri doğrultusunda saydığı, en iyi nizama sahip devletlerin bile, hiç değilse başkalarıyla olan ilişkilerinde bu düşünceye göre hareket ettiği etkisini uyandıracak şekilde her fırsatta arsızca kendilerini dile getirirler. Atinalıların bencilliğine katlanmak zorunda kalanlar bile nihayetinde onu ancak zoraki kınayabilirler.*** Böylelikle ahlaki ve siyasi şartlar bilimsel kültürün sofistik karakteriyle değişmez biçimde atbaşı giderler.

Sağduyu ve ihtiyat sahibi insanların hadiselerin bu şekilde gelişmesinin ülkeleri için arz ettiği tehlikeleri değerlendirmekte ne kadar az yanıldıkları, ona ne kadar az hâkim olabildikleri ya da zamanın ruhundan kendilerini uzak tutmada ne denli az başarılı olabildikleri Aristophanes örneğinden anlaşılabilir. Bu şair, eski görkemli geçmişin, onun dosdoğru sarsılmaz ahlakının, katı eğitimi ve olağanüstü askeri yeteneğinin, intizamlı ve ihti-

* II. 53; III. 82.

** I. 76; III. 40; V. 89, 105, 111; VI. 85.

*** IV. 61.

yatlı yönetiminin coşkun bir hayranıdır.* Ne zaman Marathon günlerinden bahsetse, sıcaklaşıp duygusallaşır ve o dönemleri sevgi ile anar;** ama söz içinde yaşadığı döneme geldiğinde, kimi yerde istihzalı latife, kimi yerde acı bir ciddiyet biçiminde, dönemin saygın kurumlarında –demagogları ve aşağılık dalkavuklarıyla*** dizginsiz demokrasi– yer tutmaya çalışan türedi, fiyakalı görüşleri, ahlak düşüncesine alabildiğine sadakatsiz ve aynı şekilde sanatsal değerden yoksun,**** anlamsız, boş, kadınsı, serbest düşünceli şiiri verimsiz anlamsız kurgularıyla inanç ve ahlak için aynı şekilde tehlikeli olan ve dosdoğru yurttaş ve aklı başında insanlar yerine ancak arsız safsatacılar, Tanrıtanımaz muhakemeciler***** ya da vicdansız adalet saptırıcıları yetiştirebilen sofistik kültürü acımasız satirle****** kıyasıya eleştirir. Eski olan her şeyi bu tutkulu biçimde sahipleniş onda aşikâr ki, bir şahsi kanaat meselesidir. Bu, eski zamanın ve onun âdetlerinin övgüsünü dile getiren pasajların içtenliği, sıcaklığı ve klasik güzelliğinden çıkarılabilecek şeydir; fakat bu, komedyalarının genel eğiliminde daha da inkâr edilmez biçimde aşikârdır: Şehrine duyduğu sorumluluk ve ödev duygusunu Kleon'a karşı yerine getirmekte gösterdiği cesareti bize övüyorsa,******* bir ilke için savaşan soylu bir insan olma iddiası, adalet ilkeleri çerçevesinde kökten inkâr edilemez.

Fakat Aristophanes yenilik ruhuna karşı içtenlikle cephe almakla birlikte, aynı zamanda bu ruhu vazgeçilmez şart olarak kabul etmekle kalmayıp, onu belli ölçüde dinleyicilerinde fiilen teşvik eder. Demogogları ve aşağılık dalkavukları acımasızca eleştirir, fakat bunları bu şekilde eleştirirken her yerin onlarla dolu olduğunu, demokrasinin, her birisi de canlı, yüz tane başı olduğunu, çocuklaşmış ihtiyar bir insan gibi, her zaman Atina halkının, dalkavuklarından en yüzsüzünün, en haddini bilmezinin kurbanı

* *Bulutlar*, 882; *Atlılar*, 1316.
** *Eşekarıları*, 1071; *Akharnialılar*, 676.
*** *Eşekarıları*; *Bulutlar*, 568.
**** *Kurbağalar*, *Akharnialılar*, 393.
***** *Bulutlar*; *Kuşlar*, 1282, 1553; *Kurbağalar*, 1491.
****** *Satir:* hiciv... (Ed. n.)
******* *Eşekarıları*; 1029, 1284; *Barış*, 951; *Akharnialılar*, 959.

olduğunu; eski neslin doğruluk timsali insanlarının yargısal kurallar karşısındaki tutumlarının, saygın yurttaşların yasal formlara gösterdikleri titizlik ve dikkatten ne eksik ne fazla olduğunu; Spartalı maymunsu genç soylunun özensizlik ve müşkülpesentlikte demogoglardan aşağı kalmadığını,* Solon'un devlet nizamı yeniden inşa edildikten sonra, egemen insanların önceden nasılsa yine öyle aynı vahşilikle idare etmeyi sürdürdüğünü, sadece budalalığı tamamlayacak kadınların hâkimiyetinin eksik olduğunu söyler.** Oyunlarında demagogların ve dalkavukların sanatlarına da düşkünlük gösterir; Sokrates ve birçoğunu herhangi bir retorikçiyi aratmayacak biçimde töhmet altında bırakır; halka yaranmak için kamu malını çarçur eden devlet adamlarıyla yarış edercesine Atina yurttaşlarına, eğer dağılım adilâne yapılmış olsaydı*** sahip olduklarından daha fazlasını elde etmeleri gerekeceğini söyler. Dini ve ahlaki reformlardan da daha kötü beklentilerden başka bir şey ummaz. Eski ahlak eğitimini över, fakat aynı zamanda istihza ile, dinleyicileri arasında ahlak namına pek bir şey aranmaması gerektiğini**** ve halkının maruz kaldığı kötülüklerin kendisine genel olarak doğal göründüğünü ifade eder.***** Hafifmeşrepliklerini kıyasıya eleştirmek için kadınları sahneye çıkartır; fakat kadınların bu zaafları o kadar derin ve o kadar genel bir şekilde sergilenir ki, hiçbir iyileşme umuduna yer verilmez. Tanrıları inkâr eden filozoflara saldırır, fakat ilk komedilerinden birinde bize içinde bulunduğu zamanda inancın sağlam olmayan temellere dayandığını****** anlatmaya çalışır ve rahipleriyle birlikte tanrılara, sadece münferit ifadelerde******* değil bütün sahnelerinde ve oyunlarında******** küçümseme ve sakınmazlıkla yaklaşır. Onları kaba bir horlamayla, sadece beşeri alana değil, en aşağı ve en sıradan şeyler düzeyine alaşağı eder; insanların en çıplak ve en

* *Eşekarıları*; *Kuşlar*, 38.

** *Ekklesiazusai*. [Kadınlar Halk Meclisinde] v. 456; karş. Platon, *Devlet*, VIII. 563, B.

*** *Yaban Arıları*; 655.

**** *Bulutlar*, 1055.

***** *Kuşlar*, 137; *Kurbağalar*, 148 ile karşılaştırınız.

****** *Atlılar*, 32.

******* *Bulutlar*; 369, 396, 900, 1075; *Kuşlar*, 556, 1068.

******** *Kurbağalar*, *Barış*, ve *Kuşlar*'da.

küçük halleriyle göründükleri ahlaki zayıflığı savunur; tıpkı insanlarınki gibi tanrıların dünyasını da öylesine vahşi bir girdaba döndürür ki, şair gibi seyirci de bu denli kolay ve ihtiyatsız biçimde hayal gücü emrine boyun eğiveren varlıklara bütün saygısını kaçınılmaz olarak yitirir. Bunların çoğunu komedyanın gereklerine bağlayabiliriz, fakat geri kalanlardan çok daha azı bizi, dinleyicisi gibi şairin kendisinin de, yitip gittiğine derinden üzüldüğü eski ahlaktan çok uzaklaştığına ikna etmeye yeter de artar; ve bunlarla her nerede karşı karşıya gelirsek, genel olarak, felsefenin ortaya çıktığı ve antikitenin en kararlı hayranlarını bile atalarının hayat ve düşünce tarzına bağlı kalmalarını imkânsız hale getiren yenilik ruhunun nüfuz ettiği dönem ve şartların farkına varırız.

Bu değişimin diğer göstergeleri arasında birisi, Peleponnes Savaşı sırasında ortaya çıkmış olan bir durum –gizemlerin ve bunlarla bağlantılı olarak kehanetlerin giderek daha fazla yayılması– daha fazla kayda değerdir. Eski kâhinlerin ünlü kehanetlerine, insanların alıştığı tarzda, çoktan istisnai durumlarda başvurulur olmuştu; fakat onu sırf şeklen sürdürmekte olan ve bu haliyle muziplik ve istismardan oluşuyor görünen taklidi şimdi inanılmaz bir hadde ulaşmış görünmektedir. Orphik ve Koribantik gizemlerin de, bu ve daha sonraki neslin yazarlarındaki birçok dokundurma ve göndermeler çerçevesinde değerlendirecek olursak, daha geniş biçimde yayılmış ve aynı zamanda daha fazla destekleyici kazanmış olduğuna hükmetmemiz gerekecek. Bununla beraber, birçok bakımdan bunun temelinde bir yenilik vardı. Salt dışarıdan bakan bir gözlemci için, önemli meselerde halka açık tapınaklardan görüş mü alınacak, yoksa sabit noktalarda çok uzun zamanlardan beri doğal hale gelmiş eski ritüellerden fayda mı umulacak ya da takip edilmesi gereken yolun münferit kâhinlerin açıkça söylenmiş kehanetleri mi yoksa özel bir tapınma mı olduğu –sabit bir mekânı olmayan, aylak rahipler tarafından icra edilen, dışarı açık olmayan özel fraternitelerde* tatbik edilen, katılan herkesi özel seçkinler zümresi olarak insan kalabalıklarının üzerine yücelteceğini iddia eden bir tapınma– oldukça farklı bir şeydi. Bu tür özel tapınma ve düzensiz kehanet halk dininin bütünüyle tatminkâr olmadığının kısmen deliliydi, fakat kısmen de bizzat bu neticenin meydana gel-

* Kardeşlik Cemiyetleri... (Ed. n.)

mesine katkıda bulunmuştur. Bu nevi mistik dindarlık kendi başına geleneksel inanç ve hayat formlarından oldukça farklıydı. Tanrılar hakkındaki görüşler birbirine karışarak farklılıklarını kaybetmeye başladı ve belki de beşinci yüzyılda bireylerde çoktan göze çarpmaya başlamış olan bağdaştırıcı-uzlaştırıcı ve panteistik eğilim bununla bağlantılı olabilir. İnsan hayatı ve insan doğası hakkındaki fikirler ruhgöçü ve ödül ve ceza dogmalarını bünyesine dahil eden daha açık bir ölümsüzlük inancına bağlı olarak değişik bir mahiyet kazandı ve bu değişimin izlerini Euripides dönemi şiirinde bulmak mümkündür. Giderek daha fazla rağbet görmeye başlayan ve, hayvan eti yemekten sakınma, evlenmeme, kimi kerih ve murdar şeylerden uzak durma ve beyaz elbise giyme gibi ilkelere riayet eden çileci-riyazetkâr* ahlak kuralları da bununla bağlantılıydı. Şurası aşikâr ki, felsefe bu çilecilikte ancak en genel vasfa sahip olan şeyi tasvip edebilirdi: spiritüel anlamda duyumlardan vazgeçme. Bu daha sonraki bir zamana, Yeni-Pythagorasçılar bütün harici bağlantılarıyla birlikte bunun tamamını kucaklayıncaya kadar gerçekleşmedi. Fakat bu dönemden önce Grek dünyasının spiritüel hayatı ve entelektüel gelişmesi ayırt edici özelliği olan bir başka ve daha parlak bir safhaya ulaştı.

İÖ BEŞİNCİ YÜZYILDA GREK FELSEFESİNİN KARAKTERİ VE GELİŞMESİ

Sokrates'in dönemi, zengin bir dini fikirler, ahlaki ilkeler ve bilimsel düşünceler hazinesi miras kaldı, fakat düşünce tarzları ve onun ahlaki tatbikatı bakımından da önceki çağdan daha aşağıydı. Öyle görünüyor ki, geleneksel kanaatler şimdi olanı beteri darlaşmıştı; açılması gereken yeni düşünce güzergâhları, çözülmesi gereken yeni problemler vardı. Tanrılar ve ölümden sonraki durum hakkındaki mitik görüşler eğitimli zümrenin büyük bölümü için bütün anlamını kaybetmiş,** eski âdetler ıskartaya çıkarılmıştı; uygar toplumsal hayatın düzenliliği, ev hayatının basitliği ve saflığı yerini haddinden aşırı pervasız bir davranış

* *Riyazet:* Dinsel amaçla dünya zevklerinden kaçınarak gerçekleştirilen ruhsal eğitim... Çoktanrıcı ve tektanrıcı dinlerin hemen tümünde, özellikle de çilecilikte uygulanmış olan aşırı bir dincilik anlayışıdır... (Ed. n.)

** Krş. Platon, *Devlet*, I. 330, D.

kalıbına, cüretkâr bir haz ve kazanç düşkünlüğüne bırakmıştı. Her türlü hak ve hukuk düşüncesini yıkıcı nitelikteki ilkeler genç nesil tarafından tereddütsüz kabul edilip benimsenir olmuştu. Erken dönem sanatının katılığı ve ihtişamı, sonraki dönem sanatının zarif güzelliği, klasik yumuşaklığı, kendinden emin vakarı, salt tesir kaygısını ön planda tutan bir yozlaşma merhalesine ulaşmıştı; öte yandan Sofistliğin etkisiyle sadece münferit sistemlere değil, daha önceki sorgulamalarda takip edilen amaca, bilime, bilginin olabilirliğine duyulan bütün inanç kökünden sarsılmıştı.

Bununla beraber yine de tam bir tükenmişlikten bahsedilemezdi; Grek ruhu bu boğuşma ve mücadelelerin ortasında, hayata daha fazla açılmaktaydı. Zihni ufku genişlemekteydi; akli melekeleri gerilmekte, görüş ve kavrayışları zenginleşmekteydi; ulus göz kamaştırıcı girişimleri başarıyla sonuçlandırıp kendisini askeri gücüyle seçkinleştirmişti; ulusal bilinç kendisine yeni bir hedef tayin etmişti. Klasik sanatın ve özgür siyasi hayatın gelişim halkası dönemin sonuna doğru kapanmış olsa bile, yine de yeni yeni uyanmaya başlayan yorum ve anlayış kültürü gelecek için hâlâ tamamen ümit vaat ediciydi; zira Sofistlik yapıcı olmasa bile henüz tamamen yıkıcı değildi ve tamamlanmış olmaktan ziyade vazifesini yerine getirmeye çalışıyordu. Bir kısım yeni ve etraflı değişiklik kuşkusuz hâlâ yapılabilirdi ve anlaşılan oydu ki, hem ahlak, hem de bilim alanında böyle bir değişim gerekliydi. Alışılmış davranış kalıpları ve geleneksel bilim görüşleri zamanın değişen ruhuyla alt üst olduğundan eski görüş açısına yeniden dönüş mümkün değildi. Fakat insanların bu sebepten dolayı her türlü bilgiden ve bütün ahlak ilkelerinden umudunu kestiği yönündeki bir çıkarsama fazlasıyla aşırı ve aceleci bir sonuç olacaktır. Çünkü yaygın bilim ve ahlak görüşünün yetersiz olduğu teslim edilse bile, bu keyfiyet hiçbir surette her türlü bilim ve ahlakın imkânsız olduğu sonucunu çıkartmak için yeterli değildi. Tam tersine, böyle bir görüşün zararlı, tahripkâr sonuçları gün ışığına çıktıkça, körü körüne geçmişe öykünmeye yönelik beyhude bir çabalama yerine, bütün his ve düşünce ikliminin esaslı bir dönüşüme tabi tutularak bunlardan uzak durmanın bir ödev haline geldiği de kendisini o denli güçlü bir biçimde hissettirmekteydi.

Uzak görüşlü bir bakış için bilimin yeniden kurulmasında izlenmesi gereken çizgi, geçmişin deneyimiyle özel bir berraklıkla aşikârdı. Geleneksel davranış kalıpları, sevk-i tabi ve âdete dayandığından ve zorunluluğuna dair açık, kolay anlaşılır bir bilgiye dayanmadığından yenilik ruhu yaygınlaşmazdan evvel yenik düşmüştü. Yerine kalıcı bir temel bulmak için, davranış kuralının dayanması gereken temel bilim olmalıydı. Daha önceki felsefe, enerjisinin tamamını yalnız tabiat araştırmasına vermiş, keza insan kalabalıklarına pratik hayatın gereksinimlerini karşılamaya yetecek temel eğitimin yanı sıra, düşünen ruha onun varlık ve kaderi hakkında herhangi bir ipucu sağlamamış olduğundan döneminin ihtiyaçlarını tatmin edememişti. Bu ihtiyacı karşılamak için, yeni bir felsefe gerekliydi; dikkatini düşünce ve ahlak alanına yöneltecek, şiirde ve gelenekte hazır bulunan geniş ahlaki fikirler manzumesini biçimlendirecek bir felsefe. Daha önceki sistemler, sofistik şüphelere karşı korunmasızdı, zira araştırıcı-didikleyici bir eleştiriye karşı duramayacak kadar temelleri bakımından tek taraflı, ulaştığı sonuçlar bakımından maddeciydiler; öyle bir eleştiri ki, tek yanlı yönlerinin her birini diğeriyle tahrip eder ve her türlü duyumsal görünümlerin kararsızlığı ve belirsizliğinden bilginin imkânsız olduğunu ileri sürer. Temelleri derinlere kök salmadıkça ve bu görüşlerin her birini diğeriyle destekleyecek, bir yüksek birleşme noktasında birbirleriyle çelişkili olduklarında bağdaştıracak, tekdüze değişip duran görünümlerin ortasında şeylerin değişmez özünü bulup çıkartacak bir araç bulunmadıkça kalıcı bir yapı tesis edilemezdi. İhtiyaç duyulan şeyi diyalektik ya da kavramları oluşturma sanatı sağladı ve bunun neticesi de felsefi idealizimdi. Böylelikle daha önceki çağın hata ve kusurlarının bilgisi doğal olarak, Sokrates'ten sonra felsefenin aldığı doğrultunun belirlenmesine katkıda bulunmuş oldu. Ahlaki kanaatler sarsılmış olduğundan bilimsel ahlak zorunlu hale gelmişti; doğa felsefesinin tek yanlılığı nedeniyle daha geniş bir sorgulama ve araştırma usulü; dogmatik sistemler birbirleriyle çeliştiğinden araştırmacı bir tenkitçilik, algıya dayalı gözlemler güvenilmez olduğundan bir kavram felsefesi; materyalist bir dünya görüşünün tatminkâr olmadığı anlaşıldığından idealizm kaçınılmaz hale gelmişti.

Sokratik felsefe de tam bu özellikleri bakımından daha önceki dönemin felsefesinden ayrılmaktadır. Pre-Sokratik felsefe sadece ve öncelikle bir doğa felsefesiydi; Sofistlerde geçiş dönemine ulaşıncaya kadar etik ve diyalektik sorunlar uğruna, araştırma alanını, doğayı terk etmedi. Sokrates'te diyalektik eğilim her şeyin üstündedir. Neredeyse enerjisinin tamamını kavramları mantıksal olarak belirlemeye ve erdemin doğasını araştırmaya ve sorgulamaya vermiştir. Küçük Sokratik okullar da birkaç istisna dışında aynı alanla sınırlı kalmıştır, hatta Platon'un sisteminde bile bu diyalektik temel ve ahlakın bu baskınlığı daha önceki doğa araştırmasına keskin bir karşıtlık oluşturur. Aristoteles fiziği derinlemesine ele alırken ve bu yöndeki apaçık bir eğilime karşın, onun değer bakımından metafiziğine tabi bir sistemin ancak tek bir kolu olması açısından bile bu böyledir.

Bu suretle kazanılan alan genişlemesi, tüm felsefe alanının esaslı biçimde değiştiğini kendi başına göstermeye yeterlidir; zira başka türlü, "Kendi içinde değişmiş olmasaydı ve daha önce yeterli gelenlerle bundan böyle de yetinseydi düşüncenin daha başka ve daha geniş materyaller aramasına ne lüzum vardı?" sorusu açık kalır. Aynı nedenden dolayı felsefi yöntem de farklı bir yöntemdi. Önceki felsefede düşünce dolayımsız olarak objeye yönelmekteydi. Sokratik ve Sokrates sonrası sistemlerde doğrudan doğruya kavrama, kavram vasıtasıyla ancak dolaylı olarak objeye yönelmiştir. Eski sistemler derin bir tetkike lüzum duymaksızın şeylere hangi tür yüklemlerin ait olduğunu; sözgelimi hareketi kabul edip etmediklerini –dünyanın nasıl ve neden meydana geldiğini– araştırmaktaydılar. Sokratik felsefe her zaman ilk planda, şeylerin, onlara ait olan kavrama göre, kendi başlarına mahiyetlerini sorgular ve onların durumlarını ve niteliklerini en iyi şekilde bu kavramlara* tam olarak hâkim olunduğu takdirde açıklanabi-

* *Phaidon* 99, D'deki açık ifadeyle karşılaştırınız. Kendisini boş yere doğa felsefelerinin tetkikiyle meşgul ettikten sonra, araştırmalarını doğrudan doğruya şeylerin kendileri itibariyle mahiyetlerini sorgulmaya yöneltmekle büyük bir karanlık içinde kaldığına kâni olduğunu üstüne basa basa ifade eder. (τά οντα σκοπῶν... βλέπων πρός τά πράγματα τοίς ὑμμασι καί ἑκάστη τῶν αἰσθήσεων ἐπιχειρῶν ἁπτεσθαι). ἐδοξε δή μοι χρῆναι εἰς τούς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὀντῶν τήν ἀλήθειαν (şeylerin gerçek varlığı) yani πράγματα, yerine λόγοι, ὀντα yerine ἀλήθεια τῶν ὀντων.

leceğini düşünür. Bir şeyin kavramı ancak onun çeşitli yönlerini ve niteliklerini gözlemleyerek, görünürdeki çelişkileri gidererek, değişip durandan kalıcı olanı ayırt ederek, tek kelimeyle, Sokrates'in felsefeye kattığı ve Platon ve Aristoteles'in genişletip zenginleştirdiği yapıcı eleştiriyle elde edilir. Önceki filozoflar bunların neliklerini, yalın belirgin özelliklerden hareket ederek şeylere ilişkin tek yanlı bir görüşle belirlemeye çalışmışlardır. Şimdi herhangi bir yargıya varılmazdan önce, bir objenin bütün özellikleri dikkate alınarak her bir taraftan tartılmaktadır. Dolayısıyla ispat yöntemini eski felsefenin yerine ikame eden teemmül-refleksiyon yeni felsefeyle devingen bir güç olarak sahneye çıkmaktadır; şeylerin görünebileceği çok değişik yönler bir araya getirilmekte ve birbirleriyle ilişkilendirilmektedir; fakat olumsuz sonuca varıp onunla yetinmek ve karşıt belirlenimler içerdiklerinden ötürü görüşlerimizin doğru olamayacaklarını kabul etmek yerine, yeni felsefenin hedefi bu karşıtları birde birleştirmek ve gerçek bilimin çelişkiden etkilenmeyeceğini, çünkü onun sadece kendinde zıtları birleştirenden söz ettiğini ve her türlü çelişkinin üzerinde bulunduğunu göstermekti. Bu bilgi ve kavram ilişkisi Sokrates, Platon ve Aristoteles felsefesinin ortak özellliği olduğu gibi, küçük Sokratik okullar için de, daha sonra görüleceği üzere, herhangi bir istisna oluşturmamaktadır.

Şayet kavramlar doğru bilgiyi sağlayabiliyorsa, buradan gerçek varlığın sadece kavramlar vasıtasıyla bilinene, bir başka ifadeyle, şeylerin özüne –bu öz düşünce ile kavranıldığı sürece– ait olacağı sonucu çıkar. Bununla beraber bu asli varlık, maddede araştırılmamalıdır. Maddenin ancak ruh vasıtasıyla bir dünyaya dönüşebileceği Anaksagoras tarafından gösterilmişti ve eski maddeci fizik Sofistlerin saldırılarıyla genel olarak itibardan düşmüştü. Maddi olmayan parçayı ilk sıraya yerleştirmek suretiyle onlara ait olan kavramları belirlemek ve ona görünüşün altında yatan hakiki bir gerçeklik izafe etmek için şeylerin form ve amacını incelemekten başka bir çıkar yol kalmamıştı. Bu suretle Sokratik felsefe mantıki biçimde idealizme doğru ilerledi.

Hatta Sokrates'in kendisinde bile bu idealizmin izleri görülebilir. Doğa araştırmalarına karşı kayıtsızlığı, bunun yerine ahlaki sorgulamaları tercih etmesi iç dünyaya dış dünyadan çok daha

yüksek bir değer atfettiğini yeterince tatmin edici biçimde göstermektedir. Kanaatine göre, bir nesnenin meydana geldiği şeyin maddi değil, ona biçim veren, her şeyi ne ise o yapan ve dolayısıyla onun gerçek doğasını temsil edenin kavram olduğunu görmek için doğaya uyguladığı nihai-gai* sebepler teorisini, meydana geldiği metafizik unsurlara ayrıştırmamız yeterlidir. Megara Okulu'nda bu idealizm daha sarih ve açık biçimde ortaya çıkar; Platon'da, hemen yanı başında bir Pre-Sokratik öğretiler dalgasıyla birlikte onun felsefesinin bütün parçalarına baştan başa hâkimdir. Hatta Aristoteles bile bu görüşe bağlılığını büsbütün terk etmez. Platon'un idealarının müstakil varlığını reddetmekle birlikte yine de gerçek olanı oluşturan şeyin madde değil form ve en yüksek gerçekliğin maddeden bağımsız ruh olduğunu ileri sürer. O itibarla fiziği, nihai-gai sebebi maddi olanın üzerine yerleştirmek bakımından seleflerininkiyle uyuşur, dolayısıyla Pre-Sokratik dönemin doğa filozoflarıyla karşılaştırıldığında Aristoteles'e gerçek anlamda bir idealist demek gerekir.

Demek oluyor ki, Sokrates döneminden önce felsefe doğa düşüncesinden hareket etmiş ve esas itibariyle harici şeylerin doğa ve nedeninin, öncelikle maddi özelliklerine eğilerek, araştırılmasıyla meşgul olmuştur. Temelleri Sokrates tarafından atılan felsefede bütünüyle farklı bir karakter gözlemlenir. Yola doğayı gözlemleyerek başlamak yerine, bu felsefe "ben" üzerinde, fizik yerine etik üzerinde yoğunlaşır. Görüngüleri her şeyden önce kavramlarla açıklamayı hedefler ve bu noktada fiziğe ancak ikincil bir yer atfeder. Dogmatik hükümler yerine araştırıcı-sorgulayıcı bir tavrı, materyalizm yerine idealizmi ikame eder. Doğanın karşısına yerleştirilen ruhun, maddenin karşısına konulan kavram yahut formun şimdi ilk sırayı işgal ettiği görülür; doğa felsefesi yerini bir kavramlar felsefesine bırakır.

Bununla beraber, felsefeyi münhasıran kavramlarla ilgilenmeye hasretmekle, o hiçbir surette insan aklının hakikatin ölçüsü ve bilimin ereği olduğunu kabule yanaşmaz. Fichte'nin**

* Ereksel... (Erek sebebin içerdiği son.) (Ed. n.)

** ***Johann Gottlieb Fichte*** (1762-1814): Alman düşünürü... Öznel düşüncecidir ve bu anlayışın bütün yanılgılarını taşır. Bilginin bütün biçimlerini öznel düşünceci *ben*'den çıkarmaya çalışmıştır... (Ed. n.)

sübjektif idealizmine* -ki muhtemelen ancak modern dönemlere özgü olabilecek bir idealizmdir- yaklaşması bir tarafa, bu dönemin felsefesinin, spekülasyon alanının ahlaki endişelerle daraldığı Aristoteles sonrası dönemin okullarınınki kadar bile öznel olduğu söylenemez. Bu sonraki okullarda, bilgi erdem ve mutluluk için bir araçtan ibaret görülmekteydi; halbuki söz konusu dönemin büyük filozofları bilimin müstakil değerini tam olarak kabul etmekteydiler. Onlar için bilgi ereği kendinde olan bir şeydi, spekülasyon hayatı en yüce ve en mukaddes hayattı, bilgi pratik hayatın hedeflerine değil, eylem bilgiye bağımlı kılınmıştı. Kuralın yegâne istisnası, Sokrates'in, genel eğilimle ilgili olarak hiçbir varlık gösterememekle birlikte, tek-yanlı takipçilerinden ibarettir.

Bütün bunlardan anlaşılmış olması gerekir ki, Aristoteles sonrası okullarda eksikliği hissedilen, bilginin mümkineyetine ilişkin inanç burada bütün yalınlığıyla karşımızdadır. Sofistlerin genel şüpheleri çürütülmüştü, fakat filozof bunlarla boğuşma ihtiyacı hissetmiyordu. Araştırma konusu, doğru bilginin nasıl elde edilebileceği, hangi tür kavramlarda araştırılması gerektiği ve kavramının nasıl belirleneceği meselesiydi. Bilginin gerçekten mümkün olduğundan asla şüphe edilmiyordu. Daha sonraki okulların temel meselesi olan bir kıstas yahut ölçütle ilgili sorun bu dönemin insanlarının hissiyatına bütünüyle yabancıydı.** Onlar meseleyi, Epikürosçular yahut Stoacılar gibi, bir kıstasın mümkün *olduğunu* söyleyerek geçiştirmiyorlardı; Kuşkucular gibi bilgiden ümitsiz değillerdi; Yeni-Platoncular gibi daha yüksek bilgi vasıtaları olarak ilhama-revelasyona başvurmuyorlardı, hakikatin kaynağını ayakları yere basan, sağlıklı düşünceye yerleştirmek onlar için yeterliydi. Hatta sonraki yazarlar tarafından

* ***Sübjektif idealizm:*** Öznel düşüncecilik. Nesnel varlığı insansal bilincin ürünü sayan düşüncecilik anlayışı. Antikçağda, şüpheciliği yöntem olarak kullanan bütün Yunan düşünürleri, öznel düşüncecilige düşmekten kaçınamamışlardır. Bunun nedeni de, bütün şüphecilerin, duyumların, nesnelerin niteliklerini yansıttığı olgusunu yadsımalarıdır... (Ed. n.)

** Thaitetos'ta bilgi kavramıyla, ἐπιστήμη ὅ, τί ποτε τυγχάνει ὄν, ilgili olarak ortaya çıkan sorunu alın sözgelimi (*Thaitetos*, 145, E); bir kıstas araştırmasında karşılaşılan yahut bilginin gerçekten mümkün olup olmadığıyla ilgili şüpheden oldukça farklıdır.

müstakilen araştırılması ihmal edilmiş olan doğabilimi, bu dönemde başarıyla etüt edilmiştir. Sokrates ve takipçilerinin büyük çoğunluğu onu ihmal etmiş olabilir, fakat Platon ondan vazgeçememiştir ve Aristoteles'in bu araştırma dalındaki çalışmaları neredeyse iki bin yıl boyunca alanın belirleyici ölçütlerini oluşturmuştur. Aristoteles sonrası Etik'i, kısmen dünya-çapında bir yayılma ve siyasetten kopmuş olma, kısmen, ahlaki şuurun dış dünyadan kendi içine çekilmesi ve kısmen de budalaca bir teslimiyetçilik ve asık suratlı, ketum bir çilecilik gibi çok değişik nedenlerden ötürü, kadim Grek ahlakıyla bağlarını kopardığında geçmiş ve hâl arasındaki farklılık, Sokrates'in neşeli hayat coşkusuyla birlikte, çok yanlı sempatileri ve ülkesine bağlılığının ya da Platon'un devletle, Aristoteles'in erdem ve toplum ile ilgili öğretisinin ya da Kirenelilerin Epikürosçu mutluluk görüşüyle ilişkisinin hatırlanmasıyla kolaylıkla anlaşılabilecektir.

Hiç kuşkusuz ahlak alanında da örf ve âdetin sınırlarını aşmaya yönelik girişimlerde bulunulmuştur. Gelenek kalıbı bir etik teorisi, bir bilinçli eylem teorisiyle desteklenmiştir. Maddi fiil ile niyet-kasıt arasında geleneksel görüştekinden daha açık bir ayrım yapılmıştı. İnsanların duyumsal hayatın üzerine, ideal olana yükselmeleri isteniyordu. Ahlaki vicdanın anlamı ve motifleri vuzuha kavuşturulmuştu. Devlet adına sürdürülen etkinlikte kaybolmayan evrensel bir insani erdem vazediliyordu; bunun doğal bir sonucu olarak devlet erdem ve mutluluğun gerçekleşmesi için bir araç olarak görülüyor, dolayısıyla onun refahı ahlaki eylemin nihai ereği olarak düşünülmüyordu. Fakat yine de bu dönem Stoacıların *apatheia*sından,* Kuşkucuların kayıtsızlığından, Yeni-Platoncuların çileciliğinden oldukça uzaktı. İnsanın ahlaki etkinliğinin bağlarını doğadan koparmış, fakat yine de Aristoteles'le birlikte erdemi doğal bir yeteneğin mükemmeliyeti olarak görmüş ya da Platon'la birlikte duyumsal olarak güzel olanın sevgisinden ahlaki olarak güzel olanın sevgisine ilerlemiştir. Filozoftan hemcinsleri için çalışmasını talep etmiştir. Ancak yine de sınırları bütün dünyayı içine alan bir in-

* ***Apatheia:*** Eski Yunanca'da olumsuzluk bildiren *-a* önekiyle "duygulanım, etkilenim, tutku anlamındaki *pathos*'tan türetilmiştir. Duygulara kapılmama, etkilenmeme anlamında... (Ed. n.)

san toplumunu kucaklamadığı gibi, ulusal hislere ve siyasi hayata kayıtsız kalmamıştır. Hatta bu bakımdan da, dış dünyaya kendini körü körüne terk etme ile ondan bağnazca çekilme arasında orta yolu takip etmiştir.

Pre-Sokratik dönem ile karşılaştırıldığında Sokrates çağının belirleyici özelliği insanın dışındaki doğadan yüz çevirerek düşünceye ya da idealara yönelmesidir. Benzer şekilde takip eden dönemle karşılaştırıldığında, bu sonraki dönem düşüncesinin objektif karakteriyle değil, düşünürü kendisi ve bilme ediminin kesinliği-güvenilirliği yerine kendi başına gerçek ve doğru olanın bilgisine ulaşmakla ilgilenmeye zorlamasıyla tanınır. Ona bilimsel karakterini kazandıran bir kavramlar bilgisi teorisidir. Bu teorinin zorunlu sonuçları olarak şunların sayılması gerekir: benzer şekilde hem Pre-Sokratik doğabiliminin tek-yanlılığının, hem de Aristoteles sonrası okulların ahlaki tek-yanlılıklarının ötesine geçen kuşatıcı ve kucaklayıcı bir görüş, daha önceki ve sonraki dogmatizmden farklı olarak yapıcı eleştiri, onu büsbütün yok etmese de, dış dünyanın bütün yönlerini aşan idealizm.

Bu teori, kurucuları birbirini takip eden üç nesle mensup olan ve birbirlerine kişisel olarak hoca ve öğrenci ilişkisiyle bağlı olan üç felsefi okul tarafından basit ve doğal bir düzen içerisinde geliştirildi. Bunların ilki, insan düşüncesinin ve eyleminin ölçütünün bir kavramlar bilgisinde bulunduğunu ileri süren, Sokrates'ti ve takipçilerine bu bilginin kavramlara eleştirel bir şekilde eğilerek elde edileceğini öğretti. Platon aynı zamanda gerçek olanların sadece objektif kavramlar olduğu sonucuna varmış ve bunun doğal sonucu olarak diğer şeylere de ancak türevsel bir gerçeklik atfetmiştir. Bu görüşü daha araştırmacı bir çözümleme ile kabul etmiş ve bunu bir sistem haline getirmiştir. Son olarak Aristoteles, kavramların şeylerde *mevcut olduğu* ve onların gerçek özlerini ve hareket nedenini oluşturduğu sonucuna ulaşmıştır. Bilimsel yönteme dayanan ayrıntılı bir çözümlemeyle kavramların ne şekilde oluşturulması gerektiğini ve şeylere nasıl uygulanacağını göstermiş ve evrenin çok çeşitli bölümlerine yönelik kapsamlı bir araştırmayla kavramların yasalarını ve bağıntısını, gerçekten mevcut olan her şeyi belirleyen düşünceleri tetkik etmiştir. Sokrates'in bir sistemi yoktu. Ancak

kavramları elde ederek gerçek bilgiye ulaşılabileceğini, gerçek erdemin kavramlara göre hareket etmeye dayandığını, hatta dünyanın bile belirli kavramlara göre teşekkül ettiğini ve o nedenle bir düzen ve intizama sahip olduğunu düşünüyordu. Herhangi verili bir durumda, hazır kavramları-görüşleri eleştirel bir tutumla elden geçirerek ilgilenmek zorunda olduğu nesnenin bir kavramına ulaşmaya çalışıyor ve her türlü ilgi ve uğraşı bir tarafa bırakarak bütün enerjisini buna sarf ediyordu. Fakat bu metodik tetkikin ötesine asla geçmedi. Öğretisi genel gereksinimler ve koşullarla sınırlıydı. Felsefe tarihindeki önemi, şeyler hakkındaki yeni görüşünden değil yeni bilgi görüşünden kaynaklanmaktadır. Keza bu, görüşü ortaya koyuş tarzına, bilim uğraşını ve yöntemini anlama tarzına, felsefi yeteneğinin gücüne ve felsefi hayatının yalınlığına dayanmaktadır.

Sokratik kavram araştırması, Platon'da bunların tespitine, bunlara sahip olmanın ve seyretmenin kesinliğine doğru gelişim gösterdi. Ona göre gerçek şeyler objektif düşünceler yahut idealardan ibarettir. Duyu objeleri ve madde bu hüviyetiyle sadece yokluktur; her şey kısmen varolandan ve kısmen varolmayandan meydana geldiğinden ancak ideada bulundukları parça nispetinde [ya da ona iştirak ettikleri ölçüde] gerçektirler. Bu teoride Sokratik görüşün ileri götürülmesi bakımından birçok şey mevcut ise de, esas itibariyle Sokratik görüşün mantıki uzantılarından ibarettir. Aristoteles'in onları doğru biçimde anladığı gibi, Platon'un idealan Sokrates'in peşine düştüğü görüngü dünyasından ayrı ve müstakil genel kavramlardır. Bunlar aynı zamanda Aristoteles'in spekülasyonlarının da odak noktasıdırlar; ona göre, asli ve hakiki olan şeyi oluşturan tek başına kavram ya da formdur ve o, deyiş yerindeyse, şeylerin ruhudur; maddesiz form, kendini düşünen yalın ruh, mutlak gerçektir ve düşünce insan için en yoğun gerçekliktir ve o nedenledir ki, hayattaki en yoğun hazdır. Yegâne farklılık şudur; Platon kavramı görüngü dünyasından ayırıp onu müstakilen –*ἰδέα*– tanırken, Aristoteles onu şeylerin içine yerleştirir. Fakat bu yargı bile formun virtüel durumdan aktüel hale gelmek* [kuvveden fiile çıkmak] için

* ***Virtüel:*** Gizil. Güç olarak saklı olup sonradan meydana çıkanı; ***aktüel:*** Gerçekleşen. Güç halinde olandan edim haline geçmiş olanı dile getirir... (Ed. n.)

maddeye ihtiyaç duyduğunu ima etmez, çünkü o bizzat, kendi başına aktüeldir. Aristoteles'in ideayı görüngü dünyasından çıkartmasının nedeni, ayrılık durumunda onun tekil şeyler arasında bağlayıcı bir bağ vazifesi göremeyeceği gibi, şeylerin nedeni ve tözünü de oluşturamayacağıdır. Demek oluyor ki, bu teori esas itibariyle bir ve aynıdır, fakat Sokrates, Platon ve Aristoteles'te gelişmesinin farklı aşamalarını yaşamıştır. Sokrates'te henüz tam olarak gelişmemiş olmakla birlikte, daha önceki felsefenin kabuğunu kırmış vaziyette dipdiridir, Platon'da saf ve bağımsız bir varlığa erişmiştir; ve Aristoteles'te sürekli bir çabayla kendisini tüketerek ve daha sonraki sistemlerden mükemmel bir dönüşüm bekleyerek bütün bir varlık ve bilinç dünyasına yayılmıştır. Deyiş yerinde ise, Sokrates, Grek felsefesinin, kabuğunu çatlatmaya hazır tohumu, Platon zengin bir çiçeklenme, Aristoteles, tarihsel gelişiminin doruğundaki olgun meyvesidir.

Tam olarak bu tarihsel içerik içerisine yerleştirilemeyen fakat Grek düşüncesinin sürekliliğini kırmaya bir tehdit oluşturan sadece bir gelişme vardır; Megara, Kinik ve Kirene okullarında tesadüf edilen, Sokratik ilkeleri yaymaya yönelik eksik-kusurlu girişimler. Bununla beraber yine de bu okullarda felsefi bilincin, felsefeyi sübjektif düşünce formuna ve karakter eğitimine hasretmek suretiyle kaydedilen gerçek ve esaslı bir gelişmesine tesadüf edilir; daha Sokrates döneminde felsefenin hedefi olarak ancak sistematik bir tarzda elde edilebilecek objektif bilgi kabul edilmeye başlanmış olsa bile. Ve başka bakımlardan da bunların bütünüyle önemsiz oldukları söylenemez, çünkü daha sonraki dönemde bunlar Stoacılar, Epikürosçular ve Kuşkucular için hareket noktası olmakla kalmamış, fakat aynı zamanda bağımsız olarak, birçok bilimsel araştırmanın –ki bu suretle Platon ve Aristoteles üzerinde inkâr edilmez bir etki bırakmışlardır– teşvikçisi olmuşlardır. Aynı duruma başka bakımlardan da sık sık tesadüf edilir ve her ikisi de felsefenin gelişmesi üzerinde bağımsız bir tesire sahip olmamakla birlikte tarihi bakımdan bütünüyle göz ardı edilemeyecek olan eski Akademia ve Peripatetik Okul'da kısa süre sonra cereyan etmiştir. Bütün bu örnekler için söylenmesi gereken şey bir ve aynıdır. Bunlar önemlerini, bir ilkeyi içsel olarak genişletmiş olmalarından ziyade, onun gelişti-

rilmesine dışsal olarak katkıda bulunmuş olmalarına, başkalarına eski kültür formlarını sunmalarına, şurada burada bunları geliştirip genişletmelerine ve filozofun düşüncesini, sayesinde sonraki sistemlerin öncekileri kucaklayabildiği bir çok-yönlü ufuk genişliğine çakılı tutmalarına borçludurlar.

Bunun sonucu olarak, felsefe daha genel bir eğilim benimseyinceye kadar, Grek dünyasında kalıcı bir etkisi olmuş olan felsefi okul vücut bulmamıştır. Bunlar ilk kez Sokrates ve Platon'la birlikte ortaya çıkarlar. Bütün Pre-Sokratik okulları hülasa ederek Platon bu okulların varlığına son vermiş ve onun zamanından itibaren, Yeni-Platonculuk Grek felsefesine son taşı koyuncaya ve bütün daha önceki sistemleri kucaklamak suretiyle büsbütün ortadan kaldırıncaya kadar kendisini bir okul konumuna yükseltebilecek hiçbir ilke ortaya atılmamıştır. Bununla beraber daha sonraki dönemlerde, yan yana birçok felsefi eğilim varlığını sürdürmüştür; ne var ki, bunlardan ancak birkaçı kendine mahsus bir yaşam çizgisine sahiptir. Geri kalanlar bir tür geleneksel bağlılıkla önceki görüşleri muhafaza etmişlerdir. Dolayısıyla dönemin kendine özgü felsefi karakteri değerlendirilirken bunların daha ayrıntılı olarak ele alınmasına lüzum yoktur. Tarihçi tarafından geçerken zikredilmeleri yeterlidir. Bu irdeleme küçük Sokratik felsefi okullar için geçerlidir. Öğretileri ilkesel olarak ilerleme addedilemeyeceğinden ve Sokratik felsefeyi ancak kısmen ve kusurlu biçimde temsil ettiklerinden dolayı ancak üstünkörü ve Sokrates'in öğretileriyle bağlantı içerisinde ele alınabilirler.

ATTİK FELSEFE: SOKRATES VE SOKRATİKLER, PLATON ARİSTOTELES

FELSEFENİN YENİ KONUMU İLE PROBLEMİ VE SOKRATİK SİSTEMİN GELİŞMESİ

Her ne kadar Attika bu zamana kadar dikkat çekici özgünlüğe sahip filozof yetiştirememişse de Atina, Pers savaşında oynadığı öncü rolüyle, artan refahıyla ve daha önemlisi, entelektüel hayatını daha önce asla erişilmemiş yüksekliklere taşıyan şairleriyle

Grek dünyasının entelektüel merkezi haline gelmişti.* Her kim olursa olsun, bir düşünür olarak ünlü olmak isteyen, Atina'da imtihandan geçmek zorundaydı. Ancak zevkçe harici form bakımından bütün incelinişliklerine karşın, Atina'nın ve genelde Helenlerin hayatında, giderek daha da belirgin hale gelmeye başlamış olan uçurumlar vardı. Bütün dünyanın nimetleri Atina yurttaşının emrine amadeydi.** Yeni Tanrı kaideleri, en iyi sanatçıların ölümsüz eserleri ihtişam ve debdebe içinde birbiri ardınca yükseliyordu. Halk Dionysos festivalinde tragedyanın tumturaklı sözlerini ve şarkılarını dinliyor ve komedyanın kıvılcımlar saçan nüktesi ve şamatacı maskarılıklarının tadını çıkartıyordu. Halk, güzel dilin çekici kılıfına büründürülmüş yeni bilgeliklerini anlatırlarken Sofistlerin ders salonlarını dolduruyor ve gençler onların öğrencileri olmak için can atıyordu. *Demos*, Pnyks'te*** ve mahkemelerde otururken dingin bir şuurla kudretinin tadını çıkarıyordu. Bütün bunlar güzeldi, fakat Atinalılar için bütün bu ihtişam ve debdebenin iyi bir şey olmadığı kanaatinde olan insanlar vardı. İnsanlar tembel, avare, geveze ve kıskanç hale gelmişti.**** Aslına bakılırsa bir şey eksikti; insanlar ahlaki eğitimden yoksundu. Helenlere doğruluğun yolunu kim gösterecek, değişik iyilerin değerlerini ayırt etmeyi kim öğretecek, hayatın anlam ve amacının nerde saklı olduğunu kim anlatacaktı? Din neredeyse bütünüyle ritüelden ibaretti; kutsal kitapları yoktu ve ahlaki davranışa ilişkin ancak çok belirsiz düsturlar sağlayabiliyordu.***** Halkın gerçek öğretmenleri ve eğiticileri, bu dönem de halen görevlerinin bilincinde olan şairleriydi.****** Homeros hepsinden daha çok bu maksatla kullanılmaktaydı.******* Fakat

* Thuk. II, 41, 1: τῆς Ἑλλάδος παιδευσις. (Yunanistan'ın okulu, eğitim merkezi [Ed. n.]) Platon, *Prot.* 337D: τῆς Ἑλλάδος αὐτό τό πρυτανειον τῆς σοφιας. (Yunanistan'ın bilgelik ateşinin yandığı yer. [Ed. n.])

** Thuk. II, 38.

*** Klasik Atina agorasının güney batısında, halk meclisinin özel yeri olan, yarım daire şeklinde tiyatro sahnesine benzeyen toplantı yeri. Agoranın dışında bir yere gereksinim duyulduğunda toplanılan bir yerdi... (Ed. n.)

**** Platon, *Gorg.*, 515 E.

***** Sözde ἀγραφοι νόμοι (yazılı olmayan yasalar [Ed. n]) Thuk. II, 37, 3; krş. mesela, Eur. *Fr.* 853.

****** Aristophanes, *Kurbağalar*, 1008ff., 1054ff.

******* Platon, *Devlet*, X, 606 E.

bunlar da sırası düştükçe ipuçları vermekten, insanın kaderi hakkında etkileyici öyküleriyle dinleyicilerinin kalplerini ürpertmekten ve onları durup düşünmeye sevk etmekten daha fazlasını yapamıyordu. İonyalı doğabilimcilerinin ve Sofistlerin saldırıları karşısında geleneksel dinin tükenmeye yüz tutmuş olan otoritesi bu manevi eğitim eksikliğini bütün insanlar için çok daha ciddi hale getirmişti.

Eskinin yerine bütünüyle yeni bir yapının inşası zorunluydu. İlk Atinalı filozof Sokrates bütün etkinliğini işte bu noksanlığa, yurttaşlarının ahlaki eğitimine vakfetti. Fakat bu da sırasında iyi ve kötü hakkında bir bilgiyi gerekli kılıyordu; onun bu bilgiye erişme yönündeki çaba ve gayretleri bu fikirlerin keşfi için zemin hazırlamaktan başka, sadece ahlak için değil genel olarak bilgi için de yeni ve daha güvenli bir temel sağlamıştır.

Küçük Sokratik okullarda onun öğretilerinin farklı yanları ön plana çıkarılarak geliştirilmiş ve eski teorilerle birleştirilmiştir. Platon üstadının çalışmasını daha büyük bir kapsam dahilinde ve daha derin bir anlayışla sürdürmüştür. Fakat Sokrates, bütünüyle bu dünyaya ilişkin şeylerle uğraşması bakımından, İonyalı monistlere benziyor ve Grek halkının temel niteliklerini yansıtıyor olmasına karşın, felsefesi Platon'la birlikte Eleatik unsurların eklenmesiyle güçlenmiş ve Orphiklerin ve Pythagorasçıların düalizmiyle bağdaştırılmıştır. Dahası, idealistik karakteri haiz yeni bir sistem vasfına bürünerek, zamanla Grek felsefesinin sonraki dönemlerine bu düalistik eğilimi bulaştırmıştır. Aristoteles'le birlikte bu felsefe, Sokrates ve Platon'un öyle veya böyle küçümsediği doğabilimi lehine tepkide bulunmuştur. Platon'un kaba düalizmini eleştirmiş fakat gerçeğin bütününü kavrama peşindeki yeni bir form içinde olsa da, onun temel fikirlerine bağlı kalmış, dolayısıyla felsefesi Sokratik ve Platonik idealar felsefesinin en yoğun formunu temsil eder hale gelmiştir. Bundan başka Aristoteles Pre-Sokratik doğabilimcilerin değindiği meselelerin birçoğuna geri dönmüş ve gerek Sokrates ve gerekse Platon tarafından değinilmeksizin geçilmiş olan akli bilimlerin birçok sorununu ele almıştır.

SOKRATES
HAYATI VE KİŞİLİĞİ

Sokrates İÖ 470 yılında (herhalde Thargelion'un 6'sında) veya olsa olsa ertesi yılın ilk ayında doğmuştur.* Babası Sophroniskos bir heykeltraş, annesi Phainarete bir ebeydi.** İlk eğitimi o dönemde geçerli olan eğitimden gerek uzunluk, gerekse tarz bakımından farklı değildi. Babasının sanatını öğrendi; Akropolis'in girişindeki üç Grek Tanrıçasını [Üç Güzeller] temsil eden kaideler kümesi ona mal ediliyordu.*** Bir filozof olarak kendi kendini yetiştirmişti**** ve onu eski filozoflarla bir münasebet (διαδοχή) tesis etmek için Arkhelaos'un öğrencisi olarak gösteren ancak sonraki yazarlardı. Bir müddet doğa felsefesiyle uğraşmış olmalıdır, çünkü bu araştırmayı terk etmeye zorlayan ondan duyduğu tatminsizlikti.***** Sofistlerle de ilişkisi vardı, onların konferanslarına katılıyor, hatta ara sıra öğrencilerine tavsiye ettiği de oluyordu;****** hayattaki vazifesinin yurttaşlarını düşüncesizlikten uyandırmak ve onları hayatın anlamı ve kendileri için en iyi olan üzerine düşünmeye sevk etmek olduğu sonucuna varmıştı. Onu buna tanrısal olarak gördüğü ta içinden gelen bir ses zorlamış ve Delphoi kâhininin bir cevabıyla da teşvik edilmişti. İnsanı sağlıklı bir içsel huzursuzlukla baş başa bırakmak; ona öyle geliyordu ki, vazifesi, felsefesi ve "tanrısal hizmeti" buydu.******* Aristophanes onun bu etkinliğini İÖ 423'e kadar geri götürürken, Platon Peleponnes Savaşı'nın başlangıcını işa-

* Bir taraftan otoritelerimizin onun ölüm ve mahkûmiyetinin zamanı ile ilgili ifadelerinden (Diog., II, 44; Diodor., XIX, 37, 6; Ksenoph., *Mem.*, IV, 8, 2; Platon, *Phaid.* 59D) diğer taraftan ölüm zamanında onun yaşında olanlardan (Platon, *Apol.*, 17D; *Krit.*, 52E) anlaşılacağı gibi. Delos seferi daha önce sanıldığının tersine Thargelion'a (Mayıs-Haziran) değil Anthesterion'a (Şubat-Mart) rastladığından müdafaa konuşması Şubat'ın ortasında yapılmış, dolayısıyla o zaman en azından yetmiş yaşında olan Sokrates'in ennihayet İÖ 469 yılının başında, muhtemelen ancak İÖ 470 veya İÖ 471'de doğmuş olması gerekir.

** *Theait.* 149 Aff. Bununla beraber belki de bu bir şakadan ibarettir.

*** Paus., I, 22, 8; IX, 35, 7.

**** Ksen., *Symp.* I, ı, 5: αὐτουργός της φιλοσοφίας.

***** Platon, *Phaid.*, 99 Aff. özell. 97B; Ap. 26D, buna da 19C: οὐχ ὡς ἀτιμαζων λέγω τήν τοιαύτην ἐπιστήμην. Ksen., *Mem.*I, 6, 14, Diog. L., II, 22.

****** *Theait.* 151B.

******* *Ap.* 33C. 20Ef. 30DE. 31A. 28E. 23B (θεου λατρεία).

ret etmektedir. Ve bu görevini yanında Ksanthippe, tam bir nefs inkârı içinde ve herhangi bir ödül beklemeksizin en zor şartlar altında ölünceye kadar sürdürdü. Ne ailevi mülahazaların, ne de devlet krizlerinin kendisini hedefinden saptırmasına izin vermedi. Bir kendi kendine yeterlik, saflık, dürüstlük ve erdem timsaliydi. Yardımseverlik hisleriyle dolu ruhu, bitmez tükenmez mizahı ve sarsılmaz sükûnetiyle, kültür ve nüktedanlıkla örülü, toplumsal arenada çekici ve sürükleyici kişiliğiyle çok farklı kesim ve karakterden insanın saygı duyduğu birisi olmuştu. Halkının bir çocuğu olarak görevini barışta olduğu kadar savaşta da korkusuzca yürüttü ve üç askeri harekâta katıldı (İÖ 432-429 arasında Potidaia, İÖ 424'te Delion ve İÖ 422'de Amphipolis). Diğer taraftan ilkeleri onu siyasetten uzak tutmuştu. Fakat arzusu hilafına kamu işlerinin yönetiminin keşmekeşine çekildiğinde bundan kaçınmamıştı. Arginusai'dan sonra (İÖ 406) generallerin yargılanmasında meclis başkanı olarak öfkeli taşkın kalabalığa karşı koymuş ve birkaç yıl sonra hayatı pahasına oligarşik zorbaların gayrimeşru emirlerine itaat etmeyi reddetmişti.* Demokratik rejim eleştirisi, ilişki kurduğu insanları, kendini alamadığı bir alışkanlık haline gelmiş olan, soru yağmuruna tutması, topyekûn mizacının ortalama, Atinalı'nın** tabiatına arz ettiği güçlü ve bilinçli tezat ona birçok düşman kazandırmıştı.

Gerçekten de karakterinde çağdaşlarında tuhaflık ve ayrıksılık hissi, fiilen hiçbir yerde raslanmayan bir "Atopia" izlenimi uyandırmış olan birçok özellikle karşılaşıyoruz. Sıkıcılık, ayrıntılara fazlasıyla önem verme, Silenos benzeri filozof tipiyle çok iyi uyuşan dışsal görünüşlere karşı kayıtsızlık, fakat Attik zevkin duyarlılığı üzerinde güçlü bir etki; diğer taraftan zaman zaman dalgınlık izlenimini veren kendi düşünceleri içinde kaybolma ve hatta erken yaşta bile çok kere daimonik bir işaret, kendisine bahşedilmiş bir içsel "orakl"*** olarak görünen, --çünkü rüyalarda da gelecekte olacak olanlarla ilgili ikazlar aldığına inanıyordu– o nedenle de belli adımları atmaktan alıkoyan belirsiz his kadar kuvvetli bir duygusal güç.**** Fakat bütün bu karak-

* Platon, *Ap.*, 31C-32E; krş. Ksen., *Mem.* IV, 4, 2ff. *Hell.* I, 7, 15, II, 3, 39.

** *Ap.*, 29B-35A.

*** *Orakl:* Kâhin, kehanet... (Ed. n.)

**** Platon, *Ap.*, 31 D. 40A. *Kriton*, 44AB, *Phaid.*, 60E.

teristikler, bu özellikler kökenini Sokrates'in, taksim kabul etmez ilgisini insanın akli doğasından kaynaklanan problemlere hasretmek üzere dünyadan kendisine devşirdiği enerjide bulmaktaydı. Karakteri eleştirel zekâ ve derin bir din duygusu, ölçülü akılcılık ve mistik inancın ilginç bir terkibini sergiler. Birbirine ne kadar keskin biçimde karşıt olursa olsun, bu her iki tarafın kökleri bir ve aynı şeyde zihinle kavranılabilecek ve ahlaki davranış için bir norm vazifesini görebilecek, ama aynı zamanda evrensel hadiselere hâkim bilge ve adil güç olduğuna inandığı mutlak ve koşulsuz olan bir şeyi aramaya sevk eden tutkulu arzudaydı.*

SOKRATES'İN ETKİNLİĞİ: KAYNAKLAR, HEDEF, YÖNTEM

Sokrates'in kendisi arkasında yazılı eser bırakmadığından, öğrencilerinin, Platon ve Ksenophon'un eserleri, onun felsefi görüşleri hakkında bilgi elde etmeyi umabileceğimiz yegâne güvenilir kaynaklardır. Sonraki yazarlar arasında Aristoteles akla gelen tek kişidir. Sokrates hakkındaki kısa ve kesin ifadeleri değerli olmakla beraber esas itibariyle Platon ve Ksenophon'dan bildiklerimizden fazlasını içermez. Bununla beraber diğer iki yazar, Sokratik felsefe hakkında birbirinden alabildiğine farklı izahlar sunarlar. Platon bakımından, kendi öğretilerini bütünlükleri içinde hocasının ağzından söyletmiş olması akla ilk gelen ihtimaldir. Felsefi hüviyeti bulunmayan Ksenophon içinse, öncelikle apolojik** amaçlar için yazılmış olan *Memorabilia*'sının, Sokratik öğretileri saptırmaksızın kendi gerçek anlamları içinde verip vermediği, bir tarihçi olarak görevi hakkındaki düşüncesinin kendininkilerini Sokrates'in konuşmalarına yamamaktan engelleyecek kadar katı ve tavizsiz olup olmadığı sorgulanmaya değerdir.

Yakın zamanlarda yapılan araştırmalar giderek daha da açık bir biçimde, Sokrates'in kendi özgün felsefesi hakkındaki en gü-

* *Ap.*, 28B, 30CD, 35D, 40B, 42A.

** ***Apolojik:*** Savunmacı. İlkçağ felsefesinde bir kişinin kendisine yöneltilen suçlamalar karşısında kendisini savunmak için yaptığı yazılı ya da sözlü açıklama; kendini aklamak için dile getirdiği savunusöz ya da savunuyazı... (Ed. n.)

venilir kaynakların neredeyse, Platon'un *Apologia*'sı, erken dönem diyalogları ve Alkibiades'in *Symposion*'daki konuşmasından (215E/222 B) ibaret olduğunu göstermektedir. Ksenophon ve Aristoteles ancak Platon'un verdiği izahla çeliştikleri ölçüde göz önünde bulundurulmaktadır. Fakat yukarıda zikredilen eserlerin toplamı bile bu ilginç insanın kişiliği ve etkinliği hakkında bütünüyle tek ve tutarlı bir resim sunmaz. Ortaya çözümlenmesi güç sorunlar çıkmaktadır: Sokrates, Aristoteles'in ona izafe ettiği ve Platonik diyaloglarda takip ettiği salt entelektüel "idealar felsefesi" ile, Alkibiades'in en maharetli hatipler tarafından bile erişilemediğini iddia ettiği ve Alkibiades diyaloğunun günümüze intikal eden parçalarında Sokratik Sphettoslu Aiskhines'in de doğruladığı bu etkileri, bir kimsenin kendi zaafları hakkında duyduğu en derin ruhi heyecan, aşağılanma, utanç, farkına varma gibi hisleri ve kendini düzelterek geliştirme arzusunu, kişinin benliğini Sokrates'in, ruha bir yılanın bedeni ısırışı gibi nüfuz eden* sözlerindeki hakikatin karşı konulmaz ikna gücüyle donanmış emsalsiz kişiliğin, zorlayıcı üstünlüğüne boyun eğdirmesine yönelik tutkulu mücadeleyi nasıl doğurabilimiştir? Sokrates'in sadece Alkibiades'in üzerinde değil başka genç insanlar üzerinde de oluşturmuş olduğu bu türden bir etkinin, sadece onlara ideaların tarifini öğretmekle hasıl olabilmesi bütünüyle imkânsız görünmektedir. En temel neden Sokrates'in büyüleyici kişiliğinde, onun "başkalarını daha iyi hale getirme" (218E) gücünde yatmaktadır. Amacı ve hedefi insanlığın ahlaken geliştirilmesiydi. Bununla beraber bahis konusu hedef, ahlaki vaazlarla değil, ancak kişisel ilişki ve insanları kendi üzerlerinde çalışmaya sevk etmekle gerçekleşebilirdi. Burada esas teşkil eden fikir, Delfik orakl'in vazettiği (γνῶθι σεαυτόν)** benlik bilgisiydi. Böylelikle ilişki kurduğu insanları tabi tuttuğu ilginç sorgulama yöntemine (ἐξετάξειν ἑαυτόν καί τούς ἄλλους *Ap.* 28E., 38A), bilinen adıyla, diyalektik yönteme ve vasıtasıyla ideadan ziyade iyi için elzem olan gücü, insandaki iyi tarafı açığa çıkartmaya çalıştığı "Maieutik"ine [*"ebelik"*] (*Theait.* 149Ef.) ulaştı. Bu işte sevgisiyle mahmuzlandığını hissedi-

* *Symp.*, 218A.

** Yani şu azim düstur: "Kendini Bil!" (Çev.)

yordu;* fakat başkalarına ne sunmalıydı? Ortada zihin tarafından özümsenebilecek tam anlamıyla formüle edilmiş bir sistem yoktu; çünkü hiçbir şey bilmediğini biliyordu.** Bütün yapabileceği insanların kendilerinden duyduğu hoşnutluğu tahrik ederek onları şaşkınlık içinde bırakmaktı (ἀπορεῖν,*Theait.* 149A). Çoğu kez bu neticeye, zihni yetersizliği sohbet esnasında gözler önüne serilmiş olan başkalarından eğitim alıyormuş gibi davranarak ulaşıyordu. Bu yöntem, tavrı "ironik" olduğundan, ona katlananlar tarafından keskin biçimde hissediliyordu. Sohbetlerinde, teorilerini açıklamak için başta gülünç görünmekle birlikte, hepsi de daima, nasıl iyi ve dürüst olunur gibi basit bir hedefe yönelmiş olan tanrısal bir anlamın perdeleyicisi durumundaki en sıradan şeyleri; eşekleri, demircileri, ayakkabı tamircilerini, deri tabaklayıcılarını kullanmaktan çekinmeksizin önemsiz şeylerden ve apaçık hakikatlerden yola çıkarak başlamaya düşkündü.*** Her etkinlikte teknik beceri üzerinde durmakta ve kendisini de iyinin anlaşılmasının yollarını araştırmaya memur ve mecbur hissetmekteydi. Aslında kendi doğasının esrarını yahut arz ettiği muammayı kavramının yollarını araştırmamış olsaydı bir Grek olmazdı. Dolayısıyla tanımlayıcı soruyu, "İyi nedir?" sorusunu sormaya zorlanıyordu. Bu soruya, bütün hayatını bu çaba içerisinde harcamış olsa da, dört başı mamur bir cevap bulmayı hiçbir zaman başaramamıştı. Yetmiş yaşında kendisini yargılayanların önünde hâlâ hiçbir şey bilmediğini itiraf ediyordu.

SOKRATİK FELSEFE

Bu şartlar altında Sokratik bir sistemden bahsetmek hemen hemen imkânsızdır. Sokrates otorite iddiasında bulunmaksızın, daha çok, insanlara kendilerini düşünmeyi öğretmekle meşgul oluyordu. Bilinen anlamda açık seçik formülasyonlardan örülü bir öğreti vazetmemiştir.**** Bundan ötürü felsefede onu belli

* Aiskhines, *Fr.* 12; *Sym.*, 216D.
** *Ap.*, 23AB, *Sym.*, 216D. *Aiskhines, Fr.* 11, 12.
*** *Symp.* 221E, 222A.
**** *Ap.*, 33AB.

bir yere yerleştirmek güçtür, ancak yine de önemi göz ardı edilemez. İnsan bilgisinin sınırlarını kabul etmekle beraber, hakikatin peşinde koşan bir insan vasfıyla sözcüğün basit, köken anlamında bir "filozof"tu.* Negatif bir bakış açısından doğabilimini reddettiği tartışmasızdır.** Aristoteles müspet başarılar olarak tümevarım ve tanım yöntemini ve etiğin temellerini ona atfetmektedir.*** Hatta Sokrates'i sistematik bir filozof kimliği olmaksızın düşünememektedir, ki olmadığı su götürmezdir. Sokrates'in Sofistlerle paylaştığı birçok şey vardır; öncelikle salt geleneğe istinat eder gibi görünen her şeye karşı eleştirel tavır; dahası düşüncesinin ana konusu; bilen, eyleyen toplumsal bir varlık olarak insan; nihayet felsefi düşünmelerinde her zaman tecrübeden yola çıkması. Fakat Sofistlerin öznelliği ve izafiliği ile yetinmesi mümkün değildi. Ahlak kurallarının ardında etik değeri, pozitif hukukun ardında adaleti, mevcut devletlerin tarihinde insanın toplumsal hayatı için değişmez ilkeleri ve tanrıların ardında tanrısallığı arıyordu. Ona göre bunlar teorik değil, tek soruda hülasa edilen pratik problemlerdi: Nasıl doğru yaşamalı? Cevabının, ruhunu en önemli meselesi olarak gören insan için mutluluğun (εὐδαιμονία) şartı ve teminatı olduğunu düşünüyordu.**** Sokrates doğal olarak iyi ve kötünün (ἀγαθόν ve κακόν) mahiyetine dair bir kavrayış olmaksızın, bu sorulara bir cevap vermenin imkânsız olduğu düşüncesindeydi. Bu iki Grekçe sözcüğün –ahlaki ve maddi olmak üzere– çifte bir anlama sahip olduğunu unutmamamız gerekir ve tıpkı εὐ ve κακός πράττειν ifadelerinin "iyilik yapmak" ve "iyilik dilemek", "kötülük yapmak" ve "kötülük dilemek" anlamına gelmeleri gibi.***** Sokrates şundan emindi: Tek bir gerçek talihsizlik, kötülük yapmak ve yegâne gerçek mutluluk vardır, iyi-

* *Phaidr.*, 278D.

** Ksen., *Mem.*, I, ı, ııff. Aristoteles, *Met.*, XIII, 4 . s. 1078b 17. *Part. an.*, I, ı, s.642a 28.

*** Aristoteles, *Met.*, XIII, 4 . s. 1078b 27; *Eth. Nik.*, VII, 3 s. 1145b 23ff.

**** *Lakh.*, 185E., *Gorg.*, 513D, 478A, 491E, 492D (πῶς βιωτέον), 500C (οντινα χρή τρόπον ζήν.). 507D, 527E.

***** *Devlet*'in X, 621 D sonunda belirgin olan müphemlikle karşılaştırınız.

lik yapmak.* Hiç kimse kendisini mutsuz yapmak yahut kendisine zarar vermek istemeyeceğinden kimse bile isteye kötü değildir. İyiyi bilen iyilik yapacaktır.** Bu bilgiyle kastettiği, sadece öğrenilmeye ihtiyaç gösteren salt teorik bilgi değil, hayata ve hayatta en değerli olan şeye dair en derin kavrayışa dayanan sarsılmaz bir görüş, kendisinin sahip olduğu türden kanaatti. İyi hakkındaki bu bilginin karşıtı bu nedenle hata değil, kendi kendini aldatmadır. Sokrates'in temel ahlak ilkelerinin entelektüel bir determinizm olarak adlandırılabilmesi ancak bu çerçevede mümkündür. Bu ilkelerden, hangi koşullar altında olursa olsun, bir kimsenin, hatta düşmanına bile kötülük yapamayacağı, bir yanlış yapmaktansa, her türlü acıya, hatta ölüme bile katlanmasının daha iyi olduğu sonucu çıkar.*** O nedenledir ki, doğruluk ve dürüstlük koşulsuz bir şeydir ve bütün formları itibariyle aynıdır. Fakat aynı zamanda bir kuvvettir; iyi insan kötü insandan daha güçlüdür ve sonuncusu bu nedenle ona gerçek anlamda zarar veremez;**** çünkü yegâne gerçek kötülük ruha yönelik kötülüktür ve ancak bir kimsenin yanlış hareketiyle hasıl olur.***** Bu düşünce halkasında, erdem için hiçbir ödül beklentisinin olmaması üstü örtük olarak mevcuttur; çünkü bizzat iyilik yapmak eudaimonia'dır. Yüzünü bu dünyaya dönmesi Sokratik etiğin büyük meziyetlerinden biridir. Ölümden sonraki hayat meselesini açık bırakır. Ahlak sistemi onun nefyinden****** veya teyidinden etkilenmez.******* Dolayısıyla Sokrates ahlakı dinden ayırır ve özerkliğinin temellerini atar. Bu mizaç ve görüşlere sahip bir insan olarak Sofistlerin kullanıma soktuğu sözcüklerden biriyle, autarkeia******** ile ifade edilen

* *Gorg.*, 470E.

** *Protag.*, 351 Bff., 357 Bff.

*** *Gorg.*, 469C., 508Cff., 512E (οὐ φιλοψυχητέον). *Kriton*, 48Aff. *Dev.* I, 334Bff., II, 361E.

**** *Ap.*, 30D.

***** *Gorg.*, 527C–E.

****** ***Nefiy:*** yadsıma, olumsuzlama... (Ed. n.)

******* *Ap.*, 40Cff.

******** αὐτάρκης Aiskh., *Khoiph.*, 757. Herod., I, 32. *Thuk.* II, 36, 3. 41, 1. Eur., *Aiol. Fr.* 29. Soph., *Oed. Kol.* 1057. αὐτάρκεια Platon, *Phileb.*, 67A. *Hippias.*

niteliğe yüksek düzeyde sahipti. Bununla beraber gereksinimlerden serbestilik anlamında kendi kendine yeterliği bütünüyle insani bir vasfa sahip olup, hiçbir asketik (çileci yahut riyazetkâr) temayül taşımıyordu.

Son nefesine kadar, savaşta ve barışta sadık bir yurttaş olarak kalmışsa da, Sokrates siyasete, mecbur kalmadıkça hiçbir zaman, gerek teorik gerekse pratik anlamda bir ilgi duymadı. Büyük bir vurguyla siyaseti asla bir meslek olarak görmediğini, bir adalet müdafii olarak konumunun kendisini bundan uzak tuttuğunu ileri sürmüştür.* Bununla beraber bu onu, birçok kurumu ve mevcut devlet hakkındaki temel fikirleri eleştiriye tabi tutmaktan alıkoymamıştır. Demokratik devletin çoğunluk ilkesi, kamu görevlilerinin oyla seçilmesi onun her etkinlik alanında ve başta yönetim gibi önemli bir fonksiyonda teknik anlayış ve beceri anlayışına zıttı.** Döneminde yaygın olan siyasi teorilerden herhangi birini paylaştığına dair bir belirtiye sahip değiliz. Bununla beraber, devletin bir talebi onu, hayatının sonunda olduğu gibi, vicdanıyla çatışmaya ittiğinde, itaat etmek çin bir an bile tereddüte düşmedi. Yargıçlarına cevabını, "Size değil Tanrı'ya itaat edeceğim" diye açıklamıştı.***

Sokrates dünyanın tanrısal yönetimine ilişkin belirli bir inanca sahip görünüyorsa da, bu güç hakkındaki düşüncesine ilişkin çok az şey biliyoruz. Konuyla ilgili Sokratik literatüre dahil eserlerin hepsi de apolojik tarzda yazıldığından, yaygın halk dini karşısındaki Sokrates'in tutumu meselesinde nesnel olduklarını söylemek güçtür. Platonik *Apologia*'nın mesele hakkında ayrıntılı mütalaadan kaçınması çarpıcıdır, buna karşılık Ksenophon'un Sokrates'e yüklediği**** teolojik görüşlerin meseleyle herhangi bir alakasının kurulabilmesi hemen hemen imkânsız gibidir. Sokrates'te bir teologtan çok toplumsal teorisyen kimliği aramak gerekir. Platon'un izahları kehaneti bütünüyle reddetmediğini muhtemel göstermektedir ve Phaidros'un sonundaki gibi bir dua ve temennide bulunabileceğine pekâlâ inana-

* *Ap.*, 23B, 31CD, 32A, 36B.

** Ksen., *Mem.*, I, 2, 9. III, 9, 10. IV, 4, 6. Platon, *Protag.*, 319Bff. *Gorg.* 521D.

*** *Ap.*, 29D.

**** *Mem.*, I, 4. IV, 3.

biliriz. Her ne kadar bu, popüler dinin belirli bir tanrısına yöneltilmişse de, muhtevası ince ve yüksek bir dindarlık ruhunu göstermektedir. Bu aynı zamanda insanların kendisine yaptığı yanlışlarda bile tanrısal iradeyi görmeye sevk eden Tanrı'ya duyulan mutlak güvenle, hayatının en zor saatinde muhafaza ettiği bir tevekkülle de doğrulanmaktadır.*

SOKRATES'İN ÖLÜMÜ

Sokrates Atina'da kendisine biçtiği görevi tam bir nesil sürdürdükten sonra Meletos, Anytas ve Lykon tarafından, ulusal tanrıları inkâr edip yerine yeni tanrısal figürler yerleştirmeye çalışmak suretiyle gençlerin ahlakını bozmakla suçlandı. Mahkeme önünde geleneksel savunma tarzını küçümsemeyip, yargıçların taleplerinden bazılarına boyun eğmiş olsaydı kuşkusuz aklanacaktı. Küçük bir çoğunlukla** suçlu bulunduktan sonra cezasına karar verecek müteakip süreçte mahkemenin karşısında eğilip bükülmeksizin dimdik durdu, bunun sonucunda suçlayıcılarının teklif ettikleri ölüm cezası onu suçlu bulmuş olanlardan daha büyük bir sayıyla kabul edildi. Devlet gemisi Delos'tan dönünceye dek çekmesi gereken hapsinin otuzuncu gününde kaçma tekliflerini yasal olmadığı gerekçesiyle reddetti ve baldıran zehri dolu kadehi felsefi sükûnetle içti. Hakkında dava açılarak yargılanıp mahkûm edilmesinde, Sofistlerin eli olduğu yönünde daha önce büyük nispette yaygın olan varsayımın yanlış olduğu uzun zaman önce açığa çıkmışsa da, olup bitenlerde kişisel husumetin payı bulunduğunu tahmin edebiliriz. Bu muhakeme ve mahkûmiyetin en temel sebebi, modern aydınlanmaya doğru Atina halkının çoğunluğunun, özellikle demokratik partinin ona duyduğu husumet ve düşmanlıkta yatmaktadır. Sokrates'in yargılanması, Diopeithes yasasından itibaren Aspasia, Anaksagoras, Protagoras ve Meloslu Diagoras'a*** karşı kurumsallaşmış olan bir dizi "asebeia" [dinsizlik] davasından biridir. Geleneksel

* *Ap.*, 35D, 42A.

** Platon'a göre (*Apol.*) 36E (sayısı muhtemelen 500 ya da 501'i bulan) heliastların 30 kadarı aksi doğrultuda oy kullansaydı mahkûmiyet kararı tersine çevrilirdi.

*** Platon, *Per.*, 32. *Nik.* 23: οὐγάρ ἠνείχοντο τούς φυσικούς.

olarak birbirine kenetlenmiş kitlelerin içgüdüsünün, entelektüel güçleri ortalamanın üstünde olan ve komedyanın yirmi yıldan fazla bir zaman önce her türlü Tanrıtanımaz yeniliklerin baş sorumlusu olarak damgaladığı insana karşı ayaklanmasıydı. Bu noktada komedyanın üzerine attığı iftira olmamış olsaydı, suçlamanın asla yapılmayacağına dair Platon'un tanıklığına* sahibiz. Aydınlanma hareketini Sokrates'in şahsında zararsız hale getirmek için Thrasybulos tarafından restore edilmiş olan demokrasinin bu girişimi, sadece yargılamanın yapılma ve yürütülme şekli bakımından bir hukuk ihlali olmakla kalmayıp, çünkü filozof hukukça cezalandırılabilecek hiçbir eylem ve edimde bulunmamıştır, aynı zamanda ölümcül bir yanılsamaya da dayanıyordu. Eski zamanlar, hele bu şekilde, artık hiçbir surette diriltilemezdi. Çağdaşlarına mevcut devleti ıslah etmenin yegâne yolunu, yani ahlak reformunu gösterdiğinden, çöküşten en az sorumlu tutulacak birisi varsa o da Sokrates'ti. Yasal ve ahlaki açıdan infazı yargısal katildir ve tarihsel bakımdan büyük bir anakronizm** olarak görünmektedir. Uzlaşmaz tavrından biraz feragat etmiş olsaydı, her halükârda mahkûmiyetinden kurtulması mümkündü. Öte yandan infazı kesinlikle hasımlarının umut ettikleri neticenin tersini doğurmuştur. Atina halkının kendisinin mahkûmiyet kararını suçlayıcıları cezalandrmak suretiyle tersine çevirdiği şüphesiz daha sonraki bir uydurmadır; fakat tarih bunu daha da esaslı bir biçimde bozmuştur. Sokrates'in ölümü davasının en büyük zaferi, hayatının taçlanmış başarısı ve felsefenin ve filozofun somutlaşmış en mükemmel örneğidir.

KÜÇÜK SOKRATİK OKULLAR

SOKRATES VE TAKİPÇİLERİ

Kendisinin de doğruladığı üzere Sokrates bir okul kurmamıştır.*** Vazettiği ve başkalarının geliştirebileceği bir felsefi sistemi yoktu. Ondan ancak "felsefe yapmak", yani hayatın anlamı ve

* *Ap.*, 18Aff.

** ***Anakronizm:*** Tarihe ya da çağa aykırılık... (Ed. n.)

*** Platon, Ap., 33 AB: ἐγω δε διδάσκαλος μέν οὐδενός πώποτ ἐγενομην vs.

amacı üzerine derin tefekkür öğrenilebilirdi. Etkinliği haricen taklit edilemeyecek kadar kişiseldi. Öğrencilerinin çevresinden çıkıp insanları sorgulama ve onların dimağlarını* uyarma görevini sürdüreceği yönündeki umudu asla gerçekleşmedi. Bununla beraber yine de felsefeye güçlü bir etki yaptı, öyle ki, eski dünyanın sonuna kadar felsefe gösterdiği yoldan ayrılmamış ve o zamandan itibaren de doğa felsefesi ve bilim için ölümcül olacak biçimde epistemoloji ve etik ilgisinin merkezini işgal etmiştir. Hayranları ve dostları, Platon'da zikredilen isimlerden** de anlaşılacağı üzere kuşkusuz çoktu. Fakat ancak birkaç tanesi gerçek anlamda felsefi yeteneğe sahipti. Savunduğu üstadına karşı bütün saygısına rağmen, Sokratik yazılarında Sokrates'in portresinin çarpıtılmasına yönelik en büyük katkıyı yapacak kadar onun kişiliğinde ve üstlendiği görevde asli nitelikte olan her şeye karşı anlayış kıtlığı sergileyen Ksenophon ise bundan büsbütün mahrumdu. Daha doğru bir kavrayış eski dönemlerde kendisinden yedi diyalog intikal etmiş olan, fakat yazık ki bugün ancak birkaç değerli fragmanını bildiğimiz Sphethoslu Aiskhines tarafından sergilenmiştir. Fakat o da yaratıcı bir düşünür değildi. Sokratik fikirleri geliştirmeye çalışan birkaç kişi, bunları eski felsefi sistemlerin unsurlarıyla birleştirerek yeni bir bütün oluşturmaya çalışmıştır. Platon'dan başka felsefi okulların kurucuları olarak dört Sokratik okul kurucusunu biliyoruz. Euklides Sokratik doktrinlerle Elea öğretilerinin kendine özgü bir terkibiyle Megara Okulu'nu, Phaidon bununla bağlantılı Elis-Eretria Okulu'nu, Antisthenes Kinik Okul'u ve Protagoras etkisi altında Aristippos Kyrene Okulu'nu kurmuşlardır.

MEGARA VE ELİS-ERETRİA OKULLARI

Megaralı Eukleides (İÖ 450-480 c.) toplumunu hayatı pahasına eğitmeye çalışmış olan Sokrates'in en eski öğrencilerine dahil olmalıdır. Sokrates'in ölümünde hazır bulunmuştu ve hükmün infazından sonra korkunun kemirdiği Sokratik Okul, onun yanında bir sığınak bulmuştu. Eski görüşlerini terk edip Sokrates'in çevresine katılmazdan önce Elea felsefesiyle tanışmış ol-

* *Ap.*, 39D, 31A.

** *Ap.*, 33DE, 34A. *Phaidon*, 59A-C.

ması muhtemel görünmektedir. Okulun temel ilkelerine, varlığın ve varlıktan kesilmenin ve hareketin birliği öğretisine bağlı kalmıştır. Fakat tek varlığı Tanrı, Akıl ve İdrak ile özdeşleştirdiği İyi diye adlandırmıştır; erdeme de bir birlik nazarıyla bakıyordu. Tek İyi'ye bir karşıtın gerçekliğini benimsemeyi reddetmiştir. Dolayısıyla doktrini Sokrates'in etkisi altında ahlaki bir hüviyet kazanmış olan Eleacılıktır. Megara Okulu mensuplarının, değişmez Bütün-Bir'le gerçekten mevcut olan ideaların çokluğunun bağdaşmaması nedeniyle, *Sofist*'te (246 B) tartışılan gibi Platonik öğretilere benzer bir idealar felsefesi geliştirmiş olmaları herhalde mümkün değildir. Müspet düşüncelerden yoksunlukla, Megaralılar kendilerini, apagojik delil için Eukleides'in tarafsızlık sergilediği, *teoriye* veya bilgiye vermişlerdir.

Eukleides'in takipçilerinin elinde Megara felsefesi, tıpkı Zenon'la Elea felsefesinde yaşanmış olduğu gibi, zekice fakat hiçbir kıymeti olmayan safsatalar uydurmaktan zevk alan kısır bir cedelciliğe doğru gelişmiştir. Bunların en meşhur olanlarından birisi Aristoteles'e karşı yazmış olan ve Demosthenes'in hocası olduğu sanılan Miletli Eubulides'in *Yalancı*'sıdır. Bu problemle bağlantılı olarak, tek başına Stoacı Khrysippos'un altı kitapla temsil edildiği bütün bir literatür meydana gelmiştir. Diğer meşhur safsatalar "Peçeli Adam" ve Zenon'u takip ederek şeylerin çoğulluğunu çürütmeyi amaçlayan "Sorites" yahut yığın safsatasıdır. İasuslu (Karia) Diodoros Kronos hareket ve maddi değişimin imkânsızlığını göstermede benzer bir emsalsizlik sergiledi. Bununla beraber Κυριεύων olarak bilinen (kabaca "çürütülemez olan" anlamına gelen) eserde olabilirlik ve gerçekliğin bağıntısını ele alışı kayda değerdir. Okulun en seçkin üyesi bir müddet Atina'da yaşayan fakat din karşısındaki rasyonalist tutumu nedeniyle sürgün cezasına çarptırılan Megaralı Stilpon'du (380-300 c.). O da bir konuya kendinden farklı bir yüklemin uygulanamayacağını ileri sürerek Megara diyalektiğine katkıda bulundu. Bunun yanında güçlü bir ahlaki anlayışa sahipti; akli iyiyi hissi iyinin üzerine yerleştirdi ve *autarkhia* prensibini *apatheia* noktasına götürerek öğrencisi Zenon tarafından kurulacak olan Stoa etiğinin yolunu hazırladı. Tartışmayı sevmesi nedeniyle Elenksinos denilen Stilpon'un öğrencisi Aleksinos'tan eli-

mize Stoacı Zenon'un dünyanın akliliğine yönelik delilini hicveden tek bir fragman ulaşmıştır.

Elis-Eretria Okulu iki önemli temsilcisine, Elisli Phaidon ve Eretrialı Menedemos'a dayanarak bu ismi almıştır. Phaidon [savaş sonrası] sefil bir kölelik hayatından Sokrates tarafından satın alınarak serbest bırakılmış ve onun en gözde öğrencisi olmuştur. Diyaloglarından kalan yetersiz fragmanlar felsefeyi ruhsal hastalıklara karşı bir ilaç ve hakiki özgürlük için bir kılavuz olarak gördüğünü göstermektedir. Menedemos Phaidon'un tilmizi Pleistanos'u rehber edinmiş ve okulu Eretria'ya taşımıştır. O da Sokrates gibi hiçbir şey yazmamıştır. Öğretilerinin belirli bir etik entelektüalizm formuna büründüğünü hakkında sahip olduğumuz malumattan çıkarmamız mümkündür. İlerlemiş yaşında doğduğu şehrin feci akıbetine duyduğu elemden hemen sonra Antigonos Gonatas'ın sarayında kendi eliyle hayatına son vermiştir.

KİNİK OKUL'UN ERKEN DÖNEM TEMSİLCİLERİ

Antisthenes (İÖ 445-365) Sokrates'in gerçek manevi mirasçısının kendisi olduğunu düşünüyordu. Atina'da doğdu, fakat annesi Trakyalı bir köle olduğundan gerçek yurttaşlık statüsüne sahip değildi. Sofist Gorgias'ın eğitiminden geçti, ömrünce sadık bir takipçisi olarak kalacağı Sokrates'le tanışmadan önce fiilen ders vermeye başlamıştı. İsokrates gibi hayatı boyunca onunla gergin bir ilişki içerisinde olan Platon sırası düştükçe onu "geç öğrenen ihtiyar" diye alay konusu yapmıştır. Herakles'in hamisi olduğu Kynosarges gymnasionunda toplandıkları yere yahut Antisthenes'in kendisinden ziyade tilmizi Diogenes'in sürdürdüğü hayat tarzına izafeten "Kinik" adını alan kendi okulunu kurmuştur. Antisthenes'in on cildi bulan yazıları arasında en önemlisi Kinik yaşam idealini, nefs itimadını, fizik dayanıklılığı, meşakkat ve çalışmayı (πόνος) yücelten *Herakles*; (tıpkı Ksenophon'un aynı isimli eseri gibi) okuyucularına insanlık sevgisinin tattırıldığı bir eğitim romanı olan *Kyrus*; bu eserin muadili ve bencilce tutkuyu sert bir biçimde eleştirdiği "*Alkibiades*" diyaloğu; tiranlığa saldırdığı *Arkhelaos*; ve aynı şeyi demokrasi için yaptığı *Politikos*; nihayet cevap olarak *Euthydemos*'unu yazan Platon'a karşı polemik yazıları *Saton*, yani "Bü-

yük Kuyruk". Antisthenes "protreptikos" (felsefeye teşvik) formunu ilk kullanan düşünürdür.

Antisthenes'in Sokrates'te en fazla hayran olduğu ve taklit ettiği şey karakterinin bağımsızlığıydı; bundan dolayı bilimsel araştırmaya günlük hayatla doğrudan doğruya bir bağlantısı olmadıkça bir değer atfetmemiştir. Erdem diyordu (Diog., VI, 11), mutluluk için yeterlidir ve mutluluk için Sokrates'in gücünden başka hiçbir şey lazım değildir: o bir aksiyon meselesidir ve çok fazla bilgi ve söz kalabalığına ihtiyaç duymaz. O ve takipçileri sanat ve öğrenmeyi, matematik ve doğabilimini küçümsüyorlardı. Sokrates'i tanımdaki ısrarı bakımından takip ediyorlar, fakat bunu her türlü gerçek bilimi imkânsız kılacak şekilde kullanıyorlardı. Platon'un idealar teorisine tutkulu bir karşıtlıkla yegâne gerçek mevcudiyete sahip olarak tikel şeyleri görüyordu ve bununla hiç kuşkusuz daha sonraki Stoacılar gibi sadece maddi ve duyumsal olarak algılanabilir olanı kastediyordu; bundan başka her bir şeye ancak kendi isminin (οἰκεῖος λόγος'u) uygulanması gerektiğini ileri sürüyor ve buradan (muhtemelen Gorgias'ı takip ederek) bir konuya kendisinden farklı bir yüklemin uygulanamayacağı sonucuna varıyordu. Dolayısıyla belirleyici özellikler vasıtasıyla tanımı reddediyor ve bileşik-mürekkep olanın kendisini oluşturan unsurların toplamından ibaret, basit olanın ise başkalarıyla mukayese edilerek açıklanabileceğini, ama tanımlanamayacağını savunuyordu. Pythagoras'la uyum içinde, bir insanın kendisiyle çelişemeyeceğini çünkü farklı şeyler söylediğinde aynı zamanda farklı şeylerden bahsettiğini ileri sürdü. Dolayısıyla Sokratik düşünceye eksiksiz bir sofistik dil cambazlığı kazandırmış oldu.

Etik'inin de oldukça basit bir biçime bürünmesi bilimsel bir temel eksikliğinin neticesiydi. Temel düşüncesi şu cümlede dile getirilmiştir: Ancak erdem bir iyiliktir, günahsa kötülük, başka her şey birbirinden farksızdır. Bir insan için yegâne iyi onun için uygun (οἰκεῖον) olan ve bu da onun akli ve ruhi müktesebatından başka bir şey olmadığından, sair her şey, talih, şöhret, özgürlük, sağlık, bizzat hayat, kendi başına iyi; sefalet, utanç, esaret, hastalık ve ölüm de kendi başına kötü değildir; hepsinden daha önemlisi zevk iyi, meşakkat ve çalışma kötü olarak görülmemelidir; çünkü ilki

insanın efendisi olduğunda onu bozar ve sefahate sürükler, buna karşılık ikincisi ona erdemi öğretebilir. Antisthenes arzunun (μανείην μάλλον ἢ ἡσθείην) kölesi olmaktansa deliliğin kurbanı olmayı tercih edeceğini söylemiştir. Kendisi ve öğrencileri için Herakles'in meşakkatli hayatını bir model olarak almıştır. Yukarıya alınan (bir önceki sayfaya bkz.) iktibasta Antisthenes Sokratik dayanıklılıktan yüz çevirip iradeciliğe* (voluntarizm) dönmüş intibaını verirken, saf Grek entelektüalizmiyle bilgeliği erdemin kaynağı olarak görmüş ve bunun tek olduğunu, öğretilebileceğini dolayısıyla irade gücünün bilgelikle, ahlaki talimin eğitimle örtüştüğünü ileri sürmüştür. Bu erdem esas itibariyle değerlerin tashihinden aşkınlıktan uzaklık (τύφος-ἀτυφία), insanların çoğunun kurtulamadığı iyilerin yanlış değerlendirilmesinden kurtulmaktan ibarettir. Bu, gereksinim ve tutkulardan serbesti ve muhtariyetten (αὐτάρκεια) ibaret olan gerçek mutluluğa götürecektir. Antisthenes kendisine mutlak olarak vazgeçilmez olanla yetinmesini sağlayan zenginlikle övünürdü (Ksen., *Symp.* 4, 34ff), ancak ne kadar üzücü olursa olsun, en azından bir konuta sahipti. Kynismus ancak, şimdi her uygarlık için vazgeçilmez olan maddi temellerle birlikte bunu da reddettiği ve doğaya geri dönüşü vazettiği zaman tutarlı olacaktı. Kinikler Sofistlerce formüle edilmiş olan doğa ve âdet karşıtlığından yola çıkarak aşırı bir bireycilik lehine mevcut toplumsal yaşama formlarını bütünüyle reddettiler. Bundan sonra Kinikler kendilerine ait bir evleri olmaksızın, en basit yiyeceklerle ve ziyadesiyle kifayetsiz giysilerle (tribon) yetinerek normal bir dilencilik hayatı sürdürdüler. Kendilerini mahrumiyete, zorluklara, hakaretlere alıştırmayı ilke edindiler; hayata karşı topyekûn kayıtsızlıklarını ondan ihtiyari bir şekilde vazgeçerek gösterdiler. Kural olarak aile hayatını terk ettiler, Diogenes bunun yerine kadın ve çocuk topluluklarıyla yaşamayı teklif etti; özgürlük ve kölelik karşıtlığına değer vermediler; çünkü akıllı adam bir köle olsa bile özgür ve doğuştan efendiydi; akıllı adam için uygar yaşamın vazgeçilebilir olduğunu düşünüyorlardı, çünkü her yerde evindeymişcesine rahat-

* ***İradecilik:*** Varlığın bir irade ürünü olduğunu ileri süren öğretilerin genel adı. Antikçağ Yunan felsefesinde Stoacılıkla başlar. Stoacılıkta doğa evrensel iradedir. Doğru ve iyi, usun değil doğanın buyruğuna uygun olandır... (Ed. n.)

tır, bir dünya vatandaşıdır; ideal devlet anlayışları da bütün insanlığın bir sürü gibi birlikte yaşadığı doğal bir yaşamdı. Savaşı onaylamamaları da bunun doğal bir sonucuydu. Davranışlarıyla geleneğe ve toplumca sayılan şeylere aldırmamakla kalmıyor, halkın kanaatlerine kayıtsızlıklarını göstermek için doğal utanç hissini de hiçe sayıyorlardı. Halklarının dini inanç ve kültlerine aydınlanma ruhuyla yaklaşıyorlardı; çünkü gerçekte (κατά φύσιν) görülür hiçbir şeye benzemeyen tek bir Tanrı vardı, tanrıların çokluğundan sorumlu olan sadece âdetti. Dolayısıyla Kinikler için yegâne hakiki görev akıllı kimseyi tanrıların (yani Tanrı'nın) dostu kılan erdemin hayata geçirilmesinde yatıyordu. Öte yandan tapınaklar, kurbanlar, dualar, yeminler, inisiyasyon ve kehanetler sorgusuz sualsiz mahkûm ettikleri konulardı. Ölümden sonraki hayata inanmıyorlardı, Antisthenes ise Homerik vesair mitosları ahlaki açıdan yorumluyordu. Kinikler ahlaki bakımdan yozlaşmış olanlara yardımı özel uğraşları olarak görüyorlardı. Gönüllü ahlak vaizleri ve ruh hekimleri olarak hiç şüphesiz iyi işler yaptılar. İnsanlığın budalalığını acımasız bir biçimde eleştirdiler; zevk ve yaşayışça aşırı incelmişliğin etkisini dobra, avama özgü bir sağduyu ile gidermeye çalıştılar; içinde yaşadıkları dönemin kadınsı taraflarına haşinlik ve katılıkla cevap verip, o dönem toplumunun mensuplarına sağlıklı bir küçümsemeyle karşılık verdiler. Buna rağmen bütün bu kabalıkları sadece dış görünüşten ibaretti ve kökleri hemşerilerinin ıstırabına duydukları sempati ile birlikte, Diogenes ve Krates'in neşe yahut mizah ruhunu feda etmeksizin ulaşmayı başardıkları düşünce özgürlüğünde yatıyordu.

Tarihçi Theopompos Antisthenes'in bütün Sokratiklerin en önemlisi olduğunu bildirmiştir.* Platon, onda ve öğrencilerinde "itici olmakla birlikte saygın olmadığı söylenemeyecek bir karakteri"** teslim etmiş fakat kendi öğrencisi Sinopeli Diogenes (ö. İÖ 324 c.), vazettiklerinin yaşayışıyla tam (ya da yeterince) bir uyum içerisinde olmadığını düşünerek, ona "kendisinden başka bir şey duymayan bir borazan" demişti.*** Hocasında eksikliğini gördü-

* Diog., L., VI, 14.
** *Phileb.*, 44B.
*** Dion., Chrys., 8, 2.

ğü şey teorilerinin pratik neticesiydi. Sarsılmaz bir kararlılıkla kendisini gerçekleştirmeğe adadığı şey buydu. Hastalıklı toplumun doktoru olmak gibi bir hevesi yoktu, derdi "vahşi bir köpek olmaktı". En önemli eseri *Panther* başlığını taşıyordu. Bir banker çocuğu ve ülkesinden sürgün edilmiş birisi olarak hayatının daha büyük bölümünü Atina'da ve daha sonra, Isthmean kapısı önünde mezarının bulunduğu Korinthos'ta geçirmiştir. Kendisine çalım ve gösterişle "köpek" diyordu ve hayatının düsturu "Geçerli değerleri yeniden uyduruyorum"du (Diog., L., VI, 20). Hayvanların hayatını insanlara örnek olarak göstermeye düşkündü. Yazılarından ziyade bütün kültürün zerrece umurunda olmadığın hissettiren kişiliğiyle etkide bulunmuştur. Bunda da ahlaki bir öfkeden çok hazır cevaplılığı ve ısırıcı nükteyi kullanmıştır. "Bu Sokrates çıldırmış" şeklindeki ironi ve istihzanın virtüoziteyi de barındırdığı hesaba katılmalı. İskender'le karşılaşmasını betimleyen anekdot en azından, kendine güveni ve bağımsızlık hissiyle dünyanın efendisiyle kendisini kıyaslamaktan çekinmeyişini gösterdiği kadarıyla doğrudur.

Oldukça farklı ve daha kabul edilebilir bir Kinik tipi Diogenes'in öğrencisi Thebaili Krates'le temsil edildi. Bütün servetini bağışladığı şehrinin en zengin adamlarından biriydi ve öğrencisi Metrokles'in kızkardeşi Hipparkhia'nın, harumı sıfatıyla takipçisi olduğu dilencilik hayatını seçti. Şahsiyeti ve iştigali bütün gönülleri kazanan ve bütün kapıları açan bir nezaket ve zarafet damgası taşıyordu. Sadece tek bir metrik formda yazmıştır: özellikle Kinik hayat idealini, sefaletin mutluluğunu betimleyip övdüğü "püra" (Dağarcık) adlı şiiri olmak üzere, nazik ve yumuşak bir mizah duygusu sergileyen parodiler. Hanımının kardeşi Metrokles geleneksel Diogenes anlatılarının büyük bir bölümünü oluşturan nükteli anekdotların yaratıcısıydı.

Kinikliğin bundan sonraki inkişafı bizi daha sonra meşgul edecektir.

KİRENE OKULU

Diog. L., II, 83'e göre, Aiskhines ve muhtemelen Platon'dan da yaşlı olan Kireneli Aristippos (İÖ 435-355 c.), daha doğduğu şehirdeyken Protagoras'ın öğretileriyle tanışmış olmalıdır; daha

sonra Atina'da Sokrates'i arayıp bulmuş ve eski alışkanlıklarını yahut kanaatlerini bu nedenle terk etmemekle birlikte, onun yakın çevresine girmiştir. Sokrates'in ölümünden (ki hazır bulunmamıştır) sonra, önce muhtemelen Atina'da ve galiba diğer yerlerde de bir "sofist", yani ücretli öğretmen olarak ortaya çıkmış; bu yeteneği ve vasfıyla büyük ya da genç Dionysos'un zamanında mı yoksa her ikisinin döneminde de mi, burası açık olmamakla beraber, Syrakusa sarayını ziyaret etmiştir. Kirene'de, Kirene Okulu ya da Hedonist Okul olarak bilinen bir okul kurmuştur. Bu okula, oğlu Aristippos'u (ὁ μητροδίδακτος) büyükbabasının öğretilerine göre yetiştirmiş olan kızı dahildi.

Kısmen okulun birliğinden, kısmen de öğretilerine Platon (*Phileb.*, 42Dff., 53C, *Theait.*, bkz. aşağıda), Aristoteles (*Eth.*,VII, 12ff) ve Diog. IV, 5'e göre bir *Aristippos* yazmış olan Speusippos'taki atıflardan yola çıkarak, Kirene öğretilerinin büyük Aristippos tarafından daha önce geliştirilmiş olduğunu (Eus., *pr. Ev.* XIV, 18, 37'ye rağmen) ileri sürdüğümüzde vardığımız sonuç doğru ve makuldür. Her halükârda bütün işaret ve emareler Aristippos'a izafe edilen yazılardan, en azından bir bölümünün otantik olduğunu göstermektedir. Antisthenes gibi Aristippos da bilginin değerini salt pratik kullanışlılığıyla değerlendiriyordu. Neyin yararlı neyin zararlı olduğunu söylemediğinden dolayı matematiği hor görüyordu; fizik araştırmanın amaçsız ya da değersiz olduğunu düşünüyordu; onu, o da sadece etik sistemini inşa edeceği bir temel sundukları nispette epistemolojik meseleler ilgilendiriyordu. Protagoras'ı (ki Platon'un *Theaitetos* 152Cff ve 155Dff'de temsil edilmiş olan öğretilerin geliştirilmesi muhtemelen onun eseridir) takip ederek algılarımız diyordu, ancak bize duyumlarımız hakkında bilgi verir; fakat ne şeylerin doğası, ne de başka insanların duyumları hakkında bir şey söylemez; çünkü bunlar algılanan nesne ve algılayan öznenin birbirini izleyen hareketlerinin çatışmasının anlıksal neticesinden başka bir şey değildirler. Bu, davranış kurallarının tek başına öznel duyumdan çıkarılmasının meşruluğunu sağlamaktadır. Her türlü duyum devinimden ibarettir; bu zarif ve nazik bir şeyse, bir haz hissi meydana gelir, kaba yahut şiddetli ise acı duyarız, fakat algılanamaz veya hiçbir devinim meydana gel-

memişse, ne haz ne de acı duyarız. Aristippos doğanın kendisinin insana bu üç durumdan yalnızca hazzın arzulanabilir olduğunu; iyinin hoş olanla, kötünün itici olanla örtüştüğünü söylediğine inanıyordu; haz bedende doğal bir sürecin duyumsanmasından başka bir şey değildir. Böylelikle etiğinin nirengi noktasına; bütün eylemlerimizin hedefinin mümkün olan en büyük hazzı elde etmek olması gerektiği inancına ulaşmış oluyordu. Aristippos, hazdan daha sonraki zamanlarda, Epiküros gibi sadece zihin sükûnetini değil (çünkü bu sadece her türlü duyumun yokluğundan ibaretti) müspet zevk alınan uğraşı anlıyordu; tam ve kuşatıcı bir bütün olarak mutluluk da hayatımızın amacı olamaz, çünkü sadece hâl bize aittir, istikbal belirsiz, mazi ise geçmiştir.

Bize hangi tür şeylerin yahut eylemlerin zevk verdiği önemsizdir, çünkü aslında kendi başına her bir zevk iyidir. Bundan başka Kirene Okulu mensupları zevk veren uğraşlar arasında derece farklılıklarının olduğunu yadsıma taraftarı olmadıkları gibi, bunların çoğunun ancak daha büyük acılar pahasına satın alınabileceğini de göz ardı etmiyorlardı. O itibarla bu nevi iptila yahut düşkünlüklere karşı takipçilerini ikaz ediyorlardı. Bedeni haz yahut acı duyumları daha güçlü ve daha ilkel olduğunda, bedeni durumlardan kaynaklanmayan duyumların da mevcudiyetinin farkındaydılar. Birbirinden farklı iyilerin ve haz verici uğraşların izafi değerini doğru bir şekilde değerlendirme zaruretini de kabul ediyorlardı. Bu değerlendirmeyi, şimdi bir yaşama sanatı, Platonik Sokrates'in *Protogaras*'ta* dikkat çektiği üzere, bir tür hayatta iyiyi "ölçüp tartma sanatı" haline gelmiş olan bilgeliğe (φρόνησις, ἐπιστήμη, παιδεία) ya da felsefeye borçluyuz. O bize hayatın iyisinden nasıl faydalanmamız gerektiğini, kendimizi mutluluğu bozup dağıtan kuruntu ve tutkulardan nasıl koruyacağımızı, iyiliğimiz için her şeyden en uygun şekilde nasıl yararlanacağımızı gösterir. Dolayısıyla o her türlü mutluluğun ilk şartıdır.

Aristippos bu ilkelerle uyum içerisinde, bütün hayat kurallarında ve şahsi tavrında, hayattan mümkün olduğu kadar çok tat almayı, fakat her türlü şart altında kendisinin ve çevresinin efen-

* *Prot.*, 356Dff. μετρητική τέχνη.

disi kalmayı hedefi yapmıştır.* O sadece, zevk verici araçlar keşfetmek bir mesele olduğunda durumunu meşru veya tersi yoldan yahut uygun ve nükteli bir üslupla savunup asla kaybetmeyen, usta ve maharetli bir dünya adamı değil, kendisini her duruma nasıl uyduracağını, "bayram giysileri içinde olduğu kadar yırtık pırtık elbiseler içerisinde de görünmesini"** her şeyin iyi tarafını bulup çıkarmasını ve arzularını sınırlayarak, bilgelik ve nefs hâkimiyetiyle neşesini ve mutluluğunu korumasını bilen üstün bir dimağdı.*** Başka insanlara karşı nazik ve iyiliksever bir tavırla mukabelede bulunmuş ve bunu hep muhafaza etmiştir. Sonraki hayatında, kendi kendine yeterliliğine zarar vermemek için uygar hayattan çekilmiş görünmektedir. Büyük üstadı için en sıcak saygı hislerini daima muhafaza etmiştir. Gerçekten de Sokratik ruh su götürmez biçimde, onun bilgeliğe atfettiği değerde ve onu koruyan iç özgürlük ve neşede varlığını hissettirir. Fakat baştan başa bütün haz teorisi, tıpkı pozitif bilgiden kuşkucu umutsuzluğunun üstadının araştırmak için hayatını adadığı gayenin bir inkârı olması gibi, esas itibariyle bu ruhun bir tekzibidir.

Kirene Okulu'nun unsurlarındaki bu çelişki, ifadesini, Aristippos öğretilerinin üçüncü yüzyılın başında maruz kaldığı değişimlerde de bulmuştur. Her türlü Tanrı inancını reddetmekteki şöhreti nedeniyle "Ateist" lakabıyla anılan, genç Aristippos'un öğrencisi Theodoros, okulun doktrinlerini kucaklayıp, hipotezlerini fütursuz bir mantıkla götürülebilecek son noktaya kadar götürmüştür. Fakat akıllı insanın mutluluğunu her türlü harici şartlardan bağımsız hale getirmek için, onu tatmin peşinde koşan münferit eylemlerde değil, bilgeliğin hâkim olduğu zihnin halinden memnun eğiliminde (χαρά) bulmuştu. Annikeris zevk teorisini bütünüyle terk etmek eğiliminde değildi, fakat dostluğa, kadirşinaslığa, aile ve ülke sevgisine öylesine yüksek bir değer atfederek onu önemli bir sınırlamaya tabi tutmuştur ki, akıllı insan ona göre, bunlar için kendisini feda etmekten herhalde çekinmeyecektir.

* Diog., L., II, 75: ἔχω Ἀίδα, καί οὐκ ἐκομαι ἐπεί τό κρατείν καί μή ἡττράσθαι ηόνιων ἀπιστον.

** Diog. L., II, 67.

*** Hor., *Epist.*, I, ı, 18. I, 17, 23.

Son olarak Hegesias, hayatın sefaletine dair öylesine canlı ve diri bir hisse sahipti ki, zevk verici müspet uğraşla memnuniyet ve hoşnutluğa erişme hususunda tamamen müteredditti, o nedenle mutluluğun erişilmez olduğunu ileri sürdü. Kötümser bir filozoftu. Αποκαρτερων isimli eserinde açlıkla gönüllü ölümden arkadaşları tarafından döndürülmüş bir adam hayatın zorluklarını ve meşakketlerini sayar. İskenderiye'deki dersleri o kadar çok intihara yol açmış ki, "ölüm tavsiyecisi" (πεισιθάνατος) lakabını almış ve Ptolemaious II derslerini sürdürmesini yasaklamıştı. Ulaştığı bu sonuçla hedonizm kendi kendini çürütmüştür. Kinikliğin Stoacılıktaki akıbetine benzer şekilde Hedonizm de Epikürosçulukta kaçınılmaz sınırlamalara tabi tutulmuştur.

Çoğu kez Tanrıtanımaz Theodoros'la birlikte anılan Makedonya Kralı Kassenderos'un (İÖ 317-397) arkadaşı Euhemeros'un Kirene Okulu'yla bir bağlantısının olup olmadığı açığa kavuşmamıştır. Ütopik bir hikâyede dile getirilmiş olan din felsefesi, tanrıların başlarda büyük yetenek ve güce sahip –tanrılara mahsus bir saygıyı talep ve kabul eden– insanlar olduklarına inanıyordu. Dinin menşei hakkındaki bu özel teoriye ne kadarıyla Mısır geleneklerinin, ne kadarıyla sofistik teorilerin katkıda bulunduğunu tam olarak tespit etmek mümkün değildir.

PLATON VE AKADEMİA

PLATON'UN HAYATI

Sokrates'in en yetenekli öğrencisi Atinalı Ariston ve Periktione'nin oğlu Platon'du (İÖ 427-347). Hem ana hem de baba tarafından Atina'nın soylu ailelerine mensuptu; babasının soyu Kodros'a, annesininki Solon'un bir akrabasına kadar geri gidiyordu. Anne tarafından, diyaloglarında tekrar tekrar görünen ve ikisine isminlerini verdiği Kharmides ve Kritias'la yakından akrabaydı. Dolayısıyla çocukluğu ve gençliği aristokratik bir ortamda, edebiyat ve felsefeye ilginin geleneksel bir mahiyet arz ettiği bir evde geçti. Zengin bir ailenin çocuğu olarak muhtemelen süvari birliğinde hizmet etmiş olmalıdır. Grek ananesine göre jimnastikle uğraştı ve daha önceleri büyükbabasının ismine

izafeten Aristokles ismini taşıyorken, göğsünün genişliğinden ötürü olsa gerek, Platon lakabını almıştır. Genç yaşlarında lirik ve dramatik şiirler yazmış olan bu yüksek yeteneklere sahip genç adamdan parlak bir şiirsel ve siyasi gelecek bekleniyordu. *Devlet*'teki (VI, 493C-494E) yakınlarının teşviklerine karşı koyan ve ona teklif ettikleri mesleği kendisini bütünüyle felsefeye adamak için reddeden zengin ve seçkin bir çevrede yetişmiş yetenekli genç adam betimlemesi kuşku yok ki otobiyografiktir. Platon için hayatının dönüm noktası yirmi yaşları civarına rastlayan ve onu hazırlık aşamalarını tamamladığı tragedyalarını ateşe atmaya sevk eden Sokrates'le tanışmasıydı. Bundan önce eski filozofların eserlerini incelemiş ve Herakleitosçu Kratylos'un kişisel öğretiminden geçmişti. Bu yozlaşmış Herakleitosçuluğun çürük zemininden kurtaran ve onu sağlam bir ortama taşıyan Sokrates'le yakınlığıydı. Ondan dikkatini ahlaka sarf etmeyi öğrendi ve burada da, Kritias'ın büyük kuzeni için lüzumu olduğu kadarıyla ve çare olarak halk yönetiminin yeminli düşmanlarıyla karşılaştırıldığında Sokrates'in şüphesiz tamamen farklı tedbirler, yani siyasi liderlerin teknik yeterlilikleri ve halkın ahlaken eğitimini düşündüğü Atina demokrasisinin kusur ve noksanlıklarını öğrendi. Platon'u ruhunun derinliklerine kadar tutuşturup alevlendiren ikinci deneyimi, sevgili üstadının ölüm hükmünün infazıydı; o zamana kadar yaşamış olduklarıyla birlikte, hasta ve âciz devlete anayasa yahut rejim değişiminden ibaret bir ıslah girişiminin bundan böyle hiçbir faydasının dokunmayacağı; halkın ahlaken eğitimi anlamında bütünüyle yeni bir siyasi anlayış olmadıkça hiçbir iyileşme ve düzelmenin hasıl olamayacağı gerçeğine gözlerini açan bir hadise. Dolayısıyla bu düşünce, kendisi tıpkı Solon ve Lykurgos gibi halkının ahlak ve toplum reformcusu oluncaya kadar, içinde yavaş yavaş olgunlaştı.* Sokrates'in ölüm hükmünün infazı ilk başta onu Megara'ya Eukleides'in yanına sürükledi.** Atina'ya dönüşünden sonra yaklaşık on yıl vaktini bütünüyle henüz Sokratik düşünce hattında ilerleyen felsefi eserlerinin yazımına hasretti.

* *Ap.*, 31 A: καθεύδοντες διατελοίτ ἀν εἰ μή τινα ἄλλον ὁ θεός ὑμιν ἐπιπεμψειε κησόμενος ὑηνων. *Dev.*, V, 473D. VI, 499B Ep., VII, 325B-326B.

** Bkz. s. 176.

Öğretmen olarak, başlangıçta kuşkusuz küçük bir çevrede faaliyetine başlaması muhtemelen bu döneme rastlar. Bir askeri harekâtına katıldığı Korinthos Savaşı –ki Dipylon'un önündeki Deksileos abidesiyle hatırası bugün hâlâ yaşamaktadır– bu faaliyetini kesintiye uğratmış görünmektedir. Daha sonra, çepeçevre dünya hakkındaki gözlem ve müşahedeyle deneyimini genişletme ve düşüncesini derinleştirme ihtiyacını duymuş olmalıdır. Geniş çapta yaygın olan, fakat tamamen inandırıcı olmayan bir geleneğe göre, tıpkı kendinden önceki Solon, Thales ve Demokritos, Hekataios ve Herodotos gibi, kadim Mısır'ın harikalar diyarını görmesini, Kirene'deki meşhur matematikçi Theodoros ve hiç kuşkusuz Tarentumlu Pythagorasçılarla tanışmasını sağlayan seyahatlere çıkmıştır. Burada muhtemelen Philolaos'la ve kuşkusuz felsefe, bilim ve siyasetin ideal bir terkibini bulduğu Arkhytas'la tanışmış olmalıdır. Platon'un sonraki Pythagorasçılarla birlikteliğinden elde ettiği izlenimler daha sonraki gelişimi için büyük önemi haizdi ve felsefi düşüncesinde bir dönüm noktası teşkil etmektedir. O dönemde Aiskhines ve Aristippos gibi Sokratiklerin sıklıkla göründüğü Dionysios I'in sarayına takdimini sağlamış olan, Syrakusalı Arkhytas'la yakın ilişkisiydi. Bu prens üzerinde elde edeceği nüfuz sayesinde siyasi fikirlerini hayata geçirmeyi ummuş olabilir. Fakat, insafsız aksiyon adamının ahlakçı idealistle bağdaşamayacağı çok çabuk açığa çıktı. Bununla beraber Platon, Dionysios'un karısının kardeşiyle onun şiddetli ölümüne kadar aynı şekilde devam etmiş olan yakın bir ilişki kurdu. Sicilya'ya karikatürleştirme yeteneğinin gelişmesine katkıda bulunmuş olması gereken Sophron'un farslarını ve Epikharmos'un komedilerini görmek ve hakkında bilgi edinmek için gelmiştir. Seyahatten dönüşünde Atina ile savaş halinde olan Aigina'da karaya çıkmış ve akabinden esir alınarak köle pazarına çıkarılmıştır; fakat dostu Kireneli Annikeris tarafından fidyesi ödenerek serbest bırakılmıştır. Daha sonra Annikeris fidye parasını almayı reddetmiş ve Platon bu parayla kahraman Akademos'un sığınağı yanında bir bahçe satın almış ve burada okulunu, Akademia'yı (İÖ 387) açmıştır. Sicilya'da kralın değişiminden sonra Platon adaya, ilki İÖ 367'de yeni Kral Dionysios II'ye fikirlerini aşılamak umu-

duyla, ancak yine sukûtu hayalle neticelenmiş olan bir girişim olarak, iki ziyaret daha yapmıştır. Bu herhalde, Platon'un son eseriyle birleştirdiği *Yasalar*'a mukaddimeleri (προόμια) yazdığı dönemdi. Son yolculuğu ise dostluk uğruna yapılmıştır. Bu arada saraydan sürülmüş olan Dion'un geri dönme çağrısını elde etmeyi ve Dionysios'la uzlaşmasını sağlamayı amaçlamıştı. Bundan ve Dion'un katlinden sonra daha da fazla, Platon siyasi tasarılarını hayata geçirmeye ilişkin bütün umudunu kaybetmiş ve seksen yaşında ölümüne kadar sadece öğretmek ve yazmak için yaşamıştır.

HOCA VE MÜELLİF OLARAK PLATON

Felsefesi hakkındaki bilgimizin kaynağı olması hasebiyle diyalogları, her zaman Platon'un etkinliğinin en önemli parçası olarak görmek gibi bir yanlışa sevk ediliriz. Fakat o bizzat yazdıklarıyla, kendisi için yazarlığın ancak tali öneme sahip, hoş bir oyundan, soylu bir eğlenceden (παγκάλη παιδία–*Phaidr.*, 276E) ibaret olduğu, söylenen sözün canlı ve hayattar, yazıya dökülmüş olanın ise onun belli belirsiz gölgeli bir taklidi, bir kalıntısı olduğu hususunda bizim için şüpheye meydan bırakmaz. Formları itibariyle Sokratik musahabeleri taklit eden diyaloglar, bu nedenle sadece filozofik serimlemelerden ibaret olmayıp, aynı zamanda birer edebi sanat eseridirler ve Pre-Sokratik filozofların yazılarıyla aynı kefeye konulmamalıdırlar. Aristoteles'in Platon'un eğitim, toplum ve siyasetle ilgili görüşlerinin mehazı olarak sadece *Devlet*'i ve *Yasalar*'ı kullanması ve bir diyaloğu idealar teorisine otorite olarak asla iktibas etmemesi kayda değerdir. Platon'un temel öğretileri için otoriteler Akademia'daki dersleri ve bunlarla ilgili tartışmalardır. Bunlardan sadece bir tanesi, ileri yaşlarında verdiği "iyi" üzerine olanı eski gelenekte kısaca zikredilir.

Platon'a göre hayati önemi haiz olan öğrencileriyle şifahi münasebetti. *Diyaloglar*, sonrakilerde ders salonu tonu güçlü bir biçimde belirgin olmakla birlikte, bundan sadece bir kesiti ihtiva eder. Hoca ile öğrenci arasındaki bu şahsi münasebet fırsatını temin eden Akademia idi. Herhalde Pythagorasçı toplulukta geçerli olan kurallara göre tesis edilmiş olmalıdır. Bundan başka

Akademia, daha önce elle tutulur somut öncüleri olmadığına göre ilk gerçek Grek felsefesi okuluydu. Üstat ve tilmizler birlikte Musalar'a adanmış dini bir loncayı (θίασος) oluşturuyorlardı. Öğrenciler Akademia'nın bahçesine dağılmış küçük evciklerde yaşıyor, dersler ve müzakereler sabahın erken bir saatinde başlıyordu. Ders saatlerine riayeti sağlamak için Platon'un kendisi düdük sesi çıkaran* ve bu suretle öğrencileri ders odasına toplayan bir çalar saat yapmıştı. Toplantılar da tertip edilmekteydi, daha ziyade aylık ödeneklerle düzenlenen samimi ziyafetlerde (συμπόσιον) bir araya geliyorlardı. En önemli şey συμφιλοσοφεῖν'di.** Bundan öncelikle Platon'un spekülatif felsefesine girişi ve bununla bağlantılı olan epistemolojik, etik ve politik sorunları anlamalıyız. Özel bilimler arasında sadece matematik ve astronomi ilgiye değer görüldü, zooloji ve botanik gibi deskriptif doğabilimleri ise pek önemsenmedi. İÖ 376'dan itibaren Attika tiyatrosu için yazmış olan komedya şairi Epikhrates'in elimize ulaşmış olan bir fragmanında çizilen tabloda Platon ve talebelerini bitkilerin tesnifiyle uğraşırken görüyoruz. Muhtemelen bu faaliyetin amacı bilimsel araştırmadan ziyade, benzer ve benzer olmayanın tanınması suretiyle diyalektik alıştırmalara bir hazırlıktı. Akademia münhasıran Atinalılara mahsus olmayıp birçok yabancıyı da kabul etmişti. Sadece filozof değil devlet adamı ve generaller de yetiştirmiştir, çünkü eğitimli insanın gençliğinde retorik ve felsefe okullarına devam etmesi gereği giderek yaygınlaşmış ve âdet haline gelmişti.***

Bununla beraber *Diyaloglar* Platon'un sonraki hayat üzerine görüşleri hakkında bilgi sahibi olabileceğimiz yegâne kaynaktır. Bir yazar olarak etkinliği yaklaşık elli yıllık bir dönemi kapsar. Sokrates'in son yıllarında başlamış olması ihtilaflı olup, pek mümkün görünmemektedir. Eserlerinden kaybolan yoktur. Eski zamanlarda, sahte olduğu gerekçesiyle reddedilen yedi diyaloğun haricinde otuz altı eseri sahih kabul edilmekteydi. Bunlar dokuz tetroloji ve on üç mektup bir kitap olarak Thrasyllos ta-

* Ath., IV, 174 Cff. Diog. L., IV, 19.

** Felsefi çalışmaya katılmak... (Ed. n.)

*** Platon'un öğrencilerinin arasında iki kadının, Mantineialı Lastheneia ve Phleiuslu Axiothea'nın ismi de geçer (Diog. L., III, 46).

rafından tertip edilmiştir. Bu diyaloglardan modern araştırmalar en azından dördünün (*İkinci Alkıbiades*, *Hipparkkos*, *Erastai* ve *Theages*) sahte olduğunu göstermiştir. Geri kalan otuz ikisinden şunlar ziyadesiyle şüphelidir: *Minos*, *Kleitophon* ve *Birinci Alkibiades*; bununla beraber bu sonuncusuna Yeni-Platoncular tarafından çok büyük bir değer verilir ve fiilen Platon çalışmasına bir giriş olarak kullanılırdı. Bunların yanı sıra Diogenes Laertios'un bir ifadesine göre (III, 37) *Epinomis*, aynı zamanda Platon'un taslağına uygun olarak yasaların da neşrini hazırlamış olan Platon'un öğrencisi Philippus Opus'un bir eseridir. Mektuplardan sahihliği en fazla iddia edilenler altı, yedi ve sekizinci mektuplardı. Hepsinin en uzunu ve en önemlisi Dion'un yakınlarına yazılmış olan yedinci mektuptur ki, bize Syrakusa sarayının ayak bağlarıyla Platon'un ilişkileri hakkında malumat verir ve onun felsefi gelişimine ışık tutar. Buna uygun olarak geriye yirmi yedi eser kalmaktadır ki (mektuplar bir tarafa bırakılırsa, tamamının yani *Apologia* ve yirmi altı diyalog) orijinalliği her türlü tartışmadan varestedir.

Uzun edebi etkinlik süresinden tahmin edilebileceği üzere, Platon'un yazıları gerek içerik gerekse form itibariyle önemli farklılıklar arz eder. Her bir eserin karakterini felsefi gelişmesinin yazıldığı dönemde eriştiği aşama ve yazarı o dönemde etkilemiş olan, fakat bugün artık her zaman belirgin olmayan belli felsefi ve sanatsal yönelimler belirler. *Diyaloglar* birbirinden farklı iki form sergiler: Bir kısmı diegmatik, yani anlatılmış diyaloglar, diğerleri dramatik diyaloglardır. İlki anlatılmış diyalog etrafında bir sohbet imkânı ve çok kere büyük canlılıkla ve sanatkârane işlenmiş durumların tasvirine yönelik bir fırsat sunar. Öte yandan bu tarzın referans biçimi, düşünürün kendisinin de bıktırıcılığını hissedip, sonunda onu bu anlatım metodunu terk etmeye sevk etmiş olan (*Theait.*, 143C) belli bir hantallık içerir. Birkaç istisna dışında Platon Sokrates'i sohbetin sürükleyici kişisi yaptığından söz konusu eylemi Sokrates'in yaşadığı dönemde geçirmek ve onu çağdaşlarıyla tartışırken temsil etmek zorunda kalmıştır. Ara sıra diyaloğun alemе alındığı dönemin göstergeleri olan anakronizmlere rastlanır. Zaman zaman döneminin felsefi teorilerini, onları ismen zikretmemiş olmakla beraber, özel-

likle Antisthenes ve Aristippos'unkileri eleştirmiştir. Umumiyetle Pre-Sokratik filozofların isimlerini kullanır. *Timaios*'ta yeterince ilginç biçimde ismini zikretmediği Demokritos'un teorilerini ele alır. En ayrıntılı incelemelerini Herakleitos, Elealılar ve üç en önemli Sofiste hasretmiştir. Sokrates'ten sonra üzerinde en fazla etkisi bulunan Pythagoras'tır. Dolayısıyla Platon'un felsefesi, yazılarının da gösterdiği üzere, bitmiş ve tamamlanmış bir sistem olmayıp tedrici bir gelişme sergiler. Bununla beraber, olgunluk yıllarından itibaren bitmiş bir formda görünür. Zihni gelişmesi ve eserinin ihtiyarlık yaşına doğru safahatının üzerinde ne kadar durulursa durulsun, mevcudiyeti gençlik dönemindekilerde olduğu kadar yaşlılık dönemi eserlerinde de tartışmasız olan bütün değişimlere karşın, zihni yapısının ve düşünsel eğiliminin birliği aşikârdır.

Gerek muhteva gerekse dil ve üslup biçimine yönelik yüzyıllık yoğun uzmanlık çabaları, farklı gruplar içerisinde ancak önemsiz yeniden düzenlemelerin mümkün olduğu bir kesinlikle Platon'un eserlerinin kronolojik bir sıralamasını düzenlemeye muvaffak olmuştur. Platon'un edebi etkinliğinde dört dönem ayırt edilebilir.

1. Sokratik Dönem

Bu dönemde, Sokrates'in muhakemesi esnasında kendisini savunmaya yönelik yaptığı ve bütün esaslarıyla doğru olup, Platon'un ancak üslup açısından elden geçirip yer yer düzelttiği konuşmanın anlatımını ihtiva eden *Apologia* özel bir yer tutar. Sadık bir yurttaş olarak Sokrates hakkında Platonik bir savunma olan *Kriton, Apologia* ile yakından ilintilidir. Bu dönemin diyaloglarında Platon Sokratik entelektüel determinizmin kısıtlamasının etkisi altında görünür, yegâne değişiklik, uzmanlık üzerindeki Sokratik vurgu yahut ısrarın bir idealar araştırması formuna bürünmüş olmasıdır. Dolayısıyla *Eutyphron, Lakhes* ve *Kharmides* iyilik ve sağduyu düşüncesini, *Protagoras* erdem ve onun öğretilebilirliği meselesini ele alır. Tıpkı son diyalog gibi iki *Hippias* da (ikisinden ilki, *Küçük Hippias* cesur bir erotik parçadır; *Büyük Hippias* ise güzellik ideasını kavramanın yollarını araştırır) Sofistlere karşı savaş açar, buna karşılık *İon*'un hedefi

şairler ve rapsodistlerdir. Bu diyalogların büyük çoğunluğu, Sokratik hiçbir şey bilmeme ilkesiyle uyum içerisinde, herhangi belirli bir sonuca erişmeksizin sona erer; fakat Platon'un kendisi yürüttüğü hakikat araştırmasına bütünüyle gömülmüş görünür. Thrasymakhos'un başrolü oynadığı ve *Devlet*'in temelini oluşturan adalet üzerine diyaloğun bu döneme ait olması mümkündür.

2. *Geçiş Dönemi*

Bu döneme dostluğu, daha sonra *Symposion*'da tekrar işlenecek olan bir temayı ele alan *Lysis*'i, bundan başka dil felsefesine ayrılmış olan ve Antisthenes'e karşı bir polemik içeren (428 Dff) *Kratylos*'u yerleştirebiliriz. Sonraki Sofistlerin mantık dilemmalarının alay ve istihza konusu yapıldığı *Euthydemos*'un hedefi Antisthenes ve genelde, Antisthenes'in bilgi teorisinde takip ettiği Sofistlere mahsus cedelci tarzdır. *Meneksenos*'a epideiktik [törensel] retoriği hedef alan hafif bir satirik parça nazarıyla bakmalıyız. Savaşta ölenlerin onuruna toplu saygı duruşunda yapılan ve genellikle Atina'nın övgüsüyle sona eren nutukla ilgili bir parodi formuna bürünür. Bu Atina demokrasisi övgüsünün altında yatan ironi daha sonraki zamanlarda kaale alınmamış ve konuşma ciddiye alınarak bu festivalde yıldan yıla canlandırılır olmuştur.* Kaleme alındığı tarihin Sicilya seyahatinden önceye mi, yoksa daha kuvvetli bir ihtimal olarak seyahatten sonraya mı rastladığı pek belli olmamakla beraber, *Gorgias* bu dönemin sonuna yerleştirilebilir. Bu güçlü diyalog, biri, büyük coşkunlukla Kallikles tarafından savunulmuş olan güçlü olanın haklı olduğu ilkesine istinaden gözü sadece harici başarılarda ve kendi menfaatinde olan politikacınınkiyle, diğeri, kendisi için hayatına mal olsa bile mutlak davranış normu olarak adalet yani ahlaki iyiyi seçen filozofunki olmak üzere iki hayat tarzının bir mukayesesi için çabanın derinleştirildiği Sokratik retoriğe derin bir biçimde ciddi bir güven ihtiva eder. Yanılgı olarak Sokratik kötülük teorisi burada terk edilir ve felsefe dünyevi tutkularla ve bunlara karşılık gelen günahlarla kirlenmiş olan ruhların ilacı olarak görünür. Diyalog idea diyalektiğinin çerçevesi içerisinde cereyan etmekle beraber, sonundaki ölümden

* Cicero, *orat.*, 151.

sonraki hayat ve diğer dünyadaki yargı mahkemesi mitosu* Sokratik felsefeyi Platon'un Pythagorasçılığın etkisi altında geliştirdiği yeni hayat görüşüyle irtibatlandıran mantık çizgisini sergilemektedir. İlk kez etik burada, her türlü salt dünyasal etkinliğin, sadece retorik ve geleneksel siyasetin değil, aynı zamanda şiirin de topyekûn reddi için en temel sebep olan transandantal** bir temele kavuşmaktadır. Bahis konusu diyalog bu nedenle pekâlâ dünyadan bir vazgeçiş olarak adlandırılabilir.

3. Olgunluk Dönemi

Bu döneme, ilk belirtilerine *Gorgias*'ta rastlanan*** idealar teorisinin gelişmesine hasredilmiş olan ve Platon'un Orphik-Pythagorik düalizmi benimsediğini gösteren diyaloglar dahil edilmelidir. *Menon*, *Protagoras*'ın temasına yeniden döner, erdemin öğretilebilirliğini tekrar ele alır ve yeni bakış açısının ışığı altında eski çözüm denemesini düzeltir. Pythagorasçı ruh teorisi, *Gorgias*'ta etik açıdan ele alındığı gibi, burada da epistemolojik izaha temel teşkil eder: Öğrenme ruhun daha önce kavradığı ideaların hatırlanmasından ibarettir. Bu *a priori* bilgiyi açıklamak için geometriden alınan bir örneğin kullanımı Pythagorasçılığın etkisinin bir göstergesidir. Bu hayat felsefesi idealar ve ruhun ölümsüzlüğü öğretilerinin birbiriyle iç içe geçtiği ve dünyaya karşı aşağılayacı tavrın hayata duyulan öfkeye kadar ulaştırıldığı *Phaidon*'da zirve noktasına ulaşır. Hakiki felsefe "ölüme duyulan özlem ve ölüm hazırlığı"dır. Capcanlı yaşamsallığıyla *Symposion* onun belirgin bir kontrastından ibarettir. İdealar teorisi güzelin alanına uygulanmakla birlikte her türlü dünyevi güzelliğin ruhun, Eros'un iştiyak duyduğu "kendinde güzelin" bir gölgesinden ibaret olduğu güçlü bir biçimde vurgulanır. Uzun zamandır hazırlığı devam eden ve halihazırdaki biçimiyle İÖ 374'te tamamlanmış olması tahmin edilen *Devlet* de, bu dünyayla ve bu dünyanın problemleriyle uğraşmakla birlikte, özelikle yedinci kitabın başındaki mağara alegorisinin ve onuncu kitaptaki ruhu

* 523A: ἀκουε δή μάλα καλού, ὃν σύ μέν ἡγήσει μύθον, ὡς ἐγω οίμαι ἐγω δέ λόγον ὡς ἀληθή γάρ ντα σοι λέξω, ἁ μέλλω λέγειν.

** ***Transandantal:*** Deneyüstü deneyle elde edilemeyen... (Ed. n.)

*** 497E, 503E, 506C.

bekleyen akıbet hakkında dile getirilen mitosun göstereceği üzere, *Phaidon*'la aynı metafizik düalizme dayanır. Etik sonuçlar *Gorgias*'ta ulaşılanlarla aynıdır. Eski fakat doğrulanması mümkün olmayan bir tanıklığa göre, uzun zaman Platon'un ilk eseri olarak kabul edilen *Phaidros* Lysis'in sevgi üzerine konuşmasıyla başlar ve sanatsal bir geçişle Eros'un mahiyeti ve felsefi bir retoriğin olabilirliğinin müzakeresiyle devam eder. *Devlet*'le ruhun üçlü taksimi teorisini paylaşmasından ötürü *Phaidon*'dan ayrılır. Bu diyalog da Orphik-Pythagorik ruhgöçü teorisi ile idealar teorisinin bir terkibini içerir.

4. Yaşlılık Dönemi Eserleri

Bu diyalogların belirleyici özelliklerini Platon'un ihtiyarlık döneminde bile hiçbir surette terk etmediği, savunmasını, Akademia'da da yavaş yavaş ortaya çıkmaya başlamış olan muhalefete karşı "Titanların varlıkla ilgili savaşı"yla (*Soph.*, 246E) sürdürdüğü idealar teorisinin mantıki yanı lehine ontolojik tarafının ihmali teşkil eder. Bir başka belirleyici özellik ise idealar teorisinin Pythagorasçı sayılar teorisine yaklaştırılması ve nihayet daha kavrayıcı, kuşatıcı bir bu dünya, kozmos araştırmasıdır. Bu diyaloglardan ilki, Platon'un kendisini genç Sokrates ile Elea Okulu'nun başı ve onun tilmizi Zenon arasındaki sohbet formunda idealar teorisinin bir dizi tenkidine karşı savunduğu ve aynı zamanda Elea öğretileriyle ilişkisi hakkında ışık tuttuğu ilginç *Parmenides** diyaloğudur. Bunu, epistemoljik muhtevası ağır basan ve Protagoras'ın "İnsan her şeyin ölçüsüdür" iddiası ve Herakleitosçu akış teorisi üzerine bir tartışma esnasında Antisthenes'in mantığı ve Aristippos'un duyumculuğuna karşı hücum eden ve bilgi ideasını tanımlamak üzere bir dizi sonuçsuz girişimde bulunan *Thaitetos* takip eder. Bu başarısızlık belki de okuyucuya, tahmin etmemiz gerektiği üzere bu diyalogta bilinçli bir biçimde değinilmeden geçilen idealar teorisinin, temas edilen güçlükleri aşmakta yegâne kılavuz olduğunu hatırlatmak amacını taşıyordu. Platon'un planladığı diyalog üçleme-

* *Parmenides*'in *Theaitetos* ve *Sofistler*'den önceliği bu iki diyalogta ilkine yapılan atıflarla tam olarak tespit edilmiştir. Buna diyalog formundaki değişiklik de eklenmelidir (*Theait.*, 143C).

sinden, *Sofist, Devlet Adamı* ve *Filozof* (*Soph.*, 253E; *Pol.*, 257E), sadece ilk ikisi tamamlanmıştır. *Sofist, Theaitetos*'un bir devamıdır, fakat başkonuşmacının Elealı yabancı olması Parmenides'i işaret etmektedir. Diyaloğun esas amacı Antisthenes'in açık bir biçimde temsilcileri olarak kabul edildiği (251B) Sofistlere saldırınaktır. Bununla beraber, aynı zamanda Elealılar tarafından ortaya konulan bir ve çok problemi ele alınır ve idealar teorisi, ideaların "genel kavramlar"ın anlamına yaklaşması anlamında bir değişime uğrar. *Sofist*'in doğrudan devamı olan *Politikos*, yine onun metodik yapısı ve tertibiyle tam olarak uyuşur. "Bilen"de hakiki idareciyi, "kral yaradılışlı adamı" görür ki, gerçek yönetme sanatına sadece o sahiptir. Böyle bir insanın, esnek olmamaları nedeniyle kusurlu olan yasalarla kendisini bağlaması gerekmediği sürece, bu belli bir anlamda bir tür aydın despotizmi önerisidir. Bununla beraber çeşitli formları itibariyle yasal devlet bir yasak savıcı (iğreti, geçici) olarak kabul edilir. Dolayısıyla *Politikos* gerçek hayatın şartlarına eğilen diyaloglarıyla, *Devlet* ile Platon'un yaşlılık dönemi eseri *Yasalar*'la köprü teşkil eder. *Philebos* ile daha önceki diyaloglar arasındaki bağlantı sadece bir ve çok ilişkisi üzerine kısa lojiko-diyalektik kesitten (14C-19A) ibarettir. Ana konusu ahlaki bir vasfa sahiptir; hazzın iyi ile ilişkisi, Platon'un daha önce ele aldığı (*Protagoras, Gorgias* ve *Devlet*'te) ve şimdi Kiniklerin, Kirenelilerin ve Eudoksos'un çağdaş teorileri göz önünde tutularak, Pythagorasçı *Sınırlı* ve *Sınırsız* karşıtlığını uygulamak suretiyle çözmeyi denediği bir mesele. Sanat hakkında verilen hüküm (müzik, tragedya, komedya ve hatta retorik) *Gorgias*'takinden daha az keskindir, fakat onların uyandırdığı hisler saf haz olarak kabul edilmez. Bir kere daha Platon *Devlet*'i tamamlayacak bir diyaloglar trilojisi –*Timaios, Kritias* ve *Hermokrates*– planlamıştır. Bunlardan sadece *Timaios* tamamlanmıştır ve o Platon'un doğabilimine eğilen tek diyaloğudur. İlk insan ve hayvanların ortaya çıkışına kadar götürdüğü yaratma teorisiyle [kuşkusuz Grek zihnine bütünüyle yabancı olan *ex nihilio* değil] *Devlet*'in alt yapısının oluşturulması amaçlanmıştır. Baş karakter diyaloğun ismini taşıdığı Pythagorasçıdır. Pythagorasçı etki diyaloğun kozmolojik, psikolojik ve etik fikirlerinde, hemen her ye-

rinde belirgindir. İdealar teorisi restore edilmiştir. Doğabilimine ilişkin araştırmaların tamamı diyalektiğin muhakemeye dayalı hakikatleriyle karşılaştırılır ve üstüne basa basa bunların ihtimaliyattan (εύκως λόγος) ibaret oldukları iddia edilir. *Kritias*'ta Atina'nın en erken dönemlerine yerleştirilen ideal tarım devleti, sömürgeci deniz gücüyle, ilkiyle yapılan savaşta ele geçirilmiş olan "Atlantis"le karşılaştırılır. Üçüncü diyalog Syrakusalı Hermokrates'te ilk ideal devletten şimdiki duruma doğru baş gösteren yozlaşma betimlenip daha iyiye giden yol gösterilecektir. Sokrates'in kişiliği Platon'un son eseri *Yasalar*'da hiçbir biçimde görünmez ve onun yerini Giritli Klinias ve Spartalı Megillos ile konuşan isimsiz bir Atinalı alır. Eserin Platon'un Dionysos II ile ilişkilerinin henüz iyi olduğu dönemde kaleme alınmaya başladığını birkaç özellik ele verir. İdealar teorisine değinilmez, fakat hayatın bazı gerçekleri kayda değer biçimde kabul edilerek *Devlet*'in temel fikri muhafaza edilir. Hem monarşiden hem de demokrasiden kimi unsurlarla karma bir siyasi rejim fikri özellikle değerlidir. Platon'un düalist metafiziği Grek ruhuna bütünüyle yabancı olan kötü bir evren ruhu varsayımıyla zirvesine ulaşır. Güneş merkezli sistemin olabilirliğinin hatırlatılması gibi esaslı ve ufuk açıcı astronomik düşüncelerle yan yana fantastik yıldız-tanrılar fikri muhafaza edilir. Bu yasal devlette dinin üstünlüğü gerçekten, sadece şiirin kati bir denetime boyun eğdirilmesinden ibaret olmayıp şifasız Tanrıtanımazlığın en büyük cürüm addedilmesine kadar varır. Dolayısıyla Sokrates'in savunucusunun tahammülsüz ve katı bir dogmatizme doğru yelken açtığını görürüz.

PLATONİK SİSTEMİN YÖNTEM VE BÖLÜMLERİ

Her ne kadar Platon'un felsefesi hiçbir yere sistematik bir bütün olarak taşınmamış ve diyaloglarda onun ancak uzaktan uzağa tedrici gelişimi ve inkişafını gözlemleyebiliyorsak da, hakkında yapılabilecek herhangi bir izah denemesi onun ancak bir sistem formunda düşünülmesi halinde mümkün olabilir. Diyaloglarda sonunda bütün evreni kucaklayıncaya kadar dalga dalga genişleyen daireleri görmemiz bunun doğruluğunu tartışmaya meydan vermeyecek biçimde kanıtlar.

Platon felsefesinin belirleyici özelliği kendisinde daha önceki gelişmenin muhtelif renklerini birleştirmesidir. Eskiler bu melez karakterin açık bir biçimde farkındaydılar.* Fakat bu salt dışsal ve inorganik bir eklektisizm anlamında anlaşılmamalıdır; zaten böyle bir şey Platon'un yaratıcı gücüne sahip bir insan için bahis konusu bile edilemez. Eski felsefi sistemlerin eleştirel bir yaklaşımla elden geçirilmesinde soruşturma alanını, belki Demokritos dışında hiçbir surette ulaşılamamış genel geçerliği haiz yeni ve orijinal bir sistem oluşturuncaya kadar, genişlettikçe genişletmiştir. Platonculuğun teşekkülünde asli önemi haiz olan dört felsefi eğilim vardır: Herakleitos, Sokrates, Pythagorasçılar ve Elealılar. Tesirleri az önce zikredilenlerle kıyaslanamayacak ise de, bunlara Atomcular da ilave edilmelidir. Platon'un Sokrates'le tanışmazdan önce aşina olduğu Herakleitosçuluk, akış doktrini sabit değişmez bir nesne gereksinimi içerisinde bilginin mümkünüyetini araştırdığı ölçüde, Platon felsefesinin teşekkülünde deyiş yerinde ise negatif tonu oluşturur. Bu kayıp bilgiyi bulup yeniden ele geçirmek Platon'un göreviydi. Bu görevi yerine getirirken ilk yardımı iyiyi ve duyumüstü olanı araştırmasıyla Sokrates'ten almıştı. Davranışı belirleyen etken bilgi olmalıydı. Fakat Platon'un düşüncesi Pythagorasçılıkla temesa geçmesinden sonra bütünüyle yeni bir renge bürünmüştür. Gerek metafiziğine gerekse antropolojisine (psikoloji ve etik), bu dönemden itibaren felsefesinde baskın bir unsur olarak kalan ve onun İon monizminin karşısında yer alan filozofların arasında anılmasına neden olan düalizmi sokan buydu. Matematik, duyumcul ve salt zihni dünyayı birbirine bağlayan unsurdu, astronomi ise dikkati görünür dünya üzerinde yoğunlaştırmıştı. Bilim ve uygulamalı felsefe ilk defa şimdi transandantal dayanağa kavuşmuştu. Neyin asli, değişmez ve kalıcı olduğu meselesi Platon'u kaçınılmaz olarak Elealıların, özellikle duyum dünyasının görünüşten ibaret olduğunu ilan eden Parmenides'in öğretilerine ve bir ve çok problemine yöneltti. Bu üç unsurdan,

* Diog. L., III, 8: μίξιν τε ἐποιήσατο των τε Ἡρακλειτείων λόγων και Πυθαγορικῶν καί Σωκρατικῶν τά μέν γάρ αύσθητά καθ Ἡρακλειτείων, τα δε νοητα κατα Πυθαγόρικαν, τά δέ πολιτικά κατά Σωκράτην ἐφιλοσίφει. Elealıların zikredilmemesi ilginçtir.

Sokratesçilik, Pythagorasçılık, Eleacılıktan sistemin temelini teşkil eden Platonik idealar dogması teşekkül etti; buna karşılık idealar dünyasının negatif kontrastı olarak Herakleitosçuluk madde, μή ὄν alanının izahında kullanıma sokuldu. Son olarak Atomculuk Platon'un fiziğinin teşekkülüne ve daha sonraki diyalektiğin formuna katkıda bulundu. Platonik felsefenin pratik tarafı, etik ve politik üzerindeki Sokrates ve Pythagorasçılığın tesiri, yöneten ve yönetilenler arasındaki keskin ayrımıyla Sparta'nın aristokratik siyasi sistemine apaçık bir eğilim husule getirmek bakımından belirleyici bir vasfa sahipti. Kuşkusuz Syrakusa sarayındaki tecrübesi de görüşlerinin şekillenmesine katkıda bulunmuş olmalıdır. Her halükârda her ikisi de Perikles'in ölümünden bu yana Atina'da hâkim olan aşırı demokrasiye karşıydı. Bir bütün olarak bakıldığında Platon'un felsefesi akıl ve madde, Tanrı ve dünya, ruh ve beden arasındaki keskin bir biçimde tanımlanmış düalizme dayanan idealist bir sistemdir. Gerçek anlamda varlığı sadece akli olana atfeder ve maddi dünyada idealar dünyasının ancak sönük bir taklidini görür ve tavizsiz mantıkla bu öğretinin pratik neticelerini çıkartır.

Platon felsefesinin yönteminde baskın olan özellik diyalektik (διαλεκτική μέθοδος, *Des.*, VII, 533X) vasıtasıyla bilgi araştırmasıdır. Düşünce her zaman duyu algısından üstün ve daha doğrudur. Bu bize bilgiyi (ἐπιστήμη) değil ancak kanaati yahut sanıyı (δόξα) sağlar. Varlık dünyasına nüfuz edemez ve görünür dünyada kalır. Matematik diyalektik düşünceye kıymetli bir hazırlık sunar. Platon tedricen düşünmenin yasalarını bulup hazırlamada muvaffak olmuş ve böylelikle Aristoteles mantığının yolunu hazırlamıştır. Bu eksiksiz entelektüel bilgi yöntemine rağmen, aklın mahiyetinde giderek akıldışı bir unsurun kabulüne götüren ve içgüdüsel olanın, ruhun bilinçdışı hayatından neşet eden güçlerin önemini hesaba katan bir sezgi temayülü kendisini hissettirir. İlk başta Platon bu θεία μοίρα fikrini *Ion*'da bütünüyle reddeder; bununla beraber *Menon*'da doğru görüşün (ἀληθής, ὀρθη δόξα) ve ona bağlı becerinin (ἀρετή) mümkün bir nedeni olarak onu oldukça ciddi bir biçimde benimser. *Phaidros*'ta (244 A, 268CD) "en büyük iyinin tanrısal bir yeti vasıtasıyla esrime (mania) ile bizim ol-

duğu" kabul edilir; *Symposion*'da akla güzel ve hakikatin dünyasına yükselebileceği kanatları bahşeden Eros'tur. Dahası yedinci mektupta (341C) nihai ve en temel bilginin öğretilemeyeceği ve yazıyla iletilemeyeceği fakat ancak doğrudan aydınlanma ile tecrübe edilebileceği yönündeki ifadelerle karşılaşıyoruz. Platon'un en temel düşüncelerinin karanlık kalan taraflarını vuzuha kavuşturmak için ideal bilgi kavrayışının yanı başında mitos formunu kullanması bu sezgi temayülüyle pek iyi uyuşur.

Platonik sistemin bölümleri söz konusu olduğunda ontolojik, lojik ve teleolojik* anlamıyla idealar teorisi en önemli yeri işgal eder. Düalistik iki dünya ilkesi tatbikini, ruhun mahiyetinin çeşitli veçheleri ve işlevleri itibariyle çok daha dikkatli bir biçimde araştırılacağı hayvan, özellikle insan dünyasında beden ve ruh ilişkisi olarak onun antropolojisinde bulur. Onunla yakından bağıntılı olan ahlak ve siyasette dikkat aynı düalistik ilke uyarınca bütünüyle transandantal dünya üzerinde yoğunlaşır. Aynı durum estetik yani değişik formları itibariyle sanat değerlendirmesi için de geçerlidir. Platon görünür dünyayı, doğayı ancak çok daha sonraları ve oldukça gönülsüz biçimde düşünce alanına dahil etmiştir. *Timaios*'ta ihtiyat kaydıyla da olsa fiziğinden bir kesit sunar: burada gerçek bilgiyle değil fakat sadece ihtimalle (εἰκός) uğraşırız. Fiziği antropolojik düalizmin Kozmos'a uygulanmasından ibarettir. Din felsefesi Platon'un sisteminde özel bir yer işgal etmez, gerek eleştirel, gerekse pozitif tarafları itibariyle genel düşüncesini tekrar eder ve tanrıyla özdeşleştirdiği iyi ideasıyla sona erer.

DİYALEKTİK ya da İDEALAR TEORİSİ

Diyalektik, isminin de çağrıştıracağı üzere, öncelikle bir tartışmayı yürütme sanatıdır, sonra, soru ve cevapla bilimsel bilgiyi geliştirme sanatı (*Dev.*, VII, 534E) ve nihayet varoları kavramsal olarak kavrama sanatıdır (*Phaidr.*, 265D). Dolayısıyla Platon'da o bir bilim teorisi, şeylerin hakiki gerçekliğini bilme aracı haline gelir. Sokrates iyiyi araştırmış, fakat problemi asla çözememişti. Platon da başta çeşitli erdemlere ilişkin etik meselelerle, onu iyi-

* *Teleoloji:* Erekbilgisi. Evreni amaçlarla araçlar arasında bir ilişkiler dizgesi olarak gören tüm yaklaşımlara verilen ad... (Ed. n.)

nin birliğini tanımaya götüren bir araştırmayla uğraşmıştır. Şu halde eğer iyi, bir bilgi objesiyse öznel görüş alanının üzerine yükseltilmeli; belirli, gerçek ve değişmez bir şey olmalıdır. Bu, iyi için doğru olduğu kadar, bir bilgi objesi olması gereken her şey için de doğrudur. Bundan dolayı, başsız sonsuz değişebilirliğiyle bu Herakleitosçu meydana gelme ve yok olma dünyasının bir bilgi objesi olması mümkün değildir. Tıpkı Parmenides'in büyük varlığı gibi, olmaksızın bilginin mümkün olamayacağı kalıcılık ve süreklilik taleplerine cevap veren bir başka dünyanın olması gerekir. Bunların ilki duyu-algısı dünyasıdır, sonuncusu düşüncenin dünyası. Düşünce dikkatini şeylerde tikel olan üzerinde değil, genel, yani bir varlık türüne dahil edilebilecek her şeye müşterek olan üzerinde yoğunlaştırır. Dolayısıyla bu, kalıcı ve asli olan her bir münferit şeyde tikel değil, fakat kendi türünden diğer şeylerle müştereken sahip olduğu şeydir. Aristoteles'ten bu yana "kavram" olarak adlandırdığımız bu müşterek nitelik'e Platon idea (ἰδέα, εἶδος) ismini verir. "Bir ideanın, aynı ismi birçok münferit şeye verdiğimizde varolacağını varsayıyoruz" (*Dev.*, X, 596A).* Bu en açık biçimde, şeylerin formuna atfettiğimiz anlamla matematikte görülür. Bir karenin biçimi sözgelimi, birçok tekil biçim örnekleri varolabilirse de, sonsuza dek sabittir, değişmez. Bütün bu tekil biçimler ancak, bunlarda kare formu mevcut olduğu veya bunlar bu forma iştirak ettikleri nispette karedirler. Bunlar hakkında başka her şey kare ideası bakımından önemsizdir. Geometrinin deneysel biçimleri şüphesiz duyum dünyasına aittir. Dolayısıyla matematik duyum dünyası ile gerçek dünyası arasında orta bir konum işgal eder.** O nedenledir ki, Platon için şeylerin duyumsal olmayan doğası duyumsal fenomenlerden ayrılması iktiza eden yegâne hakiki gerçekliktir. İdealar onun için, Antisthenes'in düşündüğü gibi*** sadece düşünce nesnelerinden ibaret değildir, bizzat gerçeklerdir. Mümkün olan her şeyin ideası vardır: sadece şeylerin değil, niteliklerin, ilişkilerin ve etkinliklerin de, sadece doğal şeylerin değil, sa-

* Krş. *Dev.*, VI, 507B.

** *Dev.*, VI, 510Cff. 511D.

*** *Symp.*, 211B: İdea αὐτό καθ' αὐτό μεθ αὐτοῦ μονοειδές ἀεῖὸν'dur. krş. *Phaid.*, 100B. *Dev.*, VI, 507B. *Tim.*, 28A. 51Bf. [kendi başına (kendi içinde daima var olan [Ed. n.])

nat eserlerinin de; sadece değerli şeylerin değil, kötü ve değersiz şeylerin de. İdealar kendi başına var olan, ezeli-ebedi, değişmez bir dünyayı oluşturur ve ancak düşünceyle kavranabilir.* Bu saf ve bağımsız varlıklarıyla, ruhun onları varoluş öncesi kavradığı "göklerüstü" bir yerde (ὑπερουράνιος τόπος) bulunurlar. Her türlü öğrenme ve bilgi idealar hakkında ruhun, duyum nesnelerini algıladığında *tahattur*undan (ἀνάμνησις) ibarettir.** Dünyevi duyumsal algılanabilir şeyler ideaların göz kamaştırıcı dünyasının gölgeli suretlerinden ibarettir–*Devlet*'in yedinci kitabının başlangıcında*** yer alan meşhur mağara alegorisinde açık ve coşkun ifadesini bulduğumuz bir görüştür bu.

Platon felsefesinde idealar üçlü bir anlama sahiptir; ontolojik, teleolojik ve lojik. Ontolojik bakımdan gerçek varlığı, kendinde şeyi (οὐσία, ὄντως ὄν) temsil ederler.**** Her bir şey, ancak ideanın ondaki mevcudiyetiyle (παρουσία) veya onun ideaya katılmasıyla (μέθεξις, κοινωνία) her ne ise odur.***** Dolayısıyla idealar birin vasfına sahip olmalarıyla çokla karşıtlık içerisindedirler; onlar değişime tabidirler, bir her zaman bir ve aynıdır. İdelar bundan başka teleolojik yahut paradigmatik bir anlama sahiptirler. İnsanın durumu da dahil, her türlü oluşun bir varlıkta amacı ve hedefi vardır. Bu amaçlar ancak düşüncenin, şeylerin değişmez, asli kalıplarını tanıdığı şeyde gerçekleşebilirler. Bu hüviyetleriyle idealar sanatçının maddi form kazandırmaya çalıştığı zihnindeki ideal imaja benzerler.****** Bu kapsamda idealar aynı zamanda dünyanın nesnelerini oldukları şey yapan sebepler ve hareket ettirici güçler anlamına da sahiptirler.******* Mantıki yanlarıyla idealar tekil şeylerin kaosuna düzen getirebilmemizi, benzerleri tanıyıp, benzer olmayanları ayırabilmemizi ve çokta biri kavrayabilmemizi sağlarlar.******** İdeaların bu üç yönü Platon'da, hiçbir

* *Phaid.*, 247Cff.
** *Men.*, 81Cff. *Phaid.*, 72Eff.
*** *Dev.*, VII, 514 Aff.
**** Bu aynı zamanda αὐτό τό καλόν, δίκαιον, ἀγαθόν, ὅσον'la da ifade edilmektedir–*Phaid.* 65D. 78D. *Symp.* 211AB.
***** *Phaid.* 100D.
****** *Dev.*, X, 596B. VI, 550E.
******* *Dev.*, VI, 508E. *Dev.*, VII, 517B. *Soph.*, 247E. 248C.
******** *Theait.*, 185A-186E; aynı zamanda bir önceki sayfa ile karşılaştırınız.

surette eşit öneme sahip değildir. Sonraki eserlerinde, özellikle ontolojik yönü ihmal edilmez ama mantıki yanı üstünlük kazanır.

Bu, kısmen diğer felsefi akımları eleştirel bir bakışla gözden geçirmeye başlamasıyla birlikte zamanla ortaya çıkan bir dizi problemle ilgilidir. Gelişmesinin istikameti kavramdan ideaya değil fakat ideadan kavrama doğrudur. Bu problemlerin ilki, sadece ahlaki idealarla ilgili oldukları sürece hiçbir güçlük doğurmayan, fakat her şeyin ideaları postüle edilir edilmez kaçınılmaz olarak bir dünya çoğalmasına (duplikasyonuna) yol açan ideaların mutlak mevcudiyetiyle ilgilidir (*Parm.*, 130B-D). Bu, Aristoteles'in idealar teorisi eleştirisinde τρίτος ἄνθρωπος olarak adlandırdığı güçlüktür. İki tikel nesne benzerliklerini bir ideaya borçlu olduklarında, idea ve iki tikel varlık arasındaki benzerliği neye atfetmeliyiz? Bu *regressus in infinitum*'a [kısır döngü] yol açmaktadır. Bundan başka şayet idealar nesnelerden ayrı (χωριστά) iseler, nesneler aynı zamanda onlara nasıl iştirak edebilirler? İkinci problem bir ve çok meselesiyle ilgilidir. Paradigmatik anlamda etik bir idealin ideası her şeye yayılmak suretiyle soyutlaşıp sadece "genel"in anlamına sahip olmaya başladığında soru kendisini zorlar: Bir idea ona iştirak eden birçok şeyde nasıl olabilir? (*Parm.*, 132A). μέθεξις'in mahiyetine ilişkin üçüncü problem bununla ilgilidir. Bu ancak birin çok, çok'un da bir olabilmesi halinde mümkündür (*Parm.*, 129B). Son olarak idealar teorisinin her şeyi kapsaması görünüş (δοξα) ve gerçeklik problemini yeni bir ışığa kavuşturur. Ahlakla ilgilendiği dönemde *a priori* olarak bilinen şeyler idealar teorisinin özel alanıyken, şimdi duyumsal olarak algılanan şeylerin idealarla ilişkisi ve duyu algısının bilgiyle ilişkisi bir sorun teşkil etmeye başlamıştır. Aşağıdaki diyalog *Parmenides*'te ortaya çıkmış olan güçlükleri aşmaya hasredilmiştir. İdealar teorisini göz ardı eden ve ne ἀνάμνησις,* ne de *Devlet*'te her türlü varlığın ve bilginin temeli olarak gösterilen iyi ideasından bahseden *Theaitetos*'ta, tecrübi nesnelerin hesaba katılması Platon'u yaklaşım yönteminde değişiklik yapmaya sevk etmiştir. Bu yöntemle Platon

* ***Anamnesis:*** Anımsama. Platon'a göre gerçek bilgi idealardadır, ideaların bilinmesi de, ruhun ölümsüzlüğüne ve anımsamaya dayanır... (Ed. n.)

şeylerin külliliğini zihinsel olarak kavramaya çalışmış ve ilk kez yeni diyalog formuyla birlikte diairesis yahut ideaların çözümlenmesi (καί εἰδη διαιρεσθαι) olarak *Sofist*'te kullanmıştır. Sonunda bir konu ideada (ἄτομον εἰδος) –sadece özdeş yargıların mümkün olduğunu savunan Antisthenes'in tersine– çeşitli yüklemlerin (συμπλοκή εἰδῶν) birleşmesiyle sona eren* bu diyalektik tahlil ve terkip (διαιρεσθαι ve συνάγειν) yöntemiyle idealar teorisi giderek daha da fazla lojik ve epistemolojik bir vasfa bürünmüştür. Platon şimdi onu, ahlaki konuların ele alınması esnasında göz önünde bulundurmadığı duyu algısı problemine uygulamaktadır ve düşünce (ἐν λόγοις) haricinde hiçbir nesnenin bilimsel olarak kavranılamayacağını ileri süren teorisinin bu formuyla bilimin kurucusu olmuştur. "Diairetik" yöntemin mümkün hale getirdiği kavramların üstünlüğü ve tabiliği sıralamasında piramidin zirvesini Varlık, diğer bütün türleri oluşturan ve onları ihtiva eden kavram oluşturur. Şüphesiz Platon Varlığı hiçbir surette salt bir kavram olarak görmemiştir. Bu, idealar teorisinin yeni formunun metafizik muhtevasını belirleyen şeydir. İdealarn duyum-üstü dünyasıyla duyumsal dünya arasındaki uçurumu, bu ikisi arasında olmaksızın gerçeklik bilgisinin mümkün olamayacağı yeni bir ilişki tesis etmek suretiyle kapatmada başarılı olmuştur.

Platon'un felsefesinin son aşamasında diyalektiği yeni bir değişime daha uğrar. Sokratik görüşlerden metafizik bir düalizme geçişi Pythagorasçılığın belli bir tesirini göstermesi gibi, ileri yaşlılık döneminde bu tesir etkisini bir kez daha hissettirir. Şimdi Pythagorasçıların ana dogmasını, yani şeylerin mahiyetinin sayılardan ibaret olduğu öğretisini kendi idealar teorisiyle bağdaştırmaya çalışmaktadır. Pythagorasçı karşıtların, Sınırlı ve Sınırsız, Bir ve Çok'un daha önce ortaya çıktığı *Philebos* Platonik metafiziğin bu nihai formuna geçişi teşkil eder. Platon şimdi ideaları sayılar gibi tanımlamaktadır. Varlığı sayıların bir taklidi olarak görmeleri nedeniyle Pythagorasçılardan ayrılmakla birlikte Platon μέτεξις ilişkisini kullanmıştır. Şimdi idealarn köke-

* *Soph.*, 224C: συνάγειν. 268b: συμπλεκειν, συνδειν 229D: ἀτομον; krş., *Phaidr.*, 277B: μέχρι τού ἀτμήτου τέμνειν.

nini araştırmakta ve onu çoğaltma ve bölme çift fonksiyonuyla, ikileyici ve ikiye ayırıcı Dyad'ın zıddını teşkil ettiği ἀρχή olarak *bir*'de bulmaktadır. Sayı sınır (πέρας), çokluk sınırsızlıktır (ἄπειρον); aynı zamanda alt ve üst sınırı olmadığından büyük ve küçük denilir. Burada Bir, bölümü görünmez olanda, ἀτμητον εἶδος sona eren bütün kozmos olarak görünür. Bu, Platon ile teorileri *Timaios*'ta ele alınan antitezi Demokritos arasındaki temas noktasıdır. Bu sonraki Platonik felsefenin ana problemi duyumsal dünyanın idealardan yahut sayılardan nasıl çıktığı sorusudur. Bu problem *Epinomis*'teki Platonik satırlarda ele alınmaktadır (990Cff). Kayıp olan "İyi Üzerine" isimli yazının muhtevasını oluşturan da bu sorudur. İyi ideası Platonik felsefenin bu son dönüşümünde de paylaşılır. *Devlet*'te (VI, 504Eff; VII, 517Bff) her türlü varlık ve bilginin nihai kaynağı ve aynı zamanda dünyanın son ereği olarak (*Phaidr.*, 99Dff) güneşe benzetilir; onun bilgisi "en yüksek bilim"dir. (*Dev.*, VI, 505E). Şimdi bu en yüksek idea ve onun bilgisi matematik bir vasfa bürünür. Her türlü varlığın nihai temeli bir, monadtır; aritmetik "en büyük ve en ilk sırada yer alan" bilim, "varlığın doğal oluşumuyla ilgili doğru ve eğrinin meydana gelişinin ve gücünün bilgisi" (*Epin.*, 990C) haline gelir. Akıl birle, bilim iki, görüş üç, algı dörtle özdeşleştirilir. Bu bilgi ilkelerine bilgi objesinin unsurları, ξῶον αὐτό (yani dünya) karşılık gelir: nokta, doğru, yüzey, cisim. Buna dünyayı hiyerarşik bir yapı olarak düşünmeye sevk eden akli ve cismani olanın terkibi (σύνδεσμος) tasavvuru eklenmelidir. Gerek ilk formuyla, gerekse sonraki biçimleriyle bu iyi ideasını Platon Tanrı ile özdeşleştirir.

PLATON'UN ANTROPOLOJİSİ

Sokrates için insan dünyadaki en önemli şeydir. Aynı şey onu hem bireysel hem de toplumsal bir varlık olarak düşünen Platon için de doğrudur. İnsanda da Sokrates'in üzerinde dikkatini yoğunlaştırdığı "duyumüstü" olan, yani ruhtur. Onun varlığını kabul etmiş ve bedenin ölümünden sonra yaşayıp yaşamayacağı sorusunu açık bırakmıştır. İnsanın en yüksek ve en önemli görevinin ruha ihtimam göstermek olduğu ve bedenin ruhun ihti-

yaçlarına hizmet etmesi gerektiği doğrultusundaki sarsılmaz kanaati bu probleme verilebilecek herhangi bir cevaptan etkilenmemiştir. Durum Platon'da başka türlüdür. Aslına bakılırsa üstadının ruhun bu yüksek önemine duyduğu inancı paylaşmış, ancak bu inancın doğruluğunu ispatlamayı arzu etmiştir. Bu amaçla ona, Orphik-Pythagorik mistisizmden alıp, idealar teorisiyle birleştirdiği metafizik bir temel kazandırmıştır. Bunun ilk izlerine *Gorgias*'ta rastlamamız kesinlikle tesadüf değildir. Kaleme alındığı dönemde Platon'un Sokratik görüşleri terk ederek kozmik ve antropolojik görüşlerini benimsemesi tamamlanmış olmalıdır. Yeni anlayış en kuşatıcı ve en etraflı serimlemesini *Phaidon*'da bulur. Bu dönemden itibaren Platon sadece ölümsüzlük teorisine değil, kendi başına mantıksal olarak doğru olan ruhun ezeliliği ve ebediliğine de bağlı kalır. Ruh hem [bu dünyadaki] varoluştan önce hem de sonra vardır. Platon Orphik-Pythagorik ruhgöçü teorisini benimsemiş ve onu ruhun yalınlığı ve yokedilemezliği ve ruhun bedensel varoluş öncesi tanıdığı ideaları hatırlaması gibi felsefi delillerle desteklemeye çalışmıştır.* İki varlık türünü (εἶδη) birbirinden ayıran kesin bir biçimde tanımlanmış düalizm özellikle önemlidir; ruhun ait olduğu görünmez ve ölümsüz, bedenin dahil olduğu, görünebilir ve geçici dünya.** Beden ve ruh bu nedenle geçici bir birleşmeye girerler. Ne kadar çok ve hangi biçimde tekrar doğacağı ruhun ahlaki durumuna bağlıdır. Bununla beraber gelecek dünyada onu, yeryüzünde sürdüğü yaşamı esnasındaki durumuna göre bundan sonraki akıbetine karar verecek bir yargılanma beklemektedir; Platon'un özellikle vurguladığı üzere kendisi için bir mitos değil "makul bir hakikat" (λόγος) olan bir fikirdir bu.***

Phaidon'da ruhun yalınlığı özel bir biçimde vurgulanırken, *Devlet* ruhun, akıllı (λογιστικόν), cesur (θυμοειδές) ve arzulardan (ἐπιθυμετικόν) ibaret üçlü ayrımı öğretisini ihtiva eder. Ruha özgü ve onun için elzem olan zekâ yahut akıldır. İkinci kısım bunu bütün gücüyle destekler, bu *Phaidros*'ta aklın (νοῦς) dizginlerini elinde tuttuğu ve biri idealar dünyasına doğru koşan,

* *Phaid.*, 70Aff.; krş., *Men.*, 81Cff.

** *Phaid.*, 79Aff.

*** *Phaid.*, 81Cff. 88AB. 107CD; krş. *Gorg.*, 523Aff. ; *Phaidr.*, 248Aff.

diğeri onları yeryüzüne doğru çekmeye çabalayan iki at metaforuyla açıklanmış olan bir görüştür.* *Phaidros* ruhun ölümsüzlüğüne dair, kendi hareketi harici bir sebebe dayanmayan şeyin başlangıcının ve sonunun olamayacağı yönünde bir başka delil daha ileri sürer. *Timaios*'ta (69Cf) sadece konumu başa isabet eden ruhun makul tarafının ölümsüz olduğu savunulmakta, buna karşılık konumları sırasıyla göğüs ve belde bulunan cesaret ve duyumsal arzular ruhun akıllı olmayan ve geçici kısımları addedilmektedir. Hayvanlarda** zaman zaman kendini feda etme boyutlarına varan erotik tutkular ve onların tatmini üstüne, bencillik ve sempati*** ya da haz ve acı**** üstüne olanlar gibi şuraya buraya serpiştirilmiş gözlemler hayli çoksa da, Platon bize sözcüğün modern anlamında eksiksiz bir psikoloji sunmaz. Platon ruhun bu üç şubesinin şuurun birliğiyle nazil uzlaştırılacağını hiçbir surette ele almaz. Kararlı entelektüalizmleriyle Greklerin pek bir önem atfetmedikleri ve dillerinin bünyesinde kavramsal olarak tek bir terimle dahi yer vermedikleri irade Platon'da θυμοειδές ile ἐπιθυμητικόν arasındaki sınır çizgisinde yer alır. Platon bütün hayatı boyunca kimsenin isteyerek kötülük yapmayacağı kanaatine bağlı kalmakla birlikte***** hayli ilginç biçimde irade özgürlüğünü savunup benimsetmeye çalışmıştır. Kant'ın onu anlaşılabilir karaktere atfetmesi gibi Platon da hayat seçimi mitosunda ruhun özgür eylemini daha önceki yaşamına bağlamıştır. Onun iyi ya da kötü geleceği burada erişilen kararla çözüme kavuşturulur; αἰτία ἑλομένου θεός ἀναίτιος.****** *Devlet*'in sonunda yer alan mitosta, ruhların yeryüzüne genel bir yasanın (ἀνάγκη) hükmü altında geldiklerini ileri sürmek suretiyle diğer diyaloglarında bulunan ruh metafiziğini tamamlamaktadır. Orphik teoriye göre sadece günahkâr

* *Dev.*, IV, 436Aff. ; *Phaidr.*, 246 Aff.

** *Symp.*, 207Aff.

*** *Yasalar*, V, 731B–E.

**** *Phileb.*, 31Bff.

***** *Prot.*, 358C; *Men.*, 78B ; *Tim.*, 86D; *Yasalar*, V, 731C; 734B; IX, 860D.

****** *Dev.*, X, 617DE. οὐκ ὑμας δαίμων λήξεται, αλλ᾽ ὑμεις δαίμονα αἱρήσεσθε (krş. 620D) ifadeleri *Phaid.*, 107D'deki ὁ ἑκάστον δαίμων, ὅπερ ζῶντα εἱλήχει'in neredeyse bilinçli bir tashihi olarak görünmektedir.

ruhlar maddi dünyaya sürülmüşlerdi,* halbuki *Devlet*'te (614DE), çoğu kendilerini dünyevi günahlarla kirletmekle beraber, gökten "saf olarak" inerler. Hayat yolculuğunu mutlu bir sona ulaştırmada ancak gerçek bir filozof başarılı olabilir (619E). Bedeni, ruhun bir "aracı" (ὄχημα *Timaios*, 69C) olmaktan ibaret gören ve gerçekte onun güçlerinin özgürce gelişmesinin önünde bir engel olarak kabul eden (*Phaid.* 66AB) bu kaba düalistik psikoloji, sadece Platon'un genel metafiziğiyle yakından bağlantılı olmayıp hatırlama teorisi dolayısıyla aynı zamanda onun epistemolojisinden de koparılamaz bir vasfa sahiptir ve etik, estetik ve politik görüşlerinin nihai temelidir.

PLATON'UN "ETİK"İ

Platon'un hayatının Sokratik dönem olarak bilinen evresinde, *iyi* araştırması onu çeşitli tezahürlerine rağmen iyinin birliğini tanımaya götürdü, öyle ki, farklı erdemlerin isimleri ona bir ve aynı ahlaki tavır (ἀρετή) için birçok terimden ibaret göründü. Aynı zamanda insanın durumunu onun ahlaki değerler hakkındaki bilgisine bağlı kılan epistemolojik bir determinizme bağlı kaldı. Bu bakış açısından kötülük eğitimle ortadan kaldırılabilecek bir hata olarak görünür. Genellikle Platon'un erdemin öğretilebilirliği teorisi olarak anlaşılan budur.

Protagoras'ın kaleme alındığı dönemde benimsemiş olduğu bu teori *Gorgias*'ta sessizce terk edilmiştir. Burada artık kötülük bir hata olarak değil, bir ruh hastalığı olarak ele alınır ve hekimliğe karşılık gelen bir bilimle sağaltılması gerekir. Bu, felsefeden başka bir şey değildir.** Ruhun hastalıklarını iyileştirmekte kullanacağı araç bundan böyle eğitim değil cezalandırmadır. Bir insan için bir yanlış yapıp da cezalandırılmamış olmaktan daha büyük talihsizlik olamaz; çünkü o zaman yegâne gelişme imkânından mahrum kalmış demektir.*** Bu doktrin değişiminin sebebi, Platon'un, anlatımını diyaloğun sonundaki mitosta bulan Pythagorasçıların düalist psikolojisini benimsemesidir.****

* *Phaid.* 62B. *Krat.*, 400B.
** *Gorg.*, 464B-D; 521E-522A; 513D.
*** *Gorg.*, 477Cff. 497D.
**** *Gorg.*, 523Aff.

Menon'da doğru görüş ve kanaatlerin erdeme, yani filozofun anladığı anlamda gerçek erdemin bir hazırlık aşamasına götürebileceğini benimsediğinde bu yaygın fikirleri geçici bir kabulden ibarettir ve Platon'un temel fikirleri için bir önem ifade etmez. *Devlet*'te inceden inceye işlenmiş olan ahlaki mizaçlar teorisi de (IV, 441Cf) çok önemli değildir. Dört temel erdem kabul eder: hikmet, cesaret, basiret ve adalet; sonuncusunun fonksiyonu ruhun üç şubesine karşılık gelen ilk üçü arasındaki doğru nispetleri muhafaza etmektir. *Gorgias*'tan itibaren Platon'un ahlakla ilgili görüşleri, katı bir biçimde düalist karakterini muhafaza etmiştir. Buna göre dünyevi gereksinimleri ve tutkularıyla beden her türlü sefaletin ve kötülüğün nedeni* ve ruh, hakiki mahiyeti itibariyle duyumüstü dünyaya ait olup, hakiki mükemmel sükûnetini bu dünyaya yükselmekte ve orijinine geri dönmekte bulacağından, hayat da dahil bu dünyaya mahsus her türlü 'iyi' değersiz ve belli şartlar dahilinde ruhun iyiye doğru gelişmesinin, yani öte dünyada yegâne kriter olan tanrı'ya benzemenin** önündeki engellerdir ancak. Ruhun mahpesi ve mezarı, lekelenip kirlendiği bir kötülük olarak Orphik-Pythagorik beden anlayışı, en güçlü dışavurumunu, doğru felsefenin "ölüm hazırlığı" ve "ölüm için duyulan arzu" diye tanımlandığı *Phaidon*'da bulur.*** Ruh ilk baştaki saffafiyetine ve hakikat bilgisine, [girmek için] zorlanmış olduğu yeryüzündeki eşlikçisinden ancak ayrılmaya yönelik bu hayattaki düzenli ve disiplinli çabalarla ve sonunda ölümle ulaşabilir. Her zaman aynı açıklıkla dile getirilmemiş olsalar da, esas itibariyle bunlar, Platon'un bütün hayatı boyunca bağlı kaldığı görüşlerdi. Görünen dünya kusursuz ve ölümsüz ideaların bir kopyası olabilir pekâlâ, ama her halde bulanık, donuk kusurlu bir kopya vasfını muhafaza eder. Bununla beraber, dünyevi güzellik *Symposion*'daki gibi, ruhu Eros'un kanatlarında güzelin kendisinin bilgisine yükselmeye teşvik eden dürtü olabilir.

* *Gorg.*, 493Aff.

** *Theaitet.*, 176B: ὁμοιωσις θεῶ.

*** *Phaido.*, 64A-67B.

Buna rağmen Platon'un, Grek ruhuna yabancı düalist metafiziğinin şekillendirdiği değerler teorisi onu, Grek kültürünün asli ve temel değerleriyle çatışma konumuna sevk etmiştir.* Platon, ruhun ölümsüzlüğü kanaatine sarsılmaz bir inançla bağlı kalmış ender rastlanan karakterlerden biridir. Bu hayatın haz ve mutluluklarının, ölümsüzlüğün ihtişamı karşısında bütün göz kamaştırıcılığını yitirmesi kaçınılmazdı. Dünyevi hayatı ve bedenle ilgili olan her şeyi hakir görmesi Grek ruhuna bütünüyle yabancıydı. Beden eğitimini *Devlet*'ine kabul etmesi bu noktada bizi yanıltmamalıdır. Öncelikli olarak bu şekilde amaçlanan, bedeni dayanıklı hale getirerek duyumların arzu ve tutkularına karşı onun mukavemet gücünü artırmak suretiyle, ruhun uyumlu gelişmesini teşvik etmekti (III, 411E, 403Dff). Geleneksel anlamda politikanın her türünü reddetmesi de keza aynı şekilde Grek mizacıyla bağdaşmaz. Atinalı büyük devlet adamları ve onların ülkelerini savunmak için aldıkları tedbirler "fars ve saçma" olarak mahkûm edilir. Dini ve ahlaki amaçlara hizmet etmedikçe reddedilen ve uzun bir içsel mücadeleden sonra, tragedya ve komedyanın yanı sıra Homerik destanlara da teşmil edilen şiir hakkındaki yargının da, Grek ruhuna yabancılığı bakımından bundan aşağı kalır yanı yoktur. Müziğin ve her türden "mimetik" sanatın önemli bir parçası, sadece eğlenmeyi, yani insanları iyiye yöneltmek yerine zevki hedeflediği için yasak kapsamına dahil edilir. Temsili, görsel sanatlar da mahkûm ettiklerine dahildir; bunlar ancak gölgelerin gölgelerini resmederler ve hakikatten şiir kadar uzaktırlar.** Platon'un bu mimetik sanatlarda bulduğu kusurlar, öncelikle ele aldıkları konuların, yani duyum dünyasının değersizliği, ikinci olarak, bastırıp gemlenmesi aklın görevi olan dürtüleri, hisleri, tutkuları uyandırmalarıdır. Platon hiç kuşkusuz felsefesinde çilecilik yahut riyazete bir yer ayırmayacak ve açıkça onaylamadığı bir eğilim olan kültüre karşı yoksayıcı, Kinik bir tavrı benimsemeyecek kadar Grek dünyasının bir ferdidir. Fakat uygarlığı ahlaki bir te-

* *Gorg.*, 481C: εἰ ... τυγχάνει ταυτα ἀληθή ὀντα, ἁ λέγεις, ἄλλο τι ἡ ἡμῶν ὁ βιος ἀνατετραμμένος ἀν εἰη τῶν ἀνθρωπων καί πάντα τά ἐναντία πράττομεν, ὡς ἐοικεν, ἡ ἁ δεῖ.

** *Dev.*, X, 598B. 605C.

mele oturtmak yönündeki çabalarında azimli ve sebatkârdır. Onu uygarlığın ekseriya iyi olarak benimsediği şeyleri reddetmeye götüren bu gayeye bağlılığıdır.

Müspet bakımdan Platon'un nihai hedefi iyiyi yahut mutluluğu (εἰδαιμονία) elde etmektir. Bununla beraber bu tam olarak, kendisine bir haz duygusunun eşlik ettiği iyi edimde bulunmaya dayanır. Bu, ruhtaki uyum durumu, dış dünyadaki nizama karşılık gelen içsel bir entelektüel ve ahlaki düzendir. Ve bu, ruhun güzelliği ve sıhhâti, insandaki tanrısal tarafın aşağı dürtülere hâkimiyetidir.* Bir insanın genel ahlaki yapısı olması gerektiği gibi olduğunda, bu durum Platon tarafından adalet (δικαιοσύνη) olarak adlandırılır ve ideal anlamda doğru bir insanın portresi şu şekilde çizilir: O şer güçler galip gelip de bir suçtan çarmıha gerilerek ölüme katlanması gerektiğinde bile, ilkelerinin doğruluğundan asla şüphe etmez.**

Platon'un ahlakı tıpkı Sokratik etik gibi bütünüyle aklın özerkliğine (autarkhia) dayalıdır ve dolayısıyla dinden, daha açık bir deyişle en azından o dönemde geçerli olan din telakkisinden büyük nispette bağımsızdır. Ksenophanes ve Herakleitos'a benzer şekilde, tanrılar hakkındaki tasavvurları onların mahiyetiyle bağdaşmayan antropopathik unsurlardan arındırarak dini fiilen düzeltir.*** Ancak yine de Platon'un etiği bir dine, kendi dinine dayalıdır. Bu, Tanrı'yı iyilik ideasıyla özdeşleştiren felsefi bir monoteizmden, dünyanın aklın eseri ve idealar dünyasının bir kopyası olduğu kanaatiyle tanrısal kayraya inançtan teşekkül eder ve bu Tanrı'ya ibadeti iyilik ve bilgide görür. İyi Platon'a göre mutlak bir şeydir ve bu anlamda Protagoras'ın, "İnsan her şeyin ölçüsüdür" düsturuna kendininkiyle karşılık verir: "Tanrı bizim için her şeyin ölçüsüdür." Tanrı demek olan mükemmeliyete benzer hale gelmek için bir insanın bütün gücüyle çabalaması hayatının en yüksek vazifesidir.**** Son eserlerinde çeşitli biçimleriyle ateizme***** saldırır ve ortaya eksik-

* *Gorg.*, 494Dff. 482C. 507DE. 508A. *Dev.*, I, 354A. IV, 443DE. IX, 583Bff.
** *Dev.*, I, 360Eff. *Gorg.*, 470Dff. 508Cff.
*** *Dev.*, II, 377Aff.
**** *Yasalar*, IV, 716C.
***** *Yasalar*, X, 903Bff.

siz bir teodise koyar. Yaşlandıkça dini inançları daha da muhafazakâr hale gelir. Yıldızlara görünür tanrılar* nazarıyla bakar ve yaygın inancın tanrılarına belli bir eğitimsel değer izafe eder. İhtiyarlık döneminde şifasız ateistler için ölüm cezası talep eden *Apologia* yazarıyla karşılaşmamızın üzücü olmadığı söylenemez.** Onun için din nihayetinde halkın ahlaki eğitimi için bir araç hüviyetine bürünür.

PLATON'UN DEVLET TEORİSİ

Grek dünyasında ahlak ve siyaset birbiriyle yakından bağlantılıydı. Polis ayakta kaldığı müddetçe bireyi toplumdan ayrı olarak düşünmek neredeyse imkânsızdı. Hatta subjektivist Protagoras'ın bile insanın doğal bir dürtüyle toplumların teşekkülüne doğru zorlandığından şüphesi yoktu. Zamanla geliştirilmiş olan anayasalar, bireyin etkileri geniş kapsamlı olan çıkışını sağlayacak şekilde gerek demokratik, gerekse oligarşik devletlerin yapılarını değiştirmiş ve sonuncusundaki acımasız zorba, ilkinin disiplinsiz kitlesi iki aşırı ucun misallerini oluşturmuştur.*** Platon, kendisinin de betimlediği üzere**** doğduğu şehirde, bunların her ikisini de tecrübe etmiştir. Sokrates'in ölüm hükmünün infazı sonunda onu geleneksel tarzda salt yapısal değişiklerle devlette hiçbir iyileşmenin hasıl olamayacağı, çürümenin önlenebilmesi için devletin ahlaken yeniden teşkilatlandırılması gerektiği kanaatine getirmiştir. Takip edilmesi gereken doğrultunun işaretini Pythagorasçılıkta görmüştür. *Gorgias*'ta onu tecrübi devlete karşı bilinçli bir muhalif olarak görüyoruz.***** Devlet gerek bireylerin, gerekse belli zümrelerin iktidar tutkusuna dayanmamalıdır. Hedefi yurttaşlarına iyinin eğitimini vermek olmalıdır. Dolayısıyla Platon'un *Devlet*'ine, ifadesini adalette, yani bireyin ve insan toplumunun manevi ve fiziki ihtiyaçlarının doğru şekilde düzenlenmesinde bulan iyi ide-

* *Tim.*, 40B

** *Yasalar*, X, 907Dff.

*** Krş., Ksen., *Hell.*, I, 7, 12 ve II, 3, 21.

**** *VII.* Ep., 324Cff.

***** *Gorg.*, 501D; οἶμαι μετ ὀλίγων Ἀτηναίων μη εἶπο μόνος ἐπιχειρεῖν τη ως ὰληθως πολιτική τέχνη καί πράττειν τά πολιτικά μόνος τῶν νυν.

ası hâkimdir. *Devlet*'in, biri dünyevi ve diğeri ölümsüz olan beden ve ruh arasındaki keskin düalist ayrımına karşılık gelen metafizik bir miyara sahip olması da bundan dolayıdır; bu iki komponentten ilki araç, ikincisi amaçtır. Yedinci kitabın başındaki mağara alegorisi ve onuncu kitabın sonundaki ruhla ilgili mitos bunu ispata matuftur. Her biri Grek dünyasının köklerine esaslı birer darbe mahiyetindeki köklü reformlar için ihtiyaç duyduğu gücü ancak, bakışını sürekli olarak bu transandantal ölümsüz dünyaya dikip ondan ayırmaksızın elde eder.

Platonik devletin metafizik temelleri devletin yapısında açığa çıkar. Yurttaşlar topluluğunun ayrıldığı üç sınıf, ruhun üç şubesiyle ilgili teorisine karşılık gelir. Ruhun entelektüel kısmına felsefe eğitimli yöneticiler sınıfı denk düşer; savaşçı muhafızlar sınıfı ruhun cesur, köylü ve tüccar zümresi de ruhun hissi, tutkulu kısmıyla örtüşür.* Üçüncü zümre bundan daha ayrıntılı bir şekilde ele alınmaz, çünkü sadece yönetimin konusudur. Dolayısıyla Platon'un devleti esas itibariyle bir aristokrasidir. Gerçekten de Platon'a göre siyasi hakların dağıtımındaki mutlak bir eşitlikten daha yanlış bir şey olamaz. Hakların dağılımında hâkim olması gereken ilke aritmetik (yani mekanik) eşitlik değil, geometrik (yani yurttaşların yeteneklerine göre sıralandıkları) eşitliktir.** Bir yöneticiye yönetici vasfını kazandıran nitelik ne sadece iyilikseverlik, ne de "büyük hayvan"ın*** alışkanlık ve arzularından haberdar ve onları münasip şekilde sevk ve idare etmesini bilen Sofistin kurnaz psikolojisidir. Bunun için yeterli olan iyinin bilgisi ve onu halkın eğitimine uygulayabilme becerisidir.**** Buradan temel problemin yetenekli yöneticilerin yetiştirilmesi olduğu çıkar ve zaten eserin ana konusu da iki yüksek sınıfın eğitimidir. Üçüncü sınıfın özel mülkiyet sahibi olmasına ve aile edinmesine izin verilir. Ancak yöneticilerin ve muhafızların her iki haktan da vazgeçmeleri gerekir. Büyük başarılara muvaffak olabilecek soylu bir ırkın meydana gelmesini sağ-

* *Dev.*, IV, 436A. 441A-D. IX, 580DE.

** *Dev.*, VIII, 558C. *Gorg.*, 508A. *Yasalar*, VI, 757B; krş. Aristot., *Eth. Nik.*, V, 6 s. 1131b 12. Iso Krş., 7., 21. Plut., *Sym.*, VIII, 719B.

*** *Dev.*, VI, 493Aff.

**** *Dev.*, VII, 532A-D.

lamak için çocukların doğumu devletin gözetimi altında sağlıklı erkek ve kadınların birleşmeleriyle gerçekleştirilir. Çocuklar devlet kurumlarında bir arada yetiştirilmelidirler. On iki yaşına geldiklerinde ilk ayıklama süreci gerçekleşir. Bundan sonra iki ya da üç yıl sürecek askeri ve fiziki eğitim döneminden geçmelidirler. Bunu matematik, astronomi ve armoniye hazırlık kursu takip eder. Otuz yaşında bir başka seçme daha yapılır ve sınavı geçenler beş yıllarını verecekleri diyalektiğe başlarlar. Sonunda ordu ve yönetimin seçkin mevkilerinde uygulama yanı ağır basan işlerde çalışmaya başlarlar. Ancak elli yaşına geldiklerinde yönetim meseleleri onlara bırakılır. Kızlar beden ve ruh eğitiminde erkeklerle aynı hakka sahiptirler. Yurttaşların her türlü fikri ve manevi eğitimlerinin üstünde devletin sıkı bir denetimi hüküm sürer. Bütün devlet dini bir topluluk formuna bürünür; bu haliyle neredeyse, din, sanat ve bilimin birbirinden ayrılmaz biçimde iç içe geçtiği bir kiliseyi andırdığı söylenebilir. İbadetin ayrıntıları Delphoi Apollon'unun kararına bırakılır.* Bununla beraber şiir ve müzik katı bir sınırlamaya tabidir ve sadece tanrılar için söylenen ilahiler veya soylu insanların övgüsüne adanan şarkılara izin verilir. Platon'un devletinde ne Homeros'un, ne tragedyanın, ne de komedyanın yeri vardır. Sanat da bu katı ve basit formlarla uyum içerisinde olmalıdır.** Her şeyin iyi ideasının gerçekleştirilmesi amacına boyun eğdirilmesi gereklidir. Bu amaç için sadece Grek sanatı ve şiirinin en büyük yaratmaları değil, evlilik ve aile hayatı bile feda edilir. Kişisel haklar ya da bireye saygı (topluma faydası dokunduğu müddetçe durum farklıdır elbette) *Devlet*'te bahis konusu edilmez. Hatta yöneticilerin etkinliği bile devlete yapılmış, ödülünü öteki dünyada bulacak bir fedakârlık olarak görülür.*** Platon ne halkların farklılığını, ne de böyle bir farklılığın gerekli kılacağı farklı siyasi formları ve ne de tarihsel gelişmeyi kabul eder. Tartışmaya mahal bırakmayacak açıklıktaki ifadeleriyle, devletini mutlak geçerlilikle donatır.**** O idealar dünyasının kendisi gibi sabit ve

* *Dev.*, VI, 427BC.
** *Dev.*, III, 401CD.
*** *Dev.*, I, 345E. 347B. VII, 519Cff. VI, 496E. 498C.
**** *Dev.*, V, 473D: τῶ ἀνθρωπινω γένει.

değişmezdir; acımasız ve kuşatıcı bir eleştiriye tabi tutulan tarihsel rejimlerin karanlık geçmişinde parlak bir ideal olarak yükselir.* Beşeri varoluşun duyumcul ve bireysel tarafında bir idealin gerçekleşmesinin aracını değil de hakiki bilginin ve mükemmel ahlakın engelini görmesi Platonik sistemin bütünleyici bir parçasıdır.

Siyasi fikirlerinin gerçekleşmesinin Platon için ne kadar önemli olduğunu sadece, önce Dionysios II, sonra Dion vasıtasıyla uzun sure umutlarını muhafaza ettiği Syrakusa sarayına yaptığı mükerrer ziyaretlerden değil, fikirlerinin yaşlılık döneminin iki eserinde geçirdiği değişiklik ve düzeltmelerden de anlaşılabilir. *Devlet*'te (IX, 580B) Platon zaten zorba ile gerçek anlamda kral yaratılışlı adamı mukayese etmişti. Kusursuz bir monarşi hakkındaki bu fikrini daha sonra, monarkı filozof yöneticiyle değiştirdiği *Politikos*'ta derinleştirmişti. Bu yönetici yasalarla sınırlı olmayıp, devlet için en iyi olan ne ise onu bilir ve uygular, doğru adamları doğru yerlere yerleştirir ve tıpkı usta bir dokumacı gibi politika tezgâhının ipliklerini sanatsal bir şahesere dönüştürecek şekilde nasıl dokunacağından anlar. Bununla beraber bu aydın despotizmi idealinin yanı sıra Platon meşruti (anayasal) devleti iğreti, geçici bir çözüm olarak görür.** Bunu üçe ayırır: monarşi, aristokrasi, demokrasi; bunların karşılığını da tiranlık, oligarşi ve kitle hâkimiyeti teşkil eder. Burada dile getirilmiş olan fikirler bir taraftan Aristoteles'in *Politika*'sına, diğer taraftan Platon'un son eseri *Yasalar*'a vücut verirler. Burada Platon daha önceki köklü çözüm önerilerinin çoğundan vazgeçer; kadın ve çocukların ortaklaşalığından, özel mülkiyet hakkınının terkinden, hatta filozofun yönetiminden bile. Bunların yerini Pythagorasçı Synedrie'lere göre oluşturulmuş bir devlet konseyi, bir yasa koruyucular kollegyumu alır. Bu evlilikleri dikkatli bir biçimde denetler, ev hayatına ve toprağın, taksimi sonsuza dek geçerli olacak olan,*** belirli sayıdaki paylarının (5040) bakımına nezaret eder, buna karşılık bir ailenin yaşayabileceği asgari haddin dört katına kadar taşınır

* *Dev.*, V, 449A. VIII. IX.

** Bu δεύτερος πλους'tur 300BC.

*** Bu sayı 2x3x4x5x6x7'nin sonucudur. *Yasalar*, V, 738A.

mülkiyeti serbest bırakır. Ticaret, imalat, ziraat metoeklere ve kölelere bırakılacaktır. Uygarlık ve devletin gelişmesi hızlı bir şekilde gözden geçirildikten sonra, üçüncü kitapta bu üç temel siyasi formdan alınma unsurlardan müteşekkil ufuk açıcı bir devlet şekli fikri üzerinde durur. Dünyevi hayatın kayda değer ölçüde ayrıntılı bir şekilde ele alınmış gerçeklerini bütün bu kabul yönünde atılmış adımlara rağmen, devletin asli vasfını, ruhu ebedi hayatına hazırlamak için bir kurumdan ibaret olarak gören temel siyasi fikrine hâlâ sıkı sıkıya bağlıdır. Akla dayalı bir devlet fikri gerçekte daha da ileriye götürülür ve neredeyse, diyalektiğin yerini enine boyuna ele alınmış bir dini eğitim sisteminin aldığı bir teokrasi* hüviyetine bürünür. Ruhgöçü öğretisi muhafaza edilir,** sanat ve şiir ahlaki ve dini amaçlara tabi kılınır. Dünyevi olan her şeye karşı duyduğu istikrah hissi o kadar ileri boyutlara ulaşır ki, insani şeylerin ciddi düşünmeye değmeyeceğini ilan eder. İnsan için en iyi şey "Tanrı'nın bir oyuncağı" olmaktır. Platon daha önce hata ve kötülüğün kaynağını ruhun duyumüstü doğasıyla çatışma halinde olan bedensellikte bulurken, *Yasalar*'da bu düalizm, etkin ve edilgin her iki kötülüğün de izafe edildiği kötü bir evren ruhunun –hiç kuşkusuz doğu tesiri, daha doğru bir ifadeyle Zerdüştilik etkisi altında– dahil edilmesiyle aşılır. Platon devlet dininin temellerini sarsan ateizmi bu korkunç güce atfeder. Platon'u eğitime rağmen hatalarında ısrar edenlere çözüm olarak idam edilerek ortadan kaldırılmasını önermeye götüren işte bu saf inanç ve yurttaşlarının ruhi saadetlerine yönelik duyduğu yersiz tedirginlikti. Akla karşı bu şekilde güce başvurmak suretiyle, düşünce özgürlüğü devletin denetimi altına girmiş ve felsefe dogmatizme dönüşmüştür.

PLATON'UN FİZİĞİ

Sokrates başından itibaren doğabilimine sırtını dönmüştür. Platon da bu araştırma alanına ilgi göstermeye pek istekli değildi, çünkü ona göre hakiki bilgi ve düşünce için erişilebilir olan ye-

* *Yasalar*, IV, 713A: χρην είπερ του τοιούτου τήν πόλιν έδει έπονομάζεσθαι, τό του δληθῶς τῶν νοίν ἐχόντων δεσπόζοντος θεου όνομα λέγεσθαι.
** *Yasalar*, IX, 870DE. 872DE. 854A–C.

gâne dünya duyumüstü, zihni mahiyeti haiz bir dünya idi, maddi-hissi doğal dünya, bize duyumlarla ulaşan güvenilmez, belirsiz bir fikirden başka bir şey veremezdi. Bütün düşüncesi ve çabaları insanlığın, ideaların insan toplumu için yegâne temeli sağlayabilecek duyumüstü, akli dünyası hakkında bir anlayış elde etmelerine matuf eğitimine yönelmişti. Felsefi sistemi, doğa, kelimenin tam anlamında gerçekliği olmayan ve bu nedenle de düşünceyle kavranılamayan idealar dünyasının aşağı, değersiz kopyası olarak düşünülmüş olsa bile, kendi kendine yeterli bir bütün oluşturuyordu. Bununla beraber ilerlemiş ihtiyar yaşında dikkatini bilimle ilgili yegâne diyaloğu olan *Timaios*'ta fenomenal dünyaya yöneltti. Bunların ne olduğu hakkında tahminden daha fazla bir imkânımız yoksa da, böyle yapmakla belirli nedenleri olmalıdır. Platon'un kendisi bu sebeplerden biri hakkında, eserin ismini borçlu olduğu Pythagorasçı ile ilgili bazı belirtiler göstermektedir. Diyalektik sistemine uygun olan ve aynı zamanda düşünce dünyası ile madde dünyası arasında bir bağ teşkil eden iki bilim hakkındaki bilgisini Pythagorasçılık yoluyla elde etmişti. Matematik yeryüzüne ait olan şeylerdeki ezeli-ebedi olanı öğretip, maddi dünyada duyumüstü olanı algılıyor, astronomi ise bakışı yeryüzünden döndürüp evrenin derinliklerine, kendiliğinden hareket eden, canlı gibi görünen, görünür tanrıları andıran ve hareketleri sayı ve ölçüyle düzenlendiğinden düşünen zihinle kavranabilecek gizemli göksel cisimlere yöneltiyordu.* Kuşkusuz matematik "Platon'un mistisizminde yegâne husursuzluktu" ve yıldız tanrılar, doğrusunu söylemek gerekirse, göksel dünyaya aitti. Bununla beraber Platon'un dikkatini, tanrısal düzeni insan için bir model olan kozmosa** yöneltmesi için burası yeterli sebepti. Bu arada yeni bir dünya görüşü ön plana çıkmış ve Platon'u ciddi şekilde endişeye sevk edecek denli yaygınlık kazanmıştı. Bu, her şeyde mekanik bir süreçten ve kör bir zorunluluğun gücünden başka bir şey görmeyen maddeci bir felsefe olan Atomculuktu. Köklü ateizmi kendi idealizmine taban tabana zıt olan bu anlayışa Platon karşılık vermeye

* *Yasalar*, XII, 966Eff.
** *Gorg.*, 507E, 508A.

kendisini mecbur hissetti.* Tıpkı bir zamanlar Parmenides'in duyumların dünyasıyla çelişen kendi "hakikat"ini, başkalarının anlama girişimlerine dayalı görünüş dünyasının bir açıklamasıyla takip etmesi gibi, görünür dünya ile idealar dünyası arasındaki ilişki hususunda fikirlerini anlatmayı denemek için, aynı ölçüde ilgi göstermeye değer, hekimlik dahil zamanının bilimsel bilgisiyle kendini donatmak, şimdi Platon için zorunluydu.

Platon'un *Timaios*'unun felsefesinin kalanıyla ilişkisini açığa çıkartmak için Parmenides'in didaktik şiirinin iki bölümüyle bir kıyaslamadan daha iyi bir yol yoktur. Platon'un bilgi teorisi deneysel "bilgi" için hiçbir mümkün alan ayırmaz; bu kendi içinde bir çelişki olurdu. Bunun için Platon'un, gerek bilgiye ulaşmanın yetersiz bir yöntemi olması, gerekse, daha önemli olan, insanın doğanın tanrısal düzeninin sırlarına saygısızlıkta bulunduğu gerekçesiyle, bilimsel deneyleri reddetmesinden daha açık bir gösterge yoktur.** Dolayısıyla *Timaios*'taki tartışmalarda onun düşündüğü anlamda gerçek bilgiyle değil, görünüşte bilgi izlenimi veren bir şeyle, birbirini takip eden mantıki çıkarımlarla değil, güvenilmez sonuçlarla (λογισμός νόθος) elde edilen muhtemel yargılarla (εἰκότες λόγοι) ilgilendiğimiz hususunda en küçük bir şüpheye yer bırakmamıştır. Gerçekte bu "bir oyun ve eğlenceden" başka bir şey değildir.*** Dolayısıyla Platon'un fiziğinin doğru bir şekilde anlaşılması için onun düalist dünya anlayışından ya da bu iki dünya teorisinden bir adım bile uzaklaşmadığını akıldan çıkarmamak gerekir. Baştan sona Platoncuların üstesinden gelmek için büyük zahmetler çektikleri muazzam güçlük, idealarn transandantal dünyası ile duyumların fenomenal dünyası arasındaki uçurumu kapatmakta yatar. Her bir idea tektir, fakat ona iştirak eden şeyler sayıca belirsizdir; her bir ideanın bir başlangıcı ve sonu yoktur ve sabittir değişmez, varolmuş olan şeyler geçicidir ve sürekli bir değişme halinde-

* δεινός ἰνήρ, *Phileb.* 29A, kuşkusuz Demokritos'tur ve *Yasalar*, XII, 967A–C Anoksagoras'tan ziyade ona uygundur.

** *Dev.*, VII, 531A–C. *Tim.*, 68D.

*** *Tim.*, 29B–D. 30B. 44C. 52B. 53D. 56B. 57D. 59CD ve εὐκότες μυθοι ile ilgilidir.

dirler; idea saf bir biçimde ve bütünüyle ne ise odur, şeyler asla böyle değildirler; idea tam ve eksiksiz bir varlığa sahiptir, şeyler varlık ile yokluk arasında biteviye gidip gelmektedirler, tıpkı konularını oluşturdukları görüşün (sanının) bilmek ve bilmemek arasında yer alması gibi. Duyumsal varoluşun bu kusurlu durumu ancak, onun kısmen ideadan oluşması, diğer parçasının ise farklı bir ilkeden kaynaklanmasıyla açıklanabilir. İdea kendi başına gerçek ve mükemmel olan her şeyin kaynağıdır. İkinci ilkenin mahiyeti duyumcul fenomeni idealden ayıran şeyde aranmalıdır. Bu sınırsız, sürekli değişen, varolmayan ve bilinemeyen bir şey olarak tasavvur edilir ancak. Bu ikinci ilke, Platon'un –Aristoteles'ten sonra yaygınlaşmaya başlayacak olan– tabirini kullanmadığı maddedir. Platon onu sanatkârın üzerinde çalıştığı 'material'e benzetir.* Tikelin kökenini açıklamak için idea ve duyum dünyasının tikelleri ile birlikte postülakaziye olarak ortaya koymamız gereken bu üçüncü şeydir (τρίτον γένος). Ve biçimsiz (ἀμορφον), görünmez (ἀόρᾱτον), her şeyi kabul eden (πανδεχές) olarak, olmuş olanın anası, sığınağı (τού γεγονότος μήτηρ καί ὑτοδοχή) ve besleyicisi (οίον τιθήνη) olarak, bütün doğanın temelini teşkil eden ve ona dahil olan her şeyle biçimlenen ve hareketlenen "plastik" yığın (ἐκμαγείον)** olarak tasvir edilir. Nihayet "bir tür mekân" (γένος τής χωρας) ve oluşun meydana geldiği şey (τό ἐν ω γίγνεται) olarak betimlenir. Fakat bu Platon'un madde anlayışıyla mutlak mekânı kastettiği anlamına gelmez. Tersine, mekânı dolduran, neredeyse bütünüyle biçimsiz ve niteliklerden yoksun olan yayılmış cevherdir. Onu her türlü varlık (ὁυσία) formundan yoksun bırakır, fakat mevcudiyeti hakkında aynı tavrı takınmadığı gibi, onu boş bir mekân gibi bir hiçlik olarak betimlemez. Sadece onu sürekli değişen vasfıyla ideaların daimi değişmeyen varlığıyla karşılaştırmakla yetinir. Dünyanın oluşumundan önceki madde bir düzensiz hareket durumundadır. Doğal bir zorunlu-

* Madde hakkında özellikle bkz. *Tim.*, bl. 18–19, s. 48E–53C.

** *Theait.*, 191C'de bilinçte izlenimlerin kabulü için psikolojik bir anlamda (ἐν ταις ψυχαις ἡμῶν κήρινον ἐκμαγείον) kullanılan ἐκμαγείον ifadesi Demokritos'tan alınmıştır ve muhtemelen Protagoras'a kadar geri gider.

lukla (ἀνάγκη) maddenin bölünmeyecek kadar küçük parçacıkları (μόρια) türlerine göre bir araya gelmişler ve farklı bölgelerde dört unsuru oluşturmuşlardır: su, toprak, hava ve ateş. Platon'un izahındaki bu dünyanın ilk durumu Demokritos'un oluşma teorisiyle örtüşür. Bununla beraber, Abderalılara göre maddi atomlar gerçek varlık toplamını oluştururken, Platon'un bunları dünyanın oluşumunda sadece birlikte yahut ikincil-nedenler (συναίτια) olarak düşündüğünü hiçbir surette gözden uzak tutmamalıyız. Gerçek dünya idealardan ibarettir. Bundan başka Demokritos'ta doğa yasası (ἀνάγκη) yegâne müteharrik güçtür, Platon ise bunu sadece yaratıcı tanrısal aklın bir enstrümanı yapar.

İdealar dünyası ve madde arasındaki ilişkiyi belirlemek ve onun kaotik taşmasından düzenli bir dünya, kozmos, oluşturmak için madde akıl tarafından biçimlendirilmelidir. Bu düşünceyi daha anlaşılır kılmak için Platon mitik yaratıcı (δημιουργός) formundan faydalanır. Bu Grek düşüncesi için bütünüyle kabul edilmez bir düşünce olan bir *ex nihilio* yaratmayı gerektirmez, fakat ilkel kaos durumunun düzenli ve planlanmış bir kozmosa dönüştürülmesini ihtiva eder. Platon'a göre ruh dışarıdan hareket ettiriciye gereksinim duymayan vasfıyla her türlü hareketin başlangıcı ve organizmadaki hayatın ilkesidir. Şimdi bu düşünceyi evrene uygulamaktadır. Bu nedenle Demiourgos'un ilk meselesi bir evren ruhunun yaratılmasıdır. Bunu canlı varlıkların kalıbını (το αὐτό χωον) takip ederek onların bileşenlerinin bir karışımından yapar.* Kendisi görünmezdir, fakat düşünceye ve ölümsüz ideaların uyumuna iştirak eder.** İdealarla maddi dünya arasında bir orta konumu işgal eder ve bu ikisini birbirine bağlar ve kendi hareketiyle dünyayı hareket ettirir. Demiourgos idealar dünyasının kalıplarına (παραδείγματα) göre bu maddeden bütün dünyanın yapısını çatar.*** Bütün organik dünya, her türlü sayı ve ölçü ilişkileri ve onun varoluşundaki tüm düzenlilik onun eseridir. Canlı varlıklara onların amaçları

* *Tim.*, 34Bff.
** *Tim.*, 36E. 37A.
*** *Tim.*, 28C.

için en uygun olan biçimi vermiştir. Evren ve tikeldeki bütün akıl ve bilgi kökenini onda bulur.

Görünür dünyanın asli mahiyeti onun "formlar ve sayılar vasıtasıyla" teşekkül etmesine dayanır.* Bunu Platon'un dört unsur izahında görmekteyiz. Dostu Theaitetos tarafından kurulan stereometri bilimini uygulayarak temel formlar olarak beş düzenli cismi dört temel unsura bağlar. Küp toprağa karşılık gelir, piramit ateşe, oktahedron [sekiz yüzlü cisim, sekizgen] havaya, *ikosahedron* [yirmi yüzlü cisim] suya denk düşer. Beşincisi küreye en yakın duran şekil dodekahedron [on iki yüzlü cisim] bir bütün olarak evreni tasarlamakta kullanılır.** Bu stereometrik figürler daha sonra yüzeylere, yüzeyler doğrulara, doğrular da noktalara yahut atom-doğrulara indirgenir.*** Atomların küçük geometrik figürlere bu şekilde dönüştürülmesiyle unsurların birinden diğerine geçişi mümkün hale gelir. Birleşme ve ayrılma, seyrelme ve yoğunlaşma, ısınma ve soğuma süreçleriyle bu yasaya-tabi mekanizm "ortak-tali nedenlerle" (συναίτια) birlikte dünyanın yaradılışında rol alırlar, gerçek yaratıcı güç ise bir amaca doğru hareket eden akıldır. Platon bu teleolojik doğa anlayışıyla Demokritos tarafından ortaya konulan mihaniki dünya izahından bütünüyle ayrılır. *Timaios*'ta da Platon ruhgöçü öğretisinden ilginç bir biçimde faydalanır. Kadının erkekten, en yükseğinden en aşağısına çeşitli hayvan türlerinin insan cinsinden hasıl olduğu sürekli olarak yozlaşan, bozulan bir yaratma silsilesi kabul eder. İnsan bedenini ele alırken Platon hekimlikle ilgili zengin bir ayrıntı yığınını diyaloğa dahil eder. Bu onun Krotonlu Alkmaion gibi Pythagorasçı hekimlerle tanıştığını ve Dionysios II'nin sarayında yaşamış olan Lokroili Philistion'un mensup olduğu Hippokrates ve Sicilya Hekimlik Okullarıyla ilişki kurduğunu ele vermektedir. En yüksek canlı varlık formları, küreleri sferik evrenin merkezinde hareketsiz duran yerkürenin etrafında dönen yıldızlar, özellikle gezegenlerdir. Bütün yıldızlar tekrar ilk konumlarına geri döndüklerinde 10.000 yıllık

* *Tim.*, 53B: εἰδεσίτε καί ἀριθμοις.

** *Tim.*, 53Cff. ; krş. 55C. *Tim. Lokr.*, Περί ψυχας κόσμω 98E.

*** Platon gerçekte bu ifadeyi diyaloglarında kullanmaz, fakat derslerinde kullandığı sanılmaktadır. *Yasalar*, X, 894A'da ἀρχή denilmektedir.

bir büyük dünya-yılı tamamlanmış olur.* Dolayısıyla bütün bir evren ölümlü ve ölümsüz varlıklardan müteşekkil büyük bir canlı varlık, görünür bir Tanrı, düşüncenin kavradığı Tanrı'nın, kendi doğasına yabancı olmayan büyük, güzel, muhteşem ve mükemmel bir kopyasıdır.**

Bu görüşler daha önce değinilmiş olan iki değişiklik bir tarafa bırakılacak olursa *Yasalar*'da da korunmuştur, bu iki değişiklik yeryüzünün dünyanın merkezinden kaldırılışı ve kötü bir evren ruhunun dahil edilişidir. Kozmosun canlı bir varlığa benzetilmesi bizi, Platon'un dünya sistemini monistik bir panteizm olarak görmeye sevk etmemelidir. Her canlı varlıkta, o bütünüyle düalistik bir kavrayış olan maddi ve ruhi iki ilkenin bir terkibini görür. *Timaios*'ta da Platon ideların ve mahiyeti itibariyle onlara benzeyen ruhun aşkınlığına sıkı sıkıya bağlıdır, fakat canlı varlıklar ve onların en yüksek formları, insan evrenle aynı bileşenlerin, yani ölümsüz ruhi ve geçici maddi unsurların bir terkibi olduğu sürece, mikrokozmos makrokozmosun bir suretidir.

PLATONCULUĞUN TESİRİ

Platon felsefesinin dünya tarihi üzerindeki tesirinin abartıldığını söylemek güçtür. Başta Akademia'da ve –hiç kuşkusuz kayda değer form ve önemli ayrıntı değişiklikleriyle birlikte– Aristoteles'in felsefesinde ve Peripatetik Okul'da yaşatılmıştır. Bununla beraber burada akıl ve madde, beden ve ruh, Tanrı ve dünya karşıtlığıyla ona kendine mahsus güç ve etkisini kazandıran düalizm önem ve ağırlığını kaybetmiş, ancak Yahudi-Helen felsefesinde, belli kısaltmalarla Poseidonios'ta, Yeni-Pythagorasçılarda ve Yeni-Platonculukta yeniden dirilmiştir. Platon, gizli Orphik topluluklardan ve Pythagorasçı kapalı tarikat teşkilatından aldığı bu düalistik mistisizmi felsefede hâkim ilke haline getirmiş ve onu dini bir inanç vasfından bilimsel bir teori, antropolojik bir dogmadan bütün kozmosu kucaklayan felsefi bir sistem mesabesine yükseltmiştir. Platonculuğu felsefe okul-

* *Tim.*, 33Bff. 40BC. 39D (Krş. 23DE; *Phaidr.*, 248E).
** *Tim.*, 92B.

larının dışına taşıyarak yaygınlaştıran sistemin bilimsel muhtevasından ziyade bu ilkedir. Daha sonra cereyan edecek bir ölümsüzlük tartışmasında Platon'un önemli bir yer işgal etmesi kaçınılmazdır. Felsefesi Hıristiyan dogmasının güçlü bir sütunu olmuştur. Bu çerçevede Augustinus'un isminin zikredilmesi yeterlidir. Ortaçağ skolastisizminde realistlerin ve nominalistlerin tartışması Platon ve Antisthenes'in mücadelesinin ve onun ideaların şeylerle ilişkisi hususunda Aristoteles'ten ayrılmasının yeniden canlanmış şeklidir. Bundan başka her şeyden önce Platon'un yedinci mektubunda anlatıldığı şekliyle ideaların kavranılması, Yeni-Platoncular ve ortaçağ mistikleri tarafından zihnin en yüksek aydınlanması olarak savunulmuştur. Bununla beraber Rönesans'tan itibaren, Marsilius Ficinus tarafından Floransa'da Platonik akademinin kurulmasıyla birlikte Platonculuk geleneği yeniden canlılık kazanmış ve bundan böyle düşünürlerin ufuklarını genişleten Platon'un bilimsel fikirleri olmuştur: Pythagoras ve Platon'un astronomisi Kopernik ve Galileo'yu etkilemiş; Platon'un ideal devleti Thomas Morus'un *Utopia*'sını, Bacon'un *Nova Atlantis*'ini ve Campanella'nın *Güneş Ülkesi*'ni esinlemiştir. Son olarak Platon'un epistemolojisi ve metafiziği modern felsefenin tümünü müspet veya menfi bir biçimde etkilemiştir; aslına bakılırsa her türlü idealist ve spiritüel sistemin kökeni şu veya bu şekilde doğrudan doğruya ona kadar götürülebilir. Dolayısıyla Platon felsefe tarihinde Raphael'in "Atina Okulu"nun ortasında resmettiğine benzer bir konum işgal eder; kalkık eliyle yukarıları, aklın duyumüstü dünyasını ve ruhun ezeli-ebedi yurdunu işaret eden peygamber düşünür.

ESKİ AKADEMİA

Akademia'nın öğretileri, teferruat mahiyetindeki birçok değişiklerle de olsa, Platon'un tespit ettiği eski Pythagorasçı esaslar çerçevesinde hayatiyetini sürdürdü. Platon okulun önderliğini kızkardeşinin oğlu Speusippos'a (347-336) bıraktı. Speusippos *Benzerlikler* (ὅμοια) hakkındaki eserinde gösterdiği gibi, gözlemlerin bilimsel bir tarzda (ἐπιστημονικὴ αἴσθησις) yapılması şartıyla duyu algısına Platon'dan daha fazla önem verdi. Philalaos'a atfe-

dilen yazılara* dayandırdığı Pythagoras sayıları üzerine temel eserinde** ideaları, şeylerden ayrı ve müstakil olarak düşündüğü matematik sayılarla değiştirmiştir. Varlığın on mertebesini temsil eden on cevheri ayırmıştır: (1) Mutlak *bir* (μονάς); (2) Mutlak *çok* (Pythagorasçı form ve madde, *sınırlı* ve *sınırsız* zıtlığına karşılık olarak); (3) Sayı (özellikle bir ve ikinin toplamı, dolayısıyla en küçük "çokluk" olarak üç sayısı); (4) Geometrik uzamsal boyutlar (nokta, doğru, düzlem ve cisim); (5) Duyularla algılanan kozmik cisimler (yani düzenli stereometrik cisimler formunda beş unsur); (6) Canlı varlıklar (bitkiler, hayvanlar, insanlar, daimonlar, yıldız tanrılar ve görünmez Tanrı); (7) Düşünce (Grek alfabesindeki yedi sesli harf, yedi gezegen, hasıl olmamış yedi asal sayısına karşılık olarak); (8) İnsiyak yahut arzu (ὄρεξις, ἔρος); (9) Hareket (dokuz alt türüyle birlikte); (10) İyi, bir sükûnet durumunda mükemmeliyet (τελεία ἕξις, ἀοχλησία). Asal sayılar bu şekilde aynı zamanda şeylerin ezeli-ebedi ilkeleri ve onların gelişme aşamalarıdır. Speusippos en iyi ve en güzel olanın başlangıçta [ilk ve soyut olanda] değil, bu başlangıçtan hasıl olanda, açığa çıkanda olduğu kanaatindeydi.*** Kozmik figürlerin en yüksek mükemmeliyetinin, deyiş yerindeyse, sanat-formunun Pythagorasçı zıtlıklar tablosuna ve Philolaosçu dünya sistemi olarak bilinen sisteme hâkim olan on sayısı olduğunu düşünüyordu. Dünya başlangıçsız ve sonsuzdur, Platon'un *Timaios*'ta ortaya koyduğu gibi yaratma açıklaması, bir kimsenin matematik bir figür çizmesi gibi tamamen didaktik amaçlara matuftu. Hatta en aşağı düzeydeki bölümleri de dahil olmak üzere, ruhun ölümsüzlüğüne inancı tamdı. Mutluluk, doğal bir yaşama tarzından ibaret olan ahlaklılığa bağlıdır. Hazzı bir iyi olarak kabul etmeyip, sağlık ve servete faydacı bir değer atfetti. Doğru olarak kabulü güç olan etimolojilerin yardımıyla yaygın halk inancının tanrılarını fiziki güçler şeklinde yorumladı ve bundan dolayı kendisine Tanrıtanımazlık suçlaması yöneltildi.****

* *Fr.*, 4 (Lang)...
** Sayı Kuramı Üzerine... (Ed. n.)
*** *Fr.*, 34e-d, 35e (Lang)
**** Cic., *Nat. deor.*, I, 13, 32.

Speusippos'tan sonra bir çeyrek yüzyıllık süreyle (İÖ 339-314) okulun başkanı Khalkedonlu Ksenokrates oldu. Temiz ve saygı uyandıran bir karaktere, fakat melankolik bir mizaca sahipti, üretken bir yazar ve hiç şüphesiz yirmi beş yıl önderliğini yaptığı Akademik Okul'un önde gelen temsilcisiydi. Muhtemelen felsefeyi ilk kez açıkça üç ana şubeye –diyalektik, fizik ve etik– bölen oydu. Her şeyin temel unsurları hakkındaki teorisini Pythagorasçılardan almıştır. Bunlar, ilki tanrıların "babası", *monad* yahut doğru-olmayan, diğeri "anası", belirsiz *dyad* yahut doğrudur. Bir'i νοῦς yahut Zeus'la özdeşleştirmiştir. Bunlardan ilk hasıl olan aynı zamanda matematik sayılar olan idealardır. Sayılardan boyutları çıkarmak için ince, bölünmez doğrular hipotezini kullanmıştır ki bu, Aristoteles'e atfen muhafaza edilmiş eseri, Περί ἀτόμων γραμμῶν'u hedef alan bir teoridir. Evren ruhu sayıya *ben* ve *öteki*'nin eklenmesiyle hasıl olmuştur. Ksenokrates bunu (*Timaios*'u dayanak sayarak) kendiliğinden hareket eden sayı olarak tanımlamıştır. Ruhun yaratılışının (muhtemelen Aristoteles'in tesiri altında) zamanda cereyan etmediğini kabul etmiştir. Ksenokrates'e göre evren ay-altı dünyaya, göklere ve göklerin üstündeki dünyaya bölünmüştür. Sözü edilen bu üç parçanın üçü de hem iyi, hem kötü olan daimonik güçlerle doludur; bu eski dinin ölümcül daimonizasyon sürecine önemli bir katkıda bulunmuş olan bir teoridir. Esiri (aether) ilave ettiği unsurlar küçük cisimlerden müteşekkildir. Her şeyden her şey yapılabilir; filozof taşı araştırmaları için ortaçağ simyacılarının zihinlerinin önünde cezbedici biçimde sallanıp duran bir düşünce. Speusippos gibi o da ruhun akıl dışındaki bölümlerinin ve belki hayvani ruhların da ölümden sonra yaşayacağını savunmuştur. Et yiyecekleri, yiyen kişi üzerinde hayvanların karanlık güçlerinin baskın olabileceği gerekçesiyle uygun bulmamıştır. Etik teorilerini birçok eserinde işlemiştir. Bunlar hakkında bildiklerimiz Platon'un ahlak öğretilerinin ruhuna sadık kaldığını göstermektedir. Mutluluk fazilet sahibi olmaktan ve buna vesile olan vasıtalardan ibarettir. Pratik ve teorik bilgelik arasında daha belirgin bir ayrım yapmıştır. Aristoteles'le hemfikir olarak, sadece sonuncusunun gerçek bilgeliği oluşturduğunu kabul etmiştir. Ksenokrates'in ardılı Atinalı Polemon'un (İÖ 314-269)

eserinde orijinal bir düşünceye rastlamak hemen hemen imkânsızdır. Daha çok etiği ön plana çıkarmış ve en yüksek iyinin, doğal bir yaşama tarzı olarak tarif ettiği –Stoacı Zenon'un ondan devraldığı söylenen bir fikir– ahlaklı olmak olduğunu ileri sürmüştür. Tıpkı üstadı gibi o da düsturları içerisine hayvan etinden uzak durmayı dahil etmiştir. Nispeten daha genç olan Krates'le yakın dostluk ilişkisi içinde olmuş ve bu ölümünden sonra kısa bir süre (268'e kadar) Akademia'nın önderliğini üstlenmiştir. Bu okul önderlerinden başka, Akademia'nın üyeleri arasında birkaç başka önemli sima daha vardır.

Platon'a izafe edilen fakat güçlü bir ihtimalle Philippus Opus'a ait olan *Epinomis*'e göre değerlendirmek gerekirse, eserin yazarı bir filozoftan ziyade bir matematikçidir. Philippus Opus'a göre en yüksek bilgiyi sağlayan astronomi ve matematiktir. Bilgelik bunların bilgisinden ibarettir. Mitolojinin tanrılarını reddederken Platon'u takip eder, ancak daha büyük bir önemi tanrılarla ilişkilerimizde aracılar olarak üç sınıfını kabul ettiği daimonlara verir. Bununla beraber insan hayatı ve dünyevi şeyler hakkında pek olumlu bir görüşe sahip değildir ve *Yasalar*'daki (896E-898D) kötü evren ruhunu benimser. Erdem dışında dünyevi varoluşun sefaleti üzerine matematik ve astronomi vasıtasıyla yükseliriz ve bu suretle göğe ebedi bir dönüşten emin olabiliriz. Knidoslu ünlü Eudoksos da (Apollodoros'a göre İÖ 497-355 c.) aynı zamanda bir matematikçidir ve Platon'un –ki onun derslerinin yanı sıra Arkhytas'ınkilere de devam etmiştir– öğretilerinden daha fazla sapma göstermiştir. Şeylerin maddi bir halita formunda ideaları içerdiğini düşünmekten öte, hazzın en yüksek iyi olduğunu benimseyerek Aristippos'u takip etmiş ve bu teoriye mantıki bir temel kazandırmaya çalışmıştır (Arist., *Eth. N.*, 1101, b, 27ff., 1172, b, 9ff). Muhtemelen Platon'u *Philebos*'taki haz teorisini yeniden ele almaya sevk eden buydu. İÖ 339 civarında doğduğu şehirde kendi okulunu açmış olan Pontuslu Heraklides, Pythagorasçı Ekphantos'tan tanrısal ruhun dünyayı inşa ettiği küçük asal cisimler (ἄναρμοι –yani muhtemelen "bağlantısız"– ὄγκοι) faraziyesinin yanı sıra, Merkür ve Venüs'ün güneşin etrafında döndüğü varsayımını eklediği göğün günlük dönüşüyle ilgili teoriyi de almıştır. Ruhun

esirsi (ætheral) maddeden müteşekkil olduğunu düşünüyordu. Bu bilgili, hayal gücü zengin fakat eleştiri yeteneğinden mahrum yazarın birçok diyaloğunda sihir ve kehanete gösterdiği safdilliği hatırdan çıkarmamalıyız.

Ksenokrates'in öğrencisi ve Arkesilaos'un dostu olan Soloeli (Kilikya'daki) Krantor (İÖ 330-270 c.) daha büyük bir üne erişti. Platon'un *Timaios*'una dair ilk yorumun yazarıdır, fakat elem ve keder üzerine (Περί πένθους) olan risalesiyle daha büyük bir hayranlık uyandırdı. Bu, Sofistlerin döneminden Romalı Senatör Boethius'un kaleme aldığı *Felsefenin Tesellisi Üzerine Beş Kitap*'a (İS 524) kadar sürmüş olan teselli yazıları [Paramythetika] silsilesi içerisinde seçkin bir yere sahiptir. Krantor'un eseri Cicero tarafından kullanılmış ve eserin yazarı olarak Plutarkhos'un eserleri arasında korunmuş olan Apollonios bilinmiştir. Bu eserinde Krantor Stoik Apathia öğretisine saldırmış ve hem bedeni hem ruhi acıyı insan hayatının Tanrı tarafından düzenlenmiş gereklilikleri arasında saymıştır. Hayatı bir ceza olarak görürken, Platon, Pythagorasçılar ve Orphikleri andırır ve insan olarak kaldığımız sürece hayatın sefaletinden eşit oranda hepimiz sorumluyuzdur. Hayatın zahmet ve meşakkatlerinden kurtulduğu için ölen adına sevinmeliyiz. Bu fikirler, tıpkı Platon'a izafe edilen *Aksiokhos* diyaloğundaki gibi, şairlerden yapılan birçok alıntıyla herhalde daha kolay anlaşılır bir şekilde açıklanmıştır. Silenos'un öyküsü ve "En iyi şey hiç doğmamış olmaktır, bunu takip eden iyi çabuk ölmektir." şeklindeki peygamberâne ifşaatının eserinde yer bulmuş olması mümkündür.

Dolayısıyla Akademia düalist dünya kavrayışına sadık kalmış ve Platon'un Pythagorasçılıktan Arkesilaos'a kadar geliştirdiği form içerisinde *insancıllık* okulun öğretilerine esas itibariyle farklı bir karakter kazandırmıştır.

ARİSTOTELES VE PERİPATETİK OKUL

ARİSTOTELES'İN HAYATI

Stagiroslu Aristoteles (İÖ 384-322) Mekadonya kralı Amyntas'ın özel hekimi olan Nikomakhos'un oğluydu. Asklepiadların geleneğine göre çocuk erken bir yaşta babasının sanatının bilimsel

ilkeleri doğrultusunda eğitimden geçti, böylelikle çok küçük yaştan itibaren düşüncesi deneysel araştırmaya döndürülmüş oldu. Ebeveyninin ölümünden sonra Aristoteles'in eğitimi hamisi Proksenos'un gözetimi altında devam etti. On sekiz yaşında Atina'ya gitti ve Platon'un ölümüne kadar yirmi yıl devam ettiği Akademia'ya girdi. Vaktinden önce olgunlaşmış dimağının gölgesinde Aristoteles erişkinlik dönemine adım attı. Edindiği izlenim o kadar derin ve ele avuca sığmaz nitelikte idi ki, düşüncesinde silinmesi imkânsız izler bırakıyordu. Düşüncesini Platon'un etkisinden çok önce kurtarmış ve kendi doğrultusunda gelişmesini sağlamıştı. Bütünüyle farklı bir karaktere sahip olan ve duyuların algıladığı gerçeğe dönük zihni, duyumüstü dünyaya girişiyle kuşkusuz önemli bir bütünlük elde etmiş, fakat bu onu belli bir ölçüde kendi gelişmesinin tabii mecrasından alıkoymuştu. Bütün hayatı boyunca Platon'a karşı kişisel tavrı, daha sonra üstadının teorisini eleştirmiş, onlarda önemli değişiklikler hatta bazı bakımlardan bütünüyle reddetmiş olmakla beraber, saygı ve sadakat çerçevesinde kalmıştır. Bu tavrın dışavurumu ona ithaf ettiği bilinen elegiaya yansımıştır; burada onu "kötü insanların övme hakkına bile sahip bulunmadığı, hayatıyla ve öğretileriyle aynı zamanda nasıl mutlu ve iyi olunacağını göstermiş" bir insan olarak niteler.

Platon'un ölümünden sonra Aristoteles, hiş kuşkusuz, Platon'un yerine geçen ve teorileri kendisininkinden esaslı bir biçimde ayrılan Speusippos'a boyun eğmeyecek kadar bağımsız bir mizaca sahip olması nedeniyle Atina'yı terk etti. Bununla beraber Akademia'dan ayrılışı okulun bünyesinde herhangi bir çatlak oluşturmadı. Ksenokrates'le birlikte, Prens Hermias'ın Platoncu Erastos ve Koriskos'a bağışladığı Troas'taki Assos'ta Akademia'nın bir kolunu kurarak burada üç yıl ders verdi. Platon'un öğrencileri kendisinin Sicilya'da birkaç kez deneyip de başaramadığını –yönetici prensin dostluğunu elde erek onu siyasi ve ahlaki bakımdan etkilemek– burada başarmışlardı. Hermias Aristoteles'le kuzeni ve evlatlık kızı Pythias'ı evlendirmiş ve bu evlilikten aynı isimde bir kızları olmuştur. Theophrastos da yine burada öğrencisi olmuş ve onu, doğum yeri olan Eresos'tan (İÖ 343) fazla uzak olmayan bir kasabaya, Mitylene'ye yerleşmeye ikna etmiştir.

Aristoteles ertesi yıl Makedonya kralı Philippos tarafından oğlu İskender'in eğitimine nezaret etmek üzere Pella'ya davet edildi. Bu davet hiç kuşkusuz Makedonya ve Pers İmparatorluğu arasında gerçekleşmesi muhtemel savaş öngörüsüne istinaden Philippos'la ittifak kurmuş olan Hermias'ın aracılığıyla gerçekleşmiştir. Bahis konusu ittifakın İÖ 341'de Pers sarayına bildirilmesi Hermias'ın tahttan indirilip çarmıha gerilerek idam edilmesine yol açmış ve hapisten Aristoteles'e son selamı olarak "ilkesiz ve felsefi bakımdan değersiz hiçbir şey yapmadığını" içeren bir mesaj göndermiştir. Buna karşı Aristoteles konusunu Helenlerin imrenilecek nitelikte bulduğu erdem, ölüm ve ıstırabın oluşturduğu bir hymnos ve Delphoi'de onun hatırasına yaptırılan mezara kazınmış olan bir epigram ithaf etmiştir. Aristoteles İskender'in eğitimine nezaretini onun Asya seferine kadar sürdürdü. Muhtemelen İsokrates'in *Nikokles*'inin tarzında yazılmış olan *Monarşi Üzerine* isimli eseri İskender'in tahta çıkışına adanmıştır. İskender de hocasına olan minnet borcunu doğduğu şehri, babası Philippos'un yerle bir ettiği Stagiros'u imar etmek suretiyle ödemiştir. İskender dünya fethine çıktıktan sonra da Aristoteles kralı, Helenler ve barbarlara eşit davranmak hususunda uyarmaktan çekinmemiştir. Ancak İskender'e karşı suikaste şüphelenilinen Aristoteles'in kuzeni Kallisthenes'in idamıyla Aristoteles ile öğrencisi arasındaki ilişki sıcak dostluk havasını kaybetmiştir (İÖ 327). Bununla beraber bu Makedonya politikasının doğruluğu hususundaki kanaatinin zedelenmesine yol açmadı. Kral naibi Antipatros'la yazıştı ve İskender'in bu güçlü vekiliyle, onu vasiyet güderi atayacak kadar yakın bir dostluk ilişkisi içerisinde oldu. Bu arada Aristoteles İÖ 335 yılında Atina'ya yerleşti ve şehrin doğu yakasında, Diokhares kapısının önünde, Lykeion'da kendi okulunu kurdu. Bu okul, üstü kapalı gezinti yolundan [peripatos] yahut da okulun mensuplarının bilimsel konuları aşağı yukarı yürüyerek tartışmalarından Peripatetik ismini aldı. Okul Makedonya himayesinde kuruldu. Tıpkı Akademia gibi Musalara adanmış bir "Thiasus"tu [bir tür dini lonca], fakat Aristoteles'in yönetimi altında büyük bir kütüphaneye, geniş bir öğretmenler kadrosuna ve temelini Aristoteles'in kendi eğitim yazılarının oluşturduğu düzenli bir ders

sistemine sahip muazzam bir ilmi teşkilata dönüştü. Burada birçok öğrencisi arasında, görevini ölümünden kısa bir süre öncesine kadar sürdürdü. Bununla beraber İskender'in ölümü ve Demosthenes'in önderliğinde ulusal partinin yükselmesiyle birlikte, Makedonya ile yakın ilişkilerinden ötürü, Lykeion'un üzerine kuşkulu bakışların çevrilmesi gecikmedi. Aristoteles'e, neticesinde Eubeoe'da Kalkhis'e çekileceği "asebeia" [dinsizlik] suçlamasında bulunuldu. Burada ölmüş olan annesinin malikânesinde yaşadı ve birkaç yıl sonra da bir mide rahatsızlığından kurtulamayarak öldü (İÖ 322). Korunmuş olan vasiyeti (Diog. L. V., 11ff) ailesinin ve hane mensuplarını geçimiyle ilgili kaygısını açığa vurmaktadır ki bu, sınırlı olmakla beraber gerçek insancıllığına tanıklık etmektedir.

ARİSTOTELES'İN FELSEFİ GELİŞİMİ VE ESERLERİ

Aristoteles, yakın zamanlara kadar inanıldığı gibi, ne karakteri ne de felsefesi itibariyle değişmez bir katılık göstermez. Bu yanlış kanaatin kökeni felsefesi için kaynak olarak, iki büyük kümeden oluşan yazılarından yalnızca pedagojik eserlerinin (ὑπομνήματα, πραγματεία, ἀκροαματικοί λόγοι) kullanılıp, diyalog formunda yazılmış ve daha geniş bir okuyucu çevresi göz önünde bulundurularak hazırlanmış olan (ἐξοτερικοί, ἐκδεδομένο λόγοι)* diğer eserlerinin ihmal edilmesinde, dolayısıyla tek yanlılıkta aranmalıdır. Kökeni bakımından Aristoteles'in Lykeion'daki derslerinin temelini oluşturan ve çeşitli toplamaları bulunan pedegojik eserler geniş kamuoyuyla ilk defa Rodoslu Andronikos'un neşriyle tanıştırılmıştır (60-50 c.). Bütün eski antikite malzemesini bu neşirden devşirmiş, buna karşılık Aristoteles'in kendisi tarafından kitaplaştırılmış ve akıcı üslubu, başkalarının yanı sıra Cicero tarafından övülmüş olan eserler gittikçe geri plana itilmiştir. Bunlardan sadece fragmanlar elimize ulaşmıştır. Bunların büyük bölümü, ara sıra Aristoteles'in kendisinin sohbetin baş kişisi olarak göründüğü diyalog formundaki bilimsel tartışmalardan ibarettir.** Bir giriş olarak kullanılan

* *Eth. Eud.*, I, 8, s. 1217 b, 23. *Poet.*, 15, s. 1454b, 17. Cic. *ad. Att.*, IV, 16, 2.
** *Fr.*, 78 (Cic., *ad Qu. Fr.*, 3, 5)

proemium [Gr. proimion-önsöz] mahiyetindeki uzun konuşmalar ve bunların cevap mahiyetindeki karşılıkları birkaç kitabı doldurur. Bunlar Platon'un diyaloglarından önemli ölçüde ayrılırlar, bununla beraber yer yer mitosların kullanılması bakımından ortak bir özellik sergilerler. Nitekim Platon'un mağara alegorisi karakteristik bir dönüşüm geçirir.* Geri kalanlar Platon'la yakın bir bağlantı içerisindedirler ve Aristoteles'in kendi düşüncesi daha sonra kademe kademe gelişme gösterir. Bunların muhtevalarının mukayesesi eskisini daha sonrakinden ayırt etmemize ve pedegojik eserlerdeki giriş mahiyetindeki kesitleri tespit etmemize imkân tanır. Aristoteles'in eserlerinin toplam sayısı İskenderiyeli Hermippos (İÖ 200 c.) tarafından dört yüz, Peripatetik Ptolemaios tarafından1000 kitap olarak gösterilmiştir.

Az önce işaret edilmiş olan yöntem Aristoteles'in hayatının, sadece harici şartlarındaki değişmelerle değil, kendine özgü felsefesi nihai olgunluğuna erişinceye kadar felsefi görüşlerindeki değişiklerle de belirlenmiş olan üç dönemini birbirinden ayırmaya muvaffak olmuştur. Bu dönemler (1) Akademia'ya devam ettiği Platonik dönem, (2) Assos, Mitylene ve daha sonra Makedonya sarayında bağımsız öğretimini sürdürdüğü geçiş dönemi, (3) Lykeion'un başkanı olarak Atina'daki ikinci kalış dönemi.

Akademia Dönemi, İÖ 367-347

Bu dönemin ikinci yarısına, yani erişkinlik yıllarına rastlayan periyoda, hâlâ güçlü Platonik etkiler sergileyen iki risalesi –*Eudemos* diyaloğu yahut *Ruh Üzerine* ve *Protreptikos*– dahil edilir. İlki ismini, bir dosttan, Dion'un safında çarpışırken İÖ 354'te Syrakusa önlerinde hayatını kaybeden Kıbrıslı Eudemos'tan almıştır ve onun ölümünden kısa bir süre sonra kaleme alınmıştır. Platon'un *Phaidon*'uyla uyum içerisindedir. Aristoteles burada kendisini henüz bütünüyle Platon'un etkisi altında olan metafiziğiyle gösterir. Hatırlama öğretisini ve varoluş öncesinde ideaların kavranışını paylaşır. Bedensiz varoluşun onun doğasına en uygun varoluş olduğuna inanır (*Fr.*, 41). Bundan kaynaklanan kötümser hayat görüşü ifadesini Midas ve Silenos hikâyesinde ve Silenos'un "en iyi şeyin

* *Fr.*, 12 (Cic., *nat. deor.*, II, 37, 95).

hiç doğmamak olduğu ve ölümün hayattan daha iyi olduğu" şeklindeki beyanında bulur. Diğer taraftan ruhun bir uyum olduğu önermesini reddedişi Platon'un etkisinden yavaş yavaş kurtulmaya başladığını gösterir. Bu itirazı uyumun bir nitelik, ruhun ise bir cevher (οὐσία), dolayısıyla bu ikisinin farklı kategorilere dahil olduğu (*Fr.* 45) argümanına dayanır. Aritoteles mantığının bu temel düşüncesinin çok daha önce keşfedildiği açıktır.

Protreptikos bir diyalog değil, İsokrates'in Nikokles'e gönderdiği gibi, Kıbrıslı Prens Themison'a, üzerinde siyasi bir nüfuz elde etmek niyetiyle gönderilmiş tavsiye ve ikaz mahiyetinde bir mektuptur (*Fr.* 50). Yeni-Platoncu İamblikhos'un *Protreptikos*'u içinde bundan geniş fragmanlar günümüze ulaşmıştır. Hâlâ Platoncu düalizmi kaynak kabul etmekte olup, ideaların aşkınlığına sıkı sıkıya bağlıdır. Siyaset ve etik gerçek varoluş hakkındaki felsefi bilgiye dayanan mutlak normlar sağlarlar (*Fr.*, 52). Bedeni ruhun mezarı olarak gören Orphik-Pythagorik öğreti ve bundan kaynaklanan, bedeni hayat da dahil olmak üzere her türlü dünyevi iyiye itibar etmeme en aşırı biçimiyle benimsenir (*Fr.*, 59, 60, 61). *Protreptikos*'un Kinik ve Stoik felsefe üzerinde ve Cicero'nun *Hortensius*'u vasıtasıyla Augustinus'un dine yönelerek Hıristiyanlığa geçmesiyle geniş kapsamlı bir etkisi olmuştur.

Geçiş Dönemi, İÖ 347-335

Assos'ta bir hoca etkinliğiyle başlayan bu dönemde Aristoteles Platonculukla yollarını ayırmaya ve Akademia'nın görüşlerine eleştirel bir tavır takınarak bu okulda öğretilen teorilerde değişiklik yapmaya başlamıştır. Düşüncesinin bu yeni döneminin deyiş yerindeyse programı, kendisini tartışmanın baş kişisi olarak takdim ettiği (περί φιλοσοφίας) diyaloğunda mevcuttur. Diyalog biri tarihsel, diğeri eleştirel ve sonuncusu olmak üzere üç kitaptan müteşekkildir. Bunların ilki, eski özdeyişsel bilgelik, Orphik teoloji ve özellikle doğu, Mısır ve Pers dinlerinden itibaren başlayan felsefenin gelişimine dair tarihsel bir tetkik ihtiva eder (*Fr.* 3, 7, 6). Felsefi sistemlerin dönemsel tekrarına ilişkin bir teori ortaya atılır ve Zerdüşt Platon'dan 6.000 yıl önceki bir döneme yerleştirilir; böylelikle 12.000 yıllık dünya periyodunun ortasında yerini alan Platon'la birlikte yeni bir *aion* [çağ] başlar gibidir. İkinci ki-

tap idealar teorisi hakkında, Platon'un *Parmenides*'ten sonraki eserlerinin gösterdiği gibi, Akademia'nın kendi kalesinde bile canlı bir tartışmanın konusu olmuş olan, Assos'taki dostlarının ise hakkında şüphe ve tereddüt izhar ettikleri bir eleştiri ihtiva eder. Bununla beraber Aristoteles kendini uzlaşmazlık suçlamasına karşı savunur (*Fr.*, 8, 9). Üçüncü kitapta Aristoteles kendi dünya sistemini ve din felsefesini geliştirmiştir. Bu, öyle görünüyor ki, belli bir ölçüde Platon'un astral-teolojisine dayanır; fakat bunun yanında Aristoteles'in metafiziğinin temel düşüncesini de ihtiva eder; evrenin hareket etmeyen bir hareket ettiricisi. Tıpkı Kant'taki gibi, Aristoteles'in bütünüyle akli olan Tanrı tasavvurunun da çifte bir kökeni var gibidir: ruhi tecrübeler ve yıldızlarıyla göğün temaşası. Burada kozmos ve aklın tanrısallığını ilan etmiştir bile.

Metafizik'in ilk bölümü, *Metafizik*'in şimdiki haliyle birinci, ikinci ve son kitaplarından oluşan ilk metafizik bu döneme aittir. Bu eserdeki idealar teorisi eleştirisi, Platonik sistemin bu en önemli dogması hakkında daha sonraki mütalaasından, ilkinde Aristoteles'in birinci çoğul şahısla konuşması ve dolayısıyla kendini Platoncular arasında sayması buna karşılık sonraki incelemelerinde bu konuşma biçimini bütünüyle terk etmesi bakımından farklılık arz eder. Bununla beraber bu dönemde bile Aristoteles, Platonculuğun ancak düalizm (yani ideaların şeylerden χωρισμός'u*) karşılığında yaşatılabileceğine kaniydi. Bundan başka bu ilk *Metafizik* şimdi M. 9-10 (1086a'dan itibaren) olarak duran bölümde Speusippos ve Ksenokrates'in teorilerine dair bir saldırı ihtiva eder. Bu daha sonra aynı konunun M. 1-9 (1085b'ye kadar) daha tam ve bitmiş tetkikiyle değiştirilmiştir.

Bu ilk metafiziğe karşılık gelen bir erken ahlak da aynı zamanda bu geçiş dönemine dahil edilir. Bu, bu zamana kadar Rodoslu Eudemos'un bir eseri olarak kabul edilmiş olan *Eudemos'a Etik*'tir. *Nikomakhos'a Etik*, V, VI, VII ile çakışan üç kitap, IV, V, VI hariç, bu Assos'ta verdiği bir derstir. Bu, sonuncusu (*Nikomakhos'a Etik*) ile teonomik ahlakı hâlâ muhafaza edilen *Protreptikos* arasında bir yer işgal eder. Baskın fikirler φρόνησις yani aklın

* χωρισμός : ayrım, ayrılık... (Ed. n.)

felsefi gücünün aşkın sezgiyle (θεωρία) en yüksek iyi ve koşulsuz norm olarak Tanrı'yı tanıyacağı ve bunun ışığında ahlaki davranışı düzenleyeceğidir.* Bilimsel hayat için φρόνησις ne ise, pratik hayat için de ἀρετή odur. ἡδονή'yi ancak bir zevk hayatı takip edebilir, fakat doğru anlaşıldığında, φρόνησις ve ἀρετή ile birlikte felsefi *Eudaimonia*'nın unsurunu oluşturur. Philebos ve *Yasalar*'ın Platonik etiği ile bağlantısı oldukça açıktır.

Atina'daki birinci kalış döneminde başlanmış olan ilk *Politika* da Assos'ta tamamlanmıştır. Περί δικαιοσύνης ve Περί λογιστικου kitapları kalmış olsaydı bu başlangıç dönemini daha bir kesinlikle tespit etmek mümkün olacaktı. Bununla beraber sonraki kitapların bir fragmanı** Aristoteles'in iyiyi siyaset teorisinin nüvesi olarak gördüğünü doğrulamaktadır. Bu ilk politikaya şimdiki haliyle *Politika*'nın II. ve III., VII. ve VIII. kitapları dahildir. Bir devlet ideali ve Platon'un *Devlet*'i de dahil daha önceki ütopyaların tenkidini ihtiva etmektedir. İdeal devletin normu, Platonik metafiziğin varlık ve henüz varolmamış olanı kapsayan doğa kavrayışından elde edilir. Aynı zamanda bunda üç temel siyasi yapılanma formu ve bunların bozulmuş biçimleri (παρεκβάσεις) de vardır. Aristoteles gerçek devleti reddetmekten çekindiği için Platon'un ideal devletini feda eder.*** Bu ilk *Politika*, *Protreptikos* ve *Eudemos'a Etik*'in kullanıldığı dersleri de (σχολαί)**** kapsamaktadır.*****

Nihayet fizik ve kozmolojisinin temel teorileri de bu döneme aittir. Platon'un ölümünden çok kısa süre sonra yazılmış olan *Metafizik*'in ilk kitabı *Physika*'daki pasajlara tekrar tekrar aftıfta bulunmaktadır.****** Bu itibarla madde ve form, kuvve halinde bulunma ve gerçekleşmeye dair temel fikirler ve hareket teorisiyle birlikte, *Fizik*'in ilk iki kitabı daha önce yazılmış olmalıdır.

* *Eth., Eud.*, VIII, 3, s. 1249b, 20: τόν θέον θεραπεύειν καί θεωρειν.

** *Fr.*, 79: πάντων γάρ ἀκριβέστατον μέτρον τάγα θόν έστιν.

*** *Pol.*, VII, 2, s. 1324a, 14ff. ; 3, s.1325a, 31: τό δέ μαλλον έπαίνειν τό ἀπρακτειν του πράττειν ούκ ἀληθές. Bu elbette Plat., *Ap.* 32A ve *Gorg.*, 501 D'nin tam karşıtıdır.

**** *Pol.*, VII, ı, s. 1329b, 39.

***** *Pol.*, VII, ı, s. 1323a, 22 (ἐξωτερικοί λόγοι περι ἀρίστης ζωης).

****** *Met.*, I, 3, s. 983a, 33; 7, s. 988a, 21; 8, s. 989a, 24; 10, s. 993a, 11.

Aynı şey Περί φιλοσοφίας diyaloğunun önemli bölümlerinin işlendiği Περί οὐρανού* isimli inceleme için de doğrudur. Bu dönemde beşinci unsur olarak esir (*aether*) teorisinin, aynı şekilde, monadı, dünyanın ezeliliği ve ebediliğini ve mekân bakımından sınırsızlığını kabul eden kozmolojinin de sağlam bir biçimde yerleşmiş olması gerekir. Bu kurucu teori teşebbüslerine Platonik doğal dünya teorisi hakkında bir eleştiri·eşlik eder. *Oluş ve Bozuluş Hakkında* (περί γενέσεως καί φθοράς) *Gök Üzerine* ile yakından bağlantılıdır.

Lykeion'daki Etkinliği, İÖ 335-322

Aristoteles'in hayatının bu son on üç yılına, öğrencilerinin yardımıyla yürüttüğü ayrıntılı bir tabiat ve tarih araştırmasıyla ilgili hayranlık uyandırıcı örgütlenmesi dahildir. Bu örgütlenme dönemin bütün bilgisini kucaklamış ve büyük nispette bu bilgiyi ilk kez mümkün hale getirmiştir. Aristoteles aynı zamanda kurduğu okulda günümüze intikal etmiş olan pedagojik eserlerin temelini oluşturan dersler vermiştir. Bu eserler, ilk iki döneme, özellikle Aristoteles'in felsefi sisteminin ilkelerini ortaya koyduğu ikinci döneme atfedilen bölümleri hariç, bu son döneme aittir. Bununla beraber bunlar, düzenleme girişiminde bulunmuş olabilirse de kendisi tarafından kitaplaştırılmamıştır. Ölümünden sonra okulun mülkiyetinde kalmış ve burada öğrencileri arasında elden ele dolaşmıştır. İlk kez kamuya mal oluşunu sağlayan Rodoslu Andronikos'tur (bkz. s. 230). Anlaşılan erişebildiği her şeyi toplamıştır. Theophrastos'un ölümünden sonra, Troad'da Skepsis'te yaşamış olan Koriskos'un (bkz. s. 228) oğlu Neleos'un ele geçirdiği yazıların toplamını da eldeki malzemeye dahil etmiş olması muhtemeldir. Burada bir mahzende Apellikon tarafından bulunarak, Sulla tarafından Roma'ya götürülmüş ve Tyrannion ve Andronikos tarafından neşredilmişlerdir. Aristoteles araştırması pedagojik eserlerinin neşriyle birlikte yeni bir canlılık kazanmış ve bu eserler üzerine yazılmış birçok yoruma yansımıştır. Ne var ki, yeni eserlerin araştırılmasına yönelik coşku, yavaş yavaş karanlığa gömülen ilk

* Gök üzerine... (Ed. n.)

dönem ekzoterik [bkz. s. 230] yazılara ilginin artmasıyla birlikte tedricen ortadan kaybolmuştur. Bu durum pedegojik eserlerin bize ulaşmasındaki karmaşık ve eşitsiz vaziyeti açıklamaktadır. Bunlar aşağıdaki kümelere ayrılabilir:

1. Mantıki Eserler: (İlk kez Bizans döneminde "Organon": κατηγορίαι, yani Varlık ve varoluşun formları [şeyler, nitelikler vs.] üzerine Olumlu Yargılar, kolektif başlığı altında bir araya getirilmiştir) Şimdiki durumlarıyla, muhtevalarında dahli olmakla birlikte, Aristoteles tarafından kitaplaştırılmamışlardır; sahihliği eski zamanlarda bile tartışmalı olan περί ἑρμηνείας (önerme ve yargı üzerine); ilki çıkarsama ikincisi ispat yöntemini ele alan iki, Ἀναλυτικά, πρότερα ve ὕστερα (her biri iki kitap); diyalektikle yani olabilirlik ispatıyla ilgili τοπικά (sekiz kitap); bununla bağlantılı olup sofistik safsatalar hakkında olan, περί σοφιστικον ἐλέγχων.

2. Metafizik Eserler: Şimdiki haliyle *Metafizik* olarak bilinen eser yekpare bir bütünlük arz etmeyip, çeşitli tarihlerde verilmiş derslerin bir toplamasıdır. Bu aynı problemlerin neden çeşitli biçimlerde ele alındığını açıklar. Eserin genellikle Aristoteles külliyatı içinde işgal ettiği konumdan ("*Physik*'ten sonra") çıkartılan başlığı muhtemelen Andronikos'un döneminden önce yaşamış olan olan bir Peripatetikten kaynaklanmıştır ve Platon'dan farklı olarak Aristoteles'in metafiziğini fiziğinin üstüne inşa etmesi nedeniyle eserin muhtevasını çok daha doğru bir şekilde göstermektedir. Aristoteles'in kendisi onu, πρωτη φιλοσοφία yani dünyanın ilk prensiplerinin bilimi ve "arayışı içinde olduğumuz bilim" olarak tavsif eder.* Şimdiki toplamada aşağıdaki katmanlar ayırt edilmelidir: ABM 9-10 ve N en eski cüzlere dahildir. A-I kitapları, α (ἔλαττον) ve Δ bir tarafa bırakılırsa derli toplu bir bütün teşkil eder; eski zamanlarda bile Rodoslu Pasikles'e izafe edilen α, muhtemelen bu öğrencinin (s. 995a 14ff uyarınca) metafiziğe değil fiziğe giriş teşkil eden bir dersten aldığı notlardan oluşmaktadır; Δ Hermippos'un kataloğunda Περί τῶν ποσα-

* *Met.*, A. 2, s. 982b, 8: τῶν πρωτων ἀρχῶον καί ἀιτιῶν θεωρητική (yani ἐπιστήμη). A. 1, s. 982a, 4: ἐπεί δέ ταύτην τήν ἐπιστήμην ζητουμην κτλ. E. 1, s. 1026a, 24: ἡ πρωτη φιλοσοφία.

χῶς λεγομένων isminde (yani çeşitli anlamlarda kullanılan ifadeler hakkında) bir eser olarak görünmektedir. Bu bölümün kalan sekiz kitabından A daha önceki teorilerin tarihsel bir tetkikiyle birlikte ilkeler teorisinin genel dayanağını vermektedir; B, kimisi Γ'de cevaplanmış on beş tane soru ortaya atan problemler kitabıdır. E "ilk felsefe"yi [felsefe-i ûlâ] diğer bilimlerden ayırmaktadır, buna karşılık ilk bölüm daha eski girişe ($A\text{-}E_1$) aittir; $E_{2\text{-}4}$ bölümleri bununla, daha sonraki bir tarihte dahil edilmiş olan ve metafiziğin nüvesini teşkil eden Zθ kitapları arasındaki bağlantıyı oluşturmaktadır. Bunlar bir ve çok ve zıtlık tartışması için I'daki kalkış noktalarını sağlayan cevher teorilerini (ZH), kuvve halinde bulunma ve gerçekleşme hakkındaki tezleri ele almaktadırlar. $K_{1\text{-}8}$ BΓE'nin muhteviyatının kısaltılmış bir tekrarıdır; hareket ve sonsuzla ilgili olan 9-12. bölümler fiziğin çeşitli kitaplarından (muhtemelen Aristoteles'in kendisi tarafından değil) bir alıntıdır. Δ, Homeros'tan alıntıyla birlikte eleştirel ve teolojik neticesi Akademia mensuplarının düalizmini hedefleyen başlı başına bir ders, "nüve" halinde bir metafiziktir. M ve N, Akademia'nın idealar ve sayılar teorisine saldırır, $M_{4\text{-}5}$ Platon'un en önemli dogmasına A9'da yapılmış (bkz. s. 205) eleştiriyi tekrarlar, M_9 ise M_1'in bir tekrarından ibarettir. *Metafizik*'in eski ve yeni parçaları arasındaki belli başlı farklılık, ilkinde metafizik duyumüstüne ilişkin teori görünümündeyken, ikincisinde alanını genişletme çabası içerisinde olup, onu duyumsal algınınki de dahil bütün dünyayı kapsayan bir varlık teorisine dönüştürmeyi hedeflemesinden ibarettir.

3. Doğabilimiyle İlgili Eserler: Bunların içinde en önemlisi sekiz kitaptan ibaret *Fizik*'tir (φυσική ἀκρόασις, aynı zamanda φυσικά ya da τά περί φύσεως), bunların yedincisi Aristoteles'in notlarından çıkmış görünmekle birlikte sonradan yapılan bir ilavedir. Kitaplar hareket problemine eğilmektedir. Bunlardan Q –ki bizzat *Physika*'dan iktibasta bulunur– köken itibariyle daha sonraki döneme aittir ve *Metafizik*'e yaklaşır. A ve B Platon'un ölümünden kısa bir süre sonra yazılmıştır (bkz. s. 234). Dört kitaptan ibaret, Περί οὐρονού *Physika* ile yakın bir ilişki içerisindedir. Göksel cisimlerin biçim ve hareketini, evrenin başsız ve

sonsuzluğunu ele alır. İki kitaptan ibaret, Περί γενέσεως καί φθοράς mutlak varoluş ve bozuluşla ilgilidir. *Metereoloji* bir hayli sonradır ve dört kitaptan müteşekkildir ve bunlardan sonuncusu müstakil bir inceleme, belki de Lampsakoslu Straton'un ilk dönem eserlerinden biridir. Περί κόσμου isimli eser belirleyici özellikleri bakımından Stoiktir ve Aristoteles tarafından yazılmamıştır. Bu döneme, en önemlisi "Canlıların Tarihi" Περί ζωων ἱστορίαι olarak bilineni ve on kitaptan ibaret bir karşılaştırmalı anatomi ve fizyoloji olan zoolojik eserler de dahildir. Bu on kitaptan sonuncusu Aristoteles sonrası bir döneme aittir ve galiba Straton'a atfedilmelidir. Benzer bir muhtevaya sahip yedi kitaptan müteşekkil ve çizimlerle açıklanmış Ανατομία ismindeki bir eser kaybolmuştur. Περι ζωων μορίον'a (dört kitap) giriş Akademia'da Speusippos ve Platon tarafından benimsenmiş mekanik tasnif usullerini eleştirir. Περί ζωων πορείας ve Περί ζωων κινήσεος da (her biri bir kitap) bu döneme aittir. Bunlardan sonuncusu hayvan hareketlerinin mekaniğini araştırır ve onu evrendeki hareket problemiyle irtibatlandırır, Περί ζωων γενέσεως (beş kitap) ise soya çekim meselesini tartışır. Beş kitaptan ibaret Περί ψυχής sadece insan ruhuyla ilgilenmekle kalmaz, araştırma alanına insan, hayvan, bitki âlemi de dahil bütün organik dünyayı dahil eder. Araştırmaya hâkim olan yöntem de spekülatif değil, deneyseldir. Genellikle *Parva Naturalia* ortak başlığı altında anılan bir dizi küçük inceleme, "Ruh üzerine" olan bu eserle birlikte tasnif edilmelidir. Bunlar algılama ve algıları, uyku ve uyanmayı, uykuda rüyalar ve kehanetsel güçleri, uzun ve kısa ömrü, ölümü, hayatı ve nefes alıp vermeyi (Περί ἀναπνοής) ele alırlar. Öte yandan Περι πνευματος isimli inceleme açık bir biçimde Koslu hekim Praksagoras'ın okulunun ve onun büyük öğrencisi Erasistratos'un (İÖ III. yüzyıl) etkisini sergilemektedir, son (dokuzuncu) bölüm ise Stoacı Khrysippos'a çok şey borçludur. Προβλήματα hiç kuşkusuz Aristoteles'in özgün notlarından ortaya çıkmıştır, bununla beraber okulun çeşitli genç üyelerinin eseridir. Aşağıdaki eserler sahtedirler: Φυσιογνόμικά, Περί θαυμασίων ἀκουσμάτων, Πε-

ρί φυτῶν (iki kitap), Περί χρωμάτων, Περί ἀτόμων γραμμῶν ve Μηχανικά.

4. Ahlak ve Siyaset Üzerine Eserler: Aristoteles ismi altında *Etik*'in üç farklı versiyonu günümüze intikal etmiştir. Bunlardan *Eudemos'a Etik* Assos'ta kaldığı döneme aittir. Aslında üç eserin en kısası olmakla birlikte "Büyük Etik" olarak anılanı, anlaşıldığı kadarıyla, başlarda Platon'u yakından takip eden, daha sonra bir öğrencisi tarafından üzerinde değişiklikler yapılmış bir derse dayanmaktadır. Bu versiyona Aristoteles'in kendisinin, daha sonraki bir düzenleme tarihini gösteren, çeşitli ilaveler yapmış olması muhtemeldir. Bu alandaki en önemli eser son döneme ait olan *Nikomakhos'a Etik*'tir. On kitaptan müteşekkildir ve ismini muhtemelen Aristoteles'in ölümünden sonra neşrinin oğlu Nikomakhos tarafından hazırlanmasına borçludur. Bu ilk yayına göre Aristoteles'in pedegojik eserleri arasında özel bir yer işgal etmektedir. *Politika*'nın ikinci, üçüncü, yedinci ve sekizinci kitapları Assos'tayken yazılmış, dördüncü–altıncı kitaplar ise, Makedonyalı Philippos'un öldürülmesinden bahsetmesinin de göstereceği üzere, Atina'da ikinci kez kaldığı döneme atfedilmelidir. Atina'nınki 1891 yılında bulunan bir papirüsle bize ulaşmış olan yüzellisekiz farklı devletin siyasi yapılanma biçimleri toplaması, monarşik olmayan devlet biçimlerinin varoluşunun mahiyeti ve şartlarını inceleyen *Politika*'nın ana gövdesi için bir hazırlık olarak tasarlanmıştır. Bu eser muhtemelen İÖ 329-328 ve İÖ 327-326 yılları arasında hazırlanmış olmalıdır.* Bu döneme ait olan siyasi mahiyeti haiz kalan yegâne eser İskender'e ithaf edilmiş, Ἀλέξανδρος ἡ ὑπέρ ἀποίκων diyalog formundaki kayıp yazıdır. İki kitaptan ibaret Οἰκονομικά Aristoteles'e ait değildir.

5. Estetik, Tarih ve Edebiyat Üzerine Eserler: Retorik (üç kitap) ve *Poetika* bunlar arasında sayılmaldır. Son eser yazık ki tam değildir ve erken bir tarihte başına bir diyalog, περί ποιητῶν yerleştirilmiştir. Bunlardan başka Aristoteles'in politika ve

* *Nik. Et.*'in sonunda (X, 10, s. 1181b, 15ff) bu toplamaya bir atıf vardır: ειτα ἐκ τῶν συνηγμένων πολιτειῶν (πεπαθῶμεν), θεωρῆσαι, τά ποια σώζει καί φθείρει τάς πόλεις καί τα ποια ἑκάστας τῶν πολιτειῶν, καί διά τίνας αἰτίας αἱ μέν καλῶς αἱ δέ τούναντίον πολιτεύονται.

edebiyat tarihleri için kronolojik bir temel sağlamaya çalıştığı antik araştırmalar zikredilmelidir. Bunlar Didaskalia toplamalarını, Atina'daki dramatik gösterilerin kayıtlarını, Olimpia ve Pythia spor müsabakalarındaki başarı kazananların listesinin derlemesini içermektedir. İÖ 335-334 yılları civarına yerleştirilmesi gereken Delphoi'de ele geçirilen bir kitabe bu çalışmadan dolayı Aristoteles ve kuzenine şükranlarını dile getirmektedir. Aristoteles şimdi öğrencilerinin yardımıyla çeşitli bilimlerin tarihlerinin temelini oluşturmaya girişmiştir. Nezareti altında Theophrastos doğa felsefesi (φυσικῶν δόξαι), Rodoslu Eudemos matematik ve astronomi ve Menon hekimliğin (Ἰατρικά) tarihini yazmışlardır. Knidos, Kos tıp okullarıyla ve daha önemlisi merkezi Sicilya'daki Philistion ve Diokles'in okulları olan hekimlikteki "pneumatik" eğilimin temsilcileriyle sürekli temas halindeydi. Nihayet Homerik problem ve bir Νόμιμα βαρβαρικά toplaması üzerine bir eserle ve Περί τῶν τόπων δικαιώματα πόλεων yani devletlerin toprak haklarıyla ilgili bir incelemeyle uğraşırken görüyoruz ki bu, bize onun etkinliklerinin çeşitliliği ve alanı hakkında bilgi vermektedir. Aristoteles'i en geniş anlamıyla filolojinin, daha sonra Phaleroslu Demetrios'un İskenderiye'deki yeni merkezine taşıdığı bir araştırma alanının kurucusu olarak görüyoruz. Bu deneysel ve tarihsel araştırma türüyle Aristoteles başlangıç noktasından ve üstadı Platon'dan oldukça büyük bir mesafe katetmiş ve Platon'un şiddetle muhalif olduğu Sofistlerin işlediği malzemeleri derli toplu şekilde bir araya getirmiştir. Evrensel genişlikteki dimağı spekülatif ve deneysel felsefeyi aynı güçle kucaklamıştır. Bizim anladığımız anlamda felsefenin kurucusu ve dönemindeki en büyük temsilcisidir o.

ARİSTOTELES FELSEFESİ

Giriş Yerine

Tarihsel olarak ifade etmek gerekirse, Aristoteles Platon vasıtasıyla Sokrates'in ikinci kuşak talebesidir. Fakat Sokrates-Platon-Aristoteles zinciri arasındaki ilişki sözgelimi, Zenon-Kleanthes-Khrysippos silsilesi arasındakinden esaslı bir biçimde farklıdır.

Bu sonraki örnekte okulun kurucusunun öğretileri pek önemli olmayan birkaç değişiklikle birlikte takipçilerde de görülür. Halbuki ilk durumda, üç orijinal deha ile karşı karşıyayızdır ve bunların her biri kendi felsefesini oluşturduğundan, hocadan devralınanlar öğrencinin kendi yaratıcı fikirleriyle gölgelenmiştir. Söz konusu karşıtlık Aristoteles ve Platon arasında en belirgin haliyle aşikârdır; bir tarafta Pythagorasçıların tesiriyle mistisizme eğilimli, şair yaratılışlı, hayal gücü zengin, spekülatif bir dimağ, bir Atinalı; diğer yanda deneysel verilere güvenen, mutedil bir mizaca sahip bir Stagiroslu, güçlü bir bilim örgütleyicisi. Dolayısıyla Aristoteles Platon'dan ayrılmakla birlikte onunla ve Sokrates'le birlikte, tikelden geneli çıkarmaksızın, yani kavramların teşekkülünden bağımsız olarak bilmenin mümkünüyetinden şüphe eder, ancak yine de Platonik felsefenin temel fikri –duyu dünyasından ayrı ve kendisinde tek hakiki gerçekleri barındıran bir idealar dünyası inancı– ile bağını bütünüyle koparır. Bu Platonik düalizmdir. Platon duyumsal dünyaya gerçeklik atfetmemişti. Oysa Aristoteles'e göre bu gerçek araştırma objesidir. Çok daha yüksek bir değer izafe ettiği duyumsal algıyla birlikte kavramsal düşünce bu dünya hakkında bilgi edinebileceğimiz yegâne araçtır. Düşüncesi analitik, kalkış noktası en son kökenine varmaya çalıştığı verili gerçektir. Dolayısıyla Platon'dan form (εἶδος) kavramını almakla birlikte, onu oldukça farklı bir biçimde kullanmıştır: Ona göre form şeylerde içkindir, onlarda kendisini dışa vuran ve onlara biçimlerini kazandıran (ἔνυλον εἶδος) nedendir. Aynı zamanda hem kavram hem şey, hem gerçek hem de ideal nedendir. Haddi zatında felsefesi tıpkı Sokrates ve Platon'unki gibi kavramsal bir bilim olmayı amaçlar; tikel genel kavramlara kadar geri götürülmeli ve bu kavramlardan dedüksiyonla [talil] açıklanmalıdır. Aristoteles bu yöntemi hem diyalektik–indüktif [istikrai, tümevarımsal] yönü, hem de lojik–demonstratif tarafıyla en yüksek mükemmeliyetine ulaştırmıştır. Bu yöntemi, ilk eserlerinde Platon'u taklit ederek kullanmaktan geri durmadığı şiirsel ve mitik süslemeleri bir tarafa bırakarak katı bir bilimsel keskinlikle uygulamıştır. Ortaya koyuş tarzı bakımından da ifadesinin özlülüğü ve açıklığıyla ve felsefi terminolojisinin zenginliğiyle dikkat çekicidir.

Bu bakımdan eseri Platon'unkileri gölgede bırakır, sanatsal maharet ve yaratıcılık bakımından ise, en azından günümüze intikal etmiş olan eserleriyle, geride kalır. Ancak formları kendi başlarına ve şeylerden ayrı olarak var olan değil, tikel şeylerin içsel doğası olarak düşünebilen filozof bu ideal felsefeyi, kendinden öncekilerin, belki Demokritos dışında, hiçbirinde bulamayacağımız türden en kapsamlı deneysel bilginin zorunluluğunun sarih ve kati bir tahakkukuyla birleştirmiştir. Sadece bir "araştırmacı" değil aynı zamanda birinci sınıf bir gözlemciydi. Özellikle daha önceki filozofların eserleri hakkında, tarihsel bilgisinin genişliği ve çeşitliliği, doğal dünya hakkındaki bilgisinin kapsamıyla ve, bu sahada elde ettiği başarıları hiç kuşkusuz modern yöntemlerin ve araçların yardımıyla ulaşılan sonuçlarla kıyaslanamaz nitelikteyse de, eğildiği konuların künhüne nüfuz eden araştırmalarının boyutlarıyla müsaviydi.

Dolayısıyla Aristoteles, düşüncesinin analitik karakterine karşın ve sistem tabiri ona henüz yabancı olmakla birlikte, araştırmalarının evrenselliği dolayısıyla bir "sistematik" olarak görünmektedir. Felsefesinin tam haliyle, bir sistem olarak düşünülmedikçe, bütünlüğü içerisinde ortaya konulması neredeyse imkânsızdır. Bununla beraber eserlerinin muhtevasına göre Aristoteles'in kendi fikirlerine felsefenin bölümlerini uygulamak güçtür. Üç bilim ayırmıştır: teorik, pratik ve poetik; bundan başka ilki kendi içinde fizik, matematik ve teoloji de denilen "ilk felsefe"ye (*Metafizik*, krş. s. 236) ayrılır; pratik felsefe ise, her ne kadar bütününe Politik ismini verse de, iki başlık altında toplanır: ahlak ve siyaset. Aristoteles felsefesi hakkındaki açıklamamız için lojik, metafizik, fizik ve etik ayrımını temel kabul etmek ve bu bölümlere zorunlu ilaveleri sona bırakmak bize en pratik yol gibi görünmektedir.

ARİSTOTELES MANTIĞI

Sokrates ve Platon'un bu doğrultudaki çalışmaları Aristoteles'in mantığının temelini oluşturur. Aristoteles onu, sorgulama sanatına giriş anlamına "Analitikler" dediği müstakil bir bilim haline getirdi ve onu bilimsel bir metodoloji olarak kabul etti. Bilimsel bilgi dar anlamda (ἐπιστήμη), kanaatince tikelin genelden,

koşullu olanın nedenlerinden dedüksiyonuna dayanmaktadır. Bununla beraber bilginin kronolojik gelişmesi aksi istikameti takip etmiştir. Düşünen kapasitesiyle ruh kendi içinde her türlü bilginin olasılığını ve bu zamana kadarki mümkün olan her türlü bilgiyi barındırmasına karşın, aktüel bilgiye ancak tedricen erişir. Kendi başına daha bilinir ve daha kesin olan bizim için böyle değildir (*Anal. Post.* I, 71b, 33ff.; *Phys.* I, 184a, 16). Genel fikirleri münferit gözlemlerden çıkarmalı ve yükselen bir skala içerisinde algıdan hafıza aracılığıyla deneye ve sonra deneyden de bilgiye ulaşmalıyız (*Anal. Post.* II, 19; *Metaph.* A, 1, vs.). Aristoteles'in duyusal algının gerçekliğini savunması bilgi için deneyin önemi nedeniyledir. Bu hüviyetiyle algılar hiçbir surette yanıltıcı değildir. Bütün yanılgı bize söylenenlerin yanlış bağıntısından ve birleştirilmesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Aristoteles Mantığı ispat kuralının yanı sıra araştırmasının alanına indüksiyonu da (İkinci *Analitikler*'de) dahil eder. Bununla beraber bunların müşterek formu olan akıl yürütme [muhakeme] teorisini her ikisinin de (Birinci *Analitikler*'de) önüne yerleştirir. Aristoteles kavram ve yargıyı bile ancak dedüksiyon teorisiyle bağlantı içerisinde ele almaktadır.

Bir çıkarsama [akıl yürütme] belli hipotezlerden yeni bir şeyin çıkarıldığı "bir hüküm"dür (*Anal. Pr.* I, 24b, 18). Bu hipotezler anlatımlarını öncüllerde yani önermelerde (her ikisine de Aristoteles πρότασις ismini vermiştir) bulurlar. Bununla beraber bir önerme ya olumlu ya da olumsuz bir hükümden ibarettir ve dolayısıyla iki (kopüla [bağ] halen yükleme hamledildiğinden) kavramdan (ὅροι), bir konu ve bir yüklemden müteşekkildir. Ne var ki, Aristoteles kavramları ancak tanım teorisiyle ve metafizik sorgulamalarıyla bağıntılı olarak ele alır. Önermelerle yahut yargılarla (ἀπόφανσις) sadece, niteliklerine göre (şimdi adlandırıldığı gibi) olumlu ve olumsuz, niceliklerine göre tümel, tikel ve belirsiz (II. ἑρμηνείας tümel, tikel ve tekil) ve kipliklerine [modalite] göre mevcudiyet [ya da bizde bilinen ismiyle basit yalın], zorunluluk ve safi ihtimale [ya da bilinen ifadesiyle "mümkün, contingent"] dair kestirimler olarak ayırdığı kategorik yargıları düşünür. Bundan başka iki tür karşıtlığı, çe-

lişkili (ἀντίφασις) ve karşıt (ἐναντιότης) [eski deyimleriyle sırasıyla "mutezad-mütenakız"] birbirinden ayırır (krş. s. 246). Hangi yargıların basitçe ve hangilerinin ancak niceliklerine ilişkin bir değişiklikle tersine çevrilebileceğini gösterir. Son olarak yanlış ve doğru karşıtlığının ancak kavramların yargılardaki terkibinden çıkacağına işaret eder. Bununla beraber mantığın bu bölümü esas itibariyle çıkarsama teorisiyle uğraşır. Akıl yürütmede her türlü düşüncenin hareket edip ilerlediği temel formu ilk kez tespit eden ve ona halen taşıdığı ismi (συλλογισμός) veren Aristoteles'tir. Birinci *Analitikler*'de tespit edilmiş olan "sillojistik-kıyas", iki ve üçüncüsünün geçerliliklerini ilkinden çıkarılmalarına borçlu oldukları üç şekliyle kategorik çıkarsamaların ayrıntılı bir açıklamasını ihtiva eder. Hipotetik [birleşik şartlı] yahut disjonktif [ayrık şartlı] olanla ilgilenmez.

Kanıtlar çıkarsamalardan oluşur. Her kanıt (ἀπόδειξις) problemi koşullu olanın bu tür bilginin dayandığı şartlardan çıkarsanmasıdır. Bir kanıtın hipotezleri bu nedenle genel geçerliği haiz zorunlu önermelerden oluşmalıdır. Bir kanıt ancak ispat edilmesi gerekenin aradaki bütün safhalardan geçerek ilk hipotezlerinden çıkarsanmış olması halinde tamdır. Böyle bir çıkarsama, çıkarıldığı hipotezlerin aynı şekilde daha başka bir şeyden ve bu şekilde devamla *ad infinitum* çıkarsanması gerekiyorsa, ya da hipotezlerle bunlardan çıkarsanması gereken şey arasında sınırsız sayıda bir orta aşama mevcutsa mümkün olmayacaktır. O nedenle her türlü dolaylı bilgi bir dolaysızı, daha kesin bir şekilde bir çifte mahiyeti haiz olanı peşinen şart koşar [öngerektirir]. Gerek kanıtlamanın yola çıktığı genel ilkeler, gerekse bu ilkelerin uygulandığı olgular bizim tarafımızdan ispata muhtaç olmayacak şekilde bilinmelidir. Olguları doğrudan algıyla bilmemiz gibi, Aristoteles de, akılda (νοῦς) en genel ilkelere ilişkin dolayımsız, doğrudan ve dolayısıyla hatadan masun bir bilgi gücünü kabul eder. Aristoteles bu ilkelerin salt şekli mi yoksa belirli muhtevalı idealarının mı (Tanrı hakkındaki gibi) bu şekilde bilinebileceği problemini söz konusu etmemiştir. Bütün düşüncelerin en yükseğine ve en tartışmasız olanına çelişkili önerme der. Bunu, gerek mantıksal gerekse metafizik uygula-

masıyla* çeşitli şekillerde ifade eder. Fakat bu kanaatlere bilimsel bir dayanak sağlamak için de, bu durumda kanıt, sınandığı bütün özel durumlarda fiilen geçerli olduğunu göstererek genel bir hükmü teyit eden tümevarımla (ἐπαγωγή) değiştirilir. Fakat bütün özel durumlara ilişkin eksiksiz bir gözlem Aristoteles'in de kendisinden gizleyemediği gibi imkânsızdır. Bir dolaylı yöntem basitleştirmesi arayışı içindedir ve onu Sokrates'in takip ettiği usulde bulur. İndüksiyonunun temeli olarak, dayanaklarının sayısından yahut geçerliliğinden çıkarılmış olduğu intibaını veren hipotezleri deneyden (ἔνδοξα) alır ve diyalektik karşılaştırma ve bu hipotezlerin sınanması suretiyle doğru belirlemelere ulaşmaya çalışır. Bu yöntemi, girişmiş olduğu herhangi bir araştırmanın genellikle temelini teşkil eden "aporai" ile ustaca tatbik eder. Her ne kadar gözlemi kesinlik ve tamlıktan mahrum ve başkalarının verilerine karşı tutumu bugün gerekliliğine alışkın olduğumuz eleştiriden yoksun ise de, döneminin bilimsel araştırma durumu ve kaynakları göz önünde tutulacak olursa, bu bakımdan da makul sınırlar içerisinde kendisinden beklenebileceklerin hepsine ulaşmıştır.

Tanım (ὁρισμός) kısmen kanıta ve kısmen de indüksiyonla teyidi mümkün dolayımsız bilgiye dayanır. Bütün kavramlarımız genel bir şeyi, belli bir sınıfa mensup şeylerin zorunlu ve sürekli bir niteliğini gösterir. Daha dar, bir tanımın objesi olduğu anlamda, kavram şeylerin doğasına,** cevherlerinden ayrı olarak formlarına, onları ne ise o yapan şeye işaret eder. Eğer böyle bir kavram farklı türden birçok nesneye müşterek olan şe-

* Klasik örneği G, 1005b, 19'dur: τό γάρ αύτο αμα ὑπάρχειν τε καί μή ὑπάρχειν ἀδύνατον τῶ αυτῶ καί κατά το αύτό. Doğrudan doğruya öncekinden türetilen çıkarılmış orta önermeyi Aristoteles aşağıdaki gibi ifade eder; aynı yer.: ούδέ μεταξύ ἀντιφασεως ἐνδέχεται είναι ούδέν, αλλ' ἀνάγχη φάναι ἡ ἀποφάναι ἐν καθ' ἑνός ὁτιουν: krş. *Anal. post.* I, 72a, 11: ἀντιφασις (çelişkili zıt bkz. s. 246) δέ ἀντιθεσις ἡς ούκ ἐστι μεταξύ καθ' αὐτήν. Çelişkili önermeye mukabiliyle, özdeş önerme ile birlikte *Metaph.* G, 1012a 26'da rastlanır: τό ...λέγειν τό ον μή είναι ἡ τό μή δέ είναι ψευδος, τό δέ τό ον είναι καί τό μή ον μή είναι ἀληθές.

** Ούσία, είδος, τό τί ἐστι, τό οπερ ον, το είναι -e haliyle (yani τό ανθρωπω είναι), τό τί ην είναι.

yi ifade ediyorsa buna genel bir kavram denir (γένος). Eğer türlerin belirleyici özellikleri (διαφορά εἰδοποιός) genelinkilere eklenirse türler (εἶδος) tanımlanır. Eğer bu, daha başka belirleyici özelliklerle daha kesin bir şekilde tamamlanır ve bu süreç mümkün olduğu kadar ileri götürülürse türlerin, artık daha alttürlere bölünemeyip tikel şeylere ayrılacağı en aşağı kavramına ulaşırız. Bunlar her bir şeyin kavramının belirleyicisidir (*Anal. Post.* II, 13). O nedenle bir tanım nesneyi, genel bir kavramdan çıkartmamıza imkân tanıyan karakteristiklerin eksiksiz bir listesini ihtiva etmekle kalmayıp, bu karakteristiklerin sıralaması tümelden tikele tedrici ilerlemeye karşılık gelen doğru bir düzen de takip etmelidir; temel tanım yöntemi tüketici ve mantıki bir biçimde ilerleyici bölme-ayırma işlemidir. Genel bir kavram altında toplanan her şey bu genusa nispetle özdeştir, bir türün kavramı altında toplanan her şey bu türe nispetle özdeştir. Aynı genus içerisindeki iki uç, karşıt bir biçimde zıttır (ἐναντίον), biri diğerinin salt olumsuzlaması (A, A değil, s. 243) ise iki kavramın çelişkili olduğu (ἀντίφασις) söylenir. (Aristoteles kopülayı konu ve yüklemle birlikte yargının temel ögesi olarak kabul etmediğinden bu karşıtlığın ancak önermenin arasında olabileceğini ve gayrı mürekkep kavramlar arasında söz konusu olamayacağını muhtemelen göz ardı etmiştir.) Bununla beraber bu karşıtlık türüne bağıntı (izafiyet), sahip olma (ἕξις) ve yoksun bulunma (στέρησις) kavramlarınınkini de ekler.

Bütün kavramlarımız, olumlu yargıların (γένη ya da σχήματα τῶν κατηγορίων) ya da kategorilerin (κατηγορίαι) biri ya da daha fazlası altında toplanır ki, bunlar, şeylerin görülebileceği en yüksek bakış açılarını gösterir, buna karşılık müşterek bir genel kavram olarak bunların üzerlerinde daha yüksek bir kavram yoktur. Aristoteles bu kategorilerden on tane sayar: cevher, nicelik, nitelik, izafiyet, mekân, zaman, konum, iyelik, etkinlik ve edilgenlik (οὐσία ya da τί ἐστι, ποσόν, ποιόν, πρός τι, πού, ποτέ, κεῖσθαι, ἔχειν, ποιειν, πάσχειν).

Bu alanda eserinin eksiksizliğinden emindi. Fakat dedüksiyonunda hiçbir belirli ilkenin tespit edilmesi mümkün değildir, buna karşılık iyelik ve konum kategorileri "Topikler" ve "Kate-

goriler"de sadece zikredilir ve daha sonraki sayımlarda büsbütün ihmal edilir.* Geri kalan kategorilerin de, hepsi aynı öneme sahip değildir. İlk dördü en önemlileridir ve bunlar arasında cevher kategorisi, diğerleri bundan çıkarıldığından ilk sırayı alır. Aristoteles'e göre Metafizik olarak bilinen "ilk felsefe"nin asli konusunu oluşturan da bu kategoridir.

ARİSTOTELES'İN METAFİZİĞİ

Bu bilim, ilk nedenlerin, varlık olarak Varlığın, dünyadaki bütün hareket ve her türlü formun nedeni olan başsız sonsuz gayrı maddi ve hareketsiz olanın araştırılmasına tahsis edilmiştir. O nedenle de bütün bilimlerin en değerli olanı ve en kapsamlısıdır. Mesele üçyüzlüdür ve üç sorunun, tikel ve tümelin, form ve maddenin, hareket ettirici ve hareket edenin etrafında toplanır.

Tikel ve Tümel (Üniversal)

Platon ilk-asli ve gerçek olarak sadece ideaları, kavramlarımızın muhtevasını teşkil eden tümeli (üniversal) görüyordu. Dolayısıyla ideaların kendi başlarına var olduğuna ve tikel şeylerden bağımsız olduklarına inanıyordu. Bu teori Aristoteles tarafından reddedildi. *Metafizik*'te A_9, $M_{4\text{-}10}$, idealar teorisine ve onda üstü örtülü olarak mevcut varsayımlara çok az bir yer ayırır. Kimi haksızlıklara ve yanlış anlamalara rağmen eleştirisi teoriyi imha edici mahiyettedir. En çok üzerinde durduğu hususlar genelin tözsel mahiyette bir şey olmadığı, niteliklerin ait oldukları şeylerin dışında olamayacakları, idealarn --olmaksızın fenomenlerin nedenleri olamayacakları– hareket ettirici bir güçten yoksun olduklarıdır. Kendisinin sadece tikeli kelimenin tam anlamında gerçek, cevher (οὐσία) olarak görmesi mümkündür; çünkü bu isim, ne başka bir şeyin yüklemi, ne de başka bir şeyin arızi niteliği olan bir şeye uygulanabilir.** Bu yalnızca tikel şey hakkında doğrudur. Diğer taraftan bütün tümel-üniversal kavramlar cevherlerin sadece tikel niteliklerini ifade ederler ve

* *Anal. Post.*, I, 83a, 21. b15. *Phys.*, V, 225b, 5. *Met.*, Δ, 1017a, 24.

** Kateg. 2a, 11: οὐσία δέ ἐστιν ... η μήτε καθ' ὑποκειμένου τινός λέγεται μήτ' ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν. Krş. I, a, 20ff.

genel ideler ancak tikel şeylerin müşterek mahiyetini gösterirler. Bunların gerçek olmadığı, (δεύτεραι οὐσίαι olarak) türemiş cevherler oldukları söylenebilir, fakat şeylerin kendilerinin dışında varlıklarını sürdüren bir şey olarak görülemezler; bunlar bir ἐν παρά τά πολλά değil, fakat ἐν κατά πολλῶν'durlar. Kuşkusuz, form ve maddeden müteşekkil olan (*aşağıya bkz.*) karşısında, her zaman bir üniversal olan forma yüksek bir gerçeklik atfetmek ve aynı zamanda ancak, kendi başına daha önemli ve daha iyi bilinen, üniversalin bilgi objesi olabileceğini ileri sürmek bir çelişkidir. Bu çelişkinin neticeleri Aristoteles'in bütün sisteminde gözlemlenecektir.

Form ve Madde

Platon'un idealarının şeylerden müstakilliğine ve aşkınlığına hücumuna rağmen Aristoteles, bu teorinin temel esaslarından hiçbir surette vazgeçmeyi düşünmemiştir. Form ve madde hakkındaki kendi tanımları bu esasları yahut düşünceleri Platon'unkinden daha elle tutulur bir teoride işleme teşebbüsünden ibarettir. Platon'la birlikte, ancak zorunlu ve değişmez olanın bilgi objesi olabileceğini ifade eder. Duyum konusu her şey arızi ve değişkendir. Olabilirler de olmayabilirler de (bunlar ἐνδεχόμενον καί ειναι καί μή είναι'dır). Ancak kavramlarımızla düşünülen duyulur olmayan, kavramların kendileri kadar değişmez olabilir. Bununla beraber Aristoteles için daha da önemli olan şu mülahazadır: Her türlü değişim bir değişmez olanı, her oluş, oluş halinde olmayan bir şeyi öngerektirir; daha kesin söylemek gerekirse, doğası iki yanlıdır: Bir şey olan ve üzerinde değişimin meydana geldiği dayanak; ve dayanağa iletimi bu değişimin temelini teşkil eden nitelikler. Aristoteles dayanağını nitelemek için yeni bir anlamda ὑλη sözcüğünü kullanmıştır. Niteliklere Platon'un ideaları için de kullanılmış olan, εἶδος (aynı zamanda μορφή), form demiştir (Diğer terimler için bkz. s. 245). Oluşun hedefine madde formunu kazandığında ulaşılmış olduğundan, bir şeyin formu onun gerçekliğidir ve genelde form gerçeklik (ἐνεργεία, ἐντελέχεια) ya da gerçek olandır (ἐνεργεία ὄν). Öte yandan bu niteliğiyle madde daha sonra

olacağı şeyi henüz olmayan, fakat bunu olma gücüne sahip olması gereken şey olduğu için kuvve halindelik (δύναμις) ya da kuvve halinde olandır (δύναμει ὄν). Şayet maddeyi formsuz düşünürsek, belirsiz olduğundan (niteliksel olarak) sınırlanmamış, her türlü belirli cevherin müşterek dayanağı denilen "ilk madde"yi (πρωτη ὑλη) elde ederiz ki, salt kuvve halinde kaldıkça, kendi başına asla var olmaz ve hiçbir zaman var olmamıştır. Bununla beraber formlar salt modifikasyonlar, hatta en genel geçer formun oluşumları olarak görülemez. Bunların her biri, belirli bir form söz konusu oldukça, tıpkı Platon'un ideaları gibi başsız ve sonsuz olup, ölümsüzdürler. Fakat idealardan şeylerin dışında kendi başlarına var olmamaları ve dünyanın bir başı ve sonu olmadığından hiçbir zaman olmamış olmaları hasebiyle ayrılırlar. Form salt kavramdan ve her bir şeyin özünden ibaret olmayıp aynı zamanda onun nihai ereği ve bu ereği gerçekleştiren güçtür. Çeşitli bağıntıları genellikle farklı konular arasında bölünür. Bu nedenledir ki, Aristoteles çoğu kez dört neden türü sayar: maddi, formel, hareket ettirici ve nihai-gai neden. Ancak son üçü mahiyetleri dolayısıyla ve özel durumlarda (ruhun beden, Tanrı'nın dünya ile ilişkisi gibi) biri içerisinde meczolur. Asli ve birincil nitelikte olan sadece, bütün dünyada aşikâr olan form ve madde arasındaki ayrımdır; bir şeyin başka bir şey karşısında daha mükemmel, tanımlayıcı ve müessir olduğu durumda ilkine form yahut gerçek, ikincisi kuvve halinde olan yahut madde denir. Bununla beraber Aristoteles'te madde fiilen salt olabilirlik kavramının çok üzerinde bir önem kazanır. Doğanın işleyişine ve insanların tasavvurlarına müdahale ve onları sınırlayan doğal zorunluluk (ἀνάγκη) ve tesadüfün (αὐτόματον ve τύχη) kökeni odur. Doğadaki her türlü noksanlık maddenin mahiyetinden kaynaklanır, yer ve gök, kadın ve erkek gibi temel ayrımları belirleyen de odur. Doğanın aşağı formlardan yükseklere ancak yavaş yavaş ilerleyebilmesi maddenin forma karşı mukavemeti nedeniyledir. En aşağı alt türlerin bir tekiller kalabalığına bölünüp parçalanmasının izahını Aristoteles ancak maddede bulabilir. Maddenin bu suretle kendine mahsus gücü haiz ve formdan ayrı bir ikinci ilke haline geldiği

tartışma götürmez. Bu form ve madde teorisinin ve yeni yaratılmış kavram çiftleri, *kuvve halindelik* ve *gerçeklik*'in fenomenleri izahında sağladığı faydalar ne kadar büyük olursa olsun, bünyesinde ciddi bir düşünce karışıklığını [teşevvüş] barındırdığı aşikârdır. οὐσία farklı yerlerde tikelle ve formla özdeşleştirilir, madde ise kimi zaman mutlak, kimi zaman da somut anlamda anlaşılır. Bununla beraber, biri diğerine hareketle dönüştürülen kuvve halinde ve gerçekleşmiş varlık arasındaki ayrımla ve özellikle büyük önemi haiz "entelekheia"* kavramıyla evrim fikrinin yolunun açılmış olması ve Platon'un temsil ettiği matematik ontoloji türü ve kavramının biyolojik ontoloji tipiyle değiştirilmiş olması Aristoteles'in dünya yorumunun bir üstünlüğüdür.

Hareket Ettirici ve Hareket Eden

Formun madde ile ilişkisi, hareket fikrine ya da aynı şey demek olan, maddeyi ihtiva eden dünyadaki her şeyin tabi olduğu değişime meydan verir. Gerçekte hareket kuvve halinde olanın gerçekleşmesinden başka bir şey değildir (ἡ τοῦ δυνάμει ὄντως ἐντελέχεια ἡ τοιοῦτον *Phys.* III, 201A, 10 vs.). Bu gerçekleşmenin dürtüsünü hareket edenin hareketiyle olacağı şeyi fiilen zaten olan bir şey verebilir ancak. O nedenledir ki, her bir hareket, iki şeyi öngerektirir: Bir hareketli ve bir hareket ettirilen unsur. Şayet bir varlık kendiliğinden hareket ediyorsa, bu iki etken, insandaki beden ve ruh gibi, ondaki farklı unsurlara bölünmelidir. Hareketli unsur ancak aktüel, yani form, hareket ettirilen de ancak potansiyel yani madde olabilir. İlki, belirli bir form yahut gerçekliğe doğru harekete zorladığından ötürü, diğerinin üzerinde etkinlikte bulunur, çünkü madde, bizzat doğası gereği iyi ve tanrısal bir şey olarak forma (her eğilim etkinliği için bir istek barındırdığı sürece) iştiyak (ἐφίεσθαι, ὀρέγεσθαι, ὁρμή) içerisinde bulunur (*Phys.* I, 192a, 16; II, 192b, 18; *Met.* L, 1072b, 3). Form ve madde birbiriyle temas eder etmez zorunlu olarak daima hareket hasıl olmalıdır; sadece form ve madde değil fakat hareketin bağımlı olduğu bu iki unsur arasındaki ilişki de ezeli

* ἐντελέχεια mükemmelliğini ve ereğini (τέλος) kendinde taşıyan anlamına gelir.

ve ebedi olduğundan (çünkü her ikisinin de başlangıç ve zevaline ancak hareket neden olabilir), yine her ikisi de hareketten bağımsız olarak tasavur edilemeyen zaman ve dünya başlangıçsız ve sonsuz (krş. "Aristoteles'in Fiziği" başlığı altında) olduğundan, hareket ne başlamış olabilir, ne de ebediyyen sona erebilir. Bu hareketin nihai sebebi ancak bir hareket etmeyende bulunabilir; çünkü eğer her türlü hareket, hareket edende bir hareket ettiricinin eylemine bağlı ise ve hareket edenden farklı bir hareket ettiriciyi öngerektiriyorsa, bu sonuncusu da kendisinden farklı bir hareket ettiriciyi peşinen şart koşar. Bu zorunluluk kendisi hareketli olmayan bir hareket ettirici bulamadığımız sürece devam eder gider. Şayet hareket etmeyen bir hareket ettirici olmasaydı, ilk hareket ettirici ve dolayısıyla hiçbir hareket olamayacağından, başlangıçsız bir hareket hiç olamayacaktı. Bununla beraber, eğer ilk hareket ettirici hareketsizse, bu gayrı maddi, maddesiz form, saf gerçeklik olmalıdır; çünkü her nerede madde varsa bir değişim olasılığı, kuvve halinden fiile ve harekete ilerlemeye bir ihtimal mevcuttur. Ancak gayrı maddi olan değişimden münezzehtir ve hareketsizdir; ve form mükemmel varlık, madde kusurlu olduğundan ilk hareket ettirici kesinlikle varlık hiyerarşisinin en yüksek noktasına eriştiği mükemmeliyet olmalıdır. Bundan başka dünya belli bir ereğe doğru ilerleyen tek bir bütün ve dünya küresinin hareketi yeknesak ve sürekli olduğundan ilk hareket ettirici de tek, bizzat nihai sebep olabilir. Fakat saf gayrı maddi varlık ancak akıl ya da düşünce (νοῦς) olabilir. Her türlü hareketin nihai temeli, o nedenle, saf, mükemmel ve yok edilemez akıl olarak tanrıda bulunur. Bu aklın etkinliği ancak düşünceye dayanabilir, çünkü diğer her türlü etkinliğin (her πράττειν ve ποιειν'in) objesi kendi dışındadır, ki mükemmel ve kendi kendine yeterli varlığın etkinliği için tasavvur edilemez. Bu düşünce asla salt gücüllük (potansiyalite) durumunda bulunamaz; tersine bitip tükenmeyen bir düşünce (θεωρία) etkinliğidir o. Düşüncesinin objesi ancak kendisi olabilir çünkü, düşüncenin değeri muhtevasıyla belirlenir ve en değerli ve mükemmel olan tanrısal aklın kendisidir. O nedenle Tanrı'nın düşüncesi "düşüncenin düşüncesi"dir. Onun mutluluğu bu değişmez nitelikteki kendi kendini temaşaya dayanır.

Dünya üzerinde kendisinin dışına çıkarak, düşüncesini ve iradesini ona yönelterek değil, salt varlığıyla etkinlikte bulunur. Mutlak mükemmel varlık, en yüksek iyi aynı zamanda her şeyin kendisine yöneldiği ve bu doğrultuda çabaladığı erektir.* Dünyanın yeknesak nizamı, bütünlüğü ve hayatı ona bağlıdır. Aristoteles tanrısal iradenin dünya üzerindeki etkinliğini, yahut dünyanın gidişatında herhangi bir yaratıcı etkinlik yahut müdahaleyi kabul etmemiştir. Aristoteles'in anladığı şekilde Tanrı'nın, kendi kendisini düşünen aklın, dünya ile ilişkisi, en iyi şekilde "energism" tabirinde anlatımını bulur.

ARİSTOTELES'İN FİZİĞİ

Bakış Açısı ve Genel İlkeleri

"İlk felsefe" hareket etmeyen ve gayrı maddi olan üzerine eğilirken, fiziğin konusu hareket eden ve maddi olan, daha da kesin bir ifadeyle, kendinde hareketinin nedenine sahip olandır. "Doğa" (φύσις), hareket ve sükûnet onda asli nitelikler olduğundan, hareket ve sükûnetin nedenidir (*Phys.* II, 192b, 20). Bununla beraber bu kaynağın kesin mahiyeti ve onun Tanrı karşısındaki durumu müphem bırakılır. Aslına bakılırsa Aristoteles'in sistemi, dünyada etkinlikte bulunan gerçek bir güç olarak gördüğü doğa hakkında, sık sık yinelediği bu değerlendirmesi için dayanak sunmaz.

Aristoteles hareketten (*vide*, s. 250-251) genel olarak her türlü değişimi, kuvve halinde olanın her türlü tahakkukunu anlar. Bu anlamda dört hareket türünü sayar; tözsel–varoluş ve yokoluş; niceliksel–artma ve eksilme; niteliksel–dönüşüm (ἀλλοίωσις bir tözden diğerine geçiş); ve mekânsal hareket (φορά–yer değiştirme). Ancak dar bir anlamda (κίνησις) hareketi son üçüne tahsis eder, değişim kavramı (μεταβολή) ise her dördünü de ihtiva eder. Diğer bütün değişim türlerinin belirleyicisi mekânsal harekettir. Aristoteles ilk bakışta hareketin bu türüyle ilgili olan kavramları seleflerinin hepsinden daha kısa bir şekilde ele

* Krş. *Metaph.* L, 1072b, 7. Bu nihai erek ile ilgili olarak: κινεῖ δὲ ὡς ἐρομενον, τὸ δὲ κινούμενον τάλλα κινεῖ. Yani "Arzu edildiği için hareket etmektedir ve onun (sc. ὁ οὐρανός) hareket ettirdiği şey her şeyi hareket ettirir."

alır (*Phys.* III, IV). Aristoteles sınırlanmamış olanın sayıların sınırsız çokluğunda ve büyüklüklerin sonsuz bölünebilirliğinde fiilen değil fakat sadece kuvve halinde mevcut bulunabileceğini gösterir. Bir şeyin mekânını (τόπος ve pek sık olmamakla birlikte, χωρα), şeyi doğrudan doğruya kuşatan cismin sınırı olarak tanımlar, zaman ise "önce ve sonralık bakımından hareketin sayısı"dır. Buradan dünya dışında hareket ve zamanın olamayacağı, (Atomculara saldırısında geliştirdiği üzere) boş bir mekânın düşünülemeyeceği, her sayı gibi zamanın da sayan bir ruhu öngerektirdiği sonucuna varır. Başlangıçsız yahut sonsuz olabilecek yegâne yeknesak ve daimi hareketin mekânsal hareket, mekânsal hareketlerden de, dairesel hareket olduğunu kanıtlar. Bununla beraber Aristoteles, tek başına mekânsal hareketin fenomenleri izaha yetmeyeceğine kanidir. Maddenin niceliksel olarak farklı olduğunu savunur. Platon'un unsurlardan matematiksel nitelikteki inşasına ve aynı zamanda Atomcu teoriye karşı argümanlar getirir. Sonuncusunun Demokritos tarafından açıklandığı şekliyle dönemin doğa bilgisinin mevcut durumuyla savunulamayacağını ileri sürer. Karşıt teorilere saldırılarında, birinin nitelikleri diğerinin eylemiyle değişime uğrayacağından, "maddi şeylerin" özellikle unsurların niteliksel olarak birinden diğerine dönüştüğünü göstermeye çalışır. Bununla beraber, Aristoteles'in inandığı şekilde bu etkinlik ve edilginlik ilişkisi ancak, iki cismin birbirine kısmen benzer, kısmen benzer olmaması, yani aynı cins içerisinde farklılaşmaları halinde mümkündür. Aynı ruhla Aristoteles mekanik teorilere muhalefet ederek, maddelerin karışımının salt fiziksel olmayıp, yeni bir cevher (kimyevi karışım) meydana getirdiklerini savunan doktrinini destekler. Onun için daha da önemli olan doğa sürecinin fiziki bir etkinlik olarak değil, belirli bir ereğe doğru yönelme olarak görülmesi gerektiği ilkesidir. Her türlü oluşun ereği ve hedefi, gücüllükten gerçekliğe gelişme, formun madde ile birleşmesidir. Dolayısıyla Aristoteles'in form ve madde öğretisinde, tıpkı Platon'un idealar teorisinde olduğu gibi, teleolojik doğa izahı fiziksel doğa açıklamasına hâkimdir. "Doğa" diyor Aristoteles, "hiçbir şeyi amaçsız yapmaz"; "her zaman en iyi için çabalar";"her şeyi olabildiğince güzel husule getirir"; onda hiçbir

şey lüzumsuz ve beyhude değildir ve eksik, noksan hiçbir şey yoktur; bütün işlerinde hatta en önemsizinde bile tanrısal olan bir şey vardır. Hatta atık mamüllerle bile tıpkı iyi bir hane yöneticisi gibi bize bir fayda sağlar. Bu, dünyanın tertibindeki ve küçük olsun büyük olsun doğanın yaratıklarındaki harikulade amacı gözlerimizin önüne seren doğa gözlemiyle gösterilir. Dünyadaki bu amacı yahut planı, her ne olursa olsun, düzenli olarak meydana gelen bir şey tesadüfe bağlanamaz mülahazasıyla, her şeyi kuşatıcı amaçlı bir etkinliğe izafe etmeye zorlanırız. Hatta doğaya hiçbir bilinçlilik [iyice düşünüp taşınma] izafe edemesek bile, bu ancak onun, tıpkı usta bir sanatçı gibi amacına hizmet eden, onunla bağlantılı olan şeyi her türlü tesadüfü saf dışı eden şaşmaz bir kesinlikle husule getirdiğini doğrular. Dolayısıyla doğal nesnelerin hakiki mesnedi nihai-gai nedende bulunur. Diğer taraftan maddi nedeni Aristoteles Platon'la birlikte, (bkz. s. 256) onların şartları, vazgeçilmez dayanakları (ἐξ ὑποθέσεων αναγκάιον, συναύτιον, τό οὐ οὐκ άνευ τό εὐ) olarak –fakat müspet nedeni olarak değil– görür. Dünyevi varlık skalasında nispeten kusurlu olandan, daha mükemmel olana doğru tedricen yükselişin bir sonucu olarak bu ara nedenlerin doğanın amaçlı eylemine gösterdikleri mukavemet ve onun muvaffakiyetini sınırlaması bir önceki bahiste (bkz. s. 249) ele alınmıştı.

Aristotelesçi teleolojinin en önemli özelliği, ne antropocentrik [insan merkezli] bir vasfa sahip olması, ne de dünyanın dışında mevcut olan bir yaratıcının hatta dünyanın salt düzenleyicisinin eylemlerine gereksinim duymaması, buna karşılık daima onu doğada içkin olarak düşünmesidir. *Timaios*'ta Platon'un evren ruhu ve Demiourgos'u dahil ederek ulaştığı netice, burada bizzat doğanın içinde içkin olan teleolojik bir etkinlik varsayımıyla, muhtemelen Protagoras'ın "Asli Durum" hakkındaki eserine hâkim olan bir düşünceyle izah edilmektedir.

EVRENİN YAPISI

Evrenin ezeliliği ve ebediliği, form ve maddenin aynı vasfa sahip olmasının ve hareketin bir başlangıcının ve sonunun bulunmamasının (bkz. s. 250) doğal bir sonucudur. Haddi zatında

dünyanın teşekkül ettiği fakat ölümsüz olduğu (krş. Platon'un teorisi, s. 218 vd.) varsayımı varoluş ve yokoluşun karşılıklı olarak birbirine bağlı olduğunu gözden kaçırır. Her ikisini de dışlayan ancak ebedilik vasfına sahip olabilir. Hatta yer dünyasında bile doğan ve ölen sadece tikel varlıklardır. Buna karşılık cinse ait olan teşekkül etmemiştir. Buradan Platon'un varsaydığı gibi, dünya coğrafyasında ırk zaman zaman bütünüyle yok olmuş yahut büyük tabii afetlerle vahşilik derekesine kadar düşmüşse de, insanların her zaman varolmuş olduğu sonucu çıkar. İlk kez Aristoteles tarafından ifade edilen ve bütün felsefi sistemine hâkim olan dünyanın ezeliliği-ebediliği hakkındaki bu teori fiziğin kozmogonik kısmını onun için lüzumsuz hale getirmektedir. Dolayısıyla dünyanın kökenini değil yalnızca onun oluşumunu ve yapısını açıklamak lüzumunu duymuştur.

Kendisine temel olarak evreni oluşturan iki farklı yarım parçanın ayrımını almıştır: Ay-altı ve ay-üstü, semavi ve arzi dünya, "Ötesi" (τά ἐκέι) ve "Burası"(τά ἐνταύθα). Yıldızların yok olmayan doğası ve hareketlerinin değişmez düzenliliği, Aristoteles'in umumi mesnetlerden yola çıkarak kabul ettirmeye çalıştığı gibi, bunların maddi bakımdan sürekli değişime tabi olan geçici, ölümlü şeylerden farklı olduklarını göstermektedir. Bunlar *esir*den (æther), beşinci unsurdan (quintessence) müteşekkildirler; bir karşıtı olmayan, konumla ilgili olan haricinde hiçbir değişime, dairesel hareket dışında hiçbir harekete tabi olmayan, cisim. Fakat şeyler, birbirine karşı çifte karşıtlık içinde bulunan –doğal konumlarına doğru karakteristik doğrusal hareketlerinden kaynaklanan latif ve kesif, hafif ve ağır karşıtlığı ve temel nitelikler arasındaki mümkün çeşitli kombinezonlardan, sıcak ve soğuk, kuru ve nemli (ateş, sıcak ve kuru; hava, sıcak ve nemli; su, soğuk ve nemli; toprak, soğuk ve kurudur) neşet eten niteliksel karşıtlık– dört unsurdan müteşekkildir. Onlar bu karşıtlık dolayısıyla sürekli olarak birinden diğerine geçerler; bu geçiş ara unsurlardan birine dönüşümle daha fazla ayrı olanların (toprak ve hava, su ve ateş) arasında meydana gelir. Dolayısıyla bu sadece, ilk hareket ettiricinin birliğinden de elde edilen evrenin birliğini değil aynı zamanda, onun küresel biçimini de –ki Aristoteles bunu diğer birçok fizik ve metafizik mesnetlerle des-

teklemeye çalışır– gerekli kılar. Arz evrenin merkezinde hareketsizdir ve biçim bakımından aynı zamanda küreseldir. Onun etrafında kesif sferik su, hava ve ateş (yahut daha kesin bir ifadeyle sıcaklık, ὑπέκκαυμα, çünkü alev ὑπερβολή πυρός'tur) katmanları toplanmıştır. Sonra, materiali daha saf ve yerden daha uzak olan göksel küreler gelir. Bu kürelerin en dışında sabit yıldızlar göğü (πρωτος οὐρανός) yer alır. Bunun günlük dönüşü, mekân kaplamaksızın onu kuşatan (krş. s. 250-251) tanrının eseridir. Her bir kürenin hareketi, mihveri etrafındaki bütünüyle yeknesak bir hareketten ibarettir. Bu, Platon ve çağdaş astronominin bütünüyle birlikte, Aristoteles tarafından peşinen kabul edilmiştir, fakat onun hakkında ilk küre ile ilgili ayrıntılı bir kanıtlama ortaya koymaktadır. Dolayısıyla (Platon'dan kaynaklanan problem hakkındaki bir görüş uyarınca) birçok küreler varsaymalı ve onlara salt düzgün dairesel hareketlerden yola çıkarak yedi gezegenin fiili hareketini izah etmek için peşinen kabul edilmesi gereken hareketler izafe etmeliyiz. Eudoksos (bkz. s. 197) bu varsayıma dayanarak gezegenlerin hareketini açıklayacak olan kürelerin sayısını, gezegenlerin kendilerinin içinde sabit olduğu yedisi de dahil olmak üzere yirmi altı olarak bulmuş, Kalippos ise bu sayıyı otuz üçe çıkarmıştır. Aristoteles onları takip ederek ilk hareket ettirici hakkındaki teorisini yeni astronomik teorilerle aynı esas üzere geliştirmiştir. Bu teoriye göre dışarıdaki küreler içeridekiyle, formla madde, hareket ettiriciyle hareket eden ilişkisi içerisinde bulunduklarından, her bir kürenin kuşattığı her küreye hareketini ulaştırması gerekir. Bu etrafında bütün diğerlerini taşıyan en dıştaki kürenin durumunda onun günlük dönüşüyle gerçekleşir. O nedenle, buna karşı özel önlemler alınmamış olsaydı her bir gezegenin münferit hareketinin onu kuşatan her küre tarafından bozulacağı açıktır. Dolayısıyla Aristoteles her bir gezegen ile aşağıya doğru bir sonraki arasında, birinin diğeri üzerindeki etkisini dengeleyecek kadar zorunlu "geriye doğru hareket eden" (ἀνελύτουσαι) kürelerin olduğunu varsayar. Bunların yirmi iki tane olduğunu kabul eder; bunlara Kalippos'un hesapladığı sayıyı ilave ederek sabit yıldızlar küresi de dahil olmak üzere toplam elli altı göksel küreye ulaşır. Bununla beraber bunların her biri hareketini

"ilk gök"le aynı kaynaktan, yani ezeli-ebedi, hareket etmeyen ve o nedenle gayrı maddi bir cevherden, ona ait olan bir ruhtan almaları gerekir. O itibarla ne kadar küre varsa o kadar da küresel-ruh olmalıdır. Dolayısıyla Aristoteles yıldızları akılla mücehhez ve insandan çok üstün canlı varlıklar olarak görür. Fakat sferlerin ve küresel ruhların sayısına dair izahı için ihtimalden daha fazla bir iddiada bulunmaz (*Metafizik*, L8, Simplik., *de cœlo*, 488, 3ff. Heib).

Göksel kürelerin hareketinin neden olduğu, özellikle güneşin altında bulunan yerlerdeki sürtünme havada ışık ve hararet meydana getirir. Bununla beraber bu miktar bakımından, farklı mevsimlerde güneşin izlediği yolun eğimine göre her yerde zaman zaman değişiklik arz eder. Bunun sonucu oluş ve bozuluşun, meydana gelme ve yok olmanın dairesel devri, ölümsüzün ömürsüzde sureti, maddenin iniş çıkışı ve unsurların birinden diğerine dönüşümü, tek kelimeyle Aristoteles'in *Metereology*'sinin ana meselesini teşkil eden atmosferik ve yersel fenomenlere yol açan her şeydir.

CANLI VARLIKLAR

Aristoteles bilimsel mesaisinin büyük bir bölümünü organik doğanın araştırılmasına hasretmiştir (krş. s. 237 vd). Bu amaçla kuşkusuz Demokritos'unkiler gibi doğabilimcileri ve hekimler tarafından yapılan birçok araştırmalardan yararlanmış olabilirse de, bütün işaretler göstermektedir ki, kendi ulaştığı başarılar ona hiç duraksamaksızın Grek dünyasında çağdaş ve sistematik zoolojinin en seçkin temsilcisi hatta en önde gelen kurucusu diyebilecek kadar öncekilerinkini aşmıştır. Ona izafe edilen bitkiler hakkındaki eserin sahibi olmamış olsa bile, tek başına bir hoca olarak etkinliği bilimsel botaniğin kurucusu unvanına ilişkin iddiasını doğrulamaya yeterlidir.

Hayat kendiliğinden hareket yeteneğine dayanır. Her bir hareket iki şeyi öngerektirir: hareket ettiren bir form ve harekete geçen bir madde. Bu madde beden, form ise canlı varlığın ruhudur. Dolayısıyla ruh bedensiz var olamayacağı gibi, kendi başına cismani bir şey de değildir. O aynı zamanda hareketsizdir, Platon'un düşündüğü gibi kendinden hareketli değil. Bedeniyle birleşmesi ge-

nel olarak formun madde ile birleşmesi gibidir. Bedeninin formu olarak onun aynı zamanda nihai ereğidir de (krş. s. 248). Beden ruhun enstrümanından ibarettir; doğası bu işlevle belirlenir. Bu Aristoteles'in, ilk kez kendisi tarafından ifade edilmiş bir fikir olan "organik" terimiyle kastettiği şeydir. Dolayısıyla ruh organik bir varlığın ilk "entelekheia"sı olarak tanımlanıyorsa (ἐντελέχεια ἡ πρωτη σῶματος φυσικου ὀργανικου *De anima*, II, 412b), bu onun hayat-ilkesi olduğunu, onu estrümanı olarak hareket ettiren ve oluşturan güç olduğunu ifade eder. Bu izah şeklinden sonra, doğanın amaçlı etkinliğinin en açık bir biçimde canlı varlıklarda görünmesi doğaldır; çünkü burada her şey başlangıcından itibaren ruha ve onun husule getirdiği tesirlere göre tasarlanmıştır. Bununla beraber, her amaçlı etkinlik maddenin mukavemetini ancak yavaş yavaş kırabildiğinden (krş. s. 250-251) organik hayat nitelikçe tekdüze değildir. Bitkilerin yaşamı beslenme ve üremeden ibarettir. Hayvanlarda ilave olarak duyumsal algılama yetisiyle ve aynı zamanda büyük çoğunluğunda bir yerden bir yere hareket etme gücüyle karşılaşırız. Nihayet insanda bu üç yetiye ilaveten düşünme kapasitesi vardır. Bu nedenle Aristoteles, Platon'la kısmi uzlaşma içinde (bkz. s. 206) ruhun üç türünü kabul eder. Bunlar, münferit bir ruhta bir araya geldiğinde ruhun üç bölümünü oluştururlar ve birbirlerine o kadar bağlıdırlar ki, ne yükseği aşağısı olmaksızın, ne de aşağısı yükseği olmaksızın var olabilir. Bunlar, beslenmeyle ilgili yahut bitkisel ruh, duyumla ilgili yahut hayvani ruh ve akıllı yahut insani ruhtur. Yaşamsal etkinliklerde ilerleme halindeki gelişme, en kusurlu olandan en yükseğine sürekli ve tedrici bir gelişme gösteren canlı varlıklar skalasına karşılık gelir. Bu dizinin farklı bölümleri arasında karşılaştığımız birçok benzerlik, bunların bütününe aynı yasaların hâkim olduğunu gösterir.

En aşağı safhayı, fonksiyonları beslenme ve üremeyle sınırlı olan bitkiler oluşturur. Yaşamları için tek tip bir orta noktaya sahip değillerdir ve bu nedenle de herhangi bir his ya da algıya muktedir değillerdir. Günümüze ulaşan eserlerinde Aristoteles bitki dünyasına toplu ve sistematik bir şekilde değil, ancak sırası düştükçe değinir. Hayvanları ele alışı bu nedenle çok daha fazla geniş ve ayrıntılıdır. Her zaman tikel hakkındaki en eksiksiz bilgiyi onun bütün için anlamı ve bütündeki konumuyla bir-

leştirmeye çabalar. Hayvanların vücudu, aynı zamanda unsurların bir karışımı olan eşit parçalardan (ὁμοιομερή krş. s. 99) oluşan maddeden müteşekkildir; bunların arasında duyumun merkezi olması nedeniyle et özel bir öneme sahiptir (sinirler daha sonraki bir buluştu). Ruhun doğrudan taşıyıcısı yaşam hararetinin temeli olarak "pneuma"dır; *esire* yakın bir madde ki, ruh babadan çocuğa tohumda onunla geçer. Hayat hararetinin bulunduğu en önemli yer, kanlı (sanguineous) hayvanlarda kalp olan merkezi organdır; kalpte besin maddelerinden hazırlanan kan ona damarlarla taşınır (damar ve arterler arasındaki fark Aristoteles tarafından bilinmiyordu). Kan kısmen vücudun beslenmesine, kısmen de belli duyumların iletimine hizmet eder. Hayvanların üremeleri çeşitli biçimlerde gerçekleşir; bunlar inceden inceye tetkik edilmiştir. Cinslerin birbirini döllemesiyle meydana gelen üreme yanında belirli böceklerin ve balıkların üremeleri örneğinde bile kendiliğinden üremeyi kabul eder. Bununla beraber meydana gelen ilk türlere en mükemmel türler nazarıyla bakıyordu. Burada erille dişil olanın birbiri karşısındaki konumu madde ile formunki gibidir; erkek, çocuğa ruhunu, dişi de bedenini verir. Bunun fizyolojik nedeni, dişi cinsin soğuk tabiatı nedeniyle üretici tözün teşekkülü için gerekli olan kanı bütünüyle ısıtamamasında yatar. Organizma gelişimi itibariyle bir kurtçuk formundan bir yumurtaya ve son olarak organik yapısına ulaşır. Mamafih, fiziki yapıları, barınakları, yaşama tarzları ve bir yerden bir yere hareket etme güçleri bakımından, üreme tarzlarında olduğu gibi temel farklılıklar vardır. Aristoteles bütün bu bakımlardan hepsinde kabul ettiği aşağıdan yukarıya yavaş yavaş çıkışı göstermeye çalışır. Bu bakış açısını bazı sapmalar göstermeksizin bütün uygulamalarıyla sürdürememiş olması ya da bu temel üzere hayvan dünyasının doğal bir tasnifini yapamamış olması pek şaşırtıcı değildir. Genellikle dokuz sınıf olarak (doğuran dört ayaklılar, yumurtlayarak çoğalan dört ayaklılar, kuşlar, balıklar, balinalar, yumuşakçalar, kabuklu hayvanlar, yumuşak kabuklu hayvanlar ve böcekler) gösterdiği hayvanlar arasında en kapsamlı ayrım omurgalılar ve omurgasızlar ayrımıyla örtüştüğüne işaret ettiği (*H. An.*, III, 516b, 22ff.) kansız ve kanlı (sanguineous) hayvanlar ayrımıdır.

İNSAN

İnsanı diğer bütün canlı varlıklardan ayıran şey ondaki hayvani ruhla birleşmiş olan akıldır (νοῦς). Fiziki yapısı da ve daha aşağı ruhsal etkinlikleri bu terkiple eriştikleri daha yüksek kadere karşılık gelir. İlki ayağa kalkık durumu ve figürünün simetrisiyle gösterilir; en çok ve en saf kana, en büyük beyne ve en yüksek hayat hararetine sahiptir; konuşma ve el organlarında en değerli organlarla donatılmıştır. Ruhun etkinlikleri arasında, algılama (αίσθησις) bedenin aracılığıyla ruhta hasıl olan bir değişmedir; daha kesin bir deyişle algılanan objenin formunun algılayan sujeye iletilmesinden ibarettir. Bu tür münferit algılar bize sadece şeylerin özellikle ilintili oldukları nitelikler hakkında bilgi verir. Bu şeyler hakkında bize söyledikleri (αίσθησις τόν ἰδίων) her zaman doğrudur. Bununla beraber birlik ve sayı, büyüklük ve biçim, zaman, sükûnet ve hareket gibi, hakkında duyumlarımızla bilgi sahibi olduğumuz müşterek nitelikleri bir tek duyumla değil ancak duyu organlarında üretilen imajların birleştirildiği ortak bir duyum organı (αύσθητήριον κοινόν) ile algılarız. Bu ortak duyum organı ile çeşitli duyuların algılarını mukayese ve tefrik edebilir, bunların ilettikleri imajları objelere bağlayabilir ve kendi algılarımız olarak algılarımızın şuuruna varabiliriz. Bu ortak duyum organı kalptir; duyu organlarının hareketlerinin kendisiyle kalbe ulaştırıldığı vasıta öyle anlaşılıyor ki "pneuma"dır (bkz. s. 252). Duyu organındaki hareket aktüel algılama anının ötesine geçip bu merkezi organa iletildiğinde ve burada duyumsal bir imaj yeniden canlandığında, buna hayal (φαντασία, düş terimi aynı zamanda imgelem gücünü de ifade eder) denir. Bütün ortak duyu iletimleri gibi bu da doğru ya da yanlış olabilir. Şayet bir imaj daha önceki bir algının sureti olarak tanınırsa, -ki çoğu kez yanılgıya düştüğümüz bir konudur- buna hatıra (μνήμη); bir hatıranın bilince çağırılmasına hatırlama (ἀνάμνησις) deriz. Dolayısıyla hafızanın da bulunduğu yer ortak duyum organıdır. Merkezi organda hazımla meydana gelen bir değişme uykuya neden olur, hayat hararetinin büsbütün kaybolması ise ölüme yol açar. Duyu organlarındaki içsel hareketlenmeler veya hatta dışsal izlenimlerle uyandırılmış türden olanlar rüyaların merkezi organa ulaşmasına neden olurlar; dolayısıyla rüyalar ge-

nel koşullar altında uyanıkken gözden kaçmış olan olayların endikasyonları olabilir. Şayet algılanan obje iyi yahut kötü olarak görülürse, sırasında arzu ya da nefrete sebebiyet veren zevk ya da karşıtı ortaya çıkar (bu hisler *De an.* III, 7'de işaret edildiği gibi her zaman bir değer yargısı ihtiva eder). Zihnin bu durumları da hissin merkezi konumundan kaynaklanır (αίσθητική μεσότης, loc. cit. 11). His ve arzu arasında bundan daha başka ayrım yapılmaz; Platon gibi Aristoteles de, ἐπιθυμία ve θυμός'u salt duyusal ve akıldışı arzunun soylu biçimi olarak karşılaştırmakla birlikte, θυμός'un daha belirgin bir tanımını vermez. Ondan öfke, cesaret ve bütün ruh hallerini anlar.*

Bununla beraber bütün bu fonksiyonlar aslında hayvani ruha aittirler; ilave olarak akıl ya da düşünce (νοῦς) faktörüne ancak insanda karşılaşıyoruz. Hayvani ruh formu olduğu bedenle birlikte doğar ve ölürken, akıl ezeli bir vasfa sahiptir ve yok edilemezdir. O, babadan çocuğa taşınan ruh-hücre yahut nüveye dışarıdan girer,** bedeni bir organa sahip olmadığı gibi acıya maruz ya da değişime (ἀπαθής) tabi değildir ve bedenin ölümünden etkilenmeksizin nasılsa öyle kalır. Fakat bir insan tekinin aklı olarak, ruhla birlikte, onun durumlarının değişiminden etkilenir. Bireyde düşünme kapasitesi aktüel düşünceyi önceler; onun aklı, üzerine önce düşüncenin kendisi tarafından (bununla beraber duyu algılarıyla değil νοητά'nın tefekkürüyle), belli bir muhtevanın yazıldığı, temiz yazılmamış bir levha gibidir; düşüncesine her zaman duyumsal imgeler eşlik eder (φαντάσματα). Bu nedenle Aristoteles νοῦς'un iki yanını birbirinden ayırır; her şeye sebebiyet veren ve her şey olan, etkin ve edilgin.*** Sonuncusunun bedenle birlikte

* Aristoteles, duygulanımları gerek *Psikoloji*'de gerekse *Etik*'te ele almaz. Bununla beraber *Retorik*'in iki kitabında felsefi literatürde ilk kez çeşitli duygulanımlara ilişkin tam bir tanımla karşılaşırız. Aristoteles'e göre bunlar birinin ya da diğerinin baskınlığının duygunun karakterini belirlediği, haz ve acının bir karışımından oluşur.

** *De gen. et corr.*, II, 2, s. 736b, 27f. λείπεται δὲ τόν νουν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καί θειον εἶναι μόνον.

*** İlki, ποιουν, νοῦς πολητικός, ilk kez Aphrodisiaslı Alexander tarafından bulunmuşsa da sonuncusuna bizzat kendisi νοῦς παθητικός ismini vermiştir, *de an.*, 88, 24 (BRUNS).

ortaya çıkıp onunla yok olduğunu, etkin olanın ise bizzat doğası gereği ölümsüz olduğunu varsaymaktadır (ilki φθαρτός, sonuncusu ἀίδιος). Bununla beraber düşüncemiz bireysel bir şey olarak, her iki etkenin birlikte etkinliğinin sonucudur; νοῦς'umuzun daha önceki varoluşuna ilişkin hiçbir hatıraya sahip olmadığımız gibi, ancak νοῦς* ve ruhtan müteşekkil varlıkların belirleyici özelliği olan etkinliklerin herhangi birisini de, şimdiki hayattan önce veya sonra, bedenden ayrılmış akla izafe edemeyiz. Aristoteles'te, edilgin akıl ve onun etkin olan ile ilişkisinin mahiyeti hakkında daha kesin bir izah boşuna aranacaktır. Şüphesiz düşünürün onda νοῦς ve hayvani ruhu birbirine bağlayan bağı bulmayı umduğunu anlıyoruz; fakat ona atfettiği farklı niteliklerin çelişkisiz bir şekilde nasıl birleştirilebileceğini göstermemektedir; bunu yapmadıktan başka, insan kişiliğinin nerede bulunduğu, bedenden ayrılmış νοῦς'un hatıradan yoksun olarak nasıl kişisel bir hayat sürebileceği vs., öte yandan ben şuurunun ve onun dışavurumu olan hayatın kişisel bütünlüğünün νοῦς'la hayvani ruhun, ölümsüz olanla geçici olanın birlikteliğinden nasıl hasıl olacağı ya da ikisinden müteşekkil doğanın nasıl onların öznesi olabileceği hususunda sorular da sormaz.

İnsanı hayvanların üzerine çıkaran düşünsel etkinlikler, aklın ruhun daha aşağı fonksiyonlarıyla bu birlikteliğine bağlıdır. En yüksek hakikatlerin her doğrudan kavranılışı (bkz. s. 244) νοῦς'un salt kendi etkinliğidir. Platon'la birlikte Aristoteles bundan dolaylı bilgiyi (διάνοια ya da ἐπιστήμη) ve bundan da zorunlu olmayanla ilgili sanıyı (δόξα) ayırır; bununla beraber her ikisi hakkında da daha ayrıntılı psikolojik izah vermez. Şayet arzuya akıl kılavuzluk ederse irade (βούλησις) haline gelir. Aristoteles, bir problem olarak görmeksizin hayli indi bir şekilde, irade özgürlüğünü varsayar ve onu erdemin iradi olması ve eylemlerimizden evrensel olarak sorumlu tutulmamızla ispatlamaya çalışır. Bundan başka eylemlerimizin hedef ve amaçlarını irademizin mahiyetinin belirlediğini (ahlaki değer hakkında en genel yargılar) ileri sürer; hedeflerimizin doğruluğu erdeme

* διανοεισθαι, φιλεν, μισεν, μνημονεύειν, ki *De an.*, I, 408b, 25ff. göre νοῦς'un değil κοινόν'un πάθη'sidir.

bağlıdır (*Eth. N.* VI, 1144a, 6, vs.). Bununla beraber, hedeflerimizin gerçekleşmesi için en iyi aracın hangisi olduğuna iç düşünmeyle [reflexion-teemmül] karar verilmelidir. Akıl bu görevi yerine getirdiği sürece, gelişmesiyle basiretin (φρονησις) teşekkül ettiği reflektif yahut pratik akıl (ἐπιστημονικόν'dan farklı olarak νοῦς ya da λόγος πρακτικός, διάνοια πρακτική, τό λογιστικόν) adını alır. Aristoteles'te, ne iradenin eylemleriyle neticelenen içsel süreçlerin, ne de irade özgürlüğünün olabilirliği ve sınırlarının daha yakından tetkikini bulamayız.

ARİSTOTELES'İN "ETİK"İ

Aristoteles ahlak hakkındaki görüşlerine son şeklini *Nikomakhos'a Etik*'te vermiştir. Bu haliyle onlar, henüz *Protreptikos*'una (bkz. s. 232) baskın olan Platoncu düalizmden tam bir kopuşu işaret ederler, diğer yandan yanı sıra, aynı zamanda *Etik*'in normunu kazandıran tanrısal ilk ilkenin tefekkürü olarak φρόνησις kavramıyla *Eudemos'a Etik*'in bakış açısı da terk edilmiştir. Aristoteles şimdi halihazır hayat karşısındaki tavrını belirlemekte ve ruhun akıl dışındaki bölümlerini de ahlaki mükemmelleşme sürecine dahil etmek amacıyla insanın ahlaki doğasını tahlil etmektedir. Bununla beraber bu aşkın bir ilkeden değil, bizzat insanın doğasından çıkarılır.

Her türlü insan etkinliğinin hedefi genel olarak (ki etik üzerine yazan hiçbir Grek yazarı bundan asla şüphe etmez) mutluluktur, çünkü bizzat kendinden ötürü ve başka bir şey için değil, arzulanan yalnız odur. Aristoteles mutluluğun şartlarının belirlendiği ölçüt yahut kıstası subjektif hissiyatta değil hayatın etkinliklerinin objektif karakterinde bulur. "Eudaimonia" yaşayışın güzellik ve mükemmelliğinden ibarettir. Bireyin bu mükemmellikten aldığı haz, ne onun nihai hedefi, ne de onun değerinin ölçüsü, sadece bu mükemmeliyetin neticesinden ibarettir. Her canlı varlık için iyi onun etkinliğinin mükemmeliyetine dayanır; dolayısıyla insan için iyi de, Aristoteles'in ayrıntılı şekilde açıkladığı üzere, özellikle insani etkinliğin mükemmeliyetine dayanır. Bu, aklın etkinliğidir ve fonksiyonuyla uyumlu olan aklın etkinliği erdemdir. Dolayısıyla bu şekilde insanın

mutluluğu erdeme dayanır. Ya da iki tür akli etkinlik ve iki erdem dizisi, teorik ve pratik, birbirinden ayırt edilecekse, bilimsel ya da saf düşünce etkinliği daha değerli,* buna karşılık pratik etkinlik ya da ahlaki erdem mutluluğun ikinci asli ve elzem unsuru olacaktır. Bununla beraber buna daha başka ilaveler de yapılmalıdır. Hayatın kusursuzluğu ve olgunluk mutluluğa aittir. Bir çocuk mutlu olamaz, çünkü henüz herhangi bir kusursuz etkinliği (ἀρετή) gerçekleştirecek güçten yoksundur. Sefalet, zaafiyet, felaket mutluluğu bozar ve refah, iktidar ve nüfuzun sağlayacağı erdemli etkinliğin vasıtalarından mahrum bırakır; çocuklarla hoşça vakit geçirme, dostlarla musahabe, sağlık, güzellik ve asil doğum, bunların hepsi kendi başına değerli ve vazgeçilmezdir. Fakat mutluluğun müspet, kurucu-oluşturucu unsuru sadece ve sadece içsel kusursuzluktur; harici ve maddi anlamdaki iyiler (tıpkı maddi doğanın nihai-ereksel nedenle bağıntısındaki gibi) menfi şartlarından ibarettir; hatta en büyük talihsizlik bile, Eudaimonia'sının önünde bir engel teşkil edebilirse de, erdemli bir insanı bedbaht (ἀθλιος) edemez. Haz hiçbir surette, kendisi eylemlerimizin amacını oluşturabilecek anlamda en yüksek iyinin müstakil bir âmili değildir. Çünkü haz her kusursuz etkinliğin doğal neticesi ve dolayısıyla onun ayrılmaz parçası da olsa ve Platon ve Speusippos'un tarizlerini hak etmese de, değeri mutlak manada teşekkül ettiği etkinliğe bağlıdır. O her etkinliğin doğal tamamlanışı, onun dolayımsız sonucudur (*Eth.* X, 3, 1174, 631). Herhangi başka bir şeye ihtiyaç duymaksızın, iyi ve güzelin mükemmeliyetiyle tatmin olan ve bu tatmini elde etmek için başka her şeyi seve seve feda etmekten çekinmeyen kişi erdemlidir ancak (*Eth.* I, 5-11; X, 1-9; VII, 12-15).

Mutluluğun bu şekilde bağlı göründüğü niteliklerden, düşünce ve iradenin üstünlükleri yahut dianoetik ve etik erdemlerden sonuncusu fiilen etiğin konusunu oluşturur. Üç karakteristik tarafından belirlenen etik erdem kavramı, doğamıza uygun olan itidale riayet eden ve ona bilge bir insanın sadık kalışı gibi akılla bağlanan bir iradenin kompozisyonudur (ἕξις προαιρετικὴ ἐν μεσότητι οὐσα τῇ πρός ἡμάς, ωπιμένη λόγω καί ως

* *Metaph.*, Ł, 1072b, 24: ἡ θεορία τό ηοιστον καί ἀριστον. *Eth.*, X, 7, 1178, 1ff.

αν ὁ φρονιμος ὁρίσειεν *Eth.* II, 6 init.). Bu kararlılıklar önce genel bir şekilde gösterilir (*Eth.*, I, 13-II, 9); bunu önce III, 1-8'de, ikinci olarak III, 9-V, 15'te ve son olarak VI'da daha ayrıntılı bir inceleme takip eder. Aristoteles bu itidal kavramını kısmen antik Grek orta yol ahlakından ve kısmen de, Hipokratçı hekimlerin diyet ve terapi ile ilgili teorilerinden almıştır.

1. Bütün erdemler dayanaklarını belli doğal kapasitelerde bulurlar (ἀρεταί φυσικαί); fakat bunlar ancak bilgelik tarafından sevk ve idare edildiklerinde kelimenin gerçek anlamında (κυρία ἀρετή) erdem haline gelirler. Öte yandan ahlaki erdemin teşekkül edeceği yer zorunlu olarak iradedir. Sokrates onu bilgiye bağladığında, bunun ahlaki kurallara dair bir bilgi problemi değil, bunların tatbikiyle ilgili bir mesele olduğunu gözden kaçırmıştı: Bu, duygu ve heyecanların akılla tahakküm altına alınması ve özgür kararın iradeye bırakılmasına ilişkin bir meseledir.

Aristoteles şimdi, ihtiyari, amaçlı vs. gibi iradenin çeşitli kararlılık biçimlerini gösteren kavramları ayrıntılarıyla ele almaya girişir. Bununla beraber iradenin bu kararlılığı ancak sürekli, kalıcı bir nitelik (ἕξις) kazandığı zaman yani, sadece olgunluk yaşındaki insanlarda bulunabilecek türden sağlam bir biçimde tesis edilmiş bir zihin durumu vasfına büründüğünde bir erdem haline gelir.

2. İradenin niteliği ifrat ve tefrit arasındaki orta yolu muhafaza ettiği zaman ahlaki olduğu söylenebilir; bu orta yol etkinlikte bulunan failin şahsi özelliğiyle belirlenir; çünkü birisi için karar olan şey, bir başkası için çok fazla veya çok az olabilir. Dolayısıyla her bir erdem, iradenin salınıp durduğu iki aşırı uç arasında bir orta yoldur. Aristoteles bunu, cesaret, kendine hâkim olma, cömertlik vs. gibi münferit erdem örnekleriyle, ama Platon gibi temel erdem tiplerini belirli bir ilkeden çıkartma cihetine gitmeksizin açıklar. İnsanların fiili davranışlarıyla ilgili müşahede ve tahlili onu, öğrencisi Theophrastos'un *Karakterler*'inde işlediği gibi, mizaç tiplerini ana hatlarıyla canlı biçimde resmetmeye götürmüştür. En eksiksiz incelemeyi, *Etik*'inin beşinci kitabının tümünü hasretmek suretiyle, temel nitelikteki siyasi erdeme, yani adalete ayırmıştır ki, bilindiği üzere bu ortaçağın sonlarına kadar doğal hukuk anlayışının temeli olarak kalmıştır.

Adaletin işlevinin ödül ve cezanın (κέρδος ve ζημια) doğru dağıtılması olduğunu düşünüyordu; bundan başka dağıtıcı (διανεμητική) ve düzeltici (διορξοτική, daha iyi düzenleyici) adaletin karşılık geldiği özel hukuk ve kamu hukukunu da birbirinden ayırmıştır. İlki meziyetlerine göre kişilere toplum tarafından bahşedilen şeref ve ödülleri dağıtmalıdır; ikincisi, iradi sözleşmelerde (συναλλάγματα ἑκούσια) her bir âkit tarafın kazanç ve kaybı arasında bir dengenin sağlanmasına, zorlayıcı sözleşmelerde (συναλλάγματα ακούσια, obligationes ex delicto), cezanın suçla mütenasip olmasına riayet etmelidir. İlki için –Aristoteles'in ilginç bir biçimde gözlemlediği gibi– geometrik nispet ilkesi, ikincisi için aritmetik orantı ilkesi iyiyi temin eder. Hukuk, aile, hane ve köle hukukundan ayırt edilmesi gereken, kelimenin gerçek anlamında, siyasa hukuku ancak eşit ve özgür insanlar arasında uygulanabilirliği haizdir. Tabii ve örfi hukuk olarak kendi arasında bir ayrıma tabi tutulmalıdır. İkincinin birinciyle düzeltilmesiyle doğru ve uygun olana ulaşılır (τό ἐπιεικές).

3. Verili herhangi bir durumda orta yolun, doğru vasıtanın nerede bulunduğuna kim karar verecektir? Bu, diyor Aristoteles, φρόνησις'in, yani irade ile olan ilişkisi bakımından diano etik erdemlerden ayırt edilmesi gereken pratik bilgeliğin (krş. s. 260. "İnsan" başlığı altında) işidir; çünkü bunlardan kimisi sadece νοῦς, ἐπιστήμη (bkz. s. 244, 245, 264 vd.) ve bu ikisinin bir terkibi olan σοφία gibi zorunlu olana yönelirken, τέχνη gibi diğerleri gerçekte değişebilir olanla ilgili olmakla birlikte üretimde bulunurlar, ama hedeflerine hâkim değillerdir (krş. s. 244).

Aristoteles gerçek anlamda, faziletler ve zaaflar arasında, yani iradenin doğru ve sabit, kalıcı nitelikleri ile iradenin mutat bir istikametinden ziyade duygu ve heyecanlara nispetle kuvvet veya zayıflığına bağlı olan şartlar arasında –bir taraftan itidal ve sebatkârlık (ἐγκράτεια ve καρτερία) diğer taraftan aşırılık ve zayıflık [kadınsılık] arasında bir ayrım yapar (VII, 1-11). Son olarak, mahirane gözlemler ve kıvrak yorumlarla dolu olan sevgi ve dostluk üzerine denemede (VIII, IX), dikkatini ahlaki bir ilişkiye çevirir ki, burada insanın doğası gereği toplumsal bir varlık, her bir insanın da hemcinslerinin bir dostu ve yakını olduğu

(VIII, I, 1155a, 16ff., 13, 1161b, 5) ve ortak bir hukukun bütün insanları birleştirdiği (*Rhet.*, I, 13 init.) açığa kavuşur. Bu aile incelemesinden devlete geçişi oluşturur.

Aristoteles ahlakı ikili bir karakter sergiler. Platon'un transandantal idealizmini reddettiğinden, ahlaki bir ideali deneysel gerçeklikten çıkarsama problemiyle karşı karşıya kalmıştır. Dolayısıyla imperatif (buyurgan) bir etikten deskriptif (betimleyici) bir etiğe geçmek için uzun fasıllar harcar. İnsanda içkin olan tanrısal bir unsuru, yani aklı [νοῦς] kabul etmesinde Platoncu idealizmin izleriyle karşılaşırız. Bu tanrısal kıvılcıma atıfla sunduğu çözüm önerisi şudur: Kendimizi hayattaki tutumumuzla ölümsüzleştirmeliyiz (ἀθανατίζειν).* Bu cümlede etiğin muhtariyetini gerçek bir Sokratik ruh içerisinde savunmaktadır.

ARİSTOTELES'İN "POLİTİKA"SI

Aristoteles'in *Politika*'sının önceden tasarlanmış bir plana göre yazılmış bir eser değil, çeşitli kronolojik kökenlere sahip parçalardan bir toplama olduğuna daha önce değinilmişti (bkz. s. 244). İlk kitap eserin en son parçalarına aittir. Bu bir dizi dersten oluşan ve birçok bölümleri eksik kalmış olan bütün esere girişi oluşturur. Esas muhtevası aşağıdaki gibidir.

İnsanın doğasında kendi türüyle birlikte yaşamaya yönelik bir eğilim, bir dürtü bulunur (ἀντροπος φύσει πολιτικόν ζῶον *Pol.* I, 2, 1253a 2). Bu topluluğa sadece fiziki varlığını korunması, güvenliği, mükemmeliyeti için değil, her şeyden önce, yasa ve adaletle hayatın kontrolü ve iyi bir eğitim sadece onunla ve onda mümkün olduğu için gereksinim duyar (*Eth.* X, 10). Bütün diğerlerini kucaklayan mükemmel toplum devlettir. Onun hedefi yasa ve düzenin muhafazası, dış düşmanlara karşı müdafaa ve hayatın korunmasıyla sınırlı değildir; fonksiyonu daha yüksek ve daha kapsamlıdır; yurttaşların mükemmel bir toplumsal hayat içerisinde mutluluğu (ἡ τού εύ ξήν κοινῶνία ...

* *Eth. Nik.*, X, 7, s. 1177b, 31ff. : ού χρή δε κατά τούς παραινοῦντας ἀνθρῶπινα φρονειν ανθρωπον οντα ουδέ θνητά τόν θνητόν, αλλ' εφ' οσον ένδέχεται ἀνθανατίζειν καί πάντα ποιεν πρός τό ζην κατά τό κράτιοστον τςν ἐν αύτῶ.

ξωής τελείας χάριν καί αύτάρκους *Pol.* III, 9, 1280b, 33). Dolayısıyla devlet doğası gereği bireyden ve aileden önce gelmelidir; tıpkı herhangi bir bütünün parçalarının, tabi oldukları hedef olarak, bütün tarafından belirlenmesi gibi (*Pol.* I, 2, 1252b, 27ff.). Demek oluyor ki, erdem mutluluğun en temel bileşenini oluşturduğuna göre, Platon gibi Aristoteles de devletin en önemli işlevini gençliğin erdemli eğitiminde görmektedir. Bir devletin varlığını ahlaki ve bilimsel eğitimin barış içerisinde geliştirilmesi yerine, savaş ve fethe dayandırmasını en kestirme yoldan reddeder ve çürütür.

Bununla beraber kronolojik olarak aile ve köy toplumu devletten önce gelir. Doğa ilk önce kadın ve erkeği bir hane oluşturmaları için bir araya getirmiştir; aileler köy toplumlarına (κῶμαι) doğru gelişmişler; birkaç köy toplumunun bir araya gelmesi, Aristoteles'in henüz devletten ayırt etmediği bir şehir toplumunu (πόλις) oluşturmuştur. Köy toplumu içinde eridiği devlete bir geçiş aşamasından ibarettir. Aristoteles önemli bir eleştiride (*Pol.*, II, 1ff), Platon'un aile ve özel mülkiyetin devletin amaçları için feda edilmesi gerektiği yönündeki talebinin, sadece her bakımdan uygulanamaz nitelikte olduğunu değil, aynı zamanda yanlış bir toplum anlayışına dayandığını da gösterir; çünkü devlet sadece bir birim değil, birçok farklı parçadan oluşan bir bütündür. Kendisi evliliği ve aile hayatının diğer ilişkilerini eski zamanlarda nadiren tesadüf edilen ahlaki bir anlayışla ele alır (*Pol.* I, 2, 13; *Eth.* VIII, 14 vs.). Bununla beraber köleliği, sadece kol gücünü gerektiren işleri yapmaya muktedir insanların var olduğunu ve bu nedenle bunların başkalarının yönetimi altında olması gerektiği varsayımıyla meşrulaştırmaya çalışırken, Greklerin ulusal önyargısına ve mevcut toplumsal şartlara boyun eğer; bu genel olarak barbarların Grekler karşısındaki konumudur (*Pol.* I, 4ff). Aynı şey zilyetlik ve mülkiyet hakkındaki mütalaası için de doğrudur (I, 8ff.); burada bunların sadece ihtiyaçlarımızın tatminine hizmet edenlere serbest bırakılabileceğini ileri sürer. Bütün mali işlere şüphe ve istihfafla bakar ve bütün "banausik" [mekanik] etkinliklerin özgür insanlar için değersiz olduğunu düşünür.

Devlet biçimleri teorisinde, bunlardan sadece birinin doğru diğerlerinin yanlış olduğunu düşünen Platon'u takip etmez.

Devletlerin esas teşkilat yapısının, varlık sebebi olan halkın karakterine ve gereksinimlerine intibak etmesi gerektiğinin farkındadır; farklı koşullar altında farklı şeylerin doğru olabileceğinin ve kendi başına kusurlu olan bir şeyin verili şartlarda pekâlâ erişilebilecek en iyi şey olduğunun idraki içerisindedir. Çünkü, bir devlet şeklinin doğruluğu devletin hedefi olarak düşündüğümüz şeye bağlı ise ve eğer doğru teşkilatlanma biçimi, hedefi ortak iyilik olan ve yöneticilerin faydasını gözetmeyenler ise, –ve geri kalan bütün diğerleri yanlış ise– teşkilatlanma biçimini siyasi gücün dağılımı belirleyecektir. Bununla beraber bu, farklı sınıfların devlet için arz ettiği gerçek öneme uydurulmalıdır; çünkü bir rejim ancak, destekleyicileri muhaliflerinden daha güçlü olduğu ve yurttaşlarına (eşit oldukları müddetçe eşit ve birbirlerinden farklı oldukları müddetçe de eşit olmayan haklar sağlayarak, (krş., düzeltici adaletle ilgili olarak s. 266) eşit siyasi haklar bahşettiği sürece ayakta kalabilir. Yurttaşlar arasındaki en önemli farklılıklar onların erdemleri (yani devletin gönencinin bağlı olduğu her şeyle ilgili kişisel kapasiteleri), servetleri, asil ya da asil olmayan doğumları ve özgürlükleriyle ilgilidir. Dolayısıyla Aristoteles devlet biçimlerini ele alırken yöneticilerin sayılarına göre yapılan geleneksel tasnif usulünü takip eder. Önde gelen altı devlet yapısı tipi sayar (krş. Platon, *Pol.* 300ff ve s. 216): doğru olarak krallık, aristokrasi, çoğunluk [halk] yönetimi* (*Eth.* VIII, 12, 1160b, 33 aynı zamanda timokrasi de denir), yanlış olarak demokrasi, oligarşi ve tiranlık (ἡμαρτήμεναι παρεκβάσεις). Bununla beraber bu sayısal ayrımın sadece türevsel olduğuna işaret eder. Bir insan kabiliyet ve istidat bakımından diğerlerini geçip onlara boyun eğdirdiğinde monarşi, bir azınlık diğerlerine, onların doğuştan yöneticisi olacak kadar üstün olduğu zaman oligarşi doğal olarak teşekkül eder. Bütün yurttaşlar kabaca eşit üstünlüklere sahip olduklarında (hiç şüphesiz savaşçı niteliklerle ilgili olarak durum bu merkezdedir ancak) *politeia* ortaya çıkar.

* Bu şekilde karşılanan kelimenin Grekçe aslı *politeia*'dır. Windelband bu hususta şunları söylemektedir: "Aristoteles'in *politeia* dediği şey daha sonra, daha dar anlamda *dhmokratia* olarak bilinen şeydir. Polybios bu tabir için daha iyi bir karşılık bulmuştur: *oklokrasia*." Windelband, *Geshichte der Alten Philosophie*, tr. H. E. Cusman, NewYork, 1910, s. 289, dn: 4 (Çev. n.).

Demokrasi mülksüz ve eşit halk yığınının devletin sevk ve idaresini ellerine almasıyla, oligarşi, zengin ve soylu bir azınlığın devleti yönetmesiyle ve tiranlık da tek bir kişinin kendisini silahların gücüne dayanarak bir zorba haline getirmesiyle meydana gelir; karma yapılarda bu unsurlardan birinin ve diğerinin yönetimdeki payı aynı ilkelerle düzenlenecektir (III, 6-13, krş. 17, 1288a, 5ff.; IV, 4, 11F; VI, 2, vs.). Bununla beraber Aristoteles'in, bu farklı görüş açılarını bağdaştırmak yahut mükemmel bir bütünlük içinde ifade etmek bakımından başarılı olamadığı açıktır.

En iyi devlet tanımı (VIIf.), Platon'unki gibi bir Grek şehir devletinde mevcut olan şartlara dayanır; bir krallığın şartlarını ancak kahramanlık çağında bulabileceği için, özgürlük ve uygar yaşamın birliğini mümkün kılan nitelikleri, Platon gibi kendisi de sadece Helenler arasında, Grek devletinde tesadüf edebiliyordu. Döneminde bir kişinin, taksim kabul etmez tahakkümüne gönüllü olarak katlanmasını sağlayacak kadar hemcinslerinin –özgür bir halkın– üzerlerine yükselebilmesinin artık mümkün olamayacağına inanıyordu. Model devleti, temel fikirleri itibariyle, onun anlayışından ne kadar uzak olursa olsun, Platon'unkiyle yakından irtibatlı olan bir "aristokrasi"dir. Devletin bütün yurttaşları yönetime katılma hakkına sahip olmalı ve bu hakkı kullanmak için olgunluk yaşlarına geldiklerinde çağrılmalıdırlar. Fakat en iyi devlette ancak konum ve eğitimleriyle yönetimde sorumluluk alabilecek kişiler yurttaş olmalıdırlar. Bu nedenle Aristoteles, –tıpkı *Yasalar*'da Platon gibi– kol gücüne dayalı her türlü işin, tarım ve endüstrinin, köleler ve meteoksler tarafından yapılması gerektiğini düşünür. Devletin tam kontrolü altında olması gereken ve Platon'unkine büyük bir benzerlik arz eden bir eğitim vazeder. Fakat ne eğitim hakkındaki bölüm, ne de en iyi devlet tanımı bir sonuca ulaşır. Dolayısıyla, sözgelimi devletin bilimsel eğitime ne kadar ve hangi ölçüde müdahale edeceği, etmesi gerektiği meselesine değinilmez bile.

Bu model devletle birlikte Aristoteles aynı zamanda kusurlu devlet biçimlerini dikkatli bir biçimde gözden geçirir. Kısmen yöneticilerin farklı niteliklerinden, kısmen her bir siyasal yapı biçimlerinin kendine özgü özelliklerinin değişik tamlık dereceleriyle uygulamaya aksettirilmesinden kaynaklanan demokrasi, oligarşi

vè tiranlığın çeşitli biçimlerini birbirinden ayırır. Her bir devlet biçiminin temelinin, sürdürülmesinin ve çöküşünün dayandığı şartları ve onlara uygun gelen yönetim ilkelerini ve aygıtını tetkik eder. Son olarak normal şartlar altında hangi yönetim biçiminin devletlerin çoğuna en uygun geleceğini sorar. Cevap verir: Oligarşik ve demokratik kurumların müreffeh orta sınıfı uygar hayatın çekim merkezi yapacak olan terkibidir. Bu, istikrar ve orta yolun takibinin bir devlet yapısının devamlılığı için en iyi teminat ve filozofun etik ilkelerinin tam karşılığı olduğundan, devletin ilerlemesini sağlamanın en iyi yolu olacaktır. Aristoteles bu devlet formuna "politeia" der; bununla beraber, doğru formlar arasında zikredip de ayrıntılı biçimde betimlemediği (bkz. s. 269, [ve o sayfadaki dipnot]) aynı isimle anılan devlet yapısı ile ilişkisi hakkında daha fazla bir açıklama yapmaz. Bunun aristokrasi olarak adlandırdığı forma yaklaştığı söylenebilir (IV, 7), ancak Aristoteles *Politika*'sının bu bölümü de tamamlanmamıştır.

Aristoteles'in devlet teorisinin Platon'unkiyle mukayesesi, devlet için öngörülen hedefte –yurttaşlarını ahlak ilkelerine dayalı bir toplum için eğitmek– varılan uzlaşmaya rağmen, iki filozof arasında, çarpıcı bir farklılığı gözler önüne serer. Platon'un devleti düalist hayat felsefesiyle uyum içindedir. O bütünüyle öte dünyaya yönelmiştir ve değişiklik yapılmış biçimiyle dünyevi hayatın sözde gerçekliğine bir teslim oluştur. Halbuki Aristoteles, her iki ayağıyla da dünyevi hayatın sağlam zemini üzerine basar ve çabalarını onu verili imkân ve şartlar dahilinde ahlaki ideallere göre şekillendirmekle sınırlar. Dolayısıyla Platon ideal devleti için mutlak bir genel geçerlik iddiasında bulunurken, Aristoteles devlet biçimlerini insanların doğalarına ve değişik ihtiyaçlarına göre değiştirir. Kayıp sofistik literatürde önceden ifade edilmiş olan birçok fikrin Aristoteles felsefesinde mevcut olması muhtemeldir. Hatta en temel düşüncesi, insanın doğası gereği toplum tarafından oluşturulan bir varlık olduğu, Platon'daki Protagoras mitosunu akla getirmektedir; çeşitli siyasi yapıların fayda ve zararları ise daha önce Sofistler tarafından tartışılmıştır. Orta sınıfın devletteki istikrar unsurunu teşkil edeceğini öngören teorinin Euripides'te görülen şekli onun muhtemelen Sofistler arasında savunucularının bulunması gerektiğini göster-

mektedir. Bu, *Etik*'teki aşırılıklar arasında itidale atfedilen değerin, *Politika*'daki paralelini oluşturur.

ARİSTOTELES'İN SANAT, TARİH VE DİN KARŞISINDAKİ TAVRI

Sofistlerin bir diğer mirası, Aristoteles'in retoriği kendi öğretim sistemi içerisindeki bilimler dairesine dahil etmesidir. Platon onu hiçbir zaman bu vasfıyla tanımamış ve her zaman sanatlar (ἐμπείρια) alanına dahil etmiştir. Aristoteles'te bu, diyalektiğin sınırını oluşturan ve etika ve politika için yardımcı olan bir sanat (τέχνη) teorisi olarak görünür. İlk iki kitap ihtimaliyatla ispatlamayı ele alır ve hukuki [genos dikanikon], siyasi [genos symbouletikon] ve törensel [genos epideiktikon] hitabetin çeşitli alanlarında ikna sanatına ilişkin bir giriş teşkil eder. Köken itibariyle ayrı bir inceleme olan üçüncü kitap konuşmanın [ya da söylevin] biçimi, ifadesi, üslubu ve tertibiyle ilgilidir ve bu suretle onun estetik nitelikleri hakkında bir mütalaa vasfına erişir.

Aristoteles'e göre sanat, doğayı taklit etmek ve onu aşmak olarak bir çifte işleve sahiptir.* O nedenledir ki, taklit şeylerin hissedilebilir görüntüsünün basit bir reprodüksiyonundan ibaret değildir, onların içsel gerçekliğini de temsil etmelidir; biçimleri genel yasaların "paradigmaları" (παραδείγματα), tipleridir. Bu anlamda teorisini ancak eksik *Poetika*'da bulduğumuz şiir, idealize edilme hakkını ve hatta yükümlülüğünü haizdir** Dolayısıyla şiir tarihten daha felsefi ve daha ciddidir.*** Aristoteles müzik hakkında, onun eğlence (παιδία), ahlaki eğitim (παιδεία), hoşça vakit geçirme (φρόνησις ile διαγωγή) ve arınma (κάθαρσις) olmak üzere dört amaca hizmet ettiğine işaret eder (*Pol.* VIII, 5-7). Her sanat bu yönlerden herhangi birisi için kullanılabi-

* *Phys.*, II, 8, s.199a, 15f.: ὅλως δὲ ἡ τέχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ, α ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάζεσθαι, τὰ δὲ μιμεῖται.

** *Poet.*, 9, s. 1451a, 36ff.: φανερόν ... οτι οὐ τό τὰ γενόμενα λέγειν, τουτο ποιητοῦ εργον ἐστίν, αλλ᾽ οία αν γένοιτο, καί τά δυνατά κατά τό εἰκος η τό ἀναγκαῖον.

*** *Poet.*, 9, s. 1451b, 5: φιλοσοφώτερον καί σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστιν.

lir, fakat salt eğlence onların nihai amacı olamaz. Bununla beraber diğer üç etki ancak sanat eseri genel geçerliği haiz özel kurallarla işlendiği ve gösterildiği zaman hasıl olur. Hatta anılma, tragedyanın meşhur tarifinde geçtiği şekliyle, onun etkisi olduğu söylenen* acı ve korku duygularının yatıştırılması, etik ve estetik bir anlamda, yani rahatlamaya bir haz duygusu eşlik ettiği zaman, bu duyguların tatmin edilerek sakinleştirilmesi anlamında anlaşılmalıdır. Aristoteles'in sanat teorisine tatbik ettiği *katharsis* fikrini çağdaş hekimlikten aldığı açıktır. Aynı zamanda, şiir düşüncesinin Sofistlere, özellikle retorik çağrışım (ψυχαγωγία) teorisiyle Gorgias'a çok şey borçlu olduğu tartışmasızdır. Aristoteles'in sanat teorisine katkısı Platon'dan kıyas kabul etmez surette daha müspettir. Aynı şey o zamana kadar bütünüyle felsefenin alanı dışında tutulmuş olan bir bilim için de geçerlidir. Bu etnoloji ile birlikte tarihti (ἱστορία). Platon fırsat düştüğünde yabancı halkların bilge insanlar yetiştirip yetiştirmediğini araştırmalıyız düşüncesini dile getirmiştir. Bunun için gösterdiği gerekçenin temelinde bir tarih tecessüsünden ziyade araştırılmamış hakikate erişme imkânlarını sonuna kadar sınama arzusu yatıyordu. Halbuki Aristoteles barbarların âdetlerine (νόνιμα βαρβαρικά) ilişkin bir derleme teklifinde bulunurken, onu harekete geçiren saik etnolojik meraktı. Devlet teorisinin temeli olarak, *Atinalıların Devleti*'nde olduğu gibi, tarihsel gelişmelerini de izlediği 158 siyasi teşkilat [yönetim biçimi] örneği toplamıştı; Pythia spor oyunlarındaki derecelerin listesini hazırlamaya çalışmış ve bilimlerin tarihinin temellerini atmıştır. Bütün bu çalışmalarıyla Sofistlerin izini takip etmekle kalmayıp onların çok ilerisine geçmiştir; çünkü Sofistler yabancı halkların âdetleriyle ilgili yaptıkları gözlemlerle sadece yerli âdetlerin mutlak geçerliliğine duyulan inancı sarsmayı düşünüyorlardı. Halbuki Aristoteles için bu tarihsel ve antropolojik gerçekler bizzat bilgi konuları olarak değerliydi. Sadece tek bir bilim, genelin bilimi, bir kavram ve yasa bilimi değil, özel tarihsel olay ve süreçlerin araştırmasının da bilim adını almaya hak kazanabileceğinin farkına varan ilk filozoftu.

* *Poet.*, 6, s.1449b, 24ff.; Krş. *Pol.* VIII, 6, s. 1341a, 23; 7, s. 1341b, 38ff.; 1342a, 10f.

Son olarak Aristoteles'in din karşısındaki tavrını ele almamız gerekmektedir. Kişisel olarak, tanrıların doğası hakkında insan biçimli tasavvurlarından ötürü halk arasında yaygın olan dini reddeder. Bununla beraber onun yaygın eğitim için pratik bir değerinin olduğunu kabul etmektedir ki, bu daha önce ifade edildiği üzere, Sofistlerin belli teorilerinin kalıntısı olan bir görüştür.*

Aristoteles şahsen Tanrı'nın kendi kendisini düşünen akıl olduğunu düşünüyordu; o her şeyin menşeidir ve sevgi konusu olan objeyle seven arasındaki ilişkiyi andırır biçimde dünyayı hareket ettirir.**

Bununla beraber ilk hareket ettirici olarak Tanrı'nın mevcudiyetinin zorunluluğuna dair felsefi bir delil sunmaya çalışırken dikkatini dini tecrübeye çevirir. Sadece Kozmos nihai bir nedene ihtiyaç duymakla kalmaz, ruh da Tanrı'nın mevcudiyetinin sezgisel olarak farkındadır.*** Çünkü mutlak akıl ve beşeri akıldaki en yüksek mertebede bulunan mahiyetçe birbirine benzerdirler.**** Tanrı'nın önünde huşu içerisinde ve ancak hiçbir şey ummaksızın, dünyanın ayrıntıları ve insanlığın fertleri için bir müdahele ya da bir ilgi beklemeksizin hayranlıkla durur. Tanrı'nın birliği ve akliliğini çok daha fazla ön plana çıkarır ve Platonik düalizmi kendi kendini düşünen aklın monarşisiyle karşılar.*****

ARİSTOTELES FELSEFESİNİN KARAKTERİ VE BIRAKTIĞI TESİR

Aristoteles felsefesi Platonculuktan yavaş yavaş gelişmiş ve nihayet onu geçmiştir. Bir bütün olarak felsefesinin eleştirel biçimde değerlendirilmesi, Aristoteles'in kendisini bulduğu ve kendi sistemini oluşturduğu tamamlanmış haliyle bu felsefeyle birlikte yapılabilir ancak. Platon sistemiyle bir mukayese, evreni akli bir ilkeye bağlama, spiritüel olanı maddi olana yaklaştırma anla-

* *Pol.*, I, 2, s. 1252b, 24ff. *Met.*, L, 9, s. 1074b, 1ff; krş. *Kritias*, *Fr.* 25, s. 110.

** *Met.*, A, 2, s. 983a 5ff. ; L, 7, s. 1072a, 23 ff.; *de cœlo*, II, 1, s. 284a, 2ff. *Meteor.*, I, 3, s. 339b, 19 ff.

*** *De cœlo*, II, I, s. 284b, 3: ἡ μαντεία ἡ περί τόν θεόν.

**** *Fr.*, 10. 14. 15. 49.

***** Met., L, 10, s. 1076a 4 (P, II 204).

mında bir idealizmin muhafaza edilmesi de dahil olmak üzere ikisi arasındaki ortak birçok noktaya rağmen iki filozof arasındaki kapsamlı temel bir farklılığı gözler önüne serer. Platon belirgin düalizmiyle Orphiklerden, Pythagoras ve Empedokles'e ve ondan Yeni-Pythagorasçılığa ve Yeni-Platonculuğa uzanan filozoflar kuşağına mensuptur. Aristoteles ise İonyalı doğabilimcilerin ve kısmen de Sofistlerin geleneğini sürdürür. O derin düşünceler içinde kaybolmuş bir karakterdir, bir gözlemci ve bir kâşiftir. Ölümsüz olduğuna kani olduğu dünyayı düşüncesiyle çözümleyeceği belli bir büyüklük olarak görür. Aynı zamanda büyük ve güçlü bir bilim örgütleyicisidir. Fakat büyük bir spekülasyon yeteneğine sahip olsa da, son tahlilde mistisizmden etkilenmiş reform tutkusuyla yanıp tutuşan Platon'un ateşli ruhundan bütünüyle yoksundur. Dünya karşısındaki tavrı o nedenle oldukça farklıdır; aklı daha sakin ve berrak, gerçeklik duygusu daha güçlü, eleştirisi daha az katı ve şiddetli ve yönlendiricilikten çok gözleme eğilimlidir. Sisteminde Platonik düalizm, esasa müteallik olmayan birkaç küçük teferruat hariç, bütünüyle terk edilmiştir. Platon'un dünyanın değersizliği ve insan ruhunun ölümsüzlüğü hakkındaki kanaatinden geriye hiçbir şey kalmamıştır. Ona karşı tavrı saygılı ise de, tanrısının, bu ilk hareket ettiricinin, Anaksagoras'ın *nous*'undan çok farklı olduğu söylenemez. Gerçekte fiziği için zorunlu bir varsayımdan başka bir şey ifade etmeyişi çok sayıdaki küre hareket ettiricisine dönüşümüyle açığa çıkar. Anaksagoras'ı nous'unu doğanın teleolojik bir izahı için daha iyi kullanmadığı için eleştirmekle birlikte aynı eleştiriyi yahut sitemi, tanrısının, hareketin kökeni olarak önemi bir tarafa bırakılacak olursa, doğada içkin teleolojik amaçla bağlantı içerisinde, lüzumsuz olarak görünmesi nedeniyle kendisi de hak etmektedir. Bu canlılığını yitirmiş olan düalizm Platon'un iki dünya teorisiyle hiçbir surette mukayese edilemese de, Aristoteles aklın etkin bölümünü, ölümsüz olduğunu ilan ettiği harici bir kaynağa izafe ettiğinde ortaya çıkan Platonik ruhun ölümsüzlüğü öğretisinin zayıf bir kalıntısından ibarettir. Bununla beraber bu ölümden sonra kişisel olarak yaşamanın işareti olarak yorumlanmamalıdır. Aristotales'in düalizmle yolunu bütünüyle ayırması nihai ifadesini dünyaya karşı takındığı pratik ve teorik tavırda dışa

vurmaktadır. Gerek etikası gerekse politikası münhasıran bu dünyayla ilgilidir. Platon'un duyumüstü idealar dünyasını sürekli temaşada bulduğu transandantal kıstastan bütünüyle yoksundur. Bu, Aristoteles'in sanatlara, özellikle, farklı türlerini kendi doğalarının ve problemlerinin ışığında anlamaya ve değerlendirmeye çalıştığı şiire çok daha müsamahakâr olan tavrının sebebini açıklar. Bilime karşı tavrı da oldukça farklıdır. Platon yalnızca duyumüstü ve arzüstü dünya ile ilişkilerine bağlı olarak matematik ve astronomiye bir değer atfediyordu; bütün diğer doğabilimleri ise, gerçek varlığa sahip olmayan nesnelerle ilgilendiklerinden bir εἰκως λόγος'tan ibarettirler. Aristoteles, astronomiye yüksek bir değer atfetmek bakımından Platon'la uyuşur. Yıldız-tanrılar varsayımı haddi zatında Platon'dan muhafaza ettiği yegâne mirastır. Diğer taraftan matematik, felsefesinde gözlem yeteneğine geniş bir neşeli etkinlik alanı sağlayan doğabilimleri lehine geri plana itilir. Aradığı formlar bu dünyanın ötesinde değil onu geliştiren ve onunla gelişen doğada (ἔνυλα εἴδη) içkindir. Doğadan başka, devri bir döngü içerisinde ilerleme halinde tasavvur ettiği insanlık tarihinde önemli bir araştırma alanı bulmuş ve dikkatini belirli tarihsel hadise ve olguların ortaya çıkarılmasına çevirmiştir. Felsefi spekülasyonla sağlıklı bir deneyciliğin bu terkibi Aristoteles felsefesini, Platon'unkinden ayırt eden özel karakteristiktir.

Aristoteles'in tesiri bir başlangıcı ve bir sonu gösterir. Felsefesi bir bakıma, zihninin evrenselliğiyle kucakladığı daha önceki Grek felsefesi ve biliminin bütününün hülasası olarak görülebilir. Daha sonraki gelişmesi itibariyle Peripatetik Okul metafiziğinin temellerinde hiçbir esaslı değişiklik yapmamıştır. Sonraki filozoflar, özellikle Yeni-Platoncular, iki sistemi bağdaştırmak ve temel farklılıklarını uzlaştırmak için yanlış girişimlerde bulundular. Daha da önemli olan Aristoteles tarafından örgütlenen bilim okulları ölümünden sonra sadece doğabilimi alanında değil tarih ve edebiyatta da gelişmesini sürdürmüştür. İskenderiye yorumculuğu dolaylı olarak Aristotelesçi ruhun bir mahsulüdür. Fakat o bütün bilimleri kucaklamış ve felsefeye dahil etmişken, Helenistik dönemde bu bilimlerin çoğu yavaş yavaş felsefeden ayrılmaya ve felsefenin alanını giderek daha da fazla

daraltacak şekilde müstakil hale gelmeye başlamışlardır. Ortaçağın Hıristiyan skolastikleri ve Arap felsefesi için Aristoteles, insan bilgisinin yekûnu ve muhassalası anlamına geliyordu. Modern felsefenin, onu yeni bir şekilde anlayıp değerlendirmeksizin ilk önce otoritesinin ağırlığını sarsmak zorunda kalmış olması, Aristoteles felsefesinin skolastisizmde bu donmasının neticesidir. Modern dönemin, zihninin evrenselliği bakımından Aristoteles ile mukayese edilebilecek yegâne filozofu, kendi felsefesini Aristoteles'inkinin bir "tâdili" olarak adlandırmış olan Leibnitz'dir. Aristoteles'in *entelekheia* kavramı sadece Leibnitz'in monadları formunda tekrar canlanmamış, Goethe'nin doğa felsefesinde de kendine bir yer bulmuş ve bugünün neo-vitalizminde [yeni dirimselcilik] ilginç ve harikulade bir canlanma idrak etmiştir.

PERİPATETİK OKUL

Kurucusunun ölümünden sonra Peripatetik Okul önderini onun sadık arkadaşında, felsefenin bütün sahalarını kapsayan yazıları ve bir öğretmen olarak uzun ve başarılı bir meslek geçmişiyle –aynı zamanda bir malikâne bağışlamış olduğu– okulun gelişmesine ve oturmasına büyük katkıda bulunmuş olan Lesbos adasından Eresoslu Theophrastos'ta (Diog. V, 36, 40, 58'e göre seksen beş yaşında İÖ 288-86 civarında ölmüştür) bulmuştur. Bir insan olarak fevkalade zarif bir ruha ve engin bir bilgiye sahipti. Bir filozof olarak ise Aristoteles sisteminden ayrılmayarak, müstakil araştırmayla ayrıntılı olarak onun desteklenmesi, düzeltilmesi ve sağlamlaştırılmasıyla yetinmiştir. Aristoteles mantığı onun ve Eudemos'un ellerinde çeşitli genişlemelere ve değişikliklere uğramıştır. En önemlileri önermeler teorisinin müstakilen incelemeye tabi tutulması, modalite farklılıklarının sübjektif kesinlik derecesiyle sınırlanması ve kıyasın disjunktif [birleşik şartlı] kıyasın da aralarında sayıldığı hipotetik [birleşik şartlı] akıl yürütmelerle zenginleştirilmesinden ibarettir. Bundan başka *Metafizik* eserinin fragmanının da (*Fr.* 12) gösterdiği üzere, Theophrastos Aristoteles metafiziğinin, doğadaki teleolojik amaç ve ilk hareket ettiricinin dünya karşısındaki konumu

gibi kimi önemli meselelerin izahında güçlüklerle karşılaşmıştır. Bu meselelere herhangi bir çözüm getirip getirmediğini bilmiyoruz, ama kendisinin Aristoteles'in görüşlerine sadık kaldığı sonucuna varabiliriz. Hareket teorisini değiştirmiş ve mekân tanımlamasına önemli itirazlar yöneltmiştir. Bununla beraber ele aldığı büyük çeşitlilikteki meselelerde Aristoteles fiziğini takip etmiş ve özellikle onun dünyanın ezeliliği öğretisini (muhtemelen Stoacı Zenon'a karşı bkz. Philon, *de ætern. mundi*, c. 23ff.; *Doxogr.* 486ff.) savunmuştur. Bitkiler hakkında günümüze kalan eserlerinin –ki ilki (π. φυτων ἱστορίας) bitki coğrafyası da dahil sistematik bir botanik ihtiva eder, ikincisi (π. φυτων αἰτιων) ise bir tür bitki fizyolojisidir– her ikisi de temel fikirleriyle Aristoteles'i takip eder. İskender'in seferleri esnasındaki keşiflerin önemli katkılarda bulunduğu fevkalade zengin bir malzemeyi ele alış tarzı ve gözleminin mükemmelliğiyle Theophrastos bu bilim alanında yeni bir çığır açmaya başlamış ve ortaçağın kapanışına kadar botanik hususunda otoritesini sürdürmüştür. Zoolojik araştırmalarından hayvanlardaki renk değişimiyle ilgili eseri önemlidir ve çevreye uyum yasasını kavradığını göstermektedir. Düşünce anlayışı Aristoteles'ten bir inhiraf arz etmektedir. Düşünceyi ruhun bir hareketi olarak görmekte, bu ayrımı belirgin bir biçimde reddetmemekle beraber, etkin ve edilgin akıl teorisine kapsamlı eleştiriler yöneltmektedir. Etik sistemini, en ünlü eseri *Karakterler*'den çıkartabileceğimiz gibi, insan karakterine dair, zengin ve kuşatıcı bir bilgi sergileyen birçok yazıda açıklamıştır. Stoacılarca etik anlamdaki harici iyilerin değerini abartmakla suçlanmış olmakla birlikte, bu bakımdan o ve üstadı arasındaki farklılığın derecesi bahis konusu edilemeyecek kadar önemsizdir. Hocasından, bilimsel etkinliğin seyrini olumsuz yönde etkileyeceğini düşündüğü evliliğe karşı önyargısıyla ve her türlü canlı varlıkların birbirleriyle akraba oldukları inancına dayanan bir görüş mahiyetindeki, kanlı sunu ve et yiyecekleri uygun bulmayışıyla esaslı bir biçimde ayrılmıştır. Öte yandan, sadece aynı ulusa mensup olanların değil bütün insanların birbiriyle ilişkili ve akraba olduklarını ileri sürerken yalnızca üstadının düşturunu (bkz. s. 266) tekrarlamakla yetin-

miştir. Son olarak Theophrastos'un tarihsel araştırmalarına çok şey borçlu olduğumuzu belirtmemiz gerekir. περί αίσθήσεων* isimli müstakil bölümü günümüze ulaşmış olan φυζικον δόξαι,** daha sonraki doxografinin bütününün ilk dönem Grek felsefesi hakkındaki bilgisini devşirdiği temel kaynağı oluşturur. Περί τό θείον ίστορίαι isimli eseri Grek ve barbar halkların bir dini tarihi olmalıdır. Bu dini temelden din felsefesi hakkındaki Περί θεων ve kalıntıları günümüze Porphyrios'la (Περί άποχής έμψύχων) ulaşmış olan Περί ευσεβειας eserleri meydana gelmiştir.

Theophrastos'la birlikte zikredilmesi gereken bir başka isim, muhtemelen doğduğu şehirde bir felsefe hocası olan Rodoslu Eudemos'tur. Stagiros'lunun kişisel öğrencileri arasında en saygın olanıydı. Görüşleri bakımından üstadını Theophrastos'tan bile daha yakından takip etmiştir. Simplikios onu Aristoteles'in öğrencilerinin en sadığı (γνεσιῶτατος) olarak adlandırmıştır (*Phys.* 411, 14). Mantığında Theophrastos'un geliştirdiklerini benimsemiş fakat, fragmanların da gösterdiği üzere, fiziğinde çok kere kelime kelime tekrar edecek kadar Aristoteles'e bağlı kalmıştır. İsmiyle Aristoteles Külliyatı'na dahil edilmiş olan etiği, etik ve teolojiyi birleştirmek suretiyle Platon'u takip etmiştir. Erdeme yatkınlığı yahut eğilimi kısmen Tanrı'dan çıkartarak, Tanrı bilgisini her türlü şey ve eylemin değerinin miyarı olarak görmüştür. Buna, diğer pedagojik eserlerinden ziyade Aristoteles'in kendisinin erken döneme ait bir eseri nazarıyla bakılmıştır.

Bir üçüncü Aristotelesçi, Tarentumlu Aristoksenos *Armonik*'i ve müzik hakkındaki diğer eserleriyle ünlüdür. Peripatetik Okul'a Pythagorasçıların arasından katılmış olup, Pythagorasçı ve Aristotelesçi unsurları hem etik düsturlarında, hem de müzik teorisinde bir araya getirmiştir. Ruhun bedenin bir harmoniası olduğunu ileri sürerken daha sonraki Pythagorasçıların bir kısmıyla hemfikirdir ve bundan dolayı ruhun ölümsüzlüğünü inkâr etmiştir. Yazdığı Grek filozoflarının hayatlarıyla Peripatetik biyografiyi kurmuştur. Hemşerisi ve öğrencisi Messeneli Dika-

* Duyularla algılama üzerine... (Ed. n.)
** Fizikçilerin kanıları... (Ed. n.)

iarkhos düşünsel hayat karşısında pratik hayata öncelik tanımasıyla Aristoteles'ten ayrılmıştır. Bununla beraber *Trippolitikos*'u esas itibariyle Aristotelesçi devlet teorisine dayanır. En iyi devlet biçimi olarak üç ana tipin bir terkibini tavsiye eder. Daha sonra Varro'un *De vita populi Romani*'si için bir model hizmetini görecek olan Grek dünyasındaki uygarlıkla ilgili tarihiyle (βίος Ἑλλαδος)* Sofistlerin başlattığı bir geleneği, onun kıymetli meyvelerinden biri olarak sürdürmüştür. Burada insanlığın ilk önce ilkel bir vahşilik durumunda olduğunu ileri sürer. Bundan sonraki gelişme aşamasında avcılıkla geçinen göçebeler haline gelmişler ve nihayet üçüncü aşamada toprağı işlemesini öğrenmişlerdir. Theophrastos'un öğrencisi Phaleronlu Demetrios popüler bir filozof ve fevkalade üretken bir yazardı. İÖ 317'den 307'ye kadar Atina yönetiminin başkanlığını yürütmüştür. İskenderiye'de bir kütüphanenin kurulmasını ve bilimin organizasyonunu savunan oydu.

Theophrastos'un takipçisi ve Atina'daki Pripatetik Okul'un on sekiz yıl (İÖ 287-269 c.) başkanlığını yapmış olan "Hekim" Lampsakoslu Straton, daha büyük bir öneme sahiptir. Bu zeki araştırmacı sadece Aristoteles'in varsayımlarını ayrıntılı olarak düzeltmeyi zorunlu addetmekle kalmamış, onun bütün düalist ve spiritüalist dünya tasavvuruna karşı çıkmıştır. Tanrıyı doğanın bilinçsiz gücüyle özdeşleştirmiş ve Aristoteles teleolojisinin yerine temel unsurlarını, *sıcak* ve *soğuk*ta, özellikle etkin ilke olarak ilkinde bulduğu fenomenlerin salt fiziki izahını koymaya çalışmıştır. Bununla birlikte insandaki aklın hayvani ruhtan farklı bir doğaya sahip olduğu düşüncesini reddetmiş ve ruhun bütün etkinliklerini, tefekkür ve tehassüs, konumu kaşların arasında bulunan ve buradan vücudun çeşitli bölümlerine (kuşkusuz, dayanağı olarak *pneuma* yani hareket eden hava ile) dağılan aynı akli ilkenin hareketi olarak görmüştür. Dolayısıyla ruhun ölümsüzlüğünü reddetmiş ve Platon'un *Phaidon*'unda ileri sürülmüş olan delillerin yetersizliğini göstermiştir. Tam ve kesin araştırmanın zaruretine büyük önem atfetmiştir. Hareket ilkesi-

* Yunanistan halkının yaşamı... (Ed. n.)

ni Doğa'nın içine yerleştirmek suretiyle Aristoteles sistemini saf bir monizme dönüştürmesinde Demokritos'un etkisi aşikârdır.

Straton'un ardından okula, İÖ 228/25 civarına kadar tam kırk dört yıl hâkim olmuş olan Lykon gelmektedir. Ondan sonra Keoslu Ariston, onu da Lykia'daki Phaselis'ten Kritolaos takip etmiştir. Stoacı Diogenes ve Akademici Karneades'le birlikte ismi son zikredilen, İÖ 155'te siyasi bir misyonla Roma'ya gönderilmiş olan bir elçi heyetinin üyesiydi. Şehirde kaldıkları müddet zarfında halka açık konferanslar vermişler ve böylelikle Romalılar ilk defa Grek felsefesiyle gerçek anlamda temas kurmuşlardır. Aralarında bahse değer olarak Hermippos ve Sodion'un isminin anılabileceği sonraki Peripatetiklerin felsefi başarıları, öyle anlaşılıyor ki, neredeyse bütünüyle Peripatetik öğretilerin yayılmasıyla sınırlı kalmıştır. Lykon, Ariston ve Kritolaos'un dersleri biçimleriyle meşhur olmakla birlikte öncelikle ve daha ziyade pratik felsefeyle ilgilenmiş olmalılar. Kritolaos Stoacılara karşı dünyanın başsızlığını ve sonsuzluğunu savunuyordu. Teorileri Straton gibi esiri (æther) tanrısal ve insani νοῦς'un dayanağı olarak görmesi bakımından onlarınkine oldukça yaklaşmıştır. Peripatetik Okul'un daha başka bir gelişmesi olmamıştır. Kurucusunun eserlerinin araştırılmasına yeni bir canlılık kazandırmış olan Andronikos'un Aristoteles neşrine kadar okulun faaliyeti daha önceki eserlerin yörüngesinde cereyan eden araştırmalarla sınırlı kalmıştır.

Üçüncü Dönem: Helenistik Felsefe

GİRİŞ: İÖ DÖRDÜNCÜ YÜZYILIN SONUNA DOĞRU GREK DÜNYASININ ENTELEKTÜEL VE SİYASİ DURUMU

Grek felsefesi, Sokratik kavramlar teorisi ellerinde en kusursuz gelişmesine erişmiş olarak, Platon ve Aristoteles'le en yüksek mükemmeliyetine ulaşmıştı. Çağdaş bilginin bütün sahaları erişim alanlarına dahil edilerek belirli merkezler etrafında bir araya getirilmiş, böylelikle bütünleşik bir dünya görüşünün elde edilmesi mümkün hale gelmişti. Doğa araştırması ahlak alanındaki titiz araştırmalarla desteklenmişti; diğer taraftan bütün dalları itibariyle doğabilimi hissedilir biçimde değiştirilmiş ve genişletilmiştir. Mevcut bütün spekülasyonların konsantrasyonu bir metafizik biliminin entelektüel dayanağını güçlendirmişti. Daha önceki düşünürlerin dikkatinden kaçan fenomenler kalabalığı –özellikle zihni hayatın fenomenleri– bilimin hizmetine sokulmuştur; yeni sorular sorulmuş, yeni cevaplar verilmiştir. Bilginin her dalına yeni fikirler nüfuz etmiştir. Grek dünyasının entelektüel karakterinin en açık ve en karakteristik anlatımı –idealizm– Platon tarafından fevkalade bir parlaklıkla ortaya konduktan sonra, Aristoteles tarafından tecrübenin en titiz sonuçlarıyla uyumlu hale getirilmiştir. Teori ve pratiğin bu birliği sayesinde yapıcı eleştiri bir sanat haline gelmiştir. Düşünce aygıtı, gerçek anlamda ilk kullanıcısı Aristoteles olan kavramların bilimsel kulanımına yapılan paha biçilmez bir ilaveyle geliştirilmiştir. Velhasıl kısa bir zaman dilimi içinde Grek dünyasının entelektüel hazineleri hem kapsam hem de değer bakı-

mından birçok yönden zenginleşmiştir. Aristoteles'in takipçilerine bıraktığı güçlü sistemde Sokrates'in seleflerinden devraldığı yetersiz nitelikteki felsefi düşünceler dağarcığını kim tanıyabilecektir?

İÖ IV. yüzyılda Grek felsefesinin kaydettiği ilerleme hiç şüphesiz büyüktü. Bununla beraber, bu felsefenin sürekli olarak üstesinden gelmek zorunda olduğu engeller; ondan mütemadiyen çözümünü bekleyen meseleler daha küçük değildi. Aristoteles Platon sisteminin kabulünü imkânsız gördüğü zayıf noktalarını işaret etmişti, bunların sayısı inkişaf etmekte olan bilimin eleştirisiyle azalmış da değildi. Hatta Aristoteles'in kendi sisteminde bile en önemli konuların bazılarında tutarsızlıklar tespit edilmişti; kimi ifade belirsizlikleri altında gizlenmiş oldukları doğrudur; fakat gün ışığına çıkartıldıkları takdirde bütün sisteminin sağlamlığı için ölümcül tehlike teşkil edeceklerdi. Bütün maharetine karşın Aristoteles, sisteminin teşekkül ettiği bütün unsurları uyumlu bir bütün içerisinde harmanlamada başarılı olamamıştı; ve Aristoteles'in kendi öğretisi ile hemen ardından gelen takipçilerinin öğretileri arasındaki farklılığın nedeni de burada yatmaktadır.

Bu kolaylıkla giderilebilecek bir kusur da değildi. Tersine, araştırıldıkça bu zayıf noktaların hem Platon, hem de Aristoteles sistemlerinin temellerine kadar sirayet ettikleri, hülasa bunların daha önceki felsefi düşüncenin genel eğiliminin temelini teşkil ettiği kanaati daha da güçleniyordu. Ayrıntılar ve nispeten önemsiz meseleler bir tarafa bırakılırsa, bahis konusu zayıf noktalar belli başlı iki kaynağa izafe edilebilir. Bunlar ya dünya hakkındaki yetersiz, kusurlu bilgi ve tecrübeden kaynaklanmaktaydı ya da idealizmi kavramlar bilgisi olarak tahtına oturtmak yönünde aceleci bir girişimin sebebiyet verdiği hatalardı. Platon ve Aristoteles'in doğabiliminde düştükleri hatalar ve onların tarih görüşlerinin sınırlı karakteri ilk neden çerçevesinde ele alınabilir; ikincisine, ihtiva ettiği –idealar ve görüngü dünyası, akıl ve duyumlar, bilgi ve cehalet, halihazır ve gelecek dünya karşıtlığı– her şeyle birlikte Platonik idealar teorisi kadar, tikel ve tümel olan, madde ve form, Tanrı ve dünya, ereksel nedenler teorisi ve doğal açıklamaları, ruhun akıllı ve akıldışı kısımları, spekülatif

teori ve pratik ilişkisindeki güçlükler gibi, Aristoteles'in sisteminde karşılık gelen noktalar bağlanabilir.

Bununla beraber bu her iki neden birbiriyle yakından bağlantılıdır. Grek dünyasının bu iki büyük düşünürü olgular hakkında kesin olmayan ve eksik-kusurlu bilgiyle yetinmişlerdi. Doğa araştırması henüz çocukluk evresinde bulunduğundan, kavramlara güvenmişlerdi. Gerektiği gibi sorgulamaksızın kavramlara tam bir güven içerisinde, kavramların nasıl teşekkül ettiğini, bunlara güvenilip güvenilemeyeceğini araştırmada zaafiyet göstermişlerdi. Tarih bilgisi henüz o kadar sınırlıydı ki, katı gözlemle elde edilenlerle metodik olmayan, mutat tecrübe usulüyle ulaşılan sonuçlar arasındaki ayrımın farkında bile değillerdi. Geleneksel ilkelerinin çoğunun ne kadar afâki, daha titiz bir indüksiyon yönteminin ne denli elzem olduğunun ayırdında olamamışlardı. Platon ve Aristoteles'in Sokrates'ten devraldıkları ve her ikisinde de ortak olan hata, gözlemi ihmal ederek akli eleştiriye tanıdıkları yerinde olmayan bir üstünlük ve öncelikte ve saf mantıkla yaygın inançlardan ve günlük dilin kavramlarından şeylerin hakiki esaslarının elde edilebileceğini sanmalarında yatmaktadır. Bu kusur Platon'da Aristoteles'ten çok daha belirgin bir biçimde hissedilir ve anlatımını karakteristik biçimde hatırlama teorisi olarak bilinen bir teoride bulur. Ve hiç şüphe yok ki, bütün kavramlarımız doğum anından itibaren bizde içkin olarak mevcutsa ve mevcudiyetlerinin şuurunda olmamız için hissedilir şeylerin yardımı yeterliyse, buradan tamamen mantıki biçimde, şeylerin özünü bilmek için, düşüncelerimizi deneyden soyutlama yöntemi yerine, akıldan muhakemeyle elde etmek suretiyle dışarıya değil, içeriye bakmamız gerektiği sonucu çıkartılabilir. Keza aynı akıl yürütmeyle, akıldan çıkartılan düşüncelerin, deneyin süzgecinden geçirilmesi gerektiği gerçek kıstas yahut ölçüt olduğu sonucu çıkartılabilir. Düşünce ve deney verileri birbirini tutmadığında, hatayı düşüncelerde aramak yerine, deney verisini kusurlu ve yanlış olarak, gerçek biçimde var olduğu şekliyle nesneyi oluşturan ideaların yetersiz anlatımı olarak görmemiz gerekecektir. Hülasa genel olarak idealar teorisi ve onun bütün tazammunları Sokratik kavramlar teorisinin doğal bir sonucudur. Hatta bu teorinin en uyuşmaz gö-

rünen bölümleri bile en iyi biçimde, Sokrates'in yapıcı eleştirisinin esas itibariyle temelini teşkil eden ilkelere müracaat ederek ve Aristoteles'in ancak eksik ve kusurlu biçimde üstesinden gelebildiği tek-yanlılığı hesaba katarak açıklanabilir. Hiç kuşkusuz, Aristoteles, Sokrates ve Platon'un kavramlar teorisinin eksik ve kusurlarını gözlemden elde ettiği bilgiyle desteklemeye çalışmıştır; Platon'un harici dünya hakkındaki bilgisi, ne kesinlik, ne de kapsam bakımından, gözlemden yararlanması nedeniyle Aristoteles'inkiyle hiçbir zaman mukayese edilemese de. Şüphesiz Aristoteles'in teşebbüsü, daha önce entelektüel spekülasyonların yanında deney için bir taban sağlanmış olduğu gibi, genel kavramların yanında tekil şeyler için bir dayanak sağlamak suretiyle, Platon'un kavramlar teorisinin bütün karakterini değiştirmiştir. Bununla beraber Aristoteles bundan daha ileri gidememiştir. Bilgi teorisinde, doğa tarafından düşünme yetisiyle donatılmasının yanı sıra, içkin fikirlere sahip olması nedeniyle ruhun bilgisini bir iç gelişme süreciyle kazandığı anlayışını bütünüyle terk edememiştir. Bilimsel metodunda sık sık katı indüksiyon yönteminin yerine sözcüklerin kullanımını, yaygın kanaatlere yönelik araştırmaları kısaca kendisinin olasılıklarla kanıtlama dediği şeyi ikame etmiştir. Platon'un öğretisindeki birbirine zıt iki eğilimi bağdaştırma çabalarının içtenliği hakkında bir şey söylenilemese bile, bahis konusu zıtlığın çabalarına boyun eğmeyecek kadar derinlere kök saldığı aşikârdır ve temel düşüncelerde yeniden ortaya çıkmakla kalmayıp sisteminin en ince ayrıntılarına kadar nüfuz etmiştir. Bir yerde kendisini *form* ve *madde* arasındaki karşıtlıkta, bir başka yerde *dünya* ve dünya üstü bir *ruh* arasındaki antitezde gösterir. Bir başka yerde Akıl, doğamızın daha aşağı kısımlarıyla hiçbir surette bağdaştırılması mümkün olmayan insanın dışındaki bir şey olarak görülür.

Yukarıdaki bu özellikler Sokratik kavramlar teorisiyle daha da yakından bağlantılıdır. Bununla beraber birçok bakımdan Sokrates'in mensup olduğu ulusun karakterini dışa vururlar. Greklerin ortak karakteristiği dış ve iç dünyanın ahenkli bir birliğine, akıl ve maddenin köken itibariyle birbiriyle bağlantılı olduğu yolundaki basit bir inanca dayanır; ancak yine de bu birliktelik kusursuz bir ahenge sahiptir. Bir halkın toplumsal haya-

tının bütünü bu rengi yahut damgayı taşırsa, entelektüel hayatının da bunu yeniden ortaya çıkaracağı beklenebilir. Akıl iç ve dış dünyanın birbirleriyle yakından münasebettar olmasından birçok fayda elde ederken, bunların birbirine yakınlıklarını aralarındaki gerçek bir ayrımı göz ardı edecek kadar yaklaştıran herhangi bir görüşle kaçınılmaz olarak bağlantılı eksiklikleri ister istemez hissedecektir. Akıl kendisini edindiği kavramlardan ayrı bir şey olarak görebilme düzeyine ulaşıncaya, personalite kavramına yükselinceye, ahlaki ödev ve doğrunun harici şartlardan bağımsız olduğunun farkına varıncaya, fikirlerimizin kendi irademizin mahsulü olduğuna inanıncaya kadar uzunca bir dönemin geçmesi gerekecektir. Ve henüz, bu neticeye ulaşılana değin, akıl alanının içinde hissedilen şeyi dış dünya alanına uygulamakta hiçbir duraksama olmayacaktır. Dünyayı temelleri akıl alanımızda bulunan ideal yüksekliklerden görmeye; şeyler hakkındaki kavramlarımızı yeterli bir bilimsel araştırma tabanına sahip olmaksızın gerçekten doğru ve aktüel olarak kabul etmeye, hatta duyumsal tecrübeyle çeliştikleri durumda bile güvenilirliklerine hiçbir şüphe izhar etmeksizin doğru olarak görmeye yönelik genel bir eğilim olacaktır. Bir kavramın eleştirel çözümlemesiyle bir nesnenin deneysel olarak araştırılması sürekli olarak birbirine karıştırılacaktır. Bu nevi karıştırmalar en gelişkin dönemindeyken bile, Grek dünyasında yeşeren felsefenin ayırt edici özellikleridir. Bunlar Platon ve Aristoteles'in sistemindeki bütün önemli hataların temelinde yatan nedenlerdir. Şu halde, bu hataların bütün günahı bu sistemlerin kurucuları ve onların hemen ardından gelen takipçilerine mi yüklenecektir? Platon ve Aristoteles bu düşünce ikliminin birer temsicisi olarak görülüp, en büyük günah Grek düşünce çizgisinin ulusal karakteristiğine yazılmayacak mıdır?

Platon ve Aristoteles sistemlerindeki söz konusu hata ve kusurların Grek karakteriyle yakın bağlantısı aşikâr hale geldiği nispette, Grek zihni için bu hataların üzerine yükselmenin ne denli zor hatta neredeyse imkânsız olduğu anlaşılacaktır. Bu amaca ulaşmak için bütün düşünce tarzının zorunlu olarak esaslı bir değişime uğraması gerekecektir. Fikirlerin kökenine, orijinal anlamlarına yönelik katı bir araştırmanın kurumsallaş-

ması; dışarıdan ve içeriden sağlanan şeyler arasında keskin bir ayrımın yapılması; metafizikte genel olarak kabul görmüş olan çeşitli aksiyomların doğruluğunun o zamana kadar yapılmış olandan daha titiz ve dikkatli bir sınamaya tabi tutulması gerekecektir. Düşünürlerin kendilerini Grek dünyasında hiçbir zaman gerçekleşmemiş olan katı indüksiyon yöntemine ve gözlemin kesinliğine alıştırmaları gerekecektir. Bilimlerin o dönemde itibar gören yöntem ve araçlarla erişilmesi imkânsız olan gözleme dayalı mükemmeliyet düzeyine ulaştırılması gerekecektir. Olgularla ilgili sorunların ereksel nedenlere dayalı spekülasyonlarla cevaplanmasına kapı aralayan doğaya şiirsel bakış tarzının ve güzeli kavramak için doğaya duyulan arzunun beraberinde getirdiği müphem dilin bütünüyle kaybolması gerekecektir. İnsanın ahlaki doğasının ve işlevleriyle ilgili araştırmaların doğaya uygun olanla ilgili basit mülahazalardan koparılması gerekecektir. Gerçekten de bu mülahazaların, Greklerin ulusal planda dışa kapalılıklarını teşvik etmesinden, ahlak anlayışlarına siyasi bir karakter kazandırmasına ve onlara köleliği doğaya uygun bir durum olarak kabul ettirmesine kadar, menfi yöndeki tesirine ilişkin pek çok belirti ve gösterge vardır.

Bununla beraber bu nevi bir katı ahlak ve doğa ayrımı mümkün olmazdan önce zorunlu olan değişikliğin büyüklüğünü düşünelim bir. Kesin bir doğabiliminin, doğa hayatına insanın hayatına benzer şekilde bakma eğilimi Greklerinki gibi bir dinle canlı tutulduğu sürece, muzaffer olması beklenebilir miydi? Ya da ahlak biliminin, Grek davranış kalıbının arz ettiği manialarn, bunlar her türlü pratik meselelerde tasavvuru mümkün olmayan bir güce ve etkinliğe sahipken yerinden oynatması beklenebilir miydi? Yahut, içsel hayat üzerine bu denli yoğunlaşılmışken ve bireyin ödev ve değerinin Hıristiyanlık ve Germenlerin kendine özgü karakterinin ortak etkisini tazammun edecek şekilde tanınması gerekirken, fikirlerin teşekkülünde içeriden ve dışarıdan gelenler arasında keskin bir ayrım –beyhude yere Aristoteles'te aradığımız bir ayrım– yapılabilir miydi? Grek felsefesinin ulusal karakteri, ulusal hayatının bütün ayırt edici özellikleriyle birlikte canlı bir biçimde kavrandıkça, eksik ve kusurlarını –en büyük ve en parlak başarılarında bile kendisini

hissettiren noksanlıkları– gidermede Grek dünyasının düşünsel ikliminde gerçek bir devrim için faydalanılacak hiçbir eksiğin olmadığına daha da kesin biçimde ikna oluyoruz. Birçok iniş çıkışlar ve yaklaşık üç bin yıllık bir fasıladan sonra tarihin başka bir yerde nihayet tamamlanmış haliyle gördüğü zihni bir devrim vasfını taşımayan her türlü teşebbüs anlamsız ve akim kalacaktı. Grek dünyasının eski hayat düzleminde böyle bir değişim imkânsızdı. Daha elverişli şartlar altında, Grek düşüncesinin, daha önceki temsilcileri ve özellikle Aristoteles ile kendi istikametinde ilerlemiş olan saf entelektüel araştırmayla aynı doğrultuda daha da genişlememesi için bir neden yoktu. Mümkün olmuş olsaydı bu doğrultuda erişilmesi muhtemel neticeleri kestirebilmemiz de zaten mümkün değildir. Kaldı ki, bu doğrultuda yapılacak spekülasyonun da bir faydası yoktur. Ancak düşüncenin içerisinde boy atıp filizlenmek zorunda olduğu tarihsel şartları da göz ardı edemeyiz. Pers savaşından sonra başlamış olan Perikles döneminin yüksek kültürü ve Atina'nın katettiği göz kamaştırıcı mesafe Sokratik kavramlar nazariyesi ve Platon'un idealar teorisini talep ediyordu. Aynı zamanda bunlar Grek dünyasının, Peleponnes Savaşı esnasında ve daha sonra, siyasi bakımdan irtifa kaybına ve ahlaki tükenişine daha az gereksinim duymuyordu. Pratik etkinlik gibi bir şeyden bütün bütün umutsuz, saf entelektüel tavrıyla, şeyler hakkındaki engin görüşüyle, insan bilgisinin mevcut bütün alanlarını kuşatıcı bilgisiyle, önceki araştırmaların bütün sonuçlarını kucaklayan olgun ve gelişkin sistemiyle, Aristoteles meyvesini büyük bir tarihsel gelişme döneminde veren bir çağın çocuğu olarak ortaya çıkmaktadır. Bundan sonra siyasi faaliyetin yerini entelektüel etkinlik alacaktır.

Grek felsefesinin çiçeklenmesi kısa ömürlü olmakla beraber, ulusal hayatın inkişafıyla mukayese edildiğinde aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Daha yakından yapılan bir tetkik, birinin diğerine ve her ikisinin de aynı nedenlerin etkinliğine bağlı olduğunu gösterecektir. Özgürlüğe yüksek bir değer atfedişi, siyasi etkinliklere kendiliğinden yatkınlığı ve sanatsal yaratmalara deha çapında istidadıyla Grekler siyasi alanda büyüklük bakımından rakipsiz başarılar elde ettiler. Bununla beraber, temelle-

rinin sağlam ve derin bir biçimde atılmasına yeteri kadar özen göstermediler. Duyarlı ve esnek kurumların oluşturulmasında kalıcılık yeterince önemsenmedi. Kapsam itibariyle sınırlı ve düzen bakımından basit olan topluluklar bir Grek ferdi için yeterliydi. Fakat böyle bir basitlik, Grek ailesinin bütün kollarını, birbirinden bu denli farklı olan insanların meşru çıkarlarını aynı anda tatmin ederek nasıl kucaklayabilecekti? Bilim alanında da aynı gözlem geçerlidir. Bağlayıcı herhangi bir bağ olmaksızın, birbiriyle ilintili olmayan olgulardan en genel kavramlara ilerleyerek, sınırlı ve eksik tecrübenin temelleri üzerine teoriler inşa ettiler; hem de temeli taşıyıcılık vasfı bakımından bütünüyle yetersiz teoriler. Grek aklının, kendisine kalsa, olgunlaştıkça bu eksikleri giderip gideremeyeceği ve hangi ölçüde giderebileceği cevaplandırılması imkânsız bir meseledir. Grek aklı ulusun siyasi, ahlaki ve dini hayatıyla kısaca halkın genel olarak harici kültürüyle, bu alanlarda meydana gelebilecek herhangi bir değişimle ciddi biçimde etkilenmeden edemeyecek kadar yakın biçimde bağlantılıydı. Karakter bakımından da ve Greklerin tarihsel gelişmesi, ancak kısa bir görkemli dönemi idrak etmeye yatkındı ve bu dönem de çok çabuk sona erdi. Grek dünyasında felsefe, Platon ve Aristoteles'le en yüksek noktasına ulaştığı dönemde, bu dünya diğer bakımlardan ümitsiz bir gerileme ve çöküş durumu içerisindeydi. Bireylerin onu yeniden canlandırmaya yönelik bütün teşebbüslerine rağmen eski davranış kalıpları ve ahlak, Peleponnes Savaşı'nın başlangıcından itibaren bütünüyle ortadan kaybolmuştu. Bunlarla birlikte tanrılara duyulan eski inanç da onarılmaz yaralar almıştı. Halk kitlelerine yükselen felsefenin etiği kaybolan dini inançlarının bıraktığı boşluğu dolduracak bir dayanak sunmuyordu. Titiz bir şekilde yetkinleştirilmeye çalışılsa da sanat, tam anlamıyla klasik dönemin parlaklığıyla boy ölçüşebilecek durumda değildi. Siyaset gün geçtikçe tatmin edici olmaktan daha da fazla uzaklaşıyordu. İÖ V. yüzyılda Atina ve Sparta rekabeti Grek şehir devletlerini iki kümede toplamıştı; takip eden yüzyılda bu çözülmüşlük durumu gelişerek daha da arttı. Thebaili Epaminondas'ın yeni bir birleşik konfederasyon oluşturma çabaları netice vermedi. Tersine,

girişimi Grek dünyasının daha fazla bölünmesiyle sonuçlandı. Siyasi çekim merkezinden yoksun olmaları Grekleri kendi seçimlerinde şimdi çökmekte olan Pers İmparatorluğu'na onur kırıcı bir bağımlılığa sürükledi. Pers dünyasının altınları Grekler üzerinde Pers silahlarının hiçbir zaman husule getiremediği bir tesir icra etti. Şehir devletleri ve kabilelerin küçük hesaplar peşinde koşan kıskançlıkları, birleştirilebilmiş olsaydı dünyayı yerinden oynatabilecek kaynakları yerel kan davalarında çarçur etti. Toplumsal düzenin derin yaralar almasıyla birlikte ulusun refahı ve deniz üstünlüğü de geriledi ve savaş sanatındaki teknik kapasiteleri yükselirken savaş kararı giderek özgür yurttaşların elinden kayarak paralı asker güruhunun elinde toplandı. Paralı askerlik sistemi bu dönemin en zararlı kurumlarından ve özgürlüğün gerileyişinin su götürmez işaretlerinden biri –askeri bir diktatörlüğün yaklaşmasının ayak sesleri– haline geldi. Makedonya'nın gücünün ürkütücü yükselişinden böyle bir diktatörlüğün hazır bekleyen tehlikesiyle Grek yurtseverleri kendilerini hâlâ fedakârlıklarının tehlikeyi bertaraf edeceği umuduyla avutabilirlerdi; bununla beraber çabalarının yetersiz kalacağını kestirmek için tarihe tarafsız bir bakış yeterliydi, çünkü bu başarısızlık Greklerin ulusal karakteriyle ve Grek tarihinin takip ettiği doğrultuyla yakından bağlantılı nedenlerin doğal ve kaçınılmaz sonucuydu. O nedenledir ki, ne bireylerin kahramanca çabaları, ne de çok geç gelmiş olan parçalanmış devletlerin mukavemeti bu ölüm kalım meselesini askıda kalmaktan kurtaramadı.

Khaironea Savaşı ile birlikte Grek dünyasının kaderi belirlenmiş oldu. Bu dönemden itibaren Grek dünyası bir daha asla gerçek anlamda özgür olamadı. Makedonya hâkimiyetini sarsıp atmaya yönelik bütün girişimler daha feci yenilgilerle neticelendi. Sonraki mücadelelerde Grekler, özellikle Atina, değişen yöneticilerin oyuncağı, sürekli savaşların sahnesi oldular. Üçüncü yüzyılın ikinci yarısında, ulusun umutlarının etrafında toplandığı saf Grek gücü –Akha Birliği– teşekkül etti. Ülkenin ihtiyaçlarını karşılamada bu girişim ne kadar da kifayetsiz, yaygın hastalıkları iyileştirmede söz konusu birliğin yetersizliği ve uyan-

dırdığı düşkırıklığı ne kadar kaçınılmazdı! Greklerin bu eski kalıtsal zaafiyeti –içsel uyumsuzluk– yabancı müdahalesinden bağımsız olmayı ve içeride birleşme ve huzuru daha da imkânsız hale getirmiştir. En değerli kaynaklar Akhalar, Aitolialılar ve Spartalılar arasındaki dinmek bilmeyen mücadelelerde çarçur edildi. Makedonyalılara karşı Akhalara önderlik yapan kişi Spartalılara karşı onların desteğini kazanmak için Makedonyalıları Peleponnesos'a davet etti. Sonunda Makedonyalıların hâkimiyeti Roma'nın müdahalesiyle sona erdirildi ve yerini İtalyan müttefiklere daha derinden kabul edilmiş bir bağımlılığa bıraktı; İÖ 146 yılında Akhaia eyaleti Roma hâkimiyeti altına girdiğinde daha önceden aşina olunan özgürlüğün gölgesi bile ortadan kayboldu.

Bu dönemde Grek dünyasının durumu esef verici, dahili kaynakların çarçur edilmesi su götürmez nitelikte olmakla birlikte, zihni ufkunun gelişmesi ve kültürünün daha genel bir yaygınlığa erişmesinde teselli edici bir özellik bulunabilir. Makedonya hâkimiyeti, Grek dünyasının bağımsızlığına öldürücü bir darbe vururken, bu döneme kadar Grekleri yabancılardan ayırmış olan sınırları da yerle bir etmişti. Greklerin önüne yeni bir dünyanın kapılarını açmış ve keşfedilecek uçsuz bucaksız bir alan sunmuştu. Makedonya monarşisi içerisinde yer alan Doğulu uluslarla birçok yönden temasa sokmuş, aynı zamanda Doğu düşüncesinin, izleri birkaç yüzyıl sonra açığa çıkmış olan, –ilk başta yavaş olsa da, uzun erimde önemli– yansımalarını husule getirmiştir. Helenlerin anayurdundaki eski ünlü öğrenim merkezlerinin yanında konumu, sakinleri ve kendine özgü şartları bakımından Doğu ve Batı'nın kültürünü birleştirmeye ve farklı ırkların entelektüel güçlerini mütecanis bir kütlede eritmeye uygun yeni merkezler açıldı. Asya ve Mısır'a yerleşmek için kendi sahillerini terk eden göçmenlerle Grek dünyasının nüfusu hissedilir derecede azaldı; fakat aynı zamanda anayurdundan uzakta teşekkül eden Grek dünyasına bunların yardımıyla, daha önce yurtlarındayken siyasi bakımdan yenik düştükleri uluslar üzerinde entelektüel zaferler kazandırıldı.

HELENİSTİK FELSEFE - STOACILIK - KİNİZM - EPİKÜROSÇULUK - ŞÜPHECİLİK - EKLEKTİSİZM

HELENİSTİK FELSEFENİN KARAKTERİ

Grek halkının hayatında Makedonya'nın üstünlüğü ele geçirmesi ve İskender'in fetihleriyle baş gösteren devrimin bilim üzerinde derin ve esaslı bir tesirde bulunması kaçınılmazdı. Güney ve doğu ülkelerinde fevkalade büyük bir çalışma alanı açılmış, dimağlar mebzul miktarda yeni fikirlerle cevval hale gelmiş, toplum ve eğitimle ilgili, uluslararası nitelikte yeni merkezler açılmış ve Grek okulları Helenleşmiş doğulu öğrenci ve öğretmenlerin akınına sahne olmuş, buna karşılık Grek anayurdu, bağımsızlığından ve siyasi etkinliğinden yoksun, yabancıların çekişme konusu ve savaş alanı haline gelmiştir. Ülkenin gönenci ve nüfusu sürekli olarak gerilemeye başlamıştır. Manevi etkinliğini uzun zamandır yitirmiş olan eski inançlar ve şimdi, yüksek ve liberal amaçlara yönelmiş olan canlı bir siyasi etkinliğin kaybolması güçlü bir denetleyici etkiyi de kaldırınış, böylelikle ahlak, günlük yaşam mücadelesi içerisinde, zevk ve kazanç peşinde, özel hayatın küçük ilgileri içerisine kapatılma tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır. Bu şartlar altında, özgür ve salt bilimsel bir dünya görüşü için güç ve arzunun sönmesi, pratik problemlerin ön plana çıkıp, felsefenin en önemli değerini, hayatın hazin ve acı taraflarından kurtulmak isteyenlere bir sığınak temin etmede bulması doğaldı, ancak bunun için de, Grek halkının spekülatif zevkleri ve Sokrates'ten beri sağlam bir biçimde kökleşmiş olan kanaatleri belli bir bilimsel teoriyi, deyiş yerinde ise kaçınılmaz hale getirmiştir. Bununla beraber, felsefenin bu misyonunun ancak bireyin kendisini her türlü harici şartlardan bağımsız kılıp, bütünüyle içsel hayatına çekilmesi halinde yerine getirilebileceğini ve bu dönemin düşünürleri indinde, Helen ve Roma dünyası içerisindeki şartlarla uyum içerisinde, insan topluluklarının, eğer herhangi bir değer atfedilecekse, siyasi olmaktan ziyade kozmopolitan anlamda övgüye değer bulunduğunu anlamak kolaydır. Helenistik felsefe sistemlerinde, etik ve toplumsal teorinin bu kadar mühim bir yer işgal etmesinin nedeni budur; gereksinim duydukları metafizik temel için ise Pre-Sokratik düşünürlere, özellikle Herakleitos ve Demokritos'a ka-

dar geri gitmişlerdir. Aristoteles'e kadar bilim ve felsefe arasında belirli bir ayrım yoktu. Helenistik dönemde münferit bilimler felsefeden bağlarını koparmaya ve İskenderiye, Antakya, Bergama ve daha sonra Rodos'ta etkinlikleri için zengin bir biçimde donatılmış olan merkezler kurmaya başladılar. Eratosthenes kendisini, filozoflardan belirgin bir ayrımla, φιλόλογος* olarak adlandıran ilk kişiydi. Felsefe ve bilimi şümullü bir sistem içerisinde bir araya getirme yönündeki son teşebbüsün sahibi Poseidonios'tu. Bununla beraber, felsefe ve münferit bilimlerin giderek birbirlerinden ayrılıp uzaklaşma eğilimi korundu, hatta zamanla daha da hızlandı. Bu dönemde Atina felsefe merkezi olarak kaldı ve eski dünyanın sonuna kadar da bu ayrıcalığını korudu. Fakat felsefe ve bilim şimdi farklı yönlere giderlerken, din ve felsefe birleşme eğilimi içerisine girdiler. Felsefe, entelektüel de olsa güçlü bir aristokrasinin mülkü olan okulların dar çevrelerinden yavaş yavaş dışarıya çıkmaya başladı. Böylelikle giderek yaygınlaşmış ve popüler dinin inanılırlığını kaybetmiş düşüncelerinin yerini almaya çalışmıştır. Fikirlerini yaymak için Kinik ve Stoik diatribelerde,** popüler felsefi nutuklar ve edebi risalelerde güçlü enstrümanlar bulmuşlar ve Doğu dinlerinin özellikle karakteristiği olan proselitizm*** yöntemini kullanmışlardır. Felsefenin eski aristokratik, özellikle Pre-Sokratik temsilcilerinde sergilediği vakur ve müstağni tavırdan şimdi ortada eser kalmamıştır. Bununla beraber kamu hayatı üzerinde ne ortaçağda, ne de yakın zamanlarda asla sahip olmadığı ölçüde bir tesir gücüne sahip olmuştur. Etkisini de, birçok çenebaz ve gösteriş düşkünü takipçilerinden başka, bu birkaç Helenistik filozofa değil, sadece öğretmekle kalmayıp spiritüel danışmanlar kadrosunu doldurdukları prenslerin saraylarında ya da etraflarına muazzam kalabalıklar topladıkları büyük şehirlerin hayhuyu içerisinde felsefelerini yaşamalarına borçludur. Bu dönemin önde gelen iki sistemi, Stoacılık ve Epikürosçuluk, eski İonya monizminin ilkelerine geri dönmüştür. Akademia'da bile Pythagorasçı-Platoncu düalizm şüpheci bir düşünce tarzının yolunu hazırlamıştır. Bu karanlıktan çıkıp eski felsefenin son demlerinde yeniden bir yaygınlığa erişmesi ancak bu dönemin sonundadır.

* Suet., *de gramm.*, 10.

** ***Diatribe:*** Hiciv... (Ed.n.)

*** ***Ploselitizm:*** Kendi inancını yayma çabası... (Ed.n.)

STOA FELSEFESİ

İLK STOACILIK

Stoa Okulu'nun kurucusu Kıbrıs'ta, Fenike unsurunu haiz bir Grek şehri olan Kitionlu Zenon'dur. Ölümü muhtemelen İÖ 262/261 yıllarına rastlar ve bu tarihlerde 72 yaşlarında olduğuna göre (kendisine karşı özgün olmadığı bilinen bir mektuptan başka herhangi bir delilin ileri sürülemediği Persaios VII, 28'e göre) doğumu İÖ334/333'e tesadüf eder. Sami orijinli olduğu bilinen* Zenon yirmi iki yaşında Atina'ya gelmiş ve önce Kinik Krates'e, daha sonra da Stilpon'a bağlanmış, bununla beraber aynı zamanda Megaralı Diodoros ve Akademialı Polemon'un eğitiminden faydalanmıştır. İÖ 300 civarında bir hoca ve felsefi bir yazar olarak öne çıkmıştır. Öğrencilerine ilk başlarda Zenoncular, fakat daha sonra toplanma yerlerine, Stoa Poikile'ye izafeten Stoacılar denmiştir. Karakterinin yüksekliği nedeniyle hem Atinalıların, hem de Makedonya Kralı Antigonos Gonatas'ın saygısına mazhar olmuş olarak kendi isteğiyle hayatına son vermiştir. Yerini, görülmemiş bir irade gücüne, kendi kendine yeterliliğe ve ahlaki katılığa sahip birisi olan, fakat düşüncesinin çok yönlülüğünden ziyade, Zeus'a yazdığı meşhur ilahide ifade etmiş olduğu dini hislerinin sıcaklığıyla temayüz etmiş olan Troad'da Assoslu Kleanthes almıştır. İÖ 304/303 civarında doğmuş ve İÖ 233/232'de Zenon'la aynı yaşta ve kendisini açlığa terk ederek ölmüştür. Kleanthes'le birlikte Zenon'un talebeleri arasında en meşhurları aşağıdakilerdir: Onunla birlikte yaşayan hemşerisi Persaios, Khioslu Ariston ve Kartacalı Herillos, Sparta Kralı Kleomenes'in özel öğretmeni Bosphoroslu Sphairos, aynı zamanda Zeus'a bir ilahiyle başlayan astronomi ile ilgili şiiriyle tanınan Kilikya, Solili Aratus. Kleanthes'in takipçisi Solsoslu (Soloi) Khrysippos (ö., 143, yetmiş üç yaşında İÖ 208/204'de ölmüş, dolayısıyla İÖ 281/277'de doğmuştur), üslup ve serimleme bakımından özensiz olsa da, büyük bir yaygınlık kazanmış birçok yazısıyla, Stoa doktrinlerinin yayılmasına büyük katkıları dokunmuş olan kıvrak bir diyalektikçi ve üretken bir yo-

* Timon, *Fr.* 38, (Diels); Cic., *defin.*, IV, 20, 56; Diog. L., VIII, 3. Stoik. vet., *Fr.*, I, 1-5, 9, 22.

rumcudur. Bunun yanı sıra sistemi, eksikliklerini gidererek bütünleştirip, okulu parçalanma tehlikesiyle karşı karşıya getiren hizipleri uzlaştırması nedeniyle ikinci kurucu olarak saygı görmüştür.* Khrysippos'un yerini, iki öğrencisi, önce Tarsuslu Zenon, sonra, aynı zamanda İÖ 155'te Roma'ya gönderilmiş olan filozoflar heyetine katılmış (bkz. s. 281) fakat muhtemelen daha sonra uzun yaşamamış olan Seleukialı Diogenes (aynı zamanda Babilli Diogenes olarak da bilinir) almıştır. Diogenes'in çok sayıdaki öğrencisinden Tarsuslu Antipatros (ö. İÖ 129), hocasının Atina'daki yerini almış, bir başka Tarsuslu olan Arkhedemos ise Babil'de bir okul kurmuştur.

STOİK SİSTEMİN KARAKTERİ VE BÖLÜMLERİ

Okulun ilk üç asrı içerisinde yetişmiş Stoacı filozofların çok sayıdaki yazılarından günümüze ancak fragmanlar ulaşmıştır. Sonraki anlatılar, hangilerinin Zenon'a, hangilerinin haleflerine, özellikle Khrysippos'a ait olduğunu açıkça ifade etmeksizin, Stoa öğretisini genellikle bir bütün olarak değerlendirirler. O nedenle sistemi ancak, Khrysippos'tan sonra büründüğü form içerisinde ortaya koyabilir ve öğretinin, bildiğimiz kadarıyla ya da ihtimal sınırları dahilinde tahmin edebileceğimiz ölçüde, okul içerisindeki farklılıklarına işaret edebiliriz.

Stoa sisteminin kurucusunu felsefeye götüren şey öncelikle manevi-ahlaki hayatı için sağlam bir dayanak bulma zorunluluğuydu. İlk önce bu ihtiyacı Kinik Krates'le tatmin etmeye çalıştı. O nedenle takipçileri aynı zamanda kendilerini Sokratik Okul'un Kinik kolunun varisleri olarak görmekteydiler. Bilgelik ideallerine en çok yaklaşanın kim olduğu sorulduğunda, her zaman Sokrates'le birlikte Diogenes ve Antisthenes'i gösterirlerdi. Bu filozoflar gibi onların da ideali insanı erdemle mutlu ve kendi kendine yeter yapmaktı. Felsefeyi erdemin hayata geçirilmesi olarak tanımlarlarken (ἄσκησις ἀρετῆς, studium virtutis sed per ipsam virtutem, Sen., *ep.* 89, 8) ve teorik araştırmanın değerini, onun manevi-ahlaki hayat için arz ettiği öneme bağlarlarken onları takip ettiler. Ahlaki ödev düşünceleri de Stoacılarınkini andırmak-

* Diog. L., VII, 183: Εἰ μὴ γάρ ην Χρύσιππος, οὐκ αν ημ Στοα.

tadır. Fakat Stoa Okulu'nu kiniklerden ayıran en esaslı fark ve kurucusunu hatta onların da ötesine geçiren şey Stoacıların bilimsel araştırmaya atfettikleri önemdi. Felsefenin nihai amacı onlara göre, insanın ahlaki durumuna yaptığı etkide bulunmaktadır. Fakat gerçek ahlak bilgisiz mümkün değildir; erdemli ve bilgili sözcükleri birbirinin sinonimi olarak kabul edilir, erdemin tatbikatıyla özdeşleştirilmekle birlikte felsefe "insani ve tanrısal olanın bilgisi" olarak tanımlanır. Herillos bilgiyi en yüksek iyi ve hayatın nihai gayesi olarak ilan ettiğinde, bu Zenon'dan Aristoteles'e geri dönüş anlamına geliyordu. Bununla beraber, Ariston kültür ve bilgiyi küçümsemekle kalmayıp, diyalektik ve fiziğe ilişkin her türden bilgiyi –ilkini faydasız olduğu, ikincisini de insan bilgisinin olabilirliğinin ötesine geçtiği gerekçesiyle– reddettiğinde Stoacılığı Kinikliğin sınırları içerisinde tutmaya yönelik bir teşebbüs kendisini bütün diriliğiyle hissettirir. Benzer bir ruh durumuyla, hayata dair özel düsturların lüzumsuz olduğunu ilan ederek, yalnızca ahlak ilkelerinin müzakeresine bir değer atfetti. Zenon'un kendisi bilimsel bilgiyi ahlaki davranışın vazgeçilmez koşulu olarak görüyordu ve Akademia çevresinden felsefenin mantık, fizik ve etik olmak üzere üçlü bölümünü (bkz. s. 275) aynen almıştır. Etiğin sistematik temeli için öncelikle, dünyadaki tekil her türlü şeyin bir ve aynı asli cevherin açılımlarından ibaret olduğu ve doğanın akışını tanzim eden ve insanların eylemlerine hâkim olması gereken bir yasa olduğu düşüncesini uzlaşmaz biçimde işlemesiyle fiziği kendisini en fazla büyüleyen Herakleitos'a kadar geri gitmiştir. Öte yandan zorunluluktan doğan eylem ile hareket noktasını aklın oluşturduğu eylemi yan yana koyarak insan hayatında aklın mutlak hâkimiyetini tehlikeye düşüren Platon ve Aristoteles metafiziğinin düalizminden uzak durmuştur. Bundan başka Platon ve Aristoteles'in idealizm ve spiritüalizmi, yazarlarını uğraştırmış olan güçlükleri bir tarafa, Zenon'un Antisthenes'ten devşirdiği nominalizmle bağdaştırılması da mümkün değildi ve söz konusu teori takınabileceği tutum ya da davranış için sağlam bir temel sağlamaya elverişli görünmüyordu. Kendisi ve okulu giderek daha da belirleyici biçimde Sokrates ve Platon teleolojisini ve bunda mündemiç olan ilahi takdir yahut tanrısal kayra inancını benimsemeye meyletti. Fizi-

ğinde Herakleitos'un teorilerini Aristoteles'inkiyle destekledi. Peripatetik mantığın Stoacılar üzerinde, özellikle Khrysippos'tan sonra daha da büyük bir tesiri oldu. Zenon ahlak alanında da Kinikliğin katılığını ve haşinliğini yumuşatmaya çalıştı. Dolayısıyla Stoa felsefesi hiçbir surette Kiniklerin bir devamından ibaret değildir. Onu, daha önceki sistemlerden ellerine ulaşmış olması gereken her şeyden faydalanarak bütün yönlerden değiştirmiş ve desteklemiştir.

Felsefenin üç bölümü (Kleanthes retoriği mantığa, politikayı etikaya ve teolojiyi de fiziğe eklemiş olmakla birlikte, Stoacılar bu esas üçlü ayrımı benimsemişlerdir) her zaman aynı düzen içinde öğretilmemiş ve en yüksek yer "tanrısal şeylerin bilgisi" olarak kimi zaman fiziğe, kimi zaman da insanlar için en önemli bilim hüviyetiyle ahlaka tahsis edildiğinden, bunların izafi değerleri hakkındaki görüşler değişiklik arz etmiştir. Zenon ve Khrysippos mantıkla başlayanlar zümresine dahildi; onun peşinden fizikle devam edip ahlakla nihayete erdirirlerdi.

STOA MANTIĞI

İlk kez belki de Zenon'un kullandığı Mantık adı altında, Khrysippos'tan sonra Stoacılar, içsel ve dışsal konuşmayla (λόγος ἐνδιάθετος ve προφορικός) ilgili her türlü araştırmayı anlamaktaydılar. Dolayısıyla mantığı bu nedenle retorik ve diyalektik olarak ikiye ayırıyorlardı. Sonuncusuna, kimi zaman müstakil bir bilim olarak ele alınıyorsa da, ölçüt ve tanımlar teorisi de zaman zaman dahil ediliyordu.

Diyalektikte işaret σημαίνον teorisini işaret edilen şeyden (σημαινόμενον) ayırıyorlardı. İlkine, gelişmesine Helen ve Roma dönemi Stoacılığıyla büyük ölçüde katkıda bulundukları poetika, müzik teorisi ve grameri de dahil ettiler. Gösterilen şey teorisi bütün asli özellikleriyle formel mantığımıza karşılık gelirken, ölçüt teorisi okulun savunduğu bilgi teorisini ihtiva eder.

Platon ve Aristoteles'ten farklı olarak Stoacıların deneyciliği ön plandadır. Antisthenes sadece tikel şeylerin gerçekliğini kabul etmiştir. Zenon bundan her türlü bilginin tikelin algısından kaynaklanması gerektiği sonucuna varmıştır. Stoa öğretisine gö-

re ruh doğumda yazısız, temiz bir levha gibidir (krş. s. 218, 1; Skolastik Felsefe ve Locke'daki "tabula rasa" ifadesi buradan gelir). Muhteviyatını nesnelerden edinmesi gerekir; Zenon ve Kleanthes'e göre tasarım yahut temsil (φαντασία) şeylerin ruhta bıraktığı intibadan (τύπωσις) ve Khrysippos'a göre, ruhta bunların meydana getirdiği bir değişimden (ἑτεροίωσις) ibarettir. İçsel durumlar ve etkinlikler hakkındaki bilgimizi (Khrysippos'a göre) algıdan elde ederiz. Fakat bunlar da maddi süreçten teşekkül ettiklerinden Stoacılar iç ve dışsal algı ayrımı yapma gereksinimi duymamışlardır.

Algılardan hatıralar, hatıralardan da tecrübe doğar. Algı verilerinden yola çıkarak yapılan akıl yürütmeyle genel kavramlara (ἔννοιαι) ulaşırız. Bunlar doğadan ve sadece genel olarak bilinen deneyimlerden* çıkartıldıkları sürece, bütün bilimsel araştırmaların önşartını oluşturan ve Epiküros'tan alınıp, anlaşılan ilk kez Khrysippos tarafından kullanılmış προλήψεις terimiyle ifade edilen "genel kavramları" (κοιναίἔννοιαι, notitiae communes) oluştururlar. Bilim değişmez nitelikteki kanıtlama ve kavramlar inşa etme yöntemiyle ilerler. Kendine özgü faydası, sanıdan (δοξα) farklı olarak, hiçbir itirazla sarsılması mümkün olmayan (κάταληψις ἀσφαλής καί ἀμετάπτωτος ὑπό λογόυ) bir kanaatten ya da böyle bir kanaatler sisteminden oluşmasıdır. Bütün temsil-tasarımlarımızın kaynağının algıda olması gibi, bunların epistemolojik değerleri de, algılanan nesnelerle uyuştukları hususunda herhangi bir tereddüt bulunmayan algıların mevcut olup olmadığı sorusuna bağlıdır. Stoacılar bu soruya olumlu cevap vermişlerdir. Tasarımlarımızın bir bölümünün şuurla bağlantılı olmaları nedeniyle bizi bunları kabul etmeye zorlayacak şekilde (συγκατατίθεσθαι) teşekkül ettiğini; bunların ancak, apaşikâr–bedihi (ἐνάργεια) olduklarından gerçek bir şey-

* Stoacı anlayışa göre κοιναί ἔννοιαι'ın gerçekten deneyden çıkıp çıkmadığı belli değildir. Kaynaklarda tekrar tekrar φυσικαί ya da εμφυτοι terimiyle gösterildiklerinden bunların muhtemelen her türlü deneyden önce bizde mevcut olması gerekir. Elbette bu Descartes yahut Leibnitz'in "idea innatae"si gibi tam muhtevaya sahip idealar oldukları anlamına gelmez, fakat sadece onların gelişme eğilimlerinin bizde doğuştan mevcut ol uğunu gösterir.

de teşekkül edebileceklerini savunmuşlardır. Dolayısıyla onlara teslim olduğumuz takdirde, objenin kendisini kavrarız. Zenon'a göre, kavram, bir tasarımın bu şekilde kabul edilmesiyle teşekkül eder (Zenon'un kendisi tarafından uydurulan bir terimle, κατάληψις). O itibarla kavram saf tasarımla aynı muhtevaya (ἔννοια'dan farklı olarak) sahiptir, fakat ondan obje ile uygunluğuna ilişkin bilinçliliğiyle ve bundan kaynaklanan değişmezliğiyle ayrılır. Kendisinde bu bilinçliliği taşıyan bir tasarıma, Zenon (φαντασία καταληπτική, yani objesini kavramaya uygun olan anlamına) bir "kavramsal temsil" der. Bunun doğal sonucu olarak da kavramsal temsilin hakikatin ölçütü olduğunu ileri sürer. Bununla beraber "genel kavramlar" algıların bir neticesi olduklarından, hakikatin doğal normları olarak da kabul edilebilirler ve nitekim αἴσθησις ve πρόληψις'in her ikisi de Khrysippos tarafından kıstas tabir olunmuşlardır. Stoacılar, genel olarak bilginin mümküniyetini son tahlilde, başka türlü makul kanaate dayalı davranışın mümkün olmayacağı yargısıyla kanıtlamaya çalışmışlardır. Mamafih bu onları bir taraftan algıyı hakikatin kıstası yapma, diğer taraftan mükemmel anlamda kesin bilgiyi ancak bilimden umma çelişkisiyle karşı karşıya bırakmıştır. Elbette bu sadece bilimin taleplerini değil, fakat insanın erdemini ve mutluluğunu genel bir "yasaya" boyun eğmesine bağlayan bir sistemin pratik gereksinimlerini de karşılamamıştır.

Diyalektiğin formel mantığımıza karşılık gelen bölümü gösterilen yahut ifade edilen şeyle (λεκτόν) ilgilenir ve bu sırasıyla kavram ve önermeler formunda ya tam yahut eksiktir. Kavramlar hakkındaki mütalaalarının en önemli tarafı kategoriler teorisidir. Aristoteles'in on kategorisine karşılık Stoacılar sadece dört kategori sayarlar. Her biri, kendisinden önce gelen ve onu kendisinde ihtiva eden diğeri hakkında yakın bir tanım verecek şekilde birbirleriyle bağlantılıdır. Bunlar, dayanak (ὑποκείμενον ke-za οὐσία), asli nitelik, yahut mahiyet (τό ποιόν ya da ὁ ποιός sc. λόγος), ki bu da kendi içinde ikiye bölünür, κοινῶς ποιον ve ἰδίως ποιον, arızi nitelik (τῶν ἔχον) ve izafi arızi niteliktir (πρός τί τῶν ἔχον). Bütün kategorilerin dahil olduğu cinse ait

kavrama kimileri (muhtemelen Zenon) Varlık, kimileri de (Khrysippos) kendi içinde Varlık ve Yokluk olmak üzere ikiye ayrılan bir şey (τί) demiştir. Tam hüküm yahut önermelerden, ifadeler yahut yargılar (ἀξιώματα) ya doğru yahut yanlış olanlardır.

Stoacılar bunları basit-yalın (kategorik) ve bileşik olarak ikiye ayırmışlar ve sonuncu içerisinde de hipotetik yargılara özel bir önem vermişlerdir. Kıyas incelemelerinde de hipotetik [birleşik şartlı] ve disjunktif [ayrık şartlı] kıyaslara, bunların gerçek anlamda yegâne akıl yürütme biçimleri olduğunu savunacak kadar büyük bir üstünlük atfetmişlerdir. Bu mantığın bilimsel değeri yok denecek kadar azdır. Stoacılar birkaç ayrıntıda daha tam bir inceleme yapmışlarsa da, Khrysippos'un özellikle mantığa dahil ettiği ayrıntıya fazlasıyla düşkün dışsal formalizmin, genel olarak bilimin ilerlemesini teşvik etmesi mümkün değildi.

STOA FİZİĞİ: İLK İLKELER VE EVREN

Stoacıların metafizik sistemine üç yönlü bir eğilim egemendir. Platon ve Aristoteles metafiziğinden farklı olarak dikkatini nihai nedenin birliği ve ondan kaynaklanan evren-nizamı üzerinde teksif eder: o tekçidir. Onların idealizmine karşılık realist hatta materyalisttir. Bununla beraber etik ilkeleri gerekli kıldığında dünyadaki her şeyi aklın eseri ve mutlak aklı dünyanın hakiki temeli olarak kabul ederler. Bakış açıları esas itibariyle teleolojiktir ve hatta monizmleri panteizme dönüşme eğilimindedir.

Stoa öğretilerine göre gerçekliği sadece maddi nesneler oluşturur. Çünkü ancak etkinlikte bulunan ve kalıcı olan gerçektir ve bu nitelik münhasıran maddi doğaya aittir. Bu nedenle insan ruhu ve Tanrı da hariç olmamak üzere yalnızca bütün cevherlerin maddi olmadığını, aynı zamanda şeylerin tüm niteliklerinin de maddi bir şeyden, bunların her tarafına yayılan ve onları bir arada tutan gerilimi (τόνος) sağlayan hava akımlarından (πνεύματα) teşekkül ettiğini açık açık ifade etmekteydiler. Bu aynı zamanda ruhun durumları olarak ruh-cisimler, canlılar, erdemler, duygular, bilgelik vs. için de doğal olarak geçerli olduğundan, bütün bunlar cisimler ve canlı varlıklar olarak da adlandırılırlar. Elbette, bu anlayış doğrultusunda, boş mekân, yer, za-

man ve düşüncenin (λεκτόν krş. s. 300) cisim olarak kabul edilmesi gerekirken, bundan imtina edilmesi, kaçınılması mümkün olmayan bir tutarsızlıktı. Bakış açılarından ruhun bütün bedene nasıl yayıldığını ve şeylerin niteliklerinin şeylerin her bir tarafını nasıl kapladığını açıklamak için Stoacılar κράσις δί ὅλων ile ilgili teorilerinde cisimlerin kesifliğini-nüfuz edilmezliğini reddetmişlerdir. Bir cismin bir diğerine, onunla tek bir cevher haline gelmeksizin de, bütün parçalarına kadar nüfuz edebileceğini ileri sürmüşlerdir. Mamafih maddeciliklerine rağmen madde ve onda etkin olan güçleri birbirinden ayırmışlardır. Kendi başına alınan madde niteliklerden yoksundur. Bütün nitelikler yahut şeyler ona nüfuz eden akli güçten (λόγος) çıkar. Hatta mekânın kaplanması bile iki hareketle, içeri doğru ilerleyen bir yoğunlaşma ve dışarı doğru genişleyen bir seyrekleşme hareketiyle meydana gelir. Ancak evrende müessir olan bütün güçler, evrenin birliği ve onun bütün parçalarının birbirleriyle irtibat ve uyuşmasının da gösterdiği üzere, tek bir orijinal güçten kaynaklanabilirler. Gerçek olan her şey gibi bu tek güç de aynı zamanda maddi olmalıdır. Bu sıcak nefes (πνεύμα) ya da aynı şey demek olan ateştir; çünkü her şeyi husule getiren, canlandıran ve hareket ettiren hararettir. Diğer taraftan evrenin yapısının mükemmeliyeti ve finalitesi ve özellikle insan doğasının rasyonelliği bu nihai dünya nedeninin de aynı zamanda en mükemmel akıl, bütün varlıkların en hayırhâhı ve insanseveri, tek kelimeyle Tanrı olması gerektiğini göstermektedir. Bunun nedeni en mükemmel cevherden meydana gelmesidir. Dünyadaki her şey niteliklerini, hareketini, hayatını ona borçlu olduğundan, evrenle ilişkisi ruhun bedenle ilişkisinin aynısı olmalıdır. Her şeyi kaplamakta, onları canlandıran ve içinde formların tohumlarını taşıyan (λόγοι σπερματικοί) pneuma yahut suni ateş (πύρ τεχνικόν) olarak her şeye nüfuz etmektedir. O dünyanın ruhu, aklı (νοῦς), zekâsıdır (λόγος); o takdir yahut tanrısal kayra, kader, doğa ve evrensel yasadır vs.; çünkü bütün bu düşünceler farklı açılardan aynı objeyi göstermektedirler. Bununla beraber insan ruhu söz konusu olduğunda, bütün bedeni kaplasa da, ondaki baskın-egemen bölümün (ἡγεμονικόν) geri kalandan ayrı olması ve

kendisine özel bir yer tahsis edilmesi gibi, kozmos söz konusu olduğunda da hemen hemen aynı durum evren ruhu için de geçerlidir. Tanrı yahut Zeus'un makamı evrenin en dış halkasında (Arkhedemos'a göre evrenin merkezinde, Kleanthes'e göre güneşte) bulunur ve buradan bütün evrene yayılır. Fakat evrenden ayrılığı, doğrudan ve dolaylı olarak tanrısal olan arasındaki ayrım ancak izafidir. Kendi başlarına ele alındıklarında her ikisi de aynıdır; bir parçası dünya formuna bürünen, bir diğeri ise onun orijinal formunu muhafaza eden ve bu şekilde hareket ettirici neden yahut Tanrı olarak görünen aynı varlıktır.

Dünyayı meydana getirmek için Tanrı önce, özünü oluşturan alevli buharın bir parçasını, içinde oluşturucu güç olarak (λόγος σπερματικός) içkin halde bulunduğu havaya, sonra da suya dönüştürmüştür. Daha sonra onun bir parçasının yoğunlaşıp katılaşmasıyla toprağın oluşumunu hazırlamıştır; bir diğer parçası su olarak kalmış ve bir üçüncü parça havaya dönüşmüştür; ve bu seyreldikten sonra elemanter ateş haline gelmiştir. Dolayısıyla dünyanın cismi, onun ruhundan, Tanrı'dan ayrı olarak oluşmuştur. Fakat zamanla hasıl olmuş olan bu ayrılık yine zamanla kaybolup gidecektir. Halihazır dünya periyodu ömrünü tamamladıktan sonra, muazzam bir yangın (ἐκπύρωσις) her şeyi yine eski için için yanan devasa buhar yığınına dönüştürecektir: Zeus dünyayı gerisin geri kendisine çekip sonra yine önceden kararlaştırılmış bir zaman içerisindeki seyrine salıverecektir. Dolayısıyla dünyanın tarihi oluş ve yokoluşun sonsuz birbirini takip edişinden ibarettir. Ancak bu devinim her zaman aynı yasalara tabi olduğundan, dünyanın bütün sayısız birbirini takip edişleri eksiksiz bir biçimde birbirine benzerdir, o kadar ki, kişiler, şeyler ve olaylar en küçük ayrıntısına kadar aynı şekilde meydana gelirler. Çünkü karşı konulmaz bir zorunluluk, sebep ve neticenin kırılması imkânsız katı zinciri bütün olayları belirler. Bu, bu denli belirgin biçimde panteistik bir mahiyet arz eden bir sistemle tutarlıdır ve Stoacıların talih yahut kader, doğa ve tanrısal kayra (πρόνοια) tanımlarında ifadesini bulur. İnsan iradesi de bu bağlantının dışında değildir. Bir insan, onu belirleyen kendi dürtüsü (ὁρμή) olduğu sürece, ihtiyari-iradi olarak hare-

ket eder; talihin kararlaştırdığı şeyi yapıp yapmamakta da serbesttir, yani kendi kararıyla baş başadır; fakat her şart altında yapması gereken odur: volentem fata ducunt, nolentem trahunt.* Dünyanın birliği her şeyin bu birlikteliğine (συμπάθεια τῶν ὅλων) dayanır; güzelliği ve mükemmeliyeti ortaya çıktığı nedenin rasyonelliğine bağlıdır; Stoacılar tanrısal kayra inançlarını her türden delillerle kanıtlamaya çalıştıkça, dünyanın eksiksiz mükemmeliyetini ispatlama ve onu, pek çok kötülüğün mevcudiyetinin ister istemez akla getirdiği açık itirazlara karşı savunma problemini de göğüslemek zorunda kalmışlardır. Khrysippos bu fiziko-teolojinin ve teodisenin önde gelen yazarı olarak görünmektedir. Bununla beraber biliyoruz ki, dünyanın tanrılar ve insanlar için hasıl edildiği önermesini en sığ ve ikna gücünden yoksun bir teleoloji ile ayrıntılı biçimde kanıtlamaya çalışan da oydu. Stoa teodisesinin temel fikri, yani tekil olanın kusurluluğunun bütünün mükemmeliyetine hizmet ettiği, daha sonraki bütün teodise denemeleri için bir model haline gelmiş olsa da, ahlaki kötülüğü teleolojik determinizmle bağdaştırma problemi güçleştikçe, bu kötülüğün kapsamını ve gücünü resmettikleri renkler de o ölçüde keskinleşmiştir (bkz. s. 307 vd).

DOĞA VE İNSAN

Doğa ile ilgili teorilerinde, doğabiliminin mevcut durumundan da anlaşılabileceği üzere, Stoacılar Herakleitos'tan ziyade Aristoteles'e bağlı kalmışlardır. Küçük sapmalar bir tarafa bırakılacak olursa, dört unsur teorisiyle Aristoteles'i takip etmişler ve esirin (æther) beşinci unsur olarak vazını lüzumsuz bulmalarına karşın, ilki dairesel olarak hareket eden esiri ve ikincisi doğrusal olarak hareket eden arzi ateş arasında bir ayrım yapmışlardır. Stoacılar bütün temel cevherlerin sürekli birbirine geçiş halinde bulunduklarını, her şeyin daimi bir değişim durumunda olduğunu tekrar tekrar dile getirmişlerdir; zira dünyanın bütünlüğü buna bağlıdır. Ancak onlar bu suretle ne şeylerin değişmez durumlarını büsbütün inkâr etmek, ne de Aristoteles gibi, bu değişimi ayaltı dünya ile sınırlamak gibi bir amaç güdüyorlardı.

* Kader boyun eğeni götürür, direneni sürükler... (Ed. n.)

Evrenin yapısı ile ilgili görüşlerinde o dönemde geçerli ve yaygın olan teorilere bağlı kaldılar. Yıldızların kürelerinde sabit olduklarını tasavvur ettiler; alevleri toprak ve sudan teneffüs edilen havayla yenilenmekte, tanrısallık ve aklilikleri bu ateşin saflığından kaynaklanmaktadır. Bütün doğa alanı dört parçaya bölünmüş olup, şu şekilde ayırt edilirler: inorganik şeylerde yaratıcı pneuma salt εξις olarak, yani parçalarının bütünlüğüyle (ἔχειν); bitkilerde doğanın oluşturucu gücü (φύσις) olarak, hayvanlarda arzu eden ruh ve insanlarda akli ruh olarak faaldir. Her canlı varlık doğumundan itibaren bir kendilik şuuruna sahiptir, bu beden ve ruhun yakın bir birlikteliğiyle açıklanır. Bundan bütün varlıkların ayakta kalması için vazgeçilmez koşul olan kendi kendini sevme ve kendini korumu güdüsü gelişir.

Stoacı için bu varlıklardan en kayda değer olanı insan, insanda da ruhtur. O her gerçek şey gibi, maddi bir doğaya sahiptir ve fiziki doğum şekliyle bedenle birlikte ortaya çıkar; fakat maddesi en saf ve en soylu olan, insanların, ilk yaratıldıklarında esirden (æther) bedenlerine inmiş olup, daha sonra ruhlarının bir sürgünü olarak ebeveynlerden çocuklara geçen tanrısal ateşin bir parçasıdır. Bu ruh-ateş kanla beslenir. Bulunduğu yer kan deveranının tam ortası, (ancak birkaç yazarın kendilerinden farklı düşündüğü, Zenon, Kleanthes, Khrysippos vs. göre) ruhun egemen parçasının (ἡγεμενικόν) bulunduğu yer olan kalptir. Buradan dışarıya yedi sürgün verir; yani her biri kendi organlarıyla beş duyu, konuşma ve üreme güçleri. Fakat kişiliğin merkezi sadece, –şüphesiz her ikisi de Stoa determinizminin izin verdiği anlamda– ruhun alçak ve yüksek etkinliklerinin ait olduğu egemen bölümde, yani akılda ve iradenin kararlarının ve tasarımların onayının dayandığı güçtedir. Ölümden sonra ruhların dünyanın sonuna, başka her şeyle birlikte Tanrı'ya dönünceye kadar, hayatta kaldığı varsayılmıştır. Bununla beraber Kleanthes bunun bütün insan ruhları için geçerli olduğunu savunurken, Khrysippos ancak bunun için yeterli gücü kazanmış olan ruhların, yani bilgili ve erdemli olanların bu şekilde geri dönebileceğini ileri sürmüştür. Stoacıların sisteminde bu nedenle kişisel ölümsüzlük inancını andıran hiçbir şey yoktu.

STOA AHLAKI: GENEL İLKELERİ

Her ne kadar her şey dünya çapında geçerli olan yasalara boyun eğse de, insan aklıyla bu yasaları bilebilir ve onları bilinçli bir şekilde takip edebilir. Stoacıların ahlak teorisinin temel düşüncesi budur. En temel ilkeleri de genel olarak doğaya uygun hayattır ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν. Bunun ilk kez Zenon'un haleflerı tarafından ifade edildiği, kendisinin ise sadece bir ὁμολογουμένως ζεν'i yani kendisiyle uyum içinde bir hayatı talep ettiği (Arius Did., Stob. II, 7, 6a, s. 73, IIW'de) ileri sürülüyorsa da, Diog. VII, 87'nin tam tersini söylemesi ve Zenon'un hocası Polemon'un doğal hayatı ön plana çıkarmış olması nedeniyle bu bütün bütün imkânsızdır. Şayet Kleanthes hayatın kendisine riayet edilerek yaşanması gerektiği doğayı κοινὴ φύσις olarak ve Khrysisppos da genel ve özellikle insan doğasını göstermişse, bu düzeltme gerçekte verbalizmden başka bir şey ifade etmez.

En genel doğal güdü kendi kendini koruma güdüsüdür. Çünkü her bir varlık için ancak, kendi kendini korumasına (οἰκείωσις) ve mutluluğuna (εὐδαίμονια, εὔροια βίου)* katkısı dokunan şey bir değere (ἀξία) sahip olabilir. Dolayısıyla akıllı varlıklar için ancak makul olan bir şey herhangi bir değere sahip olabilir; onlar için sadece erdem iyi bir şeydir; mutluluklarının kaynağını ancak erdem oluşturabilir, o nedenledir ki erdem başka hiçbir şarttan etkilenmez (erdem αὐτάρκης πρός τὴν εὐδαιμονία'dır). Buna karşılık yegâne kötülük bayağılıktır (κακία). Başka her şey kendi başına ne iyi ne kötü, tek kelimeyle vasattır (ἀδιάφορον); hayat, sağlık, şeref, mal mülk vs. iyi; ölüm, hastalık, aşağılanma, sefalet vs. de kötü değildir. En yüksek, yahut ancak kendisi için, kendisinden dolayı araştırılan iyi bir tarafa, iyi için bir zevk yahut haz tasavvur edilemez. Haz, eğer doğru bir türden ise, etkinliğimizin neticesidir (çünkü doğru davranış sadece gerçek tatmin sağlar) fakat eylemlerimizin hedefi olamaz (krş. Arist., s. 263). Bütün Stoacılar hazzı tabiata uygun şeyler arasında saymayan Kleanthes kadar ileri gitmeseler bile, hemen

* Krş. s. 305. Diog. L., VII, 85 (Περι τελῶν'dan) Khrysippos: πρῶτον οἰκειον εἶναι παντί ζώῳ τὴν αὐτου σύστασιν καί τὴν ταύτης συνείδησις.

hepsi de hazzın kendi başına bir değeri olduğunu reddetmişlerdir. O nedenle, erdemli insanın daha ziyade rahatsız edici dışsal koşullardan özgür olmasındaki, sükûnetindeki, içsel bağımsızlığı yahut kendine yeterliliğindeki gerçek mutluluğunun peşinde olmuşlardır. İnsan için ancak erdem iyi olduğundan ona ulaşma çabası onun doğasının genel yasasıdır. Bu yasa ve ödev kavramına Stoacılar ilk ahlakçılardan daha büyük bir önem vermişlerdir.

Bununla beraber içimizde akli olanın yanı sıra aynı zamanda akıldışı ve kontrolsüz dürtüler yahut duygulanımlar* da (ki Zenon bunları en önemli dört duyguya indirmiştir: haz, tutku [arzu], endişe ve korku) barındırdığımızdan Stoacı erdem esas itabariyle duygulanımlarla bir mücadeledir. Bunlar kimi zaman akıl ve itidale (ἀρρωστήματα ve alışkanlık haline geldiklerinde νόσοι ψυχής) zıt bir şeydir, sadece sakinleştirilmekle (Akademicilerin yahut Peripatetiklerin düşündükleri gibi) kalmayıp, ortadan kaldırılmaları gereklidir. Ne yapıp edip duygulanımlardan bağımsızlığa, *apathia*ya ulaşmalıyız. Duygulanımlardan farklı olarak erdem ruhun akli bünyesine dayanır. İlk şartı ne yapmamız ve ne yapmamamız gerektiği hakkında doğru görüşlere sahip olmaktır; çünkü her zaman iyi olduğuna inandığımız bir şeyin, hatta bu hususta bir görüşü kabul etmek yahut reddetmek gücümüz sınırları dahilinde olduğu zaman bile, peşine düşeriz. Dolayısıyla erdem bilgi olarak, zaaf yahut [bundan kaynaklanan] kötülük de cehalet olarak tanımlanır, duygulanımlar [*pathos*] ise yanlış değer yargılarına bağlanır. Fakat Stoacılar ahlaki bilgiyi, erdemin doğasının da eşit biçimde bu ikisinde araştırılması gerektiğini ileri sürecek kadar, akıl ve irade gücüyle (τόνος, εὐτονια, ἰσχύς, κράτος) –ki özellikle Kleanthes ön plana çıkartmıştır– sıkı bir biçimde irtibatlı hale getirmişlerdir. Zenon, derin tefekkürün (φρόνησις), Kleanthes, ruh kuvvetinin (ἰσχύς, κράτος) ve Ariston ruh sağlığının her türlü erdemin müşterek kökeni olduğunu savunmuşlardır.

* Πάτηος zaman zaman ἄλογος καί παρά φύσιν ψυχης κίνησις ya da ὁρμή πλεονάζουσα yani "taşkın dürtü" ve zaman zaman da yanlış bir κρίσις ya da δόξα olarak tanımlanmıştır.

Khrysippos'tan sonra bunu, insani ve tanrısal şeylerin bilimi olarak bilgelikte (σοφία) görmek mutat hale gelmiştir. Bundan, en önemlisi olan derin tefekkürün (φρόνησις) kendi içinde cesaret, kendine hâkim olma (σωφροσύνη) ve adalet olmak üzere üç alt ayrıma bölünmesiyle, dört temel erdem çıkartılmıştır. Bununla beraber Kleanthes φρόνεσις'i dayanıklılıkla (ἐγράτεια) değiştirmiştir. Ariston'a (nihayet Kleanthes'e de) göre farklı erdemler, kendilerini dışa vurdukları konularla birbirinden ayrılmaktaydı; Khrysippos ve daha sonraki yazarlar ise bunlar arasında niteliksel farklılıkların olduğunu savunmuşlardır. Mamafih bunların hepsinin bir ve aynı karakterin dışavurumları olarak ayrıştırılmaz biçimde birbiriyle irtibatlı olduğu, öyle ki bir erdemin olduğu yerde hepsinin, benzer şekilde, bir zaafın olduğu yerde de hepsinin olması gerektiği ilkesine bağlı kalmışlardır. O nedenledir ki, değer bakımından bütün erdemler birbirine eşittir ve benzer şekilde her türlü zaafın, birbirinden ayırt edilmeksizin, kınanması gerekir. Ancak karakter nazarı itibara alınır. Tek başına o ödev (τό καθήκον) mahiyetindeki erdemli davranışı (κατόρθωμα) gerçekleştirir; kendisini ifade ettiği biçim bakımından gayrı maddidir. Stoacılar bu karakterin ya bütünüyle mevcut olabileceğine ya da bütünüyle yok olacağına inanıyorlardı. Fazilet ve zaaf seviye farklılığı (sadece ἕξεις değil διαθέσεις) kabul etmeyen asli niteliklerdir. Dolayısıyla onlar arasında orta yol yoktur, onlara kısmen sahip olmamız mümkün değildir; onlar bizde ya vardır ya yoktur. Ya erdemli olabiliriz yahut ondan büsbütün yoksun, ahlaksız oluruz; ya akıllı-bilgili bir insan ya da bir ahmak yahut budalayızdır; budalalıktan bilgeliğe geçiş anidir, henüz emekleme yahut ilerleme halinde olanlar (προκόπτοντες) hâlâ budalalar zümresine dahildir. Akıllı insan her türlü kusursuzluğun idealidir ve bu mutluluğun yegâne şartı olduğundan her türlü mutluluğun da idealidir; budala ise her türlü ahlaksızlık ve bedbahtlığın timsalidir. İlki kendi başına özgür, (Stoacıların deklamatorik bir ruhla ifade ettikleri gibi), kendi başına güzel, zengin, mutludur vs. Bütün erdemlere ve her türlü bilgiye sahiptir; her şeyde kendi başına doğru davranır; yegâne gerçek kral, devlet adamı, şair, kâhin,

kaptandır vs. Gereksinimlerden ve elemden bütünüyle uzaktır ve tanrıların yegâne dostudur. Erdemi asla yitiremeyeceği, yoksun kalamayacağı bir şeydir (Khrysippos akıl hastalıkları durumunu bir istisna addetmektedir); mutluluğu Zeus'unkine eşittir ve sürdüğü zaman müddetiyle ziyadeleşmesi mümkün değildir. Budalaya gelince, o bütünüyle kötü ve bedbahttır, bir köle, bir dilenci, bir cahildir; ondan hiçbir iyiliğin meydana gelmesi yahut yanlış olmayan herhangi bir şey yapması mümkün değildir; bütün budalalar akıllarıyla zoru olan kişilerdir (πάς ἄφρον μαίνεται). Stoacılar, giderek azalan birkaç istisna dışında bütün insanların budala olduğunu düşünüyorlardı. İnsan ahlaksızlığının genişliği ve derinliği, Seneca gibi okulun daha sonraki takipçileri tarafından, çağdaş ve daha sonraki Hristiyan teologların ifadelerindeki canlılıkla karşılaştırılabilecek bir çarpıcılıkla tasvir edilmiştir.

Bütün bu hususlarda Stoacılar, bilimsel temel ve ifade yöntemlerinden kaynaklanan farklılıklar olsa da, esas itibariyle Kinikliğin ilkelerini takip etmişlerdir. Ancak Zenon'un da kendi kendinden gizleyemediği gibi, bu ilkeler önemli ölçüde ılımlılaştırılmaya ve sınırlandırmaya muhtaçtı. Bu yumuşatmaları sadece, onun bir sektin dar sınırlarının ötesine geçip tarihsel bir güç olmasını sağlayabilecek şartların bir zorlaması olarak görmemek gerekir, bunlar aynı zamanda Stoa etiğinin genel hipotezlerinin bir sonucuydu. Çünkü standartlar olarak pratikte doğaya uygunluğu, teoride evrensel kanaati kabul eden bir sistem kendisini bu denli çarpıcı bir çelişkiye –gerek Antisthenes ve gerekse Diogenes çekinmemiş olsa da– teslim edemezdi. Dolayısıyla etik iyiler teorisinde ahlaken farksız [ya da, daha açık ifadeyle kendi başına ne iyi, ne kötü olan] üç sınıf şey birbirinden ayırt edilmiştir: doğa ile uyum içinde olanlar ve o nedenle bir değere (ἀξία) sahip olanlar–arzu edilebilirdirler ve kendi başına ve kendilerinden dolayı tercih edilmeleri gerekir (προηγμένα); doğaya zıt olan ve dolayısıyla hiçbir değere (ἀπαξία) sahip olmayıp uzak durulması gerekenler (ἀποπροηγμένα); ve son olarak ne bir değere, ne de zıddına sahip olanlar, dar anlamda "adiaphora". Bu ayrıma karşı çıkan ve ona tam bir kayıtsızlığı insanın en yüksek hedefi (τέλος) olarak kabul eden

Ariston, Zenon'dan Antisthenes'e bu dönüşüyle kendisini, ilkeye dayalı her türlü eylemi imkânsız hale getirmiştir itirazına karşı içinden çıkılması güç bir duruma sokmuştur. Herillos, bir etik bakımdan vasat şeyler ahlakının, hayatın nihai hedefine (τέλος) herhangi bir göndermede bulunmaksızın da, kendi başına ve müstakil bir hedef (ὑποτελίς) teşkil edebileceğini ileri sürmek suretiyle Zenon'dan ayrılmıştır. Stoacıların pratik hayatın problemlerine müspet bir anlam kazandırmaları, değerler teorisinin ancak bu şekilde değiştirilmesiyle mümkün olmuştur; fakat bunu Stoa ilkelerinin katılığıyla bağdaşmayacak şekilde kullanmaları ender rastlanan bir durum değildi. Tam yükümlülüklerden, κατορθωματα farklı olan şarta bağlı yahut "orta" ödevler (μέσα καθήκοντα) arzu edilen ve değersiz olan arasındaki ilişkiye bağlanır; çünkü bütün bunlarda, genel koşullar altında güçlerini yitirebilecek düsturlarla hareket etmemiz gerekir. Bundan başka bir kısım "adiaphora"nın koşullu değerlendirmesinin caiz ve hatta gerekli olması gibi, akıllı-bilgili insanın *apathia*sı da o kadar yumuşar ve ılımlı hale gelir ki, ona büsbütün kendilerini kabul ettiremeseler de, başlangıç aşamasındaki duygulanımların onda da meydana geldiği ve belli akli duygulara (εὐπάθειαι) sadece onda tesadüf edildiği söylenir. Son olarak Stoacıların akıllı bir insan olarak herhangi birisini göstermeyi göze alamamaları, Sokrates yahut Diogenes hakkındaki ifadelerinde müstereddit olmaları ölçüsünde, akıllı ve budala arasındaki keskin zıtlığın pratik değerini giderek daha fazla kaybetmesi ve sonunda ideal ve düzenleyici bir anlamdan daha fazla bir şey ifade etmemeye başlaması, o kadar ki, "beceriklilerin" akıllı ve budala arasında orta bir konum işgal etmesi ve nihayet stoik anlatılarda akıllı insanlardan neredeyse ayırt edilemez hale gelecek kadar büyük bir önem kazanması kaçınılmazdı.

UYGULAMALI AHLAK TOPLUM TEORİSİ - DİNLE BAĞLANTISI

Özel ahlaki ilişkilerin ve problemlerin ayrıntılı şekilde ele alınması Aristoteles sonrası felsefenin ortak bir özelliğiydi. Stoacılar (Ariston istisnasıyla krş. s. 296) bunlara özellikle eğilimliydi. Anlaşılan, ödevlerin çatışmasıyla ortaya çıkan kazuistik mesele-

lere özel bir düşkünlük göstermişler, bu tür bir müzakere tarzının onlara diyalektik sanatlarını sergileme fırsatını vermesi nedeniyle bu düşkünlük daha da artmıştır. Fakat bu ayrıntılı incelemelerin, Stoa etiğinin pratik tesiri ve saf ahlaki düşüncelerinin yayılması için ne kadar önemli olursa olsun, galiba bilimsel bakımdan pek bir değeri yoktu ve mütalaalarının hâkim vasfını esef verici derecede safsata kabilinden şeylerin oluşturduğu nadir bir durum değildir. Bilebildiğimiz kadarıyla bunlar bireyi, her türlü harici şart karşısında ahlaki bakımdan kendine güvenini sağlayarak, kendi kendine yeterli hale getirmek ve bir parçası olduğu daha büyük bütünle ilişkisinden kaynaklanan meseleleri adaletle halletmek şeklinde özetlenebilecek ikili bir eğilim sergiliyorlardı. Bir tarafta Stoacılığı Kinikliğin mirasçısı olarak karakterize eden nitelikler ve diğer tarafta Kinik Okul'u destekleyip tamamladığı ve ötesine geçtiği özellikler yer almaktadır. Ahlaki bünyemiz üzerinde etkisi olmayan her şeyden tam bir bağımsızlık, her türlü harici şartların ve bedeni durumların üzerine yükselmek, akıllı-bilgili insanın kendine yeterliliği, bir Diogenes'in müstağniliği, bunların hepsi de Stoacıların idealleridir. Kinik hayat tarzı, şartlar izin verdiği sürece hiçbir surette aza kanaat –bir filozofa yaraşanın bu olduğu düşünülmekle beraber– değildi. Davranışın ahlakiliğinin, dışsal edime değil sadece içsel karaktere dayandığı ilkesi Stoacıları tıpkı selefleri gibi, birçok tuhaf ve tek-yanlı kestirimlere götürmüştür; bununla beraber, öğretilerinde en itici ve itiraza açık olan taraf kısmen salt bir hipotez, kısmen de karşı oldukları görüşlerden ulaştıkları bir sonuç gibi görünmektedir. Son olarak insanın her şart altında bağımsızlığını temin etmek için, sadece büyük bir felaket karşısında bir sığınak olarak değil, fakat onda ahlaki özgürlüğün nihai tasdikini gördüklerinden dolayı hayattan gönüllü olarak vazgeçmeye (ἐξαγωγή) izin vermişlerdir. Bu, bir insanın hayatı bile vasat şeylerle [adiaphora] bir saydığını gösterdiği, harici şartlar doğaya daha uygun davranışın bu dünyevi hayata daha uzun süre katlanmaktansa onu terk etmek olduğunu gösterir göstermez göze alarak doğrulandığı bir adımdır. Biliyoruz ki, Zenon, Kleanthes, Eratosthenes, Antipatros ve diğer birçok Stoacı hayatlarına bu şekilde son vermişlerdir.

Fakat, Stoacının bizzat kendisiyle ilgili olmayan her şeye karşı tavrı ne kadar bağımsız olursa olsun, kendisini kendi türüyle yakından bağıntılı hissetmiştir. Akliliği dolayısıyla insan kendisini evrenin bir parçası olarak kabul eder ve böylelikle bu bütün için çalışmaya azmeder. Doğasıyla bütün akıllı varlıklarla akraba olduğunun farkındadır; tür olarak benzer ve eşit haklara sahip olduklarını ve kendisiyle aynı doğa ve akıl yasasına tabi olduklarını görür; birbiri için yaşamayı doğal kaderleri olarak görür. O nedenle insan doğasına, bir topluluğun temel şartları olan, biri adalet diğeri kendi hemcinsini sevmek olan iki niteliği şart koşan ortak güdü yerleştirilmiştir. İlk planda Stoacılar bütün akıllı-bilgili insanların birbirlerinin dostu olduğunu savunmuşlardır. Gerçekten genel olarak dostluğa o kadar yüksek bir değer atfetmişlerdir ki, akıllı adamın kendine yeterliliğiyle dostluk ihtiyacını bağdaştırmakta güçlük çekmişlerdir. Diğer bütün insani ilişkilerin ahlaki önemini de kabul etmişlerdir. Evliliği tavsiye etmişler, fakat saf ve ahlaki bir ruh içerisinde sürdürülmesi şartını da eklemişlerdir. Siyasete özel bir ilgi göstermemişlerdir; bununla beraber sonraki antikitenin felsefi okulları içerisinde siyasi meselelere dair en derin araştırmayı onlar yapmışlar ve en bağımsız siyasi şahsiyetleri de yine onlar yetiştirmişlerdir. Ne var ki, Stoacılara göre bir insanın bütün insanlıkla münasebeti ulusuyla olan bağlantısından çok daha önemlidir. Stoacıların en başarılı ve en ateşli havarileri oldukları dünya vatandaşlığı düşüncesi siyasetin yerini almıştır. Bu bakımdan Zenon Kinikleri o kadar yakından takip etmiştir ki, *Devlet Üzerine* eserini [kunosoura'ya telmihen] Kiniklerin gölgesi altında yazdığı söylenmiştir (Diog. L., VII, 4). Bununla beraber, toplumsal ve müşterek hayat tasavvuru Kinik idealizme keskin bir tezat teşkil eder. Her insan toplululuğu bireydeki aklın eşitliğine dayandığından topyekûn insanlıkla uyum içerisinde ve onun bir parçası olmalıdır. Bütün insanlar birbirleriyle ilişki içerisindedir, hepsi aynı kökeni ve aynı kaderi paylaşırlar, hepsi aynı yasaya tabidir ve bir devletin yurttaşları, bir bütünün azalarıdırlar. Bütün insanlar salt insan olmalarıyla iyi niyetimizi hak ederler. Hatta köleler bile bizden haklarını talep edebilirler; hiçbir kuşkuya yer bırakmaksızın saygımıza layık

oldukları gösterilir. İnsan olarak düşmanlarımıza bile merhamet ve bağışlayıcılık borçluyuz, o nedenle yardım ve desteğimiz kullanımlarına made olmalıdır. Bu görüş daha sonra Roma İmparatorluğu Stoacıları tarafından tekrar tekrar ve coşkulu bir şekilde dile getirilecektir. Bu dünya vatandaşlığı düşüncesi Stoacılığı Helen ve Roma döneminin gerçek temsilcisi ve ona Hıristiyanlığın doğuşu ve yayılışında tuttuğu önemli yeri kazandıran da yine bu özelliğiydi.

Bütün akıllı varlıkların topluluğu daha da genişletilecek olursa tanrılar ve insanlardan müteşekkil bir topluluk* olarak dünya fikrine ve bu topluluğun yasalarına ve gereklerine koşulsuz boyun eğmenin zorunluluğuna ulaşırız. Stoacıların bıkıp usanmaksızın üzerinde durdukları evrenin kanunlarına bu itaat, kadere bu boyun eğiş, bakış açılarından, dinin asli dayanağını teşkil eder. Dindarlık tanrılara tapınma ve onları tazim bilgisidir (ἐπιστήμη θεῶν θεραπείαη Διογ. VII, 119; Stob. II, 7, 5b, 2, s. 60, 2W.). Fakat özü itibariyle din tanrılar hakkındaki doğru görüşlere, onların iradelerine itaate, mükemmeliyetlerini takdir (Sen., *ep.* 95, 47; Epict. *Ench.* 31, 1), kalp ve irade saflığına (Cic. *De nat. deo.*, II, 71; Sen. *Fr.*, 123), tek kelimeyle bilgelik ve erdeme dayanır. Stoacılar bu hususlarda halk arasında yaygın inancın ihtiva ettiği şeylerde eleştirecek çok şeyler buldular.

"Antropomorphik inançların" tanrılığın mahiyetiyle bağdaştırılamazlığı, tanrılar ve kahramanların mitik öykülerinin değersizliği, geleneksel seremonilerin anlamsızlığı Zenon'dan sonra okulun üyelerinin eleştiri ve suçlama konuları oldu. Buna rağmen Stoacılar genel olarak, kısmen bilgeliğinin genel kabulünü, kısmen de yığınlardan ahlak ve maneviyat için vazgeçilmez olan bir destek çıkarmak hususunda bir karara varamadıklarından dolayı, yaygın halk dininin muhalifleri olmaktan çok savunucuları oldular. Mitolojinin gerçek muhtevası (bkz. s. 214) felsefi teoloji tarafından belirlenecekti; Stoacıların tek tanrısına kısmen

* Σύστημα ἐκ θεῶν καί ἀνθρων καί τῶν ενεκα τούτῶν γεγονότῶν (Diog., VII, 138, Stob., I, 21, 5, s. 184, 8W. Poseidonios ve Khrysippos'a göre): νομίζει εἰναι πολίτης της τοῦ Διός πόλεως, η συνέστηκεν ἐξ ἀυθρῶπων τε καί θεῶν (Stobaios'ta Mussonius, III, 40, 9, s. 749, 10H.).

doğrudan, kısmen de mitolojinin tanrıları formunda dolaylı olarak tapılacaktı; Kleanthes ve Aratos'un evrensel tanrı, evrenin kökeni ve ayakta tutan gücü, evrenin kozmik ve ahlaki yasası olarak kutladıkları Zeus formunda doğrudan (bkz. s. 295); bunlar, tanrısal güçlerin tezahürlerinden başka bir şey olmadıkları sürece, bize kendilerini yıldızlar, unsurlar ve yeryüzünün nimetlerinde, büyük insanlarda ve insanlığın yelinimetlerinde gösteren diğer tanrılar formunda dolaylı olarak. Bununla beraber Stoacıların mitoslardaki felsefi hakikati (φυσικός λόγος) göstermek için kullandıkları araç alegorik yorumdu. Onlardan önce tek tük örneklerle sınırlı kalan* bu yöntem ilk kez Zenon tarafından bir sistem haline getirilmiştir.

Daha sonra Kleanthes ve Khrysippos tarafından bu o denli yaygın bir biçimde ve öylesine inanılmaz bir keyfilik ve zevk yoksunluğu örneğiyle kullanılmıştır ki, netice putperestlikle ilgili olarak Yahudi ve Hıristiyan takipçileri tarafından bile aşılamamıştır. En büyük değeri atfettikleri kehanet, Zenon, Kleanthes, Sphairos fakat özellikle Khrysippos ve takipçileri tarafından aynı ruhla ele alınmıştır. Akıldışı unsurlar burada da özenli bir aklileştirme ameliyesine tabi tutulmuştur; her şeyin birbiriyle bağlantılı olması (συμπάθεια, bkz. s. 265) nedeniyle gelecekte vuku bulacak hadiseler, kısmen Tanrı ve insan ilişkisinden kaynaklanan doğal bir yetenekle, kısmen de teknik gözlemle bilebileceğimiz ve tefsir edeceğimiz doğal işaretlerle kestirilmektedir. Yapılmış kehanete ilişkin hiçbir hikâye bu yöntemle doğrulanamayacak kadar inanılmaz yahut mesnetsiz değildir. Dolayısıyla Panaitios'un döneminden önce bile Stoacılar üç tür –yani, filozofların, devlet adamlarının ve şairlerin– teolojiyi birbirinden ayırmış ve halk arasında yaygın olan inancın mitolojisinden başka bir şey olmayan sonuncusunu etkili bir bi-

* Mitosların alegorik yorumunun kökenleri Rhegiumlu Theagenes'le birlikte İÖ VI. yüzyıla kadar geri gider. Bu yöntem aynı zamanda, kısmen fiziki kısmen ahlaki anlamda Parmenides, Anaksagoras ve onun öğrencisi Lamsakoslu Metrodoros tarafından da kullanılmıştır. Babilli Diogenes'in öğrencisi, Malluslu stoacı Krates, Bergama gramerciler okulunun önderi, İÖ II. yüzyılda bunu filolojiye sokmuştur.

çimde eleştirmiş olsalar da, bu onları mevcut dine herhangi ciddi bir saldırıyı küçümsemekten alıkoymamıştır. Bunu Kleanthes'in, yerin, "evrenin merkezinin" kendiliğinden hareket ettiğini (Plut., *De fac.*, 923A) ileri sürmesi nedeniyle, doğrudan onu hedef alan bir eserinde ateizmle suçladığı (Diog. L., VII, 174) Samoslu Aristarkhos'a karşı tavrında ve Marcus Aurelius'un Hıristiyanlara karşı katılığında görmekteyiz.

Stoanın tarihsel konumu hakkında birkaç söz etmek gerekirse, Aristoteles'in etik eserleri ve Theophrastos'un fragmanlarıyla, Stoacı Arius Didymus'un Stobaios'ta korunmuş olan (*Ecl.*, II, s. 116-152W.) Peripatetik etiğin anahatlarının yakın tarihli bir mukayesesi, Zenon'un etiğinin temel fikirlerini hocası Polemon (bkz. s. 295) vasıtasıyla eski Akademia ve Peripatetiklerin müşterek öğretilerinden çıkardığını göstermiştir. Dolayısıyla doğaya uygun hayat düşüncesi dışında, kendini koruma (οἰκείωσις), ödev (καθεκον), erdemli davranış (κατόρθωμα) ve özellikle insanlık düşüncesini de –ki hiçbir surette Kiniklere kadar geri götürülmesi mümkün değildir– aynı kaynağa borçludurlar.

Bütün bu unsurların Herakleitos fiziğiyle birlikte katı tekçi bir panteistik sistemde eritilmesi ne kadar orijinal olursa olsun, insanlığın ahlaki kapasitesine dair kötümser bir düşünce ile iyimser bir doğa görüşünün ilginç bir terkibi, Sokrates ve Platon geleneğinin entelektüalizmine karşı duygulara öncelik verilmesi ve son olarak açık bir biçimde tanımlanmış fatalizmle birlikte buyurgan bir ahlak anlayışının benimsenmesi; öğretide daha sonra ister istemez değişiklikler yapılmasını gerektirecek çelişkilerdi.

KİNİKLİK

HELENİSTİK DÖNEMİN KİNİKLERİ

Kiniklik Helenistik dönemde Stoacılıkla yan yana varlığını sürdürdü; fakat deyiş yerindeyse mantıksal ve ahlaki gücünü yitirmiş, bu sonraki karşısında zayıflamış gibidir. İlk Kinikler arzunun baskı altında tutulmasına, gereksinimlerden serbestiliğe ve

fiziki dayanıklılığa özel bir önem veriyorlardı. Kinik filozofun asli niteliği yerini hayatın bütün durumları karşısında bir esneklik ve kolayca uyum sağlamaya bıraktığından, bu kahramanlara etik şimdi, aşikâr bir değişime uğramaktaydı. Münferit insanlara özgü ahlak fakir ve zengin, efendi yahut köle, sağlıklı yahut hasta insan gibi, çeşitli rolleri Tanrı yahut kader tarafından yazılmış bir oyun benzetmesini sık sık kullandılar. Akıllı insan bütün bu rollerin hepsini aynı şekilde mükemmelen oynayabilen, oynaması gereken insandır. Elbette Kinikliğin, kozmopolitliği, bireyciliği, tanrılara inanca karşı eleştirel tavrı, bilimi küçümseyici, geleneksel kültürü yadsıyıcı tutumu gibi diğer belirleyici özellikleri muhafaza edilmiştir. Bunlar, ciddiye alınmaya değmeyecek kadar fani ve geçici görünen hayata karşı istihfafla yahut aldırmaz bir tavırla birleştirilmiştir. Diogenes ve Krates (bkz. s. 182-183) tarafından hazırlanmış ve bu dönemin Kinikleri arasında ortaya çıkmış olan felsefi serimlemenin dışsal formundaki değişikliğin nedeni burada yatmaktadır; farsa, σπουδογελοιον, "ridendo dicere verum" döndüler. Dolayısıyla bir taraftan kati ve ciddi mantıki serimleme tarzının yerini, ilk başta farazi muhalifler dahil edilerek mantıki unsurlarla birlikte, fakat daha sonra şairlerden birçok pasajlar iktibasla, nükteli ve çok kere bayağı anekdotlar zikredilmek suretiyle nesir formu bozularak, popüler felsefi diatribe, diğer taraftan hayatın çok çeşitli yönlerini mizahının konusu olarak seçen bir tür parodik şiir yahut yergi almıştır.

Bu yeni ve sözde hedonistik Kinikliğin ilk temsilcisi Karadeniz'de Borysthenesli Bion'du. Özgür bir adamın oğlu olmakla beraber kendisi bir retorik hocasının kölesiydi; onu mirasçısı yapmış ve böylelikle Atina'daki çeşitli felsefi eğilimlerle, Akademia, Peripatetikler, Kiniklik ve Kirene Okulu'yla tanışma imkânı bulmuştu. Bunlardan üzerinde en büyük tesiri bırakmış olan son ikisiydi. İki sistem arasındaki farklılıkları uzlaştırmayı başarmış, böylelikle Antigonos Gonatas'ın (İÖ 243-240) sarayında uzun bir süre kalmakta bir beis görmemiştir. Öfke, kölelik, defin töreni vs. üzerine parlak nüktelerle örülü, kıvılcımlar saçan bir üslupla ince alaylı diatribeler yazmıştır. Bunlarda kul-

landığı üslup, hakkında felsefeyi hetaera* kılığına büründürdüğü suçlamasına yol açmıştır.** Felsefesi ve yazım tarzı hakkında en iyi şekilde Stoboios'ta korunmuş Teles diatribelerinden bir fikir edinmek mümkündür. Teles İÖ 240 civarında Megara'da ders veriyordu ve Aristippos ve Stilpon, Diogenes ve Krates'in yanı sıra Bion'dan da faydalanmıştır. Sözü edilen diatribeler görünüş ve gerçeklik, kendine yeterlilik, sefalet ve zenginlik, sürgünlük, zevk, hayatın ilişkileri ve duyguların kontrolü gibi konularla ilgilidirler. Gadaralı Menippos (İÖ 250 c.) ciddi ve mizahi tarzı birbirine karıştırarak Bion'dan bir adım daha ileri gitti. O da sonradan özgürlüğünü elde etmiş bir köleydi ve Metrokles'in (bkz. s. 182) öğrencisiydi. Felsefenin sistematik tarafını ihmal ederek büsbütün bir satirist olmuştu, şu ifade onun için kullanılmıştır: "gülerken ısıran sinsi köpek".*** Komedi, fars ve eski dramadan esinlenerek adıyla anılan, *Saturae Menippeae*'sında**** Varro'nun, *Apocolocyntosis*'inde***** Seneca'nın ve özellikle birçok eserinde Lukianos'un taklit ettiği yergi türünün (satura) yaratıcısı olmuştur. Çeşitli formlarda, (Hades'e iniş, hayalet kovma, vasiyetler, tanrılara mektuplar vs.) insan hayatını, Tanrı inancını, onu savunmaya yönelik girişimleri ve aynı zamanda felsefi okulların öğretilerini en keskin bir tarzda eleştirmiştir. Felsefenin müspet muhtevası, nihayet uyum sağlama ve hayatı terk etmeden****** başka bir yol önermeyinceye dek geriledikçe gerilemiştir. Kinik Menedemos'un daha ciddi ve ağırbaşlı bir karaktere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Şiddetli bir edebi münakaşaya giriştiği Epikürosçu Kolotes'in ilk öğrencilerindendi.

Kinikliğin bu son şekli gnomolojik şiirin yeniden canlanmasına yol açmıştır. İhtiyar, dilenci şair Efesli Hipponaks'ı taklit

* Grekçede "kadın arkadaş" anlamına gelen ve aynı zamanda kurtizanlar için kullanılan bir sözcük. (Çev.)

** Diog. L., IV, 52; Strabon; I, 2, 2.

*** Lukianos, *Bis. acc.*, 33.

**** Menippos tarzında satirler... İlk kez, Kinik Menippos tarafından kullanılmıştır. Şiirleri ve diyalogları da barındıran bir düzyazı şeklindedir... (Ed. n.)

***** Apocalocyntosis divi claudii: İlahi Claudius'un Ahmaklandırılması... Claudius'un tanrısallaştırılması yerilir... (Ed. n.)

****** Luk. *Nek.*, 21: τό παρόν ευ θέμενος.

ederek, Kolophonlu Phoiniks (İÖ III. yüzyıl) *kholiambos* formunu yeniden diriltmiş ve onu Kinik öğretilerin anlatım aracı haline getirmiştir. Bunlardan başka burada, Poliybios (II, 48ff.) tarafından zikredilen Megalopolisli devlet adamı ve general Kerkidas, Pellalı epigram yazarı Poseidippos, Tarentumlu Leonidas (İÖ III. yüzyıl) ve hemşerisi Menippos'u taklit eden Gadaralı Meleager'in (İÖ I. yüzyıl) anılması gerekir.

EPİKÜROS FELSEFESİ

EPİKÜROS VE OKULU

Stoa Okulu'nun rakip kardeşi, onunla sürekli münakaşa içinde bulunmakla birlikte, bu okulla birçok ortak noktaları paylaşan Epikürosçuluktu. Kurucusu Epiküros'tur (İÖ 341-270). Attikalı bir "kleroukh"un oğlu olarak Samos'ta doğan Epiküros genç yaşlarında Teos'ta Demokritosçu Nausiphanes'i dinlemiş, "ephemos" yılını İÖ 323'te Atina'da geçirmiş, sonra da kendisini Kolophon'da on iki yıl süren araştırmalarına vermiştir. Bu, kendi kendini yetiştirdiği iddiasını* açıklar. 310 yılında Mitylene'de bir okul kurmuş, daha sonra bu okulu, önce Lamsakos'a ve nihayet İÖ 306'da Atina'ya taşımıştır. Burada, daha sonra vasiyetinde okula bağışlayacağı evi ve bahçesi okulunun daimi merkezi olmuştur. Bu, kadınları ve köleleri de içeren takipçilerinin anılacağı ismin –"bahçe filozofları" (οἱ ἀπό τῶν κήτων)– kökenini teşkil eder. Uzakta olan dostlarıyla, gerek kişiler gerekse bütün felsefi okullarla yaygın bir yazışma faaliyeti içerisinde bulunmuştur. Okulun önderi olarak hayatı boyunca muazzam bir sevgi ve saygı gösterisiyle karşılaşmış, ölümünden sonra da neredeyse tanrılara layık bir hürmet görmüştür. Bu, temel öğretilerinin takip eden yüzyıllarda, münferit hususlarda çıkan ateşli münakaşalara rağmen, takipçilerinin üzerinde neden dogmatik bir otorite oluşturduğunu açıklar. Bu durum, belli başlı teorilerinin (κύριαι δόξαι) erken bir tarihte, ezbere öğretilmek amacıyla hazırlanmış veciz deyişler toplamalarında bir araya getiril-

* *Fr.*, 123 (Usener).

miş olmasıyla daha da fazla desteklenmiştir. Epiküros felsefeyi ruh için bir ilaç olarak görüyordu. Bilgi tahsil etmenin nedeni sadece bilmekten ibaret değil hayatın pratik olarak tanzimidir; özel bilimlere küçümseyici bir gözle bakmasının nedeni buydu. Epiküros'un ismi haksız yere bir zevk ve haz hayatıyla birlikte anılır olmuştur. Onu tanıyanlar, ölümünden kısa bir süre önce öğrencisi Idomeneos'a yazdığı (Diog. L., X, 22) son mektubunun tanıklık ettiği nitelikler olan, kanaatkârlığını, müşfikliğini ve iyiliğini övmüşlerdir.

Epiküros'un 300 cilt kadar tuttuğu söylenen yazılarından çok azı korunabilmiştir. En önemlisi Diogenes Laertios'un onuncu kitabındaki Herodotos, Pythokles ve Menoikos'a yazılmış üç didaktik mektubudur. Bunlardan bir ve üçüncüsü fizik ve etiğin kısa bir hülasasını ihtiva etmektedir ve Epiküros tarafından yazılmış olduğuna şüphe yoktur, muhtemelen bir öğrencisinin eseri olan ikincisi ise Epiküros'un eserlerinden güvenilir bir alıntıdır ve meteoroloji ile ilgilidir. Epiküros'un başyapıtı durumundaki *Doğa Üzerine*'den (Περί φύσεος, otuz yedi kitap), Epikürosçu Piso'nun (muhtemelen konsül L. Piso İÖ 58) kütüphanesinin bir parçasını oluşturan ve Herculaneum ruloları olarak bilinen papirüslerde fragmanlar muhafaza edilmiştir. Bilgi teorisini *Kanon* (κανων) ismini taşıyan bir kitapta açıklamıştır. Diğer birçok eserinden, etik konulara dair en önemli üç tanesi, *En Yüksek İyi Üzerine* (Περί τέλους), *Araştırılması ve Kaçınılması Gereken* (Περί αίρετῶν καί φευκτῶν) ve *Hayatlar Üzerine* (Περί βίων) zikredilebilir.

Epiküros'la birlikte öğrencileri Metrodoros, Hermarkhos ve Polyainos okulun manevi babaları (καθηγεμόνες) olarak kabul edilmiştir. Bunlardan büyük bir özgünlüğü bulunmayan fakat bu nedenle üstadının daha sadık bir takipçisi olan Lampsakoslu Metrodoros ondan yedi yıl önce ölmüştür. Yine Lampsakoslu olan Polyainos da ölümü üstadından erken bir tarihte karşılamıştır. Ondan sonra okulun önderliğini devralmış olan Mityleneli Hermarkhos başka şeylerle birlikte, felsefesini, özellikle mistik eğilimini araştırmacı bir eleştiriye tabi tuttuğu Empedokles üzerine iki cilten oluşan bir eser kaleme almıştır. Bunlardan başka

Kolopes okulun seçkin bir üyesiydi. Platon'a karşı edebi polemiklerinden parçalar Herculaneum rulolarında korunmuş, öğrencisi Menedemos ise Kiniklerin üzerine gitmiş ve özel bir eserde Plutarkhos'un saldırısına uğramıştır.

Hermarkhos'un takipçisi Polystratos İÖ 230 civarında, Sofistlerin ahlaki düşüncelerin kökenini âdet yahut gelenekte bulan görüşüne ve bu görüşten kaynaklanan ahlak telâkkilerinin değişebilirliğine karşı çıktığı, *Popüler Görüşün Mesnetsiz Küçümsenmesi* (περί ἀλόγου καταφρονήσεος) isimli ilginç bir eser kaleme almıştır. Bu eserin küçümsenmeyecek boyutlardaki kalıntıları Herculaneum rulolarıyla günümüze ulaşmıştır. Antiokhos Epiphanes'in (İÖ 175-164) sarayında seçkin bir konumda bulunan Laodikaialı Philonides okulun ilkeleri dolayısıyla hem siyasi etkinliğini terk etmiş, hem de matematik problemlere karşı ilgisini yitirmiştir. Bununla beraber, muhtemelen Antiokheia'daki kütüphane için Epiküros'un ve arkadaşlarının eserlerini toplamış ve ondan iktibaslar yapmıştır. κηποτύραννος olarak bilinen ve 400'den fazla eser yazmış olan Apollodoros ve Cicero'nun kendisinden sitayişle söz ettiği Sidonlu Zenon İÖ ikinci yüzyılın ikinci yarısına aittir. İÖ 78-70 arasında Atina'da skolark olan Phaidros bunlara bağlıydı. Cicero onu, İÖ 90'da Roma'da dinlemiş ve *Tanrılar Üzerine* isimli eserini 78-80 arasında aynı başlığı taşıyan kendi eserinde kullanmıştır. Ondan başka şair Vergilius'un ve arkadaşı Alfenus Varus'un hocası Siro, Cicero'nun çağdaşı ve hasmı L. Calpurnius Piso Cæsonius'un (bkz. s. 319) himayesi altında bulunan Gadaralı Philodemos zikredilebilir. Herculaneum ruloları, bu [kimliği] şüpheli Epikürosçunun, birbiri ardına hızlı biçimde yazdığı çok sayıdaki eserinden küçümsenmeyecek kalıntılar ihtiva etmektedir; bunlar arasında sözgelimi, açık biçimde Keoslu Peripatetik Ariston'un eserlerine çok şey borçlu olan *Karakter Kusurlarına Dair*, Περί Κενοδοξίας, *Öfke Üzerine*, *Ölüm Üzerine* (B4), *Dindarlık Üzerine*, *Tanrılar Üzerine* ve *Müzik Hakkında* vs. sayılabilir. Bundan çok önce Epikürosçuluk Roma'ya yayılmıştı, İÖ 150 civarında C. Amafinius'un Epikürosçu muhteveya sahip nesir yazıları vardı (Cic., *Tusc.*, IV, 3, 6ff.). Bununla beraber Epikürosçu öğretiler Roma dünyasına, her türlü hurafeci çılgınlıktan kurtuluş ve bir özgürlük incili olarak, T.

Lucretius Carus'un (İÖ 91-51) nazım formunda kaleme alınmış *De Rerum Natura*'sı (6B.) ile büyük bir coşkunlukla vazedidi. Öyle görünüyor ki, Lucretius bu dönemde Roma'da yaşamış ve aynı zamanda Epikürosçu felsefenin sadık bir takipçisi olan Bithynia'daki Prusa yahut Khioslu Hekim Asklepiades ile yakın bir münasebet içerisindeydi. Şairin erken ölümünden sonra eseri Cicero tarafından neşredilmiştir. Ve bu daha sonraki bütün zamanlar için yegâne ekspozisyon ve Epikürosçu sistem hakkında en önemli bilgi kaynağı olmuştur.

EPİKÜROS SİSTEMİ: GENEL - KANONİK

Felsefi sisteminin pratik problemler için bir rehber görevi gördüğünü söylemek Zenon'dan çok daha eksiksiz biçimde Epikürос için doğrudur. Faydasız oldukları ve gerçekle örtüşmedikleri gerekçesiyle karşı çıktığı bilimsel araştırma yahut matematik bilimlerden çok az faydalanmıştır. Her iki alanda da kendi eğitimi oldukça sathidir. Felsefenin dalları içerisinde sadece diyalektiğin kıstas yahut ölçütle ilgili bölümüne önem vermiştir. Sisteminin bu bölümünü Kanonik olarak adlanmıştır. Fiziğe doğal nedenler hakkındaki bilginin bizi tanrılardan ve ölümden duyulan korkudan kurtardığı için gereksinim duyduğumuzu, buna karşılık insan doğasına dair bilginin bize arzularımızı ve uzak durmamız gereken şeyleri gösterdiğini söylemiştir. Dolayısıyla felsefenin bu bölümü de kendi başına bir öneme sahip değildir.

Stoacılığın deneyciliği ve maddeciliği onun pratik hayata tek yanlı ilgisiyle bağlantılı ise, aynı bağlantı Epikürос'ta daha da güçlü bir biçimde gözlemlenecektir. Sadece tikel, maddi nesnenin gerçek ve orijinal, duyu algısının ise düşüncelerimizin kaynağı olarak düşünülmesi, bireyin tam bağımsızlığını güçlü bir biçimde savunan ahlaki bir sistemle tamamen uyum içerisindedir. Şayet birey en büyük problemle ferdi hayatını rahatsız edici şartlardan uzak tutmada karşılaşıyorsa, içinde hayatını idame ettirmek, ama aynı zamanda yasalarına boyun eğmek zorunda olduğu evrende bir aklın işaretlerini bulmaya çalışmayacağı gibi, bu yasaların bilgisiyle eylemlerine teorik bir temel sağlamak için de hiçbir teşebbüste bulunmayacaktır. Dünya ona, içinde hayatını istidadının elverdiği en iyi biçimde tanzim edeceği bir

mekanizma olarak görünecektir. Onun hakkında, keder yahut sevincine taalluk edenden daha fazla bilgi sahibi olmasına lüzum yoktur. Bu amaç için birçok mantıki gereçlere gerek kalmaksızın tecrübe ve doğal anlayış ona kâfi gelecektir.

Bu bakış açısından Epiküros *Kanonik*'inde algıyı teori alanında hakikatin ölçütü olarak görmüştür, pratikte ise bu (bkz. "Epiküros'un Ahlakı ve Toplum Teorisi" başlığı altında, s. 327) haz yahut acı hissidir. Algı kendiliğinden aşikârdır (ἐνάργεια), o nedenle her zaman doğrudur; bilgi ve eylemi imkânsız hale getirmeksizin (bkz. s. 300) ondan şüphe edemeyiz. Duyu yanılsamaları bir şey ifade etmez, çünkü yanılma burada, algıda değil yargıda teşekkül eder. Gördüğümüzü sandığımız suret (krş. s. 326) gerçekte ruhumuza temas etmiştir, fakat onun bir objeye karşılık geldiğini ya da onun bir objenin mükemmel bir temsili-tasarımı olduğunu farz etmeye hakkımız yoktur. (Bir objenin karşılık geldiği suretleri hiçbir şeyin karşılığı olmayanlardan ayırmamıza imkân tanımayacak şeyi işitmeyiz.) Tasavvurlar (εἴδωλα) yahut etkiler (ρεύματα) formunda bize nüfuz eden* algılardan, tekrar tekrar algılanmış olan şeyin kendisini hafızaya nakşetmesi nedeniyle fikirler yahut genel kavramlar (προλήψεις)** hafızayla teşekkül eder. Bu kavramlar her zaman daha önceki algılarla ilgili olduğundan daima doğrudurlar. O nedenledir ki, algı (αἴσθητις) ve hislerin (πάθη) yanı sıra kavramlar da kriterlerin arasında sayılabilir. Epiküros'a göre imgelemsel tasavvurlar da (φανταστικαί ἐπιβολαί τῆς διοναιας) nesnel imgelerin ruh üzerindeki etkisiyle meydana geldiklerinden (krş. s. 326) aynı zamanda bunlar da kriterlere dahil edilir. Bir görüşün doğru yahut yanlış olduğu meselesi, ancak bu vasfıyla algının ötesine geçtiğimizde, bilinenden bilinmeyene bir görüş, bir kanaat (ὑπόληψις) oluşturduğumuzda ortaya çıkar. Doğru olması için bir görüşün, eğer müstakbel hadiselere bağlıysa, deneyle teyit edilmesi lazımdır, eğer olguların gizli nedenleriyle ilgiliyse de-

* Bu εἴδωλα ve πνεῦμα hiç şüphesiz Demokritos ve Empedoklês'ten türetilmiştir.

** Bunlar, Stoacıların κοιναι ἔννοιαι veya προλήψεις'inden ayırt edilmelidir; bunların tikel şeylerden ayrı bağımsız gerçeklikleri yoktur.

neyle tekzip edilmemesi gerekir. Epiküros *Diog.* X, 22'de algıdan yargıya (ἐπίνοιαι) ilerleyebileceğimiz dört yöntem zikreder; kendi eserlerinde yahut okulunda bilimsel tümevarım teorisine tesadüf edilmez, bununla beraber, Sidonlu Zenon'un Stoacıların saldırılarına karşı indüktif-analojik akıl yürütme yöntemlerini savunma (Philodenos II. σημείων καί σημειωσεων'dan anlaşılacağı üzere) girişimi ilginçtir.

Dili bir konvansiyon (θέσει) ürünü değil doğal ve zorunlu bir şey olarak görmesiyle ve kökenini hayvanlarda hislerin dışavurumlarıyla mukayese ederek açıklamasıyla Demokritos'tan ayrılan Epikürosçu dil felsefesi de kayda değerdir.

EPİKÜROS'UN FİZİĞİ: TANRILAR

Epiküros'un tabiat görüşünü evleviyetle dünyanın gidişatına tabiatüstü tesirin müdahalesini safdışı etme arzusu belirlemiştir; çünkü bu insanı zihni sükûnetten mahrum etmekte ve onu sürekli olarak bilinmeyen sayısız güçlere karşı korku içerisinde bırakmaktadır. Buna en emin bir şekilde, safi mekanik bir doğa izahıyla ulaşacağını ummuştur. Eski sistemler arasında böyle bir izah arayışında (çünkü doğabilimi üzerine kendi teorisini kurmaya yönelik ne bir eğilime, ne de bunun için gerekli yeterliliğe sahipti) aynı zamanda ahlaki bireyciliği için de en iyi temeli sunar görünen şeyden daha iyisine, amacı için bundan daha uygununa tesadüf edemezdi. Bu sistem Demokritos'un Atomculuğuydu; kendisini ilk başta cezbeden ve belki de teferruatlı bilgi sahibi olduğu yegâne sistem. Epiküros her şeyin temel bileşenlerinin atomlar ve boş mekân olduğunu ileri sürerken Demokritos'u takip etti. Şeyler kısmen, bileşiklerden ibaret olduğu söylenebilecek kitlelerden, kısmen de aralarındaki küçük yahut büyük boşluklarla atomların karışımından oluşur. Atomlar hakkında, onlara sınırsız değil fakat, sayılarının belirlenmesi mümkün değilse de, sınırlı bir biçimler çeşitliliği izafe etmesi haricinde, Demokritos'la aynı görüşü paylaşır. Maddi bir yapıya sahip olmakla birlikte, münferit atomların fizik ve matematik olarak bölünemez olduğunu düşünüyordu. Demokritos'un dairesel hareket teorisine karşılık Epiküros atomları boş mekânda düşüş

halinde tasavvur etmiştir. Bununla beraber, aynı hızla düştüklerinden ve bu şekilde birbirlerine etki etmeyeceklerinden ve asli cisimlerde içkin belli bir kendiliğinden hareket olmaksızın zorunluluk ve kader bertaraf edilemeyeceği gibi insan iradesi de izah edilmemiş kalacağından ötürü, Epiküros atomların, herhangi bir dışsal sebepten bağımsız olarak kendiliklerinden, dikey doğrultudan (παρέκλισις) sonsuz küçük derecede saptıklarını kabul etmiştir. Böylelikle atomlar birbirine çarparlar, birbirleriyle birleşip, sonra tekrar ayrılırlar ve kısmen yukarı doğru zorlanırlar, bu şekilde sonsuz uzayın farklı bölümlerinde sayısız dünyalar oluşturan döngüsel hareketleri meydana getirirler. Boş uzayın bölümleriyle (μετάκοσμα, intermundia) birbirlerinden ayrılmış olan bu dünyalar çok değişik şartlar arz ederler; fakat hepsi de zaman içinde meydana gelmiş ve zamanla yok olacaklardır.

Dolayısıyla dünyalar kökenlerini mekanik nedenlerin aksiyonuna borçludurlar. Epiküros buna uygun olarak en büyük değeri, teleolojik olanın safdışı edilerek dünyadaki bütün tikellerin salt mekanik bakış açısından açıklanmasına atfeder. Nasıl izah edileceği onun için pek önem arz etmeyen bir meseledir. Bir şeyin doğal nedenleri olduğundan eminsek bu yeterlidir; bu nedenlerin ne olduğu pek önemli değildir. Belli doğal fenomenlerin izahında Epiküros bizi, bütün mümkün varsayımlar arasında, biri diğerlerinden daha muhtemel olabilirse de, seçimle baş başa bırakır. Hatta, ayın gerçekten büyüyüp küçüldüğü yahut güneşin gerçekte bize göründüğünden daha büyük olmadığı ya da çok az büyük olduğu gibi kimi apaçık saçmalıkları bile reddetmez.

Canlı varlıkların ilk başta topraktan meydana gelmiş olduğunu varsaymıştır. Başlangıçta bunlar arasında bazı ucube biçimler olmuş olabilirse de, bunlardan sadece hayata uygun olanlar varlığını sürdürmüştür.* Lucretius'ta insanın ilk durumuna ve tedricen gelişmesine dair birçok ilginç ve zekice kestirimlere rastlarız (V, 925ff). Hayvanların ve insanların ruhları alevli hava ve pneumatik unsurların yanı sıra, isimlendirilmesi

* Krş. Demokritos, *Fr.*, 297, s. 82; Lucr., III, 1009ff.

mümkün olmayan daha güzel ve daha hareketli bir cevherden müteşekkildir. Bu duyumun nedenidir ve ebeveynlerin ruhlarından türemiştir. İnsanda akıl sahibi olan kısma (Lucretius'ta bilincin merkezi olan –animus ya da mens– bölüm) irrasyonel ruh (anima) eklenmiştir. Epiküros buna ahlaki için gereksinim duymuştur (krş. s. 327-328). Bulunduğu yer Stoacıların ηγεμηνικόν'u gibi (bkz. s. 305) göğüs boşluğudur, anima ise bütün vücuda yayılmıştır. Bununla beraber maddi yapısı hakkında bir malumat verilmez. Epiküros ruhu dört unsurun bir karışımı olarak görmüştür: ateş, hava, pneuma ve bir isimlendirilemeyen (ἀκατανόμαστον, *Fr.*, 315). Ölüm eriştiğinde artık bedenle bir arada tutulmadıklarından ruh-atomlar dağılırlar. Bu, Epiküros'un en büyük avuntusudur, çünkü Hades'in dehşetli manzaraları karşısında duyulan korkudan bizi ancak ölümden sonra artık var olmadığımız kanaati kurtarabilir. Cehennem tasavvurunun suçlu vicdanla bağlantısını kurarken Demokritos'u takip etmektedir. O nedenle ölüm, üzerinde durulacak, endişe edilecek bir şey değildir.* Ruhun etkinliklerinden sadece algılar, (ancak birkaç önemsiz noktada ayrıldığı Demokritos'u takip ederek) ruhun imgelerle (εἴδωλα) –ki daha önce ifade edildiği gibi cisimlerin yüzeyinden gönderilir ve duyumlarla ruha ulaşırlar– temasıyla açıklanmaz, fakat imgelemsel tasavvurlar (φαντασταικαί ἐπιβολαί τῆς διανοίας) hakkında da aynı izah yapılır. Ancak bu son durumda ruh, objeleri artık mevcut olmayan yahut muhtelif "idola"nın karışımından ya da atomların yeni terkiplerinden sadece havada teşekkül etmiş olan imgelerle temas eder. İmgelerin nüfuzu neticesinde ruhta husule gelen devinimlerle ruhun daha önceki devinimleri canlanır ya da süreç betimlenirken dikkatimizi sürekli olarak bizi kuşatan bu imgelere benzer mahiyetteki sayısız 'idola'ya çevirmek zorunda kalırız ve bu hatırlamayı oluşturur. Bir algıyla bir hafıza-imgesinin terkibinden kanaat ve bununla yanılma ihtimali hasıl olur (krş. s. 322). Algılanandan akıl yürütmelerle (yani mümkün iyeti açıklanmaksızın kalan düşüncenin müstakil bir ameliyesiyle) gizli olanı bilme-

* Ὁ θάνατος οὐδέν πρός ἡμάς. *Diog.* L., X, 125, 139: Lucr., III, 828ff. Krş. Ps.-Plat. *Aksiokhos*, s. 369B.

miz mümkün olur. İrade ruhta tasarımlarla meydana gelen devinimlere dayanır ve onunla bedene taşınır. Epiküros, ılımlı bir indeterminizm anlamında, irade özgürlüğünü güçlü bir biçimde savunmuştur ve o ölçüde de Stoacı fatalizme ve elbette kehanetle uğraşanlara ateşli biçimde karşı çıkmıştır.

Epiküros bu fizikle ölüm ve tanrılara duyulan korkuyu ebediyen uzaklaştırdığını umut etmiştir. Bununla beraber tanrılara inanca, kısmen bu inancın evrenselliğinin onun gerçek bir deneyime dayandığını gösterdiği ihtimaline, ortaya çıkışını sadece kendisinin izah edebileceği imgelerin hiç olmazsa kısmen gerçek varlıklardan kaynaklandığı ve bu nedenle bunların algılar olup salt hayal edilen imgeler olmadığına binaen; kısmen de bizzat kendisi mutluluk tasavvurunun tanrılarda gerçekleştiğini gösterme zorunluluğunu hissetmiş olduğundan dolayı herhangi bir saldırıda bulunmamıştır. Mamafih tanrılar hakkında geçerli olan kanaatleri ancak kısmen kabul edebilmiştir, çünkü yaygın düşüncelere dünya ile ilişkileri dolayısıyla belirgin biçimde karşıydı. Haddi zatında bir tanrılar çokluğunu kabul ediyordu, hatta doğrusunu söylemek gerekirse ona göre sayıları bile belirsizdir; hayal edilebilecek en güzel forma, insani forma sahip olmaları keyfiyetinin kendiliğinden aşikâr olduğunu düşünür. Onlara altı özellik, yiyip-içme ihtiyacı ve dil, hatta Grek dili izafe eder. Fakat tanrılar hakkındaki tasavvurunun iki temel etkeni durumundaki, tanrıların mutluluğu ve ölümsüzlüğü görüşüne göre, onların cisimlerinin bedenlerimizin kaba maddesi yerine latif ışıktan teşekkül etmesini ve dünyalar arasında yaşamalarını gerektiriyordu, çünkü aksi halde, yaşadıkları dünyaların çöküşünden etkilenecek ve mutlulukları bu kaçınılmaz sonun endişesiyle bozulacaktı. Keza onların mutlulukları, kendilerinden iyi şeyler bekleyip takdirlerine güvenen dünya ve dünya insanlarının kaygı ve endişelerini yüklenmemelerini de gerektirmektedir. Bu varsayım, yüksek güçlerin dünyanın gidişatına müdahale ettiğine inanmayı en tehlikeli düşmanları olarak gören insanların sükûnetleri için daha da vazgeçilmezdir. O itabarla Epiküros hangi biçimde olursa olsun bu inancın en önde gelen düşmanıdır. Popüler dinin kökeni ona göre ancak belirsizlik endişesinde ve her şeyden önce korkuda bulunabilirdi. Stoik

tanrısal kayra ve kader öğretisinin, sadece dünyanın aktüel yapısıyla çelişmekle kalmayıp, mitolojinin saçmalıklarından bile daha anlamsız ve huzursuz edici olduğuna inanıyordu. Hayranları tarafından, *Lucr.* I, 62 gibi, insanlığı bu yanılsamadan, tanrıların baskıcı korkusundan kurtarması Epiküros'un ölümsüz hizmeti olarak göklere çıkarılmış, ama aynı zamanda yine onlar, dindarlığını ve geleneksel tanrılara tapınma törenlerine iştirakini de övmekten geri durmamışlardır.

EPİKÜROS'UN AHLAKI VE TOPLUM TEORİSİ

Epiküros, fiziğinde atomların her türlü varlığın temeli olduğunu üstüne basa basa ifade ettiği gibi, *Etik*'inde de bireyin her türlü eylemin hedefi olduğunu aynı şekilde dile getirmiştir. İyi ve kötü değerlendirmesinin kıstası (κανων) hislerimizdir (πάθος krş. s. 321). Yegâne koşulsuz iyi her türlü varlığın peşinde koştuğu haz; yegâne mutlak kötü her türlü varlığın kaçındığı ıstıraptır. Dolayısıyla Aristippos gibi Epiküros da hazzın bütün eylemlerimizin nihai hedefi olduğunu düşünmüştür. Ancak haz ile hazza ilişkin münferit duyumları kastetmeyip bütün bir hayat mutluluğunu anlamıştır. Münferit zevk yahut acıları bununla olan ilişkilerine göre değerlendirmemiz gerekir. Dahası hazzın gerçek anlamının sadece bir ihtiyacın tatmininde dolayısıyla bir ıstırabın giderilmesinde yattığına inanır. Nihai hedefimiz müspet haz değil ıstıraptan azadeliktir; ruhun devinimi (κατά κίνεσις ἡδονή) değil dinginliğidir (καταστηματκή ἡδονη); o nedenledir ki, bu dinginliğin en temel ve asli koşulu hislerimizin durumunda bulunur. Demokritos gibi (bkz. s. 101) Epiküros da zihnin haz ve ıstıraplarını bedeninkinden çok daha önemli olarak görür. Bununla beraber her türlü haz ve ıstırabın son tahlilde bedeni durumlarla açığa çıktığını (ara sıra zıt ifadelere rastlanmasına karşın) açıkça ve kaba biçimde dile getirmekten geri durmasa da, ancak hali hazır haz yahut ıstırabın bedeni etkilediğini, buna karşılık ruhun geçmiş ve geleceğinkilerden de etkilendiğini teslim etmektedir. Hatıra, umut yahut korkuya dayanan bu hisler kanaatince o kadar güçlüdür ki, Kinikler ve Stoacılarla aynı abartıyla zihnin bedeni acı ve ıstıraplar üzerindeki gü-

cünden bahsederken kendisinin doğrulandığına inanır. Çünkü en keskin acılar kısa süreli olup çabukça hayatı sona erdirirler, daha az keskin olanlara ise katlanılabilir ve daha büyük entelektüel hazlarla üstesinden gelinir. Dolayısıyla yaşama sanatı haz ve ıstırabı ve birinin diğerine karşı olan neticelerini doğru bir biçimde ölçüp tartan bir tür ölçme sanatından ibarettir. Erdem bir dinginlik (ἀταραξία) durumundan ibarettir, fakat o kadar vazgeçilmez bir şarttır ki, sisteminin mahiyeti gereği ona müstakil olarak atfettiği değer küçük ise de, Epiküros mutluluğun ayrıştırılmaz biçimde onunla bağlantılığı olduğuna inanır. Anlayış bizi rahatsız eden önyargılardan, boş kuruntu ve arzulardan kurtarır. Bize gerçek yaşama sanatını öğretir. Kendine hâkim olma, haz ve ıstırap karşısındaki doğru tavrıyla bizi ıstıraptan korur, cesaret, ölüm ve ıstırabı hiçe sayarak aynı şeyi yapar; adalete ise zihni sükûnetimizi bozan cezalandırılmaktan korkmamayı borçluyuz. Epiküros'un kendisi örnek alınacak bir hayat yaşamış ve sözleriyle sık sık hissi saffafiyet ve yetersiz bilimsel temellerini kat kat aşan bir ahlaki yargı doğruluğunu tavsiye etmiştir. Akıllı insan ideali Stoacılarınkine oldukça yaklaşır. Ancak akıllı insandan ne Stoacıların "apathia"sını, ne de onun duyumsal zevkten feragatini ister; bununla beraber onu o denli eksiksiz bir biçimde arzularının efendisi olarak resmeder ki, arzular onu asla baştan çıkaramaz. Onu harici şartlardan o denli bağımsız, mutluluğunu öylesine mükemmel, bilgeliğini sarsılmaz ve eksilmez olarak gösterir ki, idealleri bakımından Stoacılardan aşağı kalmayarak onun hakkında, insanlar arasında bir Tanrı olarak dolaştığını, hatta ekmek ve suya gereksinim duymayışıyla Zeus'u bile kıskandırdığını (*Fr.*, 602) söyleyecek kadar ileri gider. Bu kusursuz mutluluk çoğu kez dalgasız denize (γαλήνη) ve açık, güneşli havaya (εὐδία) benzetilmiştir.

Epiküros idealiyle uyum içerisinde, bireyi önyargıdan kurtararak ve arzularını sınırlayarak, onun için kendi kendine yeterli bir memnuniyet ve dış dünyadan bağımsızlık gibi meziyetleri elde etme hedefini bünyesinde barındıran hayat için düsturlar formüle eder. Kendisi görülmedik derecede mutedil ve mesut bir hayat yaşamış ve mutluluk incili vazetmiştir. Hatta doğal arzulardan bile ancak bir bölümü zorunlu olana yöneltilmiş, bu-

na karşılık arzuların çok daha büyük bir bölümü gayrı tabii ve beyhude görülmüştür. Bu sonuncular arasında Epiküros özellikle şan ve şöhret susuzluğunu saymıştır. Bununla beraber duyusal dürtülerin baskı altına alınmasını önermediği gibi, çok çeşitli hayat zevklerini de yasaklamamıştır. Ancak bu gibi şeylere bağımlı olmamamız gerektiği hususunda ısrar etmiştir. Önemli olan az faydalanmak değil, az ihtiyaç duymaktır. İnsan kendisini hayata bile kayıtsız şartsız bağlamamalıdır. Epiküros, böyle bir durumun nadiren baş göstereceğine inanmakla birlikte, tahammül sınırlarını aşan ıstırap dolayısıyla hayata son vermeye izin vermiştir. Dolayısıyla Sokrates'in öğrettiği akıllı insanın bağımsızlığı ve kendine yeterliliğine bağlı kalmıştır.*

Bu hipotezlerle Epiküros'un insan için toplumsal hayatın gerekliliği ve anlamını tesis etmesi daha da zorlaşmıştır. Sistemi tek bir açık kapı bırakmıştır: insanların birbirleriyle birlikteliğinden elde edeceği faydalar mülahazası. Bu faydaları bile, keder ve tasadan uzaklığı en yüksek iyi olarak gören filozof daha ziyade, ahlaki toplumun bireye sağlayacağı herhangi bir müspet faydada bulunması muhtemel zarardan korunmada aramıştır. Bu özellikle devletin sağlayacağı iyi için doğrudur. Bütün yasaların amacı toplumu adaletsizliğe karşı korumaktır. Zararsız olana ilişkin bilgileriyle ancak akıllı kimseler haksız davranışlardan uzak dururlar, insanların çoğunluğunu ise cezalandırılma tehdidi bundan alıkoyar. Dolayısıyla Sofistlikte olduğu gibi yasa ve devletin kökeni toplumsal bir sözleşmeye dayandırılmıştır (Diog. L., X, 150). Devlet adamının kaçınılmaz olarak maruz olduğu tehlike ve meşakkatle rahatsız edilmeksizin bu güvenlikten yararlanmak filozofumuza en arzuya şayan şey gibi görünmektedir. O nedenle de, yasalara itaati tavsiye eder, çünkü bunlara tecavüz ettiğimiz zaman cezalandırılma korkusundan asla yakamızı kurtaramayız; fakat özel koşullar farklı bir tutum gerektirmedikçe, kamu hayatından uzak durmayı en iyi hal çaresi olarak görmektedir. En gözde düsturu λάθε βιωσας'tı (*Fr.*, 551).** Evlilik ve aile hayatı hususunda da şüphe izhar etmiştir. Öte yandan okulu keskin bir dostluk anlayışına sahipti. Bu ilişkinin değerini,

* *Fr.*, 476: αὐτάρκεια πλουσιωτατον πάντων.

** "Münzeviyane yaşa!" yani "Dünyadan elini eteğini çek!"

ondan meydana gelen karşılıklı destek ve güvenlik hissine bağlarken doğrusunu söylemek gerekirse yeterince ciddiye alınmaya değmez görünür, fakat gerçekte bu varsayımın sınırlarının çok ötesine geçer. Epikürosçu dostluklar Pythagorasçılar arasındakiler kadar ünlenmiştir; Pythagorasçılar arasındaki mefruz mal ortaklaşacılığı dostlar arasında böyle bir kurumun lüzumsuz olduğu gerekçesiyle Epikürос tarafından acı bir biçimde eleştirilmiştir. Ancak yardımseverliğini kişisel dost zümresiyle sınırlamış olsaydı ilkeleriyle çelişmiş olacaktı. Aslına bakılırsa gerek kendisi gerekse okulundan başka birçok kişi yardımseverliği ve insancıllığıyla tanınmıştır. Kendi durumunda bu, bir ihsanda bulunmak onu kabul etmekten daha iyidir vecizesiyle dile getirilmiştir.

Epikürос felsefesinin ve etiğinin en belirgin karakteristikleri fiziğinde materyalizm olarak ifadesini bulan ve etiğinde ilgiyi, maddi tarafına özel bir vurguyla halihazır hayat üzerinde toplayan güçlü gerçeklik duygusudur. Her zaman için göz önünde bulundurduğu, bireyin mutluluğudur ve dolayısıyla, deyiş yerinde ise, bir yaşama sanatı ve bir ruh dietetiğidir. İlkesel olarak bireyci ve sekincidir (quietist). Stoacılık gibi Epikürosçuluk da, ahlakının fiziki temeli için Pre-Sokratik felsefeye kadar geri giden tutarlı bir monizmdir, buna karşılık uygarlık teorisi kısmen, akılcılığını her türlü dini çılgınlığa karşı savaşla sürdüren Sofistlerinkine dayanır.

ŞÜPHECİLER

PYRRHON VE PYRRHONCULAR

Pyrrhon Okulu, Stoa ve Epikürос okullarından oldukça erken bir tarihte kurulmuştur. Pratik hedefi bakımından bu okullara çok benzemekle birlikte, bu amaca belli bir bilimsel kanaatle değil, tam tersine bilimi bütünüyle bir tarafa bırakarak ulaşmaya çalışmışlardır. Elisli Pyrrhon, İskender'in doğu seferi sırasında Anaksarkos'a (bkz. s. 102) refakat ederken, muhtemelen Elis-Megara okullarının öğretileriyle tanışmış olmalıdır. Aynı kaynaktan Demokritos'un duyu nitelikleri hakkındaki teorisini (bkz. s. 100-101) ve Metrodoros'un şüpheciliğini (s. 102) öğrenmiş olması

mümkündür. Septisizmin habercileri olarak görülebilecek Protogaras'ın ve Aristippos'un sübjektivizminden (s. 116 vd., 185) haberdar olması da muhtemeldir. Daha sonra, doğduğu ve imkânsızlıklar içinde yaşamını sürdürdüğü, ama muazzam bir saygı gördüğü şehirde kendi okulunu kurmuştur. Bununla beraber bu okul büyük bir yaygınlık kazanmamıştır. Neredeyse doksan yaşına kadar yaşamış ve anlaşılan İÖ 275 civarında ölmüştür. Antik dönemde bile öğretileri ancak öğrencisininkiler, daha sonra Atina'da yaşamını sürdürmüş ve burada İÖ 230 civarında doksan yaşında ölmüş olan Philioslu Timon'unkiler vasıtasıyla biliniyordu. Timon Hades'e yolculuk maskesi altında dogmatik filozofları acımasız bir eleştiriye tabi tuttuğu "sillografi" türüne – ki ilk defa Ksenophanes tarafından kullanılmıştır– kıvrak ve nükteli bir form içinde yeniden canlılık kazandırmıştır. Bunun yanı sıra elegia vezninde "Kesitler" (Ἰνδαλμοί) başlığını taşıyan didaktik bir şiir kaleme almıştır. Mutlu yaşamak için, Timon'a göre, bir insanın üç şeyde açık olması gerekir: şeylerin mahiyeti, bunlara karşı alınması gereken tavır ve bu tavrın bize sağlayacağı fayda.

İlk iki soruyla ilgili verebileceğimiz yegâne cevap, şeylerin mahiyetinin bizim için bütünüyle meçhul olduğudur; çünkü algı bize onları oldukları gibi değil, ancak bize göründükleri gibi gösterir ve dolayısıyla kanaatlerimiz bütünüyle özneldir. Hiçbir surette herhangi bir kestirimde (οὐδέν ὁρίζειν) bulunamayız; asla, "Bu böyledir" diyemeyiz, fakat daima, "Bu bana şöyle görünüyor" diyebiliriz ve dolayısıyla şeyler karşısında takınılacak yegâne doğru tavır yargıda bulunmaktan kaçınmaktır (ἔποχή, ἀφασία, ἀκαταληψία). Eğer bu tavrı muhafaza edersek, o zaman, Timon'un inandığı gibi, yalnızca bununla, *ataraxia* veya *apathia*'ya ulaşırız. Çünkü her kim ki şeylere dair her türlü bilgi ihtimalinden yüz çevirirse, onun bir şeye diğerinden daha büyük değer atfetmesi mümkün değildir. Böylelikle o, herhangi bir şeyin bizatihi kendisi itibariyle iyi veya kötü olduğuna inanmayacak, tersine bu düşünceleri yasa yahut geleneğe bağlayacaktır. Başka her şeye karşı kayıtsız kalacaktır, yegâne hedefi doğru bir ruh haline yahut erdeme erişmek olacak ve böylelikle mutluluğu dinginlikte bulacaktır. Mamafih eyleme zorlandığı takdirde olasılık, doğa ve geleneği takip edecektir. Bu öğretiler

için Pyrrhon bilimsel bir temel inşa etmek üzere daha esaslı bir girişimde bulunmamıştır. Daha sonra ona izafe edilmiş olan on septik tropos (mecaz) kuşku yok ki, Ainesidemos'a aittir. Üçüncü yüzyılın ortasından sonra şüphecilik yerini Akademik septisizme bırakmıştır.

YENİ AKADEMİA

Akademia'yı bu yeni yola sürükleyen adam Krates'in halefi (bkz. s. 227) Aiolia'da Pitaneli Arkesilaos'tur (İÖ 315/214 - 241/240). Öğretileri hakkında ancak eksik ve kusurlu bir malumata sahibiz ve hiçbir şey yazmadığından eskiler tarafından bile ancak üçüncü elden biliniyorlardı. Sokratik bilgi yadsıması, Platoncu idealizmin bir neticesi olan maddi dünyanın gerçekliğine duyulan inancın sarsılması ve Megara Okulu'nun epistemolojisi onu Pyrrhoncu şüpheciliğe kapıları açmaya zorlamış olmalıdır. Hakkında Stoacı bir hasmı tarafından yapılmış olan karakter tasviri bunu her halde doğrulamaktadır.

Cicero'ya göre (*De Or.*, III, 67) herhangi bir şey hakkında duyular yahut idrakle (sensibus aut animo) bilgi edinmenin mümkünüyetine karşı çıkmıştır. Bununla beraber saldırılarının esas konusu Zenon'un kavramsal tasarım teorisi (bkz. s. 300) olmuştur. Şekli mahiyetteki kimi eleştirileri bir tarafa bırakılacak olursa, esas itiraz konusu hakikatin belli bir ayırt edici işaretini taşıyan fikirlerin olmadığıydı. Bunu çeşitli aplikasyonlarla göstermeye çalışmıştır. Stoa fiziğine ve teolojisine de karşı çıktığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Pyrrhon ile birlikte, bizim için yargıda bulunmadan (ἔποχή) kaçınmaktan başka çıkar yolun olmadığı düşüncesini savunmuştur. Kendisi bu bakış açısına o kadar katı bir biçimde bağlıydı ki, rivayete göre bu ilkenin bir bilgi parçası olduğunu ileri sürmekten bile imtina etmiştir. Bu, otoritelerimizin kimisinin bunun Platoncu dogmatizm için sadece bir hazırlık olarak hizmet etmesi amacıyla hazırlandığı yönündeki tanıklığını daha da fazla güvenilmez hale getirmektedir. Tersine bu şüphecilikle Platon'un erken dönem diyaloglarında yansıtıldığı şekilde Sokratik diyalektiğin ruhuna sadık kalınacağına kani olmuş gibi görünmektedir. Bununla beraber, bilgiyle makul eylemin olabilirliğinin terk edilmesi gerektiğini ileri sürmemiş-

tir; çünkü, tasarım, ona bilgi nazarıyla bakmadığımız zaman bile iradeyi harekete geçirir ve akli şekilde davranmak için, pratik hayat için en yüksek kıstası oluşturan olasılığı (τό εὔφλογον) takip etmemiz yeterlidir.

Arkesilaos'un takipçileri öğretilerine sadık kaldılar. Şüphecilik Kireneli Karneades'le (İÖ 214-129) birlikte yeni bir merhaleye ulaştı. Belagatinin ikna edici gücüyla kayda değer olan bu zeki ve bilgili adam, muhtemelen Atina'ya filozof elçiler heyetiyle birlikte geldiği (bkz. s. 296) İÖ 156/155'ten önce okulun önderliğini üstlenmiş olmalıdır. Bu görevi büyük bir şöhret ve muvaffakiyetle İÖ 137 yılına kadar sürdürmüştür. Öğretileri öğrencilerinin, özellikle Klitomakhos'un (İÖ 187-109) eserlerinde açıklanmış, arkasında hiçbir eser bırakmamıştır. Karneades'in öğretisi Akademik septisizmin zirvesini işaret etmektedir. Arkesilaos Stoacı kıstas öğretisini saldırılarının ana konusu haline getirmiş, Karneades de Stoacıları, dönemin bu en tesirli dogmatistlerini en önde gelen hasmı olarak görmüştür. Bununla beraber, daha genel bir düzlemde bilginin mümküniyeti meselesini sorgulamış ve çeşitli filozofların görüşlerini seleflerinden daha kapsamlı ve daha kuşatıcı bir eleştiriye tabi tutmuştur ve aynı zamanda ihtimaliyatın derece ve şartlarını daha kesin bir biçimde tanımlamıştır. Öncelikle genel olarak bilginin mümkün olup olmadığı meselesini ortaya atmış ve bunun reddedilmesi gerektiğine inanmıştır, çünkü (ayrıntılı biçimde açıkladığı üzere) bizi yanıltmayan kanaat, yanlışlarına ayırt edilmez biçimde benzemeyen doğru tasarım yoktur. Dolayısıyla Stoacıların "kavramsal tasarımı" anlamında hakikatin miyarı yoktur. O nedenle de mümkün her türlü kanıtlama yöntemini, kısmen, bunun ancak kanıtlamayla yani bir *petitio principis*le* yapılabileceği, kısmen de kanıtın öncüllerinin de ispatı gerektireceği ve bu böyle *ad infinitum*** devam edeceği gerekçesiyle reddetmiştir. Felsefi sistemlerin muhteviyatını da ayrıntılı bir tetkike tabi tutmuş ve özellikle Stoa teolojisine her yönden karşı çıkmıştır. Stoacılar tanrının mevcudiyetini evrenin yapısındaki finaliteden çıkarmışlardı.

* ***Petitio principis:*** Yanıltılı uslamlama biçimi. Bu tür uslamlamalarda sonuç, farkında olmadan öncül olarak kullanılır... (Ed. n.)

** ***Ad infinitum:*** Sonsuza dek... (Ed. n.)

Karneades dünyadaki birçok kötülüğün mevcudiyetine işaret ederek hem bu çıkarsamanın geçerliliğini, hem de varsayımının doğruluğunu reddetmiştir. Büyük bir kıvraklıkla, ona ezeliliği-ebediliği ve mükemmelliğiyle çelişen nitelikler ve durumlar izafe etmeksizin Tanrı'yı canlı, akıllı bir varlık (ζῶον λογικόν) olarak tasavvur edemeyeceğimize dikkat çekerek bizzat Tanrı fikrinin kendisine saldırmıştır. Burada politeizm eleştirisine ve Stoacıların determinizmine karşı polemiğiyle de bağlantılı olan stoik tanrısal kayra inancına saldırısını zikretmemiz yeterlidir. Roma'da adaletle ilgili ve ona karşı verdiği iki dersle bir misali gösterilmiş olan ahlaki kavramlar eleştirisiyle daha da büyük bir tesir uyandırmış görünmektedir. Bu derslerde Sofistlerin doğal ve pozitif hukuk karşıtlığını kullanmaktaki üstünlüklerini takip etmiştir. Bu eleştiri hakkındaki bilgimiz hiç kuşkusuz oldukça noksan ve kusurludur* ve doğrusu kayıtlar bize Karneades'in bilimsel etkinlikleri hakkında ayrıntılı bir anlatım sunmazlar. Şüpheci araştırmalarının nihai neticesi doğal olarak çok önce ilan edilmiş olan şeydi; bilginin mutlak imkânsızlığı, yargıda bulunmadan kayıtsız şartsız vazgeçilmesi talebi. İlk Kuşkucular hiç olmazsa pratik davranışımızın normu olarak olasılığı kabul ediyorlardı. Karneades bu fikri daha da ileri götürdü. Üç olasılık derecesini birbirinden ayırdı. Her meselede en yüksek olabilirlik derecesine ulaşmaya çalıştıkça mutluluğumuz için sorun daha da önemli hale gelir. Muhtemel tasarımlardan, kimisinin bizzat kendileri itibariyle muhtemel olduklarını, buna karşılık diğerlerinin olasılığının onunla bağlantılı olan bütün diğerlerininkiyle güçlendiğini söylemiştir; bir üçüncü sınıf hakkında yapılacak araştırma kendi başlarına zikredilen sonuncuyla ilgili olarak bu izlenimi pekiştirir (φαντασία πιθανή [muhtemel], φ. πιθανή καί ἀπερίσπαστος [çelişkisiz] ve φ. πιθανή καί ἀπερίσπαστος καί περιωδευμένη [her yönden sınanmış].) Karneades anlaşılan, olasılığın değerlendirilmesi gereken karakteristiklere ilişkin ayrıntılı bir araştırma da yapmıştır. Ahlakı bu bakış açısından nasıl ele aldığını kesin bir biçimde tespit et-

* Cicero, *de rep.*, III, 6, 9ff. Lact. *de inst. div.*, V., 14ff.; Plut., *Cat. maj.*, 22, 1ff; Gell., VI, 14, 8ff.; Quint., XII, 1, 35.

memiz mümkün değildir. Bununla beraber, Akademia'nın doğaya uygun yaşama ilkesine (hiç şüphesiz kuşkucu ἐποχή ihtiyatıyla) bağlı kaldığı ve erdemi doğal iyiler peşinde koşmada bulduğu kuvvetle muhtemeldir.

EKLEKTİSİZM

KÖKENİ VE KARAKTERİ

Aristoteles sonrası dönemin felsefe okulları arasındaki münakaşalar şiddetli biçimde seyretmekle birlikte, yıllar ilerledikçe zıtlıklarının yumuşaması, bu zıtlıklara rağmen Akademik, Peripatetik ve Stoik okullar arasındaki ilişkinin kendisini daha da belirgin bir biçimde hissetirmesi doğaldı. Bu süreçte tayin edici önemi haiz iki etken vardı: Akademia şüpheciliğinin Karneades'le kazandığı başarı ve Grek dünyasının Roma ile girdiği münasebet. Karneades'in yıpratıcı eleştirisiyle dogmatik okulların öğretilerinin çürütülmezliğine dair besledikleri inançlar sarsıldıkça, sözü edilen okullar birçok eleştirilere açık hale gelmiş olan özel öğretilerden el etek çekerek, bütün asli unsurlarında bir uzlaşmaya varılması mümkün olan ve münekkidin kendisinin pratik davranış için kıstaslar olarak kabul ettiği ve bu asli amaç için yeterli olduğunu düşündüğü kanaatlere sarılmaya o denli eğilimli hale gelmiş olmalıdırlar. Diğer taraftan Karneades ihtimaliyat teorisinde bu nevi pratik kıstasları koruma ihtiyacını ne kadar güçlü biçimde hissetmişse, bu okul için bu eğilimi sürdürmek ve esas ağırlığı öğretilerinin bu bölümüne kaydırmak o kadar kolay olmuştur. Dolayısıyla öğretilerinde saf ihtimalden ibaret olan şeyin zamanla bilinen bir kesinlik anlamını kazanmaya başlaması nedeniyle şüpheciliğinden gittikçe daha fazla uzaklaşmıştır. Bu dönemden itibaren Grek bilimi üzerinde etki ve nüfuz kazanmaya başlamış olan Roma ruhu da aynı doğrultuda gelişme göstermekteydi. Makedonya'nın Romalılar tarafından fethedilmesinden sonra (168) Grek dünyası fiilen Roma İmparatorluğu'nun --giderek daha fazla şeklen– bir parçası olmuştur.

Akabinden Grek ve Roma dünyası arasında, çok kısa bir zamanda Flaminius, Æmilius Paulus, Scipio Æmilianus ve dostları tarafından teşvik edilen bilimsel fikir alış verişi baş göster-

di. Bu Grek asıllı öğretmenlerin Roma'ya ve Romalı gençlerin de giderek artan sayıda Atina'nın ve diğer Grek şehirlerinin felsefe okullarına gitmelerine neden oldu. Epikürosçuluğun Romalılar arasında eş zamanlı olarak yayılmasıyla birlikte Panaitios'un Roma'da kalmasının tesiri filozoflar heyetinin ziyaretinden daha da kalıcı oldu, öyle ki, İÖ birinci yüzyılın başlangıcından sonra Grek felsefesi Roma'da yüksek eğitimin vazgeçilmez bir parçası olarak kabul edilmeye başlandı. İlk başta Grekler öğretmen Romalılar çömezdi, fakat ilkinin kendisini seçkin ve kudretli dinleyicilerinin ihtiyaçlarına uydurması, Roma ile karşılıklı ilişki içinde bulunanların da bu dünyayı oluşturan ruhtan etkilenmesi doğaldı. Her bakış açısının bilimsel anlamından ziyade pratik hayat için değerinin göz önünde bulundurulması bu ruhla tamamen uyum içerisindeydi. Bu şartlar felsefi okulların, kendilerine mahsus öğretilerini bir tarafa bırakıp müştereken sahip oldukları özellikle pratik önemi haiz meseleleri ön plana çıkararak birbiriyle karışma eğilimi için uygun ve elverişli bir zemin hazırlamış olmalıdır. Fakat farklı ve doğrudan uzlaştırılabilir olmayan görüşlerinden doğru yahut muhtemel olanı seçmek için de bir tür kıstas gerekliydi. Sonunda, varsaydıkları gibi, her türlü kanıtlama sürecinden önce insanda mevcut olan ve doğruluğu genel kabulle –consensus gentium– teminat altına alınmış kesin kanaatlere ulaştılar. Kökleri hiç şüphesiz Sofistlerin dönemine ve Kinikliğin habercilerine kadar geri giden "insanlık" fikri de bu eklektisizmin toprağında boy attı. Bununla beraber tam muhtevasını ilk kez Helenik ruhun Roma karakteriyle kaynaşmasıyla bulmuştur. Hiçbir Grekçe sözcüğün tam olarak karşılayamayacağı lingüistik tabiri de ona Romalılar kazandırmışlardır.*

Bu eklektisizm ilk kez Stoa Okulu'nda baş göstermiştir; sonra daha yüksek derecede Akademik Okul'a hâkim olmaya başlamış ve aynı zamanda Peripatetik Okul'a da nüfuz etmiştir. Bununla beraber bu dönemin Epikürosçularında kurucularının öğretilerinden önemli bir kopmaya rastlayamayız.

* Krş. Terentius, Heutontim, 77: Homo sum; humani nil a me alienum puto. (İnsanım, insanca olan hiçbir şeyi kendime yabancı saymam.) (Ed. n.)

ORTA DÖNEMİN STOACILARI

Stoacıların diğer okullarla, özellikle Akademia ve Peripatetiklerle sürdürdükleri polemiklerin sistemleri üzerinde kuvvetli bir tesiri olmuştur. Bu münakaşalar okulun birliğini yok etmiş ve kısmen kendilerini diğer okulların öğretilerine uydurmak, kısmen pratik hayatın taleplerini karşılamak için katı dogmatizmlerini yumuşatmak zorunda kalmışlardır. Dolayısıyla Seleukialı Diogenes'in öğrencisi Sidonlu Boethus (ö. İÖ 119) dünya ile töz bakımından ayırt etmeye çalışmakla birlikte, Tanrı'yı esirle (æther) özdeşleştirerek Peripatetik teorilere oldukça yaklaşmıştır. Ona sabit yıldızlar küresinde bir mekân izafe etmiş ve Stoacıların dönemsel büyük [dünya] yangını öğretisini Aristoteles'in dünyanın başsız-sonsuzluğu teorisiyle değiştirmiştir.

Bununla beraber orta dönem Stoacılarının esas kurucusu ve özellikle Roma dünyası üzerinde tesir sahibi olan Rodoslu Panaitios'tur (İÖ 180-110 c.). Aynı zamanda Diogenes ve takipçisi Tarsuslu Antipatros'un öğrencisiydi; genç Scipio ve dostu Lælius çevresinin bir üyesi olarak Roma'da uzunca bir süre kalmıştır. Q. Mucius Scævola ve o zamanlar Roma'da konuk olarak kalan Grek tarihçisi Polybios gibi birçok seçkin Romalı üzerinde önemli bir etkide bulunmuştur. En önemli eserlerini, *Ödev Üzerine* (περί τού καθήκφοντος), *Eylem ve Eylemsizlik Üzerine*, Sükûnet Üzerine ve *Tanrısal Kayra Üzerine*, Cicero felsefi eserlerinin, özellikle *De Officiis*'inin (*ad Att.*, XVI, 11, 4) çeşitli bölümlerinde kullanmıştır. Astroloji de dahil kehaneti reddetmesinden anlaşılacağı üzere, belirgin bir rasyonalistti, bu suretle Stoik tanrısal kayra inancının temellerinde kayda değer çatlaklar meydana getirmiştir. Üç tür teolojiyi, yani şairlerin, filozofların ve devlet adamlarının teolojisini birbirinden ayırmıştır. İlkini çocukça ve saçma olduğu gerekçesiyle reddetmiş, ikincisini Euhemeros'un tavrını benimseyerek, popüler dinin tanrılarını seçkin insanlara dayandırmış ve onu sınırlandırılmamış bir Tanrı fikriyle değiştirmiştir; üçüncüsünü insanların denetimi ve eğitimi için zorunlu olan kamusal erdemde görmüştür. Fizikte büyük [dünya] yangını teorisini terk etmiştir. Öte yandan insanın zihni hayatı ile fiziki ve fizyolojik şartlar arasındaki bağa büyük bir önem vermiştir. Sıcak kuşakların iskân edilebilirliğini açıklama

teşebbüsü ve üstün entelektüel güçleri haiz insanların yetişmesinde ılıman iklime atfettiği önem buna dahildir. Bu, başka bakımlardan bir Platon hayranı olsa ve onu filozofların Homeros'u olarak adlandırsa da, zihni niteliklerin tevarüs edilebileceğine işaret ederek (Cic. *Tusc.*, I, 3, 2, 79 ff.) Platon'un düalist psikolojisini reddetmesinin sebebidir. Etiğinde ahlaki ve faydalı olanın birbirine özdeşliğine bağlı kalmış fakat, insanlar arasındaki işbirliği lehine Stoacıların, *apathia* üzerindeki ısrarını ve sert ve haşin nitelikteki akıllı insan idealini terk etmiştir. Scipio çevresinde insanlık mefkûresinin gelişmesini onun bu etkisine borçluyuz. Bu onun siyasi etkinliğe olan ilgisini de açıklar. Kendinden önceki Platon ve Dikaiarkhos gibi (bkz. s. 214, 215, 279) monarşi, aristokrasi ve demokrasinin bir karışımını en iyi devlet şekli olarak görmüştür, ki bu ideale, Polybios'un kanaatine göre (VI, 4, 10, 11), en çok Lykurgos'un ve Romalıların [kurucu yahut esas teşkilat] yasaları yaklaşmıştır. O itibarla Panaitios'un ayırt edici nitelikte kayda değer bir felsefi özgünlüğü yoktur. Zihni fantastik mistisizmden ya da esoterik doktrinlerden uzaktır. Stoacıların öğretisini pratik yönelimli kafa yapısına sahip olan Romalılara hayatta kılavuz görevi görecek biçimde dönüşüme uğratmıştır. Gerek Scipio gerekse kayınbiraderi, büyük toplumsal reformcu Tiberius Gracchus, Stoa doktrinlerinden açık biçimde etkilenmişlerdir.

Hemşerisi Hekaton Panaitios'un öğrencilerinden biriydi. O da, Genç Scipio'nun kuzeni Q. Aelius Iubero'ya (İÖ 129 halk tribünü) ithaf ettiği, ödevler üzerine bir kitabın yazarıydı. Bu kitapta kendisini kazuistik düşünceden büsbütün kurtaramadığı ve insani davranışın değerlendirilmesinde belirleyici olan etkenin başarı değil karakter olduğu şeklindeki eski Stoa öğretisine bağlı kaldığı görülmektedir.

Panaitios'un en önemli öğrencisi Apameialı Poseidonios'tu (İÖ 135-51). Mısır, Nubia, Massillia ve İspanya'yı kapsayan seyahatlerinden sonra İÖ 97'de Rodos'a yerleşti. Burada kendisini Cicero İÖ 78'de dinlemiş, Pompeius ise Helen bilimini kişiliğinde onurlandırmak için iki kez ziyaret etmiştir. Kendisi Roma'ya İÖ 86 yılında bir elçi olarak gelmiş ve şehri ölümünden kısa bir süre önce bir daha ziyaret etmiştir. Birçok seçkin Romalıyla kişi-

sel dostluk ilişkisi içerisinde olmuştur. Grek dünyasının Aristoteles döneminden beri gördüğü en evrensel zihindi. Tarihçi olarak Polybios'un halefiydi, doğabiliminin birçok dalının yanı sıra, aynı ölçüde coğrafyaya da hâkimdi, diğer taraftan döneminde yaygın olan felsefi meselelerden de haberdardı. Spekülatif gücü bakımından büyük Pre-Sokratikler veya bir Platon ya da Aristoteles ile mukayese edilemese de, eklektik tabiri de bulunduğu yeri ya da taşıdığı önemi tam olarak ifade etmez; çünkü onda karşılaştığımız en heybetli ve en etkileyici olan şey sisteminin bütünlüğüdür. Sistemini değişik felsefi okulların birbirini tutmayan parçalarından oluşturmamış, fakat esas itibariyle Stoacı monizmin temeline bağlı kalmıştır. Bu sistemin dogmalarını döneminin bütün empirik bilgisiyle desteklemekle ve yeni hayatla yoğurmakla kalmamış, ona güçlü dini hisleriyle tatminkâr bir sıcaklık kazandırmıştır. Gizemli olana yönelik kuşkuya yer bırakmayan bir eğilim, döneminin karakteristiği olan bir özellik göstermektedir. Çok sayıdaki eserlerinden günümüze ancak çok küçük parçalar ulaşmıştır. Çoğu kez ilgisiz bir yığın malzeme arasından gerçek Poseidonios felsefesini ayırmak zorunda kaldığımız daha sonraki yazarların anlatılarına istinaden bunların büyük bölümüne güvenmeliyiz.

Poseidonios *Protreptikos*'unda felsefeyi tanrısal ve insani şeylerin ve bunların nedenlerinin bilgisi olarak tanımlamıştır. Bunu bilginin her sahasında araştırmıştır. Dünyaya hâkim olan ve evren muammasının anahtarını bulduğu sempatiye (sumpatheia, duygudaşlık) gözlerini açan, Gades kıyılarında farkına vardığı, denizin devri med ve cezir hareketlerine ayın neden olduğu keşfiydi. Bu ilk Stoacıların daha önce haberdar olduğu bir fikirdi. Poseidonios'un Stoa fiziğine yaptığı katkıda yeni olan şey güç fikri, daha kesin bir ifadeyle, yaşamsal güçtür (ζωτική δύναμις, vis vitalis). Güneşi, sıcak nefesiyle (πνεῦμα) bütün dünyaya nüfuz eden bu gücün kaynağı olarak kabul etmiştir. Dünya ona, inorganik formlardan sayısız geçişlerle bitki ve hayvanlara ve sonunda insanlara yükselen hiyerarşik bir yapı olarak görünüyordu. Bu yapı içerisinde herşey en küçük ayrıntısına kadar tanrısal bilgelik tarafından düzenlenmiştir. Poseidonios'un kendine özgü üstünlüğü bu hakikati deneysel ve ayrıntılı bir kanıtlama ile

desteklemiş olmasında yatar. Kozmosun yapısı ay-üstü ve ay-altı dünyaya bölünür; sonuncusu yer, ilki göksel dünyadır; ay-altı dünyanın ömrü sınırlıdır; ay-üstü dünya ise ölümsüzdür; sonuncusu, ona birincisinden boşalan göksel güçlerle beslenir ve onunla ayakta durur. İnsan bu iki dünya arasında köprü oluşturur. Poseidonios'un da ifade ettiği üzere, Platon'un *Timaios*'undan (31 BC) alınan bir düşünceyle, o iki dünyayı bir arada tutan halkadır (δεσμός). Beden ve ruh, ölümlü ve ölümsüzden müteşekkil terkibiyle o, tanrısal ve ay-altı dünyaya ait olan arasındaki sınırda bulunur. Şüphesiz başka ruhi varlıklar da vardır. *Yarı Tanrılar ve Daimonlar Üzerine* isimli eserinde ruhların, her türlü hayatın kökeni olan güneşten geldiği ve yeryüzüne ay yoluyla uğradıkları şeklinde bir teori geliştirmiştir. Bu ruhlar güneş alanını terk etmelerinden sonra ay altındaki uzayda kalırlar. Işık ve ateşten müteşekkil latif varlıklar olarak daimonlara sonra da havadan müteşekkil varlıklar olarak yarı tanrılara dönüşürler. O nedenlerdir ki, hava bunlarla doludur ve onlarla temas mümkündür. Tanrı'nın kendisini, bütün Stoacılar gibi, herhangi bir biçimi olmayan fakat kendisini istediği herhangi bir forma dönüştürebilen düşünen, alevli bir nefes olarak tasavvur etmiştir. Poseidonios kehanet inancına bağlı kalmış ve onu evrene hâkim olan *sympatheia* ile açıklamaya çalışmıştır. İşaretlerle yapılan kehanet ile ruhun uykuda, esrime halinde, ölümün yaklaşmasıyla ve ruhun beden ile bağlarının gevşediği herhangi bir durumda dünya hadiselerinin temelini teşkil eden bağlantıyı fark etme ve bu şekilde geleceği görme kapasitesi arasında özel bir ayrım yapmıştır. Dolayısıyla her bir varlık bu evrenle organik biçimde ilişkilidir. Duyu algısı, bilgi ve nihayet ortak içgüdü, özellikle insanlar arasındaki içgüdü bu var olan her şeyin birbiriyle duygudaşlığına (sympatheia) bağlıdır. Ruh ve duygular üzerine olan eserlerinde bulunan psikolojisiyle duygulanımların yanlış yargılara dayandığı şeklindeki Stoacıların dogmasından ayrılır ve Platon'un ruh anlayışına yaklaşır. Ancak Platon'un ruhun üçlü ayrımıyla ilgili teorisine iltifat edilmeksizin, içgüdü, his ve akıl olmak üzere ruhun üç fonksiyonu kabul edilir, tutkular ise histen çıkartılır. En aşağı varlıklar içgüdüsel düzeyde yaşarlar; daha yüksek olanlar buna ilaveten hisse sahiptirler; akılla mücehhez

olan ise yalnızca insandır. Aklın görevi (genel Stoa ahlakıyla uyum içinde) ruhun aşağı dürtülerini disipline etmektir. Poseidonios da kader kavramı ile özgür irade teorisi arasındaki çatışmayı çözememiştir. Bununla beraber Stoacılardan farklı olarak intiharı reddetmiştir. Uygarlığın kökeni hakkındaki teorisi ilginçtir; Seneca'da (*Ep.* 90) bu teori hakkında bir açıklama mevcuttur. Theophrastos ve Dikaiarkhos'la ilk insanın masum, ilkel durumuna ilişkin romantik anlayışı paylaşır ve sonra Demokritos'un fikirlerini kullanarak ve bunlar üzerinde küçük değişiklikler yaparak uygarlığın doğuşunu açıklar. Açıklamalarından, ilerlemeye sevk eden dürtünün ihtiyaçta değil felsefede aranması gerektiği anlaşılmaktadır. Filozoflar ilkel insanı Tanrı'nın mahiyeti hususunda eğitmişler ve onları insan ırkı topluluğuyla ilgili olarak bilgilendirmişlerdir. Mülkiyet arzusunu kötülüklerin gelişmesi takip etmiş, devlet kurucuları ve yasa yapıcılar ortaya çıkmış ve sabandan evlerin inşasına kadar her türlü keşiflerle uygarlığın gelişmesini teşvik etmişlerdir. Poseidonios dinin kökeni hakkındaki fikirlerini tanrılarla ilgili bir kitapta açıklamıştır. Bir zamanlar bütün insanlar için müşterek olan ve kısmen yıldızlar karşısında duyulan hayranlıktan, kısmen yeryüzünün nimetlerine duyulan şükrandan, kısmen de kötülüğün cezalandırılacağı korkusundan gelişmiş olan bir dinin mevcut olduğunu kabul etmiştir. İlk insanlar tanrısal olana daha yakın olduklarından onun hakkında doğuştan bir fikre ve onun dünyadaki gücüne ilişkin güçlü bir hisse sahiptiler. Daha sonra şairler ve kanun koyucular dini düşünceleri, örf ve âdetleri biçimlendirmişler ve bunlara bağlayıcı bir otorite izafe edilmiştir. Poseidonios tarihte de organik bir bağlantının farkına varmış, etnolojide ve münferit simaları betimlerken, ruh ve hayatın harici şartları arasındaki bağlantıyı ortaya çıkartmaya çalışmıştır. Okyanus hakkındaki eserinde iklimin münferit ulusların doğası ve yaşamı üzerindeki etkisini göstermeye çalışmıştır. Bu eser med cezir teorisinin (bkz. s. 339) yanı sıra, yeryüzünün ve iskân edilebilir bölgelerinin büyüklüğüyle, dünya-okyanusunun çeşitli bölümleri ve çeşitli derinlikleri arasındaki bağlantı ile ilgili araştırmalarını ve aynı zamanda doğu rüzgârıyla batıda en uzak noktaya kadar gidilecek olursa, sonunda Hindistan'a ulaşılacağı düşüncesini, 1500 yıl

sonra Toscanelli'den ilham alarak Kolumbus'un gerçekleştirmeye çalışacağı bir düşünceyi ihtiva eder.

Dolayısıyla Poseidonios'un felsefesi mevcut bütün empirik bilginin –ancak ne yazık ki, sadece bilgi değil, döneminin bütün hurafelerinin de– içinde kendisine bir yer bulduğu büyük bir panteistik sistem oluşturur. Bu inançların felsefeyle üstesinden gelecek gücü kendinde bulamayıp onu sadece aklın önünde doğrulamaya çalışmakla yetinmiş olması, felsefi düşüncenin çöküşünü ilan eden sisteminin, körü körüne taklitçi, iki yüzlü özelliğidir. Yeni-Platonculukla doruğuna çıkan, eski dinin daimonizasyon sürecini güçlü bir biçimde teşvik etmiştir. Monizmi de yakından tetkik edildiğinde, zıtlıklarından kaynaklanan problemleri tam olarak çözüme kavuşturulmaksızın ya da, Herakleitos yahut ortodoks stoacılıktaki gibi, bir bütünlüğe ulaştırılmaksızın, arzi ve semavi, akli ve maddi dünyaların iç içe geçtiği gizlenmiş bir düalizmden ibarettir. Bedensiz ruhları, yarıtanrıları ve daimonları kabul ederek Poseidonios, bütün Grek felsefesi tarihi boyunca takip edebildiğimiz iki eğilimin, monist ve düalist eğilimin, sınır hattında bulunur. Son eğilimin canlanması için gerekli koşulları hazırlamış ve farkında olmaksızın felsefeyi teozofiye dönüştürmüştür.

Poseidonios'un gerek çağdaşları, gerekse sonraki dönemler üzerinde derin ve kapsamlı bir tesiri olmuştur. Öğretilerinin izlerine, Julianus'un kral Helias nutkunda temsil edildiği üzere, IV. yüzyılın solar monoteizminde, Hıristiyan piskopos Nemesius Emesa'nın insanın doğası hakkındaki eserinde (400 c.) tesadüf edilir. Aristoteles'in eserleri arasında çıkmış olan evren hakkındaki incelemesi (Περί κόσμου) Poseidonios'a su götürmez bir bağımlılık sergiler. Gerçekte bu Peripatetiklerle Stoacılar arasında bir orta yol benimsemiş olan ve Platon'a hayranlık besleyen İS I. yüzyılın bir eklektiğinin eseriydi. Tanrı'nın aşkınlığı üzerine güçlü vurgularda bulunur, fakat onu gücü dolayısıyla dünyadaki her şeyin nedeni yapar. Bu tezi birçok ilginç benzetmelerle açıklamaya çalışır. Dolayısıyla eser popüler eklektik felsefenin karakteristik bir numunesidir.

İÖ SON YÜZYILIN AKADEMİCİLERİ

Eklektisizm en elverişli ortamı Akademik Okul'da buldu. Karneades'in en yakın talebeleri arasında bile kimileri şeyler hakkında mutlak bilginin mümkün olduğu inancını terk etmişti. Bu adım Klitomakhos'un (bkz. s. 334) öğrencisi ve halefi Larissalı Philon tarafından daha da bilinçli şekilde (en azından ömrünün son yıllarında) atıldı. Philon İÖ 88'de Roma'ya gelmiş, burada Cicero'nun hocası olmuş ve muhtemelen İÖ 79'dan önce ölmüştür. Felsefeyi insanlara mutluluk yolunu gösterme problemine hasretmekle kalmamış, fakat bu amacı ayrıntılı bir ahlak teorisiyle ve yanlış ahlak görüşlerine saldırıp doğrularını önererek gerçekleştirmeye çalışmıştır (Stobaios, II, 7, 2, s. 39, 20ff. W.). Bundan başka Karneades'in etiğinde bile terk etmediği ἐποχή'yi de göz ardı etmiştir. Dolayısıyla her türlü kanaatin doğruluğunu sorgulayan bir bakış açısını tutarlı bir biçimde koruyamamıştır. Stoik kriter doktrinine karşı çıkmakla ve yine Stoik "kavramsal tasarım" anlamında şeylerin mutlak manada kesin bilgisini imkânsız görmekle birlikte, şeylerin bilgisinin tüm olasılığını bu nedenle reddetmeyi düşünmemiştir. Arkesilaos ve Karneades'in bile bu olasılığı tümden reddetmeyi amaçlamadıklarını ileri sürerek, sadece saf Platonculuğun savunulmasıyla ilgili Stoa doktrinlerini çürütmüştür. Kavramın koşulsuz kesinliğine ulaşmasa da, araştırmacıyı tatmin eden bütünüyle kesin, yahut güvenilirliğinden şüphe edilemeyecek kanaati oluşturan bir açıklık (ἐνάργεια) vardır. O nedenle saf olasılık ile bilgi arasında yer alan bir şey araştırmıştır.

Hem Philon'u hem de Stoacı Mnesarkhos'u dinlemiş olan Philon'un halefi Askalonlu Antiokhos (ö. İÖ 68) bu orta konumun savunulmazlığının farkına varmıştır. Yeni Akademik teorilere itirazı onu sonunda Philon'la çatışmaya sürüklemiştir. Lucullus'un dostu ve Atina'da Cicero'nun hocasıydı. Tesiriyle Akademia sonunda ve belirgin biçimde septisizmden eklektisizme geçişini tamamlamıştır. Philon hâlâ mutlak olarak kesin hiçbir şey yoktur öğretisine bağlı iken, Antiokhos bu yargıyı yenilemiş ve güçlü bir dogmatizme dönüştürmüştür. Septisizme, Stoacılar için olduğu gibi onun için de özel bir önemi olan itirazları arasında, sağlam kanaatler olmaksızın hayatın rasyo-

nel muhtevasının mümkün olamayacağı düşüncesi de vardı. Saldırısını mantıki esaslar üzerinde yürütmüş ve doğru olmaksızın ihtimalin de açıklığın da olamayacağına, hiçbir şey hakkında yargıda bulunulamayacağına hükmetmenin yahut hiçbir şeyin ispatlanamayacağını ispatlamaya çalışmanın bir çelişki olduğuna, doğru ve yanlış arasındaki ayrımı reddetmeksizin aynı zamanda yanlış düşüncelerden bahsetmemizin mümkün olmadığına işaret etmiştir. Hakikatin nerede araştırılması gerektiği sorusunu Anitokhos, "Bütün saygın filozofların ittifak ettiği yerde." diye cevaplandırmıştır. Bütün önemli meselelerde fiilen böyle bir uzlaşmanın mevcut olduğunu göstermek için Akademik, Peripatetik ve Stoik sistemleri, bu okulların birbirinden ancak küçük meselelerde ayrıldıklarını ve bunların da asli olmaktan ziyade lafzi olduklarını gösterecek biçimde açıklamıştır. Bu hiç şüphesiz önemli belirsizlikler ve yanlışlıklar olmaksızın imkânsız bir şeydi. Kendisi öncelikle ahlakla ilgilenmiş ve burada Zenon, Aristoteles ve Platon arasında bir orta yol bulmaya çalışmıştır. Sözgelimi erdemin mutluluk için yeterli, fakat mutluluğun yüksek derecesi için aynı zamanda bedeni ve harici yeterliliklerin de lüzumlu olduğunu söylemiştir. Kendisini bir Akademici değil, bir Stoacı olarak adlandırdığı suçlaması yapılmışsa da, gerçekte o ne Akademici, ne de Stoacı, fakat yalnızca bir eklektikti.

Antiokhos'un ölümünden sonra bu düşünce tarzı, Cicero (*Acad.*, II, 11) ve Ainesidemos'un da (Phot. Cod. da, 212, s. 170, 14) gösterdiği üzere, Akademia'da hâkim bir düşünce tarzı olmayı sürdürmüştür. Suidas (Ποτάμων ismiyle) İskenderiyeli Potamon'u Augustus'un çağdaşı olarak zikreder. Bu filozofun kendisi okuluna "Eklektik" ismini vermiştir. Öğretileri hakkında bildiklerimiz, esas itibariyle Antiokhos'un kalıntıları olan orijinaliteden yoksun düşüncelerin yüzeysel bir terkibinden ibarettir.

PERİPATETİK OKUL

Bu eklektisizm çağdaş Peripatetikler arasında daha az yaygındı. Atina'da İÖ 70-50 arası Peripatetik Okul'un önderi olan Rodoslu Andronikos gramerci Tyrannion'un yardımıyla Aristoteles'in pedogojik eserlerinin bir neşrini (bkz. s. 230, 231, 235, 281) hazırla-

mıştır. Bu eserlerin sahihliğine ilişkin araştırması ve birçoğu üzerine yorumları, Peripatetik Okul'un bundan böyle kendisini vakfedeceği Aristoteles araştırmasını teşvik etmiştir. Ona ait olmayan görüşleri ona izafe etmenin bundan böyle güçleşmesi, kurucularının eserleri hakkındaki bu araştırmanın zorunlu sonucuydu. Bununla beraber ne Andronikos, ne de öğrencisi, ölümsüzlüğü inkârı ve diğer pek çok görüşleriyle Peripatetik doktrinlerin naturalist anlayışını temsil eden, Sidonlu Boethos, Aristoteles lehine yargılarının bağımsızlıklarından feragat etmediler.

Aristoteles'in teorisine yabancı unsurları katmaya hazır kimselerin eksik olmaması, Aristoteles külliyatından iki incelemeyle görülmektedir: "Dünya Üzerine" bir kitap ve "Erdemler ve Zaaflar" üzerine kısa bir deneme. Sonuncusu Aristotelesçi olmaktan ziyade Platon'un erdem teorisine benzemekle birlikte, bir Peripatetiğin eseri olarak görünmektedir.

ROMALI EKLEKTİKLER

İÖ I. yüzyılın eklektisizmi Roma filozoflarıyla kendine özgü bir form içerisinde ortaya çıkmaktadır. Tarihi etkisi başka herhangi bir kimseninkinden kat kat büyük olan sima M. Tullius Cicero (İÖ 106-43) idi. Başarısını düşüncesinin katılığına veya bağımsızlığına değil, çağdaş ve daha sonraki kuşakların Latin okurları için Grek öğretilerini –onlarla tanışıklığı yüzeysel olmakla birlikte– açık ve aslına uygun biçimde açıklama-yorumlama maharetine borçludur.*

Cicero felsefedeki belli başlı eğilimlerle aşinaydı: Phaidros ve Sidonlu Zenon ile Epikürosçuluk, Diadobos ve Poseidonios ile Stoacılık ve Philon ve Antiokhos ile Akademia öğretilerini çalışmıştı. Kendisini yeni Akademik Okul'un mensuplarından biri olarak görmekteydi ve okulu, herhangi bir nihai karara ulaşmaksızın, olumlu olumsuz noktaları tartışma yöntemleri bakımından memnuniyetle takip ediyordu. Kuşkuculuğunun temel saikini bilimsel nedenlerden –ki bunları Akademicilerden almıştır– ziyade, felsefi otoritelerin çatışması oluşturmaktaydı. Dolayısıyla Kuşkuculuğu-

* *Ad. Att.*, XII, 52, 3'te çoğunluğu hayatının son üç yılında yazılmış olan (*De Republica* ve *De Legibus* dışında) felsefi eserleri hakkında şunları söylemektedir: ἀπόγραφα sunt, minore labore fiunt, verba tantum affero, quibus abundo.

nu bu çelişkilerin uzlaştırılabileceği seviyeye kadar terk etmeye hazırdır. O nedenledir ki, kelimenin tam anlamında bilgiden umudumuzu kesmemiz gerektiğine inanmakla birlikte, ihtimale Karneades'ten daha büyük bir önem izafa etmekten de geri durmaz. Onu en çok ilgilendiren şeylerde, ahlaki ilkeler ve bunlarla ilgili teolojik ve antropolojik meselelerde, büyük bir kararlılıkla konuşur; çünkü doğru kavramların, bize doğa tarafından bahşedildiklerinden, şuurumuzdan doğrudan çıkartılabileceğine, evrensel uzlaşma ile onaylanabileceğine emindir. Bu temel üstüne inşa ettiği teorilerin ne orijinal bir tarafı vardır, ne de tereddütten uzak olduğunu söylemek mümkündür. Etiğinde Stoik ve Akademik-Peripatetik öğretiler arasında ayak basacak sağlam bir zemin bulamamış olsa da, Epikürosçuluğa bilinçli biçimde karşıttır. Stoik ilkelerin giriftliğinden hoşlanmakla birlikte, bunlardan koparılması mümkün olmayan tek yanlılığı onaylayamıyordu. Teolojide Tanrı'nın mevcudiyetine ve ilahi takdire inanç ve psikolojide ruhun ölümsüzlüğü ve irade özgürlüğü inancını kendi köklü kanaatleriyle uyumlu hale getirmiştir. Fakat Tanrı'nın yahut aklımızın mahiyeti hususunda belirli bir sonuca ulaşamamıştır. Genel olarak kendisini, stoik materyalizmin tesirinden tam olarak kurtulamamış olsa da, Platonik spiritüalizm tarafında görmüştür. Popüler dinle yakın bir ilişki içerisinde olmamış, ancak onu, mümkün olduğunca hurafelerden arındırarak toplum yararına muhafaza etmeyi arzu etmiştir. İlk kez Scipio çevresi Stoacılarının formüle ettiği insanlık ideali ahlaki bir ilke ve bir eğitim kaidesi seviyesine yükseltilmiştir. Cicero'yu takiben bir filozoftan çok yorumcu olsa da dostu M. Terentius Varro (İÖ 116-27) gelmektedir. Cicero tarafından takdim edildiği (*Acad. post.*) Antiokhos'un talebesi olan Varro ona göre kuşkusuz felsefenin en önemli bölümü olan etiğinde (Augustinus, *De civ. dei*, XIX, 1-3 de) üstadını takip etmiştir; fakat tıpkı hocası gibi birçok bakımdan Stoacıların bakış açısına, özellikle stoik materyalizme yaklaşmıştır. Teolojide kendisini Stoacılara, özellikle Panaitios ve Poseidonios'a daha da yakın hissetmiştir. Tanrı'yı dünyanın ruhu olarak tarif ederken onları takip etmiş ve politeizmin tanrıları biçiminde dünyanın çeşitli yerlerinde etkin iken bu ruhun güçlerinin tazim edildiğine inanmıştır. Öte yandan Stoacıların üçlü teoloji ayrımlarını ve şairlerin mitolojisine ilişkin keskin eleştirilerini benim-

semiş ve o kadar ileri gitmiştir ki, halk dininin önemli noktalarını açık açık eleştirmekten çekinmemiştir.

Siyasi kariyerini felsefe için terk etmiş olan, Romalı seçkin bir ailenin mensubu, Q. Laertius tarafından, İÖ 40 civarında kurulmuş olan okul, Stoacılığın bir koluydu. Ölümünden sonra okula oğlu hâkim olmuş, fakat o da kısa bir süre sonra ölmüştür. İS 18-20'de Seneca'nın* hocası olan İskenderiyeli Sotion, ansiklopedist Cornelius Celsus, Fabianus Papirius ve L. Crassicius bu okula mensuptu. Bu insanlar hakkında bildiklerimiz, bunların Kinik-Stoik ilkelerin yılmaz savunucuları olan ahlak filozofları olduklarını göstermektedir. Bıraktıkları tesir, kendilerine özgü felsefi özgünlüklerinden yahut meziyetlerinden ziyade kişiliklerinden kaynaklanmıştır. Pythagorasçı unsurları stoik ögelerle birleştirmişlerdir; sözgelimi Sextius'ta tesadüf edilen, her akşam kendi kendine tatbik ettiği murakabe (kendi kendini yoklama), hayvansal yiyeceklerden uzak durma bunlardan en çarpıcı olanlardır; Sextius bu sonuncusunu sadece genel ahlaki mülahazalara istinaden tavsiye ederken, öğrencisi Sotion bu kaçınmanın nedeni olarak ruhgöçü teorisini göstermiştir. Son olarak Sextiusçu ruhun gayrı cismaniliği görüşünde de Platon'un etkisinin varlığı hissedilir gibidir.

YAHUDİ-GREK FELSEFESİ

Philon ve halefleri tarafından temsil edildiği şekliyle Yahudi-Grek felsefesi dini bir senkretizmle mistisizme bir geçişten müteşekkil su katılmamış bir eklektisizm sergilemektedir. Kendilerine özgü kapalılıklarına karşın Yahudilerin Helenistik dönemde meydana gelmiş olan Grek ve doğu dünyalarının iç içe geçmesinden etkilenmeksizin nasılsa öyle kalmaları mümkün değildi. Bu karşılıklı tesirin birçok izlerine tesadüf etmekteyiz. Grek tarafında, Frigyalı Sabazios ve Yahudi "Haham Zebaoth"un çekiştikleri Küçük Asya'daki "Yüceler Yücesi" ya da "Efendi" (ὕψιστος, κύριος) kültü gibi dini anormallikler boygöstermeye başlamıştı, buna karşılık, Grek dünyasından pek çok insana Yahudi dini, suretten bağımsız Tanrı tapınısıyla bir felsefi aydınlanma dini olarak görünmekteydi.** Ya-

* Sextiusçular için kaynağımız Seneca'dır: *Ep.*, 59, 7, 64; 64, 2, 5; 108, 17, 28. *Nat. qu.*, VII, 32, 2. *De brev. vit.*, 18, 1. *De ira*, III, 36, 1.

** Krş. mesela, Strabon, XVI, 35ff.

hudi "diaspora"sı büyük şehirlerin birçoğuna yayılmış ve bu Grek ve Romalıların Yahudi inanç ve âdetleriyle tanışmalarını mümkün kılmıştı.* Diğer taraftan Helenistik dünyanın tam orta yerine yerleşen Yahudilerin bu dünyanın etkisinden kendilerini kurtarmaları mümkün değildi. Nitekim İÖ 200 civarında yazılmış olan "Vaiz Süleyman" olarak bilinen *Kohelet* kitabı şüphe götürmez biçimde Stoa felsefesinin etkisini ele vermektedir; yine Süleyman peygambere izafe edilen ve İÖ 30 civarında yazılmış olan *Hikmet Kitabı* ise ruhun yaratılış öncesi mevcudiyeti, bedende hapis olduğu fikriyle, bir asli madde ve onun tanrısal bilgelikten gerçekleşmesi varsayımıyla hiç kuşkusuz Pythagorasçı ve Platoncu unsurlar ihtiva eder. Fakat "diaspora"daki Yahudilerin Helenleşmesinin en güçlü delilini sunan keyfiyet, İskenderiye'deki en büyük topluluklarında ana dilleri İbraniceyi kutsal yazılarının Septuagint olarak bilinen –ve muhtemelen Ptolemaios Philadelphos'un [Ptolemaios II] döneminde (İÖ 285-247) başlanmış olan– bir Grekçe tercümesine ihtiyaç duyacak kadar unutmuş olmalarıydı. Bu kitabın 70 (yahut 72) yorumcunun katılımıyla efsanevi yaratımı, İÖ 100 civarında yazılmış Aristeas'ın Mektubu'nda zikredilmektedir. Bu, bir putperestin maskesinin ardından konuşan ve Stoa felsefesinin mecaz ve kinayelerinden hoşlanan bir Yahudi yazarın eseridir. Takip edilen alegorik usuller –ki Philon'un habercisidir– *Eski Ahid*'in yasa-kurallar bütününün yorumlanmasına uygulanmıştır. Kral Ptolemaios Philometor'a *Tevrat*'ın ilk beş kitabının (Pentateuch) yorumunu ithaf etmiş olan –Peripatetik olarak bilinen– Yahudi Philobulos oldukça erken bir dönemde yaşamıştır. Eusebios'ta saklanmış olan fragmanlarda, kısmen, Musa Peygamber'e atfedilen yazıları alegorik biçimde yorumlayarak, kısmen Grekçe metinleri tahrif ederek –ki bu, metni başka bir yerde korunmuş olan büyük bir Orphik fragmanda görülebilir– Pythagoras, Sokrates, Platon gibi Grek filozoflarının öğretilerini Yahudi dininin yazılı metinlerine dayandırmaya çalışmıştır. İS I. yüzyılın bir diğer Yahudi düzmeciliği, İÖ VI. yüzyılda hikmetli şiirler söyleyen eski bir şaire izafe edilen ahlaki vecizeler derlemesi mahiyetindeki düzmece Phokylides'in şiiridir. Geriye zikredilmesi gereken, görüşleri ve âdetleriyle Yahudi inanç ve dindarlığının Grek, özellikle Orpheusçuluk ve Pythagorasçıla-

* Krş. mesela, Hor., *sat.*, I, 4, 143; 5, 100; 9, 69f.

nın spekülasyon ve düsturlarıyla ilginç bir karışımını sergileyen iki dini mezhep kalıyor. Biri Mısır'da ortaya çıkmış olan Therapeutes mezhebidir. Bu aşırı dindarane bir yaşam sürdüren ve alegorik yorum ve teolojik spekülasyonla uğraşan bir riyazetçiler topluluğuydu. İlkeleri belirgin hatlarıyla, Philon tarafından "Temaşa ve Tefekkür Hayatı"yla ilgili eserlerinde tasvir edilmiştir. Diğeri, Filistin toprağında ortaya çıkmış ve Josephus tarafından Ferisi ve Sadukilerle birlikte İÖ 160'da yaygınlık kazanmaya başladığı bildirilen Essenilerin (yahut Essenlilerin) çok daha önemli mahiyetteki dini topluluğudur. Yaşamlarını katı bir disipline ve hiyerarşik otorite ayrımına dayalı bir tür tarikat düzeninde sürdürüyorlardı. Kutsal yazıların yorumuna dayandırılan gizli öğretileri vardı. Mal ortaklığını yaşama geçirmişler, topluluğun yüksek seviyelerinde bulunanlar için evlenme yasağı tatbik etmişlerdir, daha aşağı zümrelerde ise evlilik sıkı ve katı sınırlamalara tabi tutulmuştur. Kanlı sunuları, et ve şarap tüketimini uygun bulmamışlar, riyazetçiliklerinin temelini teşkil eden kesin sınırlarla tanımlanmış bir düalizmi muhafaza etmişlerdir. Ruhun yaratılış öncesi mevcudiyetine ve onun ölümden sonra da yaşamını sürdüreceğine inanmışlar ve iyi-kötü karşıtlığının bütün dünyaya hâkim olduğunu kabul etmişlerdir. Tanrı'nın tezahürleri olarak güneşin ışığına ve dört unsura tapmışlar, meleklere inanca büyük önem atfetmişlerdir. Kehanet gücü züht ve riyazetin en yüksek ödülü olarak kabul edilmiş ve bunlardan çoğunun bu güce sahip olduğuna inanılmıştır. Yahudi ve Greklerin birbirleriyle bu yakın münasebetlerinin reaksiyonları tahrik etmesi kaçınılmazdı. Antiokhos Epiphanes'in güce başvurarak Filistin'deki Yahudileri Helenleştirme teşebbüsü Greklerin tarafını tutan birkaç hizbin desteğini alabildi, buna karşılık Grek şehirlerindeki Yahudilerin sayıca ve önemce gittikçe artan çoğunluğu, güçlü anti-semitik hareketleri tahrik etti. Bütün bu gelişmeler İskenderiyeli Philon'un hayatı ve eserleriyle doruğuna ulaştı.

Philon'un doğumu İÖ 20-30 yılları arasına rastlar, ölümü İS 40'dan çok sonra olmamalıdır. Kelimenin gerçek anlamında halkının çocuğu olarak, onların kutsal yazılarına, özellikle Musa Peygamber'e derin bir saygıyla bağlıydı. Bu yazıların sadece orijinal metinde değil, Grekçe tercümede de kelime kelime alınmamış olduğunu savunmaktaydı. Fakat aynı zamanda Platon,

Pythagoras, Empedokles, Zenon ve Kleanthes gibi Grek filozoflarının da hayranıydı. Bir ve aynı hakikatin her ikisinde de bulunması gerektiğine kaniydi; elbette bu sadece Yahudi vahiylerinde saf ve mükemmel halde mevcuttu. Bu inancı geleneksel yöntemlerle doğrulamaktaydı; bir taraftan Helen bilgelerinin *Eski Ahit* yazılarından faydalandıklarını varsaymış, diğer taraftan bu yazıların alegorik yorumunu, sınırlarını aşırı derecede zorlayarak, seçtiği herhangi bir pasajdan herhangi bir anlamı çıkartabilecek kadar ileri götürmüştür. O itibarla, *Kutsal Kitap*'ın bir yorumcusu olmaktan daha fazla bir şey arzulamamış ve görüşünü neredeyse bütünüyle bu formda açıklamış olsa da -açıklamasına göre her türlü beşeri bilgiden farklı olarak Tanrı bilgisi "Sadık Yol"dur (βασιλική ὁδός)*- sistemi gerçekte Grek felsefesiyle Yahudi teolojisinin, bilimsel bölümleri neredeyse bütünüyle ilkinden çıkartılmış bir terkibinden ibarettir. Takip ettiği felsefe tümüyle, bir yüzyıldan fazla bir zamandır, özellikle İskenderiye'de gelişmekte olan ve, özellikle Philon'da, Stoacılığın büyük nispette katkısı dokunmuşsa da, kimi zaman Platon'a, kimi zaman Pythagoras'a izafeten isimlendirilen Platonculuk formunun bir parçasıdır.

Düşünce sisteminin hareket noktasını Tanrı fikri oluşturur. Philon'un spekülasyonunun arz ettiği çeşitli eğilimler burada kesişirler. Tanrı'nın her şeyden, özellikle sınırlı olanlardan aşkınlığına dair o denli yüksek bir fikre sahiptir ki, hiçbir fikrin, hiçbir sözcüğün onun ulviliğini karşılayamayacağını düşünür. Tanrı her türlü kusursuzluktan daha mükemmel, her türlü iyiden daha iyi olarak görünür, onun ismi yahut niteliği yoktur, o itibarla tasavvur olunamaz; Platon'un söylediği gibi biz ancak onun olduğunu bilebiliriz, ne olduğunu değil; onun için ancak Varlık (Yehova) ismi telaffuz edilebilir. Bundan başka Tanrı bütün varlığı ve bütün mükemmeliyeti kendinde barındırmalıdır; çünkü sınırlı olan, bu nitelikleri ancak ondan alabilir, onun mükemmeliyetine ancak hiçbir sınırlı yüklemin ona izafe edilmemesiyle yaklaşılabilir. Her şeyden önce o her şeyin nihai nedeni olarak tasavvur edilmelidir, ona eksilmeyen, sona ermeyen bir faallik izafe etmeliyiz ve yaratılmış şeylerdeki tüm mükemmeli-

* *De post. Cain.*, 101; *Quod deus immut.*, 143.

yet ondan çıkartılmalıdır. Bu faaliyetin ancak en iyi amaçlara yönelebileceği ve Tanrı'nın temel niteliklerinden –kudret ve iyilik– ikincisinin onun mahiyetini ilkinden daha doğrudan ifade ettiği, Platoncular ve Yahudi tektanrıcılar için kendiliğinden aşikârdı.

Tanrı'nın dünyadaki bu mutlak etkinliğini onun mutlak aşkınlığıyla bağdaştırmak için Philon çıkış yolu olarak, bu dönemin diğer düşünürlerine benzer nitelikte (krş. s. 256, 257, 340 ve s. 379) olmakla beraber, Plotinos'tan önce onun kadar hiç kimsenin sistematik biçimde işleyemediği bir varsayıma başvurmuştur. Bu mutavassıt yahut aracı varlıklar varsayımıydı. Bu varlıkların mahiyetini tarif ederken, melekler ve cinler inancıyla, Platon'un evren ruhu ve idealar hakkındaki ifadelerinin yanı sıra, ona bir model olarak hizmet eden her şeyden önce Tanrı'nın dünyaya nüfuz eden cereyan-akıntılarıyla [aporroiai] ilgili Stoa doktriniydi. Bu mutavassıt varlıkları güçler (δυνάμεις) diye adlandırmış ve onları bir taraftan Tanrı'nın nitelikleri, genel gücün ve dünyaya hâkim olan aklın parçaları olarak Tanrı'nın fikirleri ya da düşünceleri; diğer taraftan Tanrı'nın hizmetçileri, elçileri ve uyduları yahut onun iradesinin yerine getiricileri, ruhlar, melekler, cinler olarak tasvir etmiştir. Böylelikle, bu iki açıklama tarzını bağdaştırmanın ve bu güçlerin kişiliği meselesine açık bir cevap vermenin imkânsızlığıyla karşılaşmıştır. Bütün bu güçler birde, logosta idrak edilir. Logos Tanrı ve dünya arasındaki en evrensel aracı, Tanrı'nın hikmeti ve aklı, bütün fikirleri ihtiva eden fikir, bütün güçleri ihata eden kudret, Tanrı'nın temsilcisi ve elçisi, dünyayı yaratmanın ve yönetmenin aracı, meleklerin en yücesi, Tanrı'nın ilk doğan çocuğu, ikinci tanrıdır (ὁ θεός'tan ayrı olarak δεύτερος θεός). Dünyanın ilk ve asli modeli, onda her şeyi yaratan güç, dünyanın cismine bir elbise gibi bürünmüş ruhtur. Tek kelimeyle o, bu hüviyetiyle Tanrı'dan ayrı olarak düşünüldüğü ve Stoa materyalizminin neticesi olan karakteristiklerden ari olduğu sürece, Stoik logosun (bkz. s. 302) bütün niteliklerine sahiptir. Bununla beraber kişiliği, belirsizlik bakımından güçlerle aynı durumdadır. Bunun böyle olması da kaçınılmazdı; çünkü ancak logos kavramı Tanrı'dan farklı kişi-

sel bir varlıkla, kişilikten yoksun tanrısal bir güç yahut nitelik arasında gidip geldiği sürece çözülmesi imkânsız problemin –yani doğası gereği onun bütünüyle dışında olduğuna ve ona herhangi bir temasla saffafiyetini kaybettiğine göre, Tanrı'nın güç ve etkinliğiyle dünyada ve onun her bir tarafında nasıl hazır ve nazır olacağını anlaşılabilir hale getirmek– gereksinim duyulan görünür çözümünü sağlayabilirdi. Dünyanın mahiyeti, mamafih onda faal olan tanrısal güç vasıtasıyla ancak kısmen anlaşılabilir. Sınırlı varoluşun kötülük ve kusurlarını, özellikle bedenle olan bağlantısı nedeniyle ruha bağlı olan kötülüğü açıklamak için, Philon'un tıpkı Platon gibi, ancak maddede bulabildiği ikinci bir ilkeyi postulat olarak kabul etmek zorundayız. Ayrıntılı madde tasviriyle de Philon, onun mutat tarzda yer kapladığını kabul edip, kimi zaman (Platon gibi) μή ὄν, kimi zaman da (Stoacılar gibi) οὐσία olarak adlandırması dışında Platon'u takip eder. Tanrı dünyayı logos aracılığıyla kaotik madde karışımından biçimlendirmiştir; o nedenle de dünyanın bir başlangıcı vardır, fakat sonu yoktur. Stoacılar gibi Philon da dünyanın bütünüyle, onda faal olan Tanrı'nın gücüyle ayakta durduğunu düşünmüştür; bu en muhteşem biçimiyle görünür tanrılar olan yıldızlarda dışavurulur. Kusursuzluklarını stoik teodise esasları çerçevesinde savunmuştur, fakat sık sık Pythagorasçıların sayı sembolizmine başvurarak her şeyin sayılara göre düzenlendiği düşüncesini de ifade etmekten geri durmamıştır. Fiziğinin en fazla önem izafe ettiği bölümü mahiyetindeki antropolojisinde, Platoncu ve Pythagorasçı ruhun düşüşü teorisine, saf ruhların ölümden sonra cismani olarak hayatta kalacağına, arınma gereksinimine bağlı olarak bunların göçüne, insan aklının tanrıyla ilişkisine, ruhun bölümlerine ve irade özgürlüğüne bağlı kalır. Fakat onun için en önemli olan şey, akıl ve hissi olan arasındaki keskin ayrımdır. Beden ruhun mezarı, her türlü kötülüğün kaynağıdır. Ruhun bedenle birleşmesi neticesinde, her insanda içkin olarak, hiç kimsenin doğumdan ölüme kadar kendisini kurtaramadığı günah işleme eğilimi mevcuttur. O nedenledir ki, hissi olandan mümkün en büyük kurtuluş, Philon etiği-

nin temel gereklerinden biridir; o da Stoacılar gibi, *apathia*yı, bütün duygulanımların tam olarak ortadan kaldırılmasını talep eder, erdemi yegâne iyi olarak görür, her türlü duyumsal zevki reddeder ve Kinik basitliği tavsiye eder; Kiniklerin ve Stoacıların erdem ve duygulanımlar doktrinini, akıllı insan tariflerini, akıllı ve maharetli insan ayrımlarını ve onların dünya vatandaşlığı düşüncesini benimser. Fakat felsefesinde kendine güvenin yerini Tanrı'ya güven almıştır. Bizdeki her türlü iyilik sadece ve sadece Tanrı'nın eseridir. Bizde erdemi yeşerten sadece odur; sadece onun için iyilik yapan gerçek anlamda iyidir, her türlü eylemin dayanağı olan bilgelik sadece inançtan kaynaklanır. Fakat bu erdemde bile Philon davranışa, bilgiden ya da daha doğru bir ifadeyle, dindar ruhların içsel hayatından daha az değer atfeder. Çünkü aktif ("siyasi") hayat bizi dışsal şeylerle uğraştırdığı ve bizi kendimizden uzaklaştırdığı için, onda istikrah hissi uyandırmakla kalmaz, bilim bile gözünde ancak zühde yardımcı olduğu kadar değer ifade eder. Hatta dini mükemmeliyetin bile dereceleri vardır. Dolayısıyla "riyazi" erdem, yani praksise dayalı erdem (Yakup'un erdemi), temelini öğrenimin teşkil ettiği erdemden (İbrahim'in erdemi) daha aşağıdır; her ikisi de, doğrudan tanrısal himayeye mazhar olmuş fıtrattan kaynaklanan erdemden (İshak'ın erdemi) daha aşağıdır. Erdemin son ve en yüksek hedefi, daha doğrudan temas ettikçe kendisine daha fazla yaklaştığımız Tanrı'dır. Bilim ne kadar vazgeçilmez olursa olsun, her türlü vasıtanın, hatta logosun bile, ötesine geçtiğimizde ancak en yüksek olana ulaşabiliriz ve bilinçsizlik durumunda, esrime halinde yüksek aydınlanmaya erişiriz ve bu suretle Tanrı'yı saf birliği içerisinde temaşa edebilir ve onun üzerimizde faal olmasına razı oluruz. Bu aydınlanma görünmez nitelikteki tanrısal ruhun (πνεῦμα), Tanrı'dan kaynaklanan kozmik gücün insana akışıyla hasıl olur.

Bu suretle açığa çıkan "katıksız bilgelik"in (ἀκήρατος ἐπιστήμη) öğrenilebilir olan beşeri bilgiyle ortak hiçbir tarafı olmadığı gibi ona ihtiyacı da yoktur. O göksel bilgeliktir (οὐράνιος, αὐθέριος σοφία), kısaca, başka yerde "gnosis" olarak adlan-

dırılan, fakat Philon'un kendisinin telaffuz etmekten kaçındığı şeydir.*

Bu tür görüşlerle Philon, Platon, Ksenokrates, Stoa ve özellikle Poseidonios'a bağlılığına karşın, felsefenin sınırlarını aşıp mistisizme yelken açar. Düşünceleri Grek felsefesininkilerden bütünüyle farklıdır. Sonuncusunda aklın muhtariyeti ilkesiyle ve beşeri bilgi için cesur araştırmayla; ilkinde aklın ve bilimin tahkiri, kutsal kitapların vahyine inançla; sonuncusunda Tanrı ve dünyanın birbirine yaklaştırılması, hatta genellikle içkinlik formunda birleştirilmesi, ilkinde Tanrı'nın tümüyle aşkınlığı, bu ikisini birbirine bağlamak için mutavassıt varlıkların kabulünü zorunlu kılan Tanrı ve dünya arasındaki en belirgin düalizmle; sonuncusunda duyumsal olanı aynı zamanda insanın onun denetimi için ahlaki gücünün kabulü, ilkinde maddi olana ilişkin kötülüğün kaynağı olarak doğuya özgü ve riyazetçi anlayış ve insan doğasının bizzat mahiyetinden kaynaklanan bozukluğu inancıyla; sonuncusunda zihni çabanın hedefi dünyanın doğasına ve ahlaki mükemmeliyete nüfuz etmektir ve her ikisine bizim çabamızla erişilir; ilkinde tanrısal merhametin bir edimi olarak bedenin prangalarından kurtulma anlamına gelen esriklik içinde Tanrı'nın temaşasıyla; son olarak sonuncusunda insanın en yüksek ideali olarak akıllı insan, ilkinde ise rahip ve peygamberle karşı karşıyayızdır. Dolayısıyla Philon'un sistemi gerçek bir felsefeden ziyade, Grek felsefesiyle karışık Yahudi teolojisi olarak görünür. Bununla beraber, Yahudi yurttaşları ve dindaşları tarafından çok çabuk unutulmuş olsa da, Yeni-Platonculuğun habercisi olmuş ve Hıristiyan kilisesinin dogmalarının geliştirilmesinde kayda değer bir tesir icra etmiştir.

* *De mut. nom.*, 259: οὐράνιος σοφία. *De fug. et. inv.*, 138: αἰθέριος σοφία *Leg. alleg.*, II, 162: οὐ γηίνοις καί φθαρτοις τοέφεται ἡ ψυχή, αλλ᾽ οις αν ὁ θεός ὁμβρήση λόγοις ἐκ της μεταρσίου καί καθαρας φύσεως, ην οὐρανόν κέκληκεν. *De gig.*, 47: τό σοφίας πνεῦμα. Krş. *Hikmet Kitabı*, 1, 6; 7, 8; 7, 22.

Dördüncü Dönem: Roma İmparatorluğu'nun Felsefesi

GİRİŞ YERİNE

Philon'un hayatı kronolojik olarak Roma İmparatorluğu dönemine denk düşer, ancak felsefesinin mahiyeti bakımından ele alınacak olursa, Helenistik çağa mensuptur demek gerekir. Çünkü düşüncesine temel dayanak noktalarını buradan devşirmiştir. Roma İmparatorluğu'nun tarih sahnesinde yer alışının felsefenin gelişmesinde herhangi önemli bir dönemi işaret etmediğine daha önce değinilmişti (bkz. s. 50). İmparatorluğun siyasi ve idari yapısında vuku bulan değişiklik, cumhuriyetçi formdan monarşik yapıya geçişi felsefeyi doğrudan etkilememiştir. Toprağında kozmopolit felsefi düşüncelerin, yeşermediyse bile, güçlendiği dünya imparatorluğu, aynı kalmış ve, henüz felsefi düşüncelerin esas öncüleri ve yaratıcıları olma vasfını korumakta olan Grekler, uzun zamandır siyasi areneda etkin bir rol oynamaktan çekilmişlerdi, aynı akıbet Roma'nın Helenleşmiş yüksek sınıflarının da ansızın başına gelmişti. Hatta Roma imparatorlarının felsefeye karşı farklı tutumları bile herhangi tayin edici bir öneme sahip olmamıştır. Bunun tek istisnası kendisi Stoa Okulu'nun öğretilerine bağlı olan Marcus Aurelius'tur: Atina'daki dört büyük felsefe okulunu –Akademia, Peripatetik, Stoa ve Bahçe– sıra ve masalarla donatmıştır. Bundan başka adalet ilkesine göre yöneten ve "salus publica"yı, Augustus'ta, Seneca'nın vesayeti altında Neron'un ilk beş yılında, Traianus'ta ve özellikle Hadrianus, Antoninus, Pius ve M. Aurelius'ta gözlemlediğimiz şekilde en yüksek kriter olarak gören hükümdar yahut "Optimus princeps" idealini gerçekleştirme çabasının, felsefenin özellikle

orta dönem Stoacılığının Roma dünyasına taşımış olduğu* siyasi fikirlerin yayılmasının bir neticesi olduğunu tartışmak hemen hemen imkânsızdır. Çünkü eski felsefi okullar varlıklarını sürdürmüş, Pythagorasçılık, Kiniklik ve Kuşkuculuk gibi neredeyse bütünüyle ortadan kaybolmuş görünen birçoğu da yeniden canlanmıştır. Bununla beraber imparotorluğun felsefesinde ona kendine özgü rengini kazandıran kimi belirgin özellikler tespit edebiliriz; Helenistik dönemde başlamış olan okulların birbirlerine karşılıklı yaklaşma sürecinin devam etmesinden başka, büsbütün yok oluşunun habercisi mahiyetinde bir yorgunluk, tükenmişlik havası bu dönemde kendisini iyiden iyiye hissettirmeye başlamıştır. Özellikle Stoa etiğinde, bir Cato'ya ve ilk dönem imparatorluğun birçok Stoacısına artık yaşanmaya değer bir tarafı kalmayan** bir hayata sırtını çevirme gücü vermiş olan kahramanlığın yerini, saygıdeğer olmakla birlikte yine de zayıf olan çekilme ve kadere boyun eğme almıştır. Bundan başka Kuşkuculuğun yeniden filizlenmesi, felsefi spekülasyonun zayıflamasının, buna karşılık, son dönemin ve Grek felsefesinin ve yaklaşan sonunun bir karakteristiği olan mistisizmin gelişmesinin bir göstergesidir. Bu, halkın alt katmanlarında doğu gizem-dinlerinin, üst sınıflarda, Yeni-Platonculuk ve Yeni-Pythagorasçılığın yaygınlaşmasıyla birlikte taban bulmuştur. Bu son ikisi de yine mistisizmin felsefeye nüfuzunun mahsulleridir ve bu yönleriyle onun sonunu hazırlamış olan sistemlerdir.***

Yeni-Platonculuğun temelini teşkil eden akli tavrın bütünü onun genç ve ateşli hasmınınkiyle, Hıristiyan diniyle temelde aynıdır ve bu benzerlik onun sonuncusuna neden başarılı bir mukavemet gösteremediğini açıklar. Bununla beraber, yeni dinin zaferi hiçbir surette tam değildi; Grek felsefesinin kadim bil-

* Krş. eserinin beşinci kitabından Cicero'nun iktibası, *De Republica, ad. Att.*, VII, 11, 1; burada Scipio şu şekilde konuşur: Ut enim gubernatori cursus secundus, medico salus, imperatori victoria, sic huic moderatori rei publica beata civium vita proposita est, ut opibus firma, copiis locuples, gloria ampla, virtute honesta ist. Huius enim operis maximi inter homines atque optimi illum perfectorem esse volo.

** Seneca, *de const. sap.*, 2, 1.

*** Krş. Porphyr.'da de Longinus, *Vit. Plot.*, 20: Ὁ μέν γάρ νῦν καιρός οὐδ εἰπεῖν ἐστιν, ὅσην σπάνιν εσχηκε τοῦ πράγματος.

geliğine ait birçok fikir Hıristiyan inancının spekülatif teolojisine geçmiş ve kilise dogmatizmi içerisinde yaşamaya devam etmiştir.

ESKİ OKULLARIN DEVAMI VE YENİDEN CANLANIŞI

SON STOACILAR

Gelişmesi imparatorluğun ilk iki yüzyılına ait olan bu sonraki Stoacılıkta iki eğilim birbirinden ayrılabilir: Biri Stoa öğretilerinin bilimsel yorumuyla meşgulken, diğeri okulun etik ilkelerinin yayılmasını ve bunların pratik tatbikini ön plana çıkarmıştır. Hedefleri bakımından sistemin eski ilkelerini kabul etmekle birlikte, Kinik Okul'a önemli ölçüde yaklaşır. Stoacıların dini fikirlerine büyük önem atfetmişler –insanla tanrının, insanla kendi hemcinsinin akrabalığı, dolayısıyla bize en yakın olanlara sevgi, şefkat ve bağışlayıcılık yükümlülüğü– ve yer yer Platonculuktan fikirler iktibas etmişlerdir.

Augustus'un dostu ve hocası İskenderiyeli Arius Didymus bu iki eğilimden ilkine mensuptur. Muhtemelen imparatorun kullanımı için, bu çalışmalara hızlı yönelme ihtiyacını karşılamak üzere en seçkin filozofların öğretilerine dair bir yorum yazmıştır. Bu eserden birkaç fragman günümüze intikal etmiştir. Stoa ilkelerini fiilen tatbik ettiği, Drusus'un ölümünden sonra (İÖ 9) İmparatoriçe Livia'ya gönderilmiş olan taziye ve teselli mahiyetindeki mektubun kalıntılarından anlaşılmaktadır.

Günümüze de ulaşmış olan *Homerik Allegoriler* isimli eserin yazarı olduğundan başka hakkında hiçbir şey bilmediğimiz Heraklitus da muhtemelen Augustus döneminin bir düşünürü olarak kabul edilmelidir. Bu kitapta Homeros'tan, zevk-i selimine ağır gelen pasajların kısmen fiziki ve kısmen ahlaki yorumuyla derin gizli bir anlam (ὑπόνοια) çıkartmaya çalışmıştır. Piso suikastından sonra (İS 65) Neron tarafından sürgün edilmiş olan şair Persius ve [Marcus Annaeus] Lucanus'un hocası ve dostu olan L. Annaeus Cornutus'un Grek teolojisi elkitabını da aynı ruh esinlemiştir. Eski kaynaklardan, muhtemelen Kleanthes ve Atinalı Apollodoros'tan (İÖ 180-109) yararlanmıştır.

Hatip Seneca'nın oğlu olan L. Annaeus Seneca önemce bu simaların hepsini kat kat aşar. Bu bölümde ele aldığımız dönemin başlangıcından hemen sonra Kordoba'da doğmuş ve uzun bir süre, İS 65'te emriyle öldüğü Neron'un özel hocalığını, Burrus'la birlikte danışmanlığını yapmıştır. Okulunun öğretilerine önemli noktalarda herhangi bir itirazı yoktu; bununla beraber felsefesi eski Stoacılarınkinden belli ölçüde farklı bir soluk taşır. Stoacıların dışında başka otoritelerden, özellikle Epiküros'tan da yararlanmıştır. İlk başta kendisini nerdeyse bütünüyle ahlakla sınırlamıştır.* Stoa mantığına da aşinaydı, fakat onunla ilgili ayrıntılı bir araştırma yapma isteği duymamıştır. Fiziğin yüceliğini övmüş, *Naturales Quaestiones*'inde Poseidonios'un meteorolojisini benimsemiştir; fakat felsefenin bu bölümü onun için ancak, teolojik ve antropolojik ayrıntılar gibi pratik tatbikata kapı araladığı nispette derin bir alakaya değerdi. Stoacıların materyalizmi ve panteizmiyle çelişmeksizin tanrısal kayra inancının temelini teşkil eden stoik Tanrı fikrinin ahlaki özelliklerini; antropolojide insan aklıyla Tanrının akrabalığı ve ölümle yok olmayacağı öğretisini özellikle öne çıkarmıştır. Bununla beraber ahlaki öğretisi, ilkeleri ve düsturları tekrar edilen eski Stoacılıkla tam olarak çakışmaz. Çarpıcı biçimde çağdaşı St-Paulos'u andırdığı renkli tasvirlerinde Seneca'nın zihni, ahlaki problemleri orijinal Stoacılığın kendine güveniyle karşılayamayacak kadar insanın zayıflığı ve günahkârlığına takılı kalmıştır. Bu dünyada akıllı bir insan bulmaktan ya da bir kimsenin kendisini bu vasfa sahip kılmasından bezginliği ise, insanların uymalarını talep ettiği kuralları asgari seviyeye indirmesine neden olmuştur. Kendimize karşı olan ahlaki ödevimizle benliğimizi harici koşullardan bağımsız hale getireceğimize ne denli yürekten bağlı, bu bağımsızlık hakkındaki övgüsü ne kadar göz kamaştırıcı olursa olsun, çoğu kez harici nitelikteki iyi ve kötülere, Stoacılar arasında caiz ve makbul görülenden daha büyük bir önem atfetmiştir. Bundan başka, insanların birbirleriyle olan doğal münasebetini okulunun öğretilerinin ruhuna uygun olarak coşkun biçimde vurgulamış olmakla birlikte, yine de, insanlığın büyük dünya-devletiyle karşı-

* *Epist.*, 20, 2: facere docet philosophia, non dicere. (Felsefe ifade etmeyi değil, uygulamayı öğretir. [Ed. n.])

laştırıldığında her bir tekil devlet onun için, akıllı insanın ilgisine eski soacılara göründüğünden daha az layık görünür. Dünya vatandaşlığı düşüncesinde de insan sevgisi ve hemcinslerinin acılarını paylaşma hissi gibi yumuşak özellikler onlardan daha belirgindir.* Nihayet ahlakının antropoloji ve teolojisi üzerindeki etkisi kayda değer bir özellik arz eder. Bezginlik ve elemle duyumların ve duyguların gücünü hissettikçe, maddeciliğine rağmen, beden ve ruh arasındaki zıtlığı daha güçlü biçimde vurgular. Birçok durumda bedenin bağlarından kurtulma arzusunu dile getirir ve, Stoacılıktan ziyade Platonculuğu andırır bir tonla, ölümü gerçek hayatın başlangıcı olarak över.** Aynı nedenle, Platon ve Poseidonios gibi ruhun kendisindeki (ἡγεμονικόν) biri akıllı ve diğer ikisi irrasyonel nitelikteki üç bölümü birbirinden ayırır. Aklın duyumlarla savaşında bu aklın insanın duygusal parçası, onun yasalarının Tanrı'nın iradesi olduğu düşüncesine büyük bir değer atfettiği ölçüde, hareket ettirici güç olarak Tanrı'yı da atıl maddeden o denli belirgin bir biçimde ayırt etmek zorunda kalmıştır. Seneca, Tanrı'nın şanına yaraşan ibadetin, kurbanla değil ancak saf, temiz bir yaşam sürmekle ve Tanrı bilgisi ile, tapınaklarda değil, sadece bir kimsenin göğsündeki mabedde gerçekleştirileceğini açıkça ifade etmiştir ve Roma Stoacılığının kayda değer bir temsilcisi olarak, mitolojinin saçmalıklarına, mevcut tapınma biçimlerine ve bunlarla ilgili hurafelere saldırmıştır (krş. s. 314).

Volsiniili Musonius Rufus, Seneca'dan da fazla, ahlakla meşgul olmuştur. Neron ve Flaviuslar döneminde Roma'da felsefe hocası olarak yüksek bir üne erişmiş bir Stoacıydı ve Neron ve Vespasianus tarafından iki kez sürgüne gönderilmiştir. Öğrencisi Lucius tarafından yazıya geçirilmiş olan derslerinden birçok fragman Stobaios'ta korunmuştur. Musonius'a göre felsefenin biricik hedefi erdemdir. İnsanlar ahlaken hasta ve kusurludurlar; filozof onları iyileştirmesi gereken hekimdir. Bununla beraber erdem öğrenimden ziyade bir pratik ve eğitim meselesidir.

* *Ep.*, 95, 33: homo sacra res homini. (İnsan insanın kutsalıdır. [Ed. n.])

** *Ep.*, 102, 26: Dies iste, quem tamquam extremum reformidas æterni natalis est. (Günlerimizin sonu saydığımız bu gün, ebediliğe doğduğumuz gündür. [Ed. n.])

Ona karşı eğilim bizde doğuştan mevcuttur ve kolaylıkla sağlam bir kanaate dönüştürülebilir. Önemli olan şey bu kanaatin hayata geçirilmesidir. O itibarla, filozof ancak birkaç bilimsel önermeye gereksinim duyar. Filozofun görevi bize iktidarımız dahilinde olanları ve olmayanları göstermektir. Düşüncelerimizin hayata geçirilmesi gücümüz dahilinde bulunur; gerisi önemsizdir. Dolayısıyla erdem ve mutluluğumuz sadece buna dayanır; sair her şey olsa da olur olmasa da, bizden beklenen, erdemin pırıltısını gördüğümüzde kendimizi ona kayıtsız şartsız teslim etmemizdir. Bu ilkelerin insan hayatına uygulanmasında, bazı bakımlardan Stoacı basitliğe meyleden ve tahkirle karşılaştığında bile insan severliğinden ve müşfikliğinden bir şey kaybetmeyen gerçek bir ahlaki öğretiyle karşılaşıyoruz. Musonius da cinsiyet farklılıklarına büsbütün bigâne kalmaksızın, kadınların eşitliğinin güçlü bir savunucusuydu. Gücünü düşüncesinin orijinalliğinden ziyade teorilerini hayatına geçirmede izlediği ilkeli tarza borçludur.

Hieropolisli Epiktetos (İS 50-138 c.) Musonius'un öğrencisiydi. Önce Neron döneminde bir köle, sonra Roma'da özgür olarak yaşadı ve İS 89 veya 93'te Domitianus bütün filozofları Roma'dan sürdüğünde Epeiros'taki Nikopolis'e gitti. Burada tarihçi Flavius Arrianus onun derslerini takip etmiş ve bu derslerin muhtevalarını, dördü günümüze intikal etmiş olan sekiz kitapta işlemiştir. Bundan başka üstadının öğretilerinden, soru-cevap tarzında bir elkitabı (ἐγχειρίδιον) formunda neşrettiği bir iktibas hazırlamıştır. Epiküros da üstadı gibi felsefeyi erdem eğitiminden, ahlaki kusurların iyileştirilmesinden ibaret olarak görüyordu. Bununla beraber mantık hakkında eski Stoa'nın fizik ve mantığıyla, özellikle Khrysippos'un eserleriyle ilgili eksiksiz bir çalışma yaptı. Ahlaki düsturlar için zorunlu temeli bunlarda buldu: Tanrı'ya ve insana ihtimamına, evrenin akli yapısına ve akışına, insan aklının Tanrı'yla akrabalığına inanç. Materyalizmine rağmen akıl ve beden arasında, Seneca gibi o da, karakteri bakımından nerdeyse düalist olan keskin bir karşıtlık çizmiş, buna karşılık ölümden sonraki kişisel ölümsüzlük inancını terk etmiştir. Ahlak teorisi de, Musonius gibi genel ahlaki ilkelerin doğa tarafından bize bahşedildiğine inandığından, kar-

maşık sistematik bir aygıttan daha kolay biçimde vazgeçmiştir. Onun gibi sadece tek bir şeyin, irademizin, bir başka deyişle fikirlerimizin hayata geçirilmesinin iktidarımız dahilinde bulunduğunu savunmuştur. Epiktetos mutluluğumuzun yalnızca buna dayandığına inanmıştır; başka her şeyi, arzulanabilir ve uzak durulması gereken arasındaki ayrımı neredeyse herhangi bir şey ifade etmeyecek kadar vasat [adiophora] görmüştür. Bu şekilde evlilik ve uygar-toplumsal hayat hususunda da uzlaştığı Kinik Okul'a oldukça yaklaşmıştır; diğer taraftan gerçek filozof olarak resmettiği portre de esas itibariyle bir kiniğin portresiydi. Öte yandan sadece dünyanın akışına kayıtsız şartsız boyun eğmeyi değil, en sınırsız ve kuşatıcı bir insanseverliği de vazetmiştir. Bu talebini her şeyden önce bütün insanların Tanrı'yla benzer ilişki içerisinde olduklarına dikkat çekerek desteklemiştir. Felsefesi genel olarak dini bir karaktere sahiptir. Filozof Tanrı'nın hizmetkârı ve özel elçisi olarak görünür. Popüler dine karşı tavrı oldukça serbest olmakla birlikte sistematik bir filozoftan ziyade, dini hislerle dolu coşkun ve samimi bir ahlak vaizidir. Bununla beraber tesirini artıran başka her şeyden ziyade budur; Pisidia'daki sarp kayalıkta bulunmuş bir kitabede, bir zamanların kölesi "sükûnet ve neşe kaynağı" olarak övülür.

İkinci yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan Stoacı Hierokles'i Gellius (IX, 5, 8) "vir sanctus et gravis" olarak tavsif etmektedir. Stobaios'ta ödevin bölümlerine (φιλοσοφούμενα) göre tertip edilmiş ahlak hakkındaki popüler bir kitabın bahisleri korunmuştur. Bir papirüste bulunmuş olan bu *Temel Ahlak*'ın (Ἠθικὴ στοιχείωσις) fragmanları daha bilimsel bir mahiyete sahiptir. Eski Stoa anlayışı doğrultusunda, kendine özgü özelliklerine (οἰκείωσις) göre canlı varlıklarda bilincin kökeni ve gelişmesine dair ayrıntılı bir açıklama sunan bu eser, onun erdem ve ödevler teorisine temel teşkil etmiş görünmektedir.

Kleomedes yaklaşık olarak onun çağdaşıdır. *Astronomiye Giriş*'i (κυκλικὴ θεωρια μετεωρων), kaynaklarından biri olarak Posiedonios'u kullanması nedeniyle önemlidir.

Kısmen kendi doğal şartlarında vecize yahut özlü sözler formunda yazılmış günlüğünden yapraklar mahiyetinde olan on

iki kitaptan müteşekkil *Düşünceler*'in (ταίς ἑαυτόν) yazarı soylu Marcus Aurelius Antoninus (d., İS 121, [Antonius Pius'la] birlikte hükümdarlığı, 138, imparotorluğu, 161, ölümü 180) bilimum saf teorik araştırmalardan hoşlanmamasıyla, şeyler hakkındaki dini görüşü ve dış dünyadan kendi şuuruna çekilmesiyle büyük hayranı olduğu Epiktetos'la uyuşuyordu. İnsana ihtimamını sadece genel olarak dünyanın teşekkülünde değil, bütün fevkalade revelasyonlarla da hissettiren tanrısal kayraya duyduğu inanç onu doğanın düzeninin hâsıl ettiği ve tanrıların iradesi olabilecek her şeye razı olmaya götürmüştür. Her şeyin değişmekte oluşu ve bütün tekil şeylerin geçiciliği hususundaki kavrayışı ona, harici olan hiçbir şeyin bir iyi olarak arzulanmaya layık olmadığı gibi, bir kötü olarak da korkulmaya değmez olduğunu öğretmiştir. İnsan aklının tanrısal kökeni ve doğasıyla ilgili kanaati onda beraberinde, sadece göğsündeki dæmona tapınma ve mutluluğu yalnızca ondan bekleme arzusunu uyandırmıştır. Bütün herkesin aynı doğaya sahip olduğunun kabulünde en sınırsız ve en diğergam insanseverlik dürtüsünü bulmuştur. Hayattaki farklı konumlarının doğal bir sonucu olan siyasi etkinliklerle ilgili farklı yargılarının dışında Marcus Aurelius'u Epiktetos'tan ayıran şey, daha Poseidonios ve Seneca'da kendisini hissettirmeye başlamış olan ahlaki düalizmin metafizik ve antropoloji üzerindeki tesirinin Aurelius'ta Epiktetos'tan daha belirgin olmasıdır. Aurelius ruhun ölümden bir zaman sonra Tanrı'ya döneceğini savunmuştur; aklı (νοῦς) ya da ἡγεμονικόν'u etkin veya tanrısal ilke olarak sadece bedenden değil ruhtan ya da *pneuma*'dan da ayırırken ve Tanrı hakkında, aklının onlarla doğrudan temas kurarak, bedeni kafeslerinden özgür kalan akılları seyrettiği şeklinde yorumda bulunurken Stoacılıktan ziyade Platonculuğu çağrıştırmaktadır. Stoa maddeciliği burada dışa vurulduğu şekliyle Platoncu bir düalizme dönüşmek üzeredir. Belki de kişisel deneyiminden (I, 17; XI, 3), tesirinin çürütücü ve bozucu olduğuna kani olduğu Hıristiyanlara, sert ve haşin davranışı imparatorun umumi mülayemetine ve müsamahasına keskin bir tezat teşkil eder.

Stoa felsefesinin kuğu şarkısı Kebes'in, önemli ölçüde Kinik ve Pythagorik unsurlar ihtiva eden ve Stoacı etik iyiler teorisi-

nin alegorik bir açıklaması mahiyetindeki *Resim*'inde (Πίναξ) duyulur. Pythagorasçıların tesiri, yazarın Platon'un *Phaidon*'undan alınmış müstear ismi ve iki yol hakkındaki eski teşbihten anlaşılmaktadır. Lukianos tarafından bilinen (*De merc. cond.*, 42) bu eser Hıristiyan *Hermes'in Çobanı*'nda taklit edilmiştir.

Stoa Okulu'nun kurucusu ile son önemli temsilcisi arasında neredeyse beş yüz yıl geçmiştir. Tutarlı panteizmi birçok seçkin sima üzerinde güçlü bir tesir bırakmış, insanlığın tamamını kucaklayan ahlakı en güzide insanlara eski dünyanın çöküşünün işareti olan ahlaki yozlaşmanın ortasında sağlam bir dayanak sunmuştur. İnsanların bir taraflarıyla Tanrı'ya benzerliklerine dair doktriniyle ve evrensel insanlık anlayışıyla Hıristiyanlığın yolunu hazırlamış, metafiziği ve etiği modern dönemde Spinoza, Leibniz, Kant ve Fichte'nin felsefesinde silinmez izler bırakmıştır.

İMPARATORLUK DÖNEMİ KİNİKLERİ

Ele aldığımız dönemin başından hemen sonra yeniden ortaya çıkmış olan Kiniklik bu Stoa felsefesinin daha bir tek-yanlı formu olarak kabul edilmelidir. Stoa felsefesinin bilimsel unsurları, günlük hayatla ilgili şeyler üzerindeki ısrar nedeniyle geri plana itildikçe, ortaya çıktığı Kinikliğe daha da yaklaşmıştır. Roma Cumhuriyeti'nin son yüzyılını takiben siyasi ve ahlaki şartlarda melankoli hâkim oldukça, eski Kiniklerin çarpıcı fakat etkili tarzıyla dönemin çürüme ve sıkıntısının etkisini hafifletmek zorunlu hale gelmiştir. Menippos tarzı satirleriyle Varro, hakikati çağdaşlarına mümkün olan en açık ve çarpıcı şekilde ifade etmek için eski Kiniklerin tesirlerini daha önce canlandırmıştı. Kiniklerin mektupları da Kinik Okul'un gerçek bir canlanışını destekleme amacıyla gütmüş görünmektedir. Bununla beraber, bu yeniden filizlenmiş Kiniklik Helenistik dönemin Hedonist Okul'uyla aynı değildi (bkz. s. 315 vd.), özellikle dini kültlere ve varlıklı sınıfın refahına karşı saldırganlığıyla daha ziyade eski katı Kinikliği andırıyordu. Canlanışının ilk işaretlerine döneminin Kinikleri arasında Demetrios'a özel bir övgü ve üstünlük atfederek zikreden Seneca'da rastlıyoruz. Sonrakiler arasında aşağıdakiler en kayda değer olanlardır:

Hadrianus dönemînde Gadaralı Oinomaos, Atina'da yaklaşık yüz yaşında ölmüş olan Demonaksos, daha sonra Proteos denilen ve kendisini Olimpia'da halk içinde yakarak hayatına son vermiş olan Peregrinos ve onun talebesi Theagenes. Fakat bu okulun, uygarlık tarihi itibariyle ilginç olmakla beraber, yaygın bir zihin durumunun ifadesi olarak bilim tarihi bakımından ancak dolaylı bir önemi vardır. En iyi temsilcileriyle bile Kiniklik bazı aşırılıklardan uzak değildir ve övüngen, gösterişçi bir tavırla gayrı ahlaki, aylak ve asalakça bir yaşantı ve anlamsız bir üstünlük hissinin tatmini için salt bir bahane olarak hizmet ettiğini söylemek sadece birkaç kişi için doğru değildir. Bu sonraki Kinikler kendilerine özgü herhangi yeni bir fikir üretmemişlerdir. Demetrios ve hatta Peregrinos (Gellius'un, *Noct. Att.*, XII, 11, 1, "vir gravis et constans" şeklinde övgüsüne mazhar olan) tuhaflıklarına rağmen Stoacılığın uzun zamandır sıradan şeyler haline getirdiği ahlak ilkelerini tekrar etmekten öteye gidememişlerdir. Felsefi bakımdan bir eklektik Sokratik olan Demonaksos yumuşak, nazik, iyiliksever mizacıyla herkesin saygısını kazanmıştı. *Maskesi Düşmüş Hokkabazlar* (γοήτων φωρά) isimli eserinin fragmanında Oinomaos kehanetlere keskin bir eleştiri yöneltir ve bu çerçevede Stoacılara karşı irade özgürlüğünü savunur. Bu insanların ahlak vaizleri olarak dönemlerinin düşünce ve hissiyatı üzerinde önemli ve hiç kuşkusuz yararlı tesirleri olmuştur. Fakat bunların hiçbirisinin bilime herhangi kayda değer bir katkısı dokunmamıştır. İlgilerinin büyük bölümünü bilimsel görüşlerden ziyade bir hayat tarzı teşkil ettiğinden, bu sonraki Kiniklik felsefi sistemlerin değişmesinden pek az etkilenmiştir. Yeni-Platoculuk hariç bütün okullardan daha uzun hayatta kalmışlar ve V. yüzyıla kadar varlıklarını sürdürmüşlerdir; hatta VI. yüzyılın başında bile hâlâ bağlılarının mevcut olduğunu söylemek mümkündür.

Dion ve Lukianos'un Kiniklikle ilginç bir bağlantıları vardır. Bithynia'daki Prusalı Dion (40-120 c.) ilk önceleri bir Sofistti, Domitianus tarafından sürgün edilmesinden sonra Kinik felsefeye döndü (or. 13). On dört yıllık sürgün hayatından sonra bir gezgin vaiz hayatı sürmeye başladı. Bununla beraber Nerva ve Traianus tarafından çağrılmasından sonra Stoacılığa daha fazla

yaklaşmıştır. Diogenes'in *Nutuklar*'ında (6, 8, 9, 10) eski Kinik idealleri canlandırmıştı; şimdi ise Zeus tarafından tek bir ilkeye göre düzenlenip yönetilen stoik evren düşüncesine bağlanmıştır (Nut. 36). Toplumsal ve siyasi bir program mahiyetindeki formülasyonunda (Nut. 7) monarşiyi en iyi devlet şekli olarak görmüştür. (Nut. 1-4). Eserinin çoğu, özellikle bugün halen okunmaya değer olan dinin kökeni hakkındaki ilginç pasaj kaynak olarak Poseidonios'u göstermektedir. Parlak üslubu ona "Khrysostomos" ismini kazandırmıştır. Samosatalı Lukianos (120-180 c.) oldukça farklı bir karaktere sahiptir. Stoik tanrısal kayra inancına (yani Ζεύς ἐλεγχόμενος) saldırılarında Mennippos tarzı satir formunu (bkz. s. 318) kullanmış, *Peregrinos Proteos* ve *Filozofların Müzayedesi* isimli eserlerinde (Βίων πράσις) Kinikliği ve bütün felsefeyi alay ve hiciv yağmuruna tutmuştur. Aslına bakılırsa Lukianos'a filozof demek mümkün değildir; daha ziyade halktan kuşkucu birisi, nüktedan bir jurnalisttir. Eserlerinde acı bir nefretle dinin ve felsefenin iflasını haykırır.

SON EPİKÜROSÇULAR

Bütün eski felsefi okulların en dogmatik ve muhafazakârı olan Epikürosçuluk Roma İmparatorluğu döneminde bile eski öğretilerine sımsıkı bağlı kalmıştır. Bu entelektüel ve yüksek yaşama sanatı teorisi, doğrusunu söylemek gerekirse hiçbir zaman takipçi bulmakta zorlanmamıştır ve her türlü hurafeci yanılsamayı hedef alan metafizik temeli çekiciliğini hiçbir zaman yitirmemiştir. Bunlardan şair Vergilius ve Horatius'u* zikretmemiz yeterlidir. Bu felsefe kendisine yüksek çevrelerde yer edinmekte Stoacılıktan aşağı kalmamıştır. Traianus'un eşi İmparatoriçe Plotina'nın Epikürosçularla mektuplaşması da bunu göstermektedir. Traianus'un okulu yeniden örgütlemesi onun tesiri dolayısıyladır. Bununla beraber İS II. yüzyılda ona yeni bir canlılık kazandıran şey, Poseidonios ve Philon'un döneminden beri yaygınlaşmış olan mistik eğilimler ve bunun neticesinde birçok mucize ve hurafeye duyulan inançlar ve kuşkusuz Pythagorasçılı-

* Virg., *Georg.* II, 490ff. Hor., *Ep.* I, 4, 16.

ğın yeniden canlanışıydı (bkz. s. 371). Epiküros felsefesi bu saplantılara karşı sarsılmaz bir savunma dayanağı sağlamıştır, öyle ki, Lukianos Epikürosçu Celsus'a bu hareketi acı biçimde hicveden *Alexandros* isimli satirini ithaf etmiştir (krş. 17, 25, 41. bölümler). Oinoandalı Diogenes'in 1884-1889'da çıkarılmış olan kitabesiyle Epikürosçuluğun bu yeniden çiçeklenmesinin dostane hislerle dolu bir tanıklığına sahibiz. Bu coşkun Epiküros felsefesi hocası tarafından, hemşerilerinin, gelecek nesillerin ve şehre gelen yabancıların yararına ve kazancına, Lykia'da doğduğu şehre bir sütunlar dizisi diktirilmiştir. Diğer felsefi öğretilerle, özellikle Stoa ve Empedokles'inkilerle bir polemikte, okulunun kurucusunun belli başlı fikirlerinin yorumuyla çağdaşlarına ve bütün sonraki zamanlara zihin özgürlüğü ve her türlü korkudan uzaklığın yolunu göstermeyi denemiştir. Esere *Temel Öğretiler*'den birkaç iktibas ve biri dostu Antipater'e yazarın, diğeri muhtemelen Epiküros'un kendisi tarafından yazılmış iki mektup eklenmiştir. Eusebios'ta* korunmuş olan Epikürosçu Diogenian fragmanlar muhtemelen II. yüzyıla aittir. Bunlar Khrysippos'un öğretilerini hedef almışlardır. Bu Epikürosçuluğun son çırpınışlarıydı. Dini mistisizm eğilimi savaşı kazanmış ve İmparator Julianus ve Kilise Babası Augustinus döneminde, bunların her ikisinin tanıklığının da doğruladığı üzere, büsbütün ortadan kaybolmuştur.

Epikürosçuluğun bilimselliği hiçbir surette ileri sürülemese de, bir kimsenin dünya ve hayat görüşünü belirleyen bilgi ile bilimsel araştırmanın yan ürünleri arasında keskin bir çizgi çizdiğini belirtmek gerekir. Bu denli uzun süreli ve kalıcı önemini her türlü doğaüstü müdahaleyi yahut bilinçli yönlendirici etkiyi safdışı eden salt nedensel dünya açıklamasına ve bütünüyle dinden bağımsız olan, insana dünyanın düzeni ve akışı içinde bir yer bulmayı ve tutkulara boyun eğdirmeyi amaçlayan ahlakına borçludur. Gassendi ile birlikte modern bilimsel araştırmanın geleneklerini devam ettirebilmesi bilimsel temelinin sağlamlığının bir işaretidir.

* *Præp. ev.*, VI, 7, 44ff.; krş. IV, 3, 1ff.

İMPARATORLUK DÖNEMİ PERİPATETİKLERİ

Peripatetik Okul, Yeni-Platoncu Okul'la kaynaşmasına dek Andronikos'un (bkz. 325) çizdiği doğrultular istikametinde faaliyetini sürdürmeye devam etti. Etkinliğinin, baskın biçimde Aristoteles'in eserlerinin yorumlanması ve teorilerinin müdafasından ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Bununla beraber Peripatetiklerin bu son dönemde kökeni bakımından bu okula yabancı olan öğretileri bütünüyle safdışı etmemiş olmaları Messanalı Aristokles (180 c.) örneğiyle doğrulanmaktadır. Bu seçkin Peripatetik tanrısal aklın (νοῦς) bütün maddi dünyada mevcut ve faal olduğunu, kendisini kabule uygun bir organizma bulduğu zaman münferit insan aklına dönüştüğünü düşünüyordu. Dolayısıyla Stoacılar tarzında tanrılığı evrenin ruhu olarak kabul etmektedir ki, çağdaşı Aristotelesçi apolojist Athenagoras'a göre (*Supplic.*, c. 5, s. 22P) bu aynı zamanda Peripatetikler tarafından da benimsenmiş görüştür. Stoacı panteizme bu yaklaşma Aristokles'in talebesi ünlü "Yorumcu", Karia'daki Aphrodisiaslı Alexander (200 c.) tarafından paylaşılmamıştır. Aristotelesçi öğretileri nazımla ne kadar mahirane ifade etmiş ve bunları Stoacılara karşı ne kadar başarılı biçimde savunmuş olursa olsun, ifade tarzına ilişkin aşırı naturalistik bir anlayış dolayısıyla önemli hususlarda bunlardan ayrılmıştır. Aristoteles'i tikelleri tözsel bir şey olarak kabul etmek suretiyle takip etmemekle kalmamış, ayrıca kendi başına tikellerin (φύσει) tümelden daha asli ve öncel olduklarını, gerçek objelerinin yalnızca tikeller olmaları dolayısıyla, tümel kavramların bu vasıflarıyla sadece zihnimizde mevcut olduğunu ilave ederek (bkz. s. 248) de ondan ayrılmıştır. "Etkin νοῦς"u ayırarak ve onu ruh üzerinde etkin olan tanrısal ruh olarak izah ederek, insanda da ruhun yüksek kısımlarını aşağı kısımlarına yaklaştırmıştır; böylelikle insan ona göre dünyaya, ancak daha sonra tanrısal aklın tesiri altında "edinilmiş νοῦς"a dönüşecek olan, salt düşünme eğilimiyle ("potansiyel νοῦς") gelir. Bununla bağlantılı olarak ruhun ölümsüzlüğünü Aristoteles'ten daha ödünsüz ve uzlaşmaz biçimde inkâr eder. Sonunda tanrısal takdiri bütünüyle doğaya (φύσις) veya yüksek küreler den aşağıdakilere yayılan güçlere atfetmiştir.

Tanrısal takdirin etkinliğinin mahiyetinden insanın iyiliğine yönelik herhangi bir teleolojik yargı olasılığını dışlamaya zorlanmıştır. Aleksander'den sonra Peripatetik Okul'un önemli hocasına rastlamıyoruz. Yeni-Platoncu Okul üçüncü yüzyılın sonundan önce bile Aristoteles araştırmalarının en önemli merkezi haline gelmiştir. Themestios gibi münferit simalar Platonculuktan ziyade Peripatetik olarak adlandırılmayı tercih etmişlerse de, bunlar yine de ya salt Aristoteles yorumcuları yahut da birer eklektik olarak kalmışlardır. Eklektik Peripatetik olarak zikredilebilecek kayda değer simalar: Astronomiyle uğraşan İskenderiyeli Cladius Ptolemæus [Batlamyus] ve felsefi kültüre sahip Pergamonlu hekim Claudius Galenus [ya da Klaudios Galenos] (II. yüzyıl).

SONRAKİ KUŞKUCULAR

Antiokhos'un eklektisizmi kuşkuculuğu Akademia'daki en önde gelen merkezinden uzaklaştırmakta başarılı olmuşsa da, zafer kalıcı olmamıştır. Eklektisizmin ortaya çıkışına yol açan şey Kuşkucuların eleştirisiyle felsefi sistemlere duyulan güvenin kaybolmasıydı. Dolayısıyla her türlü dogmatizme duyulan bu güvensizliğin doğuşuna yol açan şartlar varlığını korumuş, o nedenle de bunun yeniden bir Kuşkucu teori formuna bürünmesi kaçınılmaz olmuştur. Ne var ki, bu sonraki Kuşkuculuk daha önceki Akademik Kuşkuculuğun sahip olduğu yaygınlık ve tesire asla ulaşamamıştır. Felsefesini ne bir teori, ne de bir okul (αήρεσις) olarak değil, sadece bir eğilim (ἀγωγή) olarak adlandıran bu son Grek Kuşkucularının okulu, kendilerinin Akademicilerden ziyade Pyrrhonculuğun mirasçısı olduğunu iddia etmekteydiler. Akademiciler III. yüzyılda bütünüyle ortadan kaybolduktan sonra okul, Knossos'ta doğup İskenderiye'de eğitim görmüş olan Ainesidemos tarafından (Euseb., *Præp. ev.*, XIV, 18, 22'de Aristokles'e göre) yeniden canlandırılmıştır.

Ainesidemos'un Akademia'dan Yeni-Pyrrhonculuğa geçişi, en önemli eseri Πυρρωνειοι λόγοι'u* ithaf ettiği Tubero, Cicero'nun gençliğinde dostu olarak bildiğimiz kişi olsa bile, herhal-

* Pyrrhoncu söylevler... (Ed. n.)

de Cicero'nun ölümünden önce (İÖ 43) olamaz; çünkü Cicero, Ainesidemos'un eserinde hiçbir yerde zikredilmediği gibi, Pyrrhoncu Okul'un da tekrar tekrar dağıldığından bahsedilmektedir.

Ainesidemos, Pyrrhon ile bütün temel hususlarda uzlaşmaktadır. Şeylerin gerçek mahiyetine ilişkin hiçbir şey bilemeyeceğimizden ve her bir faraziyenin de kuvvetçe ondan aşağı kalır yanı olmayan itirazlarla karşılaşması mümkün olduğundan hiçbir kestirimde bulunamayız, hatta kendi bilgisizliğimiz hakkında bile. Bu şekilde gerçek hazza, yani sükûnete (ἀταραξία) ulaşabiliriz. Bununla beraber eylemde bulunmaya zorlanmamız halinde, kısmen geleneği, kısmen de kendi hislerimizi ve gereksinimlerimizi takip etmeliyiz. Ainesidemos bu ilkeyi Πυρρωνειοι λογοι isimli eserinde hâkim düşüncelere ve faraziyelere ilişkin sistematik bir eleştiriyle açıklamaya çalışır; diğer hususlarla birlikte şeylerin bir nedeni olması gerektiği varsayımını reddeder. Delillerinin belli başlı gerekçeleri hepsi de şeyler hakkındaki bütün fikirlerimizin izafiliğini göstermeyi amaçlayan on (belki onun kaleminden çıktığı şekliyle sadece dokuz) "Pyrrhoncu Trop"ta toplanmıştır; fakat bu düşüncelerde neredeyse münhasıran duyu-algılarının durumu işlenmiştir. Sekstos Empeirikos (*Hyp.* I, 210) Ainesidemos'un Kuşkuculuğunu Herakleitos felsefesi için bir hazırlık (ὁδός) olarak tasarladığını ileri sürmektedir. Bununla beraber bu, Ainesidemos'un daha sonra Kuşkuculuktan Herakleitosculuğa geçtiği anlamına gelmez. Tersine bu bilgiden çıkartmamız gereken sonuç, Ainesidemos'un bunları fiilen benimsemeksizin Herakleitos'un teorilerini sadece yorumladığı olmalıdır.

Ainesidemos'un, okulun önderliğini üstlenmiş sekiz takipçisinden (Diog. L., IX, 116), Sekstos hariç hiçbiri kelimenin gerçek anlamında filozof olarak tanınmaz. Öte yandan Agrippa'nın (ne zaman tam olarak bilmiyoruz) Ainesidemos'un troplarını [Gr. tropos] beşe indirdiğini öğreniyoruz; aslında bunların, daha ileri gidip üç temel noktaya kadar indirilmesi mümkündür; kanaatlerin çatışması, algının izafiliği ve bir kısır döngü içerisinde dönmeyen ya da kanıtlanmamış öncüllerden hareket etmeyen bir kanıtlamanın imkânsızlığı. Diğerleri bu basitleştirmeyi daha

ileri götürüp, iki tropla yetinmişlerdir; hiçbir şey, kanaatlerin çatışmasından da anlaşılacağı üzere, kendi başına bilinemeyeceği gibi, bir başka şeyden –bunun kendi başına bilinmesi gerekeceğinden– yola çıkılarak da bilinemez. Kuşkucuların aynı zamanda dogmatizmi bütün yönlerden tümüyle çürütmeye ne denli yoğunlaştıkları, deneyci fizikçilerden biri olması hasebiyle, Empeirikos lakabını almış olan Sekstos'un eserlerinden anlaşılmaktadır. Sekstos muhtemelen Galenos'un bir çağdaşı olmalıdır, dolayısıyla *floruit*i İS 180 civarına denk düşmektedir.

Sekstos Empeirikos'un, iki ve üçüncüsü gelenekte *Matematikçilere Karşı* şeklinde, uygun olmayan bir başlık altında birleştirilmiş olan, üç eserine sahibiz. Bunlar *Pyrrhoncu Hypotyposlar*, yani Kuşkucu felsefenin anahatlarıyla bir hülasası (üç kitap), dogmatik filozoflara karşı risale ve μαθήματα'ya karşı yani, ἐγκύκλιος παιδεία'ya* ait bilimler, artes libareles [serbest sanatlar] gramer, retorik, geometri, aritmetik, astroloji ve müzik (*adv. Math.*, I-VI); bununla beraber Sekstos Empeirikos kuşkusuz bu eserlerin en büyük bölümünü okulun en eski üyelerinden ve kısmen Akademicilerden, özellikle de Karneades'ten (Klitomakhos) almıştır; en önemli eserinde zikredilen (*adv. Math.*, VII-XI) en son isim ise Ainesidemos'unkidir. O nedenle eserinin, bakış açılarının savunulması için okulunda ortaya konulmuş her şeyi kapsadığı söylenebilir. Çok kere bıktırıcı tafsilatlarla ve değişik geçerlilikteki sebeplerle Criterium, hakikat, kanıt ve kanıtların sembolleri vs. hususundaki incelemelerinde bilginin şekli mümkünüyetini yadsımış ve nedensellik kavramına mümkün her cepheden saldırmıştır. Selefleri gibi o da tam da bu kavramın kökeniyle ilgili sorunu göz ardı etmiştir. Hareket ettirici neden düşüncesine saldırırken Karneades'in stoik teoloji eleştirisini tekrar etmiştir. Cisimlerin maddi nedenini her bakımdan anlaşılmaz bulmuştur. Bu alanda da hiçbir bilgiye erişilemeyeceğini göstermek için ahlaki farazi-yeleri, özellikle iyi ve mutluluk hakkındakileri eleştirmiştir. Son olarak bunlar ve diğer birçok mülahazalardan uzun zamandır bilinmekte olan neticeler çıkarmıştır, *lehte* ve *aleyhteki* sebeplerin eşit ağırlıkta olması nedeniyle (ἰσοθένεια τῶν λόγόν) her türlü

* Eğitim çemberi... (Ed. n.)

karardan vazgeçip, her türlü bilgi umudumuzu kesmeliyiz. Ancak böylelikle sükûnete ve mutluluğa erişebilir ve bu şekilde bütün felsefenin hedefini gerçekleştirebiliriz. Bununla beraber bu bizi, davranışlarımızda sadece algı, doğal dürtüler, yasa ve geleneklerin değil, aynı zamanda bizi hadiselerin doğal seyri hususunda eğiten ve böylelikle yaşama sanatının kurallarını biçimlendirecek bir konuma getiren tecrübenin kılavuzluğunu kabul etmekten alıkoymamalıdır.

Ainesidemos'un Kuşkuculuğu okulunun dar çevresi dışına yayılmamıştır, bildiğimiz son temsilcisi, Saturninos (Diog. L., IX, 116), üçüncü yüzyılın ilk çeyreğine ait olmalıdır. Okulun ismini zikredebileceğimiz diğer tek üyesi hayatı yaklaşık olarak 80 ila 150 arasına yerleştirilen retorikçi ve tarihçi Arelateli Favorinus'tur. Bilimsel bir ruhun göstergesi olarak bu düşünce tarzı daha genel bir öneme sahiptir ve dönemin eklektisizminin Yeni-Pythagorasçı ve Yeni-Platoncu spekülasyona doğru gelişmesine katkısının büyüklüğü her türlü tartışmadan varestedir.

YENİ PHYTHAGORASÇILAR

Bilimsel bilgiden ziyade bir felsefenin pratik neticelerine daha büyük bir önem atfedildiği, insanın bilgiye erişme yeterliliğine ilişkin derin bir güvensizliğin düşünürlerin çoğunun zihinlerine egemen olduğu, bilimsel tutarlılığı göz ardı ederek doğrudan hakikat sezgisi ve pratik gereksinimler zemini üzerine oturtulsa da hakikati kabul etmeye yönelik geniş, yaygın bir eğilimin baskın olduğu bir dönemde, hâkim temayülleri bu şekilde tasvir edilebilecek bir zamanda hakikat gereksinimi içerisindeki aklı doğa bilgisinin sınırlarını aşıp mefruz daha yüksek bir kaynağa yöneltmek için önemsiz bir neden yahut dürtü gerekli ve yeterliydi. Grek düşüncesi kısmen gizemlerin yayılmasıyla, kısmen de İskenderiye'nin merkezi olduğu doğuya özgü düşünce ve kültürle temas etmesiyle, bu dürtüye dördüncü yüzyılın sonundan itibaren kapılarını açmıştır. Burada, Yahudi-Grek felsefesinin doğduğu yerde (bkz. s. 347), birkaç yüzyıl sonra gelişmesinin doruğuna Yeni-Platonculukla ulaşacak olan spekülasyon ilk kez ortaya çıkmıştır. Daha yüksek bir hakikate ve onu sağlayacak vasıtaya, revelasyona, ulaşmaya duyulan arzu bu spekülasyonun

nihai saikini oluşturuyordu; metafizik önkoşulu, Orphiklerde, Pythagorasçılarda ve Platon'da gözlemlediğimiz türden Tanrı ve dünyanın, akıl ve maddenin karşıtlığıydı. Bu birbirleriyle bağdaştırılması imkânsız karşıtlar arasına mutavassıt varlıklar olarak daimonları ve tanrısal güçleri yerleştirme cihetine gitmek zorunda kaldılar. Bu spekülasyonun pratik neticesi, ahlakın dinle birleşmesiydi. Bu ise bir taraftan çileciliğe kapıları açıyor, diğer taraftan doğrudan bir Tanrı sezgisini talep ediyordu.

Pythagorasçı felsefenin dördüncü yüzyıl civarında neslinin tükendiği ya da Platoncu felsefeyle iç içe geçerek kendine özgü rengini kaybettiği söylenebilirse de, Pythagorasçılık esas itibariyle bir dini hayat formunda yaşamını sürdürmüştür. Orta komedya şairlerinin fragmanları, Pythagorasçı gizemlerin, Orphik-Dionisiak gizli ayin ve spekülasyonların gelişmesiyle birlikte, İskender döneminde Doğu ve Batı'da fiilen daha da geniş bir biçimde yayıldığını göstermektedir. Bununla beraber teorik Pythagorasçılığın ve ona duyulan ilginin de geleneğin kırıldığı dönemde büsbütün tükenmediği, İÖ II. yüzyılda yazılmış olan ve kökenini Pythagorasçılar arasında yaygın olan Aristotelesçi öğretilerle –yani kısaca dünyanın ve insan ırkının başı-sonu bulunmadığı öğretilerinin– ilgili kestirimlerini kanıtlama çabasına borçlu olan Lucanus Ocellus'un Περί τής τού παντός φύσεως* isimli eserinden anlaşılmaktadır. Bu en azından Peripatetikler arasında Pythagorasçılığı benimseme eğiliminin göstergesidir. Fakat Pythagorasçı bilimi diriltmeye ve onu daha sonraki teorilerle genişletmeye ve zenginleştirmeye yönelik İÖ II. yüzyılın sonunda yahut I. yüzyılın başında ve muhtemelen İskenderiye'de bir girişimde bulunulmuştur. Alexander Polyhistorius'un (İÖ 72 c.) Diog. L., VIII, 24ff'de bulunan (bkz. s. 93) Pythagorasçı öğretilere ilişkin açıklamasını daha önce zikretmiştik. Açıklaması Helenistik ve özellikle Stoa felsefesiyle ve Yeni-Pythagorasçılıkta birbirinden ayrılması gereken iki eğilimi, Platoncu düalizm ve Stoacı monizmi eklektik bir tarzda birleştirmeye çalışmış olan Photios'ta ilginç Anonymus (cod. 249) ile kuşkuya yer bırakmayacak kadar açık bir tanışıklık sergilemektedir. Pythagorasçılığı yenilenmiş biçimiyle popülerleştirmenin

* Evrenin doğası üstüne... (Ed. n.)

gözde araçlarından birisi okulun eski mensuplarının ismini kullanarak yapılan edebi düzmecilikti. Bunlara örnek olarak Cicero tarafından iktibas edilen (*De leg.*, II, 14f.) Zaleucus ve Charandas'ın yasalarına girişler zikredilebilir. Daha sonraki dönemlere ait bu nevi bir yığın sözde eski Pythagorasçı fakat gerçekte Yeni-Pythagorasçı eseri (elliden fazla yazar tarafından yaklaşık doksan kadar) isimleriyle bilmekteyiz ve bu eserlerden, içlerinde Arkhytas'ınkilerin sayı ve önemce baskın olduğu birçok fragman günümüze ulaşmıştır. Yeni-Pythagorasçı okulun ismini bildiğimiz ilk mensubu, *Tanrılar Üzerine* isimli yüksek araştırma ürünü eserin yazarı, Cicero'nun dostu, büyük bilgin Publius Nigidius Figulus'tur (ölümü, İÖ 45). Onu P. Vatinius takip etmiştir. Sextiosçuların okulu da Yeni-Pythagorasçılarla bağlantılıydı (bkz. s. 347). Bunların varlıklarının ve öğretilerinin belirgin izlerine Augustus döneminde Arius Didymus'ta ve Kral Juba II'nin Pythagorasçı kitaplara düşkünlüğünde rastlanmaktadır. *Altın Mısralar* (Χρυσὰ ἔπη) olarak bilinen manzum eser yaklaşık olarak bu dönemde yazılmıştır, çünkü düzmece Phokylides tarafından bilinmekteydi. Gadesli Moderatus ve Tyanalı Apollonios İS I. yüzyılın ikinci yarısında yaşamıştır. Apollonios büyücü rolüyle ve kuşkusuz efsaneleşmiş şöhretiyle Roma İmparatorluğu'nun altını üstüne getirmişti. İS 150 civarında Gerasalı Nikomakhos'un, içlerinden Αριθμητική εἰσαγωγή* ve ἐγχειρίδιον μουσικῆς'e** sahip olduğumuz hacimli eserleri yazmış olduğu anlaşılmaktadır. Numenios (bkz. "Orta Dönem Platonculuk) biraz daha sonra Antonines döneminde yaşamış olmalıdır ve Philostratos üçüncü yüzyılın ilk çeyreğine aittir.

Bu yeni Pythagorasçıların tarikatlarının ahlaki ve dini ilkelerini oluşturmak için araştırdıkları öğretilerde, eski Pythagorasçı teoriler ve Platon'dan, eski Akademia ve özellikle Ksenokrates'ten çıkarılmış daha güvenilir öğretiler, Peripatetik ve Stoik okullardan alınmış unsurlarla birleştirilmiştir; çünkü bu felsefe çağdaş Akademicilerinki gibi eklektik bir muhtevaya sahiptir. Ancak bu ortak yanlarına karşın, ayrıntılara inildiğinde birçok farklılıkla karşılaşıyoruz. Birlik ve *dyad*'ın (δυάς ἀόριστος) nihai dayanak-

* Aritmetiğe Giriş... (Ed. n.)

** Harmoni elkitabı... (Ed. n.)

lar olduğu ifade edilmiş; bunlardan birlik form ile, dyad madde ile özdeşleştirilmiştir; fakat Pythagorasçıların bir kısmı birliğin aynı zamanda hareket ettirici neden yahut Tanrı olduğunu savunurken, diğerleri bu ikisini birbirinden ayırmış ve Tanrı'yı kısmen, madde ve formu bir araya getiren hareket ettirici neden (*Timaios*'taki gibi, krş. s. 218 vd.), kısmen de kendisinden birlik ve dyad'ın kaynaklandığı Bir olarak tasavvur etmişlerdir. Bu sonuncusu Stoa monizmiyle Platon-Aristoteles düalizmini birleştiren ve böylelikle Yeni-Platonculuğun yolunu hazırlamış olan bir teoriydi. Aynı zıtlık Tanrı'nın dünya karşısındaki konumuyla ilgili ifadelerde de tekrarlanmıştır. Kimisi tanrılığı akıldan daha yüksek olarak tasavvur etmiş ve maddi olan hiçbir şeyle doğrudan temas edemeyecek kadar –sınırlı olan– her şeyin üzerine yerleştirmiştir; diğerleri Tanrı'yı dünyanın her tarafına yayılan ruh olarak temsil etmişler ve ruhu sıcaklık yahut *pneuma* olarak tarif ederlerken Stoacıları takip etmişlerdir. Biçimsel ilkenin bütün sayıları kuşattığı, ideaların ise sayılarla özdeş olduğu düşünülmüştür. Okulda tekil sayıların anlamı hususunda birçok fantastik spekülasyon mevcuttu; fakat bilimsel matematik de ciddi ve yoğun bir inceleme konusuydu. Yeni-Pythagorasçılar Platonik öğretileri, sayıları yahut ideaları Tanrı'nın düşünceleri haline getirerek ve böylelikle onları şeylerin cevherleri olarak değil şeylerin kopyaları olduğu asli kalıplardan ibaret görerek önemli ölçüde değişime tabi tutmuşlardır; çünkü ideaların çokluğunu evren nedeninin birliğiyle birleştirmeyi ancak bu şekilde mümkün görmüşlerdir. Platon'un madde hakkındaki izahları kelimesi kelimesine alınmıştır; evren-ruhu Platon'da işgal ettiği konuma yani madde ve idealar arasında bir yere (bkz. s. 220 vd.) yerleştirilmiş ve Lokroili sözde Timaios, Platon'un ruhun mahiyetiyle ilgili anlayışını benimsemiştir. Bununla beraber metafizikten başka felsefenin diğer bütün dalları Yeni-Pythagorasçı eserlerde ele alınmıştır. Birçok ayrıntıda ondan ayrılmakla beraber, esas itibariyle Aristoteles'e bağlı kalarak kategoriler teorisini ele alan sözde-Arkhytean inceleme *Evren Üzerine* okulun mantıksal etkinliklerine bir gösterge teşkil eder. Fiziklerinde Yeni-Pythagorasçılar, bünyesinde barındırdığı kötülükle bile zarar vermeyen dünyanın güzelliğini ve kusursuzluğunu överek ve özellikle yıldızlara gö-

rünür tanrılar nazarıyla bakarak, daha çok Platon ve Stoacıları takip etmişlerdir. Ocellus'tan sonra okul tarafından savunulmuş olan dünyanın ve insan ırkının başsız-sonsuzluğu fikrini Aristoteles'ten almışlardır. Biri değişmez ve ölümsüz diğeri değişken –semavi ve arzi– dünyalar zıtlığıyla ilgili yargılarında da Aristoteles'i takip etmişlerdir. Platon ve eski Pythagorasçılar gibi onlar da mekânın büyüklüğünü sayılardan, unsurları muntazam cisimlerden çıkarmışlardır; öte yandan Ocellus'ta Aristotelesçi unsurlar teorisine rastlıyoruz. Okulun antropolojisi Platoniktir; sadece Pythagorasçı Alexander (bkz. s. 104, 372) kendisini Stoa maddeciliğine yakın hisseder. Ksenokratesle birlikte ruh kendiliğinden hareket eden ve aynı zamanda diğer matematik sembollerle gösterilen sayı olarak görülür; ruhun kısımları, yaratılmamışlığı ve ölümsüzlüğüyle ilgili Platonik teori tekrar edilir. Bununla birlikte ruhgöçü öğretisi yeterince tuhaf olsa da bildiğimiz kadarıyla Yeni-Pythagorasçılarla birlikte geri plana itilir; buna karşılık daimonlara inanca büyük önem atfedilir. Oldukça erken bir zamanda, Nikomakhos'un döneminde, daimonlar Yahudiliğin melekleriyle irtibatlandırılmışlardır. "Pythagorasçılar"ın günümüze kalan ahlaki ve siyasi eserlerinden fragmanlar, görece birkaç Stoik unsur ilavesiyle birlikte Platonik, dahası Peripatetik öğretilerin renksiz tekrarından ibaret bir görüntü arz eder. Yeni-Pythagorasçı okulun özgünlüğü dini öğretilerinde daha güçlü biçimde belirgindir. Bir taraftan daha yüksek bir Tanrı fikriyle ve en yüksek iyiye atıfla salt spiritüel ibadet talebi, diğer taraftan popüler dinin yaygın tapınma formları şart koşulur ve kehanete yüksek bir değer atfedilir. Kapsamını Pythagorasçı gizemlerde yaygın olan düsturların ve uzak durulması gereken şeylerin teşkil ettiği saf, temiz bir yaşantıya aşırı derecede önem vermişlerdir. Bu unsur Pythagoras ve Tyanalı Apollonios'u Yeni-Pythagorasçı felsefenin ideali olarak gösteren anlatılarda, Apollonios, Moderatus ve Nikomakhos tarafından yazılmış olan Pythagoras biyografilerinde ve Philostratos tarafından kaleme alınmış (220 c.) olan Apollonios'un hayatında karşılaşılan açıklamalarda daha da güçlü bir biçimde işlenmiştir. Burada felsefe hakiki din olarak, filozof da Tanrı'nın peygamberi ve hizmetçisi olarak görünür. İnsanın en büyük problemi ve ruhu bedenin ve duyumsal dünyanın bağla-

rından kurtarmanın yegâne yolu, saf ve temiz bir hayat sürmek, Tanrı'ya dosdoğru ibadet etmektir. Kuşkusuz bu kısmen Tanrı hakkında soylu düşüncelere sahip olmaya ve hemcinslerimizin iyiliğine hasredilmiş erdemli bir hayata dayanır; fakat riyazetkârlık da bunun esaslı bir parçasıdır. Bu tam açılımıyla et ve şaraptan uzak durmak, evlenmemek, rahipler için keten bezinden dikilmiş elbiseler, her türlü yemin ve kanlı sunu yasağı, riyazi ve felsefi topluluklarda mal ortaklığı ve efsanelerin eski Pythagorasçılara atfettiği diğer müesseselerden oluşmaktadır. Bu zahidâne hayatın en aşikâr ödülü kanıtları Pythagoras ve Apollonios'un biyografilerinde mebzul miktarda bulunan mucizeler gösterme gücü ve neredeyse her şeyi bilme gücünü andıran kehanetvari bilgiden ibarettir. Küçük Asya'da bulunan İS I. yüzyıla ait bir kitabe Prodikos mitosundan (bkz. s. 118) bilinen iki yol benzetmesini, sıradan insanın sürdüğü haz peşinde koşan hayatla karşıtlık içinde yeni Pythagorasçı riyazetçiliğe yakıştırmaktadır.

ORTA DÖNEM PLATONCULUK

Askalonlu Antiokhos (bkz. s. 342) Akademia'nın, Peripatetiklerin ve Stoacılığın temel öğretilerinin uzlaştığını ileri sürdükten sonra Akademia, her zaman Epikürosçuluğu safdışı etmişse de eklektisizmin en önde gelen merkezi olmuştur. Okulun kurucusunun dogmatik eserlerinin olmaması –çünkü Platon diyalogları bunun için yeterli bir dayanak sunmaz– bu eklektik eğilim için özellikle elverişiydi; içsel olarak da, gündemde kalacaklarsa Aristoteles mantığı ve Stoa psikolojisi ve ahlakı (etik iyiler ve duygular teorisi) gibi Platon sonrası felsefi okulların temel teorilerini hesaba katma zorunluluğu bu hareketi teşvik etmiştir. Ancak bu yolu takip ederlerken de diğer felsefi görüşleri benimsemeye ve eski Platonculuğu muhafaza eden o dönemde yaygınlaşmış ortadoks bir tepki göstermeye fazlasıyla hazır olduklarını gösterdiler. Bu orta dönem Platonculuk çifte özellik arz eder: bir taraftan Platonik öğretilerin yorumu ve aralarında *Timaios*'un özel bir şöhrete ve saygınlığa sahip olduğu diyalogların açıklanmasıyla meşgul olunarak son Peripatetikler gibi yoruma dayalı etkinliklere ağırlik veriliyor; diğer taraftan Platoncu teorileri sistematik biçimde geliştirmeye çalışıyorlardı. Bu etkinliklerde Ye-

ni-Pythagorasçıların etkisine açık kaldıkları durumda, ondan ayrı olarak tamamen anlaşılamayacak Yeni-Platonculuğun yolunun hazırlanmasında kayda değer bir öneme sahiptiler. İS ilk iki yüzyıl itibariyle belli başlı temsilcileri aşağıdakilerdir.

İskenderiyeli Eudoros (İÖ 25 c.) Platoncu, Pythagorasçı ve Stoacı düşünceleri birleştirmiştir. Stoacılıktan esinlenerek Platonculuk için o dönemden itibaren etkisini iyiden iyiye hissetiren bir teleolojik ilke formüle etmiştir. Bu ilkeyi *Theaitetos*'tan (176B) çıkarmıştır: ὁμοίωσις θεῷ κατά τό δυνατόν. Bunda Pythagoras, Sokrates, Platon'un ortak hedeflerine ilişkin uygun bir tanım bulduğuna inanıyordu. Thrasyllos, İmparator Tiberius'un saray astroloğuydu. Platon diyaloglarının tetralojiler halinde düzenlediği yeni bir neşri ve Demokritos'un eserlerinin bir toplama edisyonu ona aittir.

Biyografileriyle bir tarihçi olarak ün kazanmış olan Khaironialı Plutarkhos (45-125) bunlardan kıyas kabul etmez biçimde daha önemlidir. Traianus tarafından Grek konsülü ve vali olarak atanan Plutarkhos, aynı zamanda doğum yeri olan şehrin de arkhonluğuna seçildi. Kuşku götürmez biçimde Platoncuydu, fakat Peripatetiklerin etkisine, hatta bazı ayrıntılar bakımından Stoacı felsefeye bile açıktı. Onların ilkelerine karşı yürüttüğü polemiklere karşın, mutlak olarak yalnızca Epikürosçu sistemi reddetmiştir. Platon'un öğretileri hakkındaki kavrayışı ona tekaddüm eden Yeni-Pythagorasçılarınkiyle neredeyse tamamen aynıydı. Aslında teorik meselelere pek bir önem atfetmemiş, hatta bunların çözülüp çözülmeyeceği hususunda da şüphe ve tereddüt izhar etmiştir. Doğal olarak ahlaki ve dini hayat bakımından önemli olan şeylerle daha fazla ilgilenmiştir. Stoa maddeciliğine, Epikürosçu "ateizm"e (ἀθεότης) ve yaygın hurafelere karşı daha çok Platon'la uyum içerisinde olan saf bir Tanrı düşüncesini daima muhafaza etmiştir. Bununla beraber, fenomenal dünyanın mahiyetini izah edebilmek için bir ikinci ilkeden yararlanmak zorunda kalmıştır. Ancak bu ilkeyi belirsiz bir maddede değil başlangıcında madde ile doğrudan ilintili şersaçan evren ruhunda aramıştır. Fakat yaratılışla birlikte o akılla dolmuş ve onun tarafından düzenlenmiş, böylelikle tanrısal dünya ruhuna dönüşmüştür. Bununla beraber bu onun bütün kötülüklerin kaynağı olarak etkinliğine devam etmesini engelle-

memiştir. Yeni-Pythagorasçıların çoğundan ayrılarak dünyanın zaman içinde yaratıldığını [zaman içinde bir olay olarak] kabul etmiştir. Dünyadaki tanrısal etkinliği Platoncu idealar teorisi formunda yahut sayıyla ilgili Pythagorasçı spekülasyonlarla açıklamaktan ziyade, bilinen tanrısal kayra inancı formunda tasavvur etmiştir. Epiküros ve Stoacıların kaderciliklerine karşı bu inanca çok büyük bir önem atfetmiştir. Fakat tanrılığı sınırlı dünyanın üzerine yükselttikçe, dünya üzerindeki etkisinin vasıtaları olarak daimonlar da onun için o kadar zorunlu varlıklar vasfına bürünmüştür. Burada rehber olarak büyük bir saygı beslediği Ksenokrates ve Poseidonios'u takip etmiştir. Bu daimonlar hakkında hurafe mahiyetinde söyleyecek birçok şeyi vardır ve doğrudan Tanrı'ya atfetmekte duraksadığı şeyleri bunların üzerine yıkar. Kendine özgü özelliği sadece beş unsur değil, aynı zamanda beş dünya faraziyesidir. Platon'un dünyanın durumunda meydana gelen değişikliklere ilişkin mitik açıklamalarını o denli dogmatik bir biçimde benimsemiştir ki, neredeyse bu bakımdan, başka her yerde mücadele edip eleştirdiği Stoa öğretilerine yaklaşmıştır. Antropolojisinin Platoncu yanı ağır basmakla birlikte, Aristotelesçi unsurlar da ihtiva ettiğini belirtmek gerekir. İrade özgürlüğü ve ölümsüzlük (ruhgöçü teorisinin çıkarılmasıyla birlikte) muhafaza edilmiş ve güçlü bir biçimde savunulmuştur. Stoacı ve Epikürosçuların çatışan teorilerine karşı Platonik-Peripatetik etik uygun bulunmuş ve saf, soylu ve ılımlı bir muhteva içinde hayatın değişik şartlarına tatbik edilmiştir. Bu noktada Stoacı dünya vatandaşlığı fikrinden bir ölçüde etkilenmesi ve dönemin şartlarının siyasete olan ilgisini sınırlaması doğaldı. Bununla beraber Plutarkhos etiğinin en karakteristik özelliği dinle olan yakın bağlantısıdır. Plutarkhos'un Tanrı tasavvuru ne kadar saf, batıl inançların sebebiyet verdiği kötülük ve bozulma hakkındaki tasviri ne kadar çarpıcı olursa olsun, dini hislerinin sıcaklığı ve bilgi hakkında insani güçlere güvensizliği nedeniyle, Tanrı'nın, kendimizi her türlü eylemden "coşkuyla" ne kadar eksiksiz biçimde sakınırsak, o kadar açık biçimde kavrayacağımız doğrudan ilhamlarla yardımımıza geleceği inancından vazgeçemez; teorisi, özellikle bu ilhamların doğal ve kolaylaştırıcı nitelikteki şartlarıyla ilgili düşüncesiyle, Stoacılar

ve Yeni-Pythagorasçılar arasında uzun zamandır mutat olduğu vechiyle, popüler kehanet inancını ona mümkün ve anlaşılır hale getirmiştir. Yaygın halk dinine karşı tavrı da benzerdir. Çeşitli halkların tanrıları bir ve aynı tanrısal varlığın ve bunlara hizmet eden güçlerin isimlerinden ibarettir. Mitoslar bünyelerinde, felsefi hakikatleri barındırır, Plutarkhos bunları uzunca bir zamandır artık geleneksel hale gelmiş keyfilikleri sergileyerek alegorik yorumla çıkartır. Dolayısıyla birçok ritüel kural ne kadar itici ve saçma görünürse görünsün, başka hiçbir şey işe yaramadığında, daimonlarla ilgili teorisi ona bunların aşikâr doğrulamasını bulmanın yolunu gösterir. Bununla beraber Pythagorasçı riyazet talebinde bulunmamıştır. Dolayısıyla Plutarkhos, temellerini dünyanın akli bir izahının zemininde bulan sağlam bir dayanak benimseme cesaretini gösterememiş, fakat eşya ve hadiseler hakkında felsefi ve dini anlayışı bağdaştırmaya çalışmış ve geleneğe mümkün olduğunca yakın durmaya çabalamış tipik bir uzlaşmacı teolog olarak görünmektedir.

Aşağıdaki filozoflar okulun öğretilerine daha katı biçimde bağlı kalmışlardır. Smyrnalı Theon (Hadrianus döneminde) Platon'a matematik bir mukaddime yazmış, bu bilime kathartik bir tesir atfetmekle (krş. *Dev.*, VII, 527D) onu takip etmiştir. Gaius ikinci yüzyılın birinci yarısına aittir; Platoncu felsefe hocasıydı ve Platon'un öğretilerine dair bir yorumun (Ὑποτοπωσεις Πλατωνικων δογμάτων)* yazarıydı. *Theaitetos*'a yukarıda zikredilen yorumun yazarı olan Eudoros ve onun öğrencisi, Platon'un eserlerine bir girişine (Prologue) ve doktrinleri üzerine bir incelemesine (Didaskalos) sahip olduğumuz Albinus da Gaius'a bağlıydı. Metafiziğinde üç ilke vazetmiştir, πρῶτος θεός, bu "ilk Tanrı"nın düşünceleri olarak kabul edilen idealar ve madde (ὑλη). Fiziğinin temeli *Timaios*'tu; etik "telos"u Eudoros'unkidir. Retorik eğitimi almış popüler bir filozof olan Madaurali Apuleios (125 c.) Latince yazılmış olan *De deo Socratis*** ve *De Platone et eius dogmate**** isimli kitaplarında eklektik bir Platonculuk sergilemiştir. Tyreli Maximus (180 c.) Plutarkhos gibi

* Platon'un Öğretilerine Duyulan Şüphe... (Ed. n.)
** Sokrates'in Tanrısı Üzerine... (Ed. n.)
*** Platon ve Öğretileri Üzerine... (Ed. n.)

aşkın bir Tanrı ve madde arasındaki uçurumu aracılar olarak birçok daimon varsayımı ile kapatmaya çalışmıştır. Nikostratos Aristoteles'in "aporiae" kavramına itirazlarını çok önceden dile getirmiştir ve bir ölçüde daha sonraki dönemin filozofu olan Atticus'un (176 c.) önemi okulu istila etmiş olan eklektisizme karşı çıkmasında yatar. Aristoteles'in teorilerini Platon'dan bir sapma olduğu gerekçesiyle reddetmiştir. O itibarla Platon'un uzlaşmaz müdafiidir ve ölümsüzlük teorisini onun bütün sisteminin temeli olarak görmüştür. Celsus ise, yaklaşık 179'da yazılmış olan Ἀληθὴς λόγος* isimli eserinde Hıristiyanlara karşı ilk yazılı saldırıda bulunmuş olan bir Platoncuydu. Belli başlı düşünceleri de muhalifi olduğu Origenes'in eserlerinden devşirilerek yeniden formüle edilmiş olabilir. Yaklaşık olarak çağdaşı olan Severus Platon'un *Timaios*'uyla anahatlarıyla uyum içinde olan bir Περὶ ψυχῆς yazmıştır; bu eserde ruhun Platoncu kısımları yerini Aristotelesçi fonksiyonlara bırakmıştır. Apaneali Numenios (160 c.) Yeni-Pythagorasçılıkla Platonculuk arasında sınır çizgisinde bulunur, fakat genellikle birinciler arasında sayılır. Bununla beraber Platonculuk görüşlerinin temelini teşkil eder, büyücülerden Mısırlılara, Brahmanlardan büyük bir saygı beslediği (Platon bir Μωϋσῆς ἀττικίξον'dur [Attikalılaşmış Musa]) Musa'ya kadar geniş bir çevreden fikirler devşirerek sınırları oldukça geniş tutulmuş bir sinkretizm** sergiler. Aynı zamanda İskenderiyeli Philon ve Hıristiyan gnostiklerden*** de yararlanmış görünmektedir. Tanrı ve madde, birlik ve belirsiz dyad ayrımıyla (bkz. s. 373) başlayarak, bu ikisi arasındaki uçurumu, Tanrı'nın madde üzerindeki tesirini imkânsız görecek ve dolayısıyla araya ikinci bir Tanrı olarak dünya-yaratıcısı yahut Demiourgos sokmaya zorlanacak (tıpkı Gnostik Valentine gibi) kadar genişletmiştir. Dünyanın kendisini üçüncü Tanrı olarak adlandırır. Plutarkhos gibi o da kötü bir ruhun madde ile birleştiğini varsaymıştır. Bundan insan ruhunun ikinci akıl-

* Gerçek Öğreti... (Ed. n.)

** *Sinkretizm:* Uzlaşımcılık. Çelişki düşünce ve öğretileri uzlaştırmaya çalışan öğreti... (Ed. n.)

*** *Gnostikler:* Antikçağ Yunan felsefesini gizemcilik ve Hıristiyanlıkla kaynaştırmaya çalışan dinsel-gizemsel düşünürler... (Ed. n.)

dışı ruh olarak tarif ettiği ölümlü kısmı çıkarılır. Günahkârlığı dolayısıyla ruh bedensiz hayatından bedene inmek zorunda kalmıştır ve bedeni terk etmesinden sonra, Stoacıların büyük [dünya] yangınından sonrası için varsaydıkları gibi, şayet daha fazla bedenlenmek zorunda değilse, ayırt edilmez biçimde Tanrı ile birleşecektir. İnsan için en yüksek hedef olan bilgelik bir Tanrı lütfudur. Ve bu lütuf yalnızca, diğer bütün düşünceleri dışlayarak kendilerini mutlak iyiye vakfedenlere bahşedilir. Numenios düşünceleriyle Atticus'un öğrencisi Argoslu Harpokraton'u etkilemiştir. Platon'un *Timaios*'u ve diğer diyalogları (*Phaidon, Alkibiades I*) üzerine yorumlar yazmıştır. Numenios aynı zamanda, Homerik *Nymphaların Grotto*su (bkz. s. 119 vd.) isimli alegorik bir yorumla Porphyrios'un habercisi olan Cronius'u da etkilemiştir ve ruhgöçü üzerine bir eserin (Περί παλιγγενεσίας)* yazarıdır.

Hermes Trismegistos [Üç Kez Yüce] ismiyle günümüze intikal etmiş eserlerin çoğunun kökeninin Yeni-Pythagorasçı ve Platoncu Okul'un Mısırlı bir koluna dayandığı sanılmaktadır. Bunlara on sekiz risaleden ilkinin başlığına izafeten Poimandres ("iyi çoban") denilmektedir. Burada da okulun belli başlı özelliklerinden birinin dışavurumuna, Tanrı ve dünya arasındaki uçurumun mutavassıt varlıklarla kapatılma çabasına rastlamaktayız. Tanrı varlık ve aklın yaratıcısıdır ve bu hüviyetiyle onların üzerine yükseltilir. O *iyi*dir, fakat kişisel bir irade ve düşünen bir varlık olarak tasavvur edilir. νοῦς'un onunla ilişkisi ışığın güneşle ilişkisi gibidir, ondan farklı olmakla birlikte ondan ayrılmazdır. Ruh (akıl sahibi olmayan varlıklarda φύσις) νοῦς'a bağlıdır; ruh ve madde arasında hava bulunur. Tanrı maddeyi düzenlemiş ve canlandırmış, böylelikle dünya meydana gelmiştir. Tanrısal güç tarafından ayakta tutulur ve görünür görünmez Tanrılar ve daimonlarla doludur; bunlar ikinci, insanlar üçüncü Tanrı olarak adlandırılır. Evrenin akışının karşı konulmaz düzeni, tanrısal kayra ve kader inancı stoik bir ruh içerisinde açıklanmış ve Platoncu antropoloji bütünüyle tutarlı olmasa bile, birçok ilaveyle tekrar edilmiştir. Ruhun en yüksek yurduna nihai dönüşünü

* Yeniden Doğma Üzerine... (Ed. n.)

sağlamanın yegâne aracı, burada felsefeyle özdeşleştirilen zühttür; çünkü esas itibariyle o Tanrı bilgisinden (γνῶσις), samimiyet ve doğruluktan ibarettir. Elbette hissi dünyadan vazgeçmek bunun bir şartını teşkil eder. Bununla beraber bu bakış açısının riyazetçi sonuçlarına Hermetik metinlerde ancak yer yer rastlanır. Öte yandan bunları harekete geçiren saiklerden birinin ulusal ve her şeyden önce Mısırlı kültleri, zaferi şimdiden neredeyse kaçınılmaz olarak görülen Hıristiyanlığa karşı savunma arzusu olduğu su götürmez biçimde aşikârdır. Kalde Kehanetleri de aynı harekete aittir. Bu Yeni-Pythagorasçı, Platoncu ve Stoacı dogmaların bir karışımına dayalı mistik bir kurtuluş doktrini ihtiva eden ve İS 200 civarında kaleme alınmış olan dini bir şiirdir.

YENİ PLATONCULUK

YENİ PLATONCULUĞUN KÖKENİ, KARAKTERİ VE GELİŞMESİ

Grek ve doğu dünyalarının birbirleriyle karşılaşıp iç içe geçtiği İskenderiye, Helen-Yahudi felsefesinin, Yeni-Pythagorasçılığın ve Kuşkuculuğun yeniden dirilişinin vücut bulduğu yerdi. Yeni-Platonculuk da bu topraklarda doğdu. Kadim düşüncenin dünya bilgimizi felsefi bir sisteme dönüştürmeye yönelik girişiği bu son teşebbüs çehresinde ihtiyarlığın alametleriyle dünyaya gelmiştir. O zamana kadar düşünülmüş olan her şeyi şümullü bir birliğe dönüştürme girişiminde sergilediği kıvraklık bizi gerçek özgünlükten yoksun olduğu hususunda yanıltmamalıdır. Yeni-Platonculuk, Platoncu, Aristotelesçi ve Stoacı unsurların eklektik bir terkibini gerçekleştirmek bakımından benzerlik arz ettiği Yeni-Pythagorasçılığın, orta dönem Platonculuğun doğrudan devamıdır. Sisteme hâkim olan varoluşun derece derece sıralanışı düşüncesi Poseidonios'tan alınmıştır (bkz. s. 339). Bununla beraber o, tam karşı istikameti takip eder. Poseidonios deneysel araştırmadan yola çıkar ve buradan yukarıdaki dünyalara yükselir, Yeni-Platonculuk ise bütün çabasını duyumsal dünyadan duyumüstü dünyayı çıkarma ameliyesi üzerinde teksif eder ve dolayısıyla Poseidonios'u en çok ilgilendiren şey, his-

sedilebilir bir fenomen olarak doğa, karşıt kutbundan, aşkın duyumüstü dünyadan, o kadar uzaklaştırılır ki, ilgi ve enerjinin tamamı onun incelenmesi ameliyesinde kaybolur gider. Bununla beraber bu iki sistem ortak bir hedefe sahiptir: mevcut bütün dini inanç ve hurafeleri sistemlerinde yoğurma çabası. Yeni-Platonculuk bundan, asli tanrısal varlık ve maddi dünya arasında en hayranlık uyandırıcı hipostazlar [*hypostasis*, Latinlerin *substantia* (cevher) şeklinde tercüme ettikleri Grekçe kavram] formunda yeni ara [varlık] aşamaları bulup kullanmada faydalanmıştır. Yeni-Platonculuğun Pythagorasçı ve Platoncu düalizmi Stoacı monizm vasıtasıyla dinamik yahut spiritüalist bir panteizme dönüştürmedeki zahiri başarısı da aynı zamanda iki bakımdan yanıltıcıdır: Çünkü öncelikle Yeni-Platoncular son tahlilde tüm varlığın nihai temeline taalluk eden teorik bilginin mümkünlyetinden şüphe etmişler ve buna karşı mistik bir vecd halinde elde edilen ilhamla bir çare aramışlardır; ikinci olarak, en seçkin temsilcilerinin etiğindeki riyazetçi temayüller Yeni-Platonculuktaki dünya anlayışının esas itibariyle düalist olduğunu, görünüşteki monizmine rağmen "Platon'a dön!" sloganına bağlı kaldığını yeterince açık biçimde göstermektedir. Bununla beraber Yeni-Platonculuk hiç olmazsa bir noktada gerçek Platonculuğun kapsamlı bir tadilini gerçekleştirmiştir. Platon'un, hiç değilse *Devlet*'te, bireyi kurban ettiği toplumsal ve siyasi fikirler Yeni-Platonculukta yerini bireyci bir eğilime bırakmıştır. Felsefi düşüncenin nüvesi bundan böyle obje bilgisinde değil, riyazet ve bilgi yoluyla en yüksek sükûnete, Tanrı'yla vecid halinde birleşme mertebesine yükselmiş olan sujenin ruh durumunda bulunmaktadır. Dolayısıyla Yeni-Platonculuk bağımsız araştırma yerine ilham yahut revelasyon arayışıyla, Yeni-Pythagorasçılıkla ve Helen-Yahudi felsefesiyle başlamış olan gelişmeyi son haddine vardırmış ve böylelikle felsefenin intiharını tamamlamıştır. Duyum dünyasının prangalarından kurtuluş filozofun kendi gücüyle ulaşabileceği bir (kendi kendini) kurtarış olarak kabul edilebilirse eğer, sadece bu keyfiyet, Sokratik "autarkhia"nın görkeminin son kırıntılarıdır.

Felsefi bir eğilim olarak Yeni-Platonculuk yeknesak bir bütünlük arz etmekle birlikte yukarıda kısaca çerçevesi çizilen ka-

rakteristikler bütün temsilcilerinde aynı çarpıcılıkla görünmez. Kimileri daha ziyade spekülatif boyutunu, diğerleri ahlaki yanını ön plana çıkarmışlar; kimilerinde düşünce münferit fikirlerin yoruma dayalı biçimde işlenmesinde kendisini tüketmiş, buna karşılık diğerleri bilgiye daha yatkın bir eğilim takip etmişlerdir. Böylelikle Roma, Suriye, Bergama, Atina ve İskenderiye'deki merkezleriyle, hepsi düşüncelerinin genel temayülü itibariyle uzlaşsalar da, her biri kendine özgü eğilimler sergileyen çeşitli okullar etrafında teşekkül etmişlerdir.

Yeni-Platoncu okulun kurucusu olarak Ammonios Sakkas'ın ismi zikredilmektedir. Hıristiyan bir aileye mensup olan Sakkas ilk başta günlük ücretle çalışan bir işçiydi (ismi de buradan gelir, Σακκάς = σακκαφόρας); daha sonra İskenderiye'de Platoncu felsefenin hocası olarak temayüz etmiştir. Anlaşılan İS 242'de ölmüş ve arkasında hiçbir eser bırakmamıştır. O nedenle ve özellikle bu hususta en erken bilgimizin V. yüzyıla (Hierokles ve muhtemelen bu kaynaktan, Nemesios) ait olmasından ötürü, büyük öğrencisi Plotinos'un öğretilerinin ne kadarını ondan aldığını tespit etmek güçtür. Diğer öğrencilerinden Origenes (aynı zamanda Ammonios'un derslerini de takip etmiş olan aynı isimli Hıristiyan teologla karıştırılmamalıdır) Tanrı'yı, Plotinos'un üzerine yerleştirdiği νοῦς'tan ayırmamış ve yaratıcının dünyadan ayrılmasına karşı çıkmıştır (bkz. s. 381). Bir diğer öğrencisi, ünlü eleştirmen, dilbilimci ve filozof,* 273'te Aurelianus tarafından idam cezasına çarptırılmış olan Kassios Longinos da Plotinos'un Platoncu öğretiler hakkındaki anlayışını pek benimsemiyor ve ona karşı idealarını (tanrısal) νοῦς'tan ayrı olarak kendi başlarına mevcut olduklarını savunuyordu. Bu durum Ammonios'un öğretilerinin ona daha önceki Platonculardan daha fazla yaklaşsalar da Plotinos'unkilerden önemli ölçüde ayrıldıklarını göstermektedir.

Yeni-Platoncu Okul'un gerçek kurucusu Plotinos'tur. Bu ünlü ve güzide filozof 204/5'te Mısır'da Lykopolis'te doğmuş ve tam on bir yıl Ammonios'un derslerini takip etmiştir. Perslerin

* Διονυσίου η Λογγίνου περί ὕψους başlığıyla günümüze ulaşan eser muhtemelen Yeni-Platoncu Longinus'a ait olmayıp, herhalde İS I. yüzyılın başında yazılmıştır.

ve Hindistan'ın bilgeliği hususunda bir fikir edinmek için İmparator Gordianus'un Pers seferine katılmış, bu girişimin başarısızlığa uğramasından sonra Roma'ya giderek (244/5), burada ölümüne kadar başında kaldığı bir okul kurmuştur. Diğergamlığı (özgeciliği), dürüstlüğü, asil karakteri ve ahlaki temizliği nedeniyle çok yaygın bir saygı görmüş, İmparator Gallienus ve eşi Salonina tarafından yüksek makamda tutulmuştur. Hatta İmparator Campania'da Platonopolis ismini taşıyacak bir "filozoflar şehri"nin kurulması önerisine uzunca bir zaman sıcak bakmış [ancak her nedense sonradan bunu uygun bulmamıştır]. Kişisel hayatı bütünüyle felsefi ilkelerine göre, riyazetçi bir tarzda düzenlenmiştir. Uykusunu ve yiyip içmesini asgariye indirmiş, et yemekten uzak durmuş, evlenmemiş ve "bir gölgenin gölgesini" yapmayı arzulayan bir sanatçının karşısına oturmayı reddetmiştir; dostu Praetor Rogatianus'u görevinden çekilip servetini terk ettiği, kölelerini serbest bıraktığı, Kinik ihtiyaçlardan kurtulma idealini gerçekleştirme çabasıyla her iki günde bir oruç tuttuğu için övmüştür. Dört defa tanrıyla vecid anında birliğe ulaşmıştır. Gaipten haber verme güçlerine sahip olduğu da sanılmaktadır.* Campania'da 269/70'de ölmüştür. Elli yaşında kaleme almaya başladığı eserleri (halen mevcut olan bir biyografisini de yazmış olan) Porphyrios tarafından, altı *ennead* yani muhteva itibariyle birbirine benzer olan dokuz kitap serisi halinde tertip edilerek neşredilmiştir.

PLOTİNOS'UN SİSTEMİ, DUYUMÜSTÜ DÜNYA

Plotinos'un felsefi düşüncesinde orijinal "transandantalizm"den tanrının dünyada içkinliğine doğru ilerleyen ve teodisenin felsefede en önemli problem olarak görüldüğü bir tür gelişme tespit etmeye yönelik yakın zamanlarda girişimlerde bulunulmuş; Plotinos'un hayatının sistematik bir felsefenin takibinden ziyade dini bir uyanış izlenimini uyandırdığına işaret edilmiş ise de felsefesini, tıpkı Platon ve Aristoteles'inkiler gibi sistematik bir bütün olarak takdim etmek usul bakımından daha elverişlidir.

* Porphyry. *Vita Plot.*, 1, 7, 8, 10, 11, 12, 23, εἴδωλου εἴδωλον ifadesiyle krş., Plat. *Dev.* X, 605C, εἴδωλα εἰδωλοποιοῦντα. Ayrıca bkz. s. 210 vd.

Plotinos'un sistemi Platon'unki gibi Tanrı fikrinden hareket eder ve onunla birlik olma talebiyle sona erer. Tanrı'dan çıkmış olan varlığın süduru ve öte yandan tekrar ona dönüşü üzerine öğretilen her şey bu iki kutup arasında yeralır.

Tanrı fikrini kavrayışıyla Plotinos, Tanrı'nın sonsuzluk [infinitum] ve dünyadan uzaklığı düşüncesini gidebildiği en uç noktaya kadar götürür. Düşünülenin düşünenin, birin çok olanın dışında olması gibi, en ilk, asli olanın da türemiş olanın haricinde olması gerektiğini postulat olarak koyarak bütün varlığın ve tüm bilginin nihai ve hakiki kaynağını her türlü varlığın ve bilginin dışına yerleştirmeye zorlanmıştır. Asli varlık (τό πρότον) sınırsız, formsuz ya da tanımsızdır; o sınırlanmamış yahut sınırsızdır (τό ἄπειρον). O maddi ve hatta akli nitelikler olmadığı gibi, ona ne düşünce, ne irade, ne de etkinlik izafe edilebilir. Çünkü her türlü düşünce düşünenin düşünülenden ve kendinde düşünülenden ayrılığını gerektirir; her türlü irade kendinde içinde varlık ve etkinlik ayrımına ve dolayısıyla çokluğa sahiptir. Her türlü etkinlik başka bir şeye yönelir; fakat ilk olan kendi kendine yeter bir birlik olmalıdır. Bundan başka düşünmek, istemek, etkin olmak için bu etkinliğin objesi olarak bir şeye gereksinim duyarız; fakat Tanrı kendisinin dışında başka hiçbir şeye gereksinim duymaz. Kendisine ihtiyaç halinde de değildir ve zatından ayırt edilemez. O nedenle ona şuur izafe edemeyiz. Yolu Karneades tarafından hazırlanmış olan (bkz. s. 332, 333, 334) Tanrı'nın kişiliğinin yadsınması temel bir ilke olarak teyid edilir. Tanrı'ya hiçbir belirli eşitlik izafe edilemez. O bütün varlığın ve her türlü düşüncenin ötesindedir. Birlik ve iyilik kavramları onun için en uygun müspet kavramlardır. Bununla beraber bunlar da yetersizdir; çünkü ilki çokluğun nefyini, ikincisi ise başka bir şey üzerindeki bir etkiyi ifade eder. Tanrı her türlü varlığı ve –her türlü netice kendisinin eseri olması iktiza eden– gücü kendisine dayandırmamız gereken kaynaktır; fakat sınırlı olan ve bizim tarafımızdan bilinen her şeyden bütünüyle farklı olduğu dışında, mahiyeti hakkında hiçbir şey bilemeyiz. O mutlak *bir*dir.

Tanrı'nın asli güç olması halinde her şeyi hasıl etmesi gerekir. Mahiyeti itibariyle her şeyden yüce olduğundan, her şeyden

münezzeh ve müstağni olduğundan, özü bakımından kendisini ne başka bir şeye aktarır, ne de onun yardımıyla başkasını yaratır. Meydana gelme tanrısal varlığın bir bölümü olarak (stoacılar gibi) tasavvur edilemeyeceği gibi, bir iradi eylem olarak da görülemez. Bununla beraber, Plotinos bu nitelikleri açık ve çelişkisiz bir kavramda birleştirmeyi başaramamış ve spekülasyona başvurmak zorunda kalmıştır. Birinci, mükemmeliyeti dolayısıyla, deyiş yerinde ise kendi kendinden taşar; her yöne yayılır vs. Asli varlıktan müştakkın süduru doğal bir zorunlulukla meydana gelir; bununla beraber bu, asli varlık için ne bir zorlamaya işaret eder, ne de onda bir değişim anlamına gelir. O nedenledir ki, müştak varlık meydana geldiği ve kendisine doğru çabaladığı forma iştiyak duyar. Kendisinde onun kaynağından –ki onun tarafından ayakta tutulur ve onun tarafından istila edilmiştir– hasıl olmamış bir varlığa sahip değildir. Bütün mevcudiyetini bu asli varlık tarafından hasıl edilmiş olmasına borçludur. Fakat hâsıl edici kendinde ve hasıl ettiği şeylerin dışında bölünmemiş olarak kalır. O nedenledir ki, Plotinos'un sistemi bir oluş nazariyesinden ziyade, daha doğru ve yerinde bir biçimde, dinamik panteizm olarak adlandırılır. Asli olan mahiyeti itibariyle kendinden sonrakilerin dışında kaldığından, sonuncusu ilkinden kaçınılmaz olarak daha kusurludur. O bir gölgeden, onun aksinden başka bir şey değildir. Her bir oluşta bu ilişki tekrar edildiğinden ve en yüksek olana iştirakini en yakınındakine borçlu olduğundan asli Varlık'tan çıkan [iştikak eden] varlıkların külliliği aşağıya doğru inen bir sıralama oluşturur, varlık hiyerarşisinin sonuna kadar süren bu azalış ışığın karanlığa kalbolması gibi, zayıflar ve en sonunda yoklukta büsbütün kaybolur.

Plotinos'un selefleri hakiki olarak mevcut olanı, ideaları, Tanrı'nın düşünceleri olarak temsil etmişlerdi, tıpkı bunun gibi Plotinos'ta da *Varlık*'tan ilk hasıl olan şey, aynı zamanda en yüksek Varlık olan νοῦς,* düşüncedir; halbuki Platon'un kendisi akıl ve düşünceyi mevcut olana atfetmiştir. Plotinos her türlü varlık ve düşünceyi geçerek, "Birinci"sine ulaşmıştır. Sıralama-

* Bu kavramların çeşitli yorumlara açık olduğunu ve karşılıklarının da buna göre değiştiğini hatırlatmak isteriz (Çev. n.).

da aşağı doğru Birinci'ye en yakın konumu düşünce [νοῦς] işgal eder. Birincinin *düşünce*si gidimli (diskursif) olmayıp, zamandan münezzeh, her lahzada tam olan kontemplatif düşüncedir. Objesi kısmen Birinci (bununla beraber bu en mükemmel düşünce bile onun hakkında tam manasıyla yeknesak bir fikre sahip değildir) ve kısmen de Aristoteles'in νοῦς'unda olduğu gibi, kendisi, düşünülen şey olarak *Varlık*tır; diğer taraftan o kendisini, altında yer alana bırakmaz. Νοῦς en yüksek varlık olduğu sürece, Plotinos'un, Platon'un *Sofist*'inden aldığı "anlaşılabilir"in beş kategorisine sahiptir; varlık, hareket, durgunluk (στάσις), özdeşlik, farklılık. Bununla beraber sonraki Yeni-Platoncular, Porphyrios'tan sonra bu anlaşılabilirlik kategorilerini bırakmışlar ve Plotinos'un (stoacıların dört kategorisi gibi) birçok itirazlar yönelttiği ve sadece fenomenal dünya için kabul ettiği Aristoteles'in on kategorisiyle (bkz. s. 246-247) yetinmişlerdir. Kategorilerle daha kesin biçimde tanımlanan tümele Plotinos sınırlanmamış yahut anlaşılabilir madde demiştir. Birinciden farklı olarak νοῦς'un kendinde barındırdığı, vasıtasıyla duyumüstü sayılara ayrıştığı çokluğun temeli burada bulunmaktadır. Bu duyumüstü sayıların her biri bireysel özgünlüğünün kökeniyle ilgili olarak sadece her bir türe değil, her bir tikel varlığa da karşılık gelmelidir. Bu idealar, Plotinos'un Philon'dan (bkz. s. 351) daha ziyade düşkün olduğu bir form içinde, etkin güçler yahut ruhlar (νοί, νοεραί, δυνάμεις) olarak tasavvur edilir. Birbirlerinden uzak değil, büsbütün iç içe geçmiş olmasalar bile, birbirleriyle birlikte olduklarından, idealarn alanı olarak aynı zamanda güzelliğin de alanı, taklidinin [ona benzemesinin, ondan pay almasının] diğer her türlü güzelliğin temelini oluşturduğu asli Güzel olan anlaşılabilir dünyanın birliğini (κόσμος, νοητός), Platonik αὐτοξῶου oluşturmak üzere bir araya gelirler.

Onun kendinden bir başka şey hasıl etmesi gereği bizzat νοῦς'un kusursuzluğundan kaynaklanır; meydana gelen bu şey ruhtur. Bu da duyumüstü tanrısal dünyaya aittir. Kendisinde ideaları barındırır ve bizzat kendisi sayı ve ideadır. Hayat ve etkinlik onun bir açılımı olarak vardır ve tıpkı νοῦς gibi o da

başsız-sonsuz, zamansız bir hayat sürer. Fakat o, bu dünyanın sınırına neredeyse yaklaşmak üzeredir; kendinde bölünmez ve gayrı maddi iken yine de bölünebilir ve maddi olana bir eğilim duyar, çünkü bizzat doğası gereği onu arzu eder ve νοῦς'tan kaynaklanan etkileri ona iletir. O nedenledir ki, νοῦς kadar nevi şahsına münhasır değildir. Birinci ruh ya da evren ruhu doğası gereği dünyaya yabancı olmakla kalmayıp doğrudan onun üzerinde etkin de değildir. Plotinos onu şuurla donatmış ve algı, hatırlama ve düşünmeyi onun için değersiz görmüştür. Bu ilk ruh kendinden, Plotinos'un doğa olarak adlandırdığı bir ikincisini istihraç eder; ruhun bedenlerimizle birleşmesi gibi dünyanın cismiyle de ancak bu birleşir. Bununla beraber evren-ruhu, kökenleri olarak onlarla bağlantılı olan ve ondan evrenin çeşitli bölümlerine yayılan münferit ruhlar çokluğunu yaratır ve onları ihtiva eder. Bu cüzi-ruhlarla birlikte duyumüstü dünyanın en alt sınırına inilmiş olur. Tanrısal olan daha da aşağılara indiğinde onun en kusurlu açılımı olarak madde meydana gelir.

PLOTİNOS'UN FENOMENAL DÜNYA ÖĞRETİSİ

Fenomenler dünyası ve onun temelleri hakkındaki görüşüyle Plotinos öncelikle Platon'a bağlı kalmıştır. Duyumüstü dünyadan farklı olarak duyumsal dünya, parçalanmış ve değişebilir olanın alanı, doğal zorunluluğa maruz, zaman ve mekân ilişkilerine tabi ve gerçek varlığa sahip olmayan gölge varlıktır. Bu dünyanın temeli ancak, her türlü oluşun ve değişimin evrensel dayanağı olarak kabul etmemiz gereken maddede bulunabilir. O Aristoteles ve Platon'un daha önce tarif ettiği gibidir; formsuz ve niteliksiz, varlığın gölgesi ve salt kuvve halindeliği, yokluk, mahrumiyet ve "penia"dır. Aynı zamanda –ve burada Plotinos Orphik, Pythagorasçı ve Platoncu görüşün mantıki sonucunu dile getirir– kötülük, asli kötülüktür ve bundan dolayıdır ki, bir yokluktur. Bundan maddi dünyadaki her türlü kötülük, bedenden ise ruhtaki kötülük meydana gelir. Bununla beraber madde zorunludur. Işık kökeninden mümkün olan en uzak mesafede, nihayetinde kaçınılmaz olarak karanlık olacaktır. Akıl madde olacak ve ruh bedeni kısa bir süre sakin olacağı mesken olarak husule getirecektir. Fakat ruh altında bulunan şeyi aydınlattı-

ğından ve onu oluşturduğundan onunla ilişkiye girer; duyumüstü olanı maddeye (ki onu ancak değişik derecelerde kabul edebilir) dönüştürdüğünden, kendi hayatının evrensel formu olarak zamanı, dünya hayatını yaratır. Ruhun (ya da doğanın, krş. s. 388) bu etkinliği bununla birlikte bir irade edimi değil, bir bilinçsiz yaratma ve onun doğasının zorunlu sonucudur. O nedenle de dünyanın başlangıcı-sonu yoktur, bu Aristoteles'le paylaştığı bir öğretidir (bkz. s. 254), ama aynı zamanda aynı dünya şartlarının dönemsel olarak tekrarlandığını varsayarken de, Stoacıları takip eder. Fakat bu etkinlik ne kadar zorunlu olursa olsun, her zaman ruhun maddeye inişine lüzum duyar ve dolayısıyla ruhun düşüşünü davet eder.

Bu dünya maddi oldukça, Plotinos tarafından hakiki, gerçek, duyumüstü dünyanın gölgeli bir kopyası olarak kabul edilir. Bununla beraber, onu hasıl eden ve kendi orijinal özelliklerini ona benimseten ruh olduğundan, ondaki her şey sayılara ve idealara göre tertip edilmiştir ve şeylerin doğaları olan yaratıcı idealar tarafından oluşturulmuştur (λόγοι σπερματικοί, krş. s. 301). O nedenle de, maddi bir dünyanın olup olabileceği kadar güzel ve mükemmeldir. Platon'da da benzer bir biçimde rastlanan ve nedeni Greklerin doğaya duydukları sağlıklı histe aranması gereken çarpıcı bir tutarsızlıkla, Plotinos (Enn., II, 9) Hıristiyan gnostiklerin doğaya duydukları küçümseme yahut istihkarı reddeder. Tanrılar adına dünya için bilinçli, istenmiş, ayrıntıya yönelmiş herhangi bir endişeyi kabul etmez. Tanrısal öngörü ideali onda daha yüksek olanın aşağı olan üzerindeki doğal etkisi biçimine bürünür. Bununla beraber tanrısal kayra inancını, Platoncu ve Stoacı teodiseyi takip ederek çok daha büyük bir başarıyla savunur ki, irade özgürlüğü ve gelecek ceza hakkındaki düşünceleri onu Stoacı teodise için birçok güçlük çıkarmış olan kötülükleri başka gerekçelere istinaden meşrulaştıracak bir konuma getirir. Plotinos "şeylerin birbiriyle duygudaşlığı" (sympatheia) doktrininde de Stoacıları (bkz. s. 304) ve özellikle Poseidonius'u takip etmiştir; fakat bu sympatheia ile Stoacılar sadece doğal nedensel bağlantıyı kastederken, Plotinos'ta bu dünyanın evrensel dirimselliği ve canlılığıyla onun parçalarından birini etkileyen her şeyin bütün, dolayısıyla tüm diğer par-

çaları tarafından hissedilmesine dayanan uzaktan bir etkinliği gösterir.

Evrende ruhun ilk yayıldığı yahut istila ettiği yer göktür. O nedenledir ki, bunda en soylu ve en saf ruh yaşar. Ona en yakın olan yıldızlar da Plotinos tarafından görünür tanrılar olarak yüceltilir. Değişme ve zamanın üzerine yükselmiş olmakla ve dolayısıyla ne hatırlamaya, ne keyfi etkinliğe muktedir, ne de altlarında yer alan hakkında bir fikre sahip olmakla, onlar bunu evrenin her bir parçasının birbirine bağlılığı ve duygudaşlığına (sympatheia) dayanan doğal zorunlulukla belirlerler. Diğer taraftan astroloji ve onun yıldızların dünyanın gidişatına keyfi müdahalesiyle ilgili temel fikri Plotinos tarafından reddedilir ve astrolojik öngörü gelecek hadiselerin doğal belirtilerinden çıkartılan bilgiyle sınırlanır. Yıldızlar ve yer arasındaki uzay bütün daimonların yaşadıkları yerdir. Plotinos, "Eros" teorisinde bunları psikolojik biçimde yorumlamakla birlikte Platoncu okulun bu varlıklar hakkındaki fikirlerini paylaşır.

Dünyevi varlıklardan Plotinos'un müstakilen ilgisine mazhar olabilmiş tek canlı insandır. Antropolojisi bütün temel noktaları bakımından Platon'un bir tekrarı gibidir. Bununla beraber Aristotelesçi unsurları benimsemesinin yanı sıra, bu alana orijinal olan ve özellikle duygu dünyasına ilişkin kuvvetli gözlem gücünü kanıtlayan birçok katkıda bulunmuştur. Ruhun, tanrıların ruhları gibi, ne değişime ne de zamana tabi olmaksızın, hatırasız, şuursuz ya da düşüncesiz, doğrudan νοῦς'u, Varlığı ve kendinde asli Varlığı temaşa ederek duyumüstü dünyada sürdürdüğü hayatı Platon'dan daha büyük bir ayrıntıyla ve daha dogmatik bir eda ile tasvir etmiştir. Karşı konulmaz içsel bir güçle doğasına uygun gelen bedene çekildiği için bir bedene inişini, (gökte kendisine önce esirî [aetheral] bir beden bulmak zorundadır) doğal bir zorunluluk, ancak yine de ruhun bir kısmının günahı olarak kabul etmiştir. İnsanın kendine özgü doğasını, bedenle birleşmesiyle kendisine ikinci bir ego, daha aşağı bir ruh eklenmiş olan daha yüksek unsurunda bulmuştur. Bu ikinci ruh bedene inmekle birlikte daha yüksek olana bağlıdır. Aristoteles gibi ruhun bedenle ilişkisini etkin, faal gücün enstrümanıyla olan ilişkisine benzer şekilde tasavvur etmiştir. Dolayısıyla onu mekândan bağımsız olarak kaplama-

sını, kendisini onunla bölmeksizin ya da ona karışmaksızın bütün parçalarında bulunmasını; onda meydana gelen her şeyi bu suretle herhangi bir değişime katlanmaksızın algılamasını ve paylaşmasını bu şekilde açıklamıştır. Kısmen bedende, kısmen ruhta ve daha aşağı ruhta meydana gelen ve daha yüksek olan tarafından ancak algılanan süreçler olarak duyumsal olanla ilgili ruhun edilgin durumlarının ve ruhun etkinliklerinin kavranılacağını düşünmüştür. Öte yandan νοῦς'un ve daha yüksek ruhun faaliyetini şuursuz olarak tasavvur etmiştir, etkinliği ancak düşünmeyle bilinçli hale gelir. Stoacıların ve diğerlerinin kaderciliğine karşı irade özgürlüğünü güçlü biçimde savunmuştur. Bununla beraber müdafaası pek derin değildir; kötülüğün ihtiyari olmadığı yargısını da tekrarlamıştır. Erdem özgürdür, fakat eserleri dünya ile yakından bağlantılıdır. Bundan başka Plotinos, Platon'un ruhun ölümsüzlüğüyle ilgili delillerini, duyumüstü dünyadaki ruhların dünyevi yaşantılarını hatırlayamamaları nedeniyle sorgulanmış olmakla birlikte, tekrar eder. Ruhgöçünü bitki dünyasını da içine alacak derecede genişletmiş ve göreceği cezayı en küçük ayrıntıyı bile dışta bırakmayan tekrarlanan bir kefarete dönüştürmüştür.

PLOTİNOS'UN DUYUMÜSTÜ DÜNYAYA YÜKSELME ÖĞRETİSİ

Ruh doğası gereği daha yüksek bir dünyaya ait olduğundan, onun en yüksek hedefi ancak böyle bir dünyada yaşamak ve duyumsal dünyaya duyduğu eğilimden kendisini kurtarmak olabilir. Mutluluk mükemmel hayata, o da düşünceye dayanır. Bununla beraber bunu, hiçbir Stoacının kendisini bu hususta daha belirli bir şekilde ifade edemeyeceği kadar harici şartlardan bağımsız olarak tasavvur eder. İlk şartı bedenden serbest kalmak ve onunla bağlantılı olan her şey, arınmadır (καθαρσις). Bundan yabancı bir unsur tarafından engellenen ruhun kendisini kendine mahsus etkinliğe terk etmesi gereği kendiliğinden çıkar. Katharsis bütün erdemleri ihtiva eder. Bununla beraber Plotinos, kendisinin tatbik ettiği ve başkalarına da tavsiye ettiği perhizlere rağmen, bu kurtuluşun gerçekleşmesinin şartı olarak riyazete dayalı bir hayatı şart koşmamıştır. Eros'u ele alırken, Platon'la birlikte duyumsal güzelliğin bizi duyumüstü dünyaya götürebileceğini kabul etmiştir. Fa-

kat etiğinin bütününe, ruh için her türlü kötülüğün temelini bedenle birleşmesinin teşkil ettiği, her etkinliğin, duyumsal dünya ile bizi ne kadar az temasa getiriyorsa o kadar değerli olduğu fikri hâkimdir. Pratik ve siyasi etkinlik vazgeçilmezdir ve erdemli insan bundan uzak durmamalıdır; fakat bizi harici dünyaya neredeyse içinden çıkılmaz biçimde bulaştırır ve bizi başkalarına bağımlı hale getirir. Ahlaki ve siyasi erdemler teorik erdemlerin ancak kusurlu ikamelerinden ibarettirler, fakat bunlar da değer bakımından birbirlerine eşit değildirler. Vasıtalı düşünce (διάνοια λογισμός) ve onun sanatsal uygulaması diyalektik daha yüksekte yer alır. O kelimenin gerçek anlamında hakiki olanla, idealarla, şeylerin esasıyla ilgilenmelidir. Fakat bu dolaylı düşünce bir dolayımsızı, aynı zamanda tanrısal νοῦς'un temaşası olan düşünen zihnin aktüel temaşasını şart koşar. Hatta bu bile Plotinos'u tatmin etmemiştir. Bu bizi νοῦς'a götürür, fakat onun ötesine değil ve burada hâlâ temaşa eden ve edilen ayrımı hüküm sürer. Ancak kendimizin içine bütünüyle gömüldüğümüzde, en yüksek olana ulaşabiliriz ve bir bilinçsizlik, bir yalınlaşma (ἁπλοσις) durumunda, bir vecd (ἔκστασις) halinde düşüncenin üzerine yükseldiğimizde, ansızın tanrısal ışıkla doluruz ve onunla bizim aramızda her türlü farklılık ortadan kalkacak kadar asli varlıkla doğrudan bir oluruz. Plotinos, hiç kuşkusuz ancak geçici olabilecek bu durumla, kendi deneyimlerinden pek iyi tanışıktı. Porphyrios'un onunla birlikte olduğu süre zarfında (*Vit. Plot.*, 23) bu duruma dört kez erişmişti. Selefleri arasında düşünceyi aşmaya yönelik bu eğilimin hiç olmazsa işaretleri vardı. Plutarkhos'ta bu açıkça bellidir (bkz. h. 379 vd.) ve Numenios bu doğrultuda hareket ediyordu ve o da Philon'dan etkilenmişti.

Tanrı'ya bu ruhi yükselmeye karşılık Plotinos için müspet din pek bir önem ifade etmez. Bununla beraber ona karşı eleştirel bir tavır takınmaktan uzaktır. Sistemi bünyesinde, mutlak anlamda Tanrı'nın yanı sıra, kısmen görünür kısmen görünmez tanrılar olarak kabul edilmesi gereken bir yüksek varlıklar çokluğu barındırır. Hak ettikleri hürmet ve tazimi (tıpkı Hıristiyanlar gibi) onlardan esirgeyenleri kınar. Stoacılardan birçoklarının kendilerini bu araştırmaya bağlamakta gösterdikleri istekliliği göster-

memekle birlikte, mitolojinin tanrılarını ve bunların öykülerini geleneksel hale gelmiş bir keyfilikle bu tanrılara atfeder. Ayrıca her eğilim ya da isteksizliği, dışsal olanın içsel olan üzerindeki her türlü etki ve tesirini çerçevesinde ele aldığı puta tapma, kehanet, dua ve büyüye ilişkin sözde bir akli yorum sağlamak için her şeyin birbiriyle yakınlığı, duygudaşlığı (sympatheia) öğretisinden yararlanmıştır. Bununla beraber, yeryüzünde olanların ya da dünyanın gidişatı üzerindeki kişisel bir tesirin algısını tanrıların doğasıyla bağdaştırmayı mümkün görmemiştir.

Takipçilerinin üzerine popüler dini aklileştirme ve sistemleştirme ameliyelerini inşa edecekleri temelleri kesinlikle atmakla beraber, bu dine karşı tavrı nispeten serbestti. Kendi kişisel ihtiyaçları için filozofun içsel tapınması ideal duygusunu tatmin ediyordu. Amelius onu bir tapınağa götürmek istediğinde bu daveti "Tanrılar," diyor Porphyrios, *Vit. Plot.*, 10'da, "bana gelmeliler, ben onlara değil! diye cevaplandırmıştır."

PLOTİNOS'UN OKULU - PORPHYRİOS

Plotinos'un öğrencilerinden olan Amelius hakkında bilinenler o kadar azdır ki, onu ancak hayranı olduğu Numenios'a benzer bir kafa yapısına sahip, açık olmayan bir filozof olarak tanımaktayız. Suriye'de Tyros'ta ya da muhtemelen Batanaia'da 232/233'te doğmuş olup, Kassios Longinos ve daha sonra Plotinos'tan ders almış ve muhtemelen Roma'da, 301'den sonra ölmüş olan Porphyrios (aslında Malkhos) çok daha kolay anlaşılır bir filozoftur. Hem yorumcu, hem de filozof olarak, Aristoteles ve Platon felsefesinin birbiriyle uyuştuğunu göstermek için özel bir esere teşebbüs etmiş ve Platon, Aristoteles ve Theophrastos hakkında birçok yorumlar yazmıştır. Aristoteles'in kategorilerine girişi (Εἰσαγωγή) büyük şöhret kazanmıştır. Bu esere aynı zamanda türlere ilişkin beş kavram, çeşit farklılığı, karakteristik ve arizi olanla ilgili olduğu için αἱ πέντε φωναί* da denmiştir. Latince, Süryanice, Arapça ve Ermenice'ye çevrilmiş ve ortaçağ skolastisizminin öğretileri üzerinde büyük bir tesir icra etmiştir. Kısmen günümüze intikal etmiş olan Pythagoras biyografisi, Platon'a kadar Grek felsefesi-

* *Beş Ses...* (Ed. n.)

nin tarihine ilişkin bir kesittir. Homerik *Nymphaların Grottosu* üzerine eseri alegorik bir şiir yorumuna ilişkin saçma bir derinlik örneğidir. Vazifesini Plotinos'un öğretilerinin tetkiki veya sistematik olarak geliştirilmesinden ziyade onların açıklama ve yorumu olarak görmüştür. Onları anlaşılır hale getirmek için her şeyi yapmış ve eserleri yorumlarının açıklığı nedeniyle büyük takdir toplamıştır. Metafizik (Ἀφορμαί πρός τά ναητά) bahsinde, Plotinos'un teorilerinden başka bakımlardan ayrılmaksızın en büyük ağırlığı akli ve maddi olan arasındaki keskin ayrıma hasretmiştir. Νοῦς'ta varlık, düşünce ve hayatı birbirinden ayırmıştır; fakat hiç kuşkusuz bu izahtan dolayı, Amelius'un benzer bir ayrımla yapmaya zorlandığı gibi, νοῦς'un üç hipostazından bahsetmekte duraksamazdı. Birkaç eserini hasrettiği antropolojisinde ruhun birliğini etkinliklerinin ve güçlerinin çokluğuyla birleştirme çabasına rastlanmaktadır. Ruh kendisinde her şeyin formlarını (λόγοι) barındırır. Düşüncesini şu ya da bu objeye yöneltmesine bağlı olarak mütekabil forma bürünür. Dolayısıyla ruhun farklı kısımları faraziyesini ancak mecazi anlamda kabul eder. Benzer şekilde evrensel ruh bunlar arasında bölünmeksizin, münferit ruhların mahiyetini belirler. Ruhun bedenle birleşmesi karışma ya da değişme olmasa da, mükemmel bir birliktir. Porphyrios hayvanlara akıl izafe eder, fakat ruhgöçünü hayvanların bedenlerini de içerecek kadar genişletmez, buna karşılık insan ruhları kendi başlarına insanüstü doğaya yükselmez. Arınmış ruh için, arzuyla birlikte dünya hayatının hatırasının [ya da hatırlama eğiliminin] büsbütün ortadan kaybolduğu, akıldışı güçlerden tam bir kurtuluş durumunu şart koşar. Ona göre felsefenin en önemli görevi "ruhun kurtuluşu"ndaki pratik etkisinden ibarettir. Bu bakımdan en önemli etken, arındırıcı erdem pratik olanın üzerine yerleştirilse de, teorik yahut paradigmatik olanın (bu vasfıyla νοῦς'a ait olan) altında olmakla birlikte, etiğinde Plotinos'unkinden bile daha coşkun biçimde vurgulanan arınma ya da ruhun bedenden serbest kalmasıdır. Bu arınma için Plotinos'tan daha belirgin biçimde belli riyazi alıştırmaları, müstakil bir risalede (Περί ἀποχής ἔμψῦχων ya da *de abstinentia**) mücadelesini yaptığı et yemekten sakınma, evlen-

* Sınırlı yaşam/perhiz üstüne... (Ed. n.)

meme, teatral gösterilerden ve benzer eğlencelerden uzak durmayı şart koşar. Hissi hazlarla mücadelede müspet dinin desteğine Plotinos'tan daha büyük bir gereksinim duyar. O da döneminin inançlarına ve kültlerine hoşgörü göstermekte zorlanır. Tanrı'ya en iyi hizmet ve duyumüstü tanrılar için biricik değerli şeyin zahidane bir hayat ve kutsal düşünceler olduğunu kabul eder. Mısırlı rahip Anebon'a yazdığı ilginç bir mektupta, tanrılar, daimonlar, kehanet, kurbanlar, teurji ve astroloji hakkında, bütün bunlara karşı sırtını dönmüş olması gerektiğini düşündürtecek kadar ilginç şüpheler izhar eder. Bununla beraber aslında kastettiği bu değildir. Doğal aracı aşamalar –daimonlar, görünür tanrılar, ruh ve νοῦς– vasıtasıyla kendimizi Birinci'ye yükseltmemiz gerekir. Bu bakış açısından, döneminin ve okulunun bütün hurafeleriyle dolu olan daimonolojisi ona, şüphelerine karşın on beşinci kitabında Hıristiyanlara karşı desteklediği halkının dinini savunma aracını sağlar. Bir taraftan bu dinin uğursuz daimonlarla tahrif edildiğine, dolayısıyla ilk durumuna döndürülmesinin ancak kendisini rahatsız eden şeylerden arındırılmasıyla mümkün olacağına inanır. Diğer taraftan popüler dinin bütün asli unsurlarının aklın ışığında doğrulanabileceği düşüncesindedir. Mitoslar felsefi hakikatin alegorik temsilleridir; tanrıların imajları ve kutsal hayvanlar duyumüstünün sembolleridir; kehanet, daimonlar ve hayvanların ruhları tarafından gönderilebilecek doğal alametlerin yorumudur; büyü ve teurji ruhun ve doğanın aşağı güçler ve daimonlar üzerindeki tesiridir. Hatta kanlı sunular gibi kendi başlarına tasvip etmediği şeylere bile, kirli ruhları teskin etme aracı olarak halkın tapınma objesi olmasına cevaz verir. Onları ancak filozofun özel dini kurtaracaktır.

SURİYE VE BERGAMA OKULLARI

Porphyrios'ta geleneksel inanç biçimine safi teslimiyetten ibaret olan şey öğrencisi İamblikhos (Suriye Çukuru'nda [Bekaa Vadisi] Kalkis, ölümü, 330 c.) tarafından bilimsel etkinliğin en önemli noktası haline getirilmiştir; tabii bu Suriyelinin doğulu Helenistik dini sinkretizmini Aristoteles ve Platon'un eserlerine karıştırmakta gösterdiği dâhiyane çarpıtmaya eğer bilim demek mümkünse. Öğrencileri herhalde bu çarpıtmacılığı dolayısıyla

olsa gerek, ona "tanrısal" (θείος) ismini vermişlerdir. Gerçekte, bir Epikharmos'un, bir Platon'un, bir Aristoteles'in temelini eleştirel şüphede gördüğü felsefeyi, "Ne dini mucizeden, ne de dini inançtan asla şüphe etme!" düsturunu ilan ettiğinde ve can çekişmekte olan eski dünyanın bütün curcunasını sistemine dahil ettiğinde bir karikatüre dönüştürmüştü. Yazılı eserlerinde* bir filozoftan ziyade spekülatif bir teolog izlenimi uyandırır; eleştirel bir zihniyete sahip olmadığından, geleneksel teolojide en son ve en karmakarışık kaynaklardan yararlanmada bir beis görmemiş hatta bunu özellikle tercih etmiştir. Dünyevi varoluşun kusurlarına ve doğal zorunluluğun baskısına karşı ancak tanrılardan yardım bulabilmiştir. Hayal gücüne dayalı düşüncesinde her kavram kendi hipostazı içine yoğunlaşmıştır. İnanç ihtiyacı tanrısalın çoğaltılmasıyla tatmin olmamıştır. Her birim ile bir aracı gönderilen şey arasında fasıla olmalıdır ilkesi uyarınca Plotinos'un asli varlığını ikiye bölmüştür; bunlardan ilki bütün ilkelerin ötesinde yer alır ve bütünüyle ifade edilmezdir, ikincisi ise Plotinos'un Bir'ine ve İyi'sine karşılık gelir. Aynı şekilde Plotinos'un νοῦς'unu anlaşılabilir ve akli (νοερός) dünyaya bölmüştür; bunlardan birincisi ideaların, ikincisi canlı varlıkların dünyasıdır. Anlaşılabilir dünyayı, her türlü çokluğu dışlamış olması gereken birliğine rağmen, kendisi de üç triada yayılmış olan üç kısma ayırmıştır. Akli dünya da, sonuncusu anlaşıldığı kadarıyla bir hebdomada [yedili] dönüştürülmüş olan üç triada bölünmüştür. İamblikhos'a göre ilk ruh diğer ikisini meydana getirmiştir; ancak onlara ait olan νοῦς'u bunlardan ayırmış ve buna çifte bir form kazandırmıştır. Bu dünya üstü tanrılara üç sınıf halinde en yakın konumda bulunan dünyalararası (intramundane) tanrılardır; otuz altı ve daha sonra üç yüz altmışa kadar çoğaltılan on iki göksel tanrı, yetmiş iki dünya-al-

* Bunlar: *Pythagoras'ın Biyografisi*, yay. hz. A. Nauck, 1884; Λόγος προτρεπτικός εἰς φιλοσοφίαν ([felsefeye Teşvik Edici Bilgi] yay. hz. H. Pistelli, 1888); τὰ θεολογούμενα τῆς ἀριθμητικῆς ([Aritmetiğin Tanrısal Çeşitlemeleri] yay. hz. V. de Falco, 1922); περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς ([Genel Matematik Bilgisi] yay. hz. N. Festa, 1891); περὶ τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς εἰσαγωγῆς ([Nikomakhos'un Aritmetiğe Girişi] yay. hz. H. Pistelli, 1894); Περὶ μυστηρίων'dur ([Bilinmeyenler Üstüne] yay. hz. G. Parthey, 1857).

tı ve kırk iki doğa tanrıları dizisi (sayılar kısmen astrolojik sistemlerden çıkarılmış gibi görünmektedir). Bunları melekler, daimonlar ve yarıtanrılar takip eder. Yaygın inancın tanrıları geleneksel sinkretistik keyfilikle bu metafizik varlıklarla özdeşleştirilmiştir. Mucizeler en görülmedik biçimde akılüstü bir şey olarak gösterilmek istenmiş, buna bağlı olarak mucizelere duyulan en akıldışı inançlar övgü konusu yapılmıştır. Puta tapma, teurji ve kehanet de aynı ruhla ve benzeri sebeplere istinaden müdafaa edilmiştir. İamblikhos bu teolojik spekülasyonu, saygı duysa da, tıpkı Yeni-Pythagorasçılargibi, bilimsel matematikten daha yüksek bir değer atfettiği sayılar spekülasyonuyla birleştirmiştir. Okulunun hemen tamamıyla paylaştığı dünyanın başsız-sonsuzluğu teorisi bir tarafa bırakılacak olursa, kozmolojisinde en kayda değer şey, cenderesinden insanın, ancak tanrıların müdahalesiyle kurtulabileceği bir güç olarak açıkladığı doğa yahut kader (εἱμαρμένη) hakkında söyledikleridir. Psikolojisinde insanüstü ve insanaltı varlıkların ortasındaki ara konumu koruma çabası Porphyrios'takinden bile daha belirgindir. Porphyrios gibi hayvanlara akıl izafe etmediğinden, insan ruhlarının hayvan bedenlerine geçtiğini ondan daha büyük bir vurguyla reddederken de Porphyrios'u takip etmiştir. Porphyrios'un dört erdem sınıfına bir beşincisi ve en yükseği olarak insanın sayesinde kendisini asli varlığa yükseltebileceği "biricik" ya da "rahiplere özgü" erdemi ilave etmiştir. Fakat İamblikhos da ruhun arınmasını en zorunlu şey olarak kabul etmiştir, zira duyumsal dünyaya düşkünlüğünden, doğaya ve kadere bağımlılığından ancak onunla kurtulabilecektir. Bu bakış açısı, dönemin okültizmine ilişkin en ilginç belgelerden biri niteliğindeki gizemler üzerine olan eserinde ortaya atılmıştır. Eser, insanın daha yükseğe ancak daha aşağı dünya vasıtasıyla ait olduğu ve insanın duyumsal doğası dolayısıyla bu maddi aracılardan vazgeçemeyeceği önermesine istinaden kurban, mistisizm ve teurjinin vs., Porphyrios'a karşı (bkz. s. 395) zekice ve mahirane bir müdafasıdır. Aynı zamanda, sayesinde Tanrı ile birlikte olabileceğimiz yolu bize ancak tanrısal vahyin öğretebileceğini, dolayısıyla bu vahyin taşıyıcıları olarak rahiplerin filozoflardan daha yüksek bir mertebeye yerleştirmesi gerektiğini vurgular.

İamblikhos'un bildiğimiz öğrencileri arasında en önemli olarak görüneni Asinalı Theodoros'tur. Aynı zamanda Porphyrios'un derslerine de devam etmiştir. Bize Proklos vasıtasıyla ulaştırılmış ve Platon, özellikle *Timaios* üzerine yorumlarında ifade edilmiş olan görüşleri, onu duyumüstü dünyanın bütün parçalarında üçlü düzenlemeyi sürdürme çabasıyla, Proklos'un öncüsü olarak göstermektedir. İamblikhos gibi bir ikinci birlik ayırt etmediği asli varlığı, kendileri de üç triaddan oluşan, νοῦς'la böldüğü üç triad takip eder; bir anlaşılabilir, bir akli (varlık, düşünce ve hayat, krş. s. 394, 395) ve bir *demiourgik*. Bunların hemen arkasından en alçağı dünya ruhu ya da kader olan –ki doğası cismanidir– üç ruh gelir. Bu varlık hakkındaki ayrıntılı açıklamalarından bildiklerimiz hayli şekilci bir karakter arz etmekte ve giderek çocuksu bir safdilliğe dönüşmektedir. İamblikhos'un diğer iki öğrencisinden, Aidesios ve Sopater hakkında bildiklerimiz, ilkinin kendinden sonra okulun önderliğini devraldığı, diğerinin Constantinus I'in sarayında tesir ve nüfuz kazandığı, ancak sonunda idam edildiğinden ibarettir. Deksippos, Porphyrios ve İamblikhos'a tamamen bağımlılık arz eden kategoriler hakkındaki yorumuyla tanınmaktadır.

Kapadokyalı Aidesios tarafından kurulmuş olan Bergama Okulu, Suriye Okulu'nun bir yan koluydu. İmparator Julianus'un (332-363) özel hocaları Eusebios, Maximus ve Khrysanthios bu okula mensuptu. Aynı zamanda imparatorun özel hocalarından biri olan retorikçi Libonios, İamblikhos'un coşkun bir hayranıydı. Yeni-Platoncular tarafından yorumlandığı şekliyle eski dinin bir bağlısıydı. Kral Helios'a mektubundan da anlaşılabileceği gibi, Poseidoniosçu "syndesmos" [birleştirici halka] düşüncesinin bir yansıması mahiyetinde (bkz. s. 340), güneşi duyumüstü ve duyumsal dünya arasında yer alan ara varlık olarak düşünüyordu. Serbest düşüncesini eleştirmekle birlikte Kinikliğe çok büyük bir hayranlık beslemiş ve onun Platonculuğa oldukça yaklaşmış olduğunu savunmuştur. Hıristiyanlara güçlü ve şiddetli bir antipati duymuş ve kuşkusuz bu Hıristiyani İmparatorun sarayındaki korkunç akıbetinin nedeni olmuştur. Onlarla yazılı olarak *Hıristiyanlara Karşı*, fragmanları Kyrillos'un cevaben yazdığı eserde korunmuş olan üç kitap) ve resmi tedbir-

lerle (görevden ve yüksek öğretim kurumlarından çıkarma) mücadele etmiştir. Dostu Sallustius'un, bir parçası korunmuş olan, *Tanrılar'a ve Dünya'ya Dair* isimli eseri politeizm için propoganda olarak tasarlanmıştır. Son olarak Sardesli Eunapios bu çevrenin bir üyesiydi. Tarihle ilgili bir eserin dışında, bu düşünce eğilimini yüceltmek amacıyla filozofların ve Sofistlerin biyografilerini yazmıştır.

ATİNA OKULU

Teozofik spekülasyon ve teurjik etkinliklerle İamblikhos'tan beri kuşkusuz tesir ve önemini kaybetmiş olmakla birlikte, okulda IV. yüzyıl boyunca büsbütün canlılığını yitirmemiş olan Aristoteles araştırması, Yeni-Platoncu bilimin son kez elden geçirilmesine yol açmıştır. Julianus'un ıslah girişiminin başarısızlıkla sonuçlanmasıyla birlikte okul kendisini baskı ve takip mağduru bir tarikat konumunda buldukça, bu daha ateşli ve daha keskin bir hal almış ve okulun mensupları umutlarının münhasıran bilimsel etkinlikle sınırlandığını daha da açık olarak görmeye başlamışlardır. Konstantinopolis'te, dördüncü yüzyılın ikinci yarısında, Themistios kendisini bütünüyle Aristoteles'in ve Platon'un eserlerinin açıklama ve yorumuna vakfetmiştir. Oldukça yüzeysel eklektisizmiyle Yeni-Platoncular arasında zikredilemese de Platon ve Aristoteles'in birbiriyle tam olarak uzlaştığına dair kanaatiyle onlarla tam bir uyum içerisindeydi. Bununla beraber Atina'daki Platoncu Okul Aristoteles araştırmalarının önde gelen merkezi haline gelmiştir. Beş ve altıncı yüzyılın Yeni-Platonculuğuna vücut veren, Hıristiyan ve Müslüman sistemlerin kendilerine özgü renklerini devşirdikleri Aristotelesçi ve İamblikhosçu teozofinin terkibi burada gerçekleşmiştir. Nestorios'un oğlu olan ve 431/32'de ileri bir yaşta ölen Atinalı Plutarkhos'la beşinci yüzyılın başında, burada karşılaşıyoruz. Platon ve Aristoteles'in eserlerini kelam ve kalemle eşit kudrette açıklayıp yorumlayan okulun önderi ve ünlü bir öğretmendi. Felsefi görüşleri hakkında sahip olduğumuz yetersiz malumat okulun geleneklerinden öteye geçmez. Daha ziyade, Aristoteles ve Platon'un görüşlerine dayalı olarak ele aldığı psikolojiyle ilgilenmiştir. Aynı zamanda, babasından her türlü majik ve teurjik sanatları öğren-

diğini ve uygulamayı sürdürdüğünü işitiyoruz. Syrianos Plutarkhos'un dostu ve halefiydi (öl. 430 c.). Proklos ve daha sonraki yazarlar tarafından övülen bu Platoncu Aristoteles hakkında tam ve eksiksiz bir bilgiye sahipti ve eserlerinin keskin bir yorumcusuydu. Fakat çok daha yüksek bir değer atfettiği, Aristoteles'ten ziyade Platon'du (Aristoteles felsefesi çalışmayı sadece Platon'a giriş olarak tavsiye ederdi), Yeni-Pythagorasçıları, Orphikleri ve sözde Kalde kehanetlerini (bkz. s. 382) önde gelen otoriteleri olarak görüyordu. Teoloji en gözde spekülasyon konularından biriydi. Bu konuyu ele alışı sistematik tamlık bakımından Proklos'unkinden çok daha gerilerde kalır.

Syrianos'un halefi, selefinin ve Plutarkhos'un öğrencisi Proklos'tu. 410'da Konstantinopolis'te doğmuş, Lykia'da yetişmiş (o nedenle ismi Λύκιος'tur) yirmi yaşında Atina'ya gelmiş ve burada 485'te ölmüştür. Yorulmak bilmez şevki, yorumculuğu, üstün mantık hâkimiyeti, sistematik kafa yapısı, bir öğretmen ve yazar olarak eserleriyle, Stoacılar arasında Khrysippos ne ise, Yeni-Platoncular arasında seçkinlik bakımından Proklos da o idi. Bununla beraber aynı zamanda bir riyazetçi ve teurji inanlısıydı Yeni-Phythagorasçı Nikomakhos'un (bkz. s. 373) bir reenkarnasyonu olduğunu düşünüyordu. Vahiy alıcısı olduğuna inanıyordu ve dini alıştırmaların yerine getirilmesinde yorulmak bilmeyen bir gayrete sahipti. Okulunun dini coşkunluğunu, hurafelere inancını, Orphik şiirlere, Kalde kehanetlerine ve benzer eserlere saygısını paylaşıyordu. Şimdi seleflerinin bıraktığı teolojik ve felsefi öğretilerin yekûnunu, sonraki zamanlarda Hıristiyan ve Müslüman skolastikler için bir model vazifesini görecek yekpare ve metodik bir sisteme dönüştürme işine girişmişti. Bitirdiğinde eserinin öne çıkan vasfı büyük bir şekli mükemmeliyettir. Ancak bu daha sonraki sistemlerle, doğuşuna katkıda bulunan unsurlardan biri olan içsel planda düşünce özgürlüğünden yoksunluğu ve gerçek anlamda bilimsel bir temel ve inceleme tarzı eksikliğini paylaşır. Bu sistemin üzerine inşa edildiği en genel yasa triadik (üçüzlü) gelişme yasasıdır. Meydana gelen şey kısmen onu meydana getiren şeye benzer, çünkü bu onu, ona ancak kendinden bir şey ileterek meydana getirebilir. Diğer taraftan bu, birlikten ayrılmış olması, en baştakinden

türemiş olması bakımından ondan farklıdır. İlk bakımdan o nedeninde ve neden, ancak kısmen de olsa, onda kalır. İkinci bakımdan o nedenden çıkar. Bununla beraber o, ona bağımlı ve onunla bağlantılı olduğundan ayrılığına rağmen onu andırır; daha alt bir düzeyde ona benzemeye ve onunla kendisini birleştirmeye çalışır. Sürekli tekrarıyla şeylerin külliliğinin kökenlerinden geliştiği üç hareket meydana gelmiş olanın onu meydana getirendeki varlığı, ondan çıkışı ve ona geri dönüşüdür (μονή, πρόοδος, ἐπιστροφή). Gelişmelerinin nihai kökeni doğal olarak ancak asli varlık olabilir ki, Proklos onu, her türlü varlık ve bilginin mutlak olarak üzerinde, Bir'den daha yüksek, bir nedeni olmayan neden, kendisine ne varlık ne yokluk denilemeyecek olan diye tarif ederken Plotinos'u takip etmektedir. Fakat İamblikhos bu Birinci ve Anlaşılabilir olan arasına orta aşamalar –birliği, yüksek-asli sayıyı oluşturan mutlak birimleri (αὐτοτελείς, ἑνάδες)– dahil etmişti. Bunlara aynı zamanda en yüksek iyi de denilmektedir ve bu hüviyetleriyle soyut mahiyetleri için aşırı derecede kişisel görünen yüklemleri kabul ederler. Bunların hemen ardından Plotinos'un nous'u atfettiği küre gelmektedir. Proklos kısmen Porphyrios, İamblikhos, Theodoros ve Syrianos'a (krş. s. 395, 397, 398, 399) dayanarak, bunu üç küreye ayırmıştır: anlaşılabilir, akli-anlaşılabilir (νοητόν ἅμα καί νεορόν) ve akli. İlkinin temel niteliğini varlık, ikincisininkini hayat ve üçüncüsününkini düşünce olarak tarif etmiştir. Bu kürelerden ilk ikincisi kısmen aynı ayrım ilkelerine göre her biri bir daha, üç triada bölünür; üçüncüsü yedi hebdomada [yediliye] ayrılır ve her bir dizinin bu ayrı üyeleri tanrılar olarak kabul edilir ve popüler dinin tanrılarından biriyle özdeşleştirilir. Plotinos'takine benzer biçimde tanımlanan ruh, üç parça-ruh sınıfından oluşur: Tanrısal, daemonik ve beşeri. Tanrısal olan üçlü dizilere bölünür: Hegemonik tanrıların dört triadı, aynı sayıda "serbest" tanrılar (ἀπόλυται) ve iki küme dünyalar-arası (intramundane) tanrılar, yıldız-tanrılar ve unsur-tanrılar. Popüler tanrıların bu metafizik varlıklarla özdeşleştirilmesinde Proklos bir Zeus üçlemesi, bir çift Kore ve bir üçlü Athena ayırt etmeyi zorunlu addeder. Tanrıları, meleklere, cinlere ve kahramanlara bölünen daimonlar takip eder ve

bir yığın batıl inanç unsuruyla geleneksel bir tarzda tarif edilir. Bunların ardından maddi bedenlere geçici olarak giren ruhlar gelir. Plotinos maddeyi ruhtan meydana getirmişti. Proklos onu doğrudan doğruya, sınırlı ve karma olanla birlikte ilk anlaşılabilir triadı oluşturan sınırlanmamıştan çıkartır. Mahiyeti bakımından onu kötü olarak değil, ne iyi ne de kötü olarak görür. Kozmolojik fikirleri, uzayı dünyanınkine nüfuz eden en latif ışıktan oluşan bir cisim olarak görmesi dışında bütün asli unsurları bakımından Plotinos'unkilerle uyuşur. Plotinos'la birlikte dünyadaki kötülük dolayısıyla tanrısal kayra inancını savunur. Ruhun düşüşü ve gelecek kaderi hususundaki varsayımları bakımından Plotinos ve Syrianos'u takip etmiştir. Psikolojisinde Aristoteles ve Platon'un fikirlerini bağdaştırmış, fakat düşünce yahut aklı daha yüksek konumda olan ve tanrısalın ancak sayesinde tanınabileceği insandaki birlik yahut tanrısal unsurdan ayırdığından, ruhun kuvve halindeki durumlarının sayısını artırmıştır. Ayrıca Plotinos, Porphyrios ve Syrianos gibi ruha, ışıktan müteşekkil esiri (ætheral) bir cisim (τό αὐγειδές τής ψυχής ὄχημα) izafe eder. Bunun da tıpkı ruh gibi hasıl olmamış ve ölümsüz olması gerekir. Etiği İamblikhos'ta karşılaştığımız (bkz. s. 397) beş değişik erdemle duyum- üstüne tedrici bir yükselişi şart koşar; bu yükselişin nihai hedefi tanrıyla mistik birliktir; fakat her tür yüksek bilginin tanrısal aydınlanmaya bağlı olduğuna ve ancak inancın bizi tanrıyla birleştireceğine sarsılmaz biçimde kani olduğu kadar, İamblikhos'tan bu yana Yeni-Platoncu Okul'un çok yüksek bir değer atfettiği ve etkinliğini Proklos'un geleneksel nedenlere dayalı olarak savunduğu bu dini yardımları terk etmeye de o kadar az eğilimi vardı. Mitoslar hakkındaki yorumları, doğal olarak aynı ruhtan esinlenmiştir. Çeşitli tanrılara bağlılığını bir övgüler serisiyle dile getirmiştir.

Proklos'un elinde Yeni-Platoncu öğretiler, ilerki nesillere aktarılacakları nihai şekline kavuşmuşlardır. Ondan sonra okulun, birkaç seçkin temsilcisi olmuşsa da, onunla bilimsel tesirinin gücü bakımından mukayese edilebilecek bir sima yetiştirdiğini söylemek imkânsızdır. Öğrencisi, biyografi yazarı, okulun kendinden sonraki önderi, Marenos, yetenekli bir matematikçiydi. Ve sade, ölçülü Platon yorumlarıyla tanınmış, fakat teurji inanç-

larını paylaşmaktan geri durmamıştır. 520'den itibaren okulun önderliğini yürütmüş olan Marenos'un öğrencisi Damaskios İamblikhos'un bir hayranı ve onun entelektüel mirasçısıydı. İlk ilkeler (π. ἀρχων) hakkındaki eserinde, kavranılmazlığını güçlü biçimde ifade edemediği asli varlıktan ikinci ve üçüncü bir birlik dahil ederek anlaşılabilir olana bir geçiş bulma yönünde beyhude bir girişimde bulunmuştur. Sonunda yüksekten aşağı olanın çıkışından bahsetmenin mümkün olmadığını, ancak tek yeknesak belirlenmemiş varlıktan söz edilebileceğini itirafa mecbur kalmıştır. Agnostisizmi andıran bu kanaat onu, en çılgın hurafelere yer verdiği *Paradoxa* hakkında bir eser yazmaktan alıkoymamıştır. Simplikios putperest Yeni-Platoncuların son kuşağına mensuptur; Damaskios ve İskenderiyeli Ammonios'un bir öğrencisiydi. Aristoteles'in muhtelif eserlerine yazdığı yorumlar paha biçilmez bir değere sahiptir ve, her ne kadar çok kere Yeni-Platoncu geleneğin sınırlarının ötesine geçememişlerse de, sadece yazarlarının yorumculuğuna değil, aynı zamanda bağımsız ve açık seçik düşücesine de delil teşkil etmektedirler.

Hıristiyanlaşmış bir Roma İmparatorluğu'nda felsefe bundan böyle muzaffer Kiliseden bağımsız bir konumu muhafaza edemezdi. 529 yılında İmparator İustinianus yayınladığı bir buyrukla Atina'da felsefe öğretimini yasakladı. Önemli boyutlara ulaşan Platonik Okul'un mal varlığına el konuldu. Damaskios altı yoldaşıyla birlikte İran'a göçetti, fakat çok kısa bir zaman zarfında düş kırıklığı içinde buradan dönmek zorunda kaldı. Altıncı yüzyılın ortasından hemen sonra Hıristiyan kilisesine girmemiş olan Platoncuların anlaşılan büsbütün kökü kesilmiştir.

İSKENDERİYE OKULU

İskenderiye'de, ortaya çıktığı yerde Yeni-Platonculuk, öyle görünüyor ki, Atina'dakiyle aktif ilişkilerine rağmen kendine özgü bir renk taşıyan bir okulda eski dünyanın sonuna kadar ayakta kalmıştır. Atina Okulu'na hâkim olan coşkun mistisizmden farklı olarak İskenderiye Okulu ılımlı ve ölçülü araştırmayı tercih etmiş, soyut metafizik spekülasyonun yerine matematik ve kesin bilimler araştırmasına koyulmuştur. Platon ve Aristoteles yorumları makul ve nesneldir. Sistematik felsefede sonuncusuna, özellikle mantığı-

na yönelik bir tercih ve eğilim göstermiştir. Son olarak Clemens'ten sonra İskenderiye'de filizlenmiş olan Hıristiyan Catœchetes Okulu'yla ilişkileri ona nevi şahsına münhasır bir özellik kazandırmıştır. Yeni-Platoncu felsefeyle eski politeizmin birlikteliği burada Atina'daki kadar yakın olmadığından, İskenderiye Okulu yavaş yavaş dini bakımdan, eski ve yeni dinin mensuplarının birlikte ortak bir çaba içerisinde bulundukları, neredeyse tarafsız bir eğitim kurumu haline gelmiştir. Nihayet bu Hıristiyan Bizans İmparatorluğu'nun Helenik bilimi benimsemesini mümkün hale getirmiştir. En seçkin temsilcileri arasında bir kadın, Matematikçi Theon'un kızı Hypatia öne çıkmıştır. Platon ve Aristoteles'i yorumlamış ve matematik ve astronomik meselelerle ilgili yazmıştır. 415 yılında taşkın bir Hıristiyan kalabalığının taasubunun kurbanı olmuştur, Piskopos Kyrillos'un bu işte parmağının olup olmadığı belli değildir. 411 yılında Ptolomæis piskoposu seçilen ve onunla bilimsel meseleler hakkında yazışmayı –ki kısmen korunmuştur– sürdürmüş olan Kireneli Synesios onun öğrencilerinden biriydi. Kendisi dini ve felsefi bir dizi eserin yazarıydı ve kişiliğinde, bir tür Hıristiyan hümanizmi olan, Yeni-Platonculukla Hıristiyanlığın birliğini temsil etmiştir. İskenderiyeli Hierokles (aynı isimli Stoacı ile karıştırılmamalı, bkz. s. 361) Atina Okulu'nun önderi Plutarkhos'un öğrencisiydi. Öğretilerinde Platonik, Peripatetik ve Stoik unsurları birleştirmiş, tanrısal kayra inancını ve ahlaki ilkelerin saflığını vurgulamıştır. Fakat kendisi, Grek düşüncesine yabancı kalmış bir düşünce olan dünyanın hiçlikten yaratıldığı varsayımıyla Yahudi ve Hıristiyan düşüncesinden etkilenmiş görünmektedir. Hekim ve matematikçi Asklepiodotos (V. yüzyılın ikinci yarısı), her ne kadar mistik mucizeler inancından büsbütün uzak değilse de, görüşlerinin ılımlılığıyla temayüz etmiştir. Hermias'ın oğlu Ammonios Proklos'un öğrencisi olmuş ve Platon ve Aristoteles'in eserlerinin yetenekli bir yorumcusu olarak İskenderiye'de ders vermiştir. Aşağıdakiler onun öğrencileridir: İskenderiye'deki yaşlı adaşı, Hierokles'le aynı zamanda ders vermiş olan genç Olympiodoros, dünyanın başsız sonsuz oluşu hakkındaki eski edebi ihtilafı canlandırarak Simplikos'la mücadele etmiş olan Hıristiyan Joahannes Philoponus. Περί φύσεως ἀνθρωπου* isimli eseri Poseidonios'tan itiba-

* İnsan Doğası Üstüne... (Ed. n.)

ren bütün Grek felsefesi tarihini kaplayan bir gelişmenin son temsilcisi olarak görülen, Phoenikia, Emesa Piskoposu Nemesios İskenderiye Okulu'nun tesiri altında kalmıştır. Son olarak Herakleios döneminde (610-641) Konstantinopolis üniversitesine davet edilmiş olan İskenderiyeli Stephenos'la birlikte Platonculuk Hıristiyan ortaçağına girmiştir.

BATI YENİ-PLATONCULUĞU

Plotinos Yeni-Platonculuğu İskenderiye'den Roma'ya taşımış ve onu öğrencisi Porphyrios'a teslim etmişti. İtalya'da Doğu'daki gibi kesintisiz bir okul geleneği ya da spekülatif bir sistem inkişafı vücut bulmamıştır. Burada İamblikhosçu anlaşılması güç karmaşıklıklardan uzak durulmuştur. Khalkidios (350 c.) Platon'un *Timaios*'unun, Macrobius Cicero'nun *Somnium Scipionis*'inin yorumcusu olarak zikredilmelidir; Aristoteles ve Cicero'nun eserlerine yorumlar yazmış olan dördüncü yüzyılın bir gramercisi ve retorikçisi Marius Victorinus Augustinus'un hocasıydı ve onu Platoncu felsefeyle tanıştırmıştır. Kuşkusuz Latin Yeni-Platonculuğunun en önemli temsilcisi Romalı Anicius Manlius Severinus Boethius'tur (480-525 c.). Bir Hıristiyan olsa da, Roma'nın soylu ailelerinden birine mensubiyeti ve genç Symmachus'un kız kardeşiyle evliliği onu eski dine en uzun süre ve en sağlam biçimde bağlı kalmış olan çevrelerle ilişkiye sokmuştur. 510 yılında Theoderik tarafından konsüllüğe seçilmiş, daha sonra yine onun tarafından kendisini devirmeyi amaçlayan bir komploya karıştığından şüphe edilerek hapsedilmiş, bir süre sonra da idam edilmiştir. Aristoteles'in eserlerinin tercüme ve yorumlarının ve aynı zamanda Teslis üzerine bir eserin yazarıydı. Hapishanede son eserini, aynı zamanda eski edebi teselli yazıları [παραμυθντικοί] dizisinin sonuncusu olan, *Felsefenin Tesellisi Üzerine*'yi yazdı. Ondan yeni fikirler bekleyemeyiz, çünkü kendisi meslekten felsefeci değil, tıpkı Cicero ve Plutarkhos gibi felsefeye ilgi duyan dışarıdan biridir. Dolayısıyla Plotinos öncesi orta dönem Platonculuğu tarzında bir eklektisizmi benimsemiştir. Eser özellikle Hıristiyan düşüncesinden tek bir iz taşımamasına karşın, muhtemelen Cicero'nun *Hortensius*'u (bkz. s. 232) vasıtasıyla Aristoteles'in *Protreptikos*'undan

etkinlenmiş görünmektedir. Eserin formu bir nesir ve nazım münavebesiyle, Menippos yergisi tarzında diegematik diyalog biçimindedir. Mutlu ve hoşnut bir ruh hali içinde katı bir tektancılık ve tanrısal kayra inancı sergiler ve bunları sıcak bir coşkunlukla bütün itirazlara karşı savunur. Eski felsefenin hayatta ve ölüm anında aydın bir insana nasıl ve ne gibi bir destek sunabileceğini gösteren son güzel örnektir.

SONUÇ

Grek felsefesi İÖ VI. yüzyılda mitostan logosa giden yolu cesurca, neredeyse aceleyle yürümeye başlamıştı. İnsan aklının gücüne güvenerek Pre-Sokratik büyük İonyalılar, Platon ve Aristoteles sistemlerini bilim temeli üzerine inşa etmişler ve mitik düşünceleri bir tarafa bırakmışlardı. Sokrates, ondan filizlenen küçük Sokratik okullar ve Helenik Stoa ve Epikürosçuluk felsefesi insanın ahlaki davranışının bilgi durumuna bağlı olduğu fikrini müştereken sürdürmüşlerdi. İnsan aklının muhtariyetini üstüne basa basa vurgulayan bu entelektüalizm Grek felsefesinin organik gelişmesinin belkemiğini teşkil etti. Fakat erken bir tarihte bu akılcı eğilimin önü son tahlilde Doğu'da vücut bulmuş olan dini bir etki tarafından kesildi. Bu Orpheusçuluk; beden ve ruh, madde ve akıl, Tanrı ve dünya ayrımıyla düalizmi Grek düşüncesine aşılamış ve akli delil yerine tanrısal esinlere güvenmişti. Pythagoras ve öğrencileri, Empedokles ve Platon gibi simalarla Grek düşüncesi bu öğretiyi kavramaya ve onu akli mesnetlere dayalı olarak savunmaya çalıştı. Fakat her halde Grek düşünce hayatında yabancı bir unsur olarak kaldı. Doğu'nun sadece Helenleşmekle kalmayıp Grek dünyasının da büyük nispette Doğulu bir hüviyete büründüğü Helenistik dönemde ve Roma İmparatorluğu'nda bu eğilim eski yurdundan taze bir destek ve kuvvet buldu. Nitekim Poseidonios Stoacılıkta her zaman güçlü olmuş olan felsefe ile dini bağdaştırma eğilimini yüksek ölçüde sergilemektedir. Kuşkuculukla zayıflamış olan felsefi spekülasyon gücü, bundan böyle artık kendisini, Yeni-Pythagorasçılıkta, Helen-Yahudi felsefesinde, Yeni-Platonculukta şimdi felsefeye bütün gücüyle yüklenen dini-mistisizm dalgasına karşı koyacak kadar güçlü göstermemektedir. Plotinos'un felsefi sisteminde antik düşüncenin son canlanışına ne

kadar hayran olursak olalım, bu da Grek dünyasına yabancı bir doğanın damgasını ve takipçilerinde çok daha belirgin ve sayıca çok daha fazla olan çöküş belirtilerini taşımaktadır. İamblikhos ve Proklos'un ellerinde felsefe bütün canlılığını yitirerek, karakteristiği bundan böyle mitik düşünceleri deneysel araştırmayla ve müstakil akli düşünceyle aşmanın yollarını araştırmak değil, görevini geleneksel dini akılla desteklemekte ve onu akli bakımdan anlaşılabilir biçimde takdim etmede gören skolastisizme dönüşmüştür. Burada bilginin yerini vecd halinde ilham almıştır. Grek felsefesi kendi kendisini bu şekilde sakatladıktan sonra tükenmiş halde dinin kollarına yığılmıştır; Proklos'un tanrılara sunduğu övgülerinden birinde dediği gibi:

"Bırakın benim gibi yorgun biri dinin barınağına demirlesin."

Bu gelişme süreci hem epistemoloji ve metafizikte hem de etik ve politikte tamamlanmıştır. Burada da Orpheusçuluk, Grekleri doğalarına bütünüyle zıt olan bir riyazetçilikle ve bununla bağlantılı olarak esenlik fikriyle, ruhun kurtuluşuyla tanıştırmıştı. Bu bilgiye dayalı Sokratik *autarkhia*'nın tam zıddıdır. Grekler aynı zamanda doğal bedeni gereksinimlerin bastırılması yahut dizginlenmesiyle de tanışıktılar, fakat sadece, bedenin denetim ve kapasitesini artırmasının amaçlandığı alışkanlık yahut meleke kesbetme bakış açısından. Diğer taraftan Yeni-Pythagorasçılık ve Yeni-Platonculukta yeniden canlanmış olan Orphik riyazetçilik dini ve katartik amaçlara, ruhun bedenin mefruz kirliliğinden kurtulmasına hizmet etti. Sonunda, ilk başta bireyin bağımsızlığını temin etmeyi hedeflemiş olan kinik riyazetçilik formunu da bünyesine dahil etmiş ve oradan Hıristiyan manastır hareketine geçmiştir (Aug. Civ. Dei., XIX, 19). Aristoteles felsefesinde ve özellikle onun son aşamasında, Yeni-Platonculukta, riyazetçilikle felsefede, Kiniklikle başlayıp Epikürosçulukla ilerlemiş olan siyasi fikirlerin azalması ve bireyciliğin gelişmesi atbaşı gitmiştir. Bu sadece Grek *polis*inin değil bütün eski devletlerin Roma İmparatorluğu'nun bünyesine dahil edilmesiyle daha büyük bir destek bulmuştur. Yeryüzündeki bütün insanlardan oluşan Stoacı bir dünya devleti düşüncesi, herkesi ruhun kurtuluşu için tek bir inançta birleştiren Hıristiyan dünya-kilisesi formunda yaşamaya devam etmiştir.

Bibliyografya

Eski metinlerin en eksiksiz koleksiyonu durumundaki F.W.A. Mullach'ın *Fragmenta Philosophorum Graecorum*'u (3 cilt, Paris, 1860) bugünlerde yerini büyük ölçüde, eleştirel yaklaşımın ihtiyaçlarını daha iyi cevaplayan diğer çalışmalara bırakmıştır. Pre-Sokratik filozoflar ise H. Diels'in *Die Fragmante der Vorsokratiker*'inde (4. edisyon, 3 cilt, 1922) mevcuttur. Genel bir seçme için neşrini H. Ritter ve L. Preller'in yaptığı *Historia Philosophiae Graecae*'ye bakılabilir (9. bsk., Gotha, 1913).

GENEL GREK FELSEFESİ TARİHİ

Burnet, J., *Early Greek Philosophy*, 3. ed., 1920.

Burnet, J., *Greek Philosophy*, c. 1, Thales to Plato, Londra, 1914.

Döring, *Geschichte der griechischen Philosophie*, 1903.

Gomperz, Th., *Griechische Denker*, İng. Çev., *sub. tit.*, Greek Thinkers, 1901-1905.

Joël, K., *Geschichte der antiken Philosophie*, c. 1, Tübingen, 1921.

Stace, W.T.A., *Critical History of Greek Philosophy*, Londra, 1920.

Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, İng. Çev., 1877-1897.

PRE-SOKRATİK FELSEFE

Miletliler

Diels, H., *Ueber Anaximanders Kosmos*, Arch. Phil., X, içinde, s. 228 vd.

Diels, H., *Ueber die æltesten Philosophieschulen der Griechen, Phil. Aufs. Zeller gew.* içinde.

Heidel, W.A., *On Anaximander*, C. P., VII (1912), s. 212 vd.
Wellmann, E., RE içinde, *Anaximandros* makalesi.
Wellmann, E., RE içinde, *Anaximenes* makalesi.

Pythagorasçılar

Bywater, I.A., *On the Fragments attributed to Philolaus the Pythagorean*, J.P., I, 21 vd.
Cornford, F.M., *Mysticism and Science in the Pythagorean Tradition*, C.Q., XVI (1922), s. 137 vd; XVII (1923) s. 1 vd.
Heidel, W.A., p´raV *and* ἄpeiron *in the Pythagorean Philosophy*, Arch. Phil, XIV, 1901, s. 384 vd.
Keith, A.B., *Pythagoras and the Doctrine of Transmigration*, Journ. Roy. Anth. Inst., 1909, s. 569 vd.
Robin, L., *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, 1908.

Herakleitos

Bywater, I., *Heracliti Ephesii reliquiæ*, Oxon., 1877.
Diels, H., *Herakleitos von Ephesus*, 2. ed, Berlin, 1909.

Elealılar

Rèinhardt, K., *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, 1916.
Schneidewin, M., *Von griechischen Trugschlüssen. Socrates 70*, 1916, s. 193 vd.
Slonimsky, *Heraclit und Parmenides*, Giessen, 1912.
Tannery, P., *La physique de Parmenide*, Rev. phil., XIII, 1884, s. 264 vd.

Empedokles

Bignone, E., *Empedocle (Il pensiero Greco)*, c. X, Torino, 1916.

Anaksagoras

Cappelle, W., *Anaxagoras*, N. J. Kl. Alt., XXII, 1919, s. 81 vd.

Atomcular

Diels, H., *Leukippos und Diogenes von Apollina.*
Liepmann, H. C., *Die Mechanik der leucipp–democritischen Atome*, Berlin, 1885.

Sofistler

Nestle, W., *Die Vorsokratiker*, 1908 (2. ed., 1922) s. 67 vd.; 183 vd.

Sokrates

Burnet, J., *The Socratic Doctrine of the Soul*, Proc. Brit. Acad., VII, 1916.

Bury, J. B., *The Trial of Socrates*, R.P.A. Yıllığı, 1926, s. 17.

Jackson, H., Encylo. Brit. içinde *Socrates* makalesi.

Maier, *Socrates*, Tübingen, 1913.

Taylor, A. E., *Plato's Biography of Socrates*, Proc. Brit. Acad., c. VI-II, 1917.

Platon

Jackson, H., *Plato's Later Theory of Ideas*, J.P., X, s. 253; XI, s. 287; XIII, s. 1, s. 242; XIV, s. 173; XV, s. 280.

Lutoslawski, W., *The Origin and Growth of Plato's Logic*, 1897.

Nettleship, H., *Lectures on the Republic of Plato*, 1898.

Shorey, P., *The Unity of Plato's Thought*, Chicago, 1903.

Stenzel, J., *Studien zur Entwicklung der platonischen Diyalektik*, Breslau, 1917.

Stewart, J. A., *The Myths of Plato*, Oxford, 1905.

Stewart, J. A., *Plato's Doctrine of Ideas*, Oxford, 1909.

Taylor, A. E., *Plato*, 1908.

Wilamowitz–Moellendorf, V.v., *Platon*, Berlin, 1920.

Aristoteles

Gomperz, Th., *Greek Thinkers*, c. IV, 1912.

Grote, G., *Aristotle*, 1880.

Jaeger, M., *Aristoteles*, Berlin, 1923.

Maier, H., *Die Syllogistik des Aristoteles*, Tübingen, 1896-1900.

Ross, W. D., *Aristotle*.

HELENİSTİK FELSEFE

Atanassievitch, *L'Atomism d'Epicure*, Paris, 1927.

Bevan, E. R., *Stoics and Sceptics*, Oxford, 1913.

Bevan, E. R., *Helenistic Popular Philosophy*, Cambridge, 1923.

Brehier, E., *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 1908.

Davidson, W. L., *The Stoic Creed*, Edinburgh, 1907.
Hicks, H. D., *Stoic and Epicurean*, Londra, 1910.
Leisegang, H., *Helenistische Philosophie*, Breslau, 1923.
Reinhard, K., *Poseidonius*, 1921.
Taylor, A. E., *Epicurus*, Londra, 1911.

ROMA İMPARATORLUĞU FELSEFESİ

Yeni-Phyhagorasçılar

Campell, F. W. G., *Apollonius of Tyana*, 1908.

Yeni-Platoncular

Inge, W.R., *The Philosophy of Plotinus*, 3. Edisyon, 1928.
Jones, Rufus M., *Studies in Mystical Religion*, 1909.
Whittaker, T., *The Neo-Platonists*, 1901.

Dizin

Abderalı Hekataios 100
Ainesidemos 368, 369
Aiskhylos 17, 71, 121, 123, 132-137, 139, 142, 143, 145
Aleksandr Polyhistorios 105
Alfenus Varus 320
Alkmaion 67, 69, 95, 221
Amafinius 320
Ameinias 66, 79
Ammonios Sakkas 33, 384
Anaksagoras 52-54, 82, 91-97, 99, 103, 104, 113, 141, 156, 174, 275
Anaksarkos 102, 330
Anaksimandros 21, 56-59, 65, 77, 81, 91
Anaksimenes 52, 58, 59, 65, 73, 77, 99, 103
Anonymus Iamblichi 126
Antigonos 35, 178, 295, 316
Antipater 366
Antisthenes 176, 178-181, 183, 192, 193, 195, 196, 201, 204, 223, 296, 297, 298, 309, 310
Apollodoros 36, 58, 82, 226, 320, 357
Aratus 295
Aristippos 176, 182-185, 188, 192, 195, 226, 317, 327, 331
Aristoksenos 34, 108, 117, 279
Aristophanes 17, 18, 103, 117, 123, 124, 148, 149, 166
Aristoteles 11, 12, 14, 19, 23, 25, 33, 34, 36, 39, 47, 50, 56, 57, 60, 65, 68, 77, 82, 85, 88, 93, 94, 95, 97, 101, 104, 108, 113, 123, 127, 155-162, 165, 168, 169, 171, 177, 183, 189, 199, 201, 203, 215, 219, 222, 223, 225, 227, -263, 265, 266, 267, 268, 270-281, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 294, 297, 298, 300, 301, 304, 310, 315, 335, 337, 339, 342, 344, 345, 367, 368, 372, 374, 375, 376, 378, 380, 382, 385, 388-391, 394, 396, 397, 400, 401, 403-408
Arius Didymus 315, 357, 373
Arkesilaos 33, 227, 332, 333, 343
Arkhedemos 296, 303
Arkhelaos 104, 125, 166, 178
Arkhippos 64
Asinalı Theodoros 399
Askalonlu Antiokhos 343, 376
Asklepiodotos 405
Aspasia 92, 174
Athenagoras 367
Atinalı Antiphon 125
Atinalı Polemon 225
Atticus 380, 381
Augustinus 223, 232, 346, 366, 406
Bacon 223
Bathyllos 67
Boethius 227, 406
Bruno 108
Büyük İskender 50, 102
Campanella 223
Catœchetes 405
Celsus 347, 366, 380
Cicero 36, 108, 227, 230, 232, 320, 321, 332, 337, 338, 343, 344, 345, 346, 368, 373, 406
Cornutus 357
Crassicius 347
Demokritos 20, 24, 54, 97-102, 104, 107, 118, 188, 192, 198, 205, 220, 221, 242, 253, 257, 281, 293, 323, 325, 327, 330, 341, 377
Demosthenes 126, 177, 230
Dikaiarkhos 279, 338, 341

Diodoros 100, 177, 295
Diogenes 103, 178, 180-182, 281, 296, 309, 310, 311, 316, 317, 337, 365, 366, 411
Diogenes Laertios 34, 35, 191, 319
Dion 215, 364
Dionysodoros 113, 126
Ekphantos 107, 226
Elealı Zenon 82, 112
Empedokles 14, 22, 53, 54, 61, 82, 84, 85-93, 96, 99, 101, 121, 125, 275, 319, 350, 366, 407, 410
Epikharmos 71, 142, 188, 397
Epikhrates 190
Epiktetos 33, 360, 361, 362
Epiküros 101, 299, 318-330, 358, 360, 366, 378
Epimenides 42, 48, 72
Erastos 228
Eratosthenes 36, 294, 311
Eubulides 177
Eudoksos 107, 196, 226, 256
Euhemeros 186, 337
Euripides 17, 45, 75, 92, 103, 118, 123, 125, 127, 138-142, 152, 271
Eurytos 105
Eusebios 348, 366, 399
Favorinos 36
Fichte 157, 363
Gadaralı Meleager 318
Gaius 379
Galenos 36, 368, 370
Galileo 108, 223
Gellius 36, 361, 364
Gerasalı Nikomakhos 373
Gorgias 23, 86, 91, 121-124, 128, 178, 179, 193-196, 206, 208, 209, 212, 273
Hegesias 186
Hekaton 338
Herakleitos 52-54, 60, 68, 71, 72, 74-82, 86, 87, 96, 103, 104, 109, 115, 120, 128, 131, 187, 192, 195, 198, 199, 201, 211, 293, 297, 298, 304, 315, 342, 369
Heraklides 107, 226
Hermarkhos 319, 320
Hermes Trismegistos 381
Hermias 228, 229, 405
Herodotos 24, 37, 53, 55, 60, 71, 95, 109, 115-117, 127, 145-147, 188, 319
Hesiodos 17, 39, 40, 41, 66, 72, 81, 122, 124
Hierokles, İskenderiyeli 361, 405
Hiketas 107
Hippias 119, 120, 192
Hippokrates 67, 128, 221
Hipponaks 317
Homeros 17, 32, 37-39, 43, 60, 66, 72, 77, 81, 96, 104, 120, 164, 214, 237, 338, 357
Hypatia 405
İamblikhos 35, 60, 63, 126, 232, 396
İskenderiyeli Sotion 35, 347
İskenderiyeli Stephenos 406
İsokrates 121, 127, 128, 178, 229, 232
İustinianus 404
Kalde Kehanetleri 382, 401
Kalkedonlu Ksenokrates 225
Kallimakhos 34, 35
Kant 1, 207, 233, 363
Karneades 33, 281, 333-335, 343, 346, 370, 386
Kartacalı Herillos 295
Kebes 68, 362
Khaironialı Plutarkhos 377
Khioslu Ariston 295
Khioslu İon 70
Khioslu Metrodoros 102
Khrysanthios 399
Khrysippos 35, 177, 238, 240, 295, 296, 298-301, 304, 305, 308, 309, 314, 360, 366, 401
Kleanthes 240, 295, 298, 299, 303, 305, 306, 307, 308, 311, 314, 315, 350, 357
Kleomedes 361
Klitomakhos 333, 343, 370
Kolophonlu Phoiniks 318
Konfüçyüs 30
Koriskos 228, 235
Krantor 227

Kratinos 103
Kritias 123, 124, 142, 186, 187, 196, 197
Kritolaos 281
Krotonlu Milon 63
Ksenophanes 22, 54, 60, 70, 71, 73-75, 78, 79, 81, 82, 85, 90, 104, 109, 125, 211, 331
Ksenophilos 105, 108
Ksenophon 18, 168, 169, 173, 176, 178
Lampsakoslu 104, 238, 280, 319
Larissalı Philon 343
Leibniz 1, 363
Livius 75
Locke 99, 299
Lokroili Philistion 221
Longinos 384, 394
Lucan 357
Lucretius 321, 324, 325
Lucullus 343
Lukianos 35, 317, 363, 364, 365, 366
Lykon 174, 281
Lykophron 124, 126
Lysis 64, 68, 108, 193, 195
Macrobius 406
Magnesialı Diokles 36
Marcus Aurelius 315, 355, 362
Marsilius Ficinus 223
Megaralı Stilpon 177
Melissos 82, 84, 85, 93
Menedemos 178, 317, 320
Menippos 317, 318, 363, 407
Menon 68, 124, 194, 199, 209, 240
Messanalı Aristokles 367
Miletli Hekataios 109
Miletli Hippodamos 115
Moderatus 373, 375
Nausiphanes 102, 318
Nemesius 342
Nigidius Figulus 373
Oinoandalı Diogenes 366
Origenes 380, 384
Orpheus 43, 44, 46, 48
Papirius 347
Parmenides 14, 53, 66, 74, 79-82, 84-89, 93, 96-98, 125, 195, 196, 198, 201, 203, 218, 233
Perikles 18, 32, 70, 92, 95, 115, 130, 134, 147, 199, 289
Persius 357
Phaidon 14, 15, 23, 68, 69, 106, 107, 176, 178, 194, 195, 206, 209, 231, 280, 363, 381
Phaidros 17, 19, 22, 33, 173, 195, 199, 206, 207, 320, 345
Pherekydes 48
Philioslu Timon 331
Philobulos 348
Philodemos 35, 320
Philolaos 64, 66, 68-70, 105, 107, 108, 188, 224
Philon 278, 343, 345, 347-355, 365, 380, 388, 393
Philoponus 406
Pindaros 71, 120, 121, 142-144, 145
Piso 319, 357
Pittakos 49
Platon 12-14, 16-18, 20-24, 33, 34, 50-52, 54, 65, 68-70, 76, 77, 82, 85, 94-97, 100, 103, 104, 106-108, 113-121, 123, 125-128, 155, 156, 157, 159-163, 165, 166, 168, 169, 173, 175, 176, 178, 179, 181-183, 186-228, 231-233, 236-242, 247-250, 253-258, 261, 262, 264, 265, 267-276, 279, 280, 283-290, 297, 298, 301, 315, 320, 338-340, 342, 344-352, 354, 359, 363, 372-381, 383, 385, 387-392, 394, 396, 397, 399, 400, 401, 403-407
Plotinos 12, 14, 18, 351, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 402, 403, 406, 407
Polikrates 61
Polus 123
Polybios 337, 338, 339
Porphyrios 35, 60, 279, 381, 385, 388, 393-396, 398, 399, 402, 403, 406
Poseidonios 69, 222, 294, 339, 340, 341, 342, 345, 346, 354, 358, 359, 362, 365, 378, 382, 406, 407
Potamon 344

Praksagoras 238
Prieneli Bias 49
Prodikos 114, 118, 119, 376
Proksenos 124, 228
Protagoras 100, 101, 113-118, 121, 125, 126, 140, 174, 176, 182, 183, 192, 194-196, 208, 211, 212, 254, 271
Pythagoras 13, 24, 33, 35, 48, 60, 61, 63, 64, 66, 67, 69, 80, 85, 90, 107, 179, 192, 223, 224, 275, 348, 350, 375, 376, 377, 394, 407
Rhegiumlu Theagenes 104
Rodoslu Andronikos 36, 230, 235, 344
Rodoslu Eudemos 233, 240, 279
Rodoslu Pasikles 236
Sallustius 400
Samoslu Aristarkhos 107, 315
Samoslu Hippon 102
Sardesli Eunapios 400
Sardesli Ksanthos 109
Scævola 337
Sekstos 36, 369, 370
Seneca 309, 317, 341, 347, 355, 358-360, 362, 363
Severus 380
Simmias 68, 69
Simplikios 36, 52, 279, 404
Smyrnalı 379
Sokrates 9, 15, 18, 33, 37, 50, 51, 68, 69, 75, 101, 104, 108, 113, 115, 119, 120, 128, 130, 131, 150, 152, 154-163, 165, 166, 168-179, 182-184, 186, 187, 190-192, 195, 197-199, 205, 212, 216, 240, 241, 242, 245, 265, 284, 285, 286, 293, 296, 297, 310, 315, 329, 348, 377, 407
Solon 24, 48, 49, 55, 122, 150, 186, 187, 188
Sophokles 70, 104, 127, 134-137, 138, 142, 145
Sophron 188
Speusippos 69, 183, 223-225, 228, 233, 238, 264
Sphairos 91, 295, 314
Spinoza 363
Stoacı Zenon 177, 226, 278
Tarentumlu Leonidas 318
Tarsuslu Zenon 296
Teles 317
Thaitetos 195
Thales 24, 33, 35, 49, 52, 55, 56, 58, 65, 102, 188
Thebaili Krates 182
Theophrastos 34, 36, 52, 57, 58, 66, 80, 96, 228, 235, 240, 265, 277, 278, 279, 280, 315, 341, 394
Theopompos 181
Therapeutes 349
Thrasyllos 190, 377
Thrasymakhos 125, 193
Tyanalı Apollonios 373, 375
Tyrannion 235, 344
Tyreli Maximus 379
Upanişadlar 46
Varro 280, 317, 346, 363
Vatinius 373
Vedalar 46
Victorinus 406
Zenon 345
Zerdüşt 46, 232