Klasik Düşünce

Batı Felsefesi Tarihi

Birinci Cilt

W.T. Jones

Paradigma Yayıncılık

II

Paradigma'nın Vitrinindekiler

Hüsamettin Arslan, Epistemik Cemaat
I. Lakatos & A. Musgrave, Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi
Jacques Ellul, Sözün Düşüşü
Hakkı Hünler, Estetik'in Kısa Tarihi
David West, Kıta Avrupası Felsefesine Giriş
Martin Heidegger, Tekniğe İlişkin Soruşturma
Martin Heidegger, Bilim Üzerine İki Ders
Ahmet Cevizci, Paradigma Felsefe Sözlüğü
Wilhelm Dilthey, Hermeneutik ve Tin Bilimleri
S. **Woolgar,** Bilim: Bilim İdesi Üzerine Sosyolojik Bir Deneme
Susan Hekman, Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik
Edibe Sözen, Söylem
Anthony Giddens, Tarihsel Materyalizm Çağdaş Eleştirisi
Ahmet Cevizci, Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü
J. W. Murphy, Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri
Leo Strauss, Politika Felsefesi Nedir?
John Locke, Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler
N. Warburton, Felsefeye Giriş
Atakan Altınörs, Dil Felsefesi Sözlüğü
Veli Urhan, Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme
B. Magee, Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi
Alasdair MacIntyre, Ethik'in Kısa Tarihi
Alasdair MacIntyre, Egzistansiyalizm
O. Pöggeler, B. Alleman, Heidegger Üzerine İki Yazı
J. -G. Rossi, Analitik Felsefe
Ahmet Cevizci(der), Metafiziğe Giriş
Christopher Falcon, Foucault ve Sosyal Diyalog
Ahmet Cevizci, Etiğe Giriş
Stephen Toulmin, Kozmopolis
Hüsamettin Arslan(der), Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler
H. Arslan(der), Hermeneutik ve Hümaniter Prolegomena
Arthur Danto, Nietzsche
Ahmet Cevizci (der.), Felsefe Tarihine Giriş
Paul Hühnerfeld, Heidegger
Veli Urhan(der), Foucault ve Bilginin Arkeolojisi
S. Z. Hünler, Spinoza
S. Z. Hünler, Dört Adalı
A. Giddens, Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları
E. K. **Suckiel,** William James'in Pragmatik Felsefesi
Kasım Küçükalp, Nietzsche ve Postmodernizm
E. Nagel, Her şey Ne Anlama Geliyor?
Melih Başaran, Gıyabında, Yerineler
Francis E. Peters, Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü
Lakoff & Johnson, Metaforlar
Robert Hollinger, Postmodernizm ve Sosyal Bilimler
Anthony Giddens, *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*

Paradigma'nın Gündemindekiler

Hans Georg Gadamer, Hakikat ve Yöntem
Giambattiska **Vico,** Yeni Bilim
Kant, Saf Aklın Eleştirisi
Richard Rorty, Felsefe ve Doğanın Aynası
G. Steiner, Babil'den Sonra: Dilin ve Tercümenin Boyutları
Joseph Rouse, Bilgi ve İktidar/Bilimin Politik Felsefesine Dönüş
P. Tillich, Ahlâk ve Ötesi
M. Shaikh, İslâm Felsefesi Terimleri Sözlüğü
Richard **Bernstein,** Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesinde: Bilim, Hermeneutik ve *Praxis*
P. L. **Berger -- T. Luckmann,** Gerçekliğin Sosyal İnşâsı/Bir Bilgi Sosyolojisi Denemesi
K. M. **Wheeler,** Romantizm, Pragmatizm ve Dekonstrüksiyon
Robert, A. **Nisbet,** Sosyolojik Gelenek
Hugh J. Silverman, Tekstüaliteler
W. J. Wainwright, Din Felsefesine Giriş
S. **Priest,** Zihin Felsefesine Giriş
S. Z. **Hünler,** Spinoza'nın Hayatı
Allan **Janik ve Stephen Toulmin,** Wittgenstein'ın Viyanası
W. J. Mitchell, İkonoloji/İmaj, Metin ve İdeoloji
Ü. **Tatlıcan,** Zaman, Mekân, Toplumsal Değişme

Klasik Düşünce

Batı Felsefesi Tarihi
Birinci Cilt

Çeviri: Hakkı HÜNLER

Paradigma

Klasik Düşünce: Batı Felsefesi Tarihi/Cilt 1
W. T. Jones

Kitabın Özgün Adı
A History of Western Philosophy, 2nd ed., 1969; Harcourt, Brace & World, Inc.

Çeviri
Hakkı Hünler

Editör
Hakkı Hünler

Bu kitabın Türkçe bütün yayın hakları mahfuzdur ve **Paradigma Yayıncılık**'a aittir; hiçbir bölümü yayıncının izni olmaksızın fotokopi ve kompüter dahil hiçbir elektronik ya da mekanik araçla yeniden üretilemez, çoğaltılamaz ve yayınlanamaz.

1. Basım, Mayıs 2006

Baskı
Bayrak Matbaacılık
Küçük Ayasofya Cad. Yabacı Sok. 2/1 Sultanahmet-İstanbul

ISBN: 975-00245-6-7

Felsefe Serisi: 34
1. Sokrates Öncesi Felsefe; 2. Presokratikler; 3. Sokrates; 4. Platon; 5. Aristoteles; 6. Epikurosçuluk; 7. Stoacılık; 8. Kuşkuculuk; 9. Atomculuk; 10. Grek Felsefesi.

PARADİGMA YAYINCILIK

Alemdar Mah. Çatalçeşme Sok.
Nuri Tezel Apt. No: 23/2 – 34110
Cağaloğlu/İSTANBUL
Tel: (0 212) 520 55 10
Faks: (0 212) 520 55 14

W. T. JONES

Klasik Düşünce

Batı Felsefesi Tarihi
Birinci Cilt

Çeviri
Hakkı HÜNLER

Paradigma
İstanbul 2006

I. Klasik Düşünce

1 Sokrates-öncesi Felsefe / **2** Şiddet Yoluyla Eğitim / **3** Atomculuk / **4** Platon: İdealar Teorisi / **5** Platon: Özel Bilimler / **6** Aristoteles: Metafizik, Doğa Bilimi, Mantık / **7** Aristoteles: Ahlak, Politika, Sanat / **8** Klasik Dönemin Sonu

II. Ortaçağ Düşüncesi

1 Yeni Dinsel Yönelim / **2** Hristiyanlık: Biçimleniş Yılları / **3** Augustinus: Yaratıcı Tanrı / **4** Augustinus: Yaratılmış Evren / **5** Ortaçağ Aralığı / **6** Thomas: Metafizik / **7** Thomas: Psikoloji, Ahlak, Politika / **8** Orta Çağların Sonu

III. Hobbes'tan Hume'a

1 Rönesans / **2** Reformasyon / **3** Bilim ve Bilimsel Yöntem / **4** Hobbes / **5** Descartes / **6** Spinoza / **7** Leibniz / **8** Locke / **9** Berkeley / **10** Hume

IV. Kant ve Ondokuzuncu Yüzyıl

1 Akıl Çağı / **2** Kant: Bilgi Teorisi / **3** Kant: Değer Teorisi / **4** Kantçılığa Karşı Tepkiler: Hegel ve Schopenhauer / **5** Bilim, Bilimcilik ve Toplum Felsefesi / **6** Kierkegaard ve Nietzsche / **7** C. S. Peirce / **8** William James / **9** F. H. Bradley

V. Wittgenstein'a ve Sartre'a Yirminci Yüzyıl

1 Yaşadığımız Dünya / **2** Üç Süreç Filozofu: Bergson, Dewey ve Whitehead / **3** Moore ve Realizmin Doğuşu / **4** Frege ve Mantıkta Devrim / **5** Russell / **6** Traktatus / **7** Mantıksal Pozitivizm / **8** Husserl ve Fenomenolojik Gelenek / **9** Heidegger / **10** Sartre / **11** Geç Wittgenstein

I. CİLT İÇİN YAYINEVLERİNE VE TELİF HAKKI SAHİPLERİNE TEŞEKKÜR LİSTESİ

Yazar, bu kitapta yeniden basılan seçme aktarımların kullanımı için verdikleri izinden ötürü aşağıdaki yayınevlerine ve telif hakkı sahiplerine teşekkürlerini bildirir:

GEORGE ALLEN& UNWIN LTD. Euripides, *Medea*, trans. G. Murray, from *Ten Greek Plays;* and from Euripides' *The Trojan Women*, trans. G. Murray.

GEORGE BELL & SONS LTD. Euripides, *Medea*, trans. E. P. Coleridge, from *The Complete Greek Drama*, ed. W. J. Oates & E. O'Neill, Jr.

A. AND C. BLACK LTD. *Early Greek Philosophy*, translated .y J. Burnet.

THE CLARENDON PRESS, OXFORD. Aristoteles, *De Anima*, trans. J. A. Smith; *Nichomachean Ethics*, trans. W. D. Ross; *Posterior Analytics*, trans G. R. G. Mure; and *Physics*, trans. R. P. Hardie and R. K. Gaye; *The Works of Aristotle*, ed. J. A. Smith & W. D. Ross; Epicurus: *The Extant Remains*, trans. C. Bailey; Lucretius, *On the Nature of Things*, trans. C. Bailey; Simonides, "Human Imperfection", trans. G. Highet, from *The Oxford Book of Greek Verse*; Sophocles, *Antigone*, trans. R. Whitelaw, from *Fifteen Greek Plays*, copyright 1943; *The Dialogues of Plato*, Fourth Edition, trans. Benjamin Jowett, copyright 1953; Plato, *Republic*, trans. F. M. Cornford.

HARVARD UNIVERSITY PRESS. Cicero, *De Finibus* and *De Legibus*, trans. by H. Rackham, copyright 1914; Hesiod, *Works and Days*, trans. H. G. Evelyn-White, copyright 1926; Marcus Aurelius Antonius, *Meditations*, trans. C. R. Heines, copyright 1924; Plato, *Apologia, Crito, Phaedo*, trans. H. N. Fowler, copyright 1914; Plato, *Symposium*, trans. W. R. Lamb, copyright 1925; Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism*, trans. R. G. Bury, copyright 1933; Empiricus, *Against the Logicians*, trans. Bury, copyright 1935.

HOUGHTON MIFFLIN COMPANY. W. T. Jones, *Masters of Political Thought: Machiavelli to Bentham.*

HUMANITIES PRESS, INC., NEW YORK, *Plato and Parmenides, Plato's Cosmology: The Timaeus*, and *Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus*, trans. F. M. Cornford.

DAVID MCKAY COMPANY, INC., NEW YORK. Euripides, *Bacchae*, trans. G. Murray, from *The Complete Greek Drama*, ed. W. J. Oates and E. O'Neill, Jr.

MACMILLAN & CO., LTD. *The Golden Sayings of Epictetus*, trans. H. Crossley.

THOMAS NELSON & SONS LIMITED, LONDON. *The Story of Achilles*, trans. W. H. D. Rouse.

OXFORD UNIVERSITY PRESS. Plato, *Republic*, trans. F. M. Cornford.

RANDOM HOUSE, INC. Aristophanes, *The Acharnians*, *The Ecclesiazusae*, *The Knights*, *The Wasps*, all from *The Complete Greek Drama*, Vol. II, ed. Whitney J. Oates and Eugene O'Neill, Jr., copyright 1938 and renewed 1966 by Random House, Inc.; *The Constitution of the Athenians* and *The Constitution of the Spartans*, trans. H. G. Dakyns; *Persian Wars*, trans. G. Rawlinson; Thucydides, *The Peloponnesian War*, trans. B. Jowett; all from *The Greek Historians*, ed. Francis R. B. Godolphin, copyright 1942 by Random House, Inc.

ROUTLEDGE & KEGAN PAUL LTD. *Plato and Parmenides*, copyright 1939; *Plato's Cosmology: The Timaeus*, copyright 1937; *Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus*, trans. F. M. Cornford.

THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS. Euripides, *The Bacchae*, trans. W. Arrowsmith. Reprinted from *Complete Greek Tragedies*, Volume IV, ed. D. Grene and R. Lattimore. Copyright © 1958 by The University of Chicago. Volume IV published 1959.

Önsöz

Batı Felsefesi Tarihi'nin gözden geçirilmiş bu yeni basımına eklenen değişiklikler, kitabın ilk yayınlandığıdan bu yana geçen onyedi yıl içerisinde felsefe tarihi, bizzat felsefî girişimin doğası ve felsefenin genel kültürde oynadığı rol hakkında öğrenmiş olduğum şeyleri yansıtıyor. Bunlar aynı zamanda bir ders kitabını yararlı kılan karakteristikler hakkında düşünülmüş bir çok şeyi de yansıtıyor.

En dikkate değer yenilik kitabın dört ayrı cilde bölünmesidir: *I. Klasik Düşünce; II. Ortaçağ Düşüncesi; III Hobbes'tan Hume'a; ve IV. Kant'tan Wittgenstein'a ve Sartre'a.* Bu bölünüm, özellikle dördüncü ciltte, genişleyen metne yer açtı. Bu aynı zamanda felsefe tarihi derslerinin bugünkü düzenlenişine ve okurun yoğunlaşmak istediği dönemleri seçebilmesine de uygun düşer.

Gözden geçirdiğim bu yeniden basımda serimlemeyi malzeme bakımından yoğunlaştırmaya ve aynı zamanda da süzgeçten geçirmeye çalıştım. Buna ek olarak, ilk basımda kullanılan ayrıntılı altbaşlıklar sistemini büyük ölçüde yalınlaştırdım, çünkü inanıyorum ki bugünün öğrenci kuşağının artık böyle karmaşık bir takım yön işâretlerine gereksinimi yok. Malzemenin yoğunlaştırılması ve gereksiz başlıkların atılması, bir takım düşünürlere ilişkin tartışmala-

rı genişletmemi ve önceki basımda ihmâl edilen başka bir çok düşünüre ilişkin tartışmalar eklememi olanaklı kıldı. Söz gelimi, I. Ciltte, aksiyomatik geometri üzerine kısa bir kesim ve Sekstos Empeirikos'un yazılarından aktarımlarla birlikte Yunan Kuşkuculuğu üzerine daha uzun bir kesim ekledim. II. Ciltte, Gnostisizm'e ilişkin bir tartışma ekledim ve Orta Çağların sonundaki fizik teorisi üzerine John (Ioannes veya Jean) Buridan'dan aktarımlarla cânlı hâle getirilen bir kesimle bunu dengeledim. Bununla birlikte, en geniş ekleri IV. Cilt içeriyor. Hegel, Marx ve Nietzsche üzerine kesimler bütünüyle yeniden yazıldı ve epeyce genişletildi; ayrıca, Kierkegaard, Wittgenstein, Husserl ve Sartre üzerine başlıbaşına yeni bölümler var.

Tek tek düşünürleri ve onların teorilerini yorumlayışımda ve değerlendirişimde de —bir kısmı temelli— birçok değişiklikler var. Söz gelimi, Yunan Atomculuğuyla ve Augustinus'la ilgili eleştirilerimi yumuşattım ve St. Paulus ve Dördüncü İncilin yazarı üzerine olan kesimlerde en yeni görüşleri hesaba kattım. Aslına bakılırsa, kapsamlı bir şekilde gözden geçirilmemiş tek bir sayfa bile yok. Bu basım, ilk yayının baştansona ve titiz bir güncellenmesi oldu.

Tüm bu değişikliklere karşın, benim bakış noktam temelde aynı kaldı. Bu tarihi ilk kez yazarken de yeniden gözden geçirirken de bana dört ilke yol gösterdi —yoğunlaşma, seçicilik, bağlamcılık ve ilk elden kaynakların kullanımı.

Bir felsefe tarihçisi, ya felsefe yapan herkes hakkında kısa da olsa birşeyler söyleyebilir ya da ikinci- veya üçüncü-sınıf birçok filozofu tartışmayı gözardı edip, kendisini bir takım temsilci düşünürlere ilişkin akla uygun ardışık bir açıklama vermekle sınırlayabilir.Ben ikinci yaklaşımı seçtim, iki sebebden ötürü. Birincisi, zaten ilk yaklaşımı esas alan bir çok eser var ve onların sayılarını arttırmak için hiçbir sağlam sebebim yok. İkincisi, bu tür eserlerin, yeni başlayan öğrenciler için anlaşılır olmaması olası. Bir yorumcunun kısacık bir özete "sıkıştırdığı" karmaşık bir teoriyi anlamaya çalışırken bir üniversite öğrencisi olarak serseme döndüğümü hâlâ anımsıyorum. Yoğunlaşma ilkesi, çok sayıda teoriyle üstünkörü tanışmaktansa bir kaç teoriyi anlamanın daha iyi olduğu tezine dayanıyor.

Gelgelelim yoğunlaşma seçiciliği içerir, ama yoğunlaşma ilkesini kabûl edenlerin bile benim yaptığım seçmelerin tümünü onaylayacaklarını pek de bekleyemem. Muhtemelen uzak geçmişin büyük figürleri hakkında hiçbir görüş farklılığı olmayacaktır. Platon'un ve Aristoteles'in kendi çağlarının ustaları olduğu konusunda herkes kesinkes uyuşacaktır. Ve belki yine, Augustinus'un ve Tommaso'nun Orta Çağlarda benzer konumlara yerleşmiş oldukları —Augustinus'un diyelim ki Boethius'tan ve Thomas'ın Duns Scotus'tan daha fazla dikkat talebettiği— konusunda da genel bir görüş birliği olacaktır. Fakat en son zamanların filozofları arasında nasıl seçim yapacağız? Burada insan zamanın yargısını öngörmeye çalışmak zorundadır. Belli bir ölçüde, modern dönemde daha fazla sayıda filozofu ele alarak basitçe bu soruna girmekten kaçındım. Sonuç, ilk iki cild ikibin yıldan daha fazla bir zaman dilimini kuşatırken, son iki cildin ancak dörtyüz yıllık bir zaman diliminde odaklaşması oldu.

Böyle olsa bile, daha önceki dönemler gibi bu dönem için de, görüşlerini ayrıntılı bir şekilde ele almadıkça bir filozoftan söz etmeme kararlılığım beni seçici olmaya zorladı. Bu yüzden, Hegel'e ve Schopenhauer'e ilişkin geniş çözümlemeler vermek için, en azından Fichte'den ve Schelling'den söz etmeye yönelik doğal bir arzuyu bastırdım. Bu düşünürlerin hepsi, Kantçılığa tepkileri temsil ederler ve kendi aralarında bir çok bakımdan farklı olmalarına karşın, inanıyorum ki, tam bir sayım döküm yapmaktansa bir ikisini seçmek ve onlarda yoğunlaşmak daha yeğdir.

Filozofların bedensiz tinler değil insanlar oldukları yolunda genel olarak tanınan ama ender olarak benimsenen ilke de ayni zamanda bu tarihi yazma işinin altında yatmaktadır. Kimi felsefe tarihleri, teorileri, sanki başka felsefî teoriler dışında herşeyden yalıtıklarmış gibi ele alıp işlerler. Fakat bütün büyük filozoflar, gerçekte "yerel" denilebilecek problemlerle ilgilenmişlerdir. Onların teorileri, anlaşılmak isteniyorsa, o çağın ozanlarını ve devlet adamlarını, theologlarını ve oyun yazarlarını ve sıradan insanlarını etkileyen aynı düşünce ve duygu akımlarının ifadeleri olarak görülmek zorundadır —hiç kuşkusuz son derece kavramsallaştırılmış bir düzeyde. Aksi takdirde onların felsefeleri nasıl kabul görmüş olabilirdi ki? Bu filozoflar, yalnızca kendi çağdaşlarını uğraştıran prob-

lemler karşısında uyanık olduklarından ve aynı kuşkulara kapıldıklarından doyurucu yanıtlar verdiler. İçerisinde verili bir felsefenin suyüzüne çıktığı kültürel çevre, ancak o felsefenin başlıbaşına ayrı (ve bu yüzden de anlamsız ve sonuçsuz) bir şey gibi görünür kılınması pahasına gözardı edilebilir.

Bu ilkeyi uygularken, Yunan felsefesi açıklamama Peloponnesos Savaşının sonunda Atina'daki durumu betimleyerek başladım ve o zamanların ruh hâlini resmetmek için Euripides'in ve Aristophanes'in oyunlarını öne çıkardım. Bunun Platon için zorunlu bir sahne olduğunu düşünüyorum, çünkü onun merkezî tezi —İdealar teorisi— çağının kuşkuculuğuna ve kinizmine bir yanıt verme girişimiydi. Platon'un davranış ve bilgi için "mutlak" standardların varoluşunda diretmesi, ancak beşinci yüzyılın sonunda ortaya çıkan toplumsal, ekonomik ve politik kaosun ve ahlaksal ve dinsel çöküşün bir yansıması olarak anlaşılabilir.

Benzer bir şekilde, ortaçağ felsefesine ilişkin tartışmam, çözülen Roma İmparatorluğu hakkında bir açıklamayla başlıyor ve ben burada Hristiyan felsefesinin geliştiği zengin ve çeşitlilik dolu kültürel ardalanı göstermeye çalıştım. Augustinus'un ve Thomas'ın teorilerini tartışırken şunu akılda tuttum ki, Augustinus yaşamak için kavga veren yeni bir mezhebin eskatolojik coşkusunu ifade etmişken, sofuluğu "Sezar'ın olan şey"den sorumluluk gibi yeni bir duyguyla yumuşatılmış imparatorluk sahibi ve evrensel bir dinin huzurunu cisimleştirmişti.

Son olarak, modern felsefenin başlangıcının gelişimini tartışırken, ortaçağ sentezini tahtından devirecek ve felsefenin bugün bile çözmeye uğraştığı yeni problemler yaratacak şekilde birbirine bağlanmış bir çok etmeni göstermeye çalıştım —keşifler ve buluşlar, para gücünün yükselişi, Hümanizm, Reformasyon ve hepsinden önce de yeni bilimsel yöntem. Bir cümleyle, felsefe tarihini genel kültür tarihinin bir parçası olarak ve bu yüzden de ancak kendi kültürel ortamı içerisinde anlaşılabilecek bir şey olarak tasarladım.

Dördüncü ilke, felsefede —ya da herhangi bir disiplinde—, büyük ve ince bir zihne ilişkin doğrudan, sabırlı ve özenli bir çalışmanın yerini başka hiçbir şeyin tutmadığına inanmış olmamdır. Bu sebepten bir kaynak kitap kullanımı için epeyce dil dökülür. Ama

tek başına bir kaynak kitabın ciddî sınırları vardır, çünkü onun içerisindeki seçkiler süreksiz ve izlenmesi güç olma yönünde bir eğilim taşır. Bir metnin üstünlüğü, karanlık pasajları açabilmesi ve kıyaslamalar yapabilmesidir. Böyle olsa bile, açıklama ve yorumlama bizzat belgelerin kendilerinin yerine geçebilecek şeyler değillerdir. Dolayısıyla, bu dizideki ciltlerin herbiri bir ders kitabı ile bir kaynak kitap arasındaki orta noktada durur ve her ikisinin üstünlüklerini bağlayıp birleştirmeye çalışır: bir filozofun düşüncesini temel pasajların titiz bir seçimi yoluyla kendi sözcüklerinde ortaya serdim ve bunları kendi yorumumla ve eleştirimle biraraya bağladım. Alıntılanan pasajlar kitabın içeriğinin yaklaşık üçte birini oluşturuyor.

Felsefe tarihinin kendi kültürel bağlamı içerisinde bir hesabını vermeye kalkışmak, tek bir yorumcu için altından kalkılmaz ve belki de haddini aşan bir görevdir. Bu girişimde geniş bir kaynaklar çeşitliliğinden yardım aldım. Adlarını burada yinelemeyeceğim ilk baskıyı okuyanlara ve yorumlayanlara ek olarak, düzeltme gerektiren noktalara dikkatimi çeken bir çok dosta ve meslekdaşa teşekkür etmek istiyorum: Stanley M. Daugert, Stewart C. Easton, Robert L. Ferm, John H. Gleason, Douglas Greenlee, Raymond Lindquist, Edwin L. Marvin, James A. MacGilvray, Philip Merlan, John E. Smith, Robert T. Voelkel, Culver G. Warner, Rev. S. Y. Watson, S. J., ve R. M. Yost, Jr. Ondokuzuncu yüzyıl felsefesi üzerine ortak bir ders verdiğimiz yıllarda kendisinden çok şey öğrendiğim Robert J. Fogelin'e ve bana özellikle bilim tarihi konusunda kapsamlı notlar gönderen Clark Glymour'a borcum çok fazla. En büyük minnettarlık borcum, I., II. ve III. Ciltlerin gözden geçirilmiş versiyonunu okuyan ve en ince ayrıntısına dek yorumlayan Cynthia A. Schuster'a ve büyük olsun küçük olsun her türlü sorunda öğüdünü almak için daima kendisine yaslandığım ve hem ilk basım üzerine hem de ardından gelen gözden geçirilmiş taslaklar üzerine ayrıntılı yorumları paha biçilmez kıymette olan Stephen A. Erickson'a ödenmeli. Bu okurlar, beni bir çok olgu ve yorumlama hatasından kurtardılar; geri kalan hatalardan elbette benim sorumlu olmam gerek ve dikkatten kaçmayanlar bana gösterilirse müteşekkir olacağım.

Bu kitaplarda kullanılan alıntıları gösterdikleri işbirliği sayesinde yayınlayabildiğim bir çok yayıncıya ve telif hakkı sahiplerine

(ıv-v. sayfalarda liste halinde belirtilmiştir) teşekkür borçluyum. Aktardığım çeşitli yazarların ve çevirmenlerin üslubunu takibettiğimden, yeniden basılan bu pasajlarda telaffuz, büyük harf ve noktalama kullanımı bakımından belli bazı farklılıklar vardır. Numaralardan ziyade harflerle metne yerleştirilen tam bibliyografik notlar herbir cildin sonunda bulunacaktır. Daktilo etme işini aralarında bölüşen Helen Armstrong'a, Dorothy Overaker'a, Catherine Tramz'a ve Judith Strombotne'a elyazması üzerinde yaptıkları sekreterlik çalışmasından dolayı teşekkür ederim. Ayni zamanda ilk üç ciltteki tüm referansları denetleyen ve bir çok yardımcı öneride bulunan Paul Cabell'a, son cilt için benzer bir işlevi yerine getiren Joan McGilvray'e ve son derece zahmetli tashih görevini omuzlarına yıkmamâ cömertçe izin veren yakın dostum Margaret L. Mulhauser'a da müteşekkirim.

W. T. Jones

İçindekiler

Önsöz XVII
Giriş 1

1

Sokrates Öncesi Felsefe 7

Homeros'ta Tanrı ve Doğa 8
Hesiodos'ta Tanrı ve Doğa 13
Thales 17
Anaksimandros 21
Anaksimenes 23
Herakleitos 26
Ksenophanes 33
Aksiyomatik Geometri 35
Parmenides 36
Çokçular 42
Empedokles 43
Anaksagoras 46
Pythagoras ve Pythagorasçılar 51

2

Şiddet Yoluyla Eğitim 65

Sparta: Bir Atina Değerlendirmesi 66
Atina 69
Peloponnesos Savaşı 70
Yaşlı Oligark 74

Aristophanes 75
Savaşın İnsana Ettiği 81
Euripides 88
Sofistler 98

3
Atomculuk 113

Geç Dönem Çokçular 113
Demokritos 115
Lucretius'un Atomcu Fizik Uyarlaması 119
Atomların Hareketi 127
Duyu Dünyası 133
Psikoloji 142
Ahlak 152
Atomculuğun Değerlendirilmesi 156

4
Platon: Formlar Teorisi 163

Hayatı ve Dönemi 163
Sokrates 165
Platon'un Olgun Hayatı 178
Bilgi Teorisi 181
Formlar 185

5
Platon: Özel Bilimler 219

Fizik 219
Ahlak 228
Politika Teorisi 258
Sanat Teorisi 284
Din 290
Formlar Teorisinin Eleştirisi 300

6
Aristoteles: Metafizik, Doğa Bilimi, Mantık.. 317

Hayatı 317
Aristoteles'in Hedefi 320
Gerçekliğin Doğası 321
Doğa Bilimi 336
Biyoloji-Psikoloji 346
Mantık 361

7
Aristoteles: Ahlak, Politika, Sanat 377

Hayvanî Dürtüler ve Pratik Akıl 377
Ahlâk 382
Politika Teorisi 425
Sanat Teorisi 451
Aristoteles'in Felsefesinin Değerlendirilmesi 456

8
Klasik Dönemin Sonu 461

Politik ve Kültürel Değişimler 461
Epikurosçuluk 468
Stoacılık 481
Cicero 492
Epiktetos 498
Marcus Aurelius 503
Roma Hayatında Etkili bir İdeal olarak Stoacılık 508
Kuşkuculuk 513

Notlar 523

Daha İleri Okuma Önerileri 539

Sözlük 543

Dizin 553

Giriş

Yunan felsefesi doğayı anlama çabasından doğdu, çünkü doğayı anlamanın en eski Yunan bilimcisinin güvenli bir şekilde sandığından daha az yalın ve kolay olduğu anlaşıldı. İnsanlar bilimsel araştırmanın kendisi ve yöntemi hakkında sorular sormanın zorunlu olduğunu keşfettiklerinde bilimsel araştırma felsefî hâle geldi. İlk bilimciler, doğada gözle görülür değişikliklerin altında yatan oluş hâlinde bir ana maddenin var olduğunu doğru kabul etmişlerdi. Onlar, problemin sadece bu maddenin doğasını (su mu? hava mı? yoksa ateş mi?) ve uğradığı değişmeleri (buharlaşma, tortullaşma vb.) araştırmak olduğunu düşünüyorlardı. Bununla birlikte, bu yordamın dayandığı sayıltıların kuşkulu olduğu açık hale geldi. Birşeyin değişme yoluyla süregittiğini söylemek ne anlama gelir? tek bir gerçek ana madde ile onun çok sayıda görünüşü arasındaki bağıntı nedir? En erken filozofların önerdiği çeşitli yanıtlar birbiriyle çelişiği için, bilgi elde etmenin bir aracı olarak akıl gücü üzerinde geniş bir kuşkuculuk ortaya çıktı. Ve eğer akla güvenilemiyorsa, neye güvenilebilirdi? (1. Bölüm)

Bu arada, Yunan düşüncesinde davranış hakkında paralel bir gelişim ortaya çıkmaktaydı. Eski feodal soyluluğu alaşağı eden değişim halindeki ekonomik ve toplumsal koşullardan yeni bir insan tipi ortaya çıkmıştı. Yeni-zengin sınıf, eski kahramanlığın onur ve liyakat idealini reddetti ve "tutku" her aşırılık için bir haklıçıkarım haline geldi. Bu durum üzerinde doğa biliminin yankıları vardı.

Tamamen doğal bir süreç olarak düşünülen bir dünyada, bir ahlak varlığı olarak insan nerede duruyordu? (2. Bölüm)

Tüm bu düşünce ve duygu akımları M.Ö. beşinci yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıkan uzun dünya savaşı boyunca ve bu tüketesiye mücadelenin beraberinde getirdiği politik ve ekonomik yıkımların bir sonucu olarak bir odak noktasına toplandı. Zeus tahtından indirildi ve kasırga kral oldu.

Buna göre, merkezdeki felsefî soru, nesnel bir ahlak düzeninin ve aklın kabul edebileceği kamusal bir hakikatin varoluşuna duyulan eski inancın yeniden nasıl sağlığına kavuşturulacağıydı. Bunu yapmak için, Sofistlerin kuşkuculuğuna yol açan değişme, bir ve çok ve görünüş ve gerçeklik hakkındaki paradoksları çözmek zorunluydu. İki başat çözüm işlenip ortaya koyuldu, öyle ki bunlardan herbirinin daha sonraki düşünce üzerinde tekrar tekrar ortaya çıkan bir etkisi olacaktı. Bu çözümlerden biri Atomculuktu ve Atomculuğa göre evren yalnızca niceliksel bakımdan farklı küçük maddî parçacıkların amaçsız bir yığınıydı. (3. Bölüm) Öteki çözüm İdealar teorisiydi. Platon'un düşündüğü şekliyle, İdealar duyu deneyiminin tikelleriyle bağıntıları açık bir şekilde formüle edilemez olan duyu-üstü şeylerdi. (4. ve 5. Bölümler) Aristoteles, form ve maddenin, gerçekleşme ve imkânın bir bileşkesi olduğunu düşündüğü bireysel töz kavramını getirerek bu güçlükten kaçınmaya çalıştı. (6. Bölüm) Büyük vurgu farklılıklarına rağmen, teorinin her iki versiyonu da, evrenin sadece mekanik bir süreç olmayıp, amaçlı bir sistem olduğunu savunuyordu. (7. Bölüm)

Tüm bu filozoflar, aynı zamanda, toplumsal yönelimli davranışa bir zamanlar kutsal bir onay sağlamış olan ama artık sağlamayan dinsel mitlerden daha akılsal bir davranış temeli bulmaya da çalıştılar. Ve ayrıntıdaki farklılıklara rağmen, onlar bu temelin uzun vadeli mutluluk olduğunda uyuştular; ve onlar inanıyorlardı ki, bu uzun vadeli mutluluk etkin bir kişisel kültür ve kamusal başarı hayatı içerisinde elde edilebilir, fakat bu tür etkinliklere yeterliği ve onlar peşinde koşacak boş zamanı olan nisbeten küçük bir seçkin tabakayla sınırlıdır. Ne yazık ki, Büyük İskender'in vaktinden önce doğmuş imparatorluğunun ardından gelen sıkıntılı zamanlarda, insanlar umuttan yüz çevirmeye ve duyarsızlık ve edil-

ginlik gibi olumsuz ideallere geri düşmeye başladılar. (8. Bölüm) Bir süredir Roma imparatorluğunun ortaya çıkışı klasik kültürün çöküşünü haber vermekle ve Stoacıların hem eski hem de yeni bakış noktalarından gelen çizgileri birbirine ören bir toplum teorisi geliştirmelerini mümkün kılmakla birlikte, o da felaketle yüzyüze geldi. Barbarlar Batının düzenli yaşamını kesintiye uğrattıkça, eski klasik denge ve kendine-güven kaybolup gitti ve insanlar gitgide insandan daha büyük olana daha fazla bel bağlar hale geldiler.

Fakat kendine-yeterliğe duyulan Yunan inancı bu şekilde yüzyıllar boyunca gözden kaybolup gitmekle birlikte, şaşırtıcı bir şekilde kendini yeniden toparladı. O, yaklaşık beşyüz yıl önce yeniden dirildi ve yirminci yüzyılın karmaşık, bağımsız toplumlarında bile hâlâ bir ideal olarak varlığını koruyor. Ve bizim modern vurgumuz kendinde bir amaç olarak temaşadan çok dünyayı değiştirmenin bir aracı olarak bilgi üzerine koyulsa da, bizim evren kavrayışımız özünde Yunanlarınki gibi dünyevî ve doğaldır. İnsanlar Yunanistandan ve Romadan aldığımız mirastan söz ettiklerinde, Belvedere Apollon'undan ve Korinth sütun başlığından tutun da doğa yasasına kadar herhangi bir şeyi kasdedebilirler. Fakat bu zengin ve karmaşık mirasın çekirdeğinde insan tarafından anlaşılabilir bir süreç olarak doğa düşüncesi ve bu doğal düzenin özerk ve kendineyeter bir parçası olarak insan düşüncesi bulunur.

Güzel Yunan eli oldu
Kalıcı yurdun senin, barbar eli değil. Gördün
Düzenli hayatımızı ve adaletimizi ve güçlü adamın
Keyfine göre değişmeyen yasanın süregiden
hükmünü....
EURİPİDES

Kasırgadır dünyayı yöneten,
Zeus'i tahtından indiren
ARİSTOPHANES

BÖLÜM 1

Sokrates Öncesi Felsefe

Öngörülür ki bir Batı felsefesi tarihinin Batı felsefesinin başlangıcıyla başlaması gerekir. O halde, Batı felsefesi ne zaman başladı? Standard yanıt, Batı felsefesinin Yunan felsefesinin babası ve bu yüzden de Batı dünyasında felsefenin babası Thales'le birlikte M.Ö. altıncı yüzyılda başladığıdır. Fakat bu görünüşte masum soru bu tür herhangi bir basit yanıtı yerle bir eden gizli bir tuzak içerir. "Başlamak" aslında oldukça hileli bir sözcüktür. Felsefenin tarihinden ayrı olarak bir felsefe tarihi gerçekten de kesinlikle belli bir başlangıca sahiptir —söz gelimi, bu felsefe tarihi az önce "Öngörülür ki bir Batı felsefesi tarihinin Batı felsefesinin başlangıcıyla başlaması gerekir" cümlesiyle açılmıştır. Fakat bizzat felsefenin kendisinin tarihinin kesin bir başlangıç noktası yoktur. Bu sadece kayıtların büyük bir kısmının kayıp olmasından ileri gelmez. Çünkü kayıtlar eksiksiz olarak elde bulunsaydılar bile, zaman içerisinde belli bir ân saptamak ve "Bu ândan önce felsefe yoktu; bu ândan sonra felsefe vardı" demek imkânsız olacaktı. Daha ziyade, hiç kimsenin felsefî demeyeceği bir düşünme türünden (örneğin mitik düşünmeden) herkesin fel-

sefî diye adlandıracağı bir düşünme türüne doğru adım adım bir dönüşüm vardı. Biz burada kesintili geçişlerle değil bir süreklilikle ilgilenmekteyiz. Yukarıdaki ilk düşünce tipi düpedüz düşten çok daha fazlasıydı; her ne kadar tam uygun açıklamalar oluşturan şeye uyguladığı ölçütler çok kaba idiyseler de, o, açıklamalar bulma arzusuyla canlandırıldı. Ve ikinci düşünce tipinde de insanbiçimli (*anthropomorphic*) ve masalsı (*mythic*) kalan pek çok şey vardır. Bu süreci ayrıntısıyla izlemek mümkün olmasa da, ilk düşünme türünün bir ya da iki örneği, onunla daha sonraki tipten felsefe arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları göstermek için kullanılabilir.

Homeros'ta Tanrı ve Doğa

Bu epik şiir, Grekler ile Troyalılar arasındaki on yıllık mücadele sırasında geçen tek bir kısa olaylar kesitiyle ilgilidir. Homeros, Troya kuşatması boyunca iki Grek reisi Agamemnon ile Akhilleus arasındaki ağız dalaşının nasıl "sayısız kıyımlar"a yol açtığını anlatır. Sıkıntılar bir kadın yüzünden kavgayla başlar ve gurur ve zorbalık, meseleleri bir açmaza sürükler. Akhilleus kızı kaybeder ve bundan böyle savaşta herhangi bir rol almayı reddeder. Akhilleus tüm Grek savaşçılarının en büyüğü olduğundan, soydaşları patlak veren kavgalarda yenilirler. Umutsuzca, Akhilleus'in savaşa geri dönmesi için her tür ikna yolunu denerler. Grek reislerinin en kıvrak dillisi olan Odysseus, Akhilleus'e bir adamın yalnızca güce değil, ölçülülüğe de gereksinimi olduğunu anlatır. Ve Akhilleus'in yaşlı akıl hocası Phoiniks Akhilleus'e şunu hatırlatır:

> ....yaşlı baban yolladıydı yanında beni sana öğreteyim diye ... olasın diye iyi konuşan, iyi işler başaran....
>
> Haydi Akhilleus, yen ulu yüreğini, taş yürekli olmak yakışmaz sana, tanrıların bile yumuşadığı saat var, oysa güçte, erdemde, ünde senden üstündürler. Gün olur yanılır, suç işler insanlar, güzel adaklar, sunularla yalvarırlar, kurban yağlarıyla yumuşatırlar tanrıları. Ulu Zeus'in kızlarıdır Yalvarı'lar.... Yalvarılar yetişir, kötülüğü düzeltmeye kalkarlar. Dinlerler kendilerine saygı gösterenleri, onlara yardım ederler canla başla. Kulak asmayan olursa, yalvarırlar Zeus'e ... ettiğini bulsun derler.

> Haydi Akhilleus, Zeus'in kızlarına saygı göster, o saygı baş eğdirir soylu kişilere.[a]

Fakat Akhilleus bu güzel öğüde kulak asmayacak kadar gururludur. Akhilleus'in hakkının yendiği doğrudur, fakat Homeros onun öfkesinin aşırı olduğuna inanır. Akhilleus aklın ve ölçülülüğün tatlı sesini dinlemeyi reddettiği için, trajik sonuçlar açılım kazanır. İlkin Akhilleus'in en iyi dostu Patroklos Greklere yardım etmeye çalışırken öldürülür; sonra Patroklos'un intikamını almak için, Akhilleus, Patroklos'u öldüren Hektor'u arar bulur ve öldürür, ama bilir ki Hektor'dan sonra kısa bir zaman zarfında kendisi de ölmeye "yazgılı"dır. Şiir, Akhilleus'in kendi ölümünü beklerken öfkesinin yatışıp geçmesiyle sona erer.

Bu, anahatlarıyla, şiir'in "argumanı"dır. Şimdi Akhilleus'in anası tanrıça Thetis'in savaşçı oğlu için Zeus'ın yardımını nasıl elde ettiğini anlatan pasajı irdeleyelim:

> [Thetis] fırladı denizin üstüne, yükseldi şafakla Olympos'a, yüce göklere.... Çöktü önünde [Zeus'in], tuttu dizlerini sol eliyle, okşadı sağ eliyle de çenesini, yakardı Kronosoğlu tanrılar kralı Zeus'e, dedi ki:
>
> "Zeus baba! Bir gün ya sözümle, ya işimle, ölümsüzler arasında yararlı olduysam sana, şimdi yerine getir şu dileğimi: ... Olympos'lu yüce Zeus, [oğlumu] bari sen say, gücü Troyalılar tarafına ko, ne olur, Akhalar saysınlar oğlumu, ününü yüce kılsınlar."
>
> Zeus çok kızdı, dedi ki:
>
> "Amma da belâya çattık, bu iş aramı bozacak Here'yle [karısı] benim, konuşacak kötü kötü, çıkartacak çileden beni, ölümsüzler arasında benimle hiç yoktan hır çıkarır, söyler durur savaşta Troyalılardan yana olduğumu. Hadi geri dön, sakın görmesin seni Here, ne yapmak gerekse bulurum bir yolunu...."
>
> Ama anlamıştı Here görür görmez onu, Kronosoğlu Zeus'e hemencecik batırdı iğneyi, dedi ki:
>
> "Hangi tanrıyla neler alıp verdin ey düzenbaz? Hep bensiz gizli işler düşünür, karar verir, hoşlanırsın. Şöyle candan söylemeye yanaşmazsın düşündüğünü."

Karşılık verdi insanların, tanrıların babası, dedi ki:

"Here, benim her kararımı bileceğini sanma, karım olsan bile ağır gelir sana onlar, duyman gereken şeyleri senden önce duymaz ne bir tanrı ne bir insan. Öbür tanrılardan ayrı, düşünmek istediğim şeyler üstüne sakın bana bir şey sorayım deme."

İnek gözlü ulu Here karşılık verdi, dedi ki:

"Korkunç Kronosoğlu, ne diyorsun böyle, sordum araştırdım mı bugüne dek? Sen canının istediğini yaparsın her zaman. Fakat Gümüş ayaklı Thetis, denizler babasının kızı, korkarım, kandırmış olmasın seni...."[b]

Hemen bunun ardından, Patroklos öldürüldükten sonra, Akhilleus'un onu öldüreni bulmaya seğirttiği ve bulup öldürdüğü pasaja bir göz atalım. Akhilleus Hektor'u takibederken, tanrılar bir araba yarışını seyreden insanlar gibi Olympos'tan aşağıya doğru bakıp olup bitenleri seyrederler. Kendisini sıkboğaz eden yakınları kadar sahibolduğu atak doğanın da değişik yönlere sürüklediği Zeus, ânî bir gönül kayması gösterir:

"Şu surların çevresinde ne görüyorum böyle, görüyorum sevdiğim bir adamın kovalandığını, sızlıyor Hektor için sızım sızım yüreğim, bana ne çok sığır budu yakmıştı o, yakmıştı çok yarlı İda dağının doruklarında, Troya kalesinin üstünde yakmıştı. Şimdiyse tanrısal Akhilleus kovalıyor onu hızlı ayaklarıyla, İlyon'un çevresinde. Hadi düşünün bakalım, tanrılar, danışın, kurtaracak mıyız Hektor'u ölümden, yoksa bırakacak mıyız bu yiğitliğiyle, alt etsin onu Akhilleus, Peleusoğlu?"

Gök gözlü tanrıça Athene karşılık verdi, dedi ki:

"Ne diyorsun, kara bulutlu babam, ak yıldırımlı! Kaderi çoktan belli, ölümlü bir adamdır bu, kaçırmak mı istersin onu canlara kıyan ölümden? Yap yapacağını ama, biz tanrılar onaylamayız yaptığını."

Bulutları devşiren Zeus karşılık verdi, dedi ki:

"Korkma kızım, Tritogeneia, konuşmadım açık yürekle...."

Hızlı Akhilleus kovalıyordu Hektor'u durmadan ve aman vermiyordu Hektor'a.... Bir altın terazi kurdu baba tanrı, acıklı ölümün iki tanrıçasını kodu kefelere, biri Akhilleus'unkiydi, biri at sürücüsü Hektor'unki, ortasından tuttu kaldırdı teraziyi, ağır bastı

> Hektor'un kara günü, kefe düştü yuvarlandı Hades'e dek. [Hektor'dan yana olan] Phoibos Apollon da bıraktı onu kaderine.[c]

Böylece, Homeros'a göre, Zeus, söz gelimi Hristiyanların Tanrı olduğunu düşündükleri her şeye gücü yeten yüce varlık olmaktan uzaktır. O, tıpkı bir insan babanın çoğu kez kendi ev halkının üyelerinin tahakkümü altında olmasıyla ayni tarzda, karısı, çocukları ve yakınları tarafından engellenir ve bıktırılıp usandırılır.

Fakat Homeros'un yaşadığı günlerdeki bir Yunan topluluğunun fiilî örgütlenişi daha iyi bir benzetmedir, çünkü Homerik gök Homerik devletin bir yansımasıydı. Homeros'un betimlediği şekliyle Yunan devleti ilke bakımından monarşikti, fakat kral hiçbir şekilde mutlak bir monark değildi. Savaşçıların ve soyluların —kuşkusuz bunlar "halk" değildi— temsil ettiği şekliyle genel kamuoyu açık ki kralın ayrıcalıklarını sınırlamada bir rol oynuyordu. Öte yandan, Homeros'un devleti, hem yönetenlerin hem de yönetilenlerin güçlerinin yazılı bir belgeyle ya da en azından anayasal bir pratikle açıkça tanımlandığı modern anlamda bir sınırlı monarşi değildi. Çoğu kez yaptığı gibi, Agamemnon kendi meclisinin dileklerini umursamadığı ya da apaçık çoğunluk görüşü neyse onu reddettiği zaman, hiç kimse itiraz etmez. Onun eylemleri, yerleşik teamüllere karşıt yönde olsa bile, otoriterdir. Homeros'un toplumu, egemenin bile boyun eğmek zorunda olduğu bir kurallar bütünü olarak yasa kavrayışının henüz varolmadığı bir toplumdu.

Homeros'ta, düzenli bir şekilde tekrarlanan olaylar ardışıklığı sistemi olarak doğa kavrayışı da yoktu. Elbette ki Homeros, gecenin günü takibettiğinin ve kışın yazı takibettiğinin farkındaydı — kim farkında değil ki? Fakat doğanın öngörülemez düzensizliklerinin de farkındaydı —birdenbire bastıran şimşekli yıldırımlı bir kasırga, alışılmadık sert geçen bir kış, beklenmedik bir zafere götüren bir rastlantılar dizisi. Homeros, hem bu tür düzensizliklerden hem de bunların parçalayıp yıktığı düzenden tanrıları sorumlu tutuyordu. Homeros'un eserlerinde, doğal olaylar düzeni, (Zeus'in nihaî otoritesi altında) denizi, yeri ve göğü yöneten bir tür hükümdar vekaletine sahip çeşitli tanrılar tarafından kurulup düzenlenir; ve insanların birbirleriyle ilişkilerinde uydukları görenekler de Baba Zeus tarafından koyulur. Fakat tanrıların bu düzeni bozmayacakları-

na hiç bir zaman güvenilemez; mavi göğün derinliklerinde ne yapacağı belli olmaz bir Zeus'in yıldırımı daima saklı durur. Açıktır ki, Homeros, sistematik ve öngörülebilir olandan daha çok kaotik ve düzensiz olanın etkisi altındaydı.

Tanrıların insan işlerine karışması çoğu kez keyfî olsa da, bunun belli bir kısmı bir tür akılsal temele sahiptir. Tanrılar, söz gelimi, ölçüsüzlükten dolayı —gördüğümüz gibi, Akhilleus'in durumunda ölçüsüz öfkeden dolayı— insanları cezalandırmak için müdahalede bulunurlar.[1] Fakat Homeros için ölçüsüzlükten daha da temel olan şey *hûbris*'ti veya bizim diyebileceğimiz gibi itaatsizlikti. Bu iki kavram birbiriyle sımsıkı bağlantılıdır. Ölçülü insan "yerini bilir"; gururunu ya da öfkesini ya da başka herhangi bir şeyi azdıran ölçüsüz insanın kibirli hale gelmesi olasıdır. Tanrılar bu tür unutkanlığı asla cezasız bırakmaz. Bu yüzden, Agamemnon dileklerini görmezden geldiğinde meclis itiraz etmese bile, ceza yukarıdan gelir.

Agamemnon, yaptığı iş sefalete ve acıya neden olduğu için cezalandırılmaz; tanrıların koyduğu yasalardan birini çiğneyerek tanrıları kızdırdığı için cezalandırılır. Homeros, ne tanrısal kuralların insanın iyisi için koyulduklarını ne de tanrıların insanlar için özenilecek ahlakî idealler olduklarını telkin eder. Tanrılar gönüllerine eseni yaparlar, çocuksu bir bencillik içerisindedirler, şehvet düşkünü ve çıkarcıdırlar, kibirli, vicdansız ve düpedüz dürüstlük yoksunudurlar. Her bakımdan bir Homerik kahraman —bir Akhilleus ya da bir Hektor— ahlakî olarak Zeus'tan üstündür. Homeros'un insanları, tanrılara, *iyi* oldukları için değil, fakat güçlü oldukları için (her şeye güçleri yettiği için değil, ama insanlardan bir hayli daha güçlü oldukları için) ve dolayısıyla onları yanına almak yararlı ve karşısına almak tehlikeli olduğu için taparlar. Tapınma bir iş alışverişidir ve açıkça her iki tarafça da böyle anlaşılır: Eğer bir tanrı kendi onuruna yakışır bir kurbanlık sunusunun ardından hemen uygun bir karşılıkla öne çıkmıyorsa, insan kendisini aldatılmış hisseder ve bunu söylemek dürüstçedir. Aslına bakılırsa, Ho-

1 Ölçülülüğe ve "daha sekin" öteki erdemlere daha az vurgu koyan bir Homeros yorumu için bkz. Arthur W. H. Adkins, *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values* (Oxford University Press, 1960), s. 32-38 ve 61-62.

meros'un düşündüğü şekliyle tanrılar, daha çok, belli bir doğa paradoksu yoluyla, her nasılsa büyük güç bahşedilmiş çocuklara benzerler. Dolayısıyla, onlar, yetişkin insanların daha ciddî bir şekilde peşinde koştukları işleri bozmasınlar diye okşanmalı, hoş tutulmalı ve pohpohlanmalıdır. Bütününde bu sistem oldukça iyi işler, fakat tanrılar tarafındaki tam keyfîlik insanların koyduğu en iyi planların yoldan saptırılmasına neden olabildiğinde söylenecek hiçbir söz yoktur. Bu yüzden, insanı etkilediği şekliyle tanrısal nedenselliğin işleyişi modern anlamda ahlakî olmaktan başka her şeydir.

Şimdiye kadar, Homeros'un tanrılarının nedensel failler oldukları —hem olayların daimî düzeninden hem de bu düzenin bozulmalarından sorumlu oldukları— belirtildi. Fakat tanrıların da üzerinde kader, Zeus'in bile boyun eğmek zorunda olduğu kör, akıl sır ermez bir "irade" vardır.[2] Bu durumda söylenebilecek şey, olsa olsa, Homeros'un karakter bakımından amaçlı olmayan —insanî ya da tanrısal her türlü keyfî isteğe kayıtsız— bir nedensel düzen kavrayışını kendi tarzında hissettiğidir. Fakat düşünce bu kavrayışa ulaşmadan önce, hem tanrıları hem de insanları bağlayan ahlakî bir yasa olarak her şeyi kuşatan tek bir düzen düşünme evresinden geçmek durumundaydı.

Hesiodos'ta Tanrı ve Doğa

Hesiodos bu yönde önemli bir adım attı. Nasıl ki Homeros'un teolojisi kendi döneminin Yunanistan'ının toplumsal yapısını ifade etmekteyse, Hesiodos'unki de daha sonraki bir dönemin ürünüydü ve ekonomik baskılar küçük çiftçileri kölelik ile göç arasında seçim yapmaya zorladığında gelişen "sıkıntılı zamanlar"ın değişen koşullarını yansıtmaktaydı.

---

2 *İlyada*'da çeşitli yerlerde Zeus olacak olan şeyleri keşfetmek için kaderin terazisine başvurur. Bundan şu çıkar ki, nasıl tanrılar insanlardan üstünlerse, aynı şekilde kader de tanrılardan üstündür. Bununla birlikte, başka pasajlarda, Homeros, olması mukadder olan şeyler sanki olmayabilirmiş de şu ya da bu tanrının müdahalesinden ötürü olmuş gibi yazar. Bu da, kesinlikle, kaderin, tanrılardan üstün olmak şöyle dursun, onların iradesine bağımlı olduğunu sezdirir.

Hesiodos belki böyle küçük bir çiftçiydi. En azından, yoksulları ezen açgözlü soylular aleyhine keskin bir dille yazdı. *İşler ve Günler*, kardeşi Perses'in, bu adaletsiz efendilerden birine rüşvet yedirerek, babalarından kalan mirastan Hesiodos'a düşen payı nasıl çalabildiğini anlatır. İtiraz edip sesini yükseltirken, Hesiodos bu türsuistimalleri düzeltecek bir düzen tasarlıyordu. Ona göre, Zeus, Agamemnon'un ya da öteki Homerik kralların öfkeli, ululaştırılmış bir uyarlaması değildi; o, er geç hataları doğru yola sevkedecek, suistimalleri düzeltecek, ezilenleri elinden tutup kaldıracak ve kötüleri ve adaletsizleri cezalandıracak bir adalet düzeninin şekillendiricisiydi.

Bu yeni bir kavrayıştı. Homeros'ta tanrısal ceza, insanın yaptığı hatalı işlerden çok, insanın haddini bilmezliğine, kendisini tanrılara eşit ya da tanrılardan üstün gören insana yöneltilmişti. Burada, Homeros, doğallıkla, aralarında yaşadığı insanların savaşçılık töresine sadece bir ifade vermişti. Bir askerlik sisteminde itaatsizlik suçların en ağırıdır, çünkü tam da sistemin varoluşu her üyenin kendi yerini tanıyıp kabul etmesine bağımlıdır. Hesiodos'la beraber, ahlakî hayat farklı bir şekilde düşünülür. Savaşçılar değil, çiftçiler olan alt sınıfların duygularını ifade eden Hesiodos, en büyük suçun zayıfın güçlü tarafından ezilmesi olduğunu düşündü.

Hesiodos, hata işleme kavrayışını derinleştirmekle aynı ânda, ahlaksız davranışa karşı yaptırımların işleme tarzını da kökten değiştirdi. Homeros için, bu yaptırımlar genelde keyfî bir şekilde işliyordu: Zeus, örtük olarak, hangi yakını kulağına bir şeyler fısıldarsa onun lütfuna bağlıydı. Hesiodos için, tam tersine, Zeus, yasanın düzenini seçecek ahlakî kemale ve bu düzeni pekiştirip sağlamlaştıracak güce sahipti. Onun insan için koyduğu yasa, iyileri iyiliklerinden ötürü ödüllendirecek ve kötüleri kötülüklerinden ötürü cezalandıracak tam bir kesinlik ve düzenlilikle işliyordu. Aslında şu söylenebilir ki, Hesiodos eski kader düşüncesini devraldı ve bir yandan mutlak zorunluluk fikrini elden bırakmazken, öte yandan onun insanlığa kayıtsızlığını reddederek bu fikri inceltti. Hesiodos'un ellerinde, kader, her şeyi kuşatan bir ahlak yasası kavramı haline geldi.

Söz gelimi, *İşler ve Günler* Baba Zeus'e şu övgüyle başlar:

Odur ünlü kılan, ünsüz bırakan insanları. Zeus diledi mi şanslısın, dilemedi mi şanssız. Güçsüze güç verir, güçlüyü ezer, eğiverir mağrur başları, yüceltir alçak gönülleri, kamburu dimdik eder dimdiki kambur.... Görüyorsun ya Zeus'in dileğine karşı konmaz....

Doğruluktan yana ol, aşırılığa kaptırma kendini.... Doğru işlerden yana gidendir güzel yol, haklı kazanır önünde sonunda....

Ölçüyü kaçıran, kötü yola sapan kişileriyse, cezalandırır engin bakışlı Zeus, bütün bir kent yıkılır bazen bir tek kişinin işlediği suç yüzünden. Belâ, veba, kıtlık iner göklerden, erkekler üretmez, kadınlar doğurmaz olur, evler yıkılır gider o zaman, Kronosoğlu Zeus duvarları yerle bir eder, koca orduları bozguna uğratır, ya da darmadağın eder donanmaları.

Ey krallar, siz de düşünün bu haklı düzen üzerine: Yanı başınızda insanlarla sarmaş dolaş ölümsüzler vardır, hep gözetler dururlar o insanları ki haksız yargılarla insanı insana ezdirirler, ve korkmazlar yukardan bakan tanrılara. Otuz bine varır sayısı, ölümlüleri gözetlemek üzere Zeus'in bizi besleyen topraklara yolladığı ölümsüzlerin. Bunlar sisler içinde dolaşırlar dünyayı, kollarlar insanların iyi kötü işlerini.... Bunları görün de doğru yargılar verin, ey krallar, siz ki hep rüşvet yer, haksızlık edersiniz. Başkasına haksızlık etmek kendine kötülük etmektir. Kötü düşünce düşüneni yakar herkesten önce....

Beni can kulağıyla dinle, Haktan yana ol, zorbalığı sil kafandan. Budur buyruğu Kronosoğlunun insanlara. Madem hak nedir bilmezler, kemiredursunlar birbirlerini balıklar, yırtıcı hayvanlar, kanatlı kuşlar. Ama Zeus hak duygusunu vermiş insanlara, buysa en değerlisidir verdiklerinin. Gözü her şeyi gören Zeus kayırır yargılarında haktan yana olanları. Ama bile bile yalan yere yemin edip de Hakkı çiğneyen, günaha girenler yaşadıkça azaldığını görürler döllerinin.[d]

Son cümleler tipik olarak Yunan görüşünü dile getirirler: İnsan doğanın geri kalanından farklıdır; o, karakteristik olarak insanî bir tarzda yaşamakla, belli işleri yapmakla ve başka belli işleri yapmaktan sakınmakla yükümlüdür. Yunanlar, insan olmaktan duydukları gururu (söz gelimi İbranîlerin paylaşmadığı bir gurur) bir *noblesse oblige** duygusuyla eşleştirdiler: İnsan, insan olarak kendi

* Fr. *noblesse oblige*: "soyluluk yükümlülüğü" —ç.n.

sorumluluklarına göre yaşamak zorundadır. Bu, insanın tanrısal bir efendinin buyruklarına itaat etmek zorunda olduğu duygusundan tamamen farklıdır.

Bu düşünceler, bir başka anahtar kavramla, ölçülülükle bağlantılıdır.[3] Ölçülülük, Greklerin düşündüğü şekliyle, insana özgü bir özelliktir. Hiç kimse hayvanların şiddet yüklü içtepilerini yumuşatmalarını beklemez; hayvanlar için yasa, hayatta kalmak için birbirlerini yiyip kemirmek zorunda oldukları türdendir. Fakat insanlar, birbirleriyle ilişkilerinde bir iç-disipline, bir kendine-hakimiyete uyabilirler. Onlar bu eşsiz insanî yasayla yaşamalıdırlar; böyle yaşamadıklarında, yasa-tanımazlıklarının bedelini, tıpkı Akhilleus'in ödediği gibi, er geç öderler.

Dahası, bu ahlak yasasının işleyişi, artık keyfî ve ne yapacağı bilinmez bir tanrısallığın ellerinde görülmez. Homeros'ta, ya rüşvetle ya da tatlı sözlerle kandırarak "Zeus'in dilediğine karşı koymanın bir yolu" genellikle bulunurdu. Dahası, bizzat Zeus'in kendisi bile dileğinin nereye varacağını ya da etkili olup olmayacağını bilir görünmez. Hesiodos hâlâ Zeus'in dileğinden söz etmeyi sürdürse bile, bu, artık, baştan sona bütün doğada tekbiçimli, düzenli ve kapsamlı bir şekilde işleyen bir kuvvet haline gelmiştir.

Bu yeniliklere rağmen, *Theogonia*, Hesiodos'un kendi öncellerinin düşünme tarzından pek çok şeyi elden bırakmadığını gösterir. Hesiodos'un kosmogonyası —dünyanın varlığa gelme sürecine ilişkin açıklaması— hâlâ daha insanbiçimlidir:

> Söyleyin nasıl doğdu tanrılardan önce Toprak, ırmaklar, şişkin dalgalarıyla engin Deniz, pırıl pırıl yıldızlar ve üstümüzdeki sonsuz gökler. Sonra nasıl doğdu onlardan her varlığı borçlu olduğumuz tanrılar.... Ve nasıl yerleştiler kıvrım kıvrım Olympos'a, anlatın bütün bunları, ey Musa'lar, Tâ başından başlayıp anlatın, ne vardı hepsinden önce anlatın.
>
> Khaos'tu hepsinden önce var olan, sonra geniş göğüslü Gaia, Ana Toprak ... ve sonra Eros, en güzeli ölümsüz tanrıların.... Khaos'tan Erebos ve kara Gece doğdu: Geceden Aither [yüksekteki hava] ve Gün doğdular.... Toprak bir varlık yarattı kendine eşit: Dört

3 Bkz. s. 12 ve 96.

> bir yanını saran Uranos, yıldızlı Gök'ü.... Yüksek dağları yarattı sonra, konaklarında tanrıçalar oturan dağları.... Sonra denizi yarattı, ekin vermez denizi: azgın dalgalarıyla şişen Pontos'u....[c]

Aslında, Hesiodos'un *Theogonia*'sı, hem tanrıların soykütüklerini hem de tanıyıp bildiğimiz şekliyle dünyanın varlığa gelme sürecini betimleyen bir tür tanrısal *Burke's Peerage*'dir.* Kendisi için bu tür girişimlerin birbirine özdeş olması, Hesiodos'un düşüncesinin mitik düzeyinin bir belirkesidir.

Thales

Thales, Asya kıyısındaki İonia'da bir Yunan kolonisi olan Miletos'ta yaşadı. Modern gökbilimcilerin M.Ö. 585 yılında gerçekleştiğini hesapladıkları bir güneş tutulmasını önceden haber verdiği söylenir. Yaklaşık ikiyüzelli yıl sonra yaşayan Aristoteles'e göre, Thales, suyun her şeyin nedeni olduğuna ve her şeyin tanrılarla dolu olduğuna inanıyordu. Thales hakkında bilinenlerin tümü hemen hemen bunlardır, fakat bunlar açıkça gösteriyor ki Thales dünyanın oluş sürecini doğal çerçevede düşünüyordu. Thales'le birlikte, kosmogonya henüz bilim haline gelmemişti, fakat artık bir tanrılar soykütüğü de değildi. Kosmogonya, bilime doğru gelişebilecek (ve sonunda gerçekten de gelişen) birşey haline geldi.

Thales, suyun —buz halinden sıvı hale ve sıvı halden gaz haline doğru— geçirebileceği bir çok fiziksel dönüşümden ve buharlaşma, yağmur, akarsu ağızlarındaki alüvyon birikintileri ve topraktan fışkıran pınarlar gibi fenomenlerden etkilenmiş olsa gerektir. Ona öyle görünmüş olmalıdır ki, buharlaşan su hava "haline gelir" ve yağmur yağarken de hava su haline gelir. Benzer bir şekilde, bir deltanın oluşumunda, su toprak haline gelir ve kaynayan bir pınar ilk durumun tam tersi yönde toprağın su haline gelme sürecini temsil eder. Doğal oluş süreçlerini gözleyecek bir mizac ve

---

* İng. *Burke's Peerage*: Anglo-sakson dünyasında, soyluların, lordların vb. soyağaçlarını derleyen ve dökümünü yapan bir kaynak kitabın adı —*çn.*

dünyanın her nasılsa bir olduğu yolunda güçlü bir önvarsayım verildiğinde, Thales'in her şeyin nedeninin su olduğu tezi anlaşılabilirdir.

Bu sonuca ulaşmak için, Thales, ilkin, tek bir birleştirici ilke düşüncesine (Thales'in bunu dinsel geçmişten miras aldığını söylemek öyle çok da zorlama sayılmaz) ve ikinci olarak, kendisini, bu ilkeyi tanrısal işlerde değil de doğa olaylarında ve süreçlerinde aramaya götüren dünyevî bir bakış noktasına sahip olmak durumundaydı.

Bu bakış değişikliğinin uzun erimli önemini abartmak pek mümkün değildir. *Theogonia*'da Hesiodos doğal olayların nedenlerini anlatmayı amaçlamıştı; ama onun fiilen açığa vurduğu şey kendi ruhunun iç hayatıydı. Onun ardından gelen ozan kuşakları, estetik olarak daha doyurucu ya da ahlakî olarak daha incelikli mitler biçimlendirebilirlerdi. Bu böyle olsaydı, onların şiirleri, doğa bilgisini arttırmayan şiirsel kişiliğin içsel bir gelişimini —daha derin bir ahlak duygusu, daha keskin bir estetik yeterlik— yansıtırdı. Bir olgu olarak, mitler, yalnızca bilgi vermemekle kalmazlar; gerçekte bilimsel ilerleyişi de engellerler. Olayların nedenleri tanrıların diline yüklendiği sürece, söz gelimi bir meteoroloji bilimi mümkün değildi. Denetlenemez doğa-üstü açıklamalara (örneğin, bir tanrının güdülerine) başvuran insanlar için, hava değişimlerini gerçekten belirleyen koşullara ilişkin herhangi bir araştırma daha başlangıçtan dışlanmıştı. Onlar, bir hava tahmini bilimi yerine, Zeus'in zihin durumunu açığa çıkarmayı ve bizim ondaki değişiklikleri nasıl etkileyebileceğimizi anlatmayı amaçlayan bir kehanet sahte-bilimi sundular.

Thales'le birlikte, bütünüyle farklı bir açıklama düzeyine, doğa bilgisinde ilerlemenin mümkün olduğu bir düzeye ulaşırız. Bu ândan itibaren, gerçekten *teoriler* —şahsî hayaller değil, kamuya açık tezler— vardır. Yani, içsel tutarlılıkları ve empirik açıklıkları temelinde eleştiriye, gözden geçirilmeye ya da reddedilmeye açık, dünya hakkında önermeler vardır. Hiç kuşkusuz, teorileri değerlendirmenin ölçütleri, bir ânda ortaya çıkmadı; tamuygun ölçütlerin şekillenmesi, kendisi itibariyle, daha önceki ölçütlerin eleştirilmesini ve gözden geçirilmesini gerektiren bir süreçtir. Fakat hâlâ

daha sürüp gitmekte olan bu çift yönlü ve karşılıklı süreç, bir yerde ve bir zamanda başlamak durumundaydı. Bildiğimiz kadarıyla, bu süreç İonia'daki Yunan kolonilerinde başladı ve bu başlangıç Thales'in adıyla birlikte anıldı.

O halde, Thales'in adı, "Şeyler niçin oldukları şekliyle oluyorlar?" sorusunu doğal çerçevede yanıtladığını bildiğimiz ilk kişi o olduğu için hatırlanıyor. Fakat onu felsefenin babası diye adlandırmanın çok daha önemli bir sebebi vardır. Onun sorusu, istenen türden yanıt hakkında bir takım bilinçdışı sayıltıları içerir —tıpkı "Felsefe ne zaman başladı?" sorusunun verdiğimiz yanıtı etkilemesi muhtemel kabulleri içermesi gibi. Thales'in sayıltıları, onun ardından gelen uzun bir zaman süresi boyunca felsefenin bütün akışını belirledi. Aslında, onun ardından gelenlerin, özellikle de dolaysız ardıllarının eserleri, en iyi, ilkin içerisine düştükleri çeşitli paradoksların keşfi yoluyla kendi sayıltılarının gitgide örtülü olmaktan çıkıp açığa kavuşması olarak ve ikincileyin de bu paradokslardan kaçınma girişimi içerisinde söz konusu sayıltıların gözden geçirilmesi olarak anlaşılabilir.

Thales'in kabulleri ağır ağır aydınlığa çıktıysa da, onları bir elde sayıvermek yararlı olacaktır. İlkin, daha önce gördüğümüz gibi, Thales başka her şeyin nedeni olan belli *tek bir* şeyin olduğunu varsaydı. Bu, Thales'in ve ardıllarının hepsinin birciler (*monists*) oldukları, dünyanın çeşitliliğini ve farklılığını birliğe indirgemedikçe doyum bulmadıkları anlamına gelir.

İkinci olarak, Thales, sorduğu soruya verilecek yanıtın bir "şey" olduğunu varsaydı. Yine bu bakımdan da ardılları onun yolundan gittiler, çünkü daha sonraları insanlar birciliği terkettiklerinde bile, iki şeyin ya da daha temel veya daha nihaî şeylerin varolduğunu savunsalar da, yanıtın hâlâ "ana-madde" çerçevesinde verilmek zorunda olduğunu varsaydılar. Çok daha sonraları, bir ana-madde düşüncesi fazlasıyla kaba bulunup bir kıyıya terkedildiğinde bile, filozoflar, dünyadaki nihaî varlıkları bir şekilde varolan şeyler olarak düşünmeyi sürdürdüler. Bu kavram, aslında, olağanüstü felsefî değişikliklerden sonra bile hayatta kaldı ve bugün hâlâ şu ya da bu şekilde bizimle birlikte varlığını sürdürmektedir. Felsefe tarihinin büyük bir kısmı, filozofların "şey" düşüncesinin

içerimlerini adım adım tanımasıyla ve bu düşünceyi taşır göründüğü çelişkilerden durdurak bilmeksizin kurtarma girişimleriyle ilgilidir.

Yolumuz ilerledikçe bu daha da açık hale gelecektir. Şimdilik, her şeyin nedeninin su olduğunu söylediğinde, Thales'in onu (bir bilardo topunun bir başkasına çarpmasında olduğu gibi) etkiye veya sonuca dışsal bir şey olarak değil, fakat bizzat kendisi değişime uğrayan ve etrafımızda gördüğümüz çeşitli nesnelere dönüşen bir şey olarak düşündüğünü belirtmek yeterli olur. Bu, Thales'in üçüncü sayıltısı olarak koyulabilir, yani nihaî ana-madde etkindir ve kendi içinde bir değişme ilkesi içerir. Thales'in her şeyin "tanrılarla dolu" olduğunu söylediğinde kasdettiği şuy muhtemelen budur. Yunan teolojisinde tanrılar etkin eyleyiciler olarak düşünülüyordu. Aslında, gördüğümüz gibi, Homeros, tanrıları, bizim anladığımız anlamda dinsel huşu ve tapınma nesneleri olmaktan çok öncelikle eyleyiciler olarak düşünüyordu.[4] Bundan dolayı, şeylerin tanrılarla dolu olduğunu söylerken, Thales'in teolojik bir yargıda bulunmadığı akla uygun görünüyor. Kulağa ne kadar paradoksal gelirse gelsin, Thales tanrısal nedenselliği örtük olarak inkar etmekteydi. Şunu demek istiyordu ki, şeyler, hareket etmek ve değişmek için, kendilerine dışarıdan tanrılar tarafından uygulanan güce ihtiyaç duymazlar, fakat içlerindeki doğal bir güç sayesinde kendi kendilerine hareket ederler. Burada, kuşkusuz, "oluş" veya "süreç" kavramının ilk kökünü buluruz.

Thales'in görüşlerini Homeros'unkilerle ve Hesiodos'unkilerle karşıtlaştırırken, onun pozisyonunun bir ilerleme ve iyileşme fırsatı sağladığı söylendi. Yunan düşünürlerinin hemen bir sonraki kuşağı bu tezin doğruluğunu canlı bir şekilde gözler önüne sererler. Bir mit işlemek yerine, herbir yeni düşünür, kendi öncelinin teorisini keskin bir eleştiriden geçirdi ve işte buradan, mantıksal tutarsızlıkların elenmesi yoluyla daha iyileştirilmiş bir hipotez ortaya çıktı. Şimdi bu eleştiri sürecindeki ana adımları gözden geçirelim.

---

4 Bkz. s. 12-13.

Anaksimandros

İonia'daki Miletos kentinin bir başka yurttaşı Anaksimandros'un, genellikle, Thales'in daha genç bir çağdaşı olduğu düşünülür.[5] Thales'ten farklı olarak, Anaksimandros, tek bir cümlesi elimize ulaşmış olan bir kitap yazmış görünür: "Şeyler hangi kaynaktan doğarlarsa, yoğagittiklerinde zorunluluk gereği oraya geri dönerler; çünkü zamanın buyruğuna göre, adaletsizliklerinin cezasını ve bedelini birbirlerine öderler."[6]

İlk ânda, bu cümle biraz karanlık görünür; onu aktaran Yunan yazarın dediği gibi, bunlar "biraz şiirsel terimler"dir. Bununla birlikte, Anaksimandros'un Thales'in temel pozisyonunu takibettiği ve aynı zamanda onu ayrıntıda düzelttiği açıktır. Anaksimandros şunları söylüyordu: (1) belli bir "şey" --tek bir "ana-madde"— vardır ve (2) bu tek bir ana-maddenin gündelik deneyimdeki bir çok şey haline geldiği bir oluş süreci vardır. Buraya kadar, Anaksimandros, Thales'le aynı sayıltılara sahipti. O, aynı zamanda şunu da öne sürüyordu: (3) bu oluş süreci "zorunlu"dur. Yeri gelmişken, "Adaletsizliğin bedeli" hakkındaki dil, "bilimsel" denilebilecek en erken doğa yasası düşüncesinin Hesiodos gibi yazarların ahlak yasası düşüncesinden nasıl etkilendiğini gösterir.

Anaksimandros, oluş süreci içerisinde olan gerçek, temel tek bir ana-maddenin var olduğu konusunda Thales'le görüş birliği içerisinde olsa da, hem bu ana-maddenin ne olduğu hakkında hem de onun çokluk haline geldiği oluş sürecinin doğası hakkında Thales'ten ayrılıyordu. Daha sonraki yazarlara göre, Anaksimandros, ana-maddenin "ne su ne de öge diye adlandırılan başka herhangi bir şey" olmayıp, "bunlardan farklı, sınırsız olan bir töz" olduğunu söylüyordu. Belki de, Anaksimandros, fazlasıyla özgül bir belirlenime sahip olduğu için suyun dünyanın tek ana-maddesi olamayacağını ileri sürmüştü. O, suyu hava ya da buz ya da hatta toprak gi-

---

5 Anaksimandros'un doğum tarihi genellikle M.Ö. 610 yılı olarak belirlenir. Anaksimandros, ihtimaldir ki Thales'ten çok da küçük olmamakla birlikte, her halükarda daha gençti.

6 J. Burnet, *Early Greek Philosophy* (Black, London, 1920), s. 52, burada şuna işaret edilir ki, bu cümlenin ne kadarının doğrudan bir aktarım olduğu kesin bir şekilde belli değildir.

bi farklı şeyler haline gelirken görebileceğimizi söylemiş olabilir. Fakat nasıl olur da su dünyanın çokçeşitli şeylerinin *tümü* haline gelebilirdi? Özellikle, nasıl olur da su sıcak veya kuru haline gelebilirdi —bir deyişle, şeyler nasıl olur da kendisinin karşıtı haline gelebilirdi? Kabul edilmek zorundadir ki, bu, makul bir sorudur. Fakat modern bir bilim adamı suyun bu şeylerden herhangi biri haline gelip gelmediğini ve geliyorsa hangi koşullar altında geldiğini görmek için muhtemelen deneyler tasarlamaya girişecekken, Anaksimandros, bizim söyleyeceğimiz şekliyle Thales'in hipotezinin tutarlılığına ilişkin mantıksal bir problem ortaya koydu. O, su olmayan şeylerin (kayalar, ateş, hava vb.) "gerçekte" su oldukları teorisinde mantıksal bir çelişki olduğunu düşündü. Buna göre, Anaksimandros, bu mantıksal güçlüğü gidermesi amaçlanan bir yolda hipotezi değiştirdi. Thales'in pozisyonundaki sıkıntı sadece onun "su" demiş olması olmadığından (çünkü açık ki, başka herhangi bir ana-madde de —hava ya da ateş ya da toprak— aynı problemi içerecekti), Anaksimandros, bu ana-maddenin sınırlı tikel karakteristiklerden yoksun, yani belirsiz veya "sınırsız" [*apeiron*] olmak zorunda olduğunu ileri sürdü.

Dünyanın oluş süreci hakkında, Anaksimandros, tek bir gerçek ana-maddenin bu dünyanın bir çok nesnesi haline nasıl geldiğini açıklamayı zorunlu bile görmemiş olabilecek Thales'ten çok daha özgül ve açıktı. Anaksimandros'a göre, su, toprak, hava, ateş ve geri kalan şeyler —tek tek "ana-maddeler"— sınırsızdan çıkarlar ve sınırsıza geri dönerler. Anaksimandros sınırsız-olanı muhtemelen bir tür depo ya da bir tür banka gibi düşünmüştü.

Anaksimandros, dünyadaki tek tek tikel maddelerin karşıt çiftleri içerisine girdiklerini gördü: sıcak-soğuk, yaş-kuru, gün-gece vb. Kesinlikle çok derin olmayan bu gözlemi bir Yunanın yapması özellikle kolaydı, çünkü Akdeniz iklimi bu tür karşıt uçlar iklimidir —kış soğuk ve yaştır; yaz sıcak ve kuru. Hiç kuşkusuz, sıcak olan şeyin aynı zamanda soğuk olmadığı da doğrudur. Fakat sıcaklık (yaz) eninde sonunda soğuğa yol verir ve soğuk da sırası geldiğinde sıcaklığa yol verir. Sıcak ve soğuk, bu şekilde, sırası geldiğinde, herbiri sınırsız, belirlenimsiz ana-madde deposundan çıkıp tekrar bu depoya dönerek, birbirlerine yol verirler. Bu karşılıklı değiştokuş, Anaksimandros için bir tür zorlama içerir görünen

bir düzenlilikle olup biter. Açıktır ki, Anaksimandros için, dünya hâlâ temelde düzensizdi, ama açıklama gerektiren şey dünyanın düzenliliğiydi.

Buraya kadar, sıcak-soğuk, yaş-kuru gibi şeylere ilişkin bir açıklama buluruz. Fakat çevremizde gördüğümüz tek tek tikel nesnelere —gemilere, mühür-mumuna, lahanalara, krallara— ilişkin bir açıklamanın kuşkusuz çok uzağındayız. Bu yüzden, Anaksimandros dünyanın oluş sürecinin daha ayrıntılı bir ifadesine doğru ilerledi. Bunun modern evrim teorilerinin dikkate değer bir öngörüsü olduğu anlaşıldı.

Anaksimandros, tanıyıp bildiğimiz şekliyle dünyanın girdaba benzer bir tür deveran hareketiyle sınırsız-olandan ayrıştığını ileri sürdü. Bizim dünyamız, sınırsız-olan içinde girdablar oluşup kayboldukça varlığa gelmekte ve varoluştan silinmekte olan, böyle ayrışmış bir çok dünyadan yalnızca biridir. Sıcak ve soğuk bu dünya oluşumu sürecinde ilk ayrışan şeylerdi ve bir ateş alanı olan sıcak "kabuğun ağacı sarıp sarmaladığı gibi" soğuğun çevresini kuşatıyordu. Güneş, ay ve yıldızlar, bu ateş bölgesinden kopan "ateş çemberleri"dir. Dış çemberdeki ateşten gelen sıcaklık iç çemberdeki nemli alanların parçalarını kuruttukça, deniz ve kara arasında farklılaşma ortaya çıktı. Hayat ilk kez toprak üzerindeki nemli bölgelerde doğdu. Bundan dolayı, insan, "başlangıçta, bir başka hayvana, yani balığa benzerdi." Dahası, insan başka bir türün canlılarından doğmuş olmak zorundadır, çünkü başka canlılar kendilerine hemen doğar doğmaz besin bulurken, insan uzun bir meme emme dönemine gerek duyar. Bundan şu çıkar ki, diye akılyürütmekteydi Anaksimandros, yaşamın ilk zamanlarında, şimdi olduğu şekliyle insan asla hayatta kalamazdı.

Anaksimenes

Bu, bizi, Miletos'lu filozofların üçüncüsüne, Anaksimenes'e getirir. Anaksimenes, Anaksimandros'un görüşünü, tıpkı Anaksimandros'un kendisinin Thales'in görüşüne yönelttiğiyle aynı türden bir eleştiriye uğrattı.

Anaksimenes, Anaksimandros'un daha genç bir çağdaşı olmuş görünür. O da bir kitabın yazarıydı ve bu kitaba yapılan bir takım gönderimler daha sonraki filozofların yazılarında kaybolmadan kaldı. Tıpkı iki önceli gibi, Anaksimenes de, dünyadaki tüm çokçeşitliliğin tek bir nihaî ana-maddeden geldiğini ve bu ana-maddenin kendi deyişiyle hava olduğunu düşünüyordu. Böylelikle, Anaksimenes, Thales'in tikel bir şey olarak ana-madde anlayışına geri döndü.

Bu sebepten dolayı, kimi tarihçiler, Anaksimenes'in düşüncesini Anaksimandros'un ulaştığı pozisyondan bir geri adım olarak görmüşlerdir. Fakat Anaksimenes, Anaksimandros'un "sınırsız"ını reddetmek için sağlam sebeplere sahipti. Sınırsız, belirsizdi —tikel hiçbir sınırlı karakteristiği yoktur. Nitekim sınırsız hakkında *konuşmak* oldukça kolay olsa da, böyle bir şey gerçekte acaba ne olurdu? Karşılaştığımız her şey, kendisini tüm diğer şeylerden ayrı tikel bir şey kılan karakteristiklere sahiptir. Aslında, bir şey olmak tikel karakteristiklere sahip olmak olduğundan, sınırsız-olan, bir ana-madde veya şey olamaz. Anaksimandros'un temel sayıltılarından ikisi —başka herşeyin kendisinden doğduğu tek bir ana-madde vardır ve bu tek şey sınırsızdır— çatışkılıdır.

Anaksimandros'un sınırsız-olanın tikel olarak hiçbir şey olmadığını söylemek zorunda kalmasının sebebini buradan hareketle anlarız; eğer o herhangi bir tikel şey ise, onun nasıl olup da kendi karşıtı haline geldiğini açıklamak imkansız olur. Fakat "sınırsız" hakkında konuşmak problemi çözmez; sadece bir problemin —yani bir'in nasıl çok haline gelebileceğini anlama probleminin— varlığını gizler. Sınırsız-olan, ya basitçe tombala-torbasındaki taşlar gibi bir tür tek tek özgül maddeler toplamıdır (ki bu durumda gerçekte bir değildir ve bircilik terkedilir) ya da tikel olarak bir şey olmamakla şu veya bu herhangi bir şey de olmayan belirsiz bir şeydir.

Bu yüzden, Anaksimenes, havanın ana-madde olduğunu bildirdiğinde, Anaksimandros'tan ileriye seçik bir adım attı. Üstelik, Anaksimenes'in teorisi, değişmeyi anlamaya yönelik önemli bir katkıda da bulundu. Anaksimenes, niteliksel değişimlerin (örneğin sıvı halden gaz haline) tek bir maddenin yoğunluğundaki değişim-

ler olarak açıklanabileceğini düşündü. Bu yüzden, hava "daha seyreltilmiş bir forma genleştirildiğinde ateş haline gelir, öte yandan sıkıştırılıp yoğunlaştırılan hava rüzgarları oluşturur ... eğer bu süreç daha ileri götürülürse, suyu, daha da ileri götürülürse toprağı verir ve tüm şeyler arasında en büyük yoğunlaşma taşlarda bulunur."

Muhtemelen, Anaksimenes, ayıklıktan tüketilen şarabın niceliğinin artmasının sonucu olan sarhoşluğa doğru niteliksel değişme gibi, niceliksel değişmelere bağlı bildik niteliksel değişme örneklerinden hareketle genelleme yapmaktaydı. O halde, işte burada bir nitelikten o niteliğin karşıtına bir değişim vardır. Dünyadaki temel değişimlerin (gün-gece, sıcak-soğuk, yaş-kuru) altında yatan benzer niceliksel değişmeleri niçin bulamayalım ki? Dahası, eğer tüm bu niteliksel değişimler *tek bir* ana-maddenin niceliksel değişimlerine indirgenebilirse, o zaman bircilik "korunmuş" olur; deneyimlenen çokçeşitlilik koyutlanan birlikle uzlaştırılır. O halde, gerekli olan şey, niceliksel olarak değişebilir bir ana-maddedir. İşte hava, doğa gereği yoğunluk bakımından, yani nicelik bakımından değişebilen böyle bir ana-maddedir. Dolayısıyla, havanın dünyanın temel ana-maddesi olduğunu varsayalım.

Eğer gerçekten Anaksimenes'in akılyürütme tarzı buysa, o zaman modern bir bilim adamı, ulaşılan sonucu geçici olarak iş gören bir hipotez diye adlandırır ve onu denetleme teknikleri bulmaya doğru ilerlerdi; örneğin, havayı değişik basınç derecelerine tabi tutar ve neler olup bittiğini görürdü. Anaksimenes böyle yapmaz: Tıpkı Thales ve Anaksimandros gibi, Anaksimenes'te de hiçbir deney veya tanıtlama düşüncesi yoktu ve bu yüzden o, parlak bir tahminden güvenilir bir teze dolaysız şekilde geçiyordu.

Anaksimenes kendi hipotezini doğrulamaya çalışsaydı, kuşkusuz, şeylerin kendisinin varsaydığı kadar basit olmadıklarını bulurdu. Fakat mesele bu değildir. Anaksimenes'i modern bir bilim adamı olmamakla eleştirmek saçma olurdu. Daha çok şu noktayı görmek önemlidir: Anaksimenes'in düşünme türü modern bilimsel pratik için temelleri attı. Çünkü, ilk elde, Anaksimenes'in açıklaması, Homeros'un ve Hesiodos'un açıklamalarından farklı olarak, denetlenebilir türden bir açıklamaydı. Miletos'lularla birlikte dünya

hakkında kısır olmaktansa verimli bir düşünme tipine ulaştığımızı söylemenin nedeni de işte budur.

Kesin bir bilim olarak matematiğin değerini tanıyıp kabul eden Yunanlar bile, matematiğin ölçme yoluyla fizik dünyanın betimine uygulanabileceğini anlamayı genellikle başaramadılar. Bu kavramın tam eşiğine kadar gelen Yunanlar, göreceğimiz gibi, Pythagorasçılardı, fakat onların bu konudaki fikirleri takip edilmedi. Gerçekte, deneyimin "nicelleştirilmesi" teknikleri ilk kez Rönesansta geliştirildi. Bu da demektir ki, doğayı araştırmanın modern bilimsel yönteminin ortaya çıkışı için Rönesans'ı beklemek durumundayız.

Herakleitos

Herakleitos[7], Thales'in "dünyanın kendisinden yapıldığı ana-madde nedir?" sorusuna bir yanıt öneren bir başka İonia'lı düşünürdü. Herakleitos'a göre, bu ana-madde ateştir —"Bu dünya...geçmişte hep kalıcı Ateş'ti, şimdi de kalıcı Ateş'tir ve gelecekte de daima kalıcı Ateş olacaktır." İlk bakışta, bu, Miletos'luların yanıtının sadece bir çeşitlemesi gibi görünür, fakat Herakleitos Miletos düşünürlerinden açıkça etkilenmesine karşın, görüşleri daha inceliklidir. Herakleitos, gördüğümüz gibi Anaksimenes'in Thales'in ve Anaksimandros'un formülasyonlarında gizli olduğunu keşfettiği şu problemle daha fazla meşgul olmuş görünür: Bir nasıl çok'a dönüşebilir? Dünya bir (yani tek bir şey) olduğu sürece, onun aynı zamanda çok şey olması imkansız görünür. Ve eğer çok ise, dünya nasıl bir olabilir? Anaksimenes bu bilmeceyi çözmeden bırakmıştı.

---

7 Herakleitos, Ephesos'un bir yurttaşıydı. M.Ö. altıncı yüzyıl sonu ile beşinci yüzyıl başı sıralarında yaşadı (Burnet, *a.g.e.*, s. 130-31). G. S. Kirk ve J. E. Raven (*The Pre-Socratic Philosophers* [Cambridge University Press, 1962], s. 182), ölüm tarihinin M.Ö. 480 olduğunu düşünürler. Herakleitos'un yazılarından elimize yaklaşık 130 "fragment" ulaşmıştır. Bunlardan bazıları cümleler halinde, bazıları da yalnızca deyişler veya cümle parçacıkları halindedir. Bu birbirinden yalıtılmış kopuk kopuk parçaları anlamlı bir mozaik halinde döşeyip birleştirme görevi o kadar zordur ki, hemen her Yunan düşüncesi araştırmacısı kendi Herakleitos'uyla işi tamamlamıştır.

Onun teorisi, olsa olsa, sadece, birşeyin (hava) başka birşey (ateş, toprak, su) haline gelmesinin *koşullarını* verir. Havanın su *haline geldiğini* söylemenin ne anlama geldiğini açıklamaz. Seyrekleşme ve yoğunlaşma sürecinin başından sonuna dek hava hava olarak kalmadıkça, onun "bir" olduğunu söyleyemeyiz; fakat hava kendisiyle aynı kalıyorsa, o zaman onun su *haline geldiğini* söylemek ne anlama gelir?

Herakleitos, "bir" maddî bir şey olarak alındığı sürece problemin çözülemeyeceğini savunmuş görünür. Fakat dünyanın birliği, şeylerin, kendisiyle birlikte değiştiği düzenlilikten ibaretse ne olur? O zaman dünya yine bir birliğe sahip olur —ama bu birlik çeşitliliğin altında yatan bir maddenin birliği değil de, daha ziyade modelin birliği olur. Evren, eski teologların şeylerin yüreğinde gördükleri çatışan dilekler kaosu yerine, insan zihni tarafından keşfedilebilir ve anlaşılabilir düzenli bir kosmos olma anlamında bir olur. Böylelikle, Miletos filozoflarının merkezî amacı, temeldeki "ana-madde" kavramının terkedilmesi ve onun yerine oluş süreci, yani düzenli değişme kavramının veya Herakleitos'un söyleyeceği gibi "ölçülere göre değişme" kavramının geçirilmesi suretiyle gerçekleştirilmiş olur. O halde, burada da, daha önceki formülasyonlarda bulunan mantıksal kusurların farkına varılması yoluyla üretilmiş bir başka teori değişikliği vardır.

Herakleitosçu dünya görüşü, böyle ifade edildiğinde, son derece "modern" bir tını verebilir. Herakleitos gibi, modern bilim adamlarının da, kendisiyle-özdeş, süregiden "şeyler"den ziyade ölçüler —çeşitli olaylar arasında düzenli bağıntılar— aradıkları doğrudur. Fakat biz, bizzat Herakleitos'un kendisinin bulanık olmayan bir tarzda ifade ettiği şeyi değil, Herakleitos'un görüşünde örtük görünen şeyi formüle ettik. Burada işin içerisine katılan şey soyut süreç kavramıdır ve —modern insanlar için bile— soyut bir şekilde düşünmekten daha zor bir şey olmadığı için, Herakleitos'un bunun hakkında tam bir açıklıkla düşünmeyi başaramamış olması şaşırtıcı değildir. Söz gelimi, uzaysal olmayan bir bağıntı için uzamsal bir metafor kullanarak "Kafam fikirlerle dolu" deriz. Ya da şöyle şöyle kanıtlardan şöyle şöyle bir sonuç "çıkar" deriz ve bu da bir başka yanılgılı metafor kullanımıdır, çünkü sonucu dile getirmemiz zaman bakımından kanıtların sunumundan sonra gel-

se de, gerçekte sözünü ettiğimiz bağıntı zamansal değil, mantıksal bir bağıntıdır. Sonucun harfi harfine kanıtlardan "sonra geldiği"ni değil, fakat eğer kanıtları kabul ediyorsak, mantıksal olarak sonucu reddedemeyeceğimizi kasdederiz.

Bunların sadece herkesin anladığı sözel uzlaşımlar oldukları söylenebilir. Fakat "daha iyisini bilsek" bile, zihin hakkında, güvenilir olmayan ama yalnızca dilimiz zihnin, fikirleri içine almaya uygun bir kutu olduğu izlenimi uyandırdığı için akla uyar görünen sonuçlar çıkarmamız muhtemeldir.

Böyle bir şey, Herakleitos için söz konusu olmuş gibidir. Oluş süreci hakkında soyut bir şekilde düşünmeyi başaramayan Herakleitos, oluş sürecini temsil eden bir imaj kullanmaya kaymıştı. Bu amaç için, daima değişmekte olan ama yine de bir şekilde daima aynı kalan "ateş"ten daha uygun ne vardı? Buradan hareketle, Herakleitos, dünyanın bir *şey* olduğunu inkar etmesi gerekirken, sonuçta dünyayı ateşle özdeşleştirme noktasına vardı.

Thales'in ilk öncülünün mantıksal gelişimi, böylelikle, gitgide filozofları sağduyudan çok uzak bir noktaya sürükledi. Thales ve öteki Miletos'lular doğal olarak değişmenin (gündüzün geceyi; yazın kışı; yaşın kuruyu vb. takibettiğinin) farkındaydılar. Onların problemi, aslında, değişme olgusunu kendilerinin birliğe duydukları inançla uzlaştırmaktı. Fakat onların düşündüğü türden değişme, Herakleitos'un teorisinin postula etmeyi gerektirdiği türden değişmeden çok farklıdır. Çünkü bu teori, Herakleitos'u herşeyin her zaman değiştiğini ileri sürmeye zorladı. Bu, deneyimin açıkça gösterdiğinden çok daha aşırı bir değişmedir. Çünkü deneyim değişmeyi açığa vurduğu gibi, ayni zamanda sürekliliği veya kalıcılığı da açığa vurur. Deneyim, şeyler süregider der. Ben çalışırken, şu çalışma masası, şu sandalyeler, algının sürdüğü sürece, hatırı sayılır uzunlukta bir zaman boyunca —umarım, yıllar boyunca— aynı kalır. Fakat Herakleitos böyle bir sürekliliği inkar etmek durumundaydı: "insan aynı nehre iki kez adım atamaz"[f] diyordu, çünkü nehir durmadan akmaktadır ve insan ayağını tekrar ne kadar çabuk sokarsa soksun, farklı bir suya sokmuş olur. Buna benzer bir şekilde, çalışma masası ve sandalyeler de bir akış halindedirler; onların süreklilik görünüşü, değişme hızlarının sabit veya eş-süremli ol-

masının sonucudur. Adeta bir yüzme havuzuna bir yandan sabit bir oranda su doldurulurken, diğer yandan aynı havuzdan aynı sabit oranda su boşaltılması gibi: Su seviyesi sabit kaldığı için, suyun aynı su olduğunu varsayabiliriz. Böylelikle, teorinin gerekleri Herakleitos'u yeni türden bir ayrım yapmaya zorladı. Bir ve çok arasındaki ayrıma ek olarak, şimdi de ortak-duyu algısına *göründüğü* şekliyle dünya ile teorinin *gerçekte* olmak zorunda olduğunu söylediği şekliyle dünya arasında bir ayrıma varırız.

AHLAK VE TOPLUM TEORİSİ

Miletos filozofları hakkında bildiklerimiz, onların ilgilerinin fiziksel dünyaya odaklandığı izlenimi uyandırır. Fakat ozanların sormuş oldukları türden sorular —İnsan nedir? İnsanın kaderi nedir?— bir kez daha sorulduklarında, yeni yanıtlar vermek zorunlu hale geldi. Fiziksel dünya hakkındaki yeni teoriler ve tanrısal nedenselliğin yerine doğal nedenselliğin geçirilmesi, açıkça, insana ve onun evrendeki rolüne ilişkin eski Yunan görüşünde ayarlamalar ve düzeltmeler yapılmasını gerektirdi.

Miletos'lulardan farklı olarak, Herakleitos daha kapsamlı bu sorunla ilgilendi. Rivayet edilir ki, Herakleitos, fiziksel evreni ele alan bir incelemenin yanısıra iki inceleme daha yazdı. Bunlar teolojiye ve politikaya tahsis edilmişlerdi ve onlardan bir kaç fragment bugüne dek ulaşmıştır. Politikaya bakarsak öyle görünüyor ki, Herakleitos evrensel akış kavrayışını fiziksel dünyadan toplumsal dünyaya aktarmıştı. Bu yüzden, Miletos'luların karşıtlarından "tıpkı yayın ve lirinki gibi, karşıt gerilimlerin akordu" olarak söz ettiği ünlü pasaj, aynı ölçüde politika alanına da uygulanabilirdi. Başka deyişle, toplumsal ve politik istikrar karşıt gerilimlere dayanır ve karşıt gerilimlerin bir görünüşüdür. Bükülü yay hareketsiz görünür, fakat sadece tel ve yay birbirlerini eşit ölçüde karşıt yönlerde çektikleri için. İşte tıpkı böyle, doğanın her yerinde hareketsizlik eşit ve karşıt güçlerin görünüşüdür. Bu yüzden, "Savaş her şeyin babası ve Kralıdır" ve "Kavga Adalettir." Buradan da şu çıkar ki,

"İnsanlar yasaları için surları için savaşır gibi savaşmak zorundadır."

Herakleitos'un yaşadığı çalkantılı dönemde, bu fazlasıyla doğru görünmüş olsa gerektir. Onun zamanının kent-devletinde, iç barış, yalnızca ne aşağı tabaka halkın ne de soyluların iktidarı ele geçirecek kadar güçlü olduklarının bir işaretiydi. Taraflardan biri "kendi yasası için savaş" acak kadar güçlü hale geldiğinde bozulan denge, güçlerin yaklaşık eşitliği "barış"ı tekrar sağlayıncaya dek yıkıma uğruyordu. Bu yüzden, kavga olmaksızın barış varolamazdı. Bu, kulağa bir paradoks gibi çarpabilir, fakat Herakleitos'un kasdettiği, bir karşıt güçler dengesi olmaksızın toplumun iç savaşla ortadan kalkacağıydı. İşte bu yüzden, Herakleitos'a göre, "Homeros şöyle derken hatalıydı: 'Şu kavganın kökü kurusun Tanrılar ve insanlar arasında!' Anlamadı ki evrenin yıkımına yakarıyor; yakarısı kabul olsaydı her şey yoğagiderdi."

Kuşkusuz, bir olgu olarak, Homeros ve Herakleitos "kavga" terimini farklı anlamlarda kullandılar. Homeros'un karşı çıktığı kavga açık bir şiddet patlamasıdır, ki —Herakleitos'un terimlerinde— bu, güçler eşitsizliğinin bir göstergesidir; Herakleitos'un övdüğü kavga ise, karşıtların gizli, veya altta-yatan gerilimi diye adlandırılabilecek olan şeydir. Herakleitos, bir başka yerde "gizli uyum açıktan daha iyi"[g] dediğinde kasdettiği şey belki de budur.

Herakleitos politik hayatı mücadele olarak tasavvur etti ve bu mücadelede onun duygudaşlıkları soylulardan yanaydı. Herakleitos'un Ephesos'un kraliyet ailesinin bir üyesi olduğu söylenir ve onun görüşleri, politik iktidarın kitlelerin eline geçtiği bir zamanda onun sınıfından bekleyebileceğimiz görüşlerdir.

Kendisinin entellektüel (ve kuşkusuz aynı zamanda toplumsal) üstünlüğünden yana keskin bir duyguyla, demokratların eşitlikçi teorilerini reddetti. "Ephesos'lulara yakışan," diyordu, "yetişkin olanların hepsinin kendilerini asması ve kenti tüylenmemiş yeniyetmelere bırakmasıdır, çünkü onlar içlerindeki en iyi adamı, Hermodoros'u 'içimizde en iyi olan hiç kimse olmasın; olursa da başka yerde ve başkaları arasında olsun' diyerek kapıdışarı attılar."[h]

Herakleitos'un kitlelerden yakınması, belki şu aforizmatik deyişte de dile getirilir: "Eşekler altın yerine samanı alırlardı." Bu bir

iki fragmentte bile, tekrar tekrar, Herakleitos'u kitlelerin ahmaklığına saldırırken görüyoruz. Açıktır ki, kitleler de Herakleitos'u, Hermodoros'u takdir ettiklerinden daha fazla takdir etmediler. "Ahmaklar kulak verdiklerinde sağır gibidirler: varlıkları da yoklukları da bir sözü onlara tanıktır." Yani, kitleler Herakleitos'un teorisini anlamadılar; onlar gördükleri şeye —dünyanın nisbeten sürekli, ağır ağır değişen şeylerden ibaret olduğuna—inanıyorlardı, Herakleitos'un öğrettiği gibi herşey akar "Hakikat"ine değil.[i]

DİN

Herakleitos'un düşüncesine göre, dine gelindiğinde de kitleler bundan daha iyi durumda değillerdi. "Şu tanrı heykellerine yakarıyorlar, sanki bir adamın eviyle konuşuyormuş gibi." Onların inanışları bir boş-inançlar yığınıydı, çünkü başka herşeyde olduğu gibi dinde de onlar cahil öğretmenlere bel bağlıyorlardı. Ahmaklar ahmakları dinler: "Çoğunun öğretmeni Hesiodos. En çok şeyi onun bildiğinden nasıl da emin insanlar, oysa günü de geceyi de bilmez bu adam!"[8] Homeros'a gelince, "yarışlardan gerisingeri çevrilmeli ve kırbaçlanmalı"ydı. Kuşku yok ki, Miletos bilimini kabul eden herhangi birinin, Herakleitos'un yaptığı gibi, eski dini zorunlulukla reddettiği açıktır. Fakat bundan Herakleitos'un bir tanrıtanımaz (*atheist*) olduğu sonucu çıkmaz. Tam tersine, Herakleitos inanıyordu ki, "en bilge adam Tanrı karşısında bir maymundur, nasıl ki en güzel maymun bile insan karşısında çirkindir." Aslına bakılırsa, Herakleitos, tanrıyı (en azından belli bazı pasajlarda) bizzat dünyanın oluş süreciyle özdeşleştirmiş görünür. "Tanrı: gün ve gece, kış ve yaz, savaş ve barış, tokluk ve açlık; durmadan değişik şekillere bürünür, tıpkı ateşin, baharları tütsülediğinde, herbirinin kokusuna göre adlandırılması gibi."[j]

Fakat eğer tanrı bir bütün olarak alınan oluş süreci ise, nasıl olur da Hesiodos gibi ozanların vurguladığı gibi insanları gözetip

8 *Theogonia*'da Hesiodos Gün'ün Gece'den doğduğunu öğretmişti.

kollayabilir? Çağdaşlarının hemen hepsini allak bullak eden bu sonucu Herakleitos kabul etti. "Tanrı için her şey güzel, iyi ve doğrudur, ama insanlar bazı şeyleri yanlış bazılarını doğru bulurlar."[k] Bu, insanın doğru ve yanlış, adalet ve adaletsizlik gibi düşüncelerine tanrının (dünyanın oluş sürecinin) kayıtsız olduğu anlamına gelir gibidir.[9]

Burada Hesiodos'un evrensel yasası tanrısal ve ahlakî çağrışımlarından arındırılmakta ve gördüğümüz gibi kendisinden doğduğu o eski kadere benzer bir tarzda yansız ve ahlak-dışı hale gelmektedir. Fakat Herakleitos gibi filozoflar, ahlak-dışı bir güç düşüncesine geri dönmekle, Hesiodos gibi düşünürlerin katkısı olan evrensellik ve zorunluluk düşüncesini gözden kaybetmediler. Gerçekte bulduğumuz şey, doğa yasası kavramının —doğadaki her şeyin yansız, düzenli ve kapsamlı bağlaşıklığı kavramının— giderek adım adım suyüzüne çıkışıdır. Bu kavram bir kez sıkı bir şekilde yerine oturtuldu mu, sözcüğün modern anlamında bilimin ortaya çıkışı için yalnızca bu doğal bağıntıları keşfetme tekniklerinin gelişimine gerek kalıyordu.

Fakat, kuşkusuz, bu tür tekniklerin gelişimine daha çok uzun zaman vardı. Ve Herakleitos'un öğretilerinde çok farklı bir yönde geliştirilebilecek ve geliştirilen başka ögeler de vardı. Herakleitos'un dünyanın oluş sürecini betimlemek için kullandığı terimlerden biri "logos"tur[10] ve fragmentlerden bazıları, insan için aslî iyi'nin bu logos'u "dinlemek", onunla uyumlu hale gelmek, hatta onun içerisinde erimek olduğunu öne sürer. Bu düşünce çizgisi, dünyada evrensel bir düzenin varlığının bilimsel olmaktan çok

---

9 İnsanî yasanın kendi kaynağını dünyanın oluş sürecinde bulduğu ("ondan beslendiği") doğru olsa da, bu oluş süreci "dilediğince hüküm sürer", yani insanî yasayla hiçbir manidar ahlakî bağıntıya sahip değildir.

10 Herakleitos'un "logos"tan ne kasdettiği konusunda modern eleştirmenlerin hepsi herhangi bir şekilde görüş birliği içerisinde değildir. Fakat Herakleitos'un kendisi her ne kasdetmiş olursa olsun, Stoacılar ve Hristiyanlar Herakleitos'un logos'una metafizik ve teolojik anlamlar yüklediler. Felsefe tarihinin bakış noktasından, Herakleitos'un kendisinin düşündüğü şey, daha sonraki düşünürlerin onun düşündüğünü düşündükleri şeyden ihtimal ki daha az önemlidir. Terimin Herakleitos için ne anlama geldiği konusundaki çekişmenin halihazırdaki durumuna ilişkin konuya hakim bir tartışma için bkz. P. Wheelwright, *Heraclitus* (Princeton University Press, 1959), s. 19-25.

dinsel içerimlerini vurgular. Onun açık bir şekilde dile getirilmesi güçtür, ama bununla birlikte bazı zihinleri muazzam bir şekilde kendisine çeker —kimi zaman, karanlık *olmasından* ötürü. En azından, hem Stoacılar hem de Hristiyanlar daha sonraki dönemlerde Herakleitos'un görüşlerindeki bu teolojik damardan bir çok şey aldılar. Gerçek Herakleitos'un hangisi —dinsel mi bilimsel mi— olduğu sorulursa, yanıt her ikisi birden olmak zorundadır. Bu soru, o çağın düşünürlerinin yapmadığı keskin bir ayrıma işaret eder.

Ksenophanes

Dine yönelik bu tutumun tam da aynısı,yazılarından bir kaç fragmentin kaldığı bir başka İonia'lı düşünür Ksenophanes'in görüşlerinde görülür.[11] Herakleitos gibi, Ksenophanes de eski teolojiye saldırdı. Şöyle diyordu: "Homeros ve Hesiodos, ölümlüler arasında ne kadar ayıp ve rezillik varsa hepsini Tanrılara yüklediler: hırsızlık, zina ve birbirini aldatma." Herakleitos gibi, o da, eski mitolojinin yalnızca ahlaksız olmakla kalmayıp hakikat-dışı da olduğunun ayırdındaydı: "İris dedikleri de aynı şekilde bir buluttur...." Bu "aynı şekilde", Burnet'nin gözlemlediği gibi, manidardır. Ksenophanes, başka fenomenleri de saymakta ve onların insanbiçimli tanrılıklar değil, tümüyle doğal süreçler olduklarına işaret etmektedir. Yine Herakleitos gibi, Ksenophanes, tanrının farklı insanlarca farklı adlarla adlandırıldığına inanıyordu: "Evet ve elleri olsaydı öküzlerin ve atların ya da arslanların ve elleriyle resim yapabilseler ve eser üretebilselerdi insanlar gibi, atlar tanrıların şekillerini atlar gibi resmeder ve öküzler öküz gibi ve onların bedenlerini herbiri kendinin şekli nasıl ise öyle yaparlardı."[12] Fakat yine Herakleitos gibi, Ksenophanes bu yolla dini reddetmeye sürüklenmedi; tam tersine, eski mitolojilerden daha iyi bir din bulduğuna inanı-

11 Ksenophanes'in olası yaşam tarihlerine ilişkin bir tartışma için bkz. Burnet, *a.g.e.*, s. 112-15; Kirk ve Raven, *a.g.e.*, s. 163-64.

12 Karş. Fragment 16: "Ethiopialılar Tanrılarını kapkara ve basık-burunlu yaparlar; Thrakialılar'sa Tanrılarının mavi gözlü ve kızıl saçlı olduğunu söylerler."

yordu. Diyordu ki, "Tek bir Tanrı [var] ... ne biçimi benzer ölümlülere ne de düşüncesi.... Her şeyi görür, her şeyi düşünür ve her şeyi işitir.... Kıpırdamadan, kıpırdatır her şeyi tininin düşüncesiyle."[1]

Bu düşünceler sanki Ksenophanes Hristiyanlık öğretilerinden bazılarını öngören bir tektanrıcı (*monotheist*) imiş gibi bir izlenim uyandırsa da, olasılıkla o, Herakleitos gibi bir tümtanrıcıydı (*pantheist*). Fakat gerçekte, tektanrıcılık, çoktanrıcılık, tümtanrıcılık gibi terimler burada yanlış-yönlendiricidir: bunlar, Ksenophanes ve Herakleitos gibi düşünürlerin henüz yapmadıkları ayrımları içerirler. Şunu görmek daha isabetli olur ki, eski din temelden çökmekteydi ve Herakleitos ve Ksenophanes gibi ender ruhlar "dünya sürecine" veya "maddî sürece" tapınabilirlerken, insanların çoğu bu tür inceltilmiş soyutlamalardan yoksundu. Eskiyi yıkarken, bu filozoflar, onun yerine insan duygularının bağlanabileceği doyurucu hiçbir şey koymadılar. Bu yüzden, "sokaktaki adam" giderek bu yeni bilimin farkına vardıkça, ciddî bir problem ortaya çıktı. Gösterilen tepki, kuşkusuz, Darwinciliğin Kutsal Kitabın lafzına eski köktenci imanı temelden çökerttiği ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı boyunca Avrupa'da ve Amerika'da gösterilen tepkiye benzerdi.

Bununla birlikte, din Yunan hayatında ondokuzuncu yüzyıl Avrupa'sında ve Amerika'sında oynadığından çok daha baskın bir rol oynadığı için, onun yitimi Yunan toplumunun yapısına indirilmiş çok sert bir darbeydi. Bizim büyükbabalarımız arasında din kuşkusuz önemliydi, ama bir anlamda da bir lükstü. Geçen ikiyüz yıl boyunca, hayat gitgide daha fazla dünyevîleşti ve ondokuzuncu yüzyılda dinsel güdü kaybolduğunda işlemeyi sürdüren benzer bir yaptırımlar kümesi geliştirildi.[13] Yunanlar için, buna karşıt bir şekilde, toplumu birarada tutan ve insanları yasaya uymaya ve ölçülülükle ve ılımlılıkla davranmaya sevkeden tüm esaslı yaptırımlar nihaî olarak dinseldi. Bu yüzden, dinsel inanışın çöküşünün Yunan toplumunda çok ciddî yankıları oldu.

---

13 Söz gelimi, iyi bir Faydacı (*Utilitarian*), Tanrı'nın bir buluttan Musa'ya şahsen hitab etmediğine inanmaya başladıktan sonra bile, On Emir'e itaat etmenin "en büyük sayıda en büyük mutluluk" üretme yönelimi taşıdığına inandığı için On Emir'e uymayı sürdürebilirdi.

Aksiyomatik Geometri

Dünyanın nihaî ana-maddesi hakkındaki bu teoriler işlenip geliştirilirken, geometride son derece önemli bir gelişme oldu. Bu gelişme, bir sonuçlar kümesini kanıtlamayı ve sistemleştirmeyi mümkün kılan aksiyomatik yöntemin bulunuşuydu. Altıncı yüzyılın Yunanları Mısır'lıların toprağı ölçmek için kullandıkları kurallarla tanışıklardı. Mısır'lılar, bu kuralları esasen acil pratik kaygılarla geliştirmeye güdülenmiş görünürler; söz gelimi, Nil'in yıllık taşkınları kıyılarının yakınında bulunan verimli tarlalardaki sınırtaşlarını yıkıp götürüyordu. Bu kuralları kullanmakla yetinmemek Yunanların karakteristiğiydi. Onlar bu kuralların *niçin* işgördüğünü anlamak istiyorlardı.

Başlangıçta, Yunanların girişimleri, herbir geometrik doğruluk için ayrı bir kanıtlama bulmakla sınırlıydı. Fakat altıncı yüzyıl sonlarında ve beşinci yüzyıl başlarında, bilinen geometrik teoremleri tek bir aksiyomatik sistem içerisinde bağlayıp birleştirme çabaları başgösterdi; tüm sonuçlar, kendinden-apaçık doğru olduğuna inanılan basit önermeler olan bir ilk öncüller (yani aksiyomlar) kümesinden hareketle mantıksal akılyürütme yoluyla kanıtlandığı için bu yöntem aksiyomatik diye adlandırılır.

Geometriyi bir aksiyomatik sistem içerisinde sistemleştirmeyi ilk kim başardı bilinmiyor. Bu konuda zamanımıza kadar ulaşmış en eski metin yaklaşık M.Ö. 300 civarında yazılmış Eukleides'in *Ögeler*'idir. Eukleides'in kitabında, ilk teoremler, doğrudan aksiyomlardan çıktıkları gösterilerek kanıtlanır; daha sonra, önceden kanıtlanmış teoremlerin aksiyomlarla akla uygun yargısal bağıtlanışları yoluyla daha karmaşık teoremler çıkarsanır. İşte bu sistematik tarzda, Eukleides geniş bir geometrik bilgi yığınını "tanıt"layabildi.

Ondokuzuncu yüzyıla dek Eukleides'in aksiyomlarından ya da teoremlerinden herhangi birine itiraz edilmedi. Eukleides'in başarısı öylesine etkileyiciydi ki Batı filozoflarının hemen hepsi onu insan uslamlamasının paradigması olarak gördü. O halde, Yunan düşünürlerin doğa bilgisi peşinde koşarken duyu algısından çok akılyürütmeye yaslanagelmesi hiç şaşırtıcı değildir.

Parmenides

Yunan geometricilerinin başarılarının fizik teorisindeki gelişimin bir sonraki adımını etkilemiş olması pek mümkündür. Çünkü bu gelişme kendinden-apaçık görülen öncüllerden hareketle mantıksal akılyürütmeyi vurguluyordu. Fakat geometriciler duyu deneyimiyle uyuşan sonuçlara ulaşmışlarken, geometrik yöntemi ilk kullanan fizikçiler ve kozmolojistler algıyla kafa kafaya tokuşan sonuçlara ulaştılar. Parmenides[14] bunun bir örneğidir. Parmenides, Thales'in orijinal formülünden çıkan birincil problemin değişme problemi olduğunu öncellerinin herhangi birinden daha açık bir şekilde gördü. Varoluşunu her düşünürün iddia ettiği o temel "bir" nasıl olur da sıradan deneyimde karşılaşılan çok'a dönüşür? Parmenides'in bizzat çözmeye çalıştığı problem buydu. Modern bir bilim adamı, bu durumda öncelikle, söz gelimi renk, ses ya da yoğunluk dönüşümlerinin hangi koşullar altında gerçekleştiğini deneysel araçlarla göstermekle ilgilenirdi; Parmenides ise yalnızca bizzat değişme kavramının kendisini çözümleme kaygısı güttü.

Birciliğin temel öncülünden, yani gerçekliğin temelde bir olduğu öncülünden hareketle ve bu öncüle kendinden-apaçık görünen iki ek öncül ekleyerek, Parmenides, tam da değişme düşüncesinin kendisiyle-çelişik olduğu ve bu yüzden de algıladığımızı düşündüğümüz değişmenin olmadığı sonucuna vardı: Şeyleri değişir gördüğümüzü düşündüğümüzde, bir yanılsamanın kurbanlarıyız.

İki yeni öncülden ilki "var olan vardır" ve ikincisi "var olmayan var değildir" idi. Bir biçimde anlaşıldığında, bunlar totolojilerdir ("A A'dır" gibi); Parmenides'i bunları kendinden-apaçık doğru olarak elmeye götüren de budur. Fakat Parmenides bunları dünya hakkında karmaşık önermeler kuracak şekilde anladı ve Parmenides'in onlara verdiği anlam yükü tümüyle yüklendiğinde bunlar kendinden-apaçık doğru değillerdir.

Parmenides'e göre, "Var olmayan var değildir", yokluğun olmadığı, yani "yokluk" sözünün herhangi bir şeyin adı olmadığı anlamına gelir. Parmenides şu şekilde akılyürütmüş gibi görünür.

14 Parmenides ihtimaldir ki M.Ö. 515'te güney İtalya'da bir Yunan kolonisi olan Elea'da doğdu. En azından M.Ö. 450'ye dek yaşamış olması muhtemeldir. Bu yüzden o, eserlerini tanır ve eleştirir göründüğü Herakleitos'un daha genç bir çağdaşıydı.

Söz gelimi, tekboynuzlu bir at düşünmeye çalışabilirsin; bunu düşünmeyi başarırsan, yalnızca kurmaca bir hayvanı bile olsa, birşeyi düşünüyor olursun. Fakat şimdi bir de yokluğu düşünmeye çalış. Yokluğu düşünmeyi başardığına inanabilirsin, fakat ne düşünürsen düşün hep birşeyi düşünüyorsun (yani zihnin önünde belli bir düşünce nesnesi var), yokluğu değil. Düşünüyor olduğun nesneyi "yokluk" diye *adlandırabilirsin,* fakat o sadece bir addır. "Yokluk" adıyla adlandırılan hiçbir nesne, hiçbir şey yoktur ve olamaz. Parmenides'in "Var olmayanı ne bilebilirsin ne de söyleyebilirsin —bu imkansızdır" diye yazarken kasdettiği şey göründüğü kadarıyla budur. Parmenides'in akılyürütmesine göre, bundan şu çıkar ki, "Yokluk vardır" önermesi kendisiyle-çelişiktir —yokluk yoktur ki bu önermede hakkında yargı verilen özne olabilsin.

Bu iki öncülden ve temelde yatan bircilik sayıltısından bakıldığında, Parmenides'e şu sonuçlar çıkar göründü: var olan (1) yaratılmamıştır, (2) yokolmaz, (3) öncesiz-sonrasızdır, ve (4) değişmez. Parmenides'in argümanları tahminen aşağıdaki gibi yeniden kurulabilir.

(1) *Var olan, yaratılmamıştır.* Bunu kanıtlamak için, karşıtını, yani var olanın yaratılmış olduğunu varsayalım. Eğer var olan yaratılmış olsaydı, ya (*a*) yokluktan ya da (*b*) birşeyden yaratılmış olmak zorunda olurdu. Fakat (*a*) yokluktan yaratılmış olamaz, çünkü yokluk yoktur; ve (*b*) birşeyden yaratıldığını da söyleyemeyiz, çünkü bircilik sayıltısında, "başka birşey" yoktur —yalnızca var olan vardır. Bu imkanları tüketir: Birşey ne (*a*) yokluktan ne de (*b*) birşeyden yaratılmış ise, o yaratılmamıştır.

Yine (2) *var olan, yokolmaz.* Herhangi birşeyin yoğagitmesi onun görünürden kaybolmasını (yokluğa dönüşümü) gerektirir ve yokluk yoktur.

Bundan şu çıkar ki (3) *var olan, öncesiz-sonrasızdır,* çünkü yaratılmamış ve yokolmaz olan şey apaçık ki öncesiz-sonrasızdır.

(4) *Var olan, değişmez.* Bu, ilk elde, yokolmazlık argümanından çıkar. Değişmeden anladığımız, başka birşey haline dönüşümdür. Bir şey başka birşeye dönüştüğünde, önceden olmadığı şey haline gelir (eski şey görünürden kaybolur; yeni şey görünüşe çıkar). Fakat eski şeyin görünürden kaybolup gideceği yokluk yoktur.

Bir başka irdeleme de aynı sonuca götürür. Eğer birşey değişiyorsa, belli bir tikel zamanda değişir. Dolayısıyla, onun şu zamanda değil de *bu* zamanda değişmesinin bir sebebi olmak zorundadır. Fakat bu sebep varlığa gelmiş olmak zorundadır (çünkü daha önceden varolmuş olsaydı, bizzat sözünü etmekte olduğumuz değişmenin kendisi daha önceden gerçekleşmiş olurdu). Peki, sözünü ettiğimiz değişmenin sebebinin *şimdi* varolmasını sağlayan neydi? Apaçık ki, verilebilecek tek yanıt, başka birşeyin varolmuş olmasıdır ve bu başka birşeyin varolması açıkça daha başka birşeyin varolmasına bağımlıdır. Şimdi ve burada olan bir değişmeyi açıklamaya çalıştığımızda, bunu ancak başka biryerde başka bir değişmenin olmuş olduğunu varsayarak yapabiliriz ve bu başka değişmeyi açıklamaya çalıştığımızda, o da elimizden kayıp gider ve bizi yine başka ve aynı ölçüde elimizden kayıp gidecek bir değişmeye sürükler. Böylece dönüp dolaşıp, tekrar, açıklanacak olan ilk değişme durumuna geri gelebiliriz. Parmenides'in dediği gibi, "Ne gerek olmuş ola ki şunu az önce değil de az sonra doğurtmuş olsun? O halde ya büsbütün varolmak zorunda ya da hiç varolmamak." Bu yüzden değişme olmaz.

ZENON'UN PARADOKSLARI

Parmenides'in bu argümanları, öğrencilerinden biri olan Zenon tarafından dramatik bir tarzda sağlamlaştırıldı. Zenon, değişmenin özel bir durumu olan hareketin (yani yer değiştirmenin) olamayacağını, çünkü bunun "imkansız" olduğunu —yani kavramın kendisiyle-çelişik olduğunu— göstermeyi amaçlayan bir dizi ünlü paradoksun düşünürüydü. Bu paradokslardan ikisini inceleyelim.

(1) Aristoteles'in bu argümanlardan birine ilişkin söyledikleri şöyledir: "Herhangi bir mesafe katedilmeden önce, o mesafenin yarısı katedilmek zorundadır. Bu yarı-mesafeler sayıca sonsuzdur. Sayıca sonsuz mesafeleri katetmek ise imkansızdır."m Söz gelimi, sandalyenizden kalkıp kapıya yürümek istediğinizi varsayalım. Bunu yapmayı deneyebilir ve başardığınıza inanabilirsiniz, fakat yanılırsınız. Duyularınız sizi aldatır; sandalyenizden hiç kalkmadınız. Çünkü bütün yolu katetmeden önce sandalyeden kapıya kadar

olan mesafenin *yarısını* katetmek zorundasınız. Fakat o yarıyı katetmeden önce o yarının yarısını, yani mesafenin bir çeyreğini katetmek zorundasınız. Ve o çeyreği katetmeden önce de *çeyreğin* yarısını katetmek zorundasınız ve bu böyle sürüp gider. Geçtiğiniz uzunluk ne kadar kısa olursa olsun sonsuz bir mesafeden oluşur; yani katedilmesi gereken sonsuz sayıda nokta vardır. Elinizdeki zaman sonlu olduğu için, kapıya ulaşamayacağınız, hatta sandalyenizden bile kalkamayacağınız apaçıktır, çünkü en küçük hareket bile sonsuz sayıda nokta içerir.

(2) Bu argüman "ayağıtez Akhilleus ile kaplumbağa"ya ilişkindir. Argüman, duyuların gösterdiği herşeyin tersine, Akhilleus ne kadar hızlı koşarsa koşsun ve kaplumbağa da ne kadar yavaş sürünürse sürünsün, Akhilleus'in kaplumbağayı asla geçemeyeceğini göstermeyi amaçlar. *A* noktasında olan Akhilleus kaplumbağanın arkasından koşmaya başladığında kaplumbağa *T* noktasında olsun.



Akhilleus ne kadar hızlı koşarsa koşsun, onun başlama noktası *A*'dan *T* noktasına ulaşması ne denli kısa olursa olsun sonlu bir zaman süresi alır. Bu zaman süresi boyunca kaplumbağa T' noktasına ne kadar kısa olursa olsun belli bir uzunlukta ilerlemiş olacaktır. Bu yüzden, şimdi *T* noktasında olan Akhilleus henüz kaplumbağayı geçmemiştir.



Fakat Akhilleus *T* noktasından T^1 noktasına koşarken (ki bu da ne denli kısa olursa olsun belli bir zaman alır), kaplumbağa T^2 noktasına ilerlemiş olacaktır.



Açık görünüyor ki, katedilen mesafe gitgide daha kısalmasına karşın, yine de ne denli kısa olursa olsun belli bir mesafe onları ayı-

racak ve aralarında hep bir mesafe bulunacaktır. İşte bu yüzden, Akhilleus kaplumbağayı asla geçemez.

Filozofları ve matematikçileri hâlâ daha uğraştıran bu iddialar, sağduyuyla Herakleitos'un pozisyonundan çok daha açık bir şekilde uyuşmazdır, çünkü şurası kesin ki sahip olduğumuz en evrensel izlenim çokçeşitlilik, değişme ve hareket izlenimidir. O halde, burada, deneyim ile kendinden-apaçık öncüllerden hareketle mantıksal akılyürütme gibi görünen şeyin ulaştığı sonuçlar arasında tam kafa kafaya bir çarpışma vardır. Dahası, her ikisi de algı yerine akılyürütmeye bağımlı olan Herakleitos ve Parmenides, kendi akılyürütmeleri yoluyla doğrudan birbiriyle çelişik sonuçlara sürüklendiler. Duyu deneyimini hiç dikkate almayan filozoflar bile burada birşeylerin yanlış olduğunu kabul etmek durumunda kaldılar ve apaçıktır ki buradaki yanılgı bizzat aklın kendisinde yatar.

AKILCILIK VE DENEYCİLİK

Parmenides'in, Herakleitos'un ve Zenon'un bizzat kendilerinin niçin kuşkucular (*sceptics*) haline gelmedikleri sorulabilir. Parmenides, (bu ilk filozofların aklın duyu algısından daha güvenilir olduğu inanışını adlandırabileceğimiz şekliyle) akılcılık (*rationalism*) pozisyonunu açık ve seçik bir şekilde ortaya koydu: "Düşünülebilen ve var olabilen aynı şeydir. Ne ki olduğu söylenebilir ve düşünülebilir, o var olmak zorundadır."[15,n] Fakat Parmenides bilgi ve varoluş ölçütünün mantıksal tutarlılık olduğundan nasıl bu kadar emin olabilirdi?

Yanıt, mantıksal tutarlılık ölçütünün algıyla karşılaştırıldığında bir takım üstünlükleri olmasıdır. O tartışılmazdır, oysa ki algının çoğu kez yanlış olduğu anlaşılır (örneğin çölde serap görme). O tümeldir, oysa ki algı olsa olsa yalnızca tikeller hakkında bilgi verir. Söz gelimi, A'nın B'nin sağında ve B'nin de C'nin sağında olduğunu biliyorsam, A'nın C'nin sağında olduğu sonucunu tartışılmaz

15 Ya da yüzyıllar sonra Hegel'in formüllendireceği şekliyle "gerçek olan akılsaldır ve akılsal olan gerçektir."

bir şekilde çıkarsarım. Bu, tüm A'lar, B'ler ve C'ler için geçerli olan tümel bir bağıntıdır. Tikel bir A ile tikel bir C arasındaki gerçek mekânsal bağıntıyı algılamadan önce bunun doğru olduğunu *bilebilirim*; ve her halükârda, algı, bana, tüm A'lar ve tüm C'ler hakkında değil, yalnızca şu tikel A ve şu tikel C hakkında bilgi verir. Bu yüzden, mantıksal tutarlılık ölçütü, gözlemin çoğu kez ağır işleyen ve daima kesin olmayan doğrulamasını beklemeye gerek göstermeyen bir bilgi türü sağlar.

Dünyanın herhangi bir yerinde yuvarlak dörtgenlerin varolup olmadığı sorusunun sorulduğunu varsayalım. Bu durumda, örneklem olarak rastgele seçilmiş yerleri dolaşıp etrafa bakarım, oralarda yuvarlak bir dörtgen bulamam ve sonra şu sonuca varırım ki büyük bir ihtimalle yuvarlak dörtgenler yoktur. Ama böyle herhangi bir deney ölçütünden önce bile bilirim ki, dünyanın herhangi bir yerinde yuvarlak bir dörtgen olamaz, çünkü yuvarlak dörtgen kavramı çelişkilidir. Yuvarlağı ve dörtgeni düşünebilir ve gerçekten de "yuvarlak dörtgen" sözlerini söyleyebilirim; fakat yuvarlak olan bir dörtgeni *düşünemem*, çünkü yuvarlak ve dörtgen çelişik kavramlardır. Parmenides'in düşünme tarzına göre, düşünülebilir olan şey varsa ve düşünülemez olan şey var değilse, bundan şu sonuç çıkar ki dünyada hiçbir yuvarlak dörtgen var değildir.

Mantıksal düşünme yoluyla elde edilen bilgi böyle üstün olduğu için, daha iyi bir ad olmadığı için "akılcılar" diye adlandırılabilecek sayısız filozofa çekici gelmiştir. Parmenides gibi, bu erken dönem Yunanlar gerçeklik bilgisine duyu-algısından çok akılyürütmeyle ulaşılır olduğuna inandılar.

Buna karşıt olarak, duyu deneyimini[16] kendilerine nihaî ölçüt olarak alanlara "deneyciler" (*empricists*) adı verilebilir. Filozofların çoğu bu tartışmanın şu ya da bu tarafında bir pozisyon alır, fakat sorunu daha karmaşıklaştıracak şekilde, "saf" deneyci ya da "saf" akılcı pek az filozof vardır. Aslında bu her iki uç pozisyonun da do-

16 Bu iki alternatif kuşkusuz imkanları tüketmez. Biri çıkıp kendi ölçütü olarak söz gelimi ne duyu deneyimini ne de mantıksal akılyürütmeyi, ama bir tür mistik deneyimi veya tanrısal olduğu iddia edilen bir kitabın otoritesini ya da bu ikisinin bir bileşkesini alabilir.

yurucu olmadığı ilerledikçe giderek daha açık hale gelecektir. Dolayısıyla, gerçek problem, onlar arasında nasıl seçim yapılacağı değil, fakat akılyürütme kullanımının ve duyuların kullanımının verimli bir araştırma yöntemi içerisinde nasıl bağlanıp birleştirileceğidir. Bu son derece zor bir problemdir. Parmenides akılcılık seçeneğini böyle ödünsüz bir biçimde ifade ettiği içindir ki onun görüşüne bu kadar uzun bir zaman ayrıldı.

Çokçular

Parmenides ayırdına varmadıysa da, onun argümanı hipotetikti. Argümanın formu şöyleydi: *Eğer* Miletos'luların temelde yatan tek bir maddî töz olduğu yönündeki temel sayıltısı doğru *ise*, o halde değişme yoktur. O, bu sayıltıyı hiç sorgulamış görünmediği için, akılyürütmesinin hipotetik karakterini görmeyi başaramadı. Bir sonraki bilim adamı-filozoflar kuşağı, değişme apaçık gerçek olduğundan öncülün yanlış olmak zorunda olduğu sonucunu doğru bir şekilde çıkarsadılar.[17] Onlar, Parmenides'in argümanının aslında Miletos birciliğinin bir *reductio ad absurdum*'u* olduğunu gördüler.[18] Felsefe tarihinde dönemden döneme birciliğin başka tipleriyle karşılaşacak olmamıza karşın, Miletos'lulara özgü tipten bir maddeci birciliğe (*materialistic monism*) bir daha hiçbir zaman geri dönmeyeceğiz. Yunan felsefesinin Platon'dan önceki gelişimi takip edildikçe, bu yeni sayıltının giderek adım adım nasıl açılım kazandığını göreceğiz.

---

17 Bir başka seçenek de, kuşkusuz, öncülü elden bırakmayıp, Parmenides'in akılyürütmesinin yanılgılı olduğunu göstermek olur. Fakat herhangi biri Parmenides'in mantığının yanlışlığını kanıtlayabilene kadar çok uzun bir zaman geçti.

* Lat. *reductio ad absurdum*: saçmaya indirgeme, abese irca —*çn.*

18 Kuşkusuz Parmenides argümanının bir *reductio ad absurdum* olduğunun farkında değildi.

Empedokles

Haklarında herhangi birşey bildiğimiz çokçuların (*pluralists*) ilki Empedokles'tir.[19] Empedokles, hiçbir şeyin yaratılmadığı ya da yok olmadığı şeklindeki Parmenidesçi tezi kabul etti: Var olan, vardır.[20] Fakat o, Parmenides'in hareketin olamayacağı iddiasını inkar etti. Parmenides, "yokluk yok olduğu" için hiçbir boş mekânın var olmadığını varsaymıştı. Bu sayıltıyı Empedokles de kabul etti. Parmenides için olduğu gibi, Empedokles için de, yokluğun varolmayışı hakkındaki argüman, gerçekliğin boşluksuz bir bütünlük olmak zorunda olduğunu kanıtlıyordu; yani gerçeklik, içerisinde herhangi bir delik ya da gözenek bulunmaksızın, bütünüyle dolu olmak zorundadır. Fakat Empedokles, Parmenides'in mantığını deneyimin apaçık olgularıyla uzlaştırmanın dahice bir yolunu gördü. Parmenides'in göstermiş olduğu gibi bircilik ve hareket çelişik olduklarından, gerçeklik çoğul olmak zorundadır. İmdi, varsayalım ki, boşluksuz bütünlüğü dolduran "çok" hareket edebilsin —bu, hiç kuşkusuz, boş mekân *içerisindeki* hareket değil, fakat çok olanlardan bir şeyin çok olanlardan bir başka şeyin yerine geçtiği bir harekettir.

Empedokles, güçlüğün bu teorik çözümünü destekleyecek empirik kanıtlara sahip olduğunu düşünüyordu. Bir borunun bir ucunu suya sokar ve öbür ucunu parmağınızla tıkarsanız suyun boruya girmeyeceğini gözlemlemişti. Fakat parmağınızı bırakır bırakmaz su boruya girer. Empedokles, bunun boşluksuz bütünlük içerisindeki hareketin bir örneği olduğunu ileri sürdü: Su borunun boşalmasını beklemez; bir uçtan hava dışarıya çıkarken öbür uçtan su içeriye dolar. Boş uzam var olmasa da, hareket olur. İşte bu yüzden boşluksuz bir bütün içerisinde hareket mümkündür, yeter ki gerçeklik bir birlik değil, bir çokluk olsun.

---

19 Parmenides gibi, Empedokles de batıdaki Yunan kolonilerinden birinin, güney Sicilya'daki Akragas'ın bir yurttaşıydı. Empedokles'in yaşadığı tarihlere ilişkin kanıtlar üzerine bir tartışma için bkz. Burnet, *a.g.e.*, s. 197-98; Kirk ve Raven, *a.g.e.*, s. 320-21. Her şeye rağmen şu söylenebilir ki, Empedokles'in ömrünün büyük bir kısmı olasılıkla M.Ö. beşinci yüzyılın ilk yarısı içerisinde yer alır.

20 Empedokles'in formülü şuydu: "Ahmaklar ... hükmederler ki, önceden var olmayan varagelir [ve] o şey ölebilir ve büsbütün yokolabilir. Çünkü hiçbir şekilde var olmayandan hiçbir şey doğamaz ve imkansız ve işitilmemiştir var olanın ölüp gitmesi." Burada Parmenides'in etkisi açıktır.

Bu şekilde (1) hareket eden (2) bir çokluğa ulaştıktan sonra, Empedokles dikkatini dünyanın oluş sürecine çevirdi. Şöyle ilerledi: İlkin çokluğun sayıca dört —toprak, hava, ateş ve su— olduğunu varsaydı.[21] Bu "kökler"den herbirinin öncesiz-sonrasız, yaratılmamış, yokolmaz ve değişmez olduğuna —yani Parmedidesçi "bir" olduğuna— inandı. İkinci olarak, kendisinin Sevgi ve Kavga olarak adlandırdığı iki hareket tipi olduğunu varsaydı. Sevgiyi farklı şeyleri birleştiren (bir karışım oluşturan) bir hareket olarak tanımladı. Kavga bunun karşıtıdır; o, bir karışımı kurucu ögelerine ayırır. Açıktır ki Empedokles "güç" veya "kuvvet" düşüncesine giden yoldaydı, fakat tıpkı Herakleitos gibi soyut düşünmede zorluğa düştü. Bu yüzden, onun düşüncesinde Sevgi ve Kavga maddî olarak görünür. Bir bakıma, Empedokles'in sisteminde bu yüzden dört değil, altı temel öge vardır; bunlardan dördü, hareket ettirilen ögeler olduklarından belirgin bir şekilde cismanîdirler ve öteki ikisi (kuşkusuz insan davranışıyla benzeştirmeye dayalı bir tarzda) "hareket ettiriciler" olarak düşünülür.

Empedokles'in düşündüğü şekliyle dünyanın oluş süreci, başlangıçta, iyi çırpılmış bir salata gibi, dört ana ögenin tamamen birbirine karıştığı sürekli bir döngüdür. Oluş sürecindeki bu evrede Sevgi baskındır. Sonra giderek Kavga Sevginin yerini alır, tıpkı suyun bir borudaki havanın yerini alması gibi, ta ki sonunda birbirine karışmış ögeler birbirinden ayrışıncaya dek ve "salata" çırpılmadan önceki haline geri döner, hava bir yerde toplanır, ateş başka bir yerde ve benzeri. Şimdi Kavga tamamen baskındır ve süreç bunun tersi yönde bir kez daha başlar. En sonunda önceki gibi karışım olur ve bu karşılıklı değişme sınırsız bir şekilde devam edip gider.

Empedokles'e göre, bizim dünyamızın ne tam bir karışım ne de bunun tersi olduğu apaçık görünüyordu. Dünya, bizim geniş bir şekilde "şeyler" diye adlandırdığımız varlıklardan kurulu bir karışımdır. Fakat dar bir şekilde söylendikte, tek gerçek şeyler toprak, hava, ateş ve sudur. Bu dünyanın nesneleri —kayalar, bitkiler, hay-

21 Empedokles, geleneksel bir görüşü, yani iki temel karşıt çifti —sıcak-soğuk, yaş-kuru— olduğu görüşünü basitçe devralmış görünür. Bkz. s. 22-23.

varlar ve insanlar— bu ilksel ögelerin basitçe değişken bileşimleridir.[22] O halde bizim dünyamız "oluş sürecinde" ise, bizler tam bir karışma yönünde mi yoksa tam bir ayrışma yönünde mi hareket etmekteyiz? Empedokles, Kavganın durmanış halinde olduğuna ve Sevginin güçten kesildiğine inanmış görünür. Her halükarda, Empedokles, bildiğimiz şekliyle dünyanın yitip gideceğini ve sonunda bu dünyaya benzer başka dünyalar tarafından aşılacağını düşünüyordu —ki bu başka dünyalar da sıraları geldiğinde yitip gidecekti.

Empedokles'in yazılarından kalan fragmentler, tıpkı Anaksimandros gibi, Empedokles'in de en uyumlu olanın hayatta kalması gibi modern evrimci öğretileri öngördüğünü gösterir. Söz gelimi, Sevginin tekrar sahneye çıkmaya başladığı Kavganın egemenliğinden sonraki dönemi betimleyişini irdeleyelim. Bu dönemde, Sevgi Kavganın ayırdığı ögeleri parça parça birleştirirken, hayvanların çeşitli kısımları tamamen gelişigüzel bir tarzda ortaya çıkar: "boyunsuz başlar çıkar ve omuzsuz kollar dolaşır birbaşına. Alınsız gözler yuvarlanır bir aşağı bir yukarı." Sevgi şeyleri karıştırmayı sürdürdükçe, bu parçalar tamamen gelişigüzel bir tarzda birleşir: "bu şeyler herbiri rastlantıyla birbirine eklendi ve sürekli olarak bunlardan başka bir çok şey ortaya çıktı." Söz gelimi, gözler ellerle, ayaklar omuzlarla "karışa"bilirdi. Bu tür karışımlar açık ki hayatta kalamazlar, ama rastlantısal birleşmelerin akışı içerisinde er geç başarılı bir eklemleniş ortaya çıkar. Göz alınla, el kolla karışır ve görebilen, yürüyebilen, üreyebilen, düşünebilen bir karışım vardır. Tüm bunlar rastlantı eseri olur. Bunu "en iyi" planlayan hiçbir tanrı yoktur. İnsanların sahiboldukları yetilerle birlikte varolması ögelerin rastlantısal bir karışımının gelip geçici ve ilineksel sonucudur.

En azından, Empedokles'in evrimci teorisinin içerimi budur. Fakat bir bütün olarak dünyanın oluş süreci hakkında yazarken, Empedokles'in bakış noktası değişikti. O, bu oluş sürecini "tanrı" diye adlandırıyor ve tıpkı Ksenophanes'in kendi oluş sürecine ta-

22 "Şeyler arasında yokluğa giden hiçbir madde yoktur, ne de felaketli ölüm onların sonudur. Yalnız karışım vardır ve karıştırılmış olanların birbirine dönüşmesi vardır. Madde sadece insanların bu şeylere verdikleri bir addır" —Fragment 8 (Burnet).

pındığı gibi ona tapınıyordu. Ksenophanes gibi, Empedokles de, bir süreç olan bu tanrının insanî karakteristiklere sahip olamayacağına inanıyordu. "O, gövdesinde insan başı taşımaz, omuzlarından iki kol sarkmaz, yoktur ayakları, hızlı dizleri, kıllı kısımları."[o] Peki ama Empedokles aynı pasajda bütüne nasıl olup da bir tin yükleyebiliyordu? —O, kutsal ve dilegetirilemez bir tindir yalnızca, tez düşünceleriyle bütün dünyayı şimşek gibi ağıp geçen." Acaba Empedokles bu düşünen tini az önce betimlenen oluş sürecinin bütünüyle rastlantısal işleyişiyle nasıl bağdaştırabiliyordu? Bu noktada, ya bilimsel teorilerinin ya da dinsel tutumunun içerimlerinin bütünüyle farkında olmadığı sonucunu çıkartmak durumundayız. Ta ki Platon'a varıncaya dek, amaçlı ve değere dayalı bir insan kavrayışını mekanik bir evren düşüncesiyle bağdaştırma probleminin tam bir ayırdına varılışını görmüyoruz.

Empedokles çokçuların ilkiydi. Onun ardından, çokçu hipotez, Thales'in bircilik uyarlamasını Parmenides'inkine dönüştürene benzer bir eleştirel çabanın sonucu olarak kökten değişikliklere uğradı.

Anaksagoras

Empedokles'in ilk eleştirmeni İonia'lı Anaksagoras'tı.[23] Thales'in ardıllarını onun birciliği konusunda sıkıntıya düşüren şeyin, Thales'in duyu dünyasının tüm çeşitliliğini tek bir nihaî ana-maddeye indigemesi olduğunu hatırlayalım. Fakat Empedokles'in dört nihaî ana-maddesiyle karşılaştığımızda, kendimizi Miletos'luların tek ana-maddesiyle karşılaştığımızdan çok daha iyi bir durumda bulmayız. Su —ya da suyun toprakla, havayla ve ateşle herhangi bir karışımı— nasıl olur da bir lahana ya da bir arslan *haline gelir*?

23 Şimdiye kadar Yunan anakarasında yaşayan tek bir kişinin bile görüşlerini inceleyememiş olmamız, kolonilerin entellektüel üstünlüğüne tanıklık eder. Fakat Anaksagoras'ın yaşamak için Atina'ya gitmesi, M.Ö. beşinci yüzyılın ortalarına doğru ortaya çıkan değişimin göstergesidir. Bu zamandan itibaren, Yunan anakarası ve özellikle de Atina gitgide daha fazla Yunanistan'ın felsefe merkezi haline geldi.

Anaksagoras bu güçlüğün ayırdına varmış görünür. "Nasıl olur da, " diye soruyordu o, "saç olmayandan saç ya da et olmayandan et oluşabilir?"[p] Bu soru, Parmenides'in (bir şeyin bir başka şeye dönüşümü anlamında) değişimin bir yanılsama olduğu tezinin Anaksagoras tarafından kabul edildiğini sezdirir. Fakat Anaksagoras, aklın "gerçek olarak" açığa vurduğu şekliyle dünya ile duyulara "göründüğü" şekliyle dünya arasındaki çatışmayı çözülmeden bırakmakla yetinmedi. Bu problemi çözmek için, o, aşağıdaki kabulleri koydu:

(1) Dünyanın ana-maddesi öncesiz-sonrasızdır. (2) Herbiri Parmedidesçi "bir" olan bir çokluk vardır. (3) Hareket vardır (yani boşluksuz bir bütünlüğün parçalarının göreli mekânsal konumunun değişimi).

Bu üç önvarsayım kuşkusuz Empedokles'inkilerle özdeştir. Anaksagoras'ın problemi, şeylerin değişebileceği ama yine de aynı kalabileceği şeklindeki görünüşte çelişik görüşe (Empedokles gibi) geri düşmeksizin sıradan duyu nesnelerinin varoluşunu açıklamaktı. "Hiçbir şey varlığa gelmediği ya da yokluğa gitmediği" için, duyu nesneleri "var olan şeylerin karışması ve ayrışması"ndan çıkmış olmak zorundadır.[q] Fakat nasıl olur da niteliksel bakımdan değişmeyen çokluk duyu dünyasının değişen çokluğu *haline gelir*?

İlk olarak, Anaksagoras dönüşüm anlamında değişmeyi dışarda bıraktığından, ona öyle göründü ki "herşeyde herşeyden bir parça vardır."[r] Her görülür duyu nesnesi, dünyadaki gerçek maddelerin tümünün parçacıklarını içeren bir karışımdır. "Saç" dediğimiz şeyde (yani bu duyu dünyasının maddesi olarak), lahana maddesinin parçacıkları, arslan maddesinin parçacıkları vb. —etrafta gördüğümüz sonsuz çeşitlilikteki maddelerin tümünün parçacıkları— vardır.[24] Benzer şekilde, "et"te (bu duyu dünyasının maddesi

24 Nihaî gerçek şeylerin (Anaksagoras onları "tohumlar" diye adlandırıyordu) niteliksel karışımlar mı yoksa niteliksel basit cisimler mi oldukları sorunu çok tartışılmıştır. Yorumcuların büyük bir kısmı bugün ilk görüşü kabul ederler (bkz. Burnet, *a.g.e.*, s. 262-65). Burada ben, Burnet'nin "eski görüş" olarak reddettiği görüşü benimsedim, çünkü (1) bana, Anaksagoras'ın gerçekte söylediği şeyle daha uyumlu görünüyor ve (2) Burnet'nin ve başkalarının bu görüşe yönelttiği itirazlar ikna edici olmaktan uzak. "Sonsuz bölünebilirlik" ve "niteliksel basit cisimler" Burnet'nin ileri sürdüğü gibi bağdaşmaz olsalar bile, bu, Anaksagoras'ın ikincisini reddettiğini göstermez. Anaksa-

olarak) saç maddesinin parçacıkları, lahana maddesinin, balmumu maddesinin ve hiç kuşkusuz et maddesinin parçacıkları vardır. Fakat bu sonuncuda et maddesi bir şekilde baskındır ve bizim görme gücümüz kaba ve yetersiz olduğu için,[25] biz onu tamamen et olarak görürüz ve yalnızca karışımda baskın öge olan şeyin adıyla adlandırırız. Yine benzer bir şekilde, başka karışımda saç maddesi baskın olduğundan, yalnızca saç maddesini görürüz ve bu yüzden de karışımı o ögenin adıyla adlandırırız. Başka deyişle, Anaksagoras, Empedokles'in dört "kök"ünün yerine niteliksel olarak farklı sonsuz çeşitlilikte "tohumlar"ı geçirdi.

Anaksagoras'ın "çok"u için bu kadar yeter. Gerçek maddeler çokluğunun duyu dünyasının nesnelerinde bulunan çeşitli oranlarda karışmış hale gelmesini sağlayan harekete gelince, Anaksagoras burada Empedokles'in Sevgi ve Kavgasının yerine "*Nous*" diye adlandırdığı tek bir hareket koydu. Sevgi ve Kavga gibi, *Nous* da maddîdir; Anaksagoras, "oluş süreci"ni ya da "kuvvet"i Heraklcitos'tan ya da Empedokles'ten daha soyut bir şekilde düşünemiyordu. Anaksagoras'ın hareketinin Empedokles'in "tez düşüncelerivle bütün dünyayı şimşek gibi ağıp geçen kutsal ve dilegetirilemez tin"inden türetilmiş olması mümkündür.[26] Her halükarda, Anaksagoras'ın hareketin doğası hakkındaki çeşitli iddialarını bağdaştırmada Empedokles'inkine tekabül eden bir güçlük vardır. Bir yandan, Anaksagoras, amaç içerir görünen bir tarzda *Nous*'un "her şeyi düzene soktuğu"nu iddia ediyordu. Öte yandansa, *Nous*'un ne yaptığına ilişkin ayrıntılı betimde, oluş süreci tamamen mekanik görünür.

Anaksagoras'a göre, dünyanın oluş sürecinin başlangıcında, dünyanın çokçeşitli gerçek ana-maddelerinin tümü öyle homojen

---

goras'ın bunların bağdaşmaz olduklarını bildiğinin gösterilmesi gerekir. Anaksagoras (nitelik karşılığı kullanacağı bir sözcüğü bile olmasa da) "nitelikler" ile "şeyler" arasında açıkça ayrım yapmadığından, tohumlarını eski "niteliksel" karşıtlarla sınırlamış olması akla uygun değildir. O bir yerde "karşıtlar"dan (sıcak-soğuk, yaş-kuru) söz ederken, bir başka yerde "şeyler"den (söz gelimi, saç ve et) söz eder. Ve Anaksagoras'ın bunları aynı tarzda düşünmediğini gösteren hiçbir delil yoktur.

25 Fragment 21: "Duyularımızın zayıflığından hakikati yargılayamayız," ve Fragment 21a: "Görünenler, görülmeyenlerin bir görünümüdür."

26 Bkz. s. 46.

bir dağılım içerisindeydi ki, insanî duyu organları varolsaydı bile (kuşkusuz yoktular), dünya bizim deneyimimizin bildik dünyası olarak tanınabilir olmazdı. "Ayrışmalarından önce, tüm şeyler birarada bulunduğunda, herhangi bir renk bile ayırdedilebilir değildi, çünkü her şeyin karışımları bunu engelliyordu."

Bu karışım, Anaksimandros'un "sınırsız"ıyla apaçık bir bağıntıya sahiptir. Tıpkı sınırsız-olan gibi, Anaksagoras'ın dünya sürecinin başlangıç durumu tikel olarak hiçbir şey değildir. Fakat Anaksimandros'un ilkeleri konusunda bunu düşünmek imkansızdı (çünkü tikel bir ana-madde nasıl olur da tikel olarak hiçbir şey olabilir?). Anaksagoras, bir ana-maddeler çokluğu varsayarak bu güçlüğü atlattı. Ona göre, herbir ana-maddenin kendine özgü tikel bir doğası vardır ve bütünlük, tikel birşey değildir; tam da şu sebepten dolayı ki, tekbiçimli bir karışım olmakla, ondaki tikel ana-maddelerden hiçbiri bizlerinki gibi duyu organlarınca "seçilecek" şekilde baskın değildir.

Giderek adım adım bu tam karışımın içerisine *Nous* girer (tıpkı Empedokles'in sisteminde Sevginin ve Kavganın karşılıklı olarak değişerek boşluksuz bütünlüğe girmesi gibi). *Nous*, içeri girdikçe, bir girdap gibi döngüsel bir hareket başlatır, bu da çeşitli ana-maddelerin "ayrışma"sına neden olur.

> *Nous* ilkin küçük bir başlangıç noktasından deveran etmeye başladı; fakat döngü şimdi çok daha geniş bir alana yayılır ve daha da büyüyecektir. Bu döngü[de] ... şimdi yıldızlar ve güneş ve ay ve de birbirinden ayrışan hava ve ether dönüp duruyor. Ve ayrışmaya bu döngü neden oldu ve seyrek-olanı yoğun-olandan, sıcağı soğuktan, ışığı karanlıktan ve kuruyu yaştan ayırdı.[5]

Böylelikle Nous bir tür karma hareketi meydana getirir. Bir deste iskambil kartını tamamen rastlantısal bir dağılım olarak düşünürsek, dünyanın oluş sürecinin başlangıcındaki boşluksuz bütünlüğün bir resmini zihnimizde canlandırabiliriz. Karma (*Nous*'un içeri girişiyle hareketin başlaması), destenin rastgele karakterini yitirmesine neden olur. Çeşitli dizilişler ortaya çıkar. Maçalar, sinekler, kupalar ve karolar çeşit çeşit bileşimler halinde ayrışır; gruplanmalar olur. Eğer bu karma hareketi yeterince uzun bir süre devam edecek olursa, kart gruplarından herbiri tamamen ayrışıp ken-

di içerisinde toplanırdı. (Bu, Empedokles'in sisteminde Kavganın baskın olduğu evreye eşdeğer olurdu.) Fakat Anaksagoras'ın düşündüğü şekliyle dünyanın oluş sürecinde, bu henüz olmamıştır. Şimdiki durumda "bir çok şeyde birçok parça vardır. Fakat hiçbir şey yoktur ki bütünüyle ayrışmış olsun ve başka herhangi bir şeyden ayrılabilsin." İşte, bizim saç diye adlandırdığımız şeyin yalnızca saç maddesini içermeyip, aynı zamanda et maddesini, lahana maddesini vb. içermesinin nedeni budur.

Her duyulur şeyde her türden madde tohumları olduğundan, sonsuz sayıda tohum olmak zorundadır. Ve bundan da şu çıkar ki, tohumlar sonsuzca küçük olmak zorundadır. Aksi takdirde çok küçücük duyulur bir şeyde, onun içerdiği gerçek ana-maddelerin gerekli çeşitliliği için "yer" bulunmazdı.[27]

ANAKSAGORAS'IN TEORİSİNE DEĞERLENDİRME

Bazı bakımlardan Anaksagoras'ın görüşleri bir ilerlemenin işaretiydi. Söz gelimi, onun hareket kavramı Empedokles'inkinden daha yalındı. Anaksagoras, birbirinin yerini alan iki karşıt kuvvet yerine tek bir döngüsel hareket olduğuna inanıyordu. Fakat Anaksagoras'ın çokluk açıklaması soruna çözüm getirmiyordu. Dönüşüm düşüncesinin özüne ait güçlüklere takılıp kalan Anaksagoras, sonsuz bir indirgenemez maddeler çokluğu fikrini ortaya attı. Bu, Thales'ten beridir tüm Yunan düşünürlerin zihnine sinmiş olan bilimsel ruhun neredeyse bir inkarına vardı. Bu düşünürlerin tümü, duyu dünyasının görünüşteki karışıklığının ve çokçeşitliliğinin temelinde yatan ve insan zihninin anlayabileceği bir tür birlik olmak zorunda olduğunu sezmişlerdi. Ama yine de et etten ya da saç saçtan başka bir şey değilse, o zaman bu çeşitli ve değişik "şeyler"in ortak olarak sahip oldukları temel ögeleri bulmaya çalışmak anlamsızdır. Dünyanın görünüşteki çeşitliliğini felsefî bir ilkeye yükseltmek, Anaksagoras'ın yaptığı gibi, daha da basit basitlere, daha

27 Sonsuz çeşitlilik ve sonsuz küçüklük argümanı Fragment 1'de ve 3'te içerilir.

da birlikli birliklere beslenen bir tür Miletos'lu inancın rehberlik etmek zorunda olduğu bilimsel girişime bir son nokta koymak olur.

O halde, çalışmamızın bu noktasında, her ne kadar Empedokles ve Anaksagoras daha açık bir şekilde formüle etmeye yardım etmiş olsalar da, şu temel problem dokunulmadan kalıyor: Niteliksel olarak tekil ama niceliksel olarak çoğul gerçek şeylerden hareketle çeşitlilik arzeden duyusal şeyler dünyasına nasıl ulaşabiliriz?

Çoğulculuğun gelişimindeki bir sonraki adım, bizi, Sokrates'in gençliğinden Hristiyanlığın başlangıçlarına dek yüzyılları deviren bir düşünce okuluna, Atomculuğa götürecek. Atomcuların incelenmesi, izini sürmekte olduklarımızla yanyana serpilip gelişen belli felsefî hareketlerin gözden geçirilişinden sonraya ertelenecek. Bu öteki okulların düşünürleri daha sonraki çokçulara yanıtlanması gerektiğini hissettikleri sorular sorduklarından, bizzat çokçuların kendilerine geçmeden önce onların görüşlerini irdelemek zorunlu olacaktır.

Pythagoras ve Pythagorasçılar

Pythagoras'ın hayatı hakkında hemen hiçbir şey bilmiyoruz; kendisini takibedenlerin görüşlerinden ayrı olarak Pythagoras'ın kendi görüşleri hakkında daha da az şey biliyoruz. Pythagoras'ın adı, ilk bakışta çelişik görünen eldeki iki fragmentte Herakleitos tarafından anılır. Bunlardan birinde, Pythagoras'ın "öteki tüm insanlardan daha fazla bilimsel araştırmayla meşgul olduğu" söylenir; ötekinde ise, Pythagoras, herhangi bir anlamda bilimadamı olmayıp din öğretmenleri olan Hesiodos ve Ksenophanes ile bir tutulur.[28,t] Pythagoras hakkındaki başka aktarımlar bu iki yönlü karakterizasyonun doğru olduğu izlenimini uyandırırlar. Pythagoras'ın Küçük Asyanın kıyılarının hemen yakınındaki ve Ephesos'un tam karşısına düşen Samos (Sisam) adasında doğduğunu ve M.Ö. 530

28 Herakleitos, kuşkusuz, her iki rol bakımından da Pythagoras'tan yalnızca yakınmaktaydı.

civarında güney İtalya'ya göçüp Krotona'da bir topluluk oluşturduğunu gösteren sağlam deliller vardır. Bu topluluk öncelikle bir dinsel kardeşlik topluluğuydu, fakat aynı zamanda bilimsel araştırma faaliyetinde de bulunuyordu ve bir süre boyunca Krotona'nın ve yakınlardaki toplulukların politik hayatına da hakim oldu. Belki de Pythagoras'ın kurduğu düzen, politik güç kullanımının Tanrı'ya tapınmayla ve öğrenme arayışıyla birbirine eklemlendiği bir ortaçağ manastır düzenine benzemez değildi. Ve nasıl ki keşişlerin zihninde bu değişik etkinlikler Tanrı'nın yüceliği ve ululuğu adına birbiriyle bağlantılıysa, aynı şekilde Pythagorasçılar da kendilerinin bilimini, tapınmalarının bir parçası olarak düşünmekte gibidirler.

GİZEM TAPIMLARI

Bu yüzden, Pythagorasçılarla ilgili tartışmamıza onların dinsel görüşlerinin bir açıklamasıyla başlayalım. M.Ö. yedinci ve altıncı yüzyıllar boyunca, Yunanistan'da yeni bir dinsel duygu ortaya çıktı; Miletos'lulara pek dokunmamış, ama Ksenophanes'te ve Herakleitos'ta yankıları olan bir duyguydu bu. Bu, insanın tanrılarla ilişkisinin büyük ölçüde bir alışveriş ilişkisi olduğu Homeros'un Olympos'lu dininden ton bakımından çok farklıydı. Homeros'ta, insan tanrılar gibi olmaya ya da tanrılara katılmaya pek isteklilik göstermez; söz gelimi, bir ölümsüzlük arzusuna ilişkin hiçbir açık beyan yoktur. *Odysseia*'da Homeros, tanrıların Odysseus'e ölülerin ruhlarının bulunduğu ülkeye girme izni verdikleri bir ziyareti betimler. Orada bütün günü oturup toprağı ve güneşin sıcaklığını özlemekle geçiren ölülerin soluk, kansız hayaletleri vardır. Odysseus Akhilleus'e ölü olmaktan üzülüp tasalanmamasını öğütlediğinde, Akhilleus şöyle cevap verir: "Ballandırma bana ölümü, şanlı Odysseus, bütün geçmiş göçmüş ölülere kral olacağıma el kapısında kulluk edeydim keşke, varlıksız, yoksul bir çiftçinin yanında ırgat olaydım."[11] Bu yüksek soylu adamın, köleliği —hem de *yoksul* bir adama köleliği— ölümsüzlüğe yeğleyecek olması, Homerik idealin ne denli bu hayatın iyi şeyleri —savaşma, araba yarıştırma, içki içme, mecliste tartışma— çerçevesinde düşünüldüğünü gösterir.

Böyle bir hayat sürmek, bir insan, herşeyden önce de bir Hellen olmak, Homeros'un gözüne o denli güzel bir şey olarak görünür ki, aklıbaşında hiçbir insan daha fazlasını isteyemezdi; ölümden sonrası, ancak bunun karşı kutbu olabilirdi.

Dionysos tapımını getiren yeni dinsel hareket çok farklı bir tınıya sahipti. Burada birincil motif, bu dünyevî hayatın sonluluğu, kusurları ve yetersizlikleri olarak hissedilen şeylerden derin bir hoşnutsuzluğun güdümündeki bir ölümsüzlük özlemiydi. Bu, bir kurtuluş diniydi —kendisine tapınanları tam ve neşe dolu bir birlik içerisine çeken bir kurtarıcı tanrının dini.

Bu yeni tapım, ayinleri eşsiz sırlar olarak görülen kültler halinde örgütlenmişti. Bu sebepten dolayı, tapınmanın ayrıntıları ve kökenleri hakkında büyük bir belirsizlik vardır, fakat Dionysos'a çeşitli hayvan kılıklarına bürünerek tapınıldığı ve ona vahşi danslar ve şarkılar eşliğinde yakarıldığı bilinir. Ayinler çoğu kez geceleyin ıssız yerlerde yapılır ve kadınlar —tutucu erkekler için yüzkarası olacak bir düzeyde—ayinlerde baskın bir rol oynarlardı. Bir esrime çılgınlığı içerisinde, tapınanlar canlı hayvanları boğazlayıp parçalarlar, kanlarını içerler ve bitip tükeninceye kadar dansederlerdi. Onlar tanrının ruhunun kendi bedenlerine geçtiğini hissediyorlardı; böylesine tutkuyla arzulanan birleşme en yüksek noktasına vardırılıp tamamlanır ve tapınanlar en yüksek mutlulukla coşkudan deliye dönüp herhangi bir türden kısıtlamadan özgürlüğü haykırırlardı.

Euripides'in *Bakkhalar*[29] adlı oyunundaki koro, Dionysos'a tapınan kadınları tasvir eder ve onların okuduğu ilahîlerin birinden bir kaç satır aktarmak bu dine ve onun insan kişiliği üzerindeki güçlü etkilerine ilişkin bir fikir verir.

> – Ne mutlu tanrıların sırlarına erene
>
> – Ne mutlu hayatını temizleyip günahlardan
> Ruhunu Bakkhos'a verene!
> Tanrının kutsal bedenine ait olanlarla birleşene!

29 Bkz. s. 94-97.

– Ne mutlu yıkayıp bütün kirlerini dağlarda
Tanrı delisi olana!...

– Ne mutlu ... başına sarmaşıklı tacı takarak
Dionysos'un ardından gidene!...

Koşmak ne güzel, dağlarda
Bakkhos alaylarının ardından!

Sarılıp gezmek benekli ceylan postuna,
Serilip yatmak toprağa!

Yakalayıp boğazlamak yaban tekelerini,
Kanlarını içmek, çiğ çiğ yemek etlerini!

Euhoi! diye bağırınca Bromios,
Atılmak Lidya'nın, Frigya'nın dağlarına!

O zaman derelerle süt akar,
Derelerle şarap akar, bal akar;
Yükselir sanki yerden,
Lübnan buhurunun dumanları.
Bakkhos, elinde kızıl alev saçan narteks,
Sihirli güç saçları rüzgârda,
Koşturur peşinden dağlara düşmüş koroları.

—Ve haykırır, ruhları coşturan sesiyle, *Euhoi*!
"Hey Bakkhalar, koşun,
Koşun Bakkhalar!"[v]

En azından ilk evrelerinde, bu tapınma tipinin Homerik din üzerinde hiçbir ahlakî üstünlüğü yoktu. Homerik din tanrılar insanı hedef alan bir şimşek fırlatmasınlar diye belli edimlerin yapılmasını —kesinlikle negatif bir din buyruğu— öğütlüyorsa, yeni din hoş bir ödülden yana, daimî bir boş zaman ve güvenlik hayatından yana öğütler veriyordu. Her iki durumda da, öğütlenen edimler ahlakî olmaktan ziyade ritualistikti.

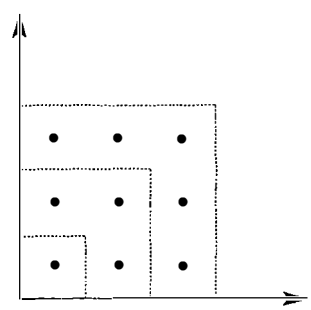
Bu dinsel hareketten açık ki derinden etkilenen Pythagorasçılar, onun maneviyatını yükseltmek için pek çok şey yaptılar. Bununla beraber, onların dinsel buyruklarından bazılarının kökünde büyünün ve tabunun bulunduğu, baklagiller yemenin, ateşi demirle karıştırmanın, kalkarken yatağın üzerinde bedeninin izini bırakmanın tarikat üyelerine yasaklanmasından vb. açıktır. Fakat bedenin esrimesini sağlamak için şarabı kullanmak yerine, Pythagorasçılar ruhu arıtmak için müziği kullandılar; onların vurgusu, basitçe belli ayinler yapmaktan çok bir yaşam tarzı vurgusuydu. Onlar, ölümsüz olduğuna inandıkları ruhun huzuruyla derinden ilgilendiler; ruhun bir doğumlar döngüsünden geçtiğine ve herbiri daha önceki varoluşta sürüklendiği yaşam türünce belirlenmiş çeşitli kılıklarda yeryüzünde göründüğüne inandılar. Onlar için ahlakî hedef bu doğum ve ölüm döngüsünden kurtulmaktı. Bu ise, bilgeliğe ulaşarak elde edilebilirdi. Pythagorasçıların düşüncesine göre, insanlar, Olimpik oyunlara dadanan üç tip insana karşılık gelen üç sınıfa bölünürler. En aşağı olanlar "kazanç düşkünleri"dir —barakalar kurup hediyelik eşya satanlar. Bunlardan sonra "onur düşkünleri" gelir —yarışan atletler. En yüksekte ise "bilgi aşıkları" vardır —para ya da ün için bu kaba yarışlara katılmaksızın onları seyreden seyirciler. Aynı şekilde, bilimlerinin ulaşmalarına izin verdiği öncesiz-sonrasız hakikatlerin temaşası, Pythagorasçıları "doğum çemberi"nin gerilimlerinin ve çatışmalarının dışına yükseltiyor ve daha yüksek bir alana taşıyordu. İşte tam da bu yüzden "bilim" onlar için önemliydi. Miletos'lular için bilim insanın doğal merak güdüsünü doyurması bakımından iyiydi. Onlar da doğa süreçlerinin bilgisinin pratik bir uygulanımı olduğunu gördüler.[30] Fakat Pythagorasçılar için bu faydasız bir çabaydı; onlar, tıpkı müzik gibi, bilimi de manevî kurtuluşun aracı olarak geliştirdiler.

30 Thales'in teorik astronomi bilgisini hava tahminine uyguladığını, ve bir sonraki yıl zeytin ağaçlarının bol ürün vereceklerini öngörerek etraftaki tüm zeytinyağı preslerini satın aldığını ve büyük bir servet sağladığını anlatan eski bir hikaye vardır. Bu hikayenin doğru olup olmadığı önemli değil. Ama teorik bilimin pratik üstünlüklerine ilişkin bir değerlendirmeyi gösterir.

PYTHAGORASÇI BİLİM

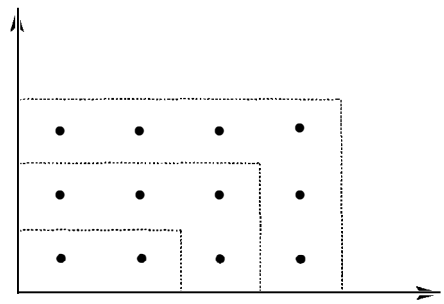
Bilimin hedefine ve amacına ilişkin bu kavrayışın Pythagorasçıların bilim kavrayışında derin bir etkisi oldu. Bu şu demekti ki, onlar fizikten çok matematikle ve daha da çok matematiğin geniş ölçekli kosmolojik spekülasyona uygulanışıyla ilgilendiler. Bu ikinci tip araştırmadan büyüleniş kültür tarihinde tekrar tekrar ortaya çıkagelmiştir; bilim adamları arasında hâlâ daha "Pythagorasçılar" vardır ve olasılıkla her zaman da olacaktır.

Matematik alanında Pythagorasçılar, yeni bir işaretleme sisteminin icadı da dahil, bir çok dikkate değer ilerlemeler gerçekleştirdiler. Sayıları göstermek için çakıltaşı düzeneklerini kullandıklarından, kendilerinin sayılarına mekânla ilgili adlar vermeleri doğaldı. Söz gelimi, ardışık tek sayıların toplamlarının dizisini betimlemek istediğimizi varsayalım. Günümüzde bu şu şekilde yazılırdı: 1, 4, 9 vb. Pythagorasçılar ise bu diziyi şöyle gösteriyorlardı:[w]



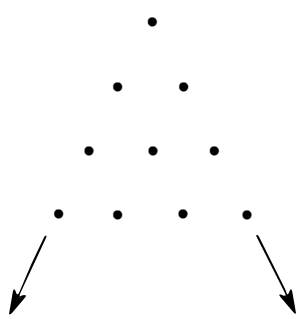
Bu, onları, bu diziyi oluşturan sayıları "kare sayılar" olarak adlandırmaya sevketti. (Kesik çizgiler ve oklar, Pythagorasçıların ardışık tek sayıları birbirine nasıl eklediklerini göstermek için koyulmuştur: 1, 1 + 3, 1 + 3 + 5, ...)

Benzer bir tarzda, günümüzde ardışık çift sayıların toplamlarının dizisi, 2, 6, 12 vb. şeklinde yazılır. Ama Pythagorasçılar bu toplamlar dizisini şu şekilde gösteriyorlardı:



Ve bu dizideki sayıları da "dikdörtgen sayılar" olarak adlandırıyorlardı.

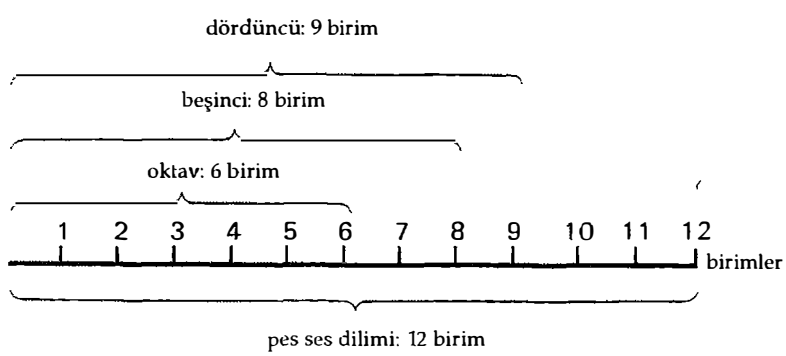
Pythagorasçılar en çok "üçgen sayılar" için kullandıkları formül olan *tetraktys*'ten hoşlanıyorlardı:



Bu, doğal tam sayıların toplamlarının formülüdür: 1, 3, 6, 10 vb. (yani, 1, 1 + 2, 1 + 2 + 3, 1 + 2 + 3 + 4, ...). *Tetraktys*, Pythagorasçıların sayı dizisini bir bölünme süreciyle birimden doğmuş olarak düşündüklerini gösterir. Bu, onların kosmolojik teorisinde önemli bir anlama sahip olacaktı.

Pythagorasçılar matematiğin doğal fenomenlere ilginç bir takım uygulanımlarını buldular. Bunlardan en çarpıcısı harmonikayla veya ses uyumu bilgisiyle ilgili çalışmalarıydı. Akort edilmiş bir lirin tellerinin uzunlukları arasındaki bağıntıların basit oranlar ol-

duklarını keşfettiler. Lir yedi telli bir çalgıydı ve bu tellerden dördü —birinci, dördüncü, beşinci ve yedinci— harmonik temeli oluşturuyordu. Lir eşit uzunluktaki tellerin gerilmesi veya gevşetilmesi yoluyla akort edildiğinden, Pythagorasçılar basitçe akort edilmiş lirin tellerine bakıp matematik bağıntıları gözlemleyemezlerdi. Terimin modern anlamında bir deney yapmak zorundaydılar: Doğrudan ölçemedikleri şeyi dolaylı bir şekilde ölçmek durumundaydılar. Bu, kuşkusuz, güç değildi. Fakat ulaşmak istedikleri sonuca doğrudan gözlem yoluyla ulaşamayacaklarından, ilkin bir hipotez oluşturmak ve sonra da bu hipotezin doğruluğunu denetlemenin ne kadar basit olursa olsun bir yolunu bulmak zorunda olmaları, burada dikkat edilmesi gereken önemli noktadır. Belki de bir teli çeşitli noktalarda durdurup, sesleri akort edilmiş lirin seslerine karşılık gelen dilimlerin uzunluğunu ölçtüler. Böyle bir ölçüm, telin pes sesin bir oktav üstünde ses veren diliminin telin pes ses veren diliminin yarı uzunluğunda olduğunu gösterecekti. Eğer ikincisi 12 birim uzunluktaysa, ilki 6 birim uzunlukta olur, oran 2:1'dir. Dördüncü tel akort edildiğinde, onun telin 9 birim uzunluğundaki bir dilimiyle ve beşincinin 8 birim uzunluğunda bir dilimle ses verdiği bulunur. Bu ölçümler, bu teller ile pes ses veren tel arasındaki bağıntı için sırasıyla 4:3 (12 birime 9 birim) ve 3:2 (12 birime 8 birim) oranlarını verir.



Dahası, dördüncü ve beşinci tellerin herbiri, pes ve tiz teller arasında bir orta olarak matematik bir bağıntı içerisindedirler. Pes 12 ve tiz 6 olduğunda, dördüncünün uzunluğu 9 birim olur; 12 - 3 = 9 ve 6 + 3 = 9. Başka deyişle, 9, bir uçtan ne kadar uzunsa öteki uçtan o kadar kısa olan bir ortadır. Buna "aritmetik" orta denir. Yine, pes ve tiz teller sırasıyla 12 ve 6 olduklarında beşincinin uzunluğu 8 birim olur; ve 8, uçların aynı paydaya bölünmesi kadar uzun ve kısadır: 12 - 12 / 3 = 8 ve 6 + 6 / 3 = 8. Buna da "harmonik" orta denir.

Pythagorasçılar, görmüş olduğumuz gibi Miletos fiziğinin çözümsüz bıraktığı karşıtlar çatışmasına bu orta fikrini uyguladılar. Yaş ve kuru, sıcak ve soğuk, uzlaştırılamaz bir çatışma içerisinde olmaktan uzak bir şekilde, tıpkı tiz ve pes sesler gibi "harmonik" hale getirilebilirdi. Ve eğer onları harmonik hale getiren orta benzer şekilde matematik olarak da ifade edilebilirse, karşıtlar arasındaki bağıntının bütünüyle akla uygun olduğu sonucu çıkacaktı.

Orta düşüncesi, Pythagorasçılar tarafından tıbbî hekimlikte ve ahlakta da kullanıldı. Onlar sağlığı karşıtların bir dengesi ve uyumu olarak düşündüler; Söz gelimi, beden, ne çok sıcak ne de çok soğuk olmayıp, donma ile ateşlenme arasında bir ortada olduğunda sağlıklıdır. İyi'yi de genelde orta olarak tanımlamak kolaydı. Böylelikle, geleneksel *sophrosyne* veya ölçülülük düşüncesi tam ve biçimsel bir şekilde ifade edildi.

Pythagorasçılar, Miletos'lularınkine benzer kozmolojik çalışmalar peşinde de koştular. Fakat temel kavram olarak belli bir fiziksel maddeyi (söz gelimi su, hava ya da ateş) almak yerine, herşeyi sayılardan türettiler. Astronomiye bir hayli vakit harcadılar. Pythagorasçılar, dünyanın Miletos'luların çeşitli şekillerde varsaydıkları gibi bir disk ya da bir davul biçimli olmayıp bir küre olduğunu ileri sürdüler. Dünyanın ve (güneş de dahil) başka gezegenlerin bir "merkezî ateş" etrafında döndüğünü savundular; dünya böyle dönerken kendi ekseni üzerinde de döndüğü ve bu yüzden ateşe daima aynı yüzü dönük olduğu için biz ateşi göremiyorduk. Aslında, onaltıncı yüzyılda, Pythagorasçıları çok iyi tanıyan Copernicus'un "keşfi"ni zorunlu kılan şey, Aristoteles'in yer-merkezci teoriyi yeniden-olumlaması ve onun otoritesinin ağırlığıydı.

Bununla birlikte, Pythagorasçıların astronomik teorilerinden kozmolojik sürece ilişkin açıklamalarına döndüğümüzde, kesin, matematik bilimden bulanık gizemciliğe geçtiğimizi görürüz. Aristoteles'e göre, Pythagorasçılar iki temel ilke olduğunu savundular: Sınır ve Sınırsız. Bu yüzden onlar, ne Miletos'lular gibi birci (*monist*) ne de Empedokles ve Anaksagoras gibi çokçu (*pluralist*) olmayıp, ikici (*dualist*) idiler.

Onlar Sınırsız'ın "sonsuz nefes" —belirlenimsiz ve tanımsız bir kütle— olduğunu düşünüyorlardı. Bu, onların Anaksimandros'un ve Anaksimenes'in görüşleriyle tanışık olduklarını gösterir. Herakleitos'u andıracak şekilde ateş olduğunu düşündükleri Sınır'ı aynı zamanda sayı olarak da anladılar. Pythagorasçıların Sınır'ı her iki biçimde de düşünebilmeleri, yalnızca soyut düşünmenin zorluğunun başka bir örneğidir. Sayılar tüm soyutlamaların en soyutu oldukları için, Pythagorasçıların sayıları maddî olarak betimlemeyi daha kolay bulmalarında şaşılacak birşey yoktur.

Pythagorasçılar, tüm sayıların parçalara bölünme yoluyla birimden türediğine inanıyorlardı.[31] Bunun sonucu olarak, dünyanın "ilkeler"i sonsuz ve birimdi. Fakat acaba sonsuz ve birim bu dünyanın maddî şeylerini oluşturacak bir şekilde nasıl bağlanıp birleşmektedir. Kuşkusuz bu soruya sağlam bir yanıt bulamayız. Pythagorasçılar ileri sürüyorlardı ki, "Ateş, dört eşkenar üçgen tarafından çevrelenen yirmidört dik açılı üçgenden oluşur.... Hava, sekiz eşkenar üçgen tarafından çevrelenen kırksekiz üçgenden oluşur, " vb.[x]

Hakkında empirik kanıtların bulunduğu lir örneğinden farklı olarak, bu, düpedüz spekülasyondur. Bununla birlikte, lir benzetmesi, en azından Pythagorasçıların burada işlemekte olduğunu düşündükleri genel çizgileri anlamamıza yardımcı olur. 12:6, 12:8, 12:9 gibi matematik orantıları, harfi harfine, müzisyenin lirini akort ederken çeşitli tellere uyguladığı orantılar olarak düşünebiliriz. Ve bu oranlar, uygulandıklarında, daha önce tikel olarak belli şey olmayan karmakarışık bir gürültü ve uyumsuz ses yığınından anlamlı bir uyum —tikel olarak belli birşey— yaratırlar.[32] Telleri bel-

31 Bkz. s. 57.

32 Bir orkestranın çalgıları akort ederken çıkardığı gürültü ile bir şef tarafından yönetilirken çaldığı müzik arasındaki farkla kıyaslayın.

li bir düzene sokulmuş uzunluklarla sınırlayarak, adeta, sınırsız bir gürültüden uyumlu bir sesler bütünü oluşturulur. Dünyanın nasıl varlığa geldiğinin bir açıklaması olarak, bu, kuşkusuz, bir insanın aklına geliveren zayıf bir benzetmeden başka birşey değildir. Sınırı koyan kim? Sınırı nasıl koyuyor? Neden? Bu sorular, (kuşkusuz Pythagorasçıların düşündüğü şekilde) zaman içerisinde bir süreç olarak tasarlandığında, sınır düşüncesinin özel bir yardımı olmadığını göstermeye yeter. Fakat Parmenidesçi bomba patladıktan[33] ve oluş süreci düşüncesinin bütünü eleştiriye uğradıktan sonra, Platon, bu sınır düşüncesini alıp yeni bir tarzda kullanacaktı.

Pythagorasçılar, kozmik düzeni yapı bakımından matematik olan bir birliğe sahip olarak düşündüler. Akort edilmiş lirin uyumlarının altında yatan matematik bağıntıların keşfi, onları kozmik ölçekte bir aşırı genellemeye sürükledi. Sayılar akort edilmiş lirin müzikal uyumlarını temellendiriyor ve ifade ediyorsa, duyu dünyasının tüm niteliksel çeşitliliğinin yüreğinde niçin benzer matematik bağıntılar yatmasın ki? Gerçekten de niçin olmasın? Bu düşünce söz konusu savın babasıydı ve modern bir bilim adamı için sadece cüretkar bir hipotez olacak olan şey Pythagorasçılar için bir olgu önermesi haline geldi.

Buna göre, Pythagorasçılar herşeyin kendine özgü bir sayısı olduğunu ilan ettiler. Sayıların gerçekte ne olduklarını (akort edilmiş lir durumunda olduğu gibi) keşfedecek bir deney yapmadıklarından, başlangıçta bilimsel bir ruha sahip olan bir girişim kısa sürede kapalı bir gizeme doğru çöküp yıkıldı: Onlar, adaletin dört, evliliğin yedi vb. olduğunu söylüyorlardı. Bu, hiç kuşku yok ki, anlamsızdır; fakat Yunanlar anlamsız konuştuklarında bile, gelecek kuşakların verimli bir şekilde işleyebilecekleri fikirler içerecek kadar büyük bir ölçekte konuşuyorlardı. Ve işte, sayının evrenin yüreğinde olduğu şeklindeki Pythagorasçı düşünce için de durum böyleydi.

PYTHAGORASÇILIĞA DEĞERLENDİRME

Pythagorasçılığı bir bütün olarak karakterize etmek için, onun gizemciliğin ve parlak içgörünün olağanüstü bir karışımı olduğunu söyleyebiliriz. Pythagorasçıların en dikkate değer başarısı kesinlikle "kozmos" kavramıydı —evrenin kaotik bir karmaşa değil, fakat içerisinde her ögenin öteki her ögeyle uyumlu bir bağıntı içerisinde olduğu baştan sona düzenli bir sistem olduğu düşüncesi. Elbette, Bu fikir, Yunan düşüncesinde hemen hemen en başından beri örtüktü; söz gelimi, Hesiodos'ta teolojik bir kılıkta bunun işaretleri vardır. Aynı düşünce Miletos'lularda da vardı, fakat Hesiodos için olduğu gibi, onlar için de düzen temeldeki kaosa dayatılmış birşeydi. Anaksimandros, karşıtlar birbirlerine "adaletsizliklerinin bedelini ödemek" durumundadırlar diye düşünüyordu. Aynı şekilde, Herakleitos da: Logos, öncesiz-sonrasız oluş süreci "ölçülerini aşmaz; aşarsa, Erynnis'ler, adaletin yardımcıları onu bulup çıkarırlar."[y]

Uzun zaman önce örtük olarak sezdirilmiş olan şey, sonunda Pythagorasçılar tarafından açık vurgularla ifade edildi. Onlara göre, evren, tüm parçaları birbiriyle (lir benzetmesi temelinde) matematik olarak bağıntılı olduğu için iyi düzenlenmiştir. Matematikte edindiğimiz bilgi türü *par excellence* (en mükemmel) bilgi olduğundan, evren bütünüyle akla uygun olmak zorundadır. Evrenin iyi düzenlenmiş ve akla uygun olduğunu söylemek, basitçe, aynı düşünceyi iki biçimde dile getirmektir. Platon tarafından devralınan ve Hristiyan teolojisine geçen bu düşünce modern zihne bırakılan büyük kalıtlardan biridir. Pythagorasçıların evrenin tek bir akla uygun düzen tarafından kuşatılmış bir kozmos oluşturduğu düşüncesi olmasaydı, bilimsel araştırmaları sürdürme amacının sağlamlığına sahip olmak şöyle dursun, deney ve ölçme tekniğiyle bilimin kendisi nasıl başlayabilirdi ki?

Pythagorasçılık ve Atomculuk[34], birbirlerini kayda değer bir yolda tamamlarlar. Pythagorasçılar, ölçüye vurulduğunda, yalın matematik bağıntılar gösteren bir dünya düşündüler, fakat ölçülebilir bir dünyanın doğasının ne olmak zorunda olduğuna ilişkin

34 Bkz. 3. Bölüm.

açık bir kavrama götürecek bir yolda hiçbir zaman düşünmediler. Atomcular, dünyayı parçacıkların mekânsal ve zamansal bağıntılarına indirgemek bakımından, özü gereği ölçülebilir olan bir dünya düşündüler, fakat bu bağıntıları ölçmenin ve dolayısıyla ele geçer matematik bağıntılar keşfetmenin yararı konusunda hiç düşünmediler. Pythagorasçıların matematik ve ölçme üzerine koydukları vurguyu Atomcuların gerçekliğin yalnızca şekil, büyüklük ve hız bakımından çeşitlilik gösteren varlıklardan oluştuğu görüşüyle bağlayıp birleştirirsek, modern fizik teorisinin görkemli işleyişine kendisinden hareketle başladığı kavrayışı buluruz.

Bu bağlayıp birleştirme imkanlarının dolaysızca görülmesini engelleyen tek şey, ilkin Pythagorasçılığın başka yönlerine koyduğu vurguyla ve Atomculuğa ilgisiz kalışıyla Platonculuğun ve sonra da aşırı öte-dünyalılığıyla Hristiyanlığın egemenliğiydi. Bu bağlayıp birleştirmenin gerçekleştirilmesi için dünya onyedinci yüzyıla dek beklemek durumundaydı.

İlk düşünürlerin Thales'in orijinal formülasyonunda keşfettikleri ve bizzat kendilerinin çözmeyi başaramadıkları gerçekliğin doğası ve değişme imkanı hakkındaki bilmeceler, Platon'un felsefesinin ana konularını oluşturur. Pythagorasçılık, Platon'a kendi yanıtını oluşturduğu yol gösterici kavramlardan bazılarını vermişti. Fakat bu yanıtın gözden geçirilmesi, Platon'un teorilerine giren, ama özgül olarak felsefî gelenekten ziyade genel kültürden alınan başka bazı ögelerin irdelenmesinden sonraya ertelenecektir.

BÖLÜM 2

Şiddet Yoluyla Eğitim

Şimdiye dek, Platon'un teorisini ve beşinci yüzyıl sonu ile dördüncü yüzyılın başka büyük sentezlerini incelemeye hazırlık olarak, Yunanistan'da metafizik ve epistemolojik spekülasyonun ortaya çıkışını gözden geçirmekteydik. Fakat bütünüyle felsefî sorunlar üzerinde yoğunlaşırsak Platon'u anlayamayız. Platon'un zamanında Atina'nın ve genelde Yunanistan'ın ruh halini anlamamız gerekir. Platon Peloponnesos Savaşı'nın (M.Ö. 431-404) son yıllarında büyüyüp yetişti. M.Ö. beşinci yüzyılda yaşayan Yunan tarihçisi Thukydides'e göre, "Savaş, şiddet yoluyla eğiten bir öğretmendir; ve insanların karakterlerini içerisinde bulundukları koşula uydurur."[1,a] Bu sıkı sözün ne kadar doğru olduğunu aşağıdaki sayfalarda göreceğiz ve Platon'un bu şiddetin eğitimine ne denli tepki gösterdiğini de göreceğiz. Onun düşüncesi, aslında, büyük ölçüde savaşın etkisinin ve onun meydana getirdiği kültürel bunalımın yönlendiriciliği altındadır.

1 Bu cümlenin alındığı pasajın tamamı için bkz. s. 82-84.

Peloponnesos Savaşı ve ona yol açan olaylar hakkında bir kaç söz söylenmelidir. Kavganın altında ekonomik rekabetler yatsa da, onu büyük ölçüde ideolojik çatışmalar kızıştırdı. Bundan dolayı, baş düşmanlar olan Sparta'nın ve Atina'nın birbirinden farklı politik kurumlarına ilişkin bir açıklama vermek zorunludur.

Sparta: Bir Atina Değerlendirmesi[2]

Hellas devletleri arasında Sparta'nın eşsiz konumunu ilk farkettiğimde düştüğüm şaşkınlığı hatırlıyorum, nisbeten seyrek bir nüfus dağılımı ve aynı zamanda topluluğun olağanüstü gücü ve saygınlığı....

Örneğin, —en baştan başlamak iyidir— çocukların doğumu ve yetişmesi konusunun bütününü alalım. Dünyanın başka her yerinde ... biz, Hellenlerin geri kalanı, kızlarımızın sessizce oturup iş işlemeleriyle yetiniriz....

Lykurgos[3] farklı bir yol izledi.... Özgür bir kadının en yüksek işlevinin çocuk doğurmak olduğuna inanan Lykurgos, ilk elde, bedenin eğitiminin kadınlar için erkeklerden hiç de daha az mecburî olmadığında ısrar etti; ve bu aynı düşüncenin peşine takılarak, erkekler gibi kadınlar için de koşuda ve kuvvet ustalıklarında çekişmeli yarışlar tesis etti....

Ve evlendikten sonra yine böyle.... Lykurgos, bir erkeğin, ister içeri girsin ister dışarı çıksın, karısının odasını ziyaret ederken görülmekten utanç duymasını bir buyruk olarak koydu. Böyle bir kısıtlama altında buluştukları zaman, bu aşıkların karşılıklı özlemi ister istemez alevleniyordu ve böyle bir birleşmeden doğması

---

2 Bu açıklamayı M.Ö. 378 ile 375 yılları arasında yazan Ksenophon bir Atina'lıydı. Atina'lıların Sparta politik yapılanmasına ilgi göstermeleri doğaldı. Kendi politik sistemlerinden hoşnut olmayan Atina'lılar, özellikle kendilerini bozguna uğratacak kadar güçlü olan iktidara karşı Atina dışında modeller aradılar. Buna benzer bir şekilde, Napolyon savaşlarının ertesinde Avrupa'da da İngiliz modelini örnek alan bir anayasal monarşiler patlaması yaşanmış ve I. Dünya Savaşının ertesinde ise İngiltere ve Birleşik Devletler örneklerini model alan çok sayıda politik demokrasi yaratılmıştı.

3 [Sparta efsanesine göre, bugün hakkında hiçbir şey bilinmeyen ve tarihsel bir şahsiyet bile olmayabilecek olan Lykurgos, Sparta'nın yasalarını koymuştu —YAZAR.]

mümkün olan meyva, sevgi duyguları doygunluktan bıkkınlık geçirenlerinkinden daha sağlam olmaya meyyal olacaktı. Aynı yönde attığı bir sonraki adımla, Lykurgos, evliliklerin ilgili tarafların kafalarına göre yaşamın herhangi bir döneminde akdedilmesine izin vermeyi reddetti. Evlilik, onun çıkardığı buyruğa göre, yalnızca bedensel kudretin en üst düzeyde olduğu çağda olmalıydı, inanıyordu ki bu da sağlıklı döllerin üremesine neden olan bir koşuldu. Ya da yine, genç bir karıyla evli yaşlı bir adamın başına gelebilecekleri gidermek için ... yaşlı kocayı, kendisine çocuklar doğurtacak fiziksel ve ahlaksal niteliklerini beğendiği bir adam getirmeye mecbur tuttu....

[Bundan sonra, eğitime gelince,] oğluna hocalık etsin diye bir köleyi özel olarak görevlendirme işini devletin herbir üyesine bırakmak yerine, genç Spartalıların başına onlar üzerinde tam yetkili olan kamusal bir bekçi, kendine özgü ünvanıyla anacak olursak Paidonomos dikti. Bu bekçi, en yüksek mevkilerde yöneticilik görevi yapanlar arasından seçiliyordu.

Bana göründüğü kadarıyla, oğlanlık çağı ve oğlanların eğitimi konusuyla yakından bağlantılı bir konu olan eşcinsellik konusunda bir kaç noktayı belirtmeden geçmemeliyim.

Lykurgos [aşağıdaki] sistemi benimsedi.... Bizzat bir erkeğin olması gereken herşey olan bir kimsenin, bir oğlanın ruhuna duyduğu hayranlıkla onda lekesiz hakikî bir dost bulmaya çabalaması gerektiğinin kabulü —işte Lykurgos'un öğütlediği ve gerçekten de en soylu terbiye tipi gözüyle bakılan bir ilişkiydi bu. Fakat açıkça göründüğü gibi, bu, ruha bir bağlanma olmayıp da sadece bedene duyulan bir özlem olursa, Lykurgos bunu ayıp ve berbat bir şey olarak damgaladı; ve işte bu sonuçla, Lykurgos'un şerefine, denir ki, Lakedaimonia'da aşık ve maşuk ilişkisi, cinsel iştihanın askıya alındığı ebeveynin çocukla ya da erkek kardeşin erkek kardeşle ilişkisine benzer....

Lykurgos'un yaşa bakmaksızın [yurttaşlardan oluşan] bütün topluluk için kurduğu yaşam tarzını anlatmaya çabalamam kalıyor geriye. Anlaşılıyor ki, Lykurgos bu sorunu ilk kez ele almaya başladığında, Sparta'lılar, tıpkı Hellenlerin geri kalanı gibi, yemek-

> lerini evlerinde ayrı ayrı yerlerdi. İşlenen suçların yarısından fazlasının bu adetten geldiğinin izlerini farkeden Lykurgos ... ortak yemekhaneler kurdurdu....
>
> Yemeğe gelince, Lykurgos'un buyruğu, karınları tıka basa doyurmaya değil, gerçek açlıklarını bastıracak kadar yemelerine izin veriyordu....
>
> Sparta'da, Lykurgos'un Hellas'ın geri kalanındaki adetlere karşıt olarak kurduğu başka adetler de vardır ve onlardan bazıları şunlardır. Hepimiz biliriz ki, umumiyetle herkes tüm gayretini para kazanma işine harcar: bir adam toprağı sürer, bir başkası denizcilik işleriyle uğraşır, bir üçüncüsü tüccarlık yapar, başkaları geçimlerini sağlamak için çeşitli sanatlarla uğraşır. Fakat Sparta'da Lykurgos, özgür doğmuş yurttaşlarının her ne olursa olsun para kazanmakla ilgili herhangi bir iş yapmalarını yasakladı.
>
> .....
>
> Benim kanımca, şu da, Lykurgos'un sürekli, hatta yaşlılık çağında bile erdemi geliştirmeyi sağladığı kutlu bir yasaydı. Yaşlılar meclisine seçilmeyi hayat gayesindeki son bir çetin sınav olarak tesbit etmekle, o, yüksek bir erdemli yaşama ölçütünün yaşlılık çağında bile gözardı edilmesini imkansız kıldı....
>
> Ve başka devletler yalnızca bir adamın komşusuna karşı kötülük ettiği durumlarda ceza vermekle yetinirken, Lykurgos'un, kendisine mümkün olduğu kadar iyi bakmayı açık açık ihmal eden adama hiç de daha az sert olmayan cezalar getirmesi de soylu bir yasa değil miydi? ...[b]

Bu, apaçık ki, Sparta'yı yöneten oligarşi (ya da daha doğrusu timokrasi) hakkında son derece duygudaşlık dolu bir açıklamadır. Böyle bir hayatın sert, savaşkan bir soy üretmesi muhtemeldi ve gerçekten de Sparta'lılara Yunanistan'daki en iyi askerler gözüyle bakılıyordu. Onların iyi askerler olmaları gerekiyordu, çünkü bu küçük soylular topluluğu herhangi bir politik hakkı olmayan bir köleler yığınını yönetiyordu. Söz gelimi, Peloponnesos Savaşı boyunca, oligarklar, Atina'lıların köleler arasında bir isyan kışkırtacakları korkusuyla sürekli rahatsızlık içerisinde yaşadılar ve hatta barış zamanında bile köleleri gemi azıya alınasınlar diye sürekli tetikte olmak durumundaydılar. Hep tetikte durmanın özgürlüğün

bedeli olduğu söylenir; bu, aynı ölçüde, ama bir başka anlamda, tiranlığın da bedelidir.

Atina

Alt sınıfların duyarsızlaştırılmasıyla nasıl uğraşılacağı problemine Atina'nın getirdiği çözüm, Sparta'da benimsenenden kökten farklıydı. Başlangıçtan itibaren Atina'nın tarihi, M.Ö. beşinci yüzyılın ortalarına dek imtiyaz genişlemelerinin bir silsilesiydi. Atina'lıların Meclisi —herhangi bir toplantıda hazır bulunma fırsatı yakalayan yetişkin erkek yurttaşların tümü— devlette nihaî otoriteydi. Bu demokrasi, bazı bakımlardan bizimkilerden daha tam ve başka bazı bakımlardan daha sınırlıydı. Yalnızca erkek yurttaşları kapsıyordu. Kadınlar, büyük bir yabancılar topluluğu[4] ve köleler Meclis'in dışındaydı. Atina'da oturan 400.000 kişiden yalnızca 40.000'inin —onda birinin— Meclis'e seçilme yeterliğinde olduğu tahmin edilir. Öte yandan, Meclis, seçilme yeterliğinde olanların yalnızca küçük bir kısmıyla toplanmış olsa bile, tam bir egemenliğe sahipti. Meclisin herhangi bir tikel oturumu daha önce yürürlükte olan herhangi bir yasayı yürürlükten kaldırabilir ya da düzeltebilirdi; yalnızca Meclisin bir sonraki oturumuna dek kanun kitaplarında kalabilecek olsa da, aklına esen herhangi bir yeni yasa çıkartabilirdi. Meclis, hem yasakoyucu hem yürütücü hem de yargıçtı. Daha da önemlisi, bugünkü Birleşik Devletler gibi temsilî bir demokrasi değil, doğrudan bir demokrasiydi. Bu bakımdan, Atina demokrasisi, tüm yurttaşların, sadece kendileri adına kararlar alacak temsilciler seçmek yerine, çıkartılan her yasayı oyladığı bir New England kent toplantısına benzerdi. Fakat New England'da küçük bir ölçekte doyurucu bir şekilde işlemekte olan sistem, geniş yığınlar içeren eğitimsiz bir kent proletaryasının zeki ve vicdansız demagogların harekatlarına maruz kaldığı durumda ciddî itirazlara açıktı.

---

4 Kuşkusuz, yalnızca bir kaç kilometre uzakta bulunan komşu kent-devlet'erin yurttaşları yabancılardı.

O dönemde bu rejime yöneltilen eleştirilerden bir kısmı daha sonra incelenecektir. Şimdilik belirtilebilir ki, Atina demokrasisi zenginlikteki ve toplumsal statüdeki büyük farklılıkları dışlamadı. Aslında, M.Ö. beşinci yüzyılın ilk üç çeyreği boyunca eski aristokrat aileler —önceki yıllarda olduğu gibi dolaysız bir şekilde değil, ama az çok modern politik patronlara benzer tarzda, Meclisteki oyları yönlendirip denetlemek suretiyle— yönetimi ellerinde tutuyorlardı.

Atina, gerçekte, güçlü, ticarî bir demokrasiydi. Nüfusunu kendi tarım kaynaklarından besleyemeyen Atina, el işçiliğini geliştirdi ve zorunlu gıda ithalatının bedelini tarım devletlerine sanayi ürünleri satarak karşıladı. M.Ö. beşinci yüzyıl boyunca, Atina'lılar, genişleyen ticaret ağlarını sağlamlaştırdıkça, bir "imparatorluk" — esasen Ege adalarında daha küçük ve bağımlı devletlerin gevşek bir birliği— elde ettiler; bu küçük devletler Atina donanmasının "koruma"sı karşılığında yıllık bir haraç ödüyorlardı ve onların Atina'ya bağımlılığı imparatorluğun merkezi olan kent için bir ekonomik güç kaynağıydı. Bununla birlikte, haraca bağlanmış bu güçler savaş zamanında bir zaafiyet kaynağıydı. Nasıl ki Sparta'lılar içerde kölelerin bir ayaklanmasından sürekli korku duydularsa, aynı şekilde Atina'lılar da kendilerine bağımlı uzak devletlerin çoğu kez Sparta'lılardan yardım ve teşvik gören ayrılıkçı eğilimleriyle sürekli başaçıkmak durumundaydı.

Peloponnesos Savaşı

Sparta'nın ve Atina'nın çarpışması hemen hemen kaçınılmazdı. Sparta'lılar, uzun bir zamandır kendilerini Yunanistan'daki başat güç olarak görmüşler ve Hellas'ın geri kalanınca da böyle görülmüşlerdi; fakat M.Ö. beşinci yüzyılın tamamı boyunca (Atina donanmasının büyük bir rol oynadığı Perslerin bozguna uğratılışından beri), Atina, Sparta'ya yalnızca meydan okumakla kalmayıp onu altedecek kadar güçlenmişti. Dahası, Korinthos gibi daha küçük ticaret devletleri kendilerini Atina tarafından etkisizleştirilmiş

hissettiler ve ticaret yarışında büsbütün yenilmekten korktular. Korinthos'lular, Atina'nın küçük Megara kentine yönelik tutumunu Atina'lıların rakiplerine neler yapabileceğinin öğretici bir örneği olarak gördüler. Megara mallarına ambargo uygulayıp Megara'nın Atina imparatorluğunun herhangi bir limanında ticaret yapmasını yasaklamakla, Atina bu müreffeh kentin iş hayatını temelden çökertmişti.

Atina'nın gücünün ve tutumunun bu ve başka örneklerini önlerinde bulan Korinthos'lular ve onların dostları Sparta'lılara gidip, "herkes için aynı şekilde daimî bir tehdit ... olan bu zorba kent"e karşı tez elden birleşik bir savaş seferberliğine soyunma isteğinde bulundular: "[Atina] bazılarımıza zaten hükmediyor ve başka bazılarımıza da hükmetmeyi tasarlıyor. Üzerine saldırıp ona boyun eğdirelim ki, böylece hem biz gelecekte tehlikesiz evlerimizde oturabilelim hem de onun köleleştirmiş olduğu Hellen'leri hürriyete kavuşturabilelim."[c] Bu argüman Sparta'lılara çekici geldi ve Atina hegemonyasına son vermek üzere bir anlaşmaya varıldı.

Atina'lılar yayılmacı tutumlarının düşmanlığa neden olduğunun pekâlâ farkındaydılar.

> [Perikles'in Atina Meclisi'ne konuşmasından:] Sparta'lıların bir süredir aleyhimize düşmanca niyetler besledikleri açıktı.... Onlar, bize, Megara hakkındaki kararı da kaldırmayı emrediyorlar.... Aranızdan hiçbir kimse, kaldırıldığı takdirde savaş çıkmayacağını, onların böylesine direttikleri Megara kararını eğer kaldırmayı reddedersek küçük bir şey için savaşıyor olacağını sakın aklına getirmesin ve siz de, küçük bir şeyden ötürü savaşa girdiniz diye, içinizde bir ukde bırakmayın. Çünkü bu küçük görünen şey, yumuşak davrandığınız takdirde, burada da korkudan boyun eğdiniz diye, başka ve daha büyük şeyler emredecek olan onlara, amacınızın ve kararınızın bütününü hakkında bir hüküm ve mihenk taşı verecek....
>
> İşte bu sebeplerden ötürü, ya henüz daha bir zarar görmeden boyun eğmeye, ya da benim kanımca en iyisi bu olduğu için, eğer savaşacaksak, önemli ya da önemsiz hiçbir mazeretle boyun eğmemeye ... karar verin.[d]

Perikles'in dediği gibi, karar verilecek birşey yoktu. Herbir devletin bütün kaderi, öteki devletinkine taban tabana zıt bir tutum takınıp bunun peşinden gitmesine bağımlıydı. Bu devletlerin, ekonomik, coğrafî, bünyevî ve başka farklılıkların belirleniminde, sürdürmeyi seçtiği hayatlar, herbirini, kendisinin bütün hayatını yıkmaksızın geri dönemeyeceği ve ötekinin hayatını yıkmaksızın ileri yürüyemeyeceği bir noktaya getirmişti.

Yirmiyedi yıl sürecek olan savaş, M.Ö. 431 yılının yaz başlarında, hemen hemen gelişigüzel bir şekilde Atina'nın çok küçük bir müttefiki olan Plataia'ya bir saldırıyla başladı. Perikles, Atina'nın kuvvetinin denizde yattığının ve topraklarının karadan işgalini önlemeyi umudedemeyeceğinin farkındaydı. Bundan dolayı, Perikles, Atina topraklarında oturanların tümünü kent surlarının gerisine çekmeyi ve kırsal kesimleri hızla boşaltmayı önerdi, bu arada Peloponnesos sahil şeridi boyunca bugün komando harekatı denilebilecek akınlar yapmak için deniz kuvvetlerinin komutasını üstlendi ve Sparta'lıları ve müttefiklerini dilediği gibi vurup canlarından bezdirecek saldırılar düzenledi. Onun kafasındaki plan aslında bir yıpratma savaşıydı, çünkü zamanın ve paranın Atina'dan yana işlediğine inanıyordu. Bu strateji bir dizi talihsiz felaketle karşılaşılmayaydı belki işe yarayabilirdi. Savaşın ikinci yazının en sıcak günlerinde Atina'da bir veba salgını patlak verdi ve Perikles'in politikasının tamuygun barınma imkanlarından yoksun bir şekilde kent surlarının içerisine yığdığı nüfusun büyük bir bölümü hemen hemen kırıldı.

Dahası, Perikles, topraklarını ve ekinlerini yakıp yıkılmış gören kır halkından yükselen bir hoşnutsuzluk beklediği halde, "hepsi birlikte Perikles'i tazminat vermeye mahkûm edinceye kadar, ona karşı hiddetlenmekten geri durmadılar; fakat bundan pek çok zaman geçmeden de büyük kütlenin çoğu onu tekrar başkumandan seçtiler ve bütün işleri gene onun uhdesine verdiler."[e]

Perikles yaşasaydı bile, Atina politikasını denetim altında tutabileceği kuşkuludur. Ama veba salgınının ikinci yılında öldü ve Atina Meclisin güvenini kazanmış uzak görüşlü herhangi bir kişiden yoksun kaldı. Güç, ehil bir politikaya karar verebilme kabiliyetinde olmayan ve Meclis üzerindeki denetimleri her halükârda hal-

kın anlık heveslerine —hatta kendilerinin daha iyi durumdaki hükümlerine bile karşı— her türlü hatalı tavizler vermelerine bağımlı olan kışkırtıcı demagogların ellerine geçti.

Bu talihsizliklere karşın, savaş Atina'lılar için kötüye gitmedi. İlk yıllarda Sparta'lıların memnuniyetle bir anlaşmayı kabul edecekleri fırsatlar oldu. Atina'yı denetim altında tutan demagoglar (Thukydides'in özellikle demagog Kleon'un adından söz ettiği gibi) "sakin zamanlarda [kendilerinin] hilekarlıklarının açığa çıkacağına ve [kendilerinin] iftiralarının daha az güvenilir olacağına...."[f] hükmettiklerinden bu fırsatlar Atinalılar tarafından tepildi.

M.Ö. 415'te Atina'lılar ölümcül hatalarını yaptılar. Zayıf düşmüş durumu gözönünde bulundurulduğunda Atina için en akıllı politika olacak bir savunma savaşı yürütmekle yetinmeyen Meclis, öncelikle kişisel hırsın güdümündeki parlak ama ilkesiz genç bir komutan ve politikacı olan Alkibiades'in belagatli söylevleriyle çılgınlık dolu Sicilya seferine ikna edilmeye ses çıkarmadı. Ordunun levazımının ancak büyük bir maliyetle ve güç bela tedarik edilebileceği uzak bir bölgeye savaşı taşımak için Atina'nın erkek gücü ve malî kaynakları su gibi akıtıldı. İki yıl sonra denizdeki ve karadaki bütün güç silinip süpürüldü ve Atina kendi adına yeni ve güçlü düşmanlardan başka hiçbir şey kazanmadı.

Bu noktada savaşın kaybedilmiş olduğu apaçık olması gerekirken, Atina mücadeleyi hemen hemen on yıl boyunca sürdürdü. Umutsuz bir mücadelenin sürdürülmesinin yarattığı acı yıllar geçtikçe büyüyüp arttı ve Atina'da daha fazla savaşmaktan en fazla zararı görecek olanlar tarafından kurulan bir barış partisi — barış partilerinin çoğu kez oldukları gibi— ortaya çıktı. Ekinlerini yıllar yılı yakılıp yıkılmış gören özellikle zengin ve soylu aileler, hiçbir telafi beklentisi olmayan korkunç malî kayıplarla yüzyüze kaldılar. Onlar kesinlikle coşkulu demokratlar olmamışlardı ve şimdi savaşın getirdiği yıkımlar onlara Meclisin yaptığı hataların sonucu olarak göründü. Üstelik, onlar kendilerinin Sparta'lılar için kabul edilebilir olduklarını biliyorlar ve olasılıkla Sparta'nın nihaî zaferiyle birlikte oligarşik yönetime geri dönüş umutları görüyorlardı.

Yaşlı Oligark

Muhafazakârların Atina demokrasisine yönelik tutumundaki kademeli değişim, M.Ö. 424 civarında, savaşın ilk yıllarında yazılmış bir eleştiriyi, kitle demokrasisinin savaşı yürütme uğraşına yetersiz kaldığının anlaşılması açık hale geldikçe gitgide daha keskinleşen ve şiddetlenen saldırılarla karşılaştırdığımızda apaçık görünür.

Erken eleştirinin tonu biraz ironikti; yazarının[5] etkisiz bir yönetim biçimi olduğunu düşündüğü açık olmasına rağmen, yazar Atina demokrasisinin makul bir şekilde nesnel bir değerlendirmesini yapabiliyordu: "Aslında kendisine iyilik edecek herhangi birinde bağışlanır olduğu için, Halkı demokrasisinden ötürü kendi adıma bağışlıyorum."

Yaşlı Oligark'ın yazısının temel tonu budur: herkesin kendi iyisini amaçlamasının doğal olduğunun gerçekçi, hatta iğneleyici bir kabulü. Halk doğal olarak kendi yararına olacak bir politik yapılanma (*constitution*)* istiyordu; iktidar halkta olduğu için, ilgili tek soru, politik yapılanmanın yapılması niyetlenen şeyi yapıp yapmadığıydı. Politik yapılanmadan amaçlanan, "'daha iyi türden' olanlar pahasına 'aşağı halk tabakası'nın refahı"ydı. Bu "benim yeğlediğim şey değil," ama "Atina'nın arzuladığı tipten politik yapılanmanın bu olduğu kabul edilirse," diye ileri sürüyordu Yaşlı Oligark, "bunda ters olan, Hellas'ın geri kalanının ahmakça hatalar gözüyle baktığı [politik yapılanmanın] bu karakteristikler[ini emin görenler]dir."

Bununla birlikte, başka bakımlardan, Yaşlı Oligark eleştiri yapanlarla aynı görüşteydi. Ona göre, Atina yönetiminin kırtasiyecilik batağına saplandığı doğrudur: "bir adamın, bütün bir yıl oturup beklese bile, Halk senatosuyla küçücük bir işi bitiremediği öyle pek nadir olmaz." Yönetimin sorumsuz olduğu da doğrudur. Oligarşiler

---

5 Yazarın adı bilinmiyor. Apaçık görünen politik sempatilerinden dolayı Yaşlı Oligark diye adlandırılıyor.

* *Constitution* karşılığı olarak kullanılan "anayasa" terimi fazlasıyla modern çağrışım yükü içerdiği için, daha nötr bir deyim olan "politik yapılanma" kullanımı yeğlenmiştir, ki söz konusu terimin eski dildeki kullanımı farklı bağlamlarda olmak üzere zaten "teşkilat", "teşkilat-ı siyasî" veya "teşkilat-ı esasî" şeklindedir —*çn.*

> ... yaptıkları sözleşmelere bağlı kalmayı başaramazlar [ise], her kim tarafından işlenirse işlensin bunun suçu, ismen sözleşmeye giren oligarkların kapısında bulunur. Fakat bir demokrasinin girdiği yükümlülükler söz konusu olduğunda, kabahatı belli bir yasanın lehinde konuşan ya da onu oylamaya koyan tek bir bireyin omuzlarına yıkmanın ve dünyanın geri kalanına "Vallahi ben orada yoktum, anlaşma koşullarını da kabul etmiyorum" demenin yolu Halka açık olur.... Halkın meclisten geçirdiği herhangi bir karardan herhangi bir zarar doğsa, Halk kabahati kolaylıkla kendi omuzlarından atabilir.... Fakat herhangi bir iyi sonuç çıksa, onlar, Halk bunun itibarını derhal kendilerine maleder.

Bir cümleyle, Yaşlı Oligark, bir devletin hürriyet ile iyi yönetim arasında seçim yapmak durumunda olduğu sonucuna varıyordu.

> Dolayısıyla, meydana çıkıyor ki, demokratik kurumlarda temellenen bir devlet en iyi devlet olmayacaktır; fakat ... Halk kentin iyi yönetilmesini ve kendisinin köle olmasını istemez. Hür ve efendi olmayı arzular. Kötü yasalara gelince bu halkı hiç kaygılandırmaz. Aslında, sizin ["daha iyi türden" olanların] kötü yasalar dediğiniz şey tam da Halkın gücünün ve hürriyetinin kaynağıdır. İyi yasalar ararsanız, ... daha iyi sınıfın ... devletin lehine düşünüp taşınmasına ve böyle kafadan çatlakları mecliste oturtmamasına veya toplantılarda konuşturmamasına ya da oy kullandırmamasına [ses çıkartmamak zorunlu olacaktır]. Buna hiç kuşku yok; fakat böyle nimetlerin ağırlığı Halkı çok kısa bir sürede köleliğe indirir.[8]

Aristophanes

Yaşlı Oligark'tan Aristophanes'e[6] döndüğümüzde, demokrasi hakkındaki genel eleştirilerden birçoğunun tekrar edildiğini görürüz —etkisizlik, kararsızlık, sorumsuzluk. Fakat Aristophanes, Yaşlı Oligark'ın olduğu denli kibar, dengeli ve tarafsız değildi. Yaşlı Oligark'ın tersine, Aristophanes, demokrasinin, kendi sıfatıyla iyi

6 Aristophanes M.Ö. yaklaşık 448'den M.Ö. yaklaşık 388'e dek yaşadı.

bir devlet olmasa bile "aşağı tabaka halk" için en iyi olduğunu kabul etmedi. Aristhophanes'in görüşünde, demokrasi devleti yıkıp yok etmekteydi; politik yapılanmanın çerçevesi değiştirilemedikçe "toplumun kreması"yla birlikte aşağı türden olanlar da yokolmaya mahkumdu. Bu, sadece bir mizac farklılığı değildi. Yaşlı Oligark'ın yazdığı savaşın daha başlangıç yıllarında, tahammüllü olmak ve Meclisin kusurlarıyla ironik bir şekilde eğlenmek kolaydı; fakat gitgide daha fazla ahmakça hatalar işlendikçe, doğal olarak duygular da kızıştı.

Akharnai'lılar'da [*Kömürcüler*] (M.Ö. 425), Atina'lı bir yurttaş, Meclis'in toplandığı yer olan Pynks'te oturup, başka yurttaşların gelmesini bekler ve yaşamın zorlukları üzerine kara kara düşünür:

> Sabahtan bütün yurttaşlar toplantıya çağrıldı, oysa toplantı yerinde kimseler yok. Yurttaşlar agora'da gevezelik ediyorlar.... Senato başkanları bile yok ortada. Geç kalacaklar hepsi, geç kalınca da, iyi yerleri kapışmak için birbirine girip sel dalgalarına dönecekler sıkışmaktan. Sen gel de bunlarla barışı sağlamanın yollarını ara; umurlarında bile değil barış. Ah! Yurdum! Atina! Atina! Toplantıya ilk gelen benim her zaman, gelir otururum böyle tek başıma, ahlar uflarım, esnerim, gerinirim, yellenirim, ne yapacağımı bilemem; sıkılır bir şeyler çizerim, sakalımı yolar, bine kadar sayarım. Barış özlemiyle tarlalara bakarım uzaktan, kente lanet okur, köyüme can atarım.... Onun için kesin kararlarla geldim bugün: bağırıp çağıracağım, kıyameti koparacağım, barıştan gayrı söz edene verip veriştireceğim....[h]

Konuşan, Aristophanes'in oyunlarının pek çoğunun kahramanları gibi bir köylüdür. Aristophanes, eski usul çiftçiyi kentteki sanayi işçisine her zaman yeğ tuttu. Ama çiftçilerin kentte oturanlardan daha akıllı olduklarını düşündüğü için değil; Aristophanes, her nerede yaşarsa yaşasınlar eğitimsiz kitlelerin zekasından yakınmaktan başka birşey yapmadı. Fakat köylünün en azından kendi yerini bildiğini, buna karşılık kentlinin sadakatsiz ve inançsız olduğunu, daha evvelce toplumu birarada tutan tüm geleneklere karşıt olarak "para ve mevki peşinde" olduğunu düşünüyordu. Düzenbaz politikacıların hakimiyetindeki kentliler Meclisi Atina'yı yönettiği sürece, hiçbir barış umudu yoktu.

ARİSTOPHANES'İN DEMOKRASİYE SALDIRISI

Aristophanes'in düşüncesinde, esas sıkıntı, kuşkusuz, politik gücü giderek kalabalığın ellerine aktarmış olan sözde reformlar dizisiydi. Aristophanes, söz gelimi, M.Ö. 493 ya da 492 kadar erken bir tarihte çıkartılan bir kararla, yurttaşların mahkemelerde yargıçlık görevini yerine getirmeleri için para ödeme politikasına saldırmaktan hiç bıkıp usanmadı. Kuşkusuz yoksul yurttaşlar kitlesinden yana popüler olan ve bu sebeble kurumlaştırılan bu yasa gülünç bir adalet müsveddesi yarattı. Dönemin mahkemeleri öncelikle parayla ilgilenen —uyuşuk ve beceriksiz, cahil ve yeteneksiz— adamlarla dolup taştı.

Eşek Arıları'nda [*Yargıçlar*] (M.Ö. 422), demagog Kleon'un demokrat bir taraftarı olan Philokleon jüri hizmetinden aldığı hazları şöyle sayıp döker:

> Hangi haz, hangi mutluluk bir yargıcınkiyle kıyaslanabilir? Hangi yaratık ondan daha keyifli yaşar? Hangi yaratıktan korkulur, ondan daha çok, Kocamış, beli bükülmüş olduğu halde? Ben daha yatağımdan kalkmadan bir sürü insan bekleşir mahkeme kapılarında. Anlı şanlı adamlar da vardır aralarında. Yanlarından geçerken hemen yapışır elime....; başlar yalvarıp yakarmaya....
>
> Tanrıların kralına denk değil miyim?... Gerçekten de saçtım mı yıldırımları titrer zangır zangır önümde paralı pullu, kerli ferli adamlar. Sen de korkarsın benden, evet, Demeter aşkına, sen de.[1]

Antidemokrat Bdelykleon'un ağzından nakledilen Aristophanes'in yanıtı, kendisini her şeye gücü yeter düşünen bu zavallı Atina yurttaşının gerçekte partisinin başındaki demagogların bir kölesinden başka bir şey olmadığıdır.

> Kolay iş değil doğrusu benimkisi: Komedya şairlerinin aklı yetmez memleketi bu belâlı hastalıktan kurtarmaya. Bununla beraber, ... biraz yatış da dinle: Önce say parmaklarınla, çakıllarla değil, Atina'ya dışardan gelen paraları say, sonra içerden, çarşıdan pazardan, limandan şurdan burdan gelen vergileri, hacizleri, para cezalarını, yüzde birleri. Bütün bunlar iki bin torba altın eder. Şimdi

yargıçların yıllık kazancını hesapla: Atina'da en çok altıbin yargıç olduğuna göre hepsine yüzelli torba düşüyor demektir.

PHİLOKLEON: Demek devletin gelirinin onda biri bile değil bütün yargıçların aldığı para?

BDELYKLEON: Değil ya, ne sandın?

PHİLOKLEON: Nereye gidiyor öyleyse bunca para?

BDELYKLEON: Ben Atina için çalışıyorum, halk uğruna savaşıyorum, diyenler yok mu? Onlara gidiyor paralar. Çünkü sen bu güzel lâflara kanıp başa getiriyorsun onları. Bu adamlar öteki şehirlerden de ellişer torba altın koparıyorlar: Ya bu parayı verirsiniz, ya da sizi yakar yıkarım diyerek. Sense kendi krallığının artıklarıyla zar zor geçinmektesin.

Kölelik değil de nedir seninki? Bu adamlar, paralı dalkavuklarıyla baş tacı, sen aldığın üç metelikle yetiniyorsun, sen ki denizde tayfa, karada piyade olmuş kale duvarları aşmakta kullanılmışsın.... Sen dalaverenin farkında bile olmadan, Ağzını açıp, hava alıyorsun para yerine.

Atlılar'da (M.Ö. 424), Aristophanes, Demos olarak kişileştirilen kitlelerin çılgınlıklarını ayrıntısıyla tartışır. Soylu ve zengin, eşraftan iki Atina'lı adam, Nikias ve Demosthenes sahneye getirilip Demos'un "köleleri" olarak takdim edilirler. Demos'un dönek ve kararsız zevki öyle buyurduğu için, bir zamanlar kendisinin gözdeleri olmuş olan bu adamların yerini yeni bir köle almıştır.

Ne yaban bir efendimiz var [diye yakınır Demosthenes Nikias'a], gözü paraya doymaz, ve huysuz mu huysuz; katlanılmaz yaşlı bir adam ve yarı sağır, Pnyks'li Demos. Geçen aybaşı bir köle getirdi, Paphlagonia'lı bir debbağ,[7] namlı bir düzenbaz, iftiranın etten kemikten hali. Bu kayış gibi adam yaşlı efendisini tepeden tırnağa tanıyor; yaltakçı köpeği oynuyor, dalkavukluk ediyor, diller döküyor, tatlı tatlı kulak okşayıp dümenler çeviriyor ve onunla dilediği gibi oynuyor.... Paphlagonia'lı ... bizi uzak tutuyor, bırakmıyor kimse beklesin efendiyi kendisinden başka; Demos yemek yerken akşamları, ona öyle kehanetler şakımaya ... bakıyor ki, yaş-

7 Bu, Perikles'in ölümünden sonra iktidara geçen demagoglardan biri olan Kleon'dur. Bkz. s. 73.

lı adam artık Sibyl'den başka bir şey düşünmesin. Sonra onu baştan ayağa sersemlemiş görünce, tüm kurnazlığını kullanıp, yığ babam yığıyor yalanları ve iftiraları evdekilerin aleyhine; o zaman kırbaçlanmak bize düşüyor, Paphlgonia'lıysa koşturup duruyor köleler arasında bir oraya bir buraya tehditlerle ceplerini doldurmak için ve iki eliyle de topluyor paracıkları ... Buna bir son vermeli, dostum. Bir bakalım! Ne yapılabilir? Bu müşkülden bizi kim sıyırabilir?[j]

Talihe bakın ki, Demosthenes ve Nikias, debbağın yerini kısa sürede gözde olarak bir kasabın alacağını haber veren bir kehanet keşfederler. Kasap çıkageldiğinde, iki kafadar, kasabı bekleyen sürpriz parlak gelecekten onu haberdar ederler. Kasap korkar, devletin alınyazısını yönlendirecek kadar iyi donanımlı biri değildir, fakat bizim iki kafadar işin ehli olanlardan yoksun bir demokraside bunun aslında bir üstünlük olduğuna parmak basarlar:

DEMOSTHENES: Kehanete göre en büyük adam sen olacaksın.

KASAP: Amma da attın ha! Bir kasap nasıl büyük adam olsun?

DEMOSTHENES: Tam da bu yüzden büyük olacaksın ya, çünkü sen sıradan bir çarşı pazar dolandırıcısından hiç de daha iyi olmayan utanmaz arlanmaz acınacak bir rezilsin.... A kaderin şımarık çocuğu, bak işte herşey senin büyüklüğünü sağlamak için nasıl da birbirini tamamlıyor.

KASAP: Ama ben hiç eğitim almadım ki. biraz okuyabilirim, ama o da berbat bir şekilde.

DEMOSTHENES: Bak işte bu, okumayı az kalsın sökmen, yolunda bir engel olabilir....[k]

Derken, Kleon çıkarlarını savunmak üzere sahneye çıkagelir. Kasabın kazandığı bir bağrış çağrış dalaşmasından sonra, ikisi, Demos'un teveccühünü kazanmak için ona akla hayale gelmedik her türlü uçuk kaçık hürmet gösterme ("Burnunuzu temizlediğinizde, parmaklarınızı benim kafamda silip temizleyebilirsiniz," diye yalvarır Kleon; "Hayır, benimkinde," diye diklenir kasap; "*benimkinde*," diye inatlaşır Kleon da) ve ona her türlü uçuk kaçık vaadde bulunma yarışına girerler. "Vaatlerinizi tutmayı unutmayın," der De-

mos. "Hanginizi beğenirsem, devletin dizginlerini onun ellerine veririm."

ARİSTOPHANES'İN "ÇÖZÜMÜ"

Aristophanes'in kasabın debbağdan daha iyi olmasını beklemediği, *Ekklesiazousai*'dan [*Kadınlar Meclisi*] (M.Ö. 392) bellidir. Atina bir kitle demokrasisi olarak kaldığı sürece Aristophanes'in duyduğu durumun umutsuzluğu duygusu, önerdiği düşsel "çözüm"de yansıtılır —bir çözüm ki, (daha sonra göreceğimiz gibi) Platon'un birkaç yıl sonra getireceği ütopik önerileri ilginç bir şekilde önceden haber veriyordu.

Ekklesiazousai'da, Atina'lı kadınlar bir düzen kurup devleti yönetme görevini üzerlerine alırlar. Kadınların önderi Praksagora'nın programı komünizmden daha azı değildir:

> Herkesin herşeyi paylaşmasını ve tüm malların ortak olmasını istiyorum; gayrı zengin de yok yoksul da;... Niyetim o ki, herkes bir ve aynı koşulda yaşasın yalnızca.... Toprağı, parayı, şahsın malı olan herşeyi herkese ortak kılmakla başlayayım.... İsterim ki, kadınlar bütün erkeklere ortak olarak ait olsun ve herbiri dileyen herhangi bir adamdan çocuklar doğursun....
>
> BLEPYROS: İyi ama böyle yaşarsak, herbiriniz çocuklarını nasıl tanıyacak?
>
> PRAKSAGORA: En genç olanlar en yaşlı olanlara baba olarak bakacak.... Atina, herşeyin herkese ait olacağı tek bir ev olacak, öyle ki herkes canı nasıl isterse bir evden öbürüne dilediği gibi gidebilecek.
>
> BLEPYROS: Peki yemekler nerde yenecek?
>
> PRAKSAGORA: Mahkemeler ve revaklar yemekhanelere dönüştürülecek.
>
> BLEPYROS: Peki konuşmacı kürsüsü ne için kullanılacak?
>
> PRAKSAGORA: Tasları ve ibrikleri oraya koyayım; genç çocuklar türkü yaksınlar ordan cesurların şerefine, bir de utançtan artık ortak yemeklere gelmeye yüzü tutmayan korkakların alçaklığına.[1]

Demokratik kurumlara yönelik giderek artan sert eleştirilerde ve gerek Sparta'da ve zamanın başka modellerinde gerekse düşsel ütopyalarda bu eleştirilere cevap veren alternatif arayışlarında savaşın etkisini görebiliriz. Çatışma devam ettikçe, politik eleştiri gitgide daha az nesnel hale geldi, taraftarlık ruhu daha şiddetlendi.

Sparta ile Atina arasındaki ideolojik mücadele bu sefer her kentte içeriden patlak verdi. Atina'nın kendisi, karşılıklı olarak birbirinden işkillenen gruplara bölündü. Demokratik kitleler hali vakti yerinde olanlardan korktu ve en sudan sebeplerle hain olduğundan işkillendiklerini tasfiye etti. Bu kuşku çoğu kez haklıydı; bununla birlikte, haksız kuşku da devlete ihanet etkinliğinin nedeniydi. Nefret ve güvensizlik atmosferi içerisinde canlarından ve mallarından umudu kesen üst sınıflar, gerçekten de rejime karşı düzenler kurmaya başladılar.

Savaşın İnsana Ettiği

Atina yandaşı bir Korinthos kolonisi olan Kerkyra'daki [Korfu adasındaki] olaylar hakkında Thukydides'in anlattıkları, savaş zamanı boyunca Yunan kent-devletinin iç birliğinin başına gelenleri çıplak bir şekilde gözler önüne serer. Başka bir çok devlette olduğu gibi, Kerkyra'da da çıkarlarını daha çok Sparta'lılardan ve müttefiklerinden yana gören ve kenti öteki tarafa çekmeye çalışan güçlü bir aristokratik parti vardı. Onlar bu amaçla,

> Kerkyra'yı Atina'nın boyunduruğuna sokmak istediğine hükmederek ... halka öncülük eden ... Peithias adında biri[ne karşı tertipler düzenlemeye başladılar]. Peithias aklandı ve sonra bu sefer kendisi, Zeus'e ve Alkinoos'a adanan kutsal mahaldeki asmaların sırıklarını kesmeyi alışkanlık haline getirdiklerini ilan ederek onlardan en zengin beş adamı çağırttı; şimdi herbir kütüğün cezası bir stater [çok ağır bir para cezası] olarak tesbit edildi. Adamlar mahkum edildiler ... ve [iktidarda] kaldığı sürece Peithias'ın halkı ... Atina'yla ... bir ittifak yapmaya ikna etmeye çalışacağını anlayarak elbirliğiyle kumpas kurdular ve ellerinde hançerlerle meclis salonuna saldırıp Peithias'ı ve altmış adamı daha öldürdüler....[m]

Oligarklar halkı kendi görüş noktalarına kazanmayı başaramadılar. Fakat bir Korinthos savaş gemisinin gelişinin yarattığı fırsat onlara gerekli olan desteği sağladı ve oligarklar,

> ... gecenin karanlığında Akropolis'e sığınan halka saldırıp onları bozguna uğrattılar.... Ertesi gün ... her iki taraf da köylere haberciler gönderip ırgatları kendilerine katılmaya çağırdılar ve onlara hürriyet vaadinde bulundular; ırgatların çoğu halkın yardımına koştu.... Tekrar döğüştüler ve durumu sayıca ve kuvvetçe üstün olan halk galip geldi.... Oligarşi ... hem Agora'nın etrafındaki şahsa ait evleri hem de daha büyük binaları ateşe verdi.... Ticaret mallarının büyük bir kısmı yanıp kül oldu ve rüzgar alevleri o yöne taşısaydı bütün kent mahvolacaktı. Artık her iki taraf da döğüşmeye ara verdi ve gece boyunca kendi yerlerinde nöbet tutup tetikte durdular....
>
> Ertesi gün, Atina'lı bir komutan olan ... Nikostratos yirmi gemi ve 500 Messenia'lı ağır zırhlı piyade eşliğinde Naupaktos'tan Kerkyra'ya ulaştı. İki taraf arasında bir anlaşma sağlamaya çalıştı..., fakat [oligarklar] ona güvenmiyorlardı; bunun üzerine, onların güvensizliğinin ... kötü emellerinin bir işareti olduğunu ileri sürerek ... halk silahlandı....
>
> İhtilalin bu aşamasında ... elliüç Peloponnesos gemisi ... peydahlanıverdi. Bütün yer gümbür gümbür inliyordu; halk, kent içindeki düşmanlarından en az Peloponnesos filosundan korktuğu kadar korkuyordu....

Bu arada, olup bitenlerin kokusunu alan Atina'lılar daha büyük bir filo gönderdiler ve Peloponnesos'luları geri dönmeye mecbur ettiler. Atina'nın desteğiyle kuvvetlenen halk şimdi oligarşik partiyi yok etmeyi kararlaştırdı. Atina filosunun limanda durduğu yedi gün boyunca,

> ... onlar kentte düşmanlarından hangisini yakaladılarsa kesip öldürdüler.... Hera tapnağına da gittiler ve orada dua eden yaklaşık elli kişiyi[8] mahkeme edilmeye kandırıp hepsini ölüme mahkum ettiler. Çoğunluk dışarı çıkmadı ve olup bitenleri görünce bu-

8 [Tapınağa sığınan oligarklar, orada kaldıkları sürece şiddete maruz kalmayacaklarını düşünüyorlardı —YAZAR.]

lundukları tapınağın içinde birbirlerini öldürdüler, kendilerini ağaçlara asan bir kaç kişi bunların dışındaydı.... Kerkyra'lılar düşman olduğuna hükmettikleri hemşehrilerini kesip biçmeye devam ettiler; onları demokrasi aleyhindeki emellerinden dolayı cezalandırdıklarını söylüyorlardı, ama aslında bir kısmını kişisel düşmanlık güdüleriyle öldürdüler, bir kısmını da onlara para borçları olduğu için borçlularının elleriyle. Ölümün her türlüsü görülecekti ve ihtilallerde genellikle olup biten her şey, hatta daha da fazlası o zaman o yerde olup bitti. Baba oğulu katletti, dua edenler tapınaklardan zorla kopartılıp hemen oracıkta kesildi; bazıları Dionysos tapınağının duvarları ardına bile sığınmışlardı, ama orada öldürüldüler. İhtilal zulmün böyle en had safhalarına kadar vardı; ve bu, ilk kez olduğu için ihtilallerin en kötüsü olarak göründü....

Barış ve refah içerisinde hem devletler hem de tek tek şahıslar, böyle emredici zorunlulukların tahakkümü altında kalmadıkları için daha yüksek güdülerle hareket ettirilirler; fakat günlük yaşamın rahat gidişatını alıp götüren savaş sert bir efendidir ve insanların karakterlerini içerisinde bulundukları koşullara uydurma eğilimindedir.

Kentlerde sıkıntılar bir kez başlamayagörsün, bu sıkıntılara düşenler ihtilal ruhunu hep daha ileri noktalara taşıdılar ve önlerine geçen herkesin sesini kalkışmalarının marifeti ve öclerinin gaddarlığıyla bastırmaya azmettiler. Kelimelerin anlamının şeylerle ilişkisi artık aynı değildi, insanlar hangi anlamın esas olduğunu düşünüyorlarsa anlam ona göre değiştirildi. İhtiyatsız cüretkarlık liyakatli cesaret olarak görüldü; basiretli bir erteleme bir korkağın mazeretiydi; ölçülülük erkeklere yakışmayan bir zayıflık maskesiydi; herşeyi bilmek hiçbir şey yapmamaktı. Delice kuvvet bir adamın hakiki niteliğiydi. Güvencede olmak isteyen bir komplocu kılık değiştirmiş bir haindi. Şiddet düşkününe daima güvenildi, ona karşı çıkandan ise daima kuşkulanıldı. Bir planda başarılı olanın bilgili olduğuna hükmedildi, ama bir plan keşfeden adam beceride daha da büyük bir ustaydı. Öte yandan, en baştan itibaren planlarla alışverişe girmemeyi planlayan adam bir bozguncu ve düşmandan korkan bir ödlekti. Bir cümleyle, kötü bir işte bir başkasını geçebilen adam alkışlandı ve hiç böyle bir düşüncesi olmayan biri kötülüğe kışkırtılan biri oldu. Taraftarlık bağı kan bağından daha güçlüydü, çünkü bir taraftar sebepsiz yere cüretkarlık göstermeye daha hazırlıklıydı.... Hayra inancın işareti tanrısal yasa değil, suça yardakçılıktı.... İntikam, kendini-korumadan daha azizdi. Taraflar-

dan birinin elinden başka birşey gelmediğinde akdettiği herhangi bir andlaşma, her iki taraf da güçsüz olduğunda bağlayıcıydı....

Bütün bu belaların nedeni para ve mevki hırsından kaynaklanan güç düşkünlüğü ve insanlar dürüstçe bir yarışa girdiklerinde bunların doğurduğu taraftarlık ruhuydu.... Birbirini alt etmek için her şekilde mücadele eden [parti önderleri] en büyük suçları işlediler; ama taraflardan hiçbiri adaletmiş kamu yararıymış hiçbir belli sınır gözetmeyip her ikisi de aynı şekilde o ânın gelişigüzel esintisini kendisine yasa yapınca, en uç noktasına kadar peşinden koştukları intikamlarının büyüklüğü bu suçları bile geride bıraktı.... Ve her iki tarafa da mensub olmayan yurttaşlar her iki tarafa da av düştüler; ya uzakta durdukları için beğenilmediler ya da insanlar onların hayatta kalmasını çekemediler.

Böylece, ihtilal Hellas'ta her türlü felaketi doğurdu. Soylu bir doğanın çok büyük bir ögesi olan yalınlık küçümsemeyle gülünüp geçildi ve kaybolup gitti. Her yerde kalleşçe bir çatışkı tutumu yürürlükteydi; çünkü yeterince bağlayıcı hiçbir söz, ya da düşmanları uzlaştıracak kadar büyük bir korku salan hiçbir yemin yoktu. Herbir adam yalnızca hiçbir şeyin güvenilir olmadığı inancı içerisinde güçlüydü; herbiri kendi güvenliğini gözetmek zorundaydı ve ötekilere hiç güvenemiyordu. Bu işte en başarılı olanlar genellikle kafası pek çalışmayanlardı. Çünkü kendi yetersizliklerinin farkındaydılar, ve konuşma güçlerinde denk olmadıkları, ve kurdukları şer tezgahlarını ince zekalarıyla öngörmesi muhtemel olan hasımlarının gücü karşısında korkuya kapılan bu darkafalı adamlar küstahça ve bir ânda vuruyorlardı. Nitekim kibirli bir şekilde bu adamların yaptıkları işin farkına zamanla varacaklarını zanneden ve bir işi düşünür düşünmez yapmayı hor gören daha akıllı türden adamlar savunmalarını düşürdüler ve kolayca yokedildiler.

POLİTİK BİRLİĞİN ÖNEMİ

Thukydides'i dehşete düşüren, yalnızca mücadelenin vahşeti ve gaddarlığı değil, bunun bir *iç* savaş olmasıydı. Yunanlar politik birliği bugün bizim pek çoğumuzun saydığından çok daha önemli saymışlardı ve onlar için politik birlik kuşkusuz bir kentin birliği anlamına geliyordu. Büyük ulus devletlerin problemlerine alışkın olan bizlere, bu kadar küçük bir birliğin kurulması da sürdürülme-

si de kolay gibi görünebilir. Fakat Yunan kentleri için, gerçek bir birlik ruhunu şekillendirmek hiç de sıradan bir iş olmamıştı. Aile bağları ve daha eski zamanların hayatta kalan artıkları olan klan ve kabile bağları çok derinlere kök salmıştı; ve zenginlere nazaran yoksulların çektiği acı da bir başka bölücü etmendi. Politik yapıyı reforme edenlerin ana amacının daha dar çerçeveli tüm bu bağlılıkların bizzat kentin kendisine duyulan derin bir sevgi çerçevesine gömüldüğü gerçek bir ulusal birlik kurmak olduğu kuşku götürmez. Demokrasi, hiç kuşku yok ki, bu amaç için güçlü bir araçtı ve reformcular halk kitlesine devlete aidiyet duygusu vermek için kasıtlı bir şekilde muhtemelen imtiyaz haklarını tabana yaymayı kullandılar.

Birlik, yalnızca güçlükle kazanıldığı için değil, fakat ancak yeni yeni elde edildiği için değerliydi. Ve kent yurttaşın yaşamında böylesine büyük bir rol oynadığı için önemliydi. Devlet, bizim için çoğu kez olduğu gibi, yurttaşın politik özgürlüğünün sadece edilgin garantörü değildi; onun bütün yaşamını şekillendiren etkin bir güçtü. Perikles'in soylu deyişiyle Atina Hellas'ın okulu olduğu gibi, aynı zamanda düz anlamda her Atina yurttaşının da okuluydu; öyle bir okul ki, yurttaşların giyim kuşamını ve davranışlarını düzenlemekte, eğlencelerini donatmakta ve dinsel ve ahlaksal hayatlarının odak noktası olarak hizmet etmekteydi.

> Kim ki kötü değildir.... kim ki bilir
> kenti ayakta tutan doğruluğu,
> sağlam bir adamdır o

diye bildiriyordu Keos'lu Simonides,[n] kişisel ahlak ile kamusal erdem arasında tüm Yunanların hissettiği bağıntıyı özetleyerek.

"YENİ" İNSAN

Tüm bunlar, Peloponnesos Savaşının doğurduğu partizan bölünmeler içerisinde artık kaybolup gitmekteydi. Aristophanes gibi muhafazakarların hâlâ daha hayran olduğu eski ideal, yani basit bir dindarlıktan, yasaya ve dine ve göreneğe saygıdan ve hayatının

tam ve doygun hale gelişi olarak insanın kentine yurtseverce adanışından ibaret bir hayat ideali, etkisini büyük ölçüde yitirmişti. Savaşın zorlamaları altında gelişen yeni insan tipi, güçlünün haklı olduğuna inanan, çıkarlara uygun düşmedikçe, yani kişinin kendi şahsî amaçlarını gerçekleştirmesine yardım etmedikçe eski bağlılıkların ve eski erdemlerin tümünü reddeden bir kinikti. O, aslında, Thukydides'in Melos'lularla müzakerelerini anlattığı Atina'lı elçi tipiydi.

Melos, Atina'lıların imparatorluklarına katmayı beceremedikleri bir kaç Ege adasından biriydi. M.Ö. 416'ya dek, Melos başarılı bir şekilde tarafsız kaldı, fakat o yıl, Thukydides'in anlattıklarına göre, Atina'lılar Melos'luları kendilerine katılmaya "ikna etmek" üzere bir heyet gönderdiler.

> ATİNA'LILAR. ... Biz Atina'lılar güzel ve ince sözler sarfetmeyeceğiz.... Sizi böyle yaparak ikna etmeyeceğiz; siz de ... bize karşı asla yanlış bir iş işlemediğinizi ... söyleyerek bizi ikna etmeyi sakın beklemeyin.... Çünkü biz her iki taraf da biliyoruz ki, adalet meselesi insan işlerinin tartışılmasına ancak zorunluluğun baskısının eşit olduğu yerde girer ve güçlü olan alabileceğini zorla alır, zayıf olansa vermek zorunda olduğunu verir.
>
> MELOS'LULAR. Pekâlâ, o halde, madem ki adaleti bir kenara bırakıyor ve bizi çıkarlardan söz etmeye davet ediyorsunuz, bizim hükmümüze göre sizin ortak iyiden yana olan bir ilkeye saygı göstermeniz kesinlikle çıkarlara uygundur.... Sizin bu ilkeden çıkarınız tam da bizim çıkarımız kadar büyüktür, zira yenilirseniz intikamların en ağırına maruz kalırsınız ve insanlık önünde en dehşet verici örnek olursunuz.
>
> ATİNA'LILAR. İmparatorluğumuzun yenilgisi, eğer ki yenilecek olursa, bize sizden kalabilecek bir tehlike olur.... Başımızı hiç ağrıtmadan sizi kendi safımıza katmak isteriz ve yokedilmemeniz biz her iki tarafın da çıkarlarına olur.
>
> MELOS'LULAR. Bize efendi olmanız sizin çıkarınıza olabilir, ama size köle olmak nasıl bizim çıkarımıza olabilir?
>
> ATİNA'LILAR. Sizin kazancınız, boyun eğerek başınıza gelecek en kötü şeyi önlemek olacak; ve biz hepimiz sizin korunmanızdan yana daha cömert olacağız.

MELOS'LULAR. Fakat size düşman olmak zorunda mıyız ki? Tarafsız olur da sizinle barış içinde kalırsak bizi dost görmeyecek misiniz?

ATİNA'LILAR. Hayır, sizin düşmanlığınızın vereceği zarar bize dostluğunuzun vereceği zararın yarısı bile etmez; çünkü uyruklarımızın gözünde biri gücümüzün kanıtıdır, ötekiyse zayıflığımızın.... Onlar, bizim gibi devletlerin kendilerini savunabildiği için özgür kaldığını ve göze alamadığımız için kendilerine saldırmadığımızı düşünürler. Öyle ki sizin uyrukluğu kabul etmeniz bizim güvenliğimizi arttıracak, hem de imparatorluğumuzu genişletecek....

MELOS'LULAR. Fakat biliyoruz ki kader savaşta bazen tarafsız kalır ve daima sayıca üstün olanın yanında olmaz. Şimdi boyun eğersek herşey biter; ama savaşırsak ayakta kalabilme umudumuz olur.... Yalnız sizin gücünüze karşı savaşmanın ne kadar zor olduğunu da biliyoruz.... Yine de kaderden umutsuz değiliz; tanrıların gözünde sizin kadar yüksekte durduğumuz umudundayız, çünkü biz haklıyız, ama karşı çıktığımız sizler haksızsınız....

ATİNA'LILAR. Tanrılara bakarsak, onların teveccühünü sizin kadar kazanmış olduğumuza inanıyoruz: çünkü insanî işler hakkında tanrıların ya da insanların arzularına ilişkin ortak kanaatin ötesine geçen herhangi bir şey yapmıyor ve iddia da etmiyoruz. Tanrılardan yana inanıyor ve insanlardan yana biliyoruz ki, onlar, doğalarının bir yasası gereği, yönetmeye muktedir oldukları her yerde yöneteceklerdir.... Sizler ve tüm insanlık, bizim kadar güçlü olsaydınız bizim yaptığımızı yapardınız.... Çok büyük bir düşüncesizlik ediyorsunuz.... Bir kez daha düşünün....

Atina'lı elçiler orduya geri döndüler; ve kumandanlar, Melos'luların boyun eğmeyeceğini anlar anlamaz derhal savaş harekatını başlattılar.

[Onlar herhangi bir ilerleme elde edemediler ta ki] yurttaşların kendileri arasında ihanet edenler oldu. İşte o zaman Melos'lular kayıtsız şartsız teslim olmaya mecbur kaldılar. Atina'lılar askerlik çağında olanları hemen oracıkta öldürdüler ve kadınları ve çocukları köle olarak aldılar. Daha sonra, kendi topraklarından oraya 500 göçmen gönderip adayı kolonileştirdiler.[9]

Euripides

SAVAŞIN DEHŞETLERİ: *TROYA'LI KADINLAR*

Atina'lıların bu barbarca eylemi, bir sonraki yıl yazılan Euripides'in *Troya'lı Kadınlar* tragedyasında açıkça yansıtılan âni bir duygu değişikliğine neden oldu. Euripides,[9] Atina'yı öven (*Herakles'in Çocukları* ve *Yalvarıcı Kadınlar*), Sparta'lılara saldıran (*Andromakhe*) ve genel olarak yurtseverliği ve iyimserliği açığa vuran oyunlar yazmıştı. Bununla birlikte, *Troya'lı Kadınlar*'ı yazdığında, Euripides artık zafer için umutlu değildi ve yalnızca savaşın gaddarlığını ve boşunalığını gördü. Duygularını ifade etmek için, Melos'ta olup bitenlere benzer olaylar kurguladı.

Sahne, Akha'ların ele geçirmesinden bir kaç gün sonraki Troya'dır. Kent harabeye dönmüş ve insanlar öldürülmüştür; kadınlar ve çocuklar koyunlar gibi birbirlerine sokulmuş galip gelenlerin kararını beklemektedirler. Fakat şimdi bile, tam zafer kazandıkları anda Akha'lar için acı bir gelecek hazırlanmaktadır:

> Akılsızdır,
> her kim yağmalıyorsa,
> ölülerin mezarlarını, kutsal eşyalarını yıkanın
> kendisi de yıkılacaktır![P]

Troya'lılara karşı yürüttükleri uzun savaşta Akha'lara yol gösteren ve yardım eden ve Euripides'in Atina'lı seyircilerinin kentlerinin özel koruyucusu olarak gördükleri Tanrıça Pallas, galiplerin tanrılara saygısızlığına öfkelenmiştir[10] ve şimdi onları yokedecek planlar hazırlar.

---

9 Euripides M.Ö. 480'de doğdu ve M.Ö. 406'da öldü.

10 Troya'nın ele geçirilmesi sırasında Akha'ların işlediği suçlar arasında Aias'ın Kassandra'nın ırzına geçme girişimi de vardı. Kassandra kendisinden yardım istediği için, Pallas buna özellikle öfkelenmiş olacaktır.

Oyundaki bu noktada, dünyada yanlış işleri doğru yola sokan ve adaletsizlikleri cezalandıran —dramatik amaçlar için tanrıların ve tanrıçaların kişileştirdiği— bir ahlak düzeninin var olduğu, Euripides'in tezi olarak görünür. Bu ahlak düzeni bir *doğa* düzenidir: Adaletsiz ve tanrılara saygısız bir iş kendi içerisinde adeta yıkım tohumları taşır ve bu tohumlar zaman geçtikçe meyva verirler. (Bir *olgu* olarak, Euripides'in oyunu sahnelenirken hazırlıkları yapılan felaketli Sicilya seferi[11] Melos yağmasından bir yıl sonra başlatılmıştı.)

Bu öndeyiş bölümünden sonra, Troya'lı kadınlar galipler arasında paylaştırılır ve Kassandra "İyi düşünen, savaştan uzak durmalı" çığlıkları arasında sürüklenerek götürülür. Bu kez, dikkatler Akha reislerinden Menelaos'un karısı Helene'ye çevrilir. Bu on yıllık acı kuşatmaya neden olan, Helene'nin Troya kralının oğlu Paris'le aşkı uğruna kaçışıydı. Menelaos, Helene'nin kendisine karşı işlediği yanlışlar ve davranışının hem Akha'ları hem de Troya'lıları sürüklediği acılar yüzünden ondan intikam almaya hazırlıklı bir halde sahneye çıkar. Fakat Menelaos Helene'yi gördüğünde, bir kez daha onun güzelliğinin büyüsüne esir düşer ve Menelaos'un Helene'yi geri alacağı daha oyun bitmeden açıktır. Böylece Euripides, Troya savaşının, tüm savaşlar gibi, iki kere boşuna olduğunu bildirir: savaşın yol açtığı acılar savaşın patlamasına götüren hataları kat be kat aştığı için boşuna ve aynı zamanda savaş hiçbir şeyi çözmediği için boşuna.

Helene'nin savunmasının ana tezi belirtilmeye değerdir: Paris'le aşk uğruna kaçtığı için kınanmamalıdır; ona hakim olan, "tutku"ydu, kendisi değil.

> Bunu da sana değil, kendime soruyorum;
> Ne düşündüm de vatanımı ve evimi bırakıp,
> bir yabancıyla kendi sarayımdan ayrıldım?
> Bana öfkelenme, tanrıçayı cezalandır, çünkü
> diğer tanrı ve tanrıçaların üstünde gücü olan
> Zeus'tan da güçlü, Çünkü Zeus bile onun kölesi.

11 Bkz. s. 73.

Akıl ile tutku arasında ilkinin yenik düştüğü bir çatışmayı belirten bu not oyun içerisinde tekrar tekrar ortaya çıkar. Akıl (Aristophanes'in "sağduyu"su), Akha'lara sonunda Troya'yı ele geçirdiklerinde tanrılara saygılı ve dürüst bir şekilde davranmalarını öğütlemiş olmalıdır, fakat şehvet ve intikam onları yanıp tutuşturur. Akıl, Menelaos'a basiretli yolun Helene'yle ve onun öldürücü güzelliğiyle bir ilgisi olmaması gerektiğini öğütlemiştir, ama Helene'nin Menelaos'ta alevlendirdiği tutku karşısında aklın hiçbir şansı yoktur. Euripides'in gözlemine göre, insanlar, artık, kendilerinin ve kendi topluluklarının çıkarını gözeten soğukkanlı ve makul bir hesaplamayla eylemezler; tutku, insanları, hem kendilerini hem de kentlerini yokedebilecek şiddet davranışlarına sürükler.

Hekabe'nin elinde hiçbir şey kalmaz, hatta intikam duygusunun tatlılığı bile. Oyunun kapanış dizelerinde Hekabe, kuşku yok ki ozanın kendi umutsuzluğunun bir ifadesini verir:

> Güzel şeyler yaptığını
> düşünerek sevinen kişi, ölümlülerin aptalıdır.
> Çünkü miras olarak tanrılar da
> akılsız insan gibi, oradan
> oraya zıplarlar; her zaman için
> kimse şanslı değildir....
> Tanrıların, benim acı çekmeme ve
> kentler arasında da Troya'ya duydukları
> nefretten başka bir şeyi yokmuş....
>
> Oy, tanrılar!
> Niçin tanrılara sesleniyorum ki?
> Önceden, daha önce de seslendim, ama
> duymadılar....
>
> (*Akha borazanı çalar*)
>
> Kule, dumandan kanat gibi gökyüzüne doğru
> gidecek, kent, beni evsiz bırakacak....
> Vay başım! Zavallı titrek ayaklarım, götürün beni,
> hayatın kölelik günlerine doğru.

KORO.Yazık, zavallı kent. Sür ayaklarını
Akhaların gemilerine.

Savaş, Euripides'i, oyunun başlangıcında gösterilen bir ahlak düzeni inancının artık mümkün olmadığı bir noktaya getirmişti. Tanrılar yoktur; ya da varsalar bile, ellerinden hiçbirşey gelmez. Euripides'in oyunlarından birçoğu —*Alkestis, Helene, Andromakhe, Medeia, Bakkhalar*— aynı dizelerle sona erer:

Tanrılar insanların bahtında
türlü türlü gösterirler kudretlerini.
Türlü hallere sokarlar bizi hiç beklenmedik
umduğumuz şeyler olmaz
ummadığımız hallere getirirler bizi.
İşte bu dram da böyle bitti.[9]

Euripides bir zamanlar —en azından evrenin ahlak düzenine inanmak anlamında— derinliğine dindar bir adam olmuş olsa gerektir ve bu yüzden inancını yitirmesi açık ki kendisini acıya boğmuştu. Eskinin basit dindarlık ve doğal din dünyası Euripides'i ilgilendirdiği kadarıyla geri gelmemecesine geçip gitmişti ve Euripides dinsiz ve dolayısıyla da nihaî olarak anlamsız bir dünyayla kendisini uzlaştıramayacaktı. Euripides'in pozisyonunun gerçek tragedyası şuydu: tıpkı Hekabe gibi, kendisi de tanrılara inanmaksızın tanrılara haykırıp feryat ediyordu.

Ey tanrılar—Eyvah! Niçin böyle zayıf şeyleri çağırıyorum
yardıma? Ama yine de bir şeyler var, yalvarıp yakararak,
tanrıyı arayan, başımızı felaket sardığında.

EURİPİDES VE SOPHOKLES KARŞITLIĞI

Euripides'in umutsuzluğu, savaş-öncesi kuşağın derin dinsel kesinlikleri ve buna karşılık gelen güven, temkin ve denge duygusuyla karşılaştırıldığında, daha da yakıcı olur.

M.Ö. 525'te doğan ve Marathon'da Pers'lere karşı savaşan Aiskhylos, dinin insan işleri üzerinde hayırlı ve aydınlatıcı bir etkisi olduğunu düşünüyordu. Kaleme aldığı *Oresteia* trilogyası, Agamemnon'un ve ailesinin işlediği korkunç işleri anlatır —yamyamlık, evlat katilliği, zina, cinayet, ana katilliği. Üç oyunun sonuncusunun başlangıcındaki durum şudur: İnsan doğasının derinlerinde yatan akıldışı ve yırtıcı birşeyleri olduğu kadar ilkel, göze-göz düzeyinde bir dini de temsil eden Fury'ler,* anası Klytemnestra'yı öldürdüğü için kendisini cezalandırmak üzere Orestes'in peşine takılırlar. Fakat "daha genç tanrılar", Apollon ve Athena duruma müdahale ederler. Orestes davası Fury'lerin ellerinden alınıp Atina'da kurulu insanî bir mahkeme olan Areopagos'a taşınır. Orada Apollon Orestes'in avukatı olarak rol oynar ve Athena karar oyunu tanrısal merhametle yumuşatılan adalet lehine kullanır. Yine de Aiskhylos alık bir iyimser değildi: "Fury'ler"in insan doğasından daha genç tanrılarca bile silinebileceğine inanmıyordu; inandığı, Fury'lerin yatıştırılabileceğiydi ve oyunun sonunda Athena onları yeni yurtları olacak mağaraya götürüyordu.

Bir başka Atina'lı oyun yazarı Sophokles, Euripides'ten sadece onbeş yıl önce M.Ö. 495'te doğdu; yine de Sophokles'in hayata bakışı bütünüyle farklıydı. Çünkü Euripides Atina'nın bozgununun doğurduğu kuşkuları ifade ediyor, buna karşın Sophokles Atina'nın büyüklüğü döneminden —Persler karşısında kazanılan büyük zafer ile Perikles'in ölümü arasındaki elli yıllık dönemden— doğan güveni yansıtıyordu. Huzur, Sophokles'in ruh halini betimlemek için çok sık kullanılan bir sözcüktür. Sophokles, dünyanın bir ve iyi düzenli olduğundan, ne denli uyuşmaz, çirkin veya ahenksiz görünürse görünsün her parçanın bütüne uyduğu ve mükemmel bir resim oluşturduğundan hiçbir zaman kuşku duymadı. İnsanlar hata yapabilirler ve yaparlar; fakat insanın üzerinde, her insanî çabayı tamamlayan tanrısal bir yasa vardır.

Sophokles'in *Antigone*'sinin (M.Ö. 442) teması budur. Oyun, insanî yasa ile tanrısal yasa arasındaki bir çatışmayla ilgilidir. Thebai şehrini ele geçirme girişiminde, Antigone'nin erkek kardeşi

---

* Yunan mitolojisinde Erynnis'ler diye de adlandırılan ve nereye kaçarlarsa kaçsınlar suçluların yakasını bırakmayan öc tanrıçaları —*ç.n.*

Polyneikes öldürülür. Amcaları olan Thebai'nin hakimi Kreon, bu âsînin cesedinin gömülmesini yasaklar —bu özellikle acıya boğucu bir cezadır, çünkü Yunanların dini cenaze törenlerinin gereğince yapılmasına özel bir vurgu koyuyordu. Antigone, bunun kendisinin de ölümü anlamına geldiğini bilse bile, bu buyruğa itaat etmez, çünkü en derin bağlılığının Kreon'un buyruğuyla çatışan daha yüksek dinsel yasaya bağlılık olduğuna inanır. Kreon Antigone'yi cesedi gömerken bulduğunda, Antigone şöyle konuşur:

> Evet öyle, çünkü Zeus böyle bir yasa koymamış,
> ne de Adalet denen Tanrıça
> buyurmuş böyle bir şey insanlara.
> Senin buyrultunun da bir ölümlüye
> Tanrıların başlangıçsız sonrasız
> yasalarına karşı gelme gücü vereceğine
> inanmıyorum. Kağıda geçmemiştir onlar
> dünden bugüne değişen emirler değil
> ne zamandan kaldıklarını kim söyleyebilir?
> Ne var ki yaşıyorlar, asıl bu yasaları çiğneyemem,
> bir ölümlüye boyun eğeyim derken
> Tanrıların kargışına uğramak istemem.
> Öleceğimi biliyorum buyrultun olmasa da
> bu iş ölümümü çabuklaştırıyorsa
> benim gibi yaşamı mutsuzluklarla dolu
> biri için kazanç değil mi bu?
> Bana hiç acı gelmiyor bu yazgıya katlanmak.
> Ama öz kardeşimi gömülmeden bırakmak
> bunu yüreğim hiç kaldırmazdı; içim rahat şimdi.[r]

Bu sonucu, Euripides'in son oyunlarından biriyle, Antigone'ninkine benzer bir temayla ilgilenen *Bakkha'lar*[12] ile karşı karşıya okumak öğretici olur. Thebai hakimi Pentheos çılgınlık dolu Dionysos törenlerinin kendi şehrine sokulmasına karşıdır ve sonunda Kreon'un başına geldiği gibi, tanrısal buyruğa karşı çıktığı için korkunç bir cezaya çarptırılır. Fakat Sophokles Kreon'a çarptırıldığı

12 Bkz. s. 53-54.

cezanın nihaî adaletini onaylattırırken (Antigone'nin trajik sonucunu çıkartır şekilde Kreon "Günah yalnız benim, benden başkası değil onu öldüren; İnsanlar içinde kimse alamaz bu suçu üstüne, beni kurtarmak için; ben, ben, ben öldürdüm," diye haykırır), Euripides Pentheos'un ölümünü bizzat tanrı Dionysos'un planladığı vahşî bir cinayet olarak resmeder. Üstelik, Kreon'un yasakladığı dinsel pratik ölünün gömülmesi gibi soylu bir işti, öyle ki bu pratiğe karşı çıkmaya Sophokles'in seyircisince yalnızca akılalmaz bir iş gözüyle bakılabilirdi. Diğer taraftan, Euripides, Pentheos'un yasakladığı töreni öylesine vahşî ve yabanıl bir şekilde resmetmişti ki, bununla Pentheos'un yasaklama kararını seyircisine onaylatma niyeti gütmüş olsa gerektir.

Tekrar, Sophokles'in oyununda trajik doruk noktası kahramanların karakterleri aracılığıyla gelişir: Bir cümleyle, tanrısal yasa öyle akla esiveren ânî bir buyruk gibi değil, fakat Kreon'un öz-iradesinden ve dikkafalılığından dolayı işler. Bununla birlikte, Euripides'in oyununda, kahramanlar edilgin kurbanlardır. Dionysos kurbanını uyutur ve onu bu halde törenin yapıldığı yere götürür. Orada topluluğun bir üyesi olan Pentheos'un anası, şehvanî ayinin sürüklediği bir çılgınlık nöbeti içerisinde, bilmeyerek kendi oğlunun kolunu bacağını koparır. Oyunun verdiği izlenim, dinin vahşî ve şiddet dolu bir tutku olduğudur; ve başka her tutku —söz gelimi insanları birbirleriyle savaşmaya götüren tutku— gibi, din de insanlık için yalnızca acı ve ıztırabla sonuçlanabilir.

ESKİ İDEALİN ÇÖZÜLÜŞÜ

Euripides, insanlık hakkındaki hakikate nasırlaşmış bir kayıtsızlık tutumu geliştirebilen insanların talihli olduğunu duyumsamıştı. Duyarlı bir adam —Euripides'in kendisi gibi biri— daha çok acı çeker; böyle biri, yalnızca kendi acısını değil, ama aynı zamanda duygudaş bir şekilde başka insanların acısını da yaşar. Nitekim, *Medeia*'da karakterlerden biri şunları söyler:

> Uzun uzadıya
> Düşünürüm de insanın ömrünü, yalnız boş bir gölge

> Görürüm. Ve şunu daha emin bir şekilde söylerim:
> Bilge sayılanlar tüm insanlar arasında
> Ve şeylerin sebeplerini arayanlar
> öderler en acı bedeli. Hayat başladı başlayalı,
> Tanrının gözünde hiç mutlu biri yok mu?
> Güzel rahat günler gelir, ve kader daha fazla talih bahşeder de
> adama komşusundan; yine de hiç kimseye mutluluk getirmez.[s]

Bu oyun Yunanistan'da olup biten değişime ilişkin işaretler verir. Bir Yunan, Iason, kendisine iki çocuk doğuran barbar bir kadın olan Medea'yla dengi dengini bulmayan bir evlilik yapmıştır. Oyun açıldıkça, Iason, Korinthos hakiminin tek çocuğu olan, kendisine denk bir Yunan hanımefendisiyle son derece kazançlı bir evlilik yapmak üzere Medeia'yı terketmeye karar verir. Tıpkı *Troya'lı Kadınlar*'ın Helene'si gibi, Medea da tutkunun hakimiyeti altındaki bir kadındır ve oyun bu kadının ne pahasına olursa olsun almak istediği korkunç intikamla ilgilidir. Bu yüzden oyunun başat motifi, Yunan topluluğunun yerleşik hayatında bütünüyle tutkuya terkedilmiş bir ruhun ortaya çıkışıdır.

Hemen hemen Yunan topluluk hayatı idealinin bir özeti gibi okunması mümkün sözcüklerle, Iason, Medea'ya, kendisi sayesinde Yunan kültürüyle tanışmasından kazandığı üstünlükleri anlatır.

> Güzel Yunan eli oldu
> Kalıcı yurdun senin, barbar eli değil. Gördün
> Düzenli hayatımızı ve adaletimizi ve güçlü adamın
> Keyfine göre değişmeyen yasanın süregiden hükmünü....[t]

M.Ö. beşinci yüzyıl ortaları sırasında dikkate değer bir ölçüde farkına varılmış olabilecek bu soylu düzen ve akıl ideali, tıpkı oyunda Korinthos'un düzenli hayatının Medea'nın çılgınlığınca kesintiye uğratılması gibi, savaşın patlamasıyla yıkılıp çöktü. Ve nasıl ki savaşın iplerini koparttığı tutku Kerkyra'lıları yurttaşlık görevlerini unutturacak ve kardeşin kardeşi öldürdüğü bir kavgaya düşürecek kadar alçalttıysa, aynı şekilde Medea'nın hissettiği şiddetli nefret duygusu da onu babalarına darbe indirmek için kendi çocuklarını öldürmeye sürükler. "İşlediğim işin ne kadar korkunç

olduğunu anlıyorum," der o, "fakat ölümlülerin başına gelen en dehşetli felaketleri doğuran tutkuydu galip gelen soğukkanlı düşüncelerime."[u]

Medea'nın nefreti ölümlerin doğrudan sorumlusu olsa da, ozan, Iason'un soğuk ve hesapçı bencilliğinin de dolaylı bir neden olduğunu açık kılar. Ozan Medea'dan yana adeta şunu ileri sürmeye çalışır ki, Iason'un davranış alışkanlığı haline getirdiği özçıkar hesaplamasının aynısını Medea da yapabilirdi. Gerçekten de, Iason başka insanların zihinlerinden geçenleri hiç anlayamayacak ölçüde kendi çıkarlarını düşünmeye dalmış bir şekilde resmedilir. Iason kendisinden başka herhangi bir kimsenin kaderine bütünüyle kayıtsız olduğu için, Medea'nın Iason'u aldatıp onun kendisini terk etmesini uysalca kabul ettiğine inandırması kolay olur.

Böylelikle, Euripides, Hellas'ın başarısı olan bu düzenli adalet hayatının yıkımının dargörüşlü bencillik ile şiddetli tutku evliliğinin sonucu olduğunu söyler gibidir. Koronun sürekli tekrarladığı tema her halde budur. Koro, Medea'ya yapılan haksızlıkta onunla duygudaştır, fakat sürekli olarak Medea'ya "vazgeç bu öfkenin mahvedici dizginsizliğinden" ve bırak "onunla senin aranda Zeus hüküm versin" gibi öğütler verir. Başka deyişle, koro, Medea'nın "güçlü adamın keyfi" yerine "yasanın süregiden hükmü"nü (özellikle Antigone'nin itaat ettiği o "daha yüksek yasa"yı elden bırakmamasını) diler. Burada tekrar tekrar bir ölçülülük çağrısı vardır. "Ölçülülük," der Medea'nın yaşlı dadısı, "kazanır ilk günden insanların kullandığı yeğlenir söz olmayı, ve de insanların takip edeceği en iyi yoldur o."[v]

Bu pasajda "ölçülülük" olarak karşılanan Yunanca sözcük *sophrosyne*'dir. Bu sözcük, Yunan hayat kavrayışının en önemli ipuçlarından biridir. Bu sözcüğün dile getirdiği düşünce en azından Homeros'a kadar geri götürülebilir: Görmüş olduğumuz gibi, *İlyada*'nın bütün öyküsü ölçüsüzlüğün sonuçları etrafında döner -- söz gelimi, Agamemnon'un aşırı gururunun ve Akhilleus'in aşırı öfkesinin sonuçları. Yunanların hayran olduğu şey, yalnızca ölçülülük değil, fakat tutkuları denetim altında tutan ve böylelikle de dengeli ve mükemmel bir gelişime izin veren bir tür içsel öz-disip-

lindir de. Belirtilmelidir ki, kendi sıfatıyla duygunun kötü olduğu düşünülmez. Euripides'in korosunun terennüm ettiği gibi, iki aşk vardır ve bunlardan yalnızca biri kötüdür:

> Aman, Tufan gibi boşanan Aşk
> Güçlü-kanatlı ve gelip geçici:
> Onu neden översin? Ne faydası var
> İnsana, ya da ne şan kazandırır?
> Amma incelikle kıpırdatan aşk da var[13]
> Yürek dolduran, kutlu güçlerin tümünün en tatlısı.[w]

Açıktır ki, *sophrosyne*'nin karşıtı duygu değil, aşırılıktır. Herhangi bir türden aşırılık —Medeia'nın aşırı tutkusu kadar Iason'un aşırı bencilliği de— kötüdür, çünkü aşırılık tam, mükemmel bir hayatın öteki etkinliklerini engeller. Medea'nın Iason'a duyduğu aşırı nefret, bir annenin çocuklarına duyduğu normal sevgiyle çatışır. Herhangi bir şeyde aşırıya giden bir adam ya da bir kadın kaçınılmaz olarak çok şey kaybettiğinden, Yunanlar ölçülülüğün iyi yaşamın anahtarı olduğunu düşündüler.

Dolayısıyla, *sophrosyne*, düzeni, disiplini ve kısıtlamayı içerir. Aşırılığın *sophrosyne*'nin karşıtı olduğunu söylemek, basitçe, onun Yunan ideali olan "düzenli hayat ve adalet ve uzun zaman yasaya sımsıkı tutunma"nın karşıtı olduğunu söylemektir.

Bu bakış noktasından, bütün oyun, Euripides'in beşinci yüzyıl "çağdaş" değerlerini kınamasıdır:

> Hayat, hayat değişti ve onun yasaları alaşağı edildi....
> İnsan Tanrıyı unuttu....[x]

13 [Bu pasajda *sophrosyne*'nin anlamını karşılamak üzere çevirmen "*gentleness*" sözcüğünü kullanmayı tercih etmiştir —YAZAR.]

Sofistler

Bu parçalanan ahlakî standardlar ve çöken din dünyasının ürünlerinden biri, Sofistlik olarak bilinen hareketti. Sofistler ne bilim adamı ne de filozoftular. Onlar, bütün Hellas'ı baştan sona şehir şehir dolaşıp, öğrenci bulabildikleri her yerde konaklayan eğitmenlerdi. Ve modern öğretmenler gibi, onlar da hizmetleri karşılığında ücret ödenmesini bekliyorlardı. Yunan hayatında artık ücretli öğretmenlere yer açılması koşullardaki değişimin bir göstergesidir. Eski günlerde soylu evlerin oğulları, eylemlerine öykünülecek modeller oluşturan namlı ve tanrısal ataları hakkında anlatılan heyecanlandırıcı hikayelerle yetiştirilmişlerdi —Akhilleus'in Phoiniks tarafından yetiştirildiği gibi. Fakat giderek derece derece "yeni zengin" bir sınıf doğdu —eski soyluluğun efsanevî mirasından yoksun ve "ticaret" yaparak para kazanan kişiler ortaya çıktı. Bu yeni aristokrasi, nasıl iyi yaşanacağını öğrenmek istiyor ve öğrendikleri karşılığında ücret ödeyebiliyordu.

Dahası, Atina gibi kentlerde imtiyazlar geniş bir kitleye yayıldığı için, politik liderlik artık kaçınılmaz olarak doğumdan gelen bir hak değildi; şimdi seçmenlerin hoşuna gidebilmeyi gerektiriyordu. Ve mahkeme kararlarını kitlelerin ellerine veren bir yargı sisteminde, davalardaki başarı yargıcın duygularını okşayabilmeye bağımlıydı.

Buna göre, eğitimdeki vurgu, kökten bir şekilde, cesaret, sadakat, kişisel onur ve ölçülülük gibi savaşçı erdemlerden tartışma becerisi ve konuşma ustalığı gibi daha dünyevî yeteneklere doğru kaydı. Eğitim pratiği daima baskın kültürel modele uyar: Eğitmenler, gençlere anababalarının değer verdiği şeyleri nasıl yapacaklarını ya da nasıl elde edeceklerini öğretir. M.Ö. beşinci yüzyılda, savaşçı sınıfın eski değerleri artık yüksek bir itibar görmüyordu, çünkü bu değerler artık insanları bir zamanlar temin ettiği üstünlüğe götürmüyordu. Yeni değerler özünde politik ve dünyevîydi ve yeni eğitim de bu değişimi yansıtıyordu.

Sofistler "erdem"i öğrettiklerini söylüyorlardı; öğrettikleri erdem o zamanın demokrasisi içerisinde başarı tekniğiydi. "Dostlar Nasıl Kazanılır ve İnsanlar Nasıl Etkilenir" sofistlerin ahlakının temel dayanağıydı. Bunun ötesinde genelleme yapmak imkansızdır.

Onların özgül olarak öğrettikleri şey —başarının kuralları olduğuna inandıkları şey— dikkate değer bir ölçüde onların bireysel mizaçlarına bağımlıydı. Protagoras[14] gibi bir muhafazakâr başarıya giden yolun, içerisinde yaşanan topluluğun yasalarının ve âdetlerinin sağgörülü bir kabulü olduğunu ileri sürerken, Thrasymakhos[15] gibi bir radikal güçlülerin haklı olduğunu ve zayıfların hiçbir hakkı olmadığını savunuyordu.

Sofistler ortak bir öğreti öğretmedilerse de, geleneksel Yunan inanışlarına yönelttikleri ortak bir düşmanlıkta birleşiyorlardı. Kendilerini "aydınlanmış" hissediyorlardı. Bununla kasdettikleri şey, talihi kıt insanların hâlâ elini kolunu bağlayan boş-inançtan ve bilgisizlikten kendilerini kurtarmış oldukları ve başkalarını da —bir ücret karşılığında— kurtarmaktan memnun olacaklarıydı.

Sofistlerin karşılanma tarzı doğal olarak farklı farklı oldu. Yenilikçiler onları bağırlarına bastılar ve parlak genç adamlar onların dizlerinin dibine oturup anlattıklarını can kulağıyla dinlediler. Fakat halkın büyük bir kısmı hâlâ sofu ve boş-inançlıydı. Atina'da bile durum buydu; "toplum" şüphesiz kuşkucu ve ilericiydi, fakat yurttaşlar kitlesi politik bakımdan ne kadar radikalse entellektüel bakımdan o kadar muhafazakârdı. Sofistlerin öğrencilerinin hemen hepsi halk yönetimine karşı olduklarından, Sofistlerin öğretilerine karşı olma ile politik demokrasinin yanında olma tutumları içiçe geçip birleşmeye başladı. Bu yüzden, yenilikçileri iki suçlama arasında hiçbir ayrım yapmaksızın aynı ânda hem tanrıtanımazlıktan hem de vatan hainliğinden mahkemeye vermek Perikles'in zamanında bile kolaydı ve Perikles'in ölümünden sonraki kitle hakimiyeti döneminde çok daha kolay oldu.

SOFİSTLERE DEĞERLENDİRME

Görüşlerine ilişkin temel kaynağımız Platon —fazlasıyla önyargılı bir gözlemci— olduğundan, Sofistler hakkında yansız bir değerlendirme yapmak bugün bile zordur. Şunu söylemek kesinlikle mümkündür: Belagate (*rhetoric*) ve hitabete (*oratory*) gösterdikleri ilgi, Sofistleri dilin doğasına dikkat göstermeye —kendilerinden önceki herhangi birinin gösterdiğinden çok daha büyük bir dikkat göstermeye— sürükledi. Sofistler, dilin dikkatsiz olanları yanlış yönlendirmek için kullanılabileceğini farkettiler ve dili kimi zaman kendilerine karşı çıkanların kafalarını karıştırıp zor durumda bırakmak için kullandılar. Onlar, Platon'a, içerisinde bir problemin çerçevelendiği dilin problemin çözümünü muazzam bir şekilde etkilediğini öğrettiler —yalnızca olumsuz bir örnek sergilemekle olsa da. Gerçekten de, onların zamanından bizim zamanımıza dek, dil çözümlemesi daima felsefenin önemli bir parçası olmuştur.

Sofistlerin, dikkati doğa dünyasından insana ve bu dünyada kendisine bir hayat kurmak gibi pratik bir problemle yüzyüze gelen empirik bir varlık olarak insana çevirmeye yardım ettiklerini söylemek de mümkündür. Onlar, boş-inancın ortadan kaldırılmasına yardımcı olmada kesinlikle yararlı bir toplumsal işlevi yerine getirdiler. Fakat onların en büyük hayranları bile kabul etmek zorundadır ki, ellerinde boş-inancın yerine koyacak olumlu pek birşey yoktu. Genellikle, Sofistler, o zamanın entellektüel yapısında örtük olan olumsuzluğu sadece açığa çıkardılar ve bir sonraki kuşağa devrettiler. Sofistleri yıkıcı bir güç olarak suçlamaktansa —ya da övmektense—, onları "zamanlarının işaretleri" olarak ele almak ve onların ve Yunan toplumunun bu kadar büyük bir kısmının kitleler için hâlâ saygın olan inanışlar hakkında niçin bu denli kuşkucu olmaya başladığını sormak daha anlamlıdır.

Bu, kısmen, başarı kazanmada eski değerleri artık önemsizleştiren toplumsal değişimlerin bir sonucuydu. Kısmen de, doğa bilimcilerin düşünme etkinliğinin sonucuydu. Görmüş olduğumuz gibi, Hesiodos'un zamanında, yasanın kendi kaynağını tanrısal otoritede bulduğu yönünde derinlere kök salmış bir inanç vardı. Kronos'un oğlu, Zeus insanların takibedeceği davranış çizgisini buyurmuştu ve bu kurallara göre yaşamayı beceremeyenler er geç

cezalandırılacaktı. Üstelik, bu kurallar örtük olarak mutlaktı. Yalnız tek bir Zeus olduğundan, yalnız tek bir adalet vardı. Zeus'in buyruğu olarak adalet her yerde aynı olmak zorundaydı.

Bu hayranlık verici ama işlenmemiş düşünceler, bir bilimsel araştırma döneminde pek de yaşayamazlardı. Nasıl ki "tanrıça" İris'in gökkuşağı gibi doğal bir olgu olduğu ortaya çıktıysa, Zeus'in kendisi için de kaçınılmaz olarak benzer bir açıklama verilecekti. Peki, artık Zeus bir kez ortadan kalkarsa, onun koyduğu varsayılan adalet yasasına ne olur? Aristophanes'in belirttiği gibi, Zeus taçsız kaldığında, onun yerine kaos geçer ve kasırga hakim olur.

Bundan da öte, Ksenophanes'in her insanın tanrıyı kendi suretinde yaptığını keşfetmesi onu tanrının tüm insanî kavrayışı aştığı sonucunu çıkarmaya götürmüş olsa da, başkalarını tanrının yalnızca insan zihninin bir uydurması olduğu sonucuna götürdü. Ethiopia'lılar kara oldukları için tanrının kara olduğuna hükmediyorlar ve Thrakia'lılar sarışın oldukları için tanrının sarışın olduğunu söylüyorlar ise, bundan Yunan tanrısının Yunan zihninin bir yansımasından başka birşey olmadığı sonucu çıkmaz mıydı?

Aynı akılyürütme çizgisi, tanrının koyduğu varsayılan ahlak yasalarına da uygulanır görünmekteydi. Yunanlar başka ülkelere ne kadar seyahat ettilerse, insanların göreneklerinin ve yasalarının çeşitliliği içerisinde yalnızca tek bir ortak ögenin varolduğunun o kadar farkına vardılar —herbir grubun kendi kurallar kümesini tanrının koyduğuna gösterdiği inanç. Apaçık ki, onların hepsi birden tanrısal esinle esinlenmiş olamazlar; eğer bunlardan bir kısmı tanrısal esinle esinlenmemiş ise, herhangi biri niçin esinlenmiş olsun?

Büyük bir gezgin olan Yunan tarihçi Herodotos, gezdiği farklı ülkelerde gördüğü yasalar çeşitliliğinden son derece etkilenmişti:

> Eğer insanları dünyadaki tüm âdetler arasından kendilerine en iyi görüneni seçmekte serbest bıraksalar, her biri döner dolaşır yine kendininkini yeğ tutar; herkes kendi göreneklerinin başkalarınınkilerden çok üstün olduğuna o kadar inanır.... İnsanların kendi göreneklerine karşı besledikleri duyguların gerçekten ne kadar köklü olduklarını gösteren pek çok belirti vardır; işte pek çokları arasından bir tanesi: Dareios kralken, bir gün çevresindeki Yunan-

> lıları toplayıp sordu, babalarınızın ölüsünü yemek için kaç para istersiniz, dedi; böyle bir şeyi hiçbir ücret karşılığı yapmayacakları cevabını aldı. Dareios bunun üzerine, Kallatiai denilen Hintlileri çağırttı, ana babalarını yerlerdi, görenekleri böyleydi; ve Yunanlıların yanında bunlara sordurdu, bir tercüman aracılığıyla, babalarının ölüsünü yakmak için kaç para isterler, diye; Hintliler bunu bir sövgü saydılar, kendilerine karşı böyle davranılmaması dileğinde bulundular.[y]

Herodotos'un Pers hükümdarı Kserkses'e gururla şunları söyleyen Sparta'lının basit imanını paylaşmadığı açıktır: "Sparta'lılar özgür adamlar olsalar da, her bakımdan özgür değillerdir; onların da bir efendisi vardır, o da yasadır, senin adamların senden ne kadar çekinirlerse onlar da yasadan öyle çekinirler. Yasanın buyruğu ne ise onu yaparlar; ve bu buyruk hep aynıdır: Düşmanın sayısı ne olursa olsun savaş meydanından kaçmamak, yeninceye ya da ölünceye kadar saftan çıkmamak."[z]

Taşralı bir Yunan'ın Büyük Kral'a hitabına pekâlâ sonradan eklenmiş olabilecek bu tumturaklı sözlere gözyumsak bile, bunlar soylu sözlerdir; fakat bu sözler, yeni, aydınlanmış kuşağa çekici gelen türden sözler değildir, keza Antigone'nin seçimi de bu kuşağı cezbeden türden bir seçim değildir. Dinsel kuşkucular, iyi hayata ilişkin en iyi Yunan kavrayışının içerdiği öz-disiplini ve ölçülülüğü pekiştirecek yeni yaptırımlar bulmak durumundaydılar. Bu arayış şu olguyla sarmaş dolaştı: bilimcilerin etkinliği eski dinsel hayat görüşünü başarılı bir şekilde çökertmekle birlikte, kendi entellektüel otoritesinin ikna edici kanıtını vermeyi beceremezmişti. Bu yüzden, kuşkuculuk din alanıyla sınırlı değildi, fakat yaygın bir zihin tutumu haline geldi.

Bunun nedenini görmek zor değildir. Evrene ilişkin bilimsel açıklamaların çeşitliliği, ahlak kurallarının çeşitliliği kadar çoktu ve tıpkı ahlak kuralları gibi, bu çeşitli açıklamalarda da ortak hiçbir şey yoktu, bir tek açıklamaları bulanların herşeyi bildikleri kanısı dışında. Thales'in zamanından beri geçen yüzelli yıl içerisinde geliştirilen rakip teoriler zinciri, insan zihninin evrenin doğasını kavrama yetersizliğinin açık bir kanıtı gibi görünüyordu.

Dahası, Parmenidesçi mantığın paradoksları, birçok kimseyi aynı sonuca götürmüştü —akıl, dünyayı anlamak için umutsuzca uygunsuz bir alettir. Bu durumda insan ne yapmalıydı? Doğruluk ölçütü olarak duyu algısına geri mi dönmeliydi?[16] Ama yazık ki, yardım almayan birbaşına duyular apaçık ki yanılabilirdirler (düz çubuklar suda eğri görünür, dörtgen kuleler uzaktan yuvarlak görünür vb.). Ve beşinci yüzyıl Yunan insanının, modern bir deneyci (*empiricist*) gibi, kontrol altında tutulan deneylerin duyuların sunduğu bilgiyi denetleyebileceği ve düzeltebileceği yanıtını vermesi mümkün değildi. Yunanlar bu tür güvencelerden yoksundu.

PROTAGORAS

İlk Sofistlerden biri olan Protagoras,[17] Herakleitos'un fizik teorisine dayalı olarak, aynı kuşkucu sonuca götüren bir duyu algısı teorisi geliştirdi. Herakleitos'a göre, herşey sürekli bir akış halindedir. Söz gelimi, sizin ve benim şu anda aynı al ata bakıyor olduğumuzu söyleriz. Fakat oradaki at sürekli değişmektedir. Benim gözlerim de ve sizin gözleriniz de değişmektedir. Gördüğümüzü söylediğimiz al, orada atta var değildir; o, iki hareketin ürünüdür —at diye adlandırdığımız oradaki bir hareket ve duyu organında olup biten buradaki bir hareket. Fakat duyumlanan renk eğer etmenlerinden biri duyu organındaki hareket olan bir ürün ise, bundan herbir farklı duyu organının farklı bir renk deneyimlediği sonucu çıkar. Benim gördüğüm al, senin gördüğün aldan farklıdır. İki al vardır ve bunlardan herbiri kişisel, öznel bir durumdur.[18]

Protagoras'ın iddiasına göre, dünya hakkındaki doğruluğun kaynağı ne akıl ne de algı ise, genel bir gerçekliğin nesnel bilgisi tamamen imkansızdır. "İnsan," diyordu Protagoras, "her şeyin ölçüsüdür, var olan şeylerin var olduklarının ve var olmayan şeylerin

16 Bkz. s. 40-42.

17 Burnet, Protagoras'ın M.Ö. 500 civarında doğduğunu düşünür. Bu düşünce, Protagoras'ı Empedokles'ten ve Anaksagoras'tan biraz yaşlı ve Parmenides'ten bir kaç yaş genç sayar. [*Greek Philosophy: Thales to Plato* (Macmillan, New York, 1932), s. 111.]

18 Bu teoriye ilişkin daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. s. 222-223.

var olmadıklarının." Bu, hiç kuşkusuz, Thales'ten beri düşünüldüğü şekliyle bütün felsefî ve bilimsel girişimin toptan bir reddiydi. Çünkü Thales'in zamanından beri herkes (1) açık, nesnel bir gerçekliğin var olduğu ve (2) bu gerçekliğin düşünülür olduğuna, yani insan zihni tarafından anlaşılabileceği iddiasına tutunmuştu. Protagoras tüm bunları fiilen inkar etti.[19]

Protagoras'ın kullandığı formülasyon, onun Parmenides'in görüşleriyle tanışık olduğu izlenimi uyandırır. Parmenides, mantıksal tutarlılığın gerçekliğin, var olanın ve var olmayanın ölçüsü (ya da denektaşı) olduğunu ileri sürmüştü. Protagoras, buna, mantığın değil, ama insanî kanının ölçü olduğu yanıtını verdi. Şeyler hakkında nesnel bir doğruluğa ulaşamayacağımız için, sağduyuya bel bağlamalıyız. Sağduyu dünyanın çokçeşitli ve değişken olduğunu bilirken, mantık bizi dünyanın bir ve değişmez olduğu sonucunu çıkarmaya zorluyorsa, mantık yerin dibine batsın diyordu Protagoras. Umutlarımızı kaygan bir Gerçekliğin keşfine bağlamaktansa, etrafımızda gördüklerimizi gerçek kabul edelim ve bu temelde iş görelim.

Protagoras bu bakış noktasını aynı zamanda davranış sorunlarına da uyguladı. Dine gelince, mutlak doğruluğu bilemeyeceğimiz için, içerisinde yaşadığımız topluluğun kutsal törenlerine katılmamızın ve dinsel pratiklerini kabul etmemizin yerinde olacağını düşünüyordu. Ve aynı şey toplumsal ilişkiler için de geçerlidir: Hesiodos'un o kadar etkili bir şekilde yazdığı mutlak adalet idealini hiçbir zaman keşfedemeyiz. Dolayısıyla, davranışımızı kendi şehrimizin önümüze koyduğu modele uyduralım. Bu görenekler ve gelenekler, kitlelerin inandığı anlamda "doğru" olmasalar bile, birlikli ve düzenli bir topluluk meydana getirmekle hayatî bir toplumsal işlevi yerine getirirler. Onlara uymak bizim için en iyisi olacaktır ve dolayısıyla Protagoras'ın öğrettiği "iyilik" işte buydu.

---

19 Biraz daha genç bir Sofist olan Gorgias'ın şunu ileri sürdüğü söylenir: hiçbir şey yoktur, bir şey var olsaydı bile onu bilemezdik ve onu bilebilseydik bile onun hakkındaki bilgimizi iletemezdik. Bu tezi öne sürerken Gorgias kendisiyle çelişkiye düşmekteydi, çünkü bildiğine inandığı bir şeyi iletmekteydi. Fakat çelişik olmasına karşın, bu, Sofistlerin kosmolojistlerin araştırmalarına ne denli tepki gösterdiklerini gözler önüne serer.

GENÇ SOFİSTLER

Apaçık ki, bu tür sonuçlar yalnızca toplumsal muhafazakâra çekici gelecekti. Benzer bir kuşkucu temelden hareket eden genç Sofistler kısa bir süre sonra bütünüyle farklı bir programın savunuculuğunu yapmaya başladılar. Onlara göre, sorun yasanın gerçeklik mi yoksa "salt" âdet mi olduğuydu. Bu ayrımı ifade etmek için kullandıkları Yunanca sözcükler *physis* ve *nomos*'tur. *Physis*, bilimcilerin "dünyanın kendisinden yapıldığı ana-madde (veya *physis*) nedir?" diye sorarlarken kullandıkları sözcüktür. Onlar bu *physis*'in gerçek olduğunu düşündükleri için, *physis* sözcüğü, giderek genelde, var olmayan şeye karşıt olarak gerçek olan şey anlamına gelmeye başladı. Bu yüzden, Sofistler, yasanın *physis* olup olmadığını sorarlarken, yasanın maddî olup olmadığını değil, fakat bilimcilerin maddeyi gerçek gördükleri tarzda gerçek olup olmadığını, yani insanların bilgisine varabilecekleri açık bir nesne olup olmadığını sormak istiyorlardı. Yasanın bu anlamda gerçek olmadığı Sofistlerin genç kuşağına açık görünüyordu. Bizzat Protagoras'ın kendisi gerçeği hiçbir zaman bilemeyeceğimizi kabul etmişti ve gerçekliği bilemiyorsak, o halde gerçekliğin varoluşunu ileri sürmenin anlamı nedir? Üstelik, hiç kimse —yani "aydınlanmış" hiçbir insan— yasanın gerçekliğinin mümkün bir kaynağı olarak tanrılara artık inanmıyordu. Her "aydınlanmış" insan yasaların gerçekte insanların —ya Lykurgos gibi bireylerin ya da meclislerdeki insan topluluklarının— etkinliklerinin ürünü olduğunu biliyordu. Bu yüzden, yasanın "salt" âdetten başka bir şey olduğunu ileri sürmek nasıl mümkündü? Ve eğer yasa sadece âdetten ibaret ise, bizim için herhangi bir bakımdan neden bağlayıcı olsun? Böyle yapmak çıkarımıza değilse, yasaya niçin itaat edelim?

Bu, Protagoras'ın temel pozisyonunun bir reddi değil, fakat yalnızca bir yeniden-yorumudur. Protagoras, itaat "doğru" olduğu için değil, basitçe yararlı olduğu için yasaya itaat lehine argümanlar ileri sürmüştü. Protagoras'ın akılyürütme tarzı, Protagoras'ın kendisi gibi bir iç karışıklık zamanında kaybedecek pek çok şeyi olanlara çekici gelmiş olabilir, fakat "zengin" olmayı umudeden "yoksullar"ı cezbetmeyecekti. Farkedilmedikleri sürece ya da ceza-

landırılma korkusu çekmeyecek kadar güçlü oldukları sürece yasaya itaat etmemek, çok daha fazla *onların* yararına olacaktı.

Genç Sofistlerin daha kökten akılyürütme tarzı, özellikle belli bir "yoksullar" sınıfına —edindikleri yeni bilgiyle kendilerini boşinançtan kurtarmış olan "aydınlanmış" azınlığa— çekici gelecek şekilde hesaplanmıştı. Varlıklı adamların ve eski soyluların oğulları, aileleri bir zamanlar doğuştan kazandıkları soy hakkıyla yöneticilik yapmış ama şimdi demokratik seçimden hoşlanmadıklarından iktidardan dışlanmış gerçek ya da hayalî kabiliyetteki adamlar —doğa bilimine yönelik az önce tartışılan türden saldırının kuşkucu haline getirdiği ve demokratik seçimin çürüyüşünün ve rüşvetçiliğinin kinikleştirdiği adamlar—, *kendi* çıkarlarını kentlerinin yasasına ılımlı bir uyumda değil, acımasız bir bencillikte yatar göreceklerdi.

Bu tür adamlar, kendilerine kuşkusuz bilmek istedikleri şeyi öğreten geç dönem Sofistlerin öğrencileriydiler: hiçbir gerçek "adalet" veya "hak" yoktur, bunlar yalnızca yerel ve değişen âdetlere uygulanan adlardır ve dünyadaki tek gerçek otorite güçtür. Kallikles ve Thrasymakhos,[20] muhtemelen bu geç dönem Sofistlerin görüşlerini temsil etmiş olabilirler.

Platon'un *Gorgias* adlı diyalogunda, Kallikles, insanların "hak" dedikleri şeyin, bilsinler ya da bilmesinler, daima kendi çıkarlarına olduğuna inandıkları şey için kullandıkları bir ifade olduğunu ileri sürer. Bu yüzden, çoğunlukların yönettiği demokrasilerde, yasa sadece kitlelerin çıkarlarının bir ifadesidir. Sözünü tutmak, doğruyu söylemek, "âdil" borçları ödemek, onurlu yaşamak ve "doğru yaşama"nın öğütlediği iddia edilen başka erdemler, sadece zayıf, etkisiz ve korkak olanların çıkarlarını ve uğraşlarını yansıtır.

---

20 Kallikles'i yalnızca Platon'un diyaloglarından birindeki bir karakter olarak tanıyoruz; söz konusu diyalogda, Kallikles, bir Sofist olmayıp, baştan sona Sofistlerin fikirleriyle aşılanmış akıcı dilli bir öğrencidir. Böyle bir kişinin gerçekten varolup olmadığı önemsizdir; o, Peloponnesos Savaşı sırasındaki Atina'lı politikacıların çoğunun tipik bir örneğidir. Diğer yandan, Thrasymakhos'un M.Ö. 427'de bir öğretmen olarak iyi tanındığını gösteren bağımsız tanıklıklar vardır. Bu itibarla, her iki adam da "aydınlanmış" bakış noktasının yüzyılın son yıllarındaki temsilcileri olarak alınabilir.

Sokrates "adaletsizlik etmenin yanlış" olduğunu ileri sürdüğünde, Kallikles şu cevabı verir:

> Aslına bakılırsa, hakikati aramak peşinde koşarmış gibi görünen sen, şimdi, doğaya göre değil de, göreneğe göre hayran olunan avamî ve bayağı hak fikirlerine başvurmaktasın. Oysa genellikle görenek ve doğa birbirine karşıttır.... Bana göre, bunun sebebi, yasaları yapanların zayıf olan çoğunluk olmasıdır; onlar yasaları yaparlar ve onları kendilerine ve kendi çıkarlarına göre överler ve yererler; daha güçlü türden insanlardan ve daha iyisini elde edemeyecekleri için kendilerinden daha iyisini elde edebilecek olanlardan dehşete düşerler; derler ki, kendi çıkarını düşünerek hırslı olmak ayıp ve adaletsizdir ve adaletsizlik lafından da bir adamın komşularından daha fazlasına sahip olma arzusunu anlarlar; ama kendilerine gelince, kendi seviyelerinin düşüklüğünü bildiklerinden, sanırım yalnızca eşitlikten fazlasıyla memnun olurlar. İşte bu yüzden göreneğin yasalarına göre, çoğunluktan daha fazlasına sahip olmaya çabalamanın ayıp ve adaletsiz olduğu söylenir ve buna adaletsizlik denir. Ama görüyorum ki, doğa bile en mükemmelin en fenadan, en güçlünün de en zayıftan daha varlıklı olmasının doğru olduğunu belirtiyor ve bunun yalnızca hayvanların dünyasında değil, insanların dünyasında da böyle olduğunu yığınla örnekle kanıtlıyor ve bütün şehirlerde ve de bütün ırklarda, en güçlünün zayıfa hükmetmesinin, üstelik de ondan daha varlıklı olmasının kabul edildiğini gösteriyor. Gerçekten de, Kserkses Hellas'ı, babası da Skythia'yı hangi hakla işgal ettiler? Bu konuda sana sayısız örnekler verebilirim? Ama bu adamlar öyle sanıyorum ki, doğru yolu izlemek için, insanların koyduğu yasaları değil de, Zeus adına, doğa yasalarına göre hareket ettiler. Aramızdaki en mükemmel ve en güçlüleri, aynen arslan yavruları gibi küçük yaşta alıp, büyücülük ve gözbağcılıkla yetiştirir ve onlara eşitliğe saygı göstermenin zorunlu olduğunu ve eşitin de onurlu ve haklı olduğunu öğretiriz. Ama bütün bu bağları sarsıp koparacak güçte bir insan çıkarsa ortaya, eminim ki, tüm düsturlarımızı, büyülerimizi, gözbağcılığımızı ve de doğaya uymayan tüm yasaları çiğneyerek başkaldırır ve kölemiz iken efendimiz oluverir; böylece de doğanın adaletinin tüm gücüyle parladığını görürüz....[a]

O halde, doğa sürekli bir hayatta kalma mücadelesidir ve önemli olan biricik nitelikler bizim "kazanma"mızı mümkün kılan niteliklerdir. Sıradan anlamda "adalet" yalnızca zayıflara yardım

eder; dolayısıyla o, güçlüler için bir erdem değil, bir talihsizliktir. Acımasız yaşam yarışında önemli olan, adalet değil, güçtür. Fakat güç bu mücadelede hayatta kalmamızı sağladığı için iyi ise, o zaman hayatta kalmayı *istemek* zorundayız. Tüm insanların amaçladığı iyi —hayatı yaşanmaya değer kılan iyi— nedir? Apaçık ki, Kallikles'e göre, iyi, sadece hazdır —yemek, içmek, seks gibi duyusal hazlar. Aydınlanmış insanın amaçladığı şey, ayrı ayrı, farklı farklı zevk birimleri olarak düşünülen bu hazların mümkün olduğu kadar çoğunu tatmış olmaktır. Bu yüzden, eski ölçülülük ideali yalnızca ahmaklar veya güçsüzler içindir:

> Tam tersine, açıkça söyleyeyim ki, sahici bir şekilde yaşamak isteyen adam arzularını en azamî noktaya çıkartmalı ve onları bastırmamalıdır; fakat doruk noktasına vardıklarında, onları hoşnut etmeli ve can attıklarının tümünü doyurma cesaretine ve zekasına sahip olmalıdır. Benim kabulüme göre doğal adalet ve soyluluk işte budur. Ama bu, öyle sanıyorum ki, çoğunluğun üstesinden geleceği bir iş değil; çoğunluk güçlü adamı kötüler, çünkü gizlemeyi arzuladığı zayıflığından utanç duyar ve bu nedenle de ölçüsüzlüğün kötü olduğunu söyler. Demin dediğim gibi, çoğunluk, doğanın daha zengin niteliklerle yarattığı kimseleri kul köle etmek ister ve kendi zevklerini doyuracak bir şekilde dindiremedikleri için de, kendi ödleklikleri yüzünden ölçülülüğü ve doğruluğu överler. Çünkü kralın oğlu olarak dünyaya gelme şansına sahip olan ya da doğal olarak kendinde bir komutanlık, bir tiranlık, bir hakanlık elde edebilecek gücü bulan kimse için ölçülülükten daha kötü bir şey var mıdır? Hiç kimse tarafından engellenmeden hayatın bütün iyiliklerinden yararlanabilecekken, halkın yasalarına, sözlerine ve alaylarına boyun eğmek durumuna düşecektir. Ve kendi kentinin hakimi olan bu adam, dostlarına düşmanlarından daha fazla bir şey veremedikten sonra, doğruluğun ve ölçülülüğün şu sözde güzelliği onu nasıl olur da mutsuz kılmaz ki? Aradığını söylediğin hakikat işte şu Sokrates: Bolluk içinde yaşama, ölçüsüzlük ve yapabilme yeterliliği, servetle sağlanırlarsa, erdem ve mutluluktur; geri kalan bütün bu güzel düşünceler, doğaya aykırı olan bu anlaşmalar saçma ve de birer hiçtir.[21,b]

21 Kallikles konuşmasını bitirdiğinde, Sokrates hüzünlü bir şekilde onu açık yüreklliliğinden dolayı kutlar: "Söylediklerin başka herkesin düşündüğü, ama söylemek istemediği şeylerdir."

Devlet'te, Platon, Sokrates ile Thrasymakhos arasında geçen benzer bir tartışmayı anlatır. İncelemekte oldukları soru "Adalet nedir?" sorusudur. Thrasymakhos'a göre, adalet "güçlü tarafın çıkarına olan şeyden başka bir anlama gelmez."[c] Bu, hiç kuşku yok ki, ahlakî olarak bağlayıcı hayat tarzını içeren anlamda adaletin bir yanılsama olduğunu söylemekle eşdeğerdir. Dolayısıyla, tartışma, bir ahlak yasasının var olduğunu kabul eden iki filozof arasında olabileceği türden, hangi özgül edimlerin bağlayıcı oldukları üzerine yapılan bir konuşma değildir. İnsanların yapması *gereken* (*ought*) bir şeyin olup olmadığı hakkında bir tartışmadır. Thrasymakhos böyle bir şeyin olmadığını savunur. Etrafınıza bakın, der Thrasymakhos: Başınızı çevirdiğiniz her yerde görürsünüz ki, insanlar her ne *söylerlerse söylesinler*, daima kendi çıkarlarını veya çıkarlarına gördükleri şeyi amaçlarlar. Krallar halklarının çıkarına davrandıklarını söyleyebilirler, ama onların çıkardıkları yasalar kendi çıkarlarına olduğuna inandıkları yasalardır. Ve yönetim halkın elinde olduğu zaman da aynı şey doğrudur. Yasalar, çıkarlar farklı farklı olduğu için farklı farklıdır, fakat insanların "adalet" dedikleri şey —kanun kitaplarında göründüğü şekliyle yasa— onun oraya yazılmasını sağlamaya yetecek kadar otorite sahibi olan her kim ise, onun çıkarınadır. Dolayısıyla, adalet hakkındaki bütün tartışma, ancak ve ancak adalet bir iktidar mücadelesine ingirgenebileceği ölçüde anlamlıdır, gerisi ise boş laflardan ibarettir. Aydınlanmış insan bunu bilir ve buna göre eyler. Bu yüzden, böyle bir insanın, "adalet", "dürüstlük" ve "sadakat" gibi boş laflara inanacak kadar safdil olanlara karşı büyük bir üstünlüğü vardır. Aydınlanmış insan, bunların kendi çıkarına döndürebileceği boş sözler olduklarını bilir. Onun davranışına ancak içerisinde bulunduğu koşullar kısıtlama getirir. Acımasızlığın ve maharetin ele geçirebileceği her şey, böyle bir insanın elde etme gücüne ve zekasına sahip olduğu her şey —güçlünün "hak"kı gereği bunların tümü onundur.

> ...politikada, sahici yönetici uyruklarını tam da koyun gibi görür ve gece gündüz onlardan kendisi için elde edebileceği iyiden başka hiçbir şey düşünmez. Sen doğruyu ve yanlışı, adaleti ve adaletsizliği anlamaktan çok uzaksın. O kadar ki şunu bilmiyorsun: Dogrulukta doğru, aslında bir başkası için yararlı olan, yani güçlünün, yönetenin işine yarayan şeydir. Güçsüzün, yönetilenin de za-

rarınadır. Adaletsizlik ise tam tersine. Güçlü üstün olduğu için, yönetilenler güçlünün işine geleni yaparlar. Kendi mutluluklarını değil, onun mutluluğunu sağlarlar. Koca Sokrates, sen saf bir adamsın. Şunu anlamalısın ki, adil adam güçlü olanın karşısında daima zararlı çıkar: İnsanlar arasındaki anlaşmaları ele alalım. Adil bir adamla adaletsiz bir adam ortak olsa, adil adam hep zararlı çıkar. Devlete vergi vermek gerekince, ikisinin de malı eşit olduğu halde, adil adam çok, öbürü ise az verir. Ama almaya gelince iş tersinedir. Bu ikisi yönetimin başına geldiler mi, adil zarar görmese bile, kendini işe vereceğinden evine bakamaz olur. Doğruluğu, onun devlet malından faydalanmasına engeldir. Üstelik de, hep doğru kalmak yüzünden hısım akrabasının nefretini kazanır. Adil olmayan adam içinse durum tam tersinedir; çünkü demin de söylediğim gibi, adil olmayan bence büyük kazançlar sağlayan adamdır. Sen böyle bir adamı gözünün önüne getir ki, adil olmamanın insana ne kazançlar sağlayacağını anlayasın. Bunun da en kısa yolu adaletsizliği en sonuna kadar götürmektir. Öyle bir adaletsizlik düşün ki, onu yapanı mutluluklara ulaştırıyor. Gördüğü haksızlığa rağmen, onu yapmayanı sefil, perişan ediyor. İşte böylece sonuna varan bir adaletsizlik, zorbalık dediğimiz düzenin ta kendisi olur. Zorba, başkalarının mallarını azar azar değil, zorla, toptan alır. Bu mallar ister kamusal olsun ister özel, ister tanrıların olsun ister insanların. Oysa ki, herhangi bir adam onun yaptığı adaletsizliklerin birini yapacak olsa, cezasını görür. Rezil kepaze olur. Ona, adaletsizliğinin cinsine göre, mabet soyguncusu, insan bezirgânı, duvar delen, yağmacı, hırsız derler. Ama yurttaşların mallarına el sürmekle kalmayıp onları köleliğe de sürükleyen kimseye bu çirkin adlar verilmez. Yalnız kendi yurttaşları değil, adaletsizliği sonuna vardıran bu adamı bilen herkes, ona muradına ermiş mutlu adam der. İnsanlar, adaletsizliği, adaletsizlik yapmak korkusundan değil, adaletsizliğe uğramak korkusundan ayıplarlar. Görüyorsun ya, Sokrates, sonuna varan bir adaletsizlik böylece hür adama, adaletten daha çok yaraşır. Bu yüzden daha güçlü, daha efendi olur. Başta da söylediğim gibi, doğru güçlünün işine gelendir. Yanlışsa kendimize yararlı olan, kendi işimize gelendir.[d]

Thrasymakhos ve Melos'u kuşatan Atina'lı kumandanlar tam bir görüş birliği içindedirler.[22] Bunların her ikisi de güçlünün haklı

22 Bkz. s. 86-87.

olduğuna inanmışlardı; her ikisi de, güçten bağımsız ve çoğu kez güçle çatışan bir kural olarak eski moda hak kavramını reddediyorlardı. Melos'taki Atina'lılar, güç kullanma üzerindeki tek kısıtlamanın daha fazla güç olduğu şeklindeki Thrasymakhosçu ilkeyi —yani her insan elde edebiliyorsa her istediğini alır ilkesini— sadece pratiğe geçirmişlerdi. Hiç kuşku yok ki, bu, Atina'lı kumandanların zorunlu olarak Sofistlerin dizi dibinde yetiştirildikleri ve onların öğretileriyle aşılandıkları anlamına gelmez. Sofistik öğreti, bir sebebten çok bir sonuçtur.

M.Ö. beşinci yüzyıl sonlarında, kültürün tüm yönleri —ekonomik, politik, zihinsel— son derece tehlikeli bir durum oluşturacak şekilde eklemlenmişti. Toplumu birarada tutan eski inanışların geniş ölçekli bir çözülüşü, eski toplumsal formüller yerine yeni ve daha iyi zeminler keşfetme imkanı hakkında kökten bir kuşkuculukla bir araya gelince, savaş ve bozgun gerilimlerinin doğal olarak ve birbirinden bağımsız olarak doğurduğu aynı dargörüşlü ve acımasız bencillikle sonuçlandı. Bu yüzden tam da toplumun dokusu çöküntüye uğramış görünüyordu. Kent-devletinin zor kazanılmış ve ancak yeni yeni elde edilen politik birliği, bölünmüş tarafların çatışması içerisinde yokolup gitti; eski *sophrosyne* ideali, ölçülülük ve öz-disiplin ideali, kasdî ve kısıtlanmamış bir aşırılık peşinde koşma hezeyanına yenik düştü; Atina gibi küçük bir devletin daha bir yüzyıldan az bir zaman önce koca Pers imparatorluğunu bozguna uğratmasını sağlayan eski dürüstlük, yücegönüllülük, sadakat ve yurttaşlık görevine adanmışlık, kentin sağlığıyla büsbütün bağdaşmaz olan sefih bir bencillikle ve duyusal hazlara batmışlıkla yer değiştirdi.

Bunlar, göründüğü gibi, M.Ö. beşinci yüzyılın sonunda herhangi bir ciddî ve gözlemci Atina'lının öyle pek de gözardı edemeyeceği olgulardı. Değişik tepkilerden bazılarını zaten gördük.[23] Aristophanes'in acı alayının gerisinde "eski güzel günler"e duyulan bir özlem yatar; şimdiki acılarla karşılaştırıldığında, elbette ki bu eski zamanlar gerçekte olduklarından çok daha iyi görünür. Euripides de, kendi payına, ancak çaresiz bir hüsran duygusuyla kıvranıp durabilirdi.

---

23 Bkz. s. 75-80 ve 88-97.

Şimdi, M.Ö. beşinci yüzyılın sonundaki ânî çöküşün kısmen nedeni kısmen de sonucu olan bu kültürel sıkıntıya ve entellektüel ve ahlaksal kuşkuculuğa gösterilen iki felsefî tepkiyi gözden geçireceğiz. Bu tepkilerden ilki olan Atomculuk, ilk çokçuların görüşlerinin bir sürdürülmesi ve geliştirilmesiydi, Thales'in başlattığı maddeci bakış noktasının olgunlaştırılmasıydı. Bundan sonraki bölümde Atomculuk incelenecek. Daha ayrıntılı incelenecek ikinci tepki ise, Platon'un geliştirdiği ve Aristoteles'in daha ileriye taşıdığı teoriydi.

BÖLÜM 3

Atomculuk

Geç Dönem Çokçular

Az sonra meydana çıkacak sebeplerden ötürü "Atomculuk" diye adlandırılan çokçuluğun nihaî gelişimini, şu dört filozofun yazıları temsil edebilir: Leukippos, Demokritos, Epikuros ve Lucretius. Bu dördünden ilki hakkında hemen hiçbir şey bilinmiyor; hatta kimileri, onun gerçekten yaşayıp yaşamadığını bile sorgulamışlardır. Leukippos'un eserlerinden geriye hiçbir şey kalmamıştır ve onun görüşlerini bu okul içerisindeki ardıllarının görüşlerinden ayırdetmek imkansız olmasa bile güçtür. Demokritos'un kapsamlı yazılarından bazı fragmentler ve Epikuros'un eserlerinin daha bütünlüklü kısımları bugüne dek ulaşmıştır ve onların görüşlerini belli bir tamlık içerisinde yeniden kurgulamak mümkündür; fakat Atomcu okuldan kalan en tam tek eser Lucretius'un şiiri, yani *Şeylerin Doğası Üzerine*'dir. Bununla birlikte, Lucretius orjinal bir düşünür değildi; teorinin gelişimine herhangi bir katkıda bulunmadı, fakat Lucretius'un kanısınca düşünülebilecek her konuda son ve kesin sözü söylemiş olan Epikuros'un görüşle-

rini Latince okuyan çağdaşları yararına Latinceye çevirmekle yetindi.[1]

Eğer yaşadıysa, Leukippos Anaksagoras'ın çağdaşıydı, ki bu, onun M.Ö. beşinci yüzyılın ortalarında yaşadığı anlamına gelir; Lucretius Cicero'nun ve Julius Caesar'ın çağdaşıydı ve M.Ö. birinci yüzyılın ilk yarısında yaşadı. Aradaki bu dörtyüz yıllık dönem boyunca, teori doğallıkla gözle görülür bir gelişim geçirmişti. En önemli değişiklikler Atomcuların ahlak öğretilerinde ortaya çıktı ve bu öğretiler, felsefî düşünme ile onun içerisinden çıktığı kültürel çevre arasındaki bağıntıyı çarpıcı bir şekilde yansıtırlar. Öte yandan, doğa teorisi konusunda Atomcular temel bir görüş birliği içerisindeydiler. Bundan dolayı, Atomcuların genelde bütün okul için geçerli olan fiziksel dünya kavrayışı hakkında bir yargı formüle etmek mümkün olacaktır. Bu bölüm, Atomcuların tümünün yazılarından, ama elimize ulaşan en tam belge olması sebebiyle temelde Lucretius'un şiirsel kitabından örnekler vererek, bu genel teoriyi betimleyecektir. Sonra Demokritos'un ahlak konusundaki görüşünün bir özeti verilecektir. Epikuros'un ve Lucretius'un ahlak teorilerine ilişkin bir açıklama ise, onların M.Ö. beşinci yüzyıldan sonra olup biten kültürel değişimler ışığında irdelenecekleri daha sonraki bir bölümün konusunu oluşturur.[2]

---

1 Lucretius'un ustasından ne kadar çok şey öğrendiğini gösteren karakteristik bir pasaj, III. Kitabın başlangıcındaki Epikuros'a "sesleniş"tir: "Sen kör karanlıkta ilk duru ışığı yandıransın... Sensin kılavuzum, ey Yunan ırkının görkemi!... Sensin atam, ey gerçeğin bulgucusu! Bir ata sevecenliğiyle yol göster bana. Çiçeklerden sekmeden bal toplayan arılar gibi, dadanmışım ben senin altın sözlerine," vb. [*On the Nature of Things*, translated by C. Bailey (Oxford, New York, 1936), s. 107.] —Türkçe çeviride Tomris Uyar ve Turgut Uyar'ın *Evrenin Yapısı* çevirisi esas alınmıştır: Lucretius, *Evrenin Yapısı*, çevirenler: Tomris Uyar-Turgut Uyar, Hürriyet Yayınları, Latin Klasikleri 3, İstanbul, Kasım 1974, bkz. III, 5-15, s. 90—*çn.*

2 Bkz. s. 468-480.

Demokritos

Demokritos'a ait fragmentlerden bazıları Demokritos'un sadece bir başka Sofist olduğu izlenimi uyandırır —"İnsan ... hakikatten kopmuştur." "Hakikatte herhangi bir şey hakkında hiçbir şey bilmeyiz, fakat her insan genelde yürürlükte olan kanıyı paylaşır." "Herhangi bir şeyin ne türden olduğunu ya da olmadığını gerçekte bilmediğimiz defalarca gösterildi."[a]

Bununla birlikte, bir başka fragmentte, Demokritos "iki bilgi biçimi" arasında ayrım yapmak zorunda olduğumuzu ileri sürer:

> biri sahici, öteki bulanık. Şunların tümü bulanık olana aittir: görme, işitme, koklama, tad alma, hissetme. Öteki biçim sahicidir ve bundan tamamen ayrıdır.... Bulanık [bilme tarzı] işitme, koklama, tatma ve dokunma yoluyla en küçük duyulura ulaştığı her seferinde ve araştırma daha da ince olan şeye doğru taşınmak zorunda olduğunda, işte o zaman daha ince düşünme organına sahip olan sahici bilme tarzı ortaya çıkar.[b]

Bu şunu gösterir ki, Demokritos, bir Sofist olmak şöyle dursun, insan zihninin dünyayı anlayabileceğine inanıyordu. Fakat Demokritos'un görüşü daha önceki akılcıların görüşünden daha incelikliydi. Demokritos, Sofistlerin duyu dünyasının öznelliği ve önceliği hakkındaki argümanlarını kabul ediyordu. Algı düzeyinde, herbir insanın kendi kendisinin ölçüsü olduğunu onaylıyordu; bu düzeyde hakikat Sofistlerin savunduğu gibi "genel olarak yürürlükte olan kanı"dan ibarettir. Bununla birlikte, hakikati araştırmak Miletos'luların ve takipçilerinin varsaydığından daha zor olsa da, Demokritos, aklın keşfedebileceği nesnel, açık bir dünyanın varolduğunu savunuyordu.

O halde dünya hakkındaki hakikat nedir? Demokritos'un düşüncesine göre evren "...atomlar ve boş uzam"dan oluşmuştur:

> ...başka her şeyin varolduğu sadece düşünülür. Dünyalar sınırsızdır; varlığa gelirler ve giderler. Var olmayandan hiçbir şey varlığa gelemez ve var olmayana gidemez. Bundan başka, atomlar büyüklük ve sayı bakımından sonsuzdur ve onlar bütün evrende bir girdap içerisinde doğarlar ve bu suretle bileşik şeylerin hepsini meydana getirirler —ateş, su, hava, toprak; çünkü bunlar bile atom

> kümeleridir. Katılıklarından ötürü bu atomlar etkilenmezler ve değişmezler. Güneş ve ay böyle pürüzsüz ve küre şekilli kütlelerden [yani atomlardan] oluşmuştur ve akılla aynı olan ruh da böyle. Görüntülerin gözümüz üzerindeki etkisi sayesinde görürüz. Her şeyin varlığa gelmesinin nedeni girdap olduğundan, her şey zorunluluk gereği olur.[c]

ÖNCEKİ ÇOKÇULARIN GÜÇLÜKLERİNDEN KAÇMA GİRİŞİMİ

Demokritos'un ne demek istediğini anlamak için, çokçuluğun ilk evresi boyunca ulaşılan pozisyonu gözden geçirelim.[3] İlk çokçular, gerçek bir çokluğun varoluşunu ileri sürmenin değişme bilmecesini çözeceğini umudediyorlardı. Fakat daha başlangıçta bu çokluğun sadece sayısal bir çokluk mu olduğu yoksa niteliksel bir çeşitlilik mi olduğu çözülmemişti. Bu seçeneklerden ikincisi daha doğal bir kabüldü. Sıradan deneyim nesneleri, renk, doku, koku bakımından büyük farklılıklar gösteren niteliksel olarak çeşitli tikellerdir. Tüm bu somutluğu ve farklılığı düşünmeden geçivermek ve bu yüzden de niteliksel özgüllükten yoksun bir ana-madde düşüncesine varmak zordu. İlk bircilerin gerçekliğin "su" ya da "ateş" ya da "hava" olduğunu söylemelerinin nedeni budur. İlk çokçu Empedokles'in niteliksel olarak çeşitli bir "kökler" çokluğu önvarsaymasının ve Empedokles'in *sonlu* niteliksel çeşitlilik kabülü başarısız olduğunda Anaksagoras'ın *sonsuz* bir niteliksel çeşitliliğe başvurmasının nedeni de budur.

Bu da başarısız olduğu ve niteliksel çeşitliliğin bir çıkmaz yol olduğu açık hale gelmeye başladığı zaman, öteki alternatifi, yani yalnızca niceliksel olarak farklı olan bir çokluğu sınamanın vakti gelmişti. O halde, Atomculuğun ilk ilkesi, yalnızca şekil ve büyüklük bakımından farklı ve dolayısıyla (Empedokles'in "kökler"inin ve Anaksagoras'ın "tohumlar"ının tersine) niteliksel bakımdan ayırdedilemez bir varolanlar çokluğunun varoluşunu öne sürer.

---

3 Bkz. 42-51.

Erken dönem çokçuluğun temel zayıflığı niteliksel çeşitliliği kabul etmesi olmakla beraber, Anaksagoras'ın sonsuz bölünebilirlik iddiası başka bir probleme neden oldu. Anaksagoras şunu ileri sürmüştü: "Küçük olan şeyin bir en küçüğü yoktur, fakat daima bir daha küçüğü vardır; çünkü var olan şey bölünmekle varlıktan kesilemez."[d] Bu, Anaksagoras'a Parmenides'in sonucundan çıkar gibi görünmüş olabilir: Parmenides *var* olanın yok edilemeyeceğini gösterdiği için, gerçeklik "bölmek"le yok edilemez. Bu yüzden, bölmenin bir sona varmasını zorunlu kılan hiçbir sebep yoktur ve var olan sonsuza dek bölünebilir.

Fakat Parmenidesçi akılyürütme, aynı zamanda, farklı bir yoldan, gerçekliğin sonsuza dek bölünemeyeceği sonucuna da götürüyordu. Çünkü gerçek varolanlar sonsuza dek bölünebilir ise, o zaman bu, onların sonsuzca küçük parçalardan oluştuklarını ima eder görünüyordu ve bu da çok tuhaf sonuçlara yol açıyordu. Söz gelimi, Zenon'un gösterdiği gibi, sonsuz küçük herhangi bir şey "başka herhangi bir şeye eklen[sey]di o şeyi daha büyük yapmazdı; çünkü hiçbir şey, kendisine büyüklüğü olmayan bir şeyin eklenmesiyle büyüklük bakımından artamaz."[e]

Bu ikilemden çıkış yolu, Atomcuların düşüncesine göre, herbir ögesi öncesiz-sonrasız, yokolmaz, yaratılmamış ve bölünmez olan bir çokluktu. "Atomlar" —Yunancada, *a* (olumsuzluk öneki) + *tome* (bölüm)— diye adlandırılan bu varlıkların herbiri, aslında tam da Parmenides'in "bir"i olarak düşünülmüştü.

Zenon gibi kendisi de Parmenides'in bir öğrencisi olan Melissos'un dikkat çektiği bir nokta bu kavrayışı çaktırmış olabilir. Anaksagoras'a karşı Melissos şunu ileri sürmüştü: "Bir çokluk var olsaydı, 'bir' ile aynı türden olması gerekirdi."[f] Melissos bunu çokçuluğun genel bir çürütülüşü olarak dile getirmiş olmakla birlikte, bu yalnızca Anaksagoras'ın çokçuluk uyarlamasının bir çürütülüşüydü. Argümanın biçimi hipotetik olduğundan, çokçular için hipotezi benimseme ve dolayısıyla da sonucu kabul etme yolu daima açıktı.

Atomcuların yaptığı şey tam da budur. Onlar, çokluğun herbir ögesi bizzat katı, nüfuz edilemez boşluksuz bir bütünlük ise Parmenidesçi argümanların çokluğu dışlamadığını gördüler. Bir son-

raki soru, mantığın götürür göründüğü bu pozisyondan hareketle deneyimlenen dünyayı nasıl açıklayabilecekleriydi? Dünyanın, herbir ögesi katı bir maddî şey olan bir çokluk olduğu varsayıldığında, duyu dünyasının görülebilir çeşitliliğinin akılsal bir açıklaması verilebilir miydi? Böyle bir açıklama vermek için Atomcuların harekete gereksinimleri vardı. Empedokles ve Anaksagoras boşluksuz bir bütün *içerisinde* hareketi varsaymışlardı ve en azından Empedokles hareketin olduğunu su borusu örneğiyle kanıtlayabildiğini düşünmüştü. Fakat atomların bizzat herbiri boşluksuz bir bütün olduğu için, Atomcuların bu boşluksuz bütünlerin hareketini — yani boş mekânda hareketi— öne sürmeleri zorunluydu ve Parmenides bunun imkansız olduğunu bildirmişti.

Atomcular boş mekânın varoluşunu başka bir sebepten ötürü öne sürmek durumundaydılar. Çünkü çok'u çokluk yapan nedir? Her ikisi de eski niteliksel "ana-madde" düşüncesine yapışmış olan Empedokles'in ve Anaksagoras'ın bu konuda hiçbir güçlüğü yoktu. Onların boşluksuz bütünü, niteliksel olarak ayrı ana-maddelerin bir çokluğuydu. Fakat niteliksel farklılaşmanın savunulamaz olduğu görülmüştü. O halde, boşluksuz bütünü çok'a bölen nedir? Parmenides, boşluksuz bütünün tam da onun bölünebileceğini düşünemeyeceği için bir olduğunu söylemişti. Onu bir'den daha fazla kılacak hiçbir şey yoktur (çünkü "yokluk yoktur"). Bu yüzden, Atomcular, Parmenidesçi boşluksuz bütünü bir dizi ayrı varolana bölecek birşeye gereksinim duyuyorlardı. Boş mekân, hareketin yeri olarak işgörmeye ek olarak, bu işlevi de yerine getirecekti, çünkü mekân herbir gerçek varlığı öteki her gerçek varlıktan ayırabiliyordu.

Dolayısıyla, Atomcuların Parmenides'in boş mekân inkârından sıyrılmaları zorunluydu. Onların argümanındaki bu hayatî evreyi yeniden kurgulamak güçtür, fakat bir fragment şu şekilde akılyürütmüş olabileceklerini gösterir: Parmenides, herşeye rağmen, yalnızca "yokluk yoktur"u göstermişti. O, boş mekânın yokluk olduğunu varsayarak, gerçekliğin dolu olduğu sonucuna vardı. Bununla birlikte, mekân birşey olsaydı, o zaman Parmenides'in yokluk kavramına saldırısı mekânın doluluğu ya da boşluğu sorunuyla ilgisiz olurdu. Buna göre Atomcular iki tür gerçeklik —bir dolu gerçeklik ve bir boş gerçeklik— vardır diye akılyürütmüş görünür-

ler. Parmenides "Var olmayan, var değildir" derken haklıydı, fakat "Var olan, vardır" sözü iki-anlamlıdır. "Olmak" fiili, ya (1) maddî bir şey olmak ya da (2) içerisinde maddenin hareket ettiği mekân olmak anlamına gelir.[4]

Lucretius'un Atomcu Fizik Uyarlaması

Atomculuk, bu itibarla, Empedokles'in ve Anaksagoras'ın düştükleri güçlüklerden kaçınacak bir yolda çokçuluğu yeniden formüle etme girişimiydi. Demokritos, gerçekliğin (1) boş mekânda (2) hareket eden (3) katı, bölünmez ve nitelikçe ayrımsız cisimlerden ibaret olduğunu ileri sürerek, değişme ikilemini çözebileceğini düşündü.

Şimdi Demokritos'un bölük pörçük fragmentlerinden Lucretius'un daha geç döneme ait ve daha tam açıklamasına dönerek, bu ilkeleri biraz daha ayrıntılı bir şekilde inceleyelim.

HİÇBİR ŞEY YARATILMAMIŞTIR

Lucretius'un atomcu fizik açıklaması, Parmenides'in hiçbir şey yokluktan varlığa gelmez önermesiyle başlar. Bununla birlikte, Lucretius'un bu tezi uyarlaması ve onu destekleyen argümanları tamamen kendisine özgüdür:

> Parlak gün altedemez karanlığı, korkuyu;[5] doğanın görünümünü, işlemesini çözmek başarabilir. İlkemiz şu olacak konuya girerken: *Hiçten hiçbir şey yaratılamaz tanrısal güçle.* Ölümlülerin bunca korkuya kapılmaları, yerde ve gökte tanık oldukları olaylara

4 Belirtilmelidir ki, bu akılyürütme, yalnızca boş mekânın varoluşunu kuruyordu, yoksa o mekân içerisinde hareketin varoluşunu değil. Bu yüzden de Parmenides'in itirazlarını karşılamaktaydı, fakat Zenon'unkileri değil. Atomcuların Zenon'un paradokslarına bir cevap bulduklarını gösteren hiçbir iz yoktur.

5 Lucretius bundan hemen önce insanın ölüm korkusundan ve dinsel boş-inancın doğurduğuna inandığı başka korkulardan söz etmiştir.

> gözle görülür bir neden bulamamalarındandır. Kolaydır tanrının istemiyle açıklamak bunları. Hiçten, bir şey yaratılamayacağını kavrayınca daha açık seçik göreceğiz önümüzdeki yolu; Tanrıların eli olmadan varlıkların nasıl oluştuğunu ve varolduğunu.
>
> Bir kere, hiçten yaratılmış olsaydı varlıklar, her tür her kaynaktan doğardı: tohum olmazdı. İnsan denizden çıkardı, pullu balık topraktan ve kuşlar gökten türerlerdi durup dururken. Sürüler ve kuytularda üreyen yabanıl hayvanlar, ekili ya da çorak toprakları doldururlardı. Aynı ağaçlarda bitmezdi hep aynı yemişler, elbet değişirlerdi, her ağaç her yemişi verirdi....
>
> Hiçlikten doğsalardı, zaman gözetmeden olmadık aylarda ürerlerdi elbet ... bebekler birdenbire büyüyüverir, ağaçlar dilediklerinde bitiverirlerdi topraktan. Ama böyle değil doğanın yasası, biliyoruz. Doğada usul usul gelişir varlık, kendine özgü yapıyı taşıyarak tohumundan, kendine özgü maddesiyle çoğalır ve beslenir....[8]

Buradaki argüman, Parmenides'in ortaya koyduğu saf mantıksal irdelemelerden çok farklıdır. İlk elde, Lucretius'un esasen dünyadan tanrıları dışlamakla ilgilendiği açıktır. Doğru ya da yanlış, o, tanrısal müdahale —örneğin günahları cezalandırma— imkanına inancın insanları büyük bir manevî sıkıntıya soktuğunu düşünüyordu. Tanrıların insan işlerine karışmadığı veya karışamayacağı gösterilebilirse, insanlığın üzerinden büyük bir kara bulutun kaldırılacağına inanıyordu. Bu yüzden, argümanını dile getirme tarzına rağmen, hiçbir şeyin yoktan yaratılmadığını kanıtlamaktan çok, doğanın akışının tamamen düzenli olduğunu kanıtlamakla ilgileniyordu.

Doğanın tekbiçimliliğini kanıtlarsa Lucretius'un tanrısal müdahale imkanını da dışarıda bırakmış olacağı konusunda uzlaşabiliriz. Fakat acaba o, doğanın tekbiçimli olduğunu gösterdi mi? Hayır, hiçbir şekilde. O sadece bir takım fiilî tekbiçimliliklere işaret etti, ama herhangi bir tanrısal nedensellik savunucusu da çıkıp bir çok başka düzensizliğe —ânîden patlayan şimşekli yıldırımlı fırtınalar, öngörülemeyen depremler vb.— kolaylıkla işaret edebilir. Erken dönem düşünürler bu düzensizlikleri tanrısal öfke nöbetlerine yüklemişlerdi. Lucretius, bu düzensizliklerin o güne kadar keşfedilmemiş düzenli, doğal nedenleri olduğunu nasıl biliyordu? Ve

de, her halükârda, doğa tamamen tekbiçimli olsa bile, bu, onun gelecekte de tekbiçimli olmaya devam edeceğini kanıtlamaz, hele hele tekbiçimli olmak zorunda olduğunu hiç kanıtlamaz.

Lucretius'un modern bir torunu şu tarzda yanıt verebilirdi: "Bütün bilimsel girişim, doğal olayların tam nedenlerini keşfetmeye yönelik bütün çaba, doğanın tekbiçimli olduğu kabülüne bağımlıdır. Bu inanç olmazsa, hiç kimse doğayı inceleme zahmetine katlanmaz. Tekbiçimliliğin tanıtlanamayacağını kabul ederim; o, sadece temel bir metodolojik ilkedir." Lucretius kuşkusuz bunu açık bir şekilde söylemediyse de, bu savunmayı olasılıkla kendine yakın bulurdu. Çünkü onun verdiği örneklerin tümünün altında yatan tek bir temel düşünce vardır: Doğayı anlamamız, diyordu Lucretius gerçekte, söz gelimi bir meşe palamudu gördüğümüzde, onun bir meşe ağacı olacağını öngörebilmemize bağımlıdır; bir meşe ağacı gördüğümüzde, güvenle "Bu ağaç bir meşe palamudundan büyüdü" diyebilmemize bağımlıdır. Fakat tıpkı şapkasından tavşanlar çıkaran bir sihirbaz gibi, bir tanrı basitçe "Meşe ağacı olsun" buyruğu verebilir ve bu buyrukla meşe ağaçları yokluktan —veya keyfî bir şekilde meşe palamudu dışındaki başka herhangi bir şeyden— maddî varlığa çıkıverirler ise, o zaman az sonra neler olacağını bile hiç bilemeyiz. Bu durumda, doğanin akışını belirlemeye yönelik tüm girişimlerimiz boşuna olurdu. Fiziksel dünyaya ilişkin her açıklama bir olayın (diyelim, bir meşe palamudunun) kendisini takip eden başka bir olayın (bu örnekte, bir meşe ağacının) nedeni olduğunu bulmaktan ileri geliyorsa, o zaman bundan, tanrısal müdahalenin doğa bilgisinin temel önvarsayımlarıyla bağdaşmaz olduğu sonucu çıkar. Eğer tanrılar doğal süreçlere diledikleri gibi müdahale etselerdi, meşe ağacının oluşunun sistematik olarak kendisiyle bağıntılı olduğu önceki bir oluş olmazdı.

Fakat bu irdelemeler bir bütün olarak dünyanın tanrısal buyrukla yoktan yaratılma imkanıyla tamamen bağdaşır. Tanrılar, tamamen tekbiçimli tarzda işleyen bir evren yaratmayı yeğlemiş ya da niyete bağlı olmayan bir şekilde yaratmış olabilirler. Doğrudur, tanrılar bir kez böyle bir evreni varlığa getirdiler mi, artık onu değiştiremezler ya da ondaki olayların akışını herhangi bir şekilde etkileyemezler ve dolayısıyla onların gücü kökten bir şekilde sınırlanmış olur. Dünyanın ve dünyayı yöneten yasaların, bu yasaların

işleyişine karışmayan bir Tanrı tarafından yaratıldığı görüşü, yaradancılık (*deism*) diye adlandırılır ve onsekizinci yüzyılda bu görüş yaygın bir şekilde savunulmuştu. Güçlüklerden sıyrılmış olmasa da, yaradancılık doğanın tekbiçimliliğiyle mantıksal bakımdan kesinlikle tutarlıdır. Bu yüzden Lucretius'un argümanı başarılı bir şekilde yaratımı dışlamıyordu.

Belli bir yaradancılık uyarlaması Lucretius'a uygun düşer mi? Muhtemelen evet. O, kendi sıfatıyla tanrısal nedenselliği inkâr etmekten çok, süregiden bir dünyaya tanrısal müdahaleyi, özellikle de insan işlerine herhangi bir müdahaleyi reddetmekle ilgilendi. Ve Lucretius bir tanrıtanımaz (*atheist*) değildi. O ve öteki Atomcular tanrıların varolduğunu kabul ettiler. Onların düşüncesine göre, tanrıların insanlara göründüğü görümleri ve düşleri açıklamak başka nasıl mümkündü?[6] Fakat Atomcular popüler teolojinin ana tezlerini, yani tanrıların fiziksel dünyada nedensel olarak işlediklerini, insan işlerine karışabileceklerini veya ödüller ve cezalar verebileceklerini inkâr ettiler. Atomculara göre, tanrılar maddî olmayan tinler değildir. Gerçek olan başka herşey gibi, onlar da maddîdir ve özellikle küçük ve ince atomlardan oluşmuşlardır. Bundan gerisi, tanrılar, bize ve bizim işlerimize kayıtsız bir şekilde, münzevî bir kutsanmışlık içerisinde dünyadan ayrı bir yaşam sürerler.

HİÇBİR ŞEY YOKOLMAZ

Lucretius'un ikinci ilkesi —"[Doğada] hiçbir şey yokluğa gitmez"[h]— onun Parmenides'in şu düsturuna ilişkin uyarlamasını tamamlıyordu: Hiçbir şey yaratılmaz ve hiçbir şey yokolmaz. Daha önceki çokçular gibi Lucretius Parmenides'in sonucunu benimsediyse de, akılyürütmesi burada yine farklıydı. Parmenides, basitçe, "yokluk" yok olduğu için yoktan yaratımın ve yokluğa gitmenin olmadığını ileri sürmüştü. Lucretius, kendi payına şuna işaret etti ki, eğer tam yokolma, yani yokluk içerisinde kaybolma olsaydı, ne kadar yavaş olursa olsun, herşey er ya da geç kaybolup giderdi. Maddenin yokolma miktarının dilediğiniz kadar küçük —söz geli-

6 Atomcuların algı teorisiyle karşılaştırın, s. 133-138.

mi milyon yılda bir santimetreküp— olduğunu varsayın. Yine de bundan, sonsuz bir zaman içinde bütün madde toplamının yokolup gideceği sonucu çıkar. Lucretius'un argümanına göre, dünya yaratılmış olmadığı için, zaten sonsuz bir zaman boyunca süregitmek zorundadır. Bu yüzden, onun dediği gibi, herhangi bir yokoluş olursa, "sonsuz zamanın ve geçip giden günlerin ölümlü bedene sahip olan her şeyi yiyip bitirmesi lazım gelir." Bir cümleyle, maddenin *şu anda* varolmasından, hiçbir şeyin hiçbir zaman yokolmadığı sonucu çıkar. Bu bakımdan, Lucretius'un argümanı Parmenides'inkinden daha empiriktir: Parmenides "yokluk" kavramının bir analizinden hareketle ilerlerken, Lucretius bir olguya —birşeyin şu anda varolduğu gibi empirik bir olguya— başvurur.

BOŞ MEKÂN VARDIR

Lucretius'un üçüncü ilkesi, "Şeylerde boşluk vardır"[i] ilkesiydi. Bu, kuşkusuz, Atomcuların hem Parmenides'ten hem de önceki çokçulardan, Empedokles'ten ve Anaksagoras'tan ayrıldıkları noktadır. Lucretius'un boş mekânın varoluşuna ilişkin argümanı hareket olgusunu varsayar. Demokritos gibi, Lucretius da Zenon'un hareketin gerçekliğini inkârına yanıt verme girişiminde bulunmaz; o, sadece, boş mekân olmaksızın hareket imkânsız olduğundan boş uzamın var olmak zorunda olduğuna işaret eder. Boş mekânın varoluşunu kabul etmedikçe, bazı maddelerin geçirgenliğini de açıklayamayız. Söz gelimi, "Sesler duvarlardan sızar ... fakat bu cisimlerin içerisinden geçebileceği boş mekân olmasaydı, bunun meydana gelmesini herhangi bir şekilde anlamazdınız. Yine, bir şeyin bir zerre bile daha büyük değilken bir başka şeyden ağır olduğunu niçin anlarız? Çünkü bir yün yumağında kurşun külçesindeki kadar çok cisim varsa, onun o kadar ağır olması doğaldır."[j] Burada tekrar, Lucretius'un akılyürütmesinin daha empirik tonunu görürüz.

MEKÂN SONSUZDUR

Dördüncü olarak, Lucretius boşluğun sonsuz olduğunu ileri sürdü. Eğer sonlu olsaydı bir sınırı, "bir uç nokta"sı olurdu. Fakat

> ... *Hiçbir bitimi yoktur evrenin evet,* olsaydı bir sınırı olması gerekirdi bir yerde. Ama bir şeyin nasıl sınırı olabilir dışında onu sınırlandıran bir başka şey yoksa, gözün takılıp ötesine geçemeyeceği bir nokta? Evrenin dışında bir şey olamayacağına göre, ne sınırı vardır demek ne de sonu ve ölçüsü. Neresinde dursan dur, neresinde alırsan al konumunu evrenin, bak o dört yanında uzanacaktır sınır tanımadan.[k]

Lucretius şöyle devam ediyordu: varsayın ki sonlu bir evrenin en uç noktasında duruyorsunuz. Eğer "var gücünüzle" bir mızrak fırlatacak olsaydınız, hedefine doğru süzülür mü yoksa birşey "durdurur ve yolunu tıkar" mı? Ne derseniz deyin, durduğunuz noktanın ötesinde birşeyin varolduğunu kabul etmek durumundasınız. Mızrağın "ileriye fırladığı"nı söylerseniz apaçık ki onun içerisine süzüldüğü bir mekân vardır; mızrağın engellendiğini söylerseniz yine apaçık ki onu durduran bir şey vardır ve bu şey mekân içerisinde olmak zorundadır. Her halükârda, mekânın son sınırında olmadığınız açıktır. Peki, o halde, daha da ileriye gidin. "En uç sınırları her nereye koyarsanız koyun, o durumda mızrak ne olacak? diye sorarım.... Hiçbir yere bir sınır koyulamaz ve bir atış şansı için hep bir atış yeri kalır." Bu yüzden "evrenin sınırsız yayıldığını kabul etmek", yani mekânın sonsuz olduğunu kabul etmek zorundasınız.

ATOMLARIN DOĞASI

Boşluk hakkında bu kadarı yeterli. Şimdi, maddeye gelince, Lucretius, (1) yaratılmamışlığına ve (2) yokolmazlığına ek olarak, onun (3) sonsuz (4) çoklukta (5) küçücük ama (6) bölünmez parçacıklardan, yani atomlardan oluştuğunu ileri sürdü. İlkin çokluk argümanını ele alalım. Lucretius'un argümanı şudur: bir parçacıklar çokluğu olmaksızın değişme hakkındaki eski ikilemin hiçbir çözümü mümkün olmaz; bu güçlükler böyle bir çokluk sayesinde çözü-

lebilir. Bu yüzden, bir bakıma, onun çokluğun varoluşuna ilişkin temel argümanı, basitçe, bir bütün olarak alınan teorinin açıklamaya çalıştığı fenomenleri açıklamadaki başarısıdır. Fakat bu argüman, daha en baştan, yani daha ilk ilkeler koyulur ve kanıtlanırken öne sürülseydi ikna edici olmazdı. Buna göre, bu evrede sunulan fiilî argüman, sıkıştırılabilirlik veya basınç gibi empirik olgulara bir başvurudur. Diyelim ki bir sünger katı, sürekliliği olan bir madde olsaydı, sıkıştırılamazdı. Dolayısıyla, sünger boş mekânın birbirinden ayırdığı küçük madde parçacıklarından oluşur. "Sıkıştırma" basit olarak bu madde parçacıklarını birbirine yakınlaşmaya zorlamaktır. Başka deyişle, bircilik kabülü temelinde, sıkıştırılabilirlik gibi fenomenler açıklanamazlar ve düpedüz yanılsama olarak kayıttan düşülmek durumundadırlar; bununla birlikte, bir parçacıklar çokluğu kabülü temelinde bu fenomenler açıklanabilirler.

Atomcuların düşündüğü şekliyle "çok", nitelikçe farklı çeşitli "türler"in eski çokluğu değildir. Parçacıklar nitelikçe aynıdır (daha doğrusu, onların sıcak ya da soğuk, yaş ya da kuru vb. gibi *hiçbir* niteliği yoktur) ve yalnızca şekilce ve büyüklükçe farklıdır.

Parçacıkların sayısına gelince, Lucretius onların sonsuz sayıda olmak zorunda olduklarını savundu. Mekân (verilmiş olan argümana göre) sonsuz olduğu için, ne kadar büyük olursa olsun sonlu sayıda parçacık mekân içerisinde kaybolurdu ve atom topluluklarının çarpışmasıyla oluşan bizimki gibi bir dünyanın meydana gelme olasılığı sonsuzca küçük olurdu. Dilediğiniz kadar çok sayıda bilardo topunun bilardo masası üzerinde hareket halinde olduğunu gözünüzün önüne getirin. Şimdi de masanın alanının büyümekte olduğunu düşünün. Masa büyüdükçe topların birbirleriyle çarpışma olasılığı gitgide küçülür ve eğer masa sonsuzca büyük hale gelirse, Lucretius'un iddiasına göre, olasılıklar sonsuzca küçük hale gelir. Fakat apaçık ki Lucretius bu noktada durup kalmadı: dünya varolduğu için çarpışmalar da vardır. Dolayısıyla, varolan parçacıkların sayısı sonsuzca çok olmak zorundadır. Bu argüman, Lucretius'un belirttiği gibi, atomların, usta bir bilardo oyuncusunun bilardo toplarını düzenleyebileceği şekilde "öngörü sahibi bir zihin" tarafından düzenlenmediğini varsayar. Böyle bir oyuncunun varlığı, hiç kuşkusuz, çok büyük bir masada bile, olup biten çarpışma olasılıklarını arttırırdı. Fakat Lucretius, "öngörü sa-

hibi bir zihin" düşüncesini zaten kendi fizik'inin ilk ilkesi[7] temelinde reddetmişti.

Bir sonraki adımda, Lucretius, büyüklük bakımından farklı farklı olsalar da, parçacıkların hepsinin çok küçük olduklarını ileri sürdü. Rüzgâr, diye akılyürütüyordu, gerçektir ve gerçeklik parçacıklardan ibarettir; rüzgârı oluşturan parçacıkları göremediğimiz için, onlar çok küçücük olsalar gerektir. Yine, diyelim ki bir gül burunlarımıza temas ederek kokularını deneyimlememize neden olan parçacıklar yaydığı için, koklama duyumu meydana gelir. Kendilerini göremediğimiz için, bu parçacıklar da çok küçücük olsalar gerektir. Benzer bir şekilde, taşlar çok yavaş aşındıklarından, ana kütleden ayrılan parçacıklar çok küçücük olsa gerektir, vb.

Lucretius'un temel ilkelerinden sonuncusu şuydu: atomlar çok küçücük olsalar da, sonsuzca küçük değillerdir. O, yokolmazlık hakkındaki argümanlar gereği sonsuz bölünebilirliğin kuraldışı olduğunu savunuyordu, çünkü kendisinde bölünmenin durduğu bir "en küçük parça" varolmadıkça, parçacıklar eninde sonunda kaybolup yokluğa giderlerdi. Aşağıdaki argüman aynı zamanda Parmenides'in etkisini de sergiler:

> Sayısızca bölünürdü en küçük gövdeler bile böyle temel parçaları olmasaydı, sonsuza dek sürüp giderdi bölünme. Bütün bir evrenle en ufak temel parçanın ne ayrımı kalırdı?... Karşı çıkar bu görüşe doğru akılyürütme, bizi kendi yoluna çeker ve der ki: Temel parçalar vardır bölünemeyen. bunların varlığını benimsemek ... zorundasın.[l]

Demek ki, Lucretius'un Demokritos fiziğinin temel ilkelerine ilişkin uyarlaması işte bunlardır. Lucretius, maddî parçacıklar ve boş mekân varsayımından hareketle, her türlü niteliksel değişime uğrayan tikel şeyler dünyasının nasıl açıklanabileceğini göstermeyi hedefledi. Fakat bunu yapabilmek için harekete de gereksinimi vardı: "Doğa iki ögeden oluşur ...: cisimlerden ve bu cisimlerin yerleştiği, içinde değişik yönlerde devindikleri boşluktan."[m]

---

7 Bkz. s. 119-121.

Atomcuların hareket görüşünü tartışmadan önce genel bir yorum yapılmalıdır. Lucretius'un gerçek olduğunu ileri sürdüğü şeyler, varoluşlarına dolaysız duyu algısından ziyade bir akılyürütme çizgisiyle ikna edilmemiz anlamında "zihinsel"dirler. (Biz hiçbir zaman atomları ya da boş mekânı *görmeyiz*; onlar, gördüğümüz şeyleri açıklamak için geliştirilen "kurgular"dır.) Ama yine de Lucretius onları kararlı bir şekilde duyu deneyimi çerçevesinde düşündü. Bu yüzden, ona göre, cisim dokunulabilen şeydir ve mekân dokunulamayan şeydir. Ya da yine, cisim, etkide bulunan ya da etkilenen şeydir; mekân ise bu etkinin yeridir. Fakat bir duyum (dokunulabilirlik hissi) çerçevesinde tanımlanan cisim, Parmenidesçi mantığın gerekleri çerçevesinde tanımlanan cisimden tamamen farklıdır. Ne yazık ki, Lucretius sıradan deneyimin cisimleri ile kendi fizik teorisinin özel olarak tanımlanan "cisim"i arasındaki açık ayrımı görmeyi başaramadığı için, ilkinin karakteristiklerini ikincisine yükledi. Bu, daha önce —kuşkusuz çok daha kaba bir biçimde— Herakleitos'un soyut oluş sürecini maddî ateşle özdeşleştirmesinde karşılaştığımız, soyut düşünce tarzından somut tasasavvura dayalı düşünce tarzına kayma eğiliminin bir örneğidir. Bu düşünce tarzı, söz gelimi şimdi ele alacağımız hareket açıklamasında Lucretius'u daha fazla sıkıntıya sokacaktı.

Atomların Hareketi

Şimdiye dek, Lucretius'un Atomculuk açıklamasını takip ediyor olmamıza karşın, tüm Atomcuların (ufak tefek istisnalarla)[8] üzerinde uzlaştığı zeminde ilerlemekteydik. Bununla birlikte, atom parçacıklarının hareketine gelindiğinde, bu konuda farklı farklı kanılar vardı. Atomcuların tümü, kuşkusuz, niteliksel duyu algısı dünyasının niteliksiz atomların hareketlerinden doğduğunu düşünüyordu. Onların hepsi, geniş niteliksel çeşitliliğin çarpışıp birbirlerini fırlatan ve böylelikle de sürekli olarak yeni gruplar oluşturan atomların —Lucretius'un betimleyici dilini kullanırsak— "itişip ka-

8 En büyük atomların büyüklüğü ve ağırlık fenomeni başat anlaşmazlık konularıdır.

kışma"larından çıktığı konusunda da uzlaşıyorlardı. Fakat bu karmaşık hareketler, bu "itişip kakışmalar" nasıl başladı? Bu noktada, Atomcular büyük bir anlaşmazlığa düştüler.

Lucretius'un ve Epiküros'un görüşleri hakkında pek az kuşku varken, yorumcuların Leukippos'un ve Demokritos'un kanıları konusunda birbirlerinden ayrı düşmeleri, sorunu daha da karmaşıklaştırır. Bununla birlikte, şurası akla yatkın görünüyor ki, hiç değilse Demokritos, atomların değişik yönlerde "titreşme"dikleri, yani karmakarışık bir tarzda birbirlerini "itip kakma"dıkları bir zamanın hiç olmadığını varsaymaktaydı. Demokritos, basitçe böyle hareket etmenin atomların doğası olduğunu kabul etmek suretiyle atomların karmaşık hareketlerinin kökenini açıklama probleminden kaçınmıştı. Fakat, bu, Demokritos'u, Anaksagoras'ın indirgenemez ve nitelikçe çeşitli "tohumlar" çokluğundan pek de daha doyurucu olmayan bir indirgenemez hareketler çeşitliliği karşısında bırakmıştı. Daima birliğe susayan Yunan zihni, bu karmaşaları şu ya da bu şekilde bir ilk yalınlığa "indirgeyecek" bir açıklamaya gerek duyuyordu.

Her halükârda, Epiküros'un kendisi, atomların çeşitli itişmelerini doğuran çok yalın bir hareket bulmaya girişti. Epiküros'un bu yolda yürüyüş tarzını modern bir bilim adamının —aynı zamanda birlik ve yalınlık da arayan bir bilim adamının— ilerleme tarzıyla karşı karşıya koymak öğretici olur. Olasılıkla, modern bilim adamı çeşitli hareketler hakkında ölçülebilir olan herşeyi —zamanları, mesafeleri, yönleri— ölçecek ve sonra gözlemlenen tüm tikel hareketleri tanımlayacak (söz gelimi "yerçekimi yasası" denen) tek bir matematik formül bulmaya çalışacaktı. Yani ona göre, yalınlık, değişik hareketlerin tümünü tanımlamak için bulunan tek bir "yasa"da yatacaktı. Fakat deney ve ölçme hakkında hiçbir şey bilmeyen Epiküros'a göre, yalınlık, çokçeşitli hareketlerin kendisinden çıktığı bir ilk şey durumunda yatar. Bu ilk şey durumu, genelleştirilmiş bir tanım değil, yalnızca başka bir tikel hareket olabilirdi. Üstelik, onun yalınlığı matematik bir formülün yalınlığı değildi. O, adeta "yalın görünen" bir hareket olmak durumundaydı. İlerledikçe göreceğiz ki, Epiküros'un hareket açıklamasındaki güçlüklerin büyük bir bölümü, bu açıklamanın duyu algısından hareketle çıkarsanmasından ileri gelir.

Algı düzeyinde, hareketsizlik hareketten daha "doğal" görünür. Durum öyle gerektirdiği için ayaklarımızı zorla derse sürükleyebilir ya da yarışta bitiş çizgisine kadar koşturabiliriz, ama sonra şükürler olsun yatağa ya da soyunma odasına geri döneriz. Yorgunluktan pineklemeyi ve uyuklamayı bilen bizler için bir açıklama gerektiren, hareketsizlik değil, harekettir. Benzer bir şekilde, hareketsizlik, fiziksel cisimlerin doğal durumu olarak görünür. Bir top ya da bir taş, biri yerden kaldırıp da atmadıkça orda öyle durur; aldığı hız yavaşlayıp kaybolur kaybolmaz, o tekrar doğal hareketsizlik durumuna geri döner. Bu yüzden Epiküros (ve onu sadık bir şekilde takibeden Lucretius) şeyleri hareket halinde tutan bir neden bulmaya mecbur kaldı. "İrade", tanrısal olsun insanî olsun, gerekli olan türden bir neden değildir. Herhangi bir biçimiyle tanrısal teleoloji zaten dışlanmıştı ve duyu dünyamızın geri kalanının tümüyle birlikte insan iradesi de hareket çerçevesinde açıklanmak durumundaydı, yoksa hareket insan iradesi çerçevesinde değil.

Şimdi, bir kaya kendi kendisini yerden kaldırarak havaya fırlatmayıp, hareketini başlatmak için bir dış hareket ettiriciyi gerektirse de, eğer onu havada tutacak hiçbir şey yoksa *düşecektir* ve içerisinde düşeceği boş mekân varolduğu sürece de düşmeye devam edecektir. Boşluk içerisinde düşüş, kendisini başlatacak bir dış hareket ettirici gerektirmeyen bir harekettir; dolayısıyla da tam da Epiküros'un aradığı türdendir. Dahası, boşluk Epiküros'un bol bol sahip olduğu birşeydir. Aslında, Epiküros'un atomlarını düşmeye başlamaktan alıkoyacak ve düşüşlerini durduracak —başka atomlar dışında— hiçbir şey olmadığı için (çünkü mekânın "sınırlar"ı yoktur), atomların düşüşü öncesiz-sonrasızdır. Atomların düşmedikleri bir zaman hiç olmadı; düşmekten kesilecekleri bir zaman da hiç olmayacak. Bundan başka, sıradan deneyimde, bir cisim, yere ya da başka bir nesneye çarpıncaya kadar "dosdoğru aşağıya doğru" düşer. Fakat bir başka cisme çarptığında —bir çarpışma olduğunda— teğetli hareketler ortaya çıkar. Bu durumda çarpışan her iki cisim de düşmeye devam edebilir, fakat artık düz bir çizgide değil. Dikey doğrultudan sapmış olan bu cisimler düşen başka cisimlerle çarpışabilir ve böylelikle bir hareketler karmaşası başlatabilirler —tüyler ürpertici bir örneği alırsak, otoyolda bir ilk çarpışma-

nın ardından arabaların birbirine bindirip üstüste yığıldığı zincirleme bir kazada olabilecek türden bir şey.

Epiküros'un kendi fizik'ine dahil ettiği empirik, ortak-duyuya dayalı hareket düşüncesi işte budur. Teorisinin gerektirdiği, atomların karmaşık hareketlerini veya "itişip kakışmaları"nı türetmenin bir yolunu kendisine esinlediği için, Epiküros bu düşünceyi fizik'ine dahil etti. Epiküros, atomları ve boş mekânı, kuşkusuz gözüne "kendinden-apaçık" görünen öncüllerden yola çıkarak mantıksal çözümleme aracılığıyla çıkarsadı. Hareketi ise, basitçe, tam da teorinin açıklamak üzere devreye sokulduğu duyu deneyimi türünden aldı.

Epiküros'un hareket açıklamasındaki güçlüklerden büyük bir kısmı, teorisinin bu iki kaynağı arasındaki çatışmanın sonucudur. İlkin, mantıksal çözümlemenin Epiküros'u önvarsaymaya götürdüğü sonsuz mekânda "yukarı" ve "aşağı" diye birşey yoktur. Yukarı ve aşağı, ancak algının sonlu, sınırlı mekânı içerisinde anlamlı yönlerdir. Tek başına bu, kuşkusuz, Epiküros'un teorisine ciddî bir itiraz değildir. "Düşmek"ten söz etmek yerine, atomların "düz yollarda yolculuk ettikleri"ni söyleyebilirdik. Bu, sonsuz mekân içerisinde bir düşüşten söz etmenin uygunsuzluğunu ortadan kaldırır. Fakat başka türden bir güçlük yaratır. Düz bir yolda öncesiz-sonrasız hareket, bir deneyim olgusu değildir ve "düşüş"ün göründüğü tarzda "doğal" görünmez.

Gelgelelim, atomların hepsinin düz yollarda hareket ettiklerini (ya da düştüklerini) varsaysak bile, dünyaların oluşumu sürecinin bütününü başlatan ilk çarpışmayı hâlâ açıklamak durumunda oluruz. Bir kez tek bir çarpışma bile olsa, ilk iki atomun çarpıştıktan sonraki teğetli yollarının farklı atomlarla yeni çarpışmalar meydana getireceğini ve bunların da daha başka çarpışmalar doğuracağını vb. —atomların yollarının birbirine yakınlaşacağını— varsaymak mümkün müdür? Boşluk içerisinde serbestçe hareket eden (ya da düşen) iki atom niçin çarpışsın? Bunun *belli bir* nedeni olmak zorundadır, çünkü nedensiz bir çarpışma yoktan yaratım olurdu, yani tam da Epiküros'un dışlamak istediği türden keyfî bir olay olurdu.

Eğer atomların yolları kavisli ise, çarpışmalar olabilir, fakat bu imkân Epiküros için kapalıydı, çünkü o, boşluk içerisinde düşüşe

ilişkin sıradan deneyimimizden hareket ediyordu ve böyle bir düşüş de sıradan algıya düz gibi görünüyordu. Ya da tekrar, atomlar farklı farklı hızlarda hareket etselerdi, hızlı atomlar, düz çizgilerde yol alsalar bile yavaş atomlara yetişebilirler ve bu durumda da çarpışmalar ortaya çıkardı. Fakat Epiküros'un fizik'ine bir rahatlama getirmek dışında, atomların hızları niçin farklı olsun?

Ağırlık farklarının hız farklarına neden olduğu ve ağır atomların hafif atomlardan daha hızlı düştüğü düşünülebilir. Bu, kuşkusuz hava ya da su içerisinde düşen nesneler hakkında doğrudur, çünkü (Lucretius'un gösterdiği gibi) bu ortamların "yoğunluksuz doğası daha ağır cisimlere maruz kaldığında daha hızlı boşalır." Fakat böyle birşey *boş* mekân içerisindeki düşüşe uygulanmaz. Bizzat boşluğun kendisinde atomların serbest düşüşünü engelleyebilecek hiçbir şey olmadığı için, ağırlık farklarına bakmaksızın atomların tümü aynı hızla düşmek zorundadırlar. "Dolu olmayan boşluk, herhangi bir yönde, herhangi bir zamanda herhangi bir şeyi kuvvetlendiremez, ama daha ziyade ... boşluğu sürdürür; bundan dolayı her şeyin, eşitsiz ağırlıkla eşit hızda hareket ederek, hareketsiz boşluk içerisinde taşınması lazım gelir. O zaman, daha ağır olan, yukarıdan daha hafif olanın üzerine hiç düşemeyecektir...."[11]

Bu açmazda, Epiküros, haklı olarak reddettiği açıklamaların bazılarından daha da az doyurucu bir çıkış yoluna geri döndü. Bu, Epiküros'un "sapma" öğretisidir. Ağırlık farklılıklarının ilk çarpışmayı açıklayamayacağına işaret ettikten hemen sonra, Lucretius (ustasını sadık bir şekilde takibederek) şunu ekledi: "İlk-cisimlerin [atomların] biraz sapmış olmaları lazım gelir; ama tam da en küçük tarzda, yoksa yana doğru bir hareket düşünüyormuş gibi anlaşılırız ve hakikat bunu çürütür. Bundan dolayı apaçık görür ve tanık oluruz ki, kendilerinde oldukları ölçüde cisimler yana doğru yol almazlar, çünkü görebildiğiniz kadarıyla onlar yukarıdan dikey olarak düşerler. Fakat hiçbirşeyin yolunun düz doğrultusundan sapmadığını keşfedebilecek hangi duyu var?"

Lucretius'un sıkıntısı pasajın söyleyiş tarzından apaçıktır; bu açıklamanın hiç işe yaramayacağı Lucretius'a açık görünmüş olsa gerektir. Bir sapma, eğer olsaydı, kuşkusuz ilk çarpışmayı açıklardı, ama tıpkı kalçaların sallanmasının insanın yanında yürüyen bi-

rine çarpmasını açıklayacağı tarzda. Atomcu teoriyi çözülmez bir güçlükten kurtarmak dışında, bir atom niçin sapsın? Ne yazık ki, sapma öğretisi teoriyi aynı ölçüde ağır bir başka güçlüğe batırarak bir güçlükten kurtardı.

Sapmanın onu farkedemeyeceğimiz kadar zayıf olduğunun söylendiği dikkatten kaçmayacaktır. Bu, kuşkusuz, iddia edilen sapma olayını algı olgularıyla uzlaştırmaya yönelik bir girişimdi ve Epiküros'un (ve Lucretius'un) empirik bakışını yansıtıyordu. Fakat bir şeyin olduğunun gözlemlenemeyecek olması, onun gerçekten olduğunu göstermez. Lucretius, sapmanın herhangi bir empirik kanıtının bulunması imkânını kapatmıştı ve sapmayı çürütecek kadar ezici bir teorik argüman vardı: Sapmanın kendiliğinden ve nedensiz bir olay —yoktan bir yaratım— olduğu söylenmişti, ki Lucretius bu yolu zaten açıkça kapatmıştı. Atomculuk herşeyin eksiksiz, mekanistik bir açıklamasını verme iddiasındaydı, fakat kendiliğinden, nedensiz bir olay tam da açıklanamayacak türden bir olaydır.

Bu durum bir başka şekilde ifade edilebilir. Herhangi bir atomun geçmişinde herhangi bir başka atomdan ziyade onun sapmasına neden olacak hiçbir şey yoksa, bundan şu çıkar ki, herhangi bir atom *her nasılsa* sapar ise, bütün atomlar düşüşleri boyunca sürekli olarak sapıyor olmak zorundadırlar. Başka deyişle, Epiküros'un ve Lucretius'un fiilen koyutladıkları aşağıya doğru öncesiz-sonrasız dikey düşüş yerine, atomların tümü için tamamen rastlantısal ve düzensiz hareketler söz konusu olurdu. Bu, açıkça bizi Demokritos'un pozisyonuna geri götürür ve gelişigüzel hareket eden atomların çarpışması mümkün olduğundan, ilk çarpışma güçlüğünü çözer. Fakat Epiküros ve Lucretius teorilerine ilişkin bu düzeltmeyi kabul edemezlerdi, çünkü her ikisi de yalınlığı amaçlamaktaydı ve onların atomların hareketi kavrayışı boşlukta aşağıya doğru dikey düşüş gibi sıradan bir algıda kök salmıştı. Sapmanın ne kadar küçük ya da ne kadar seyrek olduğunu önvarsaydıkları hiç önemli değildir. Onların bunu açıklamalarının hiçbir yolu yoktu. Sonunda onlar, sapmanın "sadece olduğu"nu, yani kuralsız ve nedensiz bir olay olduğunu kabul etmek durumunda kaldılar.

Duyusal Dünya

Şimdi bu güçlükleri atlayalım ve argüman adına sapma konusunda Epiküros'u ve Lucretius'u aynen kabul edelim. Tek bir sapma bile kabul edildiğinde sistem gelişebilir, çünkü çarpışan atomların farklı farklı tarzlarda tepki verdiklerini varsaymak akla uygundur. "Darbeden bazıları büyük boşluğa geri sıçrayıp ayrılır ve başka bazıları ancak az öteye ittirilir." Bu şekilde, farklı türden atom gruplaşmaları gelişir. Söz gelimi, "sıkışık bir birlik içerisinde birbirine doğru ittirilen ve yalnızca çok az bir mesafe geri sıçrayan atomlar ... kayaların güçlü köklerini ve kaba demir topaklarını ve bu türden başka her şeyi meydana getirirler," buna karşılık "ince hava ve güneşin parlak ışığı geri sıçrayıp çok uzağa fırlayan" atomlardan oluşur, vb.[o]

Fakat duyumun çeşitli nitelikteki tikelleri —güneş, kayalar, demir, vb.— atom gruplarından tam olarak nasıl (Lucretius'un belirsiz-anlamlı terimini kullanalım) "yapılır"? Atomların kendileri bizim deneyimlediğimiz duyusal niteliklere sahip değildir ve tanıyıp bildiğimiz şekliyle dünyanın atomların hareketlerinden geliştiğini söylemek kolay olsa da, bu tam olarak ne anlama gelir? Atomların kendileri yalnızca ağırlığa, şekle ve büyüklüğe sahipseler, niçin onları içerisinde güllerin kırmızı, menekşelerin mavi ve bir takım insanların başka bir takım insanlara aşık olduğu bir nitelikler dünyası olarak deneyimleriz?

Hareketin doğasında olduğu gibi, bu önemli noktada da, Atomcular görüş ayrılığı içerisindeydiler ve çatışan görüşlerin neler olduğu konusunda yorumcular arasındaki kanı farklılıkları burada tekrar problemi karmaşıklaştırır. Bununla birlikte, bu kez, tartışmalı olan görüş Epiküros'un görüşüdür ve Demokritos'un pozisyonu hakkında daha genel bir uzlaşım vardır. Bu zorlu koşullarda, ilerleyebileceğimiz en uç noktaya kadar ilerlemek zorundayız. Genelde Epiküros'un görüşünün en akla uygun görünen yorumunun kısa bir betimlemesiyle başlayacak ve bundan sonra yalnızca çok daha yalın olmakla kalmayıp aynı zamanda Atomculuğun temel ilkeleriyle daha tutarlı olan Demokritos'un görüşünü inceleyeceğiz.

EPİKÜROS'UN GÖRÜŞÜ

Atomların kendilerinin duyusal niteliklerden yoksun olmasını sıradan insanın kavraması zor olsa gerektir. Buna göre, Lucretius, Epiküros'un görüşünün bu yönünü açıklamaya büyük bir yer ayırmıştı.

> Gel, söylediklerime kulak ver ... sanma ki ak nesneler ak ilk-başlangıçlardan[9] alırlar karlı görünümlerini. Karalarsa kara ögelerden oluşur. Hiçbir şeyin rengini atomlarının eş renkte oluşuna bağlama sakın. Çünkü renkten yoksundur ilksel tozanlar. Yani ne oluşturdukları nesnenin rengindedirler ne de bambaşka bir renkte....
>
> Demek renkten yoksundur ilk-başlangıçlar.... Şimdi kolay gelecek açıklamak: Kopkoyu görünen şeyler biraz önce, nasıl dönebiliyor birdenbire mermer beyazına? Deniz sözgelimi, taze esintiyle kıpırdadı mı, yüzeyi mermersi dalga köpükleriyle dolar. Gözümüze karanlık görünen bir şey, azıcık çalkalanmayagörsün atomları, altüst edilmeyegörsün bir kere, bazı eklentiler ve bazı eksiltmelerle, aklaşır, bu kez beyaz görünür bize. Oysa aslında mavi olsaydı deniz atomlarının rengi asla aklaşamazlardı, çünkü ne kadar karıştırırsan karıştır, boşuna. Mermer solgunluğuna getiremezsin mavi boyayı....
>
> İmdi: ışıksız renk olamayacağına göre ve ışığa çıkmadıklarına göre ilk-başlangıçlar, renkli bir giysi yoktur üstlerinde. Renk olabilir mi hiç kör karanlıkta?...
>
> Sanma ki renk doğaca esirgenen tek niteliktir atomlardan. Sesten de yoksundurlar, tattan da, sıcaklığa, soğukluğa, yakıp kavuran bir ısıya da raslayamazsın onlarda. Hiçbir koku salmazlar gövdelerinden....[P]

Tek tek atomlar böyle renksiz, tatsız ya da başka niteliklerden yoksun olsalar da, itişmeler yoluyla geçici olarak biraraya toplanmış bir atomlar kümesi renge ve başka niteliklere sahiptir. Kümenin bileşen atomları itişmenin ve dışarıdan gelen darbelerin bir sonucu olarak konumlarını değiştirdikçe renk de değişir. Ufak tefek değişikliklerle, öteki duyusal nitelikler için de aynı şey söz konusu-

---

9 [Lucretius Yunanca "atom" terimi yerine bu ifadeyi kullanmıştı. Buradaki argüman, kuşkusuz, Anaksagoras'a karşı yöneltilmiştir --YAZAR; —Türkçe çeviride aynı ifade yerine metinde hemen sonra zikredilen "ilksel tozanlar" ifadesi kullanılmıştır --*çn.*]

dur. Lucretius'un terminolojisini kullanacak olursak, duyusal niteliker, atom bileşiklerinin veya topluluklarının "ilinekler"i değil, "özgülükler"idir. Özgülük, bir varlığın zorunlu olarak sahip olduğu karakteristiktir; ilinek ise, zamana bağlı ve gelip geçici olan karakteristiktir. Bu yüzden, bu tanımlara göre, renk atom topluluklarının bir özgülüğüdür (çünkü bu tür toplulukların tümü[10] *şu* ya da *bu* renge sahiptir) ve "kırmızı" bir ilinektir. Bir atom topluluğu zorunlu olarak renkli olmasına karşın, zorunlu olarak kırmızı değildir. Topluluğun oluşumu değiştikçe topluluk bir çok farklı renge sahip olabilir, gerçekten de sahip olacaktır. Yine, büyüklük ve dokunulabilirlik *tek tek* atomların özgülükleridir (tıpkı rengin atom *topluluklarının* bir özgülüğü olması gibi). Dokunulamazlık boşluğun bir özgülüğüdür. Öte yandan, onun şu ya da bu tikel kısmının herhangi bir tikel zamanda dolu ya da boş olması boşluğun bir ilineğidir. Benzer şekilde, herhangi bir tikel zamanda herhangi bir tikel yerde olması, herhangi bir *bireysel* atomun bir ilineğidir (tıpkı herhangi bir tikel zamanda herhangi bir tikel renkte olmanın herhangi bir atom topluluğunun bir ilineği olması gibi).

Bu görüşte bir çok güçlük vardır. İlk elde, zorunlu bir karakteristik olan şey ile olmayan şey arasında mantıksal olarak açık bir ayrım olduğu halde, duyusal niteliklerin atomlarla bağıntısına uygulandığında bu ayrım aydınlatıcı değildir. Lucretius'un duyusal niteliklerin atomların "özgülükler"i olduğunu söylemeyi niçin istediğini anlamak kolaydır: Terim, söz gelimi bir insanın toprak mülkiyetinin (*property*)* kendisine ait olduğu tarzda özgülüklerin atomlara gerçekten ait olduklarını sezdirir. Fakat bu, sadece bir metafordur, çünkü apaçık ki, özgülükler atomlara gerçek bir mülkün sahibine ait olduğu tarzda "ait" olmazlar. Ne var ki, Lucretius, bir duyusal niteliği bir atomlar topluluğuna ait kılan zorunluluğa ilişkin herhangi bir tam açıklama verecek şekilde bu metaforun ötesine hiçbir zaman geçmemiştir.

---

10 Mutlak bir kesinlikle konuşacak olursak, daha doğrusu, Bailey'in belirteceği gibi, rengin tüm *görülebilir* cisimlerin bir özgülüğü olduğu söylenmelidir.

* İngiliz dilinde ve aslında Latin kökenli bütün dillerde ve belki de bütün Hint-Avrupa dil ailesinde bizim burada "mülkiyet" ve "özgülük" olarak iki farklı terimle karşıladığımız iki farklı kelime yoktur. Bizi ilgilendirdiği ölçüde, İngiliz dilinde "*property*" terimi tek başına her iki anlamı da içerir —*çn.*

İkinci olarak, atomlar, bizden ayrı, mekân içinde "orada var"dırlar. Eğer duyusal nitelikler bizim değil, atomların özgülükleri iseler, olasılıkla özgülükler de mekân içerisinde orada vardırlar. Fakat onlar tam olarak nerededirler? Onlar tam da atomların kendilerinin kapladığı boşluğu kaplıyor olamazlar, çünkü kuşkusuz o boşluğu bütünüyle atomlar doldurur. Acaba özgülükler atomların kapladığı mekâna bitişik bir mekânı mı kaplarlar? Ya da belki, şöyle şöyle bir renge sahip olarak deneyimlediğimiz tikel bir topluluğun atomları arasındaki aralıkları mı doldururlar? Her iki alternatif de oldukça tuhaf görünür.

Ve daha da ciddî bir güçlük vardır: Duyusal nitelikler ne tür bir ontolojik statüye sahiptirler? Yanıt, onların Epiküros'un sisteminde hiçbir ontolojik statüye sahip olamayacaklarıdır, çünkü bu sistemde yalnızca atomlar ve boşluk gerçektir. Belli bir özgülük (söz gelimi, renk) bir atom mudur? Apaçık ki hayır. Peki bir atomlar topluluğu mudur? Hayır, kesinlikle bu da değil. O, bir atomlar topluluğunun "özgülüğü"dür ya da (Epiküros'un aynı ölçüde belirsiz-anlamlı terimini kullanırsak) bir "birlikteliği"dir. Fakat bu hiçbir şeyi açıklamaz; yalnızca kaçamak adımlarla sorunun yanından geçer ve bir adın arkasına saklanır. Çünkü birliktelik, her ne olursa olsun, ne atomdur ne de boşluktur; ancak bunlar gerçek olduğu için, birliktelik yalnızca öznel bir fenomendir. O, gerçek dünyanın bir parçası değildir.

DEMOKRİTOS'UN GÖRÜŞÜ

Aslında bu son söylenen Demokritos'un görüşüydü. Epiküros'un tersine, Demokritos duyusal niteliklerin ontolojik statüsü sorununu bir algı fizyolojisi problemine indirgemişti. Kısaca dile getirirsek, Demokritos'un teorisi şuraya varır: Söz gelimi, gül kırmızı görünüyor, kokular hoş geliyor vb. deriz. Bu duyumlanan gül, hiç kuşku yok ki, gerçek değildir, çünkü yalnızca atomlar ve boşluk gerçektir. Gülü duyumladığımız uzam içinde, "orada" atomlar birbirleriyle çarpışmakta ve birbirlerini oraya buraya fırlatmakta ve böylelikle de belli bir şekillenme oluşturmaktadır. Bu olay devam ettikçe, bazı atomlar topluluktan öteye fırlar ve bunlardan bazıları

da bizim duyu organlarımıza —gözlerimize, burun deliklerimize vb.— isabet eder. Şimdi, hiç kuşkusuz, bizim duyu organı dediğimiz şey de, tıpkı bir gül gibi, (göreli olarak söylendikte) birarada hareket eden ve böylelikle bir başka topluluk oluşturan bir takım atomlardan başka bir şey değildir. Bu tikel topluluğa veya örneğe baktığımızda, tıpkı ötekine baktığımızda gülü duyumladığımız gibi, gözü duyumlarız.

Gül dediğimiz örnekten fırlayan atomlar göz dediğimiz bu öteki atomlara çarpınca, (tıpkı duran bir grup topa fırlatılan bir bilardo topunun duran topları harekete geçirmesi gibi) ilk türden atomlar ikinci türden atomlarda bir hareket meydana getirir ve (kuşkusuz kendisi de gerçekte bir başka şekillenmeye sahip bir başka atom topluluğu olan) görme siniri yoluyla başka atomlara iletilen bu hareket en sonunda bizim "gül" diye bildiğimiz ve deneyimlediğimiz duyumu üretir. Bu yüzden, Epiküros'un tersine, Demokritos, gerçekte var olduğu şekliyle (yani Demokritos gibi atomcu fizikçilerin var olduğunu bildikleri şekliyle) dünya ile duyu algısına göründüğü şekliyle dünya arasına köklü bir ayrım çizgisi çekmişti.

Bu görüş Demokritos'un zamanından beridir sık sık canlandırılmış olmasına ve hatta bazı çevrelerde bugün bile savunulmasına karşın, paradokslarla doludur. Söz gelimi, sıradan insanlar, duyu algısına göründüğü şekliyle dünyanın gerçek dünya *olduğunu* söylemeye yatkın olurlar. Kuşkusuz, onlar yanılsamalarla ve sanrılarla tanışıklardır, fakat aynı zamanda bunların nasıl bertaraf edileceğini de bilirler. Diyebilirler ki, duyu algısını doğrulayan yine duyu algısıdır: Yanına yeterince yaklaştığımızda ortadan kaybolup gittiği için serabın serap olduğunun ayırdına varırız. Bu yüzden, bu insanlar, ilkin, eğer yeterince yakınsak ve aydınlatıcı koşullar uygunsa gördüğümüz şeyin gerçek olduğunu ve ikinci olarak da, gören herkesin aynı dünyayı gördüğünü söylerler. Demokritos, bunun tam tersine, gördüğümüz şeyin gerçek olan (atomlar ve boşluk) şeyden bütünüyle farklı olduğu yolundaki katı anlamda, gören herbir kimsenin gördüğü *herşeyin* bir yanılsama olduğunu ileri sürdü. Dahası, Demokritos duyu algısının hiçbir zaman duyu algısını doğrulamadığını savundu: Bu yanılsamadan algı düzeyinde hiçbir zaman kaçınamayız, fakat atomcu teori aracılığıyla yalnızca düşün-

ce düzeyinde kaçınabiliriz. Nihayet, Demokritos'a göre, gören herkes farklı bir yanılsama görür: Görenlerin sayısı ne kadarsa o kadar çok görüntü vardır.

Bu durum oldukça berbattır, fakat daha da berbat bir paradoks vardır. Duyu algısı dünyası kim için bir görüntüdür? Yukarıdaki cümlelerde kullanıldığı şekliyle "gören" o kadar belirsiz-anlamlıdır ki, Demokritos'un teorisine yanıltıcı bir akla uygunluk görünüşü verir. Gören denen şey anlaşıldığına göre belli bir tikel duyu organıdır ve bir duyu organı bir atomlar topluluğudur. Böylece, Demokritos'un tezi şu olur: orada hareket halinde olan bir atomlar kümesi burada hareket halinde olan bir başka atomlar kümesine bir gül olarak görünür. Demokritos'un teorisinin betimlendiği iki paragraf yukarıdaki cümleleri tekrar okuyun ve "biz" sözcüğünün nasıl gizlice içeriye süzüldüğüne dikkat edin: "... görme siniri yoluyla başka atomlara iletilen bu hareket en sonunda bizim 'gül' diye bildiğimiz ve deneyimlediğimiz duyumu üretir." Fakat burada işin içerisine deneyimleme edimini gerçekleştirdiği varsayılan bir "biz" karıştırmak bütünüyle kuraldışıdır. "Biz" diye bir şey yoktur; yalnızca hareket halindeki atomlar vardır. Bir atomlar kümesinin bir başka kümeyi kırmızı, katı ve yayılımlı olarak deneyimlediğini söylemenin gerçekte herhangi bir anlamı var mıdır?

ATOMCULUĞUN SOFİSTLİĞE CEVABI

Duyu algısı teorilerinin içerdiği ciddî güçlükleri görmezden gelirsek, hem Demokritos'un hem de Epiküros'un Protagoras'ın "insan her şeyin ölçüsüdür" formülünde ifade edilen kuşkuculuğa yanıt vermeye giriştiklerini takdir edebiliriz. Protagoras'a ve öteki Sofistlere göre, ben bir nesnenin yeşil olduğu yargısını verirsem ve sen de onun mavi olduğu yargısını verirsen, her ikimiz de haklı oluruz, çünkü yalnızca kendi deneyimine dayanarak yargı veren herbirimiz kendisi için o deneyimin ölçüsüdür. Sofistler diyelim ki renklerin tatlardan daha az tartışmalı olmadığını savundular. Her iki durumda da, her ne kadar aynı nesne hakkında yargı verdiğimizi düşünürsek düşünelim, gerçekte farklı nesneler hakkında yargı veriyoruzdur. Dolayısıyla, tüm görüş ayrılıkları bir yanılsama-

nın sonucudur, yani özgül olarak söylenirse, kendi deneyim dünyası içerisine kapanmış herbirimizin o deneyimdeki nesneler hakkında yargı vermekte olduğunu anlayamamanın bir sonucudur. Bu kökten kuşkuculuk, gördüğümüz gibi, her türlü güçlüğe ve paradoksa yol açmıştı, öyle ki bu durumda en arzulanır şey, herkese açık bir duyu dünyasını yeniden kuracak olan bir duyu algısı fenomenleri açıklamasıydı.

Epiküros'un teorisi, başka bakımlardan kabul edilebilir olsaydı, tam da bu arzuyu yerine getirmiş olurdu. Epiküros'a göre, yeşillik, örneğin lahana dediğimiz atomlar topluluğuyla birarada "orada var"dır. Bu yüzden, lahananın mavi olduğu yargısında bulunursan, yanılırsın: gerçekte yeşil olan şeyin mavi olduğunu söylemiş olursun. Bir cümleyle, lahananın rengi hakkında yargı verdiğimizde, kendi şahsî deneyimlerimiz hakkında değil, ama herkese açık bir nitelik hakkında yargı veriyor oluruz. Bundan (Epiküros'un duyu algısı teorisi doğru olsaydı) şu sonuç çıkardı ki, bir insan kendisinin tüm deneyimlerinin ölçüsü *değildir*. Ne yazık ki, gördüğümüz gibi, Epiküros'un teorisi başka sebeplerle reddedilmek durumundadır, bu yüzden de onun Sofistlere yanıtı etkisizdir.

Demokritos'un duyu algısı teorisi ilk bakışta sanki öznelcilere (*subjectivists*) her türlü tavizi verir gibi görünebilir ve Epiküros'un bu teoriyi terketmesinin sebebi muhtemelen budur. Demokritos'un görüşünde, lahananın rengi gerçek mekân içerisinde orada var değildir. Aslında Demokritos lahananın rengi diye "birşey"in var olmadığını savunuyordu. Herbirimizin renk dediği "şey", yalnızca orada var olan atomların bizde başlattığı bir hareketi herbirimizin deneyimleme tarzıdır. Bundan şu çıkar ki, herbirimiz kendine özgü bir renk deneyimler ve lahanayı deneyimleyen kaç kişi varsa o kadar da renk vardır. Deneyimde bulunan herbir kişi, apaçık ki, bu renklerin herbirinin ölçüsüdür. Demokritos bunların hepsini açıkça kabul etti. Sofistlerin[11] moda haline getirdiği dili kullanarak Demokritos şöyle diyordu: "Alışkanlık gereği tatlı tatlıdır; alışkanlık gereği acı acıdır; sıcak alışkanlık gereği sıcaktır; soğuk alışkanlık gereği soğuktur. Ama gerçeklikte atomlar ve boşluk vardır. Yani,

11 Sofistlerin doğa ve alışkanlık arasında gördükleri karşıtlığa ilişkin bir tartışma için bkz. s. 104-105.

duyu nesnelerinin gerçek olduğu sanılır ve onları böyle görmek alışkanlıktır, ama hakikatte onlar gerçek değildir. Yalnızca atomlar ve boşluk gerçektir."[q]

Bu son cümle, Demokritos'u Sofistlerden ayırır. Demokritos'a göre atomlar ve boşluk gerçekten varoldukları için, herbir birey Sofistlerin ileri sürdüğü gibi *her* şeyin ölçüsü değildir. Duyusal niteliklerin *nomoi*'unun* yanısıra, temelde yatan bir *physis* vardır ve bu *physis* algıda içerilen etmenlerden biridir. Çünkü algı —duyusal deneyim— bir üründür. Gördüğüm renk kısmen benim gözümdeki ve görme sinirimdeki hareketlerin bir sonucu olsa da, aynı zamanda kısmen de orada var olan birşeyin —serbest bir şekilde konuşursak lahana dediğimiz atomlar topluluğunun— ürünüdür. Bu atomlar topluluğu, *senin* gözün ve *senin* görme sinirinle birlik içerisinde, *senin* gördüğün *sana* özgü rengin oluşumuna aynı tarzda katkıda bulunur. Bu yüzden, herbirimizin gördüğü herbirimize özgü rengin ötesinde ve üzerinde, herkese açık bir gerçeklik vardır —kesinlikle renksiz, ama yine de herbirimizin kendine özgü çeşitli renkleri için ortak bir temel olan bir gerçeklik. Demokritos'un teorisine göre, atomlar, insanlardan ve insanların yargılarından bağımsız olarak, ne iseler odurlar. Onlar, adeta tüm yargılarımızın doğruluğunun ve yanlışlığının kendilerine göre belirlenebileceği bir *physis* olmaları anlamında, her insanın ölçüsüdürler.

Bundan şu çıkar ki, Demokritos, "Şu lahana yeşildir" yargısını Sofistlerin analiz ettiğiyle aynı tarzda analiz etmek durumunda kalmadı. Sofistlere göre, bu önerme "Şimdi almakta olduğum duyum bir yeşil duyumudur" anlamına gelir ve yalnızca bu anlama gelebilir. Böyle analiz edildiğinde yargı, benim şahsî zihin durumum hakkında olduğu için, yanılmazdır; hiç kimse bu yargıya itiraz edemez. (Kuşkusuz, aynı gerekçeyle, sen lahananın kara olduğu yargısını verirsen bu sefer senin yanıldığını ben de seninle tartışamam ya da kanıtlayamam. Ancak pes edip de "Yeşil!" diye bağırıncaya kadar kafana kafana yumruk patlatabilirim.) Şimdi, Demokritos'un görüşüne göre, lahananın yeşil olduğu yargısını verdi-

---

* Yunanca *nomoi*, *nomos*'un (âdet, töre, alışkanlık, yasa, görenek vb.) çoğuludur. *Physis* ise bilindiği gibi genel olarak "doğa" anlamındadır —çn.

ğimde, kuşkusuz sadece şahsî bir deneyimi bildiriyor olabilirim; fakat zorunlu olarak şahsî bir deneyim bildiriyor olmam. Hem senin hem de benim deneyimimiz dahilinde olan herkese açık nesnel bir bileşen hakkında yargı veriyor olabilirim. Bu yüzden, "Şu lahana yeşildir" önermesi şöyle analiz edilebilir: "Şu mekân parçasındaki atomlar şöyle şöyle bir şekillenme içerisindedirler; yani benimkiler gibi gözlerle (dahası, kuşkusuz, bir başka şöyle şöyle şekillenme içerisindeki atomlarla) birleştiğinde 'yeşil' deneyimi üreten ve seninkiler gibi gözlerle birleştiğinde 'kara' deneyimi üreten bir şekillenme içerisindedirler." Bu yargı şahsî duyumlar hakkında değil, herkese açık atomlar hakkında olduğu için, ya doğru ya da yanlıştır. Benimle aynı fikirde değilsen, bu kez artık (açıkça hakkında yanılmaz olduğum) şahsî duyguma itiraz ediyor olmazsın; herkese açık bir durum hakkındaki açıklamamı reddediyor olursun. O halde, ikimizden biri yanılmıştır.

Buraya kadar, Atomcuların Sofistlerin kuşkuculuğuna verdikleri yanıta ilişkin bu tartışma duyu algısı alanıyla sınırlanmıştır. Fakat Sofistler öznelciliklerini duyu algısıyla sınırlamadılar. Onlar, söz gelimi düşünce süreçleriyle herkese açık bir gerçekliğin bilgisini elde etme imkânı konusunda da aynı ölçüde kuşkucuydular. Bunun Atomcular için can alıcı nokta olduğu apaçıktır. Onların duyu algısı açıklaması atomların ve boşluğun orada var olmasına bağımlıdır, ama bu iddia edilen gerçeklikler açık ki algı yoluyla değil, düşünce yoluyla bilinirler. Bu yüzden, Atomcular düşünceyi gerçekliğe kendisi yoluyla ulaştığımız bir araç olarak geçerli kılamadıkça, onların Sofistlere verdikleri yanıt —bizzat duyu algısı düzeyinde bile— eksik kaldı.

Sofistler aynı zamanda değerlerin nesnelliğini de inkâr ettiler. Onlara göre tüm değerler beğeni meseleleri olduklarından, bırakın herkes neyi beğeniyorsa onu yapsın. Bundan dolayı, Atomcuların bu kuşkucu saldırıyı göğüsleyen bir değerler açıklaması verip veremediklerini görmek durumundayız.

Psikoloji

Bu araştırmalar, Atomcuların genel olarak dünya açıklamasından insan doğası açıklamasına dönmemizi gerektiriyor. Apaçık ki, onların düşüncelerine göre, insanlar —dünyadaki başka herşey gibi— gerçekte atom yığınlarından başka birşey değillerdir. Zihin maddîdir; Lucretius'un inanışına göre "el ve ayak ve gözler" kadar fiziksel bir organdır. İnsanlar ile diyelim ki bilardo topları arasındaki tek ontolojik fark, herbiriyle ilgili atom topluluklarındaki karmaşıklık derecesidir. Bir bilardo topu da tıpkı benim gibi lahanadan fırlayan atomların bombardımanı altındadır, ama top lahanayı algılamaz. Neden? Çünkü onun atomlarından hiçbiri bizim zihin dediğimiz atomlar şekillenmesi halinde grùplaşmaz. Bundan ötürü, bilardo topunda bizim "lahanayı görme" dediğimiz (ve "lahanayı görme" olarak deneyimlediğimiz) tikel hareketler olmaz.

DÜŞÜNCENİN DOĞASI

Düşünce —belli bir tikel lahanayı algılamaktan farklı olarak, söz gelimi lahanaların pahalılığı hakkında düşünme— basitçe bir başka harekettir. Tıpkı duyum gibi, düşünce de zihin-atomlarının bir hareketidir; düşünce, basitçe daha dolaysız bir hareket olması bakımından duyumdan ayırdedilir. Duyum, zihin-atomlarının belli bir duyu organı aracılığıyla hareketidir; düşünce ise, bedenlerimizin gözeneklerinden daha küçük ve "daha ince" atomlar geçtiği ve doğrudan zihin atomlarına çarptığı zaman ortaya çıkar. Dolayısıyla, düşünce daha hakikîdir, çünkü o, duyumdan daha dolaysızdır. Bu yüzden, orada var olan bir nesneyi duyumladığımızda, onu gerçekte olduğu şekliyle değil, fakat her türlü niteliğe sahip renkli, katı bir şey olarak deneyimleriz. Bununla birlikte, o nesne hakkında düşündüğümüzde, onun gerçekte boş mekânda hareket eden atomlar olduğunu biliriz. Duyu algısına göründüğü şekliyle nesne (*nomos*) ile düşüncenin gerçekte olduğunu bildiği şekliyle nesne (*physis*) arasındaki ayrım, zihin-atomlarımızın iki hareketi arasındaki ayrımdır.

> Ey Memnius, zihni uyaran şeyi ve ruhumuza yer eden görüntülerin, kısaca, nereden geldiğini anlatayım sana. Önce diyorum ki: varlıkların yüzeyinden çıkan yığınla incecik zar uçuşmaktadır her yana.... Gözü alan, görme duyumuzu uyaran zarlara oranla çok daha seyrektir dokuları. Girip bedenin çatlaklarından, ruhun o incecik tözünü harekete geçiriyor, duyumu uyarıyorlar ya!...
>
> Bu açıklamanın doğruluğunu sınayabiliriz şöyle: İlkin: ruhun algıladığı herhangi bir görüntü benzeşiyorsa eğer gözün gördüğüyle, eş yöntemle yaratılmıştır ikisi de. Sözgelimi, aslanı görmem, zarının gözüme çarpışı sonucudur. Demek ki benzer bir yöntemi var ruhun çalışmasının da; en az gözler kadar, zarlar yardımıyla, aslanı kavrayabildiğine göre. Tek farkı: çok daha incedir ruhun algıladıkları....
>
> Konudan doğan sorunlara hemen bir açıklık kazandırmamız gerek. İlk soru: ruh neden istediği anda düşünebiliyor dilediğini? Yani imajlar buyruğumuzda mı bizim, ki gönlümüzce, dilediğimiz zar geliyor önümüze; ama gökmüş, ama yeryüzüymüş, ama denizmiş! Topluluklar, törenler, şölenler, çarpışmalar! Doğa hemen bunları hazır mı ediyor bize? Üstelik, unutmamalıyız ki, aynı anda ve aynı yerde, başka ruhlar tamtamına başka nesneleri düşlemektedir.... Bu, belli bir zamanda her çeşit zarın, neden her yerde hazır olduğunu gösterir. Tez uçuşludur zarlar ve kaynakları nasıl da çeşitlidir! Ve öyle incedirler ki, ruh, ancak uğrunda özel bir çaba harcadığını seçebilir. İz bırakmaz çoğu; ruh, bekler her görünümü doğal sonucunun izlemesini. Gördüğü de odur aslında. Bilirsin, zor seçilen nesnelere bakarken göz nasıl bir çaba harcar ve ayarlar kendini; yoksa açık seçik algılayamaz karşısındakini. Görülür nesnelerde de öyle: çevrelerinde sürekli bir kayıtsızlık, uzaklık havası vardır, onlara yöneltmezsek ruhumuzu o zaman canının çektiğinin dışındaki izlenimleri yok saymasına ruhun, şaşmamalı![r]

Düşüncenin doğasına ilişkin bu açıklama Atomcuların öncüllerine dayalı tek mümkün açıklamadır. Atomlar ve boşluk dışında hiçbir şey gerçek değilse, ya düşüncenin olduğunu inkâr etmek ya da düşünceyi atomların boşluktaki hareketleriyle özdeşleştirmek zorunludur.

Gelgelelim bu özdeşleştirme akla uygun mudur? Ya da hatta anlamlı mıdır? Atomcuların düşüncenin doğasına ilişkin açıklama-

sı doğru olsaydı, onlar düşüncenin doğası hakkındaki atomcu teoriyi hiç işleyip geliştirebilirler miydi? Bu teoriye göre, Demokritos, Epiküros ve Lucretius "dışarı"dan gelen bazı atomlar onların zihin-atomlarına bir duyu organı aracılığıyla dolaylı bir şekilde çarpmak yerine dolaysız olarak çarptığı için dünyanın gerçekte atomlardan ve boşluktan başka birşey olmadığı sonucuna vardılar. Bu atomların hareketleri duyu organlarının müdahalesi yoluyla bozulmadığı için, onlar kendilerini göze, kulağa, dile göründükleri şekliyle değil, gerçekte oldukları şekliyle açığa vuruyorlardı. Bununla birlikte, eğer teori bu şekilde doğduysa, niçin çok daha önce ortaya çıkmadı ve niçin çok daha fazla insanın zihnine doğmadı? Bu küçücük atomların tam anlamıyla milyonlarcası tam anlamıyla binlerce yıldır sürekli olarak insanların zihin-atomlarına isabet etmişken, nasıl oldu da, bu hareketlerin kendilerinde başladığı ilk insanlar Demokritos, Epiküros ve Lucretius oldu?

Bu büyük akılalmazlığa gözyumulsa bile, teori başka zeminlerde ciddî güçlükler sunar. Teoriye göre, düşünce özünde bir tür görsel algıdır, fakat göz dolayımından geçmeyip zihne doğrudan ulaştığı için sıradan algıdan daha üstündür. Bu yüzden, (eğer teori doğruysa) düşünme görmeye benzer. Küçük ya da karaltılı birşeye bakmak istediğimizde ona yaklaşmaya ya da onu daha kuvvetli bir ışık altına getirmeye çalışırız. Fakat herhangi biri çıkıp da, Atomcuların bu teoriye kendisi sayesinde ulaştıkları düşünmenin acaba teorinin düşünme olduğunu öne sürdüğü şeye benzer olduğunu hiç varsayar mı? Demokritos Empedokles'in düşüncesinin şöyle şöyle bir tezinin doğru olup olmadığına karar vermeye çalışırken, acaba hiç kendisine "Işık uygun mu?" ya da "Acaba bir büyüteçle daha iyi görür müydüm?" diye sordu mu? Hiç kuşkusuz hayır.

Atomcuların fiilen izledikleri yolun yüzeysel bir gözden geçirilişi bile onların düşüncenin doğası açıklamasının yanılgılı olduğunu gösterir. Atomcular aslında çelişmezlik ilkesini kullandılar. Söz gelimi, Lucretius sonsuz sayıda atom olmak zorunda olduğunu, çünkü eğer olmasaydı dünyanın asla varlığa gelmiş olmayacağını ileri sürüyordu. Aslında onun söylediği şuydu: başka birşeyle çeliştiği için durum şöyle şöyle olamaz. (Bu metinde de Epiküros ve Lucretius eleştirilerinde benzer argümanlar kullanılmıştır. Söz gelimi, sapma, Epiküros'un ve Lucretius'un daha önceden kabul

ettikleri önermelerle tutarsız olduğu için reddedilmiştir.) Fakat mantık kuralları (çelişmezlik kuralı gibi) mekanik hareket yasalarından çok farklıdır ve geçerli bir argümanın öncülleri ile sonucu arasındaki mantıksal bağıntı, Atomcuların teorisine göre zihin-atomlarının ardışık durumları arasında varolan neden-ve-etki bağıntısından çok farklıdır. Zihin iyi akılyürüttüğünde —öncüllerden "hareketle" mantık kurallarına göre geçerli bir sonuca "vardığı"nda—, ardışık bir şekilde önünde olan önermelerin düzeni, atomların mekanik hareketince değil, mantıksal irdelemelerce belirlenir.

Herhangi bir akılyürütme örneğini irdeleyelim. Şunları bildiğimizi varsayalım: (1) Her insan ölümlüdür ve (2) Her Yunan insandır. Bu iki önermeden şu sonuca varırdık: (3) Her Yunan ölümlüdür. Neden her Yunan ölümlüdür sonucuna varırız? Çünkü kesinlikle, öncüllerin bu sonucu içerdiğinin ayırdına varırız —çünkü (1) ve (2) önermelerini (3) önermesine bağlayan bir mantıksal gerektirme bağıntısı keşfederiz.

Düşüncenin doğasına ilişkin atomcu teori temelinde, bir Atomcu, (3) önermesine ulaşma sürecinin çok farklı bir açıklamasını vermek durumunda kalırdı. O, (1) ve (2) önermelerini "anlama" denen şeyin gerçekte sadece karmaşık bir hareket olduğunu ve bu önermeler ile (3) önermesi arasında "bir mantıksal bağıntı keşfetme" denen şeyin de bu hareketin sadece daha ileri bir mekanik gelişimi olduğunu öne sürmek durumunda olurdu. Atomcu, "kanıt"tan ya da "içerme"den ya da "öncüller ve sonuç"tan söz etmezdi (ya da daha doğrusu söz etmemesi gerekirdi.). Çünkü bizim "sonuç çıkarsama" dediğimiz şeyin bir bilardo masasında yuvarlanan bilardo topunun hareketinden hiçbir bakımdan farklı olmadığını savunurdu. Her iki durumda da ardışıklık mekaniktir; her iki durumda da herhangi bir verili ândaki hız ve yön bütünüyle hareket eden cismin önceki durumlarınca belirlenir. Bu yüzden, Atomcuların teorisine göre, benim zihnim (1) ve (2) önermelerinden (3) önermesine doğru ilerliyorsa, bunun nedeni, öncüllerin bu sonucu içerdiğinin ayırdına varmam değildir; benim zihin-atomlarımın başlangıçtaki hareketlerinin tam da onların hareket ettikleri hızda ve yönde olmasıdır.

Akılyürütme böyle tamamen mekanik bir hareket ise, Atomcular onu hiçbir zaman keşfedemezlerdi. Diyelim ki bir bilardo topunun hareketini matematik olarak betimlemeye girişen düşünce özünde betimlediği hareketten farklı olmasaydı, bilim adamlarının bu tür betimlemeler işleyip geliştirmeleri imkânsız olurdu.

Kuşkusuz, Atomcuların teorisini çürütmede mantığı psikolojiye indirgemek, onların mantığı fiziğe indirgemesi kadar kendine has bir yanılgı olurdu. Daha doğrusu, zihinsel süreçlerin salt mekanik bağıntılar çerçevesinde tüketesiye betimlenemeyeceğini söylemek gerekir. Bu, zihinsel süreçlere genel olarak uygun düşer. Mantıksal bağıntılar ise bu tür mekanistik-olmayan bağıntıların yalnızca bir örneğidir (ve hiç kuşkusuz, önemli bir örneğidir.).

ÖZGÜR İRÂDE PROBLEMİ

Atomcuların düşüncenin doğası açıklamasında içerilen daha başka güçlükler de vardır, fakat bu güçlükleri irdelemeyi Atomcuların irade görüşünün incelenmesinden sonraya ertelemek yerinde olacaktır. Bu konuda temel soru şudur: Atomcular acaba bizim "seçme" ve "karar verme" dediğimiz türden fenomenlerin akla uygun bir açıklamasını verebildiler mi? Sıradan insan için, planlar kurabilme ve bu planlara göre eyleyebilme ve genel olarak da böyle yapmakla olayların akışını değiştirebilme yeterliğinde olduğundan daha açık birşey yok gibidir. Nitekim, oturup bu satırları okurken, isteseydiniz başka bir yerde olabileceğinizi, golf oynamaya gidebileceğinizi veya arkadaşlarla sohbet edebileceğinizi düşünmeniz mümkündür. İstediğiniz *herşeyi* yapamayacak olsanız da (yapmayı çok çok isteseydiniz bile olasılıkla zıplayıp tavandan üst kata geçemezdiniz), denetiminiz altında olduğunu hissettiğiniz birçok şey vardır —ister şimdi atomcu teori hakkında düşünürsünüz, ister kalkıp derse girersiniz, ister ders boyunca uyuklarsınız. Verdiğiniz karara bağımlı olarak bunları ya yapabileceğinizi ya da yapmaktan kaçınabileceğinizi hissedersiniz.

Bu özgürlük duygusu, bu "karar verdiğiniz gibi" isteme gücü hissi acaba bir yanılgı mıdır? Atomcuların teorisine göre, bunun

nasıl olup da bir yanılsamadan başka birşey olabileceğini görmek çok güçtür. Çünkü bedeniniz dediğiniz şeyi oluşturan atomlar, yatakta mı kalsam yoksa kalkıp sabahın saat sekizindeki derse yetişmeye mi çalışsam diye karar vermeye uğraştığınız ânda belli bir şekillenme içerisindedir. Yataktan kalkmak düşünceniz Atomculara göre gerçekte sadece belli türden karmaşık bir harekettir. Eğer hareket farklı olsaydı, düşünce de farklı olurdu, tıpkı gözünüzde başlayan farklı hareketlerin farklı renkler deneyimlemenize neden olduğu gibi; çünkü düşünce ya da renk sizin söz konusu tikel hareketi deneyimleme tarzınızdan başka birşey değildir.

Şu ânda, siz yatakta yatarken, belli bir karmaşık hareket olur (zihin-atomlarınız belli bir biçimde kışkırtılır ve "ittirilir") ve siz bu hareketi derse katılma kaygısı olarak deneyimlersiniz. Fakat bu tikel hareket niçin olur? Apaçık ki, sizin zihninizi oluşturan atomlara başka bazı atomlar tam da bu tikel biçimde, tam da bu hızda ve tam da bu yönden çarptığı ve vurduğu için. Peki bu başka atomlar tam da o zamanda niçin o hızda ve o yönde hareket etmekteydi? Daha önceki bir ânda belli bir tikel hızda ve belli bir tikel yönde hareket eden daha başka atomlar onlara çarptığı için, vb. Olayların akışını istediğiniz kadar geriye götürün, her halükârda şunu görürsünüz: atomların herhangi bir tikel zamandaki hareketleri daha önceki belli hareketler tarafından tam da oldukları şey olarak belirlenir. Ve zaman geçmişe doğru sonsuzca uzandığı için, olup biten hareketlerin daha önceki hareketler tarafından belirlenmediği bir zaman hiç olmamıştır. Bu yüzden, evrenin daha önceki durumunun bütünü sizin zihin-atomlarınızın bu ândaki hareketini belirlemiştir; zihin-atomlarınız başka herhangi bir yolda ya da başka herhangi bir hızda hareket edemezlerdi.

Şimdi de bundan sonraki ânı irdeleyelim. Yataktan kalktınız, oda arkadaşınız sizi zorla yataktan çekip sürüklediği için değil tabi, ama (sizin diyebileceğiniz gibi) derse gitmeye "karar verdiğiniz" için. Yataktan kalkmayı "seçtiğinize" ve pekâlâ yatakta kalmayı da seçebilecek olduğunuza inanırsınız. Fakat bu durumda atomcu teoriye göre neler olur? Apaçık ki, "yataktan kalkmaya karar verme" etkinliği basitçe sizin zihin-atomlarınızın bir başka hareketidir ve bu atomların daha önceki hareketleri tarafından belirlenir. Bu yüzden, siz seçim yaptığınızı ve başka türlü bir seçim de yapa-

bilecek olduğunuzu ne kadar *düşünürseniz düşünün*, sizin yataktan kalkmanız önceki olayların zorunlu sonucudur. Kendileri de yine daha önceki hareketler tarafından belirlenen bu önceki hareketler verildiğinde, sizin tam o ânda yataktan kalkmanız gerekir. Bu yüzden, yatakta kalmayı seçebileceğinizi hissetmeniz bir yanılsamadır. Fakat zorunlu bir yanılsamadır. Geçmiş olayların bütün akışı, yalnızca o ânda yataktan kalkmanızı değil, ama o ânda yatakta kalma özgürlüğüne sahip olma duygusunu deneyimlemenizi de belirlemiştir.

Demokritos, insan davranışının bütünüyle belirlenmiş olduğu sonucunu kabul etti. Fakat Epiküros, karakteristik olarak, sıradan kanılara bu kadar karşıt bir teoriyi benimsemeye gönülsüzdü. O, bizim seçme özgürlüğüne sahip olduğumuzu savundu ve bunu açıklamak için "sapma"dan yararlanmaya kalkıştı. Epiküros'un savına göre, bir dünya oluşturan hareketler karmaşasını başlatan yalnızca o ilk sapma değildir. Zaman zaman başka sapmalar da olur ve bu ânlar, dediğimiz gibi tam da özgür seçim yaptığımız ânlardır. Söz gelimi, zihin atomlarının hareketlerinin bir ardışıklığı şöyle olabilirdi: M_1, M_2, M_3, ve süregider. Normal olarak M_3 (yataktan kalkmayı düşünen yatakta yatma) M_4 (yataktan kalkma) tarafından takip edilir, fakat hareketlerin M_3 evresine ulaştığı tikel bir sabah zihin atomlarından biri ânîden sapar. Bunun bir sonucu olarak, zihin atomları M_4 yerine M_4' evresine (yatakta şöyle bir dönüp tekrar uykuya dalmaya) geçer. Lucretius'un dediği gibi,

> Devinimlerin tümü içten ilintiliyse doğada, yeni, belli bir düzenle eskiden doğuyorsa;... canlılarda görülen özgür istemin kaynağı, ne olabilirdi ki? Yineleyelim: nedir kaderin elinden kurtardığımız istem gücümüzün kaynağı ki hazzın bizi yönelttiği yolda ilerlerken ayrı ayrı değişiyor hayatımız belirlenmemiş bir yerde ve saatte, yüreğimizin sesine uyduğumuzda? Böylesi anlarda söz geçiriyor kişioğlunun istemi, bacaklarındaki kaslara kuşkusuz.... Büyük ayrımı kavradın mı bilmem aradaki? Çoğu kez dış itilere kapılsada kişioğlu, istemden sürüklense de doludizgin, başka bir güç vardır insan yüreğinde; bir güç, bu dış itiyle savaşan, ona direnen. Ya duralar, eski dinginliğe döner onun komutuyla ya da yeni bir yön alır organlarımızdaki madde. Atomlara da tanımamız gerek aynı imkânı, hiçlikten hiçbir şey doğamayacağına göre, devinimin

> üçüncü bir nedeni olmalı ağırlık ve çarpışmanın yanısıra, bu doğuştan gücümüzün kaynağı. Başka atımların çarpışıyla belirlenmemesini sağlar atomun ağırlığı, sonuna dek deviniminin. Ama insan kafasında her edimini önceden saptama gibi içsel bir zorunluluk yoksa, hepten edilgin değilse hele, gösterdikleri sapmaya borçluyuz bunu atomların, belirsiz zamanlarda ve yerlerde.[5]

Fakat sapma, psikolojik bir kavram olarak da fizikte olduğu denli kusurludur. Çünkü sapma tam bir belirlenimsizliktir, düpedüz rastlantıdır, oysa ki "özgür seçim" özel türden bir nedensellik içerir. Kuşkusuz, davranışlarımızdan bazılarının bir rastlantı eseri *olduğuna* inanırız. Başlangıçta binmeye niyetlendiğimizden daha önce kalkan bir trenle yolculuk ettiğimiz için ciddî bir kaza geçirmekten kurtulduğumuz için "tamamen şans" diyebiliriz. Bununla birlikte, başka edimlerin karakterimizden ileri geldiğine inanırız. Bu edimler bize kesinlikle mekanik olarak nedensel görünmese de, başka türlü davranabileceğimizi benimsemeyi reddederiz. Dürüst davranmaya alışkın bir adam bir kabahatini itiraf ederken "Yalan söyleyemezdim" diyebilir (ve bunu kasdedebilir). O, doğruyu söylemeyi "özgürce seçtiği"ni iddia eder, ama bunun bir atomun keyfî sapmasının bir sonucu olarak "tam da böyle rastgeldiği"ni inkâr ederdi. Bu yüzden, sapma bizi tam bir belirlenimcilikten kurtarmak için Atomcuların insan davranışı teorisine sokulmuş olsa bile, içe-bakış olgularıyla kapalı bir nedensel sistem iddiasından daha fazla bağdaşabilir değildir.

Az önce alıntılanan pasajlarda Lucretius'un verdiği örnekler yalnızca Atomcuların teorisindeki bu güçlüğü belirginleştirmeye hizmet ederler. Bir çok insan zorlama ya da kışkırtma "karşısında döğüşebilecek ve direnebilecek göğsümüzdeki birşey"i deneyimlemiştir. Fakat bu, bir zihin-atomunun sapmasından tamamen farklıdır. Bir sapma, tam da hiç beklenmedik ânî bir olaydır ve hiç beklenmedik ânî bir olay, karar ve isteme olarak hissedilen şeye ilişkin doyurucu bir açıklama değildir.

ATOMCULARIN DÜŞÜNCE AÇIKLAMASINDAKİ ÖTEKİ GÜÇLÜKLER

İrade hakkındaki bu güçlük, doğal olarak, Epiküros'un ve Lucretius'un düşüncenin doğası açıklamasına bulaştı. Lucretius'un dediği gibi, kimi zaman şuna kimi zaman da buna "zihni yönlendire"biliriz. Bu dikkat denetimi fenomeni kuşkusuz herkese tanıdık gelir, fakat Atomculuk onu nasıl açıklayabilirdi? Varsayalım ki, şu ânda Birleşik Devletler'deki en yüksek noktayı düşünüyorsunuz. Düşünüyorsunuz, çünkü teoriye göre, Whitney Dağından fırlayan atomlar şu ânda bedeninizin gözenekleri içerisinden geçiyor ve sizin zihin-atomlarınızı ittirip kaktırıyor. Fakat Whitney Dağından fırlayan atomlar, Birleşik Devletler'deki en yüksek noktayı düşünmediğinizde bile sizin zihin-atomlarınıza çoğu kez çarpmış olsa gerektir (çünkü sürekli olarak dağdan öteye yağmakta olan bu atomların siz dağı düşünmeye başlar başlamaz birdenbire sizin zihin-atomlarınıza çarpmaya başladığını ve siz dağı düşünmekten kesilir kesilmez onlarında çarpmaktan kesildiklerini varsaymak akla uygun görünmüyor). Ve her hâlükârda, çok sayıda başka nesnelerden fırlayan atomlar da, siz tam Whitney Dağını düşünüyor olduğunuz ânda sizin zihin-atomlarınıza çarpacak olsa gerektir. Bu öteki nesneler yerine niçin Whitney Dağını düşünüyorsunuz? Eğer atomcu hipotez doğru olsaydı, sizin herhangi bir ândaki düşünceniz, o ânda sizin zihin-atomlarınıza çarpan farklı farklı atom kümelerinin hepsinin birden başlattığı karmakarışık hareketlere karşılık gelen bir tasavvurlar bulamacı olurdu.

Lucretius, dikkatin doğasına ilişkin bu güçlüklerden sapma öğretisine başvurarak sıyrılmaya çalıştı. Şu ânda sizin zihin-atomlarınıza isabet eden atomların tümü arasından Whitney Dağından gelen atomlara dikkat etmeyi seçersiniz ve Birleşik Devletler'deki en yüksek noktayı düşünüyor olmanızın nedeni de budur. Sanki elinize bir ışıldak almış onu istediğiniz herhangi bir yöne çevirebiliyormuşsunuz da, siz çevirdikçe o da sizin zihin-atomlarınızı sürekli bombardıman eden atom yağmuru içerisindeki dar bir bölgeyi aydınlatıyormuş gibidir. Fakat sapma teorisine göre, dikkat ışıldağınızı şundan ziyade bu atom topluluğuna çevirmeyi seçmeniz tamamen rastlantıdır. Ve bir kez daha,

düşüncemizin bu kadar gelişigüzel ve bu kadar rastgele olduğuna inanmayız.

Atomcuların düşüncenin doğası açıklamasında daha başka güçlükler de vardır. Bu teoride, *her* düşünce imgeseldir (tasvirdir), çünkü her düşünce fiziksel nesnelerin fırlattığı ve bizim zihin atomlarımızı vurup ittiren atomların bir ürünüdür. Fiziksel nesneleri —Whitney Dağı ya da bir çocukluk arkadaşı ya da dün akşam yediğimiz kızarmış biftek gibi nesneleri— düşünüyor olduğumuz sürece sorun yoktur. Fakat "düşünce nesneleri" denen birçok şey hiç de fiziksel nesneler değildir. Birleşik Devletler Anayasasını düşünüyor olduğunuzda ne olacak? Bu durumda düşündüğünüz nesnenin Ulusal Kütüphane Arşivindeki tikel bir parşömen kağıdı olduğunu söylemek fazlasıyla zorlama bir açıklama olacaktır.

Peki, Atomcuların görüşüne göre, soyut fikirlerin kaynağı nedir? Birleşik Devletler Anayasasını değil de, genelde anayasaları düşünüyorken ne olacak? Atomcuların bu soruya verebileceği en iyi cevap, olsa olsa bu düşüncenin kaynağının yine belli bir fiziksel nesne (örneğin Ulusal Kütüphane Arşivindeki belge) olduğunu söylemek olur. Fakat bu durumda, atomların havanın içerisinden geçerken aldıkları darbelerden dolayı, nesne size bulanık anahatlarıyla ve özgül ayrıntılarından yoksun bir halde ulaşır. Bu açıklama açıkça yetersiz görünür. İlkin, soyut düşünce ile bulanık görsel bellek arasına ayrım çizgisi çekmeyi başaramaz. İkinci olarak da, tikel bir şeyin fikri ile bir şeyler sınıfının fikri arasındaki ayrımın hesabını vermeyi başaramaz. Keyfî yönetime karşıt olarak anayasal yönetim gibi soyut bir fikri zihninizde canlandırdığınızda, sizin zihin atomlarınızın bir takım kağıt parçalarından kopup gelen atomların bombardımanı altında olduğunu savunmak kesinlikle hiç akla uygun değildir. Ama yine de öyle görünüyor ki, Atomcuların bir cins ya da bir sınıf düşüncesine yaklaşabildikleri en uç nokta burasıdır.

Ahlâk

Şimdiye dek, Atomcuların dünyanın ve insanın doğası hakkındaki görüşlerine ilişkin genel bir açıklama vermeye çalışılmıştır. Böyle genelleştirilmiş bir açıklama mümkünüdür, çünkü Epiküros ve Lucretius Demokritos'un fizik teorisinde önemli değişiklikler yaptılarsa da, bu değişiklikler Atomculuğun değişme ikilemini ve Sofist kuşkuculuğa götüren başka problemleri çözme yönünde birlikli bir girişim olmasını değiştirmez. Ahlak sorunlarında Atomcular arasındaki farklılıklar çok daha temeldi. Bu kesimde, dolayısıyla, kendimizi Demokritos'un görüşlerini irdelemekle sınırlayacağız.[12]

Demokritos davranış problemlerinden çok genel fizik teoriyle ilgilenmiş görünse de, eldeki fragmentlerden onun ahlak öğretilerinin soylu ve yüksek olduğunu görmek mümkündür.

> Benim bu sözlerimi anlamak için kulak kabartan biri iyi adama yaraşır birçok iş işler ve ahmakça birçok işten esirgenir.
>
> Ruhun iyilerini yeğleyen tanrısal [payı] yeğler; bedenin iyilerini yeğleyen salt ölümlü olanı yeğler.
>
> İnsanlar mutluluğu ne beden kuvvetinde ne de parada pulda bulur, mutluluk doğruluk dürüstlükte ve anlayış tamlığındadır.
>
> Korkudan değil, görev duygusundan günah işlemeyin.
>
> Hata işleyen hataya maruz kalandan daha mutsuzdur.
>
> Yük hayvanlarında soyluluk beden kuvvetidir, insanlarda soyluluk ise karakter kuvvetidir.
>
> İyi-düzenli bir karakteri olanlar aynı zamanda iyi-düzenli bir hayat sürerler.
>
> İnsanlar hazda ölçülülük ve hayatta simetri yoluyla dinginlik kazanırlar. Yokluk ve bolluk insanları bozmaya ve ruhta büyük kargaşalara neden olmaya meyleder. Şiddetli çatışmalarca bölünüp parçalanan ruhlar ne kararlı olur ne de dingin. O halde insan zihnini kendi gücü dahilinde olan şeylere çevirmeli ve kendi nasibiyle yetinmelidir; belleğini çok uzun süre imrenilen ve hayran olunan insanlarla meşgul etmemeli ve boş boş oturup onları düş-

12 Epiküros'un ve Lucretius'un ahlak teorileriyle ilgili bir açıklama için bkz. s. 468-480.

> lememelidir.... Bu sözleri tutan, hayatını daha dingin geçirir ve hayatın hiç de az olmayan dertlerini, düşmanlığı ve kıskançlığı ve ruhsal acıyı önler.
>
> Eylemin ereği, yanlış yorumlayan bazılarının anladığı gibi hazla aynı olmayan, ama herhangi bir korkunun ya da boşinancın ya da başka bir duygunun bozmadığı, ruhun durgun ve güçlü süregittiği dinginliktir.[t]

Bu fragmentler, Demokritos'un ahlaka duyduğu ilginin teorik olmaktan çok pratik olduğunu gösterir. O, esasen "pratik bilgelik" diye adlandırdığı şeyle, yani iyi yaşamanın nasıl olduğu konusundaki görüşlerini başkalarını uymaya teşvik edecek bir biçimde iletmekle ilgilendi. Ve Demokritos'un öğrettiği pratik bilgelik, özünde, salt dışsal göstermelik uyumluluğa karşıt olarak içsel güdülenişe ve yatkınlığa önem veren güçlü bir duyguyla eşleştirilmiş, eski Yunanların ölçülülük ve aklıbaşındalık idealiydi.

Demokritos'un ahlak pratiğini iyileştirmekle bizzat ilgilenmemesinin hiçbir sebebi yoktur. Fakat fizik teorisiyle büyük ölçüde Sofistlerin fiziksel dünyanın nesnelliğine saldırısını göğüslemeyi amaçlayan birinin, Sofistlerin buna paralel olarak değerin nesnelliğine saldırısıyla ilgilenmeye çalışmaması şaşırtıcıdır. Ve Demokritos'un aslında Sofistlere karşıt olarak değerlerin nesnel olduğunu savunduğu açıktır. Demokritos ölçülülüğün şiddetten daha iyi olduğunu ve mutluluğun haz aramaktan çok iyi-düzenlenmiş bir hayat sürdürmekte yattığını söylerken, kendisini sadece şahsî bir duyguyu ifade eden biri olarak görmedi: O, bunların salt *nomoi* hakkında değil *physis* hakkında ifadeler oldukları iddiasındaydı. Fakat, sorun, Demokritos'un bu iddiada bulunurken kendi fizik teorisi çerçevesinde haklı olup olmadığıdır. Demokritos bir değer teorisi işleyip geliştirmediğinden (ya da işleyip geliştirdiyse bile, teori bugüne dek hayatta kalmadığından), yalnızca atomların ve boşluğun gerçek olduğu bir evrende hangi değerler açıklamasının verilebileceğine bakalım.

Duyu algısı fizyolojisine ilişkin teorisiyle benzeşim içerisinde, Demokritos değer deneyiminde hem nesnel hem de öznel ögeler bulunduğunu ileri sürebilmiş görünür. Lahananın yeşil olduğu yargısını verdiğimde, yalnızca özel bir duyum hakkında yargı ve-

riyor olabilirim, fakat aynı zamanda fiziksel mekânda orada var olan atomların hareketleri hakkında —öznel bir şekilde "yeşil" olarak deneyimlediğim bedenimdeki hareketlerin ortaya çıkmasında nedensel bir bileşen olan hareketler hakkında— yargı veriyor da olabilirim. Benzer bir şekilde, "Lahana iyidir" ya da Lahanalar karnıbaharlardan daha iyidir" yargılarını verdiğimde, yalnızca özel bir duygu hakkında —bu sebzelerin bende lezzet uyandırma tarzı hakkında— yargı veriyor olabilirim. Fakat aynı zamanda, lahanaların C vitamini bakımından karnıbaharlardan daha zengin oldukları ve C vitamininin solunum enfeksiyonuna iyi geldiği yargısı veriyor da olabilirim. Sebzelerde C vitamininin varlığına ve yokluğuna ilişkin ve belli bir miktar C vitamininin vücuttaki etkisine ilişkin ifadeler, orada nesnede var olan ve burada benim vücudumda var olan atomların hareketleri hakkında ifadelerdir. Bizim C vitamini diye adlandırdığımız şey atomların belli bir karakteristik hareketidir ve bu şekillenmenin lahanalarda ortaya çıkış sıklığı araştırılıp saptanabilir.

Bundan başka, nasıl ki duyu deneyimleri hakkında öngörüler mümkünse, Demokritosçu değerler teorisine göre değer deneyimleri hakkında öngörüler de mümkündür. Eğer vücudunuz ve onda olup biten hareketlerin tikel şekillenmeleri yeterince bilinseydi, önceden andığımız örneği sürdürecek olursak, birçok vücutta bu uyarıcıların meydana getirdiği hareketlerin "yeşil" olarak deneyimlenmesine karşın, lahananın varlığında sizde sizin "kara" olarak deneyimlediğiniz hareketlerin başlayacağını öngörmek mümkün olurdu. Aynı şekilde, sizin vücudunuzu ve benimkini yeterince bilseydik, çukulatalı dondurma yeme dediğimiz hareketler her ortaya çıktığında, sizin hoşlanma duygusunu deneyimleyeceğinizi ve benim de hoşlanmama duygusunu deneyimleyeceğimi öngörebilirdik. Yine bu şekilde, sizin ve benim "Yalan söylemek yanlıştır" yargısı vereceğimizi ve Kallikles'in ve Thrasymakhos'un ise "böyle yapmakla kurtulabilirsen, yalan söylemeye EVET" yargısı vereceklerini öngörebilirdik. Bu yüzden, insanların aynı nesneyi ya da olayı kökten farklı değerlendirmeleri, Sofistlerin değerlerin *bütünüyle* öznel oldukları iddiasını desteklemez. Kabul edelim ki, bu tür bütün yargılarda öznel bir öge vardır. Fakat aynı zamanda nesnel bir öge de vardır —bedenlerimizde hoşlanma ve hoşlanma-

ma duyguları olarak deneyimlediğimiz değişikliklere nedeni olarak orada var olan hareketler. Orada var olan aynı hareketin farklı bedenlerde farklı hareketlere neden olacağını bekleriz; orada var olan hareketi yeterince bilseydik ve bir bedenin bir diğerinden nasıl farklı olduğunu anlasaydık, bu bedenlerde ortaya çıkacak farklı etkileri öngörebilir ve böylelikle dondurmanın bazılarında hoşlanma ve bazılarında hoşlanmama uyandırmasını, yalan söylemenin bazılarınca övülmesini ve bazılarınca yerilmesini açıklayabilirdik.

Atomlar ve onların hareketleri nesnel olarak gerçek olduğundan, onlar hakkındaki ifadeler sıradan biçimde doğrulanabilir. Bundan şu çıkar ki, Atomcu hipotezde değerler hakkında bilgi mümkündür. Bu yüzden, ahlak *hakkında* bir bilim mümkündür. Fakat bu ahlak*ın* bir bilimi midir? Atomcular, ahlak alanındaki bilgiye ancak değerleri —yani hissedilen, beğenilen, hoşlanılan deneyimlerin kendilerini— bir yanılsamaya indirgeyerek yer açtılar. *Doğru zorunlu bir* yanılsama, ama yine de bir yanılsama. Bu, duyu dünyasının ontolojik statüsü hakkında daha önce tartışılan paradoksun tam da paralelidir. Atomcuların görüşünde, bir ahlak yargısı, bir nesnel bileşene ve bir öznel bileşene çözüştürülebilir bir atomlar hareketi olur, ki bu nesnel bileşendir. Bu hareket olduğunda, bir değerlendirici bir değeri deneyimler. Fakat değerlendirici kimdir? Değerlendirenin de, tıpkı duyu dünyasını gören gibi, yalnızca bir atomlar topluluğu olduğu anlaşılır; Atomcuların görüşünde bir atomlar kümesi bir başka atomlar kümesini değerlendirir. Bu, en hafif deyişle, çok tuhaftır. Ve bu bilmece bir yana, deneyimlenen değer (zevk, beğenme) bu deneyimi değerlendirenden daha gerçek değildir, çünkü yalnızca atomlar ve boşluk gerçektir. Demokritos'un deneyimlediği ölçülülüğün iyiliği, gördüğü lahananın yeşilliği kadar yanılsamadır (zorunlu bir yanılsama). Bunu farklı bir şekilde ifade edersek, Atomcuların değer teorisinde nesnel olan şey değer taşıyan birşey değildir ve değer taşıyan şey de nesnel değildir.

Atomculuğun Değerlendirilmesi

Burada Atomculuğun belli yönlerine ciddî itirazlarda bulunuldu, fakat bir bütün olarak alındığında, Atomculuk, kendisinden sonraki birçok görüş kadar kendisinden önceki herhangi bir görüşten son derece üstün çok büyük bir kazanımdı. Atomculuk, inanca ya da otoriteye değil, mantığa ve kanıtlamaya başvurdu. Teorideki bütün başat kavramlar —madde, boşluk, hareket, vb.— anlamlarını kavrayabileceğimiz şekilde tanımlanır. Teori hareket halindeki madde olmayan herhangi bir şeyle ilgilenmediğinden, kabul etmesek bile daima onu anlayacak bir konumda bulunuruz. Epiküros'un tanrılara ilişkin açıklaması bunun bir örneğidir. Başka filozoflar ve teologlar söz konusu olduğunda, onların "tanrı" terimiyle tam olarak ne kasdettiklerini keşfetmek çoğu kez son derece güçtür. Bununla birlikte, Epiküros'un tanrıdan ne *anladığı* konusunda hiçbir kuşku yoktur: çok ince atomların karmaşık bir topluluğu. Dolayısıyla, Epiküros'un tanımladığı şekliyle tanrıların varolup olmadıklarını belirlemek teorik olarak mümkün olur. Bu tanımın dinin gereklerini karşılayıp karşılamadığı kuşkusuz başka bir sorundur. Birinin tanrılar hakkında —ya da başka herhangi bir şey hakkında— ne düşündüğünü tamamen belirsiz-anlamlı bir şekilde söylemenin cezası, bazı insanların bununla şiddetli bir görüş ayrılığına düşecek olmasıdır. Açıklık erdemi daima bir teorideki herhangi bir zayıflığı açıkça sergileme sonucuna sahip olduğu için, Atomculuğun, herbir okurun dilediği gibi anladığı bir esoterik laf kalabalığı kütlesince kusurları gizlenen felsefelerden daha çok bulanıklık ve daha çok çelişki içerdiğini varsayma hatasına karşı tetikte olmalıyız.

Çelişki konusunu alalım. Epiküros'un ve Lucretius'un sapma konusunda kendileriyle fena halde çeliştikleri doğrudur. Fakat önemli olan nokta, onların fizik biliminin ilk ilkelerini gizli çelişkileri bulup çıkarmayı kolaylaştıracak kadar açık bir şekilde formüle etmiş ve sistematik olarak geliştirmiş olmalarıdır. Buna göre, bu çelişkileri ortadan kaldırma ve böylelikle teoriyi iyileştirme imkânı vardır. Aslında, bu tikel çelişki teorinin öz-yapısına ait değildir. O, hareketle ilgili işlenmemiş bir duyu deneyimine dayanan kabullerin sonucuydu. Bu yüzden, bu haliyle teori kötü bir şekilde parça-

lanıp çökse bile, onu çelişkilerden uzak, doyurucu bir biçimde yeniden şekillendirmek olasılıkla mümkündür. Ayrıntılar bir yana, Atomcuların mutlak ölçüde düzenli bir biçimde olup biten geniş bir hareketler sistemi olarak doğa kavrayışı, onyedinci yüzyıldan bu yana modern kültürde hakim olan kavrayışla özdeştir. Böyle bir doğa felsefesinin genel anahatlarının taslağını çizmiş olmak kesinlikle büyük bir başarıdır. Daha özel olarak ve belki de onların zamanı için daha önemlisi, Atomcular sonunda Thales'in sorusuna kesin bir yanıt verdiler.

Thales, tüm çokçeşitliliğine karşın dünyanın bir olduğuna inanmış ve bu birin tikel maddî bir şey olduğunu varsaymıştı. Sorunu ifade etmenin bu biçimi, kuşkusuz, bir olan şeyin aynı zamanda çok olduğunu ve bir madde türünün bir başka tür "haline geldiği"ni içeriyordu. Daha sonraki Miletos'luların ve Herakleitos'un Thales'in formülasyonunda hissettikleri güçlüklerin tümünü açıkça ifade etmek ve onun sorusunun orijinal biçimi içerisinde yanıtlanamaz olduğunu göstermek Parmenides'e düştü. Parmenides'in ortaya serdiği çelişkilere karşın, çokçuların Thales'in pozisyonunu basitçe terketmek yerine yeniden formüle etmeye çalışmaları, bu Miletos bakış noktasının olağanüstü direncine tanıklık eder.

Kabul edilecektir ki, çokçuların yeniden-formülasyonu bizi Thales'ten çok uzağa taşımıştır. Sonunda vardığımız nokta "bir" yerine "çok"tur; atomlar, Thales'in her şeyin kendisinden meydana geldiğini belli belirsiz düşündüğü sudan çok farklıdırlar. "Neden" kavramı bile kökten değişmiştir. Atomcular, bir şeyin bir başka şeye (suyun havaya ya da toprağa ya da buza) basit bir dönüşümü düşüncesinden, yalnızca yer değiştirme anlamında hareketin gerçek olduğu ve tüm öteki değişme biçimlerinin bu tür değişmeye indirgenebilir olduğu ve dolayısıyla bu tür değişmenin görünüşleri olduğu düşüncesine ilerlediler. O halde, bu tür kökten değişimler karşısında, Atomculuk nasıl olur da Thales'in pozisyonunun bir "yeniden formülasyonu" diye adlandırılabilir? Sadece anahatları çizilen tarihsel bağlantıdan dolayı değil elbette. Aynı zamanda, Thales'ten Atomculara kadar tüm düşünürlerin ortak bir kabul ortaya koymuş olmalarından dolayı da: gerçeklik *maddîdir* ve bu maddeye olan şeyler, yani onun uğradığı doğal süreçler akılsaldır.

Kuşksuz, madde veya "ana-madde" düşüncesi Thales ile Atomcular arasıdaki dönemde önemli bir gelişim geçirdi. Thales'in ana-madde kavrayışı belirsizdi. Onun düşüncesine göre, su bir ana-maddedir; aynı şekilde hava ve ateş de böyledirler. Bunların ana-maddeler olduğunu söylemekle Thales'in ne kasdettiğini sorsaydık, yanıt, muhtemelen, dokunulabilir, görülebilir, tadılabilir vb. olma türünden sıradan duyusal özgülükler çerçevesinde verilirdi. Atomculara dek ulaştığımız zaman zarfında bu işlenmemiş düşünceden hayli uzun bir yol aldık. Atomcu "ana-madde" artık basitçe bir duyusal madde değildir. Thales için ve öteki ilk filozoflar için birincil olan duyusal niteliklerinin tümünü yitirmiştir[13] ve artık yalnızca şekil ve büyüklük bakımından farklı renksiz, sessiz, tatsız parçacıklardan ibaret olarak düşünülür. Şimdi gerçekte, anamaddenin birincil karakteristikleri, nüfuz edilemezliği ve yer kaplamasıdır. Bununla birlikte, bu, basitçe Thales'in düşüncesinin bir inceltilişidir. Ana-madde hâlâ temel kavramdır ve filozofların niyeti hâlâ aynıdır: dünyayı madde çerçevesinde —teleolojik ya da doğaüstü çerçevede değil, fakat doğal süreçler çerçevesinde— açıklamak. İşte, başlangıçta bu ilk düşünürlerin filozof kadar bilim adamı olarak da adlandırılabileceklerinin söylenmiş olmasının sebebi budur.

O halde, Atomcular, değişme problemini çözmeyi ve Thales'in ve ardıllarının temel yöneliminden ayrılmaksızın maddeci çerçevede çözmeyi becerdiler. Bu problem, kuşkuculuğa yol açan temel nedenlerden biri olmuştu. Birbirinin ardısıra gelen düşünürlerin değişmenin nasıl olabildiğini göstermede tekrar tekrar başarısızlığa uğramaları, Sofistleri değişmeyi açıklamanın mümkün olduğunu inkâr etme noktasına getirmişti ve bu da kuşkusuz doğal bilgi imkânının bir inkârına vardı. Dolayısıyla, Atomcuların maddenin nasıl değişebileceğini göstererek bilim felsefesini yeniden canlandırdıkları rahatlıkla söylenebilir. Bu da büyük bir başarıydı. Ne yazık ki, Atomcuların doğa bilgisi problemi için buldukları tikel çözüm başka alanlarda —söz gelimi ahlak ve din alanlarında— Sofistlerin kuşkuculuğuyla doyurucu bir şekilde hesaplaşmakta yetersiz kaldı.

13 Dokunulabilirlik dışında.

Atomcuların Thales'in maddeciliğini yeniden formüle etmeleri, fizik düzeyinde iş gördüğümüz ve değişme problemi gibi sorunlarla ilgilendiğimiz sürece belirgin şekilde doyurucu olan bir evren kavrayışıyla sonuçlandı. Fakat Sofistlerin kuşkuculuğunun öteki konusuna —yani insana— döndüğümüzde, Atomculuk pek etkili değildir.

Atomculara göre, insan, son derece tuhaf bir takım yanılsamalara maruz kalan bir atomlar topluluğundan fazla bir şey değildir. Atomcu teori insana bunların yanılsamalar olduğunu öğretebilirse de, insanın yanılsamalardan kaçmasına yardım edemez. İnsan, hiç de yeşil olmayan lahanaları sanki yeşilmiş gibi görmeye devam eder; yalnızca atomların bir hareketi olsa da, ölçülülüğü iyi olarak deneyimlemeye devam eder. Fakat bir atomlar topluluğunun kendi kendisine "Niçin iyi olmalı?", "Dostlara ve vatana kendini niçin adamalı?", "Niçin verilen sözleri tutmalı? ödevini yerine getirmeli? dürüst yaşamalı?" gibi sorular sorması kesinlikle anlamsızdır.

Atomcular buna ancak şu cevabı verebilirlerdi ki, dünyanın geçmiş durumunun bütünü verildiğinde, bu tür sorular sormak, anlamsız olabilseler bile, zorunludur. Herkes, bunu tamuygun bir cevap sayıp saymadığına kendi adına karar vermelidir (Atomcular hiç kuşkusuz bu kararın da zorunlu olduğunu savunurlardı). Fakat en azından bazı insanlar, yalnızca boşlukta hareket eden atomlardan oluşan bir evrenin bu tür değerlerin nesnel gerçekliğini tam da Sofistler kadar dışladıkları ve bireyin topluluğuyla ilişkisi ve Melos tartışmasında yansıtılan rakip özgürlük ve otorite iddiaları hakkındaki kritik sorunlarla ilgilenmekte Atomculuğun yetersiz kaldığı sonucuna varacaklardır. Demokritos, yurttaşlık ödevinin ve ortak sorumluluğun Sofistik inkârını, okuyucularının zihinlerinden ziyade yüreklerini harekete geçirmeyi hesaplayan bir dil içerisinde yalnızca eski değerleri yeniden olumlamak suretiyle göğüsledi. Bu pek yeterli değildi. Geleneksel amaçların en iyi amaçlar olduğunu kanıtlayabilme (sadece yeniden olumlama değil, fakat kanıtlama) iddiasında olan Platonculuk gibi bir felsefe, bir kültürel değişim döneminde Atomculuğun erişemeyeceği bir toplumsal işlevi yerine getirdi.

Hem ahlak hem de politika dine temas ederler. Dindar zihnin sorduğu soruları Atomculuk ne kadar tamuygun bir şekilde yanıtlayabilirdi? Eğer evren bir makinaysa, o zaman biz ve bizim kaderimiz kayıtsız, kör, sorumsuz ve yanıtsız bir akışı takip eder. Atomcuların işaret ettiği gibi, yalnızca kozmik korkularımız değil, ama daha önemlisi umutlarımız —bizim hakikî sorunlarımız— da yanılsamalardır. Atomcuların görüşünde, hayatın hiçbir anlamı yoktur; o, engin bir karanlıkta bir ân için parlayıp sönen kısa ömürlü bir mum alevidir.

Din karmaşık bir sorundur, fakat başka her ne içerirse içersin, evrenin bir anlamı olduğu ve bu anlamın da insanla bir ilgisi bulunduğu inancını içerir. Bu terimlerin uzlaşımsal anlamında ne dindar ne de cahil ve boş-inançlı olan çok sayıda insan, tam olarak tanımlaması güç olsa da kozmik bir anlama duyulan bu inanca bağlanmıştır. Evrenin ne anlama geldiği konusunda bu insanlar kuşkusuz farklı farklı düşünürler, tıpkı bu inancı formüle etme tarzlarının farklı farklı olması gibi. (Söz gelimi, bu anlamı betimlerlerken "tanrı" terimini kullanabilirler ya da kullanmayabilirler.) Fakat bir bütün olarak evrenin anlamlı olduğuna inananlar, genellikle bunun aynı zamanda evren hakkındaki bütün olguların en önemlisi olduğuna da inanırlar. Bu yüzden, bu tür insanların hepsi kaçınılmaz olarak Atomculuğu yetersiz bulmuşlardır. Bu durum, dindar bakışın yükseldiği Orta Çağlar boyunca Atomculuğun fiilen gözden kayboluşunun sebebini açıklar. Aynı zamanda, Atomculuğun büyük rakiplerinin, Platonculuğun ve Aristotelesçiliğin yüzyıllar boyunca çok büyük sayıda insana çok daha çekici gelmesinin sebebini de açıklar.

Fakat, göreceğimiz gibi, bu felsefeler, Atomculuğun güçlü olduğu noktalarda zayıftılar. Onların problemi, doğaya, doğal süreçlere ve doğanın bir parçası olarak insana —ki insan kesinlikle doğanın bir parçasıdır— ilişkin akla uygun bir açıklama vermekti. Burada Demokritos'un teorisi, hem genel görününümünde hem de ayrıntısında, en modern zihinlere Platon'un ya da hatta Aristoteles'in teorilerinden çok daha yakındır. Fakat bugün, klasik idealizm ile klasik materyalizm arasında seçim yapmaya girişmek anlamsızdır. Umutsuzca gerek duyulan şey, bu her iki eski dünya görüşünün güçlü noktalarını birleştiren bir felsefî teoridir. Aslında,

kültürün merkezî problemi, ilk kez Atomculuğun formüle ettiği ve modern bilmin büyük ölçüde benimsediği mekanist, teleolojik-olmayan doğa görüşünü ahlaksal, dinsel ve hümanistik bir insan kavrayışıyla uzlaştırmaktır. Atomcuların düşünce, irade ve genelde "zihin" kavrayışlarının özünde bulunan güçlükleri tartışmaya bu kadar uzun uzadıya yer ayrılmış olmasının nedeni, Atomculuğu yerin dibine batırmak değil, fakat bilimsel bakış yeniden canlandığında bu güçlüklerin filozofların uğraştığı başat sorunlar haline gelmesi ve başat sorunlar olarak kalmasıdır. Onyedinci yüzyıldan bu yana bütün felsefe tarihi, aslında bu merkezî tema üzerine bir dizi çeşitlemeden pek de daha fazla bir şey değildir.

BÖLÜM 4

Platon: Formlar Teorisi

Hayatı ve Dönemi

Beğenelim ya da beğenmeyelim, bilelim ya da bilmeyelim, hepimiz az ya da çok Platoncularız. Platon'un ulaştığı sonuçları reddetsek bile, bizim görüşlerimiz onun problemleri ifade etme tarzı tarafından şekillendirilir. Bu teknik, filozoflar kadar şairler, politikacılar ve proleterler için de geçerlidir. Dolayısıyla, Platon'un görüşlerini incelemek için emek harcamaya değer; bunu yaparken, kendimizi de daha iyi anlayacağız. Fakat Platon'un teorilerini anlamak için, ona önemli görünen ve onun çözmeye çalıştığı problemleri anlamak zorundayız. Bunu yapmak için de, Platon'un yaşamı hakkında bilinen olguları gözden geçirmek zorunludur.

Platon hakkındaki (aslında herhangi bir kimse hakkındaki) en önemli şeylerden biri yaşadığı zamandı. M.Ö. 427'de Atina'da doğan Platon, Sparta'yla savaşın son dört ya da beş yılı boyunca savaşacak yaştaydı; yukarıda betimlenen ekonomik, toplumsal ve ahlakî çözülme ve bozgun yıllarında büyüyüp yetişti. Geri dönen aske-

rin daima yüzyüze kalır göründüğü —Platon'un durumunda olduğu gibi, zafer kazanmaktan çok bozguna uğramış bir yurda geri dönüş söz konusu olduğunda aşırı abartılan— hoşnutsuzluğu ve "bir ayar tutturma"nın zorluğunu deneyimlemiş olsa gerektir.

Platon'un yaşamındaki bir başka önemli nokta da içerisine doğduğu aileydi. Platon pek de bundan "daha iyi" durumda doğmuş olamazdı. Soyu, ana tarafından Atina'lı devlet adamı ve reformcu Solon'a dayanıyordu; baba tarafından ise, seçkin Atina'lıların (doğal olarak) uzunca bir soy çizgisi yoluyla tanrı Poseidon'a kadar uzanıyordu. Dayısı Kharmides ve ana tarafından kuzeni Kritias o günün önde gelen soyluları ve oligarşik hizbin önderleriydi.

Platon'un ailesinde politik önderlik gelenekseldi ve görüleceği gibi Platon'un bütün yaşamı bu hırs ve hizmet ard-alanının derin etkisi altındaydı. Eski güzel günlerde, Platon'un doğallıkla öncü bir politik rolü olacaktı. Fakat Peloponnesos Savaşının başlangıçlarında bile bu artık "doğal" değildi ve savaşın ardından gelen yıkım ve bozgun yılları boyunca soylu ailelerin üyeleri seçmenin desteğini alma yarışında gitgide daha dezavantajlı duruma düştüler. Platon hırslı bir genç adamın kendi politik kariyerini düşünmeye başlayabileceği yaşa erdiği zaman, önünde yalnızca iki yol açıktı — kendisini halk yaltakçılığına ve kandırmacılığına teslim edebilir ya da bir *coup d'état** yoluyla demokratik rejimi alaşağı edecek gizli bir tertibe katılabilirdi. İlk yol, Platon'un belki de aşırı dürüst ahlak duygusunun reddettiği bir ilke tavizini gerektiriyordu. Savaşın sonunda, Kritias ve Kharmides dahil bir takım soylular iktidarı ellerine geçirdiklerinde ikinci alternatif için fırsat doğdu. Bu, genç Platon'a, Atina'yı bozguna götüren rüşvetçi ve beceriksiz demagogların hakimiyetinin umut verici bir değişimi gibi görünmüş olsa gerektir. Fakat (oligarkların adlandırıldığı şekliyle) Otuzlar'ın aşırılıkları, azınlığın iradesinin çoğunluğun iradesinden kendi sıfatıyla daha iyi olmadığını Platon'a gösterdi. Ve kısa bir süre sonra oligarşiyi deviren yeniden-diriltilmiş demokrasinin yabanıllığı, *onun* kendi payına olup bitenlerden bir ders çıkarttığı konusunda Platon'u ikna edecek hiçbir şey yapmadı.

---

* Fr. *coup d'état*: politik darbe —*ç.n.*

Sokrates

Bununla beraber, Platon'u başka herhangi bir şeyden daha çok etkileyen, Sokrates ve onun yazgısının ortaya koyduğu örnek oldu. Bundan dolayı bu sıra dışı adam hakkında bir şeyler söylenmesi gerekir. Sokrates, Platon doğduğunda kırk yaşının üzerindeydi. Yetişkinliğe bir bozgun zamanında eren Platon'dan farklı olarak, Sokrates Atina'nın gücünün ve başarısının zirvede olduğu dönemde —Perslere karşı kazanılan zaferleri takip eden elli yıllık dönemde— büyüyüp yetişmişti. Sokrates, Thukydides'in bir çağdaşı ve Sparta'yla savaşıp yenilen kuşağın bir üyesiydi. Fakat bir asker olarak yiğitçe savaşıp demokratik devletin yurttaşlarından beklediği politik ödevlerin tümünü yerine getirmesine karşın, Sokrates bir politikacı veya bir önder değildi. O, Atina'lı akranlarından yalnızca hiçbir şey bilmediğini bilmede farklı olduğu iddiasındaydı ve vaktini Atina'lılara o güne kadar iyi bildiklerine inandıkları şeyler hakkındaki bilgisizliklerini göstermek gibi son derece sevimsiz ama tam manasıyla başarılı bir iş peşinde harcıyordu.

Sokrates yurttaşlarına daha çok bir Sofist gibi görünmüş olsa gerektir. Fakat Sokrates'te, derin ve Sofistlikten bütünüyle uzak bir iyiliğin gerçekliği ve gerçekliğin iyiliği inancı vardı. O, şiddetli bir şekilde gerçekçi ve hayalperestlikten uzak bir sağduyuyu tutkulu bir gizemcilikle (*mysticism*), sıradan inanışlara ve kanılara yönelik soğukkanlı ve tutkulardan arınmış bir kuşkuculuğu (*scepticism*) derin bir din duygusuyla bağlayıp birleştirdi. Sokrates'in bir dostunun evinde katıldığı bir akşam ziyafetini betimleyen Platon'un *Şölen* (*Symposium*) adlı diyalogu Sokrates hakkında sağlam bir açıklama verir.[1] Eğleş-

1 Agathon ev sahibi, Alkibiades ise ziyafete geç bir saatte ve çakırkeyif bir şekilde katılan bir konuktu. Agathon (M.Ö. 447'de doğmuştu) yeni kazandığı bir tiyatro ödülünü kutlayan başarılı genç bir oyun yazarıydı. Bu akşam ziyafetinin, o zamanlar popüler başarısının doruğunda bulunan Alkibiades'in önder olarak atandığı Sicilya seferinin (bkz. s. 73) başlamasından kısa bir süre önce M.Ö. 416'da ya da 415'te gerçekleştiği varsayılır. Fakat (kuşkusuz bu olaylar olup bittikten çok sonra yazılmış olan) diyalogun okurları, bu parlak, şımarık ve vicdansız genç adamın kısa bir zaman sonra Sırlara saygısızlıkla suçlanacağını ve ülkesine ihanet ve entrikayla dolu trajik hayatına başlayacağını biliyorlardı. Modern okurlar hatırlamalılar ki, Platon'un yazmakta ve hayatını betimlemekte olduğu toplumda eşcinsellik kabul görüyordu. Sokrates hakkında dikkate değer olan şey, yakışıklı genç erkeklere gösterdiği sevecenlik değil, fakat bunu cinsel ilişkilere geliştirme onayı vermeyi reddetmesiydi.

mek maksadıyla her bir konuk aşkı övecek doğaçtan bir konuşma yapar.[2]

> [Son konuşma biterken] birdenbire avlunun kapısına vurulmuş ve dışarıdan bir alay sarhoşla, bir çalgıcı kadının gürültülü sesleri gelmiş.
>
> — Çocuklar! diye bağırmış Agathon kölelerine. Bakın kimdir gelen. Tanıdıklarsa içeri alın, yoksa içkiyi bitirdik, yatıyoruz deyin.
>
> Az sonra avluda fena halde sarhoş olduğu anlaşılan Alkibiades'in bar bar bağırdığı duyulmuş ...: kapının önünde durmuş. Başında sarmaşık ve menekşeden sık bir çelenk ve türlü türlü şeritler varmış.

Yarânlık eden topluluk aşkı övme yükümlülüğünü Alkibiades'in de yerine getirmek zorunda olduğu kararına varırlar. Alkibiades, bizzat aşk tanrısının kendisi yerine Sokrates'i övmesine izin verilmesi koşuluyla bu kararı kabul eder:

> "Ben kendi hesabıma, dostlarım, size zilzurna sarhoş görünmekten korkmasam, bu adamın sözleriyle ne hallere düştüğümü, hâlâ da düşmekte olduğumu anlatır, inanmazsanız, yemin ederdim. Onu her dinleyişimde yüreğim yerinden oynar, Korybantlardan beter olurum, sözleri yaşlar akıtır gözlerimden. Nice insanların da benim yaşadıklarımı yaşadıklarını görürüm. Perikles'i dinledim, başka büyük hatipleri dinledim. Sözlerini beğendim beğenmesine ama, hiçbir zaman böyle hallere düşmedim, hiçbiri içimi böylesine allak bullak etmedi, hiçbiri kölelik zincirleri içinde yaşama öfkesini duyurmadı bana. Bu bizim Marsyas'ı dinledikten sonra, kaç defa hayatı benim yaşadığım gibi yaşamamalı dedim kendi kendime.... İster istemez kabul ettiriyor ki bana, benim bunca eksiklerim varken, kendimi bırakıp, Atina'nın işleriyle uğraşıyorum.... Onun yap dediklerini yapmamak için haklı sebepler göstermek elimden gelmiyor, gelmiyor ama, onun yanından uzaklaşır uzaklaşmaz kalabalıklardan alkış toplamak hevesine kapılıyorum. Bu yüzden kaçak bir köle gibi kaçıyorum ondan, her gördükçe de verdiğim sözlerden utanıyorum....
>
> "İşte bu bizim Satyr çaldığı havalarla beni de, birçoklarını da bu hallere soktu.... [Sonra] Sokrates, biliyorsunuz, güzel delikanlı-

2 Sokrates'in bu vesileyle konuşması için bkz. s. 207-211.

lara düşkündür, hep onların peşinde gezer, kendinden geçer onları gördü mü.... Onu benim gençliğime, güzelliğime gerçekten tutkun sandım ve bunu talihin bana verdiği büyük bir fırsat bildim. Sokrates, bana her bildiğini öğretir dedim, çünkü parlak delikanlılığıma öyle güveniyordum ki!... Dediğim gibi, dostlar, Sokrates'le baş başa kaldım. Çok geçmez, sevenlerin tenhalıkta sevgililerine söylediklerini o da bana söyleyecek diye düşünüyor ve seviniyordum. Ama beklediğim olmadı. Her zamanki gibi benimle konuştu, gün bitince de kalktı gitti. Bunun üzerine birlikte idman yapalım dedim; bu yoldan onu elde edeceğimi sanıyordum. Yanımızda kimseler yokken, idmanlar yaptık, sık sık güreştik. Ama inanır mısınız? Gene de hiçbir şey elde edemedim....

"Bu olup bitenlerden sonra, birlikte Potideia seferine gittik. Yediğimiz içtiğimiz ayrı gitmedi orada. Yorgunluğa katlanmada yalnız beni değil, herkesi geçiyordu. Yollarımız kesilip de, her savaşta olduğu gibi, yiyeceksiz kaldık mı, açlığa onun kadar dayanan olmazdı. Bolluğa kavuşunca da, yalnız o bilirdi içkinin de, her şeyin de tadını çıkarmasını. İçkiye öyle pek düşkün değildi, ama zorladılar mı, herkesten çok içerdi. İşin şaşılacak tarafı da şu ki, hiç kimse Sokrates'i sarhoş görmemiştir. Eminim ki bunu size de ispat edecek biraz sonra. Karakış karşısında ise (oralarda kış korkunçtur, bilirsiniz) Sokrates'in dayanma gücü inanılmaz bir şeydi ...: kimse dışarı çıkamıyordu, çıksa da, üstüne başına olmayacak şeyler örtüyor, ayaklarına keçeler, kuzu postları sarıyordu. O gün her zamanki kılığıyla yalınayak Sokrates buzlar üstünde ayakları sargılı askerlerden daha rahat yürüdü....

"Bir gün, ... Sokrates şafaktan beri düşünceye dalmış, olduğu yerde durakalmıştı. Aradığını bulamadığı için olacak, bir türlü bırakıp gidemiyor, ayakta düşünüp duruyordu. Öğlen oldu; askerler ona bakıyor ve şaşkın şaşkın, Sokrates'in sabahtan beri ayakta dalmış düşündüğünü birbirlerine fısıldıyorlardı. Akşam olunca, askerlerden bazısı yemeklerini yedikten sonra, yataklarını çadırdan dışarı çıkardılar, mevsim yaz olduğu için, açık havada yatıp, Sokrates'in bütün gece hep öyle durup durmayacağını görmek istediler. Sokrates olduğu yerde ertesi sabah gün ağarıncaya kadar kaldı. İşte o zaman yalnız güneşe tapındı ve çekti gitti.

"Şimdi gelelim savaşlarda Sokrates'e, isterseniz. Burada da yine hakkını vermeli.... Delion bozgunundan sonra ordumuz kaçarken, Sokrates'i görmeliydiniz, dostlar! Yolum düştü, yanından geçtim, ben at sırtındaydım, o sırtında ağır silahlar taşıyordu. Bütün

askerlerimiz çoktan çözülmüş kaçışıyorken, o, Lakhes'le ağır ağır çekiliyordu.... İlk gördüğüm şu oldu: Sokrates, Lakhes'ten çok daha soğukkanlıydı. Sonra baktım, burada nasıl yürürse, orada da öyle yürüyor, Aristophanes, senin dediğin gibi, *'göğsünü gere gere, bakışını gezdire gezdire'*, dostu da düşmanı da aynı rahat gözlerle süzüyor. Onu uzaktan, yakından her görene: Bu adama çatılmaz, yaman korur kendini dedirtiyordu...."

[Alkibiades konuşmasını bitirince] bir sürü sarhoş kapılara dayanmış.... Bir gürültüdür sarmış ortalığı. Artık düzen müzen kalmamış, içtikçe içmişler. Sonra, Aristodemos'un anlattığına göre, Eryksimakhos, Phaidros ve daha birçokları kalkmış gitmişler. Kendisi de uyuyakalmış. O mevsimde geceler uzun olduğu için, bir hayli uyumuş. Sabaha karşı uyandığı zaman, horozlar ötüyormuş. Bakmış, kimi uyuyor, kimi gitmiş, yalnız Agathon, Aristophanes ve Sokrates uyumamış, kocaman bir kâseyi soldan sağa dolaştırıp içiyorlar. Sokrates konuşuyormuş onlarla. Bu konuşmayı Aristodemos pek hatırlamıyordu, hem başlangıcını kaçırmış, hem de uyku sersemiymiş üstelik. Ama konuşmanın özü şuymuş, dediğine göre; Sokrates kabul ettirmiş ki, Agathon'la Aristophanes'e, aynı adam komedya da, tragedya da yazabilmeli, tragedya yazmasını bilen komedya da yazabilir. Ötekiler baş sallıyormuş, ama uykuları gelmiş, pek dinlemiyorlarmış. İlkin Aristophanes uyumuş, sonra da, gün ağarınca, Agathon. Sokrates ikisini de uyuttuktan sonra, kalkmış gitmiş ...; Sokrates, Lykeion'a gidip, yıkanmış, o günü her gün gibi geçirmiş. Geçirdikten sonra da akşama doğru evine gitmiş yatmış.[a]

SOKRATES'İN YARGILANMASI

Büyüklerini çelişkiler içerisinde kapana kısılmış görmekten zevk alan bir grup parlak genç adamın Sokrates'e aşırı bir hayranlık beslemesine karşın, böyle bir karakter kaçınılmaz olarak genel kamu tarafından beğenilmedi ve yanlış anlaşıldı. Sokrates kendi ahlakî inançlarını kamununkilerin karşısına koydu —o, bir demokrasideki en tehlikeli pratik olarak, "kamusal kanı"ya kayıtsızdı. Bundan dolayı, Sokrates'in mahkemede yargılanmış olması hiç şaşırtıcı değildir. En başta gelen suçlamalardan biri tanrıtanımazlıktı (*atheism*). Davacının sunabileceği deliller Atina'lılardan kuru-

lu bir jüriyi ikna etmekteydi, çünkü Sokrates kendisini suçlayanların inandığı anlamda tanrılara inanmıyordu. Fakat suçlamanın altında yatan güdülerden biri kesinlikle politik bir garezdi. Daha önce gördük ki, demokrasinin ve boş inancın savunusu el ele gidiyordu[3] ve Sokrates yalnızca eski inanışları yıkmakla değil, fakat Kritias gibi oligarklarla ve Alkibiades gibi hainlerle dost ve akıl hocası olarak düşüp kalkmakla da göze batmıştı. Sokrates'in yargıçları hem dinsel sofuluk hem de demokrasi düşmanlarına karşı nefret dolu olmakla onu ölüme mahkum etmeye tahrik olmuş olsalar gerektir.

Dahası, Sokrates kendisini savunmaya kalkışmadı. Ya da daha doğrusu, Atina yargıçlarının anladığı tek tarzda kendini savunmaya boyun eğmeyi reddetti. Kendini mahkemenin merhametine bırakmak ve karısıyla çocuklarının acıma uyandıracak bir resmini çizmek yerine, Sokrates bilgisizliklerini yargıçlar kurulunun yüzüne vuran bir ders verdi, onların inandığından çok daha soylu bir anlamda tanrılara inandığını hiç çekinmeden bildirdi. Aslında Sokrates'in gerçek savunması, Platon'un anlattığına göre, gelecek kuşaklara yönelikti.[4]

> Atinalı'lar! Beni suçlayanların üzerinizde nasıl bir izlenim bıraktıklarını bilmiyorum. O denli kandırıcıydı ki sözleri, kendi payıma ben onları dinlerken az kalsın unutuyordum kim olduğumu. Bununla birlikte, inanın ki tek bir doğru söz söylememişlerdir....
>
> Doğrusu Atina'lılar, Meletos'un bana yüklediği kötülüklerin suçlusu olmadığıma inandırmak için sizi, savunmamı uzatmam gerektiğini sanmıyorum.... Bana karşı beslenen düşmanlıklar, çekemezlikler sayısız.... Suçlu diye yargılı olursam, işte bunlar yüzünden olurum, bu yüzden yitiririm. Ne Meletos ne de Anytos yüzünden. O leke sürmeler, şu bir yığın adamın çekemezliği yok mu, nice nice kişilerin yok olmalarına yol açtı, daha da açar elbet; öyle ya, bu kötülük gelip bana dayanmakla kalmaz ki....

---

3 Bkz. s. 98-99.

4 Sokrates'in yargılanışını ve ölümünü betimleyen, *Savunma*'dan, *Kriton*'dan ve *Phaidon*'dan aktarılan aşağıdaki pasajlar, sadece biyografik değerleri bakımından değil, fakat Platon'un ahlak öğretilerine (bkz. s. 228-258) saçtığı ışık bakımından da okunmalıdır. Sokrates'in son günlerinin bu betimleri bir arada alındığında Platon'un insan doğası idealinin bir açıklamasını verirler.

Ölümden korkmak, Atina'lılar, kişinin gerçekte bilge değilken kendini bilge sanması değil midir? Kişinin bilmediğini bilir sanması değil midir? Gerçekte, kimse bilmiyor ölümün ne olduğunu; insana vergi en büyük iyiliktir belki ölüm; ama en büyük kötülükmüş gibi korkuyor ondan. Bilmediğimiz bir şeyi bildiğimizi sanmak, kınanacak bir bilgisizlik değil midir? Birçok insanlardan işte bu bakımdan farklıyım, yargıçlar; bir takım işlerde başka birinden daha bilge olduğumu demeye dilim varıyorsa, bundandır. Öyle ya, ben öteki dünyada olup bitenleri yeterince bilmeyerek, biliyor düşüncesine de kapılmıyorum. Ama tanrı olsun, insan olsun, kendimden daha iyi birine kötülük yapmanın, boyun eğmenin kötü ve utanılası olduğunu biliyorum.... Yaşadığım sürece ve son soluğuma değin, elimden geldiğince felsefeyle uğraşmaktan, sizleri buna yöneltmekten, felsefeyi öğretmekten geri durmayacağım. Kiminle karşılaşırsam, alışkanlığım üzere şöyle diyeceğim ona: "Sen ki, gönüldeşim, Atina'lısın, dünyanın en büyük bilgeliğiyle, gücüyle en çok ün salmış kentin kentteşisin. Paraya, şana, onura bunca önem verirken, nasıl olur da usa, doğruya, hiç durmadan yükseltilmesi gereken cana, tine bunca az önem verirsin, sıkılmaz mısın bundan, yüzün kızarmaz mı?" ... Karşıma çıkan kim olursa olsun, böyle yapacağım, genç olsun yaşlı olsun, yerli olsun yabancı olsun; ama özellikle kentteşlerime böyle davranacağım, çünkü sizleri kendime daha yakın duyuyorum. Şunu da iyi biliniz ki, tanrının buyruğudur bu; tanrının buyruğunu yerine getiren benden başka kimse şimdiye değin daha büyük bir hizmet, iyilik etmemiştir kentinize. Çünkü benim sokaklarda dolaşarak genç, yaşlı hepinizi bedeninize, paraya pula değil, her şeyden önce canın, tinin eğitimine, yetkinliğine önem vermeniz gerektiğine inandırmaktan başka bir ereğim yok. Bakın gene söylüyorum size; zenginlikle, parayla pulla elde edilmez erdem, ama zenginlik, genel olsun özel olsun her türlü iyilik ancak erdemden gelir.... Bunun burasında şöyle diyeceğim size Atina'lılar: "İster dinleyin ister dinlemeyin Anytos'u, ister salıverin ister salıvermeyin beni; iyice bilin ki şunu, bir değil bin kez ölmem gerekse bile, hiç mi hiç değiştirmeyeceğim yolumu."...

Sokaklarda dolaşıp ona buna öğütler vererek başkalarının işlerine karışmama, şöyle herkesin içinde kamutayda devlete öğütler vermeyi göze alamayışıma şaşarsınız belki. Bunun nedenini anlatayım: Bir tanrının ya da tanrısal, kutsal bir belirtinin bana göründüğünden söz açtığımı birçok yerde sık sık işitmişsinizdir; hani Meletos'un alay yollu boyuna diline doladığı buydu suçlamasında. Bir çeşit ses olan bu belirti, çocukluğumda gelmeye başlamıştı ba-

na; bu ses, beni hep görmek istediğim işlerden alıkor, ama hiç mi hiç bu işlere zorlamazdı beni. Benim politikayla uğraşmama karşı koyan işte bu sestir: beni politikadan alıkoymasının da çok yerinde olduğuna inanıyorum. Öyle ya Atina'lılar, ben ta gençliğimden beri politikayla uğraşsaydım, ta gençliğimde ölürdüm de, size de, kendime de hiçbir iyilikte bulunamazdım. Size doğruyu söylüyorum diye de kızmayın bana: Size karşı ya da bir başka kamutaya yiğitçe karşı koyan, devletteki haksızlıkları, yolsuzlukları, eğrilikleri önlemek isteyen bir kimse, canını kurtaramamıştır daha. Doğruluk için gerçekten savaşmak isteyen bir kişi, kamu yaşamına yanaşmayıp, şöyle bir kenara çekilip özel bir yaşam sürmelidir....[b]

ZİNDANDAKİ SOKRATES

Sokrates suçlu bulundu ve ölüme mahkum edildi. Zindanda infazı beklerken, dostları onun için kaçış planları yapmakla meşguldü. Fakat Sokrates kaçmayı reddetti. Aşağıdaki pasajda, dostu Kriton'un yalvarıp yakarmalarını Sokrates'in nasıl kestirip attığına dikkat edin. Hem Sokrates'in hem de Kriton'un değerlerin nesnel olduğunu —bu durumda yapmanın *doğru* olduğu bir şeyin varolduğunu— varsaydıklarına da dikkat edin. Dahası, onlar bu nesnel değerlerin bir akılyürütme süreci yoluyla soruşturulabileceğini varsayarlar. Son olarak da, bu değerler keşfedildiğinde, tüm akıl sahibi insanların bunlara uygun bir şekilde eyleyeceklerini varsayarlar.

KRİTON. Ama dostum Sokrates, son defa söylüyorum dinle beni, canını kurtar. Çünkü ölümün, benim için bir değil pek çok mutsuzluğa yol açacak: bir daha asla bulamayacağıma emin olduğum bir dosttan yoksun kalmam dışında, seni ve beni iyi tanımayan birçok kimse, kefalet ödeseydim seni kurtarabileceğimi, ama buna yanaşmadığımı sanacak....

SOKRATES. Peki ama, ayaktakımının fikrine neden bu kadar önem verelim dostum?...

KRİTON. Öyle olduğunu kabul edelim, ama şu soruma cevap ver Sokrates. Seni kaçmaktan alakoyan şey, bana ve öbür arkadaş-

larına beslediğin dostluk değil mi? Buradan kaçarsan muhbirlerin seni kaçırdığımız için bizimle uğraşacaklarını, bütün servetimizi ya da servetimizin büyük kısmını feda etmek ya da başka bir acıya katlanmak zorunda bırakılacağımızı sanmıyor musun?...

SOKRATES. Evet Kriton, sizi düşündüğüm için ve başka nedenlerle kaçmıyorum.

KRİTON. Bu konuda için rahat olsun; seni buradan çıkarmak ve canını kurtarmak için çok para istenmiyor.... Bununla da bitmedi söyleyeceklerim. Bence çocuklarını kusursuz bir şekilde yetiştirip eğitebileceğin halde, bundan kaçınıp vazgeçmek ve eğitimlerini rastlantıya bırakmakla, onlara da kötülük etmektesin....

SOKRATES. Ah, sevgili Kriton, ... teklif ettiğin şeyi yapıp yapmamak gerektiğini incelemeliyiz; çünkü yalnız bugün değil öteden beri, ilkem içimde tek bir sesi, incelediğim zaman bana en iyi gibi görünen aklın sesini dinlemektir.... Peki, bu incelemeyi en iyi şekilde nasıl yapabiliriz? Senin insanların fikri üstüne düşünceni yeniden ele alarak değil mi?... İnsanların bütün fikirlerinin önemsenmemesi, bazılarının önemsenip bazılarının umursanmaması, bütün insanların fikirlerine değil ancak bazılarınınkine saygı gösterilmesi gerektiğini söylemek için haklı nedenler yok mu sence? Ne dersin? Doğru değil mi bu düşünce?

KRİTON. Doğru elbette.

SOKRATES. Saygı gösterilmesi gereken fikirler kötü olanlar değil iyi olanlardır, öyle değil mi?

KRİTON. Öyle.

SOKRATES. Peki, iyi fikirler bilgelerin, kötü fikirler de ahmakların fikirleridir, değil mi?

KRİTON. Kuşkusuz.

SOKRATES. Bu ilkenin nasıl konulmuş olduğunu görelim bakalım: Beden eğitimiyle uğraşan, çalışan bir insan, karşısına çıkan ilk insanın övgüsüne, eleştirisine, fikrine mi dikkat eder yoksa hekimin ya da idmancınınkine mi?

KRİTON. Yalnız sonuncularınkine, tabiî....

SOKRATES. Öyleyse sevgili Kriton, çoğunluk bizim için ne düşünecek diye kendimizi bu kadar sıkıntıya sokmamak; doğru ve yanlış üstüne usta olan adamın, bizzat hakikatin kendisinin diyeceğini önemsemek gerekir....

Benim buradan Atina'lıların rızası olmadan çıkmayı denememin doğru olup olmadığını, kabul edilmiş bu ilkelere dayanarak inceleyelim. Bize doğru gelirse deneyelim, gelmezse vazgeçelim. Masraf, kamuoyu, çocukların eğitimi üstüne ileri sürdüğün düşünceler,... bunlar gerçekte çoğunluğun düşünceleri Kriton....

Bununla beraber inceleyelim sevgili dostum. Konuştuğum sırada itirazın olursa söyle, o zaman senin fikrini benimserim; yok olmazsa, mutlu Kriton, Atina'lıların rızasına karşı buradan kaçmam gerektiğini söyleyip durmaya son ver; çünkü tutumumu sana onaylatmak ve canını sıkmamak çok önemli benim için. Bu incelemenin başlangıcından memnun olup olmadığını düşünüp sorularıma bütün içtenliğinle cevap vermeye çalış.

KRİTON. Çalışacağım.

SOKRATES. Hiçbir durumda bile bile eğri davranmamak gerektiğini mi kabul ediyoruz, yoksa bazı durumlarda böyle, başka durumlarda da tersine davranmak gerektiğini mi?... Doğruluyor muyuz bunu? Evet mi Hayır mı?

KRİTON. Doğruluyoruz....

SOKRATES. Peki ama, kötülüğe kötülükle karşılık vermek herkesin söylediği gibi doğru mu, yoksa yanlış mı?

KRİTON. Doğru değil, elbette.

SOKRATES. Yani insanlara kötülük etmekle yanlış yapmak arasında fark yoktur.

KRİTON. Doğru söylüyorsun.

SOKRATES. Demek eğriliğe eğriyle cevap vermemek ve bize ne yapmış olursa olsun hiçbir insana kötülük etmemek gerek. Bunu kabul edersen dikkatli ol da, düşüncene karşı kabul etmiş olma, Kriton; çünkü ben bunu her zaman için ancak pek az insanın kabul edeceğini biliyorum....

KRİTON. Evet, bağlı kalıyorum, fikrini paylaşıyorum. Söyle.

SOKRATES. Öyleyse devam edeyim, daha doğrusu sorayım sana. Birine bir şeyin doğru olduğu söylenirse, bu şeyi yapmak mı gerekir, yoksa sözünden dönmek mi?

KRİTON. Yapmak gerekir....

SOKRATES. Şöyle düşünelim. Tut ki tam kaçacağımız (ya da çıkışımıza ne ad verilirse verilsin) sırada yasalar ve devlet karşımıza dikilip şu soruyu soruyorlar bize: "Söyle bize Sokrates, ne yap-

mak istiyorsun? Denediğin işin, elinde olduğu kadarıyla, bizi, yasaları ve bütün devleti yok etmekten başka bir hedefi var mı? Verilen hükümlerin hiçbir gücü olmaz, kişiler onlara uymaz ve onları yok ederse, bir devletin devrilmeyip yaşamaya devam edeceğini mi sanırsın?" Bu ve buna benzer başka sorulara ne cevap verebiliriz, Kriton?... "Devlet bize bir haksızlık yaptı, davamızda yanlış hüküm verdi" diye mi cevap vereceğiz? Bu mu olacak cevabımız, yoksa başka şey mi söyleyeceğiz?

KRİTON. Zeus adına, bu olacak elbet Sokrates.

SOKRATES. Peki, ya yasalar bize "Seninle anlaşmamız bu muydu Sokrates? Sitenin verdiği hükümlere uymak zorunda değil miydin?" derlerse?... "Biz dünyaya getirdik seni, besledik, eğittik: Öbür yurttaşlara olduğu gibi seni de elimizdeki bütün imkanlardan yararlandırdık;... yasaları öğrendikten sonra, hoşuna gitmezse canının istediği yere mallarını da beraber götürerek çekip gidebileceğini ... ilân ettik.... Ama içinizden kim burada kalıp nasıl adalet dağıttığımızı ve öbür kamu işlerini nasıl yönettiğimizi görürse, o andan itibaren buyruklarımızı yerine getirmekle yükümlü olduğunu, bize boyun eğmezse üç defa suçlu olduğunu ileri sürüyoruz. Üç defa suçlu: birincisi, onu dünyaya getiren bize boyun eğmeyi kabul ettiği halde eğmediği; ikincisi, iyi olmayan bir şey yaparsak, bunun yanlış olduğuna bizi inandırmaya çalışmadığı; üçüncüsü, biz buyruklarımızı zorla kabul ettirmeyip teklif ettiğimiz ve bizi yanlış yaptığımıza inandırmak ya da boyun eğmek seçimini ona bıraktığımız halde, her ikisini de seçmediği için...." Ne cevap verebiliriz buna, Kriton? Öyle olduğunu kabul etmek gerekmez mi?

KRİTON. Gerekir, Sokrates.

SOKRATES. Şöyle devam edebilirler: "Öyleyse, kabul ettiğin anlaşma ve yükümlülükleri bozmaktan başka ne yapıyorsun?... Hadi Sokrates, seni beslemiş olan bizi dinleyip çocuklarını da, hayatını da, başka herhangi bir şeyi de adaletten üstün tutma ki; Hades ülkesine varınca, orayı yönetenlere karşı kendini savunabilmek için bunları söyleyebil.... Hadi, Kriton'un tekliflerini kabul etme de bizi dinle."

İşte sevgili arkadaşım Kriton,... ben de bunları duyduğumu sanıyorum ve bu sözlerin sesi başka bir şey işitmeme engel oluyor. İçinde bulunduğum ruh halini anla ve ne kadar karşı çıkarsan çık, boşuna zahmet edeceğini bil. Gene de başarıya ulaşacağını sanıyorsan, konuş.

KRİTON. Hayır Sokrates, söyleyecek sözüm yok.

SOKRATES. Öyleyse bırakalım bunları da Kriton, benim dediğimi yapalım; Tanrı'nın gösterdiği yol bu çünkü.[c]

SOKRATES'İN ÖLÜMÜ VE BUNUN PLATON ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Böylece infaz günü geldi çattı ve Sokrates'in dostları son bir söyleşme için onun etrafında toplandılar.[5] Söyleşi bittiğinde,

> Neredeyse güneş batmak üzereydi.... Sokrates dedi ki, "Haydi bakalım Kriton, ... hazırlanmışsa eğer, bırakalım da zehir getirilsin, yok henüz hazırlanmamışsa söyleyelim de iyi bir dövülsün." "Fakat Sokrates" dedi Kriton, "yanılmıyorsam güneş hâlâ dağların tepesinde ve henüz batmış değil. Başka birçok kimsenin, kendilerine bunu yapmaları söylendikten çok sonra ... zehri içtiklerini biliyorum. O yüzden hiç acele etme; geride daha çok zaman var."
>
> Sokrates ise "Sözünü ettiğin bu kişilerin böyle yapmaları çok doğal" dedi. "Onlar böyle yapmakla bir şey kazanacaklarını sanıyorlar. Benim bunu yapmamak zorunda olmam da benim için çok doğal, çünkü benim görüşüme göre, zehri biraz daha geç içmekle kazanacağım tek şey —yaşama bağlanmak ve onu son damlasına kadar içmek suretiyle— kendimi kendi gözümde gülünç duruma düşürmek olacaktır. Hayır, hayır: Bana engel olma ve dediğimi yap."
>
> Bunun üzerine Kriton başıyla kenarda durmakta olan kölesine işaret etti. Köle dışarı çıktı ve biraz sonra zehri verecek olan ve zehri bir kap içinde dövülmüş olarak getiren görevliyle birlikte döndü. Sokrates adamı görünce, "Dostum sen bütün bu işleri iyi bilirsin, bana ne yapmam gerektiğini söyle," dedi. "Yalnızca onu içmen ve daha sonra da ayaklarına bir ağırlık çökünceye kadar dolaşman ve en sonunda uzanıp yatman yeterlidir" dedi görevli. "Zehir bu sırada etkisini göstermeye başlayacaktır." Görevli bütün bunları söyledikten sonra, kabı Sokrates'in eline tutuşturdu....

5 Bu esnada geçen tartışmanın bir bölümü için bkz. s. 213-216.

Daha sonra adama bakarak ve alışılmış bakışını adam üzerinde yoğunlaştırarak [Sokrates]: "Bir kimsenin içkisinin bir kısmını tanrıların şerefine yere dökmesine sen ne dersin? Buna izin verilir mi yoksa verilmez mi?" Görevli Sokrates'in bu sorusuna, "Biz onu yalnızca bir içimlik olduğunu düşündüğümüz miktarda hazırlıyoruz" karşılığını verdi. Sokrates bunun üzerine "Anlıyorum" karşılığını verdi. "Ancak bu dünyadan ötekine göçerken bana iyi bir seyahat ihsan etmeleri için her durumda tanrılara yalvarabilirim, hatta yalvarmak zorundayım; benim duam işte bu. Tanrı kabul etsin." dedi. O bu sözcüklerle kabı dudaklarına götürdü ve zehri hiç irkilmeden ve en ufak bir tiksinti duymadan bir dikişte bitirdi. O zamana dek gözyaşlarını tutmak için büyük çaba gösteren bizler, onu zehri içerken ve kaptaki zehri boşalmış görünce kendimizi adeta koyverdik.[6] Ben gösterdiğim onca çabaya karşın, gözyaşlarımı gözlerimden sel gibi akarken gördüm.... Sokrates bunun üzerine "Nasıl davranıyorsunuz öyle, ne kadar tuhafsınız dostlarım?" diye sordu. "Kadınları niçin gönderdim sanıyorsunuz, tabii ki böyle bir yanlıştan sakınmak için: barış ve dinginlik içinde ölmenin daha iyi olduğunu duymuştum. Sakinleşin ve kendinizi koyvermeyin." Bunları işitince, kendimizden çok utandık ve ağlayıp sızlanmayı kestik. O odanın çevresinde dolaştı ve bize ayaklarının ağırlaşmaya başladığını söylediği zaman, adamın dediklerine uygun olarak yatağa sırtüstü uzandı. Bundan sonra ona zehri vermiş olan adam, ayaklarına ve bacaklarına dokunarak onun vücudunu yokladı. Ayağını sertçe çimdikledikten sonra da, Sokrates'e bir şeyler hissedip hissetmediğini sordu. Ve Sokrates ona hayır yanıtını verdi. Zehri vermiş olan görevli daha sonra Sokrates'in baldırlarının ön kısmını bir kez daha yokladı; bu şekilde Sokrates'in vücudunun daha üst kısımlarına doğru çıkarak bize onun soğuyup katılaşmakta olduğunu gösterdi. Görevli bundan sonra da onun vücudunu yoklamayı sürdürdü ve soğukluğun onun kalbine ulaştığı zaman, Sokrates'in gitmiş olacağını söyledi. Bu sırada, o yüzünü açtığı — yüzünü daha önce örtmüştü— ve bize son sözlerini söylediği zaman soğukluk karın nahiyesinde bir yerlere çoktan ulaşmıştı; "Kriton" dedi "Asklepios'a bir horoz adamıştık: lütfen borcumuzu öde ve onu sakın unutma." Kriton "Borcunu hiç merak etme, ödenecektir. Söylemek istediğin başka bir şey var mı?" dedi. Bu soruya

6 [Bu olay esnasında orada hazır bulunan Phaidon, Sokrates'in orada bulunmayan bir başka dostu Ekhekrates'e o günkü olayları anlatmaktadır —YAZAR]

> Sokrates'ten bir yanıt gelmedi; kısa bir süre sonra o bir an için şöyle bir kımıldandı ve titredi. Görevli yüzünü açtığı zaman, onun gözleri sabitleşmişti. Kriton bunu gördüğü zaman, onun ağzını ve gözlerini kapadı.
>
> İşte Ekhekrates, onun kuşağından tanıdığımız tüm insanların bizim görüşümüze göre, en iyisi, en bilgesi ve en adili olan dostumuzun sonu böyle oldu.[d]

Sokrates yaşamı seviyordu, ama ölmekten de korkmuyordu. Ve kesinlikle, alçakça ve soysuz bir şekilde nabza göre şerbet vermektense ölmeyi yeğliyordu. Aynı zamanda, Sokrates, bu dramatik tarzda ölmenin kendi amacı —insanın eğitimi ve aydınlanması— için yaşarken yapabileceği herhangi bir şeyden daha fazlasını getireceğini hissetmiş de olabilir. Hal böyleyse, Sokrates yanılmamıştı; çünkü bu ölümün kendisinde yarattığı sarsıntıyla Platon felsefî bir hayata sürüklendi ve böylelikle tarihte en büyük eğitim hareketlerinden birini başlattı.

Platon, Sokrates'in en yakın dostlarından biri olamayacak kadar gençti. O, Sokrates'i yalnızca ömrünün son birkaç yılı boyunca tanıdı; fakat bir dizi biyografik diyalog içerisinde, bu iyi adamın anısını savunmaya girişti. Ve sonra, düşüncesi olgunlaştıktan sonra bile, Platon, Sokrates'i diyaloglarının bir baş kişisi olarak kullanmayı sürdürdü. Bunun sonucu öyle bir kanılar harmanıydı ki, Platon'un yazılarında tarihsel Sokrates'in nerede sona erdiğini ve Platon'un teorilerinin kurmaca sözcüsünün nerede başladığını bugün herhangi bir kimsenin söyleyebilme ihtimali yoktur. Muhtemelen konuşan Platon'un kendisi değildi ve o, bu sorunu önemsiz görürdü. Platon derin bir şekilde inanıyordu ki, önemli olan, bizzat hakikatin kendisidir, yoksa onu ilk aydınlatan değil. Bunun yanısıra, hakikatin keşfinin daima dostların birarada görüşüp tartıştığı ortaklaşa bir iş olduğunu düşünüyordu. Tartışmalarının pek çoğunda dostlardan birinin ölmüş olması Platon için muhtemelen önemsiz bir ayrıntıydı. Ne mutlu ki, "Sokratik problem"in inceliklerine bu aldırmazlıkta Platon'u takip edebiliyoruz. Bizzat teorinin kendisiyle —onun cevaplamayı amaçladığı sorularla, başarı ve başarısızlığıyla ve başkalarının ellerinde daha sonraki gelişimiyle— ilgilendiğimizden, Sokrates'in katkısını Platon'unkinden ayırmaya

kalkışmamız gerekmiyor. "Platon'un teorisi" diye bir gönderim yapıldığı her zaman, bu "Sokrates-Platon'un teorisi" anlamında alınabilir.

Platon'un Olgun Hayatı

İmdi, Sokrates'in ölümü Platon'un aristokratik eğilimlerini ve Atina'nın Sparta'nın ellerinden uğradığı bozgunun nedenleri hakkındaki yargısını doğruladı. Bu Platon'a inandırdı ki, kötü bir devlet ancak kötü insanlar besler; iyi bir adam böyle bir devlette yaşayamaz; ve çoğunluğun yönettiği bir devlet kaçınılmaz olarak kötüdür, çünkü çoğunluk bilgisizdir, duygusal bakımdan istikrarsızdır ve darkafalı bir bencillik içerisindedir. Bu yüzden, Platon etkin politikadan geri durdu. Fakat politikaya duyduğu ilgiyi terk etmedi. Tam tersine, en yüksek ödevinin, iyi bir insanın mutlu ve barış içerisinde yaşayabileceği iyi bir devletin temelini keşfetmeye çalışmak olduğunu düşündü. Mektuplarından birinde söylediğine göre, kamusal ve özel ahlakın yozlaşmasını önleyebilecek mümkün her yolu inceleyerek yola koyuldu. Bununla birlikte, zaman geçtikçe ve "modern" yozlaşmanın sadece bozguna uğramış ve demokratik Atina'ya özgü bir nitelik olmayıp geniş çaplı bir felaket olduğunun ayırdına varmaya başladıkça, süratli bir reform için beslediği umutlar sönüp gitti. Filozoflar kral veya krallar filozof olmadıkça —en yüksek bilgi ve en yüksek güç aynı kişide toplanıp birleşmedikçe— gerçek bir iyileşme mümkün olmayacaktı. Bundan dolayı, Atina anayasasının olumlu yönde reforme edilmesi için kurduğu planları terk etmeye mecbur kaldığında, Platon, politika üzerinde bir eğitim süreci yoluyla daha dolaylı bir etki meydana getirme umuduna sarıldı.

Bu arada, felsefi konular üzerine yazmaya başlamıştı. Bu üretim, söylendiği gibi, Sokrates ile bir başka karakter, çoğu kez de Platon'un ailesinden biri ya da başka bir ünlü Atina'lı arasındaki sohbetler halinde çeşitli teorilerin sunulduğu ve eleştirildiği diyaloglar biçimine büründü. Bu diyaloglar sistematik değildir; çoğu

kez belli bir sonuca ulaşmazlar. Bir sonuca ulaşanlar ise genellikle yalnızca olumsuz sonuçlara varırlar. Sözgelimi, bilgi teorisiyle ilgilenen *Theaitetos* diyalogu, belli görüşleri yanılgılı bulup reddeder —"ne algı ne doğru kanı ne de doğru kanıya bir 'açıklama' eklenmesi bilgi olabilir"—, fakat Platon'un kendisinin kabul edilir gördüğü bir tez formüle etmeyi başaramaz.

Fakat olumsuz sonuçlar bile —yanlış görüşleri eledikleri ölçüde— bir anlamda olumludur. Yukarıda anılan diyalogda, Theaitetos, Sokrates'in sorularının "kendisinde bulunandan daha fazlasını dile getirmesi"ni sağladığını söyler ve karakteristik bir şekilde topluluk "ertesi sabah tekrar buluşma"yı kararlaştırır. Hakikat arayışı ölü bir son noktaya varmaz, fakat süregiden bir olaydır.

Platon'u başka diyaloglarda sımsıkı bağlanmış göründüğü görüşleri bir diyalogda eleştirirken bulduğumuzda, ortak bir arayış gerektiren bu hakikat kavrayışını hatırlamamız gerekir. Aynı zamanda, bu diyalogların uzun bir zaman süresi boyunca ve bugün kesin bir şekilde saptayamayacağımız bir sıra düzeni içerisinde yazıldıklarını da hatırlamamız gerekir. Üstelik, Platon, bizim için değil, neredeyse kesin bir şekilde Platon'un görüşlerinin daha ayrıntılı bir sözlü serimini almaya belbağlayan bir dostlar ve öğrenciler topluluğu için yazmaktaydı.

Aslında, usta bir edebî sanatkâr olmasına karşın, Platon yazılı sözün değeri konusunda fazlasıyla kuşkuluydu.[7] Yazılı serilmemeye ilişkin eleştirisini belki de abartılı bir biçimde ifade edecek şekilde, Platon bir keresinde bir mektupta "ciddî bir şekilde çalıştığı(m) konular hakkındaki" görüşlerini hiçbir zaman yazıya geçirmeye kalkışmadığına değinmişti: "... Benim bunlarla ilgili herhangi bir kitabım yoktur ve hiç de olmayacaktır. 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."[e]

7 Bkz. s. 287-288.

Bu itibarla, bir anlamda, Platon bir gizemciydi (*mystic*). Fakat göreceğimiz gibi, aynı zamanda bir akılcı (*rationalist*) ve bir matematikçiydi de. En yüksek hakikatlerin açık, akılsal bir dil içerisinde formüle edilemeyeceğine inandıysa da, daha aşağı düzeydeki hakikatlerin böyle olabileceğini ve onların formüle edilişinin sözlere sığdırılamayacak görüm deneyimi için zorunlu bir hazırlık olduğunu savundu.

Son olarak, Platon, yalnızca zamanının temel eğitim kurumu olmakla kalmayıp devlet adamları için de bir alıştırma zemini olan bir okul kuracak kadar güçlü ve yetenekli bir yönetici ve yürütücüydü. Mezunları ve Yunan devletlerine anayasalar ve yasa sistemleri sağlamada kadrosunun yürüttüğü çalışma sayesinde, okul, politika ve olaylar üzerinde Platon'un muhtemelen bir zamanlar politik bir kariyer yoluyla doğrudan gerçekleştirmeyi umduğu etkiyi dolaylı bir şekilde ortaya koydu.

Bununla beraber, Platon'un politika pratiğinde en azından bir macerası oldu. Syrakusa hakimi Dionysios M.Ö. 368'de öldüğü zaman, kayınbiraderi Dion'u genç oğlu ve varisi II. Dionysios'a naib olarak bıraktı. Bu sıralarda Platon politik konular üzerinde yazan bir yazar olarak pek ünlenmişti ve (birkaç yıl önce Sicilya'ya yaptığı bir ziyaret sırasında Platon'la tanışmış olan) Dion, Platon'un Akademia'da işlemekte olduğu eğitim ve politika teorilerini pratiğe geçirme fikrini tasarladı. Platon'un ileri sürdüğü gibi, filozoflar kral ve krallar filozof olmadıkça gerçekten iyi bir devlete ulaşılamıyorsa, işte burada bir kraldan bir filozof meydana getirmeyi denemek için ideal bir fırsat vardı. Görünüşe göre bütünüyle gönüllü olmayan Platon, genç Dionysios'un felsefî eğitimini üstlendi. Fakat teori, Syrakusa'daki *realpolitik*'in sert kayalarına çarpıp paramparça oldu. Platon'un gelişinden dört ay sonra, Dion'un pozisyonu taht etrafındaki rakip gruplar tarafından çökertildi ve Dion sürgüne gönderildi; M.Ö. 366'da Platon'un kendisi de Atina'ya döndü. Bununla birlikte, Platon, görünüşe göre günün birinde bir filozof olma umudunu hâlâ besleyen Dionysios'la dostça ilişkileri sürdürmüş görünür. M.Ö. 362'de, Platon Syrakusa'ya bu sefer Dionysios'un kendi çağrısı üzerine yeniden bir kez daha gitti, fakat bu ziyaret de herhangi bir kazanç getirmedi ve Platon M.Ö. 347'de seksen yaşındaki ölümüne değin başkanı olarak kalacağı Akademia'ya geri döndü.

Platon'un yaşamı hakkında bu kadarı yeter. Onun görüşlerine gelince, ilkin, Sofistlerin kuşkucu argümanlarına karşı koyacak bir bilgi teorisi geliştirme girişimini irdeleyeceğiz. Bu bölümün geri kalan kısmı bu konuya ayrılacak. Bir sonraki bölüm ise, Platon'un anladığı şekliyle özel bilimlere —fizik, ahlak, politika, sanat ve din—ilişkin bir incelemedir. Aristoteles incelemesine hazırlık olarak son bir kesimde, Platon'un kendisinin ortaya koyduğu bir takım eleştiriler de dahil İdealar teorisi hakkındaki bazı eleştiriler ve Platon'un bu eleştirilere verdiği yanıtlar gözden geçirilecektir.

Bilgi Teorisi

Platon'un başat kaygısının iyi bir devletin, yani içerisinde iyi bir insanın mutlu olabileceği iyi bir devletin temelini keşfetmek olduğu daha önce zaten söylendiydi. Fakat Platon "En iyi politik örgütlenme tipi nedir?" "Ahlak nedir?" gibi sorulara yanıtlar ortaya koymadan önce, bunların yanıtları olan sorular olduklarını tanıtlamak durumundaydı. Çünkü Sofistler ahlak ve politika alanlarında hiçbir hakikatin olmadığını, yalnızca kişisel önyargının bulunduğunu iddia etmişlerdi. Bu yüzden Platon epistemolojiye büyük —kendisinden önceki herhangi bir filozofun gösterdiğinden çok daha büyük— bir dikkat gösterdi.

Tıpkı Demokritos gibi, Platon da, Sofistlere yanıt vermek için, insan aklının umutsuz yetersizliğinin işareti olan önceki teorilerin ortaya koyduğu görünüşte çözülmez çeşitli ikilemlere çözümler bulmak durumunda olduğunu gördü. Gorgias'ınki tarzında tam bir kuşkuculuğun kendi kendisini yıktığını ve saçma olduğunu göstermek kolaydı, fakat Gorgias'ı bu sonuca götüren ikilemleri çözüp aklın bir bilgi aracı olma iddialarını haklı çıkarabilene dek, Platon'un bu kadar dehşetle baktığı ahlak standardları konusunda kuşkuculuğa düşmeyi durdurma umudu pek beslenemezdi.

DEĞİŞME BİLMECESİ

Yine tıpkı Demokritos gibi, Platon da, bu ikilemlerin —bir ve çok problemi, görünüş ve gerçeklik problemi, değişme problemi— ilk filozofların sorduğu sorulardan beslenip büyüdüğünün ayırdındaydı. Bu tuzak problemlerin tümü, Thales'in görünüşte masum sorusunda, yani "her şeyin kendisinden geldiği şey nedir?" sorusunda örtük bulunuyordu. Sözgelimi, her şeyin gerçekte bir olduğu, diyelim ki su olduğu kabulü temelinde apaçıktır ki şeyler olduklarından farklı görünürler: *Gerçekte* su olan şey, gemiler, damga mührü, lahanalar ve krallar olarak *görünür*. Böylece "görünüş problemine" varırız: Gerçeklik nasıl olur da olduğundan farklı görünebilir? Yine, her şeyin gerçekte bir olduğunu söylemek bizi bir ve çok problemine bulaştırır, çünkü bu durumda bir olan şeyin (suyun) bir çokluk (gemiler, lahanalar, krallar) olduğunu söylüyor oluruz, ki bu bir çelişki gibi kulağa çarpar.

Birin çok'a dönüştüğünü, gerçekliğin süreç içerisinde görünüş haline geldiği bir tür dönüşüm geçirdiğini söyleyerek bu güçlükten sıyrılmaya çalıştığımızı varsayalım. Değişmenin kendisi bir bilmece olduğu için bunun bir yararı olmaz. Sözgelimi, zamanın akışı içerisinde bir bebekten bir yetişkine dönüştüğünüzü söylediğimizde, süregiden bir şeyin başkalaştığını söylüyor oluruz. Bu basit gibi gelir, fakat yalnızca ne kastettiğimizi düşünmek için bir ân durup soluklanmadığımızdan ötürü. Eğer düşünmek için durup soluklansaydık, kendimizle çelişiyor olduğumuz ortaya çıkar. Bu durumda, sizin şimdi, yıllar önce bebek olan aynı şey olduğunuzu —kuşkusuz şimdi bebek olmadığınız için yalnızca farklı olduğunuzu— söylüyor oluruz. Fakat bu nasıl olabilir? Siz nasıl olur da *hem* aynı *hem de* farklı olabilirsiniz? Eğer aynı iseniz, o halde kesinlikle farklı değilsiniz; yok farklı iseniz, o halde aynı değilsiniz. Bir sihirbazın şapkasında bir tavşanın birdenbire bir seyircinin saatinin yerini alabilmesi gibi, eğer sorun basitçe tamamen olgunluğa ermiş bir yetişkinin bir bebeğin *yerini alması* olsaydı bunda hiçbir güçlük olmazdı. Bu örnekte, hiç kimse, hatta sihirbazın kendisi bile, saatin tavşana dönüştüğünü iddia etmezdi: Bir şey şapkadan çıkmış ve bir başka şey şapkaya girmiştir. Gelgelelim, bebeğin yetişkine dönüştüğünü —bebek olmayan yetişkinin

aynı zamanda (şu veya bu şekilde) tam da o aynı bebek olduğunu— iddia ederiz.

Platon'a göre, felsefenin yapmak zorunda olduğu şey, bu belirsiz "şu veya bu şekilde"nin akılsal bir açıklamasını vermektir. Bu yüzden, değişme eleştirisini yuvarlak bir şekilde "Değişme kuşkusuz olup biter ve herkes onu tanır" bildirimiyle yanıtlamak işe yaramayacaktır. Bu hedefi ıskalar. Kuşkusuz değişme olup biter; hiç kimse, Parmenides kadar aşırı bir akılcı olmadıkça değişmeyi reddetmez. İkilemi yaratan, bir bilmece olmakla birlikte tam da değişmenin olup bitmesidir. "Yuvarlak kare" çelişkisi hiçbirimizin kafasını karıştırmaz, fakat çelişkiye rağmen yuvarlak karelerle karşılaşsaydık işte bu kafa karıştırıcı olurdu. Bu, tam da ilk düşünürlerin başına gelmiş görünen duruma paraleldir ve onların kafa karışıklığı Yunan felsefesinin tarihine ilişkin pek çok şeyi açıklar.

Hiç kimse "şu veya bu şekilde"nin akla uygun bir açıklamasını veremediği için, Sofistlerin akıldan kuşku duymalarının nedenini açıklar. Aynı zamanda Herakleitos'un ve Parmenides'in kendilerine özgü teoriler geliştirmelerinin nedenini de açıklar. Onların her biri, değişme ikilemi denen şeyin yalnız tek bir yanı üzerinde yoğunlaşmaktaydılar. Şeylerin apaçık bir şekilde değiştiği ve bunun şeylerin aynı kalmak ama yine de farklı olmak zorunda oldukları anlamına gelir göründüğü söylendi. Öyle görünüyor ki, hem Herakleitos hem de Parmenides bunun bir çelişki olduğunu gördüler. Bu yüzden her biri, evreni bu çatışan kavramlardan biri çerçevesinde açıklamakla güçlükten sıyrılmaya çalıştı. Herakleitos, farklılığın kabul edilmek zorunda olduğunu gördüğünden, (kendisine farklılıkla bağdaşmaz gelen) özdeşliği reddetti ve her şeyi akış çerçevesinde açıklamaya çalıştı. Fakat bu kuşkusuz doyurucu değildi. Öte yandan, değişen her şeyin değişme süresi boyunca özdeş olmak zorunda olduğunun ayrımına varan Parmenides, bu iki kavram ona da bağdaşmaz göründüğü için, özdeşliği temel kavram olarak aldı ve değişmeyi reddetmek zorunda kaldı. Ve Parmenides'in vardığı bu sonuç, hiç kuşkusuz, hareketin (özel tipten bir değişmenin) imkânsız olduğunu kanıtladığını düşünen Zenon tarafından pekiştirildi.

Platon değişme hakkındaki bu problemler, bir ve çok ve görünüş ve gerçeklik problemleri çözülmeden Sofistlere doyurucu bir

yanıt verilemeyeceğinin ayırdındaydı. Değişme akılsal olarak açıklanamadığı sürece, akıl gerçekten de Sofistlerin ileri sürdüğü gibi umutsuz bir şekilde yanılgılara sürüklenen bir araçmış gibi görünüyordu.

İKİ DÜNYA

Platon'un çözümünün ana çizgileri oldukça basittir; zorlu ve karmaşık olan ise bu ana çizgilerin açılımıdır. Platon'un söylediği aslında şuydu: Hem Herakleitos hem de Parmenides haklıydı, çünkü onlar farklı tipten nesneler hakkında konuşuyorlardı. Sofistler, aslında bizzat Herakleitos'un ve Parmenides'in de olasılıkla varsaydıkları gibi, her iki düşünürün aynı nesne tipi hakkında, yani fiziksel dünyadaki duyu algısı nesneleri hakkında konuşmakta olduklarını varsaymışlardı. Ve hiç kuşku yok ki, Herakleitos'un ve Parmenides'in "gerçeklik"e yükledikleri tamamen farklı yüklemleri aynı nesne hakkında ileri sürmek bir çelişkidir. Fakat gerçeklik Miletos'luların varsaydığı gibi tekil değilse ne olur? Gerçeklik Pythagorasçıların ileri sürdüğü gibi ikilik halindeyse ne olur? Bu durumda, bu gerçekliklerden birinin Herakleitos'un öne sürdüğü gibi sürekli bir akış içerisinde olduğunu ve ötekinin de Parmenides'in iddia ettiği gibi öncesiz-sonrasız bir şekilde bir olduğunu söyleyebilirdik. Bu, ikilemi biçimsel olarak çözer, çünkü farklı nesneler hakkında çelişik yüklemler (örneğin "yuvarlak" ve "kare") öne sürmek hiçbir probleme yol açmaz. Fakat acaba iki dünya *var* mıdır ve varsa onlar nedir? Duyu algısı dünyası hakkında kesinlikle hiçbir kuşku yoktur —apaçık ki bu dünya vardır— ve dahası duyu algısı dünyası Herakleitosçu karakteristiklere sahip görünür. O bir akıştır, ama "ölçüler"e uygun düşen bir akıştır. Meşe palamutları hiçbir zaman aynı kalmazlar: Onlar daima değişmekte, büyümekte, çürümektedirler. Fakat meşe palamutları meşe ağaçları olmaya doğru büyürler, arslanlar olmaya değil; ve onlar çürüyüp toprağa dönerler, pirinç tanelerine değil. Belki aynı nehre iki kez giremeyiz, fakat esas itibarıyla hep akan nehir kıyıları içerisinde aynı kalır.

Şimdi Herakleitos konusunda bu kadarı yeterli olur. Fakat Parmenidesçi özellikleri hangi dünya hakkında ileri sürmemiz gerekir? Platon'un bu soruya verdiği yanıt, mekân ve zaman içerisindeki fiziksel nesneler dünyasının ötesinde bulunan, ama bu dünyayla sıkı bir ilişki içerisinde duran —fiziksel, mekânsal, zamansal olmayan— bir başka dünyanın var olduğuydu. Platon bu dünyayı *ideai* [İdealar] dünyası diye adlandırdı. "İdea" bu Yunanca sözcükten türetildiği için, insanlar kimi zaman Platon'un "İdealar dünyası"ndan söz ederler ve onun bu dünyaya ilişkin açıklamasını "İdealar teorisi" diye adlandırırlar.Bu doğal bir kullanım olsa da yanlış yönlendiricidir, çünkü bir idea [fikir, düşünce], İngiliz [ya da Türk] dilinde yalnızca birinin zihninde bir düşünce olarak varolan birşeydir. Zihni kaldırın, idea'yı da kaldırmış olursunuz. Bu yüzden, birinin zihnindeki hamburger ideasını bağımsız olarak varolan hamburgerle karşıtlaştırırız ve ilkine ikincisinden çok daha az gerçeklik atfederiz. Fakat, Platon'a göre, *ideai* [İdealar] yalnızca gerçek olmakla kalmaz, aynı zamanda başka her şeyden çok daha gerçektir. Bu bakımdan, hem bizim "idea" sözcüğümüz hem de Platon'un *idea* sözcüğü fiziksel bir nesne olmayan bir şeyi adlandırsa da, onlar arasındaki anlam farkı benzerlikten daha büyüktür. Bundan dolayı, idea'yı çevirmek için "form" sözcüğü kullanılacaktır ve Platon'un "İdealar teorisi"nden değil, "formlar teorisi"nden söz edilecektir. Bu bağlamda "form" kullanımı önceden beri yaygındır ve çok olumlu bir izlenim uyandırmayabilse de, en azından çok yanlış bir izlenim de uyandırmaz.

Formlar

Bu noktaya dek, yalnızca, Platon'un duyulur dünyanın üzerinde ve ötesinde bulunan bir formlar dünyasının var olduğuna inandığını ve bu formların fiziksel, mekânsal ve zamansal olmayıp yine de gerçeğin ta kendisi olduklarını söyledik. Fakat mekânsal ve zamansal olmayan "birşey" ne görülebilir (çünkü görülebilir herhangi birşey mekânda yayılımlıdır) ne dokunulabilir (yine mekân) ne de işitilebilir (çünkü duyulabilir herhangi birşey ne denli kısa olursa olsun belli bir zaman süresi boyunca sürer) ve bunun gibi. O hal-

de, formlar duyu algısıyla bilinemiyorlar işe, nasıl bilinebilirler? Platon'un yanıtı, onların düşüncede bilindikleridir; onlar, aslında düşünce*nin* nesneleridir. Düşünmekte olduğumuz her zaman, *hakkında* düşünmekte olduğumuz şeyler formlardır.

Sözgelimi, bir geometrici, diyelim ki Euklidyen bir üçgenin iç açılarının iki dik açıya eşit olduğu teoremini kanıtlarken ne hakkında düşünmektedir? Açık görünür ki (Platon'un tezine göre) geometrici üçgenlerin bu özelliğini icat etmemekte, hayal etmemekte ya da kurmamaktadır. O, kendisinin ya da başka herhangi bir kimsenin düşüncelerinden veya hayallerinden tamamen bağımsız olarak üçgenlerin sahip olduğu bir özelliği keşfetmektedir. Sözgelimi, geometrici bir üçgenin iç açılarının üç dik açıya eşit olduğu sonucunu çıkarsayacak olsaydı, yanılmış olurdu. Zevkler hakkında olmasa bile, üçgenler hakkında tartışma *olur*; her insan kendi başına, üçgenlerin ölçüsü *değildir*. Platon'un tezine göre, bundan şu çıkar ki, özelliklerini açığa çıkarmanın matematik düşünmenin işlevi olduğu genel bir varlık, yani *üçgen* vardır. Fakat bu matematiksel varlık ne tür bir nesne olabilir? Platon ileri sürüyordu ki, o, kesinlikle geometricinin gördüğü tebeşirle ya da mürekkeple çizilen fiziksel üçgen değildir. Matematiksel düşüncenin nesnesi olan üçgen üç doğru çizgiyle sınırlanmış bir düzlem şeklidir, fakat karatahtalar ve kağıtlar mükemmel düzlemler değillerdir. Tebeşirle ya da mürekkeple çizilen çizgiler, ne kadar ince olurlarsa olsunlar belli bir genişliğe sahiptirler, oysa ki matematiksel üçgeni sınırlayan matematiksel çizginin yalnızca tek bir boyutu, uzunluğu vardır. Bundan dolayı, apaçık ki mürekkeple ya da tebeşirle çizilen fiziksel nesne bir üçgen değildir. Bununla birlikte, o, yine de bir şekilde üçgene "benzer" (bu, geniş anlamda konuştuğumuzda, onu bir üçgen veya şu üçgen diye adlandırmada bizi haklı çıkarır) ve gerçek üçgenle anlamlı bir bağıntı içerisinde durur, çünkü onu gözden geçirmek gerçek üçgen hakkında matematiksel olarak düşünmemize yardım eder. (Platon'un "pay alma" dediği bu bağıntının ne olduğu daha sonra tartışılacaktır.) Aynı zamanda, matematikçinin düşüncesinin nesnesinin *tikel* birşey olmadığı da açıktır. Matematikçi, öne sürmekte olduğu özelliklerin sadece burada ve şimdi değil, tümel olarak geçerli özellikler olduğuna inanır. İmdi, duyu nesnesi değil de, işte bu fiziksel, mekânsal, zamansal olmayan düşünce

nesnesi, Platon'un bir form (*idea*) diye adlandırdığı şeydir. Platon, (serap görmekten, hayal etmekten ya da algılamaktan farklı olarak) *düşünmekte* olduğumuz her zaman, hakkında düşünmekte olduğumuz şeyin betimlenen anlamda bir form olduğuna inanıyordu.

Platon'a (ve başka birçoklarına) formların var olduğunu ileri sürmenin akla uyar göründüğü bir başka alan da ahlaktır. Muhtemelen, insanların büyük çoğunluğu, ahlakî değerlendirmelerin Sofistlerin inandığı gibi yalnızca kişisel önyargı ifadeleri olmadıklarına inanır. İnsanların büyük çoğunluğu sınır durumların var olduğunu kabul eder. Sözgelimi, kimi zaman bir kimsenin bir sözü tutup tutmaması gerektiği konusunda karar vermek zordur; çoğu kez, belli bir bireyin, Bay A'nın iyi bir adam mı yoksa kötü bir adam mı olduğuna karar vermek hiç kolay değildir. Fakat insanların büyük bir kısmı, yine de doğrunun ve yanlışın, iyinin ve kötünün genel karakteristikler olduklarını söylerler: Bay A ya iyidir ya da kötüdür (tıpkı üçgenin iç açıları toplamının ya 180° olması ya da söz konusu şeklin üçgen olmaması gibi). Eğer Bay A iyi bir adam ise, o halde, bunu saptamak ne kadar güç olursa olsun, onun kötü biri olduğu yargısında bulunanlar yanılırlar. Bu, insanların büyük bir kısmının inandığı türden bir şeydir ve formlar teorisi onlara Sofist kuşkuculuğa yanıt vermenin bir yolunu verir (Platon'a verdiği gibi). İnsanlar "iyi"nin ve "doğru"nun, tıpkı "daire" ve "üçgen" gibi formlar olduğunu ve tikel bir insanın, Bay A'nın "iyi" formundan pay alıp almadığının nesnel bir olgu olduğunu ileri sürebilirler.

Ahlak formları Platon'un aslî ilgisi olsalar da, onların ayrıntılı bir şekilde irdelenmesi, genel formlar teorisi daha ayrıntısıyla gözden geçirildikten sonraya ertelenecek. Şimdiye kadar gördük ki, Platon, matematik bir bilim ise (ve herkes matematiğin bir bilim olduğunda uzlaşır), o halde matematik bilginin nesneleri olarak formların var olmasının zorunlu olduğunu gösterdi. Genelleştirme yaparak diyebiliriz ki, Platon'a göre bir bilim tümel ve zorunlu hakikatlerin oluşturduğu bir bütündür. Buna göre, her bilim kendi nesnelerini formlar olarak bulur ve formlar olarak bulmak zorundadır; öncesiz-sonrasız, değişmez formlardan başka hiçbir şey bilimsel bilgi nesneleri olma niteliğinde olamaz. Sözgelimi, botanik, zooloji ve kimya bilim iseler, bu bilimlerdeki araştırmanın hakikî nesneleri olan botanik, zoolojik ve kimyasal formlar var olmak zo-

rundadır. Botanikçi farklı türlerden çuhaçiçeklerini toplayıp karşılaştırabilir; zoolog atları inceleyebilir. Fakat bu fiziksel nesneler, sadece "çuhaçiçeği" veya "at" formunun özellikleri hakkında düşünürken kullandıkları yardımcılardır, tıpkı matematikçinin matematiksel üçgenin özellikleri hakkında düşünmesine yardım edecek çizili üçgeni kullanması gibi. Böylelikle, Platon, bilim adamının algıyı kullanabilmesine izin verir, fakat bilim adamının bu yolla bilgisine ulaştığı nesneler algıladığı nesneler değildir.

Sözgelimi, bir ata bakar da yalnızca şu tikel atı, al donlu, sağ gözü akıtmalı ve köpeklerden hiç hoşlanmayan Yaşlı Düldül'ü görürsem, yalnızca algılıyor olurum ve algılamakta olduğum şey Herakleitosçu bir akış dünyasıdır. Yaşlı Düldül bir ân bile asla aynı kalmaz; zamanla gitgide daha da yaşlanır, körleşir ve huysuzlaşır. Fakat Yaşlı Düldül'e bakan bir zoolog, benim kavradığımdan daha fazlasını kavrayabilirdi. Benim gördüğüm şey, yalnızca bir eski dost ya da düşmandır yahut da bir ulaşım şeklidir. Zoolog'un seyrettiği şey ise, tıpkı karatahtaya çalakalem çiziktirilen bir şekilde "üçgen"in özelliklerinin belli belirsiz örneklenebilmesi gibi, Düldül'de (olasılıkla) ancak çok zayıf bir biçimde örneklenen bir tümel özellikler kümesidir —atları öteki tüm hayvanlardan ayırt eden özellikler kümesidir. Ve iyeliği Düldül'ü bir at kılan bu özellikler bütünlüğü, Platon'un "at" formu diye adlandıracağı şeydir. Eğitimli zoologun keşfettikleri işte bu özelliklerdir.

Bilimlerin keşfettiği bu tümel formlar dünyası, Parmenidesçi bir'in karakteristiklerine sahiptir. Düldül Herakleitosçuyken, "at" Parmenidesçidir. Salgın hastalık Düldül'ün ve etten kemikten öteki tüm atların kökünü kurutacak olsaydı bile, atlık'ı kuran özellikler ne iseler o olurlardı, tıpkı dünyanın herhangi bir yerinde tebeşirle çizilmiş, tunçtan dökülmüş ya da mermere oyulmuş hiçbir fiziksel üçgen olmasaydı bile, iç açıları 180°'ye eşit olma özelliğinin üç doğru çizgiyle sınırlanan düzlem şekillerine ait olacak olması gibi. O halde, bu fiziksel dünyada herşey değişmektedir ve hiçbir şey hiçbir zaman tam da olduğu şey değildir; herşey daima farklı birşey haline gelmektedir. Bununla birlikte, formlar dünyasında herşey (Piskopos Butler'ın başka bir bağlamda söylediği gibi) daima ne ise odur ve başka birşey değildir. Platon olsa şunu ileri sürerdi ki, bizim formlar dünyasını bilmemizi mümkün kılan şey, tam da o

dünyanın Parmenidesçi bir dünya olması —yani öncesiz-sonrasız ve değişmez bir şekilde kendisi olması— olgusudur.

Formlar teorisine bir giriş için bu kadarı yeter. *Devlet*'te bu teoriyi kendisi serimlerken, Platon maksadını açıklamaya yardım edecek üç benzetme kullandı —bölünmüş çizgi, güneş ve mağara.

BÖLÜNMÜŞ ÇİZGİ

— Eşit olmayan iki parçaya bölünmüş bir çizgi alalım, bunlardan biri görülür dünyayı, öteki düşünülür dünyayı temsil etsin; ve parçaların her birini birbirlerine göre aydınlık ve karanlık derecelerini sembolize edecek şekilde aynı oranda tekrar bölelim. O zaman görülebilir dünyadaki iki kesimden biri (A) yansılar yerine geçecektir.[8] Yansılardan anladığım,[9] ilkin gölgeler, sonra sudaki ve parlak, cilalı yüzeylerdeki yansımalar ve bu türden her şeydir, anlıyor musun?

— Evet, anlıyorum.

— Şimdi ikinci bir kesim (B) kopyalarını ilk kesimin oluşturduğu gerçek şeylerin, etrafımızdaki canlı şeylerin ve doğanın ya da insan ellerinin ürünü olan herşeyin yerini tutsun.

— Öyle olsun.

— Şuna da bir diyeceğin var mı? Görülür dünya sahte ve gerçek diye ikiye ayrılır. Bir şeyin yansısı, kopyası, ondan ne kadar ayrıysa, zanla bilgi de birbirinden o kadar ayrıdır, değil mi?

— Kesinlikle.

— Şimdi düşünülür dünyanın çizgisini nasıl böleceğimizi irdeleyelim.

— Nasıl?

— Şöyle: Burada da iki kesim vardır. İlkinde (C) ruh görülür dünyada bizzat yansıları olan gerçek şeyleri yansılar olarak kullanır; ve

---

8 [Bkz. s. 191'deki çizelge —YAZAR.]

9 [Burada Sokrates Platon'un ağabeylerinden biri olan Glaukon'a hitabetmektedir. Sokrates ara sıra kendisine birinci şahıs olarak gönderimde bulunur, çünkü Platon burada Sokrates'i Glaukon'la yaptığı sohbeti bir üçüncü tarafa anlatan biri olarak resmetmiştir —YAZAR.]

araştırmasını kabullerden hareket ederek ve yukarıdaki bir ilkeye doğru değil, aşağıdaki bir sonuca doğru yürüyerek takip etmeye zorlanır. İkinci kesimde (D) ruh öteki yönde hareket eder, bir kabulden hareketle hipotetik olmayan yukarıdaki bir ilkeye doğru yürür; ve öteki kesimde kullanılan yansıları hiç kullanmaz, fakat yalnızca Formları kullanır ve araştırmasını tek başına onlar sayesinde yürütür.

— Ne kastettiğini pek anlamadım.

— Peki, baştan alalım. Belki şöyle daha iyi anlarsın: (C) Bilirsin ki, geometri ve aritmetik gibi konularla uğraşanlar tek ve çift sayıları veya çeşitli şekilleri ve üç açı türünü ve her bir konuda bu tür başka şeyleri koyutlayarak işe girişirler. Bunları ... kendinden-apaçık olarak ele alırlar. Sonra, bu kabullerden hareket ederek, bir dizi tutarlı adım atıp soruşturmaya koyuldukları sonuçların tümüne ulaşıncaya dek ilerlerler.

— Evet, bunu biliyorum.

— Şunu da bilirsin ki, bu adamlar görülür şekilleri ele alıp bunlar hakkında fikir yürütürken gerçekte düşündükleri bu yansılar değil, kopyalarını bu yansıların oluşturduğu asıllardır: sözgelimi, çizdikleri şu tikel kare ve köşegen hakkında akılyürütmezler, fakat Karenin kendisi ve Köşegenin kendisi hakkında akılyürütürler; ve bu her şey için geçerlidir. Çizdikleri çizgiler ve meydana getirdikleri modeller, gölgelerini ya da yansılarını suda aksettirebilen gerçek şeylerdir; fakat şimdi artık onlar yeri geldiğinde yansılar olarak iş görürler, buna karşın araştıran yalnızca düşüncenin kavrayabileceği gerçeklikleri seyretmeye çalışır.

— Doğru.

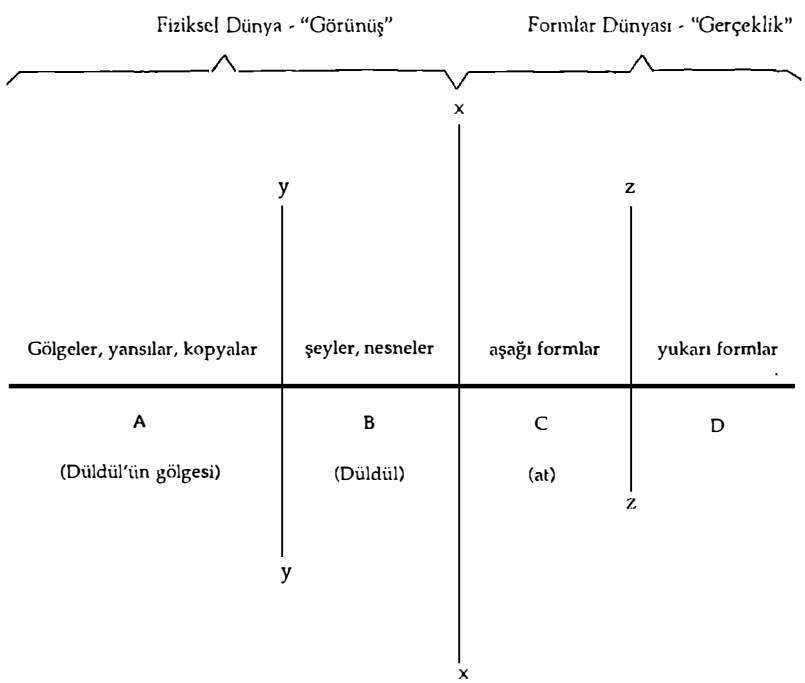
— İşte düşünülür diye söz ettiğim şeyler sınıfı budur, fakat iki koşulla: ilkin, ruh onları araştırırken kabuller kullanmaya zorlanır ve bunların üzerine yükselemeyeceği için yukarıdaki bir ilk ilkeye doğru ilerleyemez; ikincisi, ruh, kendilerinin yansılarını altlarındaki kesimde bulan ve bu gölgelere ve yansımalara kıyasla daha elle tutulabilir ve buna göre de daha değerli addedilen gerçek şeyleri yansılar olarak kullanır.

— Anlıyorum: geometrinin ve benzer sanatların konusunu kastediyorsun.

— Şimdi düşünülür dünyanın (D) ikinci kesimine gelelim. Burada aklın kendiliğinden dialektika gücüyle kavradığı şeyler vardır. Burada akıl, kabulleri ilk ilkeler olarak değil, düz anlamda hipotezler olarak alır. Hipotetik olmayan bir şeye herşeyin ilk ilkesi-

> ne giden yolu oluşturabilecek yukarıya tırmanan bir merdivenin basamakları gibi "alta koyulmuş" şeyler olarak alır; ve bu ilkeye yükselip de onu kavradıktan sonra, akıl geri dönüp o ilkeye bağımlı olan sonuçlara tutunabilir, en sonunda öyle bir sonuca varır ki, herhangi bir duyulur nesneyi değil, fakat yalnızca Formları kullanır, Formlar içerisinden birinden ötekine geçer ve Formlarla sona erer.... Ve şimdi şu dört zihin durumunu bizim dört kesime karşılık gelen şeyler olarak alabilirsin: en yüksekteki kesime seziş, ikinci kesime düşünüş, üçüncüsüne inanış ve sonuncusuna da hayal-ediş diyebilirsin. Bunları bir oran içerisindeki terimler olarak düzenleyebilir, her birine nesnelerinin hakikate ve gerçekliğe sahip olma ölçüsüne karşılık gelen bir açıklık ve kesinlik derecesi yükleyebilirsin.[f]

Bu karmaşık bağıntılar sistemini daha iyi anlamak için, Platon'un yönergelerine göre bölünmüş çizgiyi açıkça gösterelim.



Bir çizgiyi eşit olmayan bir şekilde (*x* çizgisiyle) ikiye bölelim ve sonra her bir parçayı aynı oranda (*y* ve *z* çizgisiyle) yeniden ikiye bölelim. Doğal olarak bu bölme yönteminden şu sonuç çıkar: A : B : : C : D : : (A + B) : (C + D). Buna göre, fiziksel dünyanın iki altbölümü (A ve B) birbirine oranla nasıl duruyorsa, fiziksel dünya (A + B) formlar dünyasına (C + D) oranla ve formlar dünyasının iki alt-bölümü (C ve D) birbirine oranla aynı şekilde durur. Bu, bizim bakış noktamızdan bir şanstır, çünkü B ve A arasındaki bağıntı, bir nesne ile onun gölgesi ya da yansısı arasında tanışık olduğumuz bağıntıdır. Dolayısıyla, diyebiliriz ki, fiziksel dünya formlar dünyasının bir gölgesidir (ve aşağı bir form da yukarı bir formun gölgesidir), tıpkı Yaşlı Düldül'den yere vuran karaltının Yaşlı Düldül'ün gölgesi olması gibi. Bu yüzden, Düldül ile gölgesi arasındaki bağıntının incelenmesi, yukarı formlar ile aşağı formlar arasındaki bağıntı hakkında ve bir bütün olarak fiziksel dünya ile bir bütün olarak formlar dünyası arasındaki bağıntı hakkında birbirine benzer olgular ortaya koyacaktır.

Şimdi, hiçbir gölge Düldül hakkında bize çok fazla şey anlatmasa da, Düldül'ün gölgesi bize onun hakkında *birşey* anlatır ve bazı gölgeler bize başkalarından daha fazla şey anlatır. Bu yüzden, Düldül'ün gölgesi, sabahleyin ya da akşamüzeri Düldül'ün bacaklarının uzunluğunu ne çare ki olduğundan daha uzun gösterse de, (Düldül'ün kendisini görmeksizin sadece gölgeyi görmekle) onu bir masadan (ki masanın da dört bacağı vardır), bir inekten ya da bir arslandan ayırt etmemizi sağlar —bu öteki şeylerin hepsi de karakteristik olarak farklı farklı gölgelere sahiptir. Yine aynı şekilde, ineğin bacakları ineğin gölgesinde aşırı bir şekilde daha uzun olacak olsa da, Düldül'ün gölgesini ineğinkiyle karşılaştırarak gerçek Düldül'ün gerçek Benekli'den daha uzun olup olmadığını söyleyebiliriz, çünkü gölgenin uzunluğu keyfî değil, fiziksel nesnelerin yüksekliklerine görelidir. Kuşku yok ki, Düldül'ün her gölgesi aynı ölçüde güvenilir değildir. Düldül'ün öğle vaktindeki gölgesi ve masanın ve Benekli'nin gölgeleri hemen hemen ayırt edilemez "karaltılar" olabilir. Yine, Düldül'ün gölgelerinden tek biri bize Düldül hakkında *birşey* anlatsa da, Dobbin'in gölgelerinin bir *toplamı*, onları inceleyecek kadar sabır gösterirsek bize daha fazla şey anlatır. Varsayalım ki, gün boyunca Düldül'ün yere vuran ardışık gölgele-

rini ardarda topluyoruz. Bu gölgeler iki dizi oluşturur: Bir küçülen dizi vardır, sonra da bu ilk dizinin tam aksi olan büyüyen bir dizi vardır. Bu yüzden de gölgelerde bir düzen vardır —gölgeler sürekli olarak değişse bile kalıcı olan ve bir kez tanıdıktan sonra arkadan gelen gölgelerin şekilleri ve başka karakteristikleri hakkında öndeyilerde bulunmamızı mümkün kılan bir düzendir bu. Başka deyişle, bütünüyle gölgeler düzeyinde olgunlaşmamış bir bilim mümkündür. Ve bu bilim, ancak, görülmese bile gölgeleri yere vuran gerçek bir Düldül var olduğu için mümkündür. Düldül, adeta, gölgelerin olup bitme düzenini "kurar".

Şimdi, formlardan biri, diyelim ki "at" formu ile *onun* altına giren fiziksel nesnelerin tümü arasındaki bağıntı, bu fiziksel nesnelerden biri, diyelim ki Düldül ile *onun* gölgelerinin tümü arasındaki bağıntıyla aynıdır. Bu yüzden, (1) herhangi bir fiziksel at, "at" formunun az ya da çok tamuygun bir gölgesi olacaktır, (2) bazı fiziksel atlar, bize "at" hakkında başka bazılarından daha fazla şey anlatırlar, fakat (3) kendi başına hiçbir at bize "at" hakkında çok fazla şey anlatmaz. Düldül, bitmiş tükenmiş, işe yaramaz bu hayvan, olasılıkla, bize "at" hakkında Düldül'ün öğle vaktindeki karaltısının Düldül'ün kendisi hakkında anlattığından daha fazlasını anlatmayacaktır. Öte yandan, "at"ın daha derli toplu bir gölgesi olan Yağız ya da Küheylan, "at"ın doğası hakkında bize çok daha fazla şey anlatır.

Fakat ister Düldül olsun ister Yağız, tikel bir atı incelemekten ziyade, birden çok atı karşılaştırmalıyız. Böyle yaparsak, tamamen empirik düzeyin hiç ötesine geçmeden bile, düzenlilikleri gözlemleyebilir ve böylelikle faydalı öndeyilerde bulunabiliriz. Veterinerin ya da at yarışı tutkununun sahip olduğu bilim türü budur. Genelde belli bir gölgenin bir başka gölgenin ardından geldiğini gözlemlemiş olabilirim, böylelikle de bu gözleme göre davranırım. Örneğin belli bir böğür biçiminin bir hız belirtkesi olduğunu gözlemlemiş olabilir ve bu yüzden de paramı bu böğür biçimine sahip olan ata yatırırım. Buna benzer bir şekilde, belli bedensel belirtiler ile belli ilaçlar arasındaki bağıntıyı gözlemlemiş olan veteriner de hastalığa tutulmuş hayvanı buna göre tedavi etmeye girişir. Veteriner hayvanın tedaviye "yanıt verdiği"ni (genelde belli olayların ardından başkalarının geldiğini) bilir, fakat fiziksel olanın ötesine ge-

çip forma varmadıkça, bunun *neden* olduğunu bilmez ve bilemez, tıpkı Düldül'ün gölgelerini araştıranın gölgelerin ötesine geçip Düldül'ün kendisine bakmadıkça gölgelerin neden bu düzenli ardışıklık içinde birbirini takip ettiğini bilemeyeceği gibi. Ve son olarak, nasıl ki Düldül kendi gölgelerinin düzenini kuruyorsa, aynı şekilde belli bir özellikler toplamı veya modeli *olan* "at" formu da çeşitli tikel atların tümünün ve onların atlıklarının kaynağıdır.

Şimdiye kadar, Düldül'ün gölgelerini araştıran tarafından bilinmeyen ve hatta varlığından bile haberdar olunmayan arkaplandaki Düldül'le birlikte, yalnızca Düldül'ün gölgelerinden kurulu bir dünyayı irdeledik. Şimdi varsayalım ki, Düldül'ün gölgelerinin uzun uzadıya ve dikkatli bir incelenişinden ve bu gölgelerden hareketle yapılan genelleştirmeden sonra, araştıran birdenbire Düldül'ün kendisini görsün. Ne kadar da farklı! Ve araştıran bu gölgeler toplamına (daha iyisini bilmediği için) "Düldül" adını vermiş olsaydı bile, etten kemikten hayvanı ilk kez gördüğü ânda "İşte, Düldül'ün gerçekte olduğu şey!" diye bağırmaz mıydı? Düldül, bu etten kemikten hayvan, sonunda bilindiği zaman, o güne dek kendi adıyla anılan gölgeleri "aydınlatır" ve onları daha kavranılır kılar. Aynı biçimde, Platon, sonunda bilindiğinde "at" formunun, ancak *gerçekte* at olan ve kusurlu gölgeleri etten kemikten atlar olan formu bilmediğimiz için "atlar" diye adlandırdığımız (gölgelerin "Düldül" diye adlandırıldığı gibi) tek tek etten kemikten atları aydınlattığını ve kavranılır kıldığını düşündürtür.

Platon'a göre, bilindiğinde, başka bir şeyi kavranılır kılan herhangi bir şey "daha yüksek"tir. Aydınlatılan şey ise "daha aşağı"dır. Platon, aynı zamanda tikeli aydınlatanın soyut ve genel olduğuna inandığından, formları "daha yüksek", fiziksel nesneleri ise "daha aşağı" olarak düşündü.[10] Birbirinin peşisıra (bu anlam-

10 "Daha yüksek" ve "daha aşağı" tehlikeli terimlerdir; onlar bir ahlak ölçeği izlenimi uyandırırlar, fakat buradan, *x y*'yi daha kavranılır kıldığı için *x*'in *y*'den daha iyi olduğu sonucu çıkmaz. Ne yazık ki, Platon bu kuraldışı çıkarımı sürekli olarak yaptı. Aynı zamanda aydınlatmanın daima genelden tikele doğru işlediğini de varsaydı. Fakat kimi zaman genelleri tikeller aydınlatır. (Nitekim "at"ın soyut, sözlüksel bir tanımı, tikel bir atla, ona binmenin verdiği zevklerle, bakımına özen gösterme zorunluluğuyla vb. tanışık hale gelmemiz yoluyla anlamlı kılınabilir.) Herhangi bir verili bağlamdaki şeyi aydınlatan şey, daha önceden bildiğimiz şeyle ve bilmek istediğimiz şeye bağımlıdır. Fakat bu tür irdelemeler bizi Platon'un görüşünün çok ötesine götürür.

da) daha yüksek ve daha genel bilginin daha aşağı ve daha az genel olanı aydınlatma tarzı, farklı bilgi zeminlerine sahip farklı insanların aynı nesne —diyelim ki, benim arabanın motoru— hakkında "bildiği" şeyi sanki tek bir kişi düşünüyormuş gibi görülebilir. Arabamın kaputunu kaldırıp baktığımda gördüğüm şey, aralarında karbüratör denen bir şeyi buji denen bir şeyden ayırt edebileceğim tellerle ve zımbırtılarla dolu karmakarışık bir yığındır. Bu şeylerin ne iş gördüğü ya da niçin o işi gördüğü konusunda yalnızca pek az fikrim vardır ve motorun bilgisi konusunda hiçbir fikrim yoktur. Platon, "kanı"ya bile sahip olduğumu kabul etmezdi. Bujiyi buji olarak ve karbüratörü karbüratör olarak "tanıyorum" diyelim —onları doğru adla adlandırabilirim, fakat hepsi bu. Pek çoğumuz, özellikle yeterli olduğumuz bir ya da iki sınırlı alan dışında hiçbir zaman tanımanın ötesine geçmeyiz. Bununla birlikte, iyi bir motor tamircisi yalnızca çeşitli zımbırtıları adlarıyla tanımakla kalmaz, fakat onların ne işe yaradıklarını ve onları nasıl birbirine bağlayacağını bilir. Belli bir gıcırtının ya da tıkırtının onun için bir *anlamı* vardır. Bunun ne anlama geldiği, benzer tıkırtılara ya da gıcırtılara ilişkin daha önceki deneyimlerin bir işlevidir. Motor tamircisi, sözgelimi şu somunu ya da vidayı sıkıştırarak o gıcırtıyı kesebileceğini, vb. bilir (ki bu, benim bildiğimden çok daha fazlasıdır). Bir adam gıcırtıyı kesenin ne olduğunu bilir de onun *niçin* gıcırtıyı kestiğini bilmezse Platon'un terimlerinde "kanı"ya sahiptir. Böyle bir adam, şu şu şeyleri yapmanın şöyle şöyle bir arızayı onaracağını deneme yanılma yoluyla öğrenmiş olması anlamında son derece iyi bir motor tamircisi olabilir. Fakat motor tamircisi motorun bilgisine sahip değildir. Bu, yalnızca motorlu araçlarla empirik bir tanışıklığı değil, fakat benzinli motorun belli genel ısı enerjisi yasalarının bir örneği olarak görüldüğü bir yanmalı motorlar teorisini gerektirir.

Birbirini takip eden her bir "daha yüksek" bilgi, motoru daha kavranılır kıldığı için daha yüksektir. Deneyimimin hemen hemen çıplak tikelliğinden (deneyimim *bütünüyle* çıplak olsaydı, kuşkusuz, deneyimlediğim şeyi bir motor olarak bile tanımamam gerekirdi) bir ısı teorisinin çok büyük genelliğine varıncaya dek her adımda, daha yüksek herbir düzey kendi altındaki düzeyden daha soyuttur.

Formlar alanı içerisinde aşağı (C) ve yukarı (D) formlar arasındaki bağıntıya bakılırsa, burada yine A ile B arasındaki bağıntıyla bir karşılıklılık veya bir benzerlik vardır. Yukarıda olan burada da yine aşağıda olanı aydınlatır. Bir termodinamik bilgisine ve bir ısı teorisi bilgisine sahip olsaydık araba motoru deneyimimizi bütünüyle aydınlatacak bilgiye hâlâ ulaşmış olmayız. Çünkü termodinamik fizik biliminin küçük bir parçasıdır ve ısı fenomenini tam olarak anlamak için termodinamiğin fiziğin geri kalanıyla nasıl uyuştuğunu görmemiz gerekir, tıpkı motoru anlamak için *onu* termodinamikle bağıntı içinde görmemiz gerektiği gibi. Fakat hiçbir bilim adamı bu alanın tamamını kuşatamayacağı için, her özel bilim, aslında "Daha öteye gitmeye gerek yok (umarız!)" diye okunan işaretlerin bulunduğu az ya da çok keyfî sınırlar koyar. Fakat hiçbir zaman emin olamayız. Sözgelimi, binyıllardır Euklides geometrisinin mutlak ve koşulsuz bir bilim olduğu düşünüldü. Euklides geometrisi belli tanımlarla, aksiyomlarla ve postulatlarla başlar: "Düz bir çizgi iki nokta arasındaki en kısa mesafedir," "Paralel çizgiler asla birbiriyle rastlaşmaz," ve bunun gibi. Platon bunları *ilkeler* diye adlandırdı; onun göstermek istediği şey şudur: geometrici bu ilkeleri varsaydığı ve varsayarak onlarla ne yapılabileceğini görmeye doğru ilerlediği halde, bu ilkelerden başlayıp yukarıya doğru çıkmaya çalışan ve Euklidesçi geometricinin temel sayıltılarını *kanıtlamaya* uğraşan bir bilim türü vardır. Platon'un ortaya attığı bu iddianın çok anlamlı olduğu şuradan anlaşılabilir ki, ikibin yıldan daha uzun bir süre geçtikten sonra matematikçiler bu ilkelerden birini —paraleller postulatı denen şeyi—kanıtlama yönünde kararlı bir çaba gösterdiklerinde, önceden hayal bile edilmemiş bütün yeni geometriler keşfedildi ve matematiğin doğasına ilişkin tamamen yeni bir anlayışın temeli atıldı.

O halde, her bilim belli kabullerden yola çıkar. Her bilimin hareket noktasının bir kabuller kümesi olduğunu ve bu kabullerin incelenmesinin bizzat bilim anlayışının kendisini kökten bir şekilde değiştirebileceğini unutmamak gerekir. Bunu ifade etmenin bir başka yolu da, her düşünmenin —her bilmenin— *koşullu* olduğunu söylemektir. Sözgelimi Amerika'da oy veren seçmenlerin büyük bir kısmı Başkanlık için sadece Cumhuriyetçi ve Demokrat adaylar arasında karar verirler. Bu seçmenler —verdikleri kararı titizlikle

düşünenler bile—, dört yılda bir tekrarlanan bu seçim sisteminin bütününün sağlam olup olmadığını kendilerine hemen hiç sormazlar. Ama yine de onların seçimde oy verme kararı gerçekte Birleşik Devletlerde uygulandığı şekliyle temsilî yönetim ilkelerinin geçerliliği koşuluna bağlıdır. Yani bu ilkeler sağlam olmasaydı ve adamın biri çıkıp da bu ilkelerin sağlam olmadığının bilgisine ulaşsaydı, oy kullanmaktan büsbütün kaçınmaya karar verebilirdi ya da bir protesto simgesi olarak Yasakçı adaya oy verebilirdi. Şimdi bu, Demokrat ve Cumhuriyetçi adaylar arasında seçim yapmak için hepimizin temsilî yönetim ilkelerini bir diyalektik süreç aracılığıyla tesis edinceye dek beklemesi gerektiği anlamına gelmez. Daima koşullu bilgi temelinde karar vermek ve eylemek durumunda olsak da, onun koşullu olduğunu asla unutmamamız gerektiği anlamına gelir.

Sonlu ve koşullu olan, yalnızca politika bilgisi değildir. Gördüğümüz gibi geometri de böyledir. Fizik, kimya ve biyoloji alanlarındaki bilgi de böyledir. Sözgelimi, tüm bilimler fiziksel dünyadaki doğal nedenleri keşfetmeye çalışırlar. Bu, herbirinin bir kabullerden hareket ettiği anlamına gelir, çünkü onlar her olayın bir nedeni olduğunu kanıtlamaya hiçbir zaman kalkışmazlar.

İlk ilkelerin bilimi, yani sahip olsaydık özel bilimlerin temel kabullerini kanıtlayacak olan bilgi, bölünmüş çizginin D kesimine aittir. Koşullu (şöyle ya da böyle herhangi bir kabullere bağımlı) bilgi düzeyinde kaldığımız sürece, C kesiminde bulunuruz. D kesimi, tıpkı C'nin B'yi ve B'nin A'yı aydınlattığı tarzda C kesimini aydınlatır ve anlamlı kılar. O halde, apaçık ki, bu şema içerisinde bilgi bir piramit oluşturur. Tabana ne kadar yakınsak, bilgimiz de o kadar koşulludur. Yukarıya doğru ne kadar yükselirsek, kendimizi koşullardan o kadar kurtarırız, ta ki sonunda başka herşeyin kendisine bağımlı olduğu ve kendisi başka hiçbir şeye bağımlı olmayan tek bir noktaya varıncaya dek —Platon'un görüşü bu olmuş gibi görünür. Eğer *onu* bilebilseydik, bu en yüksek nokta bilgimizin geri kalanının tümünü aydınlatır ve tamuygun ölçek ve perspektif içerisine sokardı. Bütünüyle kendinde bilinebilir olan bu en yüksek şey, başka birşeyin bilgisine ulaşmamız sayesinde daha anlamlı kılınamazdı. Koşulsuz olduğu için, onun hakkında bilinecek olan herşeyi bilirdik; onun hakkındaki bilgimiz, nihaî, değişmez, eksik-

siz, tam olurdu. Bilgi piramidinin bu en yüksek noktasını Platon "İyi Formu" diye adlandırdı. Ne yazık ki, bu, karanlık demeyelim ama çok zorlu bir kavramdır. Platon ona ilişkin biçimsel bir analiz vermeyi olanaksız buldu; gördü ki, onu benzetme yoluyla yalnızca anıştırabilirdi. Bu yüzden de, onu güneş miti içerisinde sundu.

GÜNEŞ MİTİ

— Aman Sokrates, işin sonuna gelmiş gibi duraklama, diye haykırdı Glaukon; bize adaleti ve ölçülülüğü ve öteki erdemleri anlattığın gibi, İyi'nin ne olduğunu anlatmazsan rahat edemeyeceğiz.

— Anlatırsam, ben de rahat edeceğim, sevgili Glaukon. Hem de nasıl! Ama gücüm yetmeyecek diye korkuyorum.... Ama, isterseniz size İyi'nin bir dalını, onu en fazla andıran şeyi, kendi görüşüme göre, anlatabilirim.... İlkin size şimdiye kadar birkaç defa söylediklerimi hatırlayın da, baştan anlaşalım.... Birçok güzel şeylerin, birçok iyi şeylerin ... varlığını kabul ediyor, dilde de bunları birbirlerinden ayırt ediyoruz.... Ve öte yandan İyi'nin kendisi veya Güzel'in kendisi de vardır, diyoruz. Daha başka dediğimiz birçok şeylerden herbirinin de değişmez tek bir Formu veya gerçek özü olduğunu kabul ediyoruz.

Sonra, birçok şeyler görülür, kavranmaz, Formlarsa, kavranır, görünmez.

— Çok doğru.

— Görünen şeyleri görme gücümüzle,... sesleri işitme gücümüzle ve genel olarak söylersek, duyulur şeyleri duyu yetilerimizle algılarız.

— Şüphesiz.

— Her halde fark etmişsindir ki, ... gözlerimizde istediği kadar görme gücü olsun, onları istediğimiz gibi kullanalım. Her şeyde istediği kadar renk olsun. Bir başka cinsten üçüncü bir şey işe karışmazsa, gözlerimiz görmez, renkler de görülmez.

— Nedir, bu demek istediğin?

— Doğallıkla, ışık dediğin şey; ... Sence, gökteki tanrıların hangisi bu bağı elinde tutar? Hangisinin yardımıyla gözlerimiz, görebildiği kadar görür, görülebilen şeyler de görülür.

— Güneş Tanrı demek istiyorsun... Herkese göre ışığın kaynağı odur....

— Şimdi şunu iyi belle, dedim, İyi'nin doğurduğunu söylediğim varlık Güneştir. İyi, onu kendine eş olarak yaratmıştır. Görünen dünyada, göz ve görünen nesneler için güneş neyse, kavranan dünyada da İyi, düşünce ve düşünülen şeyler için odur.

— Nasıl? Daha iyi açıkla bunu.

— Bilirsin ki, renkleri gün ışığıyla değil de, gece ışıklarıyla aydınlanan nesnelere bakıldığı zaman, göz onları güçlükle görür, kendini kör olmuş, gözü keskinliğini yitirmiş sanır insan.... Ama, nesneler gün ışığıyla aydınlandı mı, aynı göz onları apaçık görür; kör olmadığı ortaya çıkar.

— Kesinlikle.

— Ruh için de böyle düşün: Ruh, bakışlarını hakikatin ve gerçekliğin aydınlattığı bir nesneye çevirdiği zaman onu kavrar, bilir ve tam bir anlayışa varır. Ama, karanlıkla karışık doğan ve ölen geçici şeylere çevrildi mi, yarım yamalak, bulanık görür onları. Bir görünüşten ötekine, bir uçtan öbür uca atlar; aklını işletemez olur.

— Bu doğru.

— İşte, nesnelere hakikatini, bilene de bilme gücünü veren İyi Formudur. Bunu iyi bil. Bilginin ve hakikatin nedeni odur. Ama, bilim ve hakikat ne kadar güzel olurlarsa olsunlar, şuna inan ki, İyi Formu onlardan ayrı, onların çok ötesindedir. Görünen dünyada ışığın ve gözün güneşle yakınlığı olduğunu düşünmek doğru, ama onları güneş saymak yanlış olduğu gibi, kavranan dünyada da bilim ve hakikati İyi'ye yakın saymak doğru, ama onları İyi'nin ta kendisi saymak yanlıştır. İyi'nin yeri elbette ikisinin de üstünde, çok yükseklerdedir.... İyi'nin nasıl bir şeye benzediğini bak sana şöyle anlatayım.... Güneş, görünen nesnelere, yalnız görülme özelliğini sağlamakla kalmaz. Onları dünyaya getirir, büyütür, besler. Buna bir diyeceğin yoktur her halde?... Bilinen şeyler için de böyledir. Bilinme özelliğini İyi'den alırlar. Bundan başka varlıklarını ve gerçekliklerini de ona borçludurlar. Böyleyken, İyi, hiç de bir varlık değildir. Varlığın çok ötesindedir, varlıktan çok daha parlak, çok daha güçlü bir şeydir.[8]

Böylelikle, Platon, İyi Formunun —bilgi piramidinin en yüksek noktasının, kendisinden hareketle bilginin ve varlığın bütününün birleştirildiği noktanın— diyalektik öğrenmemiş ve bölünmüş

çizginin C ve D kesimleri içerisinden geçen uzun yolu katetmemiş herhangi bir kimseye açıklanamaz olduğunu öne sürdü. Bu muhtemelen doğrudur. Fakat herhangi bir deneyim hakkında doğrudur —sadece İyi Formunun deneyimi gibi büyük bir deneyim hakkında değil. Avokadonun tadına hiç bakmadıysan, onun tadını sana bir betimleme yoluyla iletemem. Yapabileceğim en iyi şey olsa olsa şunu söylemek olur: "Evet, tadı biraz ...'a benziyor," ve bu, kusurlu ve eksiktir. Bir başka örneği alacak olursak, ateş altında olmanın neye benzer olduğunu bilmenin yalnızca iki yolu vardır. Biri, ateş altında olmaktır; öteki ise, bir betimleme olmayıp, hayalgücüne dayalı bir yeniden-kurgulamadır.

Bu, Platon'un yazılarında *mit*'in rolünü açıklamaya yardım eder. Platon, gerçekten önemli şeylerden —iyiliğin özü, tinin soyluluğu, insanlık— hiçbirinin temiz bir müsvedde defterine özene bezene yazılan özdeyişlere sıkıştırılamayacağını düşünüyordu. Paris'ten alınan gerçek tadın bir Baedeker rehberinden kayıp gitmesi gibi, bu şeyler de bu tür özdeyişlerden kaçıp gider. Platon'un düşüncesine göre, bu tür kavramların anlamını öğrenmenin en iyi yolu, onları zaten bilen birine yakın yaşamaktır (tıpkı Paris'i tanımanın en iyi yolunun oraya gidip sokaklarda yürümek ve kaldırım kafelerinde oturup Seine kıyıları boyunca ve Luxembourg bahçelerinde gezinmek olması gibi). İnsan böyle yüce-ruhlu bir adamla uzun bir süre boyunca birlikte yaşarsa, onun bildiği şeyi öğrenip kavrayabilir —biçimsel dersler ya da hatta büsbütün örnek alma yoluyla değil, fakat bir tür entellektüel ve ahlakî kaynaşma yoluyla. Bu, doğrudan deneyim olurdu. Platon, böyle bir doğrudan deneyime katılacak kadar talihli olmayanlara adeta o deneyimin bir taklidi olan bir *mit* sunuyordu — mit, deneyimin bir betimi değil, fakat deneyime sanatsal bir çağrıdır. Bu yüzden, diyalogları okurken her ne zaman bir mit'e rast gelirsek, Platon için büyük bir öneme sahip bir noktaya ulaştığımızdan emin olabiliriz. Uyulması gereken sağlam bir kural mit'i ciddiye almaktır, ama lafzî anlamında değil. Mit, eğlendirip hoşça vakit geçirtmeyi amaçlayan bir peri masalı değildir; başka bir şekilde söylenemeyecek kadar ince ve kaygan olan şeyi şiir ve sanat dili içerisinde söyler.[11]

11 Platon'un düşüncesinde mit'in rolü, s. 286-289'te daha ayrıntılı bir şekilde tartışılmıştır.

Ne yazık ki burada bir güçlük vardır. Avokadoyu hiç tatmadıysanız bile, tatlı ve etli başka yiyecekleri tatmışsınızdır; Paris'e hiç gitmediyseniz bile, en azından büyük ve çok-yönlü başka şehirleri ziyaret etmişsinizdir. Bu bakımdan, bu deneyimleri size iletmeye çalışan sanatçının işini sürdüreceği birşeyler vardır. Bununla birlikte, İyi Formunun doğasını iletmeye çalışan filozofun (bu durumda Platon'un) üzerinde ilerleyebileceği hiçbir şey yoktur; onun görevi çok daha zordur. Her şeye rağmen, Paris'in varolduğunu biliriz; başka insanların avokado yediklerini biliriz. Fakat hiç kimse, Platon'un söylediklerini basitçe kabul etmedikçe, bir İyi Formunun *var* olduğunu bile bilmez. Bu yüzden, mit'i dinledikten sonra "Pekâlâ, üzgünüm ama, gerçekte neden söz ettiğin hakkında hiçbir fikrim yok," diye yanıt veren kuşkucunun haline zorunlulukla acınması gerekmez. Şüphesiz, belki de Platon haklı olabilir, kuşkucu da her şeyden önemli bir deneyimi paylaşma fırsatından kendini mahrum ediyor olabilir. Bununla birlikte, Platon aldanıyor da olabilir: hakkında bildirimde bulunulacak hiçbir şey var olmayabilir.

Fakat Platon'un yanılmadığını, orada birşeyin var olduğunu varsayarsak, bir diyalektik araştırması yoluyla doğrudan bir deneyim yerine, mit'ten İyi Formu hakkında ne öğrenebiliriz? *Devlet*'te, Sokrates İyi Formunu güneşe benzetirken üç noktayı açığa çıkarmaya çalışır. Biri, nasıl ki güneş dünyadaki fiziksel şeyleri görülür kılıyorsa, aynı şekilde İyi Formunun da daha aşağı bilgi ve kanı düzeylerini aydınlattığı ve anlamlı kıldığıdır. Bu konuda daha önce söylenenler belki yeterli olur. İkinci olarak, Sokrates, güneşin bitkileri ve başka canlı şeyleri beslediğini söyler. Buna kıyasla varsaymak zorundayız ki, İyi Formu bilgimizi aydınlatan donuk, cansız ve kayıtsız bir ışıldak değil, fakat bir şekilde etkin ve yaratıcı bir güçtür.

Üçüncü olarak, gözlerimiz ile güneş arasında bir "yakınlık" vardır. Burada Platon muhtemelen, o döneme özgü bir fizyolojik teoriyi düşünmekteydi; bu teoriye göre gözün içinde tıpkı güneş gibi (ışık saçtığı ve parlak olduğu için) ateş vardır. Platon'un benzetmesini güncelleştirmek için, gözün güneşin yaydığı ışık salkımının en azından bir kısmını algılayacak yapıda olduğu söylenerek, göz ile güneş arasındaki yakınlık ifade edilebilir. Eğer durum böyle olmasaydı göremezdik. Bu yüzden, güneş ile gözlerimiz

arasında görülür şeyleri görülür kılan bir yakınlık vardır. Aynı şekilde, İyi Formu ile zihinlerimiz arasında da bir yakınlık vardır, şöyle ki İyi Formu bizim zihinlerimiz gibi zihinlerin sorduğu türden sorulara doyurucu bir tarzda karşılık verir. Formlar alanının bize kayıtsız, durağan ve mesafeli olduğu düşünülebilir. Nesnel, herkese açık bir gerçeklik var olabilir, fakat bu gerçekliğin bizimle hiçbir yakınlığı bulunmayabilir. Bu, Atomculuğun açığa vurduğu gerçekliktir ve modern bilimin açığa çıkardığı türden dünyadır: tuhaf bir çakışma yoluyla matematik zihinlerimizin anlayabileceği tarzlarda davranan, fakat ahlakî doğalarımızın sorduğu sorulara tamamen kayıtsız olan bir enerji dünyası —içerisinde kozmik umutlarımızın ve korkularımızın hiçbir yankı bulmadığı bir dünya.

Platon bu gerçeklik kavrayışını reddetti. Onun düşüncesine göre, insan sadece yansız bir bilen, sadece dünyayı merak eden bir bilen değildir; insan, gerçekliğin ne olduğunu bilmekle yetinip diğer herşeye kayıtsız değildir. İnsan, ahlakî, estetik, toplumsal ve dinsel bir yaratıktır da. Bundan dolayı, insanın nihaî doyumu için, onun içinde yaşadığı dünya karmaşık doğasının talep ettiklerini doyurabilecek bir dünya olmak zorundadır. Platon'un en yüksek gerçekliğe İyi Formu adını vermesinin nedeni işte budur; o, bilindiği zaman, bizim nihaî sorularımızı cevaplayan birşeydir. Başka deyişle, Platon eski Yunan'ın kozmos düşüncesini olumlar. Dünya ve insan organik bir birlik oluşturur. Bilinmeyi bekleyen gerçeklik, ahlakî bilenle bir şekilde uyuşumludur. O halde, Formlar dünyası sadece bilgi taleplerimizi değil, aynı zamanda Platon'un ileri sürdüğü gibi, adalet, güzellik ve dinsel ve ahlakî anlam taleplerimizi de karşılar. Hakikaten doyuran şey hakikaten iyi olduğu için, tüm formların en yükseğini İyi Formu olarak betimlemek tamamen doğrudur.

Bu düşünceler ve başka birçok düşünce, son olarak mağara mitinde ortaya konur.

MAĞARA MİTİ

— Şimdi, dedim[12], insan denen yaratığı eğitimle aydınlanmış ve aydınlanmamış olarak düşün. Bunu şöyle bir benzetmeyle anlatayım: Yeraltında mağaramsı bir yer, içinde insanlar. Önde boydan boya ışığa açılan bir giriş... İnsanlar çocukluklarından beri ayaklarından, boyunlarından zincire vurulmuş, bu mağarada yaşıyorlar. Ne kımıldanabiliyor, ne de burunlarının ucundan başka bir yer görebiliyorlar. Öyle sıkı sıkıya bağlanmışlar ki, kafalarını bile oynatamıyorlar. Yüksek bir yerde yakılmış bir ateş parıldıyor arkalarında. Mahpuslarla ateş arasında dimdik bir yol var. Bu yol boyunca alçak bir duvar, hani şu kukla oynatanların seyircilerle kendi arasına koydukları ve üstünde marifetlerini gösterdikleri bölme var ya, onun gibi bir duvar. Böyle bir yeri getirebiliyor musun gözünün önüne?

— Getiriyorum.

— Bu alçak duvar arkasında insanlar düşün. Ellerinde türlü türlü araçlar, taştan, tahtadan yapılmış, insana, hayvana ve daha başka şeylere benzer kuklalar taşıyorlar. Bu taşıdıkları şeyler, bölmenin üstünde görülüyor. Gelip geçen insanların kimi konuşuyor, kimi susuyor.... Bu durumdaki insanlar kendilerini ve yanlarındakileri nasıl görürler? Ancak arkalarındaki ateşin aydınlığıyla mağarada karşılarına vuran gölgeleri görebilirler, değil mi?... [Ve] bu adamlar aralarında konuşacak olurlarsa, gölgelere verdikleri adlarla gerçek nesneleri anlattıklarını sanırlar, değil mi?

— Öyle ya.

— Bu zindanın içinde bir de yankı düşün. Geçenlerden biri her konuştukça, mahpuslar bu sesi karşılarındaki gölgenin sesi sanmazlar mı?

— Sanırlar tabiî.

— Bu adamların gözünde gerçek, yapma nesnelerin gölgelerinden başka bir şey olamaz ister istemez, değil mi?

— İster istemez.

— Şimdi ... mahpuslardan birini kurtaralım; zorla ayağa kaldıralım; başını çevirelim, yürütelim onu; gözlerini ışığa kaldırsın. Bütün bu hareketler ona acı verecek. Gölgelerini gördüğü nesnele-

12 [Sokrates hâlâ Glaukon'la sohbetini üçüncü bir tarafa anlatmaktadır. Bkz. s. 189, not 9 —YAZAR.]

re gözü kamaşarak bakacak.... Ya onu aydınlığın ta kendisine bakmaya zorlasak? Gözlerine ağrı girmez mi? Boyuna başını bakabildiği şeylere çevirmez mi? Kendi gördüğü şeyleri, sizin gösterdiklerinizden daha açık, daha seçik bulmaz mı?

— Öyle sanırım.

— Onu zorla alıp götürsek, dik ve sarp yokuştan çıkarıp, dışarıya, gün ışığına sürüklesek, canı yanmaz, karşı koymaz mı bize? Gün ışığında gözleri kamaşıp bizim şimdi gerçek dediğimiz nesnelerin hiçbirini göremeyecek hale gelmez mi?

— Kesinlikle, ilkin bir şey göremez her halde.

— Yukarı dünyayı görmek isterse, buna alışması gerekir.... En sonunda da, Güneşi görebilir ve onun doğasını temaşa edebilir....

— Hiç kuşkusuz.

— İşte ancak o zaman anlayabilir ki, mevsimleri, yılları yapan Güneştir. Bütün görünen dünyayı Güneş düzenler. Mağarada onun ve arkadaşlarının gördükleri her şeyin asıl kaynağı Güneştir.

— Bu değişik görgülerden sonra, varacağı sonuç bu olur elbet.

— O zaman ilk yaşadığı yeri, orada bildiklerini, zindan arkadaşlarını hatırlayınca, haline şükretmez, orada kalanlara acımaz mı?... Mağaradan kurtarılan adam ... boş hayallere dönmekten, eskiden yaşadığı gibi yaşamaktansa, ... dünyanın bütün dertlerine katlanmaz... mı?

— Bence bulur; her mihneti kabul eder de bir daha dönmez o hayata.

— Bir de şunu düşün: Bu dediğimiz adam yeniden mağaraya dönüp eski yerini alsa; gün ışığından ayrılan gözleri karanlıklara dayanabilir mi?... Daha gözleri karanlıklara alışmadan, ki kolay kolay da alışamaz, yeniden bu karanlıklar içinde düşünmek, zincirlerinden hiç kurtulmamış mahpuslarla gördükleri üzerinde tartışmak zorunda kalsa, herkes gülmez mi ona? Yukarıya, boşu boşuna çıkmış, üstelik de gözlerini bozup dönmüş demezler mi? Bu adam onları çözmeye, yukarıya götürmeye kalkışınca, ellerinden gelse, öldürmezler mi onu?

— Hiç şaşmaz, öldürürler.

— Şimdi, sevgili Glaukon, bu benzetmeyi demin söylediklerimize uyduralım. Görünen dünya mağara zindanı olsun. Mağarayı aydınlatan ateş de güneşin yeryüzüne vuran ışığı. Üst dünyaya çı-

> kan yokuş ve yukarıda seyredilen güzellikler de, ruhun düşünülür dünyaya yükselişi olsun.... Düşünülür dünyanın en uç sınırlarında özsel İyi Formu vardır. İnsan onu kolay kolay göremez. Görebilmek için de, dünyada iyi ve güzel ne varsa, hepsinin ondan geldiğini anlamış olması gerekir. Görülen dünyada ışığı yaratan ve dağıtan odur. Kavranan dünyada da doğruluk ve kavrayış ondan gelir. İnsan ancak onu gördükten sonra iç ve dış hayatında bilgece davranabilir.
>
> — Anladığım kadarıyla, ben de senin gibi düşünüyorum....
>
> — Bütün bu söylediklerimiz doğruysa, onlardan şu sonucu çıkarabiliriz: Eğitim birçoklarının sandığı şey değildir. Onlara göre eğitim, bilgiden yoksun bir ruha bilgi koymaktır. Kör gözlere görme gücü vermek gibi.... Oysa ki, bizim konuşmalarımız da şunu gösteriyor: Her ruhta bir öğrenme gücü ve bu işe yarayan bir organ vardır. Gözün karanlıktan aydınlığa çevrilmesi için nasıl bütün bedenin birden dönmesi lâzımsa, bu organın da bütün ruhla birlikte geçici şeylere sırtını dönüp gerçekliğe bakabilmesi, gerçekliğin en ışıklı yönüne, İyi dediğimiz yönüne çevrilebilmesi gerekir, değil mi?... Eğitim, ruhun bu gücünü İyi'den yana çevirme ve bunun için en kolay, en şaşmaz yolu bulma sanatıdır. Yoksa ruha görme gücünü vermek değil; çünkü güç, onda kendiliğinden vardır; ama kötü yöne çevriktir. Bakılmayacak yana bakmaktır. Eğitim onu yalnız iyi yana yöneltir.[h]

Bu şekilde, Platon'a göre, kaçıp kendini mağaradan kurtaracak kadar talihli ve iyi donanımlı herhangi bir insan güneşi görür; güneşin aydınlattığı dünya birdir, güzeldir ve iyidir. Bu demektir ki, orada varlık ve değer çakışır. Herhangi bir şey ne kadar var ise — formlar hiyerarşisinde ne kadar yüksekte duruyorsa—, o kadar bilinebilirdir ve o kadar güzeldir, o kadar iyidir. Yolculuk yavaş ve zahmetli olsa da çıkılmaya değer. Şeylerin mutlak hakikatini araştırmakla yalnızca entellektüel merakımız giderilmekle kalmaz, bu yolla bilgisine vardığımız şeyin de en yüksek iyi olduğu ortaya çıkar. Güneşin aydınlattığı bu dünyayı görmemiş olanların "gerçekte olduğu şekliyle onu" bilmeleri mümkün olamaz. Ancak şundan emin olabilirler ki, "görme kaygısı güttüğümüz böyle bir gerçeklik"[i] vardır.

Bu arada, mağarada oturanlar, bilgisizlik olarak tanımadıkları bilgisizlikleri ve önyargılar olarak bilmedikleri önyargıları içerisin-

de mutludurlar. Doğru, onlar, gölgelerin ardışıklıkları hakkında öndeyilerde bulunan işlenmemiş empirik bir bilim geliştirebilirler (otomobil tamircisinin deneme yanılma yoluyla belli bir gıcırtının nasıl kesileceğini keşfedebilmesi, buna karşılık gıcırtının neden olduğunu ya da şu somunu ya da cıvatayı sıkıştırmanın gıcırtıyı neden "onardığı"nı bilmemesi gibi). Böyle bir empirik bilim yararlı olabilir, fakat *bilgi* değildir, çünkü gerçek nesnelerin gölgeleri veya taklitleri hakkındadır. Başka deyişle, böyle bir bilimin nesneleri hakikatten iki kere uzaktır, tıpkı mağaradaki gölgeleri doğuran ateşin, yeri geldiğinde gerçek dünyanın gerçek nesnelerini aydınlatan daha büyük ateşin, yani güneşin yalnızca taklidi olması gibi.

Bir kimsenin bilgisizlik mağarasından çıkıp çıkamaması, son çözümde kendisine, doğuştan getirdiği güçlere bağımlıdır. Bir öğretmen, yalnızca öğrencinin başını doğru yöne, mağaranın ağzına doğru çevirebilir. Hakikî eğitim bu yüzden öğretiye boğmanın karşıtıdır. Hakikî eğitim, türlü çeşitli olguları mümkün olduğu kadar hızlı bir şekilde öğrencinin kafasına doldurma süreci değildir; bir işaret etme sürecidir. Öğrenci kör değilse, dikkati çekildiğinde ışığı görecektir. Güzeli ve iyiyi —başlangıçta zorunlu olarak belli belirsiz olsa bile— görerek, ona doğru ulaşmaya çabalayacaktır.

Son olarak, gerçek dünyaya tırmanan adam, günışığındaki özgür yaşamın verdiği sevinçlere rağmen mağaraya geri dönmek ve arkadaşlarına yardım etmeye çalışmak zorunda olduğunu farkeder. Uğraşlarından ötürü kendisinden nefret edeceklerini ve ellerinden gelse, tıpkı Sokrates'i öldürdükleri gibi kendisini öldüreceklerini bilse de adam bunu yapar. Bu boşuna fedakarlık niçin yapılır? İlk elde, boşuna olmayabilir de ondan. Mağarada yaşayan adamlardan bir kaçı, mağaranın dışındaki o mutlu, günışığı hayatını dinleyip arayabilir ve sonunda oraya çıkabilir; bir kuşakta katledilen her Sokrates için, bir sonraki kuşakta bir Platon olabilir. Ve ikinci olarak, Platon'un inandığı gibi, insan toplumsal bir hayvan olduğundan. İnsan, daha büyük bir organizmanın bir parçası, bir organıdır. Bundan dolayı, onun için en iyi hayat (bir Hristiyan azizininki gibi) iyi ve doğru olanla bireysel birleşme hayatı değildir; daha ziyade, eşi dostuyla birlikte yaşamaktır, bu, her ne kadar o adamın bir mağarada onlarla birlikte yaşamasını gerektirse de. Platon'un en merkezî kavramlarından biri burada bulunur —ve Pla-

ton'un en tipik şekilde Yunan olduğu nokta burasıdır. Toplumsal ve politik bir yaratık olmakla, insanın ahlakî ve politik sorumlulukları vardır, iyi bir adam olma problemi iyi bir yurttaş olma problemiden ayrılamaz.

TIRMANIŞ YOLU

Devlet'ten aktarılmış olan bu pasajların yanısıra, tırmanış yoluyla ve gerçekliğin en yüksek noktadan görülüşüyle bağlantılı çok önemli birkaç noktayı ortaya seren *Şölen*'den bir pasajı aktarmak yerinde olabilir.[13]

> "Ve şimdi ... vaktiyle Aşk üstüne Diotima ile, Mantineia'lı bir kadınla konuştuklarımıza geleceğim.... Bana en rahat gelen, size yabancı kadının sorularını ve cevaplarını sırasıyla anlatmak. Çünkü benim söylediklerim aşağı yukarı şimdi Agathon'un bana söyledikleri oldu: Aşk büyük bir tanrıdır ve güzel şeylere duyulan aşktır. Kadın, söylediklerimi benim şimdi Agathon'a ileri sürdüğüm düşüncelerle çürüttü, kendi sözlerimle aşkın ne iyi, ne de güzel olduğunu ortaya koydu
>
> " 'Ne diyorsun, Diotima? Dedim o zaman. Demek sevgi çirkin, kötü bir şey.'
>
> " 'Ölçülü konuş, dedi. Güzel olmayan sence ister istemez çirkin midir?... Güzel olmayan çirkin, iyi olmayan kötüdür deme. Aşk da böyle. Onun için iyidir, güzeldir demediğine göre, çirkindir, kötüdür de deme, ikisi arası bir şey olarak düşün aşkı.'
>
> " 'Evet ama, aşkı büyük bir tanrı sayıyor herkes.'...
>
> " 'İyiliği, güzelliği olmayan, hiç tanrı olabilir mi?'
>
> " 'Olamaz gerçekten.... Nedir öyleyse aşk?'...
>
> " 'Büyük bir cin, Sokrates, çünkü cin dediğimiz, tanrı ile insan arası bir varlıktır.'

13 Hatırlansın ki (bkz. s. 165), Agathon'un verdiği şölendeki herbir konuk aşkı övecek bir konuşma yapmak üzere sözleşmişti. Burada aktarılan Sokrates'in konuşmasıdır ve o bunu karakteristik ılımlılıkla "Mantineia'lı Diotima adında bir kadın"dan işitmiş gibi anlatır.

" 'Ne iş görür bu cinler?'

" 'İnsanlardan tanrılara, tanrılardan insanlara haberler, sözler götürüp getirirler...: Tanrı ile insan arasındaki boşluğu dolduran cinler, böylece bütünün bütünlüğünü kurarlar.... Aslında tanrı, insana karışmaz, bu cinler araya girer, uykuda olsun, uyanıkken olsun, tanrılarla insanların buluşmalarını, konuşmalarını sağlarlar.... Bu cinler, hem pek çok, hem de pek çeşitlidir. Aşk da onlardan biridir.'

" 'Peki,' dedim, 'hangi anadan, hangi babadan gelmiş?'

" 'Uzun sürer bunu sana anlatması, ama bir deneyeyim. Aphrodite dünyaya geldiği gün, bütün tanrılar bir şölendeymiş. Zekâ'nın oğlu Bolluk da aralarındaymış. Yemekten sonra Yoksulluk, şölenden payını istemeye gelmiş, kapının önünde durmuş, beklemiş. Tanrı şerbeti nektar ile sarhoş Bolluk (daha şarap yokmuş o zaman), Zeus'in bahçelerine çıkmış ve bir yerde sızmış. Çaresizlik içinde yaşayan Yoksulluk, Bolluk'tan bir çocuğu olmasını kurmuş, gitmiş yanına yatmış ve Aşk'a gebe kalmış. Aphrodite'nin doğduğu gün, ana karnına düştüğü için Aşk, bu tanrının kulu, yoldaşı olmuş.... Bolluk ile Yoksulluk'tan doğan Aşk'ın talihi de ona göre olmuş. Aşk, her şeyden önce ve her zaman yoksuldur, çoklarının sandığı gibi, hiç de öyle ince ve zarif değildir, tersine kabadır, pistir, evsiz barksız, yalınayaktır, açıkta, dağda bayırda, kapı önlerinde, yol köşelerinde yatar kalkar. Ne yapsın, anasına çekmiş, yoksulluktan kurtulamaz. Babasına çeken tarafıyla da hep güzelin, iyinin peşindedir, yürekli, atılgan, dayanıklıdır, yaman avcıdır, hep tuzaklar kurar, bilgeliğe düşkün ve ehildir, ömrü hakikate kafa yormakla geçer, bilicilikte, büyücülükte eşsizdir. Aslında ne ölümlü, ne de ölümsüzdür.... Bilgi ve bilgisizliğin de ortasındadır. Bakın niçin: Tanrıların hiçbiri bilgiyle uğraşmaz, bilgeliğe özenmez (çünkü zaten bilgedir).... Bilgisizler de öyle, ne bilgiyle uğraşırlar, ne bilge olmaya özenirler:... Yoksun olduğunu hissetmeyen adam, ne diye kendisini eksik hissetmediği şeyin peşine düşsün?...'

" 'Peki, yabancı,' dedim, 'iyi söylüyorsun, ama Aşk bu dediğin gibiyse, insanlara ne hayrı dokunabilir?'

" 'İşte, Sokrates, şimdi de sana bunu öğretmeye çalışacağım. Aşk, neden gelmiş, neymiş benim anlattığım gibi olsa da, senin dediğin gibi de güzel şeylere duyulan Aşktır. Biri çıkıp da, bize sorsa: ... Güzel şeylere aşık olanın aşkı nedir?'

" 'Onları elde etmek,' dedim.

" 'Bu cevap bir başka soruya yol açar: Güzel şeyleri elde etti mi, ne olur?'...

" 'Mutlu olur.'

" 'Evet, gerçekten de mutluları mutlu eden iyi şeyleri elde etmektir. Bundan sonra; mutlu olan niye mutlu olmak istiyor? Diye sorulmaz artık. Senin cevabından anlaşılıyor ki bunun ötesi yok.'

" 'Doğru,' dedim.

" 'Peki, bu aşk, bu arzu bütün insanlarda var mı, hepsi iyi şeyleri her zaman elde etmek isterler mi dersin?'

" 'Bence, hepsi ister,' dedim....

" 'Peki, o halde kayıtsız şartsız insanlar iyiye aşıktır diyebilir miyiz?.'

" ' Diyebiliriz.'

" 'Çok iyi, ama iyinin kendilerinin olmasına aşıktırlar demek de lâzım değil mi?'

" 'Lâzım.'

" 'İyi bizim olsun demekle kalmazlar, her zaman bizim olsun derler.'

" 'Orası da öyle.'

" ' Demek kısacası Aşk, iyinin her zaman için bizim olmasını istemektir.'

" 'Çok doğru.'

" 'Aşk, hep budur madem,... iyiyi isteyen ölümsüzlüğü de istemek zorunda, çünkü sevginin iyiyi bir an için değil, her zaman için istemek olduğunda anlaşmıştık. Kendi sözlerimizin sonucu bu: Aşk ister istemez ölümsüzlüğe duyulan aşktır....

" 'Ölümlü varlık elinden geldiği kadar sonsuz, ölümsüz olmaya çalışır. Bunun için de yapabileceği bir tek şey var: Doğurmak, eskiyen, yaşlanan bir varlığın yerine durmadan bir yenisini koymak. Bir canlı yaşıyor, çocukluğundan ihtiyarlığına kadar hep kendi olarak kalıyor deriz, oysa hep aynı adı taşısa da, hiçbir zaman aynı varlık değildir, durmadan saçları, eti, kemiği, kanı, bütün bedeni bir yandan yenileşir, bir yandan ölür. Yalnız beden değil, can da değişir. Tabiat, huy, inanışlar, arzular, zevkler, dertler, kaygılar, bunların hiçbiri kimsede aynı kalmaz, biri ölürken, bir yenisi doğar, bir yandan ölür.... Her ölümlü şey, tanrısal olan gibi hep aynı

kalmakla değil, yokolup gidenin veya eskiyenin yerine aslına benzer yeni birşey koymakla bu şekilde korunur. Bu sayede, Sokrates, ölümlü bir şey bedeniyle ve her şeyiyle ölümsüzlüğe bu yoldan erişir. Bunun bir başka yolu da yoktur. Böyle olunca, artık neden bütün canlılar yavruları üstüne bu kadar düşüyor diye şaşma. Bütün o emekler, o aşk hep ölümsüzlük uğrunadır....

" 'Şimdi, bedenlerinde bereket taşıyanlar daha çok kadınlardan yana gider; onların sevme yolu, çocuk doğurtarak ölümsüzlüğü sağlamaktır.... Ama canlarında bereket olanlara gelince; —çünkü böyleleri de var— onlar, bedenden çok daha bol verirler can ürünlerini. Nedir canın ürünleri? Basiret ve genel olarak erdem. İşte bütün şairler ve sanatlarına yenilik getiren sanatkârlar bu canı bereketli insanlardır. Basiretin en güzel, en üstün şekli küçük, büyük insan topluluklarının düzenini kuranıdır: Ona da aklıbaşındalık ve adalet denir.... Kim olsa böylesi varlıklar yaratmayı çocuk yetiştirmekten üstün görür.... Lykurgos'un Lakedaimon'da bıraktığı çocukları düşün!...[14]

" 'Bunlar, Sokrates, aşkın senin de varabileceğin sırlarıdır. Bu sırların yücesine ve daha ötesine, düşüncesi doğru yolda olanın ulaşabileceği son durağa, bilmem, erişebilir misin?... Dinle beni şimdi: Sırlara yolunca ermek isteyenin daha genç yaşında güzel bedenleri araması gerek. Onu yola koyan, doğru yola koymuşsa, ilkin bir tek insana aşık olur ve ona söyleyecek güzel sözler bulur. Sonra anlar ki, şu bedende gördüğü güzellik her bedeninkinin eşi, kardeşidir; görüş güzelliğini arayan için bütün bedenlerdeki güzelliği bir tek şey saymamak delilik olur. Bunu iyice anladı mı, bütün güzel bedenlere aşık olur, bir tekine olan düşkünlüğü gevşer, çünkü artık böyle bir düşkünlüğü küçümser, hiçe sayar. Bundan sonra yapacağı şey, can güzelliğini beden güzelliğinden üstün görmektir, öyle ki güzelliği ister istemez yaşayış, davranış yollarında görebilsin, hepsindeki güzelliğin aslında hep aynı güzellik olduğunu farkedebilsin ve böylece beden güzelliğine fazlaca kapılmamayı öğrenebilsin. Davranış, yaşayış yollarından bilimlere geçip, onlardaki güzelliği de görecek.... Önüne serilen engin güzellik denizi karşısında içi dolup taşacak, en güzel, en yüce sözlerle, sonsuz bilgi özleminin yarattığı engin düşüncelerle. Ve işte o zaman gücü kuvveti arttıkça artacak, bir tek bilgiye, şimdi anlatacağım güzelin bilgisine erecek.

14 [Bkz. s. 66-69 —YAZAR.]

" 'Şimdi can kulağıyla dinle beni. Aşkın şimdi vardığımız yerine kadar götürülen adam, bütün güzel şeyleri birbiri ardısıra ve gerekli düzen içinde gördükten sonra, girdiği yolun sonuna ulaşarak, birdenbire eşsiz bir güzellik, güzelliğin özüyle karşı karşıya gelecek. İşte buna ermek için bütün emekleri. Bu güzellik artık hep var, doğumsuz, ölümsüz, artmaz, eksilmez bir güzelliktir, bir bakıma güzel, bir bakıma çirkin, bugün güzel, yarın çirkin, şuna göre güzel, buna göre çirkin, bir yerde güzel, bir yerde çirkin, kiminin gözünde güzel, kiminin gözünde çirkin değildir o.... İnsanın salt güzellikle karşı karşıya geldiği an yok mu, sevgili Sokrates, işte yalnız o an için insan hayatı yaşanmaya değer!' dedi Mantineia'lı yabancı kadın.... 'Yalnız o, insanlar arasında bir insanın erebileceği ölümsüzlüğe erer.'

"İşte, Diotima bunları söyledi bana, Sevgili Phaidros, sevgili dostlarım. İnandım söylediklerine. Ben de herkesi inandırmak istiyorum ki, insan kolay kolay kendine aşktan daha iyi yardımcı bulamaz bu nimete ulaşmak için...."[j]

Buradaki dil *Devlet*'in dilinden oldukça farklıdır. Bölünmüş çizgide ve mağara mitinde, diyalektik ve hakikat dendiğini işitiriz; aşk ve güzellik dendiğini pek duymayız. *Devlet*, şeylere en tepeden bakmanın bilişsel yönünü, yani dünyayı anlama ve gerçekte ne olduğunu öğrenme dürtümüzün doyumunu vurgulama eğilimindedir. *Şölen* ise aynı deneyimin estetik yönünü vurgular. Fakat bunlar, farklı doyumlar gerektiren iki (ya da üç) ayrı dürtü değildir. Platon için (yüzyıllar sonra Keats için olduğu gibi), güzellik hakikattir ve hakikat güzelliktir —ve her ikisi birden iyidir.

Bundan başka, *Şölen* insanın toplumsal bir varlık olduğunu (mağara mitinde de açığa vurulan şeyi) vurgular: Mağaraya tekrar inmeye gönüllü olan bir ermişle biraraya gelme fırsatı yakalayan kimse ancak en yüksek noktaya erer.

Tırmanış yolu, gördüğümüz gibi, yüce-ruhlu bir adamla sıkı bir birliktelikten geçer. Fakat fiziksel cazibe düzeyinde başlayan aşk, derece derece, evre evre dönüştürülebilir. Başlangıçta bir yüze ya da bir dış görünüşe çekicilik olan şey, bu mutlu özelliklere sahip olan bireyin karakterine duyulan hayranlığa dönüşebilir ve sonra sırası geldiğinde bir topluluğa veya bir yüksek okula veya bir davaya —ayrıcalık hakları elinden alınmışlara, dünya barışına ya

da insan haklarına— duyulan aşk haline gelebilir ve bunlar bile daha yüksek birşey içerisinde, güzele ve iyiye duyulan aşk içerisinde eriyip gidebilir.

İyiliğe ve hakikate doğru bu birlikte yürüyüş düşüncesi, aynı zamanda C düzeyinin aşağı formlarından D düzeyinin yukarı formlarına ilerlememizi sağlayan yöntem olarak diyalektik kavramında da içerilir. Çünkü hakkında Platon'un hemen hemen hiçbir şey söylemediği diyalektik olasılıkla Platon'un diyaloglarında sürekli devam edegelen soru sorma ve yanıt verme —bir varsayımda bulunma, bu varsayımın eleştirisini işitme ve onu gözden geçirme— sürecinin çok ileri bir tipidir. Bu diyalog yönteminin veya diyalektiğin altında, Diyalogu yürüten kişilerin gösteriş yapmayan ya da rakipler arasında en üstün olmaya çalışmayan, fakat hakikatin daha yakınına yaklaşmak için birbirine yardım eden iyi niyetli insanlar oldukları sayıltısı yatmaktadır.

Şölen'de son bir nokta belirtilir. Tırmanış yolu bir süreçtir: Kişi, evre evre, bir düzeyden öbürüne, bir öğrenme kesiminden bu ilk kesimin bağımlı olduğunun anlaşıldığı bir diğerine geçer. Fakat en yüksekten bakış bir görümdür: En sonda hiçbir evre, hiçbir kesim yoktur. Bütün, düzgün bir şekilde bağlantılı bir parçalar toplamı olarak deneyimlenmez; o, hakiki bir bütündür —birlikli, uyumlu ve tamdır.

FORMLAR TEORİSİNİN KANITLANMASI

Şimdiye kadar, basitçe, Platon'un "formlar"dan ne anladığını ve kendi felsefî sisteminde onlara hangi rolü verdiğini irdelemekteydik. Platon'un "formlar"dan algıda değil, düşüncede karşılaşılan öncesiz-sonrasız ve değişmez varlıkları anladığını söyleyerek bu uzun tartışma özetlenebilir. Formlar, Sofistlerin reddettiği ve hem bilimlerin —doğa, toplum ve ahlak bilimlerinin— nesnesi olarak hem de bu araştırmalarda vardığımız yargıların kendilerine göre değerlendirildiği nesnel ölçütler olarak iş gören o herkese açık dünyayı kurarlar. Düşünce nesneleri olarak, formlar düşüncenin

nesneler arayışını haklı çıkarırlar. Platon'un görüşüne göre, formlar olmasaydı aranacak hiçbir şey olmazdı ve her birey kendi öznel hallerinin mağarasında daima tek başına kalırdı.

Fakat formlar *var mıdır*? Platon'un betimlediği türden formlar gerçekten mevcut mudur? Diyaloglar formların varoluşunu varsayma eğiliminde olsa da (Platon muhtemelen dostları ve öğrencileri için yazmakta olduğu için bu doğaldı), Akademia içerisinde kanıtlama sorununun bir hayli tartışıldığı ve çok çeşitli argümanların işlenip geliştirildiği açıktır. Genelde, bu kanıtlar, duyu algısının değişen dünyası içerisinde tamuygun bir bilgi nesnesi olacak herhangi bir şey bulma iddiasında olan bir meydan okuma içerir gibidir. Nitekim, formların varoluşundan kuşku duyan herhangi birine "Üçgenlere ilişkin bir bilginin var olduğunu kabul eder misin?" sorusu sorulabilir. Kuşku duyan eğer bunu kabul ederse, argüman şöyle ilerletilebilirdi: "Peki, hakkında bilginin var olduğunu kabul ettiğin üçgen nedir? Bu ya da şu çizili tikel üçgen değil, çünkü bu duyu nesnelerinden hiçbiri söz konusu niteliklere tam olarak sahip değildir. Onlar gerçekte üçgenler değildir. Bu yüzden, gerçekte üçgen diye bir nesnenin var olduğunu ve onun bilgisine sahip olduğumuzu kabul edersen, empirik olmayan, duyulur olmayan şeylerin varolduğunu da kabul etmen gerekir. İşte bu nesneler formlardır." Bu tip bir argüman, eşitlik kavramıyla bağlantılı olarak *Phaidon*'da ortaya çıkar.[15]

> "Pekâlâ, bu türden şeyler için ne diyeceğiz, Simmias? Adaletin kendisi diye birşeyin var olduğunu söyleriz, değil mi?"
>
> "Kesinlikle söyleriz."
>
> "Güzelliğin kendisi ve İyinin kendisi gibi şeylerin de var olduğunu söyleriz?"
>
> "Elbette."
>
> "Bu türden bir şeyi gözlerinle hiç gördün mü?"
>
> "Kesinlikle hayır...."

15 Bu, Sokrates'in ölüm günü yapılan tartışmadır (bkz. s. 175). Celladını beklerken Sokrates'i çok doğal bir şekilde ilgilendiren bir konu olarak ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin bir argümanın akışı içerisinde formların kanıtları ortaya serilir. Konuşanlar, Sokrates ve dostu Simmias'tır.

"Öyleyse, şimdi şu söyleyeceğimin doğru olup olmadığına bak. Eşitlik diye bir şeyin var olduğunu öne süreriz. Var olduğunu öne sürdüğümüz bu eşitlik, bir sopanın bir başka sopayla ya da bir taşın bir başka taşla olan eşitliği değil de, bütün bu örneklerin ötesindeki farklı bir şey, eşitliğin bizzat kendisidir, öyle değil mi? Eşitliğin kendisinin varolduğunu söyleyebilir miyiz, yoksa söyleyemez miyiz?"

"Kesinlikle onun var olduğunu söylemek durumundayız" yanıtını verdi Simmias, "var olduğundan hiç kuşku yok."

"Onun özsel doğasının ne olduğunu da biliyoruz, değil mi?"

Bunun üzerine Simmias, "Evet" karşılığını verdi.

"Öyleyse bu bilgiyi nereden kazandık? Eşitliğin bilgisini biraz önce sözünü ettiğimiz nesnelerden, eşit sopalardan ya da taşlardan ya da eşit olan başka şeylerden kazanmış olmamız gerekmez mi?... Uzunluk bakımından eşit olan iki taş ya da iki sopa, kendileri değişmemiş olmakla birlikte, bazen bir insana eşit görünürken, bir başkasına eşit görünmez mi?"

"Kesinlikle öyle."

"Eşitlerin kendileri hakkında ne söyleyeceğiz? Gerçekten eşit olan şeylerin sana hiç eşitsiz göründüğü oldu mu? Ya da eşitlik hiç eşitsizlik olarak anlaşıldı mı?"

"Hiçbir zaman,Sokrates."

"Öyleyse, eşit olan bu şeyler Eşitin kendisiyle aynı değildir."

"Aynı olmanın çok uzağındadır, diyecektim."

"Ancak yine de, Eşitin kendisini, ondan farklı olan eşit şeylerden kalkarak kavrıyor ve ona ilişkin bilgiyi, eşit olan bu şeylerden yola çıkarak kazanıyorsun, öyle değil mi?"...

"Bir kimse, bir şeyi görmesinin ardından, ona benzer ya da benzemez olan bir başka şeyi düşünürse, bunun anımsama olması gerekir."

"Kesinlikle."

"Şimdi o halde bu eşit sopalar ... bize, özsel olarak ve yetkin bir biçimde eşit olan gibi eşit görünürler mi? Ya da eşit olan bu şeyler, kendilerinin eşitliğin kendisiyle olan benzerlikleri açısından eksiklik mi olurlar yoksa hiçbir eksiklik söz konusu değil midir?"

"Bu konuda kayda değer bir eksiklik söz konusudur" karşılığını verdi Simmias.

"Öyleyse bir kimse belli bir nesne gördüğü ve kendi kendisine 'Kendisine baktığım bu şey bir başka şey gibi olmak istiyor, ancak daha aşağı bir kopya olarak, söz konusu başka şeye yalnızca eksik bir biçimde benzeyebiliyor' dediği zaman, diyebilir miyiz ki, onun söylediği şeyler, gördüğü nesnenin kendisine bu şekilde eksik bir biçimde benzediğini saptadığı şeyin daha önceki bir zamanda kazanılmış bilgisini zorunlu olarak gerektirir."

"Demek zorundayız."...

"Şu halde, bizim Eşit olanın bilgisini, eşit şeyleri gördüğümüz ve kafamızda bütün bu şeylerin Eşit olana benzemeye çalıştıkları, ancak yalnızca eksik bir biçimde benzeyebildikleri fikrini oluşturduğumuz zamandan önce kazanmış olmamız gerekir."

"Öyledir."

"Ve şu konuda da anlaşıyor muyuz: ... eşit olan tüm duyu nesnelerinin gerçekten Eşit olana yöneldikleri, ancak ona tam olarak benzeyemedikleri sonucuna duyular yoluyla ulaşmamız gerekir. Bu doğrudur, değil mi?"

"Evet."

"Demek ki ... Eşitin kendisinin doğasına ilişkin bilgiyi görmeye ve işitmeye ve diğer duyularımızı kullanmaya başlamazdan önce kazanmış olmamız gerekir."

"Söylediklerimizden bu sonucun çıkması gerekir, Sokrates."

"Peki, şeyleri görmeye ve işitmeye ve diğer duyuları kullanmaya doğduğumuz andan itibaren başladık, öyle değil mi?"

"Kesinlikle."

"Ancak Eşit olanın bilgisini bunlardan önce kazanmış olmamız gerektiğini söylüyoruz."

"Evet."

"O halde, öyle görünüyor ki, onu doğmadan önce kazanmış olmamız gerekir."

"Öyle."

"Ancak öte yandan doğuştan önce kazanmış olduğumuzu doğuş anında yitiriyor, ve daha sonra duyularımızı uygun nesneye yönelterek, doğuştan önce sahip olduğumuz söz konusu eski bilgiyi yeniden kazanıyorsak, öğrenme adı verilen şey, sanırım, bize ait olan bir bilgiyi anımsamaktan oluşacaktır; buna anımsama adını vermekte her halde haksız değiliz."

"Kesinlikle."...

"Şu halde, ruhlarımız daha önce, insan şekline girmezden önce, bedenlerden ayrı olarak varoldu, ve bilgeliğe sahip oldu.... Öyleyse ulaştığımız noktayı şu şekilde dile getirebilir miyiz, Simmias? Kendilerini ağızdan hiç düşürmediğimiz bu nesneler, bir Güzel, bir İyi ve bu türden tüm gerçeklikler varoluyor... ve bu duyu verilerini söz konusu gerçeklikle karşılaştırıyorsak, ruhlarımızın da tıpkı bu gerçeklikler gibi biz doğmadan önce varolması gerekir, değil mi?"...

Simmias bunun üzerine, "Her iki durumda da aynı zorunluluğun var olduğu, ve argümanımızın bizi iyi bir rastlantı olarak, hem biz doğmadan önce ruhlarımızın, hem de şimdi sözünü ettiğin gerçekliklerin aynı ölçüde varolduğu sonucuna götürdüğü bana yeterince açık görünüyor, Sokrates," dedi.[k]

[k] Bu pasajdaki son birkaç konuşmada, Sokrates ve Simmias, formlara ilişkin bilgimizin ancak bu dünyaya doğmadan önce varolduğumuz sayıltısı temelinde açıklanabileceğini ileri sürerek, formların varoluşuna ilişkin bir kanıtlamadan ruh göçüne ilişkin bir kanıtlamaya doğru yürürler. Formların varoluşuna ilişkin argüman, Simmias'ın soyut ve mutlak eşitlik bilgimizin duyular aracılığıyla kazanılamayacağını kabul ettiği noktada sona erer.

Bu argüman kesinlikle güçten yoksun değildir. Eşitliğin ne olduğunu bildiğimizi reddetmek güçtür —yoksa herhangi iki sopanın eşitsiz olduğunu başka türlü nasıl bilebilirdik? *Bunu* gözlemlemek için, eşitlik ölçütünü uygulamak ve sopaları eşitlikten yoksun bulmak zorundayız. Ve sopaların hiçbir zaman mutlak olarak eşit olmadıkları kabul edildiği için, bu ölçüte ilişkin bilgimiz duyu deneyiminden edinilmiş olamaz. Bu yüzden, hiç kimsenin reddedemeyeceği empirik olgu, yani sopaların eşitsiz oldukları yargısına varmamız, hem bir eşitlik bilgisine sahip olduğumuzu hem de bu eşitliğin fiziksel olamayacağını kanıtlar.

Argüman şöyle genelleştirilebilir: (1) Ya birşeyi biliriz (yani en azından tek bir şeyi) ya da hiçbir şey bilmeyiz. (2) İkinci yolu seçtiğinizi varsayalım. Ya ikinci yolun doğru olduğunu bildiğini iddia edersin ya da böyle bir iddiada bulunamazsın. İkinci yolun doğru olduğunu bildiğini iddia etmiyorsan, cevabını değersiz bulup bir kenara bırakırız. İkinci yolun doğru olduğunu bildiğini iddia edi-

yorsan, kendi kendinle çelişmiş olursun. Çünkü senin kendi açıklaman gereği şimdi artık bildiğini iddia ettiğin en az tek bir şey vardır, yani hiçbir şey bilmediğin. Buradan hareketle (3) birinci yol doğrudur: bilinen en az tek bir şey vardır. Bundan dolayı (4) bilgi mümkündür. Buradan şu çıkar ki, (5) formlar vardır, çünkü bilgi için lazım gelen karakteristiklere —değişmezlik, öncesiz-sonrasızlık— yalnızca formlar sahiptir.

Platon'un (kanıdan ayrı olarak) bilgi varsa (duyu nesnelerinden ayrı olarak) formların da var olmak zorunda olduğuna sadece işaret ettiği *Timaios*'ta kullanılan argüman çizgisi de budur.

> Kavramla doğru kanı birbirinden farklı iki şey ise, o halde formların mutlak bir varlığı vardır; onlar duyularımızla algılayamadığımız, ancak zihnimizle düşünebileceğimiz şekillerdir.... Şimdi kökence ayrı ve doğaca benzemez olduklarından bunların iki farklı şey olduğunu olumlamak zorundayız: Çünkü birincisi, yani kavram bize öğretimle, öteki, yani kanı ise ikna ile meydana gelir; birincisi kendisinin hakikî bir açıklamasını daima verebilir, öteki hiçbir açıklama veremez; birincisi ikna ile sarsılmaz, oysa ki öteki iknaya yenik düşer; kabul etmek zorundayız ki, doğru kanı tüm insanlarca paylaşılır, ama kavram yalnızca tanrılara ve pek az insana nasibolan bir şeydir.[1]

Bu bakımdan Platon'un argümanının mantıksal biçimi yalın ve açıktır. Bilgi imkanını formlar sayıltısından başka herhangi bir temelde açıklamaya yöneltilmiş bir meydan okumadır. Fakat bu tipten hiçbir kanıt, ileri sürmeye niyetlendiği öneriyi hiçbir zaman sonuca varacak bir şekilde kurmaz; o, daima, eleştirenin alternatif bir açıklama getirememesine dayanır. Bu ise zayıf bir kanıttır, çünkü (1) eleştiren kimsenin kendisi bir alternatif getiremese bile, böyle bir alternatif var olabilir ve (2) eleştiren bu alternatifi getirebilir. Matematikte olup biten aslında tam da budur. Matematik, hem matematik bilgi kesin olduğundan hem de fiziksel nesneler hakkında (çizilmiş ya da kazınmış üçgenler hakkında) olmadığından, daima, formların varoluşunun ileri sürüleceği en akla uygun alan olmuştur. Eğer matematik birşey hakkındaysa, matematiğin kendisi hakkında olacağı fiziksel-olmayan bir nesne, bir form var olmak zorundadır —argüman böyle ilerler. Fakat bugün bir çok insan matema-

tiğin kesinliğini çok farklı bir şekilde açıklıyor. Onlar diyorlar ki, matematik kesindir, ama fiziksel nesneden ayrı olarak fiziksel-olmayan bir nesne hakkında olduğu için değil, hiç de nesneler hakkında olmadığı için. Bu görüşte, matematik kesinlik, matematiğin önermelerinin hepsinin totolojiler olmasından ileri gelir. Paralel çizgilerin asla rastlaşmayacağını olumladığımızda, evren hakkında öncesiz-sonrasız bir hakikat öne sürüyor olmayız, fakat "paralel" sözcüğünün ne şekilde kullanılmasını önerdiğimizi tanımlıyor oluruz, tıpkı "tüm kediler kedi gibi kurnazdır," dediğimizde, sadece "kedi" sözcüğünü nasıl kullanacağımızı ifade ediyor oluşumuz gibi.

Matematiğe ilişkin bu görüşün doğru olup olmadığı son derece güç bir sorundur —gerçekten de, daha sonra göreceğimiz gibi, felsefedeki büyük yol ayrımlarından biridir. Ve araştırmamızın bu evresinde, formların varoluşunu varsaymanın zorunlu olup olmadığı sorununu çözmek açıkça imkansızdır. Fakat bunun, formları işgören bir hipotez olarak geçici bir şekilde kabul etmemizi engellememesi gerekir —formların bizi hipotetik olarak düşünme gereksiniminden kurtardıkları varsayıldığı için, Platon'un bizden gözetmemizi istediği usûl her ne kadar bu olmasa da. O halde, Platon'un bu kavrayışı fiziğe, ahlaka, politikaya ve öteki özel bilimlere uygulama tarzını incelemeye girişelim.

BÖLÜM 5

Platon: Özel Bilimler

Fizik

Platon'dan ve Sokrates'ten önce felsefe başat olarak fizikle ilgilenmiş olsa da, Platon'un diyaloglarından yalnız bir teki, *Timaios* diyalogu büyük bir ölçüde doğa bilimiyle ilgilenir. İlk elde, Yunanistan'ın içerisine düştüğü kültürel sıkıntı yüzünden, Platon, ahlak ve politika hakkındaki hakikati bilmenin fiziksel dünyanın doğasını keşfetmekten daha önemli olduğu hissine kapılmıştı. İkinci olarak ise, Platon, fizik dünya alanında "akıl alır bir öykü" diye adlandırdığı şeyden daha fazlasını becermenin imkansız olduğuna inanmış görünür.

Kuşkusuz, bilim adamlarının —Anaksimandros ve Anaksimenes'in, Empedokles ve Anaksagoras'ın, Leukippos ve Demokritos'un— fiziksel dünyanın yapısı hakkında görüşbirliğine ulaşmada ardarda yinelenen başarısızlıkları karşısında başka herkes gibi Platon'un da cesareti kırılmıştı. *Phaidon*'da, Platon, genç bir adam olarak Sokrates'in "doğa araştırması diye adlandırılan felsefe dalı-

nı tanımak; şeylerin nedenlerini ve bir şeyin niçin varlığa geldiğini ya da yokluğa gittiğini bilmek için olağanüstü bir arzu...." duyduğunu söyler. Fakat Sokrates araştırmasını ne kadar derinleştirdiyse, o kadar hayalkırıklığına uğramıştı, çünkü "bir adam dünyayı bir girdapla kuşatır ve onun olduğu yerde gökler tarafından tutulduğunu savlar. Buna karşın bir başkası, dünyanın altına, sanki o çok geniş bir hamur teknesiymiş gibi, bir destek olarak havayı yerleştirir," vb.[a] Onların hepsi de, "nedenler" vermekten çok yalnızca "koşullar"ı betimlemişlerdi.

Bilimin henüz fiziksel dünya hakkındaki hakikati kazanmamış olduğunun ayrımına varılması, kuşkusuz, onun sonunda başarıya ulaşacağına ilişkin iyimserlik eşliğinde ortaya çıkabilirdi. Fakat Platon, fiziğin hakikate *ulaşabileceğine* inanmadı. Platon'un duyduğu kuşkunun iki sebebi vardır, ki bunların her ikisi de formlar teorisinden çıkar. İlki, Platon'un değişmeyi görünüş alanına sürmesiyle bağıntılıdır. Bizim bugün anladığımız şekliyle ve Yunanların anladığı şekliyle fiziğin amacı bir süreç açıklaması vermektir. Fakat Platon'un bakış noktasından, bilgi yalnızca öncesiz-sonrasız ve değişmez olanın bilgisidir. Bundan şu çıkar ki, fizik eğer fiziksel dünya hakkında ise, bilgi değildir; yok eğer bilgi ise, fiziksel dünya hakkında değildir.

Timaios'un tezi budur. Nasıl ki karatahtaya çizilmiş fiziksel üçgen düşünülür "üçgen" formunun yalnızca bir taklidiyse, aynı şekilde fiziksel dünyanın kendisi de —yani fiziğin nesnesi de— öncesiz-sonrasız bir formun değişen bir "kopya"sından başka bir şey değildir. Bundan dolayı, fiziksel dünyaya ilişkin hiçbir açıklama "akıl alır bir öykü"den daha fazla bir şey olamaz.[b]

Dahası, Platon, fiziğin yanlış türden soru sorduğuna inanıyordu. Fizik şunu sorar: "Şöyle şöyle bir değişmenin olup bitme 'koşulları' nedir?" —ve bu koşulların tüketesiye bir açıklamasını verdiğinde soruyu doyurucu bir şekilde yanıtladığına inanır. Platon, yalnızca böyle bir eksiksiz açıklamanın mümkün olduğunu reddetmekle kalmadı, önemli olan sorunun değişmenin olup bitme koşulları hakkında olmayıp, değişmenin "nedenler"i veya (diyebiliriz ki) değişmenin olup bitmesinin sebepleri hakkında olduğunu da öne sürdü.

Phaidon'da, Platon, "koşul" ile "sebep" arasındaki ayrımın canlı bir örneğini verir. Sokrates, zindanda oturmuş ölüm hükmünün yerine getirilmesini beklemektedir. Bir fizikçiye benim burada niçin oturduğumu soracak olsaydınız, der Sokrates bu diyalogda, size kaslar ve kemikler çerçevesinde bir açıklama verirdi. O, "benim burda oturmamın nedeninin bedenimin kemiklerden ve kaslardan oluşması olduğunu gösterir"di ve "derdi ki, kemikler serttir ve kendilerini ayıran eklemlere sahiptir, kaslar ise eğilip bükülebilir ... ve kemikler kasların sertleşmesi ve gevşemesiyle eklem yerlerine oturduğunda ben bacaklarımı bükebilirim, işte benim burada böyle kaykılmış bir şekilde oturmamın sebebi budur," vb.

Fakat fizyolojik koşulların bu betimi, "hakikî nedeni anmayı" bütünüyle ihmal eder:

> ... [öyle bir hakikî neden ki,] Atina'lıların beni mahkum etmeyi yeğ tutmaları ve benim de buna göre burada kalıp cezamı çekmeyi yeğ tutmam ve haklı görmemdir.... Tüm bunlarda emin ol ki nedenler ile koşullar tuhaf bir şekilde birbirine karıştırılır. Aslında, denebilir ki, kemikler ve kaslar ve bedenin öteki parçaları olmaksızın ben amaçlarımı gerçekleştiremem. Fakat ... en iyiyi yeğlemekten değil de, bunlardan dolayı yaptığım işi yaptığımı söylemek, fazlasıyla özensiz ve boş bir konuşma tarzı olur.[c]

Platon'un *Phaidon*'da üzerine basa basa durduğu ayrım, şeylerin niçin olup bittiğinin *teleolojik açıklaması* ile *mekanistik betimi* arasındaki ayrımdır. Fakat, Sokrates'in Megara'ya kaçıp gitmek yerine zindanda oturmasının sebebi hakkında konuşmak akla uygun görünebilse bile, taşların düşmesinin ya da gezegenlerin çekim kuvveti uygulamasının sebebi hakkında konuşmak (en azından bugün) akıllıca görünmez. Çünkü artık zihni fiziksel dünyadaki olayların nedeni olarak düşünmeyiz. Bu bakımdan, bizler Atomculara Platon'dan çok daha yakınız. Atomcular gibi, biz de evreni amaca kayıtsız bir şey olarak, yani teleolojik-olmayan bir şey olarak düşünürüz. Platon cisimlerin birbirini çekmesinin onlar için çekim kuvveti uygulamanın en iyi şey olduğu gösterilerek açıklanabileceğini ve açıklanması gerektiğini savunduğu halde, bizler "yerçekimi"ni basitçe cisimlerin belli koşullar altında nasıl davrandıklarının matematiksel bakımdan tam bir betimini adlandıran terim olarak düşünürüz.

Platon, tıpkı Sokrates'in bedeninde işler halde bulunan bir zihnin olması gibi, evrende işleyen bir zihnin var olduğuna inanmış görünür. Fakat Platon'un bu dünya zihninin Sokrates'in zihnine *benzer* olduğunu düşünüp düşünmediği tartışılabilir. Bununla birlikte, açıktır ki, Platon, böyle bir zihnin varolduğunu ve onun güttüğü amaçların fiziksel dünyanın davranışını etkilediğini düşündüğü ölçüde, zorunlu olarak fiziğin teolojiye bağımlı olduğunu düşünmüş olması gerekir. Bundan dolayı, bu sorunun irdelenmesi, Platon'un dinini irdeleyinceye dek ertelenecektir. Şimdilik, Platon'un "koşullar" hakkındaki açıklaması üzerinde yoğunlaşacağız; hatırlayalım ki, ona göre, koşullar hakkında bile ancak "akıl alır bir öykü" verebiliriz.

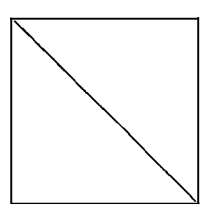
FİZİKSEL DÜNYANIN DOĞASI

Sıradan algı nesneleriyle başlayalım. Yaşlı Düldül'e baktığım ve onun al donlu olduğunu gördüğüm zaman, al rengin, onun var olduğunu algıladığım yerde "orada" var olduğuna inanırım. Hem Demokritos hem de Sofistler, bunu reddettiler ve Platon da onlarla aynı görüşteydi. Platon'un düşüncesine göre, renkler "kendi başlarına var" değillerdir. Benim deneyimlediğim al renk gerçekte benim gözüm ile nesne arasında olup biten bir harekettir. Dolayısıyla da bana özgüdür. Sanır mıyız ki, diye sorar Sokrates *Theaitetos*'ta, "her renk bir köpeğe ya da başka herhangi bir yaratığa tıpkı sana göründüğü gibi görünür?"[d] "Düldül" diye adlandırdığımız şey (ve bu yüzden de, kuşkusuz, "göz" diye adlandırdığımız şey) bir karmaşık hareketler kümesidir. Göz dediğimiz hareketler orada var olup da "kendilerine denk düşen" bir hareketle karşılaştıkları zaman renk deneyimi ortaya çıkar. O halde, renkler ve başka duyu nitelikleri konusunda Protagoras haklıydı. Her insan (ve her köpek) kendisi için ölçüdür, çünkü onun duyu organlarını oluşturan hareketler başka her bireyin duyu organlarını oluşturan hareketlerden farklıdır. Bu Herakleitosçu akış içerisinde, Düldül'ün al donlu *olduğunu* söyleyemeyiz; yalnızca şunu söyleyebiliriz: "Düldül bana şu ânda al donlu görünüyor."

Fakat Protagoras yalnızca duyu algısı bakımından haklıydı. Akıl, Düldül'ün ne şekilde göründüğünden farklı olarak, onun "gerçekte" ne olduğunu araştırma yeterliğindedir. O halde, benim duyu organlarımda işleyen ve genel olarak konuştuğumuzda Düldül diye adlandırdığımız duyu deneyimlerini görmeme, koklamama ve işitmeme neden olan nedir? Atomcuların yanıtı "madde" idi —ya Demokritos'un nitelikten yoksun atomları ya da nitelikçe belirlenimli bir madde. Platon'un görüşünde bu yanıt kusurludur. Atomcuların bu kavramı kullandıkları şekliyle madde, bizzat kendisi anlaşılır olmadığı için hiçbir şey açıklamaz. O yalnızca kaba bir olgudur, anlaşılır olmayan verili bir şeydir, ya da —*Devlet*'in dili içerisinde— yalnızca bir hipotezdir. Buna göre, *Timaios*'ta Platon maddeyi aydınlığa çıkaracak olan daha genel ve daha temel kavramların taslağını çizmeye girişti.

> Kendinde ateşin ve suyun, havanın ve toprağın doğasını irdelemek zorundayız.... Çünkü bugüne kadar onların nasıl varlığa geldiğini hiç kimse açıklamadı, fakat onları evrenin ilk ilkeleri, ögeleri (adeta, harfleri) olarak koyarken, sanki insanlar ateşin ve ötekilerin her birinin ne olduğunu biliyormuş gibi konuşuyoruz; oysa ki birazcık aklı olan biri, bu benzetme içerisinde konuşursak onları hece mertebesinde bile saymaz.[e]

Platon toprağın, havanın, ateşin ve suyun "varlığa geliş"ini açıklayacağını söylediğinde, toprak ya da hava ya da su veyahut da ateş olmayan bir şeyin bu maddeler haline geldiği zaman içerisindeki bir süreçten söz etmemekteydi. Bu maddelere doğru gelişen daha nihaî bir maddî şey aramamaktaydı; onların mantıksal bir analizini yapmaktaydı. Sözgelimi, karenin dik açılı ikizkenar üçgene "indirgenebileceğini" söylersem:



her karenin gerçekte bu şekildeki iki üçgeni (zaman içerisinde) biraraya getirmek suretiyle çatılmış olduğunu değil, fakat "kare" kavra-

mının daha basit bir şekle dayanan (daha basit bir şekilden türetilen) bir yapı olarak çözümlenebileceğini söylemiş olurum. (Üçgen kareden "daha basit"tir, çünkü dört yerine üç kenarı vardır.)

Çözümlemenin bu anlamında, şimdi gelin, Platon'un Empedoklesçi ana-maddeleri —toprak, hava, ateş ve su— daha basit kurucu ögelerine çözümlemesini irdeleyelim. Platon, her zaman olduğu gibi burada da form ile onun "kopya"sı olan duyulur şey arasında ayrım yaptı. Tıpkı "at" formu ile Düldül arasında ayrım yaptığı gibi, "ateş" formu ile *onun* duyulur kopyası arasında da ayrım yaptı. Elbette, Platon'un duyu algısı teorisi hakkında söylenenlerden hareketle şimdi artık biliyoruz ki, "ateş" formunun duyulur kopyası sıcak, titrek ve kızılımsı turuncu renkte değildir. "Su" formunun duyulur imgesi de akışkan, soğuk ve geçirgen değildir. Bu duyusal nitelikler, Düldül'le bağlantılı olarak deneyimlediğimiz nitelikler gibi, yalnızca bizlerinkine benzer duyu organları için vardır. Bu nitelikler, (mağara mitinin dili içerisinde) duyulur kopyaların kopyalarıdır, insan heykellerinden yere vuran gölgelerdir.

O halde, "ateş" formunun —ve Platon'un maddî evrenin kendilerinden kurulduğuna inandığı öteki temel şeylerin formlarının— duyulur kopyası nedir? Bu, şu soruyu sormakla eşdeğerdir: "Bu formlar hangi ortam içerisinde yansırlar?" Çünkü duyulur herşey bir formun taklididir ya da gölgesidir —o formun bir ortam içerisindeki yansısıdır. Sözgelimi, bölünmüş çizginin dili içerisinde, çizginin en aşağı düzeyleri "sudaki ve parlak yüzeylerdeki yansılar"dır. Fakat bu yalnızca bir metafordur. Metaforu bir kenara bırakırsak, içerisinde dört temel doğa formunun yansıdığı ortam nedir? Platon'un *Timaios*'taki yanıtı "mekân"dır. Mekân "Oluşun Yatağı"dır. "O, hep varkalan, yoğagitmeyendir; varagelen her şeye bir yer verir, fakat kendisi duyular olmaksızın bir tür gayrımeşru akılyürütme yoluyla kavranır ve ona bir inanç nesnesi demek pek zordur."[1]

Bu, kabul edelim ki karanlık bir deyiştir. Platon bile onun karanlık bir deyiş olduğunu kabul edecekti; aslında, onun karanlık bir deyiş *olmak durumunda* olduğunu ileri sürecekti. Çünkü mekân kavranamazdır ve kavranamaz kalır —akılsal çözümlemeye daima direnir. Bunun böyle olması, bizzat formlar teorisinden çıkar. Çünkü yalnızca formlar bütün bütüne kavranılırdır; forma çözümleneme-

yecek ya da indirgenemeyecek olan herşey nihaî olarak kavranılmazdır. Şimdi, belli bir karmaşık fiziksel nesneyle başlarsak (örneğin Düldül'le), onu kavranılır formuna ("at") ve o formun duyulur kopyasına (hemen hepimizin Düldül olarak aldığı, fakat yalnızca o formun yansısı olan uzay-zamansal nesne) çözümlenebilir. Ve bu fiziksel varlık et ve kandan oluşur. Yani, o, daha da öteye gidilirse, "et" formuna ve onun duyulur kopyasına ve "kan" formuna ve onun duyulur kopyasına çözümlenebilir. Bu her iki form da, formlar olmakla, kavranılırdır; onların duyulur kopyaları (en sonunda) "toprak" formuna ve onun duyulur kopyasına, "ateş" formuna ve onun duyulur kopyasına ve öteki temel ögelere ve onların duyulur kopyalarına çözümlenebilir. Fakat eninde sonunda, bu çözümleme süreci bütünüyle kavranılamaz olan birşeyde sona ermek zorundadır —meğer ki çözümlememizde kavranılır tek bir form dışında hiçbir şeyin kalmadığı noktaya varacak olalım. Fakat, Platon hemen hemen kesinlikle evrenin doğasının bunu bir imkan kılacak türden olduğunu düşünmek istemiş olsa bile, formlar teorisi, onu, içerisinde formların yansıdığı bir ortamın, "birşey"in varolmak zorunda olduğu inancına bağladı. Karmaşık ortamları formlara ve onlara karşılık gelen ortamlara çözümleyebiliriz. Fakat er geç, form değil, tam da ortam olduğu için çözümlemeye direnen nihaî bir ortama ulaşırız.

Platon'un bu nihaî, indirgenemez ortama verdiği ad "mekân" dı. İnsan dilerse Platon'un terminolojisiyle çekişebilir, buna karşılık Platon'un bu terimi niçin seçtiğini anlamak zor değildir: Parmenides'in zamanından beridir, mekân [yani boşluk —*çn.*] birşey (yani "yokluk" değil) olsa da, varolabilecek mümkün en çıplak varlık türü gibi görünüyordu. Fakat terminolojiye dalıp lafı boğuntuya getirmeyelim. Önemli olan nokta, Platon'un evrende ne ad verirseniz verin salt kaba olgusallık olan ve bu yüzden de büsbütün açıklanamaz kalan birşeyin var olduğunu savunmaya zorlanmış olmasıdır. Onun hakkında yalnızca "var olduğu" ve "var olmak zorunda olduğu" söylenebilir. Empiristlerin, pragmatistlerin ve pozitivistlerin gerçekliğin bütünü olarak gördükleri uzay-zaman içerisindeki olgular ve olaylar alanını Platon'un güzel, akılsal evrenine kabul etme tarzı işte böyleydi. Yalnızca gizemciler (*mystics*) bu olgusallık dünyasına herhangi bir gerçeklik yüklemeyi reddederler, fakat bu dünyayı bağırlarına basanlar ile Platon gibi onun varoluşunu an-

cak istemeye istemeye benimseyenler arasında temel bir mizaç farkı vardır.

Hâl böyle olsa da, Platon'un fizik teorisiyle yola devam edelim. Şimdi, fiziksel dünyanın temel maddeleri, dört formun, yani "toprak", "hava, "ateş" ve "su"yun duyulur kopyalarıdır. Ve bu duyulur kopyaların herbiri kendilerine karşılık gelen formun mekân içerisindeki yansısıdır. Yani, herbiri mekânın mümkün (ve en temel) şekillenmeleridir. Özgül olarak, toprak küptür (çünkü toprak en hareketsiz maddedir ve küp en sabit tabanlı şekildir); ateş piramittir; su yirmi-yüzlü; hava ise sekiz-yüzlü geometrik şekildir. Herbir durumda, (bütünüyle kavranılır ve matematik araştırmanın nesnesi olan) saf form ile (formun mekân içerisine yansısı veya yankısı olmakla bütünüyle kavranılır olmayan ve fizikçinin araştırmasının nesnesi olan) duyulur kopya arasında ayrım yapmak önemlidir. Aynı zamanda, bu duyulur kopyalar ile Demokritos'un atom parçacıkları arasında ayrım yapmak da önemlidir. Duyulur kopyalar, parçacıkların olduğu gibi maddî değildir; mekânsaldır. Yani "ateş" formu maddî bir piramitte değil, ama mekânsal bir piramitte yansır. Atomcuların hareket noktası olan madde, bu daha nihaî, bütünüyle mekânsal ögelerin çeşitli bileşimlerinden oluşur. Bu şekilde, Platon, evrendeki kaba olgusallığı kökten yok edemediyse bile, indirgedi.

Bu dört temel öge kabul edildiğinde, Platon, fizikte incelenen çeşitli fiziksel süreçlerin (suyun buharlaşıp havaya karışması, havanın yoğunlaşıp suya dönüşmesi vb.) bu geometrik şekillerin alabileceği çeşitli bağıntılara çözümlenebileceğini ve eninde sonunda bu bağıntılar çerçevesinde formüle edilebileceğini akla uygun bir şekilde ileri sürebilirdi. Sözgelimi, yirmi-yüzlü (su) çok sayıda piramide (ateş) "parçalanabilir" ("çözümlenebilir"), vb. Bu yüzden, herbir tikel duyu nesnesinin ve onun değişen hallerinin altında, teorik olarak tam ve kesin matematik formülasyonla ifade edilebilir bir dizi geometrik dönüşüm yatacaktır. Geometride formüle edilen çeşitli teoremlerle uyum içerisinde çeşitli dönüşümler geçiren binlerce minik kübün, piramidin, yirmi-yüzlünün ve sekiz-yüzlünün hareketleri, duyu algısı için varoldukları şekliyle Düldül'e ve onun çeşitli özelliklerine karşılık gelmektedir. Kişneyen, toprağı eşen ve dörtnala koşturan al donlu karmaşık bir duyu nesnesi olarak *algıla-*

dığımız şey, belli en temel geometrik şekillerin konum-değiştirmesi olarak *anlaşılır*.

Biz "en temel" geometrik şekiller diyoruz, fakat Platon çözümlemenin az önce sayılan dört katı cisimde durup kalacak olduğuna inanmıyordu. Gerçek şu ki, Platon onları iki üçgene "indirgedi": yarım-eşkenar üçgen ve yarım-kare. Böylece, küp bir dizi kareye (düzleme) ve karenin kendisi de dik açılı ikizkenar üçgenlere çözümlenir. Peki acaba bu iki en temel üçgen "nihaî" midir? Platon, onların da "daha öte ilkeler"e —çizgilere ve en sonunda sayılara— çözümlenebileceğini ima etti.[1] Böylelikle, Platon aşırı bir Pythagorasçılığa geri döndü. Nihaî olarak, sıradan duyu algısı dünyasının geometriye ve geometrinin de yeri geldiğinde aritmetiğe indirgenmesi anlamında, şeyler sayılar*dır*.

Peki, o halde fizik niçin yalnızca "akıl alır bir öykü"dür? Çünkü fizik eksiksiz bir şekilde matematiğe indirgenemez. Fizik, çeşitli matematik formlar (örneğin "piramit") hakkında değil, onların duyulur kopyaları hakkındadır ve bu kopyalar formların mekân içerisindeki yansılarıdır. Fakat mekân, kendi adına, bağımsız olarak vardır. O, varlığını zihnin kabul etmek zorunda olduğu, fakat zihnin kavranılır kılamayacağı bir kaba olgu ögesidir. Hareket konusu da buna benzerdir. Şimdiye dek, ondan basitçe "hareket" olarak söz edilmiştir. Fakat, bazı hareketler (örneğin gezegenlerin hareketleri) düzenli ve bu yüzden de adeta insan aklıyla bir yakınlığa sahip olsalar da, başka bazı hareketler düzensizdirler ve Platon'a göre "Hatalı Neden" tarafından meydana getirilirler. Düzensiz ve bu yüzden de insan zihni için kavranılamaz olmakla, bu hareketler, mekânla birlikte, kaba olgu olarak sınıflandırılmak durumundadırlar. İçerisinde formların yansıdığı mekân ve orada olup biten düzensiz hareketler zihnin kendilerini kavrama çabalarına direndikleri için, fizik, Platon'un bakış noktasından yalnızca "akıl alır bir öykü" olarak kalmak zorundadır.

---

1 Buradaki *Timmios* açıklamasında genel olarak F. M. Cornford'un *Plato's Cosmology* adlı eseri (Harcourt, Brace & World, New York, 1937) takip edilmiştir. Bu eserin 212. sayfasına bakın.

Ahlâk

İlk olarak fiziği irdelemiş olmamıza karşın, fizik Platon'un ana ilgisi olmaktan uzaktı. Aslında, Platon için fizik, ahlak ve politikayla karşılaştırıldığında yalnızca bir yan konuydu. Platon, ölçülülüğe ve öteki geleneksel erdemlere yönelik Sofist saldırının Atina'nın çöküşünün ana nedenlerinden biri olduğuna inandığı için, esasta, fiziksel dünyanın bilgisiyle değil, değerlerin bilgisiyle ilgilendi.

Sofistlerin bilginin imkanı hakkındaki kuşkuculuğunu göğüslemek için, Platon değerlerin evren hakkındaki nesnel olgular olduklarını ve değerlerin bilgisinin mümkün olduğunu göstermek durumundaydı. Bundan dolayı, mantıksal olarak, Platon ahlakî formların varoluşunu kanıtlamaya çalışmalıydı, tıpkı matematik formların varoluşunu en azından kendisine doyurucu gelecek ölçüde kanıtladığı gibi. Fakat ne yazık ki, Platon, matematik formların varoluşuna ilişkin kanıtlamasının ahlakta ve politikada formların varoluşu hakkında geçerli olduğunu varsaymış görünür. Oysa ki bu geçerli olmaktan uzaktır. Matematik formların var olması, fakat ahlak formlarının var olmaması mantıksal olarak kesinlikle mümkündür. Platon'un bakış noktasından bunun anlamı şuraya varır ki, matematik bilgi mümkünken, ahlak, her insanın kendi başına doğrunun ve yanlışın ölçüsü olduğu salt öznel bir iştir.

Gördüğümüz gibi, Platon'un matematik formlar kanıtlaması, nesnel matematiksel bilginin var olduğunu öne sürmek ve sonra da formlar (matematik formlar) var olmadıkça böyle bir bilginin imkansız olacağını iddia etmek yoluyla ilerler. Kuşkusuz, yine gördüğümüz gibi, bu argüman, nesnel matematiksel bilgi başka herhangi bir hipotez temelinde imkansız olmadıkça ve bu konuda bir görüş ayrılığı bulunmadıkça hedeflediği sonuca varamaz. Fakat insanların hemen hepsi, en azından, Platon'un tezinin ilk kısmını, yani matematik bilginin var olduğunu kabul eder. Bununla birlikte, ahlak formlarını aynı akıl yürütme çizgisiyle geçerli kılma girişimi, derhal nesnel ahlak bilgisinin var olup olmadığına ilişkin kuşkularla karşı karşıya gelir. Böyle bir bilginin varoluşunu en kuvvetli şekilde olumlayanlar bile, onun matematik bilginin varoluşundan çok daha az kesin olduğunu kabul etmek durumunda kalırlar. Bu yüzden, matematik formlar hakkında Platon'la uyuşmazlık mate-

matik bilginin formların bilgisine bağımlı olup olmadığı sorunu etrafında dönerken, buradaki sorun, sadece formların bilgisi olmaksızın ahlak bilgisinin mümkün olup olmadığı değil, fakat aynı zamanda ahlak bilgisinin *var* olup olmadığı sorunudur.

Platon'un bu itiraza şöyle yanıt vermesi mümkündür: (1) Ahlakta nesnel bilginin imkansız olduğu inancı son derece paradoksaldır.[2] Sözgelimi, ahlakî bilgi imkanını reddedersek, İsa'nın Hitler'den daha iyi bir adam olduğunu söyleyemeyiz; aslında, herhangi bir kimsenin hata işlediğini ya da ahlakî bir kusurunun bulunduğunu hiç söyleyemeyiz. (2) Bu tez gerçekte öylesine paradoksaldır ki, hiç kimse onu benimsemez, meğer ki mutlak kesinliğe sahip bir argüman yoluyla benimsesin. (3) Daha da ötesi, bu tez toplumsal ve politik olarak zarar vericidir ve bu yüzden de her ne şekilde mümkün olursa reddedilmelidir. (4) Matematik bilginin mümkün olduğu olgusu en azından *belli bazı* formların var olduğunu gösterir. (5) Matematik formların varoluşu, ahlak formlarının varoluşunun imkansız olmadığını kanıtlar. (6) Bu, ahlak formlarının var olduğunu iddia etmek için bir ilk çerçeve sağlar. Ahlak formlarının varoluşunu reddetmenin sonuçları bu kadar ağır olduğundan, kanıtlama yükümlülüğü onları olumlayan adama değil, reddeden adama düşer.

Bu kanıtlama kesinlikle çürütülmez değildir ve Platon aslında bu tarzda tezler ileri sürmedi. Fakat diyaloglardaki tartışmalar çoğu kez Platon'un bunlara benzer bir şeylere inandığı izlenimi uyandıran bir biçimde ilerler. Her halükârda, diyalogların çoğu çeşitli ahlak formlarının keşfiyle ilgilenir. Nasıl ki matematikçi çizili üçgeni ve botanikçi doğadaki çuhaçiçeğini kullanıyorsa, aynı şekilde ahlak filozofu da sıradan insanların fiilî ahlak yargılarını kullanır. Bu yargılar bir şekilde çeşitli ahlak formlarından pay alır, tıpkı Yaşlı Düldül'ün, Yağız'ın, Küheylan'ın ve öteki gerçek atların tümünün "at" formundan pay almaları gibi. Buradan hareketle, Platon'un akılyürütmesine göre, fiilî ahlak yargılarının has bir analizi, bu yargıların pay aldığı çeşitli formların karakterini apaçık ortaya sermelidir.

---

2 Bkz. s. 105-111.

"CESARET" FORMUNUN ANALİZİ

Erken dönem bir diyalog olan *Lakhes*'te, Platon, cesaretin "gerçekte" ne olduğunu açığa çıkarma, yani "cesaret" formunun doğasını tam ve kesin bir şekilde tanımlama girişimi içerisinde, sıradan insanın "cesaret" terimini kullanımına ilişkin bir analizini verir.

> SOKRATES. Önce cesareti tanımlamaya çalışalım,Lakhes.... Soruma cevap vermeye çalış bakalım: cesaret nedir?
>
> LAKHES.[3] Bunu söylemek, Zeus adına, güç değil Sokrates. Bir adam yerinden kıpırdanmadan, kaçmadan düşmana kafa tutmaya kararlıysa, emin ol ki cesur bir adamdır.
>
> SOKRATES. Güzel söyledin Lakhes; ama belki de açıkça anlatamamış olduğumdan, sorduğum şeye değil de, başka bir şeye cevap verdin. Kabahat benim.
>
> LAKHES. Ne demek istiyorsun, Sokrates?
>
> SOKRATES. Elimden gelirse anlatayım. Sözünü ettiğin, o yerinden ayrılmayarak düşmanla çarpışan adam, yiğit bir adamdır kuşkusuz.
>
> LAKHES. Evet, doğrularım bunu.
>
> SOKRATES. Ben de öyle. Ama yerinden ayrılmamak yerine, düşmanla kaçarak dövüşene ne demeli?
>
> LAKHES. Nasıl kaçarak?
>
> SOKRATES. Sözgelişi, kaçarken de, hücum ederken çarpıştıkları kadar iyi dövüştükleri söylenen İskitler gibi....
>
> LAKHES. Evet, Sokrates;... ama Yunan ağır piyadeleri benim dediğim gibi yerlerinden kıpırdamadan dövüşür.
>
> SOKRATES. Herhalde Lakedaimon'lularınkiler dışında, Lakhes; çünkü söylendiğine göre, Plataia'da hafif kalkanlı Pers askerleriyle karşılaşınca, yerlerinden kıpırdamadan çarpışmayı yerinde bulmayıp kaçmış, sonra Perslerin safları bozulunca yüzgeri edip, süvarileri taklit eden bu manevrayla savaşı kazanmışlar.
>
> LAKHES. Doğru.
>
> SOKRATES. Kabahatin benim olduğunu, soruyu iyi sormadığım için iyi cevap veremediğini söylerken kastettiğim buydu. Sen-

---

[3] Lakhes, Peloponnesos Savaşı sırasında seçkin bir Atina'lı ordu komutanıydı —YAZAR]

den öğrenmek istediğim şey yalnız piyadelerde değil, süvarilerde, bütün savaşçılarda; ve yalnız savaşçılarda da değil, denizin tehlikelerine göğüs geren insanlarda, hastalığa, yoksulluğa, siyasetin tehlikelerine karşı yiğitlik gösterenlerde cesaretin ne olduğu.... Sorduğum, genelde bu iki şeyin, cesaretin ve korkaklığın herbirinin ne olduğu işte. Bir kez daha sorayım... Bütün bu durumlarda aynı kalan ve cesaret diye adlandırılan ortak nitelik ne? Bunu açıklamaya çalış bana. Ne demek istediğimi hâlâ kavrayamıyor musun?

LAKHES. Pek iyi kavrayamadım.

SOKRATES. Başka türlü açıklayayım. Sana, sözgelişi, hızın ne olduğunu sorabilirdim; hız, yarışlarda lir çalmakta, söz söylemekte, öğrenmekte, daha birçok şeyde görülür ve sözü edilmeye değer her harekette, ellerimizi, bacaklarımızı, ağzımızı, sesimizi, zekâmızı kullanışımızda işe yarar... Sence de öyle değil mi?

LAKHES. Öyle.

SOKRATES. Bana, bütün bu durumlara uygulanan hız sence ne demektir Sokrates? diye sorsalar; bence hız seste, yarışta ve öbürlerinin hepsinde kısa zamanda çok şey gerçekleştirmek yeteneğidir diye cevap verirdim.

LAKHES. Cevabın da doğru olurdu.

SOKRATES. Şimdi, sen de cesareti aynı şekilde tanımlamayı dene, Lakhes. Zevkte, kederde ve saydığımız bütün durumlarda bulunup hepsinde aynı olan, cesaret dediğimiz o yeteneğin ne olduğunu söyle.

LAKHES. Ne olduğunu bütün durumları göz önünde tutarak söylemek gerekiyorsa, sanırım bir çeşit ruh dayanıklılığıdır.

SOKRATES. Fakat ... her çeşit dayanıklılığı cesaret sayacağını sanmıyorum. Bunun nedeni de, senin cesareti çok soylu bir nitelik saydığına hemen hemen emin olmam.

LAKHES. Hiç kuşkun olmasın, en soylusu....

SOKRATES. Fakat ahmakça bir dayanıklılığa ne dersin? Böyle bir dayanıklılığı kötü ve zarar verici bulmaz mısın?... Öyleyse bu tür bir dayanıklılık soylu olmadığı, cesaretse soylu olduğu için bu dayanıklılığa cesaret demeyeceksin.

LAKHES. Haklısın.

SOKRATES. Demek sence cesaret akıllıca dayanıklılıktır.

LAKHES. Sanırım.

SOKRATES. Şimdi neye göre akıllıca olduğunu görelim bakalım. Büyük küçük her şeye göre mi akıllıcadır? Sözgelişi, para harcadıkça daha çok kazanacağını bilen biri, akıllıca para harcamakta dayatıyorsa, cesaretlidir diyebilir misin onun için?

LAKHES. Zeus adına, hayır.

SOKRATES. Peki, başkalarınca desteklenceğini, düşman birliklerinin kendi ordusundakilerden sayısı daha az, daha kötü talimli olduğunu ve yerinin de daha elverişli olduğunu anladığı için akıllıca bir hesap sonucunda savaşmaya kararlı bir adam, savaşta dayatıyor, diyelim. Dayanıklılığında bunca akıllılık, bunca hazırlık olan adam, sence, düşman ordusunda onun hücumuna dayanmaya karar vermiş adamdan daha mı cesurdur?

LAKHES. Bence daha cesur olan düşman ordusundaki adamdır, Sokrates.

SOKRATES. Oysa onun dayanıklılığı öbürününki kadar akıllıca değil.

LAKHES. Doğru....

SOKRATES. Peki ama, az önce akıllıca olmayan ataklık ve dayanıklılığın bayağı ve zarar verici olduğunu görmedik mi?

LAKHES. Gördük.

SOKRATES. Cesaretin soylu bir şey olduğunda da anlaştık.

LAKHES. Doğru, anlaştık.

SOKRATES. Oysa şimdi tersine, akılsızca dayanıklılık denen o bayağı şeyin cesaret olduğunu söylüyoruz.

LAKHES. Doğru.

SOKRATES. Sence böyle söylemekte haklı mıyız?

LAKHES. Hayır Sokrates! Zeus adına, değil.... Bu konuda tartışma isteğine iyice kapıldığım halde, düşündüğümü söylemekteki güçsüzlüğüme gerçekten kızıyorum. Sanırım iyice biliyorum cesaretin ne olduğunu, ama az önce nasıl olup da bir türlü toparlayıp tanımlayamayacak kadar aklımın karıştığını bilmiyorum.[8]

Bu pasajda dikkat edilecek bir çok şey vardır. İlki, Sokrates'in yöntemi konusunda: O, Lakhes'in tanımlarından herbirini bir "karşı-örnek"le çürüterek ilerler. Bu yüzden, Lakhes "Cesaret şöyle şöyledir" dediği zaman, Sokrates "Hayır, o şöyle şöyle olamaz, çünkü biz şu şu şeyleri de cesaretli diye adlandırırız ve şu şu şey-

ler şöyle şöyle şeylerden farklıdır" diye yanıt verir. Bunun üzerine Lakhes yalnızca şöyle şöyle şeyleri değil, aynı zamanda şu şu şeyleri de içeren ikinci bir cesaret tanımı vermeye zorlanır. Fakat, bu yeni tanım da bir başka karşı-örnek yoluyla eleştirildiği için, üçüncü ve daha da genel bir tanım istenir. Sokrates, Lakhes'in kafasını karıştırmak istediği ve onu "cesaret diye bir şey yoktur" sonucuna varmaya zorladığı için değil, ama cesaretin gerçek olduğuna inanmakla tüm cesaretli edimlerin başka bakımlardan ne kadar farklı olurlarsa olsunlar ortak bir niteliği ya da özelliği paylaşmak zorunda olduklarını düşündüğü için bu yöntemi kullanır. Bu tür edimlerin *tümünde* özdeş olan özelliği bulmadıkça, cesaretin gerçekte ne olduğunu bilmeyiz. Bu ortak nitelik, Platon'un görüşünde, hiç kuşkusuz "cesaret" formudur ve Sokrates'in ve Lakhes'in tartışmakta oldukları tüm tikel edimler bu formdan —az ya da çok tamlıkla— pay aldıkları için cesurcadırlar. Aksi takdirde dağınık bir çeşitlilik gösterecek bu edimlerin tümünün ortak özelliği form olduğu için, cesurca diye adlandırılan çeşitli türden edimlerin *tümünü* irdelemedikçe formu bulduğumuzdan emin olamayız. Bu edimlerden yalnızca bir kısmını irdelersek, kuşkusuz *onların* hepsine ortak olan özelliği (veya formu) buluruz, fakat bu, zorunlu olarak, cesaretli edimlerin bütün sınıfına ortak olan özellik (veya form) olmaz. Sokrates'in —Lakhes'i formdan pay alan her çeşit edimi irdelemeye zorlamak için— karşı-örnekler getirmeyi sürdürmesinin nedeni işte budur.

Bu Sokratik yöntem bir takım metafizik kabullere dayanır. Bunlardan biri, iki tür bilginin var olduğudur. Nitekim, Lakhes bir komutandır ve iyi bir komutandır. O, cesur, iyi eğitimli ve başarılı bir askerdir, dolayısıyla da belli bir anlamda cesaretin ne olduğunu bilir. Ama yine de, bir başka anlamda, cesaretin ne olduğu konusunda fazlasıyla kafası karışıktır. Bu her iki tavır, aktarılan pasajın son kesiminde Lakhes'in şaşkınlık bildiriminde ifade edilir.

Bu iki tür bilgiyi —cesaret hakkında Lakhes'in sahip olduğu bilgi türünü ve yoksun olduğu bilgi türünü— (1) deneysel bilgi ve (2) biçimsel (*formel*) bilgi diye adlandırabiliriz. Bunlardan ilki, —çocuklar olarak, dediğimiz gibi, anamızın dizi dibinde otururken özümsediklerimizle başlayan ve yaşadıkça artıp büyüyen— günlük normal deneyimin akışı içerisinde genellikle bilinçsiz bir şekil-

de derilip toplanan belli tutumlardan ve tekniklerden ibarettir. Bu, becerikli ama eğitimsiz bir otomobil tamircisinin bir otomobil hakkında sahip olduğu bilgi türüdür. Platonik dilde, deneysel bilgi, formlardan pay alan tikellerle tanışıklıktır, ama formların kendilerinin bilgisi değildir.[4]

Öte yandan, biçimsel türden bilgi formların bilgisidir. Bu tür bilgi daha önce zaten tartışıldığı için, şimdi, Platon'un Lakhes ile Sokrates arasındaki sohbette ortaya sermeye niyetlendiği bu iki tür bilgi arasındaki bağıntıyı irdelemeye geçelim.

Biçimsel bilgi deneysel bilgimizden filizlenip gelişir, çünkü deneysel olgular (bu örnekte, cesaretli edimler) formda (bu örnekte, "cesaret"te) kök salarlar. Bilgiye varmada, alışkanlık gereği tikellerden hareketle tikeller hakkındaki genel önermelere geçeriz; fakat bu, tam da tikeller formdan pay aldıkları, yani formu taklit ettikleri, yansıttıkları için[5] mümkündür. Bu yüzden, gerçeklik düzeni bakımından formlar önce gelir; bilgi düzeni bakımından ise tikeller önce gelir.

Bilgi düzeni bakımından tikellerin önce geldiğini öne sürmekle Platon'un ne demek istediğini görmek kolaydır. Biz, formları bilmeden önce tikeller hakkında kanılara sahip oluruz. Fakat gerçeklik düzeni bakımından formların önce geldiğini söylemekle Platon acaba ne demek istiyordu? Bu, metafizik bir tezdir. Formlar, kendilerini taklit eden tikellerden daha gerçek oldukları için önce gelirler. Nasıl ki güneş aydınlattığı nesnelerin nedeniyse ve nasıl ki onları besleyip büyütüyorsa, aynı şekilde nesneler de, ne kadar aşağı düzeyden olursa olsun sahip oldukları gerçekliği pay aldıkları formlardan kazanırlar. Fakat bu, *değer* ile ilgili bir tezdir. Formların bilgisi, tikellerin bilgisinden "daha iyi"dir. Niçin? Lakhes örneğinde bunun sebepleri apaçıktır. Lakhes deneysel bilgi düzeyinde cesaretli olsa ve bu tür cesaret düşman karşısında yerinden kıpırdamadan durma gibi basit, karmaşık olmayan durumlarda oldukça iyi işlese bile, deneysel bilgi daha karmaşık durumlarda işe yara-

4 Platon, bizim deneysel bilgi dediğimiz şeyin hiçbir bakımdan bilgi olmayıp, "salt" kanı olduğunu söyleyecekti.

5 Bkz. s. 185-189.

maz. Başka deyişle, askerî işler alanında cesaret ile korkaklık arasındaki çizgi çoğu kez öyle keskin bir şekilde çizilir ki, yapılacak doğru şey apaçık görülür. Fakat yaşamda verilen kararların büyük bir kısmı böyle keskin bir apaçıklık içerisinde ortadan ikiye yarılmış aklar ve karalar içermez. Alman subayların çoğunun, ülkelerini yıkıma götürdüğüne ikna olduktan sonra bile Hitler'e üstlerine itaat etme ödevleri gereği itaat edip etmeyeceklerine karar vermede düştükleri güçlük bunun iyi bir örneğidir.

Formel bilginin üstünlüğünün bir başka sebebi de onun daha kalıcı ve daha istikrarlı olmasıdır. Gerçekliğin bilgisi olan bu tür bilgi kolay kolay sarsılmaz. Fakat Lakhes gibi deneysel bilgi düzeyinde yaşayan bir adam herhangi bir bilginin imkanı konusunda düşkırıklığına uğrar ve Sofistler için kolay bir av olur.

Lakhes'in deneysel bilgisi ile —eğer sahip olsaydı— onun davranışlarını daha tutarlı ve inançlarını daha istikrarlı kılacak olan biçimsel bilgi arasındaki bağıntı, tam da Platon'un Yunan topluluğunun eski geleneksel ve göreneksel ahlakı ile kendisinin öğrettiği aydınlanmış ahlak teorisi arasında varolduğunu savunduğu bağıntıdır. Mevcut durumu içerisindeki Lakhes gibi, Yunan topluluğu da Sofist kuşkuculuğun tuzağına yakalanacak bir avdı. Topluluk, değerleri deneysel bilgi düzeyinde eleştiriden yoksun ve bilinçsizce oluşturulmuş Lakhes gibi bireylerden kurulu olduğu için bu böyledir. Ve nasıl ki Lakhes'in hakikî aydınlanışı, onun mevcut inançlarının eleştirel bir inceltilişinden doğuyor ve Lakhes'in mevcut inançlarının *gerçek* anlamlarını anlamasını sağlayarak bu inançları güçlendiriyorsa, aynı şekilde Platon da, Sofistlerin küçümsediği eski ahlakın yerine bütünüyle yepyeni bir ahlak koymak dileğinde değildi. Tam tersine, Platon, eski ahlakı ne yandaşlarının ne de eleştirmenlerinin anladığı gerçek temelini göstererek iyileştirmek istiyordu. Platon'un geçmişle süreklilik duygusu, muhafazakârlığı ve eleştiriyi, gelenekçiliği ve aydınlanmayı bağlayıp birleştirmesi, onun düşüncesinin en belirgin karakteristiklerinden —ve onun pozisyonunun en güçlü noktalarından— biridir.

HAZ İLE İYİ ARASINDAKİ AYRIM

İncelememizin bu noktasına dek, Platon, iyi hayatı ne şekilde gördüğünü söylememiştir. Cesaretin iyi hayatın bir bileşeni olduğunu ima etmesine karşın, henüz cesareti tanımlamamıştır; sadece Lakhes'in kafasının son derece karıştığını göstermiştir. Platon, bu olumsuz evrenin özsel olduğuna inanıyordu. Bir insan herhangi bir şey hakkındaki gerçek hakikati keşfetmeye çalışma zahmetine girmeden önce, o şey hakkında bilgisiz olduğuna hükmetmiş olmak zorundadır. Buna göre, Platon'un diyaloglarından pek çoğu, tıpkı *Lakhes* gibi, bir şaşkınlık itirafıyla sona erer. Platon'un olumlu teori geliştirilmezden önce zorunlu olduğuna inandığı başka türden bir ön-hazırlık daha vardır. Bu, yanlış görüşlerin çürütülmesidir. Platon'un Lakhes'i cesaretin ne olduğunu hem bilen hem de bilmeyen iyi bir adam iken, Sofistler yanlış ve kötü görüşleri kasten öne süren kötü adamlardı. Bundan dolayı, onları yalnızca kafa karışıklığı içerisinde göstermek değil, fakat yanılgı içerisinde olarak göstermek de özseldi. Ve Sofistlerin düştükleri merkezî yanılgı, Platon'a göre, haz ile iyiyi birbirine karıştırmaktı. İyi hayat sürmenin basitçe mümkün olduğu kadar haz elde etmek olduğunu savunan Thrasymakhos'a ve Kallikles'e karşıt olarak, Platon şunu ileri sürüyordu: "İyi diye bir şey vardır ve ... haz diye bir şey vardır ve ... haz iyi ile aynı şey değildir ve ... onların herbiri için, biri haz arayışı, öteki iyi arayışı olmak üzere, peşinden koştukları belli bir şey ve bu şeyi edinme süreci vardır...."[h]

Platon'un hazzın *tek* iyi olmadığını göstermesi kolaydı. Sözgelimi, *Gorgias*'ta Sokrates Kallikles'e bedende kaşınan bir yeri kaşımanın haz verdiğini; eğer tek kaygımız haz olsaydı, kaşınma ve kaşımayla geçen bir hayatın en yüksek mutluluk olacağını gösterir. Kallikles bile bunun saçma olduğunu kabul etmek zorunda kalır. Bundan şu çıkar ki, hazlar nitelik bakımından türlü çeşitlidir ve buradan hareketle de seçim için salt haz miktarından başka bir ölçüt vardır.

Yine *Gorgias*'ta, Platon, ikinci ve daha az ikna edici (çünkü bizzat kendisi bir hayli sofistiktir) bir argüman verir. Şöyle: İyi ve kötü karşıttır; karşıtlar aynı nesnede aynı zamanda birarada varolamazlar; bununla birlikte, haz ve acı aynı zamanda aynı nesnede varolur. Bundan dolayı, haz iyi ve acı da kötü olamaz.

SOKRATES. Sanırım kabul edersin ki, iyi ve kötü kader birbirine karşıttır.... Ve eğer onlar birbirlerine karşıtsa, o halde, tıpkı sağlık ve hastalık gibi birbirlerini dışlarlar; bir adam, aynı zamanda onların her ikisine de sahip olamaz ya da onların her ikisinden de yakasını sıyırmış olamaz, değil mi?... Şimdi ilk kabullerimize geri dön. —Aç kalmanın, demek istiyorum ki salt açlık durumunun ... acı verici olduğunu söyledin mi?... Ya susuzluk ... [ve genel olarak] tüm istekler ve arzular da acı vericidir, değil mi?... Peki, susayınca içmenin haz verici olduğunu da kabul ediyordun, değil mi?

KALLİKLES. Evet.

SOKRATES. Sözlerindeki "susamak" sözcüğü acıyı içerir, değil mi?... ve "içmek" sözcüğü de hazzı ve isteğin doyurulmasını ifade eder, öyle değil mi?... Bundan çıkan şeyi görüyor musun: —susayınca içtiğini söylediğinde, haz ve acı eş-zamanlı oluyor, değil mi? Yoksa onlar eş-zamanlı değil mi ve gerek ruhun gerekse bedenin aynı parçasını aynı ânda etkilemiyorlar mı?... Hiçbir insanın aynı zamanda hem iyi hem de kötü kadere sahip olamayacağını da söylemedin mi?

KALLİKLES. Evet, söyledim.

SOKRATES. Fakat acı içerisindeki bir adamın aynı zamanda hazza da sahip olduğunu söylemiştin.... O halde haz iyi kaderle, acı da kötü kaderle aynı değil ve dolayısıyla iyi hazla aynı değil.[i]

Sofistlerin yerleştiği uç pozisyonun yanılgılı olduğunu çok güçlü bir şekilde hissettiği ve haz peşinde koşmaktan başka bir şey olmayan bir hayata sürüklenmenin fazlasıyla kolay olduğuna inandığı için, Platon çoğu kez sanki her türlü haz mutlaka kötüymüş gibi yazıyordu. Platon, fazlasıyla dramatik bir şekilde, bedensel tutkuların bizi nasıl rahat bırakmadığı hakkında da yazıyordu. Sözgelimi, *Devlet*'te, yaşlı Kephalos, yaşlandıkça "tutkuların gevşemesi" ve insanın "olağanüstü bir aklıbaşındalık ve özgürlük duygusu"na ermesi sebebiyle yaşlılığı över. Aşktan kaçmak, öfkesi burnunda bir efendiden kaçmaktır. Bedenin kösnülerini doyurmaya çalışmak, delik deşik ve çürük fıçıları doldurmaya çalışmak kadar umutsuzdur: "Nitekim içini ne kadar doldurursan, dışarı akan o kadar fazla olur...."[j]

Fakat böyle toptan yargılamalar durumu abartır. Hazzın tek iyi olmadığında ve bazı haz peşinde koşma tiplerinin kendi kendi-

si üzerinde yıkıcı bir etkide bulunduğunda diretmek, hazzın *bir* iyi olmadığını söylemek değildir. Ve aslında, Platon kimi zaman haz konusundaki birincil sorunu onun bir iyi olup olmadığı sorunu olarak değil, fakat bir iyinin ne kadar iyi olduğu sorunu olarak gördü. Platon, aynı zamanda, bu sorunun farklı haz türleri arasında ayrım yapmaksızın yanıtlanamayacağını ve sırası geldiğinde böyle bir ayrım yapmanın hazzın doğasına ilişkin psikolojik bir çözümlemeyi öngerektirdiğini de gördü.

Hazzın (ahlakî değerlendirilişinden ayrı olarak) doğası konusunda Platon bazı kavrayışlı gözlemlerde bulundu. Onun tezine göre, haz ve acı duygulardır —özgül olarak, bir denge durumuna doğru ya da bir denge durumundan uzağa doğru olan bir değişmeye eşlik eden duygulardır. Açlık bedenin bir boşalmasıdır; böyle olmakla da acı vericidir. Dolayısıyla, bedeni yeniden normal duruma geri döndürecek kadar yemek yemek haz verir. Eğer beden ve zihin normal bir durumdaysa, ânî bir gürültü ya da ışık yahut da bu normal durumu altüst eden herhangi bir şey acı olarak deneyimlenir; normal duruma geri dönüş ise haz olarak deneyimlenir. Denge durumundan uzaklaşan ya da denge durumuna yaklaşan değişmeler, elbette ki, canlı bedende sürekli bir şekilde süregitmektedir, fakat onların büyük bir kısmı algılanmayacak kadar yavaş adımlarla olup biter. Yalnızca bilinç düzeyine ulaşacak kadar şiddetli ve ânî bir değişme haz olarak ya da ola ki acı olarak deneyimlenir. İşin doğrusu, Platon'un görüşünde, bu ortadaki denge durumu insan için en iyi durum olurdu, fakat yalnızca hem sevincin hem de üzüntünün ötesinde kutlu bir hayat sürdüren tanrılar için mümkündür. Bunu bir dayanak noktası olarak kullanan ve insanı olduğu şekliyle alan Platon, (1) insan bedeninin işlevde bulunmasıyla bağlantılı ve onu denge durumuna geri getirir görünen "zorunlu" hazlar ile Platon'un seslerin, renklerin, kokuların vb. verdiği tamamen estetik hazlar diye adlandırdığımız şeyleri kasteder göründüğü "zararsız" hazlar arasında ayrım yaptı.

Buraya kadar her şey yolundadır. Gelin görün ki, bu noktada Platon'un argümanı, insanların büyük çoğunluğunun bencil hazcılar oldukları inancından dolayı bulanık hale gelir. Platon şöyle akıl yürütüyordu: eğer insanların iyi olmalarını istiyorsanız, iyi olmanın (adil, cesur, ölçülü vb. olmanın) gerçekte en fazla haz veren ha-

yatı meydana getireceğine insanları inandırmak zorundasınız. *Yasalar*'da, sözgelimi, "kendini aşırı sevme"yi tüm kötülerin en kötüsü olarak tasvir ettikten ve bir insanın yalnızca "ister kendisinin ister başkasının adil davranışı olsun, adil olan şey"le ilgilenmesi gerektiğini öne sürdükten sonra, Platon, hüzünlü bir şekilde, bu tür davranış ideallerinin insanlara değil tanrılara uygun düştüğünü belirtir. "Fakat şimdiye kadar insanî şeylerden söz etmedik, ama etmek zorundayız.... Hazlar ve acılar ve arzular insan doğasının bir parçasıdır ve her ölümlü varlık zorunluluktan ötürü onlara en doymak bilmez ilgiyle yapışmak ve bağımlı kalmak zorundadır. Ve, dolayısıyla, en soylu hayatı daha çok haz veren [hayat] olarak övmek zorundayız."[k]

Bunun sonucu olarak, Platon, ölçülülüğün verdiği hazların acıları bastırdığını ve ölçüsüzlüğün getirdiği acıların da hazları bastırdığını kanıtlamaya çalışmaya girişir. Platon'un tezine göre, cesaret ve "akılsal yaşam" için de bunların karşıtları için de aynı şey doğrudur.

Bu akılyürütme tarzı sorunu bulandırır. Platon'un gerçekte ileri sürmek istediği şey, sözgelimi adil ve cesaretli hayatın haz peşinde koşma hayatından *daha iyi* olduğuydu, yoksa daha fazla haz verdiği değil. Platon, adaletin bir ikinci-en-iyi şey olarak değil (yani daha büyük bir acıdan kaçınmak için değil), kendi adına arzulanır olduğunu ileri sürdüğü *Devlet*'te bunu oldukça açık bir şekilde gördü. O, bu diyalogda üç iyi sınıfı arasında ayrım yapar: (1) yalnızca sonuçlarından ötürü iyi olan şeyler (örneğin, kendinde kötü, fakat daha büyük bir acıyı engellemek bakımından faydalı olan apandisit ameliyatı); (2) yalnızca kendi adlarına iyi olan şeyler (beraberlerinde hiçbir şey getirmeyen seslerin, renklerin ve bunun gibi şeylerin verdiği "zararsız" hazlar); (3) hem kendi adlarına hem de sonuçlarından ötürü iyi olan şeyler.

Hazzın tek iyi olduğunu savunan ve davranışı ne kadar etkili haz verdiği temelinde değerlendiren Sofistler, adaleti, dışçiye muayene olmaya gitmekle ve bir ölçek hintyağıyla birarada ilk grup içerisine yerleştirdiler. Platon ise, adaletin üçüncü gruba ait olduğunu, çünkü insanın hakikî iyisinin haz değil, kendisinin *eudaimonia* adını verdiği birşey olduğunu öne sürdü. O halde, *eudaimonia*

—ya da bu terimin alışıldık çevirisi olarak mutluluk— nedir? Platon adaletin hazza değil, mutluluğa götürdüğünü savunduğu için, *Devlet*'in ana konusunu oluşturan onun adalet kavramı çözümlemesi *eudaimonia*'nın doğasını aydınlatacaktır.

"ADALET" FORMUNUN ANALİZİ

Diyalog, alışıldık tarzda, adalet hakkındaki fiilî yargıların incelenmesiyle başlar (tıpkı cesaret konusunda *Lakhes*'te olduğu gibi). Platon'un niyeti, form sıradan insanın yargısında yansımasına karşın yargıda bulunanın formu bilmediğini ya da en azından formun içerdiği her şeyi bilmediğini göstermekti. Ben nasıl ki "at"ın bir zoolog için ya da "karbüratör"ün eğitimli otomobil tamircisi için taşıdığı her anlamı bilmeksizin "Yaşlı Düldül bir attır" ya da "bu bir karbüratördür" yargılarında bulunabiliyorsam, Sokrates'in iyi yetiştirilmiş genç dostu Polemarkhos da aynı şekilde ne anlama geldiğine ilişkin en ufak bir fikri olmaksızın "adalet" hakkında konuşur. Polemarkhos masum bir şekilde "adalet bir adama layık olduğu şeyi vermektir" bildiriminde bulunur. Sokrates, apaçık görünen şeyin (ne de olsa Polemarkhos bir kitaptaki tanımı okumuştu, bu yüzden de tanım doğru olmak *zorundaydı*!) o kadar da basit olmadığını Polemarkhos'a göstermeyi, tıpkı Lakhes'e gösterdiği gibi kolayca becerir. Bununla birlikte, uzun uzadıya ve özenli bir çözümlemeden sonra, Polemarkhos'un haklı olduğu ortaya çıkar —adalet, bir anlamda, her insana layık olduğunu vermektir. Polemarkhos "bildiğinden daha iyi konuşur"; yani, onun başlangıçtaki yargısı "adalet" formundan pay alır.

Bu çözümleme ayrıntısıyla takip edilemeyecek kadar uzun olsa da, varılan sonuç oldukça yalın bir şekilde verilebilir: Adalet, ister bireysel insanda olsun ister bireysel devlette olsun, içerisinde herbir ögenin kendi layığını bulduğu —yani yapabileceğinin en iyisini yaptığı— bir uyuşum veya ahenktir. Bu yüzden adalet bir tür iş bölümüdür. Adil insanın doğasındaki herbir öge kendine layık düşen ifadeyi bulur, yapmaya en uygun olduğu şeyi yerine getirir.

Bunun bir sonucu olarak, adil insanın hayatı sağlıklı, mutlu ve güçlüdür.

— Adil insan, ruhundaki çeşitli ögelerin birbirlerinin işlevlerine burnunu sokmasına izin vermez; o, aslında, kendi evine çekidüzen veren, kendine hakim olma ve disiplin yoluyla kendi içinde huzur bulan ve tıpkı tiz ve pes seslerden ve tüm ara tonlarla beraber bu sesler arasındaki ortadan kurulu müzikal bir ölçünün oranındaki terimler gibi bu üç kısmı uyuma sokan biridir. O, ancak bu kısımları kıvamlı bir uyuşum içerisinde biraraya bağladığı ve kendisini çok parçaya ayırmak yerine tek bir insan kıldığı zaman, ister para kazanıp bedensel istekleri doyurmak olsun ister alışveriş işleriyle ister devlet işleriyle uğraşmak olsun yapmak durumunda kaldığı her işi yapmaya hazır olacaktır....

— Bunlar mükemmelen doğru, Sokrates....

— Pekâlâ.... Şimdi bundan sonra, sanırım, adaletsizliği irdelemek durumundayız.

— Bu apaçık.

— Bu da kesinlikle üç öge arasındaki bir tür iç savaş olmak zorunda, öyle ki onlar birbirlerinin işlevlerine burunlarını sokarlar ve tecavüz ederler.... Benim düşünceme göre, böyle bir kargaşayı ve yoldan sapmışlığı adaletsizlikle, ölçüsüzlükle, korkaklıkla, bilgisizlikle ve dünyadaki tüm kötülüklerle özdeşleştiririz.

— Kesinlikle....

— O halde, şimdi geriye yalnızca hangisinin daha yararlı yol olduğunu irdelemek kalıyor: ne tarz bir insan olduğunu başkaları bilsin bilmesin doğru iş işlemek, onurla yaşamak ve adil olmak mı, yoksa seni daha iyi bir insan haline getirebilecek cezadan kaçabildiğin sürece yanlış işler işlemek ve adaletsiz olmak mı?

— Fakat gerçekten de, Sokrates, adaletin ve adaletsizliğin doğasının aydınlığa çıkarıldığı şu ânda bu soruyu sormak bana gülünç geliyor. İnsanlar bedenin bünyesi harabeye dönüp mahvolduktan sonra dünyadaki bütün rahatlıkların, zenginliklerin ve güçlerin hayatı yaşamaya değer kılamayacağını düşünürler; tam da sayesinde yaşadığımız temel çöküp yıkılınca, bir insanın dilediği gibi davranabileceği ve kendini erdemsizlikten ve adaletsizlik etmekten kurtarıp adalet ve erdem kazanmaktan başka herhangi bir şey yapmayı istediği sürece hayatın yaşamaya değer olacağına inanacak mıyız?

— Evet,... gülünç bir soru bu.[1]

ORGANİZMA VE İŞLEV

"Adalet" formunun analizi bizi organizma ve işlev kavramlarına getirir. İnsanın amacının haz değil, mutluluk olduğu, insanın, çeşitli işlevleri dengeye ve uyuma sokulmak zorunda olan bir organizma olduğu olgusundan çıkar. Bunlar sadece kişisel kanılar değillerdir; Platon'a göre, insan doğasına ilişkin nesnel olgulardır. Sofistler, ya insan doğasını anlamadıklarından ya da bunları kasıtlı olarak görmezden geldiklerinden iyinin doğasını yanlış tanıdılar.

Bir organizmanın mutluluğu o organizmanın etkinliğinin bir ürünü olduğuna göre, Platon, hangi etkinliklerin dışavurulması gerektiğini ve onların etkili bir şekilde nasıl birbirine bağıntılanabileceğini göstermek maksadıyla, insanın organik doğasını çözümleyerek işe başladı. Bu yüzden, onun ahlak teorisinin ayrıntıları psikolojide ve sosyolojide kök salar. Karakteristik Yunan zihni ile karakteristik Hristiyan zihni arasındaki farkı başka hiçbir şey bundan daha çarpıcı bir şekilde gösteremezdi. Tanrıyla doğru bir ilişkiye girmek Hristiyanlar için mutluluğun doruğu olduğu için, iyi hayatın ne olduğunu soran Augustinus gibi bir Hristiyan filozof cevabının ayrıntılarında teolojiye bağımlı kaldı. Fakat Platon, temelde, insanın öteki insanlarla ve fiziksel, yani dünyevî çevresiyle ilişkisi çerçevesinde düşündü.

Platon'un bu konudaki görüşleri, tıbbî hekimliğe özgü bir analojiden fazlasıyla etkilenmiş gibidir. Beden iyi olduğu zaman, bedenin parçaları da uyumlu bir kenetlenme içerisinde bulunurlar: kalp doğru oranda kan pompalar (ne çok hızlı ne de çok yavaş), karaciğer safra salgılar, akciğerler hava alıp vererek teneffüs ederler, bağırsaklar dışkıları boşaltırlar vb. Bedenin *iyi* durumu olan sağlık, tüm organların ortak yaşamları içerisinde verimli bir şekilde elbirliği ettikleri bir şey durumudur. Organların hepsi nedenli bir şekilde birbirlerine-bağımlı olduklarından, onlardan birinin kötü işlemesi ötekilerin işleyişini etkiler. Bu yüzden, bütün bedeni kendine has uyumlu haline geri döndürmeye çalışan hekim organların birbirleriyle bağıntılarını anlamak zorundadır.

> İyi hekimlerin, gözlerinden rahatsız birine yalnız gözleri tedavi etmenin imkansız olduğunu, gözleri iyileştirmek için aynı zamanda başı da tedavi etmek gerektiğini; aynı şekilde, bedenden

> ayrı olarak yalnız başın tedavi edilebileceğini düşünmenin çılgınlık olduğunu söylediklerini işitmişsindir belki. Onlar, bu ilkeye dayanarak bütün beden için bir perhiz uygular, bütünü ve parçayı birarada tedavi edip iyileştirmeye çalışırlar.... [Bu] hekimler ... az önce anlattığım öğretiyi uygulamakta ne kadar da haklıdırlar, [fakat onlardan daha da bilge başka bazı hekimler var ki onlar da şunu öne sürerler:] nasıl ki gözü baştan başı da bedenden ayrı olarak tedavi etmeye kalkışmamanız gerekiyorsa, aynı şekilde bedeni de ruhtan ayrı bir şekilde tedavi etmeye kalkışmamalısınız; birçok hastalığın tedavisinin Hellas'ın hekimlerince bilinmemesinin nedeni ... işte budur, çünkü onlar bütünü gözardı ederler, ki bu da incelenmelidir; çünkü bütün iyi olmadıkça parça da hiçbir zaman iyi olamaz.[m]

Sofistler, o halde, bedenin organik bir bütün olduğu yolundaki basit fizyolojik olguyu kavramayı beceremediklerinden, daha ilk baştan yanılgıya düştüler. Sofistlerin iyinin en büyük sayıda iç-gıdıklanması, yani en büyük sayıda haz veren duyum birimi olduğu iddiası, bedensel organizmanın doğasıyla bağdaşmazdır. Onlar, bedenin irdelenecek tek şey olduğunu düşünmekle de ikinci bir noktada daha yanıldılar, çünkü beden yalnızca daha büyük bir bütünün, "kendilik"in (*the self*) bir organıdır.

Platon'un burada kullandığı terim, alışıldığı üzre "ruh" diye çevrilen *psykhe*'dir. Fakat "ruh" Platon'un görüşüne yabancı teolojik tınılara sahiptir. Platon'un *psykhe*'si doğaldır, doğa-üstü değil. Bu yüzden "kendilik" (*the self*) daha güvenilir bir çeviridir. O halde "kendilik" nedir? Ve o hangi anlamda bir organizmadır? *Devlet*'te Sokrates ile Glaukon arasında geçen bir tartışmada bu sorulara değinilir:

> — İşte dostum, şimdi de başka bir ufak sorunla karşılaştık: Ruh ... bu üç ögeyi içeriyor mu içermiyor mu?...
>
> [Farklı türden deneyimlerde bulunduğumuz] kolaylıkla anlaşılan bir şeydir. Fakat güçlük de işte burada başlıyor. Bu üç deneyimin hepsinde kendimizin aynı kısmını mı kullanıyoruz yoksa herbirinde farklı bir kısmı mı? Yani bu üç ilkeden biri bizi bilgi edinmeye, biri öfkelenmeye, biri de yemeye, içmeye, çiftleşmeye ve buna benzer isteklere sürer mi diyeceğiz? Yoksa her dürtüde ve bu davranış biçimlerinin hepsinde bütün ruh mu iş başındadır? İşte bunu kestirip atmak o kadar kolay değil.

— Ben de tamamen aynı fikirdeyim.

— Öyleyse, bu üç ilke birbirinin eşi midir, yoksa ayrı ayrı şeyler midir, arayalım bakalım aynı yoldan. Şurası açık ki, aynı şeyin aynı zamanda ve aynı yönüyle birbirinin tersi iki şeyi yapması ya da bu iki şeye birden uğraması mümkün değildir. Bu da şu demektir: Bir yerde ters iki şey görürsek, bunlar bir tek ilkeden değil, değişik ilkelerden gelir.

— Tastamam öyle....

— Evet demekle hayır demek, bir şeyi istemekle istememek, çekmekle itmek, bütün bu çeşit şeyler ya da işler birbirinin tersi sayılmaz mı?

— Sayılır elbet....

— O halde şimdi şu sonuca varıyoruz: Bir insan susadı mı, içinin çektiğini içmekten başka bir şey değildir özlediği, aradığı budur.

— Burası açık.

— İnsan içmek ister de bir şey onu durdurursa, araya sadece içmek, bir hayvan gibi içmek arzusundan başka bir şey katılmış olur; çünkü demin söylediğimize göre, bir şeyin aynı yanıyla aynı zamanda değişik etkileri olamaz....

— Elbette.

— Şimdi, insanın arada bir susayıp da kendini içmekten alıkoyduğu olur değil mi?

— Evet, hem de pek sık rastlanır buna.

— Peki, ne diyebiliriz bunlara. İçlerinden bir şey emrediyor içmelerini, bir başka şey de alıkoyuyor onu bundan. İkincisi birincisini alt ediyor demekten başka çare var mı?

— Yok sanırım.

— Bizi, içmekten böyle alıkoyan şey akıldan gelmiyor mu acaba? Buna karşılık kendimizi tutamaz da içersek, buna sebep tutkular, hastalıklardır diyemez miyiz?

— Apaçık, diyebiliriz.

— Burada birbirinden ayrı iki şey görmek doğru olur: Biri içimizdeki hesaplayan, düşünen yandır ki, buna akıl yanımız deriz. Ötekiyse, düşünmeyen, sade arzulayan yanımızdır. O, sadece sever, acıkır, susar, coşar, doymak, zevk almak ister.

— Evet, işi böyle ele almak akla uygun.

— Demek içimizde böyle iki yan var. Ama azgınlık, kızgınlık diye de bir şey var içimizde. Ona üçüncü bir yanımız mı diyelim? Demezsek acaba iki yanımızdan hangisine daha yakındır?

— İkincisine, istekler yanına her halde.

— Ben de öyle sanıyorum. Duyduğum bir hikâye vardır; ondan da bu çıkıyor. Hikâye şu: Aglaion'un oğlu Leontios Pire'den yukarı gelirken kuzey surlarının dibindeki işkence yerinde cesetler görmüş. Bir yandan bunlara bakmak ister, bir yandan da görmemek için başını çevirirmiş. Bir süre görme isteğini yenip yüzünü kapamış, ama sonunda dayanamamış, gözlerini dört açıp ölülere doğru gitmiş ve bağırmış kendi gözlerine: "Haydi kör olasılar... Alın doya doya seyredin bu güzel manzarayı!"

— Evet, ben de dinlemiştim bu hikâyeyi.

— Bu hikâye gösteriyor ki, kızgınlık isteklerle savaşır kimi vakit, adeta iki ayrı ilkeymiş gibi.[n]

Bu, belki de yabancı ve arkaik bir tını taşıyor. Platon'un söylemek istediği şey şuydu: insanları harekete geçiren çok sayıda özgül dürtü (veya istek) olduğu halde, bunların hepsi üç ana kategori içerisinde toplanabilir. Bu kategorilerin neler oldukları sorusunu şimdilik bir kenara bırakırsak, Platon'un temel tezinin yalın olduğunu görürüz: Bu üç "kısım"dan veya "yeti"den herbirinin kendine özgü bir hareketi olduğu için, iyi hayat (mutluluk), ancak bu çeşitli hareketlerin tümü çatışmak yerine uyuştuğunda meydana çıkar. İyi insan, tıpkı hekim gibi, bir organizmanın kısımlarını düzene koyar. Fakat hekim sağlıklı olması için bedenin kısımlarını düzene koyarken, iyi insan kendi mutluluğu adına *psykhe*'sinin kısımlarına çekidüzen verir.

Genel olarak Platon'un "üç kısımlı *psykhe*" teorisi hakkında bu kadarı yeterli olur. Özgül olarak, insanın bütünüyle ilgi içerisinde uyuma sokulmak zorunda olan bu üç psikolojik dürtü tipi hangileridir? En aşağı dürtü grubu (Platon'un buna "en aşağı" derken ne kastettiğini kısaca sormak zorunlu olacaktır), onun iştihalar diye adlandırdığı gruptur. Bunlar, kuşkusuz, bizim en kadim dostlarımızdır, herbiri belli bir fizyolojik işlevle yakından bağlantılı çeşitli bedensel gereksinimlerdir. En üstteki dürtü grubuna Platon "akıl"

der. Aklı bir dürtü diye adlandırmak tuhaf görünüyorsa, onu "merak" —şaşırtıcı bir durumu anlama, anlamlandırma itkisi— diye adlandırmak mümkündür. Kimi zaman insanlar çarpraz kelime bulmacalarını bir ödül kazanma umuduyla ya da belli bir saygınlık kazanma adına çözmeye çalışırlar (ki bu durumda, iştiha tarafından harekete geçirilmiş olurlar), fakat genellikle tam da çözmek istedikleri için bulmacalarla uğraşırlar. Böyle zamanlarda bu tür insanlar Platon'un akıl dediği şey tarafından harekete geçirilirler. Hiç kuşku yok ki, Platon, çarpraz kelime bulmaca çözmeyi aklın harekete geçirdiği etkinlikler listesinin en altına yerleştirirdi. Matematik teoremleri çözme Platon'un bakış noktasından daha yerinde bir örnek olur; ya da daha da yerinde bir örnek, bugün bizim "metafizik" dediğimiz şey hakkında düşünmek olur. Bunlar daha yerindedir, çünkü daha zor bulmacalar olmakla onlar aklımızı daha fazla çalıştırırlar ve (daha sonra serimlenecek bir anlamda) onların uygulandığı nesneler "daha yüksek"tir.

Nitelik sıralamasında iştiha ile akıl arasındaki üçüncü dürtü tipini Platon "gönül" ("*spirit*") diye adlandırır. Platon tutkular ve duygular diyebileceğimiz şeyleri düşünmekteydi, ki bunlar onun düşüncesine göre hem iştihadan hem de akıldan açıkça farklıdırlar. İnsanlar kimi zaman sözgelimi öfke tarafından harekete geçirilirler; ve öfke, Platon'un düşüncesine göre, sözgelimi açlık ve cinsel "iştihalar" gibi sadece fizyolojik bir gereksinimin ifadesi olmasa bile, yine de bir şekilde akıldışıdır.

Bu psikolojik çözümlemenin sağlam olup olmadığını sormak için duraklamaksızın (onun insanın bir dürtüler karmaşası olduğu ve iyi hayatın bu etkinliklerin birbirleriyle uygun bağıntılarında yattığı yönündeki temel tezini en azından geçici olarak kesinlikle kabul edebiliriz), Platon'un görüşünde bu üç tip etkinliğin birbiriyle nasıl bir bağıntı içerisinde olması gerektiğini görmeye çalışalım.

Platon, (herhangi bir modern psikolojide merkezde yer alacak olan) bu soruyu bizim talep edebileceğimiz kadar ayrıntılı bir şekilde ele almaz, çünkü o, kendi sıfatıyla psikolojiyle değil, fakat psikolojinin ahlakla ilişkisiyle ilgilenmekteydi. Aslında, bu soruya vereceğimiz yanıt için, Platon'un devlet açıklamasına dönmek yerinde olacaktır. Çünkü devlet, Platon'a göre, tam da bireyin or-

ganlarına karşılık gelen organlara sahip bir organizmadır. Bundan dolayı, devlette, bireysel bir organizmanın üyeleri arasında varolan ve ideal olarak varolması gereken bağıntı türlerini daha büyük bir ölçekte —"büyük yazılmış harflerde"— yeniden-üretilmiş buluruz.

BİREY VE DEVLET ARASINDAKİ KOŞUTLUK

Platon, birey gibi, devleti de üç etkinlik veya işlev tipine çözümledi. İlk olarak, herhangi bir tikel devlet ne kadar basit ya da karmaşık olursa olsun, kral ve meclis, parlamento ya da kongre gibi yöneten ve emreden bir organa sahiptir. İkinci olarak, tüm devletler, gerek (ilkel toplumlardaki gibi) basitçe toprağı ekip biçenlerden ve hayvan yetiştiricilerinden oluşsun, gerekse (Platon'un zamanındaki Atina gibi topluluklarda) tarımla uğraşanlardan, endüstri işçilerinden, tüccarlardan, nakliyat işçilerinden, tefecilerden ve karmaşık bir toplumun tüm öteki bileşenlerinden oluşsun, bir üretici sınıfa sahiptirler. Dikkat edilsin ki, Platon, bu üretici sınıfa yalnızca fiilî üreticileri, emekçileri değil, aynı zamanda bu üretimi değiş tokuş edenleri, nakledenleri ve üretimden faydalanmayı başka türlü mümkün kılanları da dahil etmişti. Üçüncü olarak, Platon, her devlette, yöneten sınıf ile üreten sınıf arasında, "iç ve dış düşmanlar"a karşı devleti koruyup kollamaktan sorumlu bir grubun olduğunu savunuyordu. İleri derecede gelişmiş devletler söz konusu olduğunda, bu sınıf, polis gücünü, halk kuvvetlerini, ulusal muhafızları, orduyu, donanmayı vb. içine alır. Bu sınıfın bütününü adlandıracağımız şekliyle "bekçiler" öteki iki sınıfın arasında dururlar, çünkü her iki sınıfın karakterinden pay alırlar. Bu sınıfın üyeleri, tıpkı üreticiler gibi, hiçbir yetkeye sahip değildirler; yine tıpkı yönetenler gibi, hiçbir üretime katılmazlar. Fakat iyi yapılandırılmış devletlerde, bekçiler, üretenlerden çok yönetenlerle sıkı bir yakınlık içerisindedirler. Aslında, onlar, yürütme gücüne hizmet ederler, yürütme gücünün emirlerine arka çıkar ve güç kazandırırlar.

Devlet içerisinde üreten sınıfın bireydeki iştihaya, yöneten sınıfın akla ve bekçilerin de "gönül"e karşılık geldikleri apaçık olsa gerektir. Şimdi, Platon'un sorusu şuydu: Bu sınıfların herbirinin erdemi nedir? Bu soru bize tuhaf gelebilir, çünkü "erdem" sözcüğü, aradan geçen yüzyıllar boyunca klasik çağlarda sahip olmadığı büyük ölçüde farklı bir anlam çeşnisi kazanmıştır (özellikle de Hristiyan düşüncesinden). Bugün bir kimsenin, özellikle de bir kadının "ahlaklı" veya "erdemli" olup olmadığını araştırmak, onun cinsel yönden iffetli veya namuslu olup olmadığını soruşturmaktır. Bununla birlikte, Platon için, herhangi bir şeyin erdemini soruşturmak, basitçe o şeyin en iyi neyi yapabileceğini sormaktı. Bundan dolayı, o, (bizim bugün "ahlak"tan anladığımız anlamda) bir ahlak sorunu değil, fakat günümüzde psikoloji ya da biyoloji yahut hatta fizik olacak alan içinde kalan, pratikle ilgili bir sorundu.[6]

Bu, doğrudan doğruya organizma kavrayışından çıkar. Bir organizmanın kısımları, bir duvardaki tuğlalar gibi, kendilerinde ayrı bir bağımsızlığa sahip ve tam değillerdir. Onlar *organlardır*: Onların herbirinin bütün içerisinde oynayacağı belli tikel (ve kimi zamanda son derece özelleşmiş) bir rolü vardır. Tuğladan örülü bir duvarda, herbir parça öteki parçaların hepsiyle aynı boyda, aynı ağırlıkta, aynı güçte ve aynı yapıdadır, öyle ki parçalardan herhangi biri bir diğerinin yerine hiçbir fark yaratmaksızın geçirilebilir. Taşlardan örülü bir duvar, tuğla bir duvardan daha fazla bir organizmayı andırır, çünkü onun parçaları boy, yapı vb. bakımından — yani bütünle bağıntıları çerçevesinde— seçilip ayırdedilebilir. (Gerçekte, tuğla bir duvarda bile, becerikli bir duvar ustasının duvarın belli bir kesimine uygun tuğlalar seçip ayırdığını gören herhangi bir kimsenin bileceği gibi, parçalar birbirinden büsbütün farksız da değillerdir.) Bir saat daha da açık bir şekilde bir organizmadır. Herbir yay ve herbir çark, mekanizmanın bütünü içerisinde oynadığı rol —gördüğü işlev— tarafından belirlenen karakteristik bir şekle, ağırlığa ve boyuta sahiptir. Burada, bir parçayı alıp da hiçbir fark yaratmayacak şekilde bir diğerinin yerine koymak imkansızdır. Bir canlı varlığın bedeni, herbir parçası başka herhangi bir parça tara-

6 Kuşkusuz, "ahlak"ı daha geniş bir anlamda düşünen Platon, bunu ahlakî, moral veya ethik bir araştırma olarak adlandırırdı.

fından aynen kopya edilemeyecek bir biçimde bütünün yaşamına katkıda bulunan çok daha incelikle eklemlenmiş parçalardan veya organlardan oluşur. Bu bedenin herhangi bir organı hakkında "Onun erdemi nedir?" diye sormak Platon'un bakış noktasından bütünüyle anlaşılır olur. Bu da basitçe "Onun işlevi nedir?" diye sormaktır. Bu şekilde, kalbin erdemi kan pompalamaktır, karaciğer ise safra salgılarken erdemli olmaktadır vb. İşlevini doğru bir şekilde yerine getirdiğinde bir organın, parçası olduğu organizmanın verimli ve başarılı hayatına katkıda bulunduğunu hatırlarsak, bunun bütünüyle anlaşılır bir konuşma tarzı olduğu açık olacaktır. İyi ve erdemli olmak bu değilse nedir?

Devlet bir organizma olduğundan, devleti oluşturan ve dolayısıyla da —canlının bedeniyle analoji içerisinde— onun organları olan farklı toplumsal sınıfların erdemlerini araştırmak Platon'a akla uygun görünüyordu. Bu üç sınıfın erdemlerinin neler oldukları-nı sormak, basitçe onların herbirinin devletin bütününün hayatına hangi katkıda bulunduğunu sormaktır.

Soru bu şekilde sorulduğunda şurası açık görünür ki, (1) üreten sınıfın üyelerinin işlevi, yaşamak için zorunlu olan şeyleri —besin, giyecek, barınak— ve Platon insanların yalın bir hayatla yetinmelerini yeğleyecek olsa bile, hayatı kolaylaştıran lüksleri hem kendilerine hem de üretimle uğraşmayan sınıflara tedarik etmektir.[7] Fakat *herkesin* gereksinimleri eksiksiz karşılanacaksa, açıktır ki, üretenlerin bir kısmı gereksinim duyabileceklerinden daha azına sahip olmaya katlanmak durumunda olacaktır. Bir bolluk ülkesinde (ki Yunanistan böyle bir ülke değildi), bu koşul önemli görünmeyebilir. Gelgelelim, Platon'un burada kafasında olan şeyi görmek için, sadece nüfus artışı ve durgun üretim oranları gibi problemleriyle birlikte bugünkü az gelişmiş ülkeleri düşünsek yeter. Aslında, Platon'un tezi, büyük bir yoksulluğun büyük bir zenginlikle yan yana varolduğu Birleşik Devletler'e uygulanabilir. Pla-

7 Platon'un devlet içerisinde lükse düşkünlük hakkındaki duygusu, tam da bireydeki hazza düşkünlük hakkındaki duygusuna karşılık gelir. Hazlardan ve lükslerden vazgeçebilseydik, (bireyler olarak ya da devletler olarak) çok daha iyi durumda olurduk. Bunlardan vazgeçmediğimize bakılacak olursa, bizim haz peşinde koşmaya fazlasıyla eğilimli olmamamız ve içerisinde yaşadığımız devletin de fazlasıyla lükse düşkün olmaması için tetikte olmak zorundayız.

ton'un düşüncesine göre, devlet güçlü ve sağlıklı olacaksa, sahip olanlar yoksun olanlar uğruna bir miktar yiyecekten, bir miktar zenginlikten fedakârlık etmek zorundadır.[8] Böylelikle, toparlayacak olursak, ister emekçilerden isterse sermayedarlardan oluşsun, üreten sınıfta gerek duyulan şey ılımlılık ya da Platon'un adlandırdığı şekliyle "ölçülülük"tür —bir bütün olarak devlette belli bir tür denge tutturma uğruna elindekini tüketmeyi kısıtlamaya hazır olmaklıktır. Bu, aslında bu sınıfın *erdemi*dir; üretenler ölçüsüz olurlarsa, devletin sağlıklı olması mümkün olamaz, tıpkı kalp teklerse bedenin bütünüyle sağlıklı olamayacağı gibi.

(2) İkinci sınıfı oluşturan bekçiler devleti düşmanlarına karşı savunmak durumundadır. Bu işlevi etkili bir şekilde yerine getirmek için, bekçiler cesur olmak zorundadır. O halde, cesaret bu sınıfın erdemidir.

(3) Böylece, devletin en yüksek düzeyinde kararlar veren —barışın mı yoksa savaşın mı olacağını, bir ayaklanmayı bastırmak için askerî kuvvetlerin çağrılıp çağrılmayacağını, vergi yapısının, eğitim politikasının ne olacağını, vb. belirleyen— yöneticilere geliyoruz. Şurası kesin ki, onlar, bu işlevi yerine getirmek, doğru kararlar vermek için bilgiye sahip olmak zorundadırlar. İşte onların erdemi de budur: formları bilmek, sözgelimi vergilendirme, kamu borcunun iptali, ücret denetimi, hükümet harcamaları vb. bakımından en iyi politikanın ne olacağına karar verebilecek kadar ekonomi bilmek.

Yöneticilerin bilgece kararlara vardığı, bu kararların askerler ve polis kuvveti tarafından sadakat ve cesaretle yürütüldüğü ve halkın geri kalanının maddî refah peşinde koşmada ölçülü bir kısıtlama uyguladığı bir devlet güçlü bir devlet olacaktır ve bu devletin yurttaşları da mutlu olacaktır. Bu devleti "adil" olarak adlandırabiliriz, çünkü her organ kendi işlevini yerine getirmektedir ve iş bölümü etkili bir şekilde sürdürülür. Bu yüzden, tam da gerçek bir anlamda, Polemarkhos adaletin herkesin kendine "layık" olanı elde etmesiyle ilgili bir mesele olduğunu söylerken haklıydı —dar

8 Platon, hiç kuşkusuz, kökten bir eşitlikçi değildi. O, herkesin tamamen eşit miktarda yiyeceğe ya da paraya sahip olması gerektiğini değil, fakat bu kadar büyük eşitsizliklerin sağlıksız olduğunu düşünüyordu.

yasal anlamda değil, fakat herbir kimsenin kendi doğasının kendisine uygun biçtiği rolü oynadığı daha geniş anlamda "layık olma" söz konusudur burada. Polemarkhos kuşkusuz bunu anlamamıştı; o, sadece yetkeyi —o da, bir şairin yetkesini— alıntılamıştı. Bu olgu, Platon'un en derin inançlarından birini simgeler. Halkta, şairlerin mit'in ve metaforun dili içerisinde (çoğu kez anlamaksızın) ifade ettikleri bir bilgelik vardır. Felsefî çözümleme, bu anlamı bulup çıkarmanın ve onu tam ve kesin şekle sokmanın bir tarzıdır. Bir kez daha, soyut, düşünülür forma ancak somut ve çoğu kez oldukça bulanık olan kopya yoluyla ulaştığımızı hatırlarız.

Devletteki üç sınıf tam da "kendilik"in (*the self*) üç kısmına karşılık geldiğinden, şimdi artık Platon'un bu kısımları nasıl anladığını ve onların kendilerine özgü erdemlerini ne şekilde ele aldığını daha iyi görecek bir konumdayız. Her bireyde, onu canlı ve etkin tutan bir "üretici" kısım, bedenin ürettiği enerjiyi yönlendirme ve yönetme amacı taşıyan bir akılsal kısım ve bedeni düzen içerisinde tutmaya yardım etme niyeti güden bir "gönüllü" kısım (*spirited part*) vardır. Bireysel "kendilik"in işlevleri devletinkilere nasıl karşılık geliyorsa, aynı şekilde erdemleri de öyle karşılık gelir. Bir insan, çeşitli "fiziksel" iştihalarını doyurmada ölçülü olduğunda,[9] akılsal bir yaşam sürdüğünde ve kendisindeki "gönül" ögesi aklın buyruklarını destekleyip omuzladığında —doğru şeylere öfkelendiğinde, bedeni "oradan sıvışmak" istese bile akıl öyle buyurduğu için düşman karşısında kıpırdamadan durduğunda, vb.— erdemli olur.

Ve böyle bir insan yalnızca erdemli olmakla kalmaz; mutlu da olur. Niçin? Çünkü (tıpkı "erdemli" devletin güçlü ve başarılı olduğunun söylendiği anlamda) erdemli olma, etkili, sağlıklı ve başarılı bir organizma olma anlamına gelir ve işte bu da mutlu olma*dır*.

9 Burada yine kastedilen anlam yıllar boyunca daralmıştır. Bugün ölçülülük çoğu kez dünya nimetlerinden bütünsel bir el etek çekme anlamına gelir. Platon için ölçülülük, insanın bütününün çıkarına dengeli bir kısıtlama anlamına geliyordu —alkol örneğini alırsak, ne küfelik olmaya varan tam bir aşırı başıboşluk ne de içki içmekten büsbütün kesilen tam bir çilecilik.

AKIL HAYATI

Az önce "akılsal bir hayat sürme" denen şey hakkında eklenmesi gereken bir kaç söz vardır. Bu hem gösterişli hem de kuşkulu gelebilir. Platon'un kastettiği şey, aklın ikili bir rolü olduğudur: Akıl hem araç hem de amaçtır. Düşünme, tıpkı uyumanın bir amaç olması tarzında[10] bir amaçtır —her ikisi de insan organizmasının doğal işlevleridir ve dolayısıyla her ikisinde de insan organizması doğal ve kendine özgü bir doyum bulur. Düşünce, aynı zamanda zamanımızı ve enerjilerimizi nasıl taksim edeceğimize —hayatın şu yönüne şu kadar, bu yönüne bu kadar— kendisiyle karar verdiğimiz alettir de (ve bu uyku hakkında geçerli değildir!) Her iştiha sınırsız doyum talep ettiğinden, düşünce herbir iştihaya kendine düşen payı vermedikçe ve gönül düşüncenin kararlarını pekiştirmedikçe hayat facia olur.

Fakat düşünce yalnızca iştihaları disipline etmekle kalmaz; kendisini de disipline etmek zorundadır. İnsan akılsal olduğu ölçüde düşünmekten (bulmaca çözmekten, matematik teoremler geliştirmekten, metafizik üzerine düşünmekten) zevk alır. Fakat bu etkinlikler gemi azıya alıp gereğinden fazla miktarda zaman ve enerji çalabilirler. Olay üzerine fazlasıyla kılıkırkyarıcı bir şekilde düşünüp de uygun fırsatlarda kesin bir kararlılıkla davranmayı beceremeyen insan, zihin hayatını pek müstesna yaşayan insan, Platonik mükemmel gelişim kavrayışıyla çelişir. Nasıl ki bir adam içkinin kölesi olabiliyorsa, aynı şekilde bir başkası da bir çokbilmiş —düşüncenin kölesi— olabilir. Bu adamların her ikisi de kötüdür, çünkü onlar yalnızca kısmen yaşamakta, çok-yönlü insanî doğalarının yalnızca bir kısmını ifade etmektedirler. Bu yüzden, her iki durumda da düşünce bireyin karmaşık hayatını denetleyen düzenleyici bir etken olarak iş görmek zorundadır. Devletle bunun arasında kurulan benzerlik burada tam yerine oturur. Devleti yönetenler aynı zamanda kendilerini de yönetmek zorundadırlar: Yasakoyucular, kendilerini koydukları yasalardan muaf tutmayabilirler. Tüm bunların (Platon'u okuyanların tekrar tekrar kendisine dönmek zorunda oldukları) mağara mitindeki simgesi, o olağanüstü adam dı-

10 Kuşkusuz, Platon için düşünme "daha yüksek" bir amaçtır. Bkz. s. 194-198.

şarıdaki dünyayı güzel ve iyi bulsa ve orada güneşi temaşa ederek yaşamaya can atsa bile, onun aydınlanmamış hemcinsleri için yapabileceklerini yapmak üzere mağaraya geri dönmesidir.

Bu noktada biri çıkıp da şöyle diyebilir: "bunların hepsi iyi güzel de, ben düşünmekten *hoşlanmıyorum. Benim* yapmaktan hoşlandığım şeyler, para kazanmak, sarışınlarla çıkmak ve her gece dans etmek. Beni bunlar mutlu ediyorsa bunları yapmamam için bir neden var mı?" Platon buna nasıl yanıt verebilirdi? Her şeyden önce, Platon'un insan doğası açıklaması formlar teorisine dayanır. O, kendisinin "insan" formunu, "adalet" formunu, "mutluluk" formunu çözümlemekte olduğuna inanıyordu. Modern dil içerisinde söylersek, bu, şunu demeye varır ki, Platon, "adalet" diye adlandırdığı belli bir davranış türünün, organizmanın genel sağlığını ve mutluluğunu arttırdığı için, bir başka davranış türünden ("adaletsizlik"ten) daha iyi olduğunu söyleyebileceği iddiasını dayandırdığı psikolojik bir insan doğası çözümlemesi yapmaktaydı. Bundan dolayı, Platon'un pozisyonu, saatlerin nasıl işlediğine ilişkin bilgisine dayanarak temiz saatlerin kirli olanlardan daha iyi çalıştığını (daha adil, daha erdemli olduğunu) iddia eden saat ustasının pozisyonuna benzer.

Fakat Platon'un psikolojik insan doğası çözümlemesi doğru mudur? Onun verdiği "insan" formu açıklaması tamuygun mudur? Defalarca alkol komasına giren insanların aşırı içki içmemeleri gerektiği ve hazımsızlık eğilimi olan insanların aşırı yemek yememeleri gerektiği açık görünür. Nitekim insanın bunu keşfetmesi için filozof olmasına pek gerek yoktur. Platon'un teorisi, ıstakozu lirik şiirlere, pop müziği Bach'a ve güneşte oturmayı diferansiyel denklemlere yeğleyen midesi sert bir adamı nasıl ele alacaktır? Böyle bir adamın mükemmel bir yaşam sürmediği konusunda görüş birliği içinde olabiliriz, ama ona mükemmel bir yaşam süren adamdan daha az mutlu olduğunu anlatırken bizi haklı çıkaran bir şey var mı?

Elbette ki, pop müziği Bach'a yeğleyen adamın basitçe Bach'ı anlamadığını söyleyebilirdik. Bu argüman çizgisi hiç de güçsüz değildir. Bach zordur: eğitilmemiş kulağın yalnızca gürültü işittiği yerde, müzikal olarak eğitilmiş kulak "ince ahenkler" işitir. Bu yüz-

den, insanların büyük bir çoğunluğunun pop müziği yeğlemesi şaşırtıcı değildir. Bununla birlikte onlar müzik eğitimi alacak olsalardı, gitgide artan bir müzikal değerlendirme yeteneği kazanmanın katlandıkları zahmete değdiğini fark edebilirlerdi. Ama varsayalım ki, pop müziği yeğleyen adam Bach'la ilgilenmeye belli bir zaman harcadıktan sonra "İyi ama, ben hâlâ klasik müzikte hiçbir şey göremiyorum ki," desin. Bu durumda öfkelenip şöyle yanıt verebilirdik: "Görmüyor musun? Tuh, Allah belanı versin!"

Bu kaba saba sert yanıt hiç kuşkusuz bir sonuç elde etmemizi sağlamaz ve Platon da iddiasını sadece bir kimsenin beğenisini inceltip geliştirme imkanına dayandırmak istemezdi. Platon, insan doğasının *gerçekte* kendisinin tasvir ettiği şekilde olduğunu ve bunu bu şekilde görmeyen insanın sadece beğeni bakımından kusurlu olmayıp yanıldığını ileri sürmek istiyordu. Burada ayrım yapmak zorundayız. Platon "insanın erdemi şöyle şöyledir" dediğinde, hiç kuşku yok ki, bu tasvirin her tikel insan hakkında doğru olduğunu iddia etmek maksadında değildi. Onun çözümlemekte olduğu doğa "insan" formudur; ve bir form, bildiğimiz gibi, herhangi bir tikelde kısmen örneklenmekten asla daha öteye geçmez. Çizili hiçbir üçgen bu özelliğe *tam olarak* hiç sahip olmasa bile, "üçgen" formu iki dik açıya eşit açılara sahiptir; bu yüzden, tikel insanların "insan" formuna yüklenen özelliklerden yoksun olmaları Platon'un çözümlemesini çürütmez. Tam tersine, form, yalnızca umutla bekleyeceğimiz şeydir. Konuyu biraz daha farklı bir şekilde ifade edersek, bu, şunu demeye varır ki, hiçbir tikel insan, hiçbir zaman, insanın olabileceği *her şey* değildir.

"İnsan" formundan pay alma dereceleri bakımından tek tek insan bireyleri arasında farklar olduğu, aslında, Platon'un başat bir iddiasıydı. Platon, bu farkların alıştırma ve eğitim yoluyla ortadan kaldırılamayacağına inanıyordu. Pop müziği yeğleyen adam "insan" formundan Bach'tan zevk alamayacak kadar zayıf bir şekilde pay alıyor olabilir. O adamı eğitip yetiştirerek Bach'tan zevk alabilecek düzeye yükseltmeye çalışmak, hem bizim zamanımızın hem de onun zamanının boşa harcanması olurdu. Onu pop müzikten ne zevk alabiliyorsa alması için kendi haline bırakmamız daha iyi olurdu. Fakat öte yandan, bu adam duyarlı bir müzisyen haline gelmek için yalnızca işlenmesi gereken doğuştan bir müzikal yete-

neğe sahipse, onu pop müziğe terketmek trajik olacaktı. Dolayısıyla, gelin, onun doğuştan müzikal yeteneğini belli edecek ve böylelikle eğitilmeye değer olup olmadığını gösterecek bir "müzikal-duyarlılık" sınavı tasarlayalım.

O halde kendileri için "zihin hayatının" metruk bir mezar ve "kazanmanın/harcamanın" ise hayattaki en iyi şey olduğu inancını kabullenen pek çok insan olacaktır. Bunun böyle olması iyidir, çünkü devlette üreticilere gereksinimimiz vardır ve bu üreticileri en büyük mutluluğu bedensel etkinlikte —üretmede— yatanlar arasında bulamazsak başka nerede bulacağız? İyi bir devlete sahip olmak için tek umut, kendilerinde aklın değil, iştihanın baskın çıktığı çok sayıda insan bulmakta yatar. Platon'a göre, bu insanlar, işlevlerini yerine getirdikleri ölçüde mutlu olacaklardır; eğer matematikçi ya da mantıkçı olmaya çalışsalardı ya da biz onları matematikçi ya da mantıkçı yapmaya çalışsaydık mutsuz olurlardı. Fakat onlar mutlu olsalar da, hesabı anlayabildiklerinde olacakları kadar mutlu değildirler.

Aynı şeyler "gönül" ögesi için de geçerlidir. Sekiz saatlik bir iş gününü, şömine önünde oturup gazete okumayı, radyo dinlemeyi ve arada sırada da sinemaya gidip bir film seyretmeyi bütünüyle can sıkıcı bulacak adamlar da vardır: aynı şekilde, matematik ve soyut düşünce de onlara çekici gelmez. Bu adamlar —güçlü kuvvetli, az konuşur tipten kimseler— bir eylem yaşamı isterler. Onları sıralarının ve kitaplarının arkasına gömülmüş bulundukları yerden bulup çıkarmakla ve asker etmekle hem onlara hem de kendimize bir hizmetimiz dokunur. Yapmaları için onlara verdiğimiz iş, hem doğalarının bir ifadesi olmakla onları mutlu eder hem de aynı zamanda devletin iyiliği için zorunludur.

Son olarak, kendilerinde aklın önce geldiği, gerçekten soyut düşünce yeteneğine sahip birkaç adamla başbaşa kalırız —bu adamlar, sözgelimi, birbiriyle çatışan karmakarışık bir yığın raporu alıp eleyerek düzene sokabilirler, yetki alanları birbiriyle örtüşen çatışma halindeki bürokratik yapıları alıp düzenli bir sistem haline sokabilirler, bir problemin can alıcı noktasını gözden geçirip, sonra kesin kararlı bir şekilde eyleme geçebilirler. Gelin, bu adamları da yönetimimizin önderleri yapalım.

PLATON'UN GÖRÜŞÜNE DEĞERLENDİRME

Şimdi, iyi devletin varoluşu, (bugün artık söyleyebildiğimiz gibi) insanların yetenekleri bakımından büyük farklılıklar sergilemelerine ya da (Platon'un söyleyeceği gibi) "insan" formundan pay alma derecesinin kişiden kişiye farklı olmasına ve pay alma derecesi ne kadar tamsa o düzeydeki bireylerin sayısının o kadar az olmasına bağımlıdır. Bundan şu çıkar ki, bireysel farklılıklar olgusu, geniş huy, beğeni ve mizaç çeşitliliği olgusu, kendi başına, Platon'un psikolojik çözümlemesini ya da buna dayalı ahlak teorisini geçersiz kılmaz.

Fakat Platon bundan çok daha fazlasını ileri sürmek istiyordu. Platon, sadece hem üretenlerin hem de matematikçinin farklı şekillerde olsa da mutlu olduklarını söylemekle yetinmedi; aynı zamanda matematikçinin mutluluğunun "daha iyi", "daha yüksek" ve "daha gerçek" olduğunu da söylemek istedi. Yalnızca hem pop müzik tutkununun hem de Bach müptelasının —en beğendikleri müziği dinlemekle her biri kendi tarzında— mutlu olduklarını değil, fakat Bach'ın müziği pop müzikten "daha iyi" olduğundan Bach'tan hoşlanan adamın bizzat daha iyi ve daha mutlu olduğunu da söylemek istedi.

Bu argümanın ikna edici olup olmadığı, apaçık ki Platon'un temel metafizik pozisyonunu kabul edip etmediğimize bağlıdır. Burada yine, formlar teorisi Platon'un felsefesinin merkezinde durur. Bazı kimselere öyle görünecektir ki, Platon, başka ve daha az zorlayıcı sebeplerle inandığı şeyleri haklı çıkarmak için incelikle işlenmiş bir mantıksal temel icad etmekteydi sadece. Bu yüzden, Platon değişmeden hoşlanmadığı için, onun, kalıcı olana, yani kendisinin öncesiz-sonrasız ve değişmeyen formlarına daha yakın düşen herşeye daha fazla değer yüklemeye yatkın olduğu söylenebilirdi. Aynı zamanda, Platon'un kendi önyargılarının ve içerisine doğduğu sınıfın önyargılarının, yani el emeğini ve ticareti "bayağı" olmakla küçümseyen ve kendi doyumunu öncelikle entellektüel arayışlarda bulan bir sınıfın önyargılarının etkisinde kaldığı kuşkusundan kaçınmak da güçtür.

Her ne olursa olsun, Platon'un nitelikçe farklı belli bir takım mutlulukların başka bir takım mutluluklardan nesnel olarak daha

iyi olduğunu ileri sürmesi gerçekten zorunlu muydu? Sofistlere karşı yürütülen ana dava zaten kazanılmıştı. Platon'un adil insanı Thrasymakhos'un adaletsiz insanından kesinlikle daha mutludur, daha güçlü ve daha iyidir ve Platon'un adil devleti de aynı şekilde. Bu, organizma düşüncesinin kabulünden ileri gelir. Eğer birey bir organizma ise, o halde onun hayatına bir bütün olarak bakmak ve onun hayatını kuran çeşitli özel etkinlikleri onun hayatına kattıkları çerçevesinde yargılamak zorunludur. Eğer herhangi bir tikel etkinlik aşırı bir şekilde çizginin dışına taşarsa, organizmanın hayatı sendeler; eğer bu durum çok uzun süre devam ederse, organizma ölür. Bunu söylemek, (Thrasymakhos'un dile getirdiği anlamda) "adaletsizlik"in kötü olduğunu söylemektir, çünkü adaletsizlik, tam da kendi yerel iyisine dalıp kendisini daha büyük bir bütünün parçası olarak görmeyi beceremeyen dar ve tikelci hayattır. Ve aynı argüman, *mutatis mutandis**, devlet için de geçerlidir, çünkü devlet de bir organizmadır.

O halde, kötülük veya adaletsizlik, bir parçası olunan organizmanın bütününün hayatını kesintiye uğratan herhangi bir şey yapmaktır ve bundan dolayı adalet o daha büyük hayatın çıkarına öz-disiplin gerektirse de, bu öz-disiplin kendini kurban etme değildir. Bütünün adına kendisini disipline eden organ aynı zamanda kendi uzun vadeli çıkarlarını da pekiştirip güçlendirmektedir. Organizmayı çökerten herhangi bir şey, bir organ olduğundan er geç onu da çökertir. Bu yüzden çatışma kendi ile öteki arasında değildir; kendisinin o ândaki gelip geçici çıkarı ile kendisinin kalıcı uzun vadeli çıkarları arasındadır. Platon'un argümanının gerçek gücü, Thrasymakhos'un pozisyonunun altında yatan bencilliği tanımasıdır. Platon Thrasymakhos'un mutlu olmayı istemek bakımından hatalı olduğunu ileri sürmedi; Thrasymakhos insanın bir organizma olduğunu anlamadığı için, onun savunduğu şeyin mutluluğu arttırmak yerine kendi kendisini çökerttiğini ileri sürdü.

Bu, Sofistlere verilmiş etkili bir yanıt olsa da, Hristiyanlık gibi çıkar yerine ödevi vurgulayan herhangi bir ahlakın bakış nok-

* Lat. *mutatis mutandis*: küçük değişikliklerle --*çn.*

tasından büyük ölçüde konudışıdır. Hristiyan, ödevini yerine getirmenin (Tanrı'nın buyruklarına uymanın) iyi olduğunu iddia eder; Hristiyan, bunun çoğu zaman bireyin yalnızca kısa erimli çıkarıyla değil, ama aynı zamanda uzun erimli çıkarıyla da çatıştığını kabul eder. Bu yüzden, bu çileci Hristiyan geleneğin etkisi altında kalmış bazı modern Platon eleştirmenleri, Platon'un ahlak teorisinin bir yanılgı üzerinde temellendiğini ileri sürmüşlerdir: Eğer Platon insanların adil bir şekilde davranmaları gerektiğini savunmak isteseydi, o zaman böyle davranmanın insanları mutlu kılacağını değil, insanların ödevi olduğunu göstermiş olması gerekirdi.

Burada çözmeyi umudedemeyeceğimiz, felsefedeki büyük yol ayrımlarından biri de budur. Fakat mutluluk söz konusu olduğu ölçüde, eğer o verimli ve etkili bir şekilde yaşamaktan ibaretse, farklı farklı insan türlerinin sayısı kadar farklı nitelikte mutluluklar olduğu sonucu çıkar. Bu durumda, büyük soru, bizim en tepede mi yoksa en aşağıda mı olduğumuz değil, fakat —nerede bulunursak bulunalım— güç yetirebildiğimiz en yüksek düzeyden bütünlük (işlevlerin uyuşumu) içerisinde yaşayıp yaşamadığımız olacaktır.

Politika Teorisi

Şimdiye kadar, Platon'un devlet görüşünü yalnızca ahlak teorisini aydınlattığı kadarıyla irdeledik. Fakat politika teorisi ahlak teorisine sadece bir eklenti değildir; aslında, Platon için durum bunun tam tersiydi, çünkü o, iyi hayatın ancak iyi devlette mümkün olduğuna inanıyordu. Burada yine, bireyin Tanrı'yla doğru bir ilişkiye girme çabasını vurgulamakla münzevîliği [dünyadan el etek çekmişliği] öne çıkartmaya ve sosyologların "kişiler arası ilişkiler" dive adlandırdıkları şeyi tehlikeli bir sapkınlık olarak görmeye eğilimli olan Hristiyan geleneği ile Platon apayrı kutuplar oluşturur. Platon, Hristiyanlığın tam tersine, bireyin ancak bu ilişkiler içerisinde ve bu ilişkiler aracılığıyla kendi iyisini elde edebileceğini savunuyordu.

İlk elde, Platon'un akılyürütmesine göre, insan toplumsal bir hayvandır. Nasıl ki insanın uyuma, beslenme, içme vb. gibi doğal arzuları varsa, aynı şekilde türdeşleriyle biraraya toplanma ve topluluklar içerisinde yaşama yönünde de doğal bir arzusu vardır. Dolayısıyla topluluk hayatı bir "iyi"dir. Ve ikinci elde, tüm diğer insanî iyilerin gerçekten tamuygun herhangi bir doyumu topluluk hayatına bağımlıdır. Kendi besinimizi, giyeceğimizi ve barınağımızı kendimiz tedarik etmek durumunda olsaydık ne tür bir hayat sürerdik? Bu, gerçekten de sefil bir hayat olurdu. Doyurulmaları öteki insanlarla işbirliğine bağımlı olan gereksinimler yalnızca fiziksel iyilere yönelik gereksinmelerimizle de sınırlı değildir. Düşünme bile, düşünür hemcinslerimizin uyarılarını ve eleştirilerini dikkate alırsak daha verimli olur.

Bunun doğru olması rastlantı değildir; bunun doğruluğu, organizmaların doğasından çıkar. Ayağı bir organı olduğu bedenden koparın, o artık bir *ayak* değildir. O, bir laboratuar numunesi olarak alkol içerisinde muhafaza edilebilir, fakat ayakların yaptığı işlerin herhangi birini *yapamaz*. Daha büyük bir organizmanın, devletin yalnızca bir organı olan insan bireyi, tek başına, koparılmış ayağın olduğundan daha tam ve daha gerçek bir şekilde kendisi olmaz. Aslında, Platon'un gözdesi olan bir benzetmeyi, matematiksel bir benzetmeyi kullanırsak, şöyle bir orandan söz edebiliriz: Tırnağın ayağa, ayağın bacağa, bacağın insana oranı neyse, insanın devlete oranı da odur.

O halde, bir birey için iyi yaşam ancak bir topluluk içerisinde mümkünse, ahlak incelemesi, politikanın, yani topluluk halinde yaşama sanatının incelenmesine doğru ilerler ve böyle bir incelemeyle tamamlanır. Politika sanatı yönetme sanatını içerir, çünkü çok sayıda insanın birarada yaşadığı ve çalıştığı her yerde bir tür merkezî yönetime gerek vardır. Soru şudur: Hangi yönetim türü en iyi yönetimdir? Yani, herbir bireysel yurttaşın, tüm dürtüleri etkili bir şekilde iş görmekte olduğu için erdemli ve mutlu bir hayat sürmesini hangi yönetim türü sağlayacaktır? Platon'un cevabı, çoğunluğu birkaç kişinin yönetmesinin en iyi olduğudur. Fakat sırf doğum ya da zenginlikten ötürü yetke kullanacak bir konumda olan herhangi birkaç kişi değil. En iyi yönetim, bilge ve iyi olan birkaç kişinin yönetimi olmalıdır. Bu, "insan" formundan farklı farklı pay

alma olgusundan çıkar. Eğer tüm insanlar bu formdan eşit ölçüde ve yüksek düzeyde pay alsaydı, akıl hepimizde birincil dürtü olurdu. Akıl öz-disiplinin aracı olduğu için, her insan, o zaman, kendisini bir parçası olarak gördüğü organik hayatın çıkarına kendi kendisini yönetirdi. Hepimiz, o zaman, polis kuvvetinin ya da yasaların "teşvik"i olmaksızın kendiliğinden erdemli olurduk. Fakat, gördüğümüz gibi, Platon insanların büyük bir çoğunluğunun yeterince akıllı olmadığını savunuyordu. Çok büyük bir kısmımız, iyiyi bilme yeterliğinde olmamakla, kendiliğimizden erdemli de olamayız. Bunun içindir ki, Platon, çoğunluğun iyiyi bilme yeterliğinde olan birkaç kişi tarafından yönetilmek zorunda olduğuna inanıyordu. Hayatla ilgili sıradan işlerde, herkes, Platon'un işaret ettiği gibi, bilgisiz çoğunluğun öğüdünden ziyade birkaç bilgenin öğüdünü alır. Hasta olursam, bulabileceğim en iyi uzman hekime giderim; sokağın köşebaşında durup da oradan tesadüfen gelip geçenlere danışmam. Paradoksal olarak, en ciddî işlerde —politikada— bilgisiz çoğunluğun öğüdünü yeğler görünürüz:

> Biz [Atina'lılar] mecliste toplandığımızda, eldeki konu bina inşa etmekle ilgiliyse, danışmak için mimarları çağırırız; sorun gemi inşa etmekse, o zaman da gemi ustalarına danışırız.... Fakat tersine, sorun bir devlet meselesi oldu mu, ister dülger olsun, ister demirci, ayakkabıcı, tüccar, gemi sahibi, ister zengin olsun ister yoksul, ister soylu olsun ister soysuz, herkesin fikrini söylemek için ayağa kalktığı görülür ve bu konuda hiçbir yerde eğitim görmedikleri, hiçbir öğretmenden ders almadıkları halde, kimse öncekilere yapıldığı gibi öğüt vermeye kalkıştıkları için suçlamaz onları....[6]

PLATON'UN DEMOKRASİ ELEŞTİRİSİ

Bir demokraside, halk kendi önderlerini onların üstün bilgisinden ötürü değil, fakat her türlü konudışı sebeple —mütevazı bir özgeçmiş, tatlı bir ses tonu, arslan yeleli saçlar— seçer. Platon'un demokrasiye sert çıkışının temel sebebi budur. En iyi olanı belirleme sanatı olması gereken yönetme sanatı, bir demokraside, yaltak-

lanma sanatı, kitlelerin tutkularına yalvarıp yakarma sanatı haline gelir. Yükselme hırsı taşıyan insanların Sofistlerin peşinden bu denli koşmalarının nedeni işte budur. Sofistler retorik öğretiyorlardı ve Gorgias'ın aynı adlı diyalogda söylediği gibi, retorik "mahkemelerde yargıçları, mecliste üyeleri ve halk toplantısında yurttaşları ikna eder. İnsanlara kendi kişilikleri adına özgürlük veren ve bireylere türlü çeşitli devletleri içerisinde başkaları üzerinde hükmetme gücü kazandıran [odur.]"[P]

Bu demektir ki, retorik, hakikatin formların analizi yoluyla keşfedildiği bilgi düzeyinde iş görmek yerine, kanı düzeyinde iş görür ve duygusal araçlarla inanç telkin eder. Sokrates'in Gorgias'a verdiği yanıtta olduğu gibi, retorik aşçılık gibi bir sahte-sanattır.

> Benim kanımca, ... retoriğin bir parçası olduğu bütün, sanatla hiçbir ilişkisi olmayan, ama insanlarla konuşup anlaşabilmek için doğal bir yetenek gerektiren atak ve kurnaz bir zihne giren pratik bir alışkanlıktır: Ben bu pratiği "yaltakçılık" sözcüğüyle toparlıyorum; ve bana öyle görünüyor ki yaltakçılığın başka birçok dalı vardır, bunlardan biri de aşçılıktır.... Aşçılık hekimlik kisvesine bürünür ve beden için hangi yiyeceğin en iyi olacağını biliyormuş edası takınır; ve hekim ile aşçı bir yarışa tutuşacak olsalar, çocuklar veya çocuklardan daha düşünceli olmayan adamlar da yiyeceğin iyisini kötüsünü onlardan hangisinin en iyi anladığına karar verecek yargıçlar olsalar, hekim açlıktan ölmeye mahkum edilirdi. İşte benim yaltakçılık olduğuna hükmettiğim budur ... çünkü en iyi olan konusunda hiçbir düşüncesi olmaksızın yalnızca hoşa gitmeyi amaçlar. Ben buna bir sanat demem, yalnızca pratik bir beceri derim, çünkü sunduğu şeylerin doğası konusunda onları kendisine sunduğu kişiye herhangi bir açıklama veremez ve herbirinin sunulmasının sebebini açıklayamaz. Ve ben böyle akıldışı herhangi bir etkinliğe sanat demem....

O pek beğenilen Perikles bile bir yaltakçıdan ve bir aşçıdan daha üstün değildir. Onun kendisi halkın en yüksek çıkarları adına davranmakta olduğu zannına kapılmış olabilir, fakat gerçekte halkı bozmuştu. Yine de, Perikles hiç kuşkusuz politikacıların büyük çoğunluğu kadar kötü değildir. O ve onun kuşağından insanlar en azından Kleon gibi beceriksizler değildi. Onlar halkın isteklerini doyurabilecek ehliyetli insanlardı.

> Fakat halkın isteklerini değiştirmeye ve halkın kendi tutturduğu yoldan yürümesine izin vermemeye ve de yurttaşlarının iyileştirilmesi yönünde ... sahip oldukları ... güçleri kullanmaya gelince ... bu bakımlardan eskileri bugünkü devlet adamlarından zerre kadar üstün görmüyorum, bununla beraber kabul ederim ki eskiler gemiler ve surlar ve tersaneler ve bu tür her şeyi sağlamak bakımından daha becerikliydiler.... Sen yurttaşlara ziyafet çeken ve onların arzularını doyuran adamları övüyorsun. Halk bu adamların şehri büyüttüklerini söylüyor, ama Devletin şişkin ve içi irinle dolmuş şu halinin bu eski devlet adamlarından bilinmesi gerektiğini görmüyor; çünkü bu adamlar şehri limanlarla ve tersanelerle, surlarla ve haraç gelirleriyle ve bu türden her şeyle öyle tıka basa doldurdular ki, ... adalete ve ölçülülüğe ayrılacak hiçbir yer bırakmadılar.

Başka deyişle, Platon'un Perikles'in politik tavrı konusundaki hükmü şuydu: O, şehri sözcüğün bayağı anlamında "büyük" kıldı; şehri zenginleştirdi ve ün sahibi yaptı ve bunlar bayağı olanlara çekici gelen değerler olduklarından, yurttaşları Perikles'e büyük bir saygınlık yüklediler. Fakat Perikles aynı zamanda eski dürüstlüğü ve kamusal hizmet duygusunu da yıkıp yok etti. Yurttaşlara Atina'lılar olarak ödevleri olan işleri yapmaları için ücret ödemekle, onların ahlakî dokusunu mahvetti, en sonunda kendi politik tavrının batağına sürüklediği halkı büyük mücadele için güçsüz ve çaresiz hale getirdi.

Ama yine de Platon'un görüşünde gerçek haydut Perikles değildi. Çünkü bir demokraside yaltakçılık dışında hiçbir yönetme yolu yoktur ve iyi insana veya gerçek politikacıya da yer yoktur — yani, programı seçmenlere çekici gelen şeyden ziyade iyinin bilgisine dayanan politika bilimcisine yer yoktur.

> Düşünüyorum da, hakikî politika sanatını arayan yaşayan tek Atina'lı ya da neredeyse tek Atina'lı benim; ve bir tek ben politika sanatını uyguluyorum.... En hoşa giden şeylere değil, en iyi şeye bakarım, senin salık verdiğin [retorik] sanatları ve cazibeleri kullanmayı düşünmem.... Hekim aşçının suçlamasıyla küçük çocukların mahkemesinde nasıl yargılanırsa ben de tıpkı öyle yargılanırım. [Aşçı mahkemede ayağa kalkıp şunları söylerdi:] "Evlatlarım! Bu adam, sizi kesip dağlayarak, aç koyup nefesinizi tıkayarak ... si-

> ze birçok kötülükler yaptı ... size en acı ilaçları içirdi ve sizi açlığa ve susuzluğa zorladı. Tüm bunlar, benim size ziyafet çektiğim şu türlü çeşitli yemeklere ve tatlılara hiç benziyor mu?" Hekim bu suçlamalara ne yanıt verebilir sanırsın? Yalnızca "Tüm bu kötülükleri, evlatlarım, sizin sağlığınız için yaptım," diyebilirdi ve işte o zaman da böyle bir yargıçlar kurulu insanı sağır edici bir gürültü patırtı koparmazlar mıydı? Bir düşün, nasıl da bağırıp çağırırlardı!

TASARLANMIŞ BİR TOPLUM

O halde, politik gücü çoğunluğun ellerinden alıp birkaç bilgenin eline geçirmek esastır. Fakat neredeyse bir devrime varan bu güç aktarımı nasıl gerçekleştirilecektir? Bir şekilde kralların filozof ya da bir karşı seçenek olarak filozofların kral haline gelme imkanı hakkında belirsiz bir şekilde konuşmak dışında, Platon bundan hiç söz etmedi. Muhtemelen, fiilî güç aktarımı problemini bir teorisyen olarak kendisini ilgilendirmeyen bir politika pratiği sorunu olarak gördü. Platon'un üzerinde yoğunlaştığı nokta, birkaç bilgenin uygun bir fırsat yakaladıklarında kuracakları rejim türüydü.

Platon'un ideal rejim tasvirinin altında yatan iki temel kabül vardır: Birincisi, tedavisi imkansız bir şekilde bilgisiz olan çoğunluk kendini disipline edemez. İkincisi, bilge olanlar, bilge oldukları için, çoğunluğun yoksun olduğu içsel kısıtlamaların yerini tutacak dışsal disiplini sağlayabilirler ve sağlayacaklardır. Platon'un görüşünde, toplulukta akılsal sınıfın rolü ile bireyde aklın rolü arasında tam bir koşutluk vardır. Bireyde akıl, "kendilik"in (*the self*) bütününün çıkarları adına o bireyin kendisini ve tüm öteki etkinliklerini disipline eden bir etkinliktir. Devlette akılsal sınıf, bir bütün olarak topluluğun çıkarı adına kendisi ve öteki sınıflar için yasa koyar. Bu yüzden, (Platon'un yaptığı gibi) ölçülülükten "bizzat" üretici sınıfın erdemi olarak söz etmek doğru olsa da, ölçülülük kendiliğinden kazanılmış bir erdem değildir. Üretenler, kendi hallerine bırakılsa ifrat derecesine varıncaya kadar kazanmayı ve harcamayı severler. Kendilerine kalsa, zenginler yoksullar pahasına daha da zenginleşirler; aşırı zenginlik ve aşırı yoksulluk ortaya çı-

kar, iç huzursuzluk patlak verir ve Marx'tan bu yana "sınıf savaşımı" diye adlandırageldiğimiz koşullar içerisinde devlet kendi kendisini yıkar. O halde, ölçülülük, kazançlarda belli bir ölçü tutturulmadıkça devletin ekonomisinin sağlıksız hale geleceği anlamında üretenlerin erdemidir. Fakat üretenler ölçülülüğü kendi başlarına edinemezler. Onlar ölçülülüğü hükümetin yasal düzenlemeleri yoluyla edinmek durumundadırlar.

Onlar bu yasal düzenlemeleri beğenmeyebilirler; bunları kendi özel haklarının çiğnenmesi olarak görebilirler. Bu düzenlemelerin haklıçıkarımı şudur: üretenler beğensinler beğenmesinler, bu yasal düzenlemeler onlar için en iyi olan şeydir. Yönetenlerin görevi, mizacı üretici olmaya uygun olanları bulmak ve onları üretici yapmaktır; işte o zaman ve ancak o zaman, üretenler erdemli ve bir bütün olarak devlet de adil olacaktır. Aynı şeyler, kuşkusuz öteki sınıflar için de geçerlidir.

Şimdi, Platon'a göre, yönetme sanatı iki ana problemle ilgilenir: seçme problemi ve denetim problemi. İlkin, çeşitli yurttaşların özel yeteneklerinin neler olduğunu araştırıp bulmak ve potansiyel yöneticileri sadece üretici olmaya uygun olanlardan ayırmak zorunludur. İkinci olarak, sıradan yurttaşın kendisi için en iyi olan şeylerin tümünü bile isteye yapması beklenemeyeceği için, itaati temin etmek zorunludur. Platon, gerektiğinde güç kullanımına onay vermeye epey hazırlıklıydı, fakat uzun vadede bunun etkisiz olacağını düşünüyordu. Propaganda çok daha iyi bir denetim aygıtıydı.

Temel propaganda aygıtı, yöneticilerin kitlelere verdiği eğitimdi. Kitlelere doğal yeteneklerinin uygun düştüğü ticaret —tarım, bankacılık ve bu türden her şey— öğretilmesi gerekmekle birlikte, onların eğitiminin en büyük bölümü, kendilerinden daha iyi olanların yol göstericiliğini kabul etmelerini belletmeye yönelik olmalıdır. Kitlelerle coşkun, duygusal ve pratik doğalarının kaldırabileceği dil içerisinde konuşmak zorunludur. Sözgelimi, devletin organik doğasını ve buna karşılık gelecek şekilde herbir bireyin kendi dolaysız çıkarlarını bütüne bağımlı kılma gereksinimini kitlelere *açıklamak* yersizdir, çünkü kitleler bu tür soyut kavramları kavrayamazlar. Fakat sadakat ve yurtseverlik zihne kolaylıkla aşılanan tutumlardır ve bunlar, toplumsal biraradalık, itaat ve bunun

gibi şeyler üretmekle aynı işlevsel amaca hizmet ederler. Bundan dolayı, vatan millet bayraktarlığı, yurtseverlik duygularını coşturan müzik ve kahraman atalar hakkında anlatılan masallar okul müfredatının büyük bir kısmını kaplamak zorundadır. Bu masalların doğru olup olmadıkları konudışıdır, yeter ki onlar çocukları devlet için en iyi olan davranışa teşvik etsinler.

Ve bir yandan belli şeylerin öğretilmesini gözetmek zorunda olsak da, öbür yandan başka belli şeylerin öğretilmemesine aynı ölçüde özen göstermek zorundayız. Bu eğitimin bütün temeli akıldan ziyade duyguya yönelik bir çağrı olduğu için, hem kötü duyguların (sözgelimi, korku ya da açgözlülük) uyandırılmaması hem de iyi duyguların yanlış türden nesnelerle biraraya getirilmemesi (sözgelimi, bir bütün olarak devletin simgesi olarak, yöneticilere sadakat yerine, aileye ya da sınıfa sadakat) önemlidir. Bu yüzden, Platon'un devletinde, Propaganda Bakanlığı ve onu tamamlayan Sansür Bakanlığı birinci derecede önemlidir.[11]

> — İlk işimiz, masalcıları kollamak olacak. Masalları güzelse, bırakacağız söylesinler. Kötüyse yasak edeceğiz.... Bugün anlatılan masallara gelince, çoğunu atmalı....
>
> — Nedir bu masallar? Ne kötülük görüyorsun onlarda?...
>
> — [Homeros'un ve Hesiodos'un] masalları doğru olsalar bile, bunların düşüncesiz genç insanlara kaygısızca anlatılmaları gerektiğini varsaymam gerekmez....
>
> — Aynı fikirdeyim; bu tür hikâyelerin ezberlenmesi uygun değil.
>
> — Tanrıların tanrılara karşı savaşına, çevirdikleri dolaplara ve kavgalarına dair masallar da böyle. Eğer gelecekteki Bekçilerimiz birbirleriyle kaygısızca dalaşmanın bir yüzkarası olduğunu düşüneceklerse, onlara tanrıların ve kahramanların eşleri dostlarıyla kanlı bıçaklı oluşlarını ... hiç anlatmayacağız....
>
> — Evet, bu da akla uygun....
>
> — Hem şairler hem de yazarlar [aynı zamanda] insan hayatına ilişkin en ciddî yanıltmacalardan da suçlular, adil olmayanları

11 Bu pasajın ilk kısmında, Sokrates, Platon'un büyük kuzenlerinden biri olan Adeimantos'la; ikinci kısmında ise, Glaukon'la konuşmaktadır. Bu pasaj, Sparta'daki eğitim pratiklerine ilişkin o döneme özgü açıklamayla karşılaştırılmalıdır (bkz. s. 66-68)

mutlu, adil adamları mutsuz gösteriyorlar. Adaletsizliğini saklamasını türlü nimetlere kavuşuyor; benim adil olmam başka bir insanın yararına, ama benim zararıma oluyor. Bu tür şiirleri ve masalları da yasak etmeli, tam tersi anlamda başkalarını anlatmalarını istemeliyiz. Böyle düşünmüyor musun?

— Elbette....

— Geriye ... müzik ... sorunu kalıyor.... Ağlamalara sızlamalara yer vermemiştik. Madem müzikten anlarsın, söyle bakalım, hüzünlü sözlere uyan makamlar hangileridir?

— Karışık Lidya, uzun Lidya makamları ve benzerleri.

— Bu makamları atmayalım mı? Değil erkeklere, aklı başında kadınlara bile zarar verir bu makamlar.

— Çok doğru.

— Biz bekçilerimizin sarhoş, gevşek, tembel olmalarını da istemiyoruz.... Peki, makamlar arasında gevşek olanlar ve içki sofrasına yakışanlar hangileridir.

— Çözük denilen İonia ve Lydia makamları.

— Bunlar, savaşacak insanların ağzına yakışır mı sence?

— Yakışmaz, olsa olsa Dor ve Phrygia makamlarını alabiliriz.

— Makamlardan anlamam; ama öyle bir makam alalım ki, savaşta ya da zor karşısında kalan, yaralanan, yenilen, ölümle karşı karşıya gelen ve her türlü mutsuzluk içinde kaderine kafa tutabilen bir adamın yiğitçe davranışına uysun. Bize bir başka makam daha lâzım ki, barış içindeki yaşayışımıza, giriştiğimiz işleri başarmak için, zor kullanmadan, serbestçe yaptıklarımıza uysun.... Öyleyse yalnız şairleri mi göz altında bulunduracağız? Yalnız onları mı bizim iyi dediğimizin benzerini ifade etmeye zorlayacağız? Öbür sanatlarda da aynı titizliği göstermeyecek miyiz? Onların da kötü huyları, ölçüsüzlükleri, bayağılığı çirkinliği, canlı varlıkların resimlerinde olsun, yapılarda olsun, şu veya bu el işlerinde olsun, göstermelerine engel olmamalı mıyız? Olamazsak, iş görmelerini yasak etmeli değil miyiz?[9]

Platon, insanın hem eğilimini hem de yeteneklerini belirlemede kalıtımın büyük bir rol oynadığına inanıyordu. Bundan dolayı, genel olarak, üretenlerin çocukları üretici olacaktır —bankacıların, hekimlerin ve gündelikçi işçilerin çocukları, sırasıyla, bankacı, hekim ve gündelik işçi olarak yetiştirilecektir. Aynı şekilde, askerle-

rin oğulları genel olarak asker, bürokratlarınki bürokrat olacaktır. Fakat bir ırgatın oğlunun bir bankacı olabilmesi ya da hatta bir asker ya da bir yönetici haline gelecek şekilde üretici sınıfın bütünüyle dışına çıkabilmesi mümkündür. Böyle olursa, ona bu yetenekleri geliştirme fırsatı verilmelidir. Yine aynı şekilde, yönetenlerden birinin oğlu yönetenlerin gerek duyduğu zekaya ve ahlakî dayanıklılığa sahip olmayabilir; böyle olursa, o, doğasının uygun düştüğü düzeye indirilmelidir. Bu yüzden, Platon'un kalıtımın önceliği kavramı çocukların babalarının mesleklerini devam ettirme eğiliminde olduğu duragan bir toplum ortaya koysa da, Platon'u bir kast sistemi önermekle suçlamak bir hata olur. Platonik devlette, Yetenek daima kendi düzeyini bulur.

Üretenlere mesleklerinin, bir de itaat ve yurtseverlik aşılayacak türden mitlerin öğretilmesi gerektiği söylendiğinde, bu sınıf hakkında söylenmesi gereken her şey söylenmiş olur. Genelde, Platon şuna inanıyordu ki, ideal durumda, üretenler, bu tip insanların Platon'un kendi yaşadığı dönemde sürdükleriyle aynı tür hayat süreceklerdi —ev, aile, çocuklar, ocağın başında oturmak, eğlenmek—, ama bunun önemli bir istisnası vardı: genel hayat modeli gelişigüzel olmak yerine, yönetim tarafından düzenlenecekti.

Fakat Platon yöneten sınıfların hayatında kökten yenilikler önerdi. Seçme problemi işte burada işin içine girer. Tüm çocuklar gözlemlenecek ve kendilerini *gerçek* bir eğitime uygun kılan doğuştan bir yeteneğe sahip olup olmadıkları —yani uzun ve zahmetli bir matematik eğitiminin ardından formların bilgisine ulaşıp ulaşamayacakları— araştırılacaktır. Gelecekteki yöneticiler olarak seçilme yeterliğinde olduklarını gösterenler, ailelerinin yanından alınacak ve kamusal bir bakımevine yerleştirileceklerdir. Eğer sonunda bütün devleti yönetmek durumunda kalırlarsa, bu yöneticiler birinci derecede o devlete sadakat göstermek zorundadırlar, yoksa onun içindeki daha küçük bir birime değil. Onlar, ta en başından başlayarak, kendi akranlarını erkek ve kız kardeşler olarak ve devletin kendisini de anaları olarak düşünmeyi öğrenmek zorundadırlar.[12]

12 Aşağıdaki pasajlarda, konuşanlar Sokrates ile Platon'un iki kuzeni, Glaukon ve Adeimantos'tur.

— Şimdi gel, onların nasıl yaşamaları ve nasıl barındırılmaları gerektiğini irdeleyelim. İlkin, onların hiçbiri en çıplak zorunluluğun doğurduğu koşulların ötesinde herhangi bir özel mülke sahip olamasın. Sonra, oturdukları yer, yiyeceklerini sakladıkları ambar, her isteyenin girebileceği yerler olmalı. Yiyecekleri de ölçülü ve yiğit savaşçılara yaraşan cinsten olsun. Bekçiliklerine karşılık, yurttaşların kendilerine verecekleri, bir yıllık yiyeceklerinden ne çok, ne de az olsun; Yemeklerini birlikte yesinler, savaştaki askerler gibi hep bir arada yaşasınlar.... Şehirde yaşayanlar arasında yalnız onlar için altına, gümüşe dokunmak ve el sürmek ... yasaktır....

Şimdi bir konuyu yeniden ele almamız gerekiyor. Bunu daha önce konuşmalıydık, ama olmadı. Erkekleri sahneye koyup işlerini de belirttikten sonra, madem sen de istiyorsun, kadınlara geçelim. İyi yaradılışlı ve dediğimiz gibi iyi eğitim görmüş erkekler için, kadın ve çocuk sahibi olma işinde tutulacak yol, bence savaşçılarımızı, sürüye bekçilik eden çoban köpekleri gibi yetiştirirken tasarladığımız düzene uygun olmalıdır. Gene o yoldan gidelim....

Şunu demek istiyorum: Çoban köpeklerinin dişileri sürüyü erkekler gibi kollayacak mı, avlanacak mı, her işi ortaklaşa yapacak mı, yoksa yalnız eve mi bakacak? Çocuk yapıp büyütmekten başka bir işe yaramazlarmış gibi, yalnız ev işleriyle uğraşacaklar da, sürüyü kollamak yalnız erkeklere mi düşecek?

— Her şeyi birlikte yapmalarını isteyeceğiz. Ama kadınların hangi işte zayıf, erkeklerin hangi işte kuvvetli olduklarına bakacağız.

— Peki ama, aynı şekilde büyütülmemiş ve yetiştirilmemiş iki hayvan aynı işe koşulabilir mi?

— Koşulamaz.

— Kadınların erkeklerle aynı işleri yapmalarını istersek, onları da erkekler gibi yetiştirmek zorundayız.... Demek ki, devletin yönetiminde kadının kadın olduğu için, erkeğin de erkek olduğu için daha iyi yapacağı iş yoktur. Doğuştan her iki cinste de aynı güçler vardır. Kadın da erkek gibi bütün işleri görebilir. Ne var ki, kadın hiçbir işte erkek kadar olamaz.

— Ona şüphe yok....

— Bak, dönüp dolaşıp gene aynı yere geldik. Bekçilerimizin kadınlarına müzik ve jimnastik yaptırmanın tabiata aykırı olmadığında anlaşıyoruz.... Asıl tabiata aykırı olan, bugün yürürlükte olan düzendir anlaşılan.

— Öyle galiba....

— Şimdi sen kanun koyucu ol, erkekleri nasıl seçtikse, kadınları da öyle seç. Birbirine en yakışanları bir araya getir.... Peki bu evlenmeler en iyi nasıl olabilir? Bunu söylemeyi sana bırakıyorum. Glaukon; çünkü senin evinde en iyi cinsten av köpekleri ve kuşlar gördüm. Sen bunları çiftleştirip üretirken bir şeylere dikkat etmiyor musun?... Üretme için iyiye kötüye bakmaz mısın? Yoksa en iyileri mi çiftleştirirsin?

— En iyilerini.

— En gençlerini mi alırsın, en yaşlılarını mı? Yoksa en gürbüz çağda olanlarını mı?

— En gürbüz çağda olanlarını....

— Gördün mü, sevgili dostum, insan cinsi için de durum aynı olduğuna göre, bekçilerimizin ne kadar üstün bir cinsten olmaları gerek.... Devlet adamlarımız yönettikleri insanların yararına, yalana ve düzene başvurabilirler demiştik.... Üzerinde anlaştığımız ilkelere göre, her iki cinsin de en iyilerinin en fazla, en kötülerinin de en az çiftleşmeleri gerekir. Ayrıca en kötülerin değil, en iyilerin çocuklarını büyütmeliyiz ki, sürünün cinsi bozulmasın. Bunun için başvurulacak çareleri yalnız devlet adamları bilmeli, yoksa bekçiler arasında çatışmalar olabilir.

— Doğru....

— Bence, evlenecekleri, kurnazca tertiplenmiş kurallarla seçmeli... Böylece cinsleri iyi olmadığı için seçilmeyen mutsuz yurttaşlar devlet adamlarına değil, kaderlerine küsmüş olurlar.

— Bence de en iyisi bu....

— Doğan çocuklara gelince, bunları özel bir kurula bırakmalı.... Bu kurul, en seçkin yurttaşların çocuklarını bir yuvaya yerleştirir, onları şehrin belli bir köşesinde oturacak bakıcı kadınlara emanet eder. Seçkin olmayan yurttaşların ve daha başkalarının doğuştan bir eksikliği olan çocukları da gözden uzak uygun bir yerde bakılır.

— Evet, bekçilerin cinsini korumak istersek, başka çare yok....

— İşte, Glaukon, devletin bekçileri arasında kadın ve çocuk ortaklığı böyle kurulacak. Bu ortaklık en iyi düzenimizle uzlaşıyor mu?... Şimdi konuşup anlaşacağımız bu kaldı, öyle değil mi?... Peki, bir devlet için en büyük kötülük bölünme, birken birçok olma; en büyük iyilik de bütün kalma, tek olmadır diyemez miyiz?

— Diyebiliriz....

— Bu ayrılığın kaynağı nedir? Yurttaşların "benim", "benim değil", "bana yabancı" derken bu sözlerle ayrı ayrı şeyleri anlamaları değil mi?... Yurttaşların çoğunun aynı şeye "benim", "benim değil" demesi en iyi devlet düzenini göstermez mi?... Hele devlet bir tek insan gibi olursa! Örneğin, bir insan parmağından yaralansa, canı ve bedeni onları yöneten başla birlikte bu yaranın acısını duymaz, parçanın derdi bütünün derdi olmaz mı? İnsanın parmağının ağrıması bu demek değil midir? Ne kadar küçük bir parçamız olsa, onun derdiyle dertli, onun keyfiyle keyifli olmuyor muyuz? O iyi olunca, iyileştik demiyor muyuz?

— Böyle söylüyoruz gerçekten... Onun için de tek bir insana benzeyen devlet en iyi yönetilen devlettir diyebiliriz.

— Böyle bir devlette de yurttaşların başına iyi kötü ne gelirse gelsin, devlet bunu kendi başına gelmiş sayacak, onunla sevinecek, onunla dertlenecektir.[r]

PLATON'UN TASLAĞININ UYGULANIRLIĞI VE ARZULANIRLIĞI

Peloponnesos Savaşının Kerkyra gibi şehirlere getirdiği bölücü sınıf mücadelelerini hatırlarsak, Platon'un birliği neden bu denli değerli saydığını anlamak kolay olur. Gelgelelim, onun birlik üzerindeki ısrarını anlayabilsek de, taslağının uygulanıp uygulanamayacağını ve uygulanırsa arzulanıp arzulanamayacağını her halükârda sormak durumundayız. Birçok insan, Platon'un özveri ve disiplin bakımından talep ettiği şeylerin ortalama insandan beklenebileceklerin çok ötesinde olduğunu söyleyecektir. Fakat hiç kuşku yok ki, Platon, yurttaşların *büyük bir kısmının* bir aile içerisinde büyüyüp yetişmesini, evlenmesini, çocuk sahibi olmasını, mal mülk edinmesini niyet ediyordu. Çileci disiplin hayatı, mizacı bu hayata uygun düşen ve doğumdan itibaren bu hayata hazırlanacak şekilde yetiştirilmiş küçük bir azınlıkla sınırlanacaktı. Cizvit Cemiyeti, Platon'un önerdiği türden özel bir topluluğun iyi bir örneğidir. Cizvitler üyeleri dikkatle seçilen ve bunun ardından katı bir

eğitim alan seçkin bir gruptur; aslında, Cizvitler Platon'un tasarladığından çok daha çileci bir hayat sürerler. O halde, kendilerini bir parçası olarak hissettikleri büyük bir girişime bütün ömürlerini gönüllü bir şekilde adamaya hazır insanların var olması düşüncesinde imkansız hiçbir şey yoktur.

Fakat bu şekilde tasvir edilen hayatı süren yöneticiler "mutlu" olacaklar mıdır? Bir keresinde, Platon, bu itiraza yanıt olarak, yönetenlerin mutlu olup olmamasının önemli olmadığını; önemli olanın bir bütün olarak devletin mutluluğu olduğunu söyledi. Bir bakıma, bu elbette doğrudur. Fakat Sofistlere karşı yönelttiği argümanını, yani sahici yöneticinin güç yoluyla elde edebileceği şeyler peşinde koşmadığını belirginleştirme kaygısı içerisinde, Platon bu tezi abarttı. Sorun, yönetenlerin kendi mutluluklarını feda etmeye gönüllü olacak olmaları değil; mutluluklarını kendi bedenlerinin dolaysız doyumunun ötesindeki birşeyde bulacak olmalarıdır. Ve *kendi* doyumlarını kazanmada ve harcamada bulan üreticilerinkinden nitelikçe farklı bu doyum (Platon inanıyordu ki) üreticilerinkinden üstündür. Yönetme gücüyle doğan ve bir yönetici olarak yetiştirilen insan, kendi mutluluğunu devletin sorumluluklarını üstlenmede ve devlet adına güç kararlar vermede bulacaktır. O, mağaraya geri dönmeye gönüllü olacak ve bir bardak bira içmek, terliklerini giyip ocak başında oturmak, çocuklar oynarken uyuklamak gibi doyumlarıyla üretenlerin hayatına özenmeyecektir, tıpkı üretenlerin de yönetenlerin çileci hayatına özenmeyeceği gibi. Hiçbir sınıf diğer bir sınıfı kıskanmayacak, fakat herbir sınıf kendine "özgü" mutluluk peşinde koşacaktır.

Bu yüzden, Platon'un taslağı kimi zaman zannedildiği kadar uygulanmaz değildir. Fakat acaba arzulanır mıdır? En yüksek gücü özel olarak yetiştirilmiş seçkinlerin ellerine vermek, ancak (1) insanların zihinsel yeterliklerinde indirgenemez farklılıklar bulunsaydı; (2) bu farklılıklar hayatın ilk dönemlerinde keşfedilebilseydi; (3) politika hakkında şaşmaz bir şekilde bilinebilecek bir hakikat, yani herkes için iyi diye bir şey olsaydı; (4) ve herkes için iyi olan şeyi bilen seçkinler bu bilgi temelinde eyleseydi, arzulanır olurdu.

(1) ile ilgili olarak, şu sebepten dolayı "indirgenemez" farklılıklar diyoruz: Şimdi apaçık bir şekilde varolan büyük farklılıklar

insanın çevresini derece derece iyileştirmek yoluyla bir süre sonra giderilebilseydi, şimdiki farklılıkları gözardı etmek ve politik gücü herkesin ellerine vermek anlamlı olabilirdi. Bu, bizim kendi yönetim biçimimizin kendisine dayanarak işlediği türden bir önvarsayımdır. Herkese oy hakkı vermek (politik gücü herkesin ellerine vermek) *şimdiki durumda* en iyi kararlara ulaşmanın yolu olmayabilir, fakat (oy hakkı uzmanlarla sınırlansaydı, düşülmeyebilecek) her türlü yanılgı riskine katlanmaya değer olduğuna inanırız, çünkü iktidarın sorumluluklarını paylaşmak insanlara kendi politik ödevlerini nasıl daha akıllıca yerine getireceklerini öğretir. Bu yüzden, Platon'un vardığı sonuca dayanarak, insanlar arasındaki fiilî zekâ farklılıklarına işaret etmek yeterli değildir; sorun, bu farklılıkların giderilebilir olup olmadığıdır.

(2) ile ilgili olarak, uzmanların yönetimi arzulanır olsa bile, yine de herşey kimlerin uzman olduklarını belirleyebilmeye bağımlı olurdu. Bu alanda psikologlar bir hayli yol katetmiş oldukları halde, politik gücü uzmanlarda temellendirmemizi güvenli kılacak kadar dakik testlerin yapıldığı pek iddia edilemez.

(3)'e gelince, politika bilimi matematiğe benzer ise —politikada matematikçinin incelediği üçgenlere, küplere ve piramitlere benzer formlar var ise—, tıpkı matematiğin matematikçilere bırakılması gibi politik kararların da politika bilimcilerine bırakılması gerektiğini ileri sürmek akla uygun olurdu. Fakat politikanın hakikati karmaşık ise ve insanların bu alandaki yargıları onların taraftarlıklarının etkisi altında ise, farklı çıkarları ve bakış noktalarını temsil eden bir bireyler çokluğunun sonunda üzerinde uzlaştığı politik tutumu benimsemek, ne denli yeterli olsa da tek bir bireyin ya da küçük bir grubun yargısına bel bağlamaktan daha iyi olabilir.

Nihayet, (4)'ü irdelerken, öteki güçlüklerin aşıldığını varsayalım. Varsayalım ki, insanların büyük bir kısmının iflah olmaz bir şekilde bilgisiz olduğu gösterilsin, tamuygun zekâ testleri yapılabilsin ve politikanın hakikati matematiğin hakikati kadar kolaylıkla kesinlenebilir olsun. Böyle olsa bile, Platonik bir seçkinler tabakasının yönetimi, ancak Platon kendi yöneticilerinin düşündükleri denli akılsal bir şekilde eyleyeceklerini ileri sürmekte haklı olsaydı

arzulanır olurdu. Platon, onların böyle eyleyeceklerine katı bir şekilde inanıyordu. Erdemin bilgi olduğunu; eğer iyinin ne olduğunu gerçekten bilirsek, ona uygun eyleyeceğimizi savunuyordu. "Bilgi, üstesinden gelinemeyecek soylu ve buyurucu bir şeydir ve iyi ile kötü arasındaki farkı bilirse bir insanın bilgiye karşıt bir şekilde eylemesine izin vermez." Elbette, Platon şunun farkındaydı: "Dünyadaki çoğunluk başka türlü düşünür; insanların genel olarak en iyi olan şeyleri bildikleri, ama bunları yapabilecekken yapmadıkları varsayılır. Ve bunun sebebini sorduğum kimselerin hemen hepsi, bilgiye karşıt bir şekilde eylediklerinde kendilerine acının ya da hazzın ya da [başka] bir duygunun egemen olduğunu söylediler." [4]

Bu pasajda geçen "hazzın egemenliği" belirsiz-anlamlıdır. Böyle hazzın egemenliğine girmenin, en azından Platon'un çözümlemesine göre, daha büyük bir haz yerine daha küçük bir hazzı seçmek anlamına geldiği anlaşılır. Bu nasıl olabilir? Platon'un yanıtı şudur: yanıbaşımızdaki küçük nesneler uzaktaki büyük nesnelerden daha büyük görünürse, aynı şekilde ânında elde edebileceğimiz küçük bir doyum ulaşılması belli bir zaman alacak daha büyük bir doyumdan daha iyi görünür. Bu yüzden kötü bir seçim büyüklüğe ilişkin yargıdaki bir yanılgıdır ve bu yanılgıyı düzelten asıl şey bilgidir, özellikle de doyumların birbirlerine oranla büyüklüklerini kendisine göre tarttığımız ölçü bilgisidir.

> — ... Aynı büyüklükler size yakından daha büyük, uzaktan daha küçük görünmezler mi?... Kalınlık ya da çokluk için de böyle değil mi? Ya eşit sesler yakından işitilince daha kuvvetli, uzaktan işitilince daha hafif gelmez mi?... O halde mutluluğumuz büyük olanı seçmek ve yapmakta, küçük olanı seçmekten kaçınıp yapmamakta olsaydı, hayatımızın kurtuluşunu nerede ararduk? Ölçü sanatında mı, görünüşleri kavrama yeteneğinde mi? Bu yeteneğin bizi aldattığını, aynı şeyi yüz ayrı şekilde yorumlattığını, büyüklük, küçüklük bakımından seçimlerimizde ve hareketlerimizde bizi pişmanlıklara sürüklediğini, oysa ölçü sanatının bütün bu yanılmaları ortadan kaldıracağını; bize gerçeği gösterirken, ruhumuza, doğru üstüne kurulmuş bir rahatlık sağlayacağını ve böylece hayatımızın mutluluğunu kurtaracağını görmedik mi?... İnsanın yanlış yapmasının, ... iyi şeylerle kötü şeylerin seçiminde yanlış yapması-

> nın, bilgi eksikliğinden yapıldığını ve salt genelde bilgi eksikliğinden değil, az önce ölçme bilimi olduğunu onayladığınız bilginin eksikliğinden olduğunu kabul ettiniz....
>
> Kimsenin seve seve kötü ya da kötü olduğunu sandığı bir hareket yapmadığı; insanın iyi olduğunu sandığı şeyden çok, kötü olduğunu sandığı şeyin peşinde koşmasının tabiatına aykırı olduğu ve iki kötü arasında seçme yapmak zorunda kalınınca, küçüğünü seçmek varken kimsenin büyüğünü seçmeyeceği doğru değil mi?[5]

Kuşkusuz, insanların yaptıkları kötü seçimlerin çoğu hesaplama hatalarıdır; kuşkusuz, yanlış hesap yapmanın nedenlerinden biri Platon'un sözünü ettiği perspektif bozukluğudur. Zayıflama rejimi yapan bir insan ne kadar çok kalori içerdiğini bilmesine rağmen gösterişli bir pastayı yerse, onun yaptığı seçimi olasılıkla şu şekilde açıklayabiliriz: Pastayı yemenin vereceği küçük, yanıbaşımızdaki doyum, bir kalp krizinden sakınmanın vereceği çok daha büyük ama daha uzaktaki doyumdan daha büyük görünür. Fakat *her* hata işleme sadece bir yargı yanılgısına düşme meselesi midir? Yanlış olduğunu bildiği şeyi arzulayan ve bile isteye seçen kötü veya sapkın iradeye ilişkin Hristiyan anlayışına ne demeli? Peki ya Freud'un "id" anlayışına ne demeli? Freud'un bakış noktasından, "süperego" —Platon'un "akıl"ı— oldukça kırılgan bir denetim aygıtıdır. Ve Platon'un akılsallık diye adlandırdığı şeyi, Freud akılsallaştırmaya, yani başka ve daha az değer gören sebeplerle herhangi bir şekilde yapacağımız şeye ilişkin değerli görünen bir açıklama bulmaya indirgeyecekti.

Hem Âziz Paulus'un hem de Freud'un savunduğu bu daha kötümserci (*pessimistic*) insan doğası görüşünü destekleyecek epey bir empirik kanıt var görünür. Sözgelimi, II. Dünya Savaşı boyunca Yahudîlerin topyekûn katledilmesini bunun sadece bir yargı hatası olduğunu söyleyerek açıklamak öyle pek kolay değildir. Fakat burada yine, erdemin bilgi olup olmadığı sorununda, temel görüş farklılıklarına yol açan felsefî bir yol ayrımına geliyoruz.

Bununla birlikte, genelde insanlık için doğru olan her ne olursa olsun, yönetenlerin belli özel ayartmalara maruz kaldıklarını söylemek güvenli olur. Platon'la birlikte iş bölümünü ve iş bölü-

münün dayandığı işlev özgülleşmesini ne denli vurguyla belirtirsek, yöneten sınıfın kendi sınıf çıkarlarını Platon'a göre yalnızca tek bir organı olduğu bütün topluluğun iyisiyle karıştırması tehlikesi o denli büyük olur. Herhangi bir bürokrasi buna örnektir. Bürokratların hizmetinde oldukları düşünülen halkla teması kaybedip kendilerine özgü bir tür özel hayat sürmeye başlamaları tehlikesi daima vardır. Her örgütlenme bu mikroba sürekli maruz kalır. Ve yöneten grup ne kadar küçülürse —yönetenler halktan ne kadar ayrı düşer ve eleştiriden ve görevden indirilme tehdidinden ne kadar korunmuş olursa—, hastalığa yakalanma tehlikesi o kadar büyür.

Büyük güç kullanımı, soylu güdülerle işe başlayıp sonları tiranlığa varan birçok insanın (örneğin Napolyon'un) hayatlarında görülebileceği gibi, ahlakî erdemler üzerinde çözücü bir asit etkisi yaratır gibidir. Bu yüzden, Platon'un erdem bilgidir tezini genel bir kural olarak kabul edebilseydik bile, bilgisi ne kadar büyük olursa olsun herhangi bir insanın ellerinde *bu denli büyük* bir güç görmeyi pek istemezdik.

Fakat Platon *niyet* bakımından bir totaliter değildi, tahmin edilebileceği gibi Platonik ilkelerde temellenen bir devletin *olgu* bakımından sonunda varacağı nokta bu olsa da. Dış görünüşleri itibarıyla Platonik devletin George Orwell'in *1984*'ünün devletine yakın olduğu doğrudur. Faydalı öykülerle kamuya öğreti aşılayan bir Propaganda Bakanlığı; tehlikeli düşünceleri sert bir şekilde baskılandıran bir Sansür Bakanlığı vardır; aynı askerî hava; aynı güçlü polis, aynı disiplin, özel haklar alanının aynı şekilde reddedilmesi; her yerde hazır ve nazır aynı devlet; yöneten ve kendi bekâsını gözeten aynı klik. Tek —ama temelli— bir fark, yönetici seçkinlerin karakterinde ortaya çıkar. Platon'un devletinin yöneticileri hakikati bilir ve herkesin iyisi için hakikate göre davranır. Orwell'in devletinin yöneticileri ise Platoncular değil, Thrasymakhosçulardır; onlar Thrasymakhos'un hiççiliğini (*nihilism*), köpeksiliğini (*cynicism*) ve benciliğini (*egoism*) devralmışlar ve Thrasymakhos'un düşünde bile görmediği, ama kesinlikle alkışlayacağı sonuçlara ulaşmak için modern inandırma ve politik denetim tekniklerini uygulamışlardır. Platon'un devletinde, yönetenler halkın iyisi için halka yalan söylerler; Orwell'in devletinde, yönetenler yönetenlerin iyisi için halka yalan söylerler. Platon'un devletinde, üreten sınıf içeri-

sindeki karşıt ekonomik, toplumsal ve politik güçlerin bir gerilimi vardır, fakat bu gerilim tutku içermeyen bilgileri sayesinde iktidar mücadelesinin dışında kalan yönetenler tarafından denetim altında ve dengede tutulur; Orwell'in devletinde ise, iktidar mücadelesi bütün devlete bulaşır ve daha entellektüel sınıflarda daha yakıcı, daha gaddar ve daha yabanıl hale gelir, çünkü akıl bir öz-disiplin aygıtı olarak değil, fakat tutkuları doyurmanın bir aracı olarak görülür. Gücün Platon'un yöneticilerini bile bozabileceğinden korkmamız için elimizde sebepler bulunduğu doğrudur, fakat bu kuşkudan dolayı Platon'un totaliter bir devletin savunuculuğunu yapmakta olduğunu varsaymak dürüstçe olmazdı. Teorik bir düzeyde, niyet diye adlandırılan düzeyde, Platon ile totaliterler birbirinden apayrı kutuplardı.

Her şeye rağmen Platon politik pratik üzerine bir el kitabı değil, politik teori üzerine bir kitap yazdığı için, bu yorum yerindedir. Teorisinin pratikte kötü sonuçlara, yani tiranlığa götürdüğünü Platon'a kanıtlayabilseydik, teorisini kesinlikle değiştirirdi; bu yüzden, Platon'un tiranlık savunuculuğu yaptığını söyleyemeyiz. İşin doğrusu, teorisinin işlerliği konusunda Platon'un kendisinin bile kuşkuları vardı. *Devlet*'te Sokrates, bizim şimdi sormakta olduğumuz şu türden bir soru sorulduğunda yanıt vermekten kaçınır: Teori doyurucu bir şekilde işleyecek midir? Kuşkusuz Platon'un kendisi bu konuda ikircimlidir. Eğer işlerse iyi bir teori olacağından, Platon onun işleyeceğine inanmayı çok fazla istedi. Aynı zamanda, işlemeyebileceğinden korkacak kadar da insan doğasını tanıyordu.[13] Bu, yerleşilmeye hiç elverişli olmasa bile, pek insanî bir pozisyondur ve işte Platon'un yozlaşmış dört devlet tipine ilişkin tartışmasını bu zihin tutumunun ışığında okumalıyız.[14]

---

13 Platon'un yaşlı bir adamken ve görünüşe göre insan doğasını akılsal bir taslağın incelikli şekline uydurma güçlüğünün çok daha farkındayken yazdığı bir eser olan *Yasalar*'ın tonu bu sonucu destekler.

14 Konuşanlar, Sokrates, Glaukon ve Adeimantos'tur. Sokrates ara sıra kendisinden birinci şahıs kipinde söz eder, çünkü Platon'un kuzenleriyle sohbetini bir üçüncü tarafa anlatmaktadır.

İDEAL YÖNETİMDEN DÖRT SAPMA

— İlkin şeref devletini ele alalım. Bu devlet şeklinin belli bir adı olmadığı için ona timokrasi ya da timarşi diyeceğim.... Önce timokrasinin aristokrasiden nasıl çıktığını anlatmaya çalışalım. Herkes bilir ki, bir toplumun düzenindeki her çeşit değişiklik baştakilerden gelir. Baştakiler arasına ayrılık girmesinden doğar. Yönetenler arasında tam bir birlik varsa, ne kadar azlık da olsalar, zordur sarsman onları.

— Doğrudur.

— Doğruysa, Glaukon, dedim, bizim devlet nasıl sarsılacak?... Zor bozulur böyle kurulan bir devlet, ama her doğan şey çürümek zorundadır sonunda; sonsuz olamaz sizin düzen de, o da bozulur, dağılır bir gün.... Devleti yürütmek üzere yetiştirdiğimiz insanlar ne kadar akıllı, ne kadar görgülü olurlarsa olsunlar, kısırlığın nerede bitip, verimliliğin nerede başladığını bilemeyecekler. Geçişin hangi anda olduğunu fark edemedikleri için, çocuklarını tam getirilmeyecek zamanda dünyaya getirecekler.... Tabiatın bu kanununu bilmeyen koruyucularımız, kızlarla oğlanları olmayacak zamanlarda birleştirecekler, doğan çocuklara ne tabiat yar olacak, ne de kader. Bu çocuklar arasından en iyilerini yaşlılar devletin başına getirecekler. Ama kötü doğuşlu oldukları için babalarının yerine geçer geçmez sizi koruyacak yerde, korumaz olacaklar. Müziğe gereğince önem vermeyip, jimnastiği öne alacaklar. Ruhtan çok bedene önem verecekler. Böylece daha az bilgili, daha az kafalı bir kuşak başımıza gelecek. Sonra ... bunlar toprakları ve evleri özel mülk olarak dağıtmakta, bölüşüp paylaşmakta anlaşacaklar. Eskiden yurttaşlarını hür insanlar, dostlar, besleyiciler olarak koruyanlar, şimdi onları boyunduruk altına alır, köle haline getirir; kendileri gene savaşçı ve bekçi kalırlar.

— Evet, değişme böyle olsa gerek.

— İşte bu yeni düzen, aristokrasiyle oligarşi[15] arası bir düzen olmayacak mı?

— Öyle ya.

— Değişme böyle olunca,... onda biraz aristokrasi, biraz oligarşi, biraz da kendine özgü bir yan bulunacak.... Devlet adamlarının saygı görmesi, savaş adamlarının, çiftçilerin, işçilerin, tüccarların

15 [Oligarşiyle ilgili tartışma hemen bundan sonra gelir —YAZAR.]

küçümsenmesi, yemeklerin bir arada yenmesi, beden eğitimine, savaş alıştırmalarına önem verilmesi gibi yanlarıyla, bu yeni devlet eskisini andırmayacak mı?

— Evet.

— Öte yandan, bu devlette bilgili insanların başa gelmesinden korkulacak.... Daha kaba, daha atılgan insanlar beğenilecek....

— Evet.

— Bu çeşit insanlar, oligarşik devletlerde olduğu gibi, zenginlik tutkusuna kapılacaklar. Tapar gibi sevdikleri altını, gümüşü karanlık gizli dolaplara, hazinelere doldurup herkesin gözünden kaçıracaklar. Bir ine çekilir gibi kapandıkları evlerinin içinde kadınlara, ya da diledikleri insanlara zengin ziyafetler çekecekler....

— Bu anlattığın devlette iyiyle kötü gerçekten birbirine karışıyor.

— Öyledir,... ama bu düzenin en göze batan yönü taşkınlığı beslemesinden gelen şan, şeref düşkünlüğüdür....

Sonraki devlet şekli oligarşi olacak.

— Oligarşi dediğin düzen hangisi?

— Mülkiyet üstünlüğüne dayanan devlet. Zenginlerin yürüttüğü, fakirlerin hiç karışmadığı düzen.

— Anladım.

— O halde, timarşiden oligarşiye nasıl geçildiğini anlatmamız gerekmez mi? Doğrusu, körlerin bile görebileceği bir geçiştir, bu. Herkesin altınını biriktirdiği gizli çıkın yok mu, timarşiyi yıkan işte budur.... O zaman ... paraya verdikleri değer arttıkça, erdemin değeri düşmeye başlar. Zenginlikle erdem öyle ayrı şeylerdir ki, ikisini teraziye koydun mu, kefelerin biri hep aşağı iner, öteki yukarı çıkar.... Bir devlette zenginlik ve zenginler baş tacı olunca, erdemin ve erdemli insanların şerefi azalır.... İşte o zaman oligarşide başa geçeceklerin sınırını belirten bir kanun çıkartırlar ortaya: Bu sınır belli bir gelir üstünlüğüne dayanır, bu üstünlük ölçüsü de oligarşiden oligarşiye değişir. Belli bir gelire ulaşmamış yurttaşlar, devlet işlerine giremezler. İş buna dökülmez mi sonunda?... İşte oligarşi düzeni de bu.

— Evet ama, nasıl yaşanıyor bu devlette? Onda gördüğümüz kusurlar ne? diye sordu Adeimantos.

— İlk kusur tuttuğu yolda, ilkesinde. Gemileri yürütecek kaptanları bu yoldan seçersek ne olur, düşün? En zengin olan kap-

tanlık edecek, yoksul bu işi daha iyi de bilse, dümene geçemeyecek!

— Kaptanı böyle seçilen gemi zor yürür....

— Böyle bir devlet bütünlüğünü kaybeder ister istemez, ikiye bölünür, bir yanda yoksullar, bir yanda zenginler! Aynı toprak üstünde yaşayan bu iki topluluk, boyuna birbirine diş biler. Sence bu kusur daha mı az ciddî?

— Bu daha küçük bir kusur değil, doğrusu.

— Şu tarafına da iyi diyemeyiz: Bu düzenin başındakiler kolay kolay savaşa girişemezler. Halkı silahlandırsalar, düşmandan çok ondan korkarlar; silahlandırmasalar, devlette olduğu gibi savaşta da bir avuç kalırlar. Üstelik bu devlettekilerin cimriliği savaş için para harcamaya da engeldir.... İşte, oligarşi düzenindeki özellik! Kötülükler de bunlar... Daha başka kusurları da bulunabilir elbet....

Peki oligarşiden demokrasiye geçiş nasıl olur? Alabildiğine zengin olmak isteğinin, doymak bilmez bir mal açlığının sonucu değil midir bu?... Bu düzenin başındakiler, kudretlerini mala mülke borçlu oldukları için, gençlerin hovardalıklarını, baba mallarını harcayıp tüketmelerini kanunlarla önlemeye gitmezler; çünkü daha zengin, daha hatırı sayılır olmak için, bu hovardaları borçlandırıp mallarını ellerinden almak isterler.... İşte bu yüzden oligarşilerde devlet adamları, yurttaşların ölçüsüz para harcamalarına, israflarına göz yumarlar. Sonunda da iyi soylu, yiğit kişileri beş parasız bırakırlar.... Böylece toplumda bir sürü işsiz türemeye başlar. İçlerinde zehir taşıyan bu başıboş insanların kimi borca boğulmuştur, kimi yüzkarasına, kimi de her ikisine. Mallarını ellerinden alanlara ve bütün yurttaşlara kin besler, gizli gizli toplanıp onlara kötülük etme yollarını ararlar. Bütün düşünceleri devleti yıkmak, düzeni değiştirmek olur.... Oysa ki devletin başındakilerin kendilerine ve çocuklarına [oligarklara] gelince, gençler eğlenceye dalar, bedenlerini ve kafalarını işletmekten geri kalır, yumuşar, zevke de, acıya da dayanamaz olurlar.... Cılız bir beden, dışarıdan gelecek küçük bir sarsıntıyla hemen yatağa düşer. Hatta kimi zaman dış sebep olmadan da kendi kendini yer. Onun gibi bu durumda bir devlet de en küçük sebeplerle sarsılır, iç savaş başlar....

— Evet, azdıkça azar.

— İşte bu kavgada fakirler düşmanlarını yendiler mi, demokrasi kurulur. Zenginlerin kimi öldürülür, kimi yurt dışına sürülür.

Geri kalan yurttaşlar devleti ve devlet işlerini eşit şartlarla paylaşırlar. Çok defa da işbaşına gelecekler kurayla seçilir.

— Evet, demokrasi ... işte böyle kurulur...

— Peki, nasıl yaşar, nasıl bir devlet kurar bu adamlar?... İlkönce böyle bir devlette herkes özgürdür, değil mi? Her yerde bir özgürlük havası eser. Yurttaşlar serbest konuşur, dilediklerini serbestçe yapar.... Kimse seni işbaşına gelmeye zorlayamaz. O işi en iyi başaracak sen olsan bile. Canın istemezse kimsenin emrini dinlemezsin.... İnsan, Tanrı da olsa, ancak bu kadarını yapabilir, değil mi?

— Evet, başlangıçta böyle olsa gerek....

— Bizce iyi adam olmak kolay iş değildi;... Demokraside hiçe sayılır bütün bunlar. Bir devlet adamının nasıl yetişmesi, ne bilgiler edinmesi gerektiği düşünülmez. Kendimize halkın dostu dedirtmek yeter; bütün şerefler kazanılır bununla.

— Bundan iyi devlet can sağlığı doğrusu!

— İşte demokrasinin iyi yönleri bunlar ve bunlara benzer şeylerdir. Görüyorsun ya, hoş, sevimli bir devlet! Alaca bulaca, karmakarışık. Aslında eşit olsun olmasın, bir çeşit eşitlik de sağlıyor herkese....

Haydi bakalım dostum, zorbalık [tiranlık veya despotluk (*despotism*) —*çn.*] nasıl bir düzenmiş, onu görelim şimdi, bu devlet şeklinin demokrasiden doğduğu şüphe götürmez!... Oligarşiden demokrasiye geçiş nasıl olursa, demokrasiden zorbalığa geçiş de, aşağı yukarı, öyle mi oluyor dersin?... Oligarşiyi kuran ne olmuştu? Aşırı zenginlik kaygısı değil mi?... Oligarşiyi yıkan da gene bu doymak bilmeyen, zenginlikten başka şeye değer vermeyen tutku olmuştu.... Onun gibi, demokrasiyi yıkan da, onun en büyük değer saydığı, doymadan arzuladığı şey oldu.

— Nedir o?

— Özgürlük. Bir demokrasi devletinde herkesin en güzel dediği şey odur. Özgür doğan bir insan yalnız böyle bir devlette yaşayabilir, derler, duymuşsundur.... Bu doymak bilmeyen, başka değerleri küçümseyen özgürlük isteği, demokrasinin değişmesine ve zorbalık yolunu tutmasına sebep olur.... Bu özgürlüğe susamış devletin başındakiler içki sunmasını bilmeyen sakilere döndüler mi, demokrasi alabildiğine hürriyet için sarhoş olur.... Yurttaşlar o hale gelir ki, bir yerde baskıya benzer en ufak bir şey gördüler mi,

kızar, ayaklanırlar; yazılmış yazılmamış bütün kanunları hiçe sayar, kelimenin tam anlamıyla başına buyruk kalmak isterler.... Baştakiler, zenginlerden topiayıp çoğunu kendilerine ayırdıkları paradan halka da her zaman iyi kötü bir pay verirler.... Soyulan zenginler kendilerini savunmaz olurlar mı? Onlar da halkın önünde söz alır, ellerinden gelen her çareye başvururlar elbette.... Derken iki taraf arasında ele vermeler, mahkemeler, kavgalar başlar.

— Çaresiz.

— Birini tutup başa getirmek, onu besleyip şişirmek, halkın eski âdeti değil midir?... İş buna varınca, zorba bilinen çareye başvurur: Canını koruyacak bekçiler ister halktan. Halkın koruyucusu yaşamalı ki, halka hizmet edebilsin, değil mi ya?... Halk da tabiî verir ona bu bekçileri; bütün korkusu koruyucusunu kaybetmektir. O durdukça kendini güvenlikte sanır.

— Doğru....

— İlk günler zorba, dört bir yana selâmlar, gülümsemeler dağıtır, zorbanın tam tersi gibi gösterir kendini; yakınlarına ve halka bol bol umutlar verir, borçluları avutur, herkese, hele kendi adamlarına topraklar dağıtır, dünyanın en cömert, en tatlı adamı gibi görünür, değil mi?... İlkin dış düşmanlarıyla uğraşır, kimiyle anlaşır, kimini yener, ama onlardan korkusu kalmayınca, yeni savaşlar çıkarır ortaya, halkı hep buyruğu altında tutmak için.... Ama böyle davranmakla yurttaşların gözünden de düşmeye başlar.... Başta kalmak isterse zorbanın bütün bu adamları temizlemesi gerekir. Dostları arasında olsun, düşmanları arasında olsun bir tek değerli insan bırakmaz.... Gözünü dört açıp kimlerde yürek, üstünlük, akıl, kudret olduğunu bir bakışta görmek zorundadır. İstesin istemesin, bunlarla uğraşmadan, ayaklarını kaydırmadan rahat edemez. Sonunda devleti temizler hepsinden.

— Güzel temizlik doğrusu!

— Evet, hekimlerin başvurduğu temizlemenin tam tersi. Onlar bedende kötü ne varsa atıp, yalnız iyiyi bırakırlar, zorbaysa iyileri atıp kötüleri bırakır.

— Devleti elinde tutabilmek için başka çaresi yoktur....

— Devletin kutsal hazineleri varsa, parayı oradan alacak tabiî. Sattığı kutsal eşya, masraflarını karşıladıkça halka yüklediği vergileri kısabilir.

— Satacak şey kalmayınca ne yapsın?

— Sofrasını, dostlarını, gözdelerini beslemek için babasına başvuracak tabiî.

— Anlıyorum, halka demek istiyorsun. Madem zorbanın doğmasına sebep olan odur, adamlarıyla birlikte besleyecek oğlunu.

— Beslemek zorunda kalacak.

— Öyle mi dersin? Ya halk kızar da koskoca delikanlının baba sırtından geçinmesini doğru bulmazsa? Derse ki oğluna: Asıl sana düşer babana bakmak...?

— İşte o zaman halk, okşaya okşaya büyüttüğü bu evlâdın ne büyük bir baş belâsı olduğunu anlar. Kovmak istediği kimselerin kendinden kuvvetli olduğunu da görür.

— Ne demek istiyorsun? Zorba babasına karşı mı gelecek? Keyfini kaçırdı diye el mi kaldıracak babasına?

— Sopasını elinden alınca, tabiî.

— Desene, zorba kan kusturacak anasına babasına? Halk yağmurdan kaçarken doluya tutulmuş, özgürlüğe kavuşmak isterken eli sopalı kölelerin kulluğuna düşmüş oldu. Aşırı ve düzensiz özgürlük ona köleliğin en ağırını, en acısını, efendilerin en belâlısını getirecekmiş meğer![t]

En iyi devletten en kötüsüne doğru bozulup yozlaşma sürecine ilişkin bu açıklama, devletlerin daima tam da Platon'un tasvir ettiği sırayla birbirlerini takip etmedikleri zemininde eleştirilmiştir. Kimi zaman bir askerî oligarşiden sonra tiranlık gelir; demokrasiden sonra tiranlık geldiği kadar tiranlıktan sonra demokrasi de gelir. Fakat Platon, muhtemeldir ki, burada harfi harfine okunmak maksadı gütmüyordu. Muhtemelen, Platon, iddia edilen bir tarihsel sürecin evrelerini tasvirden çok, ideal devletten sapmanın belli tiplerinin —tiranlık, oligarşi, demokrasi vb.— bir çözümlemesini yapmakla ilgileniyordu.

O halde, burada, her fiilî devlette az çok varolan belli kalıcı eğilimlerin bir açıklamasını buluyoruz. *Her* fiilî devlet, örneğin Sovyetler Birliği, belli oligarşik karakteristiklere —Merkez Komite ve onun Başkanlık Divanı; belli askerî karakteristiklere —generallerin politik kararlar alınırken yarattıkları etki; belli demokratik karakteristiklere —herkese oy hakkı; belli tiranlık karakteristiklerine —gizli polis— sahiptir. Bu karakteristik kümelerinden biri en öne

çıktığı ölçüde, genel olarak söylersek, söz konusu devleti bu tipin adıyla anabiliriz. Bu yüzden, İsviçre'ye bir demokrasi ve Çarlık Rusya'sına bir tiranlık deriz. Fakat bir devleti en öne çıkan tipin adıyla adlandırırken, (1) hiçbir fiilî devletin herhangi bir tipin karakteristiklerinin tümüne sahip olmadığını ve (2) her fiilî devletin çeşitli tiplerin karakteristiklerine sahip olduğunu unutmamalıyız. Tüm bunlar, formlar teorisinden çıkar. Her karmaşık nesne öncelikle adını kendisinden aldığı belli bir formdan pay alır. Fakat, fiziksel bir şey olmakla, onun herhangi bir formdan pay alması yalnızca kısmîdir. Ve tam da o şeyin bütün doğası bu form içerisinde özümsenmediği için, söz konusu şey daima az ya da çok öteki formlardan da pay alır.

Platon'un kendi politik teorisinin arzulanırlığı ve uygulanırlığı hakkındaki sorumuzu yanıtlamaya en yakın düştüğü nokta belki de burasıdır. İnsan doğal bir yaratık ve devlet doğal bir kurum olduğu için, bu politik teorinin mükemmelen "işleme"sini bekleyemeyiz. Tam da fiziksel dünya, fiziksel olmakla, özleri ve ilişkileri teoride yansıtılan formlardan eksik olduğu ve yalnızca kısmen pay aldığı için, hiçbir *teori* fiziksel dünyada hiçbir zaman mükemmelen işlemez. Buradan hareketle, Platon, politik gerçekliklere doyurucu bir şekilde denk düşmediğinden yakınmanın kendi teorisinin eleştirisi olmadığını söylerdi. Bu, teorinin çürüklüğü değil, ama basitçe dünyanın var olma tarzıdır. Hiçbir fiilî devlet hiçbir zaman ideal olamaz; hiçbir fiilî yönetici, salt bir insan olmakla, hiçbir zaman insanın davranması gerektiği şekilde davranmaz.

O halde, mümkün fiilî dünyaların *en iyisinde* bile, insanın ve toplumun organik doğası tam olarak gerçekleşmeyecektir. Yönetenler, ne kadar iyi eğitilmiş olurlarsa olsunlar, kendi bencil çıkarlarını bütünün çıkarlarıyla özdeşleştirme yanılgısından hiçbir zaman kurtulmayacaklar, tam dengede bir iş bölümünü hiçbir zaman gerçekleştirmeyeceklerdir. Fakat buradan hareketle Platon'un çıkaracağı sonuç şu olurdu: Kendi çizdiği taslağa göre bilgelerin yönettiği ve bilgisizlerin itaat ettiği devlet, bu dünyada tam olarak gerçekleştirilebilir olmasa da, amaçlamamız gereken idealdir.

Bu yanıt, yalnızca kısmen doyurucudur. Teori ile fiilî gerçeklik arasında niçin böyle kökten bir ayrım varolmak zorunda olsun ki?

Gerçek hayat koşullarında öndeyilerde bulunma değerine sahip olmayacak kadar kırılgan ve mantıksal olarak mükemmel bir teorinin değeri nedir? İmkânsız denecek kadar yüksek bir teorik ideal koymakla, Platon kendisini düşkırıklığına mahkum etti. Bu yüzden, onun düşüncesi hüzünle tınlar. Platon'unki gibi, ideal olan ile fiilî olan arasında giderilmez bir kopukluk yaratan herhangi bir teoride, yazgının buyurduğu başarısızlıktan doğan kaçınılmaz bir kötümserlik (*pessimism*) vardır. Platon ile Hristiyanlık arasındaki bazı önemli ayrımlara daha önce işaret edilmişti; bunların tersine, Platon'un düşüncesinin bu karakteristiği ona Hristiyanlıkla bir yakınlık kazandırır. Hristiyanlık da, (Platon'unkinden farklı olsa da) kendisine öylesine olanaksız ölçüde yüksek bir hedef koyar ki, o hedefin huzurunda insanın gücü dahilindeki en yüksek çabalar bile daima bozguna uğramaya mahkûmdur. Platonculuğun Hristiyan düşüncesi üzerinde tekrar tekrar ortaya çıkan bir etkide bulunmasını sağlayan da işte bu yakınlıktır.

Sanat Teorisi

Ahlak ve politika hakkındaki hakikati araştırıp incelemek, apaçık sebeplerden dolayı, Platon'un birincil kaygısıydı. Fakat ahlak ve politika hiç kuşku yok ki değerler alanının tümünü kapsamaz. Aynı zamanda, sözgelimi dinsel değerler ve estetik değerler de vardır. Platon'un bu konulardaki görüşlerini de gözden geçirmek zorundayız.

İlkin Platon'un estetik teorisine bakacak olursak, burada da Platon'un bakış noktasının formlar teorisince belirlenmiş olduğunu görebiliriz. Tahmin edilebileceği gibi, bütünüyle güzel olan bir "güzellik" formu vardır. Fiziksel nesneler, kadın vücutları ve günbatımları gibi doğal nesneler olsun, resimler gibi sanat nesneleri olsun, ancak o formdan pay aldıkları ölçüde güzeldirler. Fiziksel nesneler az ya da çok güzel olabilirler, ama hiçbiri bütünüyle güzel değildir, tıpkı farklı farklı fiziksel atların "at" formundan az ya da çok miktarda pay almaları, buna karşılık hiçbirinin bütünüyle "at" ol-

maması gibi. Bundan şu çıkar ki, Düldül'e ve Küheylan'a bakmak bize "at" hakkında nasıl ancak çok eksik bir bilgi verecekse, aynı şekilde ne kadar güzel olurlarsa olsunlar fiziksel nesnelere bakmak da bize olsa olsa gerçek güzelliğin ancak çok eksik bir izini verecektir. Aslında, seslerin ve renklerin güzelliklerinden hoşlanan insanlar genellikle maddî-olmayan, düşünülür güzelliği bütünüyle ıskalar. Bu yüzden, oldukça paradoksal bir şekilde, insanların büyük çoğunluğunun "sanat" dediği şeyden duyulan hoşlanma Platon için bir oyalanmadır.

Şeyleri güzel kılan "güzellik" ise, o halde "güzellik"in kendisi, yani form nedir? Bunu söylemek kolay değildir, fakat öyle görünüyor ki Platon evrenin herhangi bir yerindeki *düzenin* —sözgelimi gezegenlerin hareketlerinin düzeninin— estetik olduğunu hissediyordu. Platon, bir teoremin belli bir kanıtlamasının bir diğerinden "daha zarif" olduğundan söz eden matematikçilerle muhtemelen fikir birliği içinde olurdu. Her ikisi de teoremi kanıtladığından, daha zarif olanın yeğlenmesinde belki estetik bir temel olabilir.

Hem fiziksel nesnelerin niçin güzel olduklarını hem de niçin hiçbir zaman pay aldıkları form kadar güzel olmadıklarını şimdi görebiliriz. Herhangi bir fiziksel nesne düzene sahip olduğu ölçüde güzeldir —sözgelimi yıldızlı gökler. Fakat hiçbir fiziksel nesne asla olabileceği kadar iyi düzenlenmiş olmadığı ya da diyelim ki Euklides geometrisinin teoremleri kadar iyi düzenlenmiş olmadığı için, buradan şu çıkıyor ki, fiziksel nesneler matematikle uğraşmak kadar tamuygun bir estetik hoşlanma kaynağı değildir. Buradan şu da çıkıyor ki, doğal fiziksel nesneler sanat nesnelerinden çok daha güzeldir. Sözgelimi, Düldül, Düldül'ün resminden daha güzeldir; çünkü Düldül'ün kendisi "güzellik"ten çok uzak olsa da, resim (Düldül'ün yalnızca bir taklidi olmakla) ondan iki kere uzaktadır. Sanatçı, o halde, bir yalancı ve bir sahtekârdır —bir tür yaltakçıdır,[16] tıpkı insanların düşgücünü okşamakla gaflet içerisindeki bir kamuya kusurlu taklitleri yutturmaya çalışan aşçı ve retorikçi gibi.

16 "Şiir bir tür retoriktir ... ki bir sürüye hitab eder, erkeklerden, kadınlardan ve çocuklardan, köle olanlardan ve olmayanlardan oluşan bir sürüye. Bu da öyle pek beğenilecek bir şey değildir, çünkü ... onun doğasında yaltaklanma vardır" —*Gorgias* (Jowett), 502.

Bizim sanat eserleri olarak değerli bulduğumuz resimler yalnızca gölgelerin gölgeleridir.

Bu eleştiri, Platon'un sanatı öncelikle bilişsel olarak ele almasından ileri gelir. Sanatın bize atlar ya da zürafalar hakkında bilgi verdiği varsayılıyorsa, bu durumda zoolog ressamdan çok daha iyi bir sanatçıdır. Fakat Platon sanatın bilişsel *niyetini* bugün bizim vurguladığımızdan çok daha fazla vurguladıysa da, aynı zamanda sanatın coşkusal ve şevklendirici yönleri diyebileceğimiz şeyin de farkındaydı. Onun düşüncesine göre, sanatçı, aksi takdirde baskı altında tutulan güçlü ve başıboş coşkuları ayinleri ve sihirleri yoluyla serbest bırakan bir tür büyücüydü. Karakter oluşturmada tüm sanatların, ama özellikle müziğin ve şiirin büyük etkisi vardır. Sanatın doğasına ilişkin bu görüşü kabul eden Platon'un sanatçıların etkinliklerine katı yasaklamalar getirmesinde ya da sanatçılar hakkında acımasız sertlikte yargılar vermesinde şaşılacak birşey yoktur. Platon, sanatın bilişsel niyetini düşündüğünde, sanatçıyı zavallı bir biçare olarak gördü; coşkusal güçlerini düşündüğünde ise, sanatçıyı toplumsal bir tehdit olarak gördü.

Sanata ilişkin bu değerlendirmenin kusurlu olduğunu Platon'un kendi hayatı ve eserleri gösterir. Platon hakkında başka hiçbir şey bilmeseydik, onun sanat eleştirilerinin estetik duyarlılık yoksunluğunun yansıması olduğunu söyleme yoluna sürüklenirdik. Diyebilirdik ki, güzellik hakkında bir nebze birşey bilen biri onun hakkında bu tarzda yazamazdı. Fakat Platon gerçekte (diyalogların fazlasıyla gözler önüne serdiği gibi) usta bir sanatçıydı ve yazılarında kendi kastettiği anlamı iletmek için bir sanat biçimini (mit'i) defalarca kullandı.

Platon'un mitleri kullanımı, aslında, onun sanatın bilişsel yönünü nasıl anladığını aydınlatır ve aynı zamanda da biçimsel olarak ifade edildiği şekliyle teorinin bir tashihini sağlar. Platon argümanında özellikle güç ve derin bir noktaya geldiğinde, çoğu kez kastettiği anlamı iletmek için bir mit kullanır. Sözgelimi *Devlet*'te Sokrates'e İyi Formundan ne anladığı sorulduğunda, şu cevabı verir: "İyi'nin gerçek doğasını [anlatmak] ... olağanüstü bir gayret gerektirir"; İyi güneşe "benzer"; ve Sokrates, bizzat "kaynak"ın kendisi değil de, bu "uzantı"sı çerçevesinde yanıt vermek durumunda kalır.

Platon'un yönünden, bu, ne bir kişisel beceriksizlik itirafı ne de okurlarının soyut söylemi takip etme yetersizliğinin bir kabulüdür. Platon'un mitleri İsa'nın mesellerine benzemez, Glaukon ve Adeimantos da Filistin'li basit balıkçılar değildir. Platon'a göre, mit'e duyulan gereksinim, tartışılan konuların doğasında ve sözel iletişimin temel bir sınırlılığında kök salar. Matematik formları iletmenin birinci dereceden dili matematiktir ve matematik öğrenimi felsefî söylem için zorunlu bir önhazırlıktır. Fakat bu her iki dil, matematiğin soyut dili ve felsefenin teknik düzyazısal dili, en yüksek ve en önemli formları —sözgelimi, hayatın anlamını ve değerini— iletmek için yetersizdir.

Fakat matematikçinin kullandığı semboller ve eğitimli diyalektikçinin kullandığı (yazılı ya da sözlü) sözler dışında acaba hangi iletişim yöntemi vardır? Bu teknikler yetersizse, böyle yüksek konular hakkında iletimde bulunmanın imkânsız olduğunu mu kabul etmek zorundayız? Ne kastettiğimizi bildiğimizi hissettiğimiz ama dile getiremeyeceğimiz mistik ama iletilemez bir esrime tek imkân mıdır?

Platon böyle düşünmüyordu. Anlamlar, bir tür entellektüel kaynaşma yoluyla sözsüz iletilebilir. Hakikaten, tam da hayatta gerçekten önemli olan şeyleri —öyle biçimsel olarak dersler ya da kitaplar yoluyla değil, fakat çok uzun bir zaman boyunca adım adım ilerleyerek— iletmenin yolu budur. Eğer öğretmen hakikati biliyorsa ve öğrenci bu bilgiyi edinme gücüne sahipse ve de onlar sıkı ve duygudaş bir ilişki içerisinde yaşıyorlarsa, yıllar geçtikçe ikisinin de açıkça anlamadığı bir tarzda ilkinin bilgisi ikinciye aktarılacaktır.

"Yazının," der Platon *Phaidros*'ta, "resimle ortak ciddî bir kusuru vardır, çünkü ressamın ürünleri canlılık taslar, ama yine de onlara bir soru sorsan derin bir sessizliğe gömülürler." Fakat yazılı sözden çok daha güçlü başka tür bir söz vardır. Bu, "bir ruhu olan, bilginin canlı sözü"dür. Bu sözler, bir bahçıvanın ektiği tohumlara benzer. İyi bahçıvan onları uygun toprağa eker, onlara özenle bakar ve ağır ağır meyvaya dönüşlerini sabırla bekler. Aynı şekilde filozof da, "canayakın bir ruh bulup, hem kendilerini hem de onları ekip yetiştireni savunabilecek sözleri oraya eker ve yetiş-

tirir; bu sözler meyva vermez de değildir, başka ruhlarda başka nutuklar yaratacak tohumlar vereceklerdir. Böylece devam edip giden sözler daima yenileşen tohumları ölümsüzlüğe erdirecek ve onları içinde taşıyan, dünyanın en mutlu insanı olacaktır."[17,u]

Bu iletişim yöntemi çok uzun zaman boyunca yakın kişisel temas gerektirdiği için, Platon mit'i bir kestirme yol olarak ya da ikinci bir yol olarak kullandı. Mit sözlü bir iletişim olsa da, diyalektikçinin soyut düzyazısal sözünü değil, sanatçının somut, imajlara dayalı sözlerini kullanır. Mitin ilettiği anlam harfi harfine alınmamalıdır (çünkü o, bir mittir, tarih değil) ve o, sıradan soyut düzyazısal dile çevirilemez. Eğer çevirilebilseydi —onun anlamı bu tür terimlerle ifade edilebilseydi—, mit kullanmaya daha en baştan hiç gerek kalmazdı. Bir mit aslında bir sanat eseridir ve her sanat eseri gibi eşsizdir. Adeta, karmaşık bir anlamın somut bir nesneye sıkıştırılmasıdır —seslerin ya da boyanın döküldüğü bir kalıp, bir mermer parçası, bir söz dizimi gibi.

Diyalektikle ve öteki bilimlerle tam da aynı tarzda bilişsel olmasa bile, bu anlamda sanat bilişseldir. Bir benzetme farklılıkları gösterecektir. Bir askerin yaylım ateş altında geçirdiği deneyimi düşünün.[18] Gazetesini okuyan sıradan yurttaş, hatta karargâhta görevli kurmay subay, gerçekte, yaylım ateş altında olmanın ne demek olduğunu bilmez.

Öte yandan, düşmanın şiddetli saldırısının sıkıştırıp yerinden kıpırdayamaz hale getirdiği adam çoğu zaman birliğinin geri kalanına ne olduğunu bilmez. Bir bütün olarak savaşın nasıl gitmekte olduğu konusunda daha da az şey bilir. Bunu anlamayacak ya da görmeyecek kadar deneyiminin dolayımsızlığı altında ezilir —deneyiminin sıkıştırıcı aciliyeti içerisine gömülüp kalır. Hayatta kalanların bize başlarından neler geçtiğini tamı tamına anlatabildiği pek enderdir; başlarından o kadar çok şey geçmiştir ki, onların bunlara ilişkin bilinci, tıpkı tellere yüklenen aşırı akımın patlattığı elektrik sigortası gibi, olup bitenleri kaydetmeyi başaramaz. Bu bakış noktasından, kurmay subay (hatta gazete okuru) olup bitenler

17 Bkz. s. 178-179.

18 Bkz. s. 199-201.

hakkında saldırıdan sağ kurtulanlardan çok daha fazlasını bilir. Karargâhta haritaların ve mesajların başında oturan kurmay subay söz konusu olayı savaşın gidişatıyla ilişkisi içerisinde görür. Bu saldırı sadece bir savaş hilesi miydi, yoksa bu cephedeki büyük bir saldırının başlangıcı mıydı? Ve bunlar gibi. Bu anlamda, kurmay subaydan daha bilgili ve sağ kurtulandan daha bilgisiz hiç kimse yoktur.

O halde, öyle görünüyor ki, burada tamamen farklı iki bilgi türüyle ilgilenmekteyiz: tüm canlılığı ve eşsizliği (hiçbir saldırı bir diğerine tastamam benzemez) içerisinde bizzat olayın kendisiyle bir karşılaşma olan dolaysız bilgi ve bu deneyimin başka deneyimlerle bağıntıları hakkındaki kavramsal bilgi.[19] İmdi, sanat, herbirinin belli karakteristiklerinden pay alarak, bu iki tür bilgi arasında tam ortada durur. Sanat, dolaysız bilgi gibi doğrudan, canlı ve somuttur, fakat aynı zamanda dolaysız bilgide bulunmayan ve kavramsal bilginin karakteristikleri olan nesnelliğe, perspektife ve genelliğe de sahiptir. Sanatçı, bir deneyimi başından sonuna dek yaşayabilen, ve fakat deneyim içerisinde onu gözlemleyemeyecek ve hatırlayamayacak kadar kaybolup gitmeyen türden bir kişi gibi görünür; onun sigortası dolaysız deneyimin sıkıştırmasıyla patlamaz. Bu yüzden, o, başından geçen deneyimi hatırlayabilir ve onu başından hiç böyle bir deneyim geçmemiş olan kimselerde bile benzer duygular uyandıran terimlerle tasvir edilebilir. Tolstoy'un *Savaş ve Barış*'ta genç Rostoff'un ilk süvari hücumuna katıldığı sırada hissettiği duygulara ilişkin anlatımı, muhtemelen, Kırım Savaşına katılan genç bir adam olarak bizzat Tolstoy'un kendisinin benzer bir deneyim yaşamış olmasına bir şeyler borçludur. Tolstoy'un tasviri, bir askerî tarihçinin verebileceği hücum anlatımından çok farklıdır; askerî tarihçi, hücumu bizzat hücuma katılan biri gibi *hissettirmez*. Tolstoy'un tasviri, aynı zamanda dolaysız deneyimden de farklıdır, çünkü bir süvari hücumuna katılanların hemen hepsi apaçık herhangi birşey hissedemeyecek kadar çok şey hisseder. Bu yüzden, sanat bir bakıma dolaysız deneyimin yerine geçebilecek bir şeydir, tıpkı mit'in hoca ve öğrencinin birarada uzun bir ömür geçirmelerinin yerine geçebilecek bir şey olması gibi.

19 Bkz. s. 233-235.

Din

Platon'un mit'in işlevine ilişkin kavrayışı onun din görüşüyle ilişkilidir, çünkü din en yüksek ve en önemli konularla ilgili olduğundan, Platon'un din tartışması genellikle mit çerçevesindeydi. Bu, Platon'un görüşünü anlamanın güçlüğünü arttırır. Dolayısıyla, Platon'un tanrısal doğaya ilişkin mitik-olmayan bir açıklama vermeye çalıştığı bazı pasajları gözden geçirmekle işe başlayalım.

Orta Çağlarda yapılandırılan kullanımı takip edersek, böyle bir açıklama doğal teoloji diye adlandırılabilir —tanrıyla ilgilendiği için "teoloji", bilgimiz doğa-üstü bir güç yerine (iman ya da sezgi) insanî bir güç (akıl) aracılığıyla elde edildiği için de "doğal". Sözgelimi *Devlet*'te Platon tanrının belli özelliklerinin aklın kullanımı yoluyla çıkarsanabileceğini veya keşfedilebileceğini ileri sürer. Buradan hareketle, (1) tanrı iyi olduğu ve iyi olan hiçbir şey zararlı olmadığı için, tanrı zararlı şeylerin yaratıcısı değildir. Yine, (2) tanrı "her şeyin ... ve insanların başına gelen şeylerin çoğunun ... kaynağı değildir. Çünkü insan hayatındaki iyiler pek az, kötüler pek çoktur, ve ... bu kötülerin nedenleri başka yerde aranmak durumundadır." Bununla birlikte, (3) cezalandırılmak kötülük edenlerin yararına olduğuna göre, onların çektikleri cezaların kaynağının tanrı olduğunu çıkarsayabiliriz. (4) Tanrı değişmez. Bu, onun iyi olmasından çıkar; iyi bir şeyde herhangi bir değişme daha kötüye doğru olur. Aynı sebepten dolayı, (5) tanrı yalan söylemez ya da kendisini sahte temsiller içerisinde göstermez, çünkü böyle bir varlığı yalan söylemeye ya da kendisini sahte bir şekilde temsil etmeye itebilecek tasarlanabilir hiçbir amaç yoktur.[v]

KENDİNDEN-HAREKETLİ HAREKET ETTİRİCİ

Bu kısa kanıtlamalar, Platon'un son eseri *Yasalar*'da büyük ölçüde genişletilir. Buradaki argüman sekiz hareket tipinin sayılmasıyla başlar: (1) sabit bir merkez etrafındaki dairevî hareket; (2) yer değiştirme (kayma ya da yuvarlanma); (3) birleşme; (4) ayrılma; (5)

artma; (6) azalma; (7) oluş [varageliş veya varlığa geliş]; (8) bozuluş [çürüyüş, yokoluş veya yoğagidiş, ölüş]. Bundan sonra, Platon, bu listenin en önemli iki hareket tipini atladığına işaret eder: yani "daima başka şeyleri hareket ettirebilen, ama kendisini hareket ettiremeyen hareket ve daima hem kendisini hem de başka şeyleri hareket ettirebilen hareket..." Platon bunları daha önce sayılan sekiz tiple aynı zeminde duruyormuş gibi ele alsa da, ilk sekiz hareket şeylerin hareket etme tarzlarında empirik olarak gözlemlenebilir ayrımları gösterir, oysa ki son iki hareket hareketin nedenlerine ilişkin alternatif açıklamalardır. Burada önemli olan nokta şudur: nedenlerin nedenlerinin nedenleri... gibi sonsuz bir geri gidişten kaçınmak istersek, er ya da geç kendi kendisinin nedeni olan bir hareketin —yani "daima hem kendisini hem de başka şeyleri hareket ettirebilen" hareketin— varoluşunu kabul etmek zorunda kalırız. Daha sonra argüman şöyle ilerler:

> ATİNALI. Bir de soruyu şöyle soralım ve kendi kendimize yanıtlayalım: ... şeylerin Bütününün birleşecek ve durduğu yerde duracak olduğunu varsayarsak, onda bu anılan hareketlerden ilkin hangisi zorunlu olarak ortaya çıkardı? Kuşkusuz kendi kendisini hareket ettiren hareket; çünkü şeylerde bundan önce hiçbir değiştirme gücü varolmadığından, o, önceden başka herhangi bir şey tarafından hiçbir zaman değiştirilmeyecektir. Dolayısıyla, kendi kendisini hareket ettiren hareket tüm hareketlerin başlangıç noktası ve hareketsiz şeylerde ortaya çıkan ve hareketli şeylerde de varolan ilk hareket olduğu için, onun zorunluluk gereği tüm değişmelerin en kadîmi ve en kuvvetlisi olduğunu öne süreceğiz.... Şimdi ... gerek ayrı gerek birleşik topraktan ya da sudan veya ateşten bir şeyde bu hareketin ortaya çıktığını görecek olsaydık, böyle bir şeyin ne koşulda varolduğunu söylerdik?
>
> KLEİNİAS. Bana, bir şey kendi kendine hareket ettiğinde ondan "canlı" olarak söz edip etmeyeceğimizi mi soruyorsun?
>
> ATİNALI. Evet.
>
> KLEİNİAS. Canlıdır, elbette....
>
> ATİNALI. "Ruh" adını alan şeyin tanımı nedir? Onu ... "kendi kendisini hareket ettirebilen hareket"ten ... başka bir şekilde tanımlayabilir miyiz?

KLEİNİAS. "Kendinden-hareket"in hepimizin tam da "ruh" adını verdiği şeyin tanımı olduğunu mu öne sürüyorsun?

ATİNALI. Öne sürdüğüm budur....[w]

Demek ki, argüman şudur: (1) hareketin bir ilk nedeni olmak zorundadır; (2) bu ilk neden, kendi kendisini hareket ettiren bir hareket ettiricidir; (3) kendi kendisini hareket ettiren hareket ettiricilere verilen ad "ruh"tur;[20] bundan dolayı (4) ruh, doğa bilimcilerinin yanlış bir şekilde şeylerin ilk nedenleri olduğunu öne sürdükleri buharlaşma, büzülme ve genleşme gibi doğal süreçlerden "daha kadîm"dir. Fakat ruhun ilk neden olduğunu söylemek, Platon'un düşüncesine göre, evrende amacın var olduğunu söylemek anlamına gelir.

ATİNALI. Daha önceki konuşmamızda, hatırlayalım, ruhun bedenden daha kadîm olduğu gösterilebilirse, ruhun işlerinin bedenin işlerinden daha kadîm olacağında anlaşmıştık.

KLEİNİAS. Kesinlikle öyle.

ATİNALI. Ruh bedenden önce ise, ruh durumları ve mizaçlar, istekler, hesaplamalar, doğru kanılar ve anlayışlar ve anılar da bedensel uzunluktan, genişlikten, derinlikten ve güçten önce olacaktır.

KLEİNİAS. Zorunlu olarak.

ATİNALI. Bundan sonra da şu konuda anlaşmak zorunda değil miyiz? Ruhu her şeyin nedeni sayacaksak, o, iyi ve kötü, soylu ve soysuz, adil ve adaletsiz şeylerin ve tüm karşıt şeylerin de nedenidir, değil mi?

KLEİNİAS. Kuşkusuz öyle.

ATİNALI. Ve ruh hareketli olan her yerde her şeye böyle hükmettiğine ve her şeyde bulunduğuna göre, ruhun Göğe de hükmettiğini zorunlu olarak onaylamayacak mıyız?

KLEİNİAS. Evet, onaylayacağız.

ATİNALI. O, tek bir ruh mu, yoksa birden çok mu? Durun sizin yerinize yanıt vereyim: "birden çok." İkiden az olduğunu zan-

20 "Psûkhe" kullanımı daha iyi olabilirdi. Yahudî-Hristiyan [ve kuşkusuz İslâm -*çn.*] mirasımızdan dolayı, "ruh", bizim için, Platon'un açıklamasını okurken yanılgılara sürükleyecek yananlamlara sahiptir.

netmeyelim: biri iyi işler işleyen ruh, öteki de bunun karşıtı türden sonuçlar meydana getirebilen ruh.

KLEİNİAS. Mükemmeler doğru söyledin.

ATİNALI. Peki, o halde, ... Ya Göğe ve yere ve bütün bu deverana hangi tür ruhun hükmettiğini söyleyeceğiz? Bilge ve iyilikle dolu olan ruh mu, yoksa bu iki niteliğe de sahip olmayan ruh mu?

Daha bir süre görüşüp tartıştıktan sonra, Kleinias ve Atinalı şu sonuca varırlar ki, hareketler düzensiz hale geldikçe, "mutlak akıldışı"na "daha yakın" olurlar, oysa ki bir hareket ne kadar düzenli olursa, akla o kadar yakın olur. "Aklın hareketi"ne en yakın hareket, bir merkez etrafında düzenli, birörnek ve dairevî şekilde dönen harekettir. Bu, tam da gezegenlerin hareketidir. Bundan şu çıkar ki, gezegenler en iyi ve en akılsal ruhlar tarafından hareket ettirilir.

ATİNALI. Şimdi artık şunu açıkça söylemekte herhangi bir güçlük yok: ... tüm yıldızlara ve aya, yıllara ve aylara ve tüm mevsimlere ilişkin olarak bundan başka bir açıklama verilemez ... yani tüm iyilikle iyi olan bir ya da daha fazla ruhun onların hepsinin nedeni olduğu gösterildiğine göre, bu ruhlara tanrılar diyeceğiz...?

TANRILAR VARDIR

Şimdi, tanrıların varolduğunu kabul edilmiş sayabiliriz. Bir sonraki adım, tanrıların öngörülü olduklarını —"onların insan işlerini dikkate aldıkları"nı— göstermektir. Tanrıların iyi olmaları onların tanrısal öngörüye sahip olduklarını içerir:

ATİNALI. Şimdi bakın, basiret ve akla sahip olma iyiliğin kısımlarıdır ve bunların karşıtları da kötülüğün kısımlarıdır deriz, değil mi?

KLEİNİAS. Böyle deriz....

ATİNALI. Peki o halde, umursamazlığı, boşvermişliği ve uyuşukluğu ruhun iyiliği olarak mı sayacağız?....

KLEİNİAS. Nasıl sayabiliriz?...

ATİNALI. Tanrının böyle bir karakterde olduğunu kesinlikle reddetmek zorundayız.... Görevi özellikle belli bir iş işlemek ve belli bir şeye özen göstermek olan bir kişi büyük şeylere özen gösterip küçük şeyleri umursamayan bir zihne sahipse, [bu,] ya küçük şeyleri umursamamanın bütün bakımından hiçbir fark yaratmadığını düşündüğündendir ya da böyle değilse, bir fark yarattıklarını düşünmesine karşın, küçük şeyleri tembellik ve uyuşukluk yüzünden umursamamasındandır. Yoksa umursamazlığın başka bir yolu var mı? Çünkü her şeye özen göstermenin imkânsız olduğu durum, bir kimsenin —tanrı olsun sıradan insan olsun— özen gösterme gücünden ve yeterliğinden yoksun olduğu şeylere özen göstermeyi beceremediğinde ortaya çıkan büyük ya da küçük şeyleri umursamama durumu olmayacaktır.

KLEİNİAS. Elbette olmayacak.

ATİNALI. Şimdi, tanrıların iyi olduklarında, hatta iyinin de ötesinde olduklarında [anlaşmıştık, değil mi?]

KLEİNİAS. Kesinkes.

ATİNALI. ... Onların herhangi birşeyi tembel ve uyuşuk bir biçimde yaptıklarını kabul etmek imkânsız değil mi? Çünkü biz ölümlüler arasında boşvermişlik korkaklığın ve tembellik de boşvermişliğin ve uyuşukluğun çocuğu sayılmaz mı kesinlikle?

KLEİNİAS. En doğrusu bu.

ATİNALI. O halde, tanrıların hiçbiri boşvermişlik ve tembellik yüzünden umursamaz değildir.... Öyleyse,... tanrıların bilgisiz olduklarını ve özen göstermeleri gerektiğinde bilgisizlik yüzünden umursamaz olduklarını mı varsayacağız? —yoksa aslında gerekli olan şeyi bildiklerini, ama yaptıklarından başka şeyler yapmanın daha iyi olduğunu bildikleri halde, yine de bir şekilde hazların ve acıların hükmü altında olmaları yüzünden iyi olanı yapmayan en kötü insanların davrandıkları gibi davrandıklarını mı?

KLEİNİAS. Hiç olur mu?...

ATİNALI. Tanrıyı, ne kadar iyi usta iseler büyük küçük kendilerine özgü işleri tek bir sanatla o kadar tam ve mükemmel bir şekilde yapan ölümlü sanatkârlardan daha aşağı saymayalım —ya da en bilge ve özen göstermeye hem gönüllü hem de kudretli olan Tanrının —başıboş ve korkak olduğundan işten kaytaran biri gibi— özen gösterilmesi daha kolay olan küçük şeylere hiç özen göstermeyip yalnızca büyük şeylere özen gösterdiğini sanmayalım....

> Şimdi, benim düşünceme göre, tanrıları umursamazlıkları yüzünden kınamaktan hoşlanan adamla yeterince tartıştık.

Öte yandan, tanrıların *özel olarak* insanla ve insan işleriyle ilgilendiklerini de varsaymamak zorundayız. Tanrıların insana yönelik ilgisi, evrenin başka herhangi bir parçasına yönelik ilgileriyle aynıdır —o parçanın yalıtılmış bir varlık olarak iyi olmasına yönelik değil, fakat onun *bir parça* olarak iyi olmasına yönelik ilgidir bu.

> ATİNALI. Genç adamı şu konuşmamızla ikna edelim: Bütünün korunmasını ve mükemmelliğini gözeterek tüm Dünyaya özenle bakan Tanrı her şeyi öyle yerli yerinde düzenlemiştir ki, aynı zamanda bütünün herbir parçası da olabildiğince kendine özgü işi işler ve kendine özgü işle işlenir.... Her tikel varageliş, tüm Dünyanın hayatı için kutlu bir varoluşun güvenceye alınabilmesi maksadıyla Bütünün uğruna olur, —o senin için varagetirilmez, sen onun için varagetirilirsin.... Şimdi üç önermemizi de —yani, tanrıların varolduklarını ve özen gösterdiklerini ve adaleti çiğnemeye hiç ayartılamayacaklarını— tam olarak kanıtladığımızı söyleyebilir miyiz?
>
> KLEİNİAS. Kesinlikle söyleyebiliriz.

Platon, muhtemelen, tanrısal doğanın bu kadarıyla kanıtlanabileceğini düşünüyordu. Fakat Platon yalnızca bir akılcı (*rationalist*) değildi; aynı zamanda en yüksek hakikatlerin akılsal formülasyonu aştığına inanan bir gizemciydi de. Dolayısıyla, görüşlerini mitik terimlerle koyduğu *Timaios*'a dönelim. Burada, bir mit'in harfi harfine olmamak koşuluyla ciddîye alınmak durumunda olduğu kuralına uymak zorundayız. Mit hakikîdir, fakat kendi terimleri çerçevesinde hakikîdir, yoksa soyut düzyazısal dile çevrilmiş haliyle değil.

YARATICI VE *KOZMOS*

Timaios'ta ortaya koyulan önemli bir nokta, tanrının bir yaratıcı olduğudur. Bir başka önemli nokta da, tanrının yarattığı şeyin bir *kozmos* olduğudur.

> O halde oluşun ve bu evrenin yapısını çatanın onları ne sebeple çattığını söyleyelim. Yaratan iyi idi, iyi olanda da hiçbir şeye karşı kıskançlık uyanmaz. Kıskançlık duymadığından her şeyin de elden geldiği kadar kendine benzemesini istedi.... Dolayısıyla, düşününce, doğa gereği görülür olan şeyler arasında akıldan yoksun olan hiçbir işin akla sahip olan işten daha iyi olmayacağını gördü.
>
> ... Bu akletme sayesinde, evrenin yapısını çatarken, onu ruha ve akla sahip canlı bir yaratık [olarak] biçimlendirdi.... Peki, acaba dünyanın yapısını hangi canlı yaratığa benzer olarak çattı? Bunun yalnızca bir tür sayılan herhangi bir yaratık olduğunu sanmamalıyız; çünkü kusurlu olan şeyin hiçbir kopyası hiçbir zaman iyi olamaz. Şöyle dememiz daha doğru olur: dünya, her şeyin ötesinde, tüm diğer canlı yaratıkların hem teker teker hem de soyları bakımından kendisinin parçası oldukları Canlı Yaratığa benzer....[x]

Bu pasaj zordur. Bununla birlikte, şurası açık görünür ki, Platon'un kastetmek istediği şey, yaratımın zamanda bir süreç olduğu —herşeyin kaos halinde olduğu bir zamanın bulunduğu ve bundan sonra da bu kaosun bir tanrının edimiyle düzene sokulduğu bir zamanın geldiği— değildi. Platon'un söylemek istediği, tanrının insanlar gibi "arzuladığı" veya "düşündüğü" de, yahut yine insanlar gibi amaçladığı veya niyet ettiği de değildi.

Tam tersine, onun öne sürmek istediği şey, evrenin amaçlı bir bütün olduğuydu. Platon'dan önce, bilimsel ve felsefî düşünce, doğal süreçlerin amaca kayıtsız olduğunu düşünmüştü. Gerçi Anaksagoras "zihin"den hareketin nedeni olarak söz etmişti, fakat o, zihni sadece dairevî bir girdap hareketinin başlatıcısı olarak öne sürmüştü. Anaksagoras'ın inanışına göre, bu hareket bir kez başladı mı, buradan mekanik olarak doğal olaylar dizisi ardarda olup biter. Bu öğreti Atomcular tarafından açık bir şekilde formüle edildi. Sorular soran, evrenin anlamı bilmecesiyle boğuşan ve evreni yorumlayıp ondan amaçlar çıkaran bir insan zihninin varoluşu bütünüyle rastlantıdır. Özel eğilimlere sahip zihin, yalnızca rastlantısal olarak şöyle şöyle bir atomlar bileşimi ortaya çıkmış olduğu için vardır. Eninde sonunda "dışarıdan gelen darbeler" bu bileşimi yok edecektir; bu olduğunda, zihin ve onun sorgulamaları (ve anlamları) da kaybolup gidecektir. Geriye kalacak tek şey, sonsuz boş mekândan yağan atom yağmurudur.

Evreni bir "canlı yaratık" olarak betimlerken Platon'un reddetmeyi amaçladığı görüş budur. Eğer mit'i harfi harfine düz anlamıyla alma yanılgısına düşersek, bu saçma bir görüntü yaratacaktır. Fakat *mitik* dilde, evrenin canlı olduğunu söylemek, onun akla ve kendiliğinden hareket edebilme yeterliğine sahip olduğu anlamına gelir. Ve evrenin akla sahip olduğunu söylemek de, temelde, onun davranışının *düzenli* olduğu anlamına gelir. Aklın ve zekânın insan için oynadığı rol, çatışan arzular ve tutkular kaosunu düzene sokmaktır. Gördük ki, Platon'un ahlakındaki ve politikasındaki temel düşünce budur. Akıldan yoksun bir insan daldan dala atlayıp durur; onun davranışında hiçbir istikrar, hiçbir düzen yoktur. Öte yandan, Akıl sahibi bir insan, davranış olarak (salt dışarıdan bakılsa bile) sistematik bir yapıya sahip insandır.

Bu yüzden, evrenin canlı bir yaratık ve akıl sahibi olduğunu söylemek, *onun* davranışının düzenli olduğu, şeylerin (tıpkı akıl sahibi insan gibi) rastgele olmayıp, "en iyiden yana" oldukları anlamına gelir. Ve (evreni canlı bir yaratık olarak adlandırmada içerilen bir başka nokta olarak) evrenin hareketinin kendiliğinden olduğunu söylemek, (hareketi düşen ve birbirini iten atomların sonucu sayan Atomcuların tersine) hareketin içeriden başladığı anlamına gelir. Burada yine, akıl sahibi insan benzetmesi yardımcı olur. Akıl sahibi olmayan bir insanın yapıp ettikleri, kendi niyetinin ürünü olmaktan ziyade, rastgele başına gelenlerin, bedenine ulaşan çevresel uyarımların ürünüdür. Akıl sahibi bir adam ise, kendi davranışlarını akıl sahibi olmayan bir adamdan çok daha büyük bir ölçüde kendi kendisine başlatır; o, çevresi tarafından biçimlendirilmekten ziyade, çevresini kendi koşullarına uydurur. Bu, gerçekten de, akıl sahibi adamın davranışına düzen veren şeydir. Bu yüzden, düzen ve kendiliğindenlik aynı fenomenin farklı yönleri olarak elele yürürler.

O halde, Platon evrenin iyi düzenlenmiş olduğunu savunuyordu. O, aynı zamanda evrenin "en iyiden yana" düzenlendiğini de savunuyordu. Platon bundan şunu anlıyordu ki, evrenin düzeni yalnızca bizim entellektüel merakımızı gidermekle kalmaz, aynı zamanda ahlakî taleplerimizi de karşılar. Platon'un inancına göre, Atomculuk bunu hiçbir zaman başaramazdı. Atomculuk, evrenin doğasının sırrını zihinlerimize açarak merakımızı giderdiği ölçüde,

bizi ve çabalarımızı, umutlarımızı ve korkularımızı anlamsızlaştırarak ahlakî doğalarımızı bozguna uğratmaya mahkumdu. Bunun tersine, Platon, evrenin onu bilebileceğimiz ölçüde bütün doğamızı doyuracak türden olmak zorunda olduğuna inanıyordu. Mağarada yaşayan adamın sonunda günışığında gördüğü dünya güzel ve iyidir.

Fakat bu, Platon'un doğal teleoloji içerisinde başarabildiğini düşündüğü az çok kısır sonuçların çok ötesine geçer. Bu, bizim bir iman edimi diyeceğimiz şeydir ya da Platon'un kendisinin söyleyeceği gibi, yalnızca mit içerisinde sözü edilecek bir hakikattir.

Platon'un dinine ilişkin bu açıklama doğruysa, Hristiyanların tersine onun yaratıcı tanrıdan çok tanrının yarattığıyla, evrenle ilgilendiği görülecektir. Aslında, Platon'un teolojisi, tanrılık ve onun doğası hakkında ikisi de bilgi vermeyen iki ana işleve hizmet etmiş görünür. Bunlardan ilki, tanrının sayılan öznitelikleri yoluyla, dünyanın Platon'ca önemli olduğuna inanılan belli karakteristiklerine işaret etmekti; ikincisi, bize sonlu anlamayetilerimizin sınırlarını hatırlatmaktı. Bu yüzden, *Timaios*'ta Platon tanrısının fazlasıyla harfi harfine alınmasına karşı bizi uyarır: "Bu evrenin yapıcısını ve babasını bulmak zor bir iştir ve bulduktan sonra da onu tüm insanlığa bildirmek imkânsızdır."[y]

HRİSTİYANLIKLA KARŞILAŞTIRILDIĞINDA PLATON'UN DİNİ

Her ne olursa olsun, Platon'un teolojisi ile Hristiyan teolojisi arasında bazı apaçık benzerlikler bulunur. Platon'un tanrısı tıpkı Hristiyanların Tanrısı gibi iyidir; yaratıcıdır; onun yarattığı şey, insanın kaderi çerçevesinde yönlendirilen ve mukadder kılınan bir evrendir. Bu benzerliklerden ve yine başka sebeplerden[21] ötürü,

21 Orta Çağlarda Platon'un yalnızca *Timaios* diyalogunun tanınıp bilinmesi tarihsel bir vakıa olarak bu sebepler arasındadır. Dahası, Hristiyanlar *Timaios*'un mit'ini düz bir şekilde harfi harfine aldıklarından, Platon, onların görüşüne kendisinin gerçekte bulunduğu noktadan çok daha yakın görünüyordu.

Platonculuğun Hristiyanlık üzerinde belirgin bir etkisi vardır. Orta Çağların ilk dönemindeki düşüncenin büyük bir kısmı Platonikti; şu anlamda ki, Kilise babalarının çoğu, kendilerine ait özgül olarak Hristiyan içgörüleri, temel kavramları Platon'dan ödünç alınan bir felsefe içerisinde formüle ettiler. Öte yandan, Platon'un tanrısı gerçekte bir ibadet nesnesi değildir; onun tanrısı iyidir, ama pek de seven bir baba değildir. Ve Platon'un tanrısı her şeye gücü yeten bir tanrı değildir, çünkü o, mitte, bağımsız bir şekilde varolan malzemeyi işler veya (daha yalın bir dilde) fiziğin "akıl alır bir öykü"den daha fazlası olmasını engelleyen düzensizlik ögeleri tarafından sınırlanır.

Bu son nokta özellikle önemlidir.[22] *Timaios*'taki mitte, yaratıcı mükemmel bir model kullanır —"Canlı Yaratık" formu; onun meydana getirdiği evren, bu modelin bir taklidi veya yansımasıdır. Böyle olmakla, evren, görmüş olduğumuz gibi duyulur tikellerin daima açık olduğu her türlü kusura açıktır. Model —form— gerçektir, değişmez, baştan sona düşünülürdür; kopya ise, değişkendir ("daima oluş halindedir"), gerçek ve düşünülür değildir.

> Şu ayrımı ... yapmak zorundayız: gerçek olup da hiç varlığa gelmemiş olan nedir ve daima varagelmekte olup da hiç gerçek olmayan nedir? Düşünce yoluyla akılsal bir açıklamayla kavranılır olan şey, daima ve değişmeyen bir şekilde gerçek olan şeydir; oysa ki akla dayanmayan duyumla biraradaki kanının nesnesi olan şey, varlığa gelip yokluğa giden, ama hiçbir zaman gerçek varlığa sahip olmayan şeydir.... Açıklama, açığa çıkardığı şeylerle aynı düzendendir —kalıcı ve değişmeyen ve aklın yardımıyla keşfedilebilen şeye ilişkin açıklamanın kendisi de kalıcı ve değişmez olacaktır....; buna karşın, bu ötekinin suretinde yapılan, ama yalnızca bir kopya olan şeye ilişkin açıklama ise, bizzat, sadece akıl alır bir kopya olacaktır....[z]

O halde, tanrının yarattığı şey —sıradan insanın gerçek olarak düşündüğü dünya, değişen, büyüyen, canlı şeylerin dünyası— hiç de gerçek değilmiş gibi görünür. O, gerçek ama değişmez formlar

22 Bkz. s. 221-227. Aynı zamanda, Platon'un tanrının her şeyin yapıcısı olmadığını söylediği, yukarıda *Devlet*'ten aktarılan pasajla karşılaştırın.

ülkesinin yalnızca kusurlu bir taklididir. Örneğin "Canlı Yaratık" formunun kendisi canlı değildir, bir yaratık değildir (yaratılmamıştır) ve hareket halinde değildir, tıpkı "üçgen" formunun bir düzlem şekli olmaması ve üç açıya sahip olmaması gibi. Fiilen varolan canlı yaratıklar ile "Canlı Yaratık" formu arasındaki bağıntı hakkında ve fiziksel üçgenler ile "üçgen" formu arasındaki bağıntı hakkında, Platon yalnızca bir metafor verebildi: ilki, ikincisinden pay alır (ya da ikincisinin "yansımaları" veya "kopyaları"dır).

O halde burada, Platon'un din teorisinde, onun fiziğinde, ahlakında ve politikasında ulaştığımız aynı temel soruna varıyoruz. Bu da, ideal olan ile fiilî olan, teori ile pratik, mükemmelen düşünülür formlar dünyası ile bütünüyle ayrı kaba olgu dünyası arasındaki bağıntı problemidir.

Formlar Teorisinin Eleştirisi

Şimdi, formların ayrılığının yarattığı problemleri incelemenin zamanıdır ve bu, bizi bir kez daha Platon'un bilgi teorisine geri götürür. Bu şaşırtıcı olmasa gerek, çünkü başlangıçta söylendiği gibi, Platon'un formların bilgi nesneleri oldukları iddiası, onun fizik, politika, ahlak, din ve sanat alanlarındaki özel incelemelerinin dayandığı temeldir. Bu yüzden, onun bilgi teorisindeki herhangi bir güçlük kaçınılmaz olarak bu özel alanlara ilişkin açıklamalarını temelden çökertir.

Platon'un formu uzay-zamansal şeylerden niçin ayırdığını biliyoruz: O, bununla Parmenides'in ve Herakleitos'un teorileri arasındaki çelişkiyi çözmeyi umudediyordu. İki dünya öğretisi, gerçekten de Platon'a bu ikilemin biçimsel bir çözümünü verdi, fakat Platon duyu dünyasının formlardan ne şekilde pay aldığına ve onlardan ne şekilde belli bir gerçeklik derecesi kazandığına ilişkin anlamlı bir açıklama veremediğinden, onun bütün uzay-zamansal dünyası salt görünüş gibi görünür. Ne yazık ki, Platon'un *Timaios*'ta kabul ettiği gibi, "öncesiz-sonrasız şeylerin kopyaları, ... ifade edilmesi güç bir tarzda ... onlardan alınan izlenimler[dir.]...."[3]

PLATON'UN ÖZ-ELEŞTİRİSİ: *PARMENİDES*

Fakat problem bundan çok daha zorludur; öncesiz-sonrasız şeyler ile onların değişen uzay-zamansal kopyaları arasındaki bağıntı sadece "ifade edilmesi güç" olmakla kalmaz. *Parmenides*'te, Platon'un kendisi pay alma düşüncesinin özyapısı bakımından bulanık olduğunu sezdirir. En azından, bu diyalogda öyle itirazlar ortaya atılır ki, Sokrates bunlara yanıt veremeyeceğini anlayacak denli köşeye sıkışır.[23]

> Söyle bana, sen kendin, dediğin gibi, Formların kendilerini bir yana, bunlardan pay alan şeyleri öbür yana ayırdın mı? Bizim sahip olduğumuz benzerlikten ayrı bizzat Benzerlik'in kendisi diye bir şeyin var olduğuna ve aynı şekilde Birlik'in ve Çokluk'un ... var olduğuna mı inanıyorsun?
>
> Kesinlikle inanıyorum, demiş Sokrates.
>
> Ya şunlar, diye sormuş Parmenides: örneğin bir Adalet Formu, ya da Güzellik Formu veya İyilik Formu ve bu gibi şeylerin Formu var mı?
>
> Evet.
>
> Peki, ya bizim kendimizden ve bizim gibi tüm öteki insanlardan ayrı bir İnsan Formu —kendi başına var olan birşey olarak İnsan Formu? Ya da Ateş veya Su Formu?
>
> Böyle şeyler konusunda çoğu zaman kafam karışık, Parmenides....
>
> Peki ya kıl, çamur, pislik ya da çok aşağı ve bayağı şeyler gibi saçma gelebilecek şeyler konusunda da kafan karışık mı? Bunların herbirinin elimizle dokunabildiğimizden farklı ayrı bir Formunun olduğunu öne sürüp sürmemekte kuşkuda mısın?
>
> Hayır, demiş Sokrates, gördüğümüz şeyler nasılsa öyledir; bunların bir Formu olduğunu varsaymak kesinlikle çok saçma olurdu. Hoş, bununla birlikte, bir durumda doğru olan şeyin her durumda doğru olmayabileceği kuşkusu da kimi zaman canımı sıkıyor. O zaman, bu noktaya geldiğimde, dipsiz bir anlamsızlık ku-

23 Tarihsel Parmenides kuşkusuz bu teoriden haberdar olmasa bile, formlar teorisine yönelik saldırı Parmenides'in ağzından aktarılır. Platon, Parmenides ile Sokrates arasındaki bu tartışmanın "yıllar önce", Parmenides saygın bir yaşlı, Sokrates ise çok genç iken geçtiğini varsayar.

yusuna yuvarlanıvermek korkusuyla geri çekilmeye sürükleniyorum. Her nasılsa, az önce Formları olduğunu söylediğimiz şeylere geri dönüyorum ve zamanımı onları düşünmekle geçiriyorum.

Henüz pek gençsin de ondan Sokrates, demiş Parmenides, felsefe seni günün birinde saracağı kadar sıkı bir şekilde sarmamış. O zaman bunlardan hiçbirini küçümsemeyeceksin.... Her neyse, şimdi bana söyle bakalım. Başka şeylerin kendilerinden pay alageldiği ve dolayısıyla kendilerinin adlarıyla adlandırılageldiği belli Formların var olduğuna inandığını söylüyorsun: Benzerlikten ya da Büyüklükten veya Güzellikten yahut da Adaletten pay alagelmekle, onlar benzer ya da büyük veya güzel yahut da adil oluyorlar, öyle mi?

Kesinlikle, demiş Sokrates.

O halde pay alan herbir şey ya bir bütün olarak Formu ya da onun bir parçasını pay alıyor, öyle mi? Yoksa bunun dışında başka bir pay alma tarzı olabilir mi?

Hayır, nasıl olabilir ki?

O halde, bir bütün olarak, tek bir şey olarak Formun bir çok şeyin herbirinde olduğuna mı inanıyorsun? Böyle değilse, nasıl?

Niçin herbirinde olmasın ki, Parmenides?

Eğer bu böyleyse, o zaman bir ve aynı olan Form aynı zamanda bir bütün olarak ayrı ayrı olan bir çok şeyde var olacak ve bunun sonucu olarak da kendi kendisinden ayrı olacak.

Hayır, diye yanıtlamış Sokrates, aynı zamanda bir çok yerde var olan ama yine de kendi kendisinden ayrı olmayan bir ve aynı gün gibi olsa, böyle olmaz....

Bir çok insanın üzerine bir yelken bezi serip, sonra bir bütün olarak bu tek bir yelken bezinin onların hepsinin üzerini örttüğünü de söyleyebilirdin.... O zaman yelken bezi herbir insanın üzerinde bir bütün olarak mı olurdu, yoksa birinin üzerinde yalnızca bir parça, bir diğerinin üzerinde bir başka parça mı olurdu?

Yalnızca bir parça.

Bu durumda, Sokrates, Formların kendileri parçalara bölünebilir olmak zorundadır ve onlardan pay alan şeyler de bir parçayı pay alacaklardır. Herbir şeyde herhangi bir verili Formun yalnızca bir parçası olacak ve artık onun bütünü olmayacak.... O zaman, fiilen bölünmekte olan tek bir Form bulacağımızı öne sürmeye hazırlıklı mısın? Yoksa Form hâlâ daha bir mi kalacak?

Kesinlikle bir kalmaz.

Kalmaz, çünkü şunu düşün. Büyüklüğün kendisini parçalara bölecek olduğunu ve bu bir çok büyük şeyden herbirinin Büyüklüğün kendisinden daha küçük olan bir Büyüklük parçası sayesinde büyük olacağını varsay. Bu akıldışı görünmeyecek mi?

Gerçekten de öyle görünecek....

Peki o halde, Sokrates, kendilerinden ne parça ne de bütün olarak pay alamıyorlarsa, bu öteki şeyler senin Formlarından nasıl pay alacaklar?

Gerçekten, demiş Sokrates, bunu şu ya da bu şekilde belirlemek hiç de kolay bir şey gibi görünmüyor.... Bu konuda olsa olsa şunu söyleyebilirim: bu Formlar adeta şeylerin doğasında sabit duran modellerdir; başka şeyler onların suretinde yapılır ve onların benzerleridir; ve başka şeylerin Formlardan alageldikleri bu pay, onların suretinde yapılmış olmalarından başka bir şey değildir.

Pekâlâ, bir şey Formun suretinde yapılsın da, suret Forma benzer olarak yapıldığı ölçüde o Form kendisinin suretine benzer olmasın, bu olabilir mi? Bir şey benzer olursa, kendisine benzer olan birşeye benzer olmak zorunda değil mi?

Öyle olmak zorunda.

Benzer olan şey de, bir ve aynı şey (karakter) bakımından kendine benzer olan şeyden pay almak zorunda değil mi?

Evet.

Ve benzer şeylerin kendisinden pay aldığı şey tam da senin sözünü ettiğin Formun kendisi olmayacak mı?

Kesinlikle böyle.

Öyleyse, hiçbir şey Forma benzer olamaz, Form da herhangi bir şeye benzer olamaz. Yoksa aksi takdirde, ilk Formun üstünde ve yukarısında daima ikinci bir Form görünüşe çıkar; ve bu ikinci Form herhangi bir şeye benzer olursa, yine bir üçüncü Form görünüşe çıkar; ve Form kendisinden pay alan şeye benzer olduğu sürece bu yeni yeni Formların ortaya çıkışının hiçbir sonu olmaz.... Buradan şu çıkıyor ki, öteki şeyler Formlardan onlara benzer olmakla pay almazlar.... O halde görüyorsun, Sokrates, demiş Parmenides, Formların varoluşunu yalnızca kendileriyle kaim saymakta ne büyük güçlükler var?

Gerçekten böyle....

Başka birçok güçlük var, ama en beteri şu: Varsayalım ki, biri çıkıp, Formların bizim olmak zorunda olduklarını söylediğimiz türden iseler bilinmelerinin bile mümkün olamayacağını söylesin. Kimse bu adamı sözkonusu itirazında yanıldığına inandıramazdı, meğer ki bu adam talih eseri engin deneyimli ve doğuştan yetenekli olsun ve kendisini yanıldığına inandırmak isteyeni uzun ve uzak bir argüman zinciri boyunca izlemeye gönüllü olsun....

Bunun sebebi ne, Parmenides?

Çünkü, Sokrates, düşünüyorum da, onların herbirinin "salt kendisiyle kaim" gerçek bir varlığı olduğunu öne süren sen ya da başka herhangi biri, ilkin, bu tür hiçbir gerçek varlığın bizim dünyamızda varolmadığını kabul ederdiniz.

Doğru; çünkü bu durumda nasıl salt kendisiyle kaim olabilirdi ki?

Çok iyi, demiş Parmenides. Dahası, birbirlerine göre ne iseler o olan Formlar, bizim sahip olduğumuz ve türlü çeşitli adlarla adlandırageldiğimiz, bizim dünyamızdaki bu benzerlerine (ya da nasıl adlandırırsak adlandıralım) göre değil, birbirleri arasındaki bu tür bağıntılara göre vardırlar. Öte yandan, Formlarla aynı adları taşıyan bizim dünyamızdaki şeyler de, Formlarla değil, kendileri arasında bağıntılıdırlar; ve onların taşıdıkları bu türden adların tümü de, Formlarla değil, birbirleriyle bağıntılıdır.

Ne demek istiyorsun? Diye sormuş Sokrates.

Sözgelimi, varsayalım ki birimiz ötekinin efendisi ya da kölesi olsun; köle, kuşkusuz, Efendi'nin kendisinin, özsel Efendinin kölesi olmaz, efendi de Köle'nin kendisinin, özsel Köle'nin efendisi olmaz, her iki durumda da bir insan olmakla bir diğer insanın efendisi ya da kölesi oluruz: oysa ki, Efendilik'in kendisi Kölelik'in kendisinin (efendilik'i) ne ise odur ve Kölelik'in kendisi de Efendilik'in kendisine köleliktir. Bizim dünyamızdaki şeylerin anlamı bu öteki dünyadaki şeylerle bağıntılı değildir, öteki dünyadaki şeylerin anlamı da bizimkiyle bağıntılı değildir; nitekim, dediğim gibi, o dünyadaki şeyler birbirlerine göre ve birbirleri karşısında ne iseler odurlar; bizim dünyamızdaki şeyler de aynen böyledir. Ne demek istediğimi anlıyor musun?

Kesinlikle anlıyorum.

Yine aynı şekilde, Bilgi'nin kendisi, Bilgi'nin özü de, bizzat o Gerçeklik'in kendisinin, özsel olarak gerçek olanın bilgisi olacak.... Oysa ki bizim dünyamızdaki bilgi bizim dünyamızdaki gerçekli-

ğin bilgisi olacak; ve yine bundan şu çıkar ki, bizim dünyamızdaki herbir bilgi dalı bizim dünyamızda varolan şeylerin bir bölümünün bilgisi olmak zorundadır.

Zorunlulukla.

Fakat, senin de kabul ettiğin gibi, biz Formların kendilerine sahip değiliz, onlar bizim dünyamızda da varolamazlar.

Olamazlar.

Ve muhtemeldir ki, tam da kendilerinde oldukları şekliyle Formlar, Bilgi'nin kendisinin Formu tarafından bilinirler.

Evet.

Biz bu Forma sahip değiliz.

Doğru.

O halde, biz Formların hiçbirini bilmeyiz, çünkü Bilgi'nin kendisinden hiç pay almıyoruz.

Öyle görünüyor.

Demek ki Güzellik'in kendisi ya da İyilik'in kendisi ve kendilerinde Formlar olarak aldığımız şeylerin tümü bizce bilinemez....

Ama öbür yandan, diye sürdürmüş Parmenides, adamın biri tüm bu güçlüklere ve bunlara benzer başka güçlüklere bakıp da, şeylerin Formlarının varolduğunu kabul etmeyi ve her durum için belli bir Form tahsis etmeyi reddederse, herbir şeyin daima aynı olan bir karaktere sahip olduğunu onaylamadığı sürece, düşüncesini sabitleyeceği hiçbir şey bulamayacaktır; böyle yapmakla da, söylediklerinin tümünün anlamını bütünüyle ortadan kaldıracaktır. Fakat düşünüyorum da, sen zaten bu sonucun pekâlâ fazlasıyla farkındasın.

Doğru.

Öyleyse, felsefe konusunda ne edeceksin? Bu soruların yanıtları bilinmez kalırken, nereye dönüp bakacaksın?

Şu ânda hiçbir çıkış yolu göremiyorum.

Çünkü Sokrates, sen, bir önhazırlık alıştırması yapmadan, hemencecik "Güzel"i, "Adil"i, "İyi"yi ve öteki Formların tek tek herbirini tanımlamaya kalkışıyorsun.... Henüz daha gençken, çaba göstermek ve herkesin boş konuşma dediği ve yararsız olmakla suçladığı daha katı bir eğitime kendini teslim etmek zorundasın. Yoksa hakikat senin elinden kaçıp gidecek.[b]

PARMENİDES'İN YORUMU

Platon kendi teorisine acaba neden bu kadar acımasızca saldırdı? Kimi araştırmacılar, bu teorinin basitçe Platon'un teorisi olmuş olamayacağı sonucuna vardılar: Onların inanışına göre, Platon, bu teoriyi bizzat kendisine değil, tarihsel Sokrates'e yüklememiz gerektiğini belirtmek amacıyla Sokrates'i genç bir adam olarak resmetmişti. *Parmenides*'in bu yorumu akla uygun görünmez, çünkü (1) hemen hemen kesin bir şekilde yaşlılık döneminde yazdığı diyaloglarda, Platon formlar teorisi kabülüne dayanmayı sürdürdüğüne ilişkin her türlü belirtimde bulunur ve (2) her halükârda, Platon'un umutsuzca bulanık olduğuna inandığı bir teoriye bağımlı olan görüşlere gençlik diyaloglarında bu kadar dikkat harcaması tuhaf olurdu.

Sokrates'in "çok genç" ve felsefenin uzun bir eğitim gerektiren bir şey olarak anılmalarının, Platon'un hakikat arayışının sonsuz olduğuna işaret etme tarzı olduğunu varsaymak daha akla uygun görünür. Hiçbir insan hakikati eksiksiz bir şekilde kavrayamaz; umudedebileceğimiz en iyi şey olsa olsa doğru yönde yürüyor olmaktır.

Parmenides'te tüm bu itirazların ortaya koyulmasına karşın, Platon formların varoluşunu olumlamayı sürdürmekle doğru yönde yürümekte olduğuna ikna olmuş olsa gerektir. Platon'un nasıl göğüsleyeceğini bilmediği eleştiriler formüle etmeye gönüllü olmasından kafaları karışan eleştirmenler, Platon'un entellektüel dürüstlüğünü görmezden geldiler. Onlar aynı zamanda Platon'un diyalogu yeğlemesinin hedeflediği noktayı da ıskaladılar. Nasıl ki *Devlet*'te Sokrates Glaukon'u ve Adeimantos'u sınayıp yokluyorsa, aynı şekilde *Parmenides*'te de Platon kendisini sınayıp yoklamaktadır. Platon, insanların ulaşabileceği kadarıyla hakikatin, hakikati arayanların ortaklaşa yürüttükleri tartışmada yapılan hamle ve karşı-hamleyle ortaya çıktığına inanıyordu. Formlar hakkındaki hakikatin tamamı *Parmenides* adlı ortaklaşa girişimde ortaya çıkmadıysa da, hatta Platon'un diyaloglarının herhangi birinde ortaya çıkmadıysa bile, Platon, bütün ömrünü kendisine harcadığı bu uğraşı, çok uzak geleceğe uzanan süregiden bir diyaloga bir katkı olarak gördü.

Fakat bir eleştirmenin *Parmenides* "muamma"sı dediği şeyin doğru yorumu her ne olursa olsun, şimdi (1) bu diyalogda ortaya çıkan formlara ilişkin eleştirileri gözden geçirmek ve değerlendirmek ve (2) Platon'un bu eleştirileri göğüsleme çabası içerisinde bunun ardından teoriye getirdiği değişiklikleri belirtmek zorundayız.

Parmenides'in sorduğu ilk soru, çamur ve pislik gibi şeylerin formlarının var olup olmadığıdır. İlk bakışta onların var olmak zorunda oldukları sanılabilir, çünkü çamuru ve pisliği bilebiliyorsak, "çamur" ve "pislik" formları bilgimizin nesneleri olarak var olmak zorunda olmaz mı? Fakat çamur hakkında *bildiğimiz* herşeyin şu ya da bu form olduğu kabul edildiğinde, buradan hareketle bildiğimiz nesnenin "çamur" formu olduğu sonucu çıkmaz. En azından burada yorumlandıkları şekliyle Platon'un fiziğinin kabülleri temelinde, çamur dediğimiz şey, belli oranlarda toprak, hava, ateş ve sudan oluşan bir bileşimdir. Elbette, bu ögelerin formları vardır; onlar ve onların bileşiminin matematik formülü bilinebilir. Ve çamur hakkında bilinebilecek şeylerin tümü yalnızca bu kadardır. Çamurun kendisi olsa olsa "akıl alır bir öykü" olarak kalır. Bu yüzden, Platonculuk çok sınırlı sayıda formla varlığını sürdürebilir. Herbir fiziksel nesne için ayrı bir form varsaymak zorunlu değildir, sedirler ve sandalyeler gibi insan elinden çıkma nesneler için de aynı şey geçerlidir —her ne kadar Platon kimi zaman bunlar için kesinlikle ayrı ayrı formlar varsaymış görünse de.

O halde öyle görünüyor ki, Platon'un Sokrates'inin Parmenides'in meydan okuması karşısında sıkıntı duymasına gerek yoktur. Fakat belki de Parmenides'in sorusu farklı bir noktayı hedef almıştı. Dikkat edilsin ki, çamur ve pislik "çok aşağı ve bayağı" nesnelerin örnekleri olarak verilir ve Sokrates, zamanını "güzellik", "doğruluk" ve "iyilik" gibi yüksek düzeyden formları düşünmekle geçirmeyi yeğlediğini itiraf eder. Akademia'nın kendisinin esasen bu tür formlarla ilgilendiği konusunda pek kuşku yoktur; Platonculukta, daha değerli olanın zorunlu olarak daha gerçek olduğunu varsayma yönünde kararlı bir eğilim vardır. Belki de, Sokrates'in yaşlandıkça çok aşağı ve bayağı şeyleri küçümsemekten kesileceğini bildiren Parmenides'in öndeyisi, gerçekliğin değerle eşitlenmesine karşı bir uyarıdır. Eğer bu böyleyse, tarihsel Platon, bu kurma-

ca Parmenides'in sözlerine daha yakın bir dikkat göstermekle iyi etmiş olurdu.

Parmenides'in sorduğu bir sonraki soru, pay almayla ilgilidir. *Devlet*'te, bu kavramı açıklarken yalnızca bir metafor verilir —pay alma fiziksel bir şeyin kendi gölgesiyle ilişkisine benzer. Fakat ne yazık ki, metafor tam da bize yardımcı olacağı varsayılan noktada kesilir. Gölge ile fiziksel nesne arasındaki ilişki açıktır —ya da en azından özellikle kafa karıştırıcı değildir. Çünkü hem fiziksel nesne hem de gölge fizikseldir, yani uzay ve zaman içerisindedir ve bu yüzden onlar arasındaki ilişki uzay-zamansal terimlerle tanımlanabilir. Fakat bu uzay-zamansal ilişkiyi anlamamız, ilişki halindeki terimlerden biri (form) tanım gereği mekânsal ve zamansal olmadığından uzay-zamansal olamayacak bir ilişkinin doğasını (Platon'un kendi metaforuyla yapmaya çalıştığı gibi) nasıl aydınlatabilir?

Muhtemelen, Akademia'da metaforun ötesine geçme ve bu ilişkiyi tam olarak formüle etme girişimleri yapıldı. Bu diyalogda, Parmenides bu çözüm girişimlerini acımasız bir eleştiriye tabi tutar. Bir çokluk halindeki tikel nesneler —Düldül, Küheylan ve Yağız— nasıl olur da aynı "at" formundan pay alabilirler? Form, dilimler halinde kesilip bir kutlama partisindeki obur çocuklara paylaştırılan bir pasta gibi mi bölünür? Böyle olmadığı açık. Form, tikellerin herbirinde bütün olarak var mıdır? Yine açık ki böyle de değil. Formlar teorisinin çözmeye niyetlendiği eski bir ve çok problemi bu kez teorinin kendi içinde en boğucu sonuçları doğuracak bir şekilde tekrar patlak verir gibidir.

Yine, Küheylan'ın "at" formundan pay aldığını söylemek, başka hangi anlama gelirse gelsin, en azından Küheylan'ın "at"a benzediği anlamına gelir. Fakat "benzerlik"ten anlaşılan nedir? Düldül'ün ve Küheylan'ın birbirine benzediğini söylediğimizde, kastettiğimiz tek şey ve Platon'a göre *kastedebileceğiniz* tek şey, onların "atlık" özelliğinden pay aldıklarıdır (bu özelliğe ortak olarak sahip olduklarıdır). Peki, o halde, Düldül "at" formuna benziyorsa, Düldül'ün ve ilk formun, yani "at_1" formunun pay aldıkları bir başka formun, yani "at_2" formunun var olması zorunludur. Fakat bu durumda da, Düldül ve "at_1", her ikisi de "at_2"ye benziyorlarsa, her

üçünün bir başka formdan, yani at$_3$'ten pay almaları zorunlu olur —ve bu böylece sonsuza kadar gider. Bu yüzden, fiziksel şeylerin formlardan pay almasının benzerlikle aynı kapıya çıktığını öne sürmek, Platon'u bir saçmalık içerisine sokar.

Parmenides'in tüm eleştirisinden çıkan sonuç, orijinal teori temelinde formların ve duyu nesnelerinin fazlasıyla ayrı oldukları-dır; ideal olan ve fiilî olan iki yakası biraraya getirilemez bir uçurumla ayrılır. Ayrılık diye adlandırılan bu ayırmanın veya bu aşkınlığın (*transcendence*) Platon'un politika ve ahlak teorisini ve teolojisini nasıl bozduğunu daha önce gördük. *Parmenides*'in işaret ettiği şey, aşkınlığın Platon'un bilgi teorisi bakımından da aynı ölçüde ciddî problemler yarattığıdır. Platon burada bir ikilemle karşılaştı. Bir yandan, formlar ayrı değillerse, onlar (Platon'un düşüncesine göre) hakikî nesneler olmazlar ve hiçbir form-nesnesi yoksa, *hakkında* bilgi sahibi olunacak hiçbir şey yoktur. Öte yandan, formlar ayrı ise, onlar bilinemezler.

Bazı insanlar, bu ikilemin çözümünün formlardan vazgeçmek olduğunu söyleyebilirler. Bunun yerine, Platon, yaşlılık diyaloglarında düşünülür dünya ile duyulur dünya arasındaki uçurumu kapatmaya çalıştı. Onun bu amaç için seçtiği araç ruh veya *psûkhe* idi. Şimdiye kadar, *psûkhe*'nin ölümsüz ve en yüksek değere sahip olduğunu gördük. O aynı zamanda kendi kendisini hareket ettirir ve üç temel dürtü tipinden oluşur. Bunlardan biri —akıl—, kendisi aracılığıyla formları kavradığımız araçtır. Şimdi, ruhun metafizik rolü diye adlandırılabilecek olan şeyi incelemek durumundayız.

RUH AŞKINLIĞIN DOLAYIMIDIR

Kadîm "benzer benzeri bilir" sözü temel bir ilke olarak alındığında, *psûkhe*'nin formlara benzer olmak zorunda olduğu Platon için açıktı. Tıpkı formlar gibi, *psûkhe* de ölümsüz ve öncesiz-sonrasızdır; tıpkı formlar gibi *psûkhe*'nin de bir tür değişmez özdeşliği vardır. Fakat *psûkhe* aynı zamanda kendi kendisini hareket ettirir ve hareket ettiği için de, Platon'un duyu dünyasının olduğunu dü-

şündüğü Herakleitosçu akışa benzer. Dahası, ruhun bir kısmı formları biliyorsa, bir başka kısmı da duyu nesnelerini algılar. Buradan hareketle, benzer-benzeri-bilir ilkesi temelinde, *psûkhe*'nin bir kısmı duyu dünyasına benzer olmak zorundadır. Son olarak, yerlerini *psûkhe*'nin daha aşağı kısımlarında bulan duygular ve tutkular açıkça daha aşağı duyu dünyasıyla bir yakınlığa sahiptirler, tıpkı zihnin, *psûkhe*'nin bu en yüksek kısmının daha yüksek ve daha gerçek dünyayla bir yakınlığa sahip olması gibi. Bu sebeplerden ötürü, *psûkhe*, duyulur ve düşünülür dünyalar arasında bir halka olarak iş görmeye, duyulur dünyayı büsbütün gerçekdışılıktan kurtarmaya ve düşünülür dünyanın gözkamaştırıcı ama dehşet verici saflığını ve yalıtılmışlığını dolayımlamaya iyi uyarlanmış görünür.

Bu kavrayış, yaşlılık dönemi diyaloglarının bir çoğunda tartışılır. Örnek (ve karakteristik olarak şaşırtıcı) bir pasaj, Platon'un her ikisini de yanılgılı bulduğu iki rakip teoriyi eleştirdiği *Sofist*'te karşımıza çıkar. Bunlardan ilki "maddeciler"in (*materialist*) görüşüdür. Onların görüşü ya da Platon'un bu görüşe niçin karşı çıktığı konusunda şaşırtıcı bir şey yoktur. Fakat Platon ikincisini "formların dostları"nın görüşü olarak tasvir eder. Kimi modern eleştirmenler, Platon'un kendi pozisyonunu eleştirmiş olamayacağını savunurlar; onlar, Platon'un belki de kendi pozisyonlarını dallandırıp budaklandıran bazı öğrencilerini düzeltmeye çalıştığını düşünürler. Bununla birlikte, "formların dostları"na yüklenen pozisyon ile *Devlet*'in ve *Phaidon*'un öğretisi arasında seçik bir fark yoktur ve *Parmenides*'te olduğu gibi *Sofist*'te de Platon'un kendisinin daha önceki görüşünü eleştirdiği sonucunu çıkarmak daha akla uygun görünür. Fakat, *Parmenides*'teki eleştiriden farklı olarak, *Sofist*'teki eleştirinin ardından orijinal teoriyi değiştirme girişimi gibi görünen bir kesim gelir.[24]

> YABANCI. Gel öyleyse, ... Formların dostlarına geçelim. Sen bir kez daha onların sözcülüğünü yapacaksın.
>
> THEAİTETOS. Yapacağım.

24 Bu diyalogda Sokrates çok küçük bir rol oynar. Asıl konuşmacılar "Elea'lı yabancı" ve Theaitetos'tur.

YABANCI. "Oluş" ve "Gerçek Varlık" arasında bir ayrım yaptığınızı, ve onlardan ayrı şeyler olarak söz ettiğinizi düşünüyoruz. Öyle mi?

THEAİTETOS. Evet.

YABANCI. Ve bizim Oluş'la duyum yoluyla beden sayesinde ilişkiye girdiğimizi, oysa Gerçek Varlık'la ilişkimizin düşünme yoluyla ruh sayesinde olduğunu söylüyorsunuz. Ve Gerçek Varlık, sizin dediğinize göre, her zaman aynı değişmezlik hali içindedir, oysa Oluş sürekli bir değişme hali içindedir.

THEAİTETOS. Böyle söylüyoruz.

YABANCI. Çok güzel. Ancak şimdi her ikisine de uyguladığınız bu "ilişki" ifadesiyle kastettiğiniz şeyi nasıl anlamak durumundayız? Siz, ... birbirleriyle karşılaşan şeylerden, belli bir gücün sonucu olarak çıkan bir etkinin tecrübe edilmesini ya da bu şeylerden, belli bir gücün sonucu olarak, belli bir etkinin üretilmesini ... kastetmiyor musunuz?... Belki Theaitetos, sen onların bu soruya verdikleri yanıtı anlamayabilirsin, ancak onlarla tanışıklığı olan ben daha başarılı olabilirim.

THEAİTETOS. Öyleyse, onlar ne söylemek durumundalar?...

YABANCI. Onlar etki etme ve etkiye maruz kalma gücünün Oluş'un bir özelliği olduğu, ancak bu güçlerden hiçbirinin Gerçek Varlık'la uygunluk içinde olmadığı karşılığını vereceklerdir.

THEAİTETOS. Bu yanıtta bir şey var mıdır dersin?

YABANCI. Kendisine daha çok aydınlanma isteminde bulunmakla karşılık vermemiz gereken bir şey. Onlar bundan başka ruhun bildiğini ve Gerçek Varlık'ın bilinir olduğunu teslim ederler mi?

THEAİTETOS. Bunu hiç kuşkusuz kabul ederler.

YABANCI. Pekâlâ, bilme ya da bilinmenin bir etki olduğunu mu yoksa bir etkiyi tecrübe etmek mi yoksa her ikisi mi olduğunu kabul edersin? Ya da bunlardan biri etkiyi tecrübe etmek diğeri ise bir etki midir? Ya da bunlardan hiçbiri bu başlıklardan biri altına hiçbir biçimde yerleştirilemez mi?

THEAİTETOS. Açık seçik olarak bunlardan hiçbiri bu başlıklardan biri altına yerleştirilemez; aksi takdirde dostlarımız daha önce söyledikleriyle çelişiyor olacaklardı.

YABANCI. Ne demek istediğini anlıyorum. Onlar şöyle söylemek zorunda kalacaklardı: Bilme bir şey üzerine etki etme olursa,

buradan bilinenin onun tarafından gelecek etkiye maruz kalmak zorunda kalacağı sonucu çıkar; ve böylelikle, bu serimde, bilme eylemi tarafından bilinmekte olduğu zaman, Gerçeklik, bilindiği ölçüde, etkiye maruz kalmakta olma nedeniyle değişmek zorunda olacaktır; ve bunun değişmezlik için söz konusu olamayacağını söyleriz.

THEAİTETOS. Tam tamına.

YABANCI. Ancak bana tanrı adına söyle: Değişmenin, hayatın, ruhun, anlayışın tümüyle gerçek olan varlıkta hiçbir biçimde yeri olmadığına —tümüyle gerçek olanın ne hayata ne de düşünceye sahip olduğuna, ancak anlayıştan yoksun olarak, belli bir uzaklıkta ağırbaşlılık içinde değişmeden durduğuna— gerçekten de bu denli kolayca ikna olmak durumunda mıyız?

THEAİTETOS. Azizim, bu, kabul etmek için, korkunç bir öğreti olacaktı.

YABANCI. Ancak onun hayata sahip olmaksızın, anlığa sahip olduğunu söyleyebilir miyiz?

THEAİTETOS. Hiç kuşkusuz hayır.

YABANCI. Ancak onun her ikisini de içerdiğini söylersek, onun bunların kendisinde bulunduğu bir ruha sahip olduğunu reddedebilir miyiz?

THEAİTETOS. O bunlara başka türlü nasıl sahip olabilirdi?

YABANCI. Ancak bu durumda o, anlığa, hayata ve ruha sahip olursa, yaşayan bir şeyin tam bir değişmezlik hali içinde dingin kaldığını söyleyebilir miyiz?

THEAİTETOS. Tüm bunlar bana saçma görünüyor.

YABANCI. Bu durumda değişenin ve değişmenin kendisinin gerçek şeyler olduklarını kabul etmek zorundayız.

THEAİTETOS. Kesinlikle....

YABANCI. ... Bilgiye ve sükunete başka herşeyin üstünde değer veren filozof için tutulacak tek bir yol vardır. O, ya Bir olanın ya da bir çok Formun yandaşlarından Gerçeklik'in değişmez olduğu öğretisini kabul etmeyi reddetmek zorundadır; Gerçeklik'i her yerde değişen bir şey olarak gösteren öbür tarafa ise, o, sağır bir kulak olmak zorundadır. "Her ikisi"ni de dileyen bir çocuk gibi, o, Gerçeklik'in ya da şeylerin toplamının aynı anda hem değişmez olan herşey, ve hem de değişme içinde olan herşey olduğunu ilân etmek zorundadır.

THEAİTETOS. Çok doğru.

YABANCI. Peki o halde, tasavvurumuzun alanı içinde gerçekliği enikonu yakalamışız gibi görünmüyor mu?

THEAİTETOS. Kesinlikle görünüyor.

YABANCI. Ama yine de —azizim Theaitetos, tüm bunların ardından, gerçekliğe ilişkin bu sorunun ne denli zor olduğunu tam da bu noktada görmeye başlayacağımızı düşündüğümü söylersem ne dersin?

THEAİTETOS. Nasıl? Niçin böyle söylüyorsun?

YABANCI. Benim güzel dostum, her ne denli anlamlı konuştuğumuzu düşünsek bile, şimdi onun hakkında büsbütün karanlık içinde olduğumuzu görmüyor musun?

THEAİTETOS. Ben de kesinlikle böyle düşünüyorum ve kendi durumumuz hakkında nasıl olup da aldanabileceğimizi doğrusu hiç anlamıyorum.

YABANCI. O zaman ulaştığımız bu son sonuçları daha dikkatlice düşün.... Hareketten ve Sükunetten söz ettiğinde, bunlar birbirlerine tümüyle karşıt şeylerdir değil mi?

THEAİTETOS. Elbette.

YABANCI. Aynı zamanda onların her ikisine de herbirine de ayrı ayrı gerçektir dersin, değil mi?

THEAİTETOS. Derim.

YABANCI. Ve onların gerçek olduklarını kabul ettiğin zaman, bunlardan birinden birinin ya da her ikisinin birden hareket halinde olduğunu mu anlarsın?

THEAİTETOS. Kesinlikle hayır.

YABANCI. O zaman, her ikisinin de gerçek olduğunu söylemekle belki de her ikisinin de sükunette olduklarını mı kastedersin?

THEAİTETOS. Hayır, nasıl kastedebilirim ki?

YABANCI. Şu halde demek ki gerçekliği bu ikisinin üstünde ve ötesinde olan üçüncü bir şey olarak anlıyorsun; ve her ikisinden de gerçek olan diye söz ettiğin zaman, hem hareketi hem de sükuneti gerçekliğin kucakladığı şeyler olarak birlikte aldığını ve dikkatini onların gerçeklikle olan ortak birleşimleri üzerinde sabitlediğini kastediyorsun değil mi?

THEAİTETOS. Hareketin ve sükunetin gerçek olduklarını söylediğimiz zaman gerçekliği bir üçüncü şey olarak ayırıyormuşuz gibi geliyor.

YABANCI. Bu nedenle, gerçeklik "her ikisi birden" hareket ve sükunet değildir, fakat onlardan ayrı bir şeydir.

THEAİTETOS. Görünen o.

YABANCI. Öyleyse gerçeklik kendi doğasından ötürü, ne sükunet ne de hareket halindedir.

THEAİTETOS. Sanırım öyle.

YABANCI. Durum böyleyse, insan gerçeklik hakkında açık seçik ve kesin bir sonuca ulaşmak istediğinde, yardım almak için zihni ne yana çevirmelidir?

THEAİTETOS. Sahi ne yana?

YABANCI. Herhangi bir yerde yardım bulması zor gibidir. Bir şey hareket halinde değilse, nasıl olur da sükunet halinde olamaz? Ya da herhangi bir şekilde sükunet halinde olmayan şey nasıl olur da hareket halinde olmaktan geri kalabilir? Yine de şimdi gerçeklik bizim için her iki seçeneğin de dışında bir şey olarak açığa çıktı. Bu mümkün mü?

THEAİTETOS. Olabildiğince imkansız.[c]

PLATON'UN GÖRÜŞÜNDEKİ GÜÇLÜKLER

O halde, Platon'un geç dönem ve yeniden gözden geçirilmiş görüşünde, formlar alanı tek gerçeklik değildir. Formların yanısıra, ruhlar ve ruhların başlattığı hareketler ve de bağrından duyulur şeylerin biçimlendirildiği Oluş Yatağı da vardır. Hiç kuşku yok ki, böyle bir görüş, kendisine göre değişmenin çelişik ve anlaşılmaz olduğu Platon'un erken dönem pozisyonunun düzeltilip iyileştirilmesidir. Kuşkusuz, Platon, değişmeyi büsbütün yanılsama saymada hiçbir zaman Parmenides kadar ileri gitmedi. Fakat değişmenin gerçekdışı ve salt görünüş olduğunu *söyledi*, işte bu iki ifade tarzı arasında anlamlı bir ayrım bulmak kolay değildir.

Öte yandan, Platon, kendisinin geç dönemine ait görüşünü ayrıntılı bir şekilde işlemedi (ve formlar teorisinde yapmak istediğinden ya da yapabildiğinden daha şiddetli bir değişiklik yapmaksızın Platon'un nasıl olup da bu görüşe bağlanmış olabildiğini anlamak zordur. Sözgelimi, *psûkhe*'nin "en iyi"ye göre hareketi başlatma tarzı —insanî düzeyde olsun dünya-ruhu düzeyinde olsun— açık olmaktan uzaktır. Yine, (Platon'un kendisinin *Timaios*'ta kabul ettiği gibi) "görülmez, niteliksiz, herşeyi içine alan" Yatak'ın nasıl olup da "düşünülür olandan pay al[dığı] ... çok esrarengizdir ... bunu kavramak çok zordur...."[d] Ve son olarak, iki dünya arasındaki yarığı *psûkhe*'ye kapattırma girişimi yalnızca *psûkhe*'nin kendi içinde buna karşılık gelen bir ikilik yaratır. *Psûkhe*'nin öncesiz-sonrasız formları temaşa eden kısmı ile duyu dünyasında hayatı ve hareketi başlatan kısmı, gerçekte, bizzat duyu dünyası ile düşünülür dünyanın kendileri kadar ayrıdır.

Şimdi, tüm bu itirazlar ve güçlükler, formları varolan şeyler olarak ele almakla bağlantılıdır. Sözgelimi, form bir şekilde bir başka şey ya da nesne (elbette ki fiziksel olmayan bir şey ya da nesne) olmasaydı, *Parmenides*'teki sonsuz-geri-gidiş argümanı işlemez ve "ayrı-lık" bir problem olmazdı. Fakat Platon'un şu soruyu sormuş olması mümkündü: bir form, nasıl olur da bir nesne olmaksızın, bir bilgi nesnesi olur? Bu, bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi Aristoteles'in uğraştığı problemdir. Aristoteles'in formlar teorisini yeniden gözden geçirmesi, bilginin doğası konusunda ya da değişme ve görünüş problemleri konusunda son sözü söylemedi, fakat Platon'un tartışılan formülasyonuna yönelik itirazların çok büyük bir kısmına yanıt getirdi.

İmdi, felsefe bir kuşaktan bir başka kuşağa süregiden bir diyalog ise, Platon formlar teorisini terketmemekte haklıydı. O, ya orijinal formlar teorisinden ayrılmayıp değişmeyi terketmekle ya da formlardan kopup ayrılmakla görüşünü daha açıklaştırabilirdi. Fakat Platon'un en güçlü noktalarından ve dönüp dolaşıp sürekli ona başvurulmasının kaynaklarından biri de, onun bir sorunun tüm yönlerini görebilme kabiliyetiydi. Platon, bir mükemmellik görünümüne bağlanan bir idealistti, fakat aynı zamanda insanların insanlar olduklarının ve insan için iyi hayatın formların beri yanında olduğunun da bütünüyle farkındaydı (dışarıdaki dünya güzel ve

iyidir, fakat mağaraya tekrar inmek zorundayız). O, en yüksek noktası itibarıyla bilginin kavramsal iletişim ortamını aştığına inanan bir akılcıydı (*rationalist*). Mutlak olarak geçerli bir bilgi türünün var olduğuna inanıyor, fakat değişmekte olan duyu dünyası hakkında bu tür bilgiye sahip olmanın mümkün olduğunu reddediyordu. Platon'un, tüm bu içgörüleri sistematik bir düzene sokmaya çalışmaksızın sallantıda bıraktığı doğrudur. Fakat atlanmaması zorunlu nokta şu ki, Platon bunları görünürde *tuttu* ve formlar teorisinde, üzerinde Aristoteles'in daha birlikli bir dünya görüşü işleyecek olduğu çerçeveyi sağladı.

BÖLÜM 6

Aristoteles: Metafizik, Doğa Bilimi, Mantık

Hayatı

Aristoteles, Platon kırküç yaşındayken ve Sokrates'in ölümünden onbeş yıl sonra, M.Ö. 384'te, babasının Makedonya kralına hekimlik ettiği Trakya'daki Stagira'da doğdu. Aristoteles, onyedi yaşına geldiğinde, herhangi bir parlak genç taşralı gibi, eğitimini zaten ayrıcalıklı bir kurum olan Platon'un Akademia'sında tamamlamak üzere Atina'ya gönderildi. Atina'ya Platon'un Sicilya'da politik denemelerle uğraştığı zamanlarda geldi ve Akademia'da hemen hemen yirmi yıl boyunca kaldı (elbette ki bütün bu zamanı bir öğrenci olarak geçirmedi).

Bu dönem boyunca, Aristoteles, yalnızca bir kaç fragmenti bugüne dek ulaşan birçok diyalog yazmış olsa gerektir. Bu fragmentlerden (tahmin edebileceğimiz gibi) öyle görünüyor ki, Aristote-

les'in erken dönem düşüncesi çok büyük ölçüde Platon'un etkisi altındaydı. Bu diyaloglar yalnızca biçimsel bakımdan Platonik olmakla kalmazlar, onlarda ifade edilen görüşler de —sözgelimi, *Eudemos*'taki ruh açıklaması— karakteristik olarak Platoniktirler ve Aristoteles'in daha sonraları geliştirdiği teorilerden farklıdırlar. Kimi yazarlar Aristoteles'i Platonculuğun karşıtı olarak gördükleri için, Aristoteles'in gelişimindeki bu Platonik dönemi vurgulamak önemlidir. Nitekim Aristoteles formların ayrılığını reddetse bile, temelde ve kabul edildiği şekliyle bir Platoncuydu ve onun eserleri, yalnızca Platon'un içgörülerini yeniden formüle etme çabası olarak anlaşılabilir. Aristoteles'in birincil ilgisi, Platon'unki gibi, herkese açık ve bilinebilir bir gerçekliğin varoluşunu yeniden olumlamak ve "İnsan için iyi hayat nedir?" sorusunu cevaplamaktı. Yine Platon gibi, Aristoteles de, bu cevabı kökten bir şekilde yeni öğretilerde değil, fakat Yunanların geleneksel inanışlarının yeniden yorumlanmasında ve yeniden formüle edilmesinde buldu. Aristoteles ve Platon birarada, bu inanışları kapsamlı bir metafizikte temellendirerek —geleneksel ahlakî ve politik değerlerin kendilerinin düşündüğü şekliyle evrenin doğasında ve yapısında kök saldığını göstererek— onlara yeni bir canlılık kazandırdılar.

En içten duygudaşlık temelinde olmak dışında, Aristoteles'in Akademia'yla uzun süreli birlikteliği nasıl açıklanabilir? Bir olgu olarak, Aristoteles ancak Platon'un ölümünden (M.Ö. 347) sonra Akademia'dan ayrıldı, bu sırada Platon'un matematiği ve matematik bilgiyi vurgulama eğilimi onun yerine kurumun başı olarak geçen ardılı tarafından aşırı uç bir noktaya vardırılmıştı. Akademia'yı terkettikten sonra, Aristoteles bir kaç yılını seyahatte geçirdi, daha sonra M.Ö. 343'te ya da 342'de Makedonya'lı Kral Philip'in oğlu genç İskender'in hocası oldu.

İskender'in ve Aristoteles'in —Batı Dünyasının ortaya çıkardığı en büyük dehalardan ikisinin— birbirleri üzerinde bıraktıkları etkiyi değerlendirmek kolay değildir. Her halükârda, onların biraradalığı iki ya da üç yıldan fazla sürmedi. Aristoteles'e bilinçli bir tepki içinde olsun ya da olmasın, İskender neticede Aristoteles'in görüşlerinin tam aksine bir tutum geliştirdi. Sözgelimi, Aristoteles, içerisinde politik değerlerin gerçekleştirilebileceği en büyük örgütlenmenin şehir-devleti olduğuna inanıyordu; İskender ise, içerisinde eski şe-

hir-devleti uygarlığının boğulup gittiği bir dünya imparatorluğu kurdu. Yine, Yunanların barbarlara doğuştan üstünlüğüne inanan Aristoteles, İskender'in kendi imparatorluğunu Batılıları ve Doğuluları ırk olarak kaynaştırmaya dayandırma girişimine karşı çıkardı.

Bununla birlikte, İskender eski hocasını unutmuş görünmez. Bir gerçeklik payına sahip olması mümkün olan şöyle hoş bir öykü vardır: İskender, ordularına, dünyanın uzak köşelerine yaptıkları seferlerde keşfettikleri ender bulunan bitkileri ve hayvanları toplayıp gemilerle Aristoteles'e göndermelerini emretmişti.

M.Ö. 335 sıralarında, Aristoteles Atina'ya geri döndü ve orada kendi okulu Lykeon'u kurdu. Muhtemelen, bugün elimize kadar ulaşan eserlerinin büyük bir kısmını orada geçirdiği yıllar boyunca üretti. Bugün bildiğimiz kadarıyla, bu eserler ayrı ayrı konular — mantık, fizik, biyoloji, ahlak, meteoroloji, vb.— üzerine kaleme alınmış incelemelerdir. Aristoteles'in eserleri, çoğu kez tekrarlar içerir, kimi zaman birdenbire kesilir ve önceden mevcut malzemelerden alelacele biraraya getirilmiş görünürler. Bunun en akla uygun açıklaması, belki de, bu çeşitli incelemelerden herbirinin Aristoteles'in kendi dersleri için yazdığı notlardan ibaret olduğudur. Kimi zaman taslak mahiyetinde kimi zaman da incelikle işlenmiş bu notlar, muhtemelen, büyük bölümüyle Aristoteles'in ölümünden sonra derlenip toplandı. Bunun bir sonucu olarak, görüşlerinin zamanla değişime uğradığı yıllar yılı süren uzun bir döneme yayılan, belli bir konu —diyelim ki politika bilimi— hakkında yazdığı yazıların tümü, tek bir incelemede, bizim örneğimizde *Politika* diye adlandırılan tek bir incelemede, biraraya yığıldı.

Oniki yıl boyunca —İskender'in M.Ö. 323'te ölümüne dek— Aristoteles Lykeion'daki çalışmaları ve dersleri yönetti. Bununla birlikte, İskender'in ölümü, Yunanistan'daki Makedonya egemenliği boyunca bastırılmış güçlü bir Makedonya-karşıtı duygu dalgasının önündeki engelleri kaldırdı. Bunun üzerine Aristoteles Atina'dan geri çekilip yakınlardaki bir Makedon garnizonunun himayesine sığındı. Bir sonraki yıl orada öldü, gösterdiği feraset karşılığında daha uzun bir ömür elde edememişti.[1]

1 Rivayet edilir ki, Aristoteles Atina'dan ayrılışını, "Atina'lıların felsefeye karşı ikinci kez suç işlemeleri"ni istemediğini söyleyerek açıklamıştı. Sürgüne gönderilişinden

Aristoteles'in vasiyeti muhafaza edilmiştir; ailesine karşı incelikli düşüncelerle, dostlarına karşı sevgiyle, kölelerine cömertlikle ve yanına gömülmeyi istediği uzun süre önce ölmüş karısına dokunaklı bir duyguyla dolu çarpıcı bir doğayı açığa vurur.

Aristoteles'in Hedefi

Aristoteles'in hedefi, Platon'unkiyle ve onların felsefî öncellerinin tümününkiyle aynıydı. O, gerçek olan şeyi keşfetmek istiyordu. Thales ve öteki Miletos'lular ve daha sonra da Atomcular bunu maddî evrende bulmaya girişmişlerdi. Madde — "su", "hava", "sınırsız", "tohumlar", "atomlar" gibi çeşitli şekillerde tanımlanan madde— bu okulun düşünürleri tarafından tek gerçek şey olarak öne sürülmüştü. Fakat Thales'ten yüz yıl kadar bir zaman sonra, bu maddeci cevabın başarısızlığı kanıtlanmıştı. Maddeciler ahlakî ve dinsel bir yaratık olarak insan doğasına ilişkin tamuygun bir açıklama verememişlerdi. Değer maddî değildir ve bundan dolayı bu düşünürlerin tek başına maddî dünyasında değere yer yoktu.

Platon, gerçekliği maddî olmayan bir formlar dünyasına yerleştirmeye çalışmıştı. Fakat maddecilerin yanıtı gibi, bu da fazlasıyla tek-yanlıydı; tam da karşıt yönde olmakla birlikte, onların yanıtı gibi aşırı basitleşiciydi. Platon, formların şeylerden ayrı olduklarını olumladığı için, değerleri duyu algısı dünyasıyla bağıntılayamamıştı.

Aristoteles'in bakış noktasından, bu da kusurluydu. O, hem değerlerin hem de duyu nesnelerinin gerçek olmasını mümkün kılan bir gerçeklik teorisi kurmak istiyordu. Dahası, Aristoteles, doyurucu bir gerçeklik açıklamasının değişme problemini çözmek zorunda olduğunu gördü. Bu problem ta en başından itibaren bizim-

---

keskin bir acı hissetti, fakat yokluğu boyunca düşmanlarının kendisine yağdırdığı sövgüler karşısında felsefî bir tutum takınmayı benimsedi. İskender'in Yunanistan'daki vekili olan dostu Antipater'e şunları yazdı: "Delphoi'da verilen karara ve onların beni onurlarımdan mahrum bırakmalarına üzüldüm, ama üzüntüm aşırı derecede değil" —akt. W. Jaeger, *Aristotle* (Clarendon Press, Oxford, 1934), s. 320, n. 2.

le birlikte olmuştur, çünkü değişme en apaçık deneyim olgularından biri olduğu halde, görünüşe göre aynı zamanda akıldışıydı da. Thales'in zamanından o güne her filozof bu problemle boş yere boğuşmuştu. Atomcuların yapabildiği en iyi şey tüm niteliksel değişmeyi harekete, yani yer değiştirmeye indirgemekti. Platon'a gelince, o, gerçek ve bilinebilir olanın değişmez olmak zorunda olduğunu Parmenides'le birlikte olumlamakla, değişme olgusunu esastan reddetmişti. Bunun ardından, Platon, bu pozisyonu yumuşatmış ve *psûkhe*'nin başlattığı varsayılan bir harekete imkân tanımıştı. Fakat ne Platon'un izlediği yol ne de Atomcularınki doyurucu değildi ve değişme problemi insan aklının en büyük çabalarına meydan okuduğu sürece aklın gücü hakkında duyulan bir kuşku vardı.

Aristoteles, herhangi bir tamuygun metafiziğin, gerçekliğin görünüşte olduğu gibi gerçekte de değiştiğini göstermek ve böylelikle aklı bilgi edinmenin geçerli bir aracı olarak yeniden sağlığına kavuşturmak zorunda olduğunu gördü. Üstelik, böyle bir metafizik, ahlakî bir yaratık, bir değerler odağı olarak insana ilişkin sezgimizi de aklamak zorundaydı. Aristoteles'in üstlendiği iki yönlü büyük girişim işte buydu.

Gerçekliğin Doğası

Aristoteles'in gerçeklik kavrayışını incelemeden önce, bazı önhazırlıklar yapılmalıdır. İlkin, bir terminoloji sorunu vardır. Aristoteles'i Platonik tınılara sahip ifadeler kullanırken görürüz —sözgelimi "form" terimi. Bu, esasen, Aristoteles'in Platonik mirasının bir göstergesi olarak alınabilir, fakat farklı yazarlar için aynı sözlerin aynı anlamlara geldiğini varsaymamamız gerekir. Platon, formu gerçeklikle eşitlemek eğilimindeydi; Aristoteles, formun gerçek olanla birebir çakıştığını reddetti. Aristoteles'in felsefesine ilişkin tartışmamıza onun form kavramını Platon'unkiyle karşılaştırarak başlayalım. Bu, bizi doğal olarak, Platon'un formlar teorisini yıkan değişme problemini ve öteki sorunları çözeceği düşünülen Aristoteles'in gerçeklik kavrayışına götürecektir. İşte o zaman metafizik-

ten ve bilgi teorisinden özel bilimlere —fizik, ahlak, politika— dönebiliriz. Bütün tartışmanın başından sonuna dek, değişme problemini çözmek için Aristoteles'in Platon'un formlar teorisinde yaptığı değişikliklerin, Aristoteles'in özel bilimleri işleyişinde bunlara karşılık gelen vurgu değişikliklerinde ve vurgu kaymalarında nasıl yansıtıldığını görmek ilginç olacaktır.

İnsan, Platon ile Aristoteles arasındaki tüm farklılıkların kökünün Aristoteles'in Platon'un bilgi teorisini düzeltmeye çabalayışında yattığını söylemeye ayartılabilir. Bu doğrudur, fakat hakikatin yalnızca tek bir yönüdür. Aristoteles'in formlar teorisini yeniden formüle etmesi, kısmen, epistemolojik problemi çözmeye yönelik tamamen entellektüel çabanın sonucuydu; fakat aynı zamanda bir mizaç farklılığında da kök salmıştı. Tıpkı ya bir Liberal ya da bir Muhafazakâr olarak doğan İngiliz Gilbert ve Sullivan gibi, herkesin ya bir Platoncu ya da bir Aristotelesçi olarak doğduğu belirtilmiştir. Yani Platon ve Aristoteles dünya karşısında takınılan iki farklı tutumu temsil ederler. Platon, politika pratiğiyle ilgili problemleri tartışırken bile, daima, tam da bu dünyada mükemmel olanın hiçbir zaman gerçekleşmemesi yüzünden pratiğe dökülebilir olmayan ütopik bir çözüme eğilimli bir mükemmeliyetçiydi. Platon'un öte dünyalı ve idealistçe olduğu yerde, Aristoteles pratik ve empirik olandan yanaydı.

Platon'un matematiğe yatkınlığı onun genel bakış noktasının belirtkesiydi; matematik üçgen bu dünyada bulunmaz. O, fiziksel üçgenlerin eksikliklerini aşan ideal bir nesnedir. Tam tersine, Aristoteles için yol gösterici ve adeta model olan bilim biyolojiydi. Nasıl ki Platon'un görüşlerini tartışırken matematik alanından örnekler getirmek doğalsa, aynı şekilde Aristoteles'in görüşlerine ilişkin herhangi bir tartışmada da biyolojiden örnekler almak da doğaldır. Matematikte mükemmel fakat cansız varlıklarla ilgileniriz; biyolojide ise, mükemmel olmayan fakat canlı varlıkları ele alırız. Bu ayrım, tam da Platon'un ve Aristoteles'in formlara ilişkin kavrayışları arasındaki ayrıma ve (daha da temelde) onların duygu ve mizaç bakımından aslî tercihleri arasındaki ayrıma karşılık gelir. Sözgelimi, politikada, Platon sürekli mutlak olarak ideal bir devlet çerçevesinde düşündü ve böyle bir devletin "mümkün" olup olmadığı sorusuna karakteristik bir şekilde mükemmeliyetçi bir ya-

nıtla omuz silkti; "O, gökteki bir model olarak koyulur.... Fakat böyle bir kentin yeryüzünde gerçekten varolup olmadığının ya da hatta varolup olmayacağının hiçbir önemi yoktur...."[a] Öte yandan, Aristoteles, politika incelemesine yüzden fazla fiilî devleti inceden inceye gözden geçirmekle başladı. Şöyle şöyle fiilî koşullar altında hangi devlet türü en iyi olur? Küçük bir devletin ne tür bir yapılanmaya sahip olması gerekir? Zengin bir devletin yapılanmasının ne türden olması gerekir? Aristoteles'i ilgilendiren sorular, mutlak olarak ideal devletin doğası hakkındaki sorulardan ziyade işte bu sorulardır.

Platon'un felsefesini mi yoksa Aristoteles'inkini mi yeğlediğimiz, büyük ölçüde kendimizin temel mizaç yatkınlığına bağımlıdır. Kimilerine Platon fazlasıyla hayalci ve gerçeklikten uzak gelebilir; bu insanlar muhtemelen soğukkanlı, aklıbaşında bir gerçekçi olarak Aristoteles'i yeğleyeceklerdir. Platon'un "yüksek idealizmi"nden etkilenenler de muhtemeldir ki Aristoteles'in Platon'la karşılaştırıldığında sıkıcı ve yavan olduğunu hissedeceklerdir. Kitabını okuduğunuz yazara gelince (kendi mizaç yatkınlığını açık etmek pahasına), Aristoteles'in pozisyonunun Platon'unkinden daha sağlam olduğunu söylemek akla uygun gelir. Aristoteles, her yerde idealizmin işareti olan, bizi yücelten ve başımızı döndüren fiilî olanın ötesine o göz kırpışı Platon'la paylaştı. Fakat Platon'un unutma eğiliminde olduğu gibi hiçbir zaman unutmaz ki, o göz kırpış fiilî birinden bir başkasınadır. Platon'un tersine, Aristoteles, her "daha yüksek"in eninde sonunda bir yerlerde burada ve şimdi olduğuna; dünyanın bütün bütüne tek bir dünya olduğuna; her idealin bir yerlerde cisimleştiğine ve her cisimleşmenin belli bir bakımdan gerçekleşmiş idealler olduğuna inanıyordu. Bunu bir başka şekilde ifade edecek olursak, Platon'un bir Aristotelesçi olduğundan daha çok, Aristoteles'in bir Platoncu olduğu söylenebilirdi.

ARİSTOTELES'İN PLATON'UN FORMLARINI YENİDEN DEĞERLENDİRMESİ

O halde, —Aristoteles'in değişme üzerine koyduğu daha belirgin vurgu kadar mizacındaki bu farklılıklar da verildiğinde— Aristoteles'in formlar teorisi Platon'unkinden ne şekilde farklıydı? Platon formları bu dünyadaki tek tek tikel şeylerin esrarengiz bir şekilde pay aldığı ayrı varlıklar olarak düşünüyordu; Aristoteles ise formları tikellerin içine gömülü sayıyordu. Platon'un formları tözselleştirme, yani onları bağımsız bir şekilde varolan *şeyler* olarak ele alma eğiliminin onun düşüncesinin her kısmında ciddî sonuçları olduğu daha önce zaten gösterildi. Bizim bildiğimiz şey form ise ve form da uzay-zaman dünyasından ayrı ise, buradan bizim uzay-zaman dünyasını bilemeyeceğimiz sonucu çıkar. Yalnızca form hakikî bir şekilde gerçek ise ve duyu algısında deneyimlediğimiz şeyler formdan ayrı ise, bu şeyler hakikî bir şekilde gerçek değildir. Dahası —Aristoteles'e göründüğü şekliyle— bu ayırma öte-dünyalılığa, gerçek ile ideal arasında bir uçuruma götürür. O, *var olan* şeye ilişkin tartışmanın hiçbir zaman "akıl alır bir öykü"den öteye geçemeyeceği ve *olması gereken* şeye ilişkin bilginin acil ahlakî, politik ve toplumsal problemlerle pek ya da hiç ilgili olmadığı anlamına gelir.

Bu yüzden, Aristoteles Platon'un ikiciliğini (*dualism*) reddetmeye, onun evreni iki dünyaya ayırmasını reddetmeye sürüklendi. Aristoteles için yalnızca tek bir dünya, fiilî şeyler dünyası vardı. Form, basitçe, bu dünyanın düşüncede ayrılabilir (rengi ve şekli düşüncede ayırabileceğimiz gibi) fakat olguda ayrılamaz (hiçbir zaman renksiz şekiller ya da şekilsiz renklerle karşılaşmayız) tek bir yönüdür. Aristoteles'e göre, formları ayrı varlıklar olarak almak, entellektüel analiz ile ontolojik statüyü birbirine karıştırmanın sonucudur. Rengi şekilden soyutlanmış ("ayrılmış") düşünebileceğimiz için, kendi başına rengin mutlak saflık ve mükemmellik içinde bir yerlerde varolduğunu sanki varsaymak durumundaymışız gibidir.

O halde, Aristoteles'in görüşünde gerçeklik nedir? Platon'un formları değil, çünkü onlar Aristoteles'e göre salt soyutlamalardır —kuşkusuz yanılsamalar değil, ama kesinlikle gerçekliğin bütünü

de değil. Aristoteles için gerçeklik formların kendisinden soyutlandığı şeyden ibarettir ve bu da tek tek bireysel şeylerdir —tikel insanlar, bitkiler, kayalar ve hayvanlar— Sokrates, Platon, Düldül, Küheylan. Aristoteles bu tikel şeyleri "tözler" diye adlandırdı ve onun gerçeklik analizi bireysel tözler çerçevesindeydi. Peki ama bireysel bir töz nedir?

Herhangi bir verili zamanda olduğu şekliyle alınan her tikel şeyin iki yönü vardır. İlk elde, o, öteki tikel şeylerle paylaştığı özelliklere sahiptir. Sokrates, Platon'la (yeri gelince aynı zamanda Düldül'le ve Küheylan'la da) paylaştığı özelliklere sahiptir. Bireysel bir tözün bu yönünü onun "nelik"i diye adlandırabiliriz, çünkü bunlar, bize tözün ne olduğu sorulduğunda normal olarak düşündüğümüz özelliklerdir. "Sokrates nedir?" sorusunu yanıtlarken, onun bir insan, akıllı bir hayvan, canlı bir şey vb. olduğunu söyleriz, ta ki Sokrates'in başka şeylerle paylaştığı ve onun neliğini paylaşan özelliklerin tümünü sayıp dökünceye dek. Açıktır ki, herhangi bir nesneyi ancak bu tür ortak özelliklere sahip olduğu ölçüde bilebiliriz. Başka nesnelerle ortak hiçbir özelliği olmayan mutlak olarak eşsiz bir nesne hakkında bildirimde bulunmak imkansız olurdu. Onun hakkında "o nedir?" sorusunu yanıtlayamazdık.

Fakat bir şeyin ortak niteliklerini sayıp dökmek, şeyin bireyselliğini —o şeyde onu *bu* at ya da *bu* insan kılan şeyi— hiçbir zaman içermez. Çünkü ortak özellikler *ortaktır*; onlar, bu nesnenin başka nesnelerle paylaştığı ya da paylaşabileceği karakteristiklerdir. Sokrates'in özelliklerini istediğiniz kadar sayıp dökün: basık burnu, hımbıl hımbıl yürüyüşü, ebe anası, Atina mahkemesince mahkum edilmesi, baldıranotuyla ölümü vb., vb. Bunların herbiri, öteki bireylerin de sahip olduğu bir özelliktir. Bu nedenle de, onların toplamı teorik olarak bir başka bireyi de tasvir edebilirdi. Buradan hareketle, Sokrates'in (ve öteki her bireysel tözün) bir nelik kadar bir "buluk"a da sahip olduğunu söyleyebiliriz. Her birey bir sınıfın üyesidir, fakat aynı zamanda kendi sınıfının *bu* tikel üyesidir de.

FORM VE MADDE

Aristoteles'in nelik ile buluk arasındaki bu ayrımı yaparken kullandığı terimler "form" ve "madde"dir. En temel düzeydeki anlamda madde, birşeyin kendisinden yapıldığı fiziksel "hamur"dur; form ise, o şeyin sahip olduğu fiziksel şekildir. Sözgelimi, tuğla kilden yapılır —bu onun maddesidir; tuğlanın kendine özgü karakteristik bir şekli de vardır —bu da onun formudur. Normalde biz bir kil topağından bir "şey" olarak söz etmeyiz, fakat o kilden yapılan bir tuğlayı bir şey diye adlandırmakta tereddüt etmeyiz. Bizim için karakteristik bir şekle sahip görünmediği, tersine "salt bir topak" olduğu için kil topağını bir şey diye adlandırmakta tereddüt ederiz. Bununla birlikte, özgül bir şekle sahip olduğu için tuğla bir şeydir. Aristoteles'in bir şeyden (bireysel bir tözden) *form almış* madde (ya da tuğla örneğinde "şekilli" madde) olarak söz ederken kastettiği anlamı bu örnek gösterir.

Fakat şekil ve hamur, formun ve maddenin yalnızca en ilksel örnekleridir. Bir tuğla gibi basit birşeyde, form (nelik) esasta sırf fiziksel formdan veya şekilden başka birşey olmayabilir. Fakat Sokrates'in şekli, apaçık ki onun neliğinin çok küçücük bir parçasıdır. Biri belli bir nesneye işaret edip "Bu nedir?" diye sorduğunda bizim ne tarzda yanıt verdiğimizi irdelersek, "tuğla" gibi bir form ile "insan" gibi bir form arasındaki fark görülebilir. Eğer işaret edilen nesne dikdörtgen şeklinde fırınlanmış bir parça kil ise, soruya verilecek doğru yanıt "Bu bir tuğladır" olur. Neden? Çünkü soruyu soran, işaret edilen nesnenin "nelik"ini soruşturmaktadır. Sorunun "ne"si, nesnenin ait olduğu sınıfın adını sorar ve bu da, bu nesnenin çok sayıda başka nesneyle paylaştığı özellik (dikdörtgen şekil) tarafından belirlenir. Fakat sorunun "bu"su (işaret edilerek belirtildiği şekliyle) bu tikel kil parçasına gönderimde bulunur. Şöyle şöyle bir karakterde olan şekil, bu tuğlanın başka birçok tuğlayla paylaştığı birşeydir; onu tüm öteki tuğlalardan ayırdeden şey ise, onun bu tikel kil parçasından yapılmış olmasıdır.

Fakat işaret edilen nesnenin, tesadüf bu ya, bir ebenin basık-burunlu, hımbıl yürüyüşlü, Atina'lı oğlu olduğunu varsayalım. Bu durumda, "Bu nedir?" sorusunu her türlü biçimde yanıtlayabilirdik. "Bu, basık-burunlu bir adamdır," "Bu, bir Atina yurttaşıdır,"

"Bu, bir ebenin oğludur," "Bu, bir filozoftur," "Bu, Platon'un hocasıdır," "Bu, Sokrates'tir" —bunların hepsi mümkün yanıtlardır. Bu yüzden, bu soruya bir başka soruyla karşılık verebiliriz: " 'Bu nedir?' ile neyi kastediyorsun?" Bu, kendisine işaret edilen nesnenin özgülleştirilmesi için gerekli bir koşuldur ve o nesnenin neliğinin (yani formunun) zenginliğine ve karmaşıklığına ilişkin farkındalığınızı yansıtır.

Şimdi tekrar tuğlayı irdeleyelim: Onun karakteristik bir şekli vardır ve bu şeklin onun formu olduğu söylendi. Fakat o niçin bu şekle sahiptir? Çünkü, bir duvar örme ögesi olarak kullanıldığından, onun, üzerine başka birimlerin sağlamca yerleştirilebileceği yassı yüzlü bir birim olması elverişli olur. Tuğla, kendisi için belirlenen kullanımdan ötürü sahip olduğu şekle sahiptir.

Genel olarak konuşursak, herbir şey, hizmet ettiği amaçtan veya işlevden ötürü sahip olduğu forma sahiptir. Bir bıçağın formu bir kaşığın formundan farklıdır, çünkü ilki kesmek için, öteki yemek yemek için kullanılır. Şahsa ait özel bir evin formu, işlevi farklı olduğu için bir kamu binasının formundan farklıdır. Bu örneklerde dikkat edilsin ki, bir nesnenin sadece fiziksel şekli olarak basit form kavramından bir nesnenin kapsamlı düzenlenişi olarak form kavramına geçtik. Bir deyişle, işlev, bir nesneye sahip olduğu karakteristik yapıyı vermek anlamında formu belirler. Bunu söylemek, bir şeyin işlevinin ona birlik verdiğini, onu nasılsa öyle bir bütün kıldığını söylemektir. Gerçekten de, o, ayrı ayrı ögelerin sadece bir toplamı olmak yerine, bir *bütündür*, çünkü ögeler belli bir amaca hizmet eden özgül bir düzenleniş içerisinde örgütlenirler. İnsan elinden çıkma nesnelerde, bu, kendilerinde hiçbir bilinçli amacın işbaşında olmadığı doğal nesnelerde görüldüğünden daha kolay görülür. Fakat bir organizma söz konusu olduğunda bu o kadar da kolay değildir. Elin ya da başka bir organın formu nedir? Kesinlikle sadece şekli değil, ama onun belli şeyleri yapmasını sağlayan, parçaların düzeni. Bedenin (ya da elin) hizmet edebileceği kullanımlar bedene birlik verir, tıpkı (sırası geldiğinde ayrımlaşmamış kil parçasına birlik veren) fiziksel şeklin tuğlayı tikel bir şey kıldığı gibi. Bu, apaçık ki form kavramını genişletir.

Buna benzer bir genişleme madde kavramında da olur. Nasıl ki form herhangi bir şeyin hizmet ettiği amaç veya kullanım anlamına gelmeye başlarsa, madde de bir amaca hizmet etme imkânı, kullanılır olma imkânı anlamına gelmeye başlar. Madde, basitçe, bir şeyin daha fazla gelişmeye fırsatlar açan yönüdür. Sözgelimi, kilin tuğlanın maddesi olduğu belirtildi. Kil, hem dar anlamda kendisinden tuğlanın yapıldığı malzeme olarak hem de (şimdi gördüğümüz gibi) daha geniş anlamda bu form verildiğinde tuğla olma fırsatı olarak tuğlanın maddesidir. Buna benzer bir şekilde, tuğlalar da bir duvarın maddesidir, yani tuğlaların varoluşu duvarların varolma imkânını yaratır.

Bu şekilde, her tikel şey, adeta iki biçimde görünen bir dağ yolundadır: kendisine kıyasla amaç —daha eklemli bir yapı— olduğu aşağıdaki birşeye (örneğin kil) doğru iner ve daha eklemli bir yapı için zorunlu koşul olduğu yukarıdaki birşeye (örneğin duvar) doğru çıkar. O halde, dünya, kendisini, tamamen ayrı ve süreksiz şeylerin bir toplamı olarak değil, fakat herbir bireyin aynı zamanda hem başka bir bireyin özünde bulunan amacın gerçekleşimi hem de kendi ötesine daha ileri bir gelişimin temel dayanağı olacağı bir biçimde birbiriyle bağıntılanmış bireylerin düzenli bir hiyerarşisi olarak sunar.

Özetleyecek olursak, her bireysel şey iki yana, maddeye ve forma sahiptir ve bunlardan biri öteki olmaksızın bir soyutlamadır ve gerçek değildir. Her bireysel şey, kendisini ne ise o kılan özelliklere, başka şeylerle paylaştığı özelliklere sahiptir (nelik); her bireysel şey tam da bu tikel şeydir ve bir başka şey değildir (buluk).

Şimdiye dek, herhangi bir tikel verili zamandaki bireysel bir tözü irdelemekteydik. Fakat tözler zamanla gelişirler (yani büyürler) ve bir tözü süredurduğu ama yine de değiştiği şekliyle etkin olarak düşünmek için madde ve formu kuvve ve fiil olarak yeniden yorumlamak zorundayız. Belli bir tikel ânda var olarak düşünülen, büyümekte olan verili herhangi bir tikel şey (diyelim ki bir meşe palamudu), tasvir edilen tarzda maddî ve formel ögelere çözüştürülebilir. Formel ögeler, onun diğer meşe palamutlarıyla paylaştığı ögelerdir; maddî ögeler ise, onu *bu* meşe palamudu kılan ögelerdir (örneğin bu tikel mekân parçasında yer alma). Fakat bir meşe pala-

mudu büyüyüp bir meşe ağacı olur. Bu anlamda, meşe ağacı, meşe palamudunun formudur. O, adeta, meşe palamudunun hizmet ettiği amaçtır (tıpkı duvarın tuğlaların hizmet ettiği amaç olduğu gibi). Meşe ağacı, meşe palamudunun gelişimine birlik ve yön vermekle bizim büyüme dediğimiz şeyi bir süreç kılan şeydir. Benzer olarak, nasıl ki tuğlalar bir duvarın imkânının temeli ise, aynı şekilde meşe palamudu bir meşe ağacı olma kuvvesidir ve meşe ağacı bu kuvvenin fiilidir. Meşe palamudu meşe ağacını mümkün kılan temeldir; meşe ağacı ise, meşe palamudunun kendisine doğru büyüdüğü amaç veya erektir.

Aristoteles'in, evreni birbiriyle madde ve form bağıntısı olarak bağıntılanmış bir bireyler hiyerarşisi olarak düşündüğü daha önce zaten söylendi. Şimdi buna şu da eklenmeli ki, Aristoteles bu bireylerin herbirini, bizzat, içerisinde bu bağıntıların yinelendiği bir hayat olarak düşünür. Herbir birey, henüz var olmayan şeyin bütünüyle kendisi olarak varageldiği bir gelişme sürecidir. Bizim hayat (ya da büyüme ve gelişme) dediğimiz şey, bir var-a-geliştir. Başlangıçta yalnızca kuvve olarak varolan bir form, maddeye işler, maddeyi tıpkı bir heykeltıraşın elindeki kile şekil verdiği gibi şekillendirir ve biçimlendirir ve en sonunda, kendisinin tamamen ayrımlaşıp açığa çıkmış zatı olur, tıpkı sonunda heykeltıraşın ellerinde estetik formun gerçekleştiği gibi. Heykeltıraşın amacı kilin dışında, heykeltıraşın zihnindedir; üstelik, bu amaç en azından kısmen bilinçli bir amaçtır. Doğal bir nesnede ise, amaç, duragan maddeyi şekillendirmek üzere bilinçsizce işleyen formdur.[2] Dolayısıyla, form, gerçekleşmeye doğru uzanan yolda ağır ağır ilerlemeyi sağlayan bir tür sürükleyici güç olarak düşünülebilir. Formun bu özelliğini tasvir için Aristoteles'in kullandığı terim "*entelekheia*"dır ve bizim "büyüme" dediğimiz şey yalnızca işbaşındaki formun görülebilir sonucundan başka birşey değildir.

2 "Bilinçsiz amaç" nedir? sorusu daha sonra sorulmak üzere bırakılıyor. Bkz. s. 345-348 ve 392-393.

DEĞİŞME

Bu, bizi değişme problemine getirir. Hatırlanacaktır ki, değişme, bir çelişki içerir göründüğü için bir bilmecedir. A'nın B'ye dönüştüğünü söylersek, A'nın hem kendisi olduğunu hem de kendisi olmadığını söylüyor oluruz. O, A olmak zorundadır, çünkü "A değişiyor" deriz; o, A olamaz, çünkü onun B olduğunu söyleriz. Su eğer su ise, buz değildir; buz ise, su değildir. Platon da dahil, Aristoteles'in öncellerinden hiçbiri bu paradoksla boğuşup da başarılı olmamıştı. Platon, kendi teorisine göre, değişmenin, esrarengiz bir şekilde değişmeyen formlardan "pay alma"sına karşın, yalnızca görünüş olduğunu itiraf etmek durumunda kalmıştı.

Aristoteles'in form ve madde çerçevesinde yaptığı gerçeklik çözümlemesi, ilk kez, değişmeyle pençeleşmeyi mümkün kıldı. Çözümlemede, A bireyinin karmaşık bir varlık olduğu ortaya çıkar; o, bir tözdür, form almış bir maddedir. B'ye dönüşmesi boyunca, A'nın bir bölümü değişmeden kalır ve bir bölümü de başkalaşır. Değişmeden kalan şey A'nın maddesidir; değişen şey de formudur. Bir heykeltıraşın işlediği bir parça kili düşünün. Heykeltıraşın ardışık yoğuruşlarının başından sonuna dek kil değişmeden kalır; değişen, formlardır (yani şekillerdir) ve formlar aracılığıyla heykeltıraş kendi etkinliğinin ereği olan nihaî, estetik bakımdan doyurucu nesneye doğru ilerler.

Şunu söyleyerek bir genelleme yapabiliriz: A'dan B'ye doğru herhangi bir değişmede kendi kendisiyle özdeş kalan bir maddî etmen, bir formu, yani A'yı yitirir ve bir başka form kazanır, yani B olur. En basit durumda (örneğin, hamur fırında pişirilmek üzere yıldızlar, daireler ve dörtgenler halinde kesildiğinde), maddede herhangi bir içsel dönüşüm olmaksızın bir form (şekil) kaybolur ve bir başka form ortaya çıkar. Burada, madde fiziksel maddeye, form da fiziksel şekle eşittir ve değişme, basitçe belli bir fiziksel şeklin yerine bir başkasının geçmesidir. Daha karmaşık değişme türlerinde ilke aynıdır. Meşe palamudu meşe ağacı olmaya doğru varagelirken (meşe ağacı olmaya doğru değişirken), bir fiziksel şeklin yerine bir başkasının geçmesinden daha fazlası gerekir. İlkin, bütünlüklü bir ardışıklık içindeki fiziksel şekiller sımsıkı belirlenmiş bir taslağa göre birbirinin yerini alır. Fakat buna ek olarak, burada öy-

le eklemlenmiş bir yapı açığa çıkar ki, ardışık evrelerin herbiri, bir önceki evrede kuvve olarak var olan ve sırası geldiğinde de bir sonraki evrenin maddesi haline gelen formun fiile çıkışı olarak görünür. Bu karmaşıklıklara karşın çözümleme aynıdır. Genel bir dille meşe-palamudunun-meşe-ağacı-olagelişi olarak sözünü ettiğimiz değişme, herbirinde maddenin form kaybedip kazandığı daha küçük değişmelerin bir ardışıklığıdır. Hamura şekil vermek için bir kesme kalıbı kullanıldığında ortaya çıkan basit form (yani fiziksel şekil) değiştirme yerine, (fiziksel şekil de dahil) son derece karmaşık formların bir ardışıklığı sistematik bir şekilde birbirini takip eder. İşte şimdi "değişme" ile "gelişme" arasında bir ayrım yapabiliriz. Gelişme veya büyüme, içerisinde ardışık adımların ereğe yönelik bir model izlediği değişmedir.

Bu, form almış madde olarak şey kavramı, eski bir ve çok problemini de çözer. Meşe palamudunu meşe ağacına dönüştüren ardışık değişmelerde kesinlikle bir "çokluk", bir çoğulluk görürüz. Fakat bu çokluğun aynı zamanda bir olduğunu da hissederiz; aksi takdirde, meşe palamudunun meşe ağacı haline geldiğini söylemezdik. Bu çeşitliliği birleştirdiğini hissettiğimiz şey nedir? Elbette ki gelişme, bir ereğe yönelik hareket olgusu. Tüm bu çeşitli evreleri birleştiren şey, basitçe onların evreler *olmasıdır*. Amaç (her ne olursa olsun), kendi gerçekleşimine araç olan adımların tümünü birleştirir.

ARİSTOTELES'İN DÖRT NEDENİ

Buradan şu çıkar ki, herhangi bir şeyi anlamanın yollarından biri, onu, bir üyesi olduğu ardışık evreler dizisiyle bağıntılamaktır. Sözgelimi, satranç oyununda bir ustanın yaptığı hamle bir acemiye anlaşılmaz gelebilir; fakat o ânda anlamsız görünen hamlenin, bir mata götürdüğünde, fazlasıyla anlaşılır olduğu meydana çıkar. Hamle, bir amaca —oyunu kazanmak— götüren bir araçtır. Dolayısıyla, amacı anlamak aracı aydınlatır. Şeyin amacı form olduğuna göre, Aristoteles, Platon'la birlikte, herhangi bir şeyin formunun

o şeyin doğasını aydınlattığını söyleyebilirdi. Platon, bunu, aşkın (*transcendent*) formun bilgisinin değişmekte olan, gerçeklikten yoksun tikeli aydınlattığı anlamında anladı; Aristoteles ise, basitçe, doğanın bütünsel ekonomisi içinde bir şeyin amacını veya işlevini bilmenin o şeyi anlamak için vazgeçilmez olduğu anlamında anladı.

Gelgelelim, bir şeyin işlevi veya amacı, o şeyin doğasının yalnızca tek bir yönüdür. İşlev (Aristoteles onu "ereksel neden" diye adlandırır) Aristoteles'in görüşünde bilim adamının birincil ilgisi olmakla birlikte, herhangi bir şeye ilişkin tamuygun bir bilimsel anlama, başka üç ögeye ilişkin bir açıklamayı da içermek zorundadır: Aristoteles bu öteki üç ögeyi "maddî neden", "formel neden" ve "etkin neden" diye adlandırır. Bu yüzden, bir heykelin amacını[3] (bir binayı süslemek, sanatçıya ün ya da para kazandırmak ya da başka her ne ise) bilmenin yanısıra, onun kendisinden yapıldığı maddenin (tahta, bronz, mermer) ne olduğunu da bilmek zorundayız. Çünkü, bir heykeltıraş her malzemeyle aynı etkileri meydana getiremeyeceğinden, maddesini bilmedikçe heykeli de tam olarak bilemeyiz. Üçüncüsü, o tikel heykelin estetik *form*'unu (bir insan figürü, bir kentauros, Pallas Athena ya da her ne ise) tanımak zorundayız, çünkü bunun bilgisi de eserin doğasını aydınlatır.[4] Son olarak, heykelin *etkin* nedenini, onu biçimlendiren heykeltıraşı bilmek zorundayız.

Bu dört etmen genellikle "Aristoteles'in dört nedeni" olarak anılır, fakat bugün onlardan yalnız birine, yani etkin nedene neden denir. Bu dilsel farklılık, Aristoteles'in bilimsel bilgi kavrayışı ile bizim bilim kavrayışımız arasındaki karşıtlığı keskin bir şekilde gösterir. Aristoteles, herhangi bir bireysel şeyi anlamak için o şeyin herbiri onun doğasını belirleyecek şekilde işleyen dört yönünü bil-

---

3 Bu etmenin bilinmemesi arkeolog için çoğu kez bir problemdir. Mermerden bir başın bir parçasını bulduk diyelim. Onun amacı bir portre olmak mıydı yoksa dinsel bir ayinde kullanılmak mıydı? Mimarî bir süsleme miydi yoksa bağımsız duran bir figür müydü? Eğer bu soruların yanıtlarını bilseydik, figürü tarihlendirebilir ya da sanatçıyı saptayabilirdik.

4 Eğer o parçadan hareketle onun tam estetik formunun ne olduğunu çıkartamazsa, bu da arkeologun önünde bir engel oluşturur. Bu bir erkeğin mi, bir kadının mı, bir kentaurosun mu başıdır? Bunu bilmediği sürece arkeolog söz konusu heykele ilişkin tam bilgiden yoksundur.

mek zorunda olduğumuza inanıyordu. Şunları bilmek zorundaydık: (1) o şeyin yapıldığı madde (maddî neden); (2) o şeyi başlatan hareket ya da etki (etkin neden); (3) o şeyin kendisi için varolduğu işlev veya amaç (ereksel neden); ve (4) o şeyin fiile çıkardığı ve sayesinde amacını gerçekleştirdiği form (formel neden).

Bu dört katmanlı çözümleme, evler ya da heykeller gibi insan elinden çıkma nesnelere ilişkin olarak oldukça iyi iş görür. Burada, nesnenin dışında etkin bir neden veya fail vardır; burada, bilinçli bir amaç bulunduğu için, form ve erek göreli olarak ayrı durur.[5] Ne var ki, bu çözümleme, doğal nesnelere ve olaylara —sözgelimi büyüyen bitkiler ve düşen taşlar— doğru genişletildiğinde fazlasıyla zorlanmış hale gelir. Bir taşın düşmesinin ya da bir bitkinin büyümesinin ereksel nedenleri nelerdir? Ya hiçbir nedeni olmadığını kabul etmek ya da bu nedenleri bulup çıkarmak durumundayız —taşın arzın merkezini aradığı için düştüğünü ya da bitkinin yukarıdaki havayı aradığı için büyüdüğünü söyleriz. Öte yandan, bitkinin ve taşın maddesini kesin olarak saptayabiliriz. Aynı zamanda, bitkinin büyümesinin ve taşın düşmesinin formunu veya modelini de (örneğin yönü ve hızı) saptayabiliriz. Fakat büyümenin ve düşmenin etkin nedenleri nelerdir? Bitkilerin büyümesinin nedeninin yaşam olduğunu ve taşların düşmesinin nedeninin yerçekimi olduğunu söylemek ayartıcı gelebilir, çünkü bu, Aristotelesçi şemayı muhafaza ederdi. Ama yaşam canlı şeylerdeki bir tür güç veya *entelekheia* değildir (buna karşın Aristoteles sürekli olarak sanki böyleymiş gibi yazar); yerçekimi, heykeltıraşın taşın şöyle şöyle bir şekle bürünmesine neden olan bir dış fail olması tarzında taşların düşmesine neden olan bir dış fail değildir. Tam tersine, bir cisim belli bir şekilde davrandığında onun yaşadığını söyleriz; şu şu hızda ivmelendiğinde yerçekimine uğradığını söyleriz. Bu yüzden, "yaşam" ve "yerçekimi" davranışın nedenlerini göstermez; onlar, iki farklı davranış modelini imleyen terimlerdir, yani onlar etkin değil, formel nedenlerdir. Aslında, dilersek, modele dayalı olaylar dizisi içerisinde önceki evrenin bir sonraki evrenin nedeni olduğu-

5 "Göreli olarak" demek zorunludur, çünkü burada bile form ve erek birbiriyle kaynaşma eğilimindedir. Heykeltıraşın amacının para kazanmak olmayıp, basitçe estetik olarak doyurucu bu tikel formu üretmek olduğunu düşünün.

nu söyleyebiliriz, ama o zaman etkin neden basitçe formel nedenin tek bir yönü veya aşaması olur. Temel düşünce, modelin düzenliliği düşüncesidir. Buna göre, ereksel nedenleri bütünüyle eler de etkin ve formel nedenleri birleştirirsek, geriye elimizde ilk iki kavramımız kalır: madde ve form.

Böylelikle, bu dört katmanlı neden çözümlemesi, form-madde çözümlemesini bilgi teorisi bakımından tekrarlar. Gerçeklik formel ve maddî yönlere çözümlenebilir olduğu için, bundan şu çıkar ki, bu yönleri bildiğimizde gerçekliği biliriz. Her nesnenin iki biçimde göründüğünü, yani yüzünü kendi gerçekleşimine doğru yukarıya ve dayandığı temele doğru aşağıya çevirdiğini hatırlarsak,[6] açıklamanın yukarıya ve aşağıya gönderim yapmaktan ibaret olduğunu görürüz.

Hayatındaki herhangi bir tikel ânda belli bir tikel kişiyi alın —diyelim ki, Almanya Şansölyesi olduğu ânda Hitler. 1933'ün Hitler'ini büyüten "madde"yi —mutsuz çocuk, hüsrana uğramış sanatçı, sosyal eziklik, yenilmiş asker— bilmedikçe, onu 1933'teki o ânda olduğu şekliyle anlayamayız; o zaman yaptıklarını niçin yaptığını da anlayamayız. Yine, 1933'ün Hitler'ini, nereye doğru yürümekte olduğunu, ne istediğini, ne hale geldiğini bilmedikçe bilemeyiz. Bunlar, 1933'te bize açık değildi ve ancak gitgide zamanın akışı içerisinde bize açık hale geldikçe, o daha önceki yılın Hitler'ini giderek anlamaya başladık. Bu şekilde, şu ândaki bir olay, daima, hem ona yol açan sürecin hem de onun ötesine uzanan sürecin ışığında açıklık kazanır. Şeyleri yalnızca nedenleri çerçevesinde anladığımızı söylediğinde Aristoteles'in kastettiği işte budur. "Neden" terimini kullanmak istersek, herşeyin bir maddî ve bir formel nedeni —o şeyin, kendisinden geldiği neden ve kendisine doğru gitmekte olduğu neden— olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bu, herhangi bir "hayat"ı, yani herhangi bir zaman sürecini anlamak için daha sonraki evrelerin önceki evrelerden nasıl ve neden geliştiğini görmek zorunda olduğumuzu söylemenin yalnızca bir yoludur.

Şimdiye dek "Hitler'i daha iyi anlamak"tan söz edildi. Ama onu ne zaman *en iyi* anlarız? Apaçık ki, onun maddî ve formel "ne-

6 Bkz. s. 328.

denler"inin tam bir çözümlemesini yaptığımız zaman. Fakat bu imkansızdır, çünkü gördüğümüz gibi, evren birbirine kenetli tek bir madde ve form hiyerarşisidir. Hitler'in geçmişine doğru geri gittikçe, onun çocukluğunun ailesinin yaşadığı toplumsal ve kültürel çevre tarafından koşullandığını ve bu çevreden filizlendiğini görürüz ve bu geri gitme sürecinin açıkça hiçbir sonu yoktur. Geleceğe doğru ilerledikçe de, Hitler'in edimlerinin doğurduğu sonuçların hiçbir sonu yoktur. Bu yüzden, Hitler (ya da başka herhangi bir birey) tam da evren denen birbirine kenetli hiyerarşi içinde yalnızca bir halka olduğu için, eninde sonunda bütün evrenin bilgisi Hitler'e ilişkin bilgimizle ilişkilidir, nasıl ki Hitler'e ilişkin bilgimiz de evren hakkındaki bilgimizle —yine aynı tarzda birbirine kenetli ve karşılıklı bağıntılı "form almış maddeler"den oluşan bilgiyle— ilişkiliyse.

Bu, hiç kuşkusuz, Aristoteles'in Platon'un İyi Formunu yeniden formüle etmesidir. Ve bu yeniden formüllendirme karakteristiktir. Aristoteles, evrenin bağıntısal bir yapı olduğu ve onun içindeki her ögenin yalnızca o ögeyi aşmak, evrendeki başka ögelerle (ve en sonunda ögelerin hepsiyle) bağıntılı olarak görmek suretiyle bilinebileceği konusunda Platon'la aynı görüşteydi. Fakat Platon'un bilginin aşkınsal (*transcendental*) karakterini kabulü onu ayrı bir formlar dünyasına ve en sonunda da esrarengiz ve iletilemez İyi Formu'na götürmüşken, Aristoteles hiçbir zaman bu dünyanın ötesine geçip duyuüstü bir formlar alanına varmadı. Aristoteles için, bireysel bir tikelin bilgisi bu bireyin aşılmasını gerektirir, fakat bunun gerektirdiği eklenti sadece başka bireysel tikellerin bilgisidir.

Platon ve Aristoteles, yalıtılmış tikelin bilgisinin hiçbir şekilde bilgi olmadığı konusunda görüş birliği içindeydiler. Onlar, tam bilginin imkânsız olduğu konusunda da aynı fikirdeydiler. Ama yine de onlar arasında kökten bir fark vardı. Platon'un susadığı bilgi, soyut, genel, duragandır —içerisinden tüm tikelliğin boşaltıldığı bilgidir. Aristoteles için, tam bilgi, şimdi sahip olduğumuz bilgiyle, yani tikellerin —"form almış maddeler"in— birbirleriyle çokçeşitli bağıntılılığının bilgisiyle aynı *türden* olurdu.

Bu noktaya kadar, genelde gerçekliğin doğasını, yani gerçek olan hakkında her yerde doğru olan karakteristikleri irdelemekteydik. Şimdi Aristoteles'in fizik dünya açıklamasına dönmenin ve

onun bu tartıştığımız ilkeleri doğa incelemesine nasıl uyguladığını görmenin zamanıdır.

Doğa Bilimi

Doğa nedir? Doğa biliminin konusu nedir? Aristoteles'e göre, doğa, ***duyulur***-olandır. İnsanların algı yoluyla farkına vardığı tözlerden ibarettir. Bu yolla, doğal tözleri, başka yollarla bildiğimiz diğer, duyulur-olmayan tözlerden (sözgelimi tanrı) ayırdederiz.

Fakat doğa duyulur dünyayla özdeş değildir. Taşlar, bitkiler ve hayvanlar doğaldır, ama sedirler ve evler (duyulur olsalar da) doğal değildir. Doğal nesneler kendilerinde doğa gereği bir değişme itkisi taşırlar. Taşlar "doğal olarak" düşer (yani yer değiştirir); ateş doğal olarak yükselir; insanlar ve hayvanlar doğal olarak gezip dolaşırlar, hemcinsleriyle beraberlik ararlar, tehlikeden kaçarlar, iyinin peşinde koşarlar. Kendiliğinden hareket gücüne sahip olan bu tür doğal nesneler, bu kendiliğinden güçten yoksun olan ve kendilerini hareket ettirecek bir dış faile gerek duyan yapay ürünlerden ayırdedilmek zorundadır. Ağaçlar kendi kendilerine büyürler; dolayısıyla onlar doğal nesnelerdir. Evler de büyürler, fakat ancak dülgerlerin ve duvar ustalarının edimlerinin bir sonucu olarak. Dolayısıyla evler yapay ürünlerdir. Eğer desteksiz bırakılırlarsa, tıpkı taşlar kadar doğal bir şekilde evlerin ve sedirlerin de düştüğü itirazı getirilebilir. Fakat onların düşmeleri evler ya da sedirler *olmak bakımından* değildir; onlar, belli bir doğal madde (sözgelimi tahta) *olmak bakımından* düşerler. Dolayısıyla, yapay *olmak bakımından* onlar doğal olarak hareket etmezler. Bu yüzden, doğa, kendiliğinden değişme gücüne sahip duyulur nesnelerin bütünlüğü olarak tanımlanabilir.

Aristoteles, bunları ve başka ayrımları *Fizik*'in II. Kitabında formüle etmişti.

> Varolan şeylerden kimi doğa gereği var, kimi de başka nedenlerden ötürü.
>
> Hayvanlar ve onların kısımları ve bitkiler ve basit cisimler (toprak, ateş, hava, su) "doğa gereği" var....

> Tüm bu sözü edilen şeyler, yapıları doğa gereği olmayan şeylerden farklı olmaları bakımından bir özellik sunarlar. Onların herbiri, *kendi içinde* bir hareket ve durağanlık ilkesi taşır (yer bakımından ya da büyüme ve küçülmeyle ilgili yahut da başkalaşma yoluyla). Öte yandan, bir sedir ve bir giyecek ve bu türden başka herhangi bir şey, bu sıfatları almak *bakımından* —yani sanat ürünleri oldukları ölçüde— doğadan hiçbir değişme itkisi taşımaz. Fakat taştan ya da topraktan ya da her ikisinin karışımından oluşturuldukları ölçüde ve tam da sadece bu ölçüde onlar böyle bir itki taşırlar —ki bu da, *doğanın, esastan ait olduğu şeyde*, ilineksel bir sıfattan ötürü değil, kendisinden ötürü *hareket ve sükunet kaynağı veya nedeni olduğunu* belirtir görünür.
>
> "İlineksel bir sıfattan ötürü değil" diyorum, çünkü (sözgelimi) hekim olan bir adam kendisini tedavi edebilir. Bununla birlikte, o, bir hasta olduğu ölçüde hekimlik sanatına sahip değildir: sadece rastlantı eseri aynı adam hem hekim hem de hasta olmuştur —ve bu sıfatların daima birarada bulunmamalarının sebebi de budur. Öteki tüm yapay ürünler için de bu böyledir. Onların hiçbiri kendinde kendi üretiminin kaynağını taşımaz....
>
> O halde, doğanın *ne* olduğu, ... söylendi. Doğanın varolduğunu kanıtlamaya çalışmak saçma olurdu; çünkü apaçık ki bu türden birçok şey var ve apaçık olanı böyle olmayanla kanıtlamak, kendinden-apaçık olan şeyi böyle olmayandan ayırdedemeyen bir adamın işaretidir.[b]

O halde, doğa bilimi doğal nesnelerin değişimleriyle ilgilenir ve her değişme bir kuvvenin gerçekleşmesidir (fiile çıkmasıdır). Kuvve olarak B olan bir A nesnesi her ne zaman B haline gelirse, orada değişme vardır. Değişme, A'nın B olma kuvvesinin kendisi sayesinde gerçekleştiği süreçtir. Sözgelimi, soğuk bir yemek kuvve olarak sıcaktır. Eğer o sıcak hale gelirse, bu, (1) *niteliksel* değişmedir. Öteki değişme tipleri, (2) birşeyin miktar bakımından artıp azaldığı *niceliksel* değişme ve (3) birşeyin yerinin değiştiği *yer değiştirme*dir. Bunlar tözlerde ve tözlere olan değişme türleridir. Son olarak, (4) bizzat tözlerin kendilerinin varlığa geldikleri ve varlıktan gittikleri *tözsel* değişme vardır. Bu değişmenin en iyi örneği, ebeveynlerin döllerini devam ettirme —kendi türlerinin yeni bireysel üyelerini üretme— sürecidir.

HAREKET ÖNCESİZ-SONRASIZDIR

Hiçbir değişmenin var olmadığı bir zaman hiç var oldu mu? Gelecekte böyle bir zaman var olacak mı? Aristoteles, hareketin öncesiz-sonrasızlığını reddeden argümanlarla çok etkili bir şekilde ilgilendi. Bir zaman tasarlayın ki, diyordu Aristoteles, onda hiçbir değişme var olmasın. Sonra da, ilk değişmenin başlangıcını tasarlayın. O neden bu zamanda başlar? Birşey onun daha önce başlamasını engellemiş olsa gerektir (aksi takdirde o daha önce başlardı) ve bu şeyin, her ne ise, değişmiş olması zorunludur (aksi takdirde o hâlâ bir engel olarak dururdu). Dolayısıyla, bizim hipotetik olarak koyduğumuz bu ilk değişmeden önce bir değişme olmuştur.

> Şimdi geriye şu soruyu irdelemek kalıyor. Acaba daha önce hiçbir varlığa sahip olmayan bir hareketin bir ân gelip de varageldiği ve yine geride hareket halinde hiçbir şey kalmayacak şekilde yoğagittiği hiç oldu mu? Yoksa onun hiçbir zaman herhangi bir şekilde varagelip yoğagitmediğini, fakat her zaman var olduğunu ve her zaman var olacağını mı söylemek durumundayız? Acaba hareket aslında, doğal yapılı her şeye adeta bir tür hayat bahşedilmiş olması gibi, var olan şeylerin ölümsüz hiç bitip tükenmeyen bir özelliği mi?...
>
> Şimdi gelin, Fizik konusundaki dersimizde daha önce koyduğumuz şeylerden başlayalım. Dediğimiz şu: Hareket, kendisinde hareket etme kuvvesi bulunduğu ölçüde hareket edebilen şeyin işlemesidir. Demek ki hareketin herbir türü, o hareketi alabilir olan şeylerin varolmasını zorunlu olarak içerir.... Üstelik, bu şeyler aynı zamanda ya kendisinden önce var olmadıkları bir başlangıca sahip olmak ya da öncesiz-sonrasız olmak zorundadırlar. İmdi, hareket edebilir her şeyin bir varagelişi varsa, buradan şu çıkar: o söz konusu hareketten önce başka bir değişmenin veya hareketin olmuş olması zorunludur, ki hareket edebilen ya da harekete neden olabilen şey varagelsin.... Çünkü ... bir ilk hareket ettirenin ve bir ilk hareket ettirilenin var olduğu bir zaman vardır ve böyle bir şeyin var olmadığı ama yalnızca duragan olan birşeyin var olduğu bir başka zaman vardır diyecek olursak, o zaman duragan olan bu şey önceden değişme süreci içinde olmuş olmak zorundadır: çünkü duraganlık hareketten yoksunluk olduğuna göre, o şeyin duraganlığının belli bir nedeni olmuş olmak zorundadır. Dolayısıyla, bu ilk değişmeden önce daha evvelki bir değişme var olacaktır.[c]

O halde, zaman içindeki belli bir tikel noktada doğal değişme sürecinin bütününü başlatan hiçbir ilk darbe yoktu. Olup biten her değişmeye daha önceki bir değişme neden olur ve bu daha önceki değişmeye de ondan daha önceki bir başka değişme neden olur ve bu böylece sürüp gider. Çünkü değişmesine birşey (ya karmaşık bir nesne söz konusu olduğunda kendisinin bir parçası ya da başka bir nesne) vesile olmadıkça hiçbir şey hareket etmez. Hareketi bir hareket ettiriciden bir diğerine geriye doğru takip edebiliriz — A'nın hareketinin nedeni B'dir, B'nin hareketinin nedeni C'dir ve böyle gider. Ama yine de, Aristoteles'in düşüncesine göre, en son noktada bizzat kendisi hareketsiz olan, hareketi aktaran ama daha önceki hiçbir dış hareket tarafından hareket ettirilmeyen bir hareket ettirici var olmak zorundadır:

> Aşağıdaki irdelemeler, ... başka birşeyi hareket ettirme gücüne sahip olduğu halde, kendisi hareket etmeyen ve her değişmenin dışında duran bir ... şeyin zorunlulukla var olması lazım geldiğini açık kılacaktır.... Hareketsiz ama hareket verebilen belli bazı ilkelerin bir zaman var olup bir başka zaman var olmamasını mümkün sayın. Böyle olsa bile, bu, bu tür ilkelerin *tümü* için doğru olamaz, çünkü apaçık ki, kendilerini hareket ettiren şeylerin bir zaman var olmalarına ve bir başka zaman var olmamalarına *neden olan* birşey var olmak zorunda. Çünkü ... bazı şeylerin varagalmesinin ve başka bazı şeylerin yoğagitmesinin ve bunun sürekli böyle olmasının nedeni, hareketsiz oldukları halde her zaman varolmayan şeylerden herhangi biri olamaz: bunların nedeni, başkaları başka şeyleri hareket ettirirken kendileri belli tikel şeyleri hareket ettiren şeylerden herhangi biri de olamaz. Sürecin öncesiz-sonrasızlığının ve sürekliliğinin nedeni ne tek başına bu şeylerden herhangi biri ne de bu şeylerin toplamı olabilir, çünkü bu nedensel bağıntı öncesiz-sonrasız ve zorunlu olmak zorundadır, oysa ki bu hareketlerin toplamı sonludur ve onların hepsi birarada var değildir. O halde, açıktır ki, hareketsiz ama hareket verebilen belli bazı ilkelerin yoğagitmesinin sayısız örnekleri olabilse ve kendi kendilerini hareket ettiren birçok şey yoğagitse ve onların ardından başkaları varagelse ve hareketsiz bir şey bir şeyi, buna karşın hareketsiz bir başka şey bir başka şeyi hareket ettirse bile, yine de onların hepsini kapsayan birşey vardır ve de onların herbirinden ayrı birşey olarak vardır ve işte bu şey, belli bazı şeylerin var olmasının ve başka bazı şeylerin var olmamasının ve sürekli değişme sürecinin nedenidir: ve başka

hareket ettiricilerin hareketinin nedeni de bu şeydir, buna karşılık bu başka hareket ettiriciler de başka şeylerin hareketinin nedenleridir. O halde, öncesiz-sonrasız, ilk hareket ettirici olan hareket, sayıca yalnızca bir olduğu gibi, aynı zamanda öncesiz-sonrasız da olacaktır: eğer birden çok olursa, bu tür öncesiz-sonrasız hareket ettiricilerin bir çokluğu var olacaktır. Bununla birlikte, çoktan ziyade bir olduğunu ve sonsuz bir sayıdan ziyade sonlu bir sayıda olduğunu varsaymak gerekir. İki varsayımın da sonuçları aynı olduğu zaman, daima, şeylerin sayıca sonsuz olmaktan ziyade sonlu olduklarını varsaymamız gerekir, çünkü yapıları doğa gereği kurulmuş şeylerde, mümkünse bunların karşıtından ziyade sonlu olanın ve daha iyi olanın var olması gerekir: ve burada, öncesiz-sonrasız olmakla başka her şeyin hareketinin ilkesi olacak, hareketsiz şeylerin ilki olan yalnızca tek bir hareket ettirici varsaymak yeterlidir....

Nitekim apaçık ki, bir ilk ilke *vardır* ve şeylerin nedenleri ne sonsuz bir dizidir ne de tür bakımından sonsuz çeşittedir. Çünkü ne maddî olmak bakımından bir şey sonsuza dek bir başka şeyden ileri gelebilir (örn. Et topraktan, toprak havadan, hava ateşten ve bunların böyle bitip tükenmeksizin devam edip gitmesi gibi) ne de hareketin kaynakları sonsuz bir dizi oluşturabilir (sözgelimi insanın havadan, havanın güneşten, güneşin Kavgadan etkilenmesi ve bunların böyle sınırsızca uzayıp gitmesi gibi). Buna benzer şekilde, ereksel nedenler de sonsuza dek süregidemez —yürümenin sağlık için olması, sağlığın mutluluk için olması, mutluluğun başka birşey için olması ve bu şekilde bir şeyin daima başka birşey için olması gibi:... Bir ilk neden olmazsa, hiçbir şekilde neden de olmaz.[d]

HAREKETSİZ HAREKET ETTİRİCİ

Aristoteles'in inanışına göre, öncesiz-sonrasız bir hareketin öncesiz-sonrasız bir nedeni olmak zorundadır. Fakat acaba bu hareketsiz hareket ettirici ne türden bir harekete neden olur? En baştaki hareket yer değiştirme olmak zorundadır, çünkü öteki tüm hareket tipleri yer değiştirmeyi içerir. Niceliksel (kemmiyet) değişme (miktarın artması ya da azalması) apaçık ki yer değiştirmeyi içerir. Niteliksel (keyfiyet) değişmede de durum böyledir, çünkü "bir şeyin başkalaşması, o şeyi başkalaştıran birşeyin, örneğin bilkuvve sı-

cağı bilfiil sıcağa dönüştüren birşeyin olmasını gerektirir: bu yüzden hareket ettirenin o şeyle tekbiçimli bir bağıntıyı sürdürmediği, fakat kimi kez başkalaştırılan şeye daha yakın kimi kez de başkalaştırılan şeyden daha uzak olduğu açıktır: ve yer değiştirme olmaksızın bunu elde edemeyiz."[e]

Bu yüzden, öncesiz-sonrasız bir hareket ettirici öncesiz-sonrasız bir yer değiştirmeye neden olacaktır. Dahası, bu öncesiz-sonrasız yer değiştirme döngüsel olmak zorundadır, çünkü öteki tüm imkânlar dışarıda bırakılır. Yer değiştirme ya düz bir çizgide olur ya da döngüseldir (yahut da bu ikisinin bir bileşimidir). Fakat düz bir çizgide sonsuz hareket, ya (1) sonsuz bir çizgi boyunca olmak ya da (2) sonlu bir çizgi boyunca geriye ve ileriye doğru olmak durumunda olurdu. Fakat (1) no'lu seçenek elenir, çünkü Aristoteles'in düşüncesine göre fiilî sonsuz yoktur ve (2) no'lu seçenek de elenir, çünkü böyle bir hareket karmaşıktır. Bundan dolayı, hareketsiz hareket ettiricinin başlattığı hareket döngüsel olmak zorundadır.

Öteki argümanlar, hareketsiz hareket ettiricinin maddesiz ve "katışıksız" olmak zorunda olduğunu gösterir —aslında, Anaksagoras'ın kendi tohumlarının deveranın başlatıcısı saydığı "*nous*"a çok benzer birşeydir bu.

Bundan sonraki soru şudur: "Hareketsiz hareket ettirici, doğal nesnelerin her taraftaki karmaşık hareketlerinin tümünün temeli olan öncesiz-sonrasız döngüsel harekete nasıl neden olur?" Aristoteles'in yanıtı, her iyi şeyin bilindiği ölçüde arzulandığı; mükemmel ve öncesiz-sonrasız bir varlık olarak hareketsiz hareket ettiricinin özellikle bir arzu ve aşk nesnesi olduğuydu. Evren, onun iyiliğine imrenmeye bağlıdır; evrenin düzenli döngüsel hareketi, duyulur bir nesnenin yapabileceği kadarıyla onun mükemmelliğine en yakın düşen harekettir.

"Öncesiz-sonrasız, töz ve fiil olmakla, hareket etmeksizin hareket ettiren birşey vardır. Ve arzu nesnesi ile düşünce nesnesi bu şekilde hareket ettirir; onlar hareket etmeksizin hareket ettirir."[f] Hareketsiz hareket ettiricinin kendi faaliyetini kısıtlayacak bir bedeni olmadığından, o, Aristoteles'in bu pasajda söylediği gibi, saf ve tam fiildir. Fakat onun faaliyetinin doğası nedir? Açıktır ki, bedene bağım-

lı olan birşey olamaz. Bu koşul, duyumu ve arzuyu eleyip dışarıda bırakır. (Arzu her halükârda elenip dışarıda bırakılır, çünkü birşeyi arzulamak birşeyden yoksun olmaktır ve hareketsiz hareket ettirici, tam fiil olmakla, hiçbir şeyden yoksun değildir.) Aslında, hareketsiz hareket ettiricinin faaliyeti yalnızca düşünme olabilir ve onun düşüncesi açık ki en iyi düşünce olmak zorundadır. Hem onun düşüncesinin doğasının hem de düşüncesinin nesnesinin doğasının belli karakteristikleri bu irdelemelerden çıkarılabilir.

İnsan düşüncesinin büyük bir kısmı adım adım gidimli konuşmaya dayalı (*discursive*) düşüncedir; bu tür düşünce, uğraşıp didinerek, bir sonuca ulaşıncaya dek bir noktadan bir başka noktaya yürüyüp durur. Elinizdeki kitap gibi bir kitabın yazılmasına (ve okunmasına) sinen düşünce türü, adım adım gidimli konuşmaya dayalı (*discursive*) tiptendir. Bununla birlikte, ara sıra, herhangi bir kanıtlama süreci olmaksızın birdenbire basitçe bir bağlantı "görüveririz." Bunu, örneğin şöyle şöyle bir şeyin ânîden "kafamızda çaktığı"nı söyleyerek ifade ederiz. Şimdi, hareketsiz hareket ettiricinin düşüncesinin tümü bu ikinci tiptendir. O, düşünür düşünmez (ve o daima düşünür) hemen o ânda bütün ve eksiksiz olarak anlar; o, "şeyleri" adım adım "akletmek" durumunda değildir.

Peki ama, onun düşüncesinin nesnesi nedir? Apaçık ki yalnızca kendisi olabilir. Hareketsiz hareket ettirici yalnızca en iyiyi bildiği ve en iyi de hareketsiz hareket ettirici olduğu için bu sonuç çıkar. O halde, onun bilgisi, dolayımsız ve eksiksiz öz-bilinçtir.

Aristoteles, kendi hareketsiz hareket ettiricisini "tanrı" diye adlandırdı. Bundan dolayı, onun fiziğinin bu kısmını "teoloji" diye adlandırmak doğaldır, çünkü teoloji, harfi harfine tanrıya (*theos*) dair *logos*'tur (açıklamadır). Fakat Aristoteles'in teolojisinde aslında hiçbir dinsel tını yoktur. Bu yüzden, Aristoteles'in teolojisi hakkında konuşmak modern kulaklar için yanlış yönlendiricidir. Şu yansız ifadeyi kullanmak daha yerinde olur: "Aristoteles'in hareketsiz hareket ettirici açıklaması."

Nitekim, Aristoteles'e göre, Yahudî-Hristiyan dünya görüşünün çok önemli bir yönü olan tanrısal öngörü, yani inayet veya kayra diye birşey yoktur. Aristoteles'in tanrısı, insana dikkat etmez, insan için tasalanmaz ve insanı kayırmaz. Evreni yaratan O

değildi, çünkü evren öncesiz-sonrasızdır ve O evrene tamamen kayıtsızdır. Evrenin hareketine O'nun neden olduğu doğrudur, fakat yalnızca güzel bir resmin insanın onu satın almasına neden olabileceği gibi. Tanrı daha aşağı akıllar için arzu nesnesidir, fakat daha aşağı akılların hayranlığını tanıyıp bilmez ve onların farkında olsaydı bile onlara kayıtsız kalırdı.

Aristoteles'in görüşünde, tanrı metafizik bir zorunluluktur — sistem bir hareketsiz hareket ettirici, tamamen fiil halinde ve bütünüyle gerçekleşmiş bir form gerektirir, fakat tanrı bir tapınma nesnesi değildir. Aristoteles, Hristiyanların göksel bir babaya duydukları sevgiyi de Orphiklerin gizemli, sonsuz bir güçle birleşme gereksinimini de deneyimlemedi. Aristoteles'in tanrısı aşkındır (*transcendent*) ve uzaktadır ve onun bu tanrıya yönelik tutumu, en azından *Metafizik*'te ve öteki olgunluk eserlerinde açığa vurulduğu şekliyle,[7] duygu bakımından yansızdır.

> Tanrıların öteki tüm varolanlardan yüksek bir şekilde kutlu ve mutlu olduklarını düşünürüz; fakat onlara ne tür eylemler yüklemek zorundayız? Adil eylemleri mi? Tanrılar, eğer pazarlık ediyorlar ve pey akçelerini geri ödüyorlarsa veya böyle işler işliyorlarsa gülünç görünmezler mi? Peki o halde, soylu olduğu için tehlikelerin karşısına dikilen ve tehlikeleri göze alan cesur bir adamın eylemlerini mi? Yoksa cömert eylemleri mi? Acaba tanrılar kimlere bahşederler? Onlar gerçekten paraya veya bu türden herhangi bir şeye sahip olacak olsalar, bu tuhaf olur. Ya onların ölçülü eylemleri ne olurdu? Onların kötü bir iştihaları olmadığından böyle bir övgü yersiz olmaz mı? Tümünü sayıp dökecek olsaydık, eylem koşulları tanrılar için önemsiz ve değersiz bulunurdu. Yine de, herkes tanrıların *canlı* olduklarını ve dolayısıyla da etkin olduklarını düşünür; onların Endymion gibi uyuduklarını düşünemeyiz. İmdi canlı bir varlıktan eylemi ve daha fazla şey üretmeyi sıyırıp atarsanız, geriye temaşadan başka ne kalır? Bundan dolayı, kutlulukta öteki herşeyden üstün olan Tanrının etkinliği temaşa etkinliği olmak zorundadır; ve dolayısıyla, insan etkinliklerinden buna en yakın olan şey de mutluluğun doğasına en çok ait olan etkinlik olmak zorundadır.[8]

---

7 Jaeger (*Aristotle*, s. 159 vd.), Aristoteles'in erken dönem yazılarında derin bir dinsel duygu görür, fakat bu yazıların fragmentleri yalnızca çok daha sonraki yazarların aktarımları formunda kalmıştır.

Aristoteles'in tanrısının doğasına ilişkin bu tartışma bizi Aristoteles'in fiziğinden başka bir yana sürükledi.[8] Şimdi gelin hareketsiz hareket ettiriciyi bırakıp, ona duyulan sevgiyle hareket ettirilen dünyaya geri dönelim.

ASTRONOMİ VE FİZİK

Aristoteles, evreni, merkezinde arzın sabit durduğu eş-merkezli bir küreler kümesi olarak düşündü. En dışta sabit yıldızlar küresi vardır. İçte çeşitli gezegenlerin küreleri ve en içte ve arzın en yakınında ay küresi bulunur. Dıştaki küreye hareketsiz hareket ettirici tarafından öncesiz-sonrasız ve mutlak olarak düzenli bir hareket verilir (ya da daha doğrusu, esinlenir) ve bu hareket iç kürelerin herbirine ardışık bir şekilde aktarılır. Aristoteles, gezegenlerin gözlemlenen birbiriyle bağıntılı hareketlerini açıklamayı kolaylaştırmak için gezegenleri taşıyan küreler arasına başka küreleri (tamamı ellibeş küre) sokmak zorunda kaldı. Herbir küreye temas ettiği dış kürenin hareketi yoluyla aktarılan hareketin yanısıra, herbir kürenin kendine özgü orijinal hareketi vardır ve bu hareket herbir küreye onun kendine özgü cismanî olmayan faili veya aklı tarafından verilir. Bu ölçüde, tanrının yanısıra, sayıları ellibeşten daha az olmayan daha aşağı hareketsiz hareket ettiriciler bulunur.[9] Herhangi bir gezegenin hareketi, (1) tanrıya duydukları aşk yoluyla sabit yıldızlar küresine esinlenen orijinal hareketin ve (2) öteki kürelerin orijinal hareketlerinin ve (3) bu gezegenin kendi küresinin orijinal hareketinin bileşimi olan harekettir.

Aristoteles'in astronomisini özetlemek için bu kadarı belki de yeterli olacaktır. Ayaltı şeylere (yani ay küresinin altında bulunan

8 Aristoteles'in görüşü ile Hristiyanlığın görüşü arasındaki ayrımın ayırdedici yönü şudur: İkincisi için fizik basitçe Tanrı'nın yaratıcılığının bir yönüyken, Aristoteles için teoloji yalnızca fiziğin bir kısmından başka birşey değildir.

9 Bu durum, doğal olarak, Aristoteles'in bir tektanrıcı (*monotheist*) mı yoksa bir çoktanrıcı (*polytheist*) mı olduğu sorusunu doğurmuştur.

şeylere) gelince, Aristoteles, ilkin dört ögeyi ve onlara özgü yer değiştirmeleri, sonra sıradan doğal nesnelerin niteliksel ve niceliksel değişmelerini meydana getiren, bu ögelerin çeşitli mekânsal hareketlerini irdeledi.

Aristoteles, dört ögenin herbirinin —ateş, hava, su, toprak— kendine özgü doğal bir yeri olduğunu ve herbirinin o yere varmaya çalışan doğal bir hareketi olduğunu düşündü. Sözgelimi, ateşin yeri ay küresinin hemen bir altındaki yerdir. Dolayısıyla, ateşin doğal hareketi, yukarıya, arzdan öteye ve ateş küresine doğru harekettir.

Bu ayaltı dünyanın "şeyler"i —bitkiler, hayvanlar ve cansız nesneler—, çeşitli bileşimler halinde dört ögeden oluşturulmuş karışımlardır. Toprak, hava, ateş ve su, bitkilerin, hayvanların ve cansız nesnelerin "madde"leridir.[10] Bu dört öge, fiziksel şeylerin "maddî nedenler"idir ya da (bizim söyleyeceğimiz şekliyle) fiziksel nesnelere ilişkin çözümlemenin açığa çıkardığı temel fiziksel etmenlerdir. Tikel herhangi bir şeyin "formel neden"i, basitçe, o şeyin maddî etmenini örgütleyen yapıdır. Bu tikel bileşik şeyin bileşimine giren farklı farklı ögelerin oranını ifade eden "formül"dür.

10 Bu dört öge maddedir, fakat yalnızca hizmet ettikleri daha yüksek yapılara göre, ayrı ayrı ögeler olarak onlar doğallıkla zaten formel etmenler içerirler ve bu formel etmenlerin düzen verdiği "saf madde" onların altında bulunur. Bu saf madde, Platon'un *Timaios*'undaki Yatak veya Kundak (*Receptacle*) gibi, ayrı bir varlık alanı değildir; basitçe, birşey olarak var olmanın saf imkânıdır. Bu zorlu kavrama ilişkin bir tartışma için bkz. J. H. Randall, *Aristotle* (Columbia University Press, 1960). s. 212-14.

Biyoloji - Psikoloji

ARİSTOTELES'İN DENEYCİLİĞİ (*EMPIRICISM*)

Aristoteles'in Platon'dan mizaç farklılığı denen şey, onun biyolojisinde daha başlangıçtan itibaren açıktır. Aristoteles beşyüze yakın hayvanın adını anmıştı. Kimi durumlarda gezginlerin ve kocakarı masallarının anlattıklarına dayanmakla birlikte, Aristoteles'in eserinin büyük bir bölümü gerçek hayvanların yakından gözlemlenmesi temeline oturtulmuştu ve onun ulaştığı sonuçların birçoğu daha sonraki zamanlarda doğrulandı. Gerçekten de, Aristoteles'in keşiflerinden bazıları modern zamanlara dek "yeniden-keşfedilmemiş"ti.

Empirik olguya yönelik bu ilgi Yunan düşüncesinde kesinlikle mutlak anlamda yeni değildi —Thales, Anaksimandros ve Empedokles buna tanıklık eder. Fakat daha önceki düşünürlerin baskın eğilimi akılcılık (*rationalism*) yönünde olmuştur. Filozoflar ve bilim adamları olgulardan çok mantıksal tutarlılıkla ilgilenmişlerdi. Akla uygun bir ilk hipotezi kabul ettikten sonra, onlar, mantıksal tutarlılığın zorunlu olduğu kadar yeterli bir doğruluk koşulu olup olmadığını kendilerine sormak yerine, aşırı bir acelecilikle mantıksal olarak tutarlı olan şeyin zorunlu olarak doğru olduğu sonucuna sıçrayıvererek, bu hipotezin mantıksal sonuçlarını çıkarsamakla yetiniyorlardı. Bu yüzden, Aristoteles'in yöntemi, Platon da dahil kendisinin felsefî öncellerinin aşırı-akılcılığının (*overrationalism*) sağlıklı bir düzeltimiydi.

İnsan da dahil her türden canlının anatomisi ve davranışı hakkında engin bir bilgi hazinesi olan *Canlıların Tarihi*'nde (*History of Animals*), Aristoteles'in empirik ilgisinin ve olguları tahkik etmek için gösterdiği çabanın bol miktarda kanıtı vardır. Sözgelimi, tavuk embriyosunun gelişimine ilişkin açıklamasına bakalım.

> Yumurtadan üreme tüm kuşlarda aynı tarzda seyreder, fakat gebe kalmadan doğuma kadar geçen tam dönemler farklı farklıdır.... Kümes tavuğunda embriyonun ilk belirtisi üç gün üç gece sonunda ortaya çıkar; daha büyük kuşlarda bu zaman aralığı daha uzun, daha küçük kuşlarda daha kısadır. Bu zaman süresince yumurtanın ilk ögesinin yerleştiği ve yumurtadan civcivin çıktığı sivri uca doğru yükselen yumurta sarısı varlığa gelir; ve yumurtanın

> akında bir kan zerreciğine benzeyen kalp ortaya çıkar. Bu noktacık yaşam bahşedilmiş gibi çarpar ve kıpırdar ve kalpten içlerinde kan bulunan iki damar borusu sarmal bir yönde uzayıp çıkar...; artık kılcal kan damarlarını taşıyan bir zar damar borularından başlayarak yumurta sarısını sarıp sarmalar. Bundan çok kısa bir süre sonra gövde başlangıçta çok küçücük ve beyaz bir şekilde farklılaşır. Kafa açıkça ayırdedilir ve kafada iri iri patlak gözler ortaya çıkar.... Gözlerin küçülmesi ve sönmesi ancak aşama aşama olur. Başlangıçta gövdenin alt kısmı üst kısmıyla karşılaştırıldığında pek göze batmaz.... Civcivin yaşam ögesi yumurtanın akında bulunur ve beslenme yumurta sarısından çıkan göbek kordonu yoluyla sağlanır.[h]

Ve sayfalar boyunca bu böyle sürüp gider. Aristoteles canlıların gelişimi ve davranışı hakkındaki bilgisini türlü çeşitli kaynaklardan edindi —çobanlardan ve hayvan yetiştiricilerinden, balıkçılardan ve çiftçilerden, dolaysız gözlemden. İskender'in ordularının ona örnekler göndermiş olması mümkündür.[11] Kuşkusuz, deney ile gözlem arasına katı bir çizgi çekmek zordur. Sözgelimi, Empedokles önce sadece bir borunun ucu suya batırıldığında olup bitenleri tesadüfen gözlemleyip, bunu boşluksuz bütünlük teorisinin dayanağı olarak mı kavradı?[12] Yoksa boru, söz konusu teoriyi test etmenin bir aracı mıydı? Muhtemelen birincisi. Öte yandan, Pythagorasçılar, akort edilmiş lirlerinin oranlarını keşfetmek için deney yapmış olsalar gerektir.[13] Peki, Aristoteles tavuk embriyosunu gözlemlerken deney yapmakta mıydı? Bu soru basit bir "evet"le ya da" hayır"la yanıtlanamaz, çünkü bu, Aristoteles'in niyetinin ne olduğundan emin olamayacağımız bir sınır durumdur. Ama yine de, (1) bir olguyu tesadüfî olarak gördüğümüzde onun ilgisini ve önemini farketmek ile (2) belli bir hipotezi test edecek bir durumu düşünüp taşınarak planlamak arasında ilke bakımından bir ayrım vardır.

Yunanların deneyi gözardı etmesi, onların yöntemini modern bilimin yönteminden ayıran başat noktalardan biridir. Belki de "gözardı etme" fazlasıyla vurgulu bir kelimedir, çünkü bu kelime, onların kolaylıkla yapabilecekleri birşeyi yapmadan bıraktıkları izlenimi

---

11 Bkz. s. 319.

12 Bkz. s. 43.

13 Bkz. s. 57-58.

uyandırabilir. Deney, doğanın karmaşıklığının dikkate alınmasıyla, alternatif seçenekler arasında karar verme zorunluluğunun farkındalığıyla bağlantılıdır. Ve Yunanların, bilimin gelişiminin başlangıcında, doğanın şimdi olduğunu bildiğimiz kadar karmaşık olduğuna inanmaları için hiçbir sebep yoktu. Yunanların doğanın basit bir şekilde düzene sokulmuş *kozmos* olduğuna inanmaları onların işini belki fazlasıyla kolaylaştırmış olabilse de, bunun talihli bir yönü vardı. Evrenin gerçekte ne kadar karmaşık olduğunun farkında olsalardı, belki de evreni araştırmaya başlamayı bile göze alamayabilirlerdi.

Aristoteles, "deney yapmış" olsun olmasın, dikkate değer bir başlangıç yaptı. O, nasıl ki kendi politika teorisinin temelini ulaşabildiği tüm politik yapıları derleyip toparlayarak ve inceleyerek koyduysa, aynı şekilde biyolojide de, üreme, beslenme ve büyüme, yer değiştirme ve bunlar gibi doğal süreçler hakkında keşfedebildiği herşeyin kayıtlarını tutarak işe başladı. Bu yüzden, onun psikolojik teorileri, beslenme ve büyüme, yer değiştirme ve duyum, algı ve düşünme hakkındaki empirik kanıtlara dayanıyordu.

Aristoteles'in bu fenomenlere ilişkin yorumu, doğal olarak onun temel kavramlarını, madde ve form kavramlarını içeriyordu. Ona göre, herbir hayat düzeyinde söz konusu etkinliği meydana getiren belli bir yapı ya da örgütlü bir model vardır ve bu yapıların herbiri ardışık olarak bir sonraki daha yüksek yapı için temeldir. Aristoteles'in bu yapılar için kullandığı terim "ruh"tu (*psykhe*); bu yüzden, onun bu konudaki eseri psikoloji —ruh incelemesi—diye adlandırıldı. Aristoteles bu terimi bizim bugün kullandığımızdan çok daha geniş bir anlamda kullandı. *Psykhe*, basitçe canlı bir nesnenin formudur ve psikoloji aslında canlı nesnelerdeki formel etmene ilişkin incelemedir.

Bu yüzden, Aristoteles'in, modern öğrencilerin yeniden keşfetmek durumunda olduğu bir olguyu, yani tüm insan etkinliğinin (ya da herhangi bir hayvan etkinliğinin) daha aşağı organizmaların etkinliğinde kök saldığı ve bu tür organizmaların etkinliğinden geliştiği olgusunu sımsıkı kavradığı açıktır. Fakat Aristoteles, aynı zamanda, insan davranışını (ya da herhangi bir davranışı) yalnızca kendisinden geliştiği daha aşağı yapılar çerçevesinde değil, kendisine doğru açılım kazandığı daha yüksek yapılar çerçevesinde açıklamanın zorunlu olduğunu da biliyordu. Bugüne dek, Aristoteles'in öğretisinin bu ikinci yönü, ilki kadar başarılı bir şekilde bilinip tanınmamıştır.

PSİKOLOJİ: YÖNTEMİ VE ALANI

Şimdi gelin ... Ruh nedir? sorusuna dakik bir yanıt vermeye, yani ruhun mümkün en genel tanımını formüle etmeye ... çalışalım....

Genel kabule göre, cisimler ve özellikle de doğal cisimler tözler arasında sayılır; çünkü onlar tüm diğer cisimlerin ilkeleridir. Doğal cisimlerden bazılarının içinde can vardır, başka bazılarının içinde yoktur; canla kastettiğimiz, beslenme ve büyüyüp gelişmedir (bağlaşığı olan çürüyüp bozulmayla birlikte). Bundan şu çıkar ki, içinde can taşıyan her doğal cisim, bir bileşim anlamında tözdür.

Fakat *cisim* [veya *beden*], aynı zamanda şöyle şöyle türden bir cisim, yani can taşıyan bir *cisim* de olduğundan, ruh olamaz; cisim, dayanak veya maddedir, yoksa ona yüklenen şey değil. Bu yüzden, ruh, içerisinde bilkuvve can taşıyan doğal bir cismin formu anlamında bir tözdür. Fakat töz kamildir ve bu yüzden de ruh, yukarıda karakterize edildiği şekliyle bir cismin kemalidir. Fakat kemal sözcüğünün, sırasıyla bilgiye sahip olmaya ve bilgiyi fiilen uygulamaya karşılık gelen iki anlamı vardır. Apaçık ki, ruh ilk anlamda, yani bilgiye sahip olma anlamında kemaldir, çünkü hem uyuma hem de uyanma ruhun varoluşunu öngerektirir ve bunlar arasında uyanma fiilî bilmeye, uyuma ise kullanılan değil, sahip olunan bilgiye karşılık gelir ve bireyin tarihinde bilgi, kullanımından veya uygulanımından önce gelir.

Bu nedenledir ki, ruh, içerisinde bilkuvve can taşıyan doğal bir cismin kemalinin ilk basamağıdır. Böyle tasvirlenen cisim organlaşmış bir cisimdir. Bitkilerin kısımları, aşırı basitliklerine rağmen, "organlar"dır; örneğin, yaprak meyva kabuğunu korumaya hizmet eder, meyva kabuğu da meyveyi korumaya, buna karşılık bitkilerin kökleri hayvanların ağzına benzer, çünkü her ikisi de besini özümsemeye hizmet eder. O halde, ruhun her türüne uygulanabilir genel bir formül vermemiz gerekirse, ruhu organlaşmış doğal bir cismin kemalinin ilk basamağı olarak tasavvur etmemiz gerekir. Bu nedenledir ki, ruhun ve cismin bir olup olmadığı sorusunu zorunsuz bir soru olarak bütünüyle gözardı edebiliriz: bu soru, balmumunun ve balmumunda damganın bıraktığı şeklin bir olup olmadığını ya da genel olarak bir şeyin maddesi ile o şeyin kendisine madde olduğu şeyin bir olup olmadığını sormak kadar anlamsızdır....

İmdi, Ruh nedir? sorusuna bir cevap verdik —ruha tam tamına uygun düşen bir cevap....

İçerisinde ruh taşıyan şeyin taşımayan şeyden ilkinin canlılık sergilemesi bakımından farklı olduğuna dikkat çekerek araştırmamıza yeni bir başlangıç noktasından kaldığımız yerden devam ediyoruz. İmdi, bu kelime birden fazla anlama sahip ve bir şeyde bunlardan yalnızca herhangi birinin bulunması koşuluyla o şeyin canlı olduğunu söyleriz. Yani canlı olma, düşünme ya da algılama yahut da yer değiştirme hareketi ve bir yerde hareketsiz kalma veya beslenme, çürüyüp bozulma ve büyüyüp gelişme anlamında hareket anlamına gelebilir....

Canlı şeylerin belli bazı türleri, söylediğimiz gibi, yukarıda sayılan ruhsal yetilerden tümüne sahiptir, başka bazı türleri tümünden daha azına, yine başka bazı türleri de yalnızca tek birine sahiptir. Andığımız yetiler, beslenme yetisi, iştiha yetisi, duyum yetisi, yer değiştirme yetisi ve düşünme yetisidir. Bitkilerde ilk yeti, yani beslenme yetisi dışında hiçbir yeti bulunmaz, buna karşılık canlı şeylerin bir başka öbeği bu yetiye ve bir de duyum yetisine sahiptir. Canlı şeylerin herhangi bir öbeği duyum yetisine sahipse, aynı zamanda iştiha yetisine de sahip olmak zorundadır; çünkü iştiha, arzunun, tutkunun ve dileğin kendisinin türleri olduğu cinstir; imdi, tüm hayvanlarda en azından tek bir duyu, yani dokunma duyusu vardır ve bir duyuya sahip olan her şey haz ve acı kabiliyetine ve dolayısıyla da kendisi için var olan haz ve acı verici şeylere sahiptir ve bu şeylerin var olduğu her yerde arzu vardır, çünkü arzu, tam da haz veren şeye yönelik iştihadır.... Belli türden canlılar, bunlara ek olarak, yer değiştirme yetisine sahiptirler ve yine canlı varlıkların bir başka öbeği, yani insan ve belki insana benzer ya da insandan üstün bir başka öbek de düşünme yetisine, yani zihne sahiptir. İmdi, şekil hakkında nasıl ki tek bir tanım verilebiliyorsa, bununla aynı anlamda ruh hakkında da tek bir tanım verilebileceği apaçıktır. Çünkü bu örnekte nasıl ki üçgenden vb. ayırdedilebilir ve ayrı hiçbir şekil yoksa, aynı tarzda az önce sayılan ruh formlarından ayrı hiçbir ruh yoktur....

Ruhun en tamuygun tanımını vermenin yolunun, ruhun formlarının *herbiri* için en upuygun tanımı aramak olduğu apaçıktır....

Buradan şu sonuç çıkar ki, her şeyden önce beslenmeyi ve üremeyi ele almalıyız, çünkü beslenme ruhu ötekilerin tümüyle birarada bulunur ve en ilksel olanıdır ve aslında can taşıyan her şeyin onun sayesinde can taşıdığının söylendiği yeti olmakla alabildiği-

ne dağıtılmış ruh yetisidir. Bu yetinin kendisini görünüşe çıkardığı edimler, üreme ve besin tüketmedir —üreme diyorum, çünkü normal gelişimine ulaşmış ve sakatlanmamış olan ve varageliş tarzı kendiliğinden olmayan herhangi bir canlı şey için en doğal edim, doğanın izin verdiği ölçüde öncesiz-sonrasız ve tanrısal olandan pay alabileceği şekilde kendine benzer bir başkasını üretmektir, hayvandan hayvan ürer, bitkiden bitki. Bu, her şeyin varmaya çabaladığı hedeftir, doğalarının mümkün kıldığı her şeyi kendisi uğruna yaptığı şeydir.... Şu halde, canlı hiçbir şey kesintisiz bir süreklilikle öncesiz-sonrasız ve tanrısal olan şeyden pay alamadığına göre (çünkü yoğagiden hiçbir şey hep bir ve aynı kalamaz), bu gayeye kendisi için tek mümkün yolda ulaşmaya çalışır ve başarı çeşitli derecelerde mümkündür; bu yüzden, o, aslında kendi kendisiyle aynı birey olarak kalmaz, fakat varoluşunu kendisine *benzer* birşeyde sürdürür —sayı bakımından değil, fakat tür bakımından benzer birşeyde....

İmdi en geniş anlamda duyumdan söz edelim. Duyum, dediğimiz gibi, dışarıdan gelen bir hareket veya etkilenim sürecine bağımlıdır, çünkü duyumun bir tür nitelik değiştirme olduğu düşünülür....

Duyuların herbirini ele alırken, ilkin herbirinin algılayabildiği şeylerden söz etmemiz gerekir. "Duyulur şey" terimi ... iki tür şeyi kapsar, bunlardan ... biri (a) tek bir duyu tarafından algılanabilir olan şeyden, öteki ise (b) duyuların herhangi biri ya da hepsi tarafından algılanabilir olan şeyden ibarettir. Belli bir duyudan başka herhangi bir duyu tarafından algılanamayan ve o duyu bakımından hiçbir yanılgının mümkün olmadığı şeyi özel olarak şu ya da bu duyunun konusu adıyla adlandırıyorum; bu anlamda renk özel olarak görmenin, ses işitmenin, tat ise tat alma duyusunun konusudur. Dokunma duyusu, aslında, birden fazla farklı nitelik kümesinin ayırdına varır. Herbir duyunun, kendisinin ayırdına vardığı belli bir tür şey vardır ve herbir duyu önünde olan şeyin renk ya da ses olduğunu bildirmede hiçbir zaman yanılmaz (buna karşın, renkli olanın ne olduğu ya da nerede olduğu konusunda veya ses verenin ne olduğu ya da nerede olduğu konusunda yanılabilir). Bu tür şeyler, özel olarak şu ya da bu duyunun konuları olarak adlandırmayı önerdiğimiz şeylerdir.

"Ortak duyulurlar" hareket, hareketsizlik, sayı, şekil, büyüklüktür; bunlar herhangi bir tek duyuya özgü değil, fakat duyuların hepsi için ortaktırlar. Her halükârda hem dokunma duyusu hem

de görme duyusu tarafından algılanabilir olan belli hareket türleri vardır....

Duyulardan herhangi birine ve hepsine uygulanır olan şu sonuçlar şimdi artık formüle edilebilir.

(A) "Duyu"dan, şeylerin duyulur formlarını maddesiz olarak kendi içine alma gücüne sahip olan şey anlaşılır. Bu, bir parça balmumunun mühür yüzüğünün damgasını demirsiz ya da altınsız alması tarzında olan bir şey olarak düşünülmek zorundadır; damga izini meydana getiren şeyin tunçtan ya da altından bir mühür olduğunu, fakat onun tikel madenî yapısının bir fark yaratmadığını söyleriz: buna benzer biçimde, duyu, renkli olan ya da tat veren yahut da ses çıkaran şeyden etkilenir, fakat herbir durumda *tözsel maddenin* ne olduğunun önemi yoktur; önemli olan, onun hangi *niteliğe* sahip olduğudur, yani onun bileşenlerinin hangi *oranda* biraraya getirildikleridir.

(B) "Duyu organı"ndan, kendisinde nihaî olarak böyle bir gücün yerleşik olduğu şey anlaşılır....

Eğer bir şeyin başlattığı hareket organ için fazlasıyla kuvvetliyse, organdaki tam da o organın kendine özgü duyum gücü *olan* karşıt niteliklerin dengesi bozulur; tam tamına lirin tellerini aşırı şiddetle tıngırdatmanın ahengi ve ezgiyi berbat etmesi gibi. Bu, aynı zamanda, kendi içlerinde ruhun bir kısmını taşımalarına ve bizzat elle tutulup dokunulabilen şeylerden açıkça etkilenmelerine rağmen bitkilerin algılayamamalarının sebebini de açıklar.... Bunun sebebi şudur: bitkilerde karşıt niteliklerin ortası yoktur ve bu yüzden de onlarda duyulur şeylerin formlarını maddelerini almaksızın alabilecek bir ilke yoktur; bitkiler söz konusu olduğunda, etkilenme, birarada form-ve-maddeden etkilenmedir.[i]

BESLENME RUHU

Böylece, Aristoteles'in psikolojisi beslenme ruhu diye adlandırdığı şeyle —canlı nesnelerin en ilkelinde ortaya çıkan ve en ilkelinin gerçekleşmesi olan formla veya yapıyla— başlar. Fakat beslenme ruhu aynı zamanda karmaşık organizmaların daha tam bir şekilde gelişmiş ve eklemlenmiş ruhlarının dayandığı temeldir de.

Aristoteles'in şunları söylerken kastettiği budur: "duyum yetisi [ve öteki daha yüksek yetilerin tümü] beslenme yetisi olmaksızın asla varolmaz, fakat bitkiler söz konusu olduğunda, duyum yetisi olmaksızın beslenme yetisi varolabilir."[j]

Beslenme ruhunun dolaysız işlevi, bedenin çeşitli organlarının oranını koruyup sürdürmektir. Beden besin tükettikçe (kendi niceliğini arttırdıkça), bu artışı denetleyen birşey olmak zorundadır, öyle ki gelişim süreci bu bedenin "plan"ına göre olsun. Nasıl ki kendi başına dümen gemiyi idare edemezse, aynı şekilde besinin kendisi de bu işlevi yerine getiremez. Her iki durumda da form gereklidir: Dümen kendisini idare edecek bir el gerektirir; besin de, bedene aktarılıp dönüştürülmesini sağlayan niteliksel değişimlere "yol gösterecek" bir beslenme ruhu gerektirir. Bedenin içine alınan besin et haline gelir; dolayısıyla, besin, daha yenmezden önce, bilkuvve ettir. O halde, beslenme ruhu bilkuvve olan şeyi bilfiil kılar. Bu süreçte, ısı "etkin neden" olarak iş görür. Nasıl ki güneşin ısısı mevsim değişikliklerine neden oluyorsa, aynı şekilde bedende kalbin ısısı mideye alınan besini yakar ve kana dönüştürür. Daha sonra kan beden içerisinde dolaşır. Bu süreçte kan bu kez soğuk yoluyla tekrar ete ve öteki katı kısımlara dönüştürülür.

Beslenmenin dolaysız işlevi —bedeni canlı tutma, onun büyüyüp gelişmesini sağlama— konusunda bu kadarı yeterli olur. Beslenmenin uzun vadeli işlevi türün devam ettirilmesidir. Aristoteles'in işaret ettiği gibi şeyleri hizmet ettikleri işleve göre adlandırma eğiliminde olduğumuzdan, beslenme ruhunu aynı zamanda üreme ruhu olarak da adlandırabiliriz.

DUYUM RUHU

Duyum ruhu hayvan düzeyinde varolan form tipidir. Burada, duyu organlarını, sözgelimi gözü ve kulağı içeren daha gelişkin bir yapı vardır.

Birşey gördüğümde —diyelim ki oturduğum çalışma masasını gördüğümde— gözümde olup biten nedir? Açık ki, duyu organı,

bedenin besin alarak değişime uğramasıyla aynı genel tarzda değişime uğrar, fakat şu farkla: Beslenmede bizzat maddenin kendisi bedenin içine alınır ve kana ve sonunda da ete dönüştürülür, oysa ki duyumda göze giren, çalışma masasının maddesi değil, fakat yalnızca çalışma masasının formudur. Bir bifteği yediğimde, biftek benim bedenime girer. Fakat çalışma masamı algıladığımda, masa benim gözüme girmez; gözüme giren şey onun "duyulur form"udur. Bu yüzden, balmumu üzerine bir damga bastığımda, balmumuna giren damganın maddesi (maden) değil, fakat duyulur formudur. (Onun *duyulur* form olduğunu söylemek, onun duyulur türden form olduğu anlamına gelir yalnızca.)

Şimdi, kırmızı bir nesneyi görmeden önce, gözüm bilkuvve kırmızıdır. Kırmızı bir nesne gördüğümde, bu kuvve fiil haline çıkar. Göz bilkuvve kırmızıdır (ve sarı ve yeşildir), tıpkı soğuk bir tabağın bilkuvve sıcak olduğu gibi. Elbette ki, her form her ortamda fiil haline çıkarılabilir değildir. Herbir duyu organı, aslında, belli bir kuvve erimine sahiptir ve ancak bu erim içerisinde duyumları deneyimleyebilir. Kulağın eriminin ötesinde yatan sesler işitilemez, gözün eriminin ötesinde yatan renkler görülemez vb.

Fakat algıda yalnızca duyu deneyimi fiile çıkarılmaz; algılanan nesne de fiile çıkarılır. Nesne fiilen algılandığı âna dek yalnızca algılanabilirdir, yani bilkuvve bir algı nesnesidir. Bu yüzden algı iki yönlü bir fiile çıkıştır —nesnenin bir algı nesnesi olarak fiile çıkışı ve duyu organının bir alımlayıcı olarak fiile çıkışı. O halde, algıda, bir form iki farklı ortam içerisinde fiile çıkar —nesnede "orada" ve duyu organında "burada". Tam da aynı form hem burada duyu organında hem de orada nesnede olduğu için ve olduğu ölçüde hakikaten algılarız.

Kabul edilmesi gerekir ki, bu, geriye açıklanacak pek çok şey bırakır. İlkin, sözgelimi, duyu organındaki değişme algının temeli olabilir, fakat algının kendisi değildir. Algı, aynı zamanda, bugün "bilinç" diye adlandırabileceğimiz birşeyi de içerir görünür. Aristoteles örtük bir şekilde bunun farkındaydı, fakat onu nasıl ele alacağını bilmiyordu.

> Problem şöyle ortaya koyulabilir: Koku alamayan şeyin kokulardan ya da göremeyen şeyin renklerden, vb. etkilendiği söylene-

> bilir mi? Şu,... ileri sürülebilir ki, koku alamayan şey kokulardan etkilenemez ve ayrıca koku alabilen şey ancak kendisinde koklama gücü taşıdığı ölçüde kokudan etkilenebilir (öteki tüm duyuların kendilerine özgü nesneleri için de durum benzerdir). Aslında, bunun böyle olduğu, şu şekilde tam bir açıklığa kavuşturulur. Aydınlık ya da karanlık, kokular ve sesler, *cisimleri* tamamen etkilenimsiz bırakır; cisimleri etkileyen şey bunlar değil, fakat bunların taşıyıcı araçları olan cisimlerdir, örneğin bir ağacın gövdesini yaran şey, yıldırımın sesi değil, fakat yıldırıma eşlik eden havadır. Evet, ama ... doğru açıklama, tüm cisimlerin kokulardan ve seslerden etkilenebilir *oldukları*, fakat kokulu hale gelen ve kokulu olan şeyin kendisinde *belli bir* etki meydana getirdiğini gösteren hava örneğinde olduğu gibi, kendilerine özgü hiçbir sınırı bulunmayan bazı cisimlerin etkilenme esnasında parçalanıp dağıldığı değil midir? Fakat koklama kokulu olan şeyden bu tür bir etkilenişten daha fazlasıdır —daha fazla *ne*? Bu sorunun cevabı şu değil midir? Hava kendisi üzerinde kokulu olan şeyin bıraktığı etkinin geçici sürekliliği yüzünden koklama duyusu için bizzat algılanabilir hale geldiği halde, koklama meydana getirilen sonucun bir *farkedilişidir*.[k]

Aristoteles'in, burada yaptığı gibi, (1) fizyolojik değişme ile (2) algı arasındaki ayrımda diretmesi —yani havanın kokudan etkilenme tarzı ile burunun etkilenme tarzı arasındaki ayrımda diretmesi—, onun algıyı tamamen fizyolojik çerçevede açıklama girişiminin eksikliğini kabul etmeye varır.

İkincisi, deneyimlediğimiz duyum ona neden olan nesnenin bir kopyası mıdır? Sıradan insanlar olarak, "oradaki" dünyanın duyu organlarımızın olduğunu bildirdiği şey olduğunu doğru kabul ederiz. Fakat bu kabül haklı çıkarılmış mıdır? Örneğin atomculuk böyle olmadığını savunuyordu. Atomculuk, gerçekte olduğu şekliyle dünya —bir boşluk içerisindeki atomlar— ile bizimkiler gibi duyu organlarına göründüğü şekliyle dünya —ayakkabılar, gemiler, mühür mumu, lahanalar ve krallar— arasında kökten bir ayrım yapıyordu. Bununla birlikte, Aristoteles'in bir gerçekçi (*realist*) olduğu, yani dünyayı olduğu şekliyle algıladığımızı savunan biri olduğu genellikle kabul edilir. Fakat orada nesnede varolan kırmızının burada bende varolan kırmızının aynısı olduğunu nasıl bilebiliriz? Aristoteles'in söyleyeceği gibi, kabul edilir ki madde farklı, fakat form aynıdır ve algıyı geçerli kılan da budur. Fakat form ay-

nı *mıdır*? Aristoteles, nesnenin duyulur formunun göze değişmeden girdiğini nasıl biliyordu?

Duyumdan (örneğin renklerin ve seslerin duyumundan) bilmeye döndüğümüzde, bu soru daha da can alıcı hale gelir.

AKILSAL RUH

Hem spekülatif hem de pratik düşünme, bir algılama biçimine benzer görülür; çünkü ötekinde olduğu gibi bunda da ruh *var olan* birşeyi ayırt eder ve bilir ... [fakat] algılama ve pratik düşünme aynı değildir ... çünkü ilki hayvanlar dünyasının genelinde vardır, ikincisi ise onun ancak çok küçük bir bölümünde bulunur. Dahası, spekülatif düşünme de algılamadan farklıdır —ki bununla içerisinde doğruluğu ve yanlışlığı bulduğumuz şeyi anlıyorum: basirette, bilgide, doğru kanıda doğruluk, bunların karşıtlarındaki yanlışlık; çünkü özel duyu nesnelerinin algısı daima yanılgıdan bağımsızdır ve tüm hayvanlarda bulunur, buna karşın doğru düşünmek kadar yanlış düşünmek de mümkündür ve düşünce yalnızca duyarlık kadar aklın söyleminin de var olduğu yerde bulunur....

Şimdi ruhun bilen ve düşünen kısmına —bu kısım öteki kısımlardan gerek yalnızca tanım bakımından gerekse de yer bakımından ayırılabilir olsun— dönüp, (1) bu kısmı farklı kılan şeyi ve (2) düşünmenin nasıl olup bitebileceğini araştırmak durumundayız.

Düşünme algılamaya benzer ise,... ruhun düşünen kısmı ... bir nesnenin formunu alma kabiliyetine sahip ... olmak zorundadır; yani nesne olmaksızın nesnesiyle karakter bakımından bilkuvve aynı olmak zorundadır. Duyu duyulur olanla nasıl bağıntılıysa, zihin de düşünülür olanla bağıntılı olmak zorundadır.

Dolayısıyla, herşey mümkün bir düşünce nesnesi olduğundan,... zihin her karışımdan arı olmak zorundadır; çünkü kendi doğasına yabancı olan şeyle birarada bulunması bir engel ve bir duvar olur: bundan şu çıkar ki, zihin de, tıpkı duyan kısım gibi, belli bir alırlığa sahip olmak dışında, kendine özgü hiçbir doğaya sahip olamaz. Bu yüzden ruhta zihin diye adlandırılan şey (zihinden kendisi sayesinde ruhun düşündüğü ve yargıda bulunduğu şeyi

anlıyorum), düşünmezden önce, bilfiil gerçek herhangi bir şey değildir. Bu sebepten dolayı, zihnin bedenle harmanlanmış görülmesi akla uygun olamaz: böyle olsaydı, zihin belli bir nitelik, örneğin sıcaklık ya da soğukluk kazanırdı ya da hatta tıpkı duyan yeti gibi bir organa sahip olurdu: var olduğu şekliyle zihnin hiçbir organı yoktur. Ruhu "formların yeri" diye adlandırmak iyi bir fikirdi, buna karşın (1) bu tasvir yalnızca akleden ruh için geçerlidir ve (2) bu bile, bilfiil değil, yalnızca bilkuvve formlardır....

Zihin bir anlamda bilkuvve düşünülür herşeydir, buna karşın düşündüğü âna dek bilfiil hiçbir şey değildir. Onun düşündüğü şey onun içinde olmak zorundadır, tıpkı henüz üzerinde bilfiil yazılı hiçbir şeyin olmadığı bir yazı levhasında harflerin olduğunun söylenebileceği gibi: zihinde olup biten şey işte tam da budur....

Demek ki düşüncenin yalın nesnelerini düşünme, yanılgının imkansız olduğu durumlarda bulunur: doğru ya da yanlış seçeneğinin uygulandığı yerde, daima, düşünce nesnelerinin bir yarı-birlik içerisinde biraraya getirilmelerini buluruz. Empedokles'in "bir çok yaratığın kafalarının boyunsuz çıktığı yerde" onların sonradan Sevginin gücü tarafından bağlanıp birleştirildiğini söylediği gibi, burada da ayrı ayrı verilen düşünce nesneleri bağlanıp birleştirilir, örneğin "ölçüştürülemez" ve "köşegen": eğer bağlayıp birleştirme geçmişin ya da geleceğin nesneleri hakkında olursa, düşüncenin bağlayıp birleştirmesi kendi içeriğinde o zamanı içerir. Çünkü yanılgı daima bir sentezi gerektirir; çünkü beyaz olanın beyaz olmadığını öne sürsen bile, beyaz-olmayanı bir sentez içerisine sokmuş olursun. Tüm bu durumları bağlayıp birleştirme kadar bölüp ayırma diye adlandırmak da mümkündür. Her ne şekilde olursa olsun, yalnızca Kleon beyazdır tezi doğru ya da yanlış tez olmakla kalmaz, fakat aynı zamanda Kleon beyaz *idi* ya da beyaz *olacak* tezleri de doğru ya da yanlış tez olur. Herbir ve her durumda birleştiren şey zihindir....

Zihin soyut denen nesneleri tıpkı şöyle düşünür: küt-burun küt-burun olarak değil de delik olarak düşünülseydi, bilfiil varolan bir şey, içerisinde cisimleştiği et olmaksızın düşünülmüş olurdu: işte bu şekilde, zihin, Matematiğin nesnelerini düşünürken, ayrı varolmayan ögeleri ayrı düşünür. Her durumda, bilfiil düşünmekte olan zihin, düşündüğü nesneler olarak vardır....

Bilgi ve duyum gerçekliklere karşılık gelecek şekilde bölünür, bilkuvve bilgi ve duyum kuvvelere karşılık gelir, bilfiil bilgi ve duyum fiillere karşılık gelir. Ruhun içinde bilgi ve duyum yetileri *bil-*

> *kuvve* bu nesnelerdir, biri bilinebilir olan, öteki ise duyulabilir olandır. Onlar ya şeylerin kendileri ya da şeylerin formları olmak zorundadırlar. Şüphesiz ki ilk seçenek imkansızdır: ruhta mevcut olan taş değil, taşın formudur.
>
> Buradan şu çıkar ki, ruh ele benzer; çünkü nasıl ki el aletler için bir alet ise, aynı şekilde zihin de formların formu ve duyu duyulur şeylerin formudur.
>
> Genel kanaate göre duyulur mekânsal büyüklükler dışında ve bunlardan varoluş bakımından ayrı hiçbir şey olmadığından, düşünce nesneleri, yani hem soyut nesneler hem de duyulur şeylerin tüm halleri ve etkilenimleri, duyulur formların içindedir. Bu yüzden, (1) duyunun yokluğunda hiç kimse hiçbir şey öğrenemez veya anlayamaz ve (2) zihin fiilen herhangi bir şeyin farkına vardığında, onun farkına zorunlu olarak bir imajla birlikte varır; çünkü imajlar, madde içermemeleri dışında, duyulur içeriklere benzerler....[1]

Nasıl ki beslenme ruhu (örneğin bitkilerde) duyum ruhundan yalıtık, fakat aynı zamanda (hayvanlarda) onunla birlikte oluyorsa, aynı şekilde duyum ruhu da hem akılsal ruhtan yalıtık hem de onunla birlikte olur. Ve yine nasıl ki beslenme ruhunun işlevleri daha yüksek bir formla birlikteliğin dolayımından geçiyorsa (hayvanlarda üreme bitkilerdekinden daha karmaşıktır), aynı şekilde duyum ruhunun işlevleri de akılsal ruhla birlikteliğin dolayımından geçer. Başka deyişle, her insan etkinliği, hatta hayvanlarla ve bitkilerle "ortak olarak paylaşılan" etkinlikler bile tam da insanın düşünebilen akılsal bir yaratık olmasından ötürü değişime uğradığı için, insanî duyum hayvan duyumundan daha karmaşıktır. Aristoteles'in psikolojisi aslında belki bir "yeti" psikolojisi olabilir, fakat *psykhe*'nin ayrı ayrı yetilerin basit bir toplamı olması anlamında değil. *Psykhe*, karşılıklı olarak birbirleriyle ilgi içerisinde durdukları bağıntılarca koşullanmış bir kuvvetler topluluğudur.

Hayvanlarda bile, ilkel bir aklın işaretleri vardır. Bir köpeğin kendi adını "bildiği"ni ve sahibini "tanıdığı"nı söyleriz. Aristoteles'e göre, bunu mümkün kılan şey, belki ardışık duyulur deneyimlerin "hatırlanması", yani anlamca herhangi bir tekil duyu deneyimi için mümkün olabileceğinden daha zengin yeni bir deneyim türü meydana getirecek şekilde birbirine kaynaşması olabilir. Köpek

sahibini gördüğünde, sadece önüne orada tesadüfen çıkan bir adamdan daha fazlasını görür. O, *kendi* sahibini —başka zamanlarda kendisini beslemiş, eğitmiş, cezalandırmış ve ödüllendirmiş adamı— görür. O halde, bu deneyimin köpek için ifade ettiği anlamların bütünlüğü, bu tekil algının içeriğinden çok daha geniştir. Duyum ruhu düzeyinde bile, algı, burada ve şimdi var olan şeyin duyulur formunu aşar.

İnsanî deneyim düzeyinde bu aşkınlık süreci büyüyüp genişler. Çalışma masamı gördüğümde (köpeğin kendi sahibini gördüğü gibi) yalnızca *benim* olan çalışma masasını değil, fakat bir *çalışma masasını*, yani "okurların-ya da-yazarların-kullanımı-için-üstü-eğimli-ya-da-düz-masa-çerçeve-ya-da-kasa" sınıfının bir üyesini görürüm. Bir köpek bu nesneye baktığında, muhtemelen tam da benim sahip olduğum duyusal deneyimin aynısına sahip olur, yani aynı duyulur formları deneyimler. Hatta şu ânda olup biten deneyimi hatırlanan deneyimlerle "bağlayıp birleştirebilir" bile. Fakat köpek, bir *çalışma masası* gördüğünü bilmez.

Ama yine de, köpek tümel "çalışma masası"nın tam ve açık deneyimine ulaşmasa bile, böyle bir deneyime doğru giden yolun üzerindedir, çünkü tıpkı benim gibi, köpek de geçmiş deneyimleri hatırlayabilir ve birbirine kaynaştırabilir.

Bu hatırlamadan ve kaynaştırmadan, insanî düzeyde, Aristoteles'in düşünülür form veya tümel diye adlandırdığı şeyin —bir sınıfın tüm üyelerinin ortak olarak paylaştığı genel karakterin— bilgisi çıkar. Bu yüzden, doğru düşünce salt hatırlamanın ötesine, köpeğin sahibini tanımasının ötesine geçer.

Düşünce etkinliğiyle birlikte akılsal *psykhe* düzeyine ulaşırız. Düşünülür form kuşkusuz ayrı bir varlık değildir. Onun böyle olduğunu varsaymak, Platonculuğun yanılgısına düşmek olurdu. Form tikel varlıkların içerisine gömülüdür ve onlardan ayrı var değildir. Bununla birlikte, form, zihnin kendisini bileceği şekilde izini insan zihni üzerinde bırakabilir. "İzini zihin üzerinde bırakma" ifadesi kasden kullanılır. Aristoteles, duyulur form duyu organıyla ya da mühür balmumuyla nasıl bir bağıntı içerisinde duruyorsa, düşünülür formun da zihinle aynı bağıntı içerisinde durduğunu varsaymıştı. Mühür balmumu üzerine basıldığında, aktarılan müh-

rün (maddesi değil) formudur; aynı form iki ortamda da vardır. Nasıl ki balmumu çeşitli izler alabilme kuvvesine sahipse, aynı şekilde zihin de çeşitli düşünülür formları veya tümelleri alabilme kuvvesine sahiptir. Zihin düşündüğü zaman, orada var olan nesnenin düşünülür formunu alır ve onunla özdeş hale gelir. Kuşkusuz nesneyle özdeş değil (nasıl ki balmumu da mühürle özdeş hale gelmez ise), fakat nesnenin düşünülür formuyla özdeş.

O halde, düşüncede zihnin ve onun nesnesinin özdeş oldukları varsayılır, fakat düşünce ancak duyu deneyimlerinin varlığı huzurunda ve bu deneyimlerin ardışıklığının bir sonucu olarak meydana çıkar (Platonculuktan bir başka kökten kopuş noktası da burasıdır). Nasıl ki elimin hareketi balmumunun mührün izini almasının etkin nedeni ise, aynı şekilde çalışma masalarına ilişkin (şu ândaki ve hatırlanan) duyu deneyimi de düşünülür "çalışma masası" formuna ilişkin düşüncemin etkin nedenidir. Bu yüzden, Platon için en yetkin düşünce duyu deneyiminden bütünüyle bağımsız düşünceyken, Aristoteles için en yetkin düşünce duyu deneyiminde kök salmış düşünce olarak kaldı.

Bu, Aristoteles'in dikkat çektiği noktayı, yani nasıl ki el aletlerin aletiyse düşüncenin de formların formu olduğu noktasını belli bir ölçüde aydınlatır. Bir mühür, insanın şekil verdiği bir alettir; o, daha yüksek düzeyden bir araç, yani el tarafından kullanılır. Aynı şekilde duyulur form da, daha yüksek düzeyden bir bilme yetisi, yani zihin tarafından kullanılır. Düşünce, duyulur formları daha yüksek bilgi amaçları adına işler ve kullanır, tıpkı elin kendine özgü biçimlendirme aletlerini daha öte pratik amaçlar adına işlediği ve kullandığı gibi. Duyulur form ile düşünülür form arasındaki bağıntı, madde ile form arasındaki bağıntının bir başka örneğidir. Duyu verileri, kendilerinde tümellerin kurulduğu maddedir; tümeller ise duyu verilerinin amacıdır.

Düşüncenin ve onun duyumla bağıntısının genel doğası hakkında bu kadarı yeterli olur. Şimdi şuna dikkat etmek zorundayız ki, Aristoteles'e göre düşünce, nesnesine göre iki ana türe bölünebilir. Eğer düşüncenin nesnesi çözümlenemez bir bütün ise, düşünce (tıpkı yalın duyu algısı gibi) yanılmaz. Fakat düşüncenin nesnesi daha önceki bir sentezin sonucu ise, düşünce yanı-

labilir.[14] Dolayısıyla, doğru düşünmeyi yanlış düşünmeden ayırdetmemizi sağlayabilecek kuralları keşfetmeye çalışmak zorundayız.

Mantık

Doğruya ve yanlışa yapılan bu gönderim şu soruyu önümüze koyar: "Sağlam düşünme çürük düşünmeden nasıl ayırdedilecek?" Bu ayrımı yapan bilim mantık olduğuna göre, şimdi kısaca Aristoteles'in mantığına dönelim.

Geçerli düşünmeyi geçersiz düşünmeden ayırdetmenin dakik kurallarını sayıp döken ilk kişi olması anlamında formel mantığın mucidi Aristoteles'ti. Varsayalım ki, tüm Yunanların ölümlü olduklarını ve Aristoteles'in bir Yunan olduğunu biliyorum. Bundan, Aristoteles'in ölümlü olduğu sonucu çıkar. Bu sonucu doğru kılan nedir? Bu öncüllerden hareketle Aristoteles'in bir insan olduğu sonucu niçin çıkmaz? Kuşku yok ki, kendilerinden hareketle bu ikinci sonucun çıkarsanabileceği öncüller *vardır* —sözgelimi, "Tüm Yunanlar insandır" ve "Aristoteles bir Yunandır." Fakat Aristoteles'in bir insan olduğu doğru olsa bile, bu önerme, onun bir Yunan olduğu ve tüm Yunanların ölümlü oldukları olgularından *çıkmaz*.

Bu yüzden, Aristoteles'in gördüğü gibi, *doğruluk* ve *geçerlilik* arasında ayrım yapmak zorundayız. Doğruluk tek tek önermelerin bir karakteristiğidir: Tek bir önerme, şeyleri doğru bir şekilde sınıflandırıyorsa doğru, sınıflandırmıyorsa yanlıştır. Bu yüzden, "Aristoteles bir Yunandır" önermesi doğru, "Aristoteles bir Türktür" önermesi yanlıştır. Geçerlilik ise tek tek önermelerin bir karakteristiği *değildir*. Geçerlilik, doğru ya da yanlış olsun öncüller ile bu öncüllerden çıkan sonuç arasındaki mantıksal bağıntıdır. Bu yüzden, "Aristoteles bir insandır" önermesi, doğru olmakla birlikte, geçerli olarak belli öncüllerden çıkar, başka öncüllerden değil.

---

14 Yalın olarak beyaz renkli bir kumaş parçasını algıladığımda, algım yanılmaz; fakat bu beyaz kumaş parçasının bir mendil olduğu yargısında bulunursam, pekâlâ yanılabilirim. Belki de o bir yama parçası olabilir.

Aristoteles mantık incelemesinde cevaplamak üzere kendi önüne iki temel soru koydu: (1) İki doğru önermemiz olduğunda, kendileri yoluyla bir sonucun çıkarsanabileceği çıkarım kuralları nelerdir? (2) Kendilerinden hareket ettiğimiz öncüllerin doğru olduklarını nasıl bilebiliriz? Aristoteles'in mantığının çok büyük bir kısmı bu iki sorudan ilkiyle ilgilendiği için, bu soruyla başlayacağız.

Aristoteles, iki öncülden bir sonucun çıktığı bir önermeler düzeneğini *kıyas* (*syllogism*) diye adlandırdı. Bir kıyas, tam olarak, "belli şeyler koyulduğunda, onların böyle olmasından hareketle, koyulanlardan başka birşeyin zorunluluk gereği çıktığı bir söyleyiş[tir.] Bu son deyişten anladığım sonucun onlardan doğduğu ve bundan anladığım da sonucu zorunlu kılmanın dışarıdan daha başka hiçbir terimi gerektirmediğidir."[m]

Aristoteles'in problemi, geçerli kıyasın kurallarını, yani üçüncü önermenin çıkmasını ya da çıkmamasını sağlayan koşulları bulmaktı. İşte, bazıları geçerli bazıları geçersiz bir kaç kıyas örneği:

1. Her insan ölümlüdür
   Her Yunan Avrupalıdır
   Her Yunan ölümlüdür

2. Her Yunan filozoftur — Her M P'dir
   Her Atina'lı Yunandır — Her S M'dir
   Her Atina'lı filozoftur — Her S P'dir

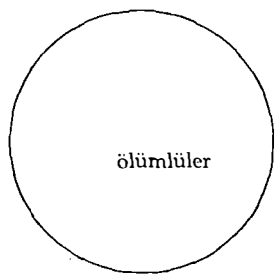
3. Hiçbir ölümlü melek değildir — Hiçbir M P değildir
   Her insan ölümlüdür — Her S M'dir
   Hiçbir insan melek değildir — Hiçbir S P değildir.

4. Her Atina'lı Yunandır — Her M P'dir
   Bazı insanlar Atina'lıdır — Bazı S'ler M'dir
   Bazı insanlar Yunandır — Bazı S'ler P'dir

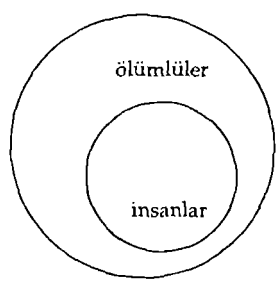
5. Hiçbir Atina'lı Sparta'lı değildir — Hiçbir M P değildir
   Hiçbir İngiliz Atina'lı değildir — Hiçbir S M değildir
   Hiçbir İngiliz Sparta'lı değildir

BİRİNCİ ARGÜMANIN ANALİZİ

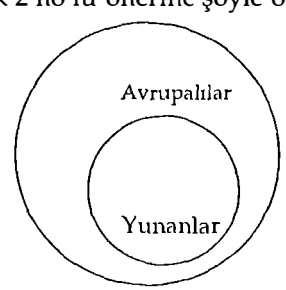
Apaçık ki ilk örnekteki üçüncü önerme doğrudur, fakat soru şudur: "Üçüncü önerme bu düzenleniş içerisindeki ilk iki önermeden çıkıyor mu?" Çıkıp çıkmadığını saptamak için, çeşitli önermelerde öne sürülen sınıf bağıntılarını çemberlerin temsil ettiği bir şema çizelim. Şimdi, ölümlü her şeyin bir çember içerisine düştüğünü düşünürsek,



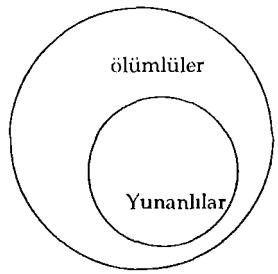
1 no'lu önermeyi şöyle gösterebiliriz:



Buna benzer bir şekilde, "Avrupalılar" terimi için bir başka çember kullanırsak 2 no'lu önerme şöyle olur:

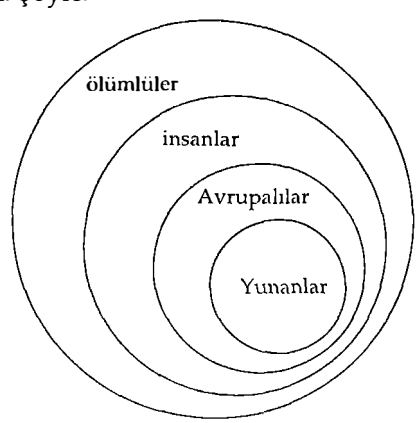


Son olarak, 3 no'lu önerme de şöyle gösterilebilir:



Görülecektir ki, 1 ve 2 no'lu önermeler, birarada alındıklarında, 3 no'lu önermeyi vermezler. "Yunan" çemberi, "Avrupalı" çemberinin içinde bulunur (2 no'lu önerme gereği); onun "ölümlü" çemberinin içinde olmasını istiyoruz (çünkü sonucun iddia ettiği şey budur). Fakat öncüllerde verilen bilgi temelinde (ve sonucun onlardan çıkıp çıkmayacağını bilmek istediğimizden, kendimizi bu bilgiyle sınırlamak zorundayız), "ölümlü" çemberi ile "Avrupalı" çemberi arasında hiçbir bağıntı yoktur. Bu yüzden, eldeki şekliyle bu kıyas geçersizdir. 3 no'lu önerme, 1 ve 2 no'lu önermelerden çıkmaz.

Bununla birlikte, argümanı neyin geçerli kılacağını görmek kolaydır. "Yunan" çemberinin "Avrupalı" çemberinin içinde bulunduğu ve onun "ölümlü" çemberinin içinde olmasını istediğimiz söylenmiştir. Buradan hareketle, elimizde "Avrupalılar"ı "insanlar"ın altına sokmanın bir yolu olsaydı, istenen sonuca ulaşırdık, çünkü bu durumda "Avrupalı" çemberi kendisiyle birlikte "Yunan" çemberini de içerirdi. Şöyle:



Sınıf bağıntılarının bu düzenlenişi, aşağıdaki iki kıyasta ortaya koyulur:

İlk argümanın 1 no'lu öncülü	Her insan ölümlüdür
Yeni öncül	Her Avrupalı insandır
Yeni sonuç ve ikinci kıyasın öncülü	Her Avrupalı ölümlüdür
İlk argümanın 2 no'lu öncülü	Her Yunan Avrupalıdır
İlk kıyasın sonucu	Her Yunan ölümlüdür

İlk kıyastaki güçlük, onun sonucun konusunu ve yüklemini bağlayıp birleştirmenin hiçbir yolunu içermemesi, kendisine dayanarak o yüklemi o konuya yüklemeyi haklı çıkaracağımız hiçbir kanıt vermemesiydi. İki yeni kıyasta yaptığımız şey, "insanlar" çemberinin "Avrupalılar" çemberini içerdiğini ve "ölümlüler" çemberinde içerildiğini göstermek suretiyle bu bağı oluşturmaktı. Aslında, her kıyasın, sonuçtaki konu ve yüklem terimlerinin yanısıra, konudan yükleme geçmemizi sağlayan, sonuç için *kanıt* oluşturan bir üçüncü terim içermek zorunda olduğunu söyleyebiliriz. O halde, ilk argüman, bu kanıtlayıcı bağdan yoksun olduğu için eksikti. Bu bağ ilk argümanda yoktu, çünkü ilk argüman üç terim yerine dört terim (ölümlüler, insanlar, Avrupalılar, Yunanlar) içeriyordu. Bu dört terimi geçerli bir argüman haline getirmek için iki kıyasa gerek vardı.

Bir argüman, kimi zaman, yalnızca üç terime sahip olsa da geçersiz görünür, çünkü terimlerden biri belirsiz-anlamlı bir şekilde kullanılır. Sözgelimi, şöyle diyecek olduğumuzu varsayalım:

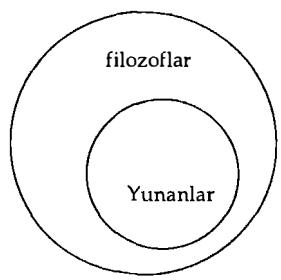
> Her Yunan ölümlüdür
> Aristoteles'in mantığı bana Yunandır.

Apaçık ki bundan hiçbir sonuç çıkmaz. Elimizde yalnızca üç terim (Yunan, ölümlü, Aristoteles'in mantığı) olduğu halde, onlardan biri belirsiz-anlamlı kullanılır ve hiçbir bağ yoktur. Aristoteles, bunu "dört terim yanılgısı" diye adlandırdı. O halde, bir kıyasın üç ve ancak üç terime sahip olmak zorunda olduğunu ilk kuralımız olarak koyabiliriz. Ve dar anlamda söyleyecek olursak, (yukarıda

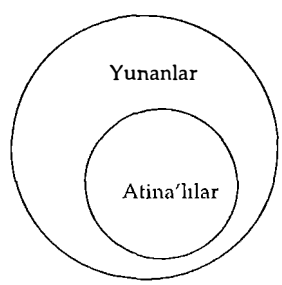
dendiği gibi) "1 no'lu kıyas geçersizdir" demeyip, daha ziyade "1 no'lu düzenleniş bir kıyas değildir" dememiz gerektiğini belirtebiliriz.

İKİNCİ ARGÜMANIN ANALİZİ

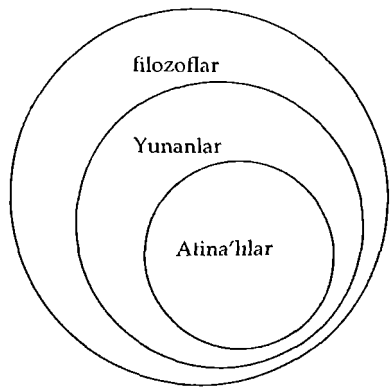
Şimdi (yalnızca üç terim içerdiği için bir kıyas *olan*) 2 no'lu argümanı inceleyelim ve bu düzenlenişin, öncüllerin sonuç için kanıt sağlayan türden olup olmadığını görelim. Başka deyişle, "Yunanlar", "Atina'lılar" ile "filozoflar" arasında tamuygun bir köprü müdür? Öncüllerin doğru olup olmadıklarına bakmamız zorunlu değil. Sorun, sadece, koyulan öncüllerden hareketle sonucun çıkıp çıkmadığıdır. 1 no'lu önermeye göre:



2 no'lu önermeye göre:



Birarada alındığında iki öncül şu şekilde gösterilebilir:



İki öncül için çizilen şema 3 no'lu önermede öne sürülen şeyi (Her Atina'lı filozoftur) içerdiği için, sonuç çıkar ve kıyas geçerlidir. Bunun tam da 1 no'lu argüman düzeltildiğinde ulaştığımız sınıf bağıntıları düzenlenişi olduğu görülecektir.

Bu tam da *dictum de omni* ("heplik kuralı") denen şeyi verir: Bir sınıfın bütünü hakkında iddia edilen herşey, o sınıf içinde yer alan her alt-sınıf hakkında da iddia edilmek zorundadır. Bu yüzden, insanlar hakkında iddia edilen herşey (örneğin, insanlar ölümlüdür), aynı zamanda alt-sınıf, yani Avrupalı insanlar hakkında da iddia edilmek zorundadır. Buna benzer bir şekilde, Yunanlar hakkında iddia edilen herşey (örneğin, Yunanlar filozoftur), aynı zamanda Yunanların alt-sınıfı olan Atina'lılar hakkında da iddia edilmek zorundadır.

Şuna da dikkat edin ki, bu argüman veya önerme düzenlenişi belli bir modele sahiptir. Sonucun konusunu "S" olarak, sonucun yüklemini "P" olarak ve bu ikisini bağlayan terimi (veya "orta terim"i) "M" olarak adlandıralım. Buna göre, bu kıyasın sahip olduğu model şöyledir:

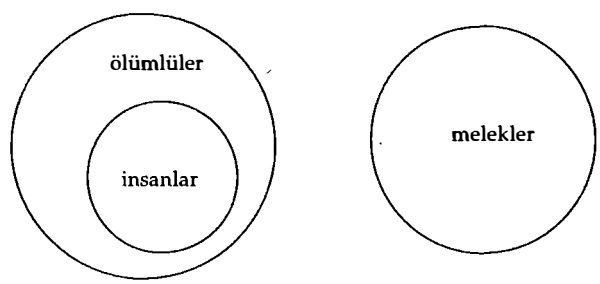
Her M P'dir
Her S M'dir
Her S P'dir

Buradan, terimlerin düzenlenişi şöyle olduğunda sonucun geçerli olduğu çıkar: (1) sonucun konusu (S) ikinci öncülün konusudur, (2) sonucun yüklemi (P) birinci öncülün yüklemidir ve (3) orta terim (M) birinci öncülün konusu ve ikinci öncülün yüklemidir. Başka deyişle, önermelerin "anlam"ını dikkate almaksızın sadece modeli gözden geçirmekle, kıyasın doğru olup olmadığını otomatik olarak söyleyebiliriz. Sözgelimi, aşağıdaki önermeler kümesi geçerli bir kıyastır:

Her hala-hulalı gala-gulalıdır
Her mala-mulalı hala-hulalıdır
Her mala-mulalı gala-gulalıdır

ÜÇÜNCÜ ARGÜMANIN ANALİZİ

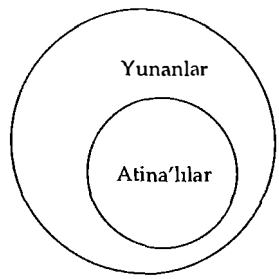
Dictum de omni ("hep kuralı") denen kurala karşılık gelen kural *dictum de nullo*'dur ("hiç kuralı"): bir sınıfın bütünü hakkında yadsınan herşey aynı zamanda o sınıfın alt-sınıflarının herbiri hakkında da yadsınmak zorundadır. 3 no'lu kıyas bunu gösteren bir örnektir.



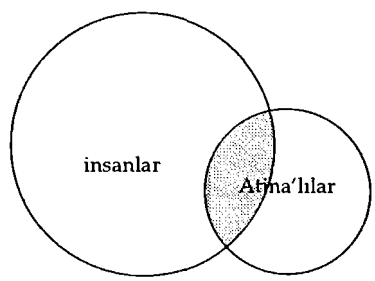
İnsanlar sınıfı ölümlüler sınıfında içeriliyor ve ölümlüler sınıfı melekler sınıfının dışında kalıyorsa, o halde insanlar sınıfı da melekler sınıfının dışında kalır. Kolaylıkla görülebileceği gibi, kıyasın sonucu öncüllerden hareketle çıkar. Dolayısıyla bu kıyas geçerlidir.

DÖRDÜNCÜ ARGÜMANIN ANALİZİ

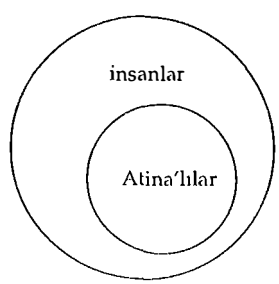
4 no'lu kıyasta, 1 no'lu önerme, yani "Her Atina'lı Yunandır" şu şemayı oluşturur:



2 no'lu önerme, yani "Bazı insanlar Atina'lıdır" ise şöyle bir şema oluşturur:

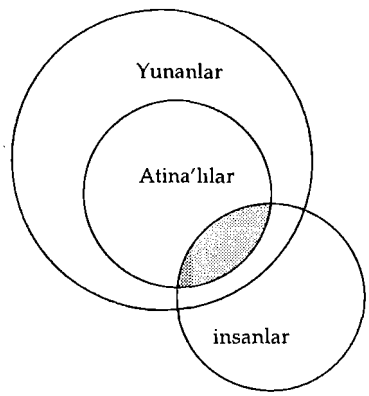


Burada tekrar, başka zeminlerde bildiğimiz ya da bildiğimizi sandığımız şey ile öncülün ifade ettiği şey arasında ayrım yapmak durumundayız. *Her* Atina'lının insan olduğu inancında olabilir ve şemayı buna göre çizmek isteyebiliriz:



Fakat öncül sadece *bazı* insanların Atina'lı olduğunu söyler ve Atina'lı olmayan insanların (ve insan olmayan Atina'lıların) var olma imkanını açık bırakır. Bu yüzden, "insanlar" çemberi ile "Atina'lılar" çemberi, sadece ilk şemada gösterildiği gibi örtüşmek zorundadır.

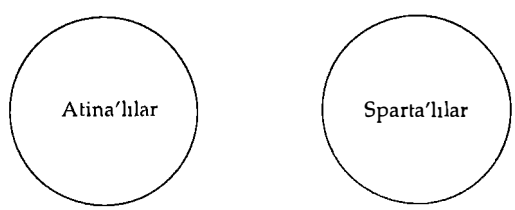
Şimdi, 1 ve 2 no'lu önermeleri biraraya getirirsek, şöyle bir şema elde ederiz:



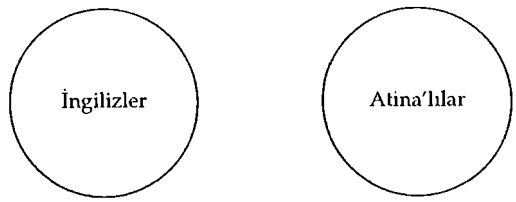
3 no'lu önermenin iddia ettiği şey bu olduğundan, sonuç çıkar ve kıyas geçerlidir.

BEŞİNCİ ARGÜMANIN ANALİZİ

5 no'lu kıyasa gelince, 1 no'lu önermeyi, yani "Hiçbir Atina'lı Sparta'lı değildir" önermesini aşağıdaki gibi gösterebiliriz:



2 no'lu önerme, yani "Hiçbir İngiliz Atina'lı değildir" önermesi de şöyledir:



Böylelikle, bu kıyas bize yalnızca üç ayrı sınıf verir ve İngilizler ile Sparta'lılar arasında varolması mümkün olan ve mümkün olmayan bağıntılar konusunda hiçbir bilgi vermez. Bu önermelerden hareketle herhangi bir türden hiçbir sonuç çıkmaz ve dolayısıyla bu şekliyle kıyas geçersizdir.

Bu kıyas, içerisindeki tikel terimlerden ötürü değil, biçiminden veya modelinden ötürü geçersiz olduğu için, şu sonucu veren bir başka kural formüle edebiliriz: İki olumsuz öncül içeren herhangi bir kıyas geçersiz olacaktır.

Bu kıyas, doğruluk ile geçerlilik arasında daha önce çizilen ayrım çizgisini örneklendirmek için kullanılabilir. 3 no'lu önerme, yani "Hiçbir İngiliz Sparta'lı değildir" önermesi doğru olabilir de olmayabilir de; kıyas bize bu konuda hiçbir şey söylemez. Kıyas bize yalnızca öncüller ile sonuç arasındaki bağıntının geçerli olup olmadığını söyler. Bununla birlikte, sonucun doğruluğunu iddia etmek için yalnızca argümanın geçerli olduğunu değil, fakat aynı zamanda öncüllerin doğru olduklarını da bilmek zorundayız. Bu da, bizi Aristoteles'in ikinci temel sorusuna getirir: "Öncüllerin doğru olup olmadıklarını nasıl biliriz?"

SEZGİSEL DOĞRULUKLAR

Kuşkusuz, herbir öncül önce gelen bir kıyasın sonucu olarak alınabilir ve sonucun (mantık kurallarına göre) kendilerinden geçerli bir şekilde çıkarsanabileceği başka öncüller bulunabilir. Eğer bu önce gelen öncüller doğruysa, o halde asıl öncüller (ve *onların*

sonucu) doğru olacaktır. Fakat önce gelen öncüllerin doğru olduklarını nasıl biliriz? Kıyas yapma sürecini dilediğimiz kadar geriye taşıyabilsek de, öncüllerden hareket eden tek doğru tümdengelim (*deduction*) olan kıyas başka bir akılsal işlemle desteklenip tamamına erdirilmelidir. Bunu Aristoteles "sezgisel akıl" (*nous*) diye adlandırır. Diyebiliriz ki, o, kanıtsız bilen yetidir. Kanıtsız bilinen belli bazı şeylerin var olduğu Aristoteles'e açık görünüyordu. Aksi takdirde, kanıtların kanıtlarının kanıtlarına doğru sonsuz bir geri dönüş yapmamız gerekirdi ve kesinliğe hiç ulaşamazdık. O halde, kıyasa dayalı tümdengelimin bir başlangıç noktasının —kanıtsız kesin olan bir noktanın— olması zorunludur.

Sezgisel olarak bilinen doğrulukların belki de en basit örnekleri, "özdeşlik yasası", "çelişmezlik yasası" ve "üçüncü halin imkansızlığı yasası"dır.[15] Ama bunlar*dan hareketle* değil, bunlar*la birlikte* akılyürütürüz. Kendilerinden hareketle akılyürüttüğümüz doğrulukların örnekleri, Aristoteles'in kesin ama kanıtlanmamış başlangıç noktaları olarak gördüğü Euklides geometrisinin belitleridir (aksiyomlarıdır). Sıradan bir önerme (Her Yunan ölümlüdür) konuyu ve yüklemi dolayımlayacak ve birleştirecek bir bağlantı halkası (örneğin, "insanlar" orta terimi) gerektirirken, belitler (aksiyomlar) böyle hiçbir bağ gerektirmeyen önermelerdir, çünkü konu ve yüklem kendilerinde zorunlulukla bağıntılı olarak görülür —"Bütün parçadan büyüktür." Terimlerin anlamını anlar anlamaz, tezin zorunlu doğruluğunu kavrarız. Hiçbir kanıta —hiçbir bağlayıp birleştirici orta terime— gerek yoktur; bunun yerine, bu kanıtlanmamış önerme öteki önermelerin kanıtlanması için temel dayanak olarak işgörür. Aristoteles'in düşüncesine göre, bu şekilde kendinden-apaçık olarak bilinen doğruluklar her bilimde vardır.

Bilimin ilk ilkelerinin doğası buysa, sezgisel akıl onları nasıl kavrar? Daha önce sıradan tümeller durumunda işbaşında bulduğumuza benzer bir biçimde, yani algı yoluyla. Ama yine de, bunlar en yüksek ve en genel tümeller oldukları için, bu, yalın duyu algısı olamaz.

---

15 *Özdeşlik yasası*: A A'dır; *çelişmezlik yasası*: A, hem B hem de B-olmayan olamaz; *üçüncü halin imkansızlığı yasası*: A, ya B'dir ya da B değildir.

Kanıtlama yoluyla kazanılan bilimsel bilgi, bir insan dolayımsız ilk öncülleri bilmedikçe imkansızdır. Fakat bu dolayımsız öncüllerin kavranması bakımından sorulabilecek sorular vardır: biri çıkıp da, yalnızca onları kavramanın sonuçların kavranmasıyla aynı olup olmadığını değil, fakat aynı zamanda her ikisinin bilimsel bilgisinin var olup olmadığını; ya da ikincisi için bilimsel bilginin ve ilki için farklı türden bir bilginin var olup olmadığını da sorabilirdi; ve dahası, gelişmiş bilgi hallerinin bizde doğuştan olmayıp sonradan mı varlığa geldiğini, yoksa doğuştan olup da başlangıçta gizli mi olduğunu da sorabilirdi. İmdi, onlara doğuştan sahip olursak, bu saçma olur; çünkü bu, kanıtlamadan daha tam kavrayışlara sahip olduğumuz ama onların farkında olamadığımız anlamına gelir. Öte yandan onları sonradan ediniyorsak ve onlara önceden sahip değilsek, önceden varolan bir bilgi temeli olmaksızın nasıl kavrayabilir ve öğrenebilirdik?... Buradan şu çıkar ki, böyle gelişkin bir hale sahip olunmadığı ölçüde onların bilgisinden yoksunsak, ne onlara doğuştan sahip olabiliriz ne de onlar bizde sonradan varlığa gelir. Dolayısıyla, belli türden bir yeterliğe sahip olmamız zorunludur, ama tamlık bakımından bu gelişkin hallerden daha yüksek bir düzey oluşturacak türden değil. Ve bu en azından tüm hayvanların açık bir karakteristiğidir, çünkü onlar duyu-algısı denen kalıtımsal bir ayırdetme yeterliğine sahiptirler. Fakat hayvanlarda duyu-algısı doğuştan olmakla birlikte, duyu-izlenimi onların bazılarında sürekli kalır, bazılarında kalmaz. Bu yüzden, kendilerinde bu kalıcılığın olmadığı hayvanlar, algılama edimi dışında hiçbir bilgiye ya da kendilerinden hiçbir izlenimin kalmadığı nesnelere ilişkin hiçbir bilgiye sahip değillerdir; duyu-izleniminin kalıcı olduğu hayvanlar ise, algıya sahiptirler ve duyu-izlenimini ruhta alıkoymayı sürdürebilirler: ve bu tür kalıcılık sık sık tekrarlandığında, bu tür duyu-izlenimlerinin kalıcılığından onları biraraya getirme gücü geliştiren hayvanlar ile böyle bir güç geliştirmeyen hayvanlar arasında derhal daha öte bir ayrım doğar. Böylelikle, duyu-algısından bellek diye adlandırdığımız şey varlığa gelir ve aynı şeyin sık sık tekrarlanan anılarından da deneyim gelişir; çünkü birçok anı tek bir deneyim oluşturur. Yine deneyimden — yani şimdi ruh içerisinde bütünlüklü halde sabitleşen tümelden, anıların tümü içerisinde tek bir aynılık olan çokluğun gerisindeki birlikten— sanatkârın ustalığı ve bilim adamının bilgisi doğar, varagelme alanında sanat ve varolma alanında bilim ortaya çıkar.

Bu bilgi hallerinin ne belirli bir biçimde doğuştan olduğu ne de daha yüksek öteki bilgi hallerinden geliştiği, fakat duyu-algısın-

dan geldiği sonucuna varıyoruz. Bu, savaştaki bir bozgunun önce direnen bir ilk adam tarafından ve sonra ta ki ordunun başlangıçtaki savaş düzeni tekrar alınıncaya dek bir başka adam tarafından önlenmesine benzer. Ruh, bu süreci kaldırabilecek şekilde çatılmıştır....

İmdi, açıktır ki, ilk öncüllerin bilgisine tümevarım (*induction*) yoluyla varmamız zorunludur; çünkü her duyu-algısının zihne tümeli aşılamasının yolu tümevarıma dayalıdır (*inductive*). Şimdi, kendileri sayesinde doğruluğu kavradığımız düşünme hallerinden bazıları şaşmaz bir şekilde doğrudur, başka bazıları ise yanılgıya açıktır —sözgelimi kanı ve hesaplama, oysa ki bilimsel bilme ve sezgi daima doğrudur: dahası, ilk öncüller kanıtlamalardan daha fazla bilinebilirken, sezgi dışındaki hiçbir düşünce türü de bilimsel bilgiden daha tam değildir, ve her bilimsel bilgi adım adım ilerleyen konuşmaya dayalı (*discursive*) bilgidir. Bu irdelemelerden şu sonuç çıkıyor ki, ilk öncüllerin hiçbir bilimi yoktur ve sezgi dışında hiçbir şey bilimsel bilgiden daha doğru olamayacağından, ilk öncülleri kavrayan, sezgi olacaktır —aynı zamanda, kanıtlamanın baş kaynağının kanıtlama olamayacağından ve de bunun sonucu olarak bilimsel bilginin bilimsel bilgisi olamayacağından çıkan sonuçtur bu. Dolayısıyla, bilimsel bilme dışında doğru düşünmenin öteki tek türü sezgi ise, bilimsel bilginin baş kaynağı sezgi olacaktır. Ve bilimin baş kaynağı en baştaki temel öncülü kavrar, buna karşın baş kaynağın gerçekliğin bütünüyle bağıntısı ne ise, bir bütün olarak bilimin de baş kaynakla bağıntısı aynen odur."

Bu yüzden, her bilimin gelişimi iki yönlü bir düşünce hareketinden ibarettir. İlkin keşif vardır. Bilimin alanı içerisinde bulunan duyu nesnelerinin incelenmesi, bizi giderek daha yüksek ve yine daha yüksek tümellere götürür. En yükseğe ulaşıldığında, süreç tersine çevrilir. Şimdi artık serimleme gelir. Böyle keşfedilen ilk ilkeleri bir temel dayanak olarak kullanmak suretiyle, bu bilimin alanı içerisinde bulunan tikel nesnelerde gömülü çeşitli tümeller arasında yürürlükte olan yapısal ve mantıksal bağıntıları açığa vuran kıyaslar işleyip oluştururuz. Platon'un bölünmüş çizgiyle bağlantılı olarak tartıştığı gizemli diyalektiğin Aristoteles'e özgü uyarlaması işte budur. Bu iki açıklamayı karşılaştırmak, iki düşünürün felsefî pozisyonlarının temelde yatan benzerlikleri kadar farklılıklarını da büyük ölçüde aydınlatacaktır.

ARİSTOTELES'İN MANTIĞININ SINIRLARI

Aristoteles'in uyarlaması kesinlikle güçlük doğurmayan bir uyarlama değildir —hem sezgisel başlangıç noktaları bakımından hem de onlara bağımlı olan kıyas işlemi bakımından. *Nous*'a gelince, onun algıladığı "ilk öncüller"in Aristoteles'in onlara atfettiği karaktere sahip oldukları açık olmaktan uzaktır. Sözgelimi, "Bütün parçadan büyüktür" önermesi kesindir, ama yalnızca bir totoloji olduğu için. Ya da, bunu farklı bir şekilde ifade edersek, bu önermede herşeye rağmen bir "köprü" *vardır*: "bütün", "büyük" ve "parça" terimlerinin anlamı. Bu yüzden, bu önerme, Aristoteles'in varsaydığı gibi, gerçekliğin doğası hakkında zorunlu bir tez ileri sürmektedir; o, sadece, "bütün" ve "parça" kelimelerini esasında nasıl kullandığımızı bildirmektedir. Aristoteles'in kendinden-apaçık oldukları iddia edilen ilk öncüllerinin tümü hakkında bu doğruysa, onun mutlak biçimde zorunlu bir doğruluklar bütünü olarak bilim görüşü köklü bir düzeltme gerektirir. Fakat Aristoteles'i bunu görmemiş olmakla kınamak pek de insaflı olmaz. Hume ve Kant analitik ve sentetik önermeler arasına katı bir ayrım çizgisi çekinceye dek, filozofların hemen hepsi, Aristoteles'le birlikte, tamamen akılsal ve tümdengelime dayalı (*deductive*) bir doğa biliminin mümkün olduğuna kesin gözüyle bakmışlardı.

İkinci olarak, öncüllerden sonuçlar çıkarma süreciyle ilgili olarak, Aristoteles'in yanılgısının bir işleyiş yanılgısından çok bir boşlayış yanılgısı olduğu söylenebilir. Aristoteles, tüm önermelerin bir konu-yüklem formuna sahip olduklarını sanıyordu, yani yargı verdiğimiz her seferinde bir konu hakkında bir özelliği olumladığımızı (ya da olumsuzladığımızı) sanıyordu. Biz, S P'dir (ya da S P'ye sahiptir) deriz. Birçok yargıda bunu yaptığımız açıktır, fakat birçok yargının bu "S P'dir" formunda olmadığı da aynı ölçüde açıktır. Şöyle akılyürüttüğümüzü varsayalım: A, B'den büyüktür. B, C'den büyüktür. O halde A, C'den büyüktür. Herkes bu argümanın geçerli olduğunu kabul eder. Argüman üç önermeden oluşur —iki öncül ve bir sonuç. Argüman, aynı zamanda, üç ve yalnız üç terime (A, B, C) sahip görünür ve B, A ile C arasındaki bağ olarak görünür. Fakat o acaba bir kıyas mıdır? Hayır, çünkü "A, B'den büyüktür" dediğimizde, varlık bildiren "dır" fiili, "Sokrates bir insan-

dır" dediğimizde dile getirdiği şeyi dile getirmez. "A, B'den büyüktür" dediğimizde, bu, A'nın "B-den-büyük-olanlar" sınıfına ait olduğu anlamına değil, A'nın ve B'nin "den-büyük-tür" bağıntısıyla bağıntılandıkları anlamına gelir. Her iki yargıda da aynı "dır" terimini kullanmamız, bu farkı gizler.

Bu yüzden, Aristoteles, yargıda iddia edilen bağıntının daima yüklemleme bağıntısı olduğunu savunurken yanılmıştı. Fiilen iddia edilen başka birçok bağıntı olduğu için, Aristoteles'in mantıksal kuralları, akılyürütmenin yalnızca nisbeten küçük bir bölgesini kapsar. Sözgelimi, den-büyük-tür türünden bağıntılarla ilgilenen matematikteki akılyürütme, Aristoteles'in mantığının kapsamına yeterince girmez. Bununla birlikte, Aristoteles'in mantığındaki kusurlar üzerinde yoğunlaşmak önümüzdeki manzaranın biçimini bozar. Aristoteles yalnızca mantık bilimini icad etmekle kalmadı, onun bu konuda söylediklerinin çoğu hâlâ geçerlidir de —(onun düşündüğü gibi) hepsi için değilse bile, en azından belli bazı akılyürütme türleri için geçerli.

BÖLÜM 7

Aristoteles: Ahlak, Politika, Sanat

Hayvanî Dürtüler ve Pratik Akıl

İncelenmesi bizi alıp psikolojiden mantığa —düşüncenin doğasına ilişkin bir araştırmadan Aristoteles'in kendileri sayesinde hem doğruluğu hem de geçerliliği belirlediğimize inandığı ölçütlerin bir analizine— taşıyan Aristoteles'in düşünce açıklamasından yeterince söz ettik. Fakat insan yalnızca düşünen hayvan değildir; insan aynı zamanda *davranan* bir hayvandır da. Dolayısıyla şimdi attığımız adımları tersine çevirmek ve Aristoteles'in gördüğü şekliyle davranışın psikolojik temellerini kısaca gözden geçirmek zorundayız. Bunu yaptığımızda, düşünce incelememizle paralel bir şekilde değer sorununa doğru —davranışın değerlendirileceği ölçütlere doğru— ilerleriz. Bu da bizi ahlaka ve politikaya getirecektir.

Yer değiştirme hareketi arzın her yerinde var olduğu halde, özgül bir şekilde söylersek davranışın başladığı düzeye ancak hayvanlarla birlikte ulaşırız. Aristoteles'e göre, bilgi yönünden nasıl ki hayvanî farkındalıktan insanî düşünmenin en yüksek düzeylerine dek kesintisiz bir süreç varsa, davranış yönünden de aynı şekilde hayvanî iştihadan ahlaklı davranışın en yüksek düzeylerine dek kesintisiz bir süreç vardır.

İŞTİHA

Hayvanların ruhunun karakteristiği olan iki yeti vardır: (a) düşünmenin işi olan ayırdetme yetisi ve (b) yer değiştirme hareketini başlatma yetisi. Duyuyu ve zihni artık yeterince inceledik. Şimdi gelin, ... hayvanda yer değiştirme hareketini başlatanın ne olduğunu soralım....

Beslenme yetisi olmadığı apaçık; çünkü bu tür hareket daima bir amaç için vardır ve ya hayalgücünün ya da iştihanın eşliğinde bulunur; çünkü bir nesneye yönelten ya da bir nesneden uzaklaştıran bir içtepiye sahip olmadıkça hiçbir hayvan hareket etmez, meğerki zorlamayla olsun. Üstelik, beslenme yetisi olsaydı, bitkiler bile bu tür hareketi başlatma kabiliyetinde olur ve bu işi yapmak için zorunlu organlara sahip olurdu. Aynı şekilde duyu yetisi de olamaz; çünkü birçok hayvan vardır ki, duyarlığa sahiptirler, ama ömürleri boyunca öyle hareketsiz durakalırlar....

Bundan başka, ne hesaplama yetisi ne de "zihin" denen şey böyle bir hareketin nedeni olabilir; çünkü temaşa eden birşey olarak zihin hiçbir zaman pratiğe dökülebilir şeyi düşünmez, kaçınılacak ya da peşinden koşulacak nesne hakkında hiçbir zaman herhangi bir şey söylemez, buna karşın bu hareket her zaman bir nesneden kaçınmakta ya da bir nesnenin peşinden koşmakta olan birşeyde olur. Hayır, zihin, böyle bir nesnenin farkında olduğu ânda bile onun peşinden koşulmasını ya da ondan kaçınılmasını emretmez; örneğin, zihin çoğu kez korku duymayı emretmeksizin korkunç ya da haz veren birşeyi düşünür. Harekete geçirilen kalptir (ya da haz veren bir nesne söz konusu olduğunda bir başka kısımdır). Üstelik, birşeyin peşinden koşmamızı ya da birşeyden kaçınmamızı zihin bize emrettiğinde ve düşünce de bizi buna çağırdı-

ğında, kimi zaman hiçbir hareket meydana gelmez; ahlak zayıflığı durumunda olduğu gibi, biz arzuya göre eylemde bulunuruz. Ve genel olarak, hekimlik bilgisine sahip olanın zorunlulukla sağlığı iyileştirmediğini gözlemleriz, ki bu da şunu gösterir ki, bilgiye göre eylem meydana getirmek için başka birşeye gerek vardır; tek başına bilgi neden olamaz. Son olarak, iştiha da hareketi tam olarak açıklamakta yetersiz kalır; çünkü ayartılmaya başarıyla direnenler iştihaya ve arzuya sahiptirler, ama yine de zihne uyarlar ve iştihasına sahip oldukları şeyi kabul edip yapmayı reddederler.

Olanların tümü arasında şu ikisi hareketin kaynakları olarak görünür: iştiha ve zihin (eğer hayalgücünü bir tür düşünme olarak görmeyi göze alabilirsek; çünkü insanların çoğu bilgiye karşıt olarak hayalgüçlerine uyarlar ve insan dışındaki tüm hayvanlarda bir tek hayalgücünden başka hiçbir düşünme ya da hesaplama yoktur).

O halde, bunların her ikisi, zihin ve iştiha yer değiştirme hareketini başlatabilirler: (1) zihin, yani bir amacın aracını hesabeden zihin, yani pratik zihin (bu, amacının karakteri bakımından temaşa eden zihinden farklıdır); buna karşın (2) iştiha, her biçimi içerisinde, bir amaçla bağıntılıdır: çünkü iştihanın nesnesi olan şey pratik zihni uyarır; ve düşünme sürecinde son olan şey eylemin başlangıcıdır. Buradan şu çıkar ki, bu ikisini, yani iştihayı ve pratik düşünceyi hareket kaynakları olarak görmenin bir haklıçıkarımı vardır; çünkü iştiha nesnesi bir hareket başlatır ve bunun bir sonucu olarak düşünce harekete geçirir, iştiha nesnesi bu hareket için bir uyarım kaynağı olur. Aynı şekilde hareketi hayalgücü başlattığında da, o, zorunlu olarak iştihayı gerektirir.

Dolayısıyla, hareket ettiren şey tek bir yetidir ve iştiha yetisidir; çünkü hareketin iki kaynağı —zihin ve iştiha— olmuş olsaydı, onlar hareketi belli bir ortak karakterden ötürü meydana getirirlerdi. Olduğu şekliyle zihnin iştihasız hareket meydana getirdiği hiçbir zaman görülmez (çünkü dilek bir iştiha formudur; ve hareket hesaplamaya göre meydana getirildiğinde, aynı zamanda dileğe göre olur), fakat iştiha hesaplamanın tersine hareket başlatabilir, çünkü arzu bir iştiha biçimidir. İmdi zihin daima doğrudur, ama iştiha ve hayalgücü doğru da yanlış da olabilir. Hareketi başlatan şey her halükârda iştiha nesnesi olmasına karşın, bu nesnenin gerçek ya da görünüşte iyi olabilmesinin nedeni işte budur....[a]

O halde, hayvan, *nesneleri basitçe nötr şeyler olarak* değil, fakat iyi ya da kötü olarak, yani peşinden koşulacak ya da kaçınıla-

cak nesneler olarak deneyimler. Bu yüzden, ya o nesneye yönelen ya da o nesneden uzaklaşan hareket hayvanın bir nesneye ilişkin algısal farkındalığıyla içten ve derinden bağlantılıdır. Fizyolojik olarak olup biten şudur: Nesne (bu bakımdan bir hareketsiz hareket ettirici), yalnızca duyu organında bizim görme ya da işitme diye adlandırdığımız değişmeye neden olmakla kalmaz, fakat aynı zamanda kalbin hararetinde bir değişmeye de neden olur. Bu değişme, sırası geldiğinde, bedenin birbirine bitişik parçalarında ve en sonunda bacaklarımızı hareket ettiren kaslarda değişmeler meydana getirir. Aristoteles'in belirttiği gibi, merkezdeki küçük bir değişme bile çevrede dikkate değer bir değişme meydana getirebilir. Bedenin dış sınırlarında büyük hareketlere vesile olmak için kalbin çok fazla hareket etmesi gerekmez.

Ne kadar karmaşık hale gelebileceğine bakmaksızın her hayvan hareketinin temel doğası budur. Fakat elbette, aşağı düzeyden hayvanlardan yukarı düzeyden hayvanlara doğru ilerledikçe, davranışın daha yetkin biçimlere doğru tekamül ettiğini görürüz.

İlk elde, aşağı düzeyden hayvanlarda duyu nesnesinin neden olduğu hareket nisbeten basmakalıptır. Nesne bir tür ya hep ya hiç etkisine sahiptir: Hayvan herhangi bir karşı hareket gösterirse, bu, tamamen farklı uyarımlar karşısında hep aynı şekilde ortaya çıkan standardlaşmış bir tepkiyle olur. Daha yukarı biçimlerde, hareket daha ayrım gözetici hale gelir ve nesnenin ve onun çevresinin özgül doğasına daha ince bir ayarlanış sergiler. Bu, tam da bilgide olup biten şeye koşuttur: daha yukarı türlerde, duyum, algılanan nesnenin ince ayrımlarına daha duyarlı bir ayarlanış sergiler.

İkinci elde, aşağı düzeyden hayvanlar için iyi hazla, kötü acıyla özdeştir. Onlar için şu âna özgü bir.doyumdan başka hiçbir kaygı yoktur. Bu, elbette ki kimi zaman insanda da olur: "İştiha içmek istiyorum der; duyu ya da hayalgücü yahut da düşünce işte bu içecektir der. Hemen içerim."[b] *Kimi zaman* hemen içerim, fakat her zaman değil.[1] Kimi zaman bir düşünce işe karışır: sözgelimi, "Bu su

1 Bu, saf bilgi ile arzu arasındaki ayrımın iyi bir örneğidir. Bu şeyin içecek olduğunu tanıyıp ayırdedebilirdim, fakat içmek *istemedikçe* içmezdim. Arzusuz (bu örnekte, bedensel gereksinimleri olmayan) bir hayvan, herşeyi bilseydi bile, hiçbir zaman eyleme geçmezdi. Öte yandan, tek başına arzu da hiçbir zaman eyleme götürmeyecektir. Ne kadar susarsam susayayım, birşey (akıl ya da duyu) bana "İşte bu içecektir" demedik-

pis" ya da "Bu şarap zehirli" yahut da —çok daha karmaşık bir durumda— "Senin benden daha fazla ihtiyacın var."

Bu yüzden, insan davranışı hayvan davranışından çok daha karmaşıktır. İnsan gerçek bir iyi ile görünüşteki bir iyi arasında ayrım yapar, tıpkı (bilişsel olarak) doğru olan şey ile doğruymuş gibi görünse bile yanlış olan şey arasında ayrım yaptığı gibi. Haz, iyi olsa bile, insanın iyisi ile özdeş değildir. Yine, bir hayvan dolayımsız durumun hazzının (ya da acısının) ötesini gözönünde bulunduramayacağından, bir hayvana hiçbir zaman öz-denetimsiz diyemeyiz. Fakat bir insan öz-denetimsiz olabilir, çünkü şu ândaki hazzın ötesini gözönünde bulundurabilen insan böyle yapmayı becerememezse suçlanabilir. Zihnin ortaya çıkışı, bir hayvanın gerçekleştirebilir olduğu davranış türüne yeni boyutlar ekler. Duyum ruhunun kabiliyetli olduğu o salt ilkel tümellerden ayrı olarak, bizi hakiki tümeller düzeyine kadar taşımakla, zihin, önümüze ve ardımıza bakmamızı mümkün kılar.

Fakat Aristoteles, insan ve hayvan davranışı arasındaki büyük farklılıklara karşın, bu davranışların temelde benzer olduklarında diretti. Gerçekten de, Aristoteles'in psikoloji teorisinin en çarpıcı özelliklerinden biri, tek bir kavramsal şema içinde hem benzerliklerin hem de farklılıkların tasvir edilebilme tarzıdır. Bu bakımdan, hayvan davranışı (bitkilerde ortaya çıkan değişme türlerinden ayrı olarak) bir hayvanda algılayan ve algıladığı şeyi hatırlayan duyum ruhunun varoluşuna bağımlıdır. "Bir hayvan iştiha duyduğu ölçüde kendi kendisine hareket etme gücüne sahiptir, ama o, imajsız iştiha duyamaz."[c] Bilme konusunu tartışırken, en temel düzeyde geçmiş deneyimlerin hatırlandığını ve şimdiyle bağıntılandığını görmüştük. Bunlar, bilme gücünün artmasıyla birlikte gitgide (insanda) bilimsel bilginin tam tümellerine doğru gelişen ham tümellerdir.

İştiha da buna benzer bir güçten gelişir ve bu güce bağımlıdır. Köpek nasıl ki geçmiş deneyimlerde eğitmen-besleyici-cezalandırıcı olarak ona seslenen insanı (elbette ki "insan"ı söyleyen ve düşünen biziz, köpek değil) tanıyorsa, aynı şekilde (Aristoteles'in söyleyecek olduğu gibi) geçmiş deneyimlerden gelen mutfaktaki-yiyecek imajı

çe içmem. Aristoteles'in bilmenin ve iştihanın ayrı ayrı yetiler olduklarını ileri sürmesinin nedeni budur.

ona göründüğü ve onu harekete geçirdiği için aç kaldığında mutfağın altını üstüne getirir. Fakat bilgide ve davranışta, şimdiki bir deneyim dolayımsız bir şekilde şimdi olmayan başka deneyimler tarafından dolayımlanır. Yapay olarak keskin bir ayrım çizgisi çekecek olursak, bilgide geçmiş hatırlanır; davranışta ise gelecek öngörülür (fakat hiç kuşkusuz, yalnızca hatırlanan geçmişten dolayı öngörülür). İnsanda bu anı ve öngörü boyutları büyüyüp genişlemiştir ve bu genişlemeyle birlikte güç artar, ama aynı zamanda karmaşıklık da artar. Ve karmaşıklık problemler yaratır. Bir hayvan için genellikle herhangi bir verili koşullar kümesi içerisinde yapacak yalnızca tek bir şey varken, bir insan genellikle alternatifler algılar. Dolayısıyla insan seçim yapmak zorundadır. Bu, insanın kendi seçimlerini dayandıracağı ölçütlere sahip olmak zorunda olduğu anlamına gelir. İnsan algılanan alternatiflerden birini bir diğerine kıyasla nasıl değerlendirmek durumundadır? O, uzun vadeli bir çıkarla kıyaslandığında şu âna özgü hazzın değerini nasıl biçecektir? Hayvanlar bu problemlerle yüzleşmek durumunda olmadıkları için, ahlak incelemesi yapmazlar. Fakat insan deneyiminin boyutlarını genişletmekle bu problemleri yaratan akıl, bizi onları çözecek aletlerle donatır.

Ahlak

Ahlak bir davranış bilimidir (İyi yaşamanın ölçütleri nelerdir?), ki mantığa karşılık gelir (Doğru düşünmenin ölçütleri nelerdir?) Ahlak, kendisi de insanî değer yargısını inceleyen antropolojiden farklıdır, çünkü bu yargıları değerlendirmenin normlarını formüle etme girişiminde bulunur, oysa ki antropoloji sadece onları toplayıp biriktirir, tasvir eder ve genelleştirir. Antropologlar değer yargılarını olgular kadar yansız bir şekilde ele alıp işlerler: İşte şöyle şöyle çok çeşitli değer yargıları; işte şöyle şöyle birçok başka insan etkinliği ürünü —çömlekler, kaplar, evler, giyecekler. Bunlar hangi sınıflar içerisine düşer? Hangi cinsler gözlemlenebilir? Bu cinslerin tanımları nedir? Antropolog, bu problemlerle, tam da botanikçinin bitki çeşitleriyle ilgilendiği ya da zoologun hayvan hayatı türlerini incelediği gibi uğraşır.

Ahlak, elbette ki antropolojiye dayanır —empirik veriler olmaksızın nasıl ilerleyebilirdik ki? Bununla birlikte, ahlakın amacı, insanların zamandan zamana iyi diye yargıladıkları çeşitli nesneleri sınıflandırmak değil, fakat iyi'nin *gerçekte* ne olduğunu tahkik etmektir. Bu hedefe, Aristoteles'in daha en baştan kabullendiği gibi, hiçbir zaman tam bir kesinlikle ulaşılamaz.

> Tartışmamız, konunun izin verdiği kadarıyla açıklığa sahip olursa tamuygun olacaktır, çünkü her tartışmada aynı tam kesinliğin aranması gerekmez, tıpkı sanatların ürünlerinde de aranması gerekmediği gibi. Şimdi politika ilminin araştırdığı güzel ve adil eylemler büyük bir kanı çeşitliliğine ve farklılığına yol verir, öyle ki onların doğa gereği değil yalnızca adet gereği varoldukları düşünülebilir. Birçok insanın zararına oldukları için iyi şeyler de benzer bir farklılığa yol açarlar; çünkü daha evvelce insanlar zenginlikleri sebebiyle, başkaları cesaretleri sebebiyle mahvolup gitmiş. O halde, bu konular hakkında ve bu öncüllerle konuşurken doğruyu kabaca ve anahatlarıyla belirtmekle ve yalnızca genellikle doğru olan şeyler hakkında ve aynı türden öncüllerle konuşurken bunlardan daha iyi durumda olmayan sonuçlara ulaşmakla yetinmek zorundayız. Dolayısıyla, bu konudaki sözlerin herbir tipi de aynı ruh içerisinde *alınmalı*; çünkü şeylerin herbir sınıfında konunun doğasının izin verdiği kadarıyla tam kesinlik aramak eğitimli bir insanın işaretidir; bir matematikçiden ihtimale dayalı bir akılyürütmeyi kabul etmek ve bir retorikçiden bilimsel kanıtlar talep etmek apaçık ki aynı ölçüde ahmakçadır....[d]

Buradan hareketle, ahlakta tam kesinlik aramak basitçe bilimin doğası hakkındaki bilgisizliğini açığa vurmaktır. Kesin bir bilim, gördüğümüz gibi, doğruluğu aklın sezgisel bir ediminde tanınan ilkelere dayanır ve bu ilkelerden tümdengelimli bir şekilde çıkarsanan bir kıyaslar kümesinden oluşur. Aristoteles için, geometri, kendinden-apaçık belitlerden (aksiyomlardan) tümdengelimli bir şekilde çıkarsanan bir teoremler kümesinden oluştuğu ölçüde model alınan bilimdir.[2]

---

2 Aristoteles, matematikteki akılyürütmenin kıyasa dayalı olmadığını göremedi. Bkz. s. 375 vd.

Buna karşıt olarak ahlak kanılara, insanların iyi'ye ilişkin yargılarına dayanır, kendinden-apaçık ve kesin ilkelere değil. Dolayısıyla, ahlakın sonuçları hiçbir zaman nihaî ve kesin olamaz.

Bu, Aristoteles'i fazlasıyla bir Sofiste benzer kılabilir. Fakat Aristoteles, bir insanın alternatiflerle yüzyüze geldiği herhangi bir tikel koşullar kümesinde o tikel insanın tam da bu koşullarda yapacağı doğru şey olan bir edimin var olduğunu düşünüyordu. Bu noktaya kadar Aristoteles Platon'la aynı görüşteydi: Bir ahlak-hakikati vardır. Fakat Platon'dan farklı olarak, Aristoteles doğru edimi tam isabetle yakaladığımızdan hiçbir zaman emin olamayacağımızı düşünüyordu.

Kanıya verdiği rol, Aristoteles'in buradaki pozisyonunun merkezinde durur —ve onu bir yandan Platon'dan ve diğer yandan Sofistlerden ayırır. Platon, hiç kuşku yok ki, kanıyı ve onunla birlikte de antropolojiyi değersizleştirmişti. Kanı, Platon'un görüşünde yerini bilgiye bırakmalıdır. Bilgiye de diyalektik yoluyla ulaşılır. Sofistler ise, tıpkı Aristoteles gibi, ahlakın kanıya dayandığını savunmuşlar ve ahlak yargılarının tamamen öznelliğe ve göreliliğe mahkum olduğunu buradan çıkarsamışlardı. Aristoteles, bu çıkarımın geçersiz olduğunu gösterebileceğini düşünüyordu. Sofistler, tam da kanıyla ilgilendiğimiz için her nasılsa gerçeklikle ilgilenmediğimizi varsaymışlardı. Platon da aynı görüşteydi. O, yalnızca bir başka ve sonsuzca daha üstün bir yetkenin —İyi Formu— var olduğunu savunmak bakımından Sofistlerden ayrılıyordu.

Fakat Aristoteles fizikte bile kanılarla —başka fizikçilerin kanılarıyla— ilgilendiğimize işaret etti. Kendisinden öncekilerin eserlerini bilmeyen ve herşeye sıfırdan başlamaya kalkışan biri zavallı bir bilim adamıdır. Bu içgörüye sadık kalan Aristoteles, özel bilimlere ilişkin incelemelerine daima başka bilim adamlarının görüşlerinin bir analiziyle başladı. Aynı şekilde, ahlakta da sıradan çoğunluğun kanısına değil, fakat uzmanın —tıpkı bilim adamı gibi kendi alanının olguları üzerine düşünümde bulunan ve o alanda yürürlükte olan bağıntıların en azından bir kısmını keşfedecek ardalana, eğitime ve sabra sahip olan insanın— kanısına yaslandı.

O halde, her bilim kanının açıklığa kavuşturulmasından ibarettir ve bunun sonucunda gerçekliğe gitgide daha fazla yaklaşan

bir akılsal yapıya, bir teoriye ulaşılacağı umuduna dayanır. Bu, (Sofistlerin varsaydığı gibi) boşuna bir umut değildir, tam da şu sebeple: burada olup biten bendeki deneyim (ya da düşünce ya da kanı) ile orada benden bağımsız var olan nesneler arasında mutlak bir yarık yoktur. Gördüğümüz gibi, orada var olan nesneyi bildiğim veya algıladığım zaman, onun formu burada benim içimde farkedilir. Bilginin imkanına ilişkin kuşkuculuk (*scepticism*), ancak ilkin zihin ile zihnin nesneleri arasında kökten bir yarılma olduğunu önvarsaymamız ve sonra da bu kabûl temelinde bilginin orada var olan nesnenin bilgisi olmayıp yalnızca bizim kendi halimizin bilgisi olduğunu keşfetmemiz koşuluyla ortaya çıkar. Bu sonucu kabul etmek yerine, ilk önvarsayımımızın yanlış olduğu ve hiçbir kökten yarılmanın olmadığı sonucuna varmamız gerekir. Aristoteles'in bilgi teorisinin bütün temel dayanağı budur ve bu, fizik bilimi için olduğu kadar ahlak bilimi için de geçerlidir.

Bu oldukça karışık tartışmayı özetleyecek olursak, ahlak fizikten ve öteki bilimlerden, bilimsel olmamak (gerçek olan hakkında bir bilgi bütünlüğü olmamak) bakımından değil, fakat tam kesinlikte olmamak bakımından farklıdır.

Ahlak ile öteki bilimler arasında ikinci bir önemli farklılık daha vardır. Fizik, basitçe gerçek olanı bilmekle ilgilenir, değiştirmekle değil. Ahlak bilişsel olmakla birlikte, aynı zamanda pratiktir de. Ahlak yalnızca "İyi nedir?" sorusunu sormaz. Aynı zamanda "Nasıl iyi olabilirim?" sorusunu da sorar. Ahlakın ilgisi, yalnızca insanların yargılarını değerlendirmek değil, fakat aynı zamanda böyle yapmakla, iyi alışkanlıklar geliştirmek ya da bizim bugün söyleyebileceğimiz gibi iyi "davranış modelleri" geliştirmektir. Bu yüzden ahlak psikolojiye çeşitli biçimlerde bağlıdır: (1) Ahlak, herhangi bir verili zamanda insan ruhunun seçenekler olarak algıladığı çokçeşitli davranış yolları arasında seçim yapma gereksiniminden doğup gelişir. (2) İyi, her ne olursa olsun, insan için iyidir ve dolayısıyla ancak insanın ne olduğunu keşfetmek suretiyle tahkik edilebilir. (3) Psikoloji incelemesi, pedagoji bakımından ve özellikle de iyi davranış ve tutumların öğrenilmesi bakımından değerlidir.

Aristoteles, ahlak konusundaki ana incelemesine bu konuyu kendisinin genel metafizik pozisyonuyla ilişkilendirerek başladı.

Aristoteles'in formlar teorisi uyarlamasından şu sonuç çıkar ki, herşey bir ereği hedefler; yani herşey, o şeyin amacı ve tam gerçekleşmesi olan, şeyin kendisinde varagelecek herşeyi gerçekleştirdikten sonra sükunete erebileceği yer olan bir forma sahiptir. Bu erek, şeyin tam gerçekleşmesi olduğu için yerinde bir şekilde o şeyin "iyi"si diye adlandırılır. Herşeye rağmen, herhangi bir şey için iyi o şeyi nihaî ve hakikî bir şekilde doyuran şeydir ve şeyin amacı veya ereği —şeyin formu— ancak bu nihaî doyum olabilir. Doğal olarak her etkinliğin kendine özgü bir ereği vardır (dişleri fırçalama etkinliğinin ereği dişleri temizlemektir), tıpkı her tözün kendine özgü bir formu olduğu gibi. Fakat nasıl ki her töz aynı zamanda kendisinden daha yüksek bir tözün geliştiği madde ise, aynı şekilde her amaç da daha yüksek ve daha kapsamlı bir amacın aracıdır (dişleri temizlemek sağlıklı olmanın bir aracıdır). Amaç ne kadar yüksek ve ne kadar kapsamlıysa, o kadar iyidir. Aristoteles, tüm bunların karmaşık şeyler kadar basit şeylere de, bilinçli yapıp etmeler kadar bilinçsiz yapıp etmelere de uygun düştüğünü düşünüyordu. Fakat *Ahlak*'ta Aristoteles elbette ki öncelikle insanla ilgileniyordu; insan için erek, her ne olursa olsun karmaşıktır ve düşünüp taşınma ve bilinçli tasarlama yoluyla elde edilir.

Aristoteles'in bugün pek çok insanın soru konusu yapacağı şeyi, yani insan için *tek bir* nihaî ereğin var olduğunu varsaydığı belirtilmelidir. Aristoteles'in düşüncesine göre, bu nihaî ereği sözel olarak adlandırmakta hiçbir problem yoktur. Herkes kabul eder ki, bu erek "mutluluk" diye adlandırılabilir. Tek problem mutluluğun ne olduğunu belirlemektir. Bu soru hakkında birçok kanı vardır. Aristoteles, karakteristik bir şekilde, bunlar arasında daha akla uygun olan bazılarını gözden geçirmekle işe başlıyordu.

İYİ

> Her sanat ve her araştırmanın ve aynı şekilde her eylem ve uğraşın bir iyiyi amaçladığı düşünülür; ve bu sebepten ötürü, iyinin her şeyin amaçladığı şey olduğu yerinde bir şekilde dile getirilmiştir.... İmdi, birçok işler, sanatlar ve bilimler olduğu gibi, onların

amaçları da birçoktur; hekimlik sanatının amacı sağlık, gemi inşa etme sanatınınki gemi, ordu komutanlığınınki zafer, hane idaresininki refahtır. Fakat bu tür sanatların tek bir yeterlik altına girdiği yerde—nasıl ki yular-yapına ve atların donanımıyla ilgili öteki sanatlar binicilik sanatı altına ve her askerî iş ordu komutanlığı sanatının altına giriyorsa, aynı şekilde başka sanatlar da yine başka yeterlikler altına girerler—, bunların tümünde üst sanatların amaçları ast sanatların amaçlarına yeğlenmek durumundadır; çünkü ilk türden olanlar adına ikinci türden olanlar peşinden koşulur. İşlerin amaçlarının bizzat etkinliklerin kendileri mi olduğu yoksa az önce, sözünü ettiğimiz bilimlerde olduğu gibi etkinliklerden ayrı başka birşey mi olduğu hiç fark etmez.

O halde, yaptığımız işlerde kendisi adına arzuladığımız (başka herşeyi bu şey adına arzuladığımız) bir amaç varsa ve herşey başka birşey adına seçilmiyorsa (çünkü bu durumda süreç sonsuza kadar giderdi, öyle ki arzumuz boş ve boşuna olurdu), açık ki bu amacın iyi ve en iyi olması zorunludur. O halde, o iyinin bilgisinin hayatta büyük bir etkisi olmayacak mıdır? Bu durumda, karşılarında vurmayı amaçladıkları bir hedef noktası olan okçular gibi, doğru olan işe isabet ettirmemiz daha muhtemel olmaz mı?...

Yapıp etmeyle gerçekleştirilebilir tüm iyilerin en yükseği nedir? [Ne yazık ki bu konuda kanılar farklı farklı.] Adı konusunda çok genel bir görüş birliği var; hem sıradan insanlar hem de seçkin insanlar onun mutluluk olduğunu söylüyorlar ve rahat yaşamayı ve rahat etmeyi mutlu olmakla aynı görüyorlar; fakat mutluluğun ne olduğu konusunda birbirlerinden ayrılıyorlar ve çoğunluk bilge kimselerle aynı sözü söylemiyor. Çünkü çoğunluk onun haz, zenginlik ve onur gibi düz ve apaçık bir şey olduğunu düşünüyor; bununla birlikte, onlar yine birbirlerinden ayrı düşüyor —ve hatta aynı adam bile çoğu kez onu farklı şeylerle bir tutuyor: hastayken sağlıkla, yoksulken zenginlikle; fakat bilgisizliklerini bilenler, kendilerini aşan büyük şeylerden söz edenlere hayran olurlar. İmdi, kimileri bu birçok iyiden ayrı olarak kendisiyle-kaim ve tüm bunların da iyiliğinin nedeni olan bir başka iyinin var olduğunu düşündüler. İnanılmış olan tüm bu kanıları gözden geçirmek belki biraz verimsizdi; içlerinde en geçerli olanları ya da savunulabilir görünenleri gözden geçirmek yeter....

İnsanların sürdükleri hayatlardan hareketle yargı verecek olursak, insanların büyük çoğunluğu ve en sıradan insanlar iyiyi veya mutluluğu hazla bir tutar görünürler (bu temelsiz değildir); çünkü

sefa hayatına imrenirler.... Öne çıkan hayat tiplerinin irdelenmesi, seçkin ve etkin yaradılışlı insanların mutluluğu onurla aynı gördüklerini gösterir; çünkü genel olarak söylendikte politik hayatın ereği budur. Fakat o, bizim arıyor olduğumuz şey olamayacak kadar yüzeysel görünür, çünkü onurun, onurlandırılanlardan çok onurlandıranlara bağımlı olduğu düşünülür, fakat iyinin bir insana özgü ve ondan kolay kolay alınmaz olan birşey olduğunu seziyoruz. Üstelik, insanlar kendilerinin iyiliğini onaylatabilsinler diye onur peşinde koşar görünüyorlar; en azından basiretli insanlar tarafından kendilerini tanıyanlar arasında ve erdemleri temelinde onurlandırılmak istiyorlar; o halde açık ki, onlara göre her halükârda erdem daha iyi....

Fakat bu bile az çok yetersiz görünür, çünkü erdeme sahip olmak uykuda olmakla ya da ömür boyu etkinliksiz kalmakla ve dahası en büyük eziyetlere ve talihsizliklere uğramakla fiilen bağdaşır görünür; fakat böyle bir ömür süren insana, her ne pahasına olursa olsun bir tez ileri sürüyor olmadıkça hiç kimse mutlu demez.... Üçüncü Olarak daha sonra irdeleyeceğimiz temaşa hayatı gelir.[3]

Para kazanma hayatı mecburiyetler altında yaşanan bir hayattır ve zenginlik apaçık ki aramakta olduğumuz iyi değildir; çünkü o, sadece faydalıdır ve başka birşey adınadır....

Tümel iyiyi[4] araştırsak ve baştan sona onun ne anlama geldiğini tartışsak belki daha iyi olurdu, ama Formların kendi öz dostlarımız tarafından getirilmiş olmaları böyle bir araştırmayı çetin kılar. Ama yine de, özellikle filozoflar veya bilgelik sevdalıları olduğumuza göre bize yakından dokunan şeyi yıkıp yok edecek olsa bile hakikati ileri sürmek adına bunun belki de daha iyi olduğu, aslında görevimiz olduğu düşünülür; çünkü her ikisi de yâranımız olduğu halde, gönül bağı hakikati kendi öz dostlarımızdan daha fazla onurlandırmamızı gerektirir....

Biri çıkıp da şu soruyu sorabilirdi: (bu durumda söz konusu olduğu gibi) insan hakkında konuşmak "insanın kendisi" bakımından ve tikel bir insan bakımından bir ve aynı ise onlar her yerde "bir şeyin kendisi" demekle *ne demek istiyorlar*?...

---

3 [Bkz. s. 421-423 – YAZAR.]

4 [Burada Aristoteles, en yüksek iyinin doğası hakkındaki öteki görüşlerle birlikte, soyut bir "iyi" formunun var olduğunu öne süren Platoncu tezi ele almaktadır —YAZAR]

O halde, kendilerinde iyi olan şeyleri faydalı şeylerden ayıralım ve ilkinin tek bir İdeaya gönderimle iyi diye adlandırılıp adlandırılmayacağını irdeleyelim. Ne tür iyilere kendilerinde iyiler deriz? Akıl, görme ve belli hazlar ve onurlar gibi başka şeylerden ayrı durduklarında bile peşinden koşulanlara mı? Şurası kesin ki, bunların peşinden başka birşey adına koşsak dahi, yine de onları kendilerinde iyi olan şeyler arasına katardık. Yoksa iyi İdeasından başka hiçbir şey kendinde iyi değil midir? Ama bu durumda Form boş olacaktır. Fakat bu adını verdiğimiz şeyler aynı zamanda kendilerinde iyi olan şeyler ise, bu durumda da iyi sözünün onların hepsinde aynı olan birşey olarak görünmesi lazım gelir, nasıl ki beyazlık sözü karda ve beyaz boyada aynıysa. Fakat onur, bilgelik ve haz sözleri tam da iyilikleri bakımından ayrı ve farklıdır. Dolayısıyla iyi tek bir İdea'ya karşılık gelen ortak bir öge değildir....

Tekrar aramakta olduğumuz iyiye geri dönelim ve onun ne olabileceğini soralım. O, farklı işlerde ve farklı sanatlarda farklı görünür; hekimlikte farklı, komutanlıkta farklı ve öteki sanatlarda da bunun gibi. O halde, herbirinin iyisi nedir? Şurası kesin ki, başka herşeyin kendisi adına yapıldığı şey....

Böylece akılyürütme farklı bir yoldan yine aynı noktaya vardı; ama bunu daha açık bir şekilde ifade etmeye çalışmak zorundayız. Belli ki birden fazla amaç olduğuna ve bunlardan bir kısmını (örneğin, zenginliği, flütleri ve genelde aletleri) başka birşey adına seçtiğimize göre, her amacın nihaî amaç olmadığı açık; fakat en iyinin nihaî birşey olduğu apaçık. Dolayısıyla, yalnızca tek bir nihaî amaç varsa, aramakta olduğumuz bu olacaktır, yok birden fazla varsa, o zaman bunların en nihaî olanı olacaktır. İmdi, kendisi bakımından peşinden koşulmaya değer olan şeye başka birşey adına peşinde koşulmaya değer olan şeyden daha nihaî deriz ve asla başka birşey adına arzulanır olmayan şeyi de hem kendileri bakımından hem de o başka şey adına arzulanır olan şeylerden daha nihaî diye adlandırırız.

İmdi, başka herşeyden üstün olarak mutluluğun böyle birşey olduğu düşünülür; çünkü bunu daima kendisi adına seçeriz, yoksa asla başka birşey adına değil; fakat onuru, hazzı, aklı ve her erdemi de aslında kendileri adına seçiyoruz (çünkü onlardan hiçbir sonuca ulaşmasak bile, yine de onların herbirini seçmeliyiz), gelgelelim onlar aracılığıyla mutlu olacağımız yargısına vardığımız için onları mutluluk adına da seçeriz. Öte yandansa, hiç kimse mutluluğu bunlar adına ya da genelde kendisinden başka herhangi birşey adına seçmez....

O halde, mutluluk nihaî ve kendine-yeter bir şeydir ve eylemin ereğidir.

Bununla birlikte, mutluluğun en iyi olduğunu söylemek muhtemelen sıradan birşey olarak görünür ve hâlâ onun ne olduğunun daha açık bir anlatımı arzulanır: İlkin insanın işlevini tahkik edebilseydik, belki de bu anlatım verilebilirdi. Çünkü nasıl ki bir flütçü, bir heykeltıraş ya da herhangi bir sanatkâr için ve genelde bir işleve veya etkinliğe sahip her şey için iyi ve "hoş" olanın işleve dayandığı düşünülürse, aynı şekilde eğer bir işlevi varsa insan için de durum böyle görünür. O halde, dülgerin ve debbağın belli işlevleri veya etkinlikleri vardır da, insanın yok mudur? İnsan işlevsiz mi doğmuştur? Yoksa, gözün, elin, ayağın ve genelde organların herbirinin apaçık bir işlevi olduğu gibi, insanın da tüm bunlardan ayrı bir işlevi olduğu söylenebilir mi? Peki, bu işlev ne olabilir? Hayat bitkilerle bile ortak görünüyor, fakat insana özgü olan şeyi arıyoruz. Bu sebeple, beslenme ve büyüyüp gelişme hayatını eleyelim.... Ve "düşünme ögesinin hayatı" aynı zamanda iki anlamda alındığından, bizim kastetmek istediğimizin etkinlik anlamında hayat olduğunu söylememiz zorunlu: çünkü terimin daha has anlamı bu gibi görünüyor. İmdi, eğer insanın işlevi ruhun akılsal bir ilkeyi takip eden veya içeren bir etkinliği ise ve eğer örneğin lir çalan biri ve iyi lir çalan biri gibi "şöyle şöyle bir şeyin" ve "şöyle şöyle bir iyinin" tür bakımından aynı olan bir işleve sahip olduğunu söylüyorsak ve bu kayıtsız şartsız her durumda böyleyse, yani iyilik bakımından üstünlük işlevin adına ekleniyorsa (çünkü lir çalan birinin işlevi lir çalmaktır ve iyi lir çalan birinin işlevi ustaca lir çalmaktır): eğer bu böyleyse (ve insanın işlevinin belli türden bir hayat olduğunu ve bunun ruhun akılsal bir ilke içeren bir etkinliği ya da eylemleri olduğunu ve iyi bir insanın işlevinin de bunların iyi ve soylu bir şekilde yapılması olduğunu söylüyorsak ve herhangi bir eylem kendine özgü erdeme göre yapıldığında iyi yapılıyorsa), o zaman insanın iyisinin ruhun erdeme uygun etkinliği olduğu ve eğer birden fazla erdem varsa, o erdemlerin en iyisine ve en mükemmeline uygun etkinliği olduğu ortaya çıkıyor.

Fakat "tüm bir ömür boyunca" diye eklemek zorundayız. Çünkü tek bir kırlangıçla bahar gelmez, tek bir günle de; ve bu yüzden de tek bir gün ya da kısa bir zaman bir insanı kutlu ve mutlu etmez....[e]

"Erdem" teriminin Yunanlar için Hristiyan geleneğinde olduğundan çok daha geniş bir anlama sahip olduğunu daha önce gör-

müştük.[5] Platon için olduğu gibi, Aristoteles için de herhangi birşey işlevini yerine getiriyorsa erdemliydi ve mutluluk faal ve verimli etkinlikten ibaretti.

Bununla birlikte, Aristoteles, erdemi kendi temel metafizik kavramları çerçevesinde yorumlayarak bu eski Yunan kavrayışına yeni bir anlam vermeye girişti. Aksi takdirde ahlaka ilişkin basitçe bir kenara terkedilmiş ve göreli öneme sahip bir kavrayış olarak kalmış olacak şey, Aristoteles'in evrenin öteki yönleri hakkındaki düşüncesiyle bağıntılanmak suretiyle derinleştirildi. Diğer taraftan da, ek bir içerik —bu durumda ahlakî bir içerik— kazanmakla metafizik kavramlar da zenginleştirildi. Somut, empirik uygulanım olmaksızın bunlar ilginç ve dahiyane fikirler olmuş olabilirlerdi, fakat boş ve soyut ve bu yüzden de faydasız kalmış olurlardı. *Sistemin* değeri işte budur. Görünüşte farklı ve ayrı ayrı duran bilgi alanları çarpıtılmaksızın tek bir kavramsal şema çerçevesinde yorumlanabildikleri ölçüde, bu çeşitli alanlar bu yolla açığa vurulan birbirleri arasındaki bağıntılılıklardan anlam kazanırlar.

Bu bakış noktasından tartıldığında, Aristoteles'in başarısı çok büyüktü. Aristoteles, sonradan fiziğin, psikolojinin, ahlakın ve politikanın fenomenlerini anlamlı ve birlikli bir biçimde yorumlamak için kullandığı nisbeten az sayıda temel kavramı tanımladı — form, madde, fiil, kuvve. Onun dünyası uyumlu bir sistemdi. Bu dünyaya kıyasla, bizim modern entellektüel dünyamız ayrı ve bağımsız bilgi alanlarının bir toplamıdır. Daha sonra gireceğimiz sebeplerden ötürü bizler Aristoteles'in *kendi* deneyiminin dünyası için bulduğu kadar, *bizim* deneyimimizin dünyasını kapsayan ve birleştiren kavramlar bulmak durumundayız. Bu tür birleştirici kavramların bilimi olması gereken metafizik bugün pek de var değildir ve birçok çevrede bu tür kavramlar keşfetme girişimi terkedilmiştir.

5 Bkz. s. 248.

MUTLULUK, İŞLEV VE FORM

O halde, şimdi artık tanıdık gelen her bireysel şeyin form ve maddeden bileşik bir şey olduğu tezini uygulayan Aristoteles için, herhangi bir şey doğanın ya da sanatın o şey için öngördüğü işlevi yerine getiriyor olduğu —formu fiile çıkarıyor olduğu— ölçüde mutludur. Aristoteles'in görüşünde, tikel türden herhangi birşeyin nasıl mutlu olabileceğini keşfetme problemi, bundan dolayı, o tür bir şeyin işlevinin ne olduğunu keşfetme problemine varır. Bu da, "O şeyin formu nedir?" ya da "bu tikel türden tözde bizzat işlerlikte olan erek veya amaç nedir?" sorusuyla özdeştir.

Bu, bilişsel bir araştırmadır: Bir şeyin formu, dünya konusunda bilimsel çözümlemenin araştırıp bulacağı nesnel bir olgudur. Buradan hareketle (önemli bir ayrımın modern bir formülasyonunu benimseyecek olursak), Aristoteles için ahlak karakter bakımından duyguya değil, bilgiye dayalıydı. Yani bir ahlak yargısı (sözgelimi, "Adam öldürmek yanlıştır") olgular hakkında bir yargıdır (kuşkusuz, bu yargı hatalı olabileceğinden bir olgu yargısı olmayabilir), yoksa sadece yargıda bulunanın onaylama ya da onaylamama tutumunun bir ifadesi değil.

İnsanın yapıp ettiği şeylerin (ve bu yüzden de iyinin) formunu araştırıp saptamak çoğu zaman kolaydır. Örnek olarak bir baltayı gözönünde bulundurun. Basit bir araştırma, baltanın amacının ağaç kesmek olduğunu gösterir. Ve herhangi bir sebepten ötürü onun amacı hakkında kuşkuya düşersek, yalnızca onu yapan kişiyi aramamız gerekir. Fakat karmaşık doğal tözler söz konusu olduğunda, tikel olana gömülü tümeli keşfetmek için bilim adamının uzmanca yardımına gereksinim duyarız. Bu bakımdan, bir botanikçinin problemi meşe ağacını öteki ağaçlardan ayıran genel cins özgülüklerini tanımlamaktır. Tamuygun bir tanım, Aristoteles'in meşe palamudunun içinde bulunduğuna ve meşe ağacında meyvaya durma yolunda ağır ağır ilerlediğine inandığı formun bir açıklaması olurdu. Elbette ki, meşe palamutları meşe ağaçları olmaya doğru serpilip boy attıkça haz deneyimi yaşamazlar. Fakat hayvanlar ve insanlar da dahil tüm tözlerde ilke aynıdır. Tözler hiyerarşisinin her düzeyinde, bir form o forma özgü (düşme, yükselme, sindirim ve bunlar gibi) hareketler aracılığıyla gerçekleştirilebilir. Bu hareketler fiilen

olup bittiği ve bu suretle de form gerçekleştirildiği ölçüde, onlar söz konusu tikel töze özgü erdemlerdir. Bir deyişle, meşe palamuduna bilinç (sadece beslenme ruhu yerine akılsal bir ruh) bahşedilseydi, o, serpilip boy attıkça çeşitli duygu halleri deneyimlerdi. Onun hayat ve çevre koşulları bir meşe ağacı olarak büyümesini sağladığı ölçüde —başka deyişle, amacını gerçekleştirdiği ölçüde—, meşe palamudu mutlu olurdu. Hayat koşulları bu gerçekleşmeyi engellediği veya boşa çıkardığı ölçüde, meşe palamudu mutsuzluk deneyimi yaşardı. Bununla birlikte, meşe ağacı bilinçsizdir. Ve bilinçsiz olduğu için de, onun serpilip boy atma şekli yaptığı planlara ya da verdiği kararlara bağımlı değildir. Duygu ve duygunun farkındalığı bilinçle birlikte ortaya çıkar. Bir plan yapabilme ve o plana göre eyleyebilme kabiliyeti zihinle (akılsal ruhla) birlikte ortaya çıkar. Bu düzeyde ereğimizin ne olduğunu ve çevremizi bu ereği canlandıracak şekilde örgütleme yeterliğine sahip olduğumuzu bildiğimiz için, bu düzeydeki ahlak ve politika incelemesi yalnızca olanaklı olmakla kalmaz, ama aynı zamanda harcanan emeğe de değer.

Fakat bilinçle birlikte aynı zamanda karmaşa ve imkânlar çokçeşitliliği de ortaya çıkar. Ne bir bitki ne de bir hayvan seçim yapar. Bir hayvanın davranışı, onun şu ândaki amacının gerçekleşip gerçekleşmediğine bağımlı olarak doğrudan doğruya hazdan ya da acıdan kaynaklanır (yani haz ya da acı olarak hissedilir). Dolayısıyla, haz bu düzeyde iyiyle özdeştir. Bununla birlikte, insan için, arzu psikolojisi tartışmasında gördüğümüz gibi, iyi olan ile haz veren arasında, iyi ile görünüşte iyi arasında daima bir ayrım vardır. İnsan daima seçimler yaptığına göre, buradan şu çıkar ki, ona açık olan yollardan bazıları daha iyi, başka bazıları daha kötü ve bunlardan biri de en iyidir. İnsan, tam da bu tür alternatif seçeneklerin varoluşundan ötürü akıllıca seçim yapmaya çalışmak zorundadır. Haz, hemen o ândaki, kısa vadeli doyuma verdiğimiz addır ve hayvanlara açık olan tek yol odur. Mutluluk ise, aklın insanlara üstesinden gelme imkanı verdiği, fakat aynı zamanda insanlara nisbeten basit duyum ruhunca düşlenmeyen alternatifler sunmakla gerçekleştirilmesini daha güçleştirdiği uzun vadeli, daha tam, daha istikrarlı doyumun adıdır. Herhangi bir hayvanın muktedir olduğundan daha alçakça bir zaafiyet imkanı, akılsal ruhun çok daha yüksek bir gerçekleşme imkanı adına göze almak zorunda olduğu risktir.

PRATİK AKIL

O halde, "İnsanın ereği nedir?" sorusunu sormak durumundayız? Az önce aktarılan uzun pasajın sonunda Aristoteles'in yaptığı gibi, bu soruyu şöyle yanıtlamak kolaydır: "Akılsal bir ilkeye göre hayattır." Fakat tam de bu ne anlama gelir? Aristoteles ahlakın geri kalanını bu soruyu yanıtlamaya ayırdı. Psikolojisine ilişkin incelememizden sonra tahmin edeceğimiz gibi, Aristoteles, (1) bir bilme yetisi olarak akıl ile (2) bir pratik yeti olarak akıl arasında ayrım yaparak işe başladı. Bizde iki güç vardır, biri dünyayı anlar ve biri de bu anlanana göre arzular ve eyler. Örneğin, içeceği arzulayan bir yeti ve "Bu içecektir" diyen bir yeti vardır. Bunların ayrı yetiler olması Aristoteles'e açık görünüyordu, çünkü bir insan içmeksizin "Bu bir içecektir"i bilebilir ve arzusunu nasıl doyuracağını bilmeksizin susamış olabilir. Birbiriyle bağlantılı olmalarına karşın, bu yetilerin herbiri kendine özgü özel etkinliklere, kendine özgü özel gerçekleşme tarzlarına sahiptir. Aristoteles, ilkin pratik akıl yetisini ve bu yetinin ereğini incelemeye girişti. Ona özel etkinlikler nelerdir ve bu etkinliklerin erdemleri nelerdir, yani onlar ne zaman ve hangi koşullar altında en iyi şekilde işlerler?

> İnsanın erdeminden bedeninkini değil, fakat ruhunkini anlıyoruz; ve mutluluğa da ruhun bir etkinliği diyoruz. Fakat bu böyleyse, açık ki politikayla uğraşan da ruhla ilgili konuları az çok bilmek zorundadır, nasıl ki gözleri ya da bir bütün olarak bedeni iyileştirecek bir adam gözler hakkında ya da beden hakkında bilgi sahibi olmak zorundaysa....
>
> Ruh konusunda herkese açık derslerimizde bile bazı şeyler yeterince uygun bir dille söylendi ve bunlardan da yararlanmamız zorunlu; örneğin, ruhtaki bir ögenin akıldan yoksun olduğunu ve bir ögenin de akılsal bir ilkeye sahip olduğunu....
>
> Akıldan yoksun ögenin bir anlamda akılsal bir ilke tarafından ikna edildiği, öğüt verme ve her türlü tekdir ve tembih yoluyla da delillendirilir. Ve bu ögenin de akılsal bir ilkeye sahip olduğunun söylenmesi zorunluysa, akılsal bir ilkeye sahip olan şey (olmayan şey kadar) iki yönlü olacaktır: dar anlamda ve kendisi bakımından ona sahip bir yön ve bir de birinin babasına itaat ettiği gibi itaat etme eğilimine sahip öteki yön.
>
> Erdem de bu ayrıma göre türlere ayrılır; çünkü erdemlerden

bazılarının düşünsel ve başka bazılarının ahlakî olduklarını söylüyoruz, bunlardan felsefî bilgelik ve anlama ile pratik bilgelik düşünsel, cömertlik ve ölçülülük ise ahlakîdir....

O halde, iki türlü erdem vardır: düşünsel ve ahlakî; bunlardan esasen düşünsel olanlar hem doğuş hem de gelişme bakımından öğretimden ileri gelirler (bu sebepten dolayı onlar deneyim ve zaman gerektirirler), buna karşın ahlakî erdemler alışkanlığın bir sonucu olarak ortaya çıkarlar....

O halde, şimdiki araştırma ötekiler gibi teorik bilgiyi amaçlamadıklarından (çünkü erdemin ne olduğunu bilmek için değil, fakat iyi olmak için araştırma yapıyoruz, bu yüzden aksi takdirde araştırmamız faydasız olmuş olurdu), eylemlerin doğasını, yani nasıl eylemlerde bulunmamız gerektiğini incelemek zorundayız; çünkü bunlar, ortaya koyulan karakter hallerinin doğasını da belirlerler.... İmdi, aklıselime göre eylemde bulunmak zorunda olmamız ortak bir ilkedir ve benimsenmek zorundadır —bu daha sonra tartışılacaktır, yani hem aklıselimin ne olduğu hem de öteki erdemlerle nasıl bağıntılı olduğu....

O halde, ilkin gelin şunu, yani kuvvet ve sıhhat söz konusu olduğunda gördüğümüz gibi (çünkü algılanmaz şeyler konusunda aydınlanmak için duyulur şeylerin apaçıklığını kullanmamız zorunlu) bu tür şeylerin doğasının ifrat ve tefrit tarafından yıkıldığını irdeleyelim; hem ifrat hem de tefrit derecesinde talim yapmak kuvveti ortadan kaldırır ve aynı şekilde belli bir miktarın üstünde ya da altında içki içmek ya da yemek yemek de sağlığı bozar, buna karşın uygun oranda olan şey sağlığı hem meydana getirir hem arttırır hem de korur. Öyleyse, ölçülülük ve cesaret ve öteki erdemler söz konusu olduğunda da bu böyledir....

O halde, ifrat ve tefrit ölçülülüğü ve cesareti ortadan kaldırır, ama orta 'itidal) korur.[f]

Burada yine sistemin gücünü işbaşında görürüz.[6] Erdemin bir orta olduğu düşüncesi hiç mi hiç bir yenilik değildir —Aristoteles sadece Homeros'ta ve öteki ozanlarda ta en baştan beri karşılaştığımız eski Yunan *sophrosyne* (itidal) düşüncesini devraldı. Aslına bakılırsa, Aristoteles'in de sormasının bekleneceği gibi, sağlam bir ahlak teorisi nasıl bütünüyle yepyeni olabilirdi ki? Ahlak teorisi da-

6 Bkz. s. 347-348.

ima insanların kanılarından hareket eder. Aristoteles'in yaptığı, bu kanıları kendisinin temel metafizik fikirleri ışığında yorumlayarak onlara yeni bir anlam vermekti. Platon, *kendisinin* kavramsal şeması çerçevesinde bunu zaten yapmıştı: sözgelimi *Devlet*'te, ölçülülük en kapsayıcı erdem olan adalet haline gelir. Sıra kendisine geldiğinde, Aristoteles, zamanının sıradan dürüst yurttaşının onayladığı erdemleri —cesaret, ölçülülük, adalet, onur, cömertlik— alıp, (1) bunların herbirinin pratik aklın bir etkinliği olduğunu ve (2) herbirinin ancak ifrat ile tefrit arasında bir orta durumda olduğunda etkili (erdemli) bir şekilde işlediğini göstermeye girişti.

Aşağıdaki tablo, Aristoteles'in pratik akıl başlığı altına girdiğine inandığı belli başlı etkinlikleri gösterir:

ETKİNLİK	ERDEMSİZLİK (İfrat)	ERDEM (Orta)	ERDEMSİZLİK (Tefrit)
Ölümle yüzyüze gelmek	Aşırı korkmak (yani Korkaklık)	Gereğince korkmak (yani Cesaret)	Hiç korkmamak (yani Ataklık)
Bedenin eylemleri (yeme, içme, cinsellik vb.)	Sefihlik	Ölçülülük	Bu halin adı yok, "duyarsızlık" diye adlandırılabilir
Para vermek	Savurganlık	Cömertlik	Elisıkılık
Büyük şeyler bahşetmek	Kabalık	Alicenaplık	Alçaklık
Onurlandırılmayı istemek	Kibir	Yüce-gönüllülük	Tevazu
Toplumsal ilişkiler	Yaltakçılık	Dostluk	Somurtkanlık
Onurlandırılmaya layık olmak	Adaletsizlik	Adalet	Adaletsizlik
Kusurları telafi etmek	Adaletsizlik	Adalet	Adaletsizlik

Aristoteles'in tüm bu erdemlere ilişkin çözümlemesi alıntılanamayacak kadar uzundur. Bununla birlikte, onun verdiği cesaret ve yüce-gönüllülük açıklamalarını gözden geçirerek hem onun yöntemine hem de genel bakış noktasına ilişkin yeterli bir fikir edinmek mümkündür. İlkin cesaret:

Korku ve kendine-güvenme duyguları bakımından bir ortanın olduğu zaten açık hale geldi; ve şurası da açık ki, korktuğumuz şeyler korkunç şeylerdir ve bunlar da koşulsuz olarak konuşursak kötüdürler; bu sebepten insanlar korkuyu kötünün beklentisi olarak bile tanımlarlar.... Bir adam, karısına ve çocuklarına hakaret edilmesinden ya da düşmanca davranılmasından yahut da bu tür herhangi birşeyden korkuyorsa korkak olmaz; ya da kırbaçlanmak üzereyken kendine güveniyorsa cesur olmaz. O halde, cesur adam ne tür korkunç şeylerle ilgilidir? Kesinlikle en korkunç olanlarla; çünkü hiç kimse dehşet uyandıran şeyler karşısında onun gibi kıpırdamadan durmaz. İmdi, en korkunç şey ölümdür; çünkü ölüm sondur ve ölü için artık iyi ya da kötü diye birşey düşünülmez. Fakat cesur adam, *her* koşulda ölümle bile ilgili görünmez, örneğin denizde ya da hastalıkta. O halde, hangi koşullardaki ölümle? Kesinlikle en soylu olanlardakinle. İmdi, bu tür ölümler savaş meydanında olur; çünkü bunlar en büyük ve en soylu tehlike içinde meydana gelir. Ve bunlar şehir-devletlerinde ve monarkların saraylarında adlarına yakışacak şekilde onurlandırılırlar. O halde, özellikle, soylu bir ölüm ve ölüme yol açan her türlü zor durum karşısında korkmayana cesur denecektir; ve savaşın zorlukları en yüksek dereceden bu türdendir.... İmdi, cesur adam bir adam için olabileceği denli yılmazdır. Dolayısıyla, insanın kuvveti ötesinde olmayan şeylerden bile korku duyacak olmakla birlikte, onur adına, bunlardan korkması gerektiği ve aklıselimin buyurduğu kadar korkacaktır; çünkü bu, erdemin ereğidir. Fakat bunlardan çok ya da az korkmak ve yine korkunç olmayan şeylerden sanki korkunçlarmış gibi korkmak mümkündür. İşlenen kusurlardan biri korkulmayacak şeylerden korkmaktan, bir başkası korkmamız gerekmediği şekilde korkmak, bir başkası da korkmamız gerekmediği zamanda korkmaktır ve bunlar gibi; ve kendine-güven esinleyen şeyler bakımından da durum budur. O halde, uygun şeylerle uygun güdümlerden ötürü, uygun biçimde ve uygun zamanda yüzyüze gelen ve korkan ve bu aynı koşullar altında kendine güvenen adam cesurdur; çünkü cesur adam durumun gereklerine göre ve aklıselimin buyurduğu her biçimde hisseder ve eyler....

O halde, korkak da, atak adam da, cesur adam da aynı şeylerle ilgilidir, fakat onların bu şeyler karşısında farklı farklı huyları vardır; çünkü ilk ikisi ifrat ve tefrittir, buna karşın üçüncüsü ortadır, ki doğru yer budur; ve atak adamlar tezcanlıdırlar ve peşin tehlikelerle karşılaşmaya can atarlar, ama tehlikeyle karşılaştıklarında

geri çekilirler, buna karşın cesur adam peşin sessiz sakin ama eylem ânında kıpır kıpır hareketlidir.

O halde, söylediğimiz gibi, cesaret, ortaya koyulan koşullarda kendine-güven ya da korku esinleyen şeyler bakımından bir ortadır; ve böyle yapmak soylu olduğu için ya da böyle yapmamak soysuzluk olduğu için bu şeyleri yeğler ya da bu şeylere katlanır. Fakat yoksulluktan ya da sevdadan yahut da acı veren herhangi bir şeyden kaçmak için ölmek cesur bir adamın değil, bir korkağın işaretidir; çünkü bunaltıcı olan şeylerden kaçmak dayanıksızlıktır ve böyle bir adam ölüme soylu olduğu için değil ama kötüden kaçmak için katlanır.

O halde, cesaret bu türden birşeydir, fakat bu ad başka türden beş şeye de verilir. (1) Devletin askerlerinin cesareti en başta gelir; çünkü hakikî cesarete en benzer olan budur. Asker-yurttaşlar, yasaların dayattığı cezalardan ve aksi takdirde maruz kalacakları ayıplamalardan ve de böyle bir eylemle kazandıkları onurlardan dolayı tehlikeler karşısına çıkar görünüyorlar; dolayısıyla, aralarında korkakların onursuz ve cesur adamların onurlu sayıldığı en cesur insanlar bunlar gibi görünüyor.... Bu tür cesaret erdemden ötürü olduğu için daha önce anlattığımıza en benzer olandır; çünkü utançtan ve soylu bir şeyi (yani onuru) arzulamaktan ve soysuz olan yüzkarasından kaçınmaktan ileri gelir....

(2) Tikel şeylerde deneyimin de cesaret olduğu düşünülür.... Bunu paralı usta askerler savaşın tehlikeleri içerisinde sergilerler; savaşta boşu boşuna verilen bir sürü tehlike uyarısı var görünür ve bunlar konusunda en kapsamlı deneyime bu adamlar sahiptir; dolayısıyla, ötekiler bu işlerin aslını esasını bilmediklerinden bu adamlar cesur görünürler. Yine, deneyimleri onları saldırıda ve savunmada en güçlü kılar, çünkü silahlarını kullanabilirler ve hem saldırı hem de savunma için muhtemelen en iyi türden silahlara sahiptirler; dolayısıyla, silahsızlara karşı silahlı adamlar gibi ya da eğitimsizlere karşı eğitimli atletler gibi mücadele ederler; çünkü bu tür yarışmalarda da, en iyi mücadele edenler, en cesur insanlar değil, ama en kuvvetli olanlar ve bedenleri en iyi durumda olanlardır. Bununla birlikte, paralı usta askerler, tehlike dayanılmaz bir şekilde kendilerini sıkıştırdığında ve sayı ve teçhizat bakımından yetersiz kaldıklarında korkaklaşırlar; çünkü yurttaşların askerî kuvvetleri saflarında kalıp öldükleri halde, savaştan ilk kaçan bu paralı usta askerlerdir....

(3) Kızgınlık da kimi zaman cesaretten sayılır; kendilerini yaralayanlara saldıran vahşi hayvanlara benzer kızgınlıkla davrananların da cesur oldukları düşünülür, çünkü cesur adamlar da kızgındır; çünkü başka herşeyden çok kızgınlık tehlikeye atılmaya can atar....

O halde, vahşi hayvanlar kadar insanlar da kızgın olduklarında acı çeker ve intikamlarını aldıklarında haz duyar; bununla birlikte, bu sebepten ötürü dövüşenler, cesur değil, kavgacıdırlar; çünkü onlar, onur adına ya da aklıselimin buyurduğu şekilde değil, ama duygulanma kuvvetinden dolayı eylerler; ama yine de, cesarete benzer birşeye sahiptirler.

(4) [Zor durumlarda şen şakrak olan —*çn.*] kendilerinden emin insanlar da cesur değildirler; çünkü onlar, tehlike içerisindeyken, yalnızca birçok kere ve birçok düşman karşısında üstün çıktıkları için kendilerine güvenirler. Ama yine de onlar cesur adamlara yakından berzerler, çünkü her ikisi de kendine güvenir.... (Sarhoşlar da bu şekilde davranırlar; onlar da şen şakrak olurlar)....

(5) Tehlikeden haberi olmayan insanlar da cesur görünürler ve kendinden emin mizaçtakilerden çok da uzak değildirler, fakat öbürleri öz-güvene sahip oldukları halde bunlar öz-güvenli olmadıklarından daha beterdirler. Bu yüzden, kendinden emin olanlar bir süre durdukları yeri terketmezler; fakat olup bitenler konusunda aldanmış olanlar, olup bitenlerin zannettiklerinden farklı olduğundan haberdar olur ya da kuşkuya düşerlerse kaçarlar....[g]

[Cesaret konusunda bu kadarı yeterli. Yüce-gönüllülüğe gelince, o,] adından bile göründüğü üzre büyük şeylerle ilgilidir; cevaplamaya çalışmak zorunda olduğumuz ilk soru "Ne tür büyük şeyler" sorusudur.... İmdi, kendisinin büyük şeylere layık olduğunu düşünen ve büyük şeylere layık olan adamın yüce-gönüllü olduğu düşünülür; çünkü liyakatlerinin ötesinde bunu yapan bir ahmaktır, ama hiçbir erdemli adam ahmak veya salak değildir.... Küçük şeylere layık olan ve kendisini küçük şeylere layık gören adam ise yüce-gönüllü değil, ölçülüdür; çünkü yüce-gönüllülük büyüklüğü içerir, tıpkı güzelliğin boylu boslu bir bedeni içerdiği ve ufak tefek insanların zarif ve orantılı olmakla beraber güzel olamayacağı gibi. Öte yandan, kendisini büyük şeylere layık gören ama büyük şeylere layık olmayan adam kibirlidir; buna karşılık, kendisini gerçekte layık olduğundan daha fazlasına layık gören herkes kibirli de-

ğildir. Kendisini gerçekte olduğundan daha azına layık gören adam, ister büyük ister ölçülü isterse de küçük şeylere layık olsun hep daha da azını talep eden adam yersiz tevazu gösteren adamdır.... O halde, yüce-gönüllü adam taleplerinin büyüklüğü bakımından bir ifrat, fakat taleplerinin haklılığı bakımından bir ortadır; çünkü layık oldukları ne ise onları talep eder, buna karşın ötekiler ya ifrat ya da tefrit halindedirler.

O halde, yüce-gönüllü adam büyük şeylere ve herşeyden önce de en büyük şeylere layıksa ve bunları talep ediyorsa, özellikle tek bir şeyle ilgileniyor olacaktır.... Bu da onurdur; onur, dışsal iyilerin en büyüğüdür. Bundan dolayı, onurlar ve onursuzluklar, yüce-gönüllü adamın kendileri bakımından olması lazım geldiği gibi olduğu şeylerdir....

O halde, yüce-gönüllülük, erdemlerin bir tür tacı gibi görünüyor; çünkü erdemleri daha büyütüyor ve erdemler olmaksızın bulunmuyor. Dolayısıyla, hakikaten yüce-gönüllü olmak zordur; çünkü karakter soyluluğu ve iyiliği olmadan imkansızdır. O halde, yüce-gönüllü adam esasen onurlarla ve onursuzluklarla ilgilidir; ve büyük olan ve erdemli insanlar tarafından verilen onurlarda, yüce-gönüllü adam, ölçülü bir haz duyar ve kendisine ait olanı ya da hatta kendisine ait olandan azını elde ettiğini düşünür; çünkü mükemmel erdeme layık olan hiçbir onur yoktur, ama yine de her halükârda bunu kabul edecektir, çünkü ona bahşedecekleri daha büyük birşey yoktur; fakat rastgele insanlarca ve sudan sebeplerle verilen onuru büsbütün değersiz görecektir, çünkü kendisinin layık olduğu bu değildir ve onun durumunda adil olmayacağından onursuzlukta da bu böyle olacaktır.... Bu yüzden, yüce-gönüllü adamın aşağılayıcı olduğu düşünülür....

Yüce-gönüllü ufak tefek tehlikelere atılmaz, tehlikeye düşkün de değildir, çünkü onun için onurlu olan pek az şey vardır; fakat o, büyük tehlikelerle yüzyüze kalacak ve tehlike içerisinde olduğunda, hayatın hangi koşullar altında yaşanmaya değer olduğunu bildiği için canını esirgemeyecektir. Ve o, hayrına yardım etmeyi seven türden adamdır, kendisine hayrına yardım edildiğinde ise utanır; çünkü biri yüksek olanın, öteki aşağı olanın bir işaretidir....

O, kendisini hayranlığa kaptıran biri de değildir; çünkü onun için büyük hiçbir şey yoktur. Kendisine yapılan yanlışlıklara kafa-

sını takan kinci biri de değildir; çünkü özellikle yanlışlıkları uzun süre hatırlamak değil, daha ziyade onları görmezden gelip ciddîye almamak yüce-gönüllü adamın bir yönüdür. Dedikoducu da değildir; çünkü kendisinin övülmemesine, başkalarının ayıplanmamasına özen gösterdiği için ne kendisi ne de bir başkası hakkında konuşmaz; ve yine övmeye düşkün de değildir; ve aynı sebepten ötürü düşmanları hakkında bile kötü konuşan biri değildir, kendisine hakaret edilmesi dışında....

Bundan başka, ağır adımlarla yürümenin, tok bir ses tonuyla ve sesini alçaltıp yükseltmeden konuşmanın ve yüce-gönüllü adama has olduğu düşünülür; çünkü pek az şeyi ciddîye alan ve hiçbir şeyi büyük görmeyen adamın telaşla feveran etmesi de heyecandan yerinde duramaması da muhtemel değildir; buna karşın, cırtlak bir ses tonu ve aceleci bir yürüyüş tarzı telaşın ve heyecanın sonuçlarıdır.

O halde, yüce-gönüllü adam işte böyledir....[h]

AHLAKÎ İDEALLER

Bu çözümlemelerde gözümüze çarpan ilk şey belki de Aristoteles'in erdemler listesinin Yunan toplumunun koşullarına ne denli göreli olduğudur. Birbirleriyle neredeyse hiç aralıksız savaş halinde olan, ama bizim bugün sahip olduğumuz uzman bir askerî sınıfa sahip olmayan bir şehir-devleti toplulukları çevresinde yaşayan Aristoteles, doğal olarak cesareti insanın savaş meydanındaki davranışı ve paralı bir usta askerinkinden çok yurttaş-askerin davranışı çerçevesinde düşünüyordu. Yine, Aristoteles'in erdem ve soyluluk modeli olarak aldığı yüce-gönüllü insanı, bugün hemen hepimize kendini beğenmiş bir ukalalık gibi gelir. Benzer bir şekilde, "büyük şeyler bahşetme"ye gösterdiği ilgi bakımından, Aristoteles'in "Alicenaplık"ının gösteriş düşkünlüğü olduğunu hissetmemiz ve bu yüzden de bu Aristotelesçi erdemi erdemsizlik saymamız muhtemeldir. Aristoteles'in görüşü, basitçe, dikkati soylu ve zengin Atina aristokrasisinin iyi hayatına yoğunlaştıran bir kültürü yansıtır.

Bu bize şaşırtıcı gelmesin. İlk elde, bizzat Aristoteles'in kendisi ahlakın kanıdan hareket ettiğini ısrarla vurguladı ve apaçık ki onun ahlak teorisi yirminci yüzyıl Amerika'lılarının değil, M. Ö. Dördüncü yüzyılın Yunanlarının kanılarıyla ilgili olacaktı. İkinci elde, ahlak ideallerinin değişen kültürel modellerle birlikte değiştiği, sosyologların ve antropologların kültürel görelilik konusunda biriktirdikleri muazzam miktarda bilgi gözönünde bulundurulduğunda bugün pek de yeni bir şey değildir.

Bu konudaki modern görüşleri Aristoteles nasıl alımlardı? Kanıdan hareket etme isteğinde olmasına karşın, Aristoteles'in kültürel görelilik düşüncesini bir sevinç çığlığıyla selamlamayacağına inanmak için bir takım sebepler vardır. Bu sorunun bütünü konusunda Aristoteles oldukça ikircikli dir. Kanıların fiiliyatta ne denli değiştiklerine ilişkin hiçbir fikre sahip olmadığı ve "uzman" kanıyı aslında yalnızca duygudaş olduğu toplumsal sınıfın görüşü olan şeyle özdeşleştirmeye fazlasıyla hazırlıklı olduğu için, Aristoteles görelilik sorunuyla hiçbir zaman dürüst bir şekilde yüzleşmedi. Bunun bir sonucu olarak, kendisinin tüm zamanların tüm toplumları için ahlak idealleri koyduğuna inanırcasına yazma eğilimi gösterdi.

Ama yine de, Aristoteles kültürel görelilik düşüncesine Platon kadar kayıtsız kalmazdı. Ayrı başına ahlak formlarının varolduğu tezine tutunan Platon, ahlak değerlerinin tüm zamanlar için ne iseler o olduklarını ileri sürerdi, tıpkı bir üçgenin iç açılarının öncesiz-sonrasızca her yerde 180°'ye eşit olduğu gibi. Buna göre, Platon'un görüşünde, ahlak (ya da matematik) yargıları, tam da kültürel farklılıkları yansıttıkları ve bu öncesiz-sonrasız normlardan saptıkları ölçüde yanlıştırlar. Platon için bütün problem, basitçe bu normları bulmak ve varolan kurumları bunlarla ölçmekti. Bu tür mutlak normların varolmadıklarını kabul etmek, ona göründüğü şekliyle, Sofistlerin her insanın (ve her kültürün) kendi kendisinin ölçüsü olduğu iddiasına tam bir teslimiyet olacaktı.

Aristoteles formların ayrı olmayıp kendilerine özgü tikellerin içine gömülü olduklarına inandığı için, çok daha az aşırılık içeren bir pozisyona yerleşebilirdi. Aristoteles daha ziyade şunu söylerdi: Bir meşe ağacının olması gerektiği bir ideal vardır, fakat bu idealin

ne olduğu ancak meşe palamutlarının fiilen kendisine doğru serpilip büyüdükleri şeyi inceleyerek saptanabilir. Onların nasıl büyüdüklerini ve ne hale geldiklerini incelediğimizde, aynı tipte tek bir "meşe ağacı" değil, fakat bir takım çeşitlilikler buluruz. Bu türlerin herbiri ideal meşe ağacının bir gerçekleşimidir, fakat herbiri başka etmenlerin yanısıra serpilip boy attığı farklı çevreden ötürü *farklı* bir gerçekleşimdir. Bundan dolayı, çeşitliliği kabul etmek, zorunlu olarak Sofistlere teslim olmak değildir. İnsanın kendi içinde taşıdığı bir ideal var olsa da, bu ideal, farklı farklı kültürlerde rastlanan gerçekleşimler çeşitliliğinden "ayrı" değildir. Nasıl ki farklı fiziksel çevreler yine de hepsi meşe ağacı olan farklı ağaçlar üretiyorsa, aynı şekilde farklı toplumsal ve fiziksel çevreler de herşeye karşın hepsi insanî olan farklı ahlak idealleri üretir.

Aristoteles, toplumsal ve fiziksel çevrenin doğasına bağımlı olarak herbiri iyi hayatı kendine özgü bir politik örgütlenme formunda cisimleştiren şöyle-şöyle-koşullar-altında-mümkün-en-iyi-devlet çeşitlerini (Platon'un modelinde) mutlak olarak ideal devletinin karşısına koyduğu *Politika* adlı eserinde tüm bunları ayrıntısıyla işleyip geliştirdi. Bu yüzden, Aristoteles'in mutlak olarak ideal bir ahlakî değerler kümesi oluşturması hiçbir şekilde zorunlu değildi. Tam tersine, hem mizacını hem de genel metafizik pozisyonunu hesaba katarsak, Aristoteles'in ahlakla ilgili olarak benzer bir pozisyonu benimsemesi ve ahlak sistemleri çeşitliliğini "insan" formunun kendini farklı koşullar altında gerçekleştirmesinin farklı tarzlarını yansıtan bir çeşitlilik olarak görmesi için her türlü sebep vardı.

ORTA ÖĞRETİSİ

Aslında bu, orta (itidal) öğretisinin merkezî anlamıdır. Aristoteles, ortanın kimi zaman yanlış yorumlanıp anlaşıldığı gibi, oyunu riske atmayan bekle-görcü bir vasatî sıradanlığı savunmadı. Onun görüşü, daha ziyade, dargörüşlü, Yunanlılara özgü olmayan bir "doğa" tanımazlık ile ilk ve tek davranış standardı olarak doğa

üzerine koyulan Sofistçe vurgu arasındaki ortayı bulma girişimiydi. Örneğin, Hristiyan bir çileci (*ascetic*), "doğal" iştihaların daima kötü olduğuna ve onların mümkünse bastırılması gerektiğine inanır. Öte yandan, bir Thrasymakhos ya da bir Kallikles herhangi bir yerde, herhangi bir zamanda *her* iştihanın doyurulmasına inanır. Aristoteles'in görüşü ise, doyumun "doğruluğu"nun adeta arzunun çevresine —zamana, yere, koşullara, senin kim olduğuna, onun kim olduğuna vb.— bağımlı olduğudur. Benim bu sene şöyle şöyle bir hayır kurumuna bağışlayacağım doğru bir para miktarı vardır. Bu miktarın ne olduğu benim bu seneki gelirime, benim bakmakla yükümlü olduğum kimselerin sayısına, bu tikel örgütün acil gereksinimlerine (ki bu kuşkusuz seneden seneye değişir) ve bunun gibi şeylere bağımlıdır. Her koşul altında bağışlanması uygun olan tek bir ideal miktarın olmadığını herkes kesinlikle kabul eder. Aristoteles, basitçe, bunun tüm ahlakî durumlar için tipik olduğuna inanıyordu. Bir insan için yapılması doğru olan şey *daima* o insanın çevresine bağımlıdır ve bu da bireyden bireye ve durumdan duruma değişir.

Bu yüzden, Platon yapılması "bizzat" doğru olan bir şeyin, gerçekleştirilmesi "bizzat" lüzumlu bir iyinin var olduğuna inandığı ve Sofistler de hiçbir nesnel doğrunun ya da iyinin var olmadığına inandıkları halde, Aristoteles bana-göreli-bir-doğrunun, şu-koşullar-kümesi-içinde-şimdi-benim-için-bir-iyinin var olduğunu ileri sürdü. Platon kendisinin tümel, öncesiz-sonrasız iyisinin akıl yoluyla bilinebilir olduğuna inanırken, Aristoteles'in kendi bireysel, değişken iyisinin ancak algıda bilinebileceğine inanması, Platon ile Aristoteles arasındaki farkın karakteristik örneğidir: "Ortayı, örneğin bir dairenin ortasını bulmak kolay bir iş değildir.... İmdi, böyle olunca da, herhangi bir kimse öfkelenebilir —bu kolaydır— ya da para verebilir ya da harcayabilir; fakat bunu uygun kişiye, uygun ölçüde, uygun zamanda, uygun nedenle ve uygun biçimde yapmak, *işte bu* herkesin harcı değildir, kolay da değildir.... Bu tür şeyler tikel olgulara bağımlıdır ve verilecek karar algıya dayanır."[i]

Buradan hareketle, hayır kurumuna bağışlanacak para miktarı yalnızca algıda bilindiği ve bunu algılamak kolaylıkla becerilemeyebileceği halde, bağışta bulunan herbir kimse için kendi hayır

kurumuna bu sene bağışlanacak doğru bir miktar vardır. Bundan azını ya da çoğunu verirse, hedefi ıskalar. Ahlakî erdem (nesnel olsa bile) değişken olduğundan, onun hakkında tümel olarak ancak şundan daha fazlasını söyleyemeyiz: o, ifrat ya da tefrit yoluyla hataya düşen aşırı uçlar arasındaki bir ortada bulunur.

Buraya kadar yalnızca Aristoteles'in ahlakî bakımdan iyi bir *edimin* doğasına ilişkin olarak verdiği açıklama tartışıldı, fakat Aristoteles güdünün —ahlakî edimin içselliği diye adlandırılabilecek şeyin— ahlakî önemini de aynı ölçüde vurgulamıştı. Aslında, her ahlakî durumda iki yön vardır —şey durumunda meydana getirilen değişme (örneğin, benim banka hesabımdan Kızıl Haç'ın hesabına para aktarımı) ve bu değişmenin sebebi. Ahlak düşünürlerinin büyük bir kısmı bu etmenlerden birini ya da öbürünü gözardı etmişlerdir; Aristoteles, onların her ikisini birden vurgulamakta kesinlikle haklıydı.

Aristoteles'in cesaret açıklamasına geri dönelim.[7] Cesur bir edimin dış şeklini ve karakterini (düşman karşısında direnme) betimledikten sonra, Aristoteles "hakikî" cesarette içerilen içsel etmenlerin titiz bir analizini yapıyordu. Bir adam bir çok kere cesurca görünen ama gerçekte böyle olmayan bir biçimde düşmanla yüzyüze gelebilir. Çünkü onu düşmanla yüzyüze gelmeye güdüleyen şey "böyle yapmanın soylu ve böyle yapmamanın soysuz" olduğu düşüncesi olmadıkça bu adamın edimi hakikî bir şekilde cesur bir edim olmaz.

Aristoteles, sahte-cesaretin beş tipinin, yani dışsal olarak cesaret diye adlandırılma vasfına sahip ama özsel olan hakikî bir şekilde cesurca güdülenme niteliğinden yoksun beş tür düşman-karşısında-direnmenin dökümünü çıkarmıştı. Bu beş tür sahte-cesaret (bunlar, düşman karşısında direnmeye neden olacak şekilde işleyen fiilî güdü çerçevesinde tanımlanırlar), (1) Asker-yurttaşın, (2) paralı usta askerin, (3) kızgın tabiatlı adamın, (4) iyimser tabiatlı kendinden-emin adamın ve (5) bilgisiz adamın sahte-cesaretidir. İlk tipten bir adam, eve döndükten sonra eşinin dostunun söyleyeceklerinden ötürü ya da bir madalya veya defne dallarından bir taç

7 Bkz. s. 397-399.

istediğinden ötürü düşman karşısına çıkıp direndiğinde sahte-cesaret sergiler —Aristoteles, bunların hiç de fena olmayan ama hakikî cesaret güdüsü kadar da sağlam olmayan güdüler olduklarına inanıyordu. İkinci sahte-cesaret, durumun öyle göründüğü kadar tehlikeli olmadığını bilecek denli savaş deneyimine sahip paralı usta askerin cesaretidir. Fakat durum tehlikeli *olduğunda* bu tip adam kaçar. Benzer bir şekilde, kızgın tabiatlı adam da önceleri yerinden ayrılmaz, fakat yalnızca kızgınlık onun yüreğindeki korkuyu geçici bir şekilde alıp götürdüğü için. Kızgınlığı yatışınca o da kaçacaktır. Aristoteles'in dökümünü çıkardığı geri kalan iki tip için de durum budur: Ardarda dizilen herbir düzeyde daha aşağı —daha az istikrarlı bir davranışla sonuçlandığı için daha aşağı— bir güdü vardır. Asker-yurttaşın cesareti (soylu bir amaca, onura sahip olduğundan) hakikî cesarete en benzer olandır; hakikî cesarete en benzemez olan ise, tehlikeyle yüzyüze gelme gibi bir alışkanlığa sahip olmaktan değil, bu "tuhaf vızırtılar çıkaran gürültülerin mermiler oldukları"nı tanımayı beceremekten ileri gelen bilgisiz adamın cesaretidir.

Her ne olursa olsun, eksiksiz bir şekilde istikrarlı tek davranış cesurca bir güdüden çıkan davranıştır. Arzulanan edim (bu örnekte cesaret) ara sıra ve adeta rastlantısal olarak başka bir tutumdan doğabilir, fakat düzenli bir şekilde cesur edimler sergileyen insanlar sayılmayı istiyorsak, onlarda doğru tutumu gözetip beslemeliyiz. Bu ise davranış ile haz arasındaki bağıntıyı farkedersek yapılabilir. Alçakça davranışlarda bulunan pek çok insan bu edimleri haz duydukları için yaparlar; onlar, acı verici oldukları için soylu edimlerden kaçınırlar. O halde, yapmak zorunda olduğumuz şey, insanları çocukluklarından başlayarak soylu edimlerden haz almaya ve kötü işler işlemekten acı duymaya eğitmektir.[8] Haz ve acı, hayvanlar için olduğu gibi, genç çocuklar için de gerçekten bir anlam ifade eden biricik şeylerdir. Bundan dolayı, cesurca davranmanın çocuğa haz vereceği ve tersine davranmanın acı vereceği durumlar düzenleyerek çocukta cesaret alışkanlığı (ya da dürüstlük ya da

8 "Çünkü bu şeyler [haz ve acı duyguları] hem erdem hem de mutlu hayat bakımından kendilerine özgü bir ağırlıkla ve güçle ömür boyu sürüp giderler, çünkü insanlar haz vereni yeğler ve acı verenden kaçarlar..." —*Nichomachean Ethics* (Ross), 1172a23.

adalet yahut da arzulanır gördüğümüz her türlü davranış alışkanlığı) oluşturmalıyız. Bu şekilde, bir süre sonra, belli durumlara belli tepkiler veren belli bir model oluşacaktır, ki durum değiştiğinde bile cesur edimler ortaya çıkacaktır.[9] Böyle eğitilmiş adam, sadece bir çocukken cesur olduğu için aldığı bir aferinde ya da lolipopta değil, cesur olmakta haz bulmayı öğrenecektir. "Gençleri eğitirken, onları haz ve acı dümenleriyle yönlendiririz...."

Böyle bir adam hakkında cesur olmak "onun doğasıdır" denecektir. Fakat onun doğal olarak cesur olduğunu (onun dışsal olarak cesur edimlerinin içsel olarak cesur bir tutumdan kaynaklandığını) söylemek, onun içerisinde serbest bırakılmayı bekleyen bir cesaretle doğduğu anlamına gelmez. Aristoteles'in düşüncesine göre, bu anlamsızdır. Doğal olarak cesur adam, tüm insanların doğduğu şeyle, yani belli türden bir yeterlikle, cesaretli olma kuvvesiyle doğmuştur. Onun çevresi, onun en geniş anlamda eğitimi, onun cesaret yeterliğini geliştirip gerçekleştiren türdendir. Farklı bir çevrede cesaret aynı ruhta gerçekleşmeyebilirdi.

Bu yüzden, diyelim ki duyum ruhundaki ve akılsal ruhtaki kuvve arasında bir ayrım vardır. Bir meşe palamudu yalnızca bir meşe ağacı haline gelme kuvvesine sahiptir. Akılsal ruh ise birçok farklı biçimde gelişme kuvvesine sahiptir.

> Ahlakî erdem alışkanlığın bir sonucu olarak ortaya çıkar.... Ahlakî erdemlerden hiçbiri bizde doğa gereği bulunmaz; çünkü doğa gereği varolan hiçbir şey kendi doğasına karşıt bir alışkanlık oluşturamaz. Sözgelimi, doğa gereği aşağıya doğru hareket eden taş, onu binlerce kez yukarıya atıp alıştırmaya çalışsanız bile yukarıya doğru hareket etme alışkanlığı kazanamaz.... O halde, erdemler bizde ne doğa gereği ne de doğaya karşıt olarak doğabilir; daha ziyade biz onları doğa gereği almaya ayarlanırız ve alışkanlıkla onları mükemmelleştiririz.... Sanatlar söz konusu olduğunda da olduğu gibi, erdemleri ilkin onları yapa yapa ediniriz. Çünkü yapmadan önce öğrenmek durumunda olduğumuz şeyleri, onları ya-

9 Aristoteles'in ahlakî erdemin bir "seçim yapma yatkınlığı" olduğunu söylerken kastettiği budur. Erdem salt bir edim değil, fakat bir yatkınlıktan (ya da Yunanca ifade çeşitli biçimlerde çevrilebileceği için bir "tutum"dan ya da bir "karakter hali"nden ya da bir "karar verme alışkanlığı"ndan) kaynaklanan bir edimdir. Bkz. *Nichomachean Ethics* (Ross), 1106b36.

> pa yapa öğreniriz, örneğin insanlar binalar kura kura bina-yapıcısı ve lir çala çala lir çalgıcısı olur; aynı şekilde biz de adil eylemler yapa yapa adil, ölçülü eylemlerde buluna buluna ölçülü, cesur işler işleye işleye cesur oluruz.... Eğer bu böyle olmasaydı, öğretmene hiç gerek kalmaz, tüm insanlar kendi becerilerinde iyi ya da kötü doğarlardı.... İmdi, tek cümlede, karakter halleri benzer etkinliklerden doğar. Bu nedenle, bizim sergilediğimiz etkinlikler belli bir türden olmak zorundadır; O halde, ta gençliğimizden beri şu türden mi yoksa başka bir türden mi alışkanlıklar oluşturduğumuz küçük değil, çok büyük bir fark yaratır ya da daha doğrusu *tüm* fark budur.[j]

"Karakter" Aristoteles'in bir insanın alışkanlıklarının oturttuğu modelin ya da yapının bütününe verdiği addır. Bir insanın ömür boyu yapıp ettikleri onun karakterini açığa vurur: Cesur bir adam ömrü boyunca korkak bir adamdan farklı bir şekilde davranacaktır. Fakat Aristoteles, bir insanın ara sıra kendi karakterine zıt düşen bir biçimde davranabileceğini görmüştü. Çünkü bir insanın herhangi bir verili koşullar kümesinde yapıp ettikleri onun karakterinin ve bir de bu tikel koşulların bir ürünüdür ve koşullar "karakter dışı" olan edimler meydana getirebilir. Sözgelimi, herkesin —hatta insanların en cesurunun bile— kaçacağı koşullar vardır.

SORUMLULUK

Bu türden irdelemeler Aristoteles'i sorumluluk düşüncesini incelemeye sürükledi. Bir insan ne zaman eylemlerinden sorumlu olur? Burada ilkel toplumların ince ayrımlar yapmaları ihtimali yoktur: A B'yi öldürdüyse, eli sürçmüş ve aklından B'yi öldürme niyetini fiilen hiç geçirmemiş olsa bile bunun tüm sonuçlarına katlanmak zorundadır. Önemli olan, basitçe B'nin A'nın elinden ölmüş olmasıdır. Eutyphron'un Sokrates'e dediği gibi, "eldeki kir aynıdır." Fakat eninde sonunda insanlar ahlakın içsel ve dışsal yönleri arasında ayrım yapmaya başlarlar. Onlar sadece B'yi öldürenin A'nın eli olduğunu bilmekle yetinmezler. B'nin öldürülmesinin A'nın karakterinden mi kaynaklandığını yoksa bunun yalnızca

"kazaen" mi olduğunu sorarlar. Sözgelimi A'nın karakteri sevecen ve şefkatliyse ve elindeki bıçağın kaymasına A'nın denetimi altında olmayan koşullar neden olduysa, A'nın B'yi öldürmesi karakter dışıdır. Bu durumda, insanların büyük çoğunluğu A'nın sorumlu olmadığını ya da en azından B'yi bile isteye öldürseydi olacak olduğundan çok daha az sorumlu olduğunu söylerdi.

Fakat "A'nın denetimi altında olmayan koşullardan tam olarak ne anlarız ve ne tür koşullar bir insanı yapıp ettiklerinin sorumluluğundan kurtarır? Aristoteles'in bu soruların yanıtlarına ulaşma tarzı bile isteye olan ile bile isteye olmayan arasında bir ayrım çizgisi çekmekti. Buna göre, "Bir insan yapıp ettiklerinden ne zaman sorumlu olur?" sorusu "Bir edim hangi koşullar altında bile isteye (yani karakterin sonucu) olur ve hangi koşullar altında bile isteye olmaz (yani her ne kadar failin fiziksel bedeninden kaynaklanırsa kaynaklansın onun ahlakî doğasının bir parçası olmaz)?"

> Bile isteye olan ile bile isteye olmayan arasında ayrım yapmak, muhtemelen, erdemin doğasını inceleyenler için zorunlu ve aynı zamanda yasakoyucular için de hem onurlandırma hem de cezalandırma yönünden faydalıdır.
>
> O halde, zorlama altında ya da bilgisizlik yüzünden olan şeylerin bile isteye olmadıkları düşünülür; hareket ettirici ilkesi eylemde bulunan ya da eyleme uğrayan kişinin hiçbir dahlinin bulunmadığı bir ilke olmakla dışardan gelen şey zorlamayla olan şeydir, örneğin o kişinin bir rüzgar ya da kendisini ellerinde bulunduran insanlar tarafından bir yerlere sürüklenmesi gibi.
>
> Fakat daha büyük kötülerin korkusundan ya da soylu bir şey yüzünden yapılan şeylerle ilgili olarak (örneğin, bir tiran bir kimsenin ana babasını ve çocuklarını kendi gücü altına alıp da o kimseden alçakça birşey yapmasını emretseydi ve o kimse söz konusu eylemi yaptığında ana babası ve çocukları kurtulacak, ama tersi olduğunda öldürülecek olsalardı), bu tür eylemlerin bile isteye olmadan mı yoksa bile isteye mi yapıldıkları tartışılabilir.... O halde, bu tür eylemler karmadır.... O adam bile isteye eyler; çünkü bu tür eylemlerde bedenin araçsal kısımlarını harekete geçiren ilke o adamın içindedir ve hareket ettirici ilkesi bizzat bir adamın kendisinin içinde olan şeyler o adamın yapma ya da yapmama gücü dahilinde olan şeylerdir. Dolayısıyla, bu tür eylemler bile isteyedir, fakat

ayrı anlamda belki de bile isteye değildir; çünkü hiç kimse bu tür herhangi bir edimi kendisi bakımından yeğlemezdi.

Kazanılacak büyük ve soylu şeyler karşılığında alçakça ya da acı veren birşeye katlandıklarında insanlar kimi zaman bu tür eylemler yüzünden övülürler bile.... Bazı eylemlerde, insan doğasını aşırı zorlayan ve hiç kimsenin dayanamayacağı bir baskı altında yapmaması lazım gelen şeyi yaptığında, gerçekten de övgü bahşedilmez, fakat affetme vardır. Fakat bazı eylemler de vardır ki, belki bunları yapmaya zorlanmamız diye birşey söz konusu olamaz, en korkunç acılara katlandıktan sonra ölümle burun buruna gelmek daha yeğ olsa gerektir.... Kimi zaman da ne pahasına neyin yeğlenmesi lazım geldiğini ve ne kazanmak için neye katlanılması lazım geldiğini belirlemek zordur, ama yine de kendi kararlarımıza bağlı kalmak daha da zordur....

O halde, ne tür edimlere zorlamaya dayalı denebilir? Nedenin dış koşullarda olduğu ve failin hiçbir dahlinin bulunmadığı zamanlarda eylemlerin kayıtsız şartsız zorlamaya dayalı oldukları yanıtını veriyoruz....

Fakat biri çıkıp da haz veren ve soylu şeylerin bizi dışarıdan zorlamakla mecbur edici güce sahip olduklarını söyleyecek olsaydı, ona göre tüm edimler zorlamaya dayalı olurdu; çünkü tüm insanlar yaptıkları herşeyi bu şeyler adına yapıyor. Zorlama altında ve istemeyerek eyleyenler acıyla eylerler, fakat haz verici ve soylu edimlerde bulunanlar bunları hazla yaparlar; bu tür cezbelere kolaylıkla tutsak düşen biri olarak kendini değil de dış koşulları sorumlu tutmak ve soylu edimlerden kendini ama alçakça edimlerden haz veren şeyleri sorumlu tutmak saçma olurdu. O halde, hareket ettirici ilkesi dışarıda olan ve zorlanan kişinin hiçbir dahlinin olmadığı şey zorlamaya dayalı görünüyor....

Bilgisizlik sebebiyle eyleme aynı zamanda bilgisizlik içinde eylemeden de farklı görünüyor; çünkü sarhoş ya da öfkeli adamın bilgisizliğin değil fakat anılan nedenlerden birinin sonucu olarak, ama yine de bilerek değil, bilgisizlik içinde davrandığı düşünülür.

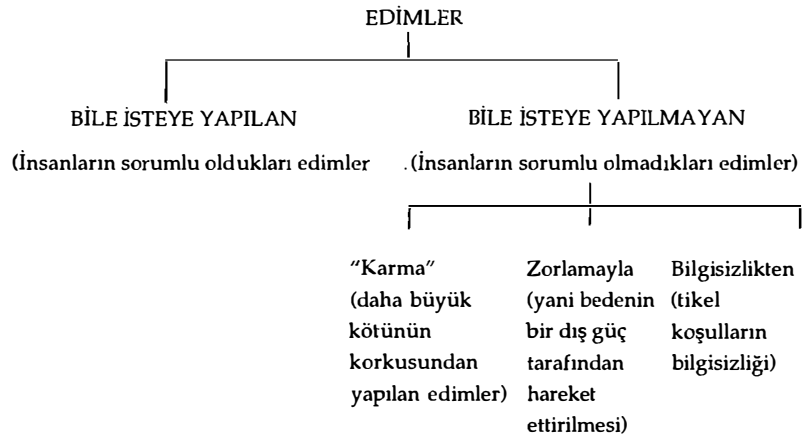
İmdi, kötü olan her kişi yapması lazım geleni, kaçınması lazım geleni bilmez ve insanlar bu türlü yanılgı sebebiyle adaletsiz ve genelde kötü olur; fakat "bile isteye değil" terimi bir adam kendi yararına olan şeyi bilmiyorsa kullanılmaya elverişli değildir —çünkü bile isteye olmayan eyleme neden olan amacın yanlış anlaşılması

değildir (bu daha ziyade kötülüğe yol açar), genel olanı bilmemek de değildir (*bu* da insanların *ayıplanmasının* nedenidir), fakat tikelleri, yani eylemin koşullarını ve eylemin ilgili olduğu şeyleri bilmemektir. Çünkü bu edimlerden herhangi birini bilmeyen kişi bile isteye olmayan bir şekilde eylediğinden, hem merhamet hem de af etme bunlara bağımlıdır.

Dolayısıyla, onların doğasını ve sayısını belirlemek belki yerinde olabilir. Bir adam, o halde, kim olduğunu, ne yapmakta olduğunu, neye ve kime edimde bulunmakta olduğunu ve kimi zaman da o edimi neyle (yani hangi araçla) ve ne amaçla (örneğin ediminin belli birinin güvenliğine yardımcı olacağını düşünebilir) ve nasıl (örneğin incitmeden mi yoksa şiddet yoluyla mı) yapmakta olduğunu bilmeyebilir. İmdi, hiç kimse delirmedikçe bunların tümünü bilmiyor olamazdı ve apaçık ki faili de bilmiyor olamazdı; çünkü insan nasıl olur da kendisini bilemezdi ki? Fakat ne yaptığını bilmeyebilirdi, sözgelimi insanlar "söylerken ağzımdan kaçıverdi" ya da Aiskhylos'un sırlar hakkında söylediği gibi "bunun bir sır olduğunu bilmiyordum" derler yahut da mancınıkla oynarken adamın biri, "sadece onun nasıl işlediğini göstermek istediğim sırada elimden kaçıp gidiverdi" der. Yine, biri Merope'nin yaptığı gibi oğlunu bir düşman zannedebilir ya da sivri uçlu bir mızrağı küt uçlu sanabilir yahut da sert bir taşı sünger taşı sanabilir; ya da biri bir adama onu kurtarmak için bir yudum bir şey verebilir ama gerçekte onu öldürebilir; ya da biri, insanların yumruk güreşinde yaptıkları gibi bir adama dokunmak isterken gerçekte onu yaralayabilir. O halde, bilgisizlik bu şeylerin, yani eylem koşullarının herhangi biriyle bağıntılı olabilir ve bunların herhangi birini bilmeyen adamın bile isteye olmayan bir şekilde eylediği düşünülür ve özellikle de o en önemli noktaları bilmiyorsa; ve bunların da eylemin koşulları ve amacı olduğu düşünülür. Bundan başka, bu türden bilgisizlik yüzünden bile isteye olmadı denen bir edimde bulunmak acı verse ve pişmanlık doğursa gerek.

Zorlama altında ya da bilgisizlik yüzünden yapılan şey bile isteye olmadığından, hareket ettirici ilkesi eylemin tikel koşullarının farkında olmakla bizzat failin kendisinin içinde olan şey bile isteye yapılmış görünüyor.[k]

Oldukça karmaşık olan bu argümanın düğümünü çözmek için bir taslak çizmek yardımcı olabilir:



Aristoteles'in amacı, bir insanın hangi koşullar altında hatalı davrandığı için ayıplanmaması (ya da utanç duymaması) gerektiğini saptamaktı. Bunların şöyle olduğu belli oluyor: (1) Edim büyük bir acı ya da acı tehdidi altında yapıldığında. Bizim ayıplanmamamız için acı ne kadar büyük olmak zorunda? Aristoteles'in buna yanıtı karakteristikti: "Hiç kimsenin dayanamayacağı koşulların var olduğunu söylemek dışında bir genelleme yapmak zordur." (2) Edimin nedeni failin hiçbir dahlinin olmadığı bir dış koşul olduğunda. (Sözgelimi, buz tutmuş bir kaldırımda ayağım kayıp tökezlerken seni de yere devirdiğimde. Hazzın "zorlayıcı" gücü gibi zorlamalar denen şeyler Aristoteles'e göre hiç de zorlamalar değildir.) (3) Edim bilgisizlik içerisinde yapıldığında. Burada Aristoteles daha ince ayrımlar yapmak zorundaydı, çünkü "bilgisizlik içerisinde" deyişinin birçok anlamları vardır. Sözgelimi, işte size iki örnek ve öyle örnekler ki insanların büyük bir kısmı bu örnekler bakımından sorumluluğu çok farklı bir şekilde değerlendirirlerdi: (1) B susamıştır. A, üzerinde "Su" etiketi bulunan bir şişeden ona bir içecek verir, ama C'nin şişeyi zehirle doldurduğunu bilmez. (2) A öyle öfkeli ya da öyle sarhoştur ki, B'ye vururken elinde bir bıçak olduğunun farkında değildir. Her iki örnekte de A son derece önemli bir koşulu bilmemektedir: ilk örnekte, elindekinin bir zehir şişesi olduğunu; ikinci örnekte, elindekinin bir bıçak olduğunu. İnsanların büyük bir kısmı, ilk türden bilgisizliğin A'yı mazur gösterdiğini, ama ikincisinin göstermediğini söylerdi. Her-

kesin zımnen hissettiği bu ayrımı nasıl formüle edebiliriz? Aristoteles'e göre, fark şudur: İlk durumda, A "bilgisizlik sebebiyle" eyler; ikinci durumdaysa, A "öfke ya da sarhoşluk sebebiyle bilgisizlik içerisinde" eyler. Yani her iki durumda da A bilgisiz olduğu halde, ikinci durumda bilgisizliğin nedeni A'nın kendisidir; bu yüzden, onun ediminin sebebi bilgisizlik değil, fakat onun bilgisiz olmasına neden olan her ne ise odur (öfke ya da içki). Böylelikle, bir insan bilgisizlik sebebiyle değil de bilgisizlik içerisinde eylediğinde onun yaptığı şeyden sorumlu ve bu yüzden de suçlanabilir olduğunu söyleyebiliriz.

Yine, "büyük öncül"ü bilmeyen bir insan mazur görülmez, çünkü *bu* onun bilmesi lazım gelen birşeydir (sözgelimi, adam öldürmenin hatalı olduğunu herkesin bilmesi lazım geldiğinden, bir insan bunu bilmediği için affedilemez). Dolayısıyla, affedilebilir durumlar, yalnızca bir insanın olup bitenle ilgili bazı tikel şeyleri bilmediği durumlardır. Buradan hareketle, bile isteye yapılan edimlerin (failin ayıplanabileceği ve utanç hissetmesi lazım gelen edimlerin) (1) failden kaynaklanan ve (2) failin kendileriyle ilgili koşulları bildiği edimler oldukları sonucuna varabiliriz.

Bu çözümleme, Aristoteles'in, daha sonra yasa ve adalet sorunlarına geldiğinde daha başka önemli ayrım çizgileri çekmesini mümkün kıldı.

> [Bir adamın edimi] bile isteye olmadığında, o, ne adaletsiz ne de adil bir şekilde eyler, meğer ki ilineksel bir tarzda böyle eyleye; çünkü o rastlantısal olarak adil olan ya da olmayan şeyler yapar. Bir edimin adaletsiz (ya da adil) olup olmadığı onun bile isteye olmasınca ya da olmamasınca belirlenir; çünkü bile isteye olduğunda ayıplanır ve aynı zamanda demek ki adaletsiz bir edimdir de; öyle ki bile isteye olma hali var değilse, adil olmayan şeyler var olsun, ama adaletsiz edimler var olmasın.... Fakat hem adil olmayan hem de adil olan edimler söz konusu olduğunda, adaletsiz ya da adil olanın yalnızca ilineksel olmaları mümkündür, çünkü bir adam bir emaneti istemeyerek ya da korkudan geri verebilir, ama o zaman ilineksel bir tarzda olmak dışında o adamın adil olan şeyi yaptığı ya da adaletle eylediği söylenmese gerektir. Benzer bir şekilde, zorlama altında ya da istemeyerek emaneti geri vermemek durumunda kalan adamın da yalnızca ilineksel ola-

> rak adaletsizlikle eylediğini ya da adil olmayan şeyi yaptığını söylemek zorunludur.... İnsan ile insan arasındaki ilişkilerde ortaya çıkan zararlar üç türdür; bilgisizlik içerisinde yapılanlar *hatalardır*, failin edimde bulunduğu kişi, edim, araç ve ulaşılacak olan amaç failin düşündüğünden başka olduğunda olduğu gibi; fail, ya herhangi birine vurmadığını ya bu silahla vurmadığını ya bu kişiye vurmadığını ya da bu amaçla vurmadığını düşünür, ama onun düşündüğü şeyden başka bir sonuç ortaya çıkar (örneğin mızrağı yaralamak niyetiyle değil de değdirmek niyetiyle atar), ya da vurulan kişi ya da silah failin düşündüğünden başkadır. İmdi, (1) zarar makul beklentiye karşıt olduğunda, bu bir *kazadır*. (2) Makul beklentiye karşıt olmayıp, kötüyü de içermediğinde, bu bir *hatadır* (çünkü kusur kendisinden kaynaklandığında insan hata yapar, ama kusurun kaynağı kendisinin dışında bulunduğunda kaza kurbanı olur). (3) Bilgiyle ama kasıtlı olmayan bir şekilde eylediğinde, bu bir *adaletsizlik edimi* olur —örneğin, öfke ya da insan için zorunlu veya doğal öteki duygulanımlar yüzünden yapılan edimler gibi; çünkü insanlar bu tür zarar verici ve hatalı edimlerde bulunduklarında adaletsiz bir şekilde eylerler ve edimler de adaletsiz edimler olur, fakat bu, yapanların adaletsiz ya da kötü oldukları anlamına gelmez; çünkü verilen zarar kötülükten ileri gelmez. Fakat (4) bir adam yaptığı yeğlemeden hareketle eyliyorsa, o *adaletsiz bir adamdır* ve de kötü bir adamdır.[1]

Aristoteles'in bile isteye olmayan edimlerle ilgili tartışması Platon'unkinden çok farklı bir bakış noktasını öngerektirir. Aristoteles'in "karma" eylemler (büyük bir acı ya da korkudan ötürü bile isteye yapılmayan eylemler) sınıfı Platon tarafından kabul edilemezdi. Platon, bir insanın bir arzunun "kölesi" olduğu ve hatalı olan şeyi (bizim söylediğimiz şekliyle) bilerek yaptığı kendine-hakim-olamama olgusunu da benimseyemezdi. Çünkü, Sokrates'in peşinden giden Platon erdemin bilgi *olduğuna*, hiç kimsenin bilerek hata yapmadığına inanıyordu. Freud-sonrası yirminci yüzyıl dünyasında Aristoteles herhangi bir kimsenin kasıtlı bir şekilde kötü olanı nasıl olup da yeğleyebileceğini anlamayı zor bulan bir akılcı (*rationalist*) gibi görünse de, yine de Aristoteles'in akılcılığı (*rationalism*) Platon'unkinden çok daha az aşırıydı. Onun bile isteye yapılan ve yapılmayan edimlere ilişkin incelemesi, "kötü istem" olgu-

suna Platon'un verebildiğinden daha tamuygun bir açıklama getirmesini mümkün kıldı.[10]

KENDİNE-HAKİM-OLAMAMA

İmdi şunu sorabiliriz: ... doğru bir şekilde yargı veren bir adam nasıl olur da kendine hakim olamayan bir şekilde davranabilir. Kimileri derler ki, eğer adam bilgiye sahipse böyle davranması imkansızdır; çünkü bir adamda bilgi olduğunda başka birşey ona hakim olur da onu bir köle gibi oraya buraya sürüklerse, bu tuhaf olur —Sokrates böyle düşünüyordu. Çünkü *Sokrates* söz konusu görüşe tümüyle karşıttı, kendine-hakim-olamama diye birşeyin olmadığına inanıyordu; Hiç kimse, diyordu Sokrates, yargıda bulunduğunda en iyi diye yargıladığı şeye aykırı bir şekilde eylemez — insanlar ancak bilgisizlik sebebiyle böyle eylerler. İmdi, bu görüş gözlemlenen olgularla açıkça çelişir....

"Bilmek" sözünü iki anlamda kullandığımızdan (çünkü hem bilgiye sahip olan ama onu kullanmayan insanın hem de kullanan insanın bilgiye sahip olduğu söylenir), bir adam yapmaması lazım gelen şeyi yaptığında bilgiye sahip olup da onu uygulamıyor mu olduğu yoksa uyguluyor mu olduğu bir fark *yaratacaktır*; çünkü ikinci durum tuhaf görünür, ama birincisi değil....

Ayrıca, iki tür öncül olduğundan, bir adamın her iki öncülü bilmesini ve bilgisine aykırı eylemesini engelleyecek hiçbir şey yoktur, yeter ki o, tikel öncülü değil, yalnızca tümel öncülü kullanıyor olsun; çünkü yapılması lazım gelenler tikel edimlerdir. Ve aynı zamanda tümel terimin de iki türü vardır; biri faile yüklemlenebilir, öteki ise nesneye; örneğin, "kuru gıda her insan için iyidir" ve "Ben bir insanım" ya da "şu şu gıdalar kurudur"; fakat "bu gıda şöyle şöyledir" dendiğinde, kendine-hakim-olamayan insan, onun böyle olup olmadığı konusunda ya bilgiye sahip değildir ya da bilgiyi uygulamıyordur. O halde, ilkin, bu bilme tarzları arasında muazzam bir fark olacaktır, öyle ki kendimize-hakim-olamayan bir şekilde eylediğimizde bir tarzda bilmek tuhaf birşey gibi görünmez, buna karşın öteki tarzda bilmek acayip olur.

10 Platon'un bu konudaki görüşleri için bkz. s. 259.

> Ve dahası ... az önce anılanlardan başka bir anlamda bilgi sahibi olmak da insanların karşılaştıkları birşeydir; çünkü bilgiye bir anlamda sahip olma ama yine de sahip olmama imkanını kabul edersek, bilgiye sahip olma ama onu kullanmama durumu içinde bir hal farkı görürüz, uyuyan, delirmiş ya da sarhoş bir adam örneğinde olduğu gibi. Fakat imdi bu, tam da tutkuların etkisi altındaki insanların durumudur; çünkü öfke patlamaları ve cinsel iştihalar ve bu türden öteki bazı tutkular, apaçık ki, fiilen bedensel durumumuzu değiştirir ve kimi insanlarda delirme nöbetleri bile meydana getirir. O halde, açıktır ki, kendine-hakim-olamayan insanların uyuyan, delirmiş ya da sarhoş insanlarla benzer bir durumda oldukları söylenmek zorundadır. İnsanların bilgiden kaynaklanan dili kullanmaları hiçbir şey kanıtlamaz; çünkü bu tutkuların etkisi altında kalan insanlar bile bilimsel kanıtlamaları ve Empedokles'in dizelerini dile getirirler ve bir bilimi öğrenmeye daha henüz başlamış olanlar o bilimin deyişlerini biraraya dizebilirler, ama o bilimi bilmezler; çünkü bilim onların bir parçası haline gelmek durumundadır ve bu da zaman alır; öyle ki kendine-hakim-olamayan insanların dil kullanımının sahnedeki oyuncuların konuşmalarından daha öte bir anlam taşımadığını varsaymak zorundayız.[m]

Bu yüzden, kendine-hakim-olamama olgusu akılsal ruh ile sadece duyan ruh arasındaki farktan doğar ve bir kez daha, haz ile mutluluk arasında ayrım içeren ahlakın tek başına hazza gösterdiği ilginin nasıl olduğunu gözler önüne serer. Hayvanlar, bir tek iştiha yoluyla harekete geçirildikleri için, asla kendine-hakim-olamaz varlıklar değillerdir. İnsanüstü yaratıklar da (sözgelişi, gezegenlerdeki akıllar ya da tanrı) böyle, fakat tam da karşıt sebepten ötürü —çünkü bedenlere sahip olmadıkları için bunlar hiçbir şekilde iştiha tarafından harekete geçirilmezler. O halde, kendine-hakim-olamama özellikle insana özgü bir kusurdur. İnsan bir bedene sahiptir ve bu yüzden de iştihaları deneyimler; aynı zamanda insan, kendisine hayvanların hiç sahip olmadıkları alternatifler açan akla da sahiptir.

Aristoteles, kendine-hakim-olamama açıklamasıyla, Hesiodos'un yüzyıllar önce olumladığı şu görüşü yeniden olumlamakta ve aynı zamanda kendi metafizik şeması çerçevesinde yeniden yorumlamaktadır: "Kronos oğlu Zeus kuşlara ve hayvanlara bir

yasa verdi birbirlerini yesinler [yani iştihalarını doyurabildiklerince doyursunlar] diye, ama insana başka bir yasa verdi —en iyiler için olan adalet yasasını." Hesiodos gibi, Aristoteles de, insanlar bu daha yüksek yasaya her zaman uymadıklarından, bunun insanların nasıl davrandıklarının değil ama nasıl davranmaları gerektiğinin bir tasviri olduğunun ayırdındaydı. Fakat Hesiodos (ve daha sonraki filozofların çoğu)[11], bu daha yüksek yasayı teolojik ve mistik terimler içerisinde tanrının yasası olarak yorumladılar. Bu yüzden, onlar, insanların bu yasaya insandan daha yüksek bir otoritenin sesi olarak itaat etme yükümlülüğünde olduklarına inanmışlardı. Buna karşı, Aristoteles söz konusu yasayı tamamen doğal terimler içerisinde yorumladı: İnsan doğası verildiğinde, kendine-hakim-olamama uzun vadede mutsuzluğa neden olur. Bu yüzden, kendine-hakim-olamamanın yaptırımı ödev değil, öz-çıkardır.

Akıl insana ileriyi görme gücü verdiği için, insan, hayvan gibi kısa vadeli (bedensel) doyumlar peşinde koşma ve kısa vadeli (bedensel) acılardan kaçma kısıtlamasına bağımlı değildir. Bir hayvan acıktığında yer (yeter ki yiyecek bulsun); o, aşırı yemenin ne olduğunu bilmez ve bu yüzden de aşırı yemekten endişe etmez. Fakat insan, dengeli beslenme (*dietetics*) bilimini geliştirdiği için, yemek yemeyle bağlantılı uzun vadeli imkânları görür. Hayvanın deneyimlediği açlığı insan da hisseder ve açlığı doyurmayı insan da arzular, fakat bu arzuya karşı bir başka arzu da kendini hissettirir — aşırı kilo almaktan ve bunun birkaç yıl sonra getireceği rahatsızlıklardan ve tehlikelerden kaçınma arzusu. Daha küçük (ama şiddetli) kısa vadeli bir doyumu daha büyük ama çok daha uzun vadeli bir doyuma yeğliyorsa bir insana kendine-hakim-değil deriz. Bu yüzden, ahlak, doğaüstü ya da aşkın değil, doğal bir temele sahiptir: Ahlak, insanın akıllı bir hayvan olmasında temellenir.

İnsanın akıllı bir hayvan olmasından daha başka önemli sonuçlar da çıkar. İnsan bir hayvan olduğu için, kendine özgü karakteristik gerçekleşme tiplerine sahip bir bedeni vardır. Beden, yiyeceğe, idmana ve uykuya gereksinim duyar. İnsan akıllı olduğu için, yeni bir gerçekleşmeler alanının bütünü ona açılır —sözgelimi, temaşa hayatı. Aristoteles, aklın etkinliklerinin iştihanın doyumların-

11 Bkz. s. 15-16, 21-22 ve 33-34.

dan yalnızca niteliksel olarak farklı olmayıp, aynı zamanda onlardan üstün de olduğu konusunda Platon'la aynı görüşteydi:

> Hazlar tür bakımından da farklı görünüyor. Çünkü tür bakımından farklı şeylerin farklı şeyler tarafından tamamlandıklarını düşünürüz (bunun hem doğal şeylerle hem de sanatın ürettiği şeylerle, yani hayvanlarla, ağaçlarla, bir resimle, bir heykelle, bir evle, bir aletle ilgili olarak doğru olduğunu düşünürüz); ve yine aynı şekilde, tür bakımından farklı etkinliklerin tür bakımından farklı şeylerle tamamlandıklarını düşünürüz. İmdi, düşünce etkinlikleri duyuların etkinliklerinden farklıdır ve yine her ikisi de kendi aralarında tür bakımından farklıdır; dolayısıyla, onları tamamlayan hazlar da farklı farklıdır....
>
> Herbir hayvanın, nasıl ki kendine özgü bir işlevi varsa, kendine özgü bir hazzı da olduğu düşünülür; yani onun etkinliğine karşılık gelen hazza. Onları türlerine göre incelersek bu apaçık olacaktır; at, köpek ve insan farklı farklı hazlara sahiptir, Herakleitos'un dediği gibi "eşekler samanı altına yeğlerlerdi"; çünkü eşek için yem altından daha haz verici. Bu yüzden ... aynı şeyler kimi insanlara haz verir kimilerineyse acı ve kimileri için acı verici ve tiksindiricidir kimileri içinse haz verir ve beğenilir. Bu, tatlı şeyler söz konusu olduğunda bile böyle; ateşlenip yatağa düşen bir adama ve sağlıklı bir adama aynı şeyler tatlı gelmez —zayıf bir adama ve dinç gürbüz bir adama da aynı şeyler sıcak gelmez. Başka durumlarda da aynı şey olur. Fakat tüm bu konularda iyi insana görünen şeyin gerçekten öyle olduğu düşünülür. Eğer göründüğü gibi bu doğruysa ve erdem ve iyi insan kendileri bakımından herbir şeyin ölçüsü iseler, o zaman ona öyle görünenler hazlar olacak ve onun hoşlandığı şeyler haz vereceklerdir. Onun sıkıcı bulduğu şeyler birilerine haz verir görünüyorsa, bunda şaşacak birşey yok; çünkü insanlar birçok biçimde çöküntüye uğramış ve yoldan çıkmış olabilirler; fakat bu şeyler haz veren şeyler değil, yalnızca bu insanlara ve bu durumdaki insanlara haz veren şeylerdir. Rezil kepaze oldukları kabul edilen şeylerin açık ki hazlar oldukları söylenmemesi gerekir, meğer ki saptırılmış bir zevk ola; fakat iyi olduğu düşünülenler arasında hangi haz türünün ya da hangi hazzın insana özgü haz olduğunu söylemek gerekir? Bu, kendilerine karşılık gelen etkinliklerden açık değil mi? Hazlar etkinliklerin peşisıra gelir. O halde, kamil ve en yüksek biçimde mutlu olan adamın bir etkinliği de olsa birçok etkinlikleri de olsa, bunları kemale erdiren hazların has anlamda insana özgü hazlar oldukları söylenecek, ama ge-

ri kalanlar tıpkı etkinlikler gibi ikincil ve eksik bir biçimde böyle olacaklardır."

DÜŞÜNCE ERDEMLERİ

Bu, bizi Aristoteles'in düşünce erdemleri açıklamasına getirir, çünkü Aristoteles "insana özgü" olanın başka herşeyden önce düşünme (hakikat peşinde koşan akıl) olduğuna inanıyordu. Demek oluyor ki, şimdiye kadar yalnızca pratik aklın erdemlerini tartıştık ve bu erdemlerin tümünün verili koşullar içerisinde ortayı arama yatkınlığında bulunduğunu gördük. Fakat insana saf bir bilme etkinliği olarak akıl da bahşedilmiştir. İnsan yalnızca eylemez ve aklı yalnızca kendisine açık alternatifler arasında seçim yapmak için kullanmaz. İnsan aynı zamanda düşünür ve aklı basitçe şeylerin hakikatini keşfetmek için de kullanır.

Aristoteles'in düşüncesine göre, "ruhun hakikate sahip olduğu" beş düzey vardır. Bunlar, bilimsel bilgi, sanat, pratik bilgelik, sezgisel akıl ve felsefî bilgelik düzeyleridir. Elbette ki bunların herbirinin kendine özgü erdemi vardır.

(1) Aristoteles'in bilimsel bilgi anlayışı hakkında başka bir bağlamda zaten yeterince konuşuldu.[12] (2) Sanata gelince, yalnızca şunu hatırlamamız gerekir ki, Aristoteles "güzel" sanatı değil, bizim teknoloji diyeceğimiz şeyi —sözgelimi mühendislik gibi— düşünmekteydi. Bu, bilimsel bilgiyi gerektirir, çünkü onda fiziğin "yasalar"ını köprü inşa etme ya da mimarlık problemlerine uygularız. "Sanat" diyordu Aristoteles, "hakikî bir akılyürütme akışı gerektiren yapıp etmeyle ilgili bir haldir."

(3) Mutlak olarak kesin belitlerden (aksiyomlardan) hareket ettiğimiz ve tümdengelim yoluyla tam kıyas kümeleri çıkarsadığımız alanlarla ilgili olan bilime karşıt olarak, pratik bilgelik kesinliğin kazanılamadığı alanlarla ilgilidir. Bu yüzden, ahlak, dar anlamda bilim adamının değil, pratik bilgeliğe sahip insanın inceleme konusudur.

12 Bkz. s. 371-374.

Ve pratik bilgeliğe sahip insan, yalnızca inceleme kendisini daha iyi bir insan kıldığı için değil (yani yalnızca ahlakî erdem adına değil), fakat aynı zamanda bu incelemenin açığa vurduğu türden hakikatlerin bilgisine varmaktan düşünsel bir doyum aldığı için ahlakı inceler.

> Pratik bilgelik konusuna gelindiğinde, böyle saydığımız kişilerin kimler olduklarını irdeleyerek hakikate ulaşırız. İmdi, kendisi için iyi ve faydalı olanın ne olduğu hakkında, ama tikel bir bakımdan örneğin ne tür şeylerin sağlıklı ya da güçlü kıldığı hakkında değil de, ne tür şeylerin genelde iyi hayata götürdüğü hakkında sağlam bir şekilde düşünüp taşınabilme yeteneğinin pratik bilgeliğe sahip adamın işareti olduğu düşünülür.... İmdi, hiç kimse değişmeyen şeyler hakkında düşünüp taşınmaz, yapmasının imkansız olduğu şeyler hakkında da böyle. Bu sebeple, bilimsel bilgi kanıtlama gerektirdiğinden, ama ilk ilkeleri değişen şeylerin kanıtlaması olmadığından (çünkü aksi takdirde bu tür şeylerin değişmez olması mümkün olurdu) ve zorunluluk gereği olan şeyler hakkında düşünüp taşınmak da imkansız olduğundan, pratik bilgelik ne bilimsel bilgi olabilir ne de sanat; bilim değildir çünkü yapılabilecek olan şey başka türlü olabilir, sanat da değildir çünkü eylem ve yapıp etme farklı türden şeylerdir. O halde, geriye kalan seçenek, pratik bilgeliğin insan için iyi ya da kötü olan şeyler itibarıyla hakikî ve akla dayalı eylemeye yönelik bir güç hali olduğudur.... Bu sebepten dolayıdır ki, Perikles ve onun gibi adamlar pratik bilgeliğe sahiptirler, yani onlar kendileri için iyi olan şeyi ve genelde insanlar için iyi olan şeyi görebildikleri için; haneleri ya da devletleri çekip çevirmede iyi olanların bunu yapabileceklerini düşünürüz....
>
> O halde, pratik bilgelik, insanî iyiler itibarıyla eylemeye yönelik akla dayanan ve hakikî bir güç hali olmak zorundadır.[o]

(4) Sezgisel akıl, bilimlerin ilk ilkelerini oluşturan, konular ile yüklemler arasındaki zorunlu bağlantıları kendisi sayesinde kavradığımız yetidir. Bilim, belitlerden (aksiyomlardan) hareket eden kıyasa dayalı tümdengelimle (kanıtlamayla) ilgilenir; bizzat belitlerin (aksiyomların) kendilerini vermez ve veremez, çünkü bunlar kanıtlama yoluyla çıkarsanıp saptanamaz.

(5) Bir içgörü çakışı içerisinde belitleri (aksiyomları) veren sezgisel aklın ve bu içgörülerin geçerli içerimlerini mantıksal olarak kanıtlayan bilimin bileşimi felsefî bilgeliktir.

> Bilimsel bilgi, tümel ve zorunlu olan şeyler hakkında verilen yargıdır ve kanıtlamanın sonuçları ve tüm bilimsel bilgi ilk ilkelerden çıkar (çünkü bilimsel bilgi akılsal bir zeminin kavranmasını gerektirir). Bu böyle olunca, bilimsel olarak bilinen şeyin kendisinden çıktığı ilk ilke bir bilimsel bilgi, bir sanat ya da bir pratik bilgelik konusu olamaz; çünkü bilimsel olarak bilinebilir olan şey kanıtlanabilir ve sanat ve pratik bilgelik ise değişken şeylerle ilgilenirler.... O halde, kendileri sayesinde gerek değişmeyen gerekse hatta değişen şeyler hakkında hakikate sahip olduğumuz ve hiçbir zaman aldanmadığımız zihin halleri, bilimsel bilgi, pratik bilgelik, felsefî bilgelik ve sezgisel akıl ise ve ilk ilkeleri kavrayan bunların üçünden herhangi biri (yani pratik bilgelik, bilimsel bilgi ya da felsefî bilgelik) değilse, o zaman ilk ilkeleri kavrayan, *sezgisel* akıldır....
>
> Bundan dolayı, bilgelik açık ki bu bilgi formlarının en tam olanı olmak zorundadır. Buradan şu çıkar ki, bilge adam yalnızca ilk ilkelerden çıkan şeyleri bilmekle kalmamak, aynı zamanda ilk ilkeler hakkındaki hakikate de sahip olmak zorundadır. Dolayısıyla, bilgelik, bilimsel bilgiyle birleşmiş sezgisel akıl olmak zorundadır —en yüksek şeylere ilişkin adeta kendine has bir ermişlik kazanmış bilimsel bilgi.[P]

MÜKEMMEL MUTLULUK TEMAŞADIR

O halde, mutluluk, en iyi ve en tam gerçekleşimimiz içerisinde yaşamakta, doğamıza uygun bir şekilde işlevde bulunmakta, ereğimizi engellenmeksizin gerçekleştirmekte, formumuzu bilfiil hale getirmekte olduğumuzda deneyimlediğimiz şeydir. Ve insanın formu karmaşık ve etkinlikleri çok çeşitli olduğundan, insan için en iyi ve en yüksek mutluluk en iyi ve en yüksek etkinlikle, yani insanın insan olarak doğasını en eksiksiz şekilde ifade eden ve gerçekleştiren etkinlikle birlikte deneyimlenecektir. Aristoteles'in inanışına göre, bu etkinliğin temaşa olduğundan kim kuşku duyabilir? Bu yüzden, insanın elde edebileceği en büyük mutluluk temaşada —evrene ilişkin en yüksek hakikatleri bilmede— yatar.

Mutluluk erdeme uygun etkinlikse, onun en yüksek erdeme uygun olması lazım geldiği akla uygun olur; ve bu da, bizdeki en iyi şeyin erdemi olacaktır. İmdi bizim doğal güdücümüz ve rehberimiz olduğu ve soylu ve tanrısal şeylerin düşüncesini aldığı düşünülen bu öge, ister akıl olsun isterse başka birşey, ister kendisi de tanrısal olsun isterse yalnızca bizdeki en tanrısal öge, bunun kendine has erdemine uygun etkinliği mükemmel mutluluk olacaktır.... Bu etkinlik temaşa etkinliğidir....

İlkin, bu etkinlik en iyi etkinliktir (çünkü akıl yalnızca bizdeki en iyi şey olmakla kalmaz, aynı zamanda aklın konuları da bilinebilir konuların en iyileridir); ve ikinci olarak, en sürekli etkinliktir, çünkü yapabileceğimiz herhangi bir şeyden çok daha sürekli bir şekilde hakikati temaşa edebiliriz. Ve mutluluğun, kendisine katılmış bir hazzı olduğunu düşünürüz, fakat felsefî bilgelik etkinliğinin erdemli etkinliklerin en haz vereni olduğu kabul edilir; olup bitenlerin tümünde onun peşinde koşmanın saflıklarından ve kalıcılıklarından ötürü olağanüstü hazlar verdiği düşünülür ve bilenlerin arayanlardan daha fazla haz alarak yaşayacakları öngörülecektir. Ve sözü edilen kendine-yeterlik en fazla temaşa etkinliğine ait olsa gerektir.... Bu yüzden, erdemli eylemler arasında politik ve askerî eylemler soyluluk ve büyüklük bakımından ayrıcalıklıysa ... ama kendileri adına arzulanır değilse, buna karşılık temaşaya dayalı olan aklın etkinliği hem ciddîyet değeri bakımından üstün, hem kendisinin ötesindeki hiçbir amacı hedeflemez, hem kendisine özgü bir hazza (ve etkinliği arttıran da budur) ve (insan için mümkün olduğu ölçüde) kendine-yeterliğe, aylaklığa, yorulmak bilmezliğe sahip görünüyorsa ve hem de en yüksek şekilde mutlu insana yüklenen öteki sıfatların tümü apaçık bu etkinlikle bağlantılı sıfatlarsa, bundan şu çıkar ki, bir ömrün tamamına yayılması koşuluyla insanın tam mutluluğu bu olacaktır....

Fakat böyle bir ömür insanın kaldıramayacağı kadar yüksek olurdu; çünkü insan, insan olduğu ölçüde değil, fakat kendisinde tanrısal birşey var olduğu ölçüde böyle yaşar; ve bu hayat bizim bileşik doğamız için ne denli yüksekte ise, onun etkinliği de başka türlü bir erdemin uygulanımı olan etkinlik karşısında o denli yüksektedir. O halde, akıl insana kıyasla nasıl ki tanrısalsa, akla uygun yaşam da insan yaşamına kıyasla tanrısaldır. Fakat bize insan olduğumuz için insanî şeyler hakkında ve ölümlü olduğumuz için ölümlü şeyler hakkında düşünmemizi öğütleyenlere kulak asmamak, elimizden geldiğince kendimizi ölümsüz kılmak ve bizdeki en iyi şeye uy-

> gun yaşamak için yapabileceğimiz her şeyi yapmak zorundayız.... Herbir şeye has olan şey doğa gereği herbir şey için en iyi ve en haz veren şeydir; bundan ötürü, insan için akla uygun yaşam en iyi ve en haz veren şeydir, çünkü insan başka herhangi bir şeyden çok akıl-*dır*. Dolayısıyla, bu hayat aynı zamanda en mutlu yaşamdır da.[9]

O halde, temaşa hayatı insan için en yüksek iyidir. Elbette ki, her insan onu amaçlamaz. Aslına bakılırsa, insanların büyük bir kısmı onu anlama kabiliyetine hiç sahip değildir; uygulanımları mutluluk olan doğuştan bahşedilmiş güçlerden —daha yüksek düşünme kabiliyetlerinden— yoksun oldukları için onlar en yüksek mutluluktan pay almaktan dışlanırlar.

Temaşanın hazlarını tasvir ederken, Aristoteles, görülebileceği gibi, neredeyse insanın bir bedene sahip olduğunu unutma noktasına varacak kadar coşup kendinden geçmişti. Ahlaka doğal değil de doğaüstü bir temel vermek için farklı bir çağda yaşayan farklı mizaçtan insanlar bu çizgiye gerçekten de sımsıkı yapıştılar. Fakat Aristoteles'in kendisi, karakteristik bir şekilde gerçekçi ve pratik gözlemle yeryüzüne geri döndü. O, en yüksek iyiye ulaşmak için yalnızca yeteneğe ve "tanrısal" düşünme gücü bahşına değil, fakat aynı zamanda bu doğal bahşları geliştirecek ve uygulayacak boş zamana ve dinginliğe de ihtiyacımız olduğunu bize hatırlattı. Bundan ötürü, zenginlik, mutluluğun bir *parçası* olmamakla birlikte, mutluluğun özsel bir koşuludur.[13]

> [Mutluluk] ... dışsal iyileri de gerektirir; çünkü uygun donanım olmaksızın soylu işler yapmak imkansızdır. Birçok işte dostları, zenginleri ve politik gücü araçlar olarak kullanırız; ve yoklukları mutluluğun pırıltısını alıp götüren bazı şeyler vardır, soylu soplu olma, hayırlı evlatlar, güzellik gibi; çünkü şekli şemali çok çirkin ya da soyu sopu belirsiz ya da yalnız ve çocuksuz olan insanın mutlu olması pek mümkün değil ve tamamen hayırsız evlatlara ve dostlara sahip olan ya da hayırlı evlatlarını ya da dostlarını ölümün alıp götürdüğü bir insanın mutlu olması belki de daha az mümkün olurdu.... Mutluluk, ek olarak bu tür zenginliği de gerektirir görünüyor....[r]

13 "El sanatlarıyla uğraşan birinin ya da kol gücüyle çalışan birinin hayatını yaşamakta olan hiç kimse erdem uygulayamaz" -- *Politics* (Jowett), 1278a20.

AHLAKTAN POLİTİKAYA GEÇİŞ

Tüm bunlar, bizi bireyin ötesine, onun içerisinde yaşadığı topluluğa —ahlaktan politikaya— götürür. Çünkü açıktır ki hiçbir insan kendine yeterli değildir. Bir insanın tecrit ve yalnızlık içerisinde yaşayabilmesi mümkün olabilir, fakat insan topluluk içinde yaşamak dışında iyi yaşayamaz. Bu, Aristoteles'in dostluk açıklamasında açıkça ortaya çıkar. Aristoteles dostluğu üç kısma ayırdı: (1) karşılıklı ekonomik bağımlılık olgularında temellenen "faydaya dayalı dostluklar" (örneğin, karşılıklı çıkar ortaklıkları ve iş bölümü); (2) toplumsal gereksinimlerde ve arzularda temellenen hazza dayalı dostluklar (örneğin, karakterlerinden dolayı değil, birlikte olmaktan aldığımız hazdan dolayı sevdiğimiz "konuşkan insanlar"la oluşturabileceğimiz birliktelikler); (3) iyi ve erdem bakımından benzer insanlar arasındaki dostluklar.

Üçüncü tipten dostluklara sık rastlanmaz, çünkü bu tür insanlar ender bulunur. Bu tür dostluklar olgunlaşmak için zaman ve yakından tanışıklık gerektirir, fakat bir kez oluştular mı kalıcı olurlar, çünkü "herbiri herbirinden her bakımdan verdiğinin aynısını veya benzerini alır." Herbirinin aldığı (ve verdiği) şey iyi yaşama ve erdemli olma sanatında heyecan, şevk ve örnektir. İnsan belli bir topluluk içerisinde yaşamadıkça apaçık ki erdemlerden hiçbiri mümkün değildir. Bir insan kendisine karşı adil olacak başka insanlar olmaksızın nasıl adil olabilir? Ya alicenap? Ya cesur? Fakat bir kimse adil ve cesur insanlardan oluşan bir toplumda yaşıyorsa, onun bu erdemleri geliştirmesi kötü insanlardan oluşan bir toplumda olduğundan çok daha mümkün olur, elbette onun bu erdemlere yeterli olduğunu varsayıyoruz. Erdemler arasında en fazla kendine-yeten temaşa hakkında bile bu doğrudur. Tecrit halinde temaşa etmek cesur ya da adil olmaktan daha az zorluk içerse de, en verimli türden temaşa dostlarla paylaşılandır. "Filozof, kendi başına kaldığında bile hakikati temaşa edebilir, [fakat] bu yolda yoldaşları olursa belki de bunu daha iyi yapabilir...."[5]

Politika Teorisi

Politika'da, o halde, iyi yaşamı mümkün kılan koşulları ayrıntısıyla irdelemek durumundayız. İyi yaşam ancak bir topluluk içerisinde gerçekleştirilebileceğinden, şu soruyu sormak zorunludur: "Erdem için en umut verici çevre ne tür bir politik yapıya (*constitution*), yasalara ve örgütlenişe sahip bir topluluktur?"

Aristoteles, topluluğun küçük —bir kent-devleti— olmak ve büyük bir köle sınıfının kendileri için boş zaman sağladığı bir seçkinler tabakası tarafından yönetilmek zorunda olduğu konusunda Platon'la aynı görüşteydi. Fakat bu temel ilkelerin ayrıntılı işlenişi bakımından Aristoteles hocasından belirgin bir biçimde farklıydı.

Politika, Ahlak'ın başlangıcında bulduğumuz amaç (form, erek, iyi) vurgusunun aynısıyla açılır:

> Her devlet bir tür topluluktur ve her topluluk belli bir iyi adına kurulur; çünkü insanlık daima iyi olduğunu düşündüğü şeyi elde etmek için eyler. Fakat, bütün topluluklar belli bir iyiyi amaçlıyorlarsa, hepsinin en yükseği olan ve geri kalan hepsini kuşatan devlet veya politik topluluk herhangi bir başkasından daha büyük derecede iyiyi ve en yüksek iyiyi amaçlar.
>
> Kimi insanlar, bir devlet adamının, bir kralın, bir hane reisinin ve efendinin niteliklerinin aynı olduğunu, ve onların tür bakımından değil, fakat yalnızca uyruklarının sayısı bakımından farklı olduklarını düşünürler. Örneğin, birkaç kişi üzerinde hakim olana efendi; daha çok kişi üzerinde hakim olana hane reisi; çok daha büyük sayıda kişi üzerinde hakim olana ise devlet adamı ya da kral denir, sanki büyük bir hane ile küçük bir devlet arasında hiçbir fark yokmuş gibi.
>
> Fakat bunların tümü bir yanılgıdır; çünkü yönetimler tür bakımından farklıdır.... İnsanların günlük gereksinimlerinin sağlanması için doğa gereği kurulan birliktelik ailedir.... Birçok aile biraraya geldiğinde ve bu birliktelik günlük gereksinimlerin sağlanmasından daha fazla birşeyi amaçladığında, oluşturulacak ilk toplum köydür....
>
> Birçok köy, az çok ya da tamamen kendine yetecek kadar büyük tek bir topluluk içerisinde biraraya geldiğinde, devlet varoluşa gelir; o, çıplak yaşam gereksinimlerinden doğar ve iyi bir yaşam adına sürekli varoluşta kalır. Ve dolayısıyla, toplumun daha önce-

> ki formları nasıl doğalsa, aynı şekilde devlet de doğaldır, çünkü devlet öncekilerin ereğidir ve bir şeyin doğası o şeyin ereğidir. Çünkü ister insandan ister attan isterse aileden söz ediyor olalım, herbir şeyin tam olarak içinde geliştiği şeye o şeyin doğası deriz. Bunun yanısıra, bir şeyin ereksel nedeni ve ereği en iyi olandır; erek ve en iyi olan şey de kendine-yeter olmaktır.
>
> Buradan hareketle apaçıktır ki, devlet doğanın varlığa getirdiği birşeydir ve insan doğa gereği politik bir hayvandır. Ve salt rastlantı eseri değil, doğa gereği devletsiz olan kimse, ya kötü bir insandır ya da insanlığın üstündedir; böyle bir kimse, Homeros'un kötülediği "Ocaksız, töresiz, ciğersiz biri"ne benzer....
>
> İmdi, insanın arılardan ya da sürü halinde yaşayan öteki hayvanların hepsinden daha fazla bir politik hayvan olduğu apaçıktır. Çoğu kere söylediğimiz gibi, Doğa hiçbir şeyi boş yere yapmaz ve insan doğanın konuşma yeteneği bahşettiği tek hayvandır. Ve salt ses sadece bir haz ya da acı belirtisinden başka birşey olmadığı ve dolayısıyla da öteki hayvanlarda bulunduğu halde, ... konuşma gücünden maksat lüzumlu ve lüzumsuz olanı ve dolayısıyla benzer biçimde adil ve adaletsiz olanı bildirmektir. Ve insanın ayırdedici bir özelliği, bir tek onun iyi ve kötü, adil ve adaletsiz vb. duygusuna sahip olmasıdır ve aileyi ve devleti işte bu duyguya sahip olan canlı varlıkların birlikteliği kurar.... Devletin doğanın bir eseri olduğunun ve tek insana önce geldiğinin kanıtı, ayrı başına tek insanın kendine-yeter olmadığıdır; dolayısıyla da tek insan bütüne kıyasla parçaya benzer.[t]

"İnsan doğa gereği politik bir hayvandır", yani *Ahlak*'ta tanımlandığı şekliyle insanın iyisi, insan ancak bir *polis*'te, bir kent-devletinde yaşarsa mümkündür. Her insanın kendi iyisini tek başına kendi çabalarıyla gerçekleştirebilecek kendine-yeter bir birey olduğunu ileri sürmüş olan Sofistlere Aristoteles'in yanıtı işte buydu.

Eğer insanlar yalnızca bir devlet içerisinde iyi yaşayabiliyorlarsa, bir sonraki soru şu olur: "Devlet tam olarak nedir ve (açıkça birçok farklı türleri olduğundan) hangi tür devlet en iyi devlettir?" Soruyu bu biçimde sormak Platonik bir yanıtı —bir ideal devlet çözümlemesini— davet eder. Ve gerçekten de *Politika*'nın bir bölümü (muhtemelen Aristoteles hâlâ Platon'un etkisi altındayken yazılmış erken dönem denemeleri olan VII. ve VIII. Kitaplar) tam da böyle bir açıklamaya ayrılmıştır. Fakat *Politika*'nın genelinde Aristoteles

daha aşağı ama daha pratik bir soruna ilgi gösterir —kendi sıfatıyla en iyi devletin doğası değil, fakat şu şu koşullar altında en iyi devletin doğası. Aristoteles'in inanışına göre, politika bilimi,

> ... hiçbir dış engel olmadığında bizim özlemlerimize en uygun olacak şekilde hangi yönetimin en iyi olduğunu ve onun ne türden olmak zorunda olduğunu [irdelemekle kalmamalı, fakat] aynı zamanda tek tek devletlere ne tür yönetimin uygulanmış olduğunu da [irdelemelidir]. Çünkü en iyiye çoğu kez ulaşılamaz ve dolayısıyla yasakoyucunun ve devlet adamının yalnızca (1) ayrı başına en iyi olan şeyle değil, fakat aynı zamanda (2) koşullara göre en iyi olan şeyle de tanışık olması gerekir. Daha ileri gidip, (3) bir devletin belli koşullar altında nasıl kurulmuş olabileceğini; hem kaynağında nasıl oluşturulduğunu hem de oluşturulduktan sonra en uzun süre boyunca nasıl muhafaza edilebileceğini de söyleyebilmemiz gerekir; söz konusu devlet, en iyi politik yapıya sahip olmaktan en iyi için zorunlu koşulları bile karşılayamayacak denli uzak ya da koşullara bağlı olarak en iyi olmayıp daha aşağı bir tipten olsa da.
>
> Dahası, onun (4) genelde devletlere en iyi uyan yönetim biçimini de bilmesi gerekir; çünkü politik yazarlar, yüksek düşüncelere sahip olsalar da, çoğu kez pratiğe yatkın değillerdir. Yalnızca hangi yönetim biçiminin en iyi olduğunu değil, fakat aynı zamanda neyin mümkün olduğunu ve neyin herkes tarafından kolaylıkla elde edilebilir olduğunu da irdelememiz gerekir.[13]

DEVLETLER SINIFLAMASI

Şu şu koşullar altında en iyi devletin hangisi olduğunu belirlemek için, herhangi bir yönetim tipini gözden kaçırmadığımızdan emin olacak şekilde mümkün devlet türlerinin tümünün eksiksiz bir dökümünü çıkarmak zorundayız.[14] Bir devlet, tek bir kişi, birkaç kişi ya da çoğunluk tarafından yönetilebilir ve bu yöneticiler de ya kendi şahsî çıkarlarından ötürü ya da ortak çıkarı gözetecek bir şekilde yönetebilirler. Bu da altı devlet tipi verir. Şöyle:

---

14 Gerçekte, *Politika*'da birkaç farklı sınıflama verilir, fakat temel olan bu gibi görünür.

Yönetenlerin Sayısı	*Hakikî*	*Saptırılmış*
Bir	Monarşi	Tiranlık
Birkaç	Aristokrasi	Oligarşi
Çok	Cumhuriyet	Demokrasi

Aristoteles bu tiplerden herbirinin ayrıntılı bir çözümlemesini yaptı.

(1) İlkin, monarşiyi irdeleyelim. Yunan tarihine ve politik örgütlenme pratiğine ilişkin bilgisi temelinde, Aristoteles monarşiyi beş tipe ayırdı. Aristoteles'in düşüncesine göre, bunlar arasında beğenilmeye en uygun olanı bir "mutlak krallık"tır ve burada monark uyruklarını bir insan tekinin ailesini çekip çevirmede uyguladığıyla aynı türden tam bir otoriteyle yönetir. Aristoteles, bu tip yönetimin lehinde ve aleyhinde olan çeşitli argümanları irdeledi ve ancak tek bir türden durumun mutlak monarşiyi haklı çıkarabildiği sonucuna vardı.

> Bütün bir aile ya da belli bir birey erdem bakımından ötekilerin tümüne baskın gelecek kadar öne çıktığında, o zaman onların kraliyet ailesi ve herkes üzerinde egemen olmaları ya da bu tek yurttaşın bütün kavmin kralı olması adil olur.
>
> Erdem bakımından öne çıkan belli bir kimse [varsayalım ki belli bir devlette olsun], —onun başına neler gelecektir? İnsanlar, böyle bir kimse hakkında kovulsun ve sürgüne gönderilsin demezler; öte yandansa bir uyruk olmasın da demezler —bu durum, sanki insanlar Zeus üzerinde hakim olmuşlar da onun görevlerini kendi aralarında bölüşmüşler gibi olurdu. Tek çare, doğanın düzeni olarak görünene uyarak herkesin böyle bir yöneticiye gönülden itaat etmesi ve onun gibi adamların, yaşadıkları devlette ömür boyu kral olmalarıdır.[v]

Fakat varsa bile böyle bir durumla ancak nadiren karşılaşılır. Genelde monarşinin getirdiği yükler sağladığı yararlardan daha ağır basar, çünkü yasa yönetimi, her ne kadar çıkar gözetmez olursa olsun tek bir bireyin keyfî iradesinden daha iyidir. Aynı zamanda, bir topluluk, her ne kadar bilge olursa olsun tek bir bireyden daha sağlam kararlar verir. Ve son olarak, krallık soy zinciriyle il-

gili problemler içerir. Bilge bir kralın oğlunun da bilge olacağından emin olamayız.

> Krallığı savunanlar, yasaların yalnızca genel çerçevede emredici olduğunu ve koşulları gözönünde bulundurmadığını; ve herhangi bir bilim için yazılı kurallara bel bağlamanın saçma olduğunu ileri sürüyorlar.... Ama yine de şurası kesin ki, yöneten, yasada varolan genel ilkeyi gözardı edemez; ve doğuştan yönetici olmaktansa, tutkudan bağımsız olan yönetici daha iyi bir yöneticidir. Yasada tutku bulunmadığı halde, insan yüreğine hep tutku hükmediyor olsa gerektir. Evet, diye yanıtlanabilir, ama ... yasa bir noktayı hiçbir şekilde ya da yeterince belirleyemediği zaman, en iyi tek bir adamın mı yoksa herkesin mi karar vermesi gerekir? Bizim şimdiki uygulamalarımıza göre, meclisler toplanır, görüşmeler yapar, düşünüp taşınır ve karar verir ve onların aldıkları kararların hepsi tek tek durumlarla bağıntılıdır. İmdi, meclisin herhangi bir üyesi, ayrı başına alındığında, bilge adamdan kesinlikle daha aşağıdadır. Fakat devlet, birçok bireylerden kuruludur [ve] bir çoğunluk, birçok şeyi herhangi bir bireyden daha iyi kararlaştırır.
>
> Yine, çoğunluk, azınlıktan daha sağlamdır; çoğunluk, bir avuç sudan daha zor kirlenen daha büyük miktarda suya benzer. Birey, öfkeye ya da başka bir tutkuya kapılmaya yatkındır ve o zaman onun vereceği karar zorunlulukla doğru yoldan çıkmış olur; fakat çok sayıda kişinin aynı ânda hepsinin birden bir tutkuya kapılacağını ve hata edeceğini düşünmek pek zordur....
>
> Krallık gücünün devletler için en iyi şey olduğu ilkesinin muhafaza edilir olduğunu varsaysak bile, kralın ailesi ne olacak? Onun yerini alacak olanlar onun çocukları mıdır? Ama çocuklar başka herhangi birinden daha iyi değillerse, bu zararlı olur. Fakat, diyecektir krallığı seven, kral, bunu yapabileceği halde, iktidarını çocuklarına devretmez. Bununla birlikte, bu beklenti içerisine girmek zordur ve insan doğasından kaldıramayacağı kadar çok şey istemek olur.[w]

(2) Monarşi (yönetenin çıkar gözetmediği varsayılan monarşi) kötüyse, onun saptırılmışı, yani yönetenin yalnızca kendi çıkarını gözeterek yönettiği tiranlık çok daha kötüdür. Aristoteles, bu tip yönetimi bir kenara koymak için yalnızca birkaç sözden daha fazlasına gerek duymadı: "Tiranlık tam da hiç kimseye karşı sorumlu olmayan tek bir bireyin keyfî iktidarıdır ve ister eşitler isterse daha

iyiler olsun herkesi aynı şekilde, uyruklarınınkine değil, kendi çıkarına göre ve dolayısıyla da uyruklarının iradesine karşı yönetir. Kaçabilecek durumu varsa, hiçbir özgür insan böyle bir yönetime katlanamaz."[x]

(3) Bugün elimize kadar ulaşan *Politika* aristokrasi konusunda fazla birşey içermediğinden, Aristoteles'in bu tip devlet hakkındaki görüşünü yeniden inşa etmek güçtür. Harfi harfine alındığında, aristokrasi en iyi olanların (*aristos* = en iyi) yönetimidir. Doğal olarak, en iyi yönetim, en iyi insanların, "yüreklerinde devletin ve yurttaşların en iyi çıkarlarını taşıyan"ların yönettiği yönetimdir. Fakat bu, ideal devlet düşüncesini ve böyle bir yönetimin mümkün olup olmadığı sorusunu yeniden işin içerisine karıştırır yalnızca. Muhtemeldir ki, Aristoteles, krallık hakkında hissettiklerini aristokrasi hakkında da hissetti. "Erdem bakımından öne çıkan belli bir kimse" olsaydı, onun yönetmesi gerekirdi; hepsi de aynı ölçüde öne çıkan bu tür birkaç insan olsaydı, o zaman da onların yönetmesi gerekirdi. Fakat bu imkânlarla aşırı ölçüde uğraşmak ya da bunlara gereğinden fazla dikkat sarfetmek salt ütopik idealizme düşmek olurdu. Bu tür erdem timsalleri varsa bile ancak pek ender bulunur. Dolayısıyla, Aristoteles gibi bir politik gerçekçi (*realist*), "en iyi olan[lar]ın yönetimleri"ne gereğinden fazla dikkat harcayacak bir yapıda olmayacaktı.

(4) Birkaç kişinin yönetiminin saptırılmış biçimi oligarşidir ve oligarşide bu birkaç kişi, bir bütün olarak devletin çıkarına değil, kendi bencilce çıkarlarına göre yönetir. Aristoteles, (yönetenlerin sayısını esas alan) kendi sınıflama yönteminin bu tip yönetim için tam anlamıyla uygun olmadığının farkındaydı. Sözgelimi, 1300 sakini bulunan bir şehirde "1000 zengin olduğunu ve bu 1000 zenginin geri kalan 300 yoksula ... yönetimden pay vermediğini" varsayalım. Bunun "çoğunluk" yönetimi olsa bile bir oligarşi olmadığını hiç kimse söyleyemez. Bir cümleyle, oligarşinin özü zenginlerin yönetimidir, fakat zenginler genellikle sayıca birkaç kişi olduklarından, oligarşiyi birkaç kişinin [ya da azınlığın] yönetimi olarak düşünme eğilimi taşırız. Buna göre şunu söyleyebiliriz: "yönetim biçimi, ... zenginler ve soylular yönettiği ve onlar aynı zamanda sayıca birkaç kişi [ya da azınlık] oldukları zaman bir oligarşidir."

Aristoteles oligarşiyi dört türe ayırdı:

> Oligarşilerin de farklı türleri vardır: —birinde, devlet görevi için şart olan mülkiyet niteliği o türdendir ki, yoksullar, çoğunluğu oluşturdukları halde yönetimde hiçbir paya sahip değildirler, ama yine de mülkiyet niteliği edinen kimse bir pay elde edebilir. Bir başka türde, devlet görevi için şart olan bir nitelik vardır, ama bu çok yüksek bir niteliktir ve yönetim meclisindeki boş yerler ortak danışma ve kararlaştırma yoluyla doldurulur. Nitelikli kişilerin tümü arasından seçim yapılırsa, bu türden bir politik yapı bir aristokrasiye doğru kayar, seçim ayrıcalıklı bir sınıftan yapılırsa bir oligarşiye doğru kayar. Oligarşinin bir başka türünde, oğul babanın yerini alır. Yine aynı şekilde babadan oğula geçen dördüncü bir biçim vardır ki, burada en yüksek egemen yasa değil, yöneticilerdir. Monarşiler arasında tiranlık ne ise, bu da oligarşiler arasında odur ... ve aslında bu tür oligarşi hanedanlık (ya da güçlü ailelerin yönetimi) adını alır....
>
> Oligarşinin bir biçimi de şudur: yurttaşların çoğunluğu belli bir mülkiyete sahiptir, ama çok fazla değil; ve bu, gereken miktarı elde eden herhangi bir kimsenin yönetimden pay alma hakkını teslim eden ilk biçimdir. Yönetimden pay alanlar sayıca çokluk içeren bir bütün olmakla, buradan bireylerin değil, yasanın yönetmek zorunda olduğu sonucu çıkar.... Fakat devlet içerisindeki mülkiyet sahibi insanlar ilk durumdakinden daha az sayıda ama daha çok mülkiyet sahibi iseler, orada ikinci bir oligarşi biçimi ortaya çıkar. Çünkü onlar ne kadar kuvvetliyseler, iktidar için o kadar hak iddia ederler ve iddia edilen bu hedefe ulaşırlarsa öteki sınıflardan yönetime kabul edilecek olanları bizzat kendileri seçerler; fakat, henüz yasasız yönetecek kadar kuvvetli olmadıklarından, onlar yasayı kendi dileklerini yansıtacak şekilde yaparlar. Bu iktidar onların sayılarının daha da azalması ve mülkiyetlerinin çoğalması yoluyla güç kazandığında, oligarşinin üçüncü ve daha ileri bir evresi ortaya çıkar: burada, yönetici sınıf devlet görevlerini kendi ellerinde bulundurur ve yasa oğul babanın yerini alsın diye buyurur. Yine, yönetenler büyük bir zenginliğe ve çok sayıda dosta sahip olduklarında, bu türden aile despotizmi bir monarşiye yaklaşır; yasa değil, tek tek bireyler yönetir. İşte bu da oligarşinin dördüncü tipidir ve demokrasinin son türüne benzerdir.[y]

(5) Bir sonraki adımda, Aristoteles'in "aynı zamanda yoksul da olan özgür insanların ve çoğunluğun yönettiği" yönetim biçimi

olarak tanımladığı demokrasiye (Aristoteles'in sınıflamasında cumhuriyetin "saptırılmış" biçimine) geçeriz. Aristoteles'in Yunan devletlerinin tarihine ilişkin araştırmaları çoğunluk yönetimine doğru giderek artan bir eğilimi açığa vurmuştu. Aristoteles'in düşüncesine göre, "başka hiçbir yönetim biçiminin kurulması bile artık kolay görünmez", bırakın sürdürülmeyi. Bu yüzden, demokrasi, aristokrasinin tersine, ayrıntılı bir çözümlemeye tabi tutuldu:

> Demokrasi biçimleri arasında, tam anlamıyla eşitliğe dayandığı söylenen biçim ilk başta gelir. Böyle bir demokraside, yasanın buyruğu, yoksulların zenginlerden daha üstün olmamasının adil olduğudur; yasa bu kesimlerden hiçbiri efendi olmasın, ama her ikisi de eşit olsun diye buyurur. Çünkü özgürlük ve eşitlik bazılarının düşündüğü gibi esasen bir demokraside bulunuyorsa, herkes yönetimde hep birden azamî ölçüde aynı şekilde pay sahibi olduğunda, bunlara en iyi düzeyde ulaşılacaktır. Ve halk çoğunluk olduğundan ve kararları çoğunluğun kanısı belirlediğinden, böyle bir yönetim zorunlu olarak bir demokrasi olsa gerektir. O halde demokrasinin bir türü işte budur. Bir başka türü daha vardır ve burada yönetenler belli bir mülkiyet, ama düşük miktarda bir mülkiyet niteliğine göre seçilirler; gereken mülkiyet miktarına sahip olan yönetimde pay sahibi olur, ama mülkiyetini kaybeden haklarını da kaybeder. Bir başka türü de şudur: hiçbir nitelik aranmaksızın tüm yurttaşlar yönetimden pay alırlar, ama hâlâ daha yasa en yüksek egemendir. Bir başka türünde, herkes, bir yurttaş olması koşuluyla yönetime kabul edilir, fakat önceki gibi en yüksek egemen yine yasadır. Demokrasinin beşinci bir biçimi, öteki bakımlardan aynı olmakla birlikte şu farka sahiptir: en yüksek güç yasa değil çoğunluktur ve çoğunluk kendi verdiği hükümlerle yasaya baskın çıkar. Demagogların meydana getirdiği durum budur. Çünkü yasaya bağlı olan demokrasilerde ilk sırayı en iyi yurttaşlar alır ve hiçbir demagog yoktur; fakat yasaların en yüksek egemen olmadığı yerde demagoglar türeyiverir. Çünkü halk bir monark haline gelir ve birlik içinde çokluk olur; ve çoğunluk tek tek bireyler olarak değil, ama ortaklaşa bir şekilde iktidarı elinde tutar.... Şimdi bir monark olan ve artık yasanın denetimi altında olmayan bu tür demokrasi, monarklar gibi hükümdârlık etmeye çalışır ve despotlaşır; yaltakçılar onurlandırılır; öteki monarşi biçimlerine kıyasla tiranlık ne ise, öteki demokrasilere oranla bu tür demokrasi de odur. Her ikisinin de ruhu aynıdır ve onlar birbirleriyle aynı şekilde da-

> ha iyi yurttaşlar üzerinde despotik bir yönetim sergilerler. Halkın hükümleri, tiranın fermanlarına karşılık gelir; ve biri için demagog ne ise, öteki için de yaltakçı odur. Her ikisinin de muazzam gücü vardır —yaltakçı gücünü tirandan alır, demagog ise anlatmakta olduğumuz türden demokrasilerden. Demagoglar, her şeyi halk meclisine taşımakla, yasaları halkın hükümlerine çiğnettirirler. Ve dolayısıyla demagoglar büyük adam olurlar, çünkü her şeyi elinde bulunduran halktır, ama kendilerini dinlemeye fazlasıyla hazır olan halkın oylarını elinde tutanlarsa demagoglardır. Dahası, yönetenlerin aleyhine herhangi bir şikayette bulunanlar "yargıç halk olsun" derler; halk da bu daveti kabul etmekten fazlasıyla memnun olur; ve böylelikle her devlet görevlisinin otoritesinin altı oyulur. Böyle bir demokrasi, hiç bir politik yapı olmadığı itirazına yerden göğe açıktır; çünkü yasaların hiçbir otoritesinin olmadığı yerde, hiçbir politik yapı da yoktur. Yasanın herkes üzerinde en yüksek egemen olması ve yönetenlerin tikeller hakkında yargı vermesi ve yalnızca bunun bir politik yapı sayılması gerekir....
>
> O halde, demokrasinin farklı türleri işte bunlardır.[z]

(6) Son olarak, cumhuriyet vardır. Aristoteles'in sınıflama sistemi, cumhuriyeti demokrasinin "doğru" biçimi olarak, yani bir bütün olarak devletin çıkarlarına çoğunluğun egemenliği olarak tanımlamaya götürür. Fakat burada (oligarşide de olduğu gibi) Aristoteles, devlet tiplerini yönetenlerin sayısına göre ayırmanın aşırı basitleştirici olduğunun farkındaydı. Buradan anlaşılıyor ki, "Cumhuriyet ... genel olarak oligarşinin ve demokrasinin bir kaynaşması şeklinde tasvirlenebilir." Bu yüzden, cumhuriyet, *Ahlak*'ın okurlarının öngöreceği gibi, bir ortadır. Cumhuriyet, çoğunluğun egemenliği ile azınlığın egemenliği arasında, zenginlerin egemenliği ile yoksulların egemenliği arasında bir dengenin gerçekleştirildiği politik yapıdır. O, aslında, güç dengesini elinde tutanın orta sınıf olduğu bir devlettir. Ütopik bir devlet hakkında doğru olan her ne olursa olsun, fiilî devletlerin büyük bir kısmı için en iyi politik yapı budur. Ne yazık ki bunu gerçekleştiren pek az devlet vardır, çünkü devletlerin büyük bir kısmı ya ifrata ya da tefrite varma — ya oligarşiler ya da demokrasiler haline gelme— eğilimindedir.

> İmdi, ne sıradan kişilerin boyunu aşan bir erdem ölçütü, ne doğa ve koşullar bakımından istisnaî sayılan bir eğitim, ne de yalnız-

ca bir özlem olan ideal bir devlet şart koşmaz da, çoğunluğun pay sahibi olabileceği hayatı ve genelde devletlerin ulaşabileceği yönetim biçimini gözönünde bulundurursak, en çok sayıda devlet için en iyi politik yapının ne olduğunu ve en çok sayıda insan için en iyi yaşamın ne olduğunu araştırmak durumundayız....

İmdi, her devlette üç unsur vardır; bir sınıf çok zengindir, bir başka sınıf çok yoksuldur ve üçüncü bir sınıf da orta hallidir. Kabul edilir ki, ölçülülük ve orta en iyidir ve dolayısıyla kaderin bahşettiklerine ölçülülük içerisinde sahip olmak açık ki en iyisi olacaktır; çünkü insanlar, akılsal ilkenin ardısıra yürümeye en çok bu yaşam koşulu içerisinde hazır olurlar.... Yönetimden çekinmesi ya da yönetime aşırı hevesli olma ihtimali en az olan sınıf orta sınıftır; ve bunların her ikisi de devlete zarar verir. Yine, kendilerine kaderin çok fazla şey bahşettiği insanlar, çok güçlü, çok zengin, eşi dostu çok vb. olanlar, otoriteye boyun eğmeye ne gönüllüdürler ne de boyun eğebilirler. Kötülük yuvada başlar; çünkü bunlar daha küçücük oğlanlarken, içerisinde yetiştirildikleri bolluk yüzünden, itaat etme alışkanlığını hiçbir zaman öğrenmezler, hatta okulda bile. Öte yandan, tam karşıt uçta duran çok yoksul olanlar ise fazlasıyla aşağılanırlar. Öyle ki bir sınıf itaat edemez ve ancak despotik bir şekilde buyurabilir; öteki sınıf nasıl buyuracağını bilmez ve köleler gibi yönetilmek zorunda kalır. Buradan, özgür insanlardan değil, fakat biri aşağılayıp duran, öteki kıskançlıktan kuduran, efendilerden ve kölelerden kurulu bir şehir çıkar; ve devletlerde dostluk ve iyi geçinme adına bundan daha öldürücü hiçbir şey olamaz; çünkü iyi geçinme dostluktan doğar; insanlar birbirlerine düşman olduklarında, doğrusu aynı yolu bile paylaşmazlar. Fakat bir şehrin mümkün olduğu ölçüde eşitlerden ve benzerlerden karılması gerekir; ve bunlar da genel olarak orta sınıflardır. Buradan hareketle, orta-sınıf yurttaşlardan kurulu bir şehir, devletin dokusunun doğal olarak kendilerinden oluştuğunu söylediğimiz unsurlar bakımından zorunlulukla en iyi politik yapıya sahip şehirdir. Ve bir devlet içinde en emin olan yurttaşlar sınıfı bu sınıftır, çünkü bunlar, komşularının malına mülküne yoksullar gibi göz dikmez; başkaları da, yoksulların zenginlerin malına mülküne göz diktiği gibi, onların malına mülküne göz dikmez; ve ne onlar başkalarına karşı gizli düzenler kurarlar ne de onlara karşı gizli düzenler kurulur, böylece güvenli bir şekilde yaşayıp giderler....

Bu yüzden, açıkça görünüyor ki, en iyi politik topluluk orta sınıf yurttaşlarınca oluşturulur ve orta sınıfın büyük ve mümkünse

> öteki sınıfların her ikisinden, yok değilse her ahvalde bunların tek birinden daha güçlü olduğu devletlerin iyi yönetilmesi mümkün olur; çünkü terazinin kefelerine orta sınıfın katılması dengeyi değiştirir ve aşırı uçlardan birinin ya da ötekinin ağır basmasını engeller.[a]

Özetleyecek olursak, iyi yönetim biçimleri arasında, krallık (ideal olarak) en iyi ve aristokrasi (ideal olarak) en iyiye en yakın olanıdır, fakat tüm pratik amaçlar gözönünde bulundurulduğunda, cumhuriyet en iyi ve en etkili devlettir. Saptırılmış formlara bakıldığında ise:

> Kötülük bakımından hangisinin ... en kötü ve hangisinin en kötüye en yakın olduğu apaçıktır. İlk ve en tanrısal olanın saptırılması olan şey, zorunlu olarak en kötüdür. Ve nasıl ki bir krallık yönetimi, salt bir addan ibaret olmadığında, kraldaki büyük bir kişisel üstünlükten ötürü varolmak zorundaysa, aynı şekilde yönetimlerin en kötüsü olan tiranlık da iyi bir politik yapıya sahip biçimden zorunlulukla en uzak olanıdır; oligarşi bundan biraz daha iyidir, çünkü aristokrasiyle arasında bir hayli yol vardır ve bu üçü arasında en katlanılır olan ise demokrasidir.[b]

YASANIN EGEMENLİĞİ

Şimdiye kadar, "Kafa sayısının dağılımı bakımından politik gücün ağırlığının nerede yatması gerekir?" sorusunu irdelemekteydik. Aristoteles'in verdiği yanıt şuydu: "istisnaî koşullar dışında, bunun orta sınıfta yatması gerekir." Fakat bu çözümlemede ve özellikle de saptırılmış biçimlere ilişkin tartışmasında, Aristoteles sürekli olarak ikinci bir soruya değiniyordu: "En yüksek egemen insanlar mı yoksa yasalar mı olmalı?"

Peloponnesos Savaşı boyunca Atina'daki felaketler doğuran yanlış yönetimi hatırlarsak, bu sorunun Aristoteles için neden hayatî göründüğü açık olacaktır. Bu yıllar boyunca, Meclisteki halkın oyu egemen olmuştu. Şu ya da bu herhangi bir toplantıda tesadüfen hazır bulunanların çoğunluğuna dayalı basit bir oylama yoluy-

la iptal edilemeyecek hiçbir yazılı anayasa ya da yasa külliyatı yoktu (emsal oluşturacak bir külliyat bile pek yoktu). Hiç kimse bir günden ertesi güne görevlerinin ya da ayrıcalıklarının ne olduğunu bilemiyordu. Aristoteles bu durumu haklı bir şekilde tam bir kargaşa hali olarak gördü. Dolayısıyla, Aristoteles'in savunduğu şey, hemen her durumu kapsayacak kadar ayrıntılı bir yazılı yasalar külliyatıydı. İstisnaî durumlar ortaya çıktığında ve insanların karar almalarına gerek duyulduğunda, Aristoteles, azınlığın yargısından çok çoğunluğun yargısına bel bağlamayı önerdi ve böyle durumlarda politik güç üstünlüğünü zenginlerin ve yoksulların rakip taleplerinin arasını bulacağını düşündüğü orta sınıfın eline bırakacak türden bir politik yapı düzenlenmesi gerektiğine inandı.

> En iyi adamın yönetiminin mi yoksa en iyi yasaların yönetiminin mi daha üstün olduğunu araştırarak başlayacağız.... Yasanın egemenliği ... herhangi bir bireyin egemenliğine yeğlenir.
>
> İyi olduklarında yasaların egemen olması gerektiği; yönetenin ya da yönetenlerin ise, herhangi bir genel ilkenin tüm tikel durumları kuşatma güçlüğü yüzünden yasaların ancak dakik bir şekilde dile getiremediği sorunları düzenlemeleri gerektiği kadar açık hiçbir şey yoktur.
>
> Belli bireylerin yönetmesi daha iyi olsa bile, onların yalnızca yasanın bekçileri ve gözeticileri olmaları gerekir. Çünkü yönetenler var olmak zorundadır.... Gerçekten de yasanın karara bağlayamaz göründüğü olaylar bulunabilir, fakat ... yasa devlet görevlilerine bu açık amaç doğrultusunda alışkanlık kazandırır ve onları yasa tarafından kararlaştırılmamış bırakılan sorunları en iyi kararı verecekleri şekilde halletmeye çağırır.... Dolayısıyla, yasa egemen olsun diyen kimse yalnız Tanrı ve Akıl egemen olsun demiş sayılabilir, fakat insan egemen olsun diyen kimse yaban hayvanlarından bir öge katar; çünkü arzu bir yaban hayvanıdır ve tutku insanların en iyisi oldukları zaman bile yönetenlerin zihinlerini sapkınlığa sürükler....
>
> Başka bilimlerde olduğu gibi, politikada da, her şeyin dakik bir şekilde yazıya geçirilmesi imkansızdır; çünkü çıkartılan yasalar genel olmak zorundadır, fakat eylemler tikellerle ilgilidir. Buradan hareketle, kimi zaman ... yasaların değiştirilebileceğini ... çıkarsarız; fakat ... büyük bir titizlik gerekli görünür. Çünkü yasalarda belli belirsiz küçük değişiklikler yapma alışkanlığı kötü birşeydir

ve bunun sağlayacağı yarar azsa, yasakoyucuların ve yöneticilerin bazı hatalarının olduğu gibi bırakılması daha iyidir; yurttaş, itaatsizlik alışkanlığı edinmekle, böyle değişikliklerin yapılmasının kazandırdıklarından çok daha fazlasını yitirir.... Yasanın, ancak zamanla kazanılabilecek alışkanlık dışında itaat emretme gücü yoktur, öyle ki eski yasaları yeni yasalarla değiştirmenin kolaylaştırılması yasanın gücünü zayıflatır....

Ayrıntılarla ilgili sorunlar ... yasakoymada içerilemediğinden ... bu tür sorunların karara bağlanması insana bırakılmak zorundadır. [Tek sorun şudur:] çok yargıç [mı] olsun [yoksa] tek bir yargıç [mı?]....

İçerisinde herbir bireyin yalnızca sıradan bir kişi olduğu çokluk, hep biraraya toplandığında, tek tek bireyler olarak değil, toplu olarak bakılırsa, büyük bir ihtimalle iyi bir azlıktan daha iyi olabilir, tıpkı birçok kişinin katkıda bulunduğu büyük bir şölenin tek bir keseden donatılan bir ziyafet sofrasından daha iyi olduğu gibi. Çünkü çokluk içerisindeki herbir bireyin erdemden ve basiretten bir payı vardır ve hep biraraya toplandıklarında, onlar, bir bakıma, birçok ayağı, birçok eli ve birçok duyusu olan tek bir adam haline gelirler; onların gönülleri ve huyları da buna benzer. Bu yüzden, çoğunluk müzik ve şiir konusunda tek bir adamdan daha iyi yargı verir; çünkü kimi şu kısmını kimi bu kısmını anlar ve onlar kendi aralarında bütünü anlarlar.... Onlar biraraya toplandıklarında, algıları oldukça iyidir ve daha iyi sınıfla biraraya geldiklerinde devlete faydalı olurlar (Nasıl ki ayıklanmamış yiyecekler ayıklanmışlarla karıştırıldığında, kimi zaman, bütün karışımı, az miktarda ayıklanmış yiyecekten daha sağlıklı kılarsa), fakat herbir birey, kendi başına bırakıldığında, kusurlu bir yargı oluşturur.... Halk, tek tek bireyler olarak, özel bir bilgiye sahip olanlardan daha kötü yargıç olmakla birlikte, büsbütün aşağılanmazsa —bir bütün olarak iyi ya da daha iyi gibidir.[c]

Aristoteles'in buradaki niyeti, hiç kuşku yok ki, egemen gücün yazılı olan ya da olmayan herhangi bir anayasa tarafından sınırlanmamış bir kaç uzmanın ellerinde olması gerektiğini iddia eden Platon'a bir yanıt vermekti. Onların bu noktadaki farklılığı, formların ontolojik statüsü ve formların uzay-zamansal dünyayla bağıntısı hakkındaki temel uyuşmazlıklarına dek geri gider. Platon bile politikanın kesin bir bilim olabileceğine inanmamıştı (eninde sonunda, fizik bile yalnızca "akıl alır bir öykü"ydü). Fakat Platon'un gö-

rüşünde, kesinsizlik ancak teoriyi pratiğe uygulamaya giriştiğimizde işin içerisine girer; politika *teorisi*, Platon'un inancına göre geometri kadar kesin ve mutlak olarak doğru olabilir. Platon'un yönetenler için en tamuygun eğitim olarak yüksek matematik üzerine koyduğu vurgunun bütünü buradan ileri gelir. Platon bu konuda haklı olsaydı, politikayı ondan anlayanların ellerine bırakmanın bir sebebi olurdu, tıpkı köprüler inşa etmeyi mühendislere ve tıbbî tedaviyi doktorlara bıraktığımız gibi. Ve herhangi bir alandaki uzmanlar zorunlu olarak bir azınlık olduklarından, bu, yönetimi seçkin bir tabakanın ellerine teslim etmek anlamına gelirdi. Fakat Aristoteles'in inandığı gibi formlar tikellerde gömülüyse ve ancak değişen uzay-zamansal dünyanın empirik incelenişi yoluyla elde edilebiliyorlarsa, politika bilimi matematikten çok farklıdır. Bundan her insanın kanısının tam da başka her insanın kanısı kadar sağlam olduğu sonucu değilse de, her bireysel kanının öteki bireysel kanıların denetimine tabi olmak zorunda olduğu sonucu çıkar. Bu, özellikle kişisel önyargıların ve yandaşlıkların bir kimsenin yargısını etkilemesinin muhtemel olduğu bir alan hakkında doğrudur. Bir grup insan bir karara varmak durumunda olduklarında, onların farklı farklı önyargılarının birbirini iptal etmesi ihtimal dahilindedir. En sonunda (kuşkusuz hiçbir tarafın güç kullanmaya başvurmaması koşuluyla) üzerinde uzlaştıkları karar, muhtemelen bir uzmanınkinden çok daha iyi ve çok daha hakça olacaktır. Her şeye rağmen, uzman karar verirken yalnızca *kendi* önyargılarını yürürlüğe koyardı. O halde, yönetimde amaçlamamız gereken şey, bir hoşnutsuzluklar eşitliği ve buna karşılık gelecek şekilde elde edilen kazançların bir eşitliğidir. Güç dengesi eğer önyargıları üst ve alt sınıfların önyargıları arasında bizzat bir orta olan orta sınıfa dayanıyorsa, bu türden ödün verme ya da özellikle (diyelim ki) zenginlerin ya da yoksulların, emeğin ya da sermayenin, köylü ve kentli sınıfların lehine görünen şeyler arasındaki ortaya çok daha büyük bir ihtimalle ulaşılacaktır. Buraya kadar, kesinlikle, Aristoteles'in görüşünde duygudaş olabileceğimiz pek çok şey vardır. Demokratik parlamenter usulün bundan daha iyi bir savunusu bugüne kadar hiç yazılmamıştır.

Benzer şekilde, Aristoteles'in yasa egemenliği üzerine koyduğu vurguyla da muhtemelen büyük ölçüde duygudaşlık hissederiz

—kişisel diktatörlüklerin ve polis devletlerinin işleyişlerini gördükten sonra bunu bugün her zamankinden daha çok hissederiz. Ama yine de, birdenbire ortaya çıkıverecek olan tüm karmaşık koşulları hesaba katacak bir biçimde yasa yapmak bugün açıkça görünüyor ki imkansızdır. Büyük bir alanlar çeşitliliği içerisinde kararlar alan ve teamüller oluşturan yönetim aygıtlarının muazzam gelişimi işte buradan doğar —Aristoteles, tam da bu "uzmanlar"ı dışarıda bırakmak dileğindeydi.

Aristoteles'in yargı pratiği konusundaki görüşleri bakımından da aynı gözlem yapılabilir. Sözgelimi, karmaşık vergi ya da kamu yararı davalarını sıradan jüriler huzurunda muhakeme ederken, Aristoteles'in kararın "çoğunluk"a bırakılması tavsiyesini takip ediyoruz; fakat bu pratik, bugün, M.Ö. dördüncü yüzyıl Yunan devletinde yaratamayacağı güçlükler yaratır. Hayat daha karmaşık hale geldikçe, "çoğunluk"un sağlam kararlara ulaşabileceği argümanı gitgide daha fazla zorlanıp sakatlanmıştır.

Daha büyük karmaşıklıkla birlikte, bu tartışmaya ekleniveren bir başka değişim olmuştur. Son yıllarda istatistik yöntemlerinin ve başka tekniklerin ekonomi ve sosyoloji alanlarına uygulandığı görülmüştür ve politika Platon'un düşlediği kesin bilim olmaktan hâlâ uzak olsa bile, Aristoteles'in zamanında olduğundan kesinlikle daha bilimsel hale gelmiştir. Bugün hiç kimse, —politikanın ilgili olduğu birkaç alanın adını verirsek— nüfus eğrilerinin, barınmanın ve sağlığın, paranın ve bankacılığın, uzmanca bilginin (göreli bir dille söylersek) mümkün olduğu ve sağlam kararlar vermekle son derece ilgili olduğu alanlar olduklarını reddetmeyecektir. Bu yüzden, Aristoteles'in işaret ettiği tehlikelerin farkında olunsa bile, uzmanca kanıya —"bürokratlar"a— gitgide daha bağımlı hale geldik. Bugünün problemi, egemenliği "çoğunluk"un ellerinde tutmanın uzmanlar olmaksızın başarılıp başarılamayacağı değil, fakat uzmanlardan da yararlanırken nasıl başarılacağıdır.

Ve aslında, iddia edilen yasa egemenliğinin yerine kendi zamanında bile gözle görülmez şekilde sürekli olarak insanların kararlarının geçirilme derecesini Aristoteles'in yeterince değerlendiremediğinden kuşkulanabiliriz. Sözgelimi, Aristoteles, mahkemelerin kanunları yorumlamak yoluyla kaçınılmaz olarak yeni yasa-

lar yaptıkları olgusundan haberdar değilmiş gibi görünür. Aristoteles'in zamanında jürilerden ayrı hiçbir yargıç bulunmadığından, o zamanlar, yargıçlar tarafından yapılan yasaların rolünü görmezden gelmek bugün olduğundan kuşkusuz daha kolaydı. Fakat hakikat şu ki, şimdiki gibi o zaman da, yasaların egemen olduğu bir anayasal devlet düşüncesi Aristotelesçi bir fiiliyat olmaktan çok Platoncu bir idealdi.

Aristoteles'in gerçekçi olmayan bir idealin etkisi altında kalmaya rıza gösterdiği bir başka nokta da, devletin büyüklüğü konusuydu. Aristoteles'in zamanında bir sürü büyük devlet vardı (sözgelimi Pers devleti) ve hiç kuşku yok ki, Aristoteles, İskender'in fetihlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmakta olan büyük imparatorluğun da çok yakınındaydı. Bu yüzden, Aristoteles'in iyi devletin küçük olmak zorunda olduğunu tekrar tekrar olumlaması kesinlikle maksatlıydı.[15] Aristoteles, tüm yurttaşların yönetime tam olarak katılmalarını istedi ve gördüğü kadarıyla, devlet büyük olursa bunu başarmanın hiçbir yolu yoktu. Temsilî yönetim ve atama ve azletme gibi teknikleri bizzat düşünmüş olsa bile doyurucu bulmazdı. Bu ölçütler gerçekten de (nihaî) politik gücü çoğunluğun ellerinde tutabilir ve böylelikle bizi insanların egemenliğinin en kötü aşırılıklarından koruyabilirler, fakat Aristoteles insanın politik bir hayvan olduğunu söylerken, insanın, kendi iyisini ancak yönetime tam ve etkin katılım yoluyla —devlet görevlerinde oturarak, jüri görevini yerine getirerek, orduya katılıp kendi şehri için savaşarak vb.— gerçekleştirebilecek bir hayvan olduğunu kastediyordu. Bu bakış noktasından, temsilî yönetim —çoğunluğun hiçbir zaman elde bile edemediği, salt başka birinin politik bir hayvan olmasını oylama hakkı— içi boş bir kabuktur.

15 Aristoteles'in hoşnutsuzlukla belirttiği gibi, Babil o kadar büyüktü ki, şehir, orada oturanların bir kısmı olup bitenlerin farkına varmasından üç gün önce ele geçirilip tutsak edilmişti. Bir surla çevrili olmasına rağmen, Babil bir şehir değil, koca bir ülkeydi. "Yeri göğü inleten gür sesli bir dellal olmadıkça, böylesine muazzam bir kalabalığa kim komutanlık edebilir ya da kim muştucu olabilirdi?" —*Politics* (Jowett), 1276a29 ve 1326b6.

ARİSTOTELES'İN YURTTAŞLIK GÖRÜŞÜ

Bizim için devlet özünde bizi iç ve dış düşmanlardan koruyan, bize temel hizmetler sunan ve bunların dışında kendi özel hayatlarımızı sürdürmemize izin veren bir örgütlenmedir. Bu hizmetler karşılığında vergilerimizi öder ve (sırası geldiğinde) oy veririz. Aristoteles için devlet sadece düzeni sürdürmek ve yaşamı mümkün kılmak için değil, fakat *iyi* yaşamı mümkün kılmak için vardı. Bu yüzden, bu adla adlandırılan her yer gerçekte bir devlet değildi. Bir devlet, sadece "ortak bir toprağa sahip, karşılıklı suçun önlenmesi için ve mal alışverişi adına kurulmuş" bir toplum değildir.

> Bunlar, bir devletin olmazsa olmaz koşullarıdır; fakat bunların hepsi birarada bir devlet oluşturmaz, öyle ki devlet, mükemmel ve kendine-yeter bir yaşam adına müreffeh bir aileler topluluğu ve aile birlikleridir. Böyle bir topluluk, ancak aynı yerde yaşayan ve birbirleriyle evlenenler arasında kurulabilir. Şehirlerde, insanları biraraya bağlayan aile bağları, kardeşlikler, ortak kurban törenleri, eğlenceler buradan doğar. Fakat bunlar dostluk yoluyla varlığa getirilir.... Devletin ereği iyi yaşamdır ve bunlar da o ereğe götüren araçlardır. Ve devlet, kendisinden mutlu ve onurlu bir yaşamı anladığımız mükemmel ve kendine-yeter bir hayat içerisindeki aileler ve köyler birliğidir.
>
> O halde, vardığımız sonuç, politik toplumun salt ortaklık adına değil, soylu eylemler adına varolduğudur.[d]

Buradan çıkan şu ki, yalnızca bu yaşamdan yararlanabilenlerin, yalnızca şehir-devleti çevresinin mümkün kıldığı türden gelişim potansiyelini kendilerinde taşıyabilenlerin yurttaşlar olması gerekir. Aristoteles, bu türden gelişime ayak uyduramayanların yurttaşlar olmasına izin vermenin hem yıpratıcı hem de zararlı olduğuna inanıyordu, tıpkı bir köpeği yüksekokula göndermenin dangalakça olması gibi. Ve en büyük potansiyellere sahip olanlara en büyük fırsatların verilmesi gerektiğini düşünüyordu.

> Böyle bir topluma en fazla katkıda bulunanlar, o toplum içerisinde, kendileriyle aynı ya da kendilerinden daha büyük özgürlüğe ya da doğuş soyluluğuna sahip, ama politik erdem bakımından kendilerinden daha aşağı olanlardan; ya da zenginlik bakımından

> kendilerini geçen ama erdem bakımından kendilerinin gerisinde kalanlardan daha büyük bir paya sahiptirler.
>
> Eğer hedef yalnızca yaşamak olsaydı, köleler ve yaban hayvanları bir devlet oluşturabilirlerdi, ama oluşturamazlar, çünkü mutluluktan ya da özgür seçime dayalı bir yaşamdan hiçbir pay almazlar. Bir devlet ne ittifak ve adaletsizlikten korunma adına ne de yine mal değiştokuşu ve karşılıklı alışveriş adına var değildir.... Bir devlet yalnızca yaşamak adına değil, iyi yaşamak adına vardır....[e]

Bu yüzden, Platon gibi, Aristoteles de niteliksel mükemmelliği ve niceliksel sınırlamaları eşleştirdi. Onun politik idealinin karakterini şekillendiren aynı düşünceler bu idealin erimini sınırlandırdı. O, (sahip olabilecekleri yetenekler her ne olursa olsun bunları geliştirecek boş zamandan yoksun oldukları için) zanaatkârları ve emekçileri ve (sahip olabilecekleri boş zaman her ne olursa olsun yetenekten yoksun oldukları için) köleleri ve kadınları iyi yaşamın dışında bıraktı.

Bununla birlikte, sergilediği en iyi yönüyle Aristoteles, insanın devlet içerisindeki yerini doğumun, zenginliğin ya da toplumsal statünün değil, politik yeterliğin belirlemesi gerektiğinin farkındaydı. Bu, onun için ciddî bir güçlük yarattı, çünkü onun zamanında politik yeterlik bir insanın devlet makamlarından pay alma fırsatının ölçüsünü kesinlikle belirlemiyordu.

KÖLELİK PROBLEMİ

Bu eşitsizliğin en apaçık örneği kölelik kurumudur ve Aristoteles'in köleliğin varoluşunu kendi ahlak ilkeleriyle uzlaştırmak için nasıl bir çaba gösterdiğini görmek son derece öğreticidir. Aristoteles, insanların doğal olarak eşitsiz oldukları ve bu yüzden de köleliğin kendisi bakımından adaletsiz olmadığı yönündeki inancı sayesinde bu ikilemle en zalim biçimi içerisinde yüzleşmekten kurtulmuştu. Fakat Aristoteles'in zihin huzuru adına talihsiz bir şekilde, kölelik kurumu, bir genel ilke sorunu olarak haklı çıkarıldıysa bile, tikel durumlarda, yani Aristoteles'in terimlerinde gerçek bir

kölenin politik yeterlik bakımından efendisinden üstün olduğu her zaman hâlâ daha adaletsizdir.

O halde, yalnızca konunun özsel ilgisinden ötürü değil, fakat aynı zamanda bu çözümlemenin felsefî düşünmenin toplumsal işlevlerinden birinin iyi bir örneği olmasından ötürü Aristoteles'in kölelik problemini ele alıp işleyişini takip edelim. İlk elde, Aristoteles, köleliğin doğal olduğunu ileri sürdüğünde, empirik kanıtlardan hareket etmekten çok kendisinin temel metafizik pozisyonuna yaslanarak bir sonuç çıkartmaktaydı. Onun inanışına göre, egemen ve uyruk, amaç ve araç bağıntısı evrenin her yerinde ortaya çıkar. Ast olan, her yerde, kendisi için bir araç olduğu üst adına vardır. Bu, hiç kuşkusuz form ve madde arasındaki bağıntıyı ifade etmenin sadece bir başka biçimi olduğundan, "sistemin gücü"nün bir başka örneğidir de. Fakat burada, kavramsal şemanın, empirik kanıtları yorumlamak için kullanılması yerine, onları çarpıtmak için —daha önceden başka zeminlerde ulaşılan bir sonucun çıkarına— kullanıldığını hissedebiliriz.

> Pratik hayatın gereksinimlerine bakarak ve aynı zamanda da onların halihazırda varolan ilişkisi hakkında daha iyi bir teoriye ulaşmaya çalışarak, efendiden ve köleden ... söz edelim. Çünkü bazılarının kanısı o yöndedir ki ... bir efendinin köleler üzerindeki egemenliği doğaya aykırıdır ve köle ile özgür insan arasındaki ayrım doğa gereği değil, yalnızca yasa gereği vardır; ve bu yüzden de doğaya bir müdahalede bulunmak adaletsizdir.
>
> Mülkiyet hanenin ve mülkiyet edinme sanatı da haneyi çekip çevirme sanatının bir parçasıdır; çünkü zorunlu gereksinimleri karşılanmadıkça insan iyi yaşayamaz ya da hiçbir şekilde yaşayamaz. Ve nasıl ki belli bir dairesi olan sanatlarda, o işi yapanlar işlerini yapmak için kendi işlerine özgü aletlere sahip olmak zorunda iseler, hanenin çekip çevrilmesinde de bu böyledir. İmdi, aletler türlü çeşitlidir; kimileri canlı kimileri cansızdır; bir geminin reisinin dümende cansız, gözcüde canlı bir aleti vardır; çünkü sanatlarda köle bir tür alettir. Bu yüzden de, bir mal yaşamı sürdürmenin bir aletidir. Ve böylelikle, ailenin düzeni içerisinde, bir köle canlı bir maldır....
>
> Fakat bu şekilde doğanın bir köle olmasını amaçladığı herhangi bir kimse var mıdır ve böyle bir koşul kimlere reva ve haktır, yoksa her kölelik daha ziyade doğayı çiğnemek değil midir?

> Hem akıl hem de olgu zeminlerinde bu soruyu cevaplamakta hiçbir güçlük yoktur. Çünkü kimilerinin yönetmesi ve kimilerinin de yönetilmesi yalnızca zorunlu değil, fakat yerindedir de; doğdukları ândan itibaren kimileri yönetilmek kimileri yönetmek için seçilip ayrılmışlardır.
>
> Ve hem yönetenlerin hem de uyrukların birçok türü vardır...; çünkü bileşik bir bütün oluşturan ve sürekli ya da süreksiz olsun parçalardan kurulu her şeyde, yöneten ve yönetilen öge arasında bir ayrım ışığa çıkar. Böyle bir ikilik ... evrenin kuruluşundan kaynaklanır; canı olmayan şeylerde bile yöneten bir ilke vardır, tıpkı bir musikî makamında olduğu gibi. Fakat ... kendimizi ilk elde ruhtan ve bedenden oluşan canlı varlıkla sınırlandıracağız: ve bu ikisinden biri doğa gereği yöneten, öteki ise yönetilendir. Nitekim o halde ... ruhun beden üzerindeki ve zihnin ve akılsal ögenin tutku üzerindeki egemenliğinin doğal ve yerinde olduğu açıktır; oysa ki bu ikisinin eşitliği ya da ast olanın egemenliği daima zararlı olur.... Erkek doğa gereği üst, kadın asttır; ve biri yönetir, öteki yönetilir; bu ilk ayrım, zorunluluk gereği, tüm insanlığa doğru genişler. O halde böyle bir ayrımın olduğu yerde ... ast türden olan doğa gereği kölelerdir ve tümast olanlar için olduğu gibi, onların bir efendinin yönetimi altında olmaları onlar için daha iyidir. Çünkü bir başkasının olabilen ve dolayısıyla da olan ve akılsal ilkeden ona sahip olacak kadar değil de onu kavrayacak kadar pay alan kimse doğa gereği bir köledir.... O halde, bazı insanların doğa gereği özgür, bazılarının ise köle olduğu ve bu sonuncular için köleliğin reva ve hak olduğu açıktır.[f]

Demek ki argüman şudur: Töz hiyerarşisinin her düzeyinde olduğu gibi, insanî gelişim düzeyinde de, kendileri bizzat tam gelişme gücüne sahip olmayan ama başkalarının tam gelişmesinin zorunlu koşulu olanlar vardır. Bir köle, kendisi olmaksızın hiçbir insanın iyi yaşayamayacağı boş zamanı mümkün kılan bir alettir (bir "eylem elçisi" dir). Aristoteles, boş zamana sahip olsa bile iyi yaşamaya ve mutlu olmaya gücü yetmeyeceğini ileri sürerek bizzat kölenin kendisinin boş zamana sahip olmamasını haklı çıkarmaya çalıştı. Köle *anlayabilir* ve bu da, köleyi, cansız aletlerden daha esnek mükemmel bir alet kılar. Fakat köle *akılyürütemez*; o, kullanılması *gerçek* mutluluk olan bilme gücünden yoksundur. Bu yüzden, köle, özgür olsaydı bile mutlu olmayacaktı ve onu köleleştirmemizin ahlakî haklıçıkarımı vardır.

Argüman adına doğal eşitsizliklerin varolduğunu —bazı insanların doğal efendiler ve başka bazılarının doğal köleler olduğunu— teslim etsek bile, bundan Aristoteles'in vardığı sonuç çıkmaz. Çünkü bazı doğal köleler fiilî efendilerdir ve (Aristoteles'in bakış noktasından çok daha kötüsü) bazı doğal efendiler de fiilî kölelerdir. Aristoteles bu güçlüğün farkındaydı, ama onu nasıl çözeceğini bilmiyordu.

> Köle ya da kölelik doğa gereği olduğu kadar yasa gereği de vardır. Sözünü ettiğim yasa bir tür adettir —savaşta ele geçirilen herşeyin kazananlara ait olduğunu öngören yasadır bu. Fakat bu konuda hüküm veren birçok kimse bu hakka inanmaz....: bu kimseler, bir adamın şiddet uygulama gücüne sahip ve kaba kuvvette üstün olmasından hareketle bir başkasının onun kölesi ve uyruğu olacağı düşüncesinden nefret ederler....
>
> Başka bazı kimseler, ... nasıl ki insanları ve hayvanları insanlar ve hayvanlar doğurtuyorsa, aynı şekilde iyi bir insanın da iyi insanlardan türediğini düşünürler. Fakat bu, niyetlenmesi mümkün olsa bile doğanın her zaman beceremedeği bir şeydir.
>
> O halde, görüyoruz ki, herkes ya doğa gereği köle ya da doğa gereği özgür değildir, ama aynı zamanda bazı durumlarda, bu iki sınıf arasında, onlardan birinin köle ve ötekilerin efendi olmasını reva ve hak kılan belirgin bir ayrım da vardır: biri itaat eder, ötekiler ise doğanın sahip olmalarını amaçladığı otoriteyi ve efendiliği uygular. Bu otoritenin kötüye kullanılması her iki tarafa da zarar verir; çünkü parçanın ve bütünün ya da bedenin ve ruhun çıkarları aynıdır ve köle efendinin bir parçasıdır, efendinin bedensel bünyesinin canlı ama ayrı bir parçasıdır. Bu yüzden, aralarındaki efendi ve köle bağıntısının doğal olduğu yerde onlar dostturlar ve ortak bir çıkarları vardır, fakat bu bağıntının sadece yasaya ve zora dayandığı yerde bunun tersi doğrudur.[g]

Aristoteles'in kölelik savunusunda bundan daha da büyük bir güçlük vardır. Aristoteles'in anladığı anlamda hiçbir doğal köle yoksa ne olacak? Köleyi salt bir alet kılan şey, doğuştan güçleri ya da güçsüzlükleri değil de, içerisinde bulunduğu hayat koşullarıysa ne olacak? Aristoteles'in başka yerlerde alışkanlığın rolü üzerine koyduğu vurgu ve ilk eğitimin önemi konusunda yaptığı gözlemler burada onu tedbirli kılmış olsa gerektir. Onun görüşünde, doğa

esnektir; kuşkusuz herhangi bir şeyin gelişimini sınırlayan şey maddedir —yalnızca o şeyin kendi maddesi, yani o şeyi bu bireysel şey kılan şey değil, fakat aynı zamanda içerisinde bireysel şeyin yaşadığı ve büyüdüğü çevre gibi daha geniş anlamda maddedir. Çevre koşullarının şu ya da bu miktarda elverişli olması hiçbir zaman bir meşe palamudunun bir çam ağacı haline gelmesine (ya da bir insanın bir tanrı haline gelmesine) neden olmayacaktır. Fakat çevre, meşe palamudunun ulu bir meşe ağacı mı yoksa bodur bir meşe ağacı mı olacağı konusunda fark yaratabilir. Apaçık ki, meşe palamudunu âdî ve kusurlu saymakta haklı olduğumuzun kanıtı olarak bodur meşe ağacını göstermek anlamsız olurdu. Aristoteles, ne yazık ki, yüzyıllar sonra Rousseau'nun ifade ettiği eleştiriye kendisini açık bıraktı:

> Aristoteles, insanların doğa gereği eşit olmadıklarını, fakat bazı insanların kölelik için, başka bazılarının da efendilik için doğduklarını savundu. Aristoteles haklıydı; fakat sonucu neden olarak aldı. Kölelik içinde doğan her insanın kölelik için doğduğundan daha kesin hiçbir şey yoktur. Köleler herşeyi zincirlerinde kaybederler, özgür olma arzularını bile. Tıpkı Ulysses'nin yoldaşlarının kendi it kopukluklarını sevmeye başladıkları gibi, köleler de kendi köleliklerini sevmeye başlarlar. O halde, şimdi doğal köleler varsa, evvelce doğaya aykırı köleler var olduğu için vardır. İlk köleleri kuvvet zoru yarattı; köle kalmalarınıysa alçaklıkları sağladı.[h]

Doğal üstlerin ve astların var olduğunu ve bunların kendini-iyileştirme fırsatları çerçevesinde doğru dürüst bir elemeden geçtiklerini varsaysak bile, üstlerin astları salt araç saymasının haklı olup olmadığı sorusuyla başbaşa kalakalırız. Aristoteles, hem fizikte hem de ahlakta bir araç-amaç bağıntısı yürürlükte olduğu için, her iki alanda da *aynı* şeylerin araç olduklarını varsaymış görünür. Bu, "-den daha büyük" bağıntısı hem geometride hem de diyelim ki sanatta geçerli olduğu için, resimlerin estetik değerinin büyüklüklerince belirlendiğini varsaymaya eşdeğerdir. Bir şey fiziksel olarak bir başka şeyin aracı olduğu için, onun aynı zamanda ahlakî olarak da o şeye tabi olduğunu varsaymak tamamen saçma gibidir.

Dahası, en azından Yahudî-Hristiyan geleneği içerisinde yetişen insanlar için, Aristoteles iki farklı değer türünü birbirine karıştırmış görünür. Biz entellektüel ve kültürel üstünlüğün değerinin kişiliğin değerinden farklı olduğuna inanırız. Bizim görüşümüzde, hiç kimse, bir başkasının elinden özgürlük gibi temel bir hakkı alma hakkına sahip değildir. Onsekizinci yüzyılda, yaklaşık olarak Birleşik Devletler'in kurucu babalarının Bağımsızlık Bildirgesini kaleme almakta oldukları bir zamanda yazan Immanuel Kant, Aristoteles'inkiyle böylesine taban tabana zıt olan bu bakış noktasını büyük açıklıkla ifade etti. Kant, temel ahlak ilkesinin tüm insanları *kişiler* olarak, kendilerinde bir değere sahip varlıklar olarak saymak olduğunu söylüyordu. "İster senin kendi kişiliğinde olsun ister bir başkasınınkinde, insanlığı her durumda asla yalnızca bir araç değil, bir amaç da say." Buna karşıt olarak, Aristoteles, eşitliği yalnızca nisbeten küçük bir seçkin tabaka bakımından düşünebildi. O, doğanın üstün yetenekler bahşettiği bu küçük grubun insanlığın geri kalanını yalnızca bir araç saymaması için hiçbir sebep görmedi.

Bu bakış noktasını eleştirirken, bir yandan da şunu hatırlamak dürüstçe olur ki, Aristoteles'in kölelik hakkındaki düşünceleri onunla aynı çağda yaşayanlara tehlikeli bir şekilde radikal görünmüş olsa gerektir. Aristoteles'in doğal efendiler ve fiilî efendiler arasında yaptığı ayrım, kölelik kurumunun bütününe yönelik örtük bir saldırıydı; bu yüzden de, sıradan Yunanın büyük bir rahatlıkla efendiler efendi köleler köledir kabulünden kat be kat üstündü. Böylece, bir zamanlar önyargıların incelikli bir akılsallaştırılması olarak kullanılan felsefî bir teori, daha sonraları, etrafında yeni ahlakî içgörülerin birikip yoğunlaştığı bir nokta haline gelebilir.

KARŞIDEVRİMCİLER İÇİN ELKİTABI

Devlete ilişkin bu tartışmada, Aristoteles'in rehberinin genellikle ütopik olmaktan ziyade pratik bir ideal olduğunu gördük. Aristoteles'in *Politika*'ya devrimler ve onların nedenleri üzerine küçük bir elkitabı eklemesi karakteristikti.

Anlaşmazlıkların ve politik devrimlerin nasıl ortaya çıktıklarını irdelerken, ilk önce onların politik yapıları genel olarak etkileyen başlangıçlarını ve nedenlerini arayıp bulmak zorundayız. Bunların sayıca üç oldukları söylenebilir; ve şimdi herbirinin bir taslağını vermemiz gerekiyor. Şunları bilmek istiyoruz: (1) Hissiyat nedir? (2) Bunları yapanların güdüleri nelerdir? (3) Politik kargaşalar ve kavgalar nereden doğar? Devrimci hissiyatın genel ve ana nedeni, insanlar kendilerinden daha fazlasına sahip olan başkalarıyla eşit olduklarını düşündüklerinde, eşitlik arzusu[dur]; ya da yine, kendilerini üstün görüp, kendilerinden aşağı olanlardan daha fazlasına değil de, daha azına ya da onlarla aynısına sahip olduklarını düşündüklerinde, eşitsizlik ve üstünlük arzusu[dur]; bu iddialar haklı olabilir de olmayabilir de. Aşağı olanlar eşit olabilmeleri için başkaldırırlar, eşitler ise üstün olabilmeleri için. Devrimleri yaratan zihin durumu işte böyledir. Onları yaratan güdüler, kazanma ve onur arzusu ya da onursuzluk ve kaybetme korkusudur; onları yaratanlar, cezayı ya da onursuzluğu kendilerinden ya da dostlarından uzaklaştırmak isterler.... Başka nedenler, küstahlık, korku, aşırı baskı, aşağılama, devletin belli bir kısmında orantısız büyümedir; bir başka türden nedenler ise, seçim hileleri, özensizlik, önemsiz şeylerin ihmali, ögelerin benzemezliğidir.

Devrimlerin yaratılmasında küstahlığın ve tamahkârlığın ne payı olduğu ve nasıl işledikleri yeterince açıktır. Yönetenler küstah ve açgözlü olduklarında, ya tek tek bireyler pahasına ya da kamu pahasına kazanç elde edecek şekilde birbirlerine ve güçlerini aldıkları politik yapıya karşı gizli düzenler tertiplerler....

Bir başka devrim nedeni de korkudur. Ya insanlar yanlış iş işlemişlerdir ve cezalandırılmaktan korkarlar ya da başlarına yanlış bir iş geleceği beklentisi içinde ve düşmanlarından önce davranmak arzusundadırlar. Rhodos'ta soylular, aleyhlerine açılan davaların korkusundan halka karşı böyle gizli düzenler kurmuşlardı. Aşağılama da bir ayaklanma ve devrim nedenidir; örneğin oligarşilerde —devlette hiçbir payı olmayanlar çoğunluk olduklarında başkaldırırlar, çünkü daha güçlü olduklarını düşünürler. Ya da yine, demokrasilerde, zenginler devletin düzensizliğine ve başıboşluğuna tepeden bakarlar; örneğin Thebai'da, Oinophyta savaşından sonra demokrasinin kötü yönetimi kendi yıkımına yol açmıştı....

Devrimin başka bir nedeni, birlik içerisinde ortak bir ruh kazanmayan soyların farklılığıdır; çünkü bir devlet bir günde olup

> biten bir eser değildir, rastgele biraraya getirilmiş bir çoğunluktan da filizlenip boy atmaz. Bu yüzden, kolonilere kuruldukları esnada ya da sonradan yabancıların kabul edilmesi genelde devrime yol açmıştır; örneğin Sybaris'in kuruluşunda Troizen'lilere katılan Akha'lar daha sonraları sayıları kabarınca Troizen'lileri kapı dışarı edip kovaladılar....
>
> Devrimler iki biçimde meydana gelir, kuvvet zoruyla ve gizli tertiple. Kuvvet zoru ya devrimin yapıldığı ânda ya da daha sonradan uygulanabilir. Gizli tertip de yine iki türlüdür; çünkü (1) kimi zaman yurttaşlar bir yönetim değişikliğine razı olmaları yönünde aldatılırlar ve sonra da rızaları aleyhine boyunduruk altında tutulurlar.... (2) Başka durumlarda, insanlar ilkin kandırılırlar ve sonradan, kandırmanın döne dolaşa tekrarlanması yoluyla rızaları ve bağlılıkları sağlanır....

Bu tartışmayı *Devlet*'teki bozulup yozlaşmış devletler açıklamasıyla karşılaştırmaktan başka hiçbir şey, Aristoteles'in Platon'dan farkına ilişkin daha iyi bir içgörü sağlayamaz. Platon'un hayalci ve heveskâr, soyut ve ideal olduğu yerde, Aristoteles canlı örnekler getirmek bakımından sahici, ayrıntılı, zengin ve bütünüyle gerçekçidir. Arzulanır olduğunu düşündüğü şeyi bir kenara bırakırsak, Aristoteles sırası geldiğinde herbir devlet tipi için söz konusu olan tehlikeleri ve bunlardan nasıl kaçınılabileceğini soğukkanlılıkla tartışır.

> Demokrasilerdeki devrimlere genellikle ya kendileriyle birleşmeye mecbur edinceye dek (çünkü ortak bir tehlike en keskin düşmanları bile birleştirir) zengin adamlar aleyhine kendi şahsî yetenekleriyle uydurma haberler yumurtlayan ya da kalabalıkta öne çıkıp halkı zenginler aleyhine kışkırtan demagogların ölçüsüzlüğü neden olur....
>
> Oligarşilerde devrimlerin gözle görülür iki nedeni vardır: (1) İlkin, oligarklar halka zulmettiklerinde, çünkü o zaman herhangi biri özellikle kendisi de oligarşinin bir üyesiyse halkın gözdesi olacak kadar iyi olur, sonradan bir tiran haline gelen Naksos'taki Lygdamis gibi. Fakat dışarıdan başlayan devrimler yöneten sınıfı kendi arasında daha fazla bölebilir. Kimi zaman yönetim çok özel birkaç seçkinin eline geçtiğinde, devrim dışlanan zengin sınıftan kişiler tarafından yapılabilir, Massalia'da ve İstros'ta ve Herakleia'da ve başka şehirlerde olduğu gibi....

(2) Oligarşilerde devrimlerin içsel nedenlerinden biri, oligarkların kişisel rekabetidir ve bu onları demagog rolü oynamaya götürür....

Oligarşi, hem savaşta hem barışta devrimlere açıktır; savaşta, halka güvenemediklerinden, oligarklar paralı asker tutmak mecburiyetinde kalırlar ve çoğu kez de bu askerlerin başındaki komutan sonunda bir tiran olur....

Bundan hemen sonra, genelde ve tikel durumlarda politik yapıları korumanın araçlarının neler olduğunu irdelememiz gerekir....

Yasaya itaat ruhundan daha titiz bir şekilde korunması gereken hiçbir şey yoktur, özellikle de ufak tefek konularda; çünkü ihlaller algılanmadan içeriye süzülür ve sonunda devleti yıkar....

O halde, ilk elde, insanların değişmenin başlangıcına karşı uyanık olmaları gerekir.... Bundan başka, aristokrasiler kadar oligarşilerin de, bu tür yönetim biçimlerinin tabiatında bulunan herhangi bir istikrardan ötürü değil, fakat yönetenlerin hem yurttaş olmayanlarla hem de yöneten sınıflarla iyi ilişkiler içerisinde olmalarından, yönetimin dışında kalan herhangi bir kimseye kötü muamele etmeyip, bunlar arasında önderlik ruhuna sahip olanları yönetime katmalarından ötürü kalıcı olabileceklerini belirtebiliriz. Onların, hırslı olanlara onur meselelerinde ve sıradan halka da para meselelerinde asla hata etmemeleri gerekir; ve birbirlerine ve yurttaşlarına bir eşitlik ruhu içerisinde davranmaları gerekir....

Politik yapılar, yıkıcıları uzakta olduklarında korunurlar, ama kimi zamanda yakında oldukları için korunurlar, çünkü onlardan duyulan korku yönetimin politik yapıya sımsıkı sarılmasını sağlar. Bu yüzden, politik yapıya özen gösteren yöneticinin, yurttaşlar tetikte olabilsinler ve tıpkı bir gece nöbetindeki nöbetçiler gibi gevşeyip dikkatlerini asla dağıtmasınlar diye korkutucu şeyler uydurması ve uzak tehlikeleri yakınlaştırması gerekir. Onun yasaların yardımıyla seçkinlerin çekişmelerini ve kavgalarını denetim altında tutması ve o âna dek çekişmelere karışmamış olanların çekişme ruhuna yakalanmalarını engellemesi de gerekir....

Herhangi bir yurttaşın orantısız büyümesine göz yummamak demokrasi, oligarşi ve öteki her yönetim biçimi için ortak bir ilkedir.... Yasaların özellikle gerek dostlardan gerekse paradan ileri gelsin herhangi bir kimsenin aşırı güç sahibi olmasına karşı önlem alması gerekir; eğer böyle bir güç elde ederse, o adamın ülke dışı-

na gönderilmesi gerekir. Ve yenilikler bireylerin özel hayatı yoluyla da içeri sızdığından, hayatları oligarşi, demokrasi ya da başkaları olsun yönetimle uyuşmayanlara gözkulak olacak bir makamın bulunması gerekir....

Fakat hepsinden çok, her devletin yasayla öyle yönetilmesi ve öyle düzenlenmesi gerekir ki, makam sahiplerinin para kazanmaları mümkün olamasın. Oligarşilerde bu kötüye karşı özel önlemlerin kullanılması gerekir. Çünkü insanlar yönetimin dışında tutulmaktan alınmazlar —aslında tam tersine özel işleri için boş zaman kazanmak ziyadesiyle hoşlarına gider—, fakat kendilerini yönetenlerin kamunun parasını çaldıklarını düşünmek onları kızdırır; o zaman kızgınlıkları iki kat artar; çünkü hem onur hem de kazanç kaybederler.[i]

Sanat Teorisi

Aristoteles'in sanat teorisine adım attığımızda, tipik olarak Aristoteles'in sanattan aldığımız hazzı insan doğasının belli temel karakteristiklerine dek izlediğini görürüz:

> Taklit, çocukluktan itibaren insanın doğasında vardır, insanın daha aşağı hayvanlar karşısındaki üstünlüklerinden biri budur, ki dünyadaki en taklitçi yaratık insandır ve insan ilk başta taklit yoluyla öğrenir. Ve herkesin taklit eserlerden haz alması da doğaldır. Deneyim bu ikinci noktanın doğruluğunu gösterir: nesnelerin kendileri acı verici olabilseler bile, onların sanattaki en gerçekçi temsillerine bakmaktan haz alırız, örneğin en aşağı hayvanların ve ölü bedenlerin formları. Bunun açıklaması daha başka bir olguda bulunacaktır: birşey öğrenmek yalnızca filozof için değil, fakat yeterlikleri ne kadar az olursa olsun insanların geri kalanı için de hazların en büyüğüdür; resme bakmaktan alınan hazzın sebebi, insanın aynı zamanda öğrenmesidir —şeylerin anlamını, örneğin oradaki adamın şöyle şöyle olduğunu anlamasıdır.[j]

Bu şekilde, Platon gibi, Aristoteles de sanatın bilişsel olduğunu düşünüyordu. Bir şiir ya da bir resim bilgi verir; bunu da belli bir nesnenin bir kopyasını aktararak yapar. Bu sebepten dolayı, yi-

ne Platon gibi, Aristoteles de "taklit"i sanatın özsel bir ögesi olarak görüyordu.

Fakat, Platonik bir kavramdan hareket etmesine karşın, Aristoteles onu âdet olduğu üzre gözden geçirdiği formlar teorisi çerçevesinde yeniden yorumladı. Platon tüm doğru bilginin ayrı, düşünülür formların bilgisi olduğunu öne sürmüştü; dolayısıyla, kopyaların kopyaları olan şiirler ve resimler onun görüşünde gerçekliğin bildirimi için çok kusurlu araçlardı. Aristoteles gerçekliğin soyut ve ayrı bir alan değil de, duyu dünyası olduğuna inandığından, sanatın taklit etse bile Platon'un hükmettiği eksiklik içinde olmadığını öne sürebilirdi.

Aslında, Aristoteles'e göre sanat, onu tarihle karşılaştırdığımızda görülebileceği gibi, son derece değerli bir bilgi işlevini yerine getirir.

> Şairin işi olup bitenleri değil, fakat olup bitmesi mümkün olan şeyleri —olabilirlik ve zorunluluk yasasına göre mümkün olan şeyleri— anlatmaktır. Şair ve tarihçi nazım ya da düzyazı yazmak bakımından farklı değillerdir. Herodotos'un eseri nazım haline getirilebilirdi ama hâlâ daha bir tarih türü olurdu, ölçüsüz olmaktan daha aşağı kalır bir yanı bulunmayan ölçülü bir tarih türü olurdu. Hakikî fark şudur ki, biri olup bitenleri anlatır, öteki ise olup bitmesi mümkün olan şeyleri. Bundan ötürü, şiir tarihten daha felsefî ve daha yüksek bir şeydir: çünkü şiir tümeli ifade etmeye yönelir, tarih ise tikeli. Tümel derken, belli tipten bir kimsenin olabilirlik ya da zorunluluk yasasına göre şu veya bu durumda nasıl konuşacağını ya da nasıl davranacağını anlıyorum; ve şiir kişiliklerine verdiği adlarda işte bu tümelliği amaçlar. Tikel olan ise, —örneğin— Alkibiades'in yaptığı ya da maruz kaldığı şeydir.[k]

Tarih ve şiirsel dram, her ikisi de bireylerin hayatlarıyla ve yazgılarıyla ilgilenir, fakat onlar bu konuyu bütünüyle farklı bir şekilde ele alıp işlerler. Alkibiades'in fiilî ömrünü bir örnek olarak alalım; bu ömürde ifrat ile felaket arasındaki zorunlu bağıntı birbirinden kopuk yüzlerce ayrıntı —insan Alkibiades'le ilgili ama bu bağıntıyla ilgisiz ayrıntılar— tarafından karartılır. Tarihçi-biyograf bu ayrıntıların tümünü bildirmeye girişmek zorundayken, trajik şair bu tür kısıtlamalar altında iş görmez. O, anlamlı bağıntıları

keskin bir şekilde odak noktasına getirmek için vurgu koymakta, gözardı etmekte ve değiştirmekte —dilerseniz, "çarpıtmak"ta— özgürdür. Aristoteles'e göre evrenin temel metafizik yapısı olan form-madde bağıntısı, şiir ve tarih arasındaki bağıntıda böyle yinelenir. Tarihçinin Alkibiades'in ömrünü konu alan biyografisi, şairin bir hırs tragedyası formuna dönüştürebileceği maddeden başka birşey değildir.

Euripides'in sözgelimi *Medeia*'da yaptığı şey tam da budur.[16] Bu oyunun ham maddesi "tarih"ti, Euripides'in kendi şiirsel niyetini gerçekleştirmek için değiştirdiği eski bir mitti. O, olgulara sadık kalma zorlaması altında olmadığından, kurmaca bir olay örgüsü kurgulayabilirdi —aşırı hırs ile yıkım arasındaki bağıntının *dramatik olarak* açıklıkla ve tamlıkla ve hepsinden öte de bağıntının zorunluluğunu hissettiren bir anlamla açılım kazandığı bir olaylar dizisi kurabilirdi.

Böylelikle, tarihsel Alkibiades'in kendi koşullarının ve çevresinin bir kurbanı olarak görünebilmesine karşın, Jason'ın trajik sonunun onun karakterinin kaçınılmaz sonucu olduğuna ikna oluruz. Dolayısıyla şiir tarihten daha bilimseldir, çünkü bağıntıları ilineksel olmaktan ziyade zorunlu olarak gösterir. Bilimlerin ideali olan zorunluluğu kendi tarzı içerisinde elde eder.

Fakat kuşku yok ki, bilimlerin belitleri (aksiyomları) genelleştirilmiş ve soyut zorunlu bağlantı önermeleridir, oysa sanatta açığa vurulan bağıntılar yalnızca tikel bir çevre içerisindeki tikel bir hayatın somut bireyselliğinde sergilenir. Şiir bize (bilimin yaptığı gibi) bir tümel, fakat aynı zamanda tikel de olan bir tümel verir; yine şiir bize (tarihin yaptığı gibi) bir tikel, fakat aynı zamanda tümel de olan bir tikel verir. Bu yüzden, şiir bilim ile tarih arasında bir "orta"dır.

Bununla birlikte, sanat sadece bir bilgi tarzı değildir. Onun aynı zamanda duygulandırıcı bir yönü de vardır. Aristoteles burada yine Platonik bir tezden hareket ediyordu. Platon, sanatçıların yalnızca aldatmakla kalmayıp, aynı zamanda tehlikeli de olduklarını

16 Bkz. s. 95-96.

öne sürmüştü. Şairlerin dizeleri şiddetli duygular uyandırdıkları için, Platon, şairlerin ancak en katı yasaklamalar altında ürün vermelerini uygun görmüştü. Fakat Aristoteles sanatı bir uyarıcı olarak değil, tutkuyu dizginleyip yatıştıran birşey olarak görüyordu. Bundan dolayı, sanatı bir bakıma estetik-dışı olan (bilişsel ve ahlakî) zeminlerde değerlendirmekte Platon'la anlaşsa da, Platon'un tersine sanatın toplumsal değere sahip bir işlevi olduğuna inanıyordu.

Aristoteles'e göre, özgül olarak trajik dram, psikolojik bakımdan bizi bunaltıcı acıma ve korku duygularından arındıracak şekilde iş görür, tıpkı bir müshilin aşırı ölçüde birikmiş bir "atmık"ı bedenden söküp atması gibi. Bizim duygularımıza bu biçimde işlemek trajik kahramanın rolüdür.

> Mükemmel bir tragedyanın ... acıma ve korku uyandıran eylemleri taklit etmesi gerekir.... Buradan çıkan sonuç ... şudur: sunulan kader değişikliği, rahatlıktan sıkıntıya sürüklenmiş erdemli bir adamın gösterimi olmamak zorundadır; çünkü bu, ne acıma ne de korku uyandırır; sadece bizi sarsar. Yine sıkıntıdan rahatlığa erişen kötü bir adamın gösterimi de olmamak zorundadır.... Ayrıca, su katılmadık rezil bir herifin çöküşünün de sergilenmemesi gerekir. Bu türden bir olay örgüsü hiç kuşkusuz ahlak duygusunu doyurur, fakat ne acıma ne de korku esinlerdi; çünkü acıma uyandıran şey layık olunmayan bir talihsizlik, korku uyandıran şey ise bizzat kendimiz gibi bir adamın talihsizliğidir.... O halde, geriye bu iki aşırı uç arasındaki karakter kalıyor —belirgin bir şekilde iyi ve adil olmayan, ama yine de talihsizliği kötülükten ya da ahlak bozukluğundan değil de, bir hatadan ya da zaaftan kaynaklanan bir adamın karakteri....
>
> Olay örgüsünün öyle kurulmuş olması gerekir ki ... anlatılan öyküyü dinleyen kimse korkuyla titresin ve olup bitenlere acımayla yüreği yansın....
>
> O halde, tragedya bir eylemin taklididir...; acıma ve korku aracılığıyla, bu duygulardan has bir arınma meydana getirir.[16]

Böylelikle, trajik bir dramın sergilediklerini seyrettikten sonra, tiyatroyu "tüm tutkulardan arınmış zihin dinginliği"yle[17] terkede-

17 Bunlar, Milton'ın *Samson Agonistes* adlı eserindeki son sözlerdir. Ve bu dramatik şiirin girişinde Milton Aristoteles'in arınma öğretisine gönderimde bulunmuştu.

riz ve bu şekilde oyunu seyretmezden önce olduğumuzdan daha iyi bir denge durumu içerisinde oluruz.

Buraya kadar, sanatı, Aristoteles'in onun en olgun biçimi olarak gördüğü şey bakımından, yani şiirsel tragedya bakımından irdelemekteydik. Fakat Aristoteles, bunu, sanatın kökeninin daha temel deneyimlerde bulunduğunu göstermeye yardım etmesi maksadıyla düşünmüştü. Bu genetik yaklaşım kuşkusuz Aristoteles'in bütün yönteminin karakteristiğidir. Sözgelimi, *Politika*'da Aristoteles şehrin daha aşağı düzeydeki topluluklardan, aileden ve köyden nasıl doğduğunu gösterir;[18] ve psikolojisinde de duyumun beslenmeden ve düşüncenin duyumdan nasıl doğduklarını gösterir.[19] Aristoteles'in bu tip yaklaşıma yandaşlığı, herbiri bir alt yapı için form ve bir üst yapı için madde olan bir yapılar hiyerarşisi olarak koyduğu kendi metafizik ilkesinin bir yansımasıydı.

Buna göre, görmüş olduğumuz gibi, Aristoteles, hepimizin taklitten aldığımız hazzın izlerini ta insanın bilgi arzusuna dek takip etti. Herhangi bir düzeydeki taklit —ister "ciddî, mükemmel ve belli bir azamete sahip bir eylemin taklidi" olsun isterse sadece bir çocuğun yetişkin pozları takınması olsun— daima haz verir, çünkü onun ereği bilgidir. Herhangi bir şeyi taklit etmek, o şeyi teşhis etmek, tanımaktır. Ve tanıma, bir bilgi türü olduğu için daima bir "iyi"dir.

Taklitten aldığımız hazzın temeli konusunda bu kadarı yeterli olur. Sanatın ahlakî yönü de aynı şekilde temel köklerine dek takip edilebilir. Taklit edilen ve tanınan içerikten büsbütün ayrı olarak, ritmlerden doğal bir haz alırız. Niçin? Çünkü böyle deneyimlenen harmoniler ruhlarımıza iletilir ve ruhlarımızda kendilerine karşılık gelen bir düzen ve harmoni meydana getirirler. Bu yüzden, ritmin ve ölçünün işlevi, en temel düzeylerinde bile, bir tür "zihin dinginliği" üretmektir. Trajik dram, dans eden ayakları yere vuruşta ya da elleri birbirine çırpışta varolan bir kuvvenin tam ve açık gerçekleşiminden başka birşey değildir: "O halde, taklit doğamızın bir içgüdüsüdür. Bundan sonra, 'harmoni' ve ritm içgüdüsü gelir, şiirin

18 Bkz. s. 425-426.

19 Bkz. s. 352-361.

ölçüleri apaçık ki ritmin parçalarıdır. Dolayısıyla, bu doğal bahşa sahip kişiler, işlenmemiş doğaçlamalarıyla Şiir sanatını doğuruncaya dek kendi özel yeteneklerini adım adım geliştirdiler."[m]

Aristoteles'in sanat teorisi, Platon'un ahlakçı kavrayışı karşısında her bakımdan dikkate değer bir üstünlüğe sahiptir. Fakat ne yazık ki, yazdığı *Politika*'ya hazırlık olarak çeşitli Yunan devletlerinin politik yapılarına ilişkin bir araştırma yaptığı gibi tüm sanatlara ilişkin bir inceleme yapmak yerine, Aristoteles, kendisini esasta tek bir sanat formuyla sınırladı —dramatik şiir. Burada neredeyse ilk kez olarak, kendi empirik programını takip etmeyi başaramadı. Bunun bir sonucu olarak, Aristoteles'in genellemeleri öteki sanatlara —sözgelimi resime ve heykele— çarpıtılmaksızın uygulanmayacak kadar dar bir temele oturtuldu.

Aristoteles'in Felsefesinin Değerlendirilmesi

Aristoteles'in felsefesine ilişkin bu incelemeye geri dönüp baktığımızda, en etkileyici şey sistemin gücüdür, madde ve form kavramlarının insan deneyiminin her yönünü bütünlüğe kavuşturacak ve açıklayacak şekilde kullanılma tarzıdır. Fiziksel dünya, toplumsal dünya ve insanın ahlakî ve estetik iç hayatı hep birden birlikli bir dünya görüşü içerisinde biraraya getirilir.

Bu kesinlikle devasa bir başarı olduğu halde, kavramsal şemanın kendisi kusursuz değildir. Bir kere, madde ve form bağlaşık kavramlar olarak getirilmişti: Form şeylerin "ne-lik"i, madde ise şeylerin "bu-luk"udur. Form, herbir şeyi belli türden bir şey kılar; madde ise herbir şeyi bu türden bu tikel şey kılar. Dolayısıyla, formsuz maddeden ve maddessiz formdan söz etmek tuhaf —hatta muhtemelen çelişik— görünür. Ama yine de Aristoteles en altta formsuz bir maddenin ve en üstte maddesiz bir formun bulunduğu bir tözler hiyerarşisinin varolduğunda diretti. Aristoteles'in bu kendilikleri işin içine katmasının sebebini görmek kolaydır. Sonsuz diziyi kestirip atan ve tamlık talep eden Aristoteles, tözler hiyerarşisinin herbir ucunu diziyi kesin bir şekilde kapatacak bir kazığa

bağlamak istedi. Ayrıca, formsuz madde veya ilk madde bir başka bakımdan da faydalıydı: O, aksi takdirde güzel bir şekilde akılsal olacak bir evrendeki olgusallık, keyfîlik ögesini de açıklıyordu.

Fakat Aristoteles'in ilk maddeyi kendi sistemine sokmasının sebebini anlamak başka şey, bu kavramın açık bir izahını vermek başka şeydir. O tam ve kesin olarak nedir? Hiçbir şey mi? Tam böyle değil. O, form almamış olmakla *belli bir* şey (yani tikel herhangi birşey) olamayacak olsa da, *birşey* olmak zorundadır. Aristoteles'in söylediğine göre o "salt birşey olma imkanı"dır, fakat bu tanım pek de aydınlatıcı değildir. Hiç kuşkusuz Aristoteles belli bir haklılık payıyla bizim sorduğumuz sorunun saçma olduğu şeklinde bir yanıt verirdi. Evrendeki tam da akıldışı etmenin açık bir izahını, yani akılsal bir analizini talep etmek imkansızı istemektir. Bununla birlikte, salt forma gelince, Aristoteles bu savunma çizgisine başvuramazdı, çünkü tüm kavramların en açığının bu olması gerekiyordu. Ama yine de salt form nedir? Aristoteles'e göre hareketsiz hareket ettiricidir. Fakat burada yine Aristoteles'in somut gerçekliğe sımsıkı tutunma âdeti belirsizlik içerisinde kaybolup gider görünür.

Aristoteles'in temel şemasındaki bir başka güçlük, bizzat şemanın kendisinin nihaî metafizik statüsü konusunda (daha önce sözü edilmiş olan) kuşkudur. O *sadece* kavramsal bir şema mıdır, yani sadece bizim zihinlerimiz gibi zihinlerin gerçek-olanı yorumlama tarzı mıdır? Yoksa form almış maddeler, tek tek bireysel tözler nesnel olarak gerçek ve bağımsız olarak varolan varlıklar mıdır? Bu kesinsizlik, formların doğası ve onların tikellerle bağıntısı hakkındaki Platonik bilmeceyi Aristoteles'in tam olarak çözüme kavuşturmadığını göstermeye yeter.

Bunlar gibi belirsizliklerden ayrı olarak, (tamamen farklı sebeplerden ötürü) kavramsal şemanın yıkılıp çöktüğü iki önemli deneyim alanı vardır.

Bunlardan biri fiziktir. Fakat burada bir ayrım yapmak zorundayız. Aristoteles'in şeması, kendi zamanında ve kendisinden sonraki uzun bir zaman boyunca elde edilebilir olan bilimsel bilgi düzeyi ve bilimsel yöntem tipi için tamuygundu. Aslında, görmüş olduğumuz gibi, bu yöntemin sınırları içerisinde, Aristoteles kendi payına özellikle biyolojiye olumlu katkılarda bulundu. Fakat Aris-

toteles'in yöntemi empirikti, oysa ki modern bilimin yöntemi giderek ağır basan bir şekilde matematiksel olmuştur ve Aristoteles'in bilim felsefesi teleolojikti, oysa kî modern bilim felsefesi baskın bir şekilde mekanist olmuştur. Bu, modern bilimin bütünüyle doğru ve Aristoteles'in bütünüyle hatalı olduğu anlamına gelmez, çünkü çağdaş felsefe empirik ve matematiksel, teleolojik ve mekanist yaklaşımları uzlaştırmayı henüz başaramamıştır. Fakat bu şu anlama gelir ki, Aristoteles'in fiziği ciddî bir şekilde tek-yanlıydı.

Kuşkusuz, Aristoteles'i bu eksiklikten dolayı suçlamak, onu onyedinci yüzyıldan önce doğmuş olmakla, seçme şansının hiç olmadığı birşeyle eleştirmek anlamına gelirdi. Bu yüzden şurası apaçık ki, insanların kimi zaman Aristoteles ile Aristotelesçiliği karıştırmalarından kaynaklanmasaydı, kimse bunu ağzına bile almazdı. Aristoteles'in görüşlerinin ağır ağır ve zahmetle aşılacak anıtsal bir ortodoksi içerisinde donup kaldığı doğrudur, fakat bu tür katılık ve muhafazakârlık bizzat o adamın kendisinin açık fikirli, entellektüel merak sahibi ve empirik ruhuna büsbütün karşıttı.

Aristoteles'in felsefesinin pek de kusursuz olmadığı ikinci alan dinsel deneyimdir. Bununla birlikte, buradaki sıkıntı, madde-form şemasının yarattığı bir zayıflıktan çok (çünkü Âziz Tommaso [St. Thomas veya Thomas Aquinas] gibi daha sonraki düşünürler bu şemayı dikkate değer bir başarıyla kullanabildiler), Aristoteles'in kendi dinsel değerlendirmesinde ortaya çıkması mümkün bir kusurdur. Birçok insanın dinsel deneyimin daha yüksek olduğuna inandığı düzeyleri —Platon'un anlattığı mitlerde ifade etmeye çalıştığı türden mistik bağıntı— Aristoteles'te yokmuş gibi görünür.

Başka yerlerde olduğu gibi burada da Platon'un ve Aristoteles'in felsefeleri daha önce tartışılmış olan mizaç farklılıklarını yansıtır. Platon'un hayalci ve ironik olduğu ve ima ve dolayım yoluyla yürüdüğü yerde, Aristoteles neredeyse yaya yürüyen bir gerçekçidir. Platon'un yazılarının sıradan deneyim dünyasının gerisinde, üstünde, ötesinde bulunan ve o deneyimi aydınlatmakla kalmayıp aynı zamanda aşan daha iyi ve daha güzel bir dünya duygusuyla dolup taştığı yerde, Aristoteles sıradan deneyim toprağının üzerine ayaklarını sertçe bastırır. Onun gerçekliği budur ve ona göre felsefenin işi burada ve şimdi olanı anlamlı kılmaktır.

Ama yine de bu iki dünya görüşü, birbiriyle çelişmekten ziyade, birbirini tamamlar. Aristoteles, temaşa açıklamasında olduğu gibi, Platon'un aşkın dünyasının göz kırpışlarını kesinlikle yakalamıştı; Platon da güneşin işlevinin mağarayı aydınlatmak olduğuna kesinlikle inanmıştı. Birarada alındıklarında, onların teorilerinin ikisi de, Yunan kültürünün merkezî problemlerini çözmek için elele vermiş çabalardı. Bunlar ta bizim günümüze dek Batı toplumlarının da problemleri olarak kaldıklarından, felsefenin bundan sonraki tarihi büyük ölçüde bu görüşlerin süregiden etkisinin tarihidir.

BÖLÜM 8

Klasik Dönemin Sonu

Politik ve Kültürel Değişimler

Klasik felsefe kuruluşunun zirvesine Platon'la ve Aristoteles'le ulaştı, ama yine de Aristoteles'in ölümü ile düşünceye yeni bir yön verecek kadar güçlü bir kültürel darbe olarak Hristiyanlığın yükselişi arasında altı yüzyıldan daha fazla bir zaman geçti. Bu uzun dönem, esasta, olup bitmekte olan derin toplumsal ve politik dönüşümler uyarınca klasik teorilerin değiştirilmesinin damgasını taşıyordu.

Peloponnesos Savaşı, olup bitenlerin toz dumanının ötesini görebilenler için, hem kent-devletinden daha büyük bir birlik gereksinimini hem de Yunan kentlerinin böyle bir birliğe kendi başlarına ulaşma gücünden yoksunluğunu apaçık göstermişti. İskender'in imparatorluğu, salt bir bağımsız kentler konfederasyonundan daha kuvvetli bir birlik oluşturmaya yönelik ilk girişimin belirtkesiydi. İskender'in inanışına göre, aynı ırka mensubolmak, yeri geldiğinde kalıcı politik birliğin temeli olan aynı kültüre mensubolmanın zo-

runlu bir koşuluydu. Bu yüzden İskender, yabancılara karşı (Platon'da ve Aristoteles'te hâlâ güçlü olan) eski Yunan önyargısını kırmaya çalıştı ve askerlerini yeni fethedilen Asya memleketlerinden kadınlarla evlenmeye teşvik etti. İskender, aynı zamanda, büyük bir devletin, birliğini temsil eden gözle görülür bir sembole gerek duyduğunu da gördü. Bu sembol bir Yunan şehrinin mensuplarını birbirine bağlayan bağlar gibi kan kardeşliği bağları olamayacağından (en azından dolayımsız bir şekilde olamayacağından), boyunduruk altına alınan halkları kendisine bir tanrı gibi tapındırttı ya da en azından onların kendisine bir tanrı gibi tapınmalarına izin verdi.

İskender yaşasaydı, imparatorluğu kalıcı olabilirdi. Gel gör ki olan oldu, İskender otuz üç yaşındayken öldü ve onun kurduğu devlet neredeyse bir gecede yıkılıp gitti.

ROMA'NIN YÜKSELİŞİ

Bu sıralarda, orta Akdeniz'de, İskender'in cihan devletinin ardılı zaten yavaş yavaş yüzünü göstermeye başlamıştı. Atina'nın ve Sparta'nın ortaya çıkışı gibi, Roma da başlangıçta küçük, bağımsız bir şehir-devlet olarak ortaya çıkmıştı. Fakat Yunan şehirlerinden farklı olarak, Roma, genişlemenin ve çok uzaklara yayılmış imparatorluğun yol açtığı problemlere bir çözüm bulma becerisine sahipti. Ya da daha doğrusu, hegemonyası bütün Akdeniz'e ve ötesine yayıldıkça açığa çıkan değişik koşullara uyum sağlayacak bir dizi çözüm bulma becerisine sahipti.

Bunun bir örneği, Roma'lıların yurttaşlığın anlamını gitgide genişletmesidir. Atina yurttaşlığı gibi sımsıkı kapalı küçük bir kurum olmak yerine, en sonunda Roma yurttaşlığı imparatorluğun tüm özgür ahalisine açık hale geldi.[1]

1 M. S. 212'ye dek böyle bir şey olmadığından, Roma'lıların bu dersi kolaylıkla öğrendikleri söylenemez. Sözgelimi, İtalya'daki yerli halkın hâlâ büyük ölçüde yurttaşlığa kabul edilmediği M. Ö. birinci yüzyılın başlangıcında, Roma otoritesine karşı bir başkaldırı oldu ve bu başkaldırı ayrıcalık yoksunluğunun yarattığı hoşnutsuzluktan doğmuştu. Roma'lılar ancak bunu silah zoruyla alt etmeyi başaramadıkları zaman, muhalif gruplara yurttaşlık hakkı tanıdılar ve başkaldırıyı böyle sona erdirdiler.

Roma'lılar İtalya ve Akdeniz dünyası boyunca imparatorluklarını adım adım genişletirlerken, şehrin kendi içinde uzun süredir devam eden bir toplumsal mücadele olup bitmekteydi —bu mücadele, ancak anavatan dış düşmanlar tarafından tehdit edildiğinde kesildi ve dış tehlike ortadan kalkar kalkmaz kaldığı yerden devam etti. En erken günlerinde Roma, Senato diye adlandırılan bir yaşlılar ve soylular meclisine ve fiilen güçsüz bir özgür yurttaşlar kurultayına sahip bir monarşiydi. Monarşi devrildiğinde, politik iktidar, yeni cumhuriyetin en yüksek devlet görevlilerine verilen adla iki "konsül"ün seçimini denetim altında bulundurmak suretiyle egemen olan soyluların eline geçti. Sıradan halk kısa sürede acil çıkış yolları aramak için sıkıştırmaya başladı ve M. Ö. beşinci yüzyılın başlangıcından kısa bir süre sonra (yaklaşık olarak Yunanların Pers istilasını püskürttükleri zaman civarında), halk, ilk ödevleri tek tek yurttaşların yasanın gerektirdiği yol dışında tutuklanmalarını engellemek olan özel devlet görevlilerini —"halk tribünleri"ni— seçme hakkını elde etti.

Halkın yazılı yasa talebine doğal olarak uzun süre direnildi, fakat sonunda M. Ö. 452'de bir heyet Solon'un yasalarını incelemek üzere Atina'ya gönderildi. Bir sonraki yıl heyet geri dönünce, Roma'da mevcut yazılı-olmayan yasa Oniki Levha üzerine yazıldı. Altı yıl sonra soyluların ve pleblerin birbirleriyle evlenmelerine izin verildi. M. Ö. 367'de plebler ilk kez kendi gruplarından birini konsül seçmeyi başardılar. Patrisyenler ile plebler arasındaki politik ayrımlar adım adım ortadan kaldırıldı ve bu sürecin son adımı tribünlük kurumunun kuruluşundan yaklaşık yüz yetmiş beş sene sonra atıldı.

Bu arada İtalya yarımadasının fethi tamamlanmıştı. Bu, Roma'lıları, o zamanlar Batı Akdeniz'de egemen güç olan Kartaca'yla çatışmaya sürükledi. Yüz yıldan daha uzun süren (M. Ö. 264'ten M. Ö. 146'ya dek) bir dizi savaştan sonra, Roma Kartaca'yı yendi ve imparatorluğunu kazandı. Fakat daha bu süreç tamamlanmazdan önce bile doğuya doğru ilerleyiş başlamıştı. M. Ö. 196'da Yunanistan Makedon hegemonyasından "kurtarıldı" ve M. Ö. 189'da doğu Akdeniz'deki öteki devletlerin gücü kırıldı. Bir süre boyunca Roma'lılar Yunanistan'ın kendi içinde cömert bir tarafsızlık tutumu izlediler, fakat kent-devletleri arasındaki çatışmalar durdurak bil-

mediğinden bir hal çaresi bulmak zorunlu hale geldi ve M. Ö. 146'da —Kartaca'nın ezildiği yıl— Yunanistan fiilen Roma eyaletleri arasında bir eyalet haline geldi.

Bir sonraki yüzyıla dek sürüp giden, toprakların bu olağanüstü genişlemesinin Roma'nın kendi içinde politik ve ekonomik bir hayli kargaşaya neden olmasında şaşılacak hiçbir şey olmasa gerektir. Cumhuriyetin ilk günlerinde, tabaka ve toplumsal statü farklılıkları, öyle görünüyor ki, soyluların hayat tarzının kanaatkârlığı ve sadeliğiyle dengelenmişti. Sözgelimi, Cumhuriyet'in ilk kahramanlarından biri olan Cincinnatus, ülkesine baş komutan olarak hizmet etmek üzere iki kez saban başından çağrılan bir çiftçiydi.

Fetih ve genişleyip duran egemenlik tüm bunları değiştirdi. Temel politik yapıda gerçekleştirilen anayasal (*costitutional*) reform politik ayrımları törpüleme yönünde ilerlerken, zenginlik yeni, daha köklü türden bir ayrıma yol açtı. Fethedilen deniz-aşırı topraklar önce yağmalandı ve sonra gitgide vergiden muaf tutulan anavatanı destekleyecek şekilde vergiye bağlandı. Fakat bu ekonomik refah yaratmadı. Tam tersine, İtalya'ya muazzam sayıda kölenin getirilmesi eski özgür çiftçiler ve toprak sahipleri sınıfını giderek yerle bir etti. Büyük ve (yasal ve anayasal hakları her ne olursa olsun) fiilen ayrıcalıklarından edilmiş bir kent proletaryası doğdu ve daha önceki zamanların güçlü, bağımsız ve büyük ölçüde köylü nüfusunun yerini aldı.

Yoksullar daha yoksullaştı, zenginler daha zenginleşti. Eyalet valileri (prokonsüller), dış görevden muazzam servetlerle döndüler, devasa konaklar inşa ettirdiler ve köle ve dalkavuk otlakçı sürülerinin ortasında doğulu bir ihtişam içerisinde ömür sürdüler. Bu adamlar, politik kazançlarını yürütmek için halkı ekmekle ve gladyatör döğüşleriyle susturma gücünde ve isteğinde idiler ve halk da —zaten ekonomik koşulları yüzünden perişan bir halde— yalnızca daha fazla aşağılanmaya, göz yumacak kadarına razıydı.

İMPARATORLUĞUN DOĞUŞU

Bu ekonomik problemler ve bunlardan doğan toplumsal yozlaşma doğal olarak zaten yeterince bunaltıcı olan bir politik problemi azdırdı. Küçük bir kent-devletinin yönetimi kendisini nasıl olup da bir imparatorluğu yönetmeye uygun politik bir sisteme dönüştürecekti? Bu problemi çözmek, yüz elli yıllık kanlı bir mücadeleyi ve Julius ve Octavius Caesar'ın dehasını gerektiriyordu. Mucizevî bir dokunuşla, onlar, Cumhuriyet'in eski ve çok sevilen âdetlerini elden bırakmaksızın, devletin bir zamanlar birçok bireye bölüştürülen tüm güçlerini tek bir adamın ellerinde topladılar. İmparator'un kişisel işleri ile devlet işleri arasına açık bir sınır çizilmediğinden, imparatorun kişisel hizmetkârları —kâtibi, muhasebecisi ve servet sahibi herhangi bir adamın sahip olabileceği türden öteki yardımcılar— Devlet Bakanları haline geldiler. Gitgide, bu kadar engin bir egemenlik sahasını yönetmeye tastamam yetecek bir devlet ağı inşa edildi. Cumhuriyet zamanında Senato'daki politikacılar için politik kazanç kapısı olmuş ve onlar tarafından fiilen kişisel mülkiyetler gibi yönetilmiş çeşitli eyaletler, imparatorun atadığı ve imparator adına hareket eden devlet görevlilerinin gözetiminde, tek bir yönetim altına girdiler.

Kuşku yok ki bu politik çözüm mükemmel değildi; fakat çoğu zaman insanlar, sonunda çöküp yıkıldığı için İmparatorluk sanki ağır bir başarısızlıkmış gibi yazarlar. Bu sonuç, İmparatorluğu başka fiilî politik sistemlerle değil, fakat bir idealle Platon usulü kıyaslamadan çıkar. Ütopyayla kıyaslandığında, İmparatorluk kuşku yok ki bir başarısızlıktı —ebediyen baki kalmadı. Ama yüzyıllar boyunca dayandı ve en sonunda çöktüğünde bile, hâlâ daha kendi formundan ve örgütlenişinden pek çok şeyi Hristiyanlığa aktaracak ve dolayısıyla da bizim zamanımıza dek gelecekteki gelişmelerin akışını büyük ölçüde belirleyecek kadar da sağlamdı. Ve Roma, geleceğe kendi politik ve yasal yapılarından daha fazlasını miras bıraktı. Bizzat Roma'nın kendisi Yunanlaşmış olduğu için, Yunanların tavırları ve kavramları Batı insanının mirasının bir parçası haline geldi.

Fakat kuşkusuz, bu kavrayışlar elden ele aktarıldıkça kaçınılmaz olarak dönüştürüldüler. İmparatorluğun büyük çaplı örgütle-

nişi Yunanların kendilerinin küçümseyişle bakacakları Galya'ya ve İspanya'ya Yunan kültürünün sızıp yayılmasını nasıl mümkün kıldıysa, imparatorluğun çapı da yayılmakta olan bu fikirleri türlü çeşitli renklere bezedi. Buna benzer bir şekilde, Roma'nın uzun kolunun pençesine av düşmezden önce Yunanistan'da uzun bir zamandır yürürlükte olan kaotik koşullar, giderek bağımsızlıktan daha önemli görünmeye başlayan güvenlik gereksiniminin artan değerinde yankısını buldu.

Kent-devletinin atmosferi, insanların kendi çabaları ve hemşerileriyle işbirliği yoluyla güvenlik ve refah sağlayabileceklerine inanacakları kadar küçük çaplıydı. Yani kent-devletinin yurttaşlarında kendi kaderlerini denetleyebilecekleri ve kendi problemlerini çözebilecekleri duygusu vardı. Bu belki de bir yanılsamaydı; fakat bu duygu, varolduğu sürece, insanlara güven ve bir bağımsızlık hissi veriyordu. Onlar kendilerini daha iyi bir hale getirmeyi hedeflemenin emek harcanmaya değer olduğunu hissediyorlardı, çünkü onların hayat şartları bu hedefe ulaşmak için önlerinde bir fırsat eşitliği bulunduğuna inanmalarını sağlıyordu. Tüm bunlar, kuşkusuz, Platon'un ve Aristoteles'in ahlak ve politika teorilerinde bir yankı bulmuştu.

Betimlenen bu yeni koşullar içerisinde, insanların değerleri kaçınılmaz bir değişikliğe uğradı. İmparatorluk gibi büyük çaplı bir örgütlenme içerisinde, kimsenin kaderinin kendi elinde bulunmadığı apaçıktı. Bundan dolayı, eski kendini-iyileştirme idealini ya terketmek ya da kökten bir şekilde değiştirmek zorunluydu. İnsan, olayların akışını etkin bir şekilde dilediğince değiştirmeye çalışmak yerine, hayat ne getirirse getirsin edilgin bir şekilde kabullenmeyi kendisine öğretebilirdi. Ya da uyumlu, dört dörtlük bir gelişim elde etme girişiminden vazgeçebilir ve iç hayat ve şahsî duyarlılıkları üzerinde yoğunlaşabilirdi. İnsanlar, doğal insanın güçsüzlüğüne ikna olur hale geldikçe, umutlarını gitgide doğa-üstü olana yaslar oldular. Böylece, değer sisteminin bütünü, dünyevî, bu dünyaya özgü bir gönderim çerçevesinden kopmaktaydı.

Bu değişiklikler hiç kuşku yok ki ancak ağır ağır olup bitti. Dikkate değer olan şey, gerçekte, Yunanların normal sayılabilecek hayat beklentilerinin ötesinde Yunan düşünce tarzlarının varlıkla-

rını korumalarıydı. Hüsran, güçsüzlük ve güvensizlik duygusu Platonculuğun ve Aristotelesçiliğin akılsal çerçevesinin taşıyamayacağı kadar ağırlaşıncaya dek çok uzun bir zaman geçti. En sonunda o zaman gelip çattığında klasik dünya sona erdi. Fakat oraya geçmeden önce, Yunan teorilerinin Roma dünyasının politik ve toplumsal kurumlarıyla bağdaştırılma tarzlarını irdelemek zorundayız.

İMPARATORLUKTAKİ FELSEFÎ OKULLAR

Roma'lıların felsefî tefekkürle ilk kez bizzat ilgilenmeye başladıkları M. Ö. ikinci yüzyılda, Yunan düşüncesinin beş ana (teknik terimi kullanacak olursak) "okul"u vardı. Fakat bu terim, bir eğitim kurumunu —ya da en azından az çok aynı görüşleri paylaşan bir grubu— çağrıştırdığı ölçüde yanlış yönlendiricidir. Daha hantal olmakla birlikte "seçilebilir beş farklı felsefî gelişim tipi"nden söz etmek daha yerinde olur, çünkü okullar denen şeylerin herbiri, kendi aralarında birçok bakımdan farklı ama bir takım ortak tezlere sahip çok sayıda tek tek düşünürlerden oluşuyordu ve böylelikle herbir "okul" uzun bir zaman süresi boyunca canlılığını korudu. Gözden geçirecek olduğumuz —klasik çağlarda bile bu sıfatlarla tanınan— beş okul, Akademikler, Peripatetikler (Meşşailer), Epiküryenler, Stoikler ve Skeptikler'dir.

İlk iki okula uzun uzadıya takılıp kalmaya gerek yok. Akademiklerin merkezi Platon'un kurduğu Akademia idi. Kurucunun —onun kişiliğinin bıraktığı etki böyleydi— ölümünden sonraki yıllar boyunca, onun görüşleri ardışık bir zincir oluşturan bir dizi kahraman tapımcı tarafından dogmatik bir şekilde elden ele geçirildi.[2] Akademikler gibi, Peripatetikler de (ustanın yürüyerek ders verme pratiğinden ötürü bu adla anılmaya başlayan Aristoteles'in rakip Lykeion'unun mensupları) pek fazla orijinalite sergilemediler. Ge-

2 Daha sonraları, sarkacın bir salınımıyla, Akademia'da skeptisizm (şüphecilik) dogmatizmi (inakçılık) alaşağı edip onun yerini aldı. Bkz. s. 518-520.

nellikle Aristoteles'ten öğrendikleri ansiklopedik bilgiyi şerh etmekle yetindiler.

Öteki Yunan okulları daha orijinaldi. Onların, özellikle de Sotacılığın elde ettiği dikkate değer başarı, o kültür içerisindeki bir gereksinimi karşıladıklarına delil oluşturur. Bu okulların herbiri, İskender-sonrası dünyanın karakterinin ve mizacının bir yönünü yansıtır. Bu sebepten dolayı ve göreceğimiz gibi yinelenen felsefî tutumları temsil ettiklerinden ötürü, bu okullar biraz daha ayrıntılı bir şekilde gözden geçirilecektir.

Epikürosçuluk

Bu okulun kurucusu Epiküros, M. Ö. 341'de Ege Denizindeki Samos (Sisam) adasında doğdu. Gençliğinde (Aristoteles'in ölüm tarihi civarında) Atina'yı ziyaret etti, coşkulu dinleyicileri cezbettiği çeşitli şehirlerde ders verdi ve sonunda M. Ö. 306'da Atina'ya yerleşti. Orada bir bahçe içerisinde kendi okulunu kurdu ve öğrenci hayranlarca kendisine neredeyse bir tanrı gibi tapınıldı. Epiküros bu şımartmaların bozucu etkisine kapılmadı, nitekim özgür ve köle, kadın ve erkek, yetişkin ve çocuk herkese karşı ölçülü ve dostça kaldı. Sade bir şekilde yaşadı, yalnızca en gösterişsiz yiyecekleri yedi ("Bana peynir gönder de," diye yazıyordu bir dosta, "kendime şöyle mükellef bir ziyafet çekebileyim") ve en büyük doyumu dostlarıyla muhabbette buldu. M. Ö. 270 yılında öldü.

BEN-MERKEZLİ HAZCILIK

Epiküros'un fiziği ve bilgi teorisi Atomculuk bağlamında tartışılmıştı ve Epiküros'un esasta Demokritos'un izinden yürüdüğünü görmüştük.[3] Epiküros, hayatın ereğinin basitçe hazzı en yüksek

3 Bkz. s. 119-138.

ölçüye çıkartmak olduğunu öne sürüyordu. Bu tez en aşırı Sofistlerin tezlerinden ayırdedilemez gibi görünse de, Epiküros'un hayat tarzı, onu, an be ân mümkün olduğu kadar çok ve şiddetli hazlar peşinde koşarak hayata taraftarlarından saymamamız gerektiğini gösterir. Epiküros, herhangi bir arzunun doyurulmasının kendi adına haz verdiği görüşünü paylaşıyor, fakat aydınlanmış bir şekilde haz arayanın daha sonraki zararlı etkilerinden ötürü şiddetli ve aşırı hazlardan kaçınacağını düşünüyordu. Genelde, sade ve azla yetinen kanaatkâr bir hayat sürmenin "daha iyi" (yani uzun vadede daha haz verici) olduğuna inandı. Ekmek ve süt havyar ve şampanya kadar heyecan verici olmayabilir, fakat onların hazımsızlık ve ayyaşlık gibi durumlara yol açmaları pek muhtemel değildir.

> Arzulardan bazılarını doğal, bazılarını gereksiz ve doğal olanlardan bazılarını zorunlu, bazılarını sadece doğal; ve zorunlu olanlardan bazılarını mutluluk için zorunlu, bazılarını bedenin dinginliği için ve bazılarını da tam da hayatın kendisi için zorunlu sayarız. Bunları doğru anlamak, her yeğlemeyi ve her sakınmayı bedenin sağlığına ve [ruhun] kargaşadan bağımsızlığına bağlamamızı mümkün kılar, çünkü kutluluk hayatının amacı budur. Daima bu amacı elde edecek şekilde, yani acıdan ve korkudan kaçınacak şekilde eyleriz.... Ve bu nedenle, hazzı kutlu hayatın başı ve sonu addederiz. Çünkü hazzı bizde doğuştan varolan ilk iyi olarak tanırız ve her yeğleme ve kaçınma edimine hazdan hareketle başlarız ve her iyiyi kendisiyle yargıladığımız standard olarak duyguyu kullanmakla, tekrar hazza geri döneriz.
>
> Ve haz bizim için ilk iyi ve doğal olduğuna göre, bu sebeple her hazzı yeğlemeyip, kendilerinin bir sonucu olarak bizde huzursuzluğu daha da arttıran birçok hazzı önemsemeyiz: ve buna benzer şekilde, birçok acıyı hazlardan daha iyi sayarız, çünkü acılara uzunca bir süre katlandığımızda bizde daha büyük bir haz meydana gelir. O halde bizimle doğal yakınlığından ötürü her haz iyidir, ama yine de her hazzın yeğlenmemesi lazım gelir: yine her acı da bir kötüdür, ama hepsi daima kaçınılacak bir doğada değildir. İmdi, tüm bu konular hakkındaki yargımızı bir mukayese ölçeği yardımıyla ve kârları ve zararları düşünüp taşınarak oluşturmak zorundayız....
>
> Ve yine, arzudan bağımsızlığı büyük bir iyi sayarız —hep kıt kanaat geçinmekten hoşnut olabileceğimizi değil, fakat çoğuna sa-

> hip değilsek azından hoşnutluk duyabileceğimizi düşünürüz.... Dolayısıyla, sade ve gösterişli olmayan bir perhiz alışkanlığı edinmek bize tam sağlık kazandırır ve insanı hayat için gerekli işlere hazır tutar ve uzun aralardan sonra pahalı zevklere yaklaştığımızda bize onlar karşısında daha iyi bir huy kazandırır ve kaderden korkmamamızı sağlar.
>
> Dolayısıyla, hazzın erek olduğunu ileri sürerken, cahil olan ya da bizimle çatışan yahut da anlayıştan yoksun olan bazılarının zannettiği gibi sefihliklerden ve kösnüllüklerden ibaret olan şeylerden alınan hazları değil, fakat bedende acıdan ve zihinde huzursuzluktan bağımsızlığı kastediyoruz. Çünkü sürekli kalıcı olan, ne içkili âlemler ve cümbüşlerdir ne kösnülerin doyurulmasıdır ne de balığın ve zengin sofrasının öteki pahalı zevklerinin lezzetidir —ki bunlar haz veren bir hayat meydana getirirler—, fakat her türlü yeğlemenin ve kaçınmanın güdülerini araştıran ve ruhun en büyük ıztırabını doğuran salt kanıları defeden aklıselimdir.
>
> Tüm bunlar arasında ilk ve en büyük iyi basirettir. Bundan dolayı, basiret felsefeden bile daha kıymetli bir şeydir....[a]

Yeme içme arzusu (fakat sadece açlığı bastıracak kadar) ve uyuma arzusu doğal ve zorunlu arzuların örnekleridir. Diğer taraftan, cinsel haz alma arzusu doğal ama zorunsuzdur ve sıradışı yiyeceklere ve pahalı, gösterişli giyeceklere duyulan arzular ise doğadışıdır, yani "gereksiz ve yararsız"dır.

Bu ayrımlar kasıtlı bir şekilde psikolojik olguya dayanıyorlardı ve Epiküros için önemliydiler, çünkü Epiküros onları kendi ahlak teorisini haklıçıkartmak için kullanmak istiyordu. Epiküros, zorunlu arzuların doyurulmak zorunda olduğuna inanıyordu. Talihli bir şekilde, onların doyurulması kolaydır ve (bu arzular doğal ve zorunlu olduklarından) zararlı etkilere yol açmaz. Bu yüzden, en sade ve en kolay şekilde elde edilebilen yiyecekler açlığımızı doyuracaktır.

Öte yandan, doğadışı arzuların, tam da doğadışı olduklarından, doyurulmaları gerekmez. Yemek yememiz gerekse bile, havyar yememiz gerekmez. Bu yüzden, bu arzuların doyurulmamasından acı duymayız. Dahası, doğal arzular kolaylıkla doyurulurlarken, doğadışı arzuların doyurulmaları zordur. Bu, iki sebepten ötürü doğrudur. İlkin, doğadışı arzuların nesneleri, daha sıradışı

olmakla, daha zor elde edilirler. (Sözgelimi, ekmeğin fiyatını havyarın fiyatıyla karşılaştırın.) İkinci olarak, doğal arzuların doğal bir sınırı varken (sözgelimi, yeme içme arzusu tıka basa dolu bir mideyle doyurulurken), doğadışı arzuların bu tür hiçbir sınırı yoktur. Ne kadar şampanya içersek içelim, daha fazlasını isteriz. Doğadışı arzular, bilge insanın doldurmaya kalkışmayacağı dipsiz bir kuyudur.

BEN-MERKEZLİ HAZCILIKLA İLGİLİ GÜÇLÜKLER

Fakat acaba zorunlu, zorunsuz ve gereksiz arzular arasındaki ayrımların insan psikolojisinde sağlam bir temeli var mı? Epiküros kendi ahlakının arzu psikolojisine dayandığına inansa da, psikolojik oldukları iddia edilen bu ayrımların aslında onun ahlakından türetildiklerinden kuşkulanabiliriz. Sözgelimi, yeme içme fiziksel sağlık için ne denli zorunluysa, (en azından bazı insanlar için) cinsel serbestlik de zihinsel sağlık için o denli zorunludur, diye ileri sürülebilirdi. Bu, cinsel serbestliği o insanlar için zorunlu kılmaz mı? Bunu bırakın, ya yeme içmeye ne demeli? Ne kadar ve ne tür yiyecek, gereksizden ayrı olarak, zorunludur? Yanıt, kesinkes, bunun kişiden kişiye değiştiğidir. Aslına bakılırsa, (proteinler ve vitaminler dahil) günlük belli bir asgarî besin alım miktarının sağlık için zorunlu olduğu söylenebilir. Fakat bu zorunlu asgarî alım miktarının ahlakla ne ilgisi olduğu hiç de açık değildir.

Epiküros gibi ahlakî bir hazcıysanız ve ekmekten ve sütten hoşlanıyorsanız, kuşkusuz kendinizi bu perhizle sınırlamayı yeğlersiniz —Epiküros'un yeğlediği gibi. Fakat havyardan ve şampanyadan hoşlanmanızın ölçüsü hazımsızlıktan ve akşamdan kalma başağrılarından hoşlanmamanızın ölçüsünden daha ağır basıyorsa, başka bir kimsenin bunların "gereksiz şeyler" olduklarını düşünmesine aldırmadan, perhizinizi bu kalemleri de içerecek şekilde genişletirsiniz. Görünüşe göre, mantığın, Epiküros'u bunu haz öğretisinin bir sonucu olarak kabul etmeye götürmüş olması gerekirdi.

Fakat Epiküros havyarın ve şampanyanın gerçekte gereksiz şeyler olduklarını, onlardan zevk alan insanın böyle yapmaması "gerektiği"ni ileri sürmek istiyordu. Yani Epiküros, havyardan ve şampanyadan hoşlanan bir insanın kendisini yine de ekmek ve şarapla sınırlaması gerektiğini ileri sürmek istiyordu. Fakat, ancak hazdan başka (ve daha üstün) bir iyi var olsaydı ve (havyar ve şampanya *değil* de) ekmek ve şarap bu ikinci anlamda iyi olsalardı bu sonuç çıkardı. Ve elbette ki, bu tarzda akılyürütmek Epiküros'un hazzın biricik iyi olduğu öğretisini terketmek olurdu.

Bu güçlük aynı zamanda Epikürosçu erdem açıklamasında da kendisini gösterir. Haz öğretisinden mantıksal olarak çıkan odur ki, insanların "erdemler" diye adlandırdığı şeyler, sözgelimi doğru söyleme ve sözünü tutma, ancak kendilerine karşılık gelen "erdemsizlikler"den, bu örnekte yalan söylemeden ve sözünü tutmamadan daha fazla haz veriyorlarsa değerlidirler. Çünkü eğer biricik iyi haz ise, doğru söylemenin anlaşılır tek sebebi, bu yolla haz elde edeceğimizdir. En azından bir süre boyunca, Epikürosçular tam da bu şekilde akılyürüttüler. Sözgelimi, "Herhangi bir haz üretmedikten sonra tükürürüm onuruna da onur düşkünlerine de."[b] Ve Epiküros'un kendisi çok açık bir şekilde şunu söylüyordu: "Güzellik ve erdem ve buna benzer şeylerin, eğer haz veriyorlarsa, onurlandırılmaları gerekir; fakat haz vermiyorlarsa, onlara elveda demek zorundayız."[c]

Bunların tersine, birçok insan belli edimlerin "soylu" olduklarına ve acı verip vermediklerine bakmaksızın yapılmaları gerektiğine ve başka bir takım edimlerin de "ayıp" olduklarına ve çok fazla haz verebilseler bile bunlardan kaçınılması gerektiğine inanır. Homeros'un *İliada*'da bildirdiği gibi, Akhilleus, Patroklos'un ölümünden doğrudan doğruya kendi dikkafalılığının sorumlu olduğunu biliyordu. Bu yüzden, Patroklos'u öldüren Troya'lı yiğit Hektor'u öldürerek dostunun öcünü almaya kendisini mecbur hissetti. Akhilleus'in tanrıça anası, ona, Hektor'u öldürdükten sonra kendisinin de ölümünün yakın olacağı uyarısında bulunduğu halde, Akhilleus ölümü onursuzluğa yeğledi. "Bırak beni hemen öleyim," diye cevap verdi anasının uyarısına, "yeter ki, toprağın üzerinde bir maskara ve bir yük gibi hayatta kalmaktansa, düşmanımdan öc alayım."

Sokrates, kendisini yargılayanlara yaptığı konuşmada, kendi tutumunu örneklendirmek için bu öyküyü anlattı: Başındaki belayı savacak şekilde kaçamaklı konuşmaktansa ölürdü. Yahudî-Hristiyan ardalana sahip modern insanlar bir dostun ölümünün intikamını almayı başaramadıklarında yüzkarası bir utanç duymayabildikleri halde, birinin çıplak vücudunu fazlasıyla inceden inceye süzmenin utanç verici olduğu durumların bulunduğu konusunda aynı görüşü paylaşabilirler.

Fakat, haz öğretisine göre, Akhilleus, hayalî bir görevi savaşta uğranması muhtemel gerçek acılardan üstün tutan bir ahmaktı. Öyle görünüyor ki Epiküros bu tür bir sonuçtan hoşlanmadı. Nasıl ki sade yiyeceklerin gösterişli yiyeceklerden öz itibarıyla bir şekilde daha iyi olduklarını öne sürmek istediyse, aynı şekilde erdemin erdemsizlikten öz itibarıyla daha iyi olduğunu da öne sürmek istedi. Epiküros'un temel öğretisine göre, erdemin her zaman erdemsizlikten daha fazla haz ürettiği doğru olsaydı, erdemin her zaman erdemsizlikten daha iyi olduğu doğru olurdu. Fakat bu böyle kabul edilebilseydi bile, buradan hareketle erdemin öz itibarıyla daha iyi olduğu sonucu çıkmazdı. Erdem kendinde iyi olmaz, fakat haz verdiği için peşinde koşulan, (*Devlet*'in dili içerisinde) yalnızca ikinci-en-iyi-şey olurdu. Epiküros'un argümanının oldukça karmakarışık olduğu kabul edilmek zorundadır. Sözgelimi, Epiküros şunu ileri sürüyordu ki, "adil adam en sıkıntısız, adaletsiz adam ise en sıkıntılı adamdır."[d] Buradan bakıldığında sanki Epiküros adil edimlerin zorunlu olarak hazzın aracı olduklarını ileri sürmek istemiş gibidir, fakat "haz" terimi belli bir türden özel nitelikteki doyumu ima edecek sınırlı bir anlamda kullanılmadıkça, bu, açık bir şekilde doğruluktan uzak görünür. Eğer haz basitçe duyuların bir gıdıklanması anlamına geliyorsa adaletsiz edimlerin çoğu kez haz verdikleri apaçık gibidir.

Yine, Epiküros şunu ileri sürüyordu: "Basiretli ve onurlu ve adil bir şekilde yaşamaksızın bir haz hayatı sürdürmek mümkün değildir; haz hayatı sürdürmeksizin [yine basiretli, onurlu ve adaletli bir hayat sürdürmek de mümkün değildir]. Ve haz hayatına sahip olmayan adam basiretli ve onurlu ve adil bir şekilde yaşamamaktadır, [ve erdemli hayata sahip olmayan adamın da] haz hayatı sürdürmesi mümkün olamaz."[e]

Bu, "hazzı" "erdemli" davranışa eşlik eden tikel türden bir doyumla özdeşleştirmeye yakın düşer. Epiküros erdem ile haz arasındaki bağlantıyı nasıl gördüğünü tam olarak söylemediyse bile, burada ima edilen görüş, "haz biricik iyidir" önermesinden düz bir şekilde anladığımızdan oldukça farklıdır.

Epiküros'un teorisinin yaygınlığının belli bir ölçüde bu belirsiz-anlamlılıktan kaynaklandığına inanmamak zordur. Hazzın biricik iyi olduğu görüşü, yalnızca basitliğinden ötürü değil, fakat hazzın *bir* iyi olduğu insanların büyük bir kısmının tam da gerçek duygularına hitabettiği için, çekici gelir. Öte yandan, araç ile amaç arasındaki ayrımın uydurukluğu, Epiküros'a haz öğretisinin bencilliğini yumuşatma imkanı tanıdı ve Epiküros'un, haz verdikleri söylenemese de bazı edimlerin doğru olduğunu düşünen birçok insanın inanışı ile bu öğreti arasındaki çatışmayı gizlemesini sağladı.

DİNGİNLİK

Şimdiye dek, Epiküros'un "doğal" arzularından yalnızca ikisinin sözü edildi —yeme içme ve uyuma arzuları. Epiküros'un dinginlik arzusuna verdiği öncelik, daha ilginçtir ve onun ahlakının temel güdülenimini daha açık kılar; ve Epiküros'un dinginlikten anladığı şey, hem fiziksel bir anlamda durgunluk ve sıradan hayatın hayhuyu karşısında sükunetle dinlenmedir hem de ruhsal anlamda dertsiz tasasızlıktır. İnsanlar rahat yaşama adına tüm gereksiz ve zorunsuz arzuları elemeyi öğrenebilir ve aynı zamanda zihinsel dinginliğe kavuşabilirlerse, Epiküros'un düşüncesine göre, bir kutluluk hali kazanırlar.

Bu, Epiküros'un söylediklerine rağmen, onun sistemindeki en yüksek iyinin kendi sıfatıyla haz değil, fakat dinginlik olduğunu sezdirir. Ve yine yeri geldiğinde, bu, Epiküros'un basit, "sakin" hazları niçin bu denli yeğ tuttuğunu da açıklar: hazlar oldukları için değil, fakat sakin oldukları için. Bu, aynı zamanda, İskender-sonrası dünyada Epikürosçuluğun yaygınlığının bir başka sebebini de çıtlatır. Sakinliği ve dinginliği vurgulayan bir ahlak, içinde yaşa-

dıkları toplumu denetim altında tutmayı umudedemeyecekleri kadar karmaşık bulduklarından ötürü, tam kişisel gelişim idealinden yüz çevirmiş insanlar için çekiciydi. Epikürosçuluk, bu tür insanların zaten başka nedenlerle yapmak istedikleri şeyi —rekabetten vazgeçmek, el etek çekmek— yapmaları için sağlam (yani felsefî bakımdan saygın) sebepler sağlıyordu.

İmdi, rekabet kesinlikle dinginliği yok eder. Fakat gam kasavet de dinginliği ortadan kaldırır. Ve Epiküros'a göre, dinginliği kesintiye uğratıp bozan iki ana kaygı, ölüm korkusu ve dünyanın doğal süreçlerine tanrısal müdahale korkusudur. Kendimizi bu kaygılardan kurtarabilirsek, kutluluk olan zihin dinginliğini kazanmak nisbeten kolay olur. Talihe bakın ki, bu kaygıların her ikisi de temelsiz boş-inançlardır ve Epiküros'un tezine göre Atomcu fiziğin esas değeri her iki kaygıyı da silip süpürmeye hizmet etmesidir.

Ölüm korkusunu besleyen şey doğamız konusundaki bilgisizliğimizdir. Atomcu felsefenin kabülüne göre bedenlerimizin ölümünden sonra kişisel kimliğin hayatta kalmadığı apaçıktır. Bizde maddî olmayan hiçbir şey yoktur. Özellikle ağır bir "dıştan darbe"den ötürü ya da herhangi bir başka sebepten dolayı bu bedeni oluşturan atomlar parçalanıp dağıldıkları zaman, bu kişilik de bir sona varır.

Buradan şu çıkar ki,

> ... bize ölüm yoktur. Çünkü her iyi ve her kötü duyumdan ibarettir, fakat ölüm duyumun yokluğudur. Ve dolayısıyla bizim için ölümün varolmadığını doğru anlama, hayata sonsuz bir ömür kattığı için değil, fakat ölümsüzlük özlemini ortadan kaldırdığı için hayatın ölümlülüğünü kabul edilebilir kılar. Çünkü yaşamamakta korkunç birşey bulunmadığını hakikî bir şekilde kavramış insan için yaşamakta da korkunç birşey yoktur. [Ölüm] o halde, diriyi de ölüyü de ilgilendirmez, çünkü ilki için şimdi ölüm yoktur ve ikincisi ise artık var değildir.[f]

Epikürosçuların bilimle ilgilenmelerinin sebebi budur —Platon'un ve Aristoteles'in öne sürdükleri gibi bilgi kendinde pozitif bir iyi olduğu için değil, fakat bilgi dinginlik getirdiği, tasadan kurtulmuş bir zihin dinginliği getirdiği için. "Gökte olup bitenlere ve bizi ilgilendirdiği korkusuyla ölüme ilişkin kuşkularımız ve ay-

nı zamanda acıların ve arzuların sınırlarını kavramayı becerememiz bizi tasalandırmasaydı, doğa bilimine hiç ihtiyacımız olmazdı."[8]

ROMA'DA EPİKÜROSÇULUK: LUCRETİUS

Bu temaların tümü, önde gelen Roma'lı Epikürosçu Lucretius tarafından çok güçlü bir şekilde dile getirildi.[4] Lucretius, eski Cumhuriyetçi kurumların, cihan iktidarının ve toprak genişlemesinin yarattığı yeni durumu çekip çevirmekte yetersiz kaldığının meydana çıktığı sıkıntılı zamanlarda ve yeni imparatorluk gelişip güçlenmezden önce yaşadı; ve Lucretius'un görüşleri, sadece son derece duyarlı kişiliğini değil, fakat aynı zamanda bu çağın bir takım gerilimlerini ve sıkıntılarını da açığa vurur.

Epiküros gibi, Lucretius da ölüm korkusunun insanlara musallat olduğuna inanmıştı. İnsanlar, bedenlerinin yokoluşunu beklemekten ve dünyadan kaybolup gittiklerinde kendilerini yitirmekten duydukları bunaltının eşliğinde, bir başka yerde bir şekilde var olacaklarını hayal etme yanılgısına düşerler.

> Ölüm ... bizim için hiçtir, bir zerre bile ilgilendirmez bizi, madem ki canımızın doğası ölümlü bir iyelikten başka bir şey değil.... Artık var olmadığımızda, birlikleri sayesinde bir olduğumuz bedenin ve ruhun ayrılma vakti erdiği ânda, bil ki o zaman artık var olmayacak olan bize hiçbir şey olamaz, hiçbir şey duygularımızı kıpırdatamaz....
>
> Herbir insan, ölünce bedeninin kurda kuşa yem olacağını yaşarken gözünün önüne getirdiğinde, yanıp yakınır kendisine; çün-

4 Lucretius hakkında pek az şey biliniyor. O, muhtemelen M. Ö. 94'te doğdu ve M. Ö. 55'te öldü. Dört yüzyıl sonra yaşadığı ve her halükârda günahkar paganların en kötüsü olduğuna inanma yanlısı olduğu için güvenilmez bir tanık olan St. Jerome'a göre, Lucretius bir aşk iksiriyle deliliğe sürüklenmiş, ara sıra aklı başına geldiği zamanlarda bir takım şiirler yazmış ve en sonunda intihar etmişti. Daha iyi malumat sahibi olmuş olması gereken Vergilius, Lucretius'u "şeylerin nedenleri"ni bildiği için mutlu sayıyordu.

> kü ne kendisini cesetten ayrı tutar ne de serilip yatan bedenden yeterince geri çeker kendisini, tersine o olduğunu düşünür ve öyle seyredip dururken kendi hissettiklerini ona da bulaştırır. Bundandır ölümlü doğduğuna dizini dövmesi, ama bir türlü anlamaz ki gerçek ölümde, yaşayıp da kendi yitimine kendisi yas tutacak ya da orada durup da didik didik edilmiş veya yanıp kül olmuş yattığına sızlanıp dövünecek ikinci bir kendi olmayacaktır.[h]

Lucretius'un dine tekrar tekrar yönelttiği saldırıların sebebi budur. Din, boşinanca dayalı bu korkuları istismar eder ve azdırır. Dinin ağırlığı altında ezilen insanlar toprağa kapaklanıp alçalır. Din, bizzat kutsal olmak şöyle dursun, "en günahkâr ve en kutsallık-dışı işleri doğurur" — Agamemnon'un Aulis'te masum İphigenia'yı kurban etmesi gibi işler, ki burada Agamemnon rahiplerin kışkırtıp pekiştirdiği yanlış bir inanç içerisinde İphigenia'nın ölümünün tanrıları memnun edeceğini ve Yunan donanmasının Troya'ya sefere çıkmasına izin vereceğini sanıyordu. "Böyle kötü işlere din kışkırtabilirdi."[i]

Aydınlandıklarını iddia edenler, ahirete ya da ceza çekme yeri olarak cehenneme inandıklarını inkâr edenler bile, gizliden gizliye bunlara inanmayı sürdürürler. Aslına bakılırsa, cehennem korkusu,

> ... her şeye ölümün karasını bulaştırıp, katışıksız, bozulmamış bir tat komaksızın, insanların hayatını ta köklerinden sarsar büsbütün. Çünkü insanlar çoğu kez hastalığın ve sefil bir hayatın aşağıdaki ölüm ülkesinden daha korkutucu olduğunu ve ruhun doğasının kandan ya da ne bileyim solukt'an olduğunu bildiklerini söyleseler de ... bu aynı insanlar, yurtlarından sürgün edilip insanların gözü önünden uzaklara kovulduklarında, yüzkızartıcı bir suçla lekelendiklerinde, her türlü belaya bulaştıklarında, hep aynı şekilde yaşayıp giderler de, herşeye rağmen, her nerede başları belaya girerse, ölülere kurban keserler ve boğazlayıp kara sığırları sunular yollarlar ölülerin tanrılarına, ve acılı halleri ne denli artarsa kalplerini de o denli dine döndürürler.... maske yırtılınca, hakikat ortaya çıkar.[j]

Lucretius ölüm korkusu hakkında o kadar yürekten duygularla yazmıştır ki, anlattığı düşüncelerden kendisinin de güçlü bir şe-

kilde etkilendiğinden ve dizelerinin genel olarak kamuya değil de, daha çok kendi ıztırabını yatıştırma gayreti içerisinde kendi kendisine hitabettiğinden kuşkulanabiliriz. Her ne olursa olsun, Lucretius, bilinçsiz bir ölüm korkusunun, huzursuzluğa, tedirginliğe ve derin bir hoşnutsuzluğa yol açmakla, insanların yapıp ettikleri herşeyi etkileme tarzının çok keskin bir psikolojik analizini vermişti.

> Evet, bir ağırlık duyuyor ruhlarında insanlar. Göğüslerine çöken yıkıntının nedenini —Bu yükün kaynağını görebilselerdi— sürdürmezlerdi çoğunluğun hayat biçimini; kimse ne istediğini bilmiyor aslında ve herkes kaçma çabasında bulunduğu yerden, sanki yer değiştirmeyle yük atılabilirmiş gibi. Bakıyorsun, evde oturmaktan bezmiş adamın biri konağından dışarı çıkıp dolaşıyor çoğu kez, ama gelgelelim birdenbire tekrar dönüyor geriye, aslında dışarda dolaşıp durmaktan da sıkılıyor çünkü. Kır evine gitmeye kalkıyor bu kez. Atları öylesine öfkeyle kırbaçlıyor ki sanırsın telaşla yangına tulumba yetiştirmeye koşuyor; ama daha adımını atar atmaz eşikten hemen başlıyor esnemeye, uykuya sığınarak unutmayı deniyor ya da şehre dönüyor geri. Bu şekilde herbir adam kendinden kaçmaya çabalıyor; ama yine de istemesine rağmen kendisine yapışıp kalıyor, emin olabiliriz bundan, aslında kaçamıyor ve kendinden nefret ediyor, dert içinde derdinin dermanını bilmediği için; fakat bunu açıkça görseydi, her insan başka herşeyi bir kenara bırakır, ilkin şeylerin doğasını öğrenmeye adardı kendisini, çünkü bir saatlik değil ki, öncesiz-sonrasız hali söz konusu, ölümlülerin hepsinin bekleşip durduğu, ölümden sonra gelecek olan o hal.
>
> Nedir aslı bu kör tutkunun, bizi belirsizlik ve tehlike karşısında bile hayata böylesine bağlayan?... Birazcık bile olsun ölüm ânından çalamayız hayatı uzatarak, hakikat bu. Değişmez kalır ölümden sonraki süre. Kaç kuşak katarsan kat ambarına yaşayarak, aynı sonsuz ölüm beklemektedir seni, varolmama süresi eşittir herkesin; ha dün ölmüşsün, şafakta, ha aylar yıllar önce kapamışsın gözlerini.[k]

Freud'un içgörülerinden bazılarını öngören terimlerde, Lucretius, insanların işledikleri suçların ve insanlara yapılan kötülüklerin birçoğunun, bilinçdışı da olsa, temel güdüsünün ölüm korkusu olabileceğini ima etmişti:

> Bir de o acınası, açgözlü kişilere bak; ün, para hırsı, gerektiğinde suç ortaklığına, maşalığa bile iter onları; gece gündüz demeden mal-mülk hesabı yaparlar kara bir tutkuyla. Temelde ölüm korkusudur besleyen, içten kemiren bu açık yaraları. Rezillik, düşkünlük, yoksulluk nice uzağındadır sevincinin, güvenin: ölümün eşiğinde bekleşen karartılardır zaten onlar. Bu yazgıdan delice bir korkuyla kaçmak ister insan. Çok uzaklara. Böylelikle kan dökerek biriktirir varlığını; cesetleri de yığar üstüste bu uğurda. Öz kardeşinin ölümünü sevinçle karşılar. Korkuyla ve nefretle doldurur içini kandaşlarının cömert yürekle açtığı sofrada.... Ün adına yaşamayı bile gözden çıkarır kimileri. Ölüm korkusu öyle iter ki ölümlüleri hayattan iğrentiyle bakarlar dünyaya ve o tedirgin yürekle kendilerine kıymayı yeğlerler. Unuturlar bütün bunluğa bu korkunun yol açtığını.... İnsanlar kutsal yurtlarına, anababalarına nasıl hayınlık ederlerdi, Akheron'un diyarlarından kaçıp uzaklaşmaya çalışmasalar? Kör karanlıkta nasıl ürkerse çocuklar, üstlerine birşeylerin yürüdüğünü sanırlarsa, bizler de bir o kadar temelsiz korkuların pençesinde buluruz kendimizi duru gün ışığında. Ne günün ilk ışıkları işler bu kuşkulara, ne ergen gün. Altedilebilir bunlar ancak akıl erdirmekle doğanın işleyişine ve yapısına.[l]

Lucretius, dinginliği bozan bir şey olarak dinsel boşinançtan Epiküros'un duyduğu nefreti paylaşıyor ve Epiküros'un kanaatkârlık ve sade hayat övgüsünü destekliyordu:

> Gerçekten azdır bedenimizin gereksinmeleri, tümünün de amacı kaçınmaktır acıdan. Tatları ardarda sıralamak arttırabilir hayatının keyfini kimi zaman. Ne olmuş yani görkemli yontulardan yoksunsa sarayımız meşalelerle gece şölenlerimize ışık tutan! Ne olmuş yani gümüşle parıldamıyorsa altınla yanıp tutuşmuyorsa soframız, lirin sesiyle çınlamıyorsa tavanımızın süsleri! Dostluğu koyultup yayıldı mı insan çimenlere, bir çayın yanıbaşına, duldasına bir ağacın, ayaklar altına daha ucuzunu serer aynı güzelliğin doğa. Hele bir de havanın yüzü gülüyorsa ve mevsim çiçeklerle beziyorsa yemyeşil çayırları. Kaba dokumalarda yatacağına, nakışlı yorganlar, atlaslar altında da çırpınsan hummanın ateşiyle, sanma ki, daha çabuk bırakır nöbet seni. Nasıl bir katkıda bulunamazsa servet, ün ve taç-taht bedenin mutluluğuna, inan bunlar doyuramaz kafamızı da.[m]

EPİKÜROSÇULUĞUN ÇEKİCİLİĞİ

Epikürosçuluğun derin bir bunalıma sürüklenmiş dünyanın gerçek bir gereksinimini karşıladığına hiç kuşku yoktur. Gerçekten de, Epikürosçuluğun tam da Platonculuktan ve Aristotelesçilikten ayrı düştüğü noktalar, daha önce tasvirlenmiş olan değişen koşulları yansıtır. Platon ve Aristoteles etkinliklere katılma üzerinde ısrarla durmuşlarken, Epikürosçular bilgece bir edilginliğin cazibelerini anlatmaktan hiçbir zaman bıkıp usanmamışlardı.

> Kendimizi iş güç ve politika zindanından kurtarmak zorundayız.
>
> Her arzuyu şu soruyla karşılamalıyız: arzum hedefine ulaşırsa başıma ne gelecek, ulaşmazsa ne gelecek?
>
> Yeterli olanı az görene hiçbir şey yetmez.
>
> Kendine-yeterliğin en olgun meyvası özgürlüktür.[11]

Dinginliğin kutluluk olduğu ve insanın dinginliğe arzularını en asgarî noktaya indirerek ulaştığı öğretisi, ancak Platon'un ve Aristoteles'in teorilerini şekillendirmelerinin temelini oluşturan kent-devleti kültürü bir sona vardığı zaman çekicilik kazanmış olabilirdi.

Epikürosçular, Platon'dan ve Aristoteles'ten daha gerçekçi olduklarını pekâlâ iddia edebilirlerdi, çünkü eski klasik dünya ölmekteydi ve yeniden diriltilemezdi. Öte yandan, bu düşünürlerden hiçbirinin düşlerinde bile görmediği Roma İmparatorluğu varlığa gelmiş ve içerisinde klasik ideallerin birçoğunun görkemli bir uzatma evresi yaşadığı yeni bir düzen yaratmıştı. Şimdi kendisine döneceğimiz Stoacılık, Epikürosçulukta rastgeldiğimiz dünyadan el etek çekmişlik ve içsellik eğilimlerinden bir kısmını kesinlikle paylaşıyordu. Ama Stoacılık, yine de, etkin bir toplumsal ve politik hayatın süregiden değerlerini ifade etmeyi beceriyordu.

Stoacılık

Bu okulun kurucusu Zenon'du.[5] Zenon Kıbrıs'ta doğdu, M. Ö. yaklaşık 320 ya da 315 yılları civarında —Aristoteles'in ölümünden hemen sonra— genç bir adam olarak Atina'ya gitti ve o zamanın önde gelen filozoflarının tedrisinden geçip tahsilini tamamladıktan sonra M. Ö. 300 civarında kendi okulunu kurdu. Okul, adını Zenon'un ders verdiği yerden aldı —burası, Atina'lılar arasında duvar resimleriyle ünlü bir sundurma veya revak (Yunanca'da *stoa*, Stoacı adı buradan gelir) ya da sütunlu avluydu. Hayatının sadeliği ve ölçülülüğünden ötürü kendisine kucak açan hemşerilerinin saygısını kazanan Zenon M. Ö. yaklaşık 264 yılı civarında öldü. Zenon, Atina'ya, ilk başta, Sokrates'in görüşlerinin, anayurdu olan adada kendisi üzerinde bıraktığı derin etkiden dolayı gelmişti. Ve Zenon'un kendi görüşlerinin ana esin kaynağı, Platon'un ve Aristoteles'in incelikle işlenmiş metafizik teorilerinden çok Sokrates'in basit ahlakî kanaatleriydi.

Zaten daha Zenon ortaya çıkmadan önce, Sokrates'in öğrencilerinden oluşan bir grup, ustalarına ait olarak kabul ettikleri öğretileri hayata geçirmek için birbirlerine kenetlenmişlerdi. Hayatın sıradan zevklerini küçümsemelerinden ötürü "Kynik'ler"[6] diye adlandırılan bu adamlar, kendisi de Sokrates'in bir öğrencisi olma davası güden Platon'unkinden tamamen farklı bir yol tuttular. Platon Sokrates'in araştırma yöntemiyle ve hakikat peşinde koşmaya verdiği yüksek değerle ilgilenirken, Kynik'lere Sokrates'in öğretisinde önemli görünen şey onun karakter bağımsızlığı ve koşullara aldırmazlığıydı. Onlar, Sokrates'in "Erdem bilgidir" tezini bütünüyle görmezden gelip, onun iyi adama hiçbir kötülük gelemeyeceğine duyduğu inanca sımsıkı sarıldılar.

İyi adamların başına yoksulluk, acı, ıztırab ve ölüm gelebileceğinden ve geldiğinden, Kynik'ler bunların hiçbiri gerçekte kötü değil diye akılyürüttüler. Hakikî bir şekilde erdemli adam, başına ge-

---

5 Parmenides'in öğrencisi Zenon'la karıştırılmasın. Bkz. s. 38-40.

6 İnsanî güdülere karşı takındıkları "kinik", yani "alaysı" tavır yüzünden değil, fakat Yunanca'da köpek karşılığı kullanılan sözcük *kynos* olduğundan ve de kabalıkları ve saldırganlıkları ve hayatın inceliklerine aldırmazlıkları bakımından kendilerinin köpeksi olduklarını düşündüklerinden dolayı onlara Kynik'ler deniyordu.

len herşeye umarsız olacaktır. Genişletme ve Sokrates'in öğretisinin bu yanını aşırı bir noktaya doğru zorlama yoluyla, Kynik'ler, âdetlerin, göreneklerin, toplumsal etkileşimin tüm küçük görgü ve nezaket ölçülerinin ve keza daha büyük politik ilişki meselelerinin değersiz olduğunu ve dolayısıyla umursanmamaları gerektiğini öne sürdüler. Bu şekilde, onların vardığı sonuç, hayatını kurtaracak yasadışı bir girişimle işbirliği yapmayı reddedecek kadar büyük bir yasa saygısı besleyen Platonik Sokrates'in görüşüyle taban tabana karşıt ve baştan aşağı devrimciydi.

Hakikî Sokratik kaynak arayışı içinde, Zenon, görünüşe göre ilk başka Kynik'lerin etkisi altına girdi; fakat onların anarşistçe tavrı Zenon'u öyle uzun boylu ikna etmedi. Zenon için gerçek problem, Kynik bilgenin bağımsızlığını Platon'un ve Aristoteles'in tamamen farkında oldukları politik ve toplumsal hayatın gerçekleriyle bağdaştırmaktı. Zenon ve öteki ilk dönem Stoacılar bu problemi Roma Stoacılarına miras bıraktılar.

Bu tikel probleme Roma'lıların getirdiği çözümü incelemeden önce, Stoacı düşüncenin öteki kısımlarını kısaca irdeleyelim. Zenon ve öteki Stoacılar, Peripatetik'leri takip ederek, felsefeyi üç dala ayırdılar: (1) mantık (bilgi teorisi), (2) fizik (Aristoteles'teki gibi, doğa bilimleri ve psikoloji de dahil) ve (3) ahlak (*ethika*).

BİLGİ TEORİSİ

Stoacılar, bilgi teorilerini aşırı bir duyumculuğa (*sensationalism*) dayandırdılar. Kavramlarımız nereden gelir? Algılardan, diye yanıtladı Stoacılar. Peki algı nedir? Stoacılara göre, zihin doğuşta boş bir sayfadır. Nesneler (örneğin atlar) kendilerinin damgalarını zihnin üzerine basarlar, tıpkı bir mührün balmumu üzerine damga bastığı gibi. Fiilen varolan atların hatırlanan damgaları, kıyaslandıklarında ve karşılaştırıldıklarında, genel "at" idesini meydana getirirler. "At" formu ne (Platon'un öne sürdüğü gibi) bağımsız olarak varolan bir şey ne de (Aristoteles'in öne sürdüğü gibi) uzay-zamansal bir tözün gerçek bir bileşendir. O, zihnin dışında hiçbir gerçekliği

olmayan yalnızca zihinsel bir yapıdır, bir kavramdır. Bu tip görüşe verilen adla kavramcılık (*conceptualism*), güçlüklerden arınmış olmasa da, felsefe tarihinde çok sayıda yandaşa sahipti. Buradan hareketle Stoacıları pek de kavramcılar olmakla eleştiremeyiz, fakat onları daha ziyade naif kavramcılar olmakla eleştirmek yerinde olur (elbette ki, elimize ulaşmadan kaybolup gitmiş yazılarında teorilerini daha incelikli bir şekilde dile getirmemiş olduklarını varsayıyoruz). Sözgelimi, hem hakikî hem de sahte algılar vardır. Yani, bir yanda orada dışarıda duran gerçek nesnelerin algıları vardır ama aynı zamanda öte yanda sanrılar ve yanılsamalar da vardır (bir serap, suyun içinde kırılmış kürek). Bunlar ne yolla ayırdedilecektir? Bizim üzerimize bastıkları damganın canlılığı ve kuvveti yoluyla, diyordu Stoacılar. Fakat bu, apaçık ki yetersizdir; kendilerini reddedemeyeceğimiz kadar canlı damgalar (örneğin bir alkoliğin sanrıları) yine de sahte olabilir, yani gerçek bir nesneyi temsil etmeyebilir.

Aristoteles'in bu problemi ele alış tarzı, gerçek nesnelerin bir forma sahip olduklarını, sanrıların ve yanılsamaların ise sahip olmadıklarını ileri sürmek olmuştu. Sahici algı, nesnenin duyulur formunun algılayana aktarımını gerektirir. Gerçekte, algıyı sahici kılan budur. Sanrı ve yanılsama deneyimlerinde ise, aktarılacak hiçbir duyulur form yoktur; canlı ve şiddetli olabilseler de, bu deneyimlerin sahici olmamalarının nedeni tam da budur. Hakikî algıları sahte algılardan ayırdetmek için Aristoteles'in böyle bir ölçütü vardı. Ne yazık ki, bu ölçütü özgül durumlara uygulamanın hiçbir yolu yok gibi görünür. Bu yüzden, duyulur form düşüncesi doyurucu değildir. Fakat bu, hiç değilse halis bir güçlükle hesaplaşma girişimiydi. Stoacılar, çözülmesi tasarlanan problemi dahi görmeden Aristoteles'in duyulur formunu bir kenara terketmiş görünürler.

FİZİK

Fizik öğretilerinde, Stoacılar, bilgi teorilerinden bekleneceği gibi, yalnızca maddenin gerçek olduğunu öne sürdüler. Aristoteles'in tek tek bireysel şeylerin bir madde ve formlar karmaşası oldukları tezinden hareket edip, gördüğümüz gibi formun gerçek olduğu

şeklindeki görüşünü reddeden Stoacılar, apaçık ki, beden dışında hiçbir şeyin varolmadığı sonucuna varmak durumunda kaldılar. Onlar, bu tezi yanlış yönlendirilmiş olsa da örnek niteliğinde bir mantıkla ileri sürdüler, yalnızca tanrının ve ruhun değil, fakat aynı zamanda iyi ve kötü gibi sıfatların da cismanî olduklarını iddia eden paradoksal bir pozisyona düşmek zorunda kaldılar. Bu son tezlerin Stoacılar için ne anlama geldiğini söylemek imkansızdır.[7]

Bu böyle olsa da, Stoacılar maddeyi kesinlikle tikel türden bir cisimle —ateşle— özdeşleştirdiler. Aynı zamanda ateşin "tanrı" olduğunu da söylüyorlardı. Burada, kuşkusuz Herakleitos'un etkisini görüyoruz. Ve bilgi teorilerinde olduğu gibi, yine burada da Stoacılar başka filozofların uzun zamandır farkında olduğu güçlükleri gözardı etmiş görünürler. Herakleitosçu tipten bir görüşe geri dönmekle, Stoacılar, Atomculuğun bütün gelişiminin açığa çıkardığı ve göğüslemeye çalıştığı daha evvelki maddecilik (*materialism*) uyarlamasındaki güçlükleri sessizce geçiştirdiler.

Öte yandan, fizik teorilerinin ayrıntıları bakımından Stoacılar Aristoteles'in izinden yürümekle yetindiler. Fiziğin ilk ilkeleri bakımından ustadan bağımsızlıklarını iddia ettiklerinden, kendileri adına bağımsız araştırma yapmaya hazırlıklı değillerdi. Cicero'ya göre (ki Cicero kesinlikle dostane olmayan bir eleştirmen değildi), Zenon şurda burda "bir ad değişikliği yapmış" olmakla birlikte, bu, "onun [Peripatetik'lerden] doğmuş olduğunu değiştirmiyordu."[8]

AHLAK

Bununla birlikte, Stoacılar ahlak alanında orijinal bir katkıda bulundular, gelgelelim burada bile onların merkezî kavramı olan doğa düşüncesi Aristoteles'ten alınmıştı. Stoacılar, herhangi bir yaratık için en yüksek iyinin kendi doğasıyla uyumlu bir şekilde eylemekten ibaret olduğunu düşünüyorlardı. Mutluluk, diyorlardı,

7 Modern eleştirmenler, bu önermelere anlamlar önermede büyük bir maharet sergilemişlerdir. Sözgelimi bkz. Zeller, *Stoics, Epicureans and Sceptics*, s. 131.

tanıdık bir düşünce çizgisini izleyerek, bu tür etkinliğin adıdır. Fakat Aristoteles temaşanın en yüksek iyi olduğunu ileri sürmüşken, daha ödünsüz Stoacılar bilginin yalnızca araçsal değere sahip olduğunu öne sürüyorlardı. Epikürosçular gibi —ve onları bırakın, modern insanların çoğu gibi— Stoacılar da bilimi yalnızca yararından dolayı değerli sayıyorlardı. Fakat bizler bugün bilimi esasen teknolojisinden dolayı değerli saymayı uygun görürken ve Epikürosçular da esasen bizi boşinançların şerrinden koruduğu için bilimi değerli bulurken, Stoacılar esasen doğamızı keşfetmemize yardım ettiği ve böylelikle de kendimizi küçücük bir parçası olduğumuz evrene uydurmamızı sağladığı için bilime değer veriyorlardı.

O halde, insanın doğası nedir? Doğa bilimi insanın mutluluğunun ve erdeminin ne tür etkinlikte yattığını açığa vurur? İlk başta, Stoacılar, dünyanın belirlenimli (*deterministic*) bir sistem olduğunu öne sürmekle birlikte, Atomcuların tasarladığı dünya gibi kör bir mekanizma olduğuna inanmadılar. Dünya şu ya da bu şekilde tanrısal öngörü (inayet) içerir. (Az önce gördük ki, Stoacılar, maddenin "ateş" olduğunu savunmakla birlikte, aynı zamanda "tanrı" olduğunu da savunurlar.) Dahası, evren insan zihninin anlayıp kavrayabileceği yasalar uyarınca davranır. Bundan dolayı, Stoacıların düşündükleri şekliyle, evreni "akılsal" diye tasvir etmek yerindedir. Onların akılyürütmesine göre, evren ve insan birbiri karşısında makrokozmos [büyük-evren] ve mikrokozmos [küçük-evren] olarak durur. Akıllı bir hayvan olduğundan insanın hayatı nasıl ki düzeni, yasayı ve aklı içeriyorsa, aynı şekilde evren benzer (ya da daha da tam) bir düzenlilik sergilediğinden bir dünya aklının var olduğunu çıkarsayabiliriz. Stoacılar, buna, herbiri karmaşık ve daima tamamen kendisiyle-tutarlı olmayan bir düşüncenin tek bir yüzünü ortaya seren terimlerle çeşitli adlar verdiler: "Zeus", "doğa", "öngörü" ve "logos".

Bu düşüncede tarihsel olarak belki de en önemli olan öge"doğa" terimiyle ifade edilir ve bu terimin Stoacıların onu kullanmasından çok öncelere uzanan uzun bir tarihi vardır. Hatırlanacaktır ki, M. Ö. beşinci yüzyılda Sofistler ile karşıtları arasındaki çatışma doğa ile âdet arasındaki karşıtlık çerçevesinde dile getirilmişti. Yasa acaba sadece insanların karşılıklı çıkar yüzünden paylaştıkları bir âdet midir yoksa bir şekilde şeylerin doğasının bir parçası mı-

dır? Platon ve Aristoteles, Sofistlerin öznelciliğine (*subjectivism*) karşıt olarak, bir doğanın —yani herkese açık ortak bir dünyanın— var olduğunu ileri sürdüler. Ahlaklılığın bu dünyayla uyum içerisinde yaşamaktan ibaret olduğunu iddia ettiler. Platon'un ve Aristoteles'in düşüncelerine göre, gerçi insan davranışı apaçık ki büyük ölçüde âdetlere dayanır (bir akşam yemeği davetine katılırken gömleğin üzerine siyah bir kravat bağlama, bir sunağın önünde diz çökme), ama insanların aldıkları kararlara ya da oluşturdukları alışkanlıklara o kadar da uzun boylu bağımlı değildir. Aristoteles'in yazdığı gibi,

> Politik adaletin bir kısmı doğal, bir kısmı ise yasaldır,[8] —her yerde aynı zorlama gücüne sahip olan ve insanların şunu ya da bunu düşünmelerine göre varolmayan şey doğaldır; başlangıçta bir anlam ifade etmeyip de bir kez koyulduktan sonra bir anlam ifade eden şey yasaldır, örneğin bir mahkumun bir mina kefaletle serbest bırakılması ya da iki koyunun değil de bir keçinin adak sunulması gibi.... İmdi, kimileri her adaletin bu türden olduğunu düşünür, çünkü doğa gereği olan şey değişmez ve her yerde aynı zorlama gücüne sahiptir (ateş hem burada hem de Pers ülkesinde yakar), buna karşın onlar âdil olarak tanınan şeylerde değişme görürler. Bununla beraber, bu böyle koşulsuz bir şekilde doğru değildir, ... doğa gereği adil olup da yine de tümüyle değişebilir birşey de vardır; yine bunun bir kısmı doğa gereğidir, bir kısmı ise doğa gereği değildir. Her ikisini de aynı ölçüde değişebilir saydığımıza göre, başka türlü olabilir olan şeyler arasında hangi tür şeylerin doğa gereği oldukları ve hangi tür şeylerin böyle olmayıp yalnızca yasa ve âdet hükmünde oldukları apaçıktır. Aynı ayrım öteki şeylerin tümüne de uygun düşer; doğa gereği sağ el daha kuvvetlidir, ama yine de her insanın her iki elini de sağ elin marifetiyle kullanır hale gelmesi mümkündür. Âdet ve tedbir gereği âdil olan şeyler ölçeklere benzer; çünkü şarap ve buğday ölçekleri her yerde eşit değildir, fakat toptan satılanlarda daha büyük, perakende satılanlarda ise daha küçüktür. Buna benzer şekilde, doğa gereği olmayıp da insan hükmüne göre âdil olan şeyler de her yerde aynı değildir, çünkü politik yapılar da aynı değildir, ama her yerde doğa gereği en iyi olan yalnız tek bir politik yapı vardır.[9]

8 [Burada "yasal" diye çevrilen terim aynı zamanda "âdet" anlamına da gelir --YAZAR.]

Başka deyişle, doğal-olan, normdur, tiptir, formdur. Her meşe ağacı kendine özgü tikel büyüyüp gelişme tarzıyla birlikte tam da kendisi olduğu ve herhangi bir yerde fiilen mükemmel bir meşe ağacı örneği bulunmadığı halde, fiilen varolan meşe ağaçlarını meşe ağaçları normundan sapmaları ölçüsüne göre değerlendirebiliriz. Doğa veya norm olan "meşe ağacı" bu yüzden belli bir modeldir veya kısımlar arasındaki belli bir bağıntıdır. Ve genel olarak söylenirse, herşeyin bir "doğa"sı vardır, öyle ki bu doğa, o şeyin başka şeylerle bağıntıları için normdur.

Stoacılar bu doğa kavrayışını omuzlayıp yeniden doğrulttular. Mutluluğun doğaya uyumlu etkinlikte bulunmaktan ibaret olduğunu söylerlerken, evrenin sergilediğini düşündükleri düzene uyumlu etkinliği kastediyorlardı. Tam da meşe ağaçları hakkında *kendilerinin* normuna erişemedikleri ya da bu normdan saptıkları yargısı verebilmemizle aynı tarzda, mevcut insanî kurumları da insan davranışının normunu ifade eden bağıntılara erişememekle ya da bu bağıntılardan sapmakla eleştirebiliriz. Bundan ötürü, Stoacıların öne sürdüğü gibi, zamandan zamana devletler içerisinde insanların ilişkilerini düzene sokup yöneten fiilî yasalar ile gerçekleştirilmeleri gereken ama çoğu kez gerçekleştirilmeyen ideal bağıntılar arasında ayrım yapmak durumundayız.

Bu doğa anlayışı, Stoacılarda aynı zamanda insanın evrensel kardeşliği düşüncesini de uyandırmıştı. Eğer tüm fiilî yasa kodlarının tek bir evrensel yasa çerçevesinde değerlendirilmesi gerekiyorsa, o zaman ideal olarak, tüm insanların her yerde tek bir evrensel topluluğun üyeleri, tek bir yurdun yurttaşları olmaları gerekir.

Bir kozmopolis ya da evrensel yurt düşüncesi Stoacı bir keşifti. Bu düşünce kuşkusuz Platon'un ve Aristoteles'in geliştirdikleri doğa kavramının mantıksal bir sonucu olsa da, hem Platon hem de Aristoteles şehir-devleti idealiyle o kadar derin bir beraberliğe gömülmüşlerdi ki bu çıkarımı yapamazlardı. Bununla birlikte, eski *polis*'in etkin bir politik varlık olarak kaybolup gittiği bu yeni çağda, doğanın yalnızca bir ölçüt değil, fakat evrensel bir düzen olduğunu görmek çok daha kolaydı. Gelgelelim, bir ideal kozmopolis düşüncesinin insanların Roma İmparatorluğuyla yaşadıkları fiilî deneyimden doğduğu ne kadar doğruysa, imparatorluğu müm-

kün kılanın da bir kozmopolis düşüncesi olduğu o kadar doğrudur. Bu tür konularda nedensellik tek yönlü bir cadde değildir. Stoacılarda bu düşünceyi uyandıranın büyük ölçekli yeni politik birim olduğu ve yine İmparatorluğun kendi kökenini fiilen eski konsüllere ve eyalet valilerine (prokonsüllere) atfetme kaygısı güttüğümüz her türlü çıkarcı ve gerçekçi tutumda bulduğu kabul edilse bile, şurası hâlâ doğru kalır ki, kozmopolis ideali imparatorluğa ahlaksal bir haklıçıkarım sağladı ve siyasete ek bir ahlaksal boyut kattı. Üstelik, bu ideal, Roma hukukçularına İmparatorluğun çeşitli halklarının farklı yerel yasaları ile tüm bu halkları aynı şekilde bağlayan evrensel imparatorluk yasası arasında faydalı bir pratik ayrım sağlamakla, bu halkları ve onların alabildiğine farklı kurumlarını tek bir potada eritmek için işe yarar bir dayanak haline geldi.

Bu Stoacı doğa yasası kavramının etkisi Roma hukukçularıyla sınırlı kalmadı. Hristiyanlığa özümsenen ve Hristiyan Tanrısının buyruğu olarak yeniden yorumlanan bu düşünce Orta Çağlardan modern döneme dek kaybolmadan kaldı. Birleşik Devletler'in kurucu babaları Bildirge'yi ve Anayasa'yı ve Haklar Beyannamesi'ni kaleme alırlarken, kendilerinin doğa yasasının buyruklarını yazıya dökmekte olduklarına inandılar.

Stoacıların doğa kavramından türettikleri tek içerik kozmopolis ideali değildi. Bir başka içerik de ödev düşüncesiydi. Bu yine, hiç kuşkusuz, yeni bir düşünce değildi. Sözgelimi, Hesiodos ve başka ozanlar insanın ödevi konusunda yazmışlardı. Fakat onlar, ödevi tanrısal cezalandırma tehdidiyle ya da başka bir kötü akıbet korkusuyla birleştirme eğilimindeydiler. Platon ve Aristoteles için bile, doğru davranışın birincil yaptırımı bireyin kendi mutluluğu olmuştu. Sözgelimi, Platon, Thrasymakhos'un öne sürdüğü "basiretli adam kendi öz çıkarını amaçlar" tezini tartışmamış; sadece bir adamın çıkarının ne olduğu ve ona nasıl ulaşılacağı konusunda Thrasymakhos'un yanıldığını ileri sürmüştü.[9]

Bunun tersine, Stoacılar, ödeve Yunan düşüncesinde daha önce hiçbir zaman sahip olmadığı bir öncelik verdiler. Ödevi, ne kadar uzun-vadeli olursa olsun çıkardan bütünüyle farklı olarak an-

9 Bkz. s. 252-255.

ladılar. İnsanın amacını "mutluluk" olarak dile getirmeyi sürdürdülerse de, bu durumu olumlu olmaktan çok olumsuz bir tarzda düşündüler. Stoacı mutluluk, (Platon'un ve Aristoteles'in düşündükleri gibi) karmaşık insanî kişiliğin kamil gelişiminden ibaret değildi; hazdan, Sofistlerin iyi olarak kabul ettikleri duyuların o gıdıklanışından ibaret hiç değildi. Stoacılar için mutluluk etkilenimsizlikti (*apathy*), evreni olduğu şekliyle kabullenmeden doğan zihin dinginliği ve buna karşılık oluşturacak şekilde olayların akışına umarsızlıktı.

Buradan şu sonuç çıkıyor ki, Stoacılar, yalnızca güdülerimizin ahlakî anlam ve öneme sahip olduklarına inanıyorlardı. Aristoteles, insanların eyleme geçme güdülerinin ahlakî anlam ve önemini kesin bir şekilde vurgulamıştı. Sözgelimi, Aristoteles'in kazaen, kasıtsız ve kasden adam öldürme arasında yaptığı ayrımlarda, bu, meydana çıkıyordu.[10] Bununla beraber, Stoacılar Aristoteles'in çok ötesine geçtiler. Stoacıların düşündüğü şekliyle, bir edim yoluyla yapılıp edilen şeyin hiçbir önemi yoktur; herşey niyet edilen şeye bağlıdır. Bu, kısmen, Stoacıların tek iyi olarak "kabullenme" üzerinde yoğunlaşmalarının mantıksal sonucundan başka birşey değildir. Ahlakî bakımdan önemli olan şey, edimimizin meydana getirdiği şey durumu değil, fakat bizi eyleme götüren zihin durumudur. Ve Stoacı bakış noktasından tek ahlakî zihin durumu "kabullenme"dir —evreni ve evren içindeki yerimizi kabullenmedir.

Tek başına tek bir güdüye bu dışlayıcı yoğunlaşma aynı zamanda Stoacıların duyguları bütünüyle reddetmesinde de görünüşe çıkar. Daha önceki ve daha temsil edici Yunan tavrı, bir duygunun iyiliğinin ya da kötülüğünün onun nasıl işlediğine bağımlı olduğuydu. Mizaç üzerine koyulan geleneksel vurgu bu tutumun bir yansımasıydı. Ahlakî amaç, hayatın duygusal yönünü silip atmak değil, fakat insanın bütününün çıkarları adına düzenlemekti. Platon duygulara ilişkin olarak belli bir ikircim sergilediyse de, o bile bu bakış noktasından yana bir eğilim içerisindeydi. Sözgelimi, öfkenin, kendinde kötü olmak şöyle dursun, aklın işe yarar bir müttefiki olabileceğini ve olması gerektiği tezini ileri sürmüştü. Ve

10 Bkz. 412-415.

Aristoteles bu tezi daha da ötelere taşıdı, ahlakın özünün zamanı, yeri ve koşulları ve bir durum içerisindeki öteki tüm değişken etmenleri hesaba katmaktan ibaret olduğunu etkili bir şekilde ileri sürdü. Aristoteles için, bir duygu ancak böyle bir bağlam içerisinde ahlakî anlam ve öneme sahipti. Ölçülülüğün anlamı buydu. Stoacıların görüşü ise, tam tersine, şiddetli bir şekilde çileciydi (*ascetic*). Onlara göre, en yüksek iyi etkilenimsizlik olduğundan, ölçülülük ifrat derecesinde kötüydü.

Stoacı erdem birlikli olduğundan, ya bütünüyle vardır ya da bütünüyle yoktur. Erdeme ulaşmak, uzun ve zorlu bir hazırlık ve alıştırma dönemi gerektirir; bilge namzedi, çömezliği sırasında, hakikî iyiyi arar dahi olmayanlar kadar bütünsel bir şekilde erdemden yoksundur. Erdem, en sonunda eriştiğinde (aslında hiç erişir mi bilinmez), dünyevî şeylerin bir tarafa bırakıldığı ve evrene bakan hakikî perspektifin kazanıldığı bir dönüşüm ânında bir darbede tümden elde edilir. Kültürü, dostluğu ve genelde değerli sayılan başka şeyleri reddetmesi ve bilgenin mükemmel dinginliğini kazanmayanların tümünü ayrımsız tek bir ahmaklık ve günah kütlesinde biraraya yığma dayatması bakımından, Stoacı ahlakın bu erken dönem uyarlaması, Zenon'un Kynik'lerle birlikteliğini açığa vurur.

Darlığı ve aşırı çileciliği (*ascetism*) bir yana, teori bir takım içsel tutarsızlıklar içerir. Sözgelimi, Stoacı bilgi teorisi formlar teorisini açıkça reddettiğinden, davranışımızı uydurmamız gereken normlar veya doğa yasaları olarak formların tekrar çıkageldiklerini görmek oldukça şaşırtıcıdır. Ve yine, eğer evren Stoacıların da savundukları gibi belirlenimli (*deterministic*) bir sistem ise, insanlar uyum göstermeyi ya da göstermemeyi seçebilirler mi? Stoacılar bu soruları hiçbir yerde cevaplamadılar.

Öte yandan, Stoacı içgörülerin bir kısmı ikna edicidir. İnsanların kişisel çıkar adına değil de evrensel yasaya saygıdan hareketle eyledikleri tek bir toplum öngören Stoacı ideal, hâlâ daha bizi harekete geçirecek güce sahiptir. Burada, ilk kez, daha önceki halkların eski kapalı toplumları yerine, tüm insanların tam da insan olduklarından yasa karşısında eşit oldukları bir açık toplum tahayyülü buluruz. İşte tam da burada, gitgide yeni bir imparatorluk tü-

rü —evrensel yurttaşlık öngören evrensel bir devlet— yoğurmakta olan Roma'lı devlet adamları ve hukukçular için apaçık çekiciliği olan bir görüş vardır.

STOACILIĞIN ROMA'LILAR İÇİN ÇEKİCİLİĞİ

Buradan hareketle, Roma'lı düşünürler, Stoacılığı reddetmek yerine, onu aşırılıklarından arındırmaya giriştiler. Stoacılık Roma İmparatorluğu'nda bir toplum felsefesi olarak faydalı bir işlevde bulunacak idiyse, "etkilenimsizlik" çıtasını alçaltmak zorunluydu. Politikacıların kendi şahsî iyilerine umarsız kalmayı öğrenmeleri hayranlık uyandıracak bir şeydi, topluluğun refahına umarsız kalmak ise tamamen başka bir meseleydi. Daha ödünsüz Stoacıların tasvir ettiği şekliyle bilgenin etkilenimsizliği, politik ya da başka türlü herhangi bir etkinlikle bağdaşamazdı.

Demek ki, Stoacıların erdemin birliği konusunda diretme tavrı terkedilmek durumundaydı. Bundan ötürü, tek bir ödev olarak kabullenmeyi vurgulamak yerine, Roma Stoacıları insanoğlunun çeşitli ödevlerinin incelikle işlenmiş tasvirlerini verdiler. Fakat bu genişletilen kavramda, çıkardan çok, Stoacılığın kökeninde bulunan yükümlülük olumlaması alıkondu, öyle ki çileci (*ascetic*) ve özgeci (*altruistic*) bir ton Roma Stoa düşüncesine hâkim olmayı sürdürdü. Bu yüzden, Stoacı yazıların birçoğunda belirgin bir ikircim vardır. Biraraya gelen ama tam olarak kaynaşmayan birbirinden farklı bu damarlar, sözgelimi Stoacıların cesaret konusundaki tutumlarında görünüşe çıkar. Hakikî cesaret, kimi zaman, yoldaşsızlık, kendine-yeterlik, kaderine aldırmazlık olarak tasvir edilir. İntihar ("özgür ayrılış") gerçekten cesur adamın işaretidir. Öte yandan, başka yerlerde cesaret olup bitenler karşısında sarsılmazlık olarak tasvir edilir. Cesur adam politik ödevlerini ciddîye alan ve yılmadan yerine getiren adamdır.

O halde, Stoacılık, tutarlı bir ahlak felsefesi geliştirmeyi hiçbir zaman tam olarak başaramadı, fakat bu kusur, felsefeyle akılsal bir evren açıklaması olarak ilgilenmekten çok bunaltıcı bir dünyada

kendisi uyarınca yaşayabilecekleri mantıksal bir zemin olarak ilgilenen Stoacıların kendileri için pek fazla önemli değildi. Stoacılık, aslında, felsefî bir teori olmaktan çok bir dindi (kuşkusuz bir hayli dünyevî bir din). Stoacıların dakik bir şekilde bilişsel olmaktan ziyade duygusal anlama sahip sözcükler kullanma eğiliminden hareketle bakıldığında bu nokta apaçık görünür. Evrenin kendisini karakterize etmek için kullandıkları terimlerin muazzam çeşitliliğinde bu eğilimin bir örneğini daha önce zaten görmüştük.[11] Bir başka örnek de, Stoacıların "akıl" terimi kullanımıdır. Aristoteles bir bilme tarzı olarak aklın titiz ve sistematik bir çözümlemesini yapmışken, Stoacılar bu sözcüğü uygun gördükleri herhangi bir şey durumuna gönderimde bulunacak bir genişlikle kullandılar. Ama yine de, yaklaşık olarak aynı zamanlarda —Hristiyanlığın ilk dönem uyarlanışları ve başka sır dinleri de dahil—Akdeniz dünyasının bir ucundan öbür ucuna yayılmakta olan görüşlerin büyük bir kısmıyla karşılaştırıldığında, Stoacılık hâlâ daha akılsal ve hâlâ daha Yunan'dı.

Bir giriş olarak bu kadarıyla yetinip, birkaç Roma temsilcisi düşünürünün görüşlerini gözden geçirelim.

Cicero

M. Ö. 106'da doğan Marcus Tullius Cicero parlak bir hukukçuydu. Bu alandaki yetenekleri onu M. Ö. 63'te konsüllüğe taşıdı, fakat o zamanlar Roma'nın karşı karşıya kaldığı karmaşık problemlerle etkili bir şekilde boğuşmak için zorunlu olan yargı verme yeteneğinden ve politik zeyreklikten yoksun olduğu için bu göreve seçilmek onun ömrü boyunca tırmandığı başarı merdiveninin son basamağı oldu. Cumhuriyet son dönemini yaşıyordu ve çeşitli rakipler en yüksek iktidarı ele geçirmek için ardarda patlak veren bir dizi kanlı iç savaşta birbirleriyle mücadele ediyordu. Bu çatışmanın ortayerinde, Cicero, Roma'nın hâkiminin Senato olduğu

11 Bkz. s. 485.

eski düzenin yanında ve yeni tip tek-adam yönetiminin karşısında durdu. Senato'nun artık sorunlarla başedemediğinin farkında olsak bile, Cicero'nun cumhuriyetçiliğiyle doğal bir duygudaşlık hissedebiliriz. Olayların gidişatının bütünü aslında Cicero'nun savunduğu tutumun aleyhineydi ve Cicero bizzat Cumhuriyet'in kendisini de yıkıp yok eden aynı mücadele içerisinde hayatını kaybetti. M. Ö. 43'te, Julius Caesar'ın suikastla katledilmesinin ardından iktidar kavgası verenlerden biri olan Antonius'un emirleriyle öldürüldü.

Politik hayatının kesintiye uğradığı dönemlerde ve özellikle de başarısızlığının giderek daha fazla açıklık kazandığı son döneme doğru Cicero felsefeye döndü. Birçok kaynaktan destek aldı —Stoacı olduğu kadar, Peripatetik, Akademik ve eski Roma'ya özgü kaynaklar. Neredeyse tüm Roma'lıların yaptığı şey budur. Bu yüzden, Cicero, orijinal bir filozof olmanın kıyısından bile geçmediği halde, bize Roma düşüncesinin çok iyi bir örneğini verir.

Cicero, *De finibus*'ta (*Hayatın Ereklerine Dair*) rakip okulların ahlak görüşlerini tartıştı. Herbir bireyin kendine özgü hazzının o bireyin tek iyisi olduğu yönündeki Epikürosçu görüşe karşı, Cicero şu Stoacı düşünceyi olumladı: "En Yüksek İyi, doğaya uyumlu olanı yeğleyip doğaya karşıt olanı reddederek, doğal nedenlerin işleyişinin bilgisini hayatın yönlendirilmesine uygulamaktan ibarettir; başka deyişle, En Yüksek İyi doğayla barış ve uyum içerisinde yaşamaktır."[9]

DOĞA NEDİR?

İyinin doğaya uyumlu hayat olduğunda karar kıldıktan sonra, Cicero kaçınılmaz olarak şu tanıdık soruyu sordu: "Doğa nedir?" Onun bu soruya verdiği cevap, hem temel Stoacı yönelimini hem de tam erdemden yoksun herşeyin aynı ölçüde kötü olduğu şeklindeki daha aşırı Stoacı teze Roma'lılara özgü tipik karşıtlığını açığa vurur. Cicero, bu daha ödünsüz Stoacıların görüşünü, pratiğe ne denli aktarılamaz saydığını gösteren terimlerle tasvir etti. Cicero

onların şunu ileri sürdüklerini söylüyordu: "insanların ahmaklıklarının, adaletsizliklerinin ve öteki erdemsizliklerinin tümü hepten aynıdır ve tüm kötülükler eşittir; ve doğa ya da alışkanlık yoluyla erdeme doğru bir hayli yol almış olanlar erdeme fiilen ulaşmadıkları sürece bütünüyle kötüdürler ve onların varoluşu ile insanoğlunun en kötüsünün varoluşu arasında birini ya da öbürünü yeğ tutabileceğimiz hiçbir fark yoktur, öyle ki Bilge olmadığını varsayan ulu ve ünlü Platon edepsiz bir hergeleden daha iyi ve daha mutlu bir hayat yaşamamıştı."[r]

Cicero, bu pozisyonu sadece pratiğe aktarılamaz saymadı. Aynı zamanda, bu tezin Stoacı savunusunun allanıp pullanmış bir laf kalabalığı olduğunu da çok etkili bir şekilde gösterdi. Şuna işaret ediyordu ki, Zenon'un argümanlarının,

> ... yurttaşın hayatında, mahkemelerde, senatoda uygulanma imkânı olamazdı ki!... Bir avukat, müvekkilinin savunmasını sürgünün ve mülkiyete el koymanın kötü olmadıklarını bildirerek tamamlayabilir mi? Diyebilir mi ki bunlar "reddedilsin", ama bunlardan "kaçınılmasın"? Diyebilir mi ki, affetmek yargıcın ödevi değildir? Ya da onun bir halk toplantısında konuştuğunu düşünün; Hannibal kapılara dayanmış ve şehir surlarına mızrak fırlatmış; diyebilir mi ki, hiç de kötü değildir tutsaklık, kölelik, ölüm, vatanın elden gitmesi?... Öyleyse ne mene bir felsefedir bu ki, herkesin içinde sıradan bir şekilde konuşur da, yazıp çizdiklerinde kendine özgü bir dil kullanır?... Zenginliğe, güce, sağlığa "iyi" diyen adam, bunlara, tam da aynı şeyler için "yeğ" deyişini kullanan senden daha fazla değer vermedikten sonra, bunları ha "iyiler" diye adlandırmışsın ha "yeğlenir şeyler" diye, ne fark eder ki?...
>
> Zenon'un bunlara yanıtı şudur: ... ahlaklı ile ahlaksız arasında değişmeden duran geniş, koca bir yarık varken, tüm öteki şeyler arasında hiçbir fark yoktur.... Aralarında hiçbir fark olmayan bu arayerdeki şeyler yine de öyle bir doğadadır ki, der Zenon, bir kısmının yeğlenmesi, bir kısmının reddedilmesi, yine bir kısmının da hiç umursanmaması gerekir; yani bu şeyler o türdendir ki, bir kısmına sahip olmayı, bir kısmınaysa sahip olmamayı dilersiniz ve bir kısmına da hiç aldırmazsınız.—"Fakat daha demincek bunlar arasında hiçbir fark yok dediydin."—"E, şimdi de aynı şeyi söylüyorum," diye cevap verecektir Zenon, "fakat erdem ve erdemsizlik bakımından fark yok demek istiyorum.... Senin sözünü ettiğin şey-

leri," diye sürdürür Zenon, "sağlığı, bolluğu, acıdan kurtulmayı ben iyiler diye adlandırmıyorum da, onlara Yunanca *proēgmena*, yani sizin dilinizde "öne getirilen" diyorum (ama yine de, kulağa daha hoş ve daha uygun geldiğinden, daha çok 'yeğ tutulan' ya da 'öncelik verilen' deyişlerini kullanacağım) ve öte yandan hastalığa, yoksulluğa ve acıya kendi deyiş biçimimde kötüler adını vermeyeyim de, dilersen "reddedilen şeyler" diyeyim. Buna göre, bu şeyleri 'arzulamak'tan değil de 'elemek'ten, 'dilemek'ten değil de 'kabullenmek'ten, bunların karşıtları konusunda ise onlardan 'kaçınmak'tan değil de deyim yerindeyse onları 'benimsememek'ten söz ediyorum." Peki ya Aristoteles ve Platon'un öbür öğrencileri ne diyorlar? Onlar doğayla uyumlu her şeyi iyi ve doğaya karşıt her şeyi kötü diye adlandırıyorlar. Buradan bakınca, ... Zenon ile Aristoteles ve geri kalanlar arasında gerçek bir uzlaşma bulunduğunu ve uzlaşmazlığın lafzî olduğunu ... görüyor musun? Peki, bu konuda anlaştıysak, o halde ne demeye alışılmış kelimeleri kullanmayı yeğlemiyoruz? Yok böyle değilse, o zaman, paranın bir iyi olduğuna inanmaktansa "yeğlenir" olduğuna inandığımda parayı daha kolay küçümseyeceğimi ve acıyı bir kötü diye adlandırmaktansa bezdirici ve tahammülü zor ve doğaya karşıt diye adlandırdığımda acıya daha yiğitçe dayanacağımı bırakın kanıtlasın da görelim bakalım. Dostum Marcus Piso sık sık nükte yapmayı severdi, fakat en çok da bu konuda Stoacıları iğneleyip alaya aldığı zamanlar. "Ne?" diyordu, "Bize zenginliğin iyi olmayıp, 'yeğlenir' olduğunu mu söylüyorsun? Bu hangi derde derman olur? Para hırsın mı azalır? Ne şekilde? Mesele kelimelerse, 'yeğlenir' daha uzun bir kelimedir 'iyi'den."[5]

CİCERO USULÜ STOACILIK

Cicero aşırı Stoacı tutumu iğnelemekle birlikte, Stoacı erdem kavrayışını reddetmekten de uzaktı. Daha ziyade, bu soylu ve özgeci (*altruist*) ideali günlük hayatın gerçeklikleriyle ilişkilendirmek istiyordu. Onun düşüncesine göre, doğayla uyumlu ve bu yüzden de insanlarca yapılması uygun yalnızca tek bir davranış türünün bulunduğunda diretmek keyfî ve sapkındı. Tam tersine, "İster kamusal olsun ister özel, ister işte olsun ister evde, ister yalnız kendi-

mizi ilgilendiren ister bir başkasıyla ilgili işler yapalım, hayatın hiçbir evresi yoktur ki kendine özgü ahlakî ödevi bulunmasın; hayatta, ahlaken doğru olan herşey bu tür ödevlerin yerine getirilmesine, ahlaken yanlış olan herşey de bu tür ödevlerin savsaklanmasına bağımlıdır."[t]

Ödevlere Dair başlıklı eserinde, Cicero toplumsal ödevleri hemen hemen tüm ayrıntısıyla tartıştı. Amacı, karakteristik bir şekilde, analitik değil, öğütleyiciydi. Bu yüzden, bir insanı daha iyi kılması mümkün olmakla birlikte, kendi içerisinde bu eserin pek fazla felsefî önemi yoktur. Önemli olan, Cicero'nun (1) sadece "yönetimin ürünü" olan yasalar (yani aldığı kararları uygulama gücüne sahip bir bireyin ya da grubun yasaması) ile (2) şeylerin doğasına dayanan yasalar arasında ayrım yapmaya sürüklenmesiydi.

> Hakikî yasa doğayla uyumlu aklıselimdir; o, değişmez ve kalıcı şekilde evrensel uygulanıma sahiptir; buyruklarıyla ödeve çağırır ve yasaklarıyla yanlış işleri önler.... Onun yüklediği yükümlülüklerden senato ya da halk yoluyla kurtulamayız ve onu kendi dışımızda açıklayacak ve yorumlayacak birini arama gereği duymayız. Ve Roma'da ve Atina'da ya da şimdi ve gelecekte farklı yasalar olmaz, ama tüm uluslar ve tüm zamanlar için değişmez yasa geçerli olur ve hepimizin üzerinde tek bir efendi ve tek bir egemen, yani Tanrı olur, çünkü bu yasayı yazan da, yayan da, yürüten de odur. Bu yasaya her kim itaat etmiyorsa o kendinden kaçmaktadır ve kendi insanî doğasını reddetmektedir ve tam da bu sebeple umumun uygun bulduğu cezadan kaçsa bile, cezaların en kötüsüne çarptırılır....[u]

Gösterildiği gibi Platon da Aristoteles de doğa ile âdet arasına bir ayrım çizgisi çektikleri halde, Cicero bu ayrımı tamamen farklı bir şekilde formüle ediyordu. Cicero'nun formülasyonu bazı bakımlardan Hesiodos'unkini andırıyordu —Hesiodos gibi Cicero da insan için yasa ile yaban hayvanları için yasa arasında keskin bir ayrım yapıyordu. Fakat Hesiodos'a insanların bu daha yüksek yasaya niçin itaat etmeleri gerektiğini sorsaydık, onun yanıtı "Kronosoğlu Zeus böyle buyurur" olurdu. Aynı soruyu Cicero'ya sorsaydık, onun yanıtı "akıl" böyle gerektirir olurdu:

> O halde, ahlakî değerden anladığımız şey öyle bir doğaya sahiptir ki, hiçbir yararı olmasa bile, herhangi bir kazançtan veya ödülden ayrı olarak kendinde ve kendisi için âdil bir şekilde takdir edilebilir.... İyi insanlar, yalnızca dürüstlük, ahlak ve hak güdüsünden hareketle hiçbir çıkar gözetmedikleri birçok büyük işler yaparlar. Çünkü insan ile daha aşağı hayvanlar arasındaki pek çok farklılık noktaları içerisinde, en büyük fark Doğanın insana Akıl yeteneği bahşetmiş olmasıdır.... Akıl ... karakter, dil ve alışkanlık uyumu meydana getirir; bireyi dostluktan ve aile bağlarından başlayarak ilgilerini genişletmeye, ilkin kendi yurttaşlarıyla sonra da tüm insanlıkla toplumsal bağlar oluşturmaya teşvik eder. Ona insanın bir tek kendisi için değil, ama ülkesi ve soyu için doğduğunu hatırlatır; bunlar öyle hak iddialarıdır ki, ondan yalnızca küçücük bir payı onun kendi ellerine bırakır. Doğa aynı zamanda insanlıkta hakikati temaşa etme arzusu da doğurur.... Bu en temel içgüdü bizi kendi sıfatıyla her hakikati, yani emin, basit ve tutarlı herşeyi sevmeye ve sahtekârlık, yalancılık, sinsilik ve adaletsizlik gibi samimiyetsiz, sahte ve aldatıcı şeylerden nefret etmeye sevkeder.[v]

Böylelikle, Cicero'ya göre ödevin yerine getirilmesi için nihaî yaptırım Hesiodos'un tanrısal iradesi ya da Platon'un aydınlanmış öz-çıkarı değil, "akıl"dır. Bu formülasyon düşünce tarihinde çok önemli sonuçlar doğuracaktı. Bu, ilkin, kendisi sayesinde devletlerin ve onların yasalarının değerlendirilebileceği evrensel bir ölçüt sağladı. Gerçekten de Cicero salt bir "halk yığını" ile bir devlet arasında ayrım yapıyor ve bu ayrımı da, bir meclisin ancak yürürlükteki yasalar öncesiz-sonrasız doğa yasasını model aldıklarında bir devlet olduğu zeminine dayandırıyordu.

> Bir devlet bir halkın mülküdür. Fakat halk herhangi bir şekilde biraraya getirilen insanların bir toplamı değildir; adalet üzre bir ittifak ve ortak iyi üzre bir beraberlik içinde biraraya toplanmış büyük sayıda bir insan yığınıdır. Böyle bir birlikteliğin ilk nedeni, bireyin zayıflığından çok, doğanın insana ektiği belli bir toplumsal ruhtur. Çünkü insan tek başına yaşayan ya da toplumsal olmayan bir yaratık değildir....[w]

Ve ikinci olarak, doğa yasası yalnızca akla sahip olmaları koşuluyla tüm insanlara eşit ölçüde uygulanabilir olduğundan, bu öğreti dolaysız bir şekilde kozmopolis düşüncesine götürüyordu:

> İnsan dediğimiz hayvana, ... onu yaratan Tanrı tarafından belli bir ayrıcalıklı mevki verilmiştir; çünkü bu kadar farklı türden ve çeşitten canlı varlık arasında, tüm geri kalanların yoksun olduğu akıldan ve düşünceden pay alan tek varlık odur.... Akıldan daha üstün hiçbir şey olmadığından ve akıl hem insanda hem de Tanrıda bulunduğundan, insanın ve Tanrının ortak olarak sahip oldukları ilk şey akıldır. Fakat akla ortak olarak sahip olanların, aklıselime de ortak olarak sahip olmaları zorunludur. Ve aklıselim Yasa olduğundan, insanların Yasaya da tanrılarla ortak olarak sahip olduklarına inanmak zorundayız. Üstelik, Yasayı paylaşanlar aynı zamanda Adaleti de paylaşmak zorundadırlar; ve bunları paylaşanların ise aynı hükümrânlığın mensupları olarak görülmeleri gerekir.... Bu yüzden, bütün bu evreni, şimdi, mensupları tanrılar ve insanlar olan tek bir hükümrânlık olarak kavramak zorundayız....
>
> Evreni yöneten tanrısal buyruktur; evren, mensupları hem insanlar hem de tanrılar olan bir şehir ya da devlettir ve herbirimiz bu evrenin bir parçasıyız; buradan hareketle, kendimiz için ortak yararı yeğlememiz gerektiği doğal bir sonuç olur.[x]

Böylelikle, tek bir devletin yurttaşları olarak tüm insanlar kardeştir; ve tek bir yasanın uyruğu olarak hepsi eşittir.

> İnsan ile insan arasında tür bakımından hiçbir fark yoktur; çünkü ... bizi hayvanların düzeyinin üzerine tek başına yükselten ve çıkarımlar yapmamızı, kanıtlamamızı ve çürütmemizi, problemleri tartışıp çözmemizi ve sonuçlara varmamızı mümkün kılan akıl kesinlikle hepimizde ortaktır ve akıl, öğrendikleri bakımından çeşitlilik arzetse bile, en azından öğrenme kabiliyeti bakımından çeşitlilik göstermez.... Aslında, herhangi bir ırktan hiçbir insan yoktur ki, bir rehber bulduğunda erdeme erişemesin.[y]

Epiktetos

Epiktetos'un hayatı hakkında pek az şey biliniyor. Epiktetos, yaklaşık olarak M. S. birinci yüzyılın ortalarında Küçük Asya'da Phrigia'da doğdu. Elimizdeki oldukça az sayıdaki kaynağa göre, doğduğu yerde bir Hristiyan topluluğunun bulunduğu sanılıyor;

ve buradan hareketle düşüncesi üzerinde bir Hristiyanlık etkisi olduğu varsayılmıştır. Fakat Epiktetos'un öğretilerinin bir bölümü ile Hristiyanların öğretileri arasındaki benzerlik, sadece, Hristiyan olan ve olmayan tüm düşünen insanların aynı ölçüde katkıda bulundukları ve yeri geldiğinde yararlandıkları o zamanın ortak düşünce atmosferini yansıtıyor olabilir.

Epiktetos'un hayatının ilk dönemi hakkında bilinen tek kesin olgu, Neron'un hükümdârlığı sıralarında Roma'da bir köle olduğudur. O günlerde zengin Roma'lıların parlak genç kölelerine iyi eğitim aldırmış olmaları alışılmadık birşey olmadığından, Epiktetos felsefî terbiyesini bu göreneğe borçlu olabilir. Daha sonraları, Epiktetos (nasıldır bilinmez) özgürlüğünü kazanmış ve Domitianus'un tüm filozofları şehirden sürdüğü M. S. 98 yılına dek Roma'da dersler vermişti. Bundan sonra, Epiktetos, ölümüne kadar, etrafında bir öğrenci halkasının toplandığı Epeirus'ta Nikopolis'te dersler verdi. Sokrates gibi, Epiktetos da hiçbir şey yazmadı, fakat öğrencileri onun "konuşmalar"ını kağıda döktüler. Bunların önemli bir bölümü bugüne ulaştı.

DİNDAR MİZAÇ

Epiktetos'ta Stoacılığın dinî eğilimi çarpıcı bir şekilde apaçıktı. Stoacı epistemolojiyle ve fizikle tanışık olduğu halde, dostu ve ilk derlemecisi Arrianus "dinleyenlerinin zihinlerini en iyi şeylere taşımaktan başka bir amacı yoktu,"[2] diye bildirmekteydi. Epiktetos, dünyayı yönetenin tanrısal öngörü olduğunu kavrarlarsa insanların daha iyi olacaklarına inanıyordu. Gördüğümüz gibi Stoa öğretisinin yüreği olan "doğa" konusunda Epiktetos'un yorumu buydu.

> [Dünyayı] yöneten birşey yok mu? Bir yöneten ya da kollayan olmadan bir şehir ya da bir aile bir ân bile varolmayı sürdüremesin de, bu kadar muazzam ve bu kadar güzel bir sistem böylesine düzenle ama yine de amaçsız ve rastlantı eseri yönetilsin, olacak şey mi bu?...

> Bir Tanrı var ve ... her şeyi o veriyor; aynı zamanda ... davranışlarımızı, hatta niyetlerimizi ve düşüncelerimizi bile ondan saklamak imkânsız....
>
> Tanrı akılsız hayvanların görünenlerden yararlanmalarına, bizim ise görünenlerin yararını anlamamıza lüzum gördü. Demek ki yiyip içmek, uyku uyuyup çiftleşmek ve türlü şekillerde yaptıkları öteki işlerin tümünü yapmak onlara yeter. Fakat Tanrı'nın zekâ yeteneği de verdiği bize bu şeyler yetmez; çünkü kendimize has ve düzenli bir tarzda ve herbir şeyin doğasına ve bünyesine uygun bir şekilde davranmadıkça, hakikî ereğimize asla varamayız. Çünkü canlı varlıkların bünyelerinin farklı farklı olduğu yerde, davranışlar ve erekler de farklı farklıdır.... İnsanın akılsız hayvanların başlayıp bittiği yerde başlayıp bitmesi utanç vericidir; doğrusu, insanın onların başladığı yerde başlaması, ama doğanın bizde bittiği yerde bitmesi gerekir; doğa ise temaşada ve anlamada ve doğaya uygun bir hayat tarzında biter[a]

Dahası, tanrı insanları kendine eş kılmıştır: "Fakat ne der Zeus? Epiktetos, ... sana kendimizden küçük bir pay verdim, bir şeyin peşinden koşma ve bir şeyden kaçınma kudreti ve beğenme ve beğenmeme kudreti ve bir kelimeyle şeylerin görünüşlerinden yararlanma kudretidir bu...."[b] İşte bu yüzden, insan "Tanrı'dan kopmuş bir parça"dır. Her insanın içinde bir "Tanrı payı" vardır. Epiktetos'un özgül öğretilerinin tümü tanrının ve insanın yakınlığına ilişkin bu inanıştan çıkar —sözgelimi, bu yüksek orijine göre yaşamak, kendisini varlığa getirenin tanrı olduğunu bilen birine yakışır bir hayat sürmek insanın ödevidir.

> Phidias'ın bir heykeli olsaydın, ... hem kendini hem de sanatkârı düşünürdün ve bir idrakin olsaydı, seni yapan ustaya ya da kendine yaraşmayan birşey yapmamaya çalışırdın.... Fakat şimdi seni yapan Zeus olduğuna göre, bu sebeple nasıl görüneceğine özen göstermez misin?... Böyle bir sanatkârın eseri olmakla onu rezil etmiş olmuyor musun? Ve yalnızca seni yapmakla kalmadı, seni sana teslim etti ve seni sana emanet etti de desem ne dersin? Bunu da düşünmez misin ki, hâlâ daha velinimetini rezil eder durursun? Fakat Tanrı sana bir yetim emanet etseydi, onu da böyle ihmal eder miydin? Tanrı seni senin kendi bakımına teslim etti ve dedi ki, onu emanet edecek senden daha güvenilir kimsem yok: onu benim için doğadan nasılsa öyle koru, ölçülü, inançlı, dimdik, korkusuz, tutkudan ve kaygıdan arınmış tut.[c]

Dahası, buradan şu da çıkar ki, tanrının bize verdiği herşeyi, yani hayatın bize getirdiği herşeyi kabullenmemiz gerekir.

> Ve başka birinin ellerinden herşeyi alan sen, senin elinden herhangi bir şey aldığında Veren'i mi çekiştiriyor ve ayıplıyorsun?... O seni dünyaya nasıl getirdi? Ölmek üzere doğan biri olarak değil mi? Bu dünyadaki hayatını küçücük etten bir barınakta sürdürmeye, Onun hükümrânlığını seyretmeye ve bu muhteşem Bayram Alayının kudretli yürüyüşüne kısacık bir süre boyunca Onunla birlikte katılmaya mecbur biri olarak değil mi? İşte sana izin verilen sürede o Kutlu Bayramı ve Tören Alayını seyrettin, şimdi artık O seni geri çağırdığında gördüklerine ve duyduklarına hayranlıklarını ve şükranlarını sunarak sevinç içerisinde koşup gitmeyecek misin?—"Yok hayır, Bayram yerinde daha uzun süre kalmaya hevesliyim" [diyorsun.]—Heyhat, ... hani Büyük Oyunlardaki kalabalık ola ki daha fazla pehlivan seyrederiz diye hâlâ daha orada kalmaya hevesli olur ya aynı öyle. Gel gör ki Kutlu Tören bitti! Hadi yürü, şükranla ve tevazuyla koş git—tıpkı senin gibi varlığa gelmek zorunda olan başkalarına yer ver....
>
> Hatırla ki, sen Yazarın seçtiği türden uzun ya da kısa bir oyunun oyuncususun. Yazarın zevkiselimi sana bir dilencinin, bir topalın, bir hükümdârın ya da sade bir yurttaşın rolünü uygun gördüyse, sana düşen o rolü gereğine yakışır bir şekilde oynamaktır. Zira senin işin sana uygun görülen rolü iyi oynamaktır: ama rolü seçmek başka birinin işidir.[d]

Yine, tüm insanlar tanrı'nın eşit bir şekilde yarattığı yaratıklar olduklarından, insanların hepsi tek bir topluluğun eşit üyeleridir. Bu topluluk içerisinde birey kendi kimliğini yitirir. Daha büyük bir birliğin üyesi olarak, gerekirse, bir parçası olduğu o daha büyük bütün adına kendisini seve seve feda eder.

> Sözgelimi, bir ayağın temiz olmasını doğal sayarım. Ama onu bir ayak olarak, kendi başına kaim olmayan bir şey olarak görürsen, (gerekirse) balçığa bata çıka yürümek de, dikenlere basa basa yol almak da ve hatta kimi zaman bedenin bütünü yararına kesilip atılmak da düşer ayağa; yoksa, başka türlü, ayak denmez artık ona. Kendimizi de bu şekilde düşünmemiz gerekir. Nesin sen?—Bir insan.—Sana kendi başına kaim ve ayrı olarak bakıldığında, senin sağlık ve bolluk içinde uzun bir ömür sürmen doğaldır. Ama bir

> *İnsan* olarak ve bir Bütünün yalnızca bir parçası olarak bakıldığında, kimi zaman hasta düşmen kimi zaman denizin tehlikelerine göğüs germen, yine yokluğun anlamını bilmen ve belki de genç yaşta erkenden ölüvermen, o Bütünün uğrunadır. Öyleyse niçin yanıp yakınırsın? Bilmez misin ki, nasıl ayak bedenden ayrıldığında artık ayak olmazsa, sende aynı durumu düştüğünde artık bir İnsan olmazsın! Zira bir İnsan nedir? bir şehrin parçası:—ilkin Tanrılar ve İnsanlar Şehrinin parçası; sonra da, onun hemen bir basamak altında olan şehrin parçası, evrensel Şehrin küçücük bir örneğinin parçası....[e]

Bu düşünce çizgisi başkalarını daha pozitif toplumsal ödevlerin önemini vurgulamaya götürebildi (ve götürdü) ise de, Epiktetos'un mizacı onun Stoacılıktaki öteki, toplumdışı eğilimi belirginleştirmesine neden oldu.

> İşi gücü gelirler, giderler ya da savaş ve barış hakkında değil, Mutluluk ve Mutsuzluk, Talih ve Talihsizlik, Kölelik ve Özgürlük hakkında Atina'lı, Korinthos'lu ve Roma'lı hepsi birden tüm insanlarla muhabbet etmek olan bir adam Atina meclisinde öne çıkıp devletin gelirleri ve giderleri hakkında konuşsun, ister misin?
>
> Bunun gibi bir Görev üstlenmiş bir adam Devlet görevi üstlensin, ister misin? Bu görevi üstlenip de o yönetsin, ister miyim ben de? Şöyle yanıt veririm yine: Ey gafil, o adamın zaten elinde bulundurduğundan daha büyük devlet var mı ki?....
>
> Başka insanların işleri güçleri ile bizim işimiz gücümüz arasında büyük bir fark vardır.... Onların işlerine güçlerine şöyle hemen bir göz atıvermen bunu sana açıkça gösterecektir. Onlar sabahtan akşama bütün gün oturup, yiyecek depolarından, çiftlik arazilerinden ve bunun gibi şeylerden nasıl kâr koparacaklarını hesaplayıp durmaktan, bunun tezgâhlarını kurmaktan, bunu düşünüp taşınmaktan başka bir iş yapmazlar.... Halbuki bana bak, Dünya hükümdârlığı nedir ve onun içerisinde akıl bahşedilmiş bir Varlığın yeri nedir öğren; sen kendin nesin ve senin İyin ve Kötün nerede bulunuyor düşün, diye yalvarıp yakarıyorum ben sana.[f]

Epiktetos'un sekinciliği veya dinginciliği (*quietism*) ve dindâr sofuluğu, çağın günyüzüne çıkmakta olan ruh halinin tipik örneğiydi. Epiktetos, kendi öğretisinin bütününün iki kelimeyle özetlenebileceğini söylüyordu: "tahammül" ve "sabır". "İnsan bu iki ke-

limeyi yüreğinde tutar da, kendine hâkim olmak ve kendini kollamak suretiyle onlara dikkatle kulak kabartırsa, hemen hiç kötü yola düşmez ve dingin ve huzurlu yaşar."[8]

Marcus Aurelius

Marcus Aurelius (M. S. 121-180) ayrıcalıklı Roma'lı bir ailenin mensubuydu. Marcus Aurelius, daha çocuk yaştayken, çocuksuz imparator Hadrianus'un dikkatini çekmiş ve teveccühünü kazanmıştı; Hadrianus tahtın varisi olarak seçtiği Antoninus Pius'un sırası geldiğinde tahtı Aurelius'a teslim etmesini vasiyet etmiş ve böylelikle Hükümdârlığın verasetini güvence altına almıştı. Antoninus Pius'un ardından 161'de Aurelius tahta geçti ve barışsever bir adam olmasına karşın, Aurelius, zamanının büyük bir kısmını ya sınır boylarında istilacı barbarları geri püskürtmekle ya da İmparatorluğun uzak köşelerinde isyanları bastırmakla geçirmek mecburiyetindeydi. Bu işler vaktini çalmasına rağmen, Aurelius bir takım politik ve sosyal reformlar yapmayı becerdi; Aurelius'un ve Antoninus Pius'un hükümdârlıkları, Gibbon'a göre, "tarihte yönetimin tek hedefinin halkın büyük bölümünün mutluluğu olduğu belki de tek dönem" idi.

Ne yazık ki, huzurlu ve rahat bu kısacık ara dönem, Aurelius'un ölümüyle ve oğlu Commodus'un tahta çıkışıyla sona erdi; ve Commodus'un ehliyetsizliği ve şiddet düşkünlüğü İmparatorluğun çöküşünün başlangıç işareti olarak görülebilir. Bu yüzden, Aurelius'la birlikte bir çağın sonuna ulaştığımızı söylemek yerinde olur. Aurelius yalnızca son Stoacı olmakla kalmadı; aynı zamanda bir bakıma klasik kültürün son büyük ürünüydü de.

Düşünceler'de, Epiktetos'un *Konuşmalar*'ından farklı olarak, başkalarını eğitmek niyetinde değildi. Bu düşünceler, yalnızca kendisine hitabeden, askerî seferlerde çırpıştırılmış ve inancı ve felsefesi kadar kuşkularını ve kararsızlıklarını da yansıtan gelişigüzel tutulmuş notlardı. Bundan dolayı, Aurelius'tan biçimsel bir felsefî teori bekleyemeyiz. Fakat tam da teknik eğitim almış bir bilgin ol-

madığından, Aurelius'un *Düşünceler*'i, Stoacılığın İmparatorluğun kültürüne ne denli sinmiş olduğunun bir göstergesi olarak değer taşır.

DOĞA KAVRAYIŞI

Doğa, Aurelius'un düşüncesini yönlendiren merkezî kavramdı. Fakat tüm Stoacılar gibi, Aurelius da doğaya bireysel bir yorum getirdi. Ona göre doğa, herşeyin Herakleitosçu bir akış içerisinde olduğu bir kozmos idi. Herşey er geç başka birşeye dönüşerek yokolup gitse de, değişme düzenli ve devamlıydı. Herakleitos'un dediği gibi, hiçbir şey "ölçüsünü aşmaz." Aurelius'un düşüncesine göre, bu düzenlilik, evrenin akıl ve zekâ sahibi olduğunun kanıtıdır.

> Bazı şeyler var olmaya koşuşturup durmaktadırlar, bazı şeylerse artık var olmamaya, öbür yandan varlığa koşuşturup duranların bir kısmı zaten yitip gitmiştir. Nasıl ki zamanın kesintisiz ilerleyişi çağların sonsuzluğunu hep yeni tutarsa, akışlar ve değişmeler de dünyayı durmadan yeniler. Bu değişme ırmağında insan önündeki girdaba kapılarak hızla geçip giden şeylerden hangisine yüksek değer versin ki, onlarda ayağını sağlamca basacak bir zemin bulamadıktan sonra? Yanımızdan hızla uçup geçen ve bir anda gözlerimizden kaybolan bir serçeye sevdalanmak gibi bir şeydir bu. Aslında bir insanın hayatının kendisi kandan soluk vermekten ve havadan soluk almaktan başka birşey değildir. Zira havayı bir ânda ciğerlerimize çekmek ve tekrar geri vermek ne ise, dün ya da önceki gün doğarken aldığın soluma gücünü ilk nereden aldıysan oraya geri vermek de odur....
>
> Her şey birbiriyle içiçe örülüdür, ... ve hepsi birarada düzenli bir Evreni düzenlemeye yardım eder. Zira aynı kökene sahip ve aynı aklı paylaşan canlı varlıkların da gerçekte tek bir mükemmelleşmesi var olduğuna göre, hem her şeyden kurulu tek bir Evren vardır hem de her şeyin içinde tek bir Tanrı, tek bir Töz, tek bir Yasa, tüm akıllı yaratıklarda ortak tek bir Akıl ve tek bir Hakikat vardır.[h]

Evren, aslında, "tek bir ... Ruha ... sahip tek bir canlı Varlık[tır]; ... o, her şeyi tek bir içtepiyle yapar ... ve ... varolan her şey varoluşa gelen her şeyin ortak nedenidir; ... hani iplik kumaşın dokusunda nasıl içiçe dolanır da dokuma nasıl sımsıkı örülürse öyle." Bu evrenin bir parçası olarak insan evrenin hayatından ve tanrısallığından pay alır. Özellikle, insanın dünyayı ve dünya içerisindeki yerini anlamasını sağlayan aklı bir "Tanrısal lokma"dır.[i]

TOPLUMSAL ÖDEVLERE VURGU

Bu nokta Epiktetos'u andırır, fakat Aurelius'u —daha dışa dönük mizacı ve onu bir köle yerine bir imparator yapan koşullar gözönünde bulundurulduğunda— farklı sonuçlara götürür. Olup bitenlerden geri durmamız gerektiğine karar vermek yerine, Aurelius, şunu hatırlamamız gerektiğini düşünüyordu: "aklı olan her şey yakındır birbirine ve tüm insanlara seslenmek insanın doğasında vardır...."[j]

Aurelius toplumsal ve politik ödevlerin bütün bir dökümünü "tüm insanları kardeş tanıma" temel yükümlülüğünden çıkarsıyordu:

> Bizi kendimizi adamaya çağıran şey nedir, öyleyse? Tek bir şey: düşüncede adalet, eylemde bencil olmama ve yalan nedir bilmeyen bir dil ve başımıza gelen herşeyi kaçınılmazcasına, tanıdıkmışçasına, aynı kökten ve aynı kaynaktan fışkırırmışçasına buyur etmeye hazır bir huy....
>
> Elindeki işi titiz ve etkilenimsiz bir vakarla ve kendi türüne duyduğun sevgiyle ve bağımsızlıkla ve adaletle yapmak ve kendini bunlardan başka etkilerin tümünden dingin tutmak için, zihnini her saat başı bir Roma'lı ve bir erkek gibi azimle kur....
>
> Hakikî hayat, mantık inceliklerinde ya da zenginlikte ya da ünde ya da zevkte ya da *orda burda* [bulunmaz]. Öyleyse nerede bulunacak? İnsan doğasının gereği olan şeyi yapmada. Peki ama insan bunu nasıl yapsın? İçtepilerinin ve eylemlerinin kaynağı olarak ilk ilkelere sahip olmakla. Hangi ilk ilkeler? İyinin ve Kötünün doğasına dair ilk ilkeler, insanı âdil, ölçülü, yiğit, özgür kılan şeyler

> dışında hiçbir şeyin insanın iyisine olmadığını gösteren ilk ilkeler....[k]

Aurelius'un insanın "hem akıl sahibi hem de yurttaş" olan bir varlığı olduğu üzerinde ısrarla durması, kuşkusuz, Platon'un ve Aristoteles'in görüşlerine dek geri gider —fakat özgeci (*altruistic*) bir davranış *yükümlülüğü* konusunda onlardan pek fazla birşey işitmemiştik. Onlara göre, toplumsal yönelimli davranışın ilksel haklıçıkarımı hâlâ daha öz-çıkardı. Fakat Aurelius'un vurgusu ödev üzerine koyulmuştu: "Topluma yararlı bir iş mi yaptım? İyi öyleyse, bundan ödülümü fazlasıyla alırım. Bu hakikati hep kendisine dönecek şekilde hazır tut ve çabalarını hiçbir şekilde gevşetme. Uğraşın ne? *İyi bir insan olmak*. Fakat bir yandan Evrensel Doğa ve öbür yandan insanın özel bünyesi denen emin kavrayışlar olmasa bunda nasıl başarılı olunur?"[l]

Çıkardan ödeve doğru bu kayma kültürdeki derin bir değişimi, Aurelius'un etkilenimsizliğe (*apathy*) veya bu dünyanın işlerini umursamazlığa gösterdiği dikkatte de açığa vurulan bir değişimi yansıtır: "Böyle bir bütünün parçası olduğumu hatırladığım sürece, olup biten her şeyden hoşnut olurum.... Olup biten herhangi bir şeye homurdanmak, belli bir parçası içerisinde öteki tüm şeylerin doğalarını birbirine bağlayan Doğa'ya karşı bir isyandır."[m]

Burada, kültürün yorgun ve yılgın düştüğü izlenimine kapılırız. Herhangi bir gerçek umut artık yoktu; ilerleme ya da kendini ıslah etme çağrısı artık gönül okşamıyordu. Çağrı, basitçe dişini sıkıp sonuna kadar dayanma çağrısıydı.

> Ölümü küçümseme, onu buyur edip ağırla, çünkü tüm öteki şeyler gibi Doğa buyuruyor onu. Zira, genç olmak, yaşlanmak, erişip olgunlaşmak, dişlerin, sakalların, kır saçların çıkması, döl vermek, gebe kalmak ve doğurmak gibi hayatının çeşitli mevsimleriyle birlikte çürüyüp gitme de Doğa'nın süreçlerinden biridir yalnızca. Öyleyse, bu meseleye aklı eren bir adamın ölüm karşısında ilgisiz, gönülsüz, umarsız bir tutum takınmaması, ama ölümü Doğanın süreçlerinden biri olarak beklemesi gerekir....

> Ey İnsan, sen bu Dünya-Şehrinin bir yurttaşı oldun, ha beş yıl ha yüz yıl bundan sana ne? Zira onun yasaları altında herkese eşit muamele edilir. Öyleyse, bir tiran ya da adaletsiz bir yargıç tarafından değil de, seni oraya yerleştiren Doğa tarafından şehirden sürülmekte ne zorluk var? Bir soytarı çağırtan soylu da böyle kovabilirdi onu kapıdışarı. *Fakat ben beş marifetimi göstermedim, yalnızca üçünü sergiledim.* Pek mümkün, ama hayatta üç marifet tam bir oyun sayılır. Zira, başlangıçta senin varoluşundan ve şimdi de çürüyüp gidişinden sorumlu olan, vaktin eriştiğine karar vermiş. Fakat sen ne birinden ne öbüründen sorumlusun. Öyleyse gönül hoşluğuyla gidiver, zira seni kapıdışarı edenin gönlü hoş.[k]

Fakat vakit erdiğinde ölümü gönül rızasıyla kabul etmemizin gerekmesi, Aurelius'un düşüncesine göre, ölümün gelişini çabuklaştırmanın doğru olduğu anlamına gelmez. Aurelius, intiharı ancak hayat koşulları erdemi imkansız kıldığında onaylıyordu. "Bu yeryüzünde, buradan ayrılınca yaşamayı amaçladığın şekilde yaşayabilirsin. Fakat insanlar bunu böyle yaşayamayacaklarsa, o vakit hayattan çıkıp gitmenin zamanı gelmiştir, ama kötü muamele görmüş biri gibi değil. *Burası boğucu ve ben çekip gidiyorum.* Bunu niçin bu kadar büyütüyorsun? Fakat beni zorla itip kakan böyle bir neden yokken özgür bir adam olarak kalırım ve hiç kimse beni yapacağım işi yapmaktan alıkoyamaz...."[l]

Bu pasajda Aurelius Epiktetos'u takdirle ânsa da, onların intihar görüşleri farklı farklıdır ve gördüğümüz gibi Stoa öğretisini boydan boya kaplayan ikircimi yansıtır. Epiktetos hayatın dörtduvarını istediğimiz her ân terkedebilmemiz için kapının bize daima açık durduğunu söylerken, bugün artık geleceğin dalgası olduğunu bildiğimiz o ötedünyacı tavrın timsalini pek iyi canlandırıyordu.

Öte yandan, Aurelius, "özgür ayrılış"a izin verilen koşulları sınırlamakla, toplumsal ödevleri yeniden olumlamakla ve bilgenin umarsızlığının hemcinslerine karşı yine de belli yükümlülükler getirdiğini göstermeye çalışmakla, arkasına dönüp "yasanın süregiden hükmü"ne dayanan klasik topluluğa bakıyordu.

Bu yasa ve düzen, denge ve ölçülülük duygusu, başından sonuna dek görüldüğü gibi, klasik ruhun başat işaretlerinden biriydi. Zenon'dan Aurelius'a dek her Stoacı kendi tarzında bu ezgiyi ses-

lendirdi. Epiktetos'ta bile, dünyadan el etek çekmişlik *sophrosyne*'yi bütünüyle boyunduruk altına almamıştı. Fakat Marcus Aurelius yüzyıllar boyunca eski ölçülülük idealini olumlayanların sonuncusuydu. Aurelius, aynı zamanda uygarlık uzun çöküş evresine girmezden evvel Hükümdârlığın büyük döneminin son imparatoru da olduğundan, klasik dünyanın sonunun tam yerinde bir sembolüdür.

Roma'nın Hayatında İşleyen bir İdeal olarak Stoacılık

Ölüm döşeğindeki bu dünyayı terketmeden önce, Cicero'nun, Epiktetos'un, Aurelius'un ve Roma'lı öteki Stoacıların betimledikleri ideallerin politik hayat düzeyinde nasıl işlediklerini —özelde ise, eski Yunan'ın "yasanın süregiden hükmü" kavrayışının hukuk sistemi ve adlî pratik çerçevesinde nasıl gerçekleştiğini— kısaca irdeleyelim.

YASA

Roma'nın erken dönemlerine özgü anlayışlara göre, bir baba ailesi üzerinde tam bir denetim uygulardı —kendi payına hiçbir mülkiyete, hatta kendi çeyizine bile sahip olamayan karısı üzerinde; yetişkin olduklarında bile dilerse canlarını alıp almamakta serbest olduğu çocukları üzerinde ve hiçbir hakları olmayan köleleri üzerinde eksiksiz bir denetim gücüne sahipti. Bu sert kural zaman geçtikçe adım adım yumuşatıldı. Başlangıçta, silahlı kuvvetlerde etkin bir görevi olan erkekler için bir istisnaya yer açıldı. Bir oğulun silah altındayken kazandıkları üzerinde tasarruf sahibi olabileceği teslim edildi. Daha sonra, bu hak, Hadrianus'un hükümdârlığı zamanında (M. S. 117-137), ordudan onurlu bir şekilde terhis edilen kişilerin kendi mülkiyetleri üzerinde diledikleri gibi tasarruf

etmelerine izin verecek şekilde genişletildi. Bir babanın çocukları üzerindeki haklarına getirilen sınırlamalar giderek başka alanlarda da yürürlüğe kondu. Bir kimsenin kendi çocuklarını öldürme hakkına son verildi, ağır bir cezaya çarptırmak için ise yüksek bir devlet yöneticisinin izni temin edilmek durumundaydı. Benzer şekilde, karıların kocalarının ailelerinin mensubiyetine girmediği ve ayrı mülkiyet hakkını elinde bulundurduğu bir evlilik biçimi gelişti.

Kölelere gelince, onların koşulları da istikrarlı bir şekilde iyileşti. Özellikle, Antoninus'ların hükümdârlıkları zamanında daha insanca yasalar çıkarıldı. Dahası, çok sayıda köle cömert ve minnettar köle sahipleri tarafından azat edildi ve bundan da daha fazla sayıda köle özgürlüğünü satın alabildi. Bu şekilde özgür ama yurttaş olmayan büyük bir nüfus ortaya çıktı ve özgürlüklerini kazanan insanların haklarını düzenlemek ve tanımlamak için bir yasa külliyatı oluştu. Bu insanlar çoğu kez büyük servetler biriktiren yetenekli ve çalışkan kişilerdi. Aşağı düzeydeki devlet memurluklarının neredeyse tamamı bu özgürlük kazanmış insanlar tarafından dolduruldu ve bunlardan bazıları İmparatorluğun en yüksek makamlarına kadar yükseldi. Yeteneğin önünde bütünüyle açık bir yol tam olarak bulunmasa bile, fırsatları sınırlayan kısıtlamalarda adım adım ve sürekli bir yumuşama vardı.

HAYIR İŞLERİ

Bu insanîleştirici etkiler yalnızca yasama alanında görünüşe çıkmakla kalmadı. İmparatorluğun ilk dönemi, hayırsever girişimlere gösterilen ilgiyle dikkat çeker. Birçok mümkün örnekten ikisi anılabilir. Marcus Aurelius'un öğretmeni Herodes Atticus birçok Yunan şehrine su kemerleri, hipodromlar, tiyatrolar ve hamamlar kurdurmuştu ve öldüğünde her Atina yurttaşına yıllık bir para bağışında bulunulmasını vasiyet etmişti. Genç Plinius'un (M. S. 62-110) bağışları daha gösterişsiz, fakat daha dikkate değerdi, çünkü Plinius zengin bir adam değildi. O, doğduğu kasaba olan Comum'a (Como) bir kütüphane inşa ettirdi ve esaslı bir yıllık gelir

bağışladı. Aynı zamanda Comum'un yoksullarının çocuklarına maddî destek olarak büyük bir meblağ bahşetti ve o kasabanın genç erkekleri eğitimlerini tamamlamak için Mediolanum'a (Milano) gitmek durumunda kaldıklarından, oraya yerel bir okul kurulmasına yardım etti. Bu bağlamda okulun maliyetinin yalnızca üçte birini ödemeyi taahhüt etti, çünkü kendisinin açıkladığı gibi, oğlanların ebeveynleri katkıda bulunurlarsa eğitimin sağladığı üstünlüğün şehirde daha iyi farkedileceğine inanıyordu.

Hiç kuşku yok ki, insanî hayat koşulunun iyileştirilmesine yönelik bu ilgiyi tek başına Stoa'ya özgü insanın kardeşliği öğretisinin etkisine bağlamak gülünç olurdu. Servet sahibi bir adam, kendi mülklerinden gelen kazançlardan kölelerine bir pay ayırdığında, çoğu kez, kölelerinin insanlığını tanımaktan çok, kazançlardan pay alan kölelerin böyle bir çıkarı olmayan kölelerden daha sıkı bir gayretle çalışacağı yönünde kurnazca bir umut beslemekteydi. Buna benzer şekilde, cömertliğe yol açan güdüler de hiç kuşkusuz (bugün oldukları gibi) karışıktı. Fakat zengin bir adamın sadece ihtişam teşhiri yoluyla değil, vasiyet ettiği lütufkâr miraslar yoluyla ün kazanabilmesi, o çağın insanî ruhunun bir belirtkesidir.

JUS NATURALE

Stoacılığın etkisinin belki de en apaçık kanıtı, doğa yasası düşüncesinin Roma hukuk sistemine sokuluşuydu. Başlangıçta Roma'lılar, öteki halklar gibi, yalnızca tek bir yasa tanımışlardı, o da yurttaşlar için geçerli olan yasa. Köleler, yabancılar ve taşralılar, yurttaş olmamakla —yani ilkel topluluğun temel dayanağı olan kan kardeşliğinin mensupları olmamakla—, yasanın dışındaydılar. Giderek, ticaretle uğraşan ve böylelikle yabancılarla ister istemez geniş ölçekli alışverişlere giren tüm halklar gibi, Roma'lılar da Roma'da yaşayan yabancılar arasındaki ve Roma'lılar ile yabancılar arasındaki ilişkileri düzenleyecek bir yasa yaratmak durumunda kaldılar. Roma'lılar, *jus civile* ("yurttaşların yasası") dedikleri yasa

ile *jus gentium* ("kavimler arasında kullanılan yasa", yani yabancılar için, her kavimden insanlar için geçerli olan yasa) dedikleri yasa arasında ayrım yapmak suretiyle bu farklılığı tanıdılar. Bu ayrım er geç bütün halkların yasa sisteminde görünüşe çıktı ve Roma pratiği ile diyelim ki Atina'lıların pratiği arasında büyük bir farklılık yoktu; ancak şu istisna var ki, Roma'lılar imparatorluk elde ettiklerinden *jus gentium*'un önemi muazzam bir şekilde arttı. Bu yasa, fiiliyatta, şu ya da bu devletin yurttaşları olarak tüm insanlara uygulanabilir uluslararası bir yasa haline geldi.

Fakat şimdi, Stoa düşüncesinin bir sonucu olarak, Roma hukukçuları üçüncü tür bir yasa kavramı getirdiler: *jus naturale* ("doğal yasa" veya "doğa yasası"). Onlar, doğa yasasını, sadece şu ya da bu devletin yurttaşları olarak değil, fakat evreni yöneten tanrısal akıldan pay alan akıl sahibi varlıklar olarak tüm insanlar için geçerli sayıyorlardı. Yine, hem *jus civile* hem de *jus gentium* kendilerine uymamazlık edenlere açık bir şekilde özgül cezalar öngören kurallar formüle ederken, *jus naturale* bir idealdi. Bu yasaya itaatsizlik etmek devlete özgü değil de ahlakî bir yaptırım taşıyordu. Kanun kitaplarında hiçbir zaman görünmediği halde, bu yasanın kanun kitaplarında görünen şeyler üzerinde önemli bir etkisi vardı. Bu yüzden, *jus naturale*, vurgunun biçimden veya lafzî ifadeden niyete kaydırılmasına neden oldu. Başlangıçta, sözleşmeler hukuku yalnızca belli bir kutsal formülü gözönünde bulunduruyordu. Eğer antlaşmanın taraflarınca uygun kelimeler kullanıldıysa, ortada bağlayıcı bir sözleşme vardı; yok eğer bir kelime gözardı edilip yerine bir başkası eklendiyse, ortada sözleşme diye bir şey yoktu. Bununla birlikte, yargıçlar, kullanılan kelimelerin tikel biçimine bakmaksızın tarafların niyetinin açıklığıyla gitgide daha fazla ilgilenir oldular. *Jus naturale*, aynı zamanda, yurttaşlık haklarının ve ayrıcalıklarının devamlı genişleyip yaygınlaşmasına da neden oldu, ta ki sonunda İmparatorluğun tüm özgür sakinleri yurttaşlar haline gelinceye dek. Günü gelip çattığında *jus civile* ve *jus gentium* nihayetinde bir oldu. Fakat *jus naturale* bir ideal —reformcuların ve ahlakî duyarlığa sahip insanların hedeflediği bir ideal— olarak kaldı. Ve öyle de kalmaya devam ediyor.

Doğa yasası kavramının etkisi, Roma İmparatorluğunun yöneticileri ve yürütücüleri için Stoacılığın nasıl olup da işgörür bir

ideal[12] haline geldiğinin yalnızca tek bir örneğidir. Ve bu "ideal"i işleyip hazırlayanlar ilk Yunan Stoacıları olsalar da, onu "işler" hale getirenler Cicero gibi Roma düşünürleriydi. Stoacılığın Roma'ya özgü uyarlanışının işlevinin daha aşırı Stoacı tavrın abartılarını törpülemek ve onu işe yarar bir felsefe haline getirmek olduğundan söz edilmiştir. Fakat bunun nasıl yapılacağı öyle bir ânda öğrenilmedi. İmparatorluğun ilk günlerinde, Stoacılık bir cumhuriyetçilik ocağıydı ve çoğu kez açıkyüreklilikle imparatorluk-karşıtı bir duyguyu dile getirmişti. Toplumsal ve ekonomik koşullar insanların doğal eşitliğiyle çatışmalı olduğu için, Stoacılar onları derhal değiştirmek istediler. Bununla birlikte, daha sonraları, Stoacılar İmparatorlukla anlaşma yoluna gittiler ve kendi ideallerini gerçekleştirmenin yolunu İmparatorluğun evrensel egemenliğinde gördüler. Bu idealleri bir darbede uygulama girişiminin devleti yıkacağı apaçık hale geldi. Marcus Aurelius bunu çok iyi dile getiriyordu: "Platon'un Cumhuriyetini düşleyip durma, ama en küçük işte bile bir ilerleme olursa hoşnut ol ve söz konusu işin sonucunu küçük bir şey say. Çünkü bir başkasının kanaatini kim değiştirebilir? Kanaatleri değiştiremiyorsak, sadece ikna olmuş gibi yapan ama zor altında köleler gibi içten içe köpürüp duran insanlar buluruz karşımızda."[m]

O halde, Stoacılık, genellikle, gayretkeş bir haçlı seferberliğiyle değil, fakat Roma İmparatorluğunu ve onunla beraber Batının kültürel geleneğini yüzyıllar boyunca birarada tutan politikacıların ve devlet görevlilerinin hayatlarına anlam ve önem katacak bir sakinlik ve ağırbaşlılıkla işgördü. Stoacılık, imparatorluğun işleriyle uğraşan sayısız ve uzun zamandır adı sanı bilinmeyen insanlar için günlük hayatın işleriyle —krizlere göğüs germe, geleceği planlama, çalışma ve ölme— bir amaç ve değer duygusu içerisinde boğuşmalarını mümkün kılan akılsal bir zemin sağladı.

12 Bu terimin kullanımı için bkz. A. D. Lindsay, *The Modern Democratic State* (Oxford, New York, 1947).

Kuşkuculuk *(Scepticism)*

Nihayet Yunan okulları diye adlandırılan okulların beşincisine geliyoruz —Kuşkuculuk (*Scepticism*). Fakat Kuşkuculuk, İskender-sonrası öteki felsefî topluluklardan çok daha belirsiz bir şekilde biçimlenmiş bir okuldu. Kuşkucuların (*Sceptics*) ortak olarak paylaştıkları tutum, öteki okulların dogmatizmi diye adlandırdıkları şeye —yani, fizik bilgisi konusunda özellikle Stoacılar ve Epikürosçular tarafından öne sürülen haklıçıkarılmamış iddialar olarak gördükleri şeye— yönelik eleştirel bir tutumdu. Fakat Kuşkucular, kuşkuculuklarının seviyesi ve genişliği bakımından kendileri arasında ayrılmışlardı. Sözgelimi, bir kısmı fizik bilgisinin imkansız olduğunu bildiklerini iddia ederlerken, başka bir kısmı da bu iddia hakkında bile kuşkuluydu (*sceptical*). Bilginin imkansız olduğunu ileri sürmediklerini; sadece şimdilik hiçbir bilgiye sahip olmadıklarından söz ettiklerini söylüyorlardı.

SEKSTOS EMPEREİKOS

Kuşkucuların çoğu hiçbir şey yazmadı; onların görüşlerini yazıya geçirenlerin kitapları kaybolup gitti. Kuşkucular hakkında bilgi edinmek için, birinci elde, onların temel argümanlarının tümünü bir dizi kitapçık içerisinde derleyip toplayan Sekstos Empereikos'a yaslanmak durumundayız. Gelgelelim Sekstos M. S. 200 civarında yaşadı, ama okulun tanınabilir ilk üyesi M. Ö. 275'te ölen Pyrrhon'du. O halde, Sekstos'un argümanlarını okurken, onun uzun süreli ve değişken bir gelişim sürecini özetlemekte olduğunu hatırlamak önemlidir.

> Şimdiki görevimiz Kuşkucu öğretiyi anahatlarıyla tasvir etmektir; ama bunu yaparken ilkin şu önkoşulu koyalım: müstakbel sözlerimizden hiçbiri hakkında söz konusu şeyin tam da söylediğimiz gibi olduğunu olumlu bir şekilde onaylamıyor, fakat tıpkı bir tarih yazıcısı gibi herbir şeyi bize şu ânda göründüğü şekliyle sadece kayda geçiriyoruz....

> Kuşkuculuk, hangi biçimde olursa olsun görünenleri yargıların karşıtı olarak konumlayan bir yatkınlık ya da zihinsel bir tutumdur; bunun sonucu şudur: birbirine böyle karşıt olarak konumlanan nesnelerin ve hükümlerin eşit ağırlığı yüzünden, önce zihinsel bir kararsızlık durumuna ve bundan sonra da bir "gamsızlık" veya atalet durumuna gireriz. İmdi, buna herhangi bir incelikli anlamda değil, fakat yalın olarak "yatkın olma"sı bakımından bir "yatkınlık" diyoruz. "Görünenler"den, onları düşünce nesnelerinin veya "yargılar"ın karşıtı olarak konumladığımız şu ânda duyu-algısı nesnelerini anlıyoruz. "Hangi biçimde olursa olsun" deyişi, ya "yatkınlık" sözcüğünü kullanacaksak dediğimiz gibi en yalın anlamında "yatkınlık" sözcüğüyle ya da "görünenleri yargıların karşıtı olarak konumlayan" deyişiyle bağlanıp birleştirilebilir; tüm bu antitezlerin işin içerisine katıldığından emin olmak için bunları çeşitli şekillerde birbirlerinin karşıtı olarak konumladığımızda —görünenleri görünenlerin ya da yargıları yargıların veyahut da diğer yandan görünenleri yargıların karşıtı olarak konumladığımızda—, "hangi biçimde olursa olsun" deyişini kullanırız.... Çatışan yargılardan hiçbirinin daha muhtemel olarak ötekinden üstün olmadığını belirtmek için, muhtemel olan ve olmayan bakımından eşitlik hakkında "eşit ağırlık" deyişini kullanırız. "Kararsızlık" ise kendisinden ötürü bizim herhangi bir şeyi ne reddettiğimiz ne de olumladığımız bir zihinsel atalet halidir.[9]

Görülecek ki, Sekstos'un kendisi, bilginin imkansız olduğunu ileri sürmeyi reddeden Kuşkuculuk uyarlamasına eğilimlidir: O, "hakikat kavranamaz" tezini ileri sürmüyor; daha ziyade, bir yandan hakikatin henüz kavranmamış olduğunu tanıtlayacak altedilmez bir argümanlar dizisi düzerken, bir yandan da kendisini "arayıştan yılmayan" biri olarak kabul ediyordu. "Görünenleri görünenlerin karşıtı olarak konumlama" konusunda yazarken, Empeirikos'un zihninde, aynı nesne hakkında birbiriyle çatışan duyu deneyimleri vardı. Sözgelimi, biri çıkıp da bir kulenin "uzaktan yuvarlak biçimli" göründüğünü iddia etmeyi göze alırsa, Kuşkucu derhal kulenin "yakından kare biçimli" göründüğünü gösterir. Sekstos, duyu algısının geçerliliğine saldırdığında, kuşkusuz, deneyimlediğimiz şeyideneyimlediğimizi yadsımak maksadında değildi; onun yadsımakta olduğu, deneyimlediğimiz şeyden nesnenin kendinde olduğu şeye geçebileceğimiz herhangi bir geçerli çıkarım dayanağından yoksun olduğumuzdu.

> "Kuşkucular görünenleri veya fenomenleri ortadan kaldırıyor" diyenler, bana öyle geliyor ki, Okulumuzun söylediklerivle tanışık değiller. Çünkü ... biz, ister istemez kabul etmek zorunda olduğumuz duygulandırıcı duyu izlenimlerini kaldırıp bir tarafa atmıyoruz; işte bu izlenimler "görünenler" dir. Ve altta yatan nesnenin göründüğü şekilde olup olmadığını sorarken, onun göründüğünü kabul ediyoruz; kuşkumuz, bizzat görünüşün kendisiyle değil, fakat o görünüş hakkında verilen açıklamayla ilgili —ve bu da, bizzat görünüşün kendisini sorgulamaktan farklı bir şeydir. Örneğin, bal bize tatlı görünür (ve bunu kabul ederiz, çünkü tatlı olmaklığı duyular yoluyla algılarız), fakat balın özü bakımından da tatlı olup olmadığı bizim için kuşkulu bir meseledir, çünkü bu, bir görünüş değil, fakat görünüşe ilişkin bir yargıdır.[r]

Kuşkucuların yargıyı yargının karşıtı olarak konumlama yönteminin bir örneği olarak Sekstos şunu aktarıyordu: "Gök cisimlerinin düzeninden hareketle tanrısal öngörünün varolduğunu ileri süren kimseye cevaben, çoğu zaman iyiler kötü durumda ve kötüler de iyi durumda olduklarından karşı çıkıyor ve buradan hareketle Tanrısal öngörünün varolmadığı sonucunu çıkarsıyoruz."[s]

Böylelikle, eşit ağırlığa veya yargı kararsızlığına ulaştıran temel strateji, her ne olursa olsun herhangi bir olumlamaya çelişik bir olumlamayla karşı çıkmaktan ibarettir. İkinci olumlama ilk olumlama kadar akla uygun olduğundan (çünkü her iki argüman ya da kanıtlama aynı ölçüde sağlam görünür), onlar arasında karar vermemizin hiçbir yolu yoktur. Buraya kadar strateji büyük ölçüde retoriktir —yani Sekstos'a göre, çelişik olumlamalar getiren argümanların aynı ölçüde sağlam olmalarından çok, aynı ölçüde sağlam görünmeleri önem taşır, çünkü onlar aynı ölçüde sağlam göründükleri sürece, arzulanan yargı kararsızlığı elde edilecektir.

Kuşkuculuğun retoriğinden ayrı olarak akıl yürütme tarzına gelindiğinde, Sekstos'un iki ana argümanı vardı. Bunlardan biri, bir ölçüt arayışı argümanı diye adlandırılabilir; öteki ise, gözleıniyene-görelilik argümanı adıyla anılabilir. İlk argüman, herhangi bir önermenin doğruluğunu iddia etmeden önce, kendisi sayesinde o önermenin doğruluğunu ya da yanlışlığını değerlendirebileceğimiz bir ölçüte ihtiyacımız olduğuna işaret etmekten ibarettir. Fakat önerilen herhangi bir ölçütün kendisi ölçülmek zorundadır —baş-

ka bir ölçüt tarafından. Bu da, sonsuz bir dizi içerisinde ölçütlerin geriye doğru takip edilmesine yol açar. Bu arada değerlendirilecek olan başlangıçtaki yargı askıda kalır.

> Ölçüt konusunu ele alanlardan bazıları bir ölçütün varolduğunu bildirmişlerdir —örneğin Stoacılar...; başka bazıları ise bir ölçütün varolduğunu reddetmişlerdir...; buna karşılık, biz, bir ölçütün varolup olmadığı konusunda yargı kararsızlığı tutumunu benimsedik. O halde, onlar bu tartışmanın ya bir karara bağlanabilir olduğunu ya da bir karara bağlanabilir olmadığını bildireceklerdir; eğer karara bağlanabilir olmadığını söylerlerse, yargı kararsızlığının uygunluğunu hemen o ânda kabul ediyor olurlar, öbür yandan eğer karara bağlanabilir olduğunu söylerlerse, elimizde kabul edilmiş hiçbir ölçüt olmadığına ve hatta herhangi bir ölçütün varolup olmadığını bile bilmediğimize ve hâlâ aradığımıza göre bırakalım bize ne şekilde karara bağlanacağını söylesinler. Bunun yanısıra, ölçüt konusunda ortaya çıkan tartışmayı karara bağlamak için, kendisi sayesinde bu tartışma hakkında yargı verebileceğimiz kabul edilmiş bir ölçüte de sahip olmak zorundayız; ama kabul edilmiş bir ölçüte sahip olmak için de, ilkin ölçüt konusundaki tartışma karara bağlanmak zorundadır. Ve argüman bu şekilde olduğu yerde dönüp duran bir akılyürütme biçimine kısılıp kaldığında, ölçütün keşfi gerçekleştirilemez hale gelir, çünkü onların bir ölçüt benimsemelerine önkabül yoluyla izin vermeyiz, buna karşın ölçütü bir ölçütle yargılamayı önerirlerse onları *ad infinitum* (sonsuza dek) bir geri dönüşe zorlarız. Ve dahası, kanıtlama kanıtlanmış bir ölçüt gerektirdiğine, buna karşın ölçüt de onaylanmış bir kanıtlama gerektirdiğine göre, onlar olduğu yerde dönüp duran bir akılyürütmeye sürüklenmek zorunda kalırlar.[t]

Gözlemleyene-görelilik argümanında, Sekstos, ilkin herhangi bir kimsenin algıladığı şeyin o kimsenin duyu organlarının durumuna göreli olduğuna ve ikinci olarak ise duyu organlarının türden türe, herhangi bir tür içerisinde bireyden bireye ve herhangi bir birey için de ândan âna değiştiğine işaret eder. Bu genel argüman, on özel "tarz" veya "değişke" içerisinde tüketesiye ve tükendirici ayrıntısıyla geliştirildi.

> Eski Kuşkucular arasında alışıldık gelenek, "kararsızlık" durumunu meydana getirdiği düşünülen "tarz"ların sayıca on olduğu-

> dur.... Bu tarzlar şunlardır: birincisi canlıların çeşitliliğine dayanır; ikincisi insanlardaki farklılıklara; üçüncüsü duyu organlarının farklı yapılarına; dördüncüsü çevre koşullarına; beşincisi konumlara ve mesafelere ve yerlere; altıncısı karışımlara; yedincisi altta yatan nesnelerin miktarlarına ve biçimlenişlerine; sekizincisi görelilik olgusuna; dokuzuncusu olan olayın sıklığına ya da seyrekliğine; onuncusu disiplinlere, göreneklere ve yasalara, efsanevî inanışlara ve dogmatik kanaatlere dayanır.[u]

Bir ya da iki örnek Sekstos'un ayrıntılı argümanlarının karakterini gösterecektir. Sözgelimi, ilk tarz, farklı türlerden canlıların bedenlerindeki farklılıkları, farklı türlerden canlıların tamamen farklı duyu deneyimlerine sahip olduklarını gösteren farklılıkları gözden geçirir.

> Sarılığa yakalananlar bize beyaz görünen nesnelerin sarı olduklarını söylerler, buna karşılık gözlerine kan oturanlar ise bu şeylere kan kırmızı derler. O halde bazı canlıların gözleri sapsarı, bazılarının gözleri kan çanağına dönmüş, ... başka bazılarının gözleri ise başka renklerde olduğuna göre, onların muhtemelen farklı farklı renk algılarına sahip olduklarını düşünürüm.... Yine, göz yuvarını bir yöne doğru bastırdığımızda, nesnelerin biçimleri, görüntüleri ve boyutları upuzun ve dar görünür. Bu yüzden gözbebekleri çekik ve uzun olan tüm canlıların —keçiler, kediler ve benzer hayvanların—, nesnelere ilişkin olarak, gözbebekleri yuvarlak olan canlılarda oluşan tasavvurlardan farklı ve ayrı izlenimlere sahip olmaları muhtemeldir....
>
> Canlılardaki bu çeşitlilik yüzünden aynı şeyler farklı görünüyorsa, o zaman aslında gerçek nesneye ilişkin kendi izlenimimizi dile getirebiliriz, fakat nesnenin özsel doğası hakkında yargıyı askıya alırız. Zira kendi izlenimimiz ile öteki canlıların izlenimleri arasında kendi kendimize belli bir yargıda bulunamayız, çünkü kendi kendimize ihtilafa düşeriz ve dolayısıyla da kendi kendimize yargı verme yeterliğine sahip olmaktan ziyade bir yargı yoksunluğu içerisinde oluruz.[v]

Buna benzer bir şekilde, (olan olayın sıklığına dayanan) dokuzuncu tarz da yargı kararsızlığına götürür.

> Güneş hiç kuşku yok ki bir kuyruklu yıldızdan çok daha hayranlık uyandırıcıdır; ama yine de güneşi sürekli, kuyruklu yıldızı

> ise nadiren gördüğümüzden, kuyruklu yıldız bizde öyle hayranlık uyandırır ki onu tanrısal bir alamet bile sayarız, oysa ki güneş hiçbir hayranlık uyandırmaz. Bununla birlikte, güneşin ancak nadiren göründüğünü ve nadiren doğduğunu ve herşeyi bir ânda aydınlattığını ve herşeyi birdenbire gölgede bıraktığını tasavvur edecek olsaydık, o zaman bu manzara karşısında daha da büyük bir hayranlık duyardık. Bir deprem de, hayatında ilk kez deprem yaşayanlar ile bu tür şeylere fazlasıyla alışkın olanlarda aynı telaş duygusunu uyandırmaz. Hayatında ilk kez gören adam için deniz ne muhteşem bir hayranlık uyandırır!... O halde, olan olayın sıklığı ya da seyrekliği yüzünden aynı şeyler bir keresinde hayranlık uyandırıcı ve kıymetli göründüğüne, bir başka keresinde hiç de böyle görünmediğine göre, buradan şunu çıkarsarız ki, sık ya da ender oluşu itibarıyla bu şeylerden herbirine hangi doğanın ait göründüğünü belki söyleyebilecek olsak da, bu dış nesnelerin herbirine mutlak olarak hangi doğanın ait olduğunu söyleyemeyiz. Öyleyse bu Tarzdan ötürü de şeylere ilişkin yargıyı askıya alırız.[w]

Kuşkucuların bu argümanlarının elde etmeyi amaçladığı "eşit ağırlık"ın eylemi değil de yargıyı askıda bıraktığını görmek önemlidir. Kuşkucular, insanların fiziksel ve toplumsal çevreleriyle etkin bir alışverişe girme yeteneğini ortadan kaldırmak istemiyordu —en azından onların büyük bölümü istemiyordu; onların ortadan kaldırmak istediği, dogmatik felsefenin iddialarıydı —bu da bütünüyle başka bir konuydu. Ve Kuşkucular şunu öne sürüyorlardı ki, gerçeklik ile görünüş, doğru ile yanlış arasında kesin bir ayrım yapabileceğimiz hiçbir mutlak ölçüt bulunmasa bile, gündelik hayat konularında akla uygun kararlar almanın tamuygun ölçütleri vardır.

KARNEADES

Akademik denen kuşkucuların en seçkinlerinden biri olan Karneades'in tezi buydu.[13] Onun görüşlerinin açıklamasını veren Sekstos'a göre Karneades duyu izlenimlerinin kendi içine kapalı

13 Bkz. s. 467-468. Kuşkuculuğun Akademia içerisinde geliştiğini görmek, Platon'un formların var ve bilinebilir oldukları üzerindeki ısrarı noktasından bakıldığında, ilk

deneyim birimleri olmadıklarına işaret ediyordu. Herbir izlenim öteki izlenimlerin bağlamı içerisinde ortaya çıkar ve herbir duyu deneyiminin güvenilirliğini, o deneyimi bir "görünüş"ü olduğu varsayılan erişilmez nesneyle kıyaslamaya çalışarak değil, fakat öteki duyu deneyimlerinin bağlamı içerisinde o deneyimin tutarlılığını ya da tutarsızlığını ölçüp sınayarak değerlendiririz.

> Hiçbir tasavvur biçim bakımından basit değildir, fakat bir zincirdeki halkalar gibi biri bir diğerine asılıdır.... Örneğin, bir adamın tasavvurunu alan biri onun hem kişisel niteliklerinin hem de dışsal koşulların tasavvurunu alır —renk, büyüklük, şekil, hareket, konuşma, üstbaş, ayakkabı gibi kişisel nitelikler; ve hava, ışık, gün, gök, yer, dostlar ve geri kalan tüm şeyler gibi dışsal koşullar. İmdi, bu tasavvurlardan hiçbirinin yanlış görünmekle inancımızı bozmadığı, hepsi birden doğru göründüğü her zaman, inancımız artar.... Nasıl ki kimi hekimler hakikî bir sıtma nöbetini —aşırı hızlı bir kalp atışı ya da aşırı derecede yüksek bir ateşlenme gibi— yalnızca bir tek belirtiden değil de, hızlı bir kalp atışıyla, dokunmanın verdiği ağrıyla, vücudun kızarmasıyla, susuzlukla ve benzer belirtilerle birarada nükseden yüksek ateşlenme gibi birçok şeyin birlikte bulunmasından hareketle teşhis ediyorlarsa; aynı şekilde Akademikler de hakikatle ilgili yargılarını tasavvurların biraradalığından hareketle oluştururlar ve biraradaki tasavvurlardan hiçbiri onlarda bir sahtelik kuşkusu uyandırmadığında, izlenimin hakikî olduğunu iddia ederler.[x]

Karneades, kuşkusuz, izlenimlerin eksiksiz biraradalığının bile bir yanılmazlık garantisi olmadığının farkındaydı: Tüm belirtiler bir sıtma nöbetine işaret ettiklerinde bile bir sıtma nöbeti teşhisi hatalı olabilir. Fakat Karneades, böyle bir olayın pek nadir olduğunu ve izlenimlerin biraradalığının pratik düzeyde doyurucu bir ölçüt olduğunu ileri sürdü: "Bu türden ender olup biten şeyler —hakika-

---

bakışta şaşırtıcı gelebilir. Fakat Platon'un kendi düşüncesinde —onun formların aşkınlığı vurgusuyla ilgili— öyle derinlere kök salmış bir damar vardı ki, bu uzay-zamansal dünyada mutlak kesinliğe hiçbir zaman ulaşılamayacağı sonucunu elde etmeye zorlanabilirdi. Her şeye rağmen, Platon'un kendisi, fizik biliminin olsa olsa en fazla yalnızca "akıl alır bir öykü" olduğunda diretmişti. Karneades'e gelince, Kyrene'de doğdu, M. Ö. 156'dan önceki bir tarihte Akademia'nın başına geçti ve M. Ö. 129'da öldü.

tin kopyası türünden şeyleri kastediyorum—, bizi 'genel bir kural olarak' hakikati bildiren türden şeylere güvenmekten alıkoymasın; zira gerçekte hem yargılarımız hem de eylemlerimiz 'genel kural' standardıyla düzenlenir."[y]

KUŞKUCULUĞUN NİHAÎ HEDEFİ

Eylemi yasaklamaksızın dogmatizmin yıkılması, Kuşkucular için önemli olmakla birlikte, onların nihaî hedefi değildi. Okulun bütününün düşüncesi ahlakî —ya da belki de daha doğrusu dinî— bir güdünün hakimiyeti altındaydı. Burada Kuşkucular düşmanları olan dogmatistlerle birdi. Epikürosçular ve Stoacılar gibi, Kuşkucular da zihin huzuru aramaktaydılar; yalnızca bu zihin huzurunun nasıl kazanılacağına ilişkin anlayışları bakımından rakiplerinden ayrılmaktaydılar. Epikürosçular zihin huzuruna evrenin tanrıların müdahale etmediği ve edemeyeceği muazzam bir mekanizma olduğunu bilmeye başlamak suretiyle ulaştığımıza inanırlar ve Stoacılar da zihin huzurunu kendimizi sonsuz bir bütünün küçücük parçacıkları olarak tanımak suretiyle bulduğumuzu savunurlarken, Kuşkucular insanların hayatlarındaki inançlardan *herhangi biri* için şu ya da bu biçimde hiçbir kesin kanıt olmadığını kavramak suretiyle zihin huzuruna eriştiğimizi düşünüyorlardı. Sekstos'un işaret ettiği gibi,

> Kuşkucunun amacının kanıyla ilgili meseleler bakımından dinginlik olduğunu ... öne sürüyoruz.... Çünkü duyu-izlenimleri hakkında yargıda bulunma hedefiyle felsefe yapmaya koyulan ve bu suretle dinginliğe erişecek şekilde onlardan hangisinin hakikî hangisinin sahte olduğunu tahkik eden Kuşkucu, kendisini eşit ağırlıkta çelişkilere bulaşmış ve aralarında karar veremediğinden yargısını askıya almış bir halde bulur; ve böyle askıda kaldığı için, sonunda, gerçekten de şu veya bu şekilde başımıza geldiği gibi, kanı meseleleri bakımından dinginlik durumuna varır. Zira herhangi bir şeyin doğa gereği iyi ya da doğa gereği kötü olduğu kanısında olan adamın başı dinginlikten daima uzaktır: o, iyi olduğuna hükmettiği şeylerden yoksun olduğunda, doğa gereği kötü olan şeyle-

rin kendisini azaba sürüklediğine inanır ve iyi olduğunu düşündüğü şeylerin peşinde koşturur durur; bunları elde ettiğinde, akıldışı ve ölçüsüz sevincinden ötürü daha da büyük tedirginlikler içerisine düşer ve talihin tersine dönmesinden duyduğu korku içerisinde iyi olduğuna hükmettiği şeyleri yitirmekten kaçınmak için elinden gelen her zahmete katlanır. Öte yandan, neyin doğa gereği iyi ya da neyin doğa gereği kötü olduğu konusunda hiçbir kararı olmayan adam tabanı yanmışçasına telaşla seğirterek ne herhangi bir şeyden kaçınır ne de herhangi bir şey peşinde koşar; ve sonuç itibarıyla, ıztırab çekmez.

Aslında Kuşkucu ressam Apelles'in başına geldiği söylenenlerle aynı şeyleri yaşar. Bir zamanlar, diye anlatırlar, bir atın resmini çizerken Apelles atın ağzındaki köpükleri de resmetmeyi ister, fakat öyle başarısız olur ki bu işten vazgeçer ve fırçasından boyaları silmek için kullandığı süngeri resme fırlatır, ama bir de bakar ki süngerin resimde bıraktığı lekeler tıpkı atın ağzındaki köpüklere benziyor. İşte aynı böyle, Kuşkucular da, duyu ve düşünce nesnelerinin uyuşmazlığına ilişkin bir karara varmakla dinginlik kazanma umudu taşırlar, fakat bunu beceremediklerinden yargılarını askıya alırlar; ama tıpkı bir gölgenin aslolan gövdenin peşisıra yürümesi gibi, yargılarını askıya almalarının peşisıra talihten midir neden bilinmez bir de bakarlar ki o dinginliği buluvermişler.[z]

Böylelikle, Kuşkuculuğun temelinde yatan değer sistemi, klasik kültürün son dönemi hakkında daha önce yapılan genellemeleri destekler —gördüğümüz gibi, toplumsal ilerleme ve kendini-iyileştirme gibi pozitif iyilerin yerine zihin huzurunu, mücadeleden kaçışı geçiren bitkin ve bezgin bir toplumdu bu. İmdi, zihin huzurunun doğal yollarla —bilimle ya da alternatif olarak yargı kararsızlığıyla— kazanılabileceği düşünülebilir. Fakat bu doğal huzur, aşkın ve ötedünyacı bir dinin temin ettiği o daha derin huzurun — anlamayı es geçip yarıyolda bırakan huzurun— cazibesiyle başetmeyi umudedemezdi.

Notlar

1. Bölüm/Sokrates-öncesi Felsefe

a *İliad*, trans. as *The Story of Achilles* by W. H. D. Rouse (Nelson, New York, 1938), Bk. IX, pp. 171-73. [Türkçe çeviride Azra Erhat ve A. Kadir'in *İlyada* çevirisi esas alınmıştır: Homeros, *İlyada*, Türkçesi: Azra Erhat-A. Kadir, Sander Yayınları, Dördüncü Baskı, İstanbul, Mayıs 1981: bkz. IX, 430-515 —*çn.*]

b *A.g.e.*, Bk. I, pp. 171-73. [Türkçe çeviride Azra Erhat ve A. Kadir'in *İlyada* çevirisi esas alınmıştır: bkz. I, 495-555 —*çn.*]

c *A.g.e.*, Bk. XXII, pp. 425-26. [Türkçe çeviride Azra Erhat ve A. Kadir'in *İlyada* çevirisi esas alınmıştır: bkz. XXII, 160-215 —*çn.*]

d *Works and Days*, in *Hesiod: The Homeric Hymns and Homerica*, translated by H. G. Evelyn-White ("Loeb Classical Library" [Harvard University Press, 1926]), pp. 3, 9, 19, 21, 23, 25. [Türkçe çeviride Azra Erhat ve Sabahattin Eyuboğlu'nun *İşler ve Günler* çevirisi esas alınmıştır: Hesiodos, *İşler ve Günler*, Türkçesi: Sabahattin Eyuboğlu-Azra Erhat, *Hesiodos Eseri ve Kaynakları* içinde, s. 141-169 (çevirenler: Sabahattin Eyuboğlu-Azra Erhat, "Önsöz", "Giriş" ve "Sözlük": Azra Erhat, Türk Tarih Kurumu Yayınları, XX. Dizi—Sa. 5, Ankara 1977): bkz. dize no. 5-10; 105; 210-220; 235-270; 275-285 —*çn.*]

e *Theogony*, translated by Evelyn-White, *op. cit.*, pp. 87, 89. [Türkçe çeviride Azra Erhat ve Sabahattin Eyuboğlu'nun *Tanrıların Doğuşu (Theogonia)* çevirisi esas alınmıştır: Hesiodos, *Tanrıların Doğuşu (Theogonia)*, Türkçesi: Sabahattin Eyuboğlu-Azra Erhat, *Hesiodos Eseri ve Kaynakları* içinde, s. 103-140 (çevirenler: Sabahattin Eyuboğlu-Azra Erhat, "Önsöz", "Giriş" ve "Sözlük": Azra Erhat, Türk Tarih Kurumu Yayınları, XX. Dizi—Sa. 5, Ankara 1977): bkz. dize no. 105-135 —*çn.*]

f *Early Greek Philosophy*, translated by J. Burnet (Black, London, 1920). Karş. Fragment 41, s. 136; aynı zamanda bkz. Fragment 81, s. 139.

g *A.g.e.*, Fragment 47, s. 136-37; aynı zamanda bkz. Fragment 43, 44, 45 ve 62, s. 136-37.

h *A.g.e.*, Fragment 114, s. 140-41.

i *A.g.e.*, Fragment 3, s. 133; aynı zamanda bkz. Fragment 2 ve 51, s. 133 ve 137.

j *A.g.e.*, Fragment 36, s. 136; ayni zamanda bkz. Fragment 35, 98, 99, 119 ve 126, s. 136, 140 ve 141.

k *A.g.e.*, Fragment 61, s. 137.

l *A.g.e.*, Fragment 23-25, s. 119; ayni zamanda bkz. Fragment 11, 15 ve 32, s. 119 ve 120.

m *Physics*, translated by R. P. Hardie and R. K. Gaye, in *The Works of Aristotle*, edited by J. A. Smith and W. D. Doss (Clarendon Press, Oxford, 1910-52), Vol. II (1930), 263a5 ff.

n *Early Greek Philosophy*, translated by Burnet, *a.g.e.*, Fragment 5 ve 6, s. 173-74.

o *A.g.e.*, Fragment 134, s. 225; aynı zamanda bkz. Fragment 57 ve 59, s. 214.

p *A.g.e.*, Fragment 10, s. 259.

q *A.g.e.*, Fragment 17, s. 261.

r *A.g.e.*, Fragment 11 ve 12, s. 259.

s *A.g.e.*, Fragment 12, s. 260.

t *A.g.e.*, Fragment 16 ve 17, s. 134.

u Odyssey, translated by S. H. Butcher and A. Lang (Collier, New York, 1909), Bk. XI, s. 164. [Türkçe çeviride Azra Erhat ve A. Kadir'in *Odysseia* çevirisi esas alınmıştır: Homeros, *Odysseia*, Türkçesi: Azra Erhat-A. Kadir, Sander Yayınları, Üçüncü Baskı, İstanbul, Haziran 1981: bkz. XI, 485-490 —*çn.*]

v *Bacchae*, translated by W. Arrowsmith (University of Chicago Press, 1958), ll. 74 ff. [Türkçe çeviride Sabahattin Eyüboğlu'nun *Bakkhalar* çevirisi esas alınmıştır: Euripides, *Bakkhalar*, Türkçesi: Sabahattin Eyüboğlu, İş Bankası Kültür Yayınları, Birinci Basım, İstanbul, Nisan 2003: bkz. s. 40-46 —*çn.*]

w *Early Greek Philosophy*, translated by Burnet, *a.g.e.*, s. 103.

x Hermeias, *The Disparagement of Pagan Philosophers*, translated by A. Fairbanks, in *Selections from Early Greek Philosophy*, edited by M. C. Nahm (Crofts, New York, 1935), s. 82.

y *Early Greek Philosophy*, translated by Burnet, *a.g.e.*, Fragment 29, s. 135.

2. Bölüm/Şiddet Yoluyla Eğitim

a *The Peloponnesian War*, Bk. III, Ch. 82. Bu çeviri Sir A. Zimmern'indir, *The Greek Commonwealth* (Clarendon Press, Oxford, 1924) içinde, s. 420.

b Bu kesimdeki alıntılar, Ksenophon'un "Constitution of the Athenians"ındandır [Atinalıların Anayasası], translated by H. G. Dakyns, *Greek Historians*, edited by F. R. B. Godolphin (Random House, New York, 1942) içinde, Vol. II, pp. 658 ff.

c *The Peloponnesian War*, translated by B. Jowett, Godolphin, *a.g.e.* içinde, Vol. I, Bk. I, Ch. 124. [Türkçe çeviride Dr. Halil Demircioğlu'nun *Peloponnesos'lularla Atina'lıların Savaşı* çevirisinden yararlanılmıştır: Thukydides, *Peloponnesos'lularla Atina'lıların Savaşı*, I. Kitap, Aslından Türkçeye çeviren: Dr. Halil Demircioğlu, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayımlarından: No. 63, Tarih Bölümü: 7, İkinci baskı, Ankara, 1972: bkz. I. Kitap, 124, s. 78-79 —*çn.*]

d *A.g.e.*, Chs. 140-41. [Türkçe çeviride Dr. Halil Demircioğlu'nun *Peloponnesos'lularla Atina'lıların Savaşı* çevirisinden yararlanılmıştır: Thukydides, *Peloponnesos'lularla Atina'lıların Savaşı*, I. Kitap, Aslından Türkçeye çeviren: Dr. Halil Demircioğlu, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayımlarından: No. 63, Tarih Bölümü: 7, İkinci baskı, Ankara, 1972: bkz. I. Kitap, 140-41, s. 90-91 —*çn.*]

e *A.g.e.*, Bk. II, Ch. 65. [Türkçe çeviride Dr. Halil Demircioğlu'nun *Peloponnesos'lularla Atina'lıların Savaşı* çevirisinden yararlanılmıştır: Thukydides, *Peloponnesos'lularla Atina'lıların Savaşı*, II. Kitap, Aslından Türkçeye çeviren: Dr. Halil Demircioğlu, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayımlarından: No. 124, Tarih Bölümü, Ankara, 1975: bkz. II. Kitap, 65, s. 43 —*çn.*]

f *A.g.e.*, Bk. V, Ch. 16.

g Bu kesimdeki alıntılar "Constitution of the Athenians"tandır, translated by H. G. Dakyns, Godolphin, *a.g.e.* içinde, Vol. II, s. 640, 633, 640 ve 634-35.

h Anonim *Acharnians* çevirisinden, *The Complete Greek Drama* içinde, edited by W. J. Oates and E. O'Neill, Jr. (Random House, New York, 1938), Vol. II, s. 429-30. [Türkçe çeviride Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat'ın *Kömürcüler* çevirisi esas alınmıştır: Aristophanes, *Kömürcüler*, Türkçesi: Sabahattin Eyüboğlu-Azra Erhat, *Barış*. *Oyunları* içinde, Hürriyet Yayınları, Yunan Klasikleri 9, İstanbul, Mayıs 1975, s. 23-83 bkz. s. 26-27 —*çn.*]

i Bu ve bunu takibeden alıntı anonim *Wasps* çevirisindendir, Oates and O'Neill, *a.g.e.* içinde, Vol. II, s. 627 ve 629. [Türkçe çeviride Sabahattin Eyüboğlu'nun *Eşek Arıları (Yargıçlar)* çevirisi esas alınmıştır: Aristophanes, *Eşek Arıları (Yargıçlar)*, Çeviren: Sabahattin Eyüboğlu, Remzi Kitabevi, 2. Basım, İstanbul, 1988, bkz. s. 38-9 ve 42 —*çn.*]

j Anonim *Knights* çevirisinden, Oates and O'Neill, *a.g.e.* içinde, Vol. II, s. 483.

k *A.g.e.*, s. 489.

l Anonim *Ecclesiazusae* çevirisinden, Oates and O'Neill, *a.g.e.* içinde, Vol. II, s. 1027-30 ve 1032.

m Bu ve bunu takibeden pasajlar *Peloponnesian War*'dandır, translated by B. Jowett, Godolphin, *a.g.e.* içinde, Vol. I, Bk. V, Chs. 70, 72-77, 81-83.

n Translated by G. Highet, in *Greek Literature in Translation*, edited by W. J. Oates and C. J. Murphy (Longmans, New York, 1944), p. 993.

o *The Peloponnesian War*, translated by B. Jowett, Godolphin, *a.g.e.* içinde, Vol. I, Bk. V, Chs. 89-91, 97, 100-05, 111, 114, ve 116.

p Bu ve bunu takibeden pasajlar *Trojan Women*'dandır, translated by G. Murray, Oates and O'Neill, *a.g.e.* içinde, Vol. I, II, 96 ff., 947 ff., 1207 ff., 1240 ff., 1327 ff. [Türkçe çeviride Sema Sandalcı'nın *Troyalı Kadınlar* çevirisi esas alınmıştır: Euripides, *Troyalı Kadınlar*, Eski Hellence'den çeviren: Sema Sandalcı, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2002: bkz. s. 6, 20, 46-7, 57, 59, 61, 64, 23 —*çn.*]

q *Bacchae*'den, translated by G. Murray, Oates and O'Neill, *a.g.e.* içinde, Vol. II, s. 282. [Türkçe çeviride Sabahattin Eyüboğlu'nun *Bakkhalar* çevirisi esas alınmıştır: Euripides, *Bakkhalar*, Türkçesi: Sabahattin Eyüboğlu, İş Bankası Kültür Yayınları, Birinci Basım, İstanbul, Nisan 2003: bkz. s. 129 —*çn.*]

r *Antigone*'den, translated by R. Whitelaw, *Ten Greek Plays* içinde, edited by L. Cooper (Oxford, New York, 1936), s. 64-65. [Türkçe çeviride Güngör Dilmen'in *Antigone* çevirisi esas alınmıştır: Sofokles, *Antigone*, Eski Yunanca Aslından Çeviren: Güngör Dilmen, Eski Yunan Tragedyaları içinde, Mitos Boyut, Tiyatro / Oyun Dizisi 71, İkinci Basım, İstanbul, Eylül 2002: bkz. 450-470, s. 86 —*çn.*]

s *Medea*'dan, translated by G. Murray, Cooper, *a.g.e.*, s. 352.

t *A.g.e.*, s. 330.

u *Medea*'dan, translated by E. P. Coleridge, Oates and O'Neill, *a.g.e.* içinde, Vol. I, s. 749.

v *A.g.e.*, s. 726.

w *Medea*, translated by G. Murray, Cooper, *a.g.e.* içinde, s. 333.

x *A.g.e.*, s. 326.

y *The Persian Wars*, translated by G. Rawlison, Godolphin, *a.g.e.* içinde, Vol. I, Bk. III, Ch. 38. [Türkçe çeviride Müntekim Ökmen'in *Herodot Tarihi* çevirisinden yararlanılmıştır: Herodotos, *Herodot Tarihi*, Türkçesi: Müntekim Ökmen, Remzi Kitabevi, Üçüncü Basım, İstanbul, 1991, bkz. Üçüncü Kitap: Thalia, 38, s. 155 —*çn.*]

z *A.g.e.*, Bk. VII, Ch. 104. [Türkçe çeviride Müntekim Ökmen'in *Herodot Tarihi* çevirisinden yararlanılmıştır: Herodotos, *Herodot Tarihi*, Türkçesi: Müntekim Ökmen, Remzi Kitabevi, Üçüncü Basım, İstanbul, 1991, bkz. Yedinci Kitap: Polymnia, 104, s. 353 —*çn.*]

a *Gorgias*, translated by B. Jowett, *The Dialogues of Plato* içinde (Oxford University Press, 1953) Vol. II, 576-77. [Türkçe çeviride Sema R. Güzelşen-Mehmet Rifat'ın *Gorgias* [*Ya da Belagât Üzerine*] çevirisinden yararlanılmıştır: Eflatun, *Gorgias* [*Ya da Belagât Üzerine*], Çevirenler: Sema R. Güzelşen-Mehmet Rifat, *Büyük Klasikler: Eflatun II* içinde, Hürriyet Yayınları Yunan Klasikleri, İstanbul, Ocak 1975, bkz. 482e-484b, s. 356-357 —*çn.*]

b *A.g.e.*, 586. [Türkçe çeviride Sema R. Güzelşen-Mehmet Rifat'ın *Gorgias* [*Ya da Belagât Üzerine*] çevirisinden yararlanılmıştır: Eflatun, *Gorgias* [*Ya da Belagât Üzerine*], Çevirenler: Sema R. Güzelşen-Mehmet Rifat, *Büyük Klasikler: Eflatun II* içinde, Hürriyet Yayınları Yunan Klasikleri, İstanbul, Ocak 1975, bkz. 492a-d, s. 368-369 —*çn.*]

c *Republic*, translated by F. M. Cornford (Oxford, New York, 1945), 338.

d *A.g.e.*, 343-44. [Türkçe çeviride Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz'un *Devlet* çevirisinden yararlanılmıştır: Eflatun, *Devlet*, Çevirenler: Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, Dördüncü Basım, İstanbul,1980, bkz. 343b-344d, s. 35-36 —*çn.*]

3. Bölüm/Atomculuk

a Fragment 6, 7 ve 10, translated by C. M. Bakewell, *Source Book in Ancient Philosophy* içinde (Scribners, New York, 1907), s. 59.

b Fragment 11, Bakewell, *a.g.e.* içinde, s. 59-60.

c Diogenes Laertius, *Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, translated by R. D. Hicks ("Loeb Classical Library" [Harvard University Press, 1925]), Vol. II, s. 453 ve 455.

d Fragment 3, translated by J. Burnet, *Early Greek Philosophy* (Black, London, 1920), s. 258.

e *A.g.e.*, Fragment 2, s. 316.

f *A.g.e.*, Fragment 8, s. 323.

g *Lucretius: On the Nature of Things*, translated by C. Bailey (Clarendon Press, Oxford, 1924), s. 31-33 [Türkçe çeviride Tomris Uyar ve Turgut Uyar'ın *Evrenin Yapısı* çevirisi esas alınmıştır: Lucretius, *Evrenin Yapısı*, çevirenler: Tomris Uyar-Turgut Uyar, Hürriyet Yayınları, Latin Klasikleri 3, İstanbul, Kasım 1974, bkz. I, 145-160, s. 18 — *çn.*]

h *A.g.e.*, s. 34.

i *A.g.e.*, s. 38.

j *A.g.e.*, s. 38-39.

k *A.g.e.*, s. 59. [Türkçe çeviride Tomris Uyar ve Turgut Uyar'ın *Evrenin Yapısı* çevirisi esas alınmıştır: Lucretius, *Evrenin Yapısı*, çevirenler: Tomris Uyar-Turgut Uyar, Hürriyet Yayınları, Latin Klasikleri 3, İstanbul, Kasım 1974, bkz. I, 955-966, s. 47-8 —*çn.*]

l *A.g.e.*, s. 47. [Türkçe çeviride Tomris Uyar ve Turgut Uyar'ın *Evrenin Yapısı* çevirisi esas alınmıştır: Lucretius, *Evrenin Yapısı*, çevirenler: Tomris Uyar-Turgut Uyar, Hürriyet Yayınları, Latin Klasikleri 3, İstanbul, Kasım 1974, bkz. I, 609-621, s. 34 — *çn.*]

m *A.g.e.*, s. 40-41.

n *A.g.e.*, s. 73.

o *A.g.e.*, s. 68.

p *A.g.e.*, s. 90-94. [Türkçe çeviride Tomris Uyar ve Turgut Uyar'ın *Evrenin Yapısı* çevirisi esas alınmıştır: Lucretius, *Evrenin Yapısı*, çevirenler: Tomris Uyar-Turgut Uyar, Hürriyet Yayınları, Latin Klasikleri 3, İstanbul, Kasım 1974, bkz. II, 729-846, s. 75-9 —*çn.*]

q Fragment 10, Bakewell, *a.g.e.* içinde, s. 60.

r *Lucretius: On the Nature of Things.*, Bailey, *a.g.e.*, s. 168-71. [Türkçe çeviride Tomris Uyar ve Turgut Uyar'ın *Evrenin Yapısı* çevirisi esas alınmıştır: Lucretius, *Evrenin Yapısı*, çevirenler: Tomris Uyar-Turgut Uyar, Hürriyet Yayınları, Latin Klasikleri 3, İstanbul, Kasım 1974, bkz. IV, 725-815, s. 151-154 —*çn.*]

s *A.g.e.*, s. 73-75. [Türkçe çeviride Tomris Uyar ve Turgut Uyar'ın *Evrenin Yapısı* çevirisi esas alınmıştır: Lucretius, *Evrenin Yapısı*, çevirenler: Tomris Uyar-Turgut Uyar, Hürriyet Yayınları, Latin Klasikleri 3, İstanbul, Kasım 1974, bkz. II, 250-295, s. 59-60 —*çn.*]

t Fragment 35, 37, 40, 41, 45, 57, 61 ve 191, Bakewell, *a.g.e.* içinde, s. 60-61 ve 63-64; *Lives and Opinions*, Hicks, *a.g.e.* içinde, Vol. II, s. 455.

4. Bölüm / Platon: Formlar Teorisi

a *Symposium*, translated by W. R. M. Lamb ("Loeb Classical Library" [Harvard University Pres, 1925]), 212, 215-17, 219-21 ve 223. [Türkçe çeviride Azra Erhat ve Sabahattin Eyuboğlu'nun *Şölen* çevirisi esas alınmıştır: Eflatun, *Şölen: Sevgi Üstüne*, çevirenler: Azra Erhat-Sabahattin Eyuboğlu, Remzi Kitabevi, Yunan ve Latin Klasikleri: 1, 3. Baskı, İstanbul, 1972, bkz. 212c-e, 215d-217d, 219e-221c, 223b vd., s. 81-2, 86-90, 93-5, 98-9 —*çn.*]

b *Apology*, translated by H. N. Fowler ("Loeb Classical Library [Harvard University Pres, 1914]), 17 ve 28 vd. [Türkçe çeviride Teoman Aktürel'in *Sokrates'in Savunması* çevirisi esas alınmıştır: Eflatun, *Sokrates'in Savunması*, çeviren: Teoman Aktürel, Remzi Kitabevi, Yunan ve Latin Klasikleri: 7, 2. Baskı, İstanbul, bkz. 17a, 28a-b, 29d-30c, 31c-32b, s. 9, 32-3, 36-8, 40-1 —*çn.*]

c *Kriton*, translated by Fowler, *a.g.e.*, 44 vd. [Türkçe çeviride Tanju Gökçöl'ün *Kriton* çevirisi esas alınmıştır: Eflatun, *Kriton*, çeviren: Tanju Gökçöl, *Büyük Klasikler: Eflatun II* içinde, Hürriyet Yayınları Yunan Klasikleri 15, İstanbul, Ocak, 1975, s. 255-274; bkz. 44b-54e, s. 260-274 —*çn.*]

d *Phaedo*, translated by Fowler, *a.g.e.*, 116 vd. [Türkçe çeviride Dr. Ahmet Cevizci'nin *Phaidon* çevirisi esas alınmıştır: Platon, *Phaidon*, çeviren: Dr. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, İkinci basım: Mart 1995, Ankara, bkz. 116b vd., s. 19 ve 118-121 —*çn.*]

e Letter VII, translated by R. G. Bury ("Loeb Classical Library" [Harvard University Pres, 1929]), s. 341. [Türkçe çeviride İrfan Şahinbaş'ın *Mektuplar* çevirisi esas alınmıştır: Eflâtun, "VII. Mektup", *Mektuplar* içinde, çeviren: İrfan Şahinbaş, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1989, bkz. 341c-d., s. 54 —*çn.*]

f *Republic*, translated by F. M. Cornford (Oxford, New York, 1945), 509 vd. [Türkçe çeviride Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz'un *Devlet* çevirisinden yararlanılmıştır: Eflatun, *Devlet*, çevirenler: Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, Büyük Fikir Kitapları Dizisi: 9, 4. Basım, İstanbul 1980, bkz. VI. Kitap 509d vd., s. 197-8 —*çn.*]

g *A.g.e.*, 506 vd. . [Türkçe çeviride Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz'un *Devlet* çevirisinden yararlanılmıştır: Eflatun, *Devlet*, çevirenler: Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, Büyük Fikir Kitapları Dizisi: 9, 4. Basım, İstanbul 1980, bkz. VI. Kitap 506 vd., s. 193-6 —*çn.*]

h *A.g.e.*, 514 vd. [Türkçe çeviride Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz'un *Devlet* çevirisinden yararlanılmıştır: Eflatun, *Devlet*, çevirenler: Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, Büyük Fikir Kitapları Dizisi: 9, 4. Basım, İstanbul 1980, bkz. VII. Kitap 514 vd., s. 199-203 —*çn.*]

i *A.g.e.*, 533.

j *Symposium*, translated by Lamb, a.g.e., 201 vd. ve 206 vd. [Türkçe çeviride Azra Erhat ve Sabahattin Eyuboğlu'nun *Şölen* çevirisi esas alınmıştır: Eflatun, *Şölen: Sevgi Üstüne*, çevirenler: Azra Erhat-Sabahattin Eyuboğlu, Remzi Kitabevi, Yunan ve Latin Klasikleri: 1, 3. Baskı, İstanbul, 1972, bkz. 201d vd. ve 206a vd., s. 65 vd. ve 73 vd. —*çn.*]

k *Phaedo*, translated by Fowler, a.g.e., 65 vd. ve 74 vd. [Türkçe çeviride Dr. Ahmet Cevizci'nin *Phaidon* çevirisi esas alınmıştır: Platon, *Phaidon*, çeviren: Dr. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, İkinci basım: Mart 1995, Ankara, bkz. 65d vd. ve 74a vd., s. 19 ve 36-43 —*çn.*]

l *Timaeus*, translated by F. M. Cornford, *Plato's Cosmology* içinde (Harcourt, Brace & World, New York, 1937), 51. [Türkçe çeviride Erol Güney ve Lütfi Ay'ın *Timaios* çevirisinden yararlanılmıştır: Eflâtun, *Timaios*, çeviren: Erol Güney -Lütfi Ay, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1989, bkz. 51d-52., s. 65-6 —*çn.*]

5. Bölüm / Platon: Özel Bilimler

a *Phaedo*, translated by B. Jowett, *The Dialogues of Plato* içinde (Oxford University Press, Oxford, 1953), Vol. I, 453 ve 456. [Türkçe çeviride Dr. Ahmet Cevizci'nin *Phaidon* çevirisinden yararlanılmıştır: Platon, *Phaidon*, çeviren: Dr. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, İkinci basım: Mart 1995, Ankara, bkz. 96a ve 99b., s. 81 ve 85-86 —*çn.*]

b *Timaeus*, translated by F. M. Cornford, *Plato's Cosmology* içinde (Harcourt, Brace & World, New York, 1937), 27. [Bkz. Eflâtun, *Timaios*, çeviren: Erol Güney -Lütfi Ay, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1989, bkz. 27c., s. 27 —*çn.*]

c *Phaedo*, translated by Jowett, *a.g.e.*, Vol. I, 456. [Türkçe çeviride Dr. Ahmet Cevizci'nin *Phaidon* çevirisinden yararlanılmıştır: Platon, *Phaidon*, çeviren: Dr. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, İkinci basım: Mart 1995, Ankara, bkz. 98c-99b., s. 84-5 —*çn.*]

d *Theaetetus*, translated by F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge* içinde (Harcourt, Brace & World, New York, 1935), 154. [Cornford'un *Theaitetos* ve *Sofist* diyaloglarının şerhli çevirisi olarak hazırladığı bu kitap Ahmet Cevizci'nin çevirisiyle *Platon'un Bilgi Kuramı* adıyla Türkçe'de tam metin olarak yayınlanmıştır: F. M. Cornford, *Platon'un Bilgi Kuramı: Metne Eşlik Eden Bir Yorumla Birlikte Platon'un Theaetetus ve Sofist Adlı Diyalogları*, çeviren: Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, 1989, Ankara, bkz. 154a., s. 72 —*çn.*]

e *Timaeus*, translated by Cornford, *a.g.e.*, 47-48. [Bkz. Eflâtun, *Timaios*, çeviren: Erol Güney -Lütfi Ay, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1989, bkz. 48b-c., s. 59-60 —*çn.*]

f *A.g.e.*, 52.

g *Laches*, translated by Jowett, a.g.e., Vol. I, 85-90. . [Türkçe çeviride Tanju Gökçöl'ün *Lakhes* çevirisi esas alınmıştır: Eflatun, *Lakhes*, çeviren: Tanju Gökçöl, *Büyük Klasikler: Eflatun II* içinde, Hürriyet Yayınları Yunan Klasikleri 15, İstanbul, Ocak, 1975, s. 118-151; bkz. 190d-194c, s. 136-141 —*çn.*]

h *Gorgias*, translated by Jowett, *a.g.e.*, Vol. II, 598. [Bkz. Eflatun, *Gorgias*, çevirenler: Sema R. Güzelşen-Mehmet Rıfat, *Büyük Klasikler: Eflatun II* içinde, Hürriyet Yayınları Yunan Klasikleri 15, İstanbul, Ocak, 1975, s. 301-416; bkz. 494c, s. 371 —*çn.*]

i *A.g.e.*, 590-92. [Bkz. Eflatun, *Gorgias*, çevirenler: Sema R. Güzelşen-Mehmet Rıfat, *Büyük Klasikler: Eflatun II* içinde, Hürriyet Yayınları Yunan Klasikleri 15, İstanbul, Ocak, 1975, s. 301-416; bkz. 495e, 496c-497a, s. 373, 374-5 —*çn.*]

j *Republic*, translated by Jowett, *a.g.e.*, Vol. II, 165; *Gorgias*, translated by Jowett, *a.g.e.*, Vol II, 588. [Bkz. Eflatun, *Devlet*, çevirenler: Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, Büyük Fikir Kitapları Dizisi: 9, 4. Basım, İstanbul 1980, bkz. I. Kitap 329a., s. 18-9; ve Eflatun, *Gorgias*, çevirenler: Sema R. Güzelşen-Mehmet Rıfat, *Büyük Klasikler: Eflatun II* içinde, Hürriyet Yayınları Yunan Klasikleri 15, İstanbul, Ocak, 1975, s. 301-416; bkz. 494b, s. 371 —*çn.*]

k *Laws*, translated by Jowett, *a.g.e.*, Vol. IV, 301. [Bkz. Platon, *Yasalar*, Yunanca aslından çevirenler: Candan Şentuna-Saffet Babür,, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1994; bkz. 731e-733a, s. 183-4 --*çn.*]

l *Republic*, translated by F. M. Cornford (Oxford, New York, 1945), 443-44. [Bkz. Eflatun, *Devlet*, çevirenler: Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, Büyük Fikir Kitapları Dizisi: 9, 4. Basım, İstanbul 1980, bkz. IV. Kitap 443d-445c., s. 133-135 --*çn.*]

m *Charmides*, translated by Jowett, *a.g.e.*, Vol. I, 10-11. [Türkçe çeviride Tanju Gökçöl'ün *Kharmides* çevirisinden yararlanılmıştır: Eflatun, *Kharmides*, çeviren: Tanju Gökçöl, *Büyük Klasikler: Eflatun II* içinde, Hürriyet Yayınları Yunan Klasikleri 15, İstanbul, Ocak, 1975, s. 153-187; bkz. 156b-e, s. 160-1 —*çn.*]

n *Republic*, translated by Cornford, *a.g.e.*, 434-36 ve 439. [Türkçe çeviride Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz'un *Devlet* çevirisinden yararlanılmıştır: Eflatun, *Devlet*, çevirenler: Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, Büyük Fikir Kitapları Dizisi: 9, 4. Basım, İstanbul 1980, bkz. IV. Kitap 435c, 436a-b, 439b-440a, s. 125-130 —*çn.*]

o *Protagoras*, translated by Jowett, *a.g.e.*, Vol. I, 144. [Türkçe çeviride Tanju Gökçöl'ün *Protagoras* çevirisinden yararlanılmıştır: Eflatun, *Protagoras*, çeviren: Tanju Gökçöl, *Büyük Klasikler: Eflatun II* içinde, Hürriyet Yayınları Yunan Klasikleri 15, İstanbul, Ocak, 1975, s. 189-253; bkz. 319b-e, s. 203-4 --*çn.*]

p Bu kesimdeki pasajlar *Gorgias*'tan aktarılmıştır, translated by Jowett, *a.g.e.*, Vol. II, 551-53, 616-18 ve 621. [Türkçe çeviride Sema R. Güzelşen ve Mehmet Rıfat'ın *Gorgias* çevirisinden kısmen yararlanılmıştır. Eflatun, *Gorgias*, çevirenler: Sema R. Güzelşen-Mehmet Rıfat, *Büyük Klasikler: Eflatun II* içinde, Hürriyet Yayınları Yunan Klasikleri 15, İstanbul, Ocak, 1975, s. 301-416; bkz. 452d-e, 463a-464a vd.,517b vd.-518e-519a,521d-522a; s. 313, 326-328, 404-6, 409-10 —*çn.*]

q *Republic*, translated by Cornford, *a.g.e.*, 377. [Türkçe çeviride Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz'un *Devlet* çevirisinden yararlanılmıştır: Eflatun, *Devlet*, çevirenler: Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, Büyük Fikir Kitapları Dizisi: 9, 4. Basım, İstanbul 1980, bkz. II. ve III. Kitap 377b-378d, 392b, 398c-399c-b, 401b-c, s. 68-9, 82, 88-9, 91 —*çn.*]

r *A.g.e.*, 416-19, 451-52, 455-56 ve 458-62. [Türkçe çeviride Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz'un *Devlet* çevirisinden yararlanılmıştır: Eflatun, *Devlet*, çevirenler: Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, Büyük Fikir Kitapları Dizisi: 9, 4. Basım, İstanbul 1980, bkz. III. ve V. Kitap 416d-417a, 451b-452a, 455d-456c, 458c-462e, s. 106, 139-40, 143-4, 146-151 --*çn.*]

s Bu kesimdeki alıntılar *Protagoras*'tandır, translated by Jowett, *a.g.e.*, Vol. I, 184-85 ve 186. [Türkçe çeviride Tanju Gökçöl'ün *Protagoras* çevirisi esas alınmıştır: Eflatun, *Protagoras*, çeviren: Tanju Gökçöl, *Büyük Klasikler: Eflatun II* içinde, Hürriyet Yayınları Yunan Klasikleri 15, İstanbul, Ocak, 1975, s. 189-253; bkz. 356c-e, 357c-e, 358d, s. 245-8 —*çn.*]

t *Republic*, translated by Cornford, *a.g.e.*, 545-47, 550-52, 555-58 ve 562-69. [Türkçe çeviride Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz'un *Devlet* çevirisi esas alınmıştır: Eflatun, *Devlet*, çevirenler: Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, Büyük Fikir Kitapları Dizisi: 9, 4. Basım, İstanbul 1980, bkz. VIII. Kitap 545d-548d, 550c-552e, 555b-558d, 562a-569c, s. 229-32, 234-7, 239-42, 246-255 —*çn.*]

u *Phaidros*, translated by Jowett, *a.g.e.*, Vol. III, 185-86. [Türkçe çeviride Hamdi Akverdi'nin *Phaidros* çevirisinden yararlanılmıştır: Eflâtun, *Phaidros*, çeviren: Hamdi Akverdi, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1997, bkz. 277a., s. 122 —*çn.*]

v *Republic*, translated by Jowett, *a.g.e.*, Vol. II, 224.

x *Laws*, translated by R. G. Bury ("Loeb Classical Library" [Harvard University Press, 1924]), 894-96. [Türkçe çeviride Candan Şentuna ve Saffet Babür'ün *Yasalar* çevirisinden yararlanılmıştır: Platon, *Yasalar*, (I.-XII. Kitaplar), çevirenler: Candan Şentuna-Saffet Babür, Kabalcı Yayınevi, Türkçe 2. Basım, İstanbul 1994, bkz. X. Kitap 895b-896b, s. 379-81 —*çn.*]

y *Timaeus*, translated by Cornford, *a.g.e.*, 29-30. [Bkz. Eflâtun, *Timaios*, çeviren: Erol Güney -Lütfi Ay, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1989, bkz. 29e-30d, s. 30-1 —*çn.*]

z *A.g.e.*, s. 28. [Bkz. Eflâtun, *Timaios*, çeviren: Erol Güney -Lütfi Ay, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1989, bkz. 28c, s. 29 —*çn.*]

a *A.g.e.*, 27-29. [Bkz. Eflâtun, *Timaios*, çeviren: Erol Güney -Lütfi Ay, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1989, bkz. 27d-29d, s. 28-30 —*çn.*]

b *A.g.e.*, 50. [Bkz. Eflâtun, *Timaios*, çeviren: Erol Güney -Lütfi Ay, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1989, bkz. 50c, s. 63 —*çn.*]

c *Parmenides*, translated by F. M. Cornford, *Platon and Parmenides* (Kegan Paul, London, 1935) içinde, 130 vd. [Bkz. Platon, *Parmenides*, çeviren: Saffet Babür, Ara Yayıncılık, Ocak 1989, bkz. 130 vd., s. 32-42 —*çn.*]

d *Sophist*, translated by F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge* (Harcourt, Brace & World, New York, 1935), 248 vd. [Cornford'un *Theaitetos* ve *Sofist* diyaloglarının şerhli çevirisi olarak hazırladığı bu kitap Ahmet Cevizci'nin çevirisiyle *Platon'un Bilgi Kuramı* adıyla Türkçe'de tam metin olarak yayınlanmıştır: F. M. Cornford, *Platon'un Bilgi Kuramı: Metne Eşlik Eden Bir Yorumla Birlikte Platon'un Theaetetus ve Sofist Adlı Diyalogları*, çeviren: Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, 1989, Ankara, bkz. 248a-250e, s. 440-462 —*çn.*]

e *Timaeus*, translated by Cornford, *a.g.e.*, 51. [Bkz. Eflâtun, *Timaios*, çeviren: Erol Güney -Lütfi Ay, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1989, bkz. 51a-b, s. 64-5 —*çn.*]

6. Bölüm / Aristoteles: Metafizik, Doğa Bilimi, Mantık

a *Republic*, translated by B. Jowett, *The Dialogues Plato* (Oxford University Press, Oxford, 1953) içinde, Vol. II, 467.

b *Physics*, Translated by R. P. Hardie and R. K. Gaye, *The Works of Aristotle*, edited by J. A. Smith and W. D. Ross (Clarendon Press, Oxford, 1910-52), Vol II (1930) içinde, 192b8 vd. [Bkz. Aristoteles, *Fizik*, çeviren: Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, Mayıs 1997, bkz. II. Kitap 192b8 vd.., s. 49-50 —*çn.*]

c *A.g.e.*, 250b10 vd. [Bkz. Aristoteles, *Fizik*, çeviren: Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, Mayıs 1997, bkz. VIII. Kitap 250b10 vd., s. 337-9 —*çn.*]

d *A.g.e.*, 258b13 vd.; *Metaphysics*, translated by W. D. Ross, *Works* içinde, Vol. VIII (1928), 994a1 vd. [Bkz. Aristoteles, *Fizik*, çeviren: Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, Mayıs 1997, bkz. VIII. Kitap 258b13 vd., s. 375-7; ve bkz. Aristoteles, *Metafizik*, Cilt I (A-Z), çeviren: Doç. Dr. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 1985, bkz. II. Kitap 994a1 vd., s. 151-2 —*çn.*]

e *Physics*, translated by Hardie and Gaye, *a.g.e.*, 260b1-5. [Bkz. Aristoteles, *Fizik*, çeviren: Saffet Babür,Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, Mayıs 1997, bkz. VIII. Kitap 260b1-5, s. 385 —*çn.*]

f *Metaphysics*, translated by Ross, *a.g.e.*, 1072a24-27. (Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, Cilt II (H-N), çeviren: Prof. Dr. Ahmet Arslan,Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 1993, bkz. XII. Kitap 1072a24-27, s. 165-66 —*çn.*]

g *Nichomachean Ethics*, translated by W. D. Ross, *Works* içinde, Vol. IX (1925), 1178b7 vd. [Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çeviren: Saffet Babür,Ayraç Yayınevi, Klasik Metinler 1, Ankara, Temmuz 1997, bkz. X. Kitap 1178b7 vd., s. 216 —*çn.*]

h *Historia Animalium*, translated by D. W. Thompson, *Works* içinde, Vol. IV (1910), 561a3 vd.

i *De Anima*, translated by J. A. Smith, *Works* içinde, Vol. III (1931), 412a3 vd.

j *De Anima*, II, iii, translated by P. Wheelwright, *Aristotle* (Odyssey Press, New York, 1935) içinde, s. 78.

k *De Anima*, translated by Smith, *a.g.e.*, 424b3 vd.

l *A.g.e.*, 427a18 vd.

m *Prior Analytics*, 24b18. Bu çeviri L. S. Stebbing'indir, *A Modern Introduction to Logic* (Methuen, London, 1933) içinde, s. 81.

n *Posterior Analytics*, translated by G. R. G. Mure, *Works* içinde, Vol. I (1928), 99b20 vd.

7. Bölüm / Aristoteles: Ahlak, Politika, Sanat

a *De Anima*, translated by J. A. Smith, *The Works of Aristotle*, edited by J. A. Smith and W. D. Ross (Clarendon Press, Oxford, 1910-52) içinde, Vol. III (1931), 432a15 vd.

b *De motu animalium*, translated by A. S. L. Farquharson, *Works* içinde, Vol. V (1912), 701a32.

c *A.g.e.*, 433b27.

d *Nichomachean Ethics*, translated by W. D. Ross, *Works* içinde, Vol. IX (1925), 1094b12 vd. [Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çeviren: Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Klasik Metinler 1, Ankara, Temmuz 1997, bkz. I. Kitap 1094b12 vd., s. 2-3 —*çn.*]

e *A.g.e.*, 1094a1 vd. [Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çeviren: Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Klasik Metinler 1, Ankara, Temmuz 1997, bkz. I. Kitap 1094a1 vd., s. 1-11 —*çn.*]

f *A.g.e.*, 1102a15 vd. [Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çeviren: Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Klasik Metinler 1, Ankara, Temmuz 1997, bkz. I. Kitap 1102a15 vd., s. 21-26 —*çn.*]

g *A.g.e.*, 1115a6 vd. [Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çeviren: Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Klasik Metinler 1, Ankara, Temmuz 1997, bkz. III. Kitap 1115a6 vd., s. 53-59 —*çn.*]

h *A.g.e.*, 1123a34 vd. [Türkçe çeviride Saffet Babür'ün *Nikomakhos'a Etik* çevirisinden kısmen yararlanılmıştır. Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çeviren: Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Klasik Metinler 1, Ankara, Temmuz 1997, bkz. IV. Kitap 1123a34 vd., s. 74-78 —*çn.*]

i *A.g.e.*, 1109a24 ve 1109b23. [Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çeviren: Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Klasik Metinler 1, Ankara, Temmuz 1997, bkz. II. Kitap 1109a24 ve 1109b23, s. 38 ve 40 —*çn.*]

j *A.g.e.*, 1103a17 vd. [Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çeviren: Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Klasik Metinler 1, Ankara, Temmuz 1997, bkz. II. Kitap 1103a17 vd., s. 23-5 —*çn.*]

k *A.g.e.*, 1109b32 vd. [Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çeviren: Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Klasik Metinler 1, Ankara, Temmuz 1997, bkz. III. Kitap 1109b32 vd., s. 40-43 —*çn.*]

l *A.g.e.*, 1135a17 vd. [Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çeviren: Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Klasik Metinler 1, Ankara, Temmuz 1997, bkz. V. Kitap 1135a17 vd., s. 105-106 —*çn.*]

m *A.g.e.*, 1145b22 ve 1146b30 vd. [Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çeviren: Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Klasik Metinler 1, Ankara, Temmuz 1997, bkz. VII. Kitap 1145b22 ve 1146b30 vd., s. 131-132 ve 134-135 —*çn.*]

n *A.g.e.*, 1175a22 ve 1176a4 vd. [Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çeviren: Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Klasik Metinler 1, Ankara, Temmuz 1997, bkz. X. Kitap 1175a22 ve 1176a4 vd., s. 207-208 ve 209-210 —*çn.*]

o *A.g.e.*, 1140a24 vd. [Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çeviren: Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Klasik Metinler 1, Ankara, Temmuz 1997, bkz. VI. Kitap 1140a24 vd., s. 117-118 —*çn.*]

p *A.g.e.*, 1140b31 vd. [Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çeviren: Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Klasik Metinler 1, Ankara, Temmuz 1997, bkz. VI. Kitap 1140b31 vd., s. 119-120 —*çn.*]

q *A.g.e.*, 1177a11 vd. [Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çeviren: Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Klasik Metinler 1, Ankara, Temmuz 1997, bkz. X. Kitap 1177a11 vd., s. 212-215 —*çn.*]

r *A.g.e.*, 1099a31 vd. [Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çeviren: Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Klasik Metinler 1, Ankara, Temmuz 1997, bkz. I. Kitap 1099a31 vd., s. 14 —*çn.*]

s *A.g.e.*, 1177a34 vd. [Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çeviren: Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Klasik Metinler 1, Ankara, Temmuz 1997, bkz. X. Kitap 1177a34 vd., s. 213 —*çn.*]

t *Politics*, translated by B. Jowett, *Works* içinde, Vol. X (1921), 1252a1 vd. [Bkz. Aristoteles, *Politika*, çeviren: Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, Birinci Basım, İstanbul, Nisan 1975, bkz. I. Kitap, s. 7-10 (Bu kitapta standard kodifikasyon numaraları verilmediğinden sadece sayfa numaraları belirtilmiştir) —*çn.*]

u *A.g.e.*, 1288b22 vd. [Bkz. Aristoteles, *Politika*, çeviren: Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, Birinci Basım, İstanbul, Nisan 1975, bkz. IV. Kitap, s. 109-110 (Bu kitapta standard kodifikasyon numaraları verilmediğinden sadece sayfa numaraları belirtilmiştir) —*çn.*]

v *A.g.e.*, 1288a15-19 ve 1284b28-34. [Bkz. Aristoteles, *Politika*, çeviren: Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, Birinci Basım, İstanbul, Nisan 1975, bkz. III. Kitap, s. 105-106 ve 94-95 (Bu kitapta standard kodifikasyon numaraları verilmediğinden sadece sayfa numaraları belirtilmiştir) —*çn.*]

w *A.g.e.*, 1286a10 vd. [Bkz. Aristoteles, *Politika*, çeviren: Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, Birinci Basım, İstanbul, Nisan 1975, bkz. III. Kitap, s. 99-102 (Bu kitapta standard

kodifikasyon numaraları verilmediğinden sadece sayfa numaraları belirtilmiştir) — *çn.*]

x *A.g.e.*, 1295a20-23. [Bkz. Aristoteles, *Politika*, çeviren: Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, Birinci Basım, İstanbul, Nisan 1975, bkz. IV. Kitap, s. 126 (Bu kitapta standard kodifikasyon numaraları verilmediğinden sadece sayfa numaraları belirtilmiştir) — *çn.*]

y *A.g.e.*, 1292a39 vd. ve 1293a11 vd. [Bkz. Aristoteles, *Politika*, çeviren: Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, Birinci Basım, İstanbul, Nisan 1975, bkz. IV. Kitap, s. 118-119 ve 120-121 (Bu kitapta standard kodifikasyon numaraları verilmediğinden sadece sayfa numaraları belirtilmiştir) —*çn.*]

z *A.g.e.*, 1291b30 vd. [Bkz. Aristoteles, *Politika*, çeviren: Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, Birinci Basım, İstanbul, Nisan 1975, bkz. IV. Kitap, s. 117-118 (Bu kitapta standard kodifikasyon numaraları verilmediğinden sadece sayfa numaraları belirtilmiştir) — *çn.*]

a *A.g.e.*, 1295a25 vd. [Bkz. Aristoteles, *Politika*, çeviren: Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, Birinci Basım, İstanbul, Nisan 1975, bkz. IV. Kitap, s. 126-128 (Bu kitapta standard kodifikasyon numaraları verilmediğinden sadece sayfa numaraları belirtilmiştir) — *çn.*]

b *A.g.e.*, 1289a38 vd. [Bkz. Aristoteles, *Politika*, çeviren: Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, Birinci Basım, İstanbul, Nisan 1975, bkz. IV. Kitap, s. 111 (Bu kitapta standard kodifikasyon numaraları verilmediğinden sadece sayfa numaraları belirtilmiştir) — *çn.*]

c *A.g.e.*, 1286a7 vd., 1269a10 vd., 1287b22vd. ve 1281a43 vd. [Bkz. Aristoteles, *Politika*, çeviren: Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, Birinci Basım, İstanbul, Nisan 1975, sırasıyla bkz. III. Kitap, s. 99, 103, II. Kitap, s. 52-53, III. Kitap, s. 104, 86-88 (Bu kitapta standard kodifikasyon numaraları verilmediğinden sadece sayfa numaraları belirtilmiştir) —*çn.*]

d *A.g.e.*, 1280b31 vd. [Bkz. Aristoteles, *Politika*, çeviren: Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, Birinci Basım, İstanbul, Nisan 1975, sırasıyla bkz. III. Kitap, s. 84-85 (Bu kitapta standard kodifikasyon numaraları verilmediğinden sadece sayfa numaraları belirtilmiştir) —*çn.*]

e *A.g.e.*, 1281a4-8, 1280a32-36 ve 1280a31-32. [Bkz. Aristoteles, *Politika*, çeviren: Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, Birinci Basım, İstanbul, Nisan 1975, sırasıyla bkz. III. Kitap, s. 85, 83-84, 83 (Bu kitapta standard kodifikasyon numaraları verilmediğinden sadece sayfa numaraları belirtilmiştir) —*çn.*]

f *A.g.e.*, 1253b15 vd. [Bkz. Aristoteles, *Politika*, çeviren: Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, Birinci Basım, İstanbul, Nisan 1975, bkz. I. Kitap, s. 11-14 (Bu kitapta standard kodifikasyon numaraları verilmediğinden sadece sayfa numaraları belirtilmiştir) —*çn.*]

g *A.g.e.*, 1255a5 vd. [Bkz. Aristoteles, *Politika*, çeviren: Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, Birinci Basım, İstanbul, Nisan 1975, bkz. I. Kitap, s. 15-16 (Bu kitapta standard kodifikasyon numaraları verilmediğinden sadece sayfa numaraları belirtilmiştir) — *çn.*]

h *Masters of Political Thought: From Plato to Machiavelli*, M. B. Foster (Houghton Mifflin, New York, 1947), s. 262. [Bkz. Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çeviren: Vedat Günyol, Adam Yayıncılık, Eylül 1982, s. 16—*çn.*]

i Bu kesimdeki alıntılar *Politika*'dandır, translated by Jowett, *a.g.e.*, 1302a17 vd., 1307b7 vd., 1305a36 vd. ve 1307b25 vd. [Bkz. Aristoteles, *Politika*, çeviren: Mete

Tuncay, Remzi Kitabevi, Birinci Basım, İstanbul, Nisan 1975, bkz. V. Kitap, s. 143-159 (Bu kitapta standard kodifikasyon numaraları verilmediğinden sadece sayfa numaraları belirtilmiştir) —*çn.*]

j *De Poetica*, translated by Ingram Bywater, *Works* içinde, Vol. XI (1924), 1448b5 vd. [Bkz. Aristoteles, *Poetika*, çeviren: İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1963, 1448b5, s. 16-17 —*çn.*]

k *The Poetics of Aristotle*, translated by S. H. Butcher (Macmillan, New York, 1925), 1451a36 vd. [Bkz. Aristoteles, *Poetika*, çeviren: İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1963, 1451a36, s. 30-31 —*çn.*]

l *A.g.e.*, 1452b32 vd., 1453b4-5 ve 1449b25 vd. [Bkz. Aristoteles, *Poetika*, çeviren: İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1963, 1452b32 vd., 1453b4-5 ve 1449b25 vd., s. 36-37, 39, 22 —*çn.*]

m *A.g.e.*, 1448b20-25. [Bkz. Aristoteles, *Poetika*, çeviren: İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1963, 1448b20-25, s. 17 —*çn.*]

8. Bölüm / Klasik Dönemin Sonu

a *Letter to Menoeceus*, translated by C. Bailey, *Epicurus: The Extant Remains* (Clarendon Press, Oxford, 1926) içinde, 127 vd., s. 87-91.

b *A.g.e.*, Fragment 79, s. 134.

c *A.g.e.*, Fragment 12, s. 123.

d *Principal Doctrines*, translated by Bailey, *a.g.e.*, XVII, s. 99.

e *A.g.e.*, V, s. 95.

f *Letter to Menoeceus*, translated by Bailey, *a.g.e.*, 124-25, s. 85.

g *Principal Doctrines*, translated by Bailey, *a.g.e.*, XI, s. 97.

h *Lucretius: On the Nature of Things*, translated by C. Bailey (Clarendon Press, Oxford, 1924), s. 133-35. [Bkz. Lucretius, *Evrenin Yapısı*, çeviren: Tomris Uyar-Turgut Uyar, Hürriyet Yayınları, Büyük Klasikler, İstanbul, Kasım 1974, bkz. III. Kitap 845 vd., s. 117-119 —*çn.*]

i *A.g.e.*, s. 29-30. [Bkz. Lucretius, *Evrenin Yapısı*, çeviren: Tomris Uyar-Turgut Uyar, Hürriyet Yayınları, Büyük Klasikler, İstanbul, Kasım 1974, bkz. I. Kitap 80 vd., s. 16 —*çn.*]

j *A.g.e.*, s. 107-08. [Bkz. Lucretius, *Evrenin Yapısı*, çeviren: Tomris Uyar-Turgut Uyar, Hürriyet Yayınları, Büyük Klasikler, İstanbul, Kasım 1974, bkz. III. Kitap 40 vd., s. 91-92 —*çn.*]

k *A.g.e.*, s. 141-42. [Türkçe çeviride Tomris ve Turgut Uyar'ın *Evrenin Yapısı* çevirisinden yararlanılmıştır: bkz. Lucretius, *Evrenin Yapısı*, çeviren: Tomris Uyar-Turgut Uyar, Hürriyet Yayınları, Büyük Klasikler, İstanbul, Kasım 1974, bkz. III. Kitap 1070 vd., s. 125-126 —*çn.*]

l *A.g.e.*, s. 108-09. [Türkçe çeviride Tomris ve Turgut Uyar'ın *Evrenin Yapısı* çevirisinden yararlanılmıştır: bkz. Lucretius, *Evrenin Yapısı*, çeviren: Tomris Uyar-Turgut Uyar, Hürriyet Yayınları, Büyük Klasikler, İstanbul, Kasım 1974, bkz. III. Kitap 55 vd., s. 92-93 —*çn.*]

m *A.g.e.*, s.65-66. [Türkçe çeviride Tomris ve Turgut Uyar'ın *Evrenin Yapısı* çevirisinden yararlanılmıştır: bkz. Lucretius, *Evrenin Yapısı*, çeviren: Tomris Uyar-Turgut

Uyar, Hürriyet Yayınları, Büyük Klasikler, İstanbul, Kasım 1974, bkz. II. Kitap 20 vd., s. 51-52 —*çn.*]

n Fragments 58, 71, 68 ve 77, *Epicurus*, translated by Bailey, *a.g.e.* içinde, s. 115-19.

o *Cicero: De Finibus*, translated by H. Rackham ("Loeb Classical Library" [Harvard University Press, 1914]), Bk. IV, 13.

p *Nichomachean Ethics*, translated by W. D. Ross, *The Works of Aristotle*, edited by J. A. Smith and W. D. Ross (Clarendon Press, Oxford, 1910-52) içinde, Vol. IX (1925), 1134b18 vd. [Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çeviren: Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Klasik Metinler 1, Ankara, Temmuz 1997, bkz. V. Kitap 1134b18-1135a5, s. 103-4 —*çn.*]

q *De Finibus*, translated by Rackham, *a.g.e.*, Bk. III, 31.

r *A.g.e.*, Bk. IV, 21.

s *A.g.e.*, Bk. IV, 21-23 ve 70-73.

t *Cicero: De Officiis*, translated by W. Miller ("Loeb Classical Library" [Harvard University Press, 1913]), Bk. I, 4.

u *Cicero: De Republica*, translated by C. W. Keyes ("Loeb Classical Library" [Harvard University Press, 1928]), Bk. III, xxii.

v *De Finibus*, translated by Rackham, *a.g.e.*, Bk. II, 45-46.

w *De Republica*, translated by Keyes, *a.g.e.*, Bk. I, xxv.

x *Cicero: De Legibus*, translated by Keyes, *a.g.e.*, Bk. I, vii; *De Finibus*, translated by Rackham, *a.g.e.*, Bk. III, 64.

y *De Legibus*, translated by Keyes, *a.g.e.*, Bk. I, x.

z *The Discourses of Epictetus*, translated by G. Long (U. S. Book Co., New York, n. d.), s. 2.

a *A.g.e.*, s. 147, 144 ve 20-21. [Bkz. Epiktetos, *Düşünceler ve Konuşmalar*, Burhan Toprak, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, Altıncı Baskı, İstanbul, 1967, bkz. s. 85-6, 84 ve 54 —*çn.*]

b *A.g.e.*, s. 4-5. [Bkz. Epiktetos, *Düşünceler ve Konuşmalar*, Burhan Toprak, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, Altıncı Baskı, İstanbul, 1967, bkz. s. 45 —*çn.*]

c *A.g.e.*, s. 124-25. [Bkz. Epiktetos, *Düşünceler ve Konuşmalar*, Burhan Toprak, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, Altıncı Baskı, İstanbul, 1967, bkz. s. 78-9 —*çn.*]

d *The Golden Sayings of Epictetus*, translated by H. Crossley (Macmillan, New York, 1925), s. 118-19 ve 136.

e *A.g.e.*, s. 44-45.

f *A.g.e.*, s. 103 ve 21.

g *A.g.e.*, s. 147.

h *Marcus Aurelius Antonimus*, translated by C. R. Haines ("Loeb Classical Library" [Harvard University Press, 1916]), Bk. VI, 15; Bk. VII, 9. [Bkz. Marcus Aurelius Antoninus, *Kendime Düşenceler*, Türkçesi: Ceyda Eskin, Yankı Yayınları, İstanbul, 1974, bkz. VI. Bölüm, XV, s. 75-6; VII. Bölüm, IX, s. 93 —*çn.*]

i *A.g.e.*, Bk. IV, 40. [Bkz. Marcus Aurelius Antoninus, *Kendime Düşenceler*, Türkçesi: Ceyda Eskin, Yankı Yayınları, İstanbul, 1974, bkz. IV. Bölüm, XL, s. 49 —*çn.*]

j A.g.e., Bk. III, 4. [Bkz. Marcus Aurelius Antoninus, *Kendime Düşenceler*, Türkçesi: Ceyda Eskin, Yankı Yayınları, İstanbul, 1974, bkz. III. Bölüm, IV, s. 29 —*çn.*]

k *A.g.e.*, Bk. IV, 33; Bk. II, 5; Bk. VIII, 1. [Bkz. Marcus Aurelius Antoninus, *Kendime Düşünceler*, Türkçesi: Ceyda Eskin, Yankı Yayınları, İstanbul, 1974, bkz. IV. Bölüm, XXXII, s. 47; II. Bölüm, V, s. 18; VIII. Bölüm, 1, s. 111 -—*ç.n.*]

l *A.g.e.*, Bk. XI, 4-5. [Bkz. Marcus Aurelius Antoninus, *Kendime Düşünceler*, Türkçesi: Ceyda Eskin, Yankı Yayınları, İstanbul, 1974, bkz. XI. Bölüm, IV-V, s. 166 —*ç.n.*]

m *A.g.e.*, Bk. X, 6; Bk. II, 16. [Bkz. Marcus Aurelius Antoninus, *Kendime Düşünceler*, Türkçesi: Ceyda Eskin, Yankı Yayınları, İstanbul, 1974, bkz. X. Bölüm, VI, s. 148; II. Bölüm, XVI, s. 23 —*ç.n.*]

n *A.g.e.*, Bk. IX, 3; Bk. XII, 36. [Bkz. Marcus Aurelius Antoninus, *Kendime Düşünceler*, Türkçesi: Ceyda Eskin, Yankı Yayınları, İstanbul, 1974, bkz. IX. Bölüm, III, s. 131-32; XII, XXXVI, s. 191-92 -—*ç.n.*]

o *A.g.e.*, Bk. V, 29. [Bkz. Marcus Aurelius Antoninus, *Kendime Düşünceler*, Türkçesi: Ceyda Eskin, Yankı Yayınları, İstanbul, 1974, bkz. V. Bölüm, XXIX, s. 68 -—*ç.n.*]

p *A.g.e.*, Bk. IX, 29. [Bkz. Marcus Aurelius Antoninus, *Kendime Düşünceler*, Türkçesi: Ceyda Eskin, Yankı Yayınları, İstanbul, 1974, bkz. IX. Bölüm, XXXIX, s. 139 —*ç.n.*]

q *Sextus Empiricus*, translated by R. G. Bury, Vol. I, *Outlines of Pyrrhonism* ("Loeb Classical Library" [Harvard University Press, 1933]), Bk. I, 4 ve 8-10.

r *A.g.e.*, Bk. I, 19-20.

s *A.g.e.*, Bk. I, 32.

t *A.g.e.*, Bk. II, 18-20.

u *A.g.e.*, Bk. I, 36-37.

v *A.g.e.*, Bk. I, 44-47 ve 59.

w *A.g.e.*, Bk. I, 141-42 ve 144.

x *Sextus Empiricus*, translated by R. G. Bury, Vol. II, *Against the Logicians* ("Loeb Classical Library" [Harvard University Press, 1935]), Bk. I, 176-79.

y *A.g.e.*, Bk. I, 175.

z *Outlines of Pyrrhonism*, translated by Bury, *a.g.e.*, Bk. I, 25-29.

Daha İleri Okuma Önerileri

Takip edilecek en iyi yol, doğrudan doğruya bu ciltteki seçkilerin alındığı çeşitli büyük metinlere dönmektir. Bu itibarla, burada verilen parçalarla yetinmek yerine, *Devlet*'i baştan sona okuyun, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Ethika*'sını okuyun, vb. Çevirilere ve basımlara ilişkin bilgi, bu cildin bibliyografik notlar kesiminde bulunacaktır.

Bizzat ustaların kendilerinin ötesinde, burada onlar ve onların zamanları hakkında yazılmış kitapların kısa bir listesi verilmiştir ve bu kitaplar onların teorilerini daha anlaşılır kılmaya yardımcı olacaktır.

SOKRATES'TEN ÖNCEKİLER

J. Burnet: *Early Greek Philosophy* (London, 1920). Yorumlu çeviriler; vazgeçilmez bir eser.

_____ *Greek Philosophy: Thales to Plato* (London, 1914). Hem okunabilir hem de bilgince; hem Platon hem de Demokritos üzerine kesimler içeriyor.

E. A. Havelock: *Preface to Plato* (Cambridge, Mass., 1963). Erken dönem Yunan felsefesinin tarihini anlamanın anahtarının, bu dönemin kültürünün tam da sözlü evreden ayrı bir yönde gelişmeye başlamakta olduğunun ayırdına varmakta yattığını savunuyor.

W. W. Jaeger: *The Theology of the Early Greek Philosophers* (Oxford, 1947). Yazarın abartılı olduğunu hissettiği, Sokrates-öncesi düşünürlerin bilim adamları olarak yorumlanışını, onların teologlar olarak kazanımlarını vurgulayarak düzeltmeye çalışıyor.

G. S. Kirk & J. E. Raven: *The Pre-Socratic Philosophers* (Cambridge, 1962). Elimize kadar ulaşan metinler üzerine ayrıntılı ve özenli yorumlar getiriyor.

PLATON

G. C.. Field: *Plato and His Contemporaries* (London, 1930). Platon'un hayatı ve kültürel ardalanı konusunda yararlı malzemeler.

G. M. A. Grube: *Plato's Thought* (London, 1935). En iyi giriş eserlerinden biri: diyaloglar yerine konulara göre çözümleme.

C. Ritter: *The Essence of Plato's Philosophy* (New York, 1933). Görüşleri başka yorumcuları etkilemiş bir bilginden zor ama önemli bir kitap.

P. Shorey: *Platonism Ancient and Modern* (Berkeley, 1938). Platon'un daha sonraki Batı düşüncesi üzerindeki etkisine ilişkin bir özet; Platon'un İngiliz edebiyatına etkisini gösteren bir bölüm içeriyor.

_____ *What Plato Said* (Chicago, 1933). Tek tek diyalogların yorumuyla birlikte yararlı analizleri.

A. E. Taylor: *Plato: The Man and His Work* (New York, 1927). Aydınlatıcı yorumlarla birlikte diyalogların tümünün ayrıntılı analizleri; çok yararlı bir kitap.

ARİSTOTELES

M. Grene: *A Portrait of Aristotle* (London, 1963). Faydalı ve duygudaş bir giriş.

G. Grote: *Aristotle* (London, 1872). Hâlâ yararlı, özellikle Aristoteles'in mantık öğretileri konusunda.

W. W. Jaeger: *Aristotle* (Oxford, 1934). Aristoteles'in düşüncesinin gelişimine ve yazılarının kronolojisine ilişkin değerli bir çalışma.

G. R. G. Mure: *Aristotle* (London, 1932). Aristoteles'in düşüncesinin tüm kısımlarına ilişkin kısa ama çok yararlı bir çalışma.

J. H. Randall, Jr.: *Aristotle* (New York, 1960). Aristoteles'in felsefesinin "bugünün en önemli felsefî ilgilerinden ikisiyle, yani dil çözümlemesiyle ve doğa süreçleri çözümlemesiyle" son derece ilgili olduğunu ileri sürüyor.

W. D. Ross: *Aristotle* (New York, 1924). Bütününde tek ciltlik en iyi inceleme, Aristoteles'in yazılarının İngilizce çevirisinin editörlerinden birinin eseri.

KLASİK DÖNEMİN SONU

E. V. Arnold: *Roman Stoicism* (Cambridge, 1911). "Stoacılığın antik ve modern felsefî düşünce arasında köprü olduğu"nu ileri sürüyor.

C. Bailey: *The Greek Atomists and Epicurus* (Oxford, 1928). Epiküros'un ve Lucretius'un İngilizce çevirmeninden önemli ve bilgince bir kitap.

N. W. DeWitt: *Epicurus and His Philosophy* (Minneapolis, 1954). Bir bilim adamı olarak Epiküros'un İyonya geleneğinin sürdürücüsü olduğunu ve onun yazılarının esasen Platonculuğa ve Kuşkuculuğa karşı çıkmaya yöneldiğini savunuyor.

B. Farrington: *The Faith of Epicurus* (London, 1967). Kendi zamanının pratik problemleriyle ilgilenen bir reformcu ve Platon'un ideal devletinin muhalifi olarak Epiküros'un rolünü vurguluyor.

A. J. Festugière: *Epicurus and His Gods* (Oxford, 1955). Hellenistik çağlarda dinî inanç değişikliklerinin ışığında ve bu değişikliklere bir yanıt olarak Epikürosçuluğu tartışıyor.

R. D. Hicks: *Stoic and Epicurean* (New York, 1910). "Sapa yollardan bir ve aynı hedefi arayan" bu rakip okulları karşılaştırıyor.

R. M. Wenley: *Stoicism and Its Influence* (Boston, 1924). Ondokuzuncu yüzyıla dek Batı düşüncesi üzerindeki Stoa etkisinin izini sürmek için yararlı.

E. Zeller: *Stoics, Epicureans and Sceptics* (London, 1880). Gölgede kalmış birçok figüre ilişkin ayrıntılı bir inceleme olmakla hâlâ faydalı.

GENEL

A. W. Adkins: *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values* (Oxford, 1960). Ölçülülüğün ve "atalet" erdemlerinin Yunan toplumunda düşünüldüğünden daha az önemli olduklarını ileri sürüyor.

F. Cumont: *The Oriental Religions in Roman Paganism* (Chicago, 1911). Sır kültlerine ilişkin değerli bir çalışma.

S. Dill: *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius* (New York, 1905). İmparatorluk zamanındaki toplumsal koşullar ve tutumlar konusunda çok ilgi çekici malzemeler.

E. R. Dodds: *The Greeks and the Irrational* (Berkeley, 1956). Başka kültürlere ilişkin antropolojik ve psikolojik araştırmaların ışığında Yunan dinine ilişkin bir çalışma.

M. I. Finley: *The World of Odysseus* (New York, 1954). Kısa ve okunabilir; hayat tarzı, kurumlar ve değerler üzerine muhteşem.

W. K. C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy* (Cambridge, 1965). Pek çok yazarın uzmanlığını özetliyor ve değerlendiriyor.

J. Harrison: *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge, 1922). Edebî ve sanatsal kaynaklardan geniş malzemeler içeren olgun ve bilgince bir eser.

W. W. Jaeger: *Paideia* (Oxford, 1939-44). Edebî ve felsefî eserlerde formüle edildiği şekliyle Yunan kültür idealine ilişkin önemli bir çalışma.

G. Murray: *Five Stages of Greek Religion* (Oxford, 1925). Seçkin bir uzman ve çevirmenden ilgi çekici bir yorum.

L. Robin: *Greek Thought* (London, 1928). Başlangıçlardan Plotinos'a kadar bir bütün olarak dönem üzerine elde edilebilir en iyi kitaplardan biri.

A. E. Zimmern: *The Greek Commonwealth* (Oxford, 1931). Yunan felsefesini anlamak için bir ardalan olarak toplumsal ve ekonomik koşullara ilişkin parlak ve okunabilir bir açıklama.

Açıklamalı Sözlük

Felsefî terimlerin kısa kısa, el sözlüklerindeki tipten tanımları muhtemelen yanlış-yönlendirici olacaktır, çünkü filozoflar terimleri birçok farklı biçimde ve (el sözlüklerindeki tanımların haliyle kendisine dayandığı) sıradan kullanımla pek az ilgili bir şekilde kullanırlar. Buna göre, bu Açıklamalı Sözlükte verilen tanımların çoğuna, metin içerisinde söz konusu çeşitli terimlerin somut bir bağlamda göründüğü yerlere gönderimler eşlik ediyor. Açıklamalı Sözlükte tanımı verilmeyen terimler için Dizine bakın; bu terimlerin ve öteki felsefe terimlerinin daha tam işlenişi için bkz. *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards (Free Press, New York, 1967). Aynı zamanda şunlara da bakılabilir: *Dictionary of Philosophy*, ed. D. D. Runes (Philosophical Library, New York, 1942) ve *Dictionary of Philosophy and Psychology*, ed. J. M. Baldwin (Macmillan, New York, 1925). *Encyclopaedia Britanicca* (onbirinci baskı), bu Sözlüktekilerden bazıları da dahil birçok felsefî terim hakkında yetkin maddeler içerir.

Adcılık (***Nominalism***): Yalnızca tikellerin gerçek olduğunu ve tümellerin (bkz. **Tümel**) duyu deneyiminin tikelleri arasında gözlemlenebilir benzerliklerden başka birşey olmadıklarını savunan görüş.

Adım adım gidimli (***Discursive***): İnsan aklının esasta —öncüllerden sonuca, bu sonuçtan bir başka sonuca vb.— adım adım bir akılyürütmeyle sınırlanmış olma karakteristiği. Bu yüzden, gizemcilerin ânlık görümüne, insanüstü bir aklın mümkün bir işleyişine ve Aristoteles'e ve başka yazarlara göre zihnin belitleri (bkz. **Belit**) ve öteki kendinden-apaçık ilkeleri kavrama tarzına karşıt olarak konumlanır. Aristoteles'in "sezgisel bilgi" açıklamasıyla karşılaştırın (bkz. s. 371-374).

Akılcılık (***Rationalism***): (1) Deneyciliğe (tanımına bkz.) karşıt olarak, akılcılık akla (yani tümdengelime, mantıksal tutarlılık ölçütüne yaslanma) yaslanma ve güven duyma anlamına gelir. Zenon'un harekete yönelik saldırısıyla karşılaştırın (bkz. s. 38-40). (2) Yetkeciliğe (*authoritarianism*) ya da gizemciliğe (tanımına bkz.) karşıt olarak, akılcılık kendi insanî güçlerimize ve yetilerimize yaslanma ve güven duyma anlamına gelir.

A priori: Duyu algısından bağımsız olarak bilinen ve bu sebeple tartışılmaz kabul edilen şey. Doğuştan ideler (tanımına bkz.) öğretisi a priori olduğu iddia edilen bilginin varoluşunu açıklamaya yönelik bir girişimdi.

Belirlenimcilik (***Determinism***): Olumsallığı (bkz. **Olumsal**) reddeden ve olup biten herşeyin zorunlulukla ve belli bir düzenli modele veya yasaya göre olup bittiğini iddia eden teori. Bu yüzden, Demokritos'un sisteminde (bir "sapma"ya izin veren Epiküros'unkinden farklı olarak), tüm olaylar zaman bakımından önce gelen olaylar tarafından belirlenir (bkz. s. 127-129). (1) Bu türden bir *bilimsel belirlenimciliğin* yanısıra, (2) bir *mantıksal belirlenimcilik* (Spinoza'nınki gibi) ya da (3) bir *teleolojik belirlenimcilik* (tüm olayların Tanrı'nın planına göre belirlendiğini savunan Augustinus'unki gibi) de mümkündür.

Belit (***Axiom***): Kendinden-apaçık bir şekilde doğru sayılan ve bu yüzden de ne kanıt gerektiren ne de kanıtlanabilir olan önerme. Buradan hareketle, tüm kanıtlamaların kendisinden yola çıktığı ilk ilke. Belitlerin kendinden-apaçık doğruluğunu reddedenler, onların sadece kendilerinden hareketle şöyle şöyle teoremlerin tümdengelim yoluyla çıkarsanabileceği koyutlar (*postulate*) olduğunu savunurlar. Bu yüzden, bu görüşe göre, tümdengelimsel bir sistemin belitleri, bir başka tümdengelimsel sistemdeki bir başka koyutlar kümesinden tümdengelim yoluyla çıkarsanabilir.

Bilgi-kuramı (***Epistemology***): bkz. **Epistemoloji**.

Bircilik (***Monism***): Herşeyin tek bir şeye indirgenebileceğini ya da tek bir açıklama ilkesinin herşeyi açıklamaya yeteceğini savunan görüş. Bu yüzden, Miletos'lular (s. 17-26) maddeci bircilerdi. Öte yandan, hiçbir Hristiyan filozof bir birci olamazdı, çünkü Hristiyanlar Yaratıcı Tanrı ile O'nun yarattığı evren arasında nihaî ve indirgenemez bir ayrım yapmakta diretmek zorundadırlar.

Birincil nitelikler (***Primary qualities***): Cisimlere ait olduğu düşünülen nitelikler. Bizim duyu organlarımız ile cisimlerin birincil nitelikleri arasındaki etkileşimin ürünleri oldukları düşünülen ikincil niteliklerden ayırdedilmeleri gerekir.

Çıkarım (***Inference***): Düşüncenin öncüllerden hareketle bir sonuca ulaşmamızı sağlayan hareketi. Bu itibarla, tümevarımsal ve tümdengelimsel çıkarımdan söz ederiz.

Deney (***Experiment***): Bir hipotezi sınamak için düzenlenen bir durum. "salt" gözleme karşıt olarak konumlanır (bkz. s. 346-348).

Deneycilik (***Empiricism***): İnsan bilgisinin tek kaynağının duyu algısı olduğunu savunan görüş.

Diyalektik (***Dialectic***): Platon'un görüşünde, çeşitli özel bilimlerin hipotetik hareket noktalarından yola çıkarak koşulsuz ilk ilkeye veya İyi'nin Formuna geçmemizi sağlayan süreci adlandırmak için kullanılan terim (bkz. s. 198-202).

Doğa yasası (***Natural Law*** veya ***Law of Nature***): bu terim, (1) fiziksel doğada yürürlükte olan bir düzenlilik modelini belirtebilir. Bu yüzden, insanlar yerçekimi "yasası"ndan söz ederler ve cisimlerin kütleleriyle doğru orantılı ve uzaklıklarının karesiyle ters orantılı bir şekilde birbirlerini çekmesinin bir doğa yasası (ya da doğal bir yasa) olduğunu varsayarlar. Bu anlamda doğa yasalarının varoluşunu olumlayanlar, bu yasaların (sadece gözlemlenebilir ardışıklıklara ilişkin empirik genellemeler olmayıp) zorunlu ve evrensel olduklarını ve akıl yoluyla keşfedilebileceklerini savunurlar. Ya da terim, (2) bir ahlak buyruğunu belirtebilir —fizik dünyada fiilen olup biten şeyin bir tasvirini değil, fakat insanların birbirleriyle ilişkilerinde *olması gereken* şeyin bir tasvirini gösterebilir. Bu anlamda da, bu yasalar, onların varoluşunu olumlayanlar tarafından evrensel olarak uygulanabilir ve akılla keşfedilebilir olarak görülürler.

Doğacılık (***Naturalism***): Çeşitli anlamlarda kullanılan bir terim. (1) Bir anlamda, doğacılık doğaüstü ilkelere herhangi bir başvuruyu dışlayan

ve dünyanın bilimsel olarak doğrulanabilir kavramlar çerçevesinde açıklanabilir olduğunu savunan bir görüştür. Bu anlamda doğacılık sekülarizme eşdeğerdir ve insancılık (tanımına bkz.) gibi, Yeni-Platonculuk türünden dinî yönelimli bir teoriye karşıt olarak konumlanabilir. (2) Bir başka anlamda vurgu davranışın birliği üzerine koyulur; insanlar ile hayvanlar arasında tür bakımından herhangi bir ayrım reddedilir ve insanî davranışın ve insanî kurumların sadece daha aşağı düzeyden organizmalar arasında ortaya çıkan davranış modellerinin daha karmaşık örnekleri oldukları savunulur. Bu anlamda doğacılık insancılığa karşıt olarak konumlanabilir.

Doğuştan ideler (***Innate ideas***): Doğuştan ideler öğretisine göre, (1) deneyimimizin akışı içerisinde kazandığımız ideler ile (2) tüm deneyimden önce sahip olduğumuz ideler arasında ayrım yapmak zorundayız. Bu görüşün yandaşları —aralarında Platon da vardır (s. 213-216)—, bir deneyimin doğuştan bir idenin bilinçli bir şekilde farkına varmamızın vesilesi olabileceğini kabul ederler, fakat bizzat idenin kendisinin (örneğin mutlak eşitlik idesi) asla deneyimde bulunamayacağını ileri sürerler.

Epistemoloji veya **Bilgi-kuramı** (***Epistemology***): Yunanca *episteme* (bilgi) ve *logos* (teori, kuram, açıklama) terimlerinden gelir. Bu itibarla, bilginin kökenleri, doğası ve sınırları üzerine inceleme.

Eudaimonizm veya **Mutluluk Ahlakı** (***Eudaemonism***): Genellikle "mutluluk" diye çevrilen Yunanca *eudaimonia* teriminden (bkz. s. 230) gelir. Bu itibarla, hayatın amacının, hazdan ayrı bir şekilde, tam, dengeli, uzun vadeli tipten rahatlık olarak düşünülen mutluluktan ibaret olduğu görüşü. Hazcılığa (tanımına bkz.) karşıt olarak konumlanır.

Evrensel (***Universal***): Bkz. **Tümel**.

Fenomenalizm (***Phenomenalism***): İdealizm (tanımına bkz.) gibi bildiğimiz şeyin zihne-bağımlı olduğunu, fakat idealizmin tersine gerçekliğin kendisinin zihne-bağımlı olmadığını savunan bir görüş tipi. Genellikle, fenomenalizm, olayların altta yatan mümkün nedenlerini araştırmaya kalkışmaz, kendisini empirik olarak gözlemlenebilir ardışıklıklar hakkında genellemeler yapmakla sınırlar.

Gerçekçilik (***Realism***): (1) Adcılığa (tanımına bkz.) karşıt olarak, gerçekçilik tümellerin gerçek ve duyu deneyiminin tikellerinden daha gerçek olduğunu savunur. (Bu anlamda, Platon bir gerçekçiydi.) (2) İdealizme (tanımına bkz.) karşıt olarak, gerçekçilik bilgimizin nesnelerinin zihne-bağımlı olmayıp, bağımsız bir şekilde varolan varlıklar olduğu-

nu savunur. (Bu anlamda da, Platon bir gerçekçiydi.) (3) Yine bir başka anlamda idealizme karşıt olarak, gerçekçilik, insanları ve kurumları olmaları gerektiği şekliyle değil de, oldukları şekliyle dikkate alan bakış noktasıdır. (Bu anlamda, Platon bir gerçekçi değil, bir idealistti.) Bu anlamda, gerçekçilik hemen hemen doğacılığın (tanımına bkz.) eşdeğeridir.

Gizemcilik (***Mysticism***): Gerçekliğin dilegetirilemez ve aşkın olduğu; dolayısıyla özel, akılsal-olmayan bir yolla bilindiği; bilgisinin herhangi bir dakik kavramsal şema içerisinde bildirilemez olduğu; ve bildirilse bildirilse ancak şiirsel imgeler ve metaforlar içerisinde bildirilebilir olduğu görüşü.

Görecilik (***Relativism***): Yargılarımızın kültürel çevre ya da bireysel eğilim gibi belli etmenlere göreli (yani koşullanmış) olduğunu ileri süren görüş. Bu itibarla, herhangi bir mutlak, nesnel hakikate veya doğruluğa sahip olmadığımızı savunan görüş. Görecinin tüm yargıların göreli olduklarını öne sürmesi gerekmez; sözgelimi, fizik bilimlerin mutlak doğruluğa sahip olduğunu savunmak, buna karşın başka alanlarda (örneğin ahlak ve din) hiçbir mutlak hakikatin olmadığını ileri sürmek mümkündür.

Hazcılık (***Hedonism***): Hazzın insanın iyisi olduğu görüşü. Eudaimonizm'e (tanımına bkz.) karşıt olarak konumlanır. *Ahlakî hazcılık*, ya (1) insanın hazzının amaçlanmaya değer tek erek olduğunu (Epiküros'taki gibi, s. 468-474) ya da (2) başka insanların hazzının dikkate alınması gerektiğini savunur. *Psikolojik hazcılık* ise, neyi amaçlarlarsa amaçlasınlar insanların aslında hazzı amaçladıklarını öne sürer.

İdealizm (***Idealism***): Genelde, gerçekliğin zihinsel veya "tinsel" veyahut da zihne-bağımlı olduğunu savunan herhangi bir görüş. *Öznel idealizm*, bilen öznenin nihaî gerçekliğini vurgular ve ya bu tür öznelerin bir çokluğunun varoluşunu kabul edebilir ya da biri dışında tüm öznelerin varoluşunu reddedebilir (ki bu durumda söz konusu görüş tek-bencilik (*solipsism*) [tanımına bkz.] diye adlandırılır). *Nesnel idealizm* ise, özne ile nesne, bilen ile bilinen arasındaki ayrımın nihaî olduğunu reddeder ve tüm sonlu bilenlerin ve onların düşüncelerinin bir Mutlak Düşünce içerisinde içerildiğini ileri sürer.

İkicilik (***Dualism***): Dünyayı açıklamak için nihaî ve indirgenemez iki ilkenin zorunlu olduğunu savunan herhangi bir görüş. Pythagorasçıların "Sınır"ı ve "Sınırsız"ı (s. 59-61) ve Platon'un duyulur dünyası ve formlar dünyası (s. 184) çeşitli ikicilik tiplerinin örnekleridir.

İnsancılık (***Humanism***): Çeşitli anlamlarda kullanılan bir başka terim. (1) İnsanın ahlakî yükümlülüklere sahip olduğu zemininde insanı hayvanlardan ayıran görüş tipini adlandırmak için kullanılır (sözgelimi, bkz. s. 13-17). Aynı zamanda, (2) dünyevî tipten ahlakı dinî ahlaka karşıt olarak konumlamak için de kullanılır. Bu yüzden Platon'un ve Aristoteles'in ahlakı, Tanrı'dan ziyade bizzat insanın kendisini en yüksek değer saydıkları için, Augustinus'un ahlakına karşıt olarak "insancı" ("*humanistic*") diye adlandırılabildi. Yine aynı zamanda, (3) ondördüncü yüzyılda başlayan ve klasik edebiyat incelemesini ve klasik düşüncelerin ihyasını vurgulayan tikel bir tarihsel hareketi adlandırmak için de kullanılır.

Kozmoloji (***Cosmology***): Evrendeki süreçlere ilişkin inceleme. Ontolojiden (tanımına bkz.) esasta şu bakımdan farklıdır: Ontoloji gerçekliğin ne *olduğunu* sorarken, kozmoloji gerçekliğin ardışık evreler içerisinde nasıl açılım kazandığını ve nasıl geliştiğini sorar. Bu yüzden, Anaksimandros'un kozmolojik teorisi, tikel şeylerin "sınırsız"dan doğuş ve "sınırsız"a geri dönüş sürecini tartışıyordu (bkz. s. 21-23).

Kuşkuculuk (***Scepticism***):Bilginin imkanını reddeden tutum. Görecilikte (tanımına bkz.) olduğu gibi, burada da, ya Gorgias'ınki gibi bütünsel bir kuşkuculuk tavrı takınmak (bkz. s. 104, dipnot. 19) ya da kuşkuculuğu belli alanlarla sınırlamak mümkündür. Bu yüzden, Platon'da olduğu gibi, hakikate akıl aracılığıyla ulaşacağımızı savunurken duyu algısı hakkında kuşkucu olmak mümkündür.

Maddecilik (***Materialism***): Gerçekliğin madde olduğu öğretisi. İdealizm (tanımına bkz.) maddenin "gerçekte" şu ya da bu zihnin düşüncesi olduğunu öne sürerken, maddecilik zihinlerin ve maddî olmayan tüm öteki şeylerin (örneğin tanrıların) madde parçacıklarının karmaşık hareketlerine indirgenebilir olduğunu savunur. Atomculuk (s. 113-161) maddeciliğin bir örneğidir.

Metafizik (***Metaphysics***): Gerçekliğin nihaî doğasına ya da kimi filozofların dediği şekliyle "varolan olmak bakımından varolan"a ilişkin inceleme. Dolayısıyla, fiziksel doğa bakımından "varolan"ı inceleyen fiziğe; güneş sistemi bakımından "varolan"ı inceleyen astronomiye; canlı doğa bakımından "varolan"ı inceleyen biyolojiye, vb. karşıt olarak konumlanır. Bu filozoflar, "varolan olmak bakımından varolan"dan, özel türden şeylerin (örneğin canlı şeylerin) özel karakteristiklerini değil, fakat varolan tüm şeylerin en genel ve en kapsamlı karakteristiklerini anlarlar.

Nesnel (***Objective***): Herhangi bir şeyin "nesnel" olduğunu söylemek o şeyin gerçek olduğunu, bizden ve o şey hakkındaki yargılarımızdan bağımsız herkese açık bir doğaya sahip olduğunu söylemektir. Bu itibarla, değerlerin nesnel olup olmadıkları sorusu, değerlerin öznel tercihlerden fazla birşey olup olmadıkları sorusuna bağımlıdır. Eğer değerler öznel tercihlerse, o zaman değer yargılarımız öznel olur ve tıpkı beğeni yargıları gibi değer yargıları da tartışılmaz hale gelir: Benim iyim *benim* tercih ettiğim şeydir; senin iyin *senin* tercih ettiğin şeydir. Öte yandan, değerler nesnel iseler, buradan şu çıkar ki, onlar hakkında ihtilafa düştüğümüzde en azından içimizden biri yanılmaktadır. Değerlere ilişkin aşırı nesnelciliğin bir örneği için bkz. s. 228-258; aşırı öznelciliğin bir örneği için bkz. s. 105-112.

Olumsal (***Contingent***): Var olması mümkün olabilen ve aynı zamanda mümkün olmayabilen şey. Buradan hareketle, varoluşu başka olaylar tarafından zorunlu olarak belirlenmiş olmayan (bkz. **Belirlenimcilik**) bir olay. Nedensiz olduğu için olumsal olan Epiküros'un "sapma"sıyla karşılaştırın (s. 131-132).

Ontoloji (***Ontology***): Yunanca *ontos* (varlık) ve *logos* (teori, açıklama) terimlerinden gelir. Yaklaşık olarak anlamca metafiziğe (tanımına bkz.) eşdeğerdir. Birşeyin, diyelim ki algının "ontolojik statü"sünü araştırdığımızda, algı nesnelerinin gerçek mi yoksa hayalî mi olduklarını ve eğer gerçek iseler, ne türden gerçekliğe sahip olduklarını (örneğin zihne-bağımlı mı olduklarını yoksa zihinlerden bağımsız mı varolduklarını), vb. sorarız.

Öz (***Essence***): Şeyin sahip olabileceği fakat bizzat kendisi olmak için sahip olması gerekmeyen özelliklere karşıt olarak, bir-şeyi-o-şey-yapan-şey. Buradan hareketle, (1) Sokrates'in "ilineksel" olan ve bu yüzden de özsel olmayan özellikleri (örneğin baldıranotuyla ölümü) ile özsel olan özellikleri (örneğin onu tam da nasılsa öyle bir adam kılan karakter ve kişilik özellikleri) arasında ayrım yapmamız gerektiği savunulur. Ayrıca, (2) öz ile varoluş (tanımına bkz.) arasında ayrım yapmamız gerektiği savunulur: Sokrates'in özünü eksiksiz bir şekilde tüketesiye tanımlamak (bu görüşe göre) mümkündür; ama bunu yaptığımızda, yine de geriye hâlâ daha böyle bir varolanın var olup olmadığı sorusu kalır.

Özgür irade (***Free will***): Özgül olarak insan davranışına uygulanan olumsallık (bkz. Olumsal) öğretisi; insanların edimlerinin bütünüyle belirlenimli (bkz. **Belirlenimcilik**) olduğunun inkârı. Özgür irade sorunu

önemlidir, çünkü filozofların çoğu "olması-gereken"in "yapılabilir-olan"ı içerdiğini —yargılanan edimler özgür, yani öyle seçim yapsaydı başka türlü de davranabilecek olan failin denetimi dahilinde olmadıkça ahlakî övgü ve yergi yargılarının anlamsız olduğunu— öne sürer. Özgür iradeyle bağlantılı ana problemler, (1) özgür seçim nosyonuna varsa ne anlam verilebileceği ve (2) başka türlü olma imkanının (a) herşeye gücü yeten ve herşeyi bilen bir Tanrı inancıyla ya da (b) evrensel nedensel belirlenimcilik öğretisiyle nasıl bağdaştırılabileceği problemleridir. Bkz. Dizin.

Öznelcilik (***Subjectivism***): Bkz. **Nesnel, Görecilik** ve **Kuşkuculuk**.

Panteizm (***Pantheism***): Tüm-tanrıcılık. Yunanca *pan* (tüm) ve *theos* (tanrı) terimlerinden gelir. Bu itibarla, her şeyin tanrısal doğadan pay aldığını ya da her şeyin tanrının kısımları olduğunu savunan görüş.

Sezgi (***Intuition***): Doğrudan ve dolayımsız bilgi. Adım adım gidimli (*discursive*) (tanımına bkz.) bilgiye karşıt olarak konumlanır.

Sıfat (***Attribute***): Bkz. **Töz** (***Substance***).

Soyutlama (***abstraction***): Düşüncede karmaşık bir bütünün bir parçasını öteki parçalardan ayırma ve o parçaya ayrı bir şekilde bakma gücü. Bu yüzden, bir elmanın rengini elmanın öteki niteliklerinden ayrı olarak tek başına gözönünde bulundurmak bu niteliği dikkati yoğunlaştırmak için soyutlamak olacaktır.

Tek-bencilik (***Solipsism***): Latince *solus* (tek) ve *ipse* (kendi) terimlerinden gelir. Bu itibarla, kendinden başka herşeyin kendinin bir hali olduğu görüşü.

Tekçilik (***Monism***): bkz. **Bircilik**.

Teleoloji (***Teleology***): Yunanca *telos* (erek, amaç, son) ve *logos* (teori, açıklama) terimlerinden gelir. Bu itibarla, ereğin gerçekliğini olumlayan ve evrenin ya (Hristiyanların Tanrı'nın inayeti öğretisinde olduğu gibi) bilinçli bir şekilde tasarlanmış bir erek içerdiğini ya da Aristoteles'te olduğu gibi (s. 328-329) büyüyüp gelişen organizmalarda içkin kısmen bilinçli kısmen bilinçsiz amaçlarla işlediğini savunan görüş.

Töz (***Substance***): Yine çeşitli anlamlarda kullanılan bir başka terim. (1) Bir anlamda, töz basitçe gerçek olan şeydir. Bu yüzden, Aristoteles, gerçekliği kendilerinden ibaret saydığı madde ve form bileşimlerini "tözler" diye adlandırmıştı. (2) Bir başka anlamda, töz yaklaşık olarak öze (tanımına bkz.) eşdeğerdir. Aynı zamanda (3) töz, sıfatları *taşıyan* şey olarak sıfata (veya özelliğe veya niteliğe) karşıt bir şekilde konumla-

nır. Bu yüzden, töz, özellikleri kendisinde taşıdığı düşünülen altta-yatan (ve bilinmeyen) zemin veya temeldir; bir konu hakkında yüklemlemede bulunduğumuzda, örneğin "Gül kırmızıdır" dediğimizde, hakkında yargı vermekte olduğumuz şeydir. Buradan hareketle (4) töz, sıfatın (veya özelliğin) tersine, kendi başına varolan ve başka bir şeye bağımlı olmayan şeydir. Bkz. Dizin.

Tümdengelim (***Deduction***): Zorunlu sonuçlar veren bir çıkarım (tanımına bkz.) tipi. Tümdengelimde, önceden koyulan ("öncüller" diye adlandırılan) bir ya da daha fazla sayıda önermenin bir başka önermeyi ("sonuç") doğurduğu veya içerdiği görülür. Genellikle, tümdengelimde daha büyük genelliğe sahip öncüllerden daha küçük genelliğe sahip bir sonuca doğru ilerleyen bir düşünce hareketinin bulunduğu kabul edilir ("Tüm insanlar ölümlüdür" ve "Tüm Yunanlar insandır" öncüllerinden hareketle, tümdengelim yoluyla "Tüm Yunanlar ölümlüdür" sonucunu çıkarsarız), fakat tümdengelimin asıl işareti sonucun öncüllerden zorunlulukla çıkmasıdır. Kıyas (*Syllogism*) böyle bir tümdengelim örneğidir (bkz. 361-371).

Tümel (***Universal***): Bir tümel, birçok şeye yüklemlenebilen şeydir. Bu yüzden, "insan" tümeldir, çünkü Washington'a, Jefferson'a, Hamilton'a ve tek tek öteki tüm insan bireylerine yüklemlenebilir. Tümeller konusundaki ana problem, onların ontolojik statüsüyle (bkz. **Ontoloji**) ilgilidir. Onlar (1) yüklemlenebilir oldukları bireylerden ayrı varlıklar mıdır? (2) gerçek ama ayrılamaz varlıklar mıdır? (3) hiçbir gerçekliğe sahip olmayıp, sadece belli tikellerin paylaştığı benzerliklerin adları mıdır? Bkz. **Adcılık, Gerçekçilik** ve Dizin.

Tümevarım (***Induction***): Düşüncenin hareketinin (tümdengelime [tanımına bkz.] karşıt olarak) daha küçük genellikten daha büyük genelliğe doğru ilerlediği bir çıkarım (tanımına bkz.) tipi. Bu yüzden, tümevarım, öncüllerden değil, gözlemlenen tikellerden (örneğin, A'nın, B'nin ve C'nin hep birden *x* özelliğine sahip olduğu gözleminden) yola çıkar ve bu tikeller hakkında bir genelleme oluşturmaya çalışır (örneğin, üyeleri A, B ve C olan *y* sınıfının tüm üyeleri *x* özelliğine sahiptir). Tümevarımla bağlantılı temel problem, gözleme dayalı bir "Bazı şunlar şunlar şöyle şöyle özelliklere sahiptir"den gözleme dayalı olmayan "Şunların şunların tümü muhtemelen şöyle şöyle özelliklere sahiptir"e geçmemizin hangi koşullar altında güvenilir olduğunu belirlemenin güçlüğüdür.

Varoluş (***Existence***): Edimsellik veya olgusallık. Öze (tanımına bkz.) karşıt olarak konumlanır.

Yargı (*Judgement*): Düşüncenin örneğin bir yüklemi bir konuya yüklememizi (ya da yüklememememizi) veyahut da daha genel olarak iki terimi bir bağıntı yoluyla bağlayıp birleştirmemizi sağlayan hareketi. Bu yüzden, "Bu gül kırmızıdır" ya da "New York Chicago'nun doğusundadır" dediğimizde, yargı veriyor oluruz. Kant'ın izinden yürüyerek, birçok filozof (1) yüklem kavramının konu kavramında içerildiği *analitik yargılar* ile (2) yüklem kavramının konu kavramında içerilmediği *sentetik yargılar* arasında; ve yine aynı zamanda (3) tümel ve zorunlu olan *a priori yargılar* ile (4) tümel ve zorunlu olmayan *a posteriori* yargılar arasında ayrım yapar.

Dizin

A

Adkins, A. W. H. 542

adalet 14, 32, 77, 86, 92, 93, 96, 97, 101, 104, 108, 109, 174, 210, 240, 241, 257, 396, 407, 413, 417, 497

ahlak 2, 14, 16, 18, 29, 85, 89, 91, 101, 102, 109, 114, 152, 153, 155, 158, 160, 164, 181, 187, 212, 219, 228, 229, 235, 248, 259, 284, 379, 382, 384, 385, 392, 393, 402, 403, 405, 442, 447, 454, 466, 482, 484, 491, 493, 497, 545; ahlak hakkında 155; ahlak yasası 14, 16, 21, 109

Akademikler 467, 519

Akhilleus 8, 9, 10, 12, 16, 39, 40, 52, 96, 98, 472, 473

akıl 1, 90, 95, 103, 171, 184, 191, 219, 244, 246, 251, 252, 260, 276, 297, 372, 394, 404, 417, 419, 421, 422, 436, 444, 479, 497, 498, 502, 504, 506, 515, 545; akılcılık 40, 42, 346

akıl alır bir öykü 219, 220, 222, 227, 299, 307, 324, 437

akılsal yaşam 239

aksiyomatik 35

Aksiyomatik Geometri 35

algı 40, 103, 115, 129, 132, 136, 137, 140, 141, 179, 222, 336, 348, 354, 355, 372, 482

Alkestis 91

Alkibiades 73, 166, 168, 169, 452, 453

Anaksagoras 46, 47, 48, 49, 50, 51, 60, 114, 116, 117, 118, 119, 123, 128, 219, 296, 341

Anaksimandros 21, 22, 23, 24, 25, 26, 45, 49, 60, 62, 219, 346
Anaksimenes 23, 24, 25, 26, 60, 219
Andromakhe 88, 91
Antoninus Pius 503
Aristodemos 168
Aristophanes 75, 76, 77, 78, 80, 85, 90, 101, 111, 168
Aristoteles 2, 17, 38, 59, 60, 112, 160, 181, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 352, 353, 354, 355, 356, 358, 359, 360, 361, 362, 365, 371, 372, 374, 375, 376, 377, 378, 380, 381, 383, 384, 385, 386, 391, 392, 394, 395, 396, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 412, 413, 414, 416, 417, 419, 421, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 449, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 459, 461, 466, 467, 468, 475, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 492, 495, 506
aşk 89, 97, 166, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 341, 344
Atina 46, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 85, 86, 87, 88, 92, 98, 99, 106, 110, 111, 163, 164, 165, 166, 168, 169, 170, 171, 173, 178, 180, 221, 228, 230, 247, 260, 262, 293, 317, 319, 325, 326, 362, 366, 367, 369, 370, 371, 401, 435, 462, 463, 468, 481, 496, 502, 509, 511
Atomcu Fizik 119, 137
Atomculuk 2, 62, 112, 113, 119, 127, 132, 150, 156, 157, 159, 160, 297, 355, 468
Atomların Hareketi 127, 132
Augustinus 242
Âziz Paulus 274

B

Bakkha'lar 91, 93
belirlenimcilik 149
bilgi teorisi 179, 181, 300, 309, 322, 334, 385, 468, 482, 490
bilim 17, 22, 26, 55, 56, 155, 158, 187, 193, 196, 199, 206, 322, 332, 361, 373, 375, 384, 416, 420, 429, 437, 439, 453, 458
bircilik 24, 25, 37, 43, 46, 125
Birey ve Devlet 247
bölünmüş çizgi 189, 191, 197, 199, 211, 224, 374
Burnet 33
Büyük İskender 2
cesaret 83, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 239, 240, 250, 395, 396, 398, 399, 405, 406, 407, 491

C

Cicero 114, 484, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 508, 512
Cicero, De finibus'ta (Hayatın Eklerine Dair) 493
Cincinnatus, Lucius Quinctius 464
Cizvitler 270, 271
Commodus 503
Copernicus, Nicolaus 59
Cumhuriyet 428, 432, 433, 435, 463, 464, 465, 476, 492, 493

Ç

çelişmezlik yasası 372
çoktanrıcılık 34

D

Darwincilik 34

De finibus 493

değişme 1, 20, 25, 27, 28, 36, 38, 40, 42, 44, 63, 116, 119, 124, 152, 157, 158, 159, 182, 183, 184, 238, 277, 290, 311, 312, 315, 320, 321, 322, 324, 330, 336, 337, 338, 339, 340, 354, 355, 380, 381, 405, 486, 504; değişme problemi 36, 158, 159, 182, 320, 321, 322, 330

demokrasi 69, 75, 83, 169, 279, 280, 282, 283, 432, 451

Demokritos 113, 114, 115, 116, 119, 123, 126, 128, 132, 133, 136, 137, 138, 139, 140, 144, 148, 152, 153, 155, 159, 160, 181, 182, 219, 222, 223, 226, 468

Demosthenes 78, 79

devlet 75, 76, 110, 173, 174, 178, 241, 246, 247, 248, 249, 250, 257, 258, 260, 264, 265, 269, 270, 271, 276, 277, 278, 279, 280, 283, 322, 323, 403, 425, 426, 427, 430, 431, 433, 434, 436, 440, 441, 442, 448, 449, 462, 463, 465, 497, 502, 509

dil çözümlemesi 100, 541

din 33, 34, 51, 54, 91, 94, 98, 102, 158, 165, 290, 300, 477

Dion 180

Dionysios 180

Dionysos 54, 94

Dionysos tapımı 53

doğa 11, 18, 25, 35, 55, 89, 100, 107, 121, 143, 157, 161, 219, 224, 254, 296, 336, 340, 383, 403, 407, 423, 425, 426, 433, 443, 444, 445, 484, 485, 486, 487, 493, 494, 496, 497, 500, 506, 507; doğa bilimi 1, 106, 219, 317, 336, 337, 375, 476, 485; doğa yasası 3, 21, 32, 488, 497, 510, 511, 545; Doğanın tekbiçimliliği 120, 122

doğal düzen 3

doğruluk 35, 103, 152, 171, 205, 346, 361, 371

Domitianus 499

duyum 127, 140, 142, 153, 243, 311, 350, 352, 353, 355, 357; Duyum Ruhu 353, 358, 359, 381, 393, 407

düşünce 2, 8, 13, 15, 32, 37, 51, 61, 62, 96, 121, 127, 137, 141, 142, 144, 146, 147, 151, 185, 186, 199, 212, 252, 255, 297, 299, 341, 342, 356, 357, 358, 359, 360, 374, 377, 378, 379, 380, 385, 418, 466, 485, 487, 488, 497, 499, 502, 514, 521; düşünceler 34, 202, 442; düşüncenin doğası 143, 144, 145, 146, 150, 151, 377

E

Empedokles 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 60, 116, 118, 119, 123, 144, 219, 346, 347, 357, 416

Epiktetos 498, 499, 500, 502, 503, 505, 507, 508

Epiküros 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 136, 137, 138, 139, 144, 148, 150, 152, 156, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 479

Epikürosçular 472, 480, 485, 513, 520

Eudaimonia 239, 240

Euripides 53, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 111, 453

F

fizik 26, 119, 156, 159, 196, 219, 220, 227, 228, 248, 335, 338, 385, 437, 482, 483, 484, 513; fizik teorisi 36, 63, 103, 127, 152, 153, 226

formel neden 332, 333, 334, 345
Formlar Teorisi 163, 185, 187, 189, 220, 224, 225, 253, 256, 283, 284, 300, 306, 308, 315, 316, 321, 322, 324, 386, 452, 490
Freud 274, 478

G

Geçerlilik 361, 371
geometri 190, 197, 438
Gorgias 106, 181, 236, 261
görünüş ve gerçeklik 2, 183; görünüş ve gerçeklik problemi 182
güneş miti 198

H

Hadrianus 503, 508
hakikat 108, 115, 131, 179, 199, 211, 218, 305, 306, 419, 440, 477, 478, 481, 504, 514
hareketsiz hareket ettirici 340, 341, 342, 343, 344, 380, 457
haz 153, 236, 237, 238, 239, 242, 243, 273, 350, 378, 389, 392, 393, 399, 406, 410, 416, 418, 422, 423, 426, 451, 455, 469, 470, 471, 472, 473, 474; hazcılık 547
Helene 89, 90, 91, 95
Herakleitos 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 40, 44, 48, 51, 52, 60, 62, 103, 127, 157, 183, 184, 300, 418, 484, 504
Herodes Atticus 509
Herodotos 101, 102, 452
Hesiodos 13, 14, 16, 17, 18, 20, 21, 25, 31, 32, 33, 51, 62, 100, 104, 265, 416, 417, 488, 496, 497
Homeros 8, 9, 11, 12, 13, 14, 16, 20, 25, 30, 31, 33, 52, 53, 96, 265, 395, 426, 472
Hristiyan 62, 206, 242, 248, 258, 274, 284, 298, 299, 342, 390, 404, 447, 473, 488, 498, 499; Hristiyanlık 34, 257, 284, 299, 499
Hume, David 375

İ

İliada 472
irade 150
İsa 229, 287
İşler ve Günler 14
İyi Formu 198, 199, 200, 201, 202, 205, 286, 335, 384; İyi'nin Formu 545

I

J. Burnet, Early Greek Philosophy 21
Jaeger, W. 540
Jerome, St. 476
Julius 465
Julius Caesar 114, 493

K

Kant Immanuel 375, 447
KARNEADES 518, 519
Kartaca 463
Kerkyra 81, 82, 83, 95, 270
Kharmides 164
kıyas 362, 364, 366, 367, 368, 370, 371, 372, 375, 419, 551
Kirk 540
Kleon 73, 77, 79, 261, 357
Korinthos 70, 71, 81, 82, 95, 502
Kozmoloji 548
kozmopolis 487, 488, 497;
kozmos 62, 202, 295, 348, 504
Kritias 164, 169

Kriton 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177
Ksenophanes 33, 34, 45, 46, 51, 52, 101
Ksenophon 525
Kserkses 102, 107
kuşkucular 102, 513, 515, 516, 518, 520, 521; kuşkucular (sceptics) 40; kuşkuculuk 1, 102, 514; Kuşkuculuk (Scepticism) 385, 513
Kynik'ler 481, 482, 490

L

Lakhes 168, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 240
Leukippos 113, 114, 128, 219
logos 32, 62, 342, 485
Lucretius 113, 114, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 134, 135, 142, 144, 148, 149, 150, 152, 156, 476, 477, 478, 479
Lykurgos 66, 67, 68, 105, 210

M

madde ve form 328, 329, 334, 335, 348, 456, 483
maddî neden 332, 333, 345
mağara miti 202, 211, 224, 252
mantık 104, 145, 361, 362, 371, 376, 482, 505
Marcus Aurelius 503, 508, 509, 512
Marx, Karl 264
Medeia 91, 94, 95, 97, 453
Megara 71, 221
Melissos 117
Melos 86, 87, 88, 89, 110, 111, 159
Merope 411
metafizik 65, 233, 234, 246, 252, 256, 309, 317, 318, 321, 343, 385, 391, 396, 403, 416, 443, 453, 455, 457, 481
monarşi 11, 429, 432, 463
mutluluk 2, 77, 95, 152, 236, 242, 258, 271, 340, 387, 389, 390, 391, 393, 416, 421, 422, 423, 444, 469, 489, 502

N

Neron 499
nihaî hedefi 520
Nikias 78, 79
nomos 105

O

Octavius Caesar 465
Odysseia 52
oligarşi 68, 82, 278, 279, 430, 431, 435, 450
Oresteia 92
organizma ve işlev 242
Orwell, George 275, 276

Ö

ölçülülük 16, 34, 59, 83, 96, 98, 108, 111, 152, 153, 250, 263, 264, 395, 396, 434, 490, 507, 508
ölüm 55, 221, 397, 468, 475, 476, 477, 478, 479, 481, 506; ölümsüzlük 52, 53, 210, 475
özdeşlik yasası 372
Özgür irade 549

P

Parmenides 36, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 46, 47, 104, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 126, 127, 157, 183, 184, 225, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 314, 321

Peloponnesos Savaşı 65, 66, 68, 70, 85, 164, 270, 435, 461
Perikles 71, 72, 85, 92, 99, 166, 261, 262, 420
Peripatetikler 467
Phaidon 213, 219, 221, 310
Phaidros 168, 211, 287
physis 105, 140, 142, 153
Platon 2, 42, 46, 61, 62, 63, 65, 80, 100, 106, 109, 112, 160, 163, 164, 165, 169, 175, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 205, 206, 211, 212, 213, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 242, 243, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 290, 291, 292, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 306, 307, 308, 309, 310, 314, 315, 316, 317, 318, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 327, 330, 331, 332, 335, 346, 360, 374, 384, 391, 396, 402, 403, 404, 414, 415, 418, 425, 426, 437, 438, 439, 442, 449, 451, 452, 453, 454, 456, 458, 459, 461, 465, 466, 467, 475, 480, 481, 482, 486, 487, 488, 489, 494, 495, 496, 497, 506, 512
Platon'un Akademia'sı 317
Plinius 509
Politika Teorisi 258, 348, 425, 438
Pratik Akıl 377, 394, 396
Protagoras 99, 103, 104, 105, 138, 222, 223
Psikoloji 142, 248, 348, 381, 385, 482
psykhe 243, 245, 348, 358, 359
Pyrrhon 513
Pythagoras 51, 52
Pythagorasçılar 26, 51, 52, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 184, 347

R

Randall, J. H. 541
Raven, J. E. 540
Roma 3, 462, 463, 464, 467, 482, 488, 492, 511, 512; Roma hukuk 510; Roma İmparatorluğu 480, 487, 491, 511, 512
Rousseau 446
Rönesans 26
ruh 65, 92, 116, 143, 174, 189, 190, 199, 216, 231, 243, 287, 292, 293, 309, 311, 318, 349, 350, 351, 356, 357, 358, 373, 383, 394, 407, 416, 448, 502; ruh incelemesi 348

S

Samson Agonistes 454
sanat 181, 200, 261, 284, 285, 286, 288, 289, 300, 337, 373, 386, 420, 421, 453; Sanat Teorisi 284, 451, 456
savaş ve barış 31, 289, 502
Sekstos 514, 515, 516, 517, 518, 520
Sekstos Empereikos 513
Simonides 85
Sofist 115, 152, 165, 187, 228, 235; Sofistler 2, 98, 99, 100, 105, 138, 141, 159, 181, 235, 236, 261, 384, 404, 485; Sofistlerde 103
Sokrates 7, 51, 107, 108, 109, 110, 165, 166, 167, 168, 169, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 198, 201, 206, 207, 208, 210, 211, 214, 215, 216, 219, 220, 221, 222,

230, 231, 232, 233, 234, 236, 237, 240, 241, 243, 261, 276, 286, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 317, 325, 326, 375, 408, 414, 415, 473, 481, 482, 499; Sokrates'in Savunması 528
Sokratik yöntem 233
Solon 164, 463
Sparta 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 81, 88, 102, 163, 165, 178, 362, 370, 371, 462; Sparta: Bir Atina Değerlendirmesi 66
Stoacılık 480, 481, 491, 492, 502, 508, 512

Ş

Şölen 165, 207, 211, 212

T

Tanrı 10, 11, 12, 31, 32, 34, 45, 54, 89, 94, 121, 122, 164, 170, 176, 199, 207, 208, 280, 290, 294, 295, 299, 312, 343, 436, 446, 462, 468, 496, 498, 500; tanrılar 8, 9, 10, 11, 12, 13, 17, 20, 30, 52, 54, 90, 91, 121, 122, 156, 208, 238, 293, 343, 498, 502
Tanrı ve Doğa 8, 13
tektanrıcılık 34
teleoloji 129, 298
teoloji 290
Thales 7, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 36, 46, 50, 63, 102, 104, 112, 157, 158, 159, 182, 320, 321, 346, 539
Theaitetos 179, 222, 311, 313
tırmanış yolu 207, 211, 212
Timaios 217, 219, 220, 223, 224, 295, 298, 299, 300, 315
timokrasi 68, 277
Tolstoy, Leo 289
toplumsal ödevler 496, 502, 505, 507
totaliter 275, 276
Troya 8, 9, 10, 88, 89, 90, 95, 472, 477; Troya'lı Kadınlar 88, 89, 95
tümtanrıcılık 34

U

uzam 43, 136

Ü

üç kısımlı psykhe 245
üçüncü halin imkansızlığı yasası 372

V

Vergilius 476

W

Wheelwright 32

Y

Yalvarıcı Kadınlar 88
yaratım 130
Yaratıcı Kozmos 295
yasalar 12, 75, 105, 108, 109, 173, 174, 180, 435, 436, 439, 485, 487, 496, 497, 509
Yaşlı Oligark 74, 75, 76
Yunanistan 3, 13, 52, 65, 68, 70, 95, 219, 249, 319, 463, 464, 466

Z

ZENON 38, 40, 117, 123, 183, 481, 482, 484, 490, 494, 495, 507
zihin 18, 28, 102, 140, 142, 145, 148, 151, 191, 238, 252, 255, 276, 296, 356, 357, 358, 359, 360, 378, 379, 385, 421, 442, 448, 454, 455, 475, 482, 489, 520, 521