



**T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI**

PRESOKRATİKLERDEN PLATON'A LOGOS KAVRAMI

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Ali Han BABUÇÇU

BURSA 2016



**T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI**

**PRESOKRATİKLERDEN PLATON'A LOGOS
KAVRAMI**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Ali Han BABUÇÇU

**Danışman
Doç. Dr. Funda GÜNŞOY**

BURSA 2016

TEZ ONAY SAYFASI
T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe Anabilim Dalı, Felsefe Tarihi Bilim Dalı'nda 701343005 numaralı Ali Han Babuçu'nun hazırladığı "Presokratiklerden Platon'a Logos Kavramı" konulu Yüksek Lisans çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, 30.06.2016 günü 16:30 - 16:00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı (başarılı/başarısız) olduğuna oybirliği (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye

(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu

Başkanı)

Doç. Dr. Funda Günsöy



Üye

Yrd. Doç. Dr. Elif Nuyun



Üye

Üye

Prof. Dr. Caner Solmaz

Üye

Tarih

30.06.2016

Yemin Metni

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “Presokratiklerden Platon’a Logos Kavramı” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntuların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

30.06.2016



Öğrencinin Adı: Ali Han Babuççu

Numarası:701343005

Anabilim Dalı: Felsefe Anabilim Dalı

Programı: Felsefe

Statüsü: Yüksek Lisans

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Ali Han BABUÇÇU
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Felsefe
Bilim Dalı : Felsefe Tarihi
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı : vii + 205
Mezuniyet Tarihi :
Tez Danışmanı : Doç Dr. Funda Günsoy

PRESOKRATİKLERDEN PLATON'A LOGOS KAVRAMI

Bu tezin amacı, Antik Yunan felsefesinin en temel kavramlarından birisi olan *logos* incelemektir. Bu amaçla, *logos*un felsefe öncesinden Platon'a kadar olan dönemde geçirdiği değişim ve dönüşüm üzerinden felsefi düşüncenin doğuşu da ele alınacaktır. Tezin ilk bölümünde *logos*un felsefe öncesi anlamları incelenirken kavram, mitos ile birlikte ele alınacak ve ünlü '*mitostan logosa*' kalıbının temelleri incelenecektir. Çalışmamızın ikinci bölümünde Sokrates öncesi Yunan felsefesinde *logos*un anlamı incelenecek ve bu nedenle felsefi sistemlerinde *logosa* yer veren düşünürler ele alınacaktır. Üçüncü ve son bölümde ise Platon'da *logos* kavramı incelenecektir. Bu amaçla ilk önce filozofun mitos eleştirisi ele alınacak daha sonra Platon metinlerinde *logos*, filozofun idealar kuramı ile olan ilişkisi bakımından ele alınacaktır. Böylelikle hem Platon'un idealar kuramında gerçekleştirdiği tashih üzerinden felsefi değişimi incelenecek hem de bu değişim çerçevesinde *logos*un rolü ele alınacaktır.

Anahtar Sözcükler:

Logos, Mitos, Thales, Anaksimandros, Ksenophanes, Parmenides, Herakleitos, Gorgias, Platon

ABSTRACT

Name and Surname : Ali Han BABUÇÇU
University : Uludağ University
Institution : Social Science Institution
Field : Philosophy
Branch : History of Philosophy
Degree Awarded : Master
Page Number : vii + 205
Degree Date :
Supervisor (s) : Doç. Dr. Funda Günsoy

THE CONCEPT OF LOGOS FROM PRESOCRATICS TO PLATO

The main purpose of this thesis is to examine *logos* which is one of the main concepts in Ancient Greek Philosophy. With this purpose, the emergence of philosophical thought will be discussed from the standpoint of transformation of logos from pre-philosophical era to Plato. When the different meanings of *logos* in pre-philosophical era are elaborated in the first chapter of thesis, concept of *logos* will be held associated with mythos and basis of famous conception ‘from mythos to *logos*’ will be examined. The second chapter of this study concentrates on the meaning of *logos* in the Pre-Socratic time of Greek Philosophy, for this reason, Pre-socratic philosophers who examined *logos* in their philosophical system will be discussed. Third and the last chapter aims to clarify Plato’s concept of *logos*. Because of that, this chapter holds primarily Plato's critics of mythos and then concept of *logos* in the texts of him with relation of theory of forms. Thus, philosophical transformation will be examined over revisions of theory of forms and in this transformation frame role of *logos* will be held.

Key words:

Logos, Mythos, Thales, Anaximander, Xenophanes, Heraclitus, Parmenides, Gorgias, Plato

ÖNSÖZ

Yüksek lisans tezi olarak hazırlanan bu çalışmada, felsefe öncesi dönemden başlayarak Platon'a kadar *logos* kavramının izi sürülmeye çalışılmıştır. *Logos* sadece Antik Yunan'da kullanımda olan bir kavram değildir ve günümüzde de birçok felsefeci tarafından çeşitli şekillerde ele alınmakta ve bu nedenle felsefedeki aktif konumunu kormaktadır. Bu çalışmanın en temel amacı da, hâlâ kullanımda olan *logosun* ilk anlamlarına bakmak ve orijinal sahiplerinde kavramın ne tür anlamlara geldiğini incelemektir.

Bu çalışma boyunca gerek entelektüel anlamda gerekse de insanî olarak borçlandığım birçok insan oldu. Bu çalışmayla ilgili ilk teşekkürümü, bu çalışmaya birlikte karar verdiğimiz, danışmanlığımı yürütürken aramızdan ayrılan; bana sadece felsefeyi sevdirmekle kalmayan, aynı zamanda insan kalabilmenin onurunu da şahsında cisimleştirerek gösteren çok sevgili hocam, Prof. Dr. Ahmet Cevizci'nin aziz hatırasına etmek istiyorum. Sevgili hocam, bana, ünvanların insanları adeta tahakkümleri altına aldığı ve bütün insani değerlerin üstüne çıktığı bir dünyada nasıl insan kalılabileceğini gösterdi. İyi insanlar bakımından zaten son derece fakir olan dünyamızın, onun gidişiyle daha eksik kaldığını biliyorum.

İkinci olarak, danışmanım olmayı kabul eden, en başından sonuna kadar çok kıymetli eleştirileri ve önerileri ile bu mütevazı çalışmaya büyük katkı sağlayan sevgili hocam Doç. Dr. Funda Günsoy'a teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca akademik olarak bizden hiçbir desteği esirgemeyen değerli hocam Prof. Dr. A. Kadir Çüçen'in şahsında, Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümü'ndeki eğitimim boyunca derslerine girdiğim tüm hocalarıma teşekkür ederim. Bunun yanında, bu tezi en başından itibaren dikkat ve özveri ile okuyan, önerileri ve yorumları ile bana her zaman destek olan kıymetli arkadaşım Zeynep Berke Çetin'e ve dar vakitinden bana da zaman ayırarak bazı Yunanca kavramlar konusunda bana yol gösteren, kendisini tanımaktan mutluluk duyduğum arkadaşım Saygın Güneç'e teşekkürlerimi sunarım.

Bütün sıkıntılı ve sıkışık zamanlarımda olduğu gibi, bu tezin yazım sürecinde de varlıklarını hep yanımda hissettiğim başta Samet, Savaş, Sercan, Harun ve Faruk olmak üzere bütün değerli dostlarıma teşekkür ederim, bu dünya onlarla daha güzel. Ayrıca bu tezin ilk gününden beri benim kahrımı çeken; çalışmanın gidişatına göre benimle sevinip benimle tasalanan çok değerli arkadaşım, iyi yürekli kardeşim Murat Pelit'e sonsuz teşekkür ederim.

En büyük teşekkürümü ise, her zaman yanımda olan, benim derdimi kendi derdi, sevincimi kendi sevinci kılan, varlığı ile beni bu dünyanın bunaltıcı havasından kurtaran, eşim Hülya Babuçu'ya etmek isterim. Onun hakkını asla ödeyemem. Bu çalışma ve bundan sonra yayımlayacağım bütün çalışmalar en çok ona aittir.

Son olarak beni yetiştiren, bugüne getiren, başta annem olmak üzere bütün aileme nihayetsiz teşekkür ederim. Hepsinin üzerimde sonsuz emekleri vardır.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER	vii
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM.....	6
PRESOKRATİKLERDEN ÖNCE LOGOS	6
1.1. LOGOS'UN ANLAMLARI.....	6
1.2. "MİTOSTAN LOGOSA" ANLAYIŞININ TEMELLERİ	13
1.3. MİTOS VE LOGOS'UN ERKEN ANLAMLARI	23
2. BÖLÜM.....	50
PRESOKRATİK FELSEFEDE LOGOS KAVRAMI.....	50
2.1. FELSEFENİN DOĞUŞU	50
2.1.1. <i>Presokratik Dünya Tasavvuru</i>	58
2.2. MİLET OKULU.....	63
2.2.1. <i>Thales</i>	63
2.2.2. <i>Anaksimandros</i>	67
2.3. KSENOFANES.....	74
2.4. HERAKLEİTOS	78
2.4.1. <i>Herakleitos'da Logos</i>	81
2.5. PARMENİDES	98
2.6. SOFİSTLER.....	109
2.6.1. <i>Sofistik Düşünce</i>	110
2.6.2. <i>Gorgias</i>	115
3. BÖLÜM.....	124
PLATON.....	124
3.1. PLATON'UN MİTOS ELEŞTİRİSİ	129
3.2. MENON VE PHAIDON	146
3.2.1. <i>Menon</i>	147
3.2.2. <i>Phaidon</i>	154
3.3. İDEALARIN YÜKSELİŞİ VE ELEŞTİRİSİ	164
3.3.1. <i>Orta Dönem Diyaloglarında İdeaların Mâhiyeti</i>	164
3.3.2. <i>Parmenides: İdealar Kuramının Eleştirisi</i>	169
3.4. THEAİTETOS VE SOFİST	172
3.4.1. <i>Theaitetos</i>	173
3.4.2. <i>Sofist</i>	180
3.5. PLATON: GENEL DEĞERLENDİRME	189
SONUÇ VE DEĞERLENDİRMELER.....	192
KAYNAKLAR.....	197
ÖZGEÇMİŞ.....	205

GİRİŞ

“Dostum, Zeus’un Dodona’daki kurban yerinin rahipleri, geleceği haber veren ilk seslerin bir meşeden çıktığını söylerler. O zamanın insanları siz gençler gibi bilgin değillerdi; bir meşe veya bir taş hakikâti söylüyorsa, alçakgönüllülük edip bu taşı veya meşeyi dinlerlerdi. Fakat siz?...”¹

Dünyayı anlamanın, eşyayı kavramanın, çevremizi kuşatan nesnelere değerlendirmenin tek bir yolu yoktur. Her ne kadar yaşadığımız çağda; içinde bulunduğumuz an ve şimdiki zaman tasasız bir eminlikle tanrılaştırılsa da ve bu yolla insan düşüncesi gittikçe daha dar bir idrâk çerçevesi içerisine hapsedilse de, geçmişte yaşayan toplumlardan günümüze kalan miras, bizim bakış açımızın yegâne bakış açısı olmadığını bize mütemadiyen hatırlatır. O itibarla günümüzde kesin kabul edilen, tartışmaya ihtiyaç duyulmayan bir veri daha derinlemesine incelendiğinde, bugün bizim iyiden iyiye kaybettiğimiz hayretimizi adeta harlar ve düşüncemize yepyeni patikalar açar. Bu durum hiç şüphesiz en çok da Antik Yunan düşüncesi için geçerlidir. Binlerce yıldır, insanlığın sıkıştığı her anda, meseleleri onların ele aldığı biçimde ele almaya ihtiyaç duyması; her zor durumda adeta dönüp onlardan yardım istemesi bunun en somut örneğidir. Tam da bu nedenle Antik Yunan felsefesi, binlerce yıldır abidevî bir kılavuz gibi insanlığa yol göstermektedir. Bu çalışmanın en derindeki amacı da bu abidevî kılavuza yeniden dönmek ve Antik Yunan düşünürlerinin dünya tasavvurlarını biraz olsun kavrayabilmektir. Tam da bu amaçla bu çalışmada, Grek felsefesinin en önemli kavramlarından birisi, belki de birincisi olan *logos* kavramı ele alınmış, onun felsefe öncesinden Platon’a kadar geçirdiği dönüşüm incelenmiştir.

Günümüzde *logosun* Yunancadaki zengin anlam ağı unutulmuş ve kelime neredeyse sadece akıl olarak anlaşılır hâle gelmiştir. Üstelik bugün, akla uygun olan, rasyonel olan daha ziyade bilimsel olan ile özdeşleştirildiğinden ve meşruiyet zeminini deney ve gözlemlerle sınanıp kanıtlanabilir olmasından aldığından, *logos* bilimsel bir çerçeve içinde yorumlanmaktadır. Özellikle, insan aklını mitlerden, hurafelerden, akıl dışı olan her şeyden arındırma çabası olarak görebileceğimiz

¹ Platon, Phaidros’tan aktaran Ahmet Aydoğan, bkz. Eduard Zeller, Grek Felsefesi Tarihi, Say Yayınları, İstanbul, 2008, s. 17.

Aydınlanma döneminin ardından *logos*, *mitos* karşısında aklın kesin zaferini imleyen bir kavram olarak karşımıza çıkar. Gerçekten de bu dönemde akıl, dünyayı ve kendi değerlerini mitler yahut dini anlatılar aracılığı ile anlamaya çalışan insanı bu durumdan kurtarıp onu özgürleştirecek bir kurtarıcı olarak görülmüştür. Şu halde “Descartes ile başlayıp, Aydınlanmaya ve bunların izleyicilerine uzanan modernlik söylemlerinde, aklın, toplumdaki ilerlemenin kaynağı, hakikatin imtiyazlı mevkisi ve her türlü bilginin temeli olduğu savunulur.”² Nitekim Kant, insan özgürlüğünün, onun aklını kullanmasında yattığını söyler; ona göre insan içine düştüğü ergin olmama durumundan ancak aklını kullanma cesaretini göstererek kurtulabilecektir.³

Akla yapılan bu vurgunun sonucunda özellikle pozitivistin ortaya çıkışıyla birlikte sadece bilgisel temeli olmayan inançlar veya varlıkta karşılığı olmayan kavramlar değil, insanın kendi aklıyla temellendiremediği bütün veriler ve dahası değerler de dışlanmış ve birçok insanî değer hiçbir biçimde değerlendirilemeyeceği varsayılarak saf dışı bırakılmak istenmiştir.⁴ Bu bağlamda bilimsel bilginin hâkim olduğu düşünme türü ve pozitivism insanın olanaklarını ve yapıp etmelerini insan doğasına aykırı biçimde değerlendirmiş ve durumun bu noktaya gelmesine neden olmuştur. İonna Kuçuradi'nin belirttiği gibi “bir bütün olarak yüzyılımız, pozitivistin egemen kılmak istediği insanı görme tarzının, doğrudan doğruya veya dolaylı olarak egemen olduğu ve bilimsel olarak ‘veriler’in yalnızca nedensel açıklamalarının peşine düğüldüğü bir çağ olarak karşımıza çıkar.”⁵ Bu çağda bilimsel açıklanabilirliğe sahip olmayan açıklamalar artık geçerli değildir. Mantıksal bir temele oturmayan herhangi bir şey de üzerine konuşmaya değer değildir. Şu durumda tür olarak insanın yüzlerce hatta binlerce yıldır biriktirdiği birçok eser anlamsız olacaktır. İnsanın değerleri bilimsel daha doğrusu kanıtlanabilir önermeler olmadıkları için gereksiz ve yararsız sayılacak, insan ve değerleri bir anlamda unutulmuş her şey yapılabılır hale gelecektir. Öyle ki Glenn Most’a göre Onsekizinci yüzyıl Batı düşüncesinde rasyonalite *logostan mitosa* doğru evrilmiştir.⁶ Bu anlamda

² Taşkın Ketenci, Chaplin’in Gözlerindeki Şaşkınlık ya da Postmodern Akıl Eleştirisi, *Flsf Dergisi*, Sayı 4, 2007, s. 62.

³ Immanuel Kant, “Aydınlanma Nedir?”, çev. Atilla Yayla, *Liberal Düşünce*, Cilt: 10, No: 38-39, 2005, s. 225.

⁴ İonna Kuçuradi, *Çağın Olayları Arasında*, TFK yayınları, Ankara, 2009, s. 24.

⁵ İonna Kuçuradi, *Çağın Olayları Arasında*, s. 25.

⁶ Glenn W. Most, “From *Logos* to *Mythos*”, *From Myth to Reason?*, Ed. Richard Buxton, Oxford University Press, New York, 1999, s. 31.

modern dünyanın inşası, birçok sorunu da beraberinde getirmiştir. Taşkın Ketenci'nin ifadesiyle:

“Modernliğin inşası kapitalist endüstrileşmenin baskısı altına aldığı köylüler, proleterler ve zanaatkârlardan başlayıp kadınların kamusal alandan dışlanmışlığının devam ettirilmesi ve emperyalist sömürgeleştirmenin katliamlarına kadar uzanan ve kurbanları açısından pek fazla dile getirilemeyen acılar ve felaketler de üretti.”⁷

Bu nedenle modern kuram, postmodernist olarak adlandırılan filozofların şiddetli saldırısına uğramıştır. Adorno, Horkheimer, Marcuse gibi filozoflar eserlerinde Batı uygarlığının rasyonelleşme isteğini eleştirmiş ve aşırı rasyonelleşme sonucunda aklın kendisinin, irrasyonel bir hâl aldığını öne sürmüşlerdir.⁸ Öyle ki artık modern akıl anlayışı ile aralarına mesafe koyulması gerektiğini savunan ve rasyonalizasyonun zirvesi olarak görülen Batı uygarlığının dünya üzerinde yarattığı sorunlara dikkat çeken bu filozoflara göre modern ‘akıl’ toplumsal baskıların meşrulaştırılmasının temel amacı olarak toplumsal özgürlüğün önündeki en büyük engeldir.⁹

David Roochnik'in de dikkat çektiği üzere, özellikle yirminci yüzyılda *logosun* ve *logos* temelli dünya anlayışının ciddi bir saldırı altında kaldığını söylemek abartı olmayacaktır. Bu noktada Roochnik, bazı düşünürler için Batı rasyonalizminin temelinde Platon'un ve onun *logos* kavrayışının olduğuna dikkat çeker.¹⁰ Ona göre aklın uzunca bir süredir teknik düşünce ile birlikte ele alındığı ve insan hayatından sürekli dışlanmak istenen trajedinin ve mitlerin, bir şekilde insan hayatını aydınlattığı doğrudur. Ancak aklın bu hâle gelmesinde ya da bugün rasyonel olanın, teknik olan ile eşdeğer görülmesinde klasik *logos* anlayışının hiçbir suçu yoktur. Hatta Roochnik, Antik Yunan'da *logosun* trajik bir yan taşıdığını ve Yunanların akla hiçbir zaman bizim yüklediğimiz anlamları yüklememelerinin yanında, ona asla tam olarak güvenmediklerini söyler.¹¹

⁷ Taşkın Ketenci, a.g.e, s. 63.

⁸ Taşkın Ketenci, a.g.e, s. 63.

⁹ Taşkın Ketenci, a.g.e, s. 66.

¹⁰ David Roochnik, *The Tragedy of Reason: Toward a Platonic Conception of Logos*, Routledge, New York, 1990, s. XI.

¹¹ David Roochnik, a.g.e, s. 11.

Bu bağlamda diyebiliriz ki, kimi dönemler yüceltilen kimi dönemlerse ciddi eleştirilere maruz kalan bir kavram olarak *logos*; bu değerlendirmelerin çoğunda tam olarak kendi yurdu içinde yani kendi orijinal bağlamında ele alınmamıştır. O itibarla, dönemler boyunca kendisine çeşitli anlamlar yüklenen *logos*, gerçekte gittikçe kendi anlamından uzaklaşmıştır. Gerçekten de Antik Yunan'da kullanılan klasik *logos* kavramı, bizim bugün ona yüklediğimiz anlamdan çok daha farklı bir içeriğe sahiptir. *Logos* ve onun karşıtı olarak görülen *mitos*, sadece felsefe öncesinde bizim beklediğimizin tersi anlamlara sahip olmakla kalmazlar; Presokratik filozoflarda ve hatta Platon'da da bizim onlara yüklemek istediğimiz anlamlardan oldukça farklı anlamlara sahiptirler.

Bu anlamda Heidegger'in de belirttiği gibi bütünüyle Antik Yunan felsefesi, onun hakkında birçok tarihsel bilgiye sahip olmamıza rağmen kendisine giden yolu pek de tanımadığımız bir alandır. Bu nedenle biz Yunanca sözcükler duyduğumuzda aslında benzersiz olan bir alana gireriz ve "bu bağlamda Yunanca, sadece o, *logos*'tur."¹² Bu çalışma tam da bu kaygıdan hareketle doğmuştur ve en temelde, Presokratik dönem öncesinden Platon'a kadar, *logosun* Yunan dünyasındaki anlamını incelemeyi hedeflemektedir.

Bu hedef doğrultusunda biz, söz konusu noktalardan hareketle, çalışmamızın birinci bölümünde hem *mitostan logosu* anlayışlarının temeline göz atacağız hem de iki kavramın felsefe öncesindeki anlamlarını inceleyeceğiz. Buna göre Homeros ve Hesiodos metinlerinde kavramların hangi anlamlarda kullanıldığına bakacak ve iki büyük ozanda hem *logosun* hem de *mitosun*, beklenenin çok uzağında anlamlar ihtiva ettiğini göstermeye çalışacağız. Daha sonra ise sözün taşıyıcılarının iktidarlarını kaybetmesiyle, bir söz tipi olarak *mitosun* iktidarını kaybetmesini ve düzene uygun söz tipi olarak *logosun* yükselişini göstermeye çalışacağız.

Tezimizin ikinci bölümünde, *mitostan logosu* geçişin başlangıcı olarak görülen Presokratik filozofları ele alacağız. Gerek *mitos* ile *logosu* kullanmayan fakat bilimsel düşüncenin başlangıcı sayılmaları nedeniyle çalışmamızı ilgilendiren, gerekse de felsefelerinde *logosa* temel bir yer veren filozofları inceleyerek, bu filozoflarda *logosun* bizim anladığımız anlamda bir işleve sahip olup olmadığını anlamaya çalışacağız.

¹² Martin Heidegger, Nedir Bu - Felsefe?, Çev. Ali İrgat, Afa Yayıncılık, İstanbul, 1995, ss. 29-34.

Nihayet tezimizin son bölümünde *mitostan logosa* karşıtlığının temeli olarak görülebilecek olan Platon'un felsefesinde kavramların kullanımlarına bakacağız. Platon'un *mitos* ile olan ilişkisine bakarak, onun *mitos* eleştirisinin muhtevasını anlamaya çalışacak, daha sonra da Platon metinlerinde *logosun* kullanımına bakarak; onun *logos* anlayışının bugün *logosa* yüklenen anlam ile ne derece uyumlu olduğunu kontrol edeceğiz.

Çalışmamızda söylediklerimizin yanında son söz olarak bu çalışmanın söyleyemediklerinden yani eksikliklerinden de bahsetmek istiyoruz. Her şeyden evvel, hemen herkesin kabul edeceği üzere, her anlama ve yorumlama çabası, araştırmacının kendi ufku üzerine temellendiğinden, kendi eksikliklerini de beraberinde getirir. Bu çalışma da bu durumla malûdür. Özellikle Antik Yunan gibi, günümüzden oldukça farklı bir düşünce ufkuna sahip olan bir dönemi ele almanın zorluğu bu çalışma boyunca karşımıza çıkmıştır. Bu noktada çalışmanın yazarının Grekçe bilmemesinin bu çalışmanın en zayıf noktası olduğu itiraf edilmelidir. Üstelik, felsefe öncesi dönemden Platon'a kadar geniş bir alanı kapsayan bu tezde, araştırmalarımızı derinleştirdikçe, hemen her dönemin hatta her filozofun *logos* kavrayışı üzerine müstakil ve hacimli bir eser ortaya konabileceğinin farkına vardık. O itibarla ele aldığımız kimi meseleler, müstakil bir araştırmada elde edebileceği derinliği elde edememiş ve bir miktar sathi kalmıştır. Sözelimi bu çalışma boyunca, ne yazık ki Platon'un bütün külliyatını ele alma fırsatı bulamadık. Bunun yanında bu çalışma gerek Presokratik filozoflar gerekse de Platon üzerine yazan birçok yazarla tanışmamıza vesile olsa da, ne yazık ki bu düşünürlerin de birçok eserini inceleme fırsatı bulamadık. Ancak bu düşünür ve araştırmacıların bazı temel metinleri çalışmamızın tıkanıdığı noktalarda bize ışık tutmuştur.

1. BÖLÜM

PRESOKRATİKLERDEN ÖNCE LOGOS

1.1. LOGOS'UN ANLAMLARI

“Felsefe her şeyi olduğu gibi bırakır,” der Alasdair MacIntyre, “kavramlar dışında.”¹³ Gerçekten de felsefe en çok kavramlarla ilgilidir ve felsefî bir soruşturma, mutlaka kavramlara dair bir hesaplaşmayı da beraberinde getirir. MacIntyre, bir kavramı ele almanın aynı zamanda onun dönüşmesine de yardım ettiğini vurgular ve kimi kavramlara sahip olmak belli durumlarda belli şekillerde davranmayı gerektirdiği için, bir kavramı tâdil edip değiştirmek, davranışı değiştirmektir.¹⁴ O halde, bir kavramın tarihini ele almak, onun dönemler içerisindeki değişimine bakmak, o kavramı kullanan toplumun dünya tasavvurunun zaman içerisindeki dönüşümü hakkında da bize bilgi verecektir. Bu durum söz konusu *logos* kavramı olduğunda, daha da geçerlidir çünkü *logos*un tarihini ele almak, bir anlamda felsefî düşüncenin tarihini ele almak demektir. Başlangıcından günümüze kadar onun tarihi, bize düşüncenin tarihini; kullanıldığı dönemin hâkim dünya görüşünü sunar. Nitekim bir kavramı anlamak, onun kullanım alanlarını keşfetmek, o kavramın dilde ve toplumsal hayatta oynadığı rolü de keşfetmek demektir.¹⁵

Şairlerden filozoflara ve oyun yazarlarına kadar bütün Yunanlar için önemli bir kavram olan *logos*, İskrates'e göre insanların kurdukları bütün kurumları meydana getiren insan yetisidir.¹⁶ Peki *logos* ne anlama gelir? *Logos* gibi dönemler boyunca hep kullanımda kalmış olan bir kavramı çevirmek çok da kolay değildir. Çünkü o, kullanımda olduğu hemen her dönemde kendine has bir kullanıma sahip olmuştur. Kelime, bugün yaygın olarak; konuşma, açıklama, hesap, akıl, tanım, akıl yetisi, oran, söz, iç düşüncenin ifade edildiği söz, bizzat iç düşüncenin veya aklın

¹³ Alasdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, Çev. Hakkı Hünler & Solmaz Zelyut Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2001, s. 7.

¹⁴ Alasdair MacIntyre, a.g.e, s. 7.

¹⁵ Alasdair MacIntyre, a.g.e, s. 6.

¹⁶ E.E. Pender, “Plato’s Moving *Logos*”, *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, Vol. 45, 2000, s. 76.

kendisi¹⁷ gibi geniş bir anlam ağına sahiptir. Hemen belirtmeliyiz ki kavramın bugün pek fazla kullanımda olmayan kehanet, öğüt, sohbet, dedikodu, masal, öykü, kurmaca, hikâye, fabl, anlatı gibi anlamları da mevcuttur.¹⁸ Yunan dili konusundaki en kapsamlı sözlüklerden birisi olan Liddle-Scott Lexicon'da *logosun* anlamları şu şekilde verilir: hesaplama, sayma, bir araya getirme, toplama, para ya da mücevher/hazine hesabı, ölçü, ölçme, bir kişiye ya da şeye değer biçme; İlişki, tekabüliyet, oran/orantı, matematikte kesir; açıklama, müdâfaa etme; bir teoriyi, argümanı, hipotezi ya da çeşitli formülleri dile getirme ve savunma; Ruhun çeşitli içsel durumları olarak akıl yürütme, akıl etme ve hatta bir insan yetisi olarak akıl; sözel dile getiriş, anlatı, gerçeği yansıtan yahut yansıtmayan kurgusal anlatı, fabl, efsane, hikâye; sanatsız söyleyiş, ifade, dedikodu, küçümseyici söz, yüceltici ya da tebci edici söz, saygınlık, ün, tartışma, doğru tartışma, mektup; ilahi yahut tanrısal söyleyiş, atasözü, mesel, bir konuda öne sürülen savlar, kararlı biçimde dile getirilen sözler yahut emirler; hakkında konuşulan şey, üzerine konuşulan konu; edebi söz, lirik yahut dramatik sözler, inceleme nesnesi olabilecek kompleks cümleler; ve nihayet özellikle Yuhanna incili ile birlikte kelim, tanrının sözü ve hatta tanrının cisimleşmiş sözü olarak İsa Peygamber.¹⁹

Bu bağlamda diyebiliriz ki, Homeros'tan Yuhanna inciline kadar uzanan kullanımıyla *logos* insanlık tarihindeki en kapsamlı ve renkli kavramlardan bir tanesidir. Hemen her dönemde kullanımda olan *logosun* kullanım sıklığı, zaman içerisinde unutulmuş ya da değişen kavramların aksine hep artmıştır. David Hoffmann'ın istatistikî olarak verdiği örneğe göre *logos* Homeros'ta 10000 kelimedede 0.10 kullanım sıklığına sahipken, Herodotos'ta bu oran 10.000 kelimedede 28.92'ye yükselir. Aeschylus'ta 28.92'ye çıkar oran, İsostrates'te 45.79'a ulaşır.²⁰

Zamanla kullanım alanı giderek artan *logos*, onu ele alan düşünürlerin metinlerinde oldukça farklı anlamlar kazanmıştır. W.K.C. Guthrie, kelimenin Yunan metinlerindeki genel kullanımını göstererek sınıflandırır. Buna göre *logos* (1) ilk olarak söylenen şey, bir sözün anlamı, dile getirilen söz gibi genel bir başlık altında

¹⁷ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, Çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 208.

¹⁸ F.E. Peters, a.g.e, s. 208.

¹⁹ Daha detaylı bilgi için bkz: Liddle-Scott English-Greek Dictionary, *Logos* maddesi, online adres: <http://stephanus.tlg.uci.edu/lsg/#eid=65853&context=lsj&action=from-search>.

²⁰ David Hoffmann, "Logos as Composition", *Rhetoric Society Quarterly*, Vol. 33, 2003, s. 27.

toplanabilir. Sözelimi Sophokles, Elektra’da “Gerçekte yaşadığım halde *logoslarda* ölsem ne yazar?” der. Ayrıca sözlü ya da yazılı şeyler olarak *logos*; anlaşma, emir, parasal anlamda hesap ya da yapılan şeyin hesabını verme gibi anlamlara da gelir. Örneğin Herodotos’da şu türden bir kullanım vardır: “Yaptıklarının *logosunu* verecekler.” (2) İkinci olarak *logos*; değer, şan, ün, saygınlık gibi anlamlara gelir. Guthrie bu kullanımı çeşitli metinlerden örneklerle zenginleştirir. Buna göre kelimenin, birinin gözünde *logosu* olmak, kralın gözünde *logosu* olmak, Zeus katında *logosa* sahip olmak, bir insanı *logosa* almak gibi kullanımlara sahiptir. (3) Üçüncü olarak kavram, düşünme, düşünce, tartma, bütün noktaları göz önünde bulundurarak düşünme gibi anlamlara sahiptir. Yine Herodotos’da “onların *logosuna* göre” gibi bir kullanım vardır ki burada kelime birinin düşüncesine göre türünden bir anlama sahiptir. (4) Dördüncü olarak kelime daha sonra felsefedeki kullanımına benzer şekilde neden, sebep, argüman gibi anlamlarda kullanılır. Sözelimi Aiskhylos’ta “Niçin şarap gönderdi, hangi *logos*’tan dolayı” gibi bir kullanım varken, Sophokles’te “Hiç *logos* yokken niçin ağlıyorsun?” kullanımıyla karşılaşırız. Yine Aristophanes’in *Bulutlar*’ında *logosun* argüman anlamını perçinleyecek şekilde daha iyi *logos*, daha kötü *logos* türünden bir tartışma vardır ve bu da kelimenin yeni bir kullanım alanı kazandığının bir örneğidir. (5) Beşinci olarak *logos*, boş laf ya da bahanenin karşıtı olan söz anlamına gelmektedir. Bu kullanım felsefe öncesinde aldatıcı mânâlara sahip olan kelimenin içeriğinin bariz biçimde değiştiğinin göstergesidir. Bu kullanımla birlikte *logos* artık felsefenin kullanabileceği söz hâlini almaya başlamıştır. (6) *Logos* altıncı olarak ölçü veya tam ya da doğru ölçü anlamına gelmektedir. (7) *Logos* uygunluk, ilişki, orantı, bir şeye uygun olarak gibi anlamlara gelir. Guthrie’nin Herodotos’tan aktardığı üzere, Mısır’da eğer Nil Nehri taşar da bir toprak sahibinin toprağı azalırsa, toprağını kaybeden toprak sahibi vergisini, kalan toprağı üzerinden “başlangıçta belirlenmiş verginin *logosuna* göre” öderdi. Daha sonra sık sık karşımıza çıkacak olan matematiksel oran olarak *logos* kullanımı Herodotos’un metninde de açık olarak karşımıza çıkar. (8) Burada *logos*, genel ilke, kural gibi anlamlara gelir. Sözelimi Pindaros şöyle der: “Savaşta şu *logosu* anlamayan kişinin acemi olduğu belli olur: başarı kendisiyle birlikte acıyı getirir.” Herakleitos’tan daha sonra yaşamış olan Leukippos’da da benzer bir kullanım vardır: “hiçbir şey rastlantıyla oluşmaz, her şey *logosla* ve zorunlu olarak varlığa gelir.”

Buradaki her şeyin açıkça bir ilke ya da yasaya göre olduğu anlatılmaktadır. (9) *Logos* burada akıl yetisi anlamına gelir. *Logosun* bu anlamı özellikle 4. yüzyıl yazarları tarafından sıklıkla kullanılmıştır. Guthrie, insanın bir *logosa* sahip olmakla öbür hayvanlardan ayrıldığını düşünen 4. yüzyıl yazarlarında kelimenin bu anlamının sıklıkla karşımıza çıktığına işaret eder. (10) *Logos* aynı zamanda tanım anlamına gelir. Kavram bu anlamda özellikle Platon ve Aristoteles tarafından kullanılmıştır. (11) *Logosun* tek tek ele alamadığımız başka kullanımları da vardır. Örneğin Herodotos'da bir yerde *logos* oybirliği olarak geçer, başka bir yerde birlikte yahut anlaşarak anlamına gelir, daha başka bir yerde bahsi geçen şeyi belirtmek üzere kullanılır.²¹

Bunun yanında *logos* Yunanların en ünlü şairleri olan Homeros, Hesiodos ile Herakleitos, Parmenides, Sofistler, Platon, Aristoteles, Stoacılar gibi filozofların da kullandığı bir kavramdır ve hemen her birinde farklı anlamlara sahiptir. Hatta bir adım daha ileri gidersek, aynı filozofun, kendi felsefesi içinde kavramı birden fazla anlam içerecek şekilde kullandığına şahit oluruz. Sözelimi Herakleitos *logosu* kendi felsefi sisteminin merkezine koyarak ona felsefesinde ayrıcalıklı bir yer verirken, çoğu kez de kavramı sıradan, ortak ve yaygın anlamları içerisinde yani oran, dile getirme, söyleme gibi anlamlara gelecek şekilde kullanmaktadır. O halde *logosu* çevirmekten ziyade, bütün çeşitliliğini muhafaza edecek şekilde kendi halinde bırakmak daha makul olacaktır.

Her ne kadar bahsettiğimiz üzere çok çeşitli bir anlam ağına sahip olsa da *logosun* bir takım temel anlamları mevcuttur. Nitekim David Hoffmann *logosun* Yunanlar tarafından 5 temel anlamda kullanıldığını ve bu anlamların hepsinin 'toplamak' anlamından türediğini öne sürer.²² Buna göre *logos* en temel kullanımıyla hesap vermek, toplamak, düzenlemek, konuşmak ve akıl anlamlarına gelir ve bahsettiğimiz üzere bütün anlamlar bir şekilde toplamak kelimesinin tezahürleridir. Gerçekten de bu kelimeler arasında semantik bir ilişki kurmak mümkündür. Buna göre ilk olarak şeyleri bir araya getirmek olarak kullanılan *logos* bu bağlamda

²¹ Burada gösterilen *logosun* metinlerdeki anlamları kısmı neredeyse tamamen Guthrie'den alıntıdır. Guthrie, kelimenin Yunan metinlerindeki genel kullanımını göstererek sınıflandırır. Daha detaylı bilgi için bkz. W.K.C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, Çev. Ergün Akça, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2011, ss. 426-432.

²² David Hoffmann, a.g.e, s. 33.

toplamak anlamına gelir. Bir şeyi toplamak ya da bir araya getirmek o şeyi hesap etmeyi de beraberinde getirir. Yani biz bir şeyleri bir araya getirirken onları hesap ederiz. Bunun yanında toplamak aynı zamanda düzenlemektir de. Yazarken, konuşurken ya da düşünürken kişi kelimelerini bir düzen içerisinde dile getirir yani bir cümle kurmak için kelimelerimizi belli bir düzene sokmak zorundayızdır. Bu bağlamda *logosun* söz ya da konuşma anlamına gelmesi gayet anlaşılabilir. Bunun yanında akıl yürütme faaliyeti de bir anlamda düzenlemek ve hesap etmektir. Kişi zihninde düşüncelerini ancak düzenli bir şekilde bir araya getirdiğinde akıl yürütebilir.²³ O itibarla diyebiliriz ki, *logosun* bütün bu bahsettiğimiz anlamları birbirlerinden tamamen kopuk ya da bağımsız değildir. *Logosun*, dile getirme, hikâye etme, dil, söyleme, konuşma gibi ifade edici anlamlarıyla; akıl, akıl yürütme, ilke, açıklama, ölçü gibi anlamları arasında yakın bir bağ vardır ve *logosun* cümle ya da önerme anlamına geldiği zamanlarda, basit anlamda sıralı sözcüklerden çok daha fazlasını ifade eder.²⁴ Bu anlamda, Guthrie'nin de işaret ettiği üzere, Yunanların bu tek kavramla ifade ettikleri anlamlar, bu türden bir sözcüğe sahip olmayan bizlere nazaran onların dünyasında birbirleriyle daha sıkı biçimde bağlantılıdır ve dolayısıyla bu anlamlar arasına keskin sınırlar çekmek pek de kolay değildir. Ancak zaman içerisinde *logosun* bütün öteki anlamları geri planda kalmış yahut unutulmuş ve kelimenin sadece akıl anlamı ön plana çıkmıştır. Öyle ki bugün *logos*, en çok da *mitos-logos* yani dinsel düşünce-rasyonel düşünce karşıtlığı içerisinde olan anlamıyla bilinir.

Bilindiği üzere Yunan düşüncesi başta olmak üzere bütün Batı düşüncesi ikili karşıtlıklarla işleyen bir yapıya sahiptir. Batı düşüncesinin tarihi boyunca ortaya konan varlık-oluş, hakikât-yanılsama, idealar-gölgeler, madde-form, özne-nesne, öz-görünüş gibi bütün karşıtlıklar bu düşünce tarzının ikili karşıtlıklar ekseninde işleyen yapısının göstergesi sayılabilir.²⁵ O halde çokları tarafından insanlık tarihinde ilk kez rasyonel düşüncenin doğuşu olarak görülen *logos* onu önceleyen ve yine çokları tarafından dinsel yahut şiirsel düşünce ile eşleştirilen *mitostan* tamamen bağımsız şekilde ele alındığı vakit tam olarak kavranamaz ve bu bağlamda onun *mitos* ile olan

²³ David Hoffmann, a.g.e, s. 29.

²⁴ Giovanni Ferrari, "Logos", *Berkeley Classics*, 1997, s. 2.

²⁵ Ahmet Cevizci; Kasım Küçükcalp, *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller*, İsam Yayınları, İstanbul, 2010, s. 21.

ilişkisi temel bir önem arz eder. Nitekim Antik felsefe üzerine yapılan çalışmalarda *logos*, genellikle *mitos* ile birlikte ele alınmış ve bu ilişkiye çeşitli yorumlar getirilmiştir. Bugün, hâlâ tartışılan ve sayısız düşünür tarafından ele alınıp dile getirilen rasyonel düşünce – dinsel düşünce karşıtlığı köklerini *logos – mitos* ikiliğinde bulur. Thomas Pangle, “Filozoflar ile kutsal kitap arasındaki mücadelede özsel olan şey, zaten Platon ile şairler arasındaki mücadelede mevcuttur.” Diyerek felsefe ile şiir arasındaki kadim mücadelenin felsefe ile vahiy arasındaki mücadelenin daha eski versiyonu olduğunu ve aralarında yalnızca düzey farkı bulunduğunu öne sürer. Zira kadim Greklerde tanrıların yollarını vahyeden ve böylelikle insanlara ilahi bilgeliği ifşa eden peygamberler değil, şairlerdir. Bu anlamda ileride de daha detaylı göreceğimiz üzere birçok düşünür felsefî düşüncenin doğuşu ile *logosun mitos* karşısında kazandığını varsaydıkları üstünlüğün bir ve aynı şey olduğunu düşünürler. Buradan da hareketle *logosu* ele almak *mitosu* da ele alıp incelemeyi gerektirecek, böyle bir inceleme de bizi felsefî düşünce ile mitsel ya da dini düşünce arasındaki farklar ve benzerlikler üzerinde durmaya götürecektir. Bu bağlamda *logosu* anlayabilmek adına *mitosu* da ele almak çalışmamız açısından büyük önemi haizdir.

Yunan düşüncesiyle birlikte tarihte ilk kez akılcı düşüncenin, gerçek anlamda akılcı düşüncenin ortaya çıkışına tanık olunduğu yadsınamaz bir gerçektir. Onda akıl-öncesi ve insan biçimci anlayışlarla salt rasyonel bir dünya görüşü arasındaki ayırım ilk defa ortaya çıkmış ve o tarihten bu yana bütün insan düşüncesinin vazgeçilmez bir kazancı haline gelmiştir. Bu dünya görüşünün ortaya çıkmasına en büyük katkıyı hiç şüphesiz Yunan felsefesi yapmıştır.²⁶

Rasyonel düşüncenin doğuşu, felsefe tarihçilerinin de en sık üzerinde durdukları temalardan birisidir. Raoul Mortley'nin haklı olarak işaret ettiği gibi, Antik Çağ hakkında otorite kabul edilen isimlerin kitaplarının sadece başlıkları dahi, rasyonel ve bilimsel düşüncenin Antik Yunan ile birlikte doğduğuna dair var olan güçlü bir inancın varlığını bize gösterir. Sözelimi Bruno Snell'in *Discovery of Mind* [Zihnin Keşfi] kitabı ve onun '*From Myth to Logic*' [Mitten Mantığa] adlı bölümü, F.M. Cornford'un *From Religion to Philosophy* [Dinden Felsefeye] adlı kitabı; W.

²⁶ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi I – Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006, s. XVI.

Nestle'nin *Vom Mythos Zum Logos* [*Mitos'tan Logos'a*]adlı eseri ve J. Burnet'in '*Science and Religion*' [Bilim ve Din] başlıklı bölümlerinin isimleri dahi Antik Yunan felsefesini konu alan bu kitapların *mitos* ile *logos* ya da dinsel düşünce ile felsefi düşünceyi bir karşıtlık içerisinde ya da en azından bir ilişki içerisinde ele aldıklarını bize göstermektedir.²⁷

Bu büyük araştırmacıların birçoğu haklı olarak mitolojik düşünce tarzından felsefi düşünce tarzına doğru bir geçiş olduğunu savunmakta; Thales ile birlikte felsefenin ortaya çıktığını ve rasyonel düşüncenin dinsel düşünceye üstün geldiğini öne sürmektedirler. Yunan felsefesi ile birlikte mitlerin dünyayı anlama ve açıklama sistemleri artık yavaş yavaş terk edilmiş ve bugün modern insanın evreni ve onun düzenini anlama ve yorumlama tarzına benzer bir düşünme şekli doğmuştur.

“Yunanlar felsefeyi ve doğa bilimlerini sonraki Avrupa felsefesi ve bilimini mümkün kılan fikirlerle teçhiz edip felsefenin sonradan alacağı neredeyse bütün tipik formları geliştirmişlerdir.”²⁸ W.K.C. Guthrie'nin belirttiği gibi, Avrupa'da felsefenin doğuşu Yunan felsefesinin bizatihi kendisidir ve bu da evrenin kökeni, doğası ve barındırdığı süreçlerle ilgili sorunlara mitlerin getirdiği çözümlerin bilinçli olarak terk edilmesinin bir sonucudur.²⁹

Daha önce de belirtildiği üzere Yunan filozofları ile birlikte eski düşünme formundan yeni bir düşünme formuna geçildiği; bu geçişin kabaca da olsa dinsel düşünmeden rasyonel düşünmeye doğru bir geçiş olduğu, yeni entelektüel tip olarak filozofun kendi seleflerinden farklı olarak pratik ya da dini kaygılardan ziyade salt anlamaya ya da merakını gidermeye dayalı nedenlerle felsefe yaptığı ve felsefi açıklamayı dini ve mitolojik açıklamalardan farklılaşan bir açıklama tarzı olarak öne sürdüğü yadsınamaz bir gerçektir. İnsanlık tarihi entelektüel kırılmalarla doludur ve bu kırılmalar sonucunda ortaya çıkan düşünme tarzı çoğu zaman kendisinden önceki düşünme tarzından büyük bir farklılaşmayı ihtiva eder. Bu durum elbette Yunan düşüncesi için de geçerlidir. Ancak Yunanların mitlerden kurtularak aklın yollarında yürüdüğü düşüncesinde bir takım aşırılıklar ortaya çıkmış ve bu aşırılıklar neticesinde gerek rasyonel düşüncenin temsilcisi olarak görülen *logosun* gerekse de

²⁷ Raoul Mortley, *From Word to Silence I. The Rise and Fall of Logos*, Hannstein, Bonn, 1986, s. 11.

²⁸ Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2014, s. 23.

²⁹ W.K.C Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi – Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, Çev. Ergün Akça, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 2011, s. 43.

dinsel/mitik düşüncenin temsilcisi olarak ele alınan *mitosun* zengin anlamları sınırlandırılarak onların tek bir yönüne odaklanılmıştır. Bu çerçevede ilk filozoflar kimi araştırmacılar tarafından adeta yaşadıkları çağdan izole edilerek, katı bir biçimde salt bilimciler olarak anlaşılmışlar ve onlarla birlikte dinsel düşüncenin adeta bir mucize sonucu, tamamen ortadan kalktığı öne sürülmüştür. Ancak gerek *logos* ve *mitosun* etimolojik anlamları üzerine yapılan araştırmalar gerekse de ilkçağ filozoflarının dinsel gelenekten tevarüs ettikleri kavram ve düşüncelere odaklanan incelemeler bizi bu yaklaşıma şüphe ile yaklaşmaya davet eder. Ve geleneksel anlatılara duyulan bu şüphe de hiç kuşkusuz bizi, *mitostan logos*a doğru bir ilerleme olarak görülen yaklaşımın temellerini incelemeye çağırır.

1.2. “MİTOSTAN LOGOSA” ANLAYIŞININ TEMELLERİ

Mitten akla, ya da sıkça kullanılan Yunanca karşılıklarıyla, *mitostan logos*a doğru bir ilerleme olduğu ve bu ikisinin birbirine karşıt olduğu fikri sık sık dile getirilir. Buna göre sadece felsefede değil, tarihte, tıpta ve hatta zoolojide meydana gelen ilerleme bu kalıp ile dile getirilir.³⁰ *Logos* ile *mitosun* iki karşıt düşünme tarzı ya da ifade biçimi olduğu yargısı kuşkusuz hiç de yeni değildir. Aristoteles’te ve özellikle de Platon’da bu karşıtlığa rastlanır. Aristoteles ispat metotları ile ilerleyen filozoflarla, mitler aracılığı ile öğreten teologları karşı kutuplara koyarken; Platon, Ksenophanes’in sözlerini genişletmiş, şairlerin hakiki bir din ile hiçbir bağlantıları olmadığını ileri sürerek tasarladığı devlette şairlere bir yer vermemiş ya da yer verse dahi bunun yöneticiler tarafından denetlenen sıkı bir sansür altında olması gerektiğini düşünmüş ve sonraki Batı kültürüne bu düşüncüyü miras bırakmıştır.³¹ Bu andan itibaren *logosun* başarısı mütemadiyen kutsanırken, *mitos* ancak içinde *logos* barındırdığı ölçüde dikkate değer olarak görülmüş ve onun daha çok bu yönü inceleme konusu yapılmıştır. Ancak bu sürede *logosun* içindeki *mitos* fark edilmemiş veya görmezden gelinmiş ve son tahlilde inceleme konusu yapılmamıştır. Yukarıda

³⁰ Bu alanlardaki yaklaşımlar hakkında detaylı bilgi için bkz. Richard Buxton, “Introduction”, *From Myth to Reason?*, Oxford University Press, New York, 1999, ss. 2-4.

³¹ Glenn W. Most, “From *Logos* to *Mythos*”, *From Myth to Reason?*, Ed. Richard Buxton, Oxford University Press, New York, 1999, s. 32.

da bahsetmiş olduğumuz üzere *logos* ile *mitos* karşıtlığı yeni bir karşıtlık değildir. Ancak bu karşıtlığın Antik Yunan'daki versiyonu günümüzdekinden oldukça farklıdır. Sözgelimi şairlere karşı hep mesafeli olan Platon, birçok diyalogunda *mitos*lara başvurmuş ve onları kendi felsefi aktarımının önemli bir parçası haline getirmiştir. Hatta *mitos*ların Platon felsefesinin ayrılmaz bir parçası olduğu düşünülerek denilebilir ki onun gözden çıkardığı *mitos*lar değil, şairlerdir. Öyle ki Penelope Murray'a göre Platon'un amacı akli mitlerden temizlemekten ziyade, mitleri şairlerin elinden alarak, felsefenin hizmetine sokmaktır.³² Bunun yanında Aristoteles, tıpkı felsefe sevenler gibi *mitos* sevenlerin de bilge olarak adlandırılması gerektiğini düşünür çünkü ona göre *mitos*lara duyulan sevginin de temelinde, felsefe için olmazsa olmaz olan, şaşkınlık ve hayret vardır. Bu bağlamda söyleyebiliriz ki bugün *logos*un zirvesi olarak görülen filozoflar *mitos*a bizim baktığımızdan daha farklı bakmaktadırlar.

Ancak bazı modern felsefe tarihçileri için ayrımlar son derece keskindir. Bu durum elbette Yunan mucizesi varsayımı ile yakından ilgilidir. Yunan mucizesi varsayımına göre düşünce ve sözde, Homeros'un ve Hesiodos'un *mitos*undan Milet Okulu düşünürlerinin, Herakleitos'un ya da Platon'un *logos*una keskin bir geçiş vardır ve bu geçiş sembolik söylemden rasyonel söyleme, antropomorfik düşünme tarzından soyut düşünme tarzına ve en nihayet dinden felsefeye giden bir süreci imler.³³ Yine bu Yunan mucizesi varsayımına göre ilk Yunan düşünürleri sanat, felsefe, bilim alanındaki başarılarını hep ticaret ve ilişki içerisinde oldukları halklardan etkilenmeden birdenbire ve kendiliklerinden gerçekleştirmişlerdir.

İnsanlık tarihini, insanın bu tarih içerisinde farklılaşan dünya tasavvurunu kavrayabilmek adına yapılan tasnif ve ayrımlar her ne kadar tamamen gereksiz, anlamsız yahut yapay olmasalar da; her şeyi tasnif eden bu düşüncede varılacak aşırılıklar birçok benzerliği görmemizi engelleyecek, tarih boyunca ortaya çıkan sınırsız ve zengin tâli yolları gözden kaçırarak sadece sınırlı bir bakış açısıyla meselelere yaklaşmamıza sebebiyet verecektir. Koyre'nin de üzerinde durduğu gibi, tarih âni sıçramalarla yürümez ve kesin dönemlere ve çağlara bölümlenme yalnızca

³² Penelope Murray, "What is a Muthos for Plato?", *From Myth to Reason?*, Ed. Richard Buxton, Oxford University Press, New York, 1999, s. 257.

³³ Bruce Lincoln, *Theorizing Myth*, The University of Chicago Press, Chiago, 1999, s. 3.

ders kitaplarında mevcuttur; şeyleri bir parça yakından çözümlenmeye başladığımızda önceleri olduğunu varsaydığımız kopukluk kaybolur ve sınırlar silikleşir.³⁴ Bu anlamda insanın ruhsal evriminin zaman dizimi ile bizim dünyayı yorumladığımız göksel zaman dizim birbirlerine uymazlar.³⁵ Bu tip ayrımlar yapmanın meselelerin anlaşılması bakımından yardımcı olduğu aşikâr olmakla birlikte, insan ruhunun göz alıcı çeşitliliğini renksizleştirdiği de muhakkaktır. Bu noktada *mitos* ve *logos*un keşişen yollarına değil de tamamen bu kavramların ayrımlarına odaklanan; bu ikisinin keskin bir karşıtlık içerisinde olduğunu vurgulayan yaklaşımların hangi saikler altında ortaya çıktığı türünden bir soru doğar. Yunan mucizesi düşüncesine ve bunun bir parçası olarak *mitos*tan *logosa* anlatılarının kökenlerine kabaca da olsa bakmak çalışmamız açısından faydalı olacaktır.

Birçok felsefe tarihçisi *mitos*un insanlık tarihinin başlangıç/çocukluk evresinde kaldığı ve hâlihazırda ilk Yunan filozofları tarafından geride bırakıldığı düşüncesiyle uzlaşırlar. Sözcüme, 1883'te yayımlanan ünlü *Grek Felsefe Tarihi* adlı, hâlâ Antik Yunan araştırmaları konusunda en temel metinlerden birisi olan, eserinde Eduard Zeller şöyle yazar:

“(...) Zihni gelişimlerinin ilerlemesi *mitos*un çocukluk merhalesini aşıp, *Logos*'un, bilgi ve hakikâtin araştırılması için kanatlarını cesurca açmasıyla birlikte kaçınılmaz olarak kendilerine özgü doğalarının derinliklerinden yükselmiştir.”³⁶

Zeller'in sözlerinde *mitos* açık şekilde bir çocukluk merhalesi olarak görülmekte ve farklı bir düşünme tarzı ya da düşünme imkânı olarak görülmek yerine daha sonra ortaya çıkacak olan rasyonel düşünmenin iptidai bir aşaması olarak ele alınmaktadır. Zeller'in bu sözleri felsefe tarihinde çok yaygın olan bir kabulün nispeten naif bir ifadesidir. Çünkü bu düşünce ilerleyen zamanlarda çok daha sert bir biçimde savunulmuştur. Örneğin, Jerry Stannard'ın Presokratik filozoflara dair bütün Anglo-amerikan yorumun kendisinde temellendiğini söylediği³⁷ John Burnet, ilk Yunan filozoflarında geçen kimi dini terimlerin hiçbir dini referansa sahip

³⁴ Alexandre Koyre, *Bilim Tarihi Yazıları*, Çev. Kurtuluş Dinçer, Tübitak Yayınları, İstanbul, 2000, s. 9.

³⁵ Alexandre Koyre, a.g.e. s. 10.

³⁶ Eduard Zeller, *Grek Felsefe Tarihi*, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2000, s. 49.

³⁷ Jerry Stannard, “The Presocratic Origin of Explanatory Method”, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 15 No. 60, 1965, s. 193.

olmadığını öne sürer. Gregory Vlastos'un, Presokratik filozofları açık bir zihin ve duyarlı kulaklarla dinlemeye çalışan birisinin, onların sözlerindeki dinsel tını karşısında adeta çarpılacağını söylediği ve onlardan kalan fragmanlarda tanrı kelimesi kadar geçen çok az kelime olduğunu vurguladığı yerde³⁸ Burnet onların felsefelerinde herhangi bir dini içeriğin olmadığını ve onların sıklıkla kullandıkları tanrı kelimesinin hiçbir dini referansı olmadığını söyler.³⁹

Oysa, sözgelimi Vlastos'a göre Burnet incelediği kavramların içeriği üzerine hiçbir zaman uzun boylu düşünmemiştir ve yine Vlastos'a göre bütün doğa filozoflarında yer alan evrenin meydana gelişi, onun bir düzeninin olması gerektiği düşüncesi, hayatın kökeni, ruhun doğası, doğa olaylarının nedenleri gibi düşünceler dinsel gelenekten gelen konulardır.⁴⁰ Bu anlamda denilebilir ki, ilk dönem filozoflarının sözlerindeki dinsel muhteva ile onların düşüncelerinde önemli bir yer tutan bilimsel içeriği birbirinden ayırmak ve bizim kendi ampirik bilimlerimizin habercisi olarak görülebilecek olan bilimsel fikirleri uygun bir şekilde seçmek, modern zihnin bir görevidir.⁴¹ Bu düşünceler Presokratik filozofların düşüncelerini kendi şartları içinde değerlendirmekten ziyade modern bir bakış açısından dile getirilmiş gibi durmaktadır. Zeynep Direk bizlerin Presokratik filozofları, onların kendi kavramlarından ziyade onlardan bize doğru gelen geleneğin daha geç tarihlerde ürettiği ve ister istemez bu ilk kavramların üstünü örten kavramları kullanarak okuduğumuzu düşünür.⁴² Nitekim Jaeger, ilk Yunan filozoflarına dair bu türden bir bakış açısının sebeplerini araştırmacının yaşadığı çağ ile ilişkisinde bularak süreci şöyle açıklar:

“Ardından gelen pozitivizm çağı ve onu temsil eden Burnet ve Gomperz gibi felsefe tarihçileri, bu ilk dönem düşünürlerinin sırasıyla ampirik ve bilimsel karakterini vurguladılar. Sokrates öncesi filozofların modernliğini kanıtlama hevesiyle, bu kitapta doğal teolojinin kökeni perspektifi içinde ilgilendiğimiz yönlerini çoğu zaman önemsizleştirdiler. Hâlbuki bizzat Antik Çağ düşünürleri bu filozofları bu şekilde değerlendirmektedir. Cicero *De Natura Deorum*'da ve St. Augustinus *De Civitate Dei*'de, Thales'ten Anaksagoras'a

³⁸ Gregory Vlastos, “Theology and Philosophy in Early Greek Thought”, *The Philosophical Quarterly* Vol. 2 No.7, Oxford University Press, s. 97.

³⁹ John Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2013, s. 44.

⁴⁰ Gregory Vlastos, a.g.e, ss. 97-98.

⁴¹ Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, Çev. Güneş Ayas, İthaki Yayınları, İstanbul, 2012, s. 21.

⁴² Zeynep Direk, *Başlılık Deneyimi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2013, s. 15.

kadar doğa araştırmacılarını ilk teologlar olarak kabul ederken, aslında sadece eski Yunan kaynaklarında buldukları görüşü tekrar ediyorlardı.”⁴³

Öyle ki Robert Bernasconi, onsekizinci yüzyıldaki metinlere dayanarak o dönemde Eski Yunanların felsefeyi Mısırlılardan öğrendikleri görüşünün, antikçağ ile ilgili bilinen en sağlam olgu olduğunu öne sürer.⁴⁴ Oysa bu tarihten kısa süre sonra özellikle Hegel ile birlikte felsefenin Yunanlarda başladığı düşüncesi kuvvetlenir ve onsekizinci yüzyılın son çeyreğinde artık, Yunanların başka halklardan hiçbir şey öğrenmiş olamayacakları düşüncesi hâkimdir.⁴⁵

Rasyonel düşüncenin birdenbire ortaya çıktığı ve bunun sadece Yunanların başarısı olduğu türden bir görüşe muhalefet eden düşünürler de mevcuttur. Sözelimi Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi* adlı eserinde bu görüşe ciddi eleştiriler getirir. Ama Jaeger gibi düşünürlerin güçlü muhalefetine rağmen Yunan filozoflarının dini referanslarının görmezden gelinişi ve ilk Yunan düşünürleriyle birlikte *logosun mitos* karşısında bir zafer kazandığı fikri son bulmak bir yana daha da güçlenir. Alman felsefeci Wilhelm Nestle, 1940 yılında yayımladığı *Vom Mythos Zum Logos [Mitostan Logosa]* adlı eseriyle, mitik düşünceden rasyonel düşünceye doğru çizgisel, kesintisiz ve zorunlu bir ilerleme olduğu fikrini tartışılmaz bir norm, adeta bir dogma olarak tahkim eder.⁴⁶ Öyle ki, Nestle'nin bir norm olarak tesis ettiği *mitostan logosa* kesintisiz ilerleme olduğu fikri, onun adını bile duymamış

⁴³ Werner Jaeger, a.g.e, s. 21

⁴⁴ Aktaran Zeynep Direk, *Başkalık Deneyimi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2013, s. 24.

⁴⁵ Zeynep Direk, *Başkalık Deneyimi* adlı eserinde, Robert Bernasconi'ye dayanarak felsefenin birden bire Yunan'da ortaya çıktığı düşüncesini ortaya atan ilk metinlerin isimlerini de zikreder. Buna göre felsefenin eski Yunan'da başladığı fikri onsekizinci yüzyılın sonunda yerleşmiştir ve Yunan felsefesinin özerkliğini ilk savunan yapıt Dietrich Tiedemann'ın yapıtı *Geist der Spekulativen Philosophie von Thales bis Socrates 1791* yılında yayımlanmıştır. Onun bu eserinin hemen ardından Wilhelm Tenneman'ın on bir ciltlik *Geschichte Philosophie* adlı eseri piyasaya çıkmıştır. Bu son eserde Tennemann, Tiedemann'ın projesini tüm Batı tarihine yaymaktadır. Direk'e göre felsefe tarihinin yeniden yazıldığı bu an, Avrupalıların diğer kültürleri inşa ettiği andır. Bu önemli zaman dilimini takip eden son iki yüzyıldır felsefe batılı düşünürler açısından aile içi bir mesele olarak anlatılır. Oysa Batı felsefesinin yeniden kurulmasını başka kültürlerle karşılaşmalar tetiklemiştir. Bkz. Zeynep Direk, *Başkalık Deneyimi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2013, S. 24; David Hoffmann da benzer şekilde *Mitostan Logosa* türünden bir düşüncenin Yunanların kendine ait olmaktan çok ondokuzuncu yüzyıl tarih yazımına ait bir düşünce olduğunu öne sürer. Bu bağlamda İngilizce olarak yayımlanan eserlere dikkat çeken Hoffmann bu düşüncenin kurucularından birisi olarak İngiliz Antik Yunan uzmanı George Grote'nin eserlerine dikkat çeker. Grote'nin kitabında Yunan dünyası ikiye ayrılır: efsanevi Yunanistan ve bilimsel Yunanistan. Grote, mitik düşüncenin, bilimsel düşünce tarafından birkaç önemli entelektüelin öncülüğünde mağlup edildiğini düşünür. Bu bağlamda Grote için, plüralistler, sofistler ve Atinalılar bilimsel düşünceye sahip olduklarından ötürü hayranlık duyulacak kişilerdir. Bkz. David Hoffmann, “*Logos as Composition*”, *Rhetoric Society Quarterly*, Vol. 33, No. 3, s. 40.

⁴⁶ Robert L Fowler, “*Mythos and Logos*”, *The Journal Of Hellenic Studies*, Vol. 131, The Society for Promotion Of Hellenic Studies Press 2011, s. 48.

araştırmacıların bakış açısına derinden sirayet etmiştir.⁴⁷ Bu bağlamda Antik Çağ üzerine çalışan araştırmacıların birçoğunun görüşleri temellerini Nestle'nin bu ünlü çalışmasında bulur.⁴⁸ Tam olarak bu sebeple, Nestle'nin görüşlerine kısaca da olsa değinmek, Antikçağ üzerine çalışan araştırmacıların pek çoğunu da içine alan entelektüel bir dünyanın haritasını çıkarmak açısından elverişli olabilir.

Nestle'nin meseleyi ele alışında *logos* ile *mitos* ilk bakışta insanların anlam dünyalarında yer alan karşıtlıkların kurulduğu farklı düşünce zeminleri olarak düşünülebilir. Nitekim Nestle şöyle der:

“*Mitos* ve *Logos* terimleriyle biz, insanın zihin dünyasının iki uç kutbunu işaret ediyoruz. Mitik hayal gücü ve mantıksal (lojikal) düşünme iki karşıt noktadır. Birincisi imgesel ve rastlantısaldır yani bilinçsiz bir şekilde üretir. İkincisi ise kavramsal ve bilinçlidir yani bilinç aracılığı ile analiz ve sentez yapar.”⁴⁹

İnsanda bulunan iki farklı düşünme tarzı olarak *mitos-logos* karşıtlığı gayet anlaşılabilir bir karşıtlıktır. Bununla beraber hem Nestle için hem de genel olarak bu karşıtlığın savunucuları için *mitos* ve *logos* farklı şekilde iş gören iki insanî yeti ya da kapasite gibi bir anlama sahip olmaktan çok uzaktır. Nestle'ye göre *mitos* ve *logos* arasında çizgisel bir ilerleme ilişkisi mevcuttur. Buna göre düşüncenin ilk safhasında *mitos* yahut dinsel düşünce varken daha geç safhasında *logos* yani felsefi düşünce vardır. *Mitos*, düşüncenin erken, ilkel ve çocuksu safhasını temsil eder; *logos* ise ileri ve yetişkin bir zihnin muzaffer ürünüdür. Nestle ikisi arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar:

“Tıpkı dünyamızın başlangıçta sularla kaplı olması ve bu suların çekilerek karaları ve adaları ortaya çıkarması gibi; ilkel insan için de dünya mitik inanışlarla kaplıydı ve zaman içerisinde bu inanışlar tedricen geri çekildi ve gittikçe daha fazla bir alan rasyonel düşünce tarafından aydınlatıldı.”⁵⁰

Yukarıdaki pasajdan da anlaşılacağı üzere Nestle'ye göre tıpkı bir zamanlar kıtaların okyanus suları ile kaplı olması gibi insanlığın zihin dünyası da temizlenmesi

⁴⁷ Glenn Most, a.g.e, s. 31.

⁴⁸ William Wians, “From muthos to ...”, *Logos and Muthos: Philosophical Essays in Greek Literature*, Ed. William Wians, State University of New York Press, New York, 2009, s.2.

⁴⁹ Aktaran Glenn Most, a.g.e, s. 27.

⁵⁰ Aktaran Glenn Most, a.g.e, s. 28.

gereken çamur ve balçıklar ile yani mitsel düşüncenin halüsinasyonları ile kaplıdır. Ama ilerleyen yüzyıllarda aklın ateşli ışığı, muhayyilenin hiçbir gerçekliğe sahip olmayan üretimlerini yavaş yavaş kurularak gerçek dünyanın görünür olmasını sağlamıştır. O zamandan bu yana da mitsel sızıntılar her geçen gün daha fazla kapatılmış ve yok edilmiştir.⁵¹ Daha açık ifade etmek gerekirse, özelde Nestle genelde ise *mitos* ile *logos* arasında keskin bir geçiş olduğunu savunanlar için insan düşüncesi bir evrim geçirmiştir ve buna göre kaotik başlangıç zamanlarında *mitos* varken daha sonra ise rasyonel düşüncenin zaferi ve *logos* bulunmaktadır.⁵²

Gerek Nestle tarafından öne sürüldüğü haliyle gerekse de daha sonra savunulduğu şekliyle *mitos* ile *logos* arasında bir karşıtlık olduğu ya da Yunanların geçen zaman içerisinde dünya tasavvurlarında bir değişim olduğu olgusu, hiç kuşkusuz, yadsınamaz. Ancak bu tezin kendisinde bir takım aşırılıklar mevcuttur. Öncelikle, dile getirmiş olduğumuz üzere, düşünceler ya da tarihsel süreçler keskin sınırlarla tasnif edilemezler. Tarihsel ya da düşünsel açıdan donmuş, belirli, kesin anlar yoktur; öyle olduklarını biz aradan büyük bir zaman geçtikten sonra söyleyebiliriz.⁵³ İkinci olarak bizler bu hatalı tasnifleri yaparken genelde kendi düşüncelerimizi ele aldığımız düşünörlere giydirmeye çalışırız. Bu anlamda gerek Nestle ekseninde gerekse de ondan bağımsız olarak *mitostan logos*a keskin bir geçiş olduğu anlayışında Grek düşünörlere hiç de Greklere ait olmayan bir takım tavır ve tutumların isnat edilmesi söz konusudur. Kavramların bu anlamlarıyla yeni bir tür mit ortaya atılmıştır. Nitekim Most, Nestle'nin çok popüler olan görüşünün *logostan* çok *mitosa* yakın olduğunu söyler. Yani Nestle'nin düşüncesinin bizatihi kendisi bir mittir. Most'a göre Nestle, *mitosların* her şeyi şahıslıştırdığını söyleyerek onları eleştirirken kendisi de iki kavramı şahıslıştırmaktadır; *mitosun* zihinsel içerikleri cisimleştirip insanlaştırmısından yakınırken kendisi varsaydığı süreci bir çocukluk-yetişkinlik çerçevesinde sunarak insanlaştırmaktadır; *mitosların* bazı kültlerin büyüü etkilerini kutsaması gibi Nestle de insan aklının, insanüstü kapasitesine vurgu yapmaktadır.⁵⁴ Bu düşüncede insan aklı bir şimşek gibi birden bire ortaya çıkararak

⁵¹ Glenn Most, a.g.e, s. 28.

⁵² Bruce Lincoln, "Gendered Discourses: The Early History of 'Mythos' and 'Logos'", *History of Religions*, Vol. 36, 1996, s. 2.

⁵³ Umberto Eco, "Kriz üzerine", *Kavramlar ve Bağlamlar arasında*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002, s. 185.

⁵⁴ Glenn Most, a.g.e, s. 30.

insanlığın asırlardır süren karanlık tarihini aydınlatmıştır. Oysa tam da bu saydığımız anlamlarda Nestle'nin düşüncesi, kendi sınıfladığı anlamlarıyla, *logos*tan çok *mitos*ya yakındır. Bu noktada tıpkı Jaeger'in Burnet ve Gomperz'in yaşadıkları pozitivist coşkuya işaret etmesi gibi çağdaş araştırmacılar da Nestle'nin nazilerle olan ilişkisinin altını çizerek.⁵⁵ Nestle ünlü eserinde Yunan zekâsını ârî zekâ ile özdeşleştirmiştir.⁵⁶ Bu değerlendirme etrafında Nestle'nin şu sözleri dikkat çekicidir:

“Bu patikadan yani *Mitos*'tan *Logos*'a, gelişmemişlikten akla ve onun yetkinliğine doğru yürümek en yetenekli ırk olduklarından ötürü bu ari insanlar tarafından gerçekleştirildi. Zaten bu gelişmeleri Yunanlılar kadar açık yapabilecek başka insanlar da mevcut değildi.”⁵⁷

Bu sözlerinden hareketle diyebiliriz ki, muhtemelen Nestle kendi yaşadığı dönem ve ortamda hâkim olan fikirlerden etkilenmiş, dönemin popüler kavramlarını bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde inceleme konusu yaptığı Yunan filozoflarının felsefelerine de uyarlamıştır. Bu ise eski çağ Yunan felsefe ve edebiyatı metinlerinin Nestle tarafından çarpıtılmasıyla karşılık bulmuştur.⁵⁸

O itibarla gerek Burnet ve Gomperz örneğinde gerekse de Nestle örneğinde gördüğümüz üzere ilk Yunan filozofları inceleme konusu yapılırken getirilen keskin ya da aşırı açıklamalar ele alınan filozoflarından kendilerinden ziyade, onları inceleme konusu yapan araştırmacının dünya görüşünden kaynaklanmaktadır. Kendi düşüncelerinin kökenlerini, her zaman bir otorite olan Yunan düşünürlerinde bulmak adına onlara modern terimlerle yaklaşmak da bu tavrın bir parçasıdır. Bu durumda Yunan mucizesi, *logos*un *mitos* karşısında kazandığı kesin zafer, Yunanların bu zaferi gerçekleştirebilecek yegâne ırk olması türünden düşünceler Yunanların kendilerinden ziyade onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıl felsefe tarih yazımına ait düşünceler gibi görünmektedirler. Öyle ki onsekizinci yüzyıl başında Eski Yunan uygarlığının kaynağının Mısır ve Fenike'yle ilişkisi olduğuna inanılırken, bu yüzyılın

⁵⁵ Bu konuda araştırmacılar, gerek “*Mitostan Logosa*” anlayışının yayılması söz konusu olduğunda Nestle'nin önemli bir rol oynadığı konusunda gerekse de onun Antik Yunan'a yaklaşımının kendi siyasi düşüncesiyle iç içe olduğu hususunda genel olarak hemfikirdirler. Bizim de çalışma boyunca kendilerine referansta bulunan eserler bu konuyu detaylı olarak ele alırlar. Detaylı bilgi için, Glenn Most, Bruce Lincoln, Robert Fowler, William Wians, Giovanni Ferrari gibi araştırmacıların, isimlerini zikrettiğimiz çalışmalarına bakılabilir.

⁵⁶ Robert L. Fowler, a.g.e, s. 48.

⁵⁷ Aktaran Glenn Most, a.g.e, s. 30.

⁵⁸ Glenn Most, a.g.e, s. 29.

sonunda uzmanlar, Eski Yunan'ın tamamen kendine özgü ve bir tür mucizeyle teşekkül eden bir uygarlık olduğuna inanmayı tercih etmişlerdir.⁵⁹

“Martin Bernal'e göre eski model, antikçağ çalışmaları alanında yeni gelişmelerin ortaya çıkması yüzünden gözden düşmemiştir; yürürlükte olan dünya görüşüne uyum sağlayamadığı için bir yana atılmıştır. Bir başka deyişle ondokuzuncu yüzyılın ırk ve ilerleme paradigmatlarıyla uzlaşmadığı için terk edilmiştir.”⁶⁰

O halde şunu diyebiliriz ki, gerek Yunan mucizesi düşüncesi gerekse de 'mitostan logosa' kalıbının kendisi daha çok Batı'nın ilerleme paradigmatlarıyla alâkalı bir düşüncedir ve ele alınan toplumun kanaatinden ziyade ele alıp inceleyenlerin kanaatidir. Üstelik bu ilerleme düşüncesi sadece 'mitostan logosa' kalıbına ya da genel olarak felsefeye değil birçok alana sirayet etmiştir. Bu bakış yazısız ve teknolojisiz dönemlere ve toplumlara dair genel olarak küçümseyici bir bakıştır. Buna göre insanlığın sürekli ilerleyen tarihinin bir şekilde gerisinde kalmış olan dönem ve toplumlar, ilkellerdir. Teknolojileşmiş Batı toplumları insanlığın ilerleyen safhalarını temsil ederlerken başta Afrikalılar olmak üzere teknolojiden uzak diğer tüm toplumlar bu ilerlemenin geride kalmış safhalarını temsil ederler. Oysa son dönemlerde yapılan çalışmalar bizi bu düşünceye karşı daha mesafeli olmaya davet etmektedir. Örneğin ünlü antropolog Claude Levi-Strauss bugün ilkel denilen toplumların muhayyilelerinin, düşünme tarzlarının, mantık kategorileri ve kültürel tasniflerinin ilkel olmadığını, sadece kendini insanlığın ve evrensel uygarlığın kaçınılmaz yazgısı olarak sunan Batı'dan farklı olduğunu öne sürer.⁶¹ Üstelik bu insanlar birçok konuda teknolojik olarak ilerlemiş toplumlardan çok daha başarılıdırlar. Sözelimi, bugün teknoloji ile adeta kuşatılmış toplumların aksine

⁵⁹ Zeynep Direk, a.g.e, s. 24.

⁶⁰ Zeynep Direk, a.g.e, s. 25; Ayrıca Robert Bernasconi de *İrk Kavramını Kim İcat Etti?* adlı eserinde bu meseleyi ele alır. Aslında o, bu eserinde sadece Yunan mucizesi ya da rasyonel düşüncenin kesin zaferi gibi konuları ele almakla kalmaz aynı zamanda filozofların görüşlerini ırkçılık penceresinden inceler. Ona göre, her ne kadar kimi iyimser yaklaşımlar olsa da batılı filozoflar çokça kendileri dışındaki halkları küçümsemişlerdir. Sözelimi Hegel *Dünya Tarihi Üzerine Dersler* adlı eserinde Afrikalıları yargılayarak onları barbar, yamyam, zihinleri özgürlük bilincinden yoksun insanlar olarak yargılamıştır. (Robert Bernasconi, Hegel Ashanti Mahkemesinde, *İrk Kavramını Kim İcat Etti?*, Çev. Z. Direk; İ. Esiner; T. Meriç; N. Öktem, Metis Yayıncılık, İstanbul 2015, s.65.)

⁶¹ Claude Levi-Strauss, *Mit ve Anlam*, Çev. Gökhan Yavuz Demir, İthaki Yayınları, İstanbul, 2013, s. 9.

onlar, insan ile doğal çevre arasında bugünkü toplumların artık kurmayı başaramadığı bir denge kurmuşlardır.⁶²

Bütün bunları söylemek, asla teknolojik ilerlemeleri küçümsemek; insanlığın bin yıllar içinde kazandığı başarılarını hiçe saymak; *mitos* ile *logos* arasında hiçbir fark olmadığı türünden saçma bir düşünceyi öne sürmek; Yunan medeniyetinin başarılarını yadsımak ya da onların tarihin gördüğü en renkli, en üretken, en meraklı, bilgiye ve bilmeye karşı en tutkulu halklardan bir tanesi olduğunu inkâr etmek demek değildir. Burada vurgulanmak ve dikkat çekilmek istenen bizim tartışılmaz bir kesinlikle kabul ettiğimiz kimi düşüncelerin aslında mutlak olmayabileceği, bu tip keskin tasniflerin her ne kadar bazı dönemleri ya da kavramları daha iyi anlamamıza yardımcı olsa da; bir halkın muhayyilesindeki, yaşantısındaki ve düşüncesindeki zenginliği ve karmaşıklığı görmemizi engelleyecektir. Sınırlar çoğu zaman bizim tahmin ettiğimizden daha belirsizdir. Ve pek çok terim her ne kadar zaman içerisinde mevcut anlamından olabildiğince uzaklaşıp çok daha kompleks ve geniş bir anlam kazansa da ilelebet etimolojisine bağımlıdır ve bir terimi oluşturan öz unsurlar çoğu kez, daha sonraki anlamlarda da varlığını sürdürür.⁶³

Öyleyse *mitos* ve *logos*; sonrakinin öncekini ortadan kaldırdığı, çizgisel bir gelişim çizgisi içinde inceleyen yaklaşımlar, bir dünya görüşünün temellendirilmesine yardımcı olsalar ve terimleri incelemek adına bize yardım etseler de Yunan düşüncesinin karmaşıklığını görmemizi engellerler ve böylelikle Homeros ile Hesiodos'un satırlarındaki rasyonel öğelerin yanı sıra Platon'daki mitsel öğelere karşı da kör kalmamıza neden olurlar. Yunanların kullandıkları kavramların anlamları ve onların düşün dünyaları tıpkı herhangi başka bir millet için de geçerli olacağı üzere tek tip kalıplar içerisinde incelenemez. Bu bağlamda David Hoffmann'ın da işaret ettiği üzere felsefe tarihçilerinin daha çok kendi dünya görüşleri üzerinden sürdürdükleri kavgalardan uzaklaşmak ve bu kör tartışmadan kurtularak gerek *logosun* gerekse de *mitosun* anlamlarına tekrar göz atmak gerekmektedir.⁶⁴

⁶² Claude Levi-Strauss, *Modern Dünyanın Sorunları Karşısında Antropoloji*, Çev. Akın Terzi, Metis Yayınları, İstanbul, 2012, s. 37.

⁶³ Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, Çev. Sema Postacıoğlu Banon, Metis Yayınları, İstanbul 2007, s. 25.

⁶⁴ David Hoffmann, a.g.e, s. 42.

1.3. MİTOS VE LOGOS'UN ERKEN ANLAMLARI

Bir toplumu, o toplumda yaşayan insanların dünya tasavvurlarını, eşyaya bakışlarını, nesneyi ele alışlarını, duygulanımlarını anlamak, o toplumun hangi kelimelerle düşündüğünü yani dillerini ve kelimelere yükledikleri anlamları anlamayı gerektirir. İnsanların kelimelere yükledikleri anlamlar, onların nasıl sevdiklerini, dostluktan, sevgiden ne anladıklarını, nelere sevinip nelere üzüldüklerini; adaleti, cesareti, erdemi nasıl gördüklerini gösterir bize. Yani bir toplumun şahsiyeti, o toplumun dili ve kelimeleri üzerinde yükselir. Tam da bu yüzden Cemil Meriç, kamûsu yani sözlüğü namusa benzeterek, kamûsa uzanan elin namusa uzandığını düşünür çünkü kamûs heyecanı, şuuruyla, hassasiyetiyle bir milletin hafızası yani kendisidir.⁶⁵ Bu durum her millet için geçerli olduğu kadar elbette Yunanlar için de geçerlidir ve onların dünya tasavvurları da kelimelere yükledikleri anlamlar üzerine inşa olur. Kelimelere yüklenen bu anlamın önemi, eğer bu kelimeler *logos* ve *mitos* gibi bugün neredeyse bütün felsefeciler için Yunan düşüncesinin en temel kavramları olarak görülen kelimelerse bu önem daha da artar. Oysa bugün, her ne kadar kelimeleri bütün yönleriyle inceleyen sözlükler olsa da genel olarak sözlükler – özellikle de Türkçede yer alan sözlükler- hem *logosu* hem de *mitosu* genel geçer anlamları dâhilinde ele alarak onlara dair sınırlı bir çerçeve sunma eğilimindedirler. Buna göre daha evvel ele aldığımız üzere, *logos* daha çok konuşma, açıklama, hesap etme, akıl yetisi, akıl yürütme gibi anlamlarıyla açıklanırken, *mitos* ise söylence, gerçek olmayan hikâye yahut eğlencelik öykü olarak görülür.⁶⁶

⁶⁵ Cemil Meriç, *Bu Ülke*, İletişim Yayınları, İstanbul 1997, s. 86.

⁶⁶ Bu noktada en azından Türkçede yer alan belli başlı sözlükleri ele almak söylediklerimizin anlaşılması bakımından önem arz eder. Dilimizde bulunan sözlükler arasında kelimelerin en teferruatlı tanımını veren sözlüklerden bir tanesi Francis E. Peters'in "Antik Yunan Felsefesi ve Terimleri Sözlüğü"dür. Buna karşın özellikle Türk yazarlar tarafından kaleme alınan felsefe sözlükleri bu konuda fazlasıyla ihmalkârdırlar. Örneğin Afşar Timuçin'in Felsefe Sözlüğü'nde *Logos* "evrenin temelindeki ussallık. Evrensel us. Evrendeki akışı ya da oluşumları düzenleyici ilke. Herakleitos ve Stoacılar da *logos* evrensel us anlamına gelir. Çeşitliliği birlik içinde tutan, düzenli akışı sağlayan odur." Şeklinde tanımlanırken, *mitos* daha kapsamlı açıklanmakla beraber genel bir açıklamaya sahiptir ve genel bakışa uygun olarak yani insanlığın çocukluk döneminin öyküleri olarak görülür. (Bkz. Afşar Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, Bulut Yayınları, İstanbul, 2004, ss. 345; 360-361) Orhan Hançerlioğlu'nun felsefe sözlüğünde *logos* sözcüğü daha kapsamlı olarak ele alınır ancak "Ussal yasa... *Logos* sözcüğü usla kavrama anlamındadır ve duyguyla kavramındaki Pathos sözcüğü karşılığında kullanılır." Tanımıyla başladıktan sonra kısaca filozoflardaki tanımına değinilir ancak

Daha önce de değindiğimiz üzere, düşünme faaliyeti esnasında tasnif etmek, sınıflandırmak; kavramlar, zamanlar, düşünceler ya da kültürler arasına keskin sınırlar çizmek; ele alınan meseleyi kendi bütünlüğü içerisinde ele almak, meselenin sınırlarını görebilmek açısından önemlidir. Nitekim tanım getireceğimiz bir şeyi karşıtı ile beraber ele almak ve onun ne olduğunun yanı sıra, ne olmadığını da görmek o şeyi daha iyi anlamamıza büyük bir katkı sağlar. Bu elbette felsefi düşünce için de geçerlidir. Mitleri genel olarak ele alındığı şekilde tanımlayıp, basit halk hikâyeleri ya da evrenin doğumuna dair çocuksu anlatılar olarak görmek, felsefi düşüncenin sınırlarını çizmek ve ona dair net bir tanım getirmek açısından yararlı olabilir. Ancak bunu yapmak yani bakışımızı sınırlandırıp, meselenin sadece bir yanına odaklanmak; aynı zamanda ele aldığımız şeylerin birçok temel özelliğini göz ardı edip onları karanlıkta bırakmamıza da neden olur. Bu kuşkusuz *mitos-logos* ikiliği için de geçerlidir. Belirttiğimiz üzere, *mitos* dünyaya dair çocuksu hikâyeler olarak görmek zihnimizde daha iyi bir *logos* resmi çizmeye yardım edebilir; lâkin *mitosun* ya da *logosun* sadece bir anlamına odaklanmak resmin sadece bir parçasını, üstelik son derece küçük bir parçasını görmek demektir. Bu kelimeler, bugün dahi bizim onları sokmak istediğimiz kalıplardan daha fazlasıdır. Şu halde, bu bölümde yapılacak olan şey hem *mitosa* hem de *logosa* genel olarak yapıldığı gibi keskin tanımlamalar getirmek değil, onları tarihsel kullanımları içerisinde değerlendirip, zengin kullanımlarına bakmaktır.

bizim ele alacağımız anlamlar mevcut değildir. Aynı sözlükte mit ise “Gerçeği dile getiren söz anlamındaki *logosa* karşı mit ya da *mitos* olağanüstü kahramanlıkları ve doğaüstü güçleri anlatan hayâl ürünü sözdür. Bilgi öncesi ve dışıdır...” olarak tanımlanır. (Bkz. Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2012, ss. 236; 266) Ahmet Cevizci'nin “Felsefe Terimleri Sözlüğü” adlı eserinde *logos* şöyle tanımlanır “Antik Yunan düşüncesinde, söz, konuşma, düşünce, akıl, anlam, açıklama; bir şeyin her ne ise o olmasını sağlayan nedenler; belli bir disiplinde, fenomenleri açıklamak amacıyla kullanılan yöntem ve ilkeler, bir şeyi bizim için anlaşılır kılan temel, dayanak anlamına gelen sözcük. Yunan dininde bir Tanrı ya da Tanrıların, insanlara tinsel esin, bilgelik ve yol göstericilik sağlayan sözleri.” Aynı sözlükte yazar *mitos* ise bizim ele aldığımız anlama yakın biçimde açıklar ve daha kapsamlı olarak ele alır: “Doğal olayları, dünyanın yaradılışı, doğal varlıkların meydana gelişini, şekil değiştirmesini zaman zaman gerçekten uzaklaşarak anlatan hikâye. Kozmogonik ya da kozmolojik süreçlerle ilgili olan, belli bir doğruluk payı olmakla birlikte, olgusal temeli bulunmayan, sembolik tarzda ifade edilmiş hakikât olarak söylenece, olağanüstü olayları, insanüstü güçleri konu alan, doğal olayları doğaüstü güçlerle açıklayan tasarım ya da öyküyü ifade eder.” (Bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2003, ss. 266; 251) Aynı yazarın, dilimizdeki en kapsamlı felsefe sözlüklerinden birisi olan eserinde ise iki kavram buradakine benzer şekilde ancak daha kapsamlı olarak ele alınır. Dilimizdeki sözlüklerde kavramların ele alınışına dair yapılan kısa bir soruşturma bize kavramların yeterince özenli şekilde ele alınmadığını gösterir.

Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde daha detaylı olarak göstermeye çalışacağımız üzere, Yunan mucizesi düşüncesinin mimarları olarak görülen filozoflar, bugün onlara isnat edilenden daha renkli ve daha karmaşık bir düşünce evrenine sahiptirler ve onların düşüncelerine dair çizilmeye çalışılan sınırlar onlar için daha silik ve daha belirsizdir. Bu kimi tarihçiler için Yunan felsefesinin gizli başlangıcı diyebileceğimiz Homeros ve Hesiodos için de geçerlidir. Hatta bu düşünürlerde *logos* ve *mitos* bizim anladığımızdan oldukça farklı bir anlam çerçevesi içinde tebarüz eder.

Homeros ve Hesiodos metinlerini ele almak, *logos* ve *mitosun* bu düşünürlerdeki anlamlarını incelemek, yaşadıkları toplumlar için çok önemli olan iki şairin incelenmesinden çok daha büyük bir öneme sahiptir. Bir kere bu iki yazar, özellikle de Homeros, bütün bir Batı edebiyatının abidevî başlangıcıdır. Antik Yunan'dan modern romancılara kadar neredeyse bütün entelektüeller onunla bir şekilde hesaplaşmışlardır. Nitekim Manguel'e göre Batı dünyasının muhayyilesini 2500 yılı aşkın süredir diğer bütün yazarlardan daha fazla etkileyen Homeros ve şiirleri tüm öykülerimizin başlangıcıdır.⁶⁷ Ancak burada çalışmamız açısından, bundan çok daha önemli olan şey bu iki ozanın metinlerinin Yunan toplumunun muhayyilesini kavrayabilmemiz için en önemli kılavuzlar olmalarıdır. Yunan olmak için gereken en önemli şey *paideia* yani eğitimidir; kişi kendini Yunan yaparak yani eğiterek Yunan olur, doğuştan değil.⁶⁸ Ve bir Yunanın eğitiminin en temel metni Homeros'tur. Pierre Naquet, Homeros'un bir Yunan için şairlerin en mükemmeli olduğunu; çocukların okumayı Homeros metinleri ile öğrendiğini ve bir Hristiyan için Kitab-ı Mukaddes neyse Yunanlı için Homeros'un o olduğunu söyler.⁶⁹ Benzer şekilde Wolfgang Bernard da Yunan çocukların hemen hepsinin Homeros şiirlerini bildiğine dikkat çeker ve yazdığı eserin başlığında Homeros'un İlyada'sının Yunanların incili olduğunu öne sürer.⁷⁰ Bunun yanında bütün Yunan tragedyası da Homeros ve Hesiodos üzerine yükselmiştir. Aishyklos, Sophokles ve Euripides,

⁶⁷ Alberto Manguel, *İlyada ve Odysseia*, Çev. Algan Sezgin Türedi, Versus Kitap, İstanbul, 2010, s. 29; Manguel'in adını andığımız çalışması, Homeros eserlerinin Antik Yunan'dan Roma'ya; Hristiyan dünyasından, İslam coğrafyasına kadar geniş dönem ve coğrafyalara olan etkisi hakkında son derece zarif bir çalışmadır.

⁶⁸ Pierre Vidal – Naquet, *Homeros'un Dünyası*, Çev. Devrim Çetinkasap, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2015, s. 33.

⁶⁹ Pierre Vidal – Naquet, a.g.e, s. 12 .

⁷⁰ Wolfgang Bernard, "Homeros'un İliada'sı-Yunanlıların 'İncili'", *Düş ve Gerçek – TROIA*, Çev. Selma Bulgurlu Gün, İstanbul, 2001, s. 98.

Homeros'tan beslenmişlerdir.⁷¹ Ayrıca Herodotos, kendisinden dört yüz yıl önce yaşadıklarını tahmin ettiği Homeros ve Hesiodos'un Yunanlara tanrılarını armağan eden kişiler olduklarını, onların tanrıların soy zincirlerini tertiplediklerini, kendilerine özgü niteliklerini, sıfatlarını ve görevlerini belirlediklerini düşünür.⁷² Bununla birlikte Homeros ve Hesiodos'un etkisini sadece dinî olarak düşünmek hata olur. Onlar sadece bir kutsal metinden daha fazlası olarak Yunan toplumunun hemen her anlamda yaşam kılavuzudurlar. Eric Havelock'a göre Homeros'un karakterleri konuştuklarında veya harekete geçtiklerinde sürekli, politik idarenin kamusal sistemini; dostlar ile düşmanlar, kadınlar ile erkekler arasında, aile içinde ve aileler arasındaki sıkı ilişkilere dair müstakil düsturları açığa vururlar.⁷³ Havelock bu metinlerde dönemin sofra adabına kadar, her şeyi bulabileceğimize dikkat çeker.⁷⁴ Bu söylediklerimizden hareketle, rahatlıkla diyebiliriz ki Homeros ve Hesiodos metinleri Yunan ruhunun kurucu metinleridir ve onların kullandıkları kavramlar, herhangi bir Yunanın zihninde de sağlam bir şekilde yer edinmiş olmalıdır. Şu durumda *logos* ile *mitosun* bu iki ozandaki kullanımları, en azından uzun bir süre Yunanlar için muteber kullanımlar olmuşlardır ve bu kullanımlara bakmak kavramların sıradan insanlar da dâhil olmak üzere Yunan muhayyilesindeki yerini bize gösterir. Bu sebeple bu iki düşünürün *logos* ve *mitosu* nasıl gördüklerine bakmak bizim için oldukça ilginç olacaktır.

Logos ve *mitosun* felsefe öncesi dönemde özellikle de Homeros ve Hesiodos'ta söz konusu olan anlamlarına baktığımızda, beklendiği üzere kelimelerin birisinin hakikat, gerçeklik ile diğerinin ise yalan ve aldatıcılık ile ilişkilendirildiğini görürüz. Birisi süslü, göz alıcı ancak gerçek dışı iken öteki yalın, süssüz ancak doğru ve hakikâtin temsilcisidir. Kelimelerin bu anlamları göz önünde bulundurulduğunda, klasik yaklaşım elbette *logosu* hakikâtle ilişkilendirecek, onun hakikâtin mümessili olduğunu söyleyecek; *mitosu* ve mitik düşünceyi ise yalan ve gerçeklikten uzak masallar olarak görerek, hakikâtin tam karşısına konumlandıracaktır. Buna göre gerek felsefi, gerekse de bilimsel düşüncenin dile geldiği söz olarak *logos*

⁷¹ Pierre Vidal – Naquet, a.g.e, s. 116.

⁷² Herodotos, *Tarih*, Çev. Müntekim Ökmen, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2013, s. 145.

⁷³ Eric Alfred Havelock, *Platon: Filozof Şaire Karşı*, Çev. Adem Beyaz, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 86.

⁷⁴ Eric Alfred Havelock, a.g.e, s. 87.

gerçekliğin temsilcisi olarak karakterize olurken, *mitos* hiçbir zaman inanılmayacak ancak belki dinlenip eğlenecek bir söz olarak tasavvur edilir.

Ne var ki, oldukça şaşırtıcı biçimde, bu iki kavram, Yunan düşünce dünyasının kurucuları olarak görülen Homeros ve Hesiodos'ta hiç de bizim beklediğimiz şekilde kullanılmazlar. Hatta bu iki büyük ozanda kavramlar bizim beklediğimizin tam tersi bir muhteviyata sahiptir. Yani *mitos* hakikâtin, iktidarın, tartışılmazlığın vakur temsilcisi iken, *logos* yalanın, aldaticılığın, baştan çıkarıcılığın sözüdür.

Bu, oldukça beklenmedik biçimde, genel olarak felsefe tarihinde söz konusu iki kavrama yüklenen anlamların, tam tersi bir duruma işaret eder. Daha önce de üzerinde durmuş olduğumuz gibi, Yunan mucizesini varsayan yaklaşıma göre, bu iki kavramın birinden yani *mitostan* ötekine yani *logosa* keskin bir geçiş vardır ve hakikâtin sözü olan *logos*, felsefe, bilim ve tarihin ortaya çıkışıyla hayâl dünyasının sözü *mitosu* ortadan kaldırır. Ancak göstermeye çalışacağımız üzere, bu iki düşünce tarzının birinden diğerine ne keskin bir geçiş vardır ne de iki kavramın erken anlamı bizim onlara yüklemek istediğimiz gibidir. Nitekim Lincoln, eski metinler üzerine yapılacak kavramsal bir okumanın klasik yaklaşımın ne denli problemlili olduğunu açıkça gözler önüne serebileceğini söyler.⁷⁵

Bunun için öncelikle *logosun* anlamını incelersek şöyle bir durumla karşılaşırız. Tekrar hatırlatmak gerekirse, bugün konu ile alâkadar olan pek çok kimsenin âşinâ olduğu üzere *logos*, Grekçe konuşmak, söylemek anlamına gelen *legein* kelimesinin isim hâlidir ve –leg –log kökü konuşmak, toplamak gibi anlamlara gelen kelimelerin köküdür. Şaşırtıcı olan şey ise *logosu* oluşturan –leg –log kelime kökünün eski metinlerde çoğunlukla yalan söylemek, aldatmak, baştan çıkarmak anlamları ile beraber kullanılmasıdır.⁷⁶ Konu üzerine araştırma yapan birçok otorite *logosun* bu yönüne dikkat çekip, onun eski metinlerde erkeksi bir mahiyete sahip olan *mitosun* aksine kadınsı bir karakter taşıdığına dikkat çekerler. Burada kadınsılık; aldatma, kandırma, yoldan çıkarma gibi yetenekleri imlemektedir. Yani *logos*, kadının, zayıfın, güçsüz olanın, genç olanın, iktidar sahiplerine karşı kendisine bir

⁷⁵ Bruce Lincoln, *Theorizing Myth*, s. 3.

⁷⁶ R. L. Fowler, a.g.e. s. 53.

yer açabilmek isteyen sözüdür. Elbette *logos* erkekler tarafından da kullanılır, ancak erkekliklerinden ya da erkeksi karakterlerinden feragat etmeleri koşuluyla.⁷⁷

Erillik-dişillik karşıtlığı Yunanlar için son derece önemli bir karşıtlıktır. Homeros metinlerinde, en önemli temalardan birisi yiğitliktir ve onca yiğit erkeğin kaderini değiştiren Truva savaşı bir kadın yüzünden çıkmıştır. Homeros metinlerini okuyan her Yunan bunu tecrübe etmektedir. Bu nedenle onlar için baştan çıkarıcı güzellik hep bir tehlike arz etmiş olsa gerekir. Nitekim Naquet, Homerik şairler çağı boyunca güzelliğin, hep Helene gibi tehlikeli ve baştan çıkarıcı bir karakter üzerinden ifade edildiğine dikkat çeker.⁷⁸ Sözüden farklı eylemeyen yiğit erkeklerin aksine, dişil sözde hep bir aldatma, yaltaklanma meyli görülür. Helene “güzeldir güzel olmasına ama yaltaklanan bir tavrı da vardır. Sergilediği bu çelişkiler yüzünden antikçağda ve modern zamanlarda, pek çok kuşak için Helene ‘ebedi dişiliğin’ simgesi olacaktır.”⁷⁹ Dişiliğin tehlikeli yapısı sadece Helene’in suretinde ortaya çıkmaz. Sözelimi güzel sesleri ile insanları büyüleyen sonrasında ise onları yok eden Sirenler, deniz canavarları Kharbydis ile Skylla hep dişilerdir. Naquet *Odyseia*’da kadınların dünyasının hem dostane hem de tehlikeli olmak üzere iki karakterli olduğunu vurgular.⁸⁰ Son bir örnek olarak Yunanların ünlü Kralı, Homeros’un tabiriyle erlerin güdücüsü Agamemnon, Truva savaşı dönüşünde karısı Klytimestre tarafından güler yüzle karşılanır ancak daha sonra Klytimestre ve aşığı Aigisthos kurdukları plan neticesinde Agamemnon’u öldürürler. Gerçi Homeros’a göre Klytimestre’nin içinde kötülük yoktur başta, o daha sonra aşığı olacak olan Aigisthos tarafından baştan çıkarılmıştır. İşte tam da bu noktada çok önemli bir detayla karşılaşırız. Aigisthos, sonraki tüm gelenek boyunca bir erkek-kadın olarak gösterilmiştir.⁸¹ O kendisinden çok güçlü olan Agamemnon’u bileğinin gücüyle, yiğitçe değil, alçakça bir düzenle öldürmüştür.

Yaptığımız bütün bu açıklamaları bizzat metinlerden bir takım örneklerle desteklemek faydalı olacaktır. Buna göre, Teogoni 229’da *logos* diğer birçok kötü

⁷⁷ Bruce Lincoln, *Theorizing Myth*, s. 6.

⁷⁸ Pierre Vidal – Naquet, a.g.e, s. 80.

⁷⁹ Pierre Vidal – Naquet, a.g.e, s. 80.

⁸⁰ Pierre Vidal – Naquet, a.g.e, s. 81.

⁸¹ Pierre Vidal – Naquet, a.g.e, s. 83.

özelliği kardeşi -örneğin Pseudai (yalanlar) ve Neikea (kavgalar)- ile birlikte tanrıça Eris'in çekişmeleri, didişmeleri, yalanları kışkırtan çocuklarından biridir⁸².

Başka bir yerde, yani İşler ve Günler'de, Pandora'nın yaratılışını anlatırken Hesiodos, onun sözünün yalan ve dolan olarak tasarlandığına dikkat çekerek şu cümleleri kullanır:

Koca Hephaistos, topal tanrı hemen
Bir kız biçimine soktu toprağı.
Gökgözlü Athena süslü kuşağını sarıverdi beline,
O canım Kharit'ler ve o güzelim Peitho
Altın gerdanlıklar taktılar boynuna
Hora'lar bahar çiçekleriyle donattılar saçlarını
Hermias doldurdu göğsüne yalanı dolanı (*logos*)
Uzaktan gürleyen Zeus'un oluyordu istediğı,
Ses koydu içine o tanrılar kılavuzu
Ve Pandora taktı adını⁸³.

Bahsettiğimiz iki örneğin kullanımı tesadüf değildir. Nitekim *logos* ya da onunla aynı kökten gelen birçok kelime başka birçok yerde karşımıza yine bu kullanımla çıkmaktadır. Sözelimi Lincoln, Homerik İlahiler'de Hermes'in güçlü kardeşi Apollon'u tatlı ve kurnaz *logosuyla* ikna etmeye çalıştığına ve Hesiodos'un da *logosu*, tam bu bağlamda ele aldığına dikkat çeker. Ona göre *logos*, Hesiodos'un metinlerinde 6 kez kullanılır ve hepsinde, psedua yani yalan ile özdeşleştirilir⁸⁴.

Homeros'un da *logosu* kullanımı benzer bağlamdadır. Odysseia'da *logos* sadece bir kez geçer. Odysseia 55-57 arasında, aldatıcı sözün ustası olan Odiseus, Truva savaşından sonra yurdu İthake'ye dönmek isterken tanrıça Kalipso'nun yaşadığı adaya düşer. Odiseus'tan hoşlanan tanrıça Kalipso baştan çıkarıcı ve büyüleyici *logosu* ile Odiseus'a yurdunu unutturmaya çalışır. Homeros şöyle anlatır sahneyi:

⁸² Sabahattin Eyüboğlu & Azra Erhat, *Hesiodos Eseri ve Kaynakları*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1977, s.112.

⁸³ Sabahattin Eyüboğlu & Azra Erhat, a.g.e, s.145.

⁸⁴ Bruce Lincoln, "Gendered Discourses: The Early History of 'Mythos' and 'Logos'", *History of Religions*, Vol. 36, 1996, s. 8.

“İşte o Atlas’ın kızı alıkor zavallıyı
Büyüler onu, konuşur tatlı tatlı
Etmediğini komaz unutsun diye İthake’yi.”⁸⁵

Burada Kalipso’nun hoş, baştan çıkarıcı ama bir o kadar da ahlâksız ve manipüle edici sözleri Odisesus’u yolundan alıkoyar ve onu hareketsiz bırakır; kahramanımız, bu aldatıcı/baştan çıkarıcı sözlerin etkisinden ancak Zeus’un yardımı ile kurtulabilir⁸⁶.

İlyada’da da tıpkı Odysseia’da olduğu gibi, *logos* çok seyrek geçer ancak kullanım çok etkileyicidir. Buna göre İlyada 15. Bölüm 390-400’de Patraklus yaralanan Euripilus’a yardım eder ve onu tedavi ederken ona hoş sözler(*logos*) söyler. Ancak birden Truvalılar, Akhaların savunma duvarını yarıncaya, Patraklus’un konuşma tonu değişir ve bambaşka bir hal alır. Lincoln’e göre burada bir anda kadını *logos* gitmiş yerini savaşçı ve vahşi başka bir ton almıştır.⁸⁷

Bu anlamda bugün rasyonel düşüncenin doğuşunun en bilinen ifadesi olarak “*mitostan logosa*” şablonunda rasyonel düşüncenin zaferini imleyen *logos*, özellikle Homeros ve Hesiodos’ta yalan olan ya da aldatmaya meyyal olan dile getirir. Karşdakini kandıran yumuşak ve tatlı söz olarak *logos* kullanmayı bilene birçok üstünlük sağlayacaktır. O halde tekraren söyleyebiliriz ki muğlak, belirsiz ve aldatıcı söz olarak *logos* kendisini belirli bir dişlilik içinde sunar. Bu müphemlik baştan çıkarıcı bir müphemliktir ve aldatıcıdır. Marcel Detienne’in söylediği gibi, bu söz akıl çelen tattaki sesini, vücut güzelliğinin çekiciliğini kullanarak cezbeden kadınlara benzer. O alıcalı bir kumaş gibidir.⁸⁸

Logosu şimdilik bir kenara bırakıp *mitosa* geçerse, kelimenin eski metinlerdeki kullanımının yine bizi oldukça şaşırttığını görürüz. Günümüzde de kullandığımız ve daha çok masal, hikâye, fabl gibi görmeye alıştığımız mit kelimesi Yunanların *mitosuna* tekabül eder. Bugün birçok dilde *mitos* yerine mit kelimesi kullanılır ve yukarıda bahsedildiği şekliyle anlaşılır. Azra Erhat’ın sözlerinde *mitosa* getirilen günümüz açıklaması kendisini gösterir: “Myhtos söylenen veya duyulan

⁸⁵ Homeros, *Odyseia*, Çev. Azra Erhat & A. Kadir, Can Yayınları, İstanbul 1994, s. 34.

⁸⁶ Bruce Lincoln, “Gendered Discourses: The Early History of ‘Mythos’ and ‘Logos’”, s. 9.

⁸⁷ Bruce Lincoln, “Gendered Discourses: The Early History of ‘Mythos’ and ‘Logos’”, s. 10.

⁸⁸ Marcel Detienne, *Arkaik Yunan’da Hakikâtin Efendileri*, Çev. Adem Beyaz, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 124.

sözdür, masal, öykü, efsane anlamına gelir. Ama mythosa pek güven olmaz çünkü insanlar gördüklerini, duyduklarını anlatırken birçok yalanlarla süslerler.”⁸⁹

Bu açıklama, *mitosa* ve bugün anladığımız haliyle mitlere dair günümüzde varolan genel kanının çok güzel bir örneğidir. Bugün, *mitos* genellikle yalanlarla dolu olarak görülür. Ancak gerek Yunan kültüründe gerekse de başka kültürlerde yer alan formlarında mitler, insanların sadece eğlenmek adına birbirlerine anlattıkları eğlencelik öyküler olmaktan çok daha derin bir mahiyete sahiptir.⁹⁰ Ve bu derinliği içerisinde mitler çok geniş bir anlam ve işlev yelpazesine sahiptirler.

“O, inancın ifadesidir, onu derinleştirir ve şifreler; ahlâkı korur ve ona güç verir; ayinin üretkenliğine kefil olur ve insan için örnek olacak pratik kuralları içerir. Böylece mit insan uygarlığının temel bir parçası olur; o, değersiz bir anlatı değil, zor elde edilen aktif bir güçtür; entelektüel bir açıklama ya da sanatsal bir canlandırma değil, ilkel inancın ve ahlâkî bilgeliğin bildirgesidir.”⁹¹

Binlerce yıl boyunca, çokluğun ve düzensizliğin içinde umutsuzluğa kapılan ve bu düzensizliğin içinde yorulmak bilmeden bir anlam arayan insanlar sordukları sorulara mitler aracılığı ile cevap bulmuşlardır. Nitekim mitlerin en önemli özelliklerinden birisi onların, en eski zamanlara, başka bir ifade ile başlangıçlara ait

⁸⁹ Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2014, s.5.

⁹⁰ Mitolojinin ve mitlerin mahiyetine dair, günümüzde herkes tarafından kabul edilen tek bir görüş mevcut değildir. Malinowski, “Büyü, Bilim ve Din” adlı eserinde bize, mitoloji söz konusu olduğunda literatürün bir haritasını sunarak iki temel mit yaklaşımını inceler. Malinowski’nin ele aldığı yaklaşımları kısa da olsa ele alıp, incelemek en azından bu konudaki yaklaşımları görebilmek bakımından önemlidir. Buna göre mitolojiye dair yaklaşımlardan ilki ‘doğalcı mitoloji’ olarak adlandırılan ekoldür. Bu ekolün yazarlarına göre mitik toplumlar doğa fenomenleriyle çok yakından ilgilenirler ve bu bağlamda her mit içerisinde bir fenomen barındırır. Bazı mitlerde bu fenomenler “öylesine özenle yerleştirilmişlerdir ki neredeyse tamamen gizlenmiş ve örtülmüştür.” Malinowski bu ekolü eleştirir ve bu ekolün temsilcilerinin, mitin taşıyıcısı olan toplumlara hayalî ilgiler atfettiğini ve miti bir anlamda boş bir şiir ya da budalaca düşünlerin anlamsız bir taşması olarak düşündüklerini söyler. Miti doğalcı, simgesel ve kurmaca olarak ele alan bu kuramın tam karşısında ise mitlerde, geçmişe ilişkin tarihsel bir bilgi gören, tarihselci ya da tarihçi ekol vardır. Bu kuram mitlerin tamamen tarihsel olayların tezahürleri olduğunu öne sürer. Buna göre mitler sadece tarihsel bir muhtevaya sahiptir ve onların tek işlevi geçmişte geçen olayları nakletmektir. Malinowski bu görüşün de tamamen doğru olmadığını ve gerçeğin sadece bir parçasını barındırdığını düşünür. Ona göre mitsel toplumlarda yaşayan insanlar, gerek geçmişe gerekse de doğaya ilgi duymaktadırlar. Ancak temelde pratik faaliyetlerle meşguldürler ve çeşitli zorunluluklarla savaşmak zorundadırlar. Bir anlamda mitler bütün bu işlevleri yerine getirmekle birlikte aynı zamanda hepsinden bağımsız bir yapıya sahiptirler. (Detaylı bilgi için, bkz. B. Malinowski, *Büyü, Bilim ve Din*, Çev. Saadet Özkal, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 2000, ss. 93-110) Biz burada bu detaylı tartışmaya girmeyeceğiz çünkü bu konu, bu mütevazı çalışmanın sınırlarını aşan bir niteliğe sahiptir. Bu nedenle, biz burada sadece mitlerin genel bir resmini çizmeye çalışacağız.

⁹¹ B. Malinowski, *Büyü, Bilim ve Din*, Çev. Saadet Özkal, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 2000, s. 99.

olayları ve onların nasıl gerçekleştiğini anlatmasıdır. Başka bir deyişle mit, doğüstü varlıkların başarıları sayesinde ister eksiksiz olarak bütün gerçeklik yani kozmos olsun, isterse onun bir parçası(örn. bir ada, bitki türü, insan davranışı vb.) olsun gerçekliğin nasıl yaşama geldiğini anlatır.⁹² Tam da bu anlamda mit insanların bir şekilde dünyayı anlamlandırmalarına yardımcı olan şeydir. Yani bugün genellikle yalan olan bir öyküyü tanımlamak için kullandığımız mitleri ya da diğer adıyla *mitos*ları basit, çocuksu, gelişmemiş düşünceler olarak görmek büyük bir yanılgıdır. Nitekim mitolojiler yardımıyla binlerce yıl boyunca farklı topluluklar, hayatın zorluğu, doğanın acımasızlığı ile başa çıkabilmişler ve *mitos*lar onlara dünyadaki yerlerini ve doğru yönlerini bulabilme konusunda yardım etmiştir.⁹³ O halde mitler, gerçeklere dair bilgi verdikleri için değil, bu denli etkili oldukları için gerçektirler ve eğer hayatın derin anlamına bir ışık tutmuyorsa başarısızdırlar.⁹⁴ Mitlerin üretildikleri toplumun dinsel geleneklerinden ayrı düşünülmesi söz konusu değildir ve mitlerin çoğu, onlara yaşam veren tapınma çevresinden çıkarıldıklarında anlamsızlaşır ve anlaşılmaz olurlar. Çünkü onlar insanların birbirlerine nasıl davranmaları gerektiğini söyleyen önemli bir kategoridir.⁹⁵ Bunun yanında mitler insana tarihi bir bilgi de sağlamışlardır. Ancak o geçmişe dair ölü bir haber değildir. O, geçmişe dönük ve hep bugüne ait canlı bir güncelliktir ve bu yönüyle büyük bir gerçeğin tecessüm etmesidir. Ve mitler yasalarının ve ahlâklarının, onlara inanan toplumların yaşamında egemen olmasıyla hayatta kalırlar.⁹⁶

Özetle bizim bugün baktığımız noktadan karışık, basit ve hatta komik hikâyeler olarak görülen mitler yüzlerce, binlerce yıl boyunca insanlara hayatın anlamını çeşitli şekiller içinde sunmuş, bugün bilimin bizim için yaptığı gibi, onların bilinmezlerle dolu dünyalarında yaşamalarının acılarını hafifletmiş ve insan aklının mitler olamadan açığa çıkaramayacağı alanları açığa çıkarmıştır. Bütün bunların yanında mitler, onlarla yaşayan toplumlar için, geçmişin refakatindeki hakikâti hep canlı kılmışlar ve binlerce yıl boyunca en karanlık anlarda insanlara ışık tutmuşlardır. Yani *mitos*lar veya mitler, onlarla yaşayan toplumlar için hiç de basit öyküler değil, dünyayı görmenin, onu anlamının, onunla birlikte ya da onun içinde huzurla

⁹² Mircae Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, Çev. Sema Rıfat, Om Yayınevi, İstanbul, 2001, s.16.

⁹³ Karen Armstrong, *Mitlerin Kısa Tarihi*, Çev. Dilek Şendil, Alfa Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 10.

⁹⁴ Karen Armstrong, a.g.e, s. 13.

⁹⁵ Karen Armstrong, a.g.e, s. 8.

⁹⁶ B. Malinowski, a.g.e, s. 126.

yaşamının bir yoludur. Nitekim Eliade'nin belirttiği üzere, dünyayı hâlâ mitlerle anlamlandıran topluluklarda gerçek öyküler olarak mitler, titizlikle yalandan ayırt edilmektedir.⁹⁷

Bütün bunlardan sonra diyebiliriz ki, bizim bugün sadece eğlenmeye yarayan şeyler olarak gördüğümüz mitler onlarla yaşayan toplumlar için son derece önemlidir ve bu insanlar için, gerçekliği ve doğruluğu kuşkuya yer bırakmayacak derecede açıktır. Guthrie'ye göre asıl tehlike insanlar miti bütünüyle geride bıraktıklarına ve sırf gözlemlerle mantıksal çıkarıma dayanan bilimsel bir yöntem izlediklerine inanınca ortaya çıkar. Devralınan akıldışı düşünme biçimlerini bilinçaltında, akılsal kavramlar kisvesi altında muhafaza etmek hakikati aramızda bize yardımcı olmak yerine engel olur.⁹⁸ Zira bugün muhteşem bir hızla ilerleyen bilim, çokları tarafından küçümsenen mite çok şey borçludur ve mitolojiler de tıpkı bilim gibi insan ufkunu genişletir.⁹⁹ Şu halde mitlere geçip giden, artık geride kalmış şeyler olarak değil de hayatımızda hâlâ varolan şeyler olarak bakmak daha sağlıklı olacaktır. Hatta Eliade'nin söylediği gibi, mitlerin yapısını ya da işlevini anlamak sadece tarihin bir devresinde insanın düşünce yapısını anlamak demek değildir; fakat aynı zamanda günümüz insanının bir kategorisini de anlamak demektir.¹⁰⁰

Yunanlar için de durum pek farklı değildir. Platon öncesi dönemde yaşayan Yunanların birçoğu *mitos* günümüz insanından ya da Platon'un gördüğünden çok daha farklı görmektedirler. Onlar için *mitos* dünyayı anlamının bir yolu olmaktan daha fazlasıdır. *Mitos* hakikatin dile getirilişidir. Ve hakikatin bu dile getirilişi, daha önce bahsedilen ve kadınsı bir karaktere sahip olan *logosun* aksine erkeksi, dik ve keskin bir karaktere sahiptir. Kendisini açıklarken yalana başvurmaz. Süssüz, yalansız ancak hakikidir.

Metinler ve örnekler üzerinden gitmek yine meselenin kavranması açısından bize yardımcı olacaktır. Hesiodos'un Teogoni'sinde annesinden duydukları ile babasını öldürmeye karar veren Kronos şu şekilde seslenir:

Yalnız ard düşünceli koca Kronos

⁹⁷ Mircae Eliade, a.g.e, s. 19.

⁹⁸ W.K.C Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, s. 20.

⁹⁹ Karen Armstrong, a.g.e, s.8.

¹⁰⁰ Mircae Eliade, a.g.e, s.12.

Şöyle söyledi (*Mitos*) anasına korkmadan:
“Ana ben göreceğim bu işi, sözüm söz
Kötü bir babaya acımam, babamız da olsa
Kötülükleri ilk tasarlayan odur madem.”¹⁰¹

Burada Kronos’un sözlerinin sert, dik ve meydan okuyan bir mahiyeti vardır. Lincoln Kronos’un babasını öldürmeye karar verdiği sözlerin Hesiodos tarafından *mitos* olarak sunulmasına dikkat çeker. Ona göre bu sözler ham ve çiğ olmasına rağmen güçlü ve doğrudur. Onun düşmanını yeneceğinden emin, kibirli konuşması olarak *mitos*, hiç de bizim anladığımız anlamdaki mit kullanımına benzemez.¹⁰²

Benzer bir *mitos* kullanımı da İşler ve Günler’de yer alan bir konuşmada karşımıza çıkar. Atmacanın eline düşen bülbülün ağlamaları karşısında atmacanın verdiği yanıt şu şekildedir:

Zavallıcık inlerken keskin tırnaklar gövdesinde
Şöyle demiş (*Mitos*) Atmaca bizimkine hışmiyle:
“Ne bağıryorsun be pis ufaklık?”¹⁰³
Senden daha güçlü birinin elindesin.
Ne kadar güzel türkü söylersen söyle,
Seni ben götüreceğim istediğim yere,
Orada ya yiyeceğim seni ktır ktır,
Ya da dilersem koyuvereceğim seni,
Kendinden güçlüsüne ayak dileyen zırdelidir.
Acı çeker, kepaze olur boşuna.”¹⁰⁴

Tıpkı bir önceki örnekte olduğu gibi, burada da atmacanın söylediği *mitos*, bizim her zaman varsaydığımız *mitos* anlayışının tersine edebi olmaktan uzak, gerçekliğin sertliği ile örülmüş, kurbanın zavallılığının aksine bir muzafferin kesin kendine güvenini taşır. Bülbül kurtulmak için kederle öterken, atmaca sert sözlerle

¹⁰¹ Sabahattin Eyüboğlu & Azra Erhat, *Hesiodos Eseri ve Kaynakları*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1977, s.110.

¹⁰² Bruce Lincoln, “Gendered Discourses: The Early History of ‘Mythos’ and ‘Logos’”, s.3.

¹⁰³ Burada, Türkçe çeviride pis ufaklık olarak çevrilen yer metnin orijinalinde *Daimonie*’dir. Bu kelime kişilerin kendi aralarında bir seslenme şeklidir. Sözelimi Homeros’ta karı kocalar birbirlerine böyle seslenebilmektedir. *Daimonie* kelimesinin dişil karaktere sahip olması anlamlıdır.

¹⁰⁴ İşler ve Günler, 202 – 211.

yani bir *mitos* ile karşılık verir ona. Bu konuşmada açık bir karşıtlık mevcuttur. Bülbül ile atmacanın karşıtlığı erkek-kadın, vahşi-naif, güçlü-zayıf karşıtlığıdır. Güçsüz olan aynı zamanda çekicidir. Nitekim bülbül bütün dünyada hem kendisinin hem de sesinin güzelliği ile ün salmış bir hayvandır ve Yunancada bülbül dişil bir karaktere sahiptir. Ancak atmaca acımasızca, güçlü ve zarafete sahip olmayan bir şekilde konuşur ki bu erkeksi bir konuşmadır.¹⁰⁵ Yani *mitos* son derece eril bir karakter ihtiva eder ve iktidara sahip olan ya da gücü elinde bulunduran tarafından dile getirilen sözdür.

Yukarıda belirtilen iki örnek hiçbir şekilde istisnai değildirler. Örneklerde gücünden, zaferinden emin, dikbaşlı, muzaffer erkeklerin ya da eril karakter taşıyan varlıkların sözü olarak *mitos*, Hesiodos'ta bir kez hariç her zaman, güçlü, savaşa karar veren kişiler tarafından dile getirilir.¹⁰⁶ Bu kişiler vakarla, kendilerinden emin şekilde savaşa gireceklerine ya da kendi mutlak iktidarlarına dair süssüz ve yalın sözler dile getirirler.

Yunan edebiyatının en büyük metinlerinin yazarı olan Homeros için de durum pek farklı değildir. Richard Martin tarafından verilen ilginç istatistiğe göre İlyada'da 167 kere geçen *mitos* temelli sözcüklerin 155'i yani %93'ü, güçlü erkeklerin emirler verdiği yahut kendilerini övdüğü ya da her ikisini birden yaptığı yerlerdir.¹⁰⁷ Verdiğimiz örnekler dâhilinde *mitosun* hiç de bizim beklediğimiz gibi kullanılmadığı rahatlıkla söylenebilir.

Hem *logosun* hem de *mitosun* bahsettiğimiz anlamları gözönünde bulundurularak, ikisinin birlikte kullanıldığı tek bir örnek, kavramların bizim beklentilerimizin tam tersi anlamda birbirlerine karşıt olduğunu daha iyi ortaya koyar. Bunun için Fowler, M.Ö. 6 ve 5. yy'larda yaşamış olan Miletli gezgin Hekataios'tan bir pasaj alıntılar, Hekataios şöyle demektedir:

“Burada konuşan(Mitoitai) Miletli Hekataios'tur: Aşağıda yazdıklarımı bana doğru görüldüğü şekliyle yazacağım: Yunanların hikâyeleri(legoioi) ki bana göre onlar çoklar ve aptalcalar.”¹⁰⁸

¹⁰⁵ Bruce Lincoln, “Gendered Discourses: The Early History of ‘Mythos’ and ‘Logos’”, s. 6.

¹⁰⁶ Bruce Lincoln, “Gendered Discourses: The Early History of ‘Mythos’ and ‘Logos’”, s. 5.

¹⁰⁷ Akt. Bruce Lincoln, “Gendered Discourses: The Early History of ‘Mythos’ and ‘Logos’”, s. 5.

¹⁰⁸ Akt. R. L. Fowler, a.g.e, s. 53.

Tam da çalışmanın bu bölümünde anlatılmak istendiği şekliyle, Hekataios kendi ciddi hikâyesini *mitosla*, Yunanlıların aptal bulduğu, gayriciddi hikâyelerini ise *logosla* özdeşleştirir. Fowler'a göre, o dönemin koşulları göz önünde bulundurulduğunda eğer Hekataios kendi hikâyesini *logos*, Yunanlarınkini *mitos* olarak sunsaydı güvenilir olmayan onun hikâyesi olacaktı çünkü aptallık ile yan yana kullanılan *mitos* hakikati imliyordu.¹⁰⁹

İki kavramın benzer kullanımlarına dair örnekler çoğaltılabilir. Nitekim araştırmacılar buna dair oldukça fazla örnek ortaya koymaktadırlar. Burada önemli olan şudur: Ele aldığımız hemen her örnekte *mitos* kendisini doğru olan, yalan olmayan, iktidarın tekelinde olan söz olarak sunar. Bu bağlamda *mitos* hakikattir ve içerisinde yalan-dolan barındırmaz. Ve hakikât de, Arkaik Yunan'da özellikle üç kişi ya da üç insan tipi tarafından sahiplenilen ya da bu üç insan tipinin tekelinde olan bir şey olarak karşımıza çıkar: kral, kâhin ve şair.

Bugün modern dünyanın bilimle uğraşan toplumları için hakikât fikri nesnellik, açıklanabilirlik gibi kavramları doğrudan beraberinde getirir ve bu toplumlar için de hakikât özellikle iki seviyede tanımlanır: mantık prensiplerine ve gerçeğe uygunluk.¹¹⁰ Ayrıca, Detienne'in belirttiği gibi, bugünün modern toplumu için hakikâtin deney ile de sıkı bir bağı olduğu yadsınamaz ve böyle bir toplumda maddi hayat ile uyumlu olmayan bir fikir hakikât iddiasında bulunamaz.¹¹¹ Bu bağlamda Jacques Ellul, modern toplumlarda insanların hakikâti, bugün artık hepimiz için nihai hakikât haline gelmiş olan gerçekliğe, özellikle de bilimsel gerçekliğe dayanıyorsa kabul etme eğiliminde olduklarına işaret eder.¹¹² Oysa Ellul'e göre modern uygarlıkların en büyük günahı gerçekliği, hakikât ile karıştırmalarıdır.¹¹³ Bu toplumlar hiç şüphe duymadan hakikâtin gerçeklik tarafından içerildiğini ve gerçeklikte dile getirildiğini düşünür, dahası bu toplumlar için

¹⁰⁹ R. L. Fowler, a.g.e, s. 54.

¹¹⁰ Marcel Detienne, *Arkaik Yunan'da Hakikâtin Efendileri*, Çev. Adem Beyaz, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2012, s.16.

¹¹¹ Marcel Detienne, a.g.e, s. 43.

¹¹² Ellul'e göre bu gerçeklik tartışmaya kapalı şeylere, yalnızca gözlemleyebildiğimiz şeylere atıfta bulunmaktadır ve bu karakteriyle gerçeklik bizlere onu kabul etmekten başka çare bırakmaz. Oysa tıpkı söz gibi, hakikâtin kendisi de sınırsız ölçüde açık uçludur ve insanları düşünmeye, tepkide bulunmaya, ilişkiye, sürekli yeniden yeniden ele almaya ve diyaloga davet eder. (Bkz. Jacques Ellul, *Sözün Düşüşü*, Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2004, ss. 20-21.)

¹¹³ Jacques Ellul, *Sözün Düşüşü*, Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 53.

gerçeklik dışında hiçbir şey yoktur; burada her şey bilimsel ölçütlerle ölçülebilir ve ispatlanabilir gerçekliğe indirgenmiştir.¹¹⁴ Bugün görsel olana, algılanabilir olana, imajlara göbekten bağlı olan ve hayatları sürekli bir belirlilik isteği üzerine inşa olunan bizler; hep daha belirli bir hayat uğruna gerçekliği sürekli yüceltir ve bu gerçekliğin bize sürekli delil sağlamasını bekleyerek, belirsizlikten fevkalâde bir rahatsızlık duyarız. Bizim için hakikât bir anlamda gerçekliğin apaçıklığı ya da apaçık gerçekliktir.¹¹⁵ Oysa bu durum tarihte yer almış olan bütün toplumlar için geçerli değildir. Öncelikle kadim toplumların hakikât tasavvurları modernlerinkinden son derece farklıdır. Üzerinde durduğumuz gibi günümüz toplumları için hakikât maddi olanla uyum içinde değilse kabul edilebilir değildir. Ancak Detienne, Hint-İran dünyasında hakikât mânâsına gelen kelimenin aynı zamanda dua, tanrısal düzen gibi anlamlara da tekabül ettiğine dikkat çekerek bunun bizim hakikât kavrayışımızı darmadağın eden bir anlam olduğuna işaret eder Bu noktada yeniden Antik Yunan'a dönersek, özellikle felsefe öncesinde *mitos* ve hakikât ilişkisi oldukça dikkat çekicidir. Onların hakikât tasavvurları da bizimkinden son derece farklıdır ve bugün araştırmacıların *mitos* ile hakikat arasında rahatlıkla çektikleri sınırlar o zamanlar yoktur.¹¹⁶ Felsefe öncesinde kendisini *mitos* vasıtasıyla açan hakikât egemen kraldan, olayları önceden gören kâhinden ve mülhem şairden ayrı düşünülemez ve bu üç insan tipi hakikâti nakletme imtiyazına sahiptirler.¹¹⁷

Hem gücünü tanrıdan alan kral, hem tanrılara danışan kâhin ve hem de tanrılardan ilham alan şair, hepsi birden bu tek söz tipini kullanırlar.¹¹⁸ Hakikâtin dile

¹¹⁴ Jacques Ellul, a.g.e, s. 55.

¹¹⁵ Bu noktada, Ellul hakikâtin bizi muamma ile alt ettiğini söyler çünkü her şeyin delile dayandığı dünyada bizler muamma karşısında afallarız ve hakikât doğası gereği apaçık değildir. Yani bizim apaçık gerçeklik olarak tasavvur ettiğimiz hakikât doğası gereği apaçık olmamasının yanında, muamma ile iç içedir. Hakikât muamma ile eşkâllenir. Bu anlamda Ellul'e göre gerçeklik apaçık olabilir ama hakikât asla. (Bkz. Jacques Ellul, *Sözün Düşüşü*, Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 53.)

¹¹⁶ R. L. Fowler, a.g.e, s. 52.

¹¹⁷ Marcel Detienne, a.g.e. s. 16.

¹¹⁸ Bu söz tipi, özellikle şair ve kâhinde bir tür esrimenin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. *Phaidros* diyalogunda bu husus Sokrates tarafından vurgulanır. Sokrates şöyle der: "Oysa bize tanrının armağanı olarak verilenler arasında en büyük iyilikler delilikle gelenlerdir. Hem Delphoi'deki kadın kâhin hem de Dodone'deki rahibeler Hellen yurdu için kişisel ve kamusal pek çok yararlı işi delirmek yoluyla yapmışken; akli başında olarak yaptıkları yaralı iş ya çok azdır ya da hiç yoktur." (Platon, *Phaidros*, Çev. Birdal Akar, BilgeSu Yayınları, Ankara, 2014, s. 43.) Ayrıca Sokrates, *Phaidros*'ta delilik ile kehânet arasında mevcut olan bağın etimolojik yönüne de dikkat çeker. Buna göre *mantikos* kehanet demek iken *manikos* delilik ile ilgili bir sözdür. Sokrates'e göre *manikos* yani delilik kelimesine bir 't' harfi eklenmek suretiyle *mantikos* yani kehânet sözcüğü husûle getirilmiştir. Bu

getirilişi olan *mitos*, geleneğe, geçmişe, atasal olanın tartışılmazlığına sıkı sıkıya bağlıdır. Atasal olanın önemli olduğu yani atanın erk olduğu toplumların işleyişi bugün bizim tasavvur ettiğimizden daha farklıdır. Bronislaw Malinowski, eski toplumlarda geleneğin, topluluk için çok büyük değer taşıdığına ve hiçbir şeyin varolana yani gelenekten gelene uyum sağlamak ve onu korumak kadar önemli olmadığına işaret eder. Çünkü toplumun düzeni ve uygarlığın varlığı ancak ve ancak ataların öğretisi ve bilgisine sıkıca bağlı kalmakla korunabilir.¹¹⁹ Geleneğe karşı olan bu saygı ve bağımlılık, bu toplumların, bütün özellikleri içinde en önemli olanıdır ve geleneklerine bağlı kalarak onu kutsayan toplumlar güç ve süreklilik kazanır.¹²⁰ Geçmiş, geleceğin en önemli güvencesidir. Şimdi, ancak geçmişin teminatı altında geleceğe açılır. O halde bu toplumlar için gelenek ve dolayısıyla geleneği bize yeniden getiren yeti olarak hafıza bizim tahmin edebileceğimizden çok daha önemlidir.

Bu hakikâtin temsilcileri için de böyledir. Walter Ong yazı ve matbaa kültüründe yaşayan bizler için şairin önceden üretilmiş kaynakları kullanmaması, onlardan esinlense bile özgün olması ya da kullandığı materyali bir şekilde kendisine mâl etmesi gerektiğine dikkat çeker. Oysa yapılan çalışmalar, sözgelimi Yunanların en büyük şairi olan Homeros'un, aklında bir terimler kitabı bulunduğunu ve bunu kalıp kalıp tekrarladığını göstermiştir ve bu noktada Homeros yoktan yaratan bir yaratıcı değil, bir montaj işçisi gibidir.¹²¹ Modern toplumların aksine sözlü bir toplum için bu durum onun özgünlüğüne ve orijinalliğine bir hâle getirmez. Hatta Havelock'a göre, Homeros özel olmak şöyle dursun sadece o dönemde etkin olan zihin yapısını tecessüm ettirir; o, kendi âlemine ait bir poetik söylemin temsilcisidir ve yaşadığı dönem söz konusu olduğunda zihnin Homerosça hâli, zihnin genel

başlamda Sokrates'e göre eskiler, kehânete ve kâhinliğe büyük saygı duyuyorlar ve insana tanrıdan gelen deliliği, insanda zaten varolan aklı başındalıktan daha iyi buluyorlardı. (Bkz. Platon, *Phaidros*, s. 43) İleride de göreceğimiz gibi, Devlet diyalogunun aksine Platon burada kehânet ya da tanrısal ilham konularına karşı saygılı bir üslup kullanmaktadır. Bunun yanında konunun biraz dışına çıkacak olursak, Sofist diyalogunun hemen girişinde, 216d'de Sokrates halkın filozofları deli yani manikos olarak gördüklerini söyler. Ömer Naci Soykan'ın belirttiği gibi filozofa deli denilmesi felsefenin kendisi kadar eski bir meseledir. (Platon, *Sofist*, Çeviri ve Yorum. Ömer Naci Soykan, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2015, s.30) Eğer aşırı bir yorum olmazsa, bu bağlamda belki de, eski hakikatin taşıyıcıları olan şair ve kâhinler ile yeni hakikat paradigmasının temsilcileri olan filozoflar arasında bir paralellik kurulabilir. Nitekim her ikisi de halk tarafından manikos olarak değerlendirilmektedir.

¹¹⁹ B. Malinowski, a.g.e, s. 34.

¹²⁰ B. Malinowski, A.g.e, s. 34.

¹²¹ Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, Çev. Sema Postacıoğlu Banon, Metis Yayınları, İstanbul, 2007, s. 35.

hâlidir.¹²² Detienne, Arkaik Yunan'da Hakikatin Efendileri isimli kitabında geçmiş ve hatırlama ile hakikât arasında yakın bir bağ olduğunu söyler ve hatta o dönem insanları için hakikatin en karakteristik özelliğinin hatırlamada ve hafızada olduğunu öne sürer. Sözelimi Hesiodos geleneğinde şairlere ilham eden musalar¹²³, Mnemosyne'nin yani hafızanın¹²⁴ kızlarıdır. Bunun yanında musalardan ilham alan mülhem şairin poetik ilhamının gerisinde yıllar yılı yaptığı hafıza araştırmalarının payı vardır. Yani şair ilham alabilmek için hafızasının uzun süren bir eğitimden geçmesi gerekir. Başka bir örnek olarak krallar da her savaştan önce, kendilerinden evvel yaşayan yüce hükümdarların zaferlerini hatırlamak için ilham perilerinin adına kurban takdim ederlerdi. Yani hakikât ile hatırlama arasında sıkı bir bağ vardır.¹²⁵

¹²² Eric Alfred Havelock, a.g.e, s. 140.

¹²³ Burada kısa da olsa Musalara değinmek önemlidir. Musalar ilkçağ yazınında ve muhtemelen sözlü anlatılarında, şairlere ilham eden esin perileridirler. Tanrıça Mnemosyne ve Zeus'un kızlarıdır. Onların adını anan şair ve ozanlar duygulanırlar. Şairlere ilahi esini ilham ederler ve böylelikle onların tanrısal yönünü de tesis ederler. Adlarının geçmediği şiir yok gibidir. Detaylı bilgi için bkz. Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2014 s. 208.

¹²⁴ Adı bellek ya da hafıza anlamına gelen, Uranos ile Gaia'nın kızı olan tanrıçadır. Yunancada daha sonra hafıza anlamında kullanılmıştır. Zeus ile olan birlikteliğinde Musaları doğurmuştur. Detaylı bilgi için bkz. Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 201., S. 207; Havelock'a göre bu kavram hafızadan daha fazlasına işaret eder. Buna göre Mnemosyne aynı zamanda hatırlama, kaydetme ve ezberleme gibi anlamlara da gelir. Bkz. Eric Alfred Havelock, a.g.e, s. 109.

¹²⁵ Bu noktada, şairlerin hafızaya yüklediği önemin filozof için de geçerli olduğunu görmek ilginç olacaktır. Cornford, şairlerin hafızaları ile filozofların hafızaları arasında bağ görür. Yani tıpkı şairin kendisini hatırlama ile var etmesi gibi, Platon da felsefesinin temeline hatırlamayı yerleştirir. Tıpkı şairin bütün sistemini hatırlamaya borçlu olması gibi, Platon da bütün sistemini hatırlamaya yani anamnesise borçludur. Filozof da hafızasının yardımıyla zaman ve mekânın dışına çıkarak zaman dışı nesnelere görür. Sözelimi Phaedros diyalogunda, bir zamanlar ideaları temâşa eden ruhların bu dünyaya düşüşü anlatıldıktan sonra, idealara dair yeniden bilgi edinmenin ilk yolunun hatırlama olduğu söylenir. Cornford'a göre, hatırlama kuramı Platon'un bir fantezisi değildir. Platon'un öne sürdüğü hatırlama kuramı, ünlü tıpçı Alkmeon'un empirik kuramından çok daha eskiye dayanmaktadır. Bu teknik temellerini şairlerin ve kâhinlerin hatırlamasında bulur. Bu bağlamda aslında filozofun hatırlaması ile şairin hatırlaması, her ne kadar derin farklılıklar ihtiva etseler de, akrabadırlar. Bahsettiğimiz üzere, Musalardan öğrenen şairler, ruhsal yolculuklar ya da ölümlülerin görme imtiyazına sahip olamadığı bir dünyanın bilgileri anlatırken, onlardan, mevsimler yahut buğday ekimi gibi gündelik hayata ve gözlem dünyasına ait olan şeylerden bahsediyormuşçasına sadelikle konuşurlar ve bu bilgi türü ile gözlem bilgisi arasına keskin çizgiler çekmezler. Onlar, her yere nüfuz etmiş olan ilahi bir hakikati gören ve bunu dile getiren kişilerdi. (Detaylı bilgi için bkz. F. M. Cornford, "Was the Ioanian Philosophy Scientific", *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 62, 1942, s. 5.) Platon'un zamanına gelindiğindeyse, şairler ve kâhinler artık iktidarlarını yitirmişlerdi. Platon da şairleri hor gördü, ama onların en önemli özelliklerini alarak yeni hakikât paradigması temelinde yeniden dile getirdi. Hatta eğer aşırı bir yorum olmazsa, idealar kuramı, kaybolmuş bir hakikâtin, yani paradigma ekseninde yeniden canlandırılma çabası olarak yorumlanabilir. Ve bu hakikati yeniden canlandırma çabası esnasında Platon hatırlama kuramı ile kendisinden önceki gelenekten yani şairlerden destek alır. Menon'da anımsama kuramı iki açıdan sunulur. Bunlardan ilki 81A5-81E2 arasındaki mitik çerçeve içinde ele alınan versiyondur. İkincisi ise köleye geometri problemi çözdürülen kısım. Ahmet Cevizci'ye göre ilk kısımda Platon, anımsama kuramına ulaşmasında azımsanmayacak bir katkısı olan kaynaklara duyduğu minneti dile getirmektedir. (bkz. Ahmet Cevizci, *Platon'un Bilgi Kuramı ve Bu Kuramda Duyusal Varlıkların Yeri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi S. B. E, Ankara, 1992, s. 34.) Bu noktada eklememiz gereken bir nokta da,

Hatta o dönem hakikat anlamına gelen *aletheia* kelimesinin zıttı sahte, gerçek olmayan vb. kelimeler değil unutmama anlamına gelen *lethedir*.¹²⁶ Ong bunun farkında olarak, yazılı kültürde yaşayan insanları, sözlü kültürü kendi ölçütleri içerisinde değerlendirmeye davet eder:

“Dünya görüşleri okuma alışkanlığıyla şekillenmiş kişilerin, işlevsel açıdan sözlü kültürde geçmişin maddelenebilen, kanıtlanabilen ve tartışılabilen olgular ya da bilgilerle dolu bir alan olarak görülmediğini kendilerine sık sık hatırlatmaları gerekir. Sözlü kültürde geçmiş, ataların hüküm sürdüğü ve bugünkü varoluşumuza ilişkin bilgimizi tazeleyebileceğimiz kaynaktır; ve tıpkı geçmiş gibi bugünkü varoluşumuz da maddelenebilir bir alan değildir. Sözlü gelenek, liste, belge ve sayı tanımaz.”¹²⁷

O halde atasal olana sıkı sıkıya bağlı olan söz, yanlışlanmaya ya da tartışılmaya da kapalıdır çünkü faili bir insan olmaktan ziyade tanrılardır. Krala, kâhine ya da şaire ait bu sözler tanrılar tarafından verilir. Örneğin İlyada 1. Bölüm 277’de Nestor, Akhilleus’a, Agamemnon’a kafa tutmamasını tavsiye eder çünkü o bir kraldır ve krala bu onuru bizzat Zeus vermiştir.

“Bir krala kafa tutmaya kalkma sen de, Peleusoğlu,
Değnek taşıyan bir kralla onurun bir değil senin,
Zeus verdi değnek taşıyan krala o onuru.”¹²⁸

Şairler söz konusu olduğunda da durum pek farklı değildir. Musaların yani şairlerin esin perilerinin anneleri olan Mnemosyne (hafıza) dışında diğer ebeveynleri Zeus’tur. Bu durum Musaların sahasının, Zeus’un idaresi altında tesis edilegelen

yeni bir hakikat ortaya koyma çabasının ilk kez Platon tarafından gerçekleştirilmemiş olduğudur. Ondan önce Pythagoras, Herakleitos, Parmenides, Empedokles gibi filozoflar da Platon’un kaygısını taşımaktadırlar.

¹²⁶ Karşıtlığın *aletheia* ile *lethe* arasında olması da aslında sözlü kültürün etkisini net olarak hissettirir bize. Poetik kültürün insanların geçmişle, yani atasal olanla ve atalarının dünya tasavvurlarıyla kurdukları bağ, sürekli ve mükerrer bir ezber gerektirir. Bu anlamda ezber geleneğin devamı açısından hayati bir öneme sahiptir çünkü sözlü bir toplumda insanların nasıl yaşamaları gerektiği, eğitimin mahiyeti gibi konular; yazı olmadığı için sözlü anlatıda muhafaza edilir. Bu sözlü aktarımda yapılacak en ufak değişiklik uzun vadede toplumun yaşantısında büyük değişiklikler meydana getirecektir. Onun için aktarımın iyi korunması ve sabitliği son derece önemlidir. Havelock, “muhafazayı ve aktarımın sabitliğini teminat altına alan mümkün ve erişilir tek sözlü teknolojinin, şekilleri devam ettirecek kadar müstesna olan sözlü ve vezinli kalıplarda beceriyle örgütlenmiş ritimli ifade teknolojisi” derken, buna işaret etmektedir. Havelock’a göre şiir yahut şiirsel düşünme bu insanlar için öylesine önemlidir ki, geleneği canlı tutmak, bireylerin hafızasının toplamından ibaret olan toplumun müşterek hafızasında bu geleneği güçlendirmek ve söz konusu hafızaları her yaş seviyesinde beslemek için bütün topluluk bilinçdışı bu tezgâhın içine girmek zorundadır. (Bkz. Eric Alfred Havelock, a.g.e, s. 59)

¹²⁷ Walter J. Ong, a.g.e, s. 119.

¹²⁸ Homeros, *İlyada*, Çev. Azra Erhat & A. Kadir, Can Yayınları, İstanbul 1992, s. 79.

politik ve ahlaki düzen olduğunu simgeler.¹²⁹ İlham aldıkları Musalar doğrudan Zeus'un kızı olduğu için şairler de son derece ayrıcalıklı bir durumdadırlar.

Ele aldığımız iki örnek hem kralın hem de şairin toplumdaki imtiyazlı konumunu aşikâr eder. Güçlerini herhangi bir insani yetkeden değil doğrudan doğruya tanrıdan alan bu kişilerin sözlerinin muhatapları da bir kişi değil, neredeyse bütün insanlardır dolayısıyla. Bu söz kendisini dile getirene yani failine o denli bağlıdır ki belli insan tiplerinden yani bahsettiğimiz üzere şairden, kraldan ve kâhinden ve onların Antik Yunan'da üstlendikleri görevlerden ayrı düşünülemezler. Söz, dile getirenin tavırları ile birlikte, sembolik anlamları birleştiren bir bütündür. Detienne'in altını çizdiği üzere, Akhilleus'un büyük yemininde sözü belli bir davranışa ve vücut hareketlerine bağlıdır; yemini kehanet bildiren asanın gücünden katiyen ayrı düşünülemez.¹³⁰ O halde burada söz failine sıkı sıkıya bağlıdır ve gücünü en çok da failine bu denli bağlı olmasından alır ve eğer dile getireninden koparılırsa bu söz gücünü büyük ölçüde yitirir.¹³¹

O halde gerek kralın, gerek şairin gerekse de kâhinin söyledikleri ile yaptıkları arasında bir boşluk yoktur. Dolayısıyla bu söz aldatıcı olamaz. Çünkü bu kişiler söylediklerinden farklı eylemezler ya da eylediklerinden farklı söylemezler. Bu söz eğer hakikatin yeryüzündeki temsilcilerinin sözü ise ve asla yalan barındırmıyorsa hakikâten ayrı da düşünülemez. Bu bağlamda, söz gelimi, kral adaletin tesisini bizzat sözleri ile sağlar ve tıpkı diğer iki insan türü gibi onun da sözlerinin insanlar üzerinde büyük tesiri vardır.

İnsanlar üzerinde böylesine müessir olan ve onu dile getirenlerden hatta onların eylemlerinden hiçbir şekilde ayrı düşünilemeyen söz, şu halde, bu insanlar iktidarlarını ya da saygınlıklarını yitirdikleri takdirde gözden düşecek ve tesirini yitirecektir.

¹²⁹ Eric Alfred Havelock, a.g.e, s. 109.

¹³⁰ Marcel Detienne, A.g.e, s. 104.

¹³¹ Bu düşünceye Hristiyanlıkta da rastlarız. Ellul bize kullanan kişiden bütünüyle koparılmış objektif dilin aksine İncil'in sözlerinin, onu söyleyen ve uygulayan İsa Mesih'ten koparılırsa bütünüyle boş olduklarını söyler. (J.Ellul, a.g.e, s. 61) Hatta bir adım daha ileri giderek diyebiliriz ki Hristiyanlık için İsa sözdür. O, tanrının kendisini ifşa etmesi olarak cisimleşmiş sözdür. Öyle ki Ellul'e göre Hristiyanlıkta her şey, insan bedenine bürünmüş söze bağlı olduğundan, söz dışında başka hiçbir Hristiyan inancı yoktur. (J. Ellul, a.g.e, s. 83.)

Nitekim öyle de olur. M.Ö. 9.yy'da yapısı itibariyle sonraki asırlarda oluşacak Yunan siyasi yapısından ziyade Mezopotamya devletlerine benzeyen Miken Uygarlığı çeşitli nedenlerden ötürü (savaşlar, Dor istilaları, yükselen yeni bir sınıf vb.) yıkılmış böylelikle de; krallar ortadan kalkmaya başlamış ve yavaş yavaş yerlerini Aristokrat soylulara bırakmışlardır.¹³² Krallar güçlerini, Kahramanlık çağı olarak adlandırılan çağın sonlarına doğru kaybetmeye başlamışlardır. Buna en büyük neden toprakların az sayıdaki soyluların elinde toplanması ve iktidara bu sınıfın ağırlığını koymasındadır. Bu sürecin sonunda çeşitli kent devletlerinde krallık, ya önemsiz bir memurluk görevine indirgenmiştir ya da tamamen kaldırılmıştır.¹³³ Ancak soyluların iktidarı da bir süre sonra son bulacaktır. Yunanların sahip oldukları toprakları genişletmeleri, farklı kültürlerle tanışmaları, yabancı halklarla ve onların inançları ile karşılaşmaları sonucu siyasi değişim hız kazanmış, Zeller'in ifadesiyle "heroik krallar devrildiği gibi, soyluların iktidarı da sarsılmaya başlamıştır."¹³⁴ Bütün bu gelişmelerin sonucunda Greklerin siyasal anlamdaki en özgün yanlarından birisi olan *polis* doğmaya başlamıştır. Zeller süreci şöyle anlatır:

"Mübadele sisteminden paraya dayalı ticarete geçişle birlikte, toprak sahibi doğuştan asil zümre yerini müreffeh ve muhteris bir bujuvaziye terk etti. Baş gösteren çatışmalar şiddetli ve yıkıcıydı. Demos'un soylularla mücadelesinde güçlü bireyin kendisini despot olarak oluşturmayı başardığı yahut çatışmanın sona erdirilmesinde yeteneği ve adalet hissiyle temayüz etmiş bir insana güvenildiği seyrek rastlanan bir durum değildi. Nihayet, bütün bu fırtınalı gelişmeler oligarşik veya demokratik bir karakteri haiz, oturmuş bir devlet yapısına geçişle sona erdi. Böylelikle yurttaşların özgürlüklerine kıskanç bir şekilde mukayyet olup, kamusal hayata büyük bir şevkle iştirak ederek bu özgürlükleri genişletmek için sürekli bir uğraş içerisinde buldukları anayasal anlamdaki Grek *polis*'i doğmuş oldu."¹³⁵

Yani, Yunanlar için, artık Miken atalarından çok farklı bir uygarlık belirmiştir. Bu uygarlıkla birlikte büyük saraylar, yarı-tanrısal krallar, şeyleri önceden görebilen kâhinler yok olmuştur ve artık merkezi bir iktidar, teşkilatlanmış bir dini otorite, dini kurum, din adamları sınıfı ve eleştirilemez kutsal sözler

¹³² Oğuz Tekin, Eski Yunan ve Roma Tarihine Giriş, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 60.

¹³³ Mehmet Ali Ağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, V Yayınları, Ankara, 1989, s. 12.

¹³⁴ Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2008, s. 41.

¹³⁵ Eduard Zeller, a.g.e, s. 41.

yoktur.¹³⁶ Grek *polis*inin ve demokrasisinin yükselmesi ile birlikte eski söz tipinden son derece farklı olan yeni bir söz tipi teşekkül eder. Otoriter kralın sözü olan *mitosun* aksine bu söz tipi kendisini özellikle agoralarda ve siyasi meclislerde ortaya koyar ve tek bir iktidarı değil, karşılıklı konuşmayı yani diyalogu içerir. Kamusal işlerin yönetiminin sürekli olarak sorgulandığı, tartışıldığı bir ortam söz konusudur. Artık söz diyalogun bir enstrümanı haline gelmiştir. Bu noktadan itibaren artık söz etkinliğini, insanları aşan tanrısal yahut dini güçlere borçlu değildir. Artık söz bir toplumsal grubun onay verip vermemesi üzerinden kendisini gösteren uzlaşma üzerine kurulur.¹³⁷ Detienne'in söylediği gibi sitenin doğuşu ile birlikte bu yeni söz tipi olarak diyalog en yüksek şey, toplumsal ilişkilerdeki en değerli alet olan siyasi enstrüman haline gelir. İnsanlar meclisteki etkinliklerini, yetkilerini ve diğer insanlar üzerinde söz söyleme hâkimiyetini bu söz tipi aracılığı ile kazanırlar.¹³⁸ Aristokrat Grek erkeklerinden ayrılamayan ve onların çöküşü ile değersizleşen söz tipi olan *mitosun* aksine bu yeni söz tipinde iktidar iddiası için soy, silah ya da fiziksel güç değil, ikna gücünün kullanılması gerekir. İşte bu ikna edici konuşma da *logos*dur. Onun tatlı, aldatıcı, baştan çıkarıcı karakteri artık iktidarı ele almak adına ikna edilmesi gereken kitleleri ikna edebilecek olan en büyük güçtür.¹³⁹ İkna edici söz tipi olarak *logos*, kent devletinin her yerinde geçerli olan sözdür artık. Giovanni Ferrari, dördüncü yüzyıl Atina mahkemelerinden örnek verir. Buna göre artık yargılama işlevi kralların ve onların buyurgan sözlerinin değil, sayıları bazan yüzleri bulan Atina yurttaşlarından oluşan jürilerindir. Karar artık, kralın muktedir sözünden değil, ikna edilmesi gereken jürilerin sözünden gelir. Böylelikle konuşma, katılımcıları davacılar olan bir yarışma halini almıştır. Bu bağlamda mutlak güç bütün yurttaşlar arasında yayılmıştır ve ne kralların gücü ne desosyal şöhretten gelen aristokratik güç pek işe yaramamaktadır. Böyle bir güç artık mahkemelerde *logos* aracılığı ile kazanılmalıdır.¹⁴⁰

Eskisinin aksine bu yeni söz tipi eşitlikçi bir karakterdedir, objektiftir ve aynı zamanda sekülerdir. İnsan dışı güç ve kuvvetlerin dünyasına düzen veren hareketle

¹³⁶ Carlo Rovelli, *Miletili Anaksimandros ya da Bilimsel Düşüncenin Doğuşu*, Çev. Atakan Altınörs, Bilge Kültür Sanat Yayın Dağıtım, İstanbul, 2014, s. 117.

¹³⁷ Marcel Detienne, a.g.e, s. 157.

¹³⁸ Marcel Detienne, a.g.e, s. 167.

¹³⁹ Bruce Lincoln, "Gendered Discourses: The Early History of 'Mythos' and 'Logos'", s.12.

¹⁴⁰ Giovanni Ferrari, "Logos", *Berkeley Classics*, 1997, s. 5.

uyumlu bir şekilde işleyen sözün aksine insanların çağına aittir.¹⁴¹ Ve insanların çağına ait olan söz olarak *logos* geçerli olabilmek adına diğer insanların ikna edilmesi kriterini taşıdığından yani toplumsal onaya ihtiyaç duyduğundan kimi zaman aldatıcı bir karakter de taşır. Bu *logosun* hâlihazırda bünyesinde barındırmakta olduğu bir özelliktir ve bu nedenle de yeni doğan söz tipinin *logos* olarak teşekkül etmesi tesadüf değildir ve özellikle sofistlerde yeni söz tipi olarak *logosun* gücü büyük önem taşır. Bu çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ele alınacaktır.

Mitosun iktidarını kaybedip yerine yeni bir söz tipi olan *logosun* geçmesi söz konusu olduğunda, siyasi otoritenin mahiyetinin değişmesi elbette tek etken değildir. Bunun yanında ve belki bundan çok daha önemli olan bir takım başka hususlar da bu süreci hızlandırmıştır. Buna örnek olarak, teknik bir gelişme olan yazının Yunan kültüründe yaygınlaşması verilebilir. Brisson'un detaylı şekilde anlattığı üzere, Yunan medeniyetinde bir rahipler sınıfı olmadığı için toplumun davranışları da mitlere uygun olmak durumundadır. Böylesi bir sistemin devam edebilmesi için de mitlerin hep sözel kalması gerekir. Çünkü sürekli değişen toplum koşullarına göre ufak değişikliklerle kendisini yenileyen ve yeni toplum düzenine uyumlu hale gelen mitler bir yere sabitlenmedikleri takdirde muhatapları tarafından denetim altına da alınamaz. Şu halde mitleri sabitleyen ve onları dile getirenlerden kopararak belirli bir yere hapseden yazı Yunan düşüncesindeki dönüşümün temel etkenlerinden birisi olarak durmaktadır.

Yazının etkisi sadece Yunan toplumu için değil bütün insanlık için son derece güçlüdür. Yazının insan zihni üzerindeki etkisi, bugün yazılı kültüre doğmuş ve onun dışını bilmeyen insanların düşündüğünden çok daha müessir ve çok daha derindir. Öyle ki Ong'a göre yazı insan bilincini en çok değiştiren tekil buluştur. Bir teknoloji olarak yazı sadece konuşmaya bir ek olarak düşünülmemelidir. Nitekim yazı, konuşmayı sözlü duyudan yani kulağa bağlı olmaktan çıkararak yeni bir duyuya yani görmeye bağladığından hem konuşmayı hem de düşünme biçimini dönüştürür.¹⁴² Öyleyse Yunanların Fenikelilerden bazı harfleri alması sonucu yazının yaygınlaşmasının Yunan toplumunda da büyük etkileri olmuştur. Miken krallığının

¹⁴¹ Marcel Detienne, a.g.e, s. 157.

¹⁴² Walter J. Ong, a.g.e, s. 104.

yıkılmasının ardından uzun süre yazıdan mahrum kalan Yunanlar Fenike alfabesini alıp kendilerine uyarlarlar.¹⁴³ Bu uyarlamada Yunanlar salt sessiz harflerden oluşan Fenike alfabesine sesli harfler ekleyerek insanlık tarihindeki ilk fonetik alfabenin doğumunu sağlarlar.¹⁴⁴ Bu devrimle birlikte okurun önündeki eski engeller kalkmış ve sessiz harflerden oluşan ve daha çok bir grup uzmana hitap eden bir yazı tipinin yerine öğrenmesi daha kolay olan başka bir alfabenin kullanılması metinleri okuyabilecek kişi sayısında büyük bir artışa yol açmıştır.¹⁴⁵ Ong, Yunan dilinin, dönem toplumlarının dilleriyle mukayese edildiğinde oldukça kolay öğrenilebilir olduğuna, çocuklar dâhil hemen herkes tarafından okunabildiğine ve bu nedenle de demokratikleştirici olduğuna dikkat çeker.¹⁴⁶

Sözel kalması gereken *mitos*ların, metinler haline getirilip daha çok insan tarafından okunmaya başlanması da hiç şüphesiz toplumun muhayyilesinde ve zihinsel alışkanlıklarında büyük değişimlere yol açmıştır. Artık sahibinden, failinden ayrılarak korumasız kalan *mitos*lar değişen toplum düzeninde kendisine gittikçe daha az yer bulmaya başlamıştır. Bunun sonucunda değişen toplum, alışkanlıkları ve dünya görüşü sebebiyle daha çok eleştirilir hâle gelmiştir. Yazının girişi ile birlikte, her şeyden çok, söylemsel otoritenin doğasında bir değişiklik meydana gelmiştir. Kâğıdın üzerinde öylece duran kelimeler, sözü insana bağlı olan kontekstinden çıkarmış ve onun etkisini artıran müzik, ritim vb. özellikleri ortadan kaldırmıştır. Dahası bunlar üzerine çalışılabilir, yeniden incelenebilir ve bir cevap hakkı olmadan eleştiriye tâbî tutulabilir hale gelmişlerdir.¹⁴⁷ Buna mukabil de toplumda eleştirilere cevap veremeyen *mitos*lara karşı bir hoşnutsuzluk oluşmaya başlar. Yani Homeros ve Hesiodos'un eserlerinin yazıya aktarılmasıyla sadece insanların zihinsel alışkanlıkları

¹⁴³ Carlo Rovelli, a.g.e, s. 112.

¹⁴⁴ Rovelli, a.g.e. s.113; Rovelli burada insanlık tarihinde o zamana kadar neden fonetik alfabenin ortaya çıkmadığını ve bunun neden Yunan'da ortaya çıkmış olabileceğini sorgular. Fonetik alfabenin daha iyi olduğu fikrinin açık olup olmadığını sorar. Bu sorulara bir örnekle yanıt verir Rovelli'ye göre Çin, İngiltere, A.B.D, Fransa gibi ülkeler açıkça fonetik kurallarını ihlal eden diller kullanırlar. Sözgelimi Fransızcada o diye telaffuz edilen bir kelime e-a-u harfleri ile karşılanır. Ona göre bu örnekten de anlaşılacağı üzere insanlığın zihinsel katılığı sağduyudan çok daha güçlüdür. Bu katılığın kırılması ancak komşu halklarla devamlı bir ilişki içerisinde olup onların kültürleri ve dolayısıyla da dillerine aşına olan, kendi yazısını kaybetmiş ama öte yandan da bir zamanlar yazısının olduğunu hatırlayan bir halk tarafından gerçekleştirilebilirdi ki bu özelliklerin hepsi Yunanlarda mevcuttur. Detaylı bilgi için bkz. ss.113 - 114

¹⁴⁵ Luc Brisson, *How Philosophers Saved Myths*, Çev. Catherine Tihanyi, The University Of Chiago Press, Chiago, 2004, s. 7.

¹⁴⁶ Walter J. Ong, a.g.e, s. 110.

¹⁴⁷ Bruce Lincoln, *Theorizing Myth*, s. 26.

değişmemiş aynı zamanda insanlarda şairler tarafından yapılmış olan mitlere karşı bir hoşnutsuzluk gün yüzüne çıkmıştır.¹⁴⁸ Detienne'in belirttiği üzere Yunan *mitosunun* iki zirvesinden birisi olan Hesiodos eserlerini yazılı halde sunduğu için bir anlamda sözel kültürün çöküşünün habercisidir.¹⁴⁹

Bu yeni dönemde sözlerinin eleştiriye açık hâle gelmesiyle birlikte şairler ve onların dile getirdiği *mitoslar* artık değersiz hâle gelmeye başlamıştır. Şair, eski konumunda rahip ya da hükümdarın bir anlamda yardımcı rolünü oynar. Egemen güç görevinin ortadan kalkmasından uzun süre sonra dahi, o hâlâ her şeye gücü yeten bir şahsiyettir. Çünkü şanlı kişilerin yarına kalıp hatırlanması onun ellerindedir; hatırlanma, onaylanma ve toplum tarafından kabul görme onun ellerindedir.¹⁵⁰ Genel olarak Yunan Aydınlanması olarak adlandırılan yeni dönemde ise şair artık *aletheia* yani hakikat ile olan bağına kaybetmeye ve hakikati dile getiren birisinden ziyade zengin toprak sahiplerini eğlendiren birisi olarak görülmeye başlanmıştır; o, temel değerlerini yeniden kabul ettirmek ister ama yeni ortaya çıkan demokrasi bu değerleri bir kez ve ebediyen reddetmiştir ve dolayısıyla “son tahlilde şair bağlı olduğu eliti, süslü bir geçmiş imajıyla tatmin eden bir parazitten başka bir şey değildir.”¹⁵¹ artık.¹⁵²

¹⁴⁸ Luc Brisson, a.g.e, s. 8.

¹⁴⁹ Marcel Detienne, a.g.e, s. 61.

¹⁵⁰ Marcel Detienne, a.g.e, s. 73.

¹⁵¹ Marcel Detienne, a.g.e, s. 73.

¹⁵² Burada şairin dönüşümüne ve onun hakikâtin temsilcisi olmaktan ayrıldığı sürece dair somut bir örnek verilebilir. Marcel Detienne, M.Ö. altıncı yüzyılda yaşamış olan şair Simonides'i yeni şair tipine örnek olarak sunar. Simonides hafızayı pozitif bir tekniğe dönüştürmüş ve şiiri bir anlamda seküler hâle getirmiştir. Böylelikle daha kolay şiir üretebilir ve kendisinden para kazanabilir bir hâle gelmiştir. Simonides aynı zamanda kadim şairlerin en önemli tasaları olan *aletheianın* dile getirilmesi durumunu reddetmiş ve artık önemli olanın *aletheia* değil doksa yani sanı olduğunu dile getirmiştir. Bu açıkça geleneğin kırılmasıdır. Burada hafızanın sekülerleşmesi ile *aletheianın* çöküşü arasında kaçınılmaz bir bağ vardır. Kadim şairler hafızalarını çeşitli teknikler vasıtasıyla güçlendirmeye çalışmazlar ve şiire üretilen bir şey olarak bakmazlar. Onlara göre şiir üretilmez, şiir verilir yani ilham edilir. Oysa teknik olarak şiir bir takım verilere ve hafıza tekniklerine indirgenerek sonsuz renkli dünyasından koparılır. Homeros ve Hesiodos'tan sonra hiçbir şairin Yunan dünyasında onların yaptığı etkiyi yapamaması dikkat çekicidir. Kaynağından koparıldıktan sonra mülhem *aletheia* itibarsızlaşır. Uzun vadede eğer *aletheia* muhafaza edilmek isteniyorsa bir şekilde rasyonelleştirilmelidir. O halde denilebilir ki Simonides, şiir sanatını bir meslek olarak icra etmek ve bu sanatın *aletheia* ile olan bağına koparmak isteyerek yeni dönemi haber vermektedir. Detienne'in ifadesiyle Simonides'le birlikte musalar açgözlü ve çıkarıcı hâle gelirler. Sözü *aletheiadan* koparmasıyla Simonides, sofistlerin atasıdır. Detaylı bilgi için bkz. Marcel Detienne, *Arkaik Yunan'da Hakikâtin Efendileri*, Çev. Adem Beyaz, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2012, ss. 171-218; Nitekim Kranz, Simonides'i sofistlerin arasına konumlandırır. (Walter Kranz, *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar*, Çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1994, s. 207)

Mitos'un savunmasız kalması, şairlerin iktidarlarını kaybetmeleri, kralların ve onların hükmedici sözlerinin ortadan kalkması bahsetmiş olduğumuz üzere bir söz tipinin çökmesine ve başka birinin ortaya çıkmasına neden olur. Burada ele alınmaya çalışılan şey, klasik *mitostan logosa* doğru kalıbının incelenmesinden daha fazlasıdır. Artık dönem toplumu için hakikat paradigması değişmektedir. Yeni hakikat tartışılma, ispatlanma ve çürütülme testine tâbi tutulma ihtiyacı duyar. Kralın, şairin ve kâhinin sözü bundan böyle hakikâtin temsilcisi değildir. Hakikâtin efendileri dediğimiz kimselerin değil, agoralarda kitleleri ikna edebilenlerin sözü geçerlidir. Atina demokrasisi ile birlikte şüpheli hâle gelen ve konumlarını kaybeden büyük adamların sözleri de sırf onların sözleri olmaları nedeniyle şüpheli hâle gelmiş ve bu da yeni bir söz tipine olan ihtiyacı doğurmuştur. Yeni söz tipi olarak doğan ve hâkikatin yeni temsilcisi olan *logos* hem toplumsal bağların yeni enstrümanıdır hem de gerçekliği bilmenin yeni aracıdır. İkna tekniklerini kullanan ve bu enstrümanı dilbilgisi, üslup araştırması olarak geliştirerek retorikğin insanlar üzerindeki etkisini gösteren sofistler ilk yolun kâşifleri iken, hakikatin araştırılması ve gerçekliği bilmenin aracı olarak *logos*, filozoflara ait olacaktır.¹⁵³ Tanrısal kralların elinden şehrli yurttaşların eline geçen kamusal hayat bu anlamda dünyevileşmiş ve onun dünyevileşmesi bilginin de dünyevileşmesinin önünü açmıştır. Bu anlamda Anaksimandros'un kozmosu kavramak için aradığı yasa *polis*in ahalisinin organize olmak için aradığı yasanın ikiz kardeşidir.¹⁵⁴ Her iki durumda da yasa artık ilahi bir yasa değildir ve her iki durumda da yasa bir kez bulundu mu daimileşecek bir şey olmayıp sürekli yeniden tartışılacak bir yasadır.¹⁵⁵ Ve yasayı tesis eden kral değil, agoradır.¹⁵⁶ Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde *logos* birbiriyle bağlantılı olan bu iki vechesi bakımından ayrı ayrı ele alınacaktır.

¹⁵³ Marcel Detienne, a.g.e, s.168.

¹⁵⁴ Carlo Rovelli, a.g.e. s. 117.

¹⁵⁵ Carlo Rovelli, a.g.e, s. 117.

¹⁵⁶ Herodotos'da bu konuda ilginç bir bilgi ile karşılaşırız. 1.153'de Pers kralı Kyros, Yunanların kararlarını Agora'da almalarına dair şunları söyler: "Yalan yere yeminler ederek, birbirlerini aldatmak için kentlerin orta yerinde özel bir buluşma yeri ayırmış olan insanlardan korkum yoktur. Ve eğer ölmez, sağ kalırsam, dedikodularının konusu, İonia'nın başına gelen felaketler değil de, kendi başlarına gelen felaketler olacaktır!" Burada açık biçimde Kyros, Agora'yı ve orada dolaşımda olan sözü küçümseyerek onun dedikodu olduğunu söyler. Agora, doğrudan demokrasi ile alâkalıdır. Kyros'un sözleri, her ne kadar Yunan olmasa da bir kralın, demokrasinin temel mekânlarından birisi olarak Agora ve orada dolaşımda olan söz ile alâkalı ne düşündüğünü bize gösterir. Perslerde demokrasi ve dolayısıyla Agora yoktur. Nitekim Kyros'un sözlerinden hemen sonra Herodotos ekler: "Kyros, bu hakareti bütün Yunanistan'ın yüzüne çarpıyordu, çünkü orada satılan ve satın alınan şeyler

Özetle söylemek gerekirse, çeşitli nedenlerden ötürü hakikatin temsilcileri eski pozisyonlarını kaybeder ve toplumda bir takım değişimler meydana gelir. Politik düzen radikal olarak değişir. Bunun yanında yazının yaygınlaşması gibi teknolojik sebepler sonucunda geleneksel anlatılar eski güçlerini yitirirler ve tanrılar ya da musalar tarafından ilham edilen *mitos* yerini, faili belli olan, büyük ölçüde kanıtlamaya dayanan söze bırakır. Böylelikle artık bir söz ortaya konduğunda, o sözün geçerliliğini ya da değerini belirleyen dile getirenin kimliği, gücü, toplumsal statüsü değildir. Artık önemli olan sözün diyaloga elverişliliği, tartışmaya ve kanıtlanmaya açıklığı ve nihayet toplumsal kabulüdür. Bu hiç şüphesiz hakikâti dile getiren sözün kriterlerinin değişmesi demektir. Artık hakiki söylev musalara dayanmaz, şahitliklere ya da aklın ilkelerine dayanır. Bu durumda da yavaş yavaş kavramsal düşünme ön plana çıkar. Çünkü sözgelimi Zeus'un kızı olarak adlandırılan adalet(dike) artık kendi öz statüsünü kazanır ve bir kavram olarak adalet tartışılabilir hale gelir. Bunun yanında metinlerin çoğalması ile birlikte metinlere ulaşabilen kişi sayısında da büyük bir artış meydana gelir ve dolayısıyla metinleri eleştirebilen kişilerin sayısı da artar. Önceki dönemlerde dokunulmaz kabul edilen anlatılar eleştirinin keskin oklarının hedefleridir artık. Bu anlamda siyasal yapının değişmesi ile doğmakta olan bilgi türü arasında yakın bir ilişki vardır. Rovelli şöyle der:

“Demokratik siyasal bir yapıyı kavramak, en iyi kararların tek bir kişinin otoritesinden ziyade herkes arasındaki tartışmadan doğabileceğinin kabulü anlamına gelir; önerilerin kamusal eleştirisinin, o öneriler arasında en iyisini seçmek için yararlı olduğu fikrine işaret eder; argümantasyon yapılabileceği ve beraberce bir sonuca varılabileceği fikrine işaret eder. Bunlar, bilginin bilimsel olarak araştırılmasının temel varsayımlarıdır.¹⁵⁷”

O itibarla Grek *polis*inin ve demokrasisinin doğuşunun kültürel temeli bilimsel ya da felsefi bilginin doğuşunun kültürel temeli ile aynıdır. Nitekim ustası Thales'i açık açık eleştiren Anaksimandros'un tek yaptığı Milet agorasında uygulanagelen bir toplumsal pratiği felsefe bilgi alanına aktarmak olmuştur.¹⁵⁸ Bütün eski metinlerin, dolayısıyla dünya görüşlerinin iktidarlarını ve konumlarını yitirip eleştiriye açık hâle gelmeleri hiç şüphesiz dönemin toplumu için büyük bir krizdir.

için çarşılar vardır; Perslerde böyle bir şey yoktur, çarşı bilmezler, buna benzer şeyleri yoktur.” Bkz. Herodotos, *Tarih*, Çev. Müntekim Ökmen, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2013, s. 145

¹⁵⁷ Carlo Rovelli, a.g.e, s. 118.

¹⁵⁸ Carlo Rovelli, a.g.e, s. 118.

İnsanların yıllarca dünyanın varlığına, olayların oluşuna dair getirdikleri açıklamalar artık eski güçlerini, geçerliliklerini ve inanılabilirliklerini yitirmişlerdir. Bu keskin kriz, dünyayı anlamak ve açıklamak için yeni anlatılar ya da yeni hakikat kıstasları talep eder. Bu durumda felsefenin doğuşu için bütün şartlar artık hazırdır.



2. BÖLÜM

PRESOKRATİK FELSEFEDE LOGOS KAVRAMI

2.1. FELSEFENİN DOĞUŞU

Entelektüel düşüncenin tarihi bir anlamda krizlerin tarihidir. Yüzlerce yıl devam eden düzenlerin sekteye uğradığı, yıllardır itibar gören düşüncelerin gözden düştüğü, asırlardır yürünen yolların tıkanıdığı zamanlar olarak nitelendirebileceğimiz kriz zamanlarında, insan düşüncesi hep bir çıkış yolu aramıştır. Bu bağlamda büyük krizler hiç de beklenmedik biçimde çığır açıcı büyük fikirler doğurabilirler ve paradoksal olarak krizlerle boğuşan somut tarihsel durumlar yeni bir başlangıca kapı açabilirler.¹⁵⁹ Bu durumun felsefenin doğuşu için de geçerli olduğunu söylemek hatalı olmaz. Nitekim birinci bölümde bahsettiğimiz üzere, Yunan dünyasında vuku bulan politik ve teknolojik gelişmeler, siyasi ve söylemsel otoritenin doğasını değiştirmiş; eski şehir yapısı uzun vadede yerini Yunan şehir devleti *polise* bırakmış; güçlü kralların, kâhinlerin ya da şairlerin mutlak sözlerinin yerini diyaloga dayalı söz ve bu söz üzerine inşa olunan meclisler almıştır. Şu halde felsefenin kendisinin de bir krize bağlı olarak ortaya çıkan *polise* derinden bağlı olduğu söylenebilir. Öyle ki F. Copleston, Yunan felsefesinin, *polis*in ürünü olduğunu söyler ve *polis*in, ilk Yunan filozoflarının bütün bir evrene genişletmiş oldukları yasa fikrini yansıttığını öne sürer.¹⁶⁰ O halde ilk filozofların, kendilerinden önce gelen şairlerden farklı olarak bir takım sorular sormaları da geleneğin sarsılması ve bir krizin ortaya çıkmasıyla yakından alakalıdır. Guthrie'nin belirttiği gibi filozoflar boşlukta düşünmezler ve onların ulaştıkları sonuçlar ya da öne sürdükleri düşünceler onların tecrübelerinden bağımsız değildir.¹⁶¹ Herkesin kabul edeceği üzere felsefe öncesi dünyanın nesnelere ile filozoflar tarafından ele alınacak olan dünyanın nesnelere arasında bir fark yoktur. Doğa her zaman olduğu gibi, on yıllar, bin yıllar öncesinde olduğu gibi orada

¹⁵⁹ Funda Günsoy, *Schmitt ve Strauss'ta "Politik Olan"*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 29.

¹⁶⁰ Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi: Ön-Sokratikler ve Sokrates*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2009, s. 10.

¹⁶¹ W.K.C Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Çev. A.Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara 1988, s.28.

durmaktadır. Yağmurlar aynı şekilde yağmakta, rüzgârlar aynı şekilde esmektedir. Ancak doğayı ve nesnelere kavramaya çalışan özne değişime uğramıştır. Öznenin bu değişiminde bahsettiğimiz gelişmelerin yani değişen Yunan dünyasının büyük önemi vardır. Bazı yaklaşımlar Yunan düşüncesindeki değişimi sadece düşüncede olan bir değişim olarak görme eğilimindedirler. Ancak Helmut Seidel'in ifade ettiği üzere, bu geçişin yahut değişimin koşul ve nedenlerini sadece düşüncede kalarak yanıtlamak, düşüncenin fetişleşmesini ön koşar; oysa yaşamı belirleyen bilinç değildir tam tersine bilinci belirleyen yaşamın kendisidir.¹⁶² Yani bugün Yunan mucizesi olarak adlandırılıp kutsanan ve insanlık tarihindeki en büyük kırılmalardan birisi olarak görülen, bilmenin kendisinin bilmenin nesnesi hâline gelmesi durumu, değişen koşullardan ve değişen dünya algısından ayrı düşünülemez.¹⁶³

Dolayısıyla bir iktidarın kaybı, hakikatin efendileri olarak kralın, kâhinin ve şairin ve onların mutlak sözlerinin iktidarlarını kaybetmeleri, yeni bir yapı olarak Yunana özgü kent devletlerinin kurulması gibi olgulardan, doğaya bakan filozofun etkilenmemesi mümkün değildir. Dünyaya nasıl baktığımız, gördüğümüz şeylerin bize neler düşündürdüğü tamamen daha önce öğrendiklerimizle ve bizim bilinç durumumuzla alakalıdır. Eşyayı algılayışımız, 'ben'i oluşturup kuran yaşantılarımızdan bağımsız değildir. Şu halde ilk Yunan filozoflarının da yaşadıkları çağdan ve bu çağda ortaya çıkan tedrici ama etkili krizden muaf olduklarını düşünmek hatalı olacaktır. Bu durum onların felsefelerini kuran etmenler arasında tabii ki her şey değildir ama önemli bir şeydir.

Mitosun ve hakikatin taşıyıcılarının, tedricen iktidarlarını yitirmesiyle birlikte, Grek düşünürleri sığınacak yeni bir liman aramaya başlamışlardır. İktidar olan söz ve şeylere getirilen açıklamalar değişmiş ancak insanın doğa karşısındaki konumu, ona dair duyduğu şaşkınlık ve onu açıklama isteği değişmemiştir. İnsanlar hâlâ çevrelerinde olup bitenlere dair bir açıklama getirmek istiyor, hâlâ olayların oluş nedenini merak ediyor, hâlâ evrenin nasıl meydana geldiğine dair bir açıklamaya ihtiyaç duyuyorlardı ve değerlerini yitiren *mitoslar* artık ihtiyacı karşılamaktan

¹⁶² Helmut Seidel, "Felsefe Nasıl ve Neden Eski Yunanistan'da Ortaya Çıktı?", *Felsefe Dergisi*, Sayı: 2, Özlem Kardeşler Matbaası, İstanbul 1986, s. 39.

¹⁶³ a.g.e, s. 39.

uzaktı. Ahmet Aydoğan'ın sofistlerin yaşadıklarını söylediği boşluk duygusu, felsefenin doğuşu sırasında varolan düşünürler için de söylenebilir.

“Karşılarında sfenkslerin bekçiliğini yaptığı İsis'in tüllerinin kıvrımlarını takip edebilecek ya da saadet adasının peşinde hırçın denizin azgın dalgalarını birbiri ardına bıkip usanmadan aşip geçebilecek evsafta dinç ve zinde insanlar, gördüğünü “işte bu!” deyip orada çakılı kalmayarak daha öteye uzun ve meşakkatli yolculuklara çıkabilecek kalitede zihni enerjiye ve bu denli büyük bir iştiyaka sahip Mısır'ın kutsal rahipleri yoktu. Dahası henüz sembolik dili anlama kapasitesini büsbütün yitirmemiş Homeros yahut Hesiodos döneminin dinç ve zinde insanları da artık ortalıkta görünmüyordu.¹⁶⁴”

Yunanların, yıllardır yürüdükleri engebeli ve meşakkatli yollarda, zorlu zamanlarda, sıranın her zaman en önünde olan insanların ve onların dünyayı görme şekillerinin toplum nezdinde itibarsızlaşması ile birlikte, yeni bir açıklama şekline ya da yeni bir dünya görüşüne ihtiyaç doğmuştur ve bu noktada birinci bölümde bahsettiğimiz, *logosun* ikinci yönü ortaya çıkar: gerçekliği bilmenin aracı olarak *logos*.

Üzerinde sıklıkla durduğumuz çöküş, beraberinde gelen inançsızlık ve yavaş yavaş ortaya çıkan yeni düşünsel yaklaşım sonucu dünyayı *mitoslar* aracılığı ile anlama çabası terk edilmiş ve ilk felsefi düşüncenin de etkisiyle birlikte tanrılar, yavaş yavaş gayrişahsi zorunluluklara dönüşmüşler.¹⁶⁵ Yunan felsefesinde kullanılan birçok kavramın daha önceki dönemde tanrılar tanımlamak için kullanılması daha doğrusu bu kavramların bizzat tanrılar olmaları dikkate değer bir durumdur. Tanrıların doğa olaylarının gerisinde yer alan varlıklar değil de anlaşılabilir kavramlar haline gelmeleri ve bunun sonucunda doğa olaylarının gerisinde ne olduğu sorusunun yanıtı olmaktan çıkmaları neticesinde ortaya yeni bir problem çıkar. Bir açıklama getirme dürtüsü ile birlikte olayların ve dünyadaki değişimin gerisinde anlaşılabilir bir şey olması gerektiği düşüncesi doğar. İşte tam da bu noktada dinsel inanç yerini bugünkü bilimsel ve felsefi düşüncenin temelinde yer alan başka bir inanca bırakır; görünür dünyanın gerisinde akla uygun bir düzenin

¹⁶⁴ Eduard Zeller, a.g.e, s. 57.

¹⁶⁵ W.K.C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, s. 42.

olması gerekmektedir ve doğal dünyadaki olayları inceleyip bu düzeni keşfederken insan aklı bu araştırmada tek ve yeterli araç haline gelmiştir.¹⁶⁶

İnsanlık tarihi için son derece önemli olan bu kırılmada da Yunan düşünürler gerek kendilerinden önce gelen Yunan şairlerine ve düşünürlerine gerekse de başka kültürlerle çok şey borçludurlar. Sözelimi Kranz, Homeros'un "bir dünya görüşünün ve dünya hayatının bir yorumcusu" olduğunu söyleyerek, sonraları ilk Yunan filozofları tarafından ele alınacak olan birçok konunun Homeros destanlarında zaten ele alınmış olduğunu söyler.¹⁶⁷ Bu destanlarda ilk maddenin ne olduğu hakkında soruşturmalar ya da olanın bitenin anlamı üzerine sorular vardır ve aynı zamanda tanrılardan bağımsız şekilde eyleyen insan iradesi de yavaş yavaş ortaya çıkmaya başlamıştır. Nitekim Homeros insanların kötülüğün nedeni olarak kendilerini değil tanrıları görmelerini eleştirir.¹⁶⁸

Ayrıca Yunan felsefesinin en önemli kavramlarından birisi olarak düzen kavramı da Hesiodos'un eserlerinde kendisini gösterir. Kranz'ın Helen ulusunun ruhuna bizi doğrudan doğruya baktıracak bir kapı açtıklarını söylediği, şekillerde taşkınlığı gemleyip ölçülülüğü öne çıkartma, azgınlığı gemleyip alçak gönüllülüğe varmak¹⁶⁹ gibi durumların felsefe öncesinde de varolması dikkate değer bir durumdur. Ayrıca daha sonra Anaksimandros'ta ortaya çıkacak olan adaletsizlik yaparak varlığa gelen öğelerin bir gün mutlaka yaptıkları adaletsizliğin cezasını ödeyerek karşıtına yenilecekleri düşüncesi, adaletsizlik yapanın mutlaka karşılığını ödeyeceği düşüncesi olarak Hesiodos'ta mevcuttur. Nitekim Jaeger'e göre geleneksel mitleri yorumlayan ve sentezleyen Hesiodos sayesinde, içeriğini mitlerden ya da gelenekten değil doğrudan doğruya insan deneyiminden ve onun verili gerçekliğinden yani varolan şeylerden/mevcudattan alan daha radikal bir rasyonel düşünce biçiminin yolu açılmıştır.¹⁷⁰

Rasyonel düşünme söz konusu olduğunda *mitoslar* aynı zamanda felsefeye doğru giden yolda bir ara aşama, felsefeye doğru giden yolu hazırlayan bir ara

¹⁶⁶ W.K.C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, s. 43.

¹⁶⁷ Walter Kranz, *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar*, Çev. Suad Baydur, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1994, s.1.

¹⁶⁸ Walter Kranz, a.g.e, s.1.

¹⁶⁹ Walter Kranz, a.g.e, s. 19.

¹⁷⁰ Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, Çev. Güneş Ayas, İthaki Yayınları, İstanbul 2012, s.38.

durumdur. Peters'in öne sürdüğü üzere mitler felsefenin müjdecileridirler ve felsefeyi yalnızca ona verdikleri kavramlarla değil ama aynı zamanda dünyanın işleyişine dair bir takım kavrayışlarla da donatmışlardır. Ancak onlar filozofların anlamaya çalıştıkları dünya düzenini tanrılar arasındaki soy kütük bağlarında temellendirirler.¹⁷¹ O halde mitler zaten bir dünya düzenini, filozofların kozmos olarak adlandıracakları şeyi ön gerektirir; bu anlamda en erken filozoflar tüm devrimci karakterlerine ve kazanımlarına rağmen mitolojik dünya görüşüne çok şey borçludurlar.¹⁷² Peters'e göre, her ne kadar ilerleyen dönemlerde kimi filozoflar tarafından sert şekilde eleştirilse de, mitologların tanrısı olarak eşkallendirilebilecek olan şey felsefede korunmuştur.¹⁷³ Örneğin Thales ve Anaksimandros'un ilk ilke olarak arkheleri mitologun en güçlü tanrı olarak baba figürünün yerine arkhe kavramının geçirilmesidir.¹⁷⁴ O itibarla ele alacağımız ilk filozofları gelenekten tamamen kopmuş, tamamen empirik düzlemde iş gören kişiler olarak görmek hata olacaktır. Cornford, ilk filozofları bugün anladığımız anlamda bilimciler olarak gören bakışın hatalı bir bakış olduğunun altını çizer. Ona göre özellikle bilim tarihçileri tarafından geliştirilen bu yaklaşım, Yunan felsefesine genellikle bugünün koşulları altında bakmış ve Antik felsefe ile ancak modern gelişmeler konusunda bir veri sağlıyorsa ilgilenmiştir ve filozofların düşüncesindeki arkaik özellikler, bu yaklaşım tarafından bilimin çocukluk çağındaki hatalar olarak düşünülerek reddedilmiştir.¹⁷⁵ Oysa bugün salt bilimciler olarak görülen bu filozoflar, neredeyse hiçbir deneye başvurmamışlar; dünyadaki şeylere ve onların oluşumlarına dair görüşlerini, adeta gözlerinin önünde cereyan ediyormuşçasına eminlikle paylaşmışlardır. Bu bağlamda Cornford'a göre, günümüz bilim tarihçilerine, son derece bilim dışı görünen Platon, ilk filozofların teorileri hakkında en doğru yargıyı vermiştir: "makul anlatı" (eikos muthos).¹⁷⁶

Gerçi Antik Yunan'da günümüz empirik bilim anlayışına yakın olarak, malzemesini tamamen deney ve gözlemden alan yaklaşımlar yok değildir. Antik

¹⁷¹ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, Çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 6.

¹⁷² Francis E. Peters, A.g.e, s. 6.

¹⁷³ Francis E. Peters, A.g.e, s. 7.

¹⁷⁴ Francis E. Peters, A.g.e, s. 7.

¹⁷⁵ F. M. Cornford, Was the Ioanian Philosophy Scientific, *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 62, 1942, s. 1.

¹⁷⁶ F. M. Cornford, Was the Ioanian Philosophy Scientific, A.g.e, s. 2.

Yunan'da günümüz bilimlerine en yakın olan disiplin Antik Yunan tıbbıdır. Antik tıpçılar, bugünün bilimine benzer bir şekilde deney ve gözleme dayanmışlar ve elde ettikleri verileri özenle kaydetmişlerdir; öyle ki Antik Yunan'dan günümüze kalan neredeyse bütün deneysel kayıtlar tıpçılara aittirler.¹⁷⁷ Cornford bu noktada, tıpçıların metotları ile filozofların metotları arasında ciddi bir fark olduğunu düşünerek, ilk filozoflara, ilk tıpçıların yaptığı şeyi yüklemenin hata olduğunu öne sürer.¹⁷⁸ Bu bağlamda denilebilir ki tıp, en azından Antik Yunan'dan beri pratik bir sanattır. Hatta Antik Yunan'daki yegâne pratik sanattır. Bu bağlamda tıpçılar, dünyanın kökeni hakkında spekülasyona başvuran filozofun aksine gözünü tikel olaylara çevirmek, çeşitli semptomları incelemek ve neyin aksadığını bulup onu düzeltmek zorundadır. Bu yöntem son derece deneyseldir. Doktor hep şu soruyu sorar: “yöntem bu tikel durumda işleyecek mi?” Böylelikle o vücudun dengesini bozan şeyi bularak onu dışarıdan destekle tâdil etmeye çabalar. Tıpçının aksine filozof yola evrenin doğuşundan başlar. Onun sorusu şeylerin temelini ne olduğuna ilişkin bir sorudur. Bileşiklerin gerisindeki temel öğeler nelerdir? Hayat nasıl başlamıştır? Şeylerin gerisindeki düzenin kaynağı nedir? Onların insana dair sordukları sorular, bahsettiğimiz sorular temelinde şekillenir. Bu bağlamda filozofların insana dair görüşlerini oluşturan şey onların kozmolojik dogmalarıdır. Ve onlar pratik alanda bu kendi kozmolojik dogmalarını kabul etmeye her zaman hazırdırlar.¹⁷⁹ Nitekim Presokratik filozoflar için duyular hemen her zaman güvenilir bir mahiyet arz etmiştir. Birçok filozof duyulara ve duyu bilgisine doğrudan saldırmıştır. Duyulara karşı en ılımlı olan filozoflarda dahi, bizi hakikâte ulaştırabilecek şey duyular değil, akıldır. O halde denilebilir ki, filozofun yaklaşımı empirik olmaktan çok apriori bir yaklaşımdır. Bugün anladığımız anlamda empirik yaklaşım ise Antik Yunan'da, daha çok tıpçılar tarafından temsil edilmektedir.

Yunan felsefesinin başlangıcına etki eden bir başka olgu, Yunanların başka milletlerle olan ilişkileri ve onların diğer milletlerden tevarüs ettikleri düşüncelerdir. Hayretleri ile ünlü Yunanların komşu kültürlerde meydana gelen gelişmelere kayıtsız kaldıklarını düşünmek de çok makûl değildir. Felsefe tarihçileri tarafından uzun zaman boyunca etkisi göz ardı edilen yahut küçümsenen başka kültürlerin etkisi

¹⁷⁷ F. M. Cornford, Was the Ionian Philosophy Scientific, A.g.e, s. 2.

¹⁷⁸ F. M. Cornford, Was the Ionian Philosophy Scientific, A.g.e, s. 2.

¹⁷⁹ F. M. Cornford, Was the Ionian Philosophy Scientific, A.g.e, s. 3.

bizim sandığımızdan da fazladır. Barnes’ın, Yunanların ünlü ifadesiyle dile getirdiği üzere Sokrates öncesi Yunan felsefesi hiçten (ex nihilo) çıkmamış, komşu halklarla olan kültürel, politik ve ticari ilişkileri de buna yardımcı olmuştur.¹⁸⁰

“Unutulmamalıdır ki bir kültürün barbarları, en az o kültür kadar verimli bir düşünce kaynağı olup zengin bir uygarlık meydana getirebilir. Bir zamanlar dünyanın hemen her yanına yayılmış zengin felsefe okulları ve karmaşık argümantasyon tekniklerinin varlığından söz etmekten bizi alıkoyan yegâne şey, önyargılarımız ve bilgisizliğimizdir.”¹⁸¹

Nitekim tarih boyunca zengin kültürler hemen her zaman öteki kültürlerle ilişki içerisinde olanlardır. Bu zengin kültürlerin her birisi çevrelerindeki kültürlerin çok çeşitli bahçelerine girmiş böylelikle kendi bahçelerini de rengârenk çiçeklerle donatabilmişlerdir. O itibarla Yunanların duyarlı zihinlerinin doğudaki yaratılış mitlerinden, Babillilerin bütün dünyevi olayları yıldızlarla ilişkilendirmelerinden ve benzeri olaylardan ne kadar derinden etkilenmiş olduklarını hayâl etmek zor değildir. Hatta Hesiodos’un teolojisinde birçok kısımda Doğu’nun teolojik düşüncelerinin izini sürmek mümkündür.¹⁸²

Bütün bu bahsedilenler önemli detaylardır ancak bu bahsedilenlere haddinden fazla odaklanıp ilk Yunan filozoflarının büyüleyici başarılarını göz artı etmek de son derece hatalı olacaktır. Yunan düşünürlerini ele alırken tutulacak en hatalı yollardan birisi bu düşünürleri sezgiyle inandıkları şeyleri aklın araçlarıyla çalışmaya heves eden dindar kuramcılar olarak görmektir.¹⁸³ Evet, çalışmamızın başından beri vurguladığımız üzere onları keskin bir şekilde dinden kopmuş olarak düşünmek hatalıdır. Evet, onlar hem çevrelerindeki kültürlerden hem de kendilerinden önce gelen mitolojilerden etkilenmişlerdir ve felsefelerinde *mitos*ları hemen her zaman barındırmışlardır. Ancak aynı zamanda onlar, rasyonel düşünme söz konusu olduğunda gerek kendilerinden önceki düşünürlere gerekse de çağdaşı oldukları kültürlerle nazaran muazzam bir ilerleme kaydetmişlerdir. Onlarla birlikte felsefe müstakil bir karakter kazanmış, dini düşünceden bağımsızlaşmış ve doğal olayların

¹⁸⁰ J. Barnes, a.g.e, s. 14.

¹⁸¹ Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul, 2014, s.19.

¹⁸² W. Jaeger, a.g.e, s.38.

¹⁸³ W. Jaeger, a.g.e, s.134.

doğüstü tanrılarla değil fakat doğal nedenlerle açıklanması gerektiğine dair duyulan inançla akıl temelli bir faaliyet olarak zuhur etmiştir.

Bu itibarla, Yunanların hem atalarından hem de çağdaşı oldukları kültürlerden farklarını gösteren bir deyim'e başvurmak bize yardımcı olacaktır: “*Logon Didonai*” ya da “Bir *logos* vermek”.¹⁸⁴ Buna göre artık kişi, öne sürdüğü fikirleri, çevresindeki doğa olaylarını, gerçekleştirmiş olduğu hareketleri tanrısal etkenlerle değil, bir *logos* vererek açıklar. Dış dünyada açıklanmayı bekleyen fenomenler artık hem akıl hem de açıklama anlamına gelen *logos* vasıtasıyla anlaşılmaya ve açıklanmaya çalışılır. Sözelimi Milet Okulu düşünürlerinde daha teferruatlı olarak göreceğimiz üzere filozoflar depremlere, gök cisimlerine, dünyadaki çokluğa dair bir *logos* verirler yani bunlara dair akılsal bir açıklama getirirler. Bu anlamda *logos* olarak felsefe tıpkı *mitos* gibi bir dünyayı anlamlandırma sistemidir. Özellikle Presokratik düşünürlerde göreceğimiz gibi felsefe, doğa ve insanı, kendilerini kuşatan kozmosu ve varolanları birlikte, bütününde kavrar. *Mitosun* geri çekilip *logosun* öne çıktığı yer tam da burasıdır.

Dünyayı anlama biçimi olarak *logosun* ortaya çıkışı ile birlikte ilk Yunan filozofları yaşadıkları evrenin çokluğu karşısında düştükleri şaşkınlıkla sorular sormuşlar ve evreni tanrıların isteklerinin ve onların kimi zaman keyfi olan kararlarının değil, akıl yolu ile anlaşılabilir bir düzenin hüküm sürdüğü bir yer olarak tasarlamışlardır. Felsefe ve bilim bu noktada yani fenomenlerin ve doğada meydana gelen olayların altında kaprisin değil fakat içkin bir düzenliliğin yattığını ve doğanın açıklamasını bizzat doğada aramak gerektiği şeklindeki cüretkâr bir inançla başlar.¹⁸⁵ Ancak tekrara düşmek pahasına söylemek gerekirse burada ilk filozofları bugün anladığımız anlamda bilimciler olarak görmek son derece hatalıdır ve bu açık bir anakronizm olacaktır. Jaeger, “*İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*” adlı eserinde, ilk Yunan filozoflarında Tanrı fikrinin bizim varsaydığımızdan daha büyük bir yer kapladığını iddia eder.

O itibarla, onları daha iyi anlayabilmek ve felsefelerine tanıtıcı bir giriş yapabilmek adına presokratik düşünürlerin dünya tasavvurunu kısaca inceledikten

¹⁸⁴ W.K.C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, s. 52.

¹⁸⁵ W.K.C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, s. 58.

sonra bu filozofların felsefelerine ve *logosun* onların felsefelerindeki yerine bakmak faydalı olacaktır.

2.1.1. Presokratik Dünya Tasavvuru

Genelde Grek felsefesi, özelde ise Presokratiklere dair yapılacak hemen her çalışma; bu düşünürlerin bizim yaşadığımız çağın dünya algısından radikâl olarak farklı bir dünya algısına ve anlam çerçevesine sahip olmaları nedeniyle, onları anlamak isteyen okurlardan ve yazarlardan bazı özel taleplerde bulunur.¹⁸⁶ Düşünce tarihinde ürün veren düşünürlerin ortaya koydukları hemen bütün ürünlerde onların gözlemlerinin, bilinçli tespitlerinin, yaşadıkları krizlerin, akla dayalı düşüncelerin ve özgün yaratımların yanında yaşadıkları toplumun ve çağın ruhuna uygun olarak onların zihinlerinin gerisinde yatan bir dünyayı ve nesnelere kavrama şekli yani bir dünya tasavvuru vardır. Bu da başka zamanlarda yaşamış insanların gözleriyle görebilmemize imkân sağlayan duyarlı bir metafizik muhayyileye sahip olmaya davet eder bizi.¹⁸⁷ Bu nedenle incelenecek olan hangi filozofun felsefesi ya da hangi kavram olursa olsun öncelikle o düşünürün ya da düşünürlerin kendilerinin ve onların yaşadıkları toplumun dünya tasavvurunu anlamaya çalışmak, ele aldığımız meselede idrakimizi kuvvetlendirme noktasında bize büyük ölçüde yardımcı olacaktır.

Sokrates öncesi filozoflar söz konusu olduğunda da, onların felsefeleri arasında temel farklılıklar olsa bile; evrenin doğası, yaşayan canlıların doğası ve ilahi olanın doğası gibi konularda bu filozofların şaşırtıcı derecede çok ortak noktaları olduğunu görürüz¹⁸⁸. Bu ortaklıklar hiç kuşku yok ki müşterek bir dünya tasavvurunun bu filozofların felsefelerindeki tezahürleridir. Nitekim bu Grek dünya tasavvuru ya da Presokratik dünya tasavvuru dediğimiz şey, tek tek bu filozoflar tarafından oluşturulmuş olan bir şey olmaktan ziyade daha en başta onların hepsi

¹⁸⁶ Richard Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi I: Antik Yunan'dan Modern Döneme*, Çev. Yusuf Kaplan, Külliyyat Yayınları, İstanbul 2011, s. 19.

¹⁸⁷ R. Tarnas, a.g.e, s.19.

¹⁸⁸ W.K.C. Guthrie, "The Pre-socratic World Picture", *The Harvard Theological Review*, Vol.45 No.2, 1952, s.87.

tarafından kabul edilmiş bir görüş gibidir ve sadece felsefe alanında değil hemen hemen bütün alanlarda kendisini gösterir. Buradan hareket bu dünya tasavvurunu anlamak hem rasyonalist kozmolojinin hem de mistik dinin varlık problemi karşısında önerdiği çözümleri anlamak bakımından önemlidir.¹⁸⁹

Onlar tarafından oluşturulan değil de kabul edilen bir şey olarak dünya tasavvuru düşüncesi onlardan önce şairlerde de bu dünya tasavvurunun bulunduğunu ya da en azından bu dünya kavrayışının Grek muhayyilesinde hâlihazırda mevcut olduğunu imlemektedir. Nitekim Tarnas'ın da altını çizdiği üzere, felsefe öncesi kadim dönemde Eros, Kaos, Gökyüzü ve Yeryüzü (Ouranos ve Gaia) gibi mitik şahsileştirme formlarını ve bunun yanında Zeus, Afrodit, Prometheus gibi tamamen şahsileştirilmiş figürleri içeren kozmosun düzenini sağlayan kozmik zıtlıklar ya da çatışmalar felsefe ile birlikte karanlık-ışık, sıcak-soğuk, kuru-yaş, sevgi-nefret vb. karşıtlıkları içerisinde yine karşımıza çıkacak olan ortak bir dünya tasavvurunun ifadeleridirler.¹⁹⁰ Üstelik filozoflar sadece bu karşıtlıkları yahut değiştirerek de olsa mitolojik unsurları değil, düşünce biçimini de kendisinden öncekilerden tevarüs etmişlerdir. Her ne kadar şahsileştirme formları filozoflarla birlikte yerini şematize etmeye ve kavramsallaştırmaya bıraktıysa da T.B.L. Webster'ın üzerinde durduğu gibi kişileştirerek düşünme yöntemi Platon'da hatta Aristoteles'te bile mevcuttur. Başka bir deyişle mitik düşüncenin sadece içeriğinin değil biçiminin de felsefi düşünceye etkisi olmuştur.¹⁹¹ Dolayısıyla Presokratik dünya tasavvurunu ele almayı taahhüt eden bir metin hiç şüphesiz kadim dünya tasavvuruna da değinmelidir.

Kadim dünya tasavvurunun temeline koyacağımız düşünürler elbette Homeros ve Hesiodos'tur. Bir önceki bölümde de bahsedildiği üzere bu düşünürlerde, kozmosta meydana gelen olaylar her ne kadar keyfi düzlemde meydana gelseler de daha sonraki dönemde ürün verecek olan filozoflarla ortaklık gösteren bir takım hususlar mevcuttur. Sözelimi Homeros'ta tanrıların da üzerinde hüküm süren kader olarak moiria evrenin düzenliliği düşüncesini beraberinde getirir. Çünkü tanrıların en güçlüsü Zeus'tan bile daha güçlü ve daha üstün bir şey olarak moira tanrıların keyfi iradelerinin dışında kalan ve onların hükmünün geçmediği bir

¹⁸⁹ W.K.C. Guthrie, *The Pre-socratic World Picture*, s. 87.

¹⁹⁰ R. Tarnas, a.g.e, s.22.

¹⁹¹ T.B.L. Webster, "Personification as a Mode of Greek Thought", *JWCI*, s. 11.

düzeni imler. Veya bir fail olarak insanın eylemlerinden sorumlu olması ve yapılan adaletsizliklerin cezasının er ya da geç bir gün mutlaka ödeneceği düşüncesi ilerleyen dönemlerde felsefede karşımıza çıkacaktır. Yahut örneğin Hesiodos'ta karşımıza çıkacak olan tanrıların bir düzen çerçevesinde tanzim edilme çabası, bir anlamda yeni dönemde ortaya çıkacak olan yeni dünya görüşünün habercisidir. Onların ilâhîliklerinde ve kudretlerinde tanzim edilmiş bir bütün olarak kâinat tasavvuru ve duygusu, kozmosta bir keyfiyetin değil, bir düzenin olması gerektiği fikrini savunması bakımından önemli bir benzerliğe işaret eder.¹⁹² Yani bizim salt keyfiyetin ürünü olarak görmeye meyilli olduğumuz Olimpos tanrılarının kendileri aslında muazzam bir sistemleştirmenin ve kişileştirmenin ürünüdürler.¹⁹³ Bu durum Tarnas'ın Greklerin en önemli temayülü dediği şeye yani dünyanın oldukça muhkem, çeşitlilik ve değişiklik arz eden arketip ilkeleri açısından yorumlanması temayülüne karşılık gelir.¹⁹⁴

Yani Grekler söz konusu olduğunda, düzen ya da değişen tikellerin gerisinde değişmeyen tümeller olduğu fikri, Homeros'ta, Hesiodos'ta ya da Presokratik düşünürlerde mevcut olan müşterek bir husustur.¹⁹⁵ Burada anlatılmaya çalışılan şey elbette bu düşünürlerin ortaya koydukları eserlerin muhtevisiyatının birbirinin aynı olduğunu söylemek değildir; yapılmaya çalışılan şey hangi alanda eser verirlerse versinler, Yunan düşünürlerinde varolan benzerliklere ve bu benzerliklerin gerisinde yatan ortak düşünceye dikkat çekmektir.

Bu noktada Presokratik felsefe açısından önemli bir kavrama ulaşıyoruz: Kozmos. Bugün birçok dilde kullanılan ve evren anlamına gelen kozmos kelimesi ilk filozoflardan itibaren bir düzeni olduğu öngörülen evreni tanımlamak için kullanılmıştır.¹⁹⁶ Homeros'ta da karşımıza çıkan kozmos kelimesi, onun metinlerinde

¹⁹² R. Tarnas, a.g.e, s.43.

¹⁹³ T.B.L. Webster, a.g.e, s. 11.

¹⁹⁴ R. Tarnas, a.g.e, s. 21.

¹⁹⁵ Nitekim Tarnas'a göre bu temayül sadece Homeros'u, Hesiodos'u, Presokratikler, Platon'u, Aristoteles'i ve Plotinos'u kapsamakla kalmaz aynı zamanda Akhilleus, Sophokles gibi yazarlarda da görülen yegâne temayüldür. Bkz. Tarnas, a.g.e, s. 22.

¹⁹⁶ Aslında kozmos tam olarak bizim evren diye düşündüğümüz şeye tekâbül etmez. Çünkü evren kelimesinin muhtevası kozmosa göre biraz daha geniştir. Dünya da tam olarak onu karşılamaz çünkü dünya kozmosa göre daha dar bir anlama sahiptir. Buna göre kozmos merkezinde dünya olan küresel bir yapıdır. Bu yapının farklı safhalarında güneş, ay, gezegenler kendi yörüngelerinde hareket ederler. Kozmosun dışında hiçlik yoktur. Onun dışında, doğası kozmosun doğasından daha saf olan bir madde vardır. Bu tanrısal elementtir. Mükemmelliği temsil eder ve bu nedenle oluş ve bozuluşun olduğu

askeri birlikleri sıraya koymak, düzene sokmak için kullanılan bir kavramdır ve bu anlamda kozmos sadece düzenleme değil, intizama sahip olan güzel düzenlemedir.¹⁹⁷ Hatta öyle ki bugün dilimizde de mevcut olan kozmetik kelimesi kozmos ile aynı köklere sahiptir. O halde, kozmos düzen kelimesini de içerdiğinden, evrenin bir düzeni olduğu düşüncesi yeni ortaya çıkan felsefi düşünce ile birlikte bizatihi evren kelimesinin kendisinde ihtiva edilmektedir.¹⁹⁸

Bu anlamda evrende ve onun bir parçası olan doğada bir düzen olduğu fikri, düzenli bir şey olarak doğanın anlaşılacağı düşüncesini de beraberinde getirir. Burada Presokratik filozoflar için büyük öneme sahip olan bir başka kavram karşımıza çıkar: *Phusis*.

Kozmos ile *phusis* arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Ancak bu iki kavram aynı anlama sahip değildir. *Phusis* terimi bir bütün olarak kozmosu değil ama daha çok kozmosun içinde yer alan, bizim görebildiğimiz doğal şeyleri ve onların doğalarını ifade etmektedir.¹⁹⁹ Bir anlamda *phusis* maddenin doğasıdır. Bu itibarla felsefenin doğuşunda *logosun* ortaya çıkışı olarak anlaşılan metodolojik yaklaşımın konusu *phusis* idi.²⁰⁰

Bugün modern dillere doğa olarak çevrilen *phusis*in, Antik Yunan'da, ilk bakışta birbirinden bağımsız görünen ancak birbiriyle yakın ilişki içerisinde olan iki temel anlamı vardır. Buna göre ilk olarak serpilip büyüme, gelişme süreci gibi anlamlara gelen *phusis* ikinci olarak kendisinden şeylerin yapıldığı ve oluşturulduğu fiziksel doğa, eşyanın tabiatı anlamına gelmekteydi.²⁰¹ Bu iki anlam göz önünde bulundurulduğunda *phusis*in ilk filozofların sorgulama alanı haline gelmesi oldukça

kozmosta değil onun dışında yer alır. Onda kozmosta mevcut olan oluş ve bozuluş yoktur. Ancak bu ilahi olan madde kozmosun tamamen de dışında değildir. Bir şekilde dünyaya ve dünyadaki varlıklara sirayet etmiştir işte bu anlamda o felsefenin konusu olacaktır. Tanrısal olan olarak bu kavram ilerleyen kısımlarda ele alınacaktır. Detaylı bilgi için bkz. (W.K.C. Guthrie, "The Pre-socratic World Picture", *The Harvard Theological Review* Vol.45 No.2, 1952, ss.87-89.)

¹⁹⁷ J. Barnes, a.g.e, s. 19.

¹⁹⁸ Kozmos kelimesinin ilk kullanımı tam olarak kesin değildir. Bir yoruma göre ilk olarak Pythagoras tarafından evren olarak kullanılmıştır. Ancak Diels eserinde kelimenin ilk kez Anaksimandros'tan bize kalan fragmanlarda mevcut olduğunu göstermiştir. Peters'e göre Empedokles'ten kalan fragmanlar düzen olarak kozmos düşüncesinin kesin hâlini barındırır ancak her halükarda kozmosun tam ve kesin bir şekilde aşama aşama değişiminin izini sürmek zordur. Detaylı bilgi için bkz.Peters, a.g.e, s.202.

¹⁹⁹ Barnes, a.g.e, s. 20.

²⁰⁰ F.E. Peters, a.g.e, s.300.

²⁰¹ F.E. Peters, a.g.e, s. 300.

anlamlıdır. Buna göre onlar, etraflarında sürekli büyüyen, değişen, gelişen, sabit kalmayan doğaya, eşyanın tabiatına bakarak onların gerisindeki düzeni, değişenin gerisindeki değişmeyi aradılar.

Onların doğa üzerinde yaptığı bu araştırmalar, değişenlerin gerisinde değişmeyen bir şey olduğunu varsayan zihinlerinde arkhe kavramını üretti.²⁰² Arkhe kavramı kelime mânâsı olarak başlangıç, hareket noktası, ilke, nihai ana madde anlamına gelmekteydi.²⁰³ Presokratik dünya tasavvurunda belki de en önemli yere sahip olan arkhe kavramı, her şeyin kendisinden meydana geldiği ana madde arayışı olarak Yunan felsefesindeki en temel arayıştır.²⁰⁴ Daha önce de belirtildiği üzere, yaşadıkları krizin sonucunda sorulan sorulara verebilecekleri bütün yanıtları kaybeden ve aynı zamanda yeni yanıtlara duyulan ihtiyaçla baktıkları doğaya karşı duydukları hayret katbekat artan ilk filozofların zihinlerinde, Erkızan'ın da belirttiği üzere, muhtemelen şu sorular doğmuştur: “Eğer doğa büyüyen değişme ise bu büyüme, gelişme neden ve nereden başlar? Büyümenin ilkeleri var ise bunlar nelerdir? Doğal fenomenlerin değişmesinin kaynağı, kökeni daha doğrusu ilkeleri nelerdir?”²⁰⁵

İşte bu soruların cevabını filozoflar seçtikleri arkheleer ile vermeye çalışmışlardır. Yunan kozmolojisinin temeli olan kozmos bu arkhe tarafından oluşturulmuştur ve dahası bu arkhe tarafından kuşatılmaktadır. Yani kozmos bu arkhe tarafından ihtiva ve ihata edilmektedir. Arkhe aynı zamanda her şeyi yönetmektedir ve bu anlamda tanrısal bir yanı da vardır. Arkhenin tanrısal yanı ilk dönem filozoflarında temel bir öneme sahip olan hareket kavramı ile derin bir ilişki içerisindedir. Buna göre Aristoteles'tan önce hareketin faili ile hareket ettiren arasındaki ayırım kesin olarak bilinmemektedir. Kozmosun hareketinin faili olan arkhe de, kendisini harekete geçiren herhangi bir güce muhtaç olmadığından ötürü tanrısal bir mahiyete sahiptir. Çünkü Yunanlar için bir şey kendiliğinden bir harekete sahipse ve bu hareketi gerçekleştirmek için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymuyorsa bu ölümsüzlük demektir. Bu da onlar için tanrısallığın bir işaretidir. Bu anlamda işaret ettiğimiz gibi, her ne kadar Homeros ve Hesiodos'un tanrılarından

²⁰² Hatice Nur Erkızan, “İlkçağ Felsefesi Ve Temel Kavramları Üzerine: Presokratikler”, *Felsefe Tartışmaları: Vehbi Hacıkadıroğlu Armağanı*, Everest Yayınları, İstanbul 2002, S. 198.

²⁰³ F.E. Peters, A.g.e, S. 50.

²⁰⁴ F.E: Peters, A.g.e, S. 50.

²⁰⁵ Hatice Nur Erkızan, a.g.e, s. 198.

farklı olsa da, bu filozoflar tanrısallık fikrinden vazgeçmiş değillerdi. Sadece bunu kendi kavram dünyalarında yorumladılar. Tam da bu anlamda arkhe bu filozofların felsefelerinin temelinde yer almaktadır ve her zaman ona bir açıklama getirmeye çalışmışlardır.²⁰⁶

Buradan hareketle de Presokratik dünya tasavvurunda ele alacağımız son kavram ile karşılaşırız. Burada *logos* “varlığı *phusis*lerden oluşan kozmosun arkhelerini araştıran, varlık karşısında bilen bir özne, bilen bir varlık olarak çıkan insanın ulaştığı yetkin kavrayışın kavramsal düzeyde ifadesidir.²⁰⁷” Bugünden bakan bazı çağdaş filozoflara ve felsefe tarihçilerine göre *logos* presokratiklerin gerçekleştirdiği büyük başarının en temelinde yer almaktadır çünkü kavram aklın etkinliğini, rasyonaliteyi ve son olarak da akıl yürütmeye temel oluşturan kanıt üzerinde yükselmeyi gerektirir.²⁰⁸ Bu anlamda daha önce de bahsedildiği gibi evrene dair bir *logos* verme, olan olaylara karşı bir açıklama getirme, evrende meydana gelen değişimi, olayların neden başka bir şekilde değil de oldukları şekilde olduğunu akla dayalı anlama çabası olarak, Grek felsefesi için temel bir öneme sahiptir. Bu anlamda şimdi evreni anlama konusunda ilk kez bir *logos* vermiş olan düşünürleri incelemeye geçebiliriz.

2.2. MİLET OKULU

2.2.1. Thales

Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes’ten elimizde kalan fragmanlarda bu düşünürlerde *Logos* kavramının kullanıldığına dair bir ibare yoktur. Bununla beraber bu düşünürlerin kozmolojileri, kendilerinden sonraki düşünürlerin, genel olarak *Logos* özel olarak ise ikna edici konuşma üzerine bir teori inşa etmelerine olanak tanır.²⁰⁹ Bu nedenle biz de bu bölümde kısaca da olsa Thales ve Anaksimandros’un sistemleri incelenmeye çalışılacaktır.

²⁰⁶ Detaylı bilgi için bkz. W.K.C. Guthrie, “The Pre-socratic World Pictures”, s. 87.

²⁰⁷ Hatice Nur Erkızan, a.g.e, s. 199.

²⁰⁸ Hatice Nur Erkızan, a.g.e, s. 199.

²⁰⁹ Carol Poster, “Being and Becoming: Rhetorical Ontology in Early Greek Thought”, *Philosophy & Rhetoric*, Vol. 29, 1996, s. 3.

Presokratik filozoflar hakkında çalışma yapan araştırmacıların hem fikir oldukları husus, presokratiklere dair yapılan araştırmalarda hem fikir olmanın zorluğu ve yorumların bolluğunun kabulüdür.²¹⁰ Bu durum bir *logos* veren ve dünyayı yeni düşünme formu ile inceleyen ilk düşünürün kim olması gerektiği konusu için de geçerlidir ve aslında bu konu üzerinde kesin kanaatlerle konuşabileceğimiz bir konu değildir. Bu konuda hemen hemen bütün felsefe tarihlerinde dünyayı eski mitik açıklamalarla değil de rasyonel sorularla yaklaşan ilk kişinin Thales olduğu söylenir. Ancak Thales'ten günümüze yazılı hiçbir metin kalmamıştır. Hatta o, Antik Dönem'de dahi karanlık bir figürdür. Sözgelimi, Simplikus Theophrastus'un Thales'in birçok selefinden bahsettiğini söyler.²¹¹ Burnet, Aristoteles'ten önceki hiçbir yazarın Thales'ten bir bilimci ya da felsefeci olarak bahsetmediğini, eski anlatılarda onun yalnızca bir mühendis ve buluşçu olarak anıldığını söyler.²¹² Bu tanıklıklar kendisinden günümüze hiçbir cümlenin doğrudan kalmadığı Thales'e, özellikle de ilk filozof olarak Thales'e dair konuşmanın zorluğuna delalet eder. Thales'e dair söylenebilecek her şey biraz eksik kalacaktır çünkü ondan bahseden insanların gözünde dahi karanlık bir figürdür. Öyle ki Roochnik'e göre o geleneğin yarattığı kayıp baba figürüdür.²¹³

Ancak yine de Thales'i ilk filozof olarak değerlendirebilmek adına elimizde bir takım tanıklıklar mevcuttur. Diogenes Laertios'un kitabı Thales'in bilgeliğine ya da filozofluğuna yapılan vurgularla doludur.²¹⁴ Bunun yanında Yunan felsefesi konusundaki en önemli otoritemiz olan Aristoteles de Thales'i ilk filozof olarak anmaktadır. Bu anlamda diyebiliriz ki Thales, yeni dünya görüşünün bilinen ilk temsilcisidir.

Hemen bütün felsefe tarihlerinin İyonyalı olduğunu söylediği, Herodotos'un Fenikeli atalara sahip olduğunu belirttiği Thales'i felsefe tarihinin ilk filozofu olarak

²¹⁰ Jerry Stannard, "The Presocratic Origin of Explanatory Method", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 15 No. 60, 1965, s. 193.

²¹¹ John Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 2013, s. 37.

²¹² J. Burnet, A.g.e, s. 41.

²¹³ David Roochnik, *The Tragedy of Reason: Toward a Platonic Conception of Logos*, Routledge, New York, 1990, s. 137.

²¹⁴ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Çev. Candan Şentuna, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2013, ss. 21-31.

ele almamızı haklı kılan şey onun tikel ve ilineksel olandan ziyade tümel ve kalıcı olana odaklanan tavrının işareti olan şu önermedir: bütün şeylerin ilkesi sudur.²¹⁵

Thales'in kozmostaki bütün şeylerin meydana gelme sebebi olarak neden suyu seçtiği, onu suyu seçmeye götüren nedenlerin ne olduğu gibi konularda bir takım ihtilaflar mevcuttur. Bazıları onun her şeyin ilkesi yani arkhe olarak suyu seçmesinin mitolojik temelleri olduğunu söylerken başka bazıları da onun ilke olarak suyu seçmesinin tamamen deney ve gözleme dayandığını öne sürmüşlerdir. Bir görüşe göre de, Mısır'a bir ziyaret yaptığı konusunda güçlü bir inanış olan Thales, gerek Mısır kültüründe gerekse de Babil kültüründe suyun son derece önemli bir rol oynaması durumundan etkilenmiştir.²¹⁶ Kimilerine göre de Thales suyun her şeyin ilkesi olması konusunda kendisinden önceki mitolojilerden etkilenmiştir. Aristoteles, bazılarının Thales'in ilke olarak suyu öne sürmesinin, daha eskilerin tavrına benzer bir tavır olduğunu söylediklerini aktarır ve Homeros'ta dünyayı meydana getiren varlıklar olarak Okeanos ve Tethys'in öne çıkarıldığına dikkat çeker (Met. 983 25 vd.). İlk Yunan filozoflarının öne sürdükleri arkhelerin mitologların tanrılarına benzer bir yapı ihtiva ettiğini ve onların da tanrısal özellikler taşıdığını düşünen Jaeger'e göre de, Okeanos'un her şeyin genesisi olduğunu söylemekle, suyun her şeyin *physisi* olduğunu söylemek hemen hemen aynıdır.²¹⁷

Thales'in Homeros ve Hesiodos'un metinlerinden ya da iyi tanıdığı varsayılan Mısır düşüncesinden etkilenmesi, getirdiği açıklamalarda zihninin gerisinde eski fikirlerin bulunması gayet olasıdır.²¹⁸ Bunun yanında onun arkhe olarak suya tanrısal bir doğa atfetmesi de oldukça olasıdır. Guthrie'nin de üzerinde durduğu gibi "herhangi bir Yunan'a kendi deneyimine göre neyin ölümsüz olduğunu sorun, tek yanıt verecektir: theos (tanrı) ya da theon (tanrısal olan), ebedi yaşam bu yüzden yalnızca tanrısal olanın özelliğidir."²¹⁹ Dolayısıyla her şeyi oluşturan ve her şeyin temelinde yer alan şey olarak suyun tanrısal bir muhteviyata sahip olması son derece normaldir.

Ancak Thales'in tanrısı mitolojinin tanrılarından son derece farklı bir yapı sunmaktadır. Onun tanrısı, Homeros'un Olimpos'ta ikamet eden tanrıları gibi

²¹⁵ W.K.C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, s. 67.

²¹⁶ W.K.C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, s. 71.

²¹⁷ Werner Jaeger, a.g.e, s. 40.

²¹⁸ W.K.C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, s. 75.

²¹⁹ W.K.C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, s. 80.

değildir ve dünyadan ellerini eteklerini çekmiş şekilde تنها bölgelerde oturmaz; aksine her şey yani bildiğimiz, gördüğümüz, âşinâ olduğumuz bütün bir dünya tanrılarla ve onların gücünün etkisiyle doludur.²²⁰ Her şeyin temelinde olan madde olarak su, mitsel ya da alegorik bir anlatımdan ziyade doğal dünyanın parçası olan bir şeydir. Bu anlamda Thales bakışını Olimpos tanrılarında başka bir yöne çevirmiş ve başka bir şeye odaklanmıştır. Onun artık görmediği şey Zeus, Apollon, Dionysos, Athena ve Yunan mitolojisinin diğer varlıkları iken gördüğü şey ise doğal dünyanın bir parçası olan ve arkhe olarak her şeyin temelinde olan sudur.²²¹ O itibarla denilebilir ki, Thales'in asıl önemi, onun tercih ettiği açıklamalardan çok tercih etmediği açıklamalardır. Buna göre Thales, dünyayı açıklarken Hesiodos ya da Homeros'un yaptığı türden mitler üretmemiştir. İlk filozof en çok şair olmama özelliği ile tanımlanabilir.²²²

Burnet'in de işaret ettiği gibi, çevresini gözlemleyen Thales çokluğun gerisinde ilk madde olarak suyun olması gerektiğini düşünmüştür çünkü bizler suyu hiçbir deney ya da gözleme başvurmadan katı, sıvı ya da buhar olarak gözlemleyebiliriz; Thales de gözünün önünde sudan başlayan ve yine suya dönerek varlığını devam ettiren sürecin evrenin işleyiş süreci olduğunu düşünmüş olabilir.²²³ Aristoteles'e göre ise, onun suyu seçmesinin nedeni basit gözlemden ziyade, onun su ile yaşamı bağdaştırıyor olmasıdır ve Guthrie, Aristoteles'in, İyonyalı selefinin dünyasına bizden çok daha fazla yaklaşmış olmasının muhtemel olduğunu söyler.²²⁴

Sebebi her ne olursa olsun, Thales, kâh kuramsal kâh deneysel bir yaklaşımla kendi başına birçok keşif yapmış, kendisinden sonrakiler için de birçok keşfin temellerini atmış bu anlamda genelleştirme, tikel örneklerden tümel yasalar çıkarma, maddeden formu çıkarma konusundaki Yunan geleneği onunla birlikte kendisini hissettirmeye başlamıştır.²²⁵ O, dünyanın kökenine dair o zamana kadar varolan açıklamalardan farklı bir açıklama getirmiş, her şeyin temelinde herkesin gözlemleyebileceği doğal bir madde olan suyu yerleştirmiş ve böylelikle evrenin temelinde dair rasyonel bir açıklama sunmuş yani tartışmaya, itiraza, diyaloga açık

²²⁰ Werner Jaeger, a.g.e, s. 41.

²²¹ İhsan Oktay Anar, *Antik Çağ Düşüncesi Üzerine Notlar*, Net Copy Center, İstanbul, 2009, s. 9.

²²² David Roochnik, a.g.e, s. 126.

²²³ John Burnet, a.g.e, s. 43.

²²⁴ W.K.C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, s. 74.

²²⁵ W.K.C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, s. 67.

olan bir *logos* vermiştir. Nitekim Thales'in çağdaşı Anaksimandros tarafından kısa süre sonra bu görüşe itiraz edilecektir.

2.2.2. Anaksimandros

Nietzsche'nin belirttiği gibi filozofun ilk emsâli dumanları arasından sıyrılır gibi Thales'in tasvirinden belirirken onun büyük hâlefinin tasviri bize çok daha açık bir biçimde hitap etmekte ve bize Grek felsefesinin bu ilk döneminin karanlıkta kalmış kısımlarını aydınlatmamız için çok daha fazla ipucu vermektedir.²²⁶ Bu anlamda Thales'in çağdaşı, hemşerisi, arkadaşı ve öğrencisi olan Anaksimandros hem selefine nazaran daha fazla bilgi sahibi olduğumuz ve hem de ona nispetle kozmosa ve şeylerin kökenine dair çok daha ikna edici açıklamalar getiren yani *logos* veren bir filozoftur. Anaksimandros, doğal fenomenlerin nedenlerinin doğal şekilde açıklanması gerektiği düşüncesini Thales'ten almış ve ondan daha ileri giderek şeylerin kökenine ve onların mahiyetine dair doğal çıkarımlar yapılmasına dayanan, ilk birleşik ve her şeyi kapsayan dünya tablosunu ortaya koyan kişi olmuştur.²²⁷

Onda evreni bir bütün olarak ele alma temâyülü ve evrenin, evrendeki şeylerin rasyonel ya da açıklanabilir bir anlamı olduğu inancı öylesine güçlü bir biçimde tebarüz eder ki burada ilk kez sistematik mânâda felsefi ve bilimsel düşüncenin ortaya çıktığını görürüz. Bu anlamda Jaeger'in dikkat çektiği üzere, Anaksimandros'un kozmosu kaba ve biçimden yoksun güçler dünyasına karşı aklın kesin zaferine işaret eder.²²⁸ Her ne kadar *mitostan logosa* olduğu varsayılan geçiş hemen hemen her zaman Thales ile birlikte başlatılıyor olsa da bu geçişin asıl gerçekleştiği kişinin Anaksimandros olduğunu söyleyebiliriz. Fenomenlerin açıklanması konusunda artık düşünce sahnesinden çekilmeye başlayan geleneksel inancın tanrıları hiç kuşkusuz arkalarında açıklanması gereken büyük boşluklar bırakmışlar ve Anaksimandros da felsefi düşüncenin bu ilk döneminde her şeyin nereden geldiğini anlamaya çalışarak bu boşluğu kapatmaya gayret göstermiştir. Bu noktada Anaksimandros'un yaptıkları o kadar önemlidir ki, Rovelli'ye göre, bilimsel bilgi arayışının serüveni Newton ya da Galileo ile değil onlardan çok daha önce,

²²⁶ F. Nietzsche, *Yunanların Trajik Çağında Felsefe*, çev. Aydın Öz, Düşünen Adam Yayınları, İstanbul 1996, s.31.

²²⁷ Werner Jaeger, a.g.e, s. 42.

²²⁸ Werner Jaeger, s.g.e, s. 42.

Antik Yunan'da Anaksimandros'un gerçekleştirdiği devrim ile başlamıştır.²²⁹ Hatta Anaksimandros'un kozmolojisini inceleyen Dirk Couprie Anaksimandros'u Newton'a denk gördüğünü söyler.²³⁰

Gerçi bugünden bakıldığında Anaksimandros'un şeylerin doğasına dair verdiği cevaplar bize ilkel, arkaik ve hatta çocuksu cevaplar gibi gelebilir, birçok anlamda öyledir de. Ancak bu durum Anaksimandros'un önemini hiçbir şekilde azaltmaz. Nitekim Rovelli'ye göre bilimin cevapları nihai cevaplar olmalarından dolayı değil, tarihin belli bir anında bulabildiğimiz en iyi cevaplar olduklarından dolayı muteberdir.²³¹

Anaksimandros daha ilk baştan yeni bir dünya görüşünün temsilcisi olduğunu haber verecek şekilde çağdaşı ve hocası Thales'in her şeyin ilkesinin su olduğunu varsayan öğretisini kabul etmemiştir. Bu hiç şüphesiz onun çağında çok da yaygın olan bir tavır değildir. Bu anlamda Rovelli, Antik Çağ'da varolan birçok hoca öğrenci ilişkisine dikkat çeker: Konfüçyüs ile Mensiyus, Musa ile Yuşa, İsa ile Pavlus, Buddha ile Kaudunya.²³² Thales ile Anaksimandros'un arasında mevcut olan ilişki bu saydığımız figürler arası ilişkilerden hatırı sayılır derecede farklıdır. Bahsettiğimiz bütün figürlerin ilişkilerinde öğrenci hocasının öğretisini benimser, onu kullanır, zenginleştirir, derinleştirir, genişletir ama, en azından sahip olduğumuz bilgiler ışığında, onu asla sorgulama malzemesi haline getirmez. İşte tam da bu anlamda biz Anaksimandros'la birlikte daha önceki kuşak ya da toplumlarda pek tanıdık olmayan yepyeni bir tavır ile karşılaşırız. Bu tavır felsefenin eleştirel ve yetinmez karakteri ile eşkallendirilebilir. Anaksimandros, Thales'in yaklaşımı, düşünsel tutumu, entelektüel karakterini devralmış ama onunla yetinmeyip bu düşünceyi eleştirinin keskin çarklarından geçirerek ona yepyeni bir biçim vermiştir. Anaksimandros'un amentüsü şudur: ustaları derinlemesine incelemeli, onların entelektüel ufuklarını devralmalı, başarılarını kavramalı, edinilecek bilgiler sayesinde ustaların hatalarını ortaya çıkarmalı ve böylece bizi kuşatan dünyayı biraz daha iyi kavramalı.²³³

²²⁹ Carlo Rovelli, a.g.e, s. 11.

²³⁰ Akt. C. Rovelli, a.g.e, s 14.

²³¹ Carlo Rovelli, a.g.e, s. 14.

²³² Carlo Rovelli, a.g.e, s. 99.

²³³ Carlo Rovelli, a.g.e, s. 101.

Thales evrende varolan şeylerin temeline suyu koyuyordu. Anaksimandros bahsettiğimiz eleştirel düşüncesi üzerinde Thales'in görüşlerine itiraz eder ve itirazını rasyonel akıl yürütmeler çerçevesinde temellendirir. Anaksimandros Thales'in hem her şeyin gerisinde ilke yani *arkhe* olarak suyu görmesine karşı çıkar hem de onun dünyanın suyun üzerinde yüzen bir boş tepsi olduğu düşüncesini eleştirir. Evren eğer suyun üzerinde duruyorsa, basit bir akıl yürütme bizi suyun neyin üzerinde durduğu sorusunu sormaya sevk edecektir. Bu sorunun cevabı olarak sunulacak her maddi öge bizim yeni bir soru sormamıza neden olur. Çünkü her maddi cisim, bir desteğe ihtiyaç duyar. Bu soruya Anaksimandros ise devrim niteliğinde bir yanıt verir. Ona göre, Dünya herhangi bir şey üzerinde değil, boşlukta, devinimsiz olarak durmaktadır. Her yere eşit uzaklıkta olduğundan devinmek için bir nedene ihtiyaç duymaz. Bu hiçbir gözlem aletine sahip olmayan ve felsefi yahut bilimsel düşünce anlamında Thales'ten başka hiçbir selefte sahip olmayan Anaksimandros'un büyük başarısıdır. O, ayrıca değinmiş olduğumuz gibi, evrende varolan şeylerin ilkesinin su olduğu düşüncesine de karşı çıkar ve bunu da rasyonel olarak temellendirir. Ona göre gerek su gerekse de evrende varolan bütün diğer maddelere nitelikçe karşıt olan başka bazı unsurlar vardır. Gözlemleyebildiğimiz kadarıyla, bu unsurlardan her birisi, kendilerine karşıt olan öteki elementlerin niteliklerine sahip olmadıklarından ötürü, âşikâr bir biçimde, karşıtları tarafından yok edilmektedir. Sözelimi bir zaman su ateşi söndürmekte, başka bir zaman ateş, suyu buharlaştırmaktadır. Öyleyse evrende her şeyin temelinde yer alacak olan şey, her neyse, diğer element ve maddelerin yok edici etkilerine maruz kalmayan, onlar tarafından yok edilemeyen, tüketilemeyen, niteliksel olarak onların hiçbirine benzemeyen bir şey olmalı; dahası birbirine karşıt elementlerin doğalarını aynı anda ihtiva etmelidir. Bu anlamda her şeyin temelinde yer alması gereken bu madde nitelikçe belirsiz ya da nicelikçe sınırsız olmalıdır. Anaksimandros *arkhesine* tam da bu iki anlamı birden ihtiva eden bir isim verir: *Apeiron*.

Apeiron'un anlam ve yapısı felsefe tarihçilerinin sıklıkla üzerlerinde durdukları bir konudur. Bu anlamda *apeiron* üzerine bir şeyler söylemeyi vadeden bir çalışma, her ne kadar Anaksimandros'tan direkt olarak elimizde kalmış olan kaynaklar son derece yetersiz olsa da, filozofun felsefesine dair yapılmış olan çok kapsamlı bir çalışma olma iddiasındadır. Bu, temel iddiası *logosu* araştırmak olan bir

çalışmanın sınırları aşar. Ancak yine de evrenin varlığına dair açıklama getirmeye çalışan yeni dünya görüşünün, dolayısıyla da *logosun* en önemli mihenk taşlarından birisi olan Anaksimandros'un felsefesinin en temel kavramına yakından bakmamız gerekmektedir.

Anaksimandros, elimizde kalan tek fragmanda biraz da şiirsel bir üslupla şöyle der: “Şeyler nereden meydana geliyorsa, yok oluşları da suçluluklarına göre aynı yerde vuku bulur, çünkü bunlar zamanın verdiği karara göre karşılıklı olarak suçlarının cezasını ve kefaretinin öderler.”²³⁴ Bu, ilk bakışta, Zeller'in de belirttiği üzere, çeşitli yorumlara tâbî tutulacak ölçüde kapalı bir ifadedir. Kimileri onda, bütün evrende insanın günahkâr varoluşu hakkındaki Orphik doktrinin bir yansımasını bulurken kimileri de yargıç makamında zamanın oturduğu bir mahkemede nesnelere birbirleriyle çekiştikleri ve rakip varolma haklarını birbirlerine karşı ileri sürdükleri bir hukuk davasının resmini verdiği görüşündedirler.²³⁵ Anaksimandros'un, bu cümlede karşıtların birbirleri ile bir tür savaş içerisinde olduklarını varsaydığı açıktır. Ancak *apeironun* her şeyin temelinde olduğu bir dünyada bu karşıtların mahiyeti, onların nereden türediği, zamanın düzenine göre yaptıkları haksızlıkların cezasını ödediklerinde nereye dönecekleri gibi soruların cevabını bulamayız. Kozmosun her yerinde cereyan eden savaşta her an bazı öğeler varlığa gelmekte ve başka bazıları yok olmaktadır. Her şeyin sonsuz savaş içinde sürekli var olmaya çabaladığı bu türen bir dünyada, bu karşıtlardan birisinin her şeyin temeli olduğu düşüncesi Anaksimandros'a pek mâkûl gelmez. Şu halde ona göre Thales'in *arkhe* olarak suyu seçmiş olması pek anlaşılır değildir. Çünkü “eğer değişim, doğum ve ölüm, gelişme ve çatışma olguları çatışmaya bir öğrenin öteki pahasına genişlemesine bağlıysa o zaman niçin öteki öğelerin soğrulmamış olduklarını anlamak güçtür.”²³⁶

“Basit duyuşal sezgilere dayanarak düşünmeye devam eden Thales, dünyayı, aslı unsur olan sudan doğan ve kalıcı bir şekil alan bir şey olarak algılamak, takipçisi ona tamamen mantık temelinde karşı çıkar. O, su gibi özünde tek yanlı olan bir maddenin ateş veya toprak gibi daha farklı bir şekilde oluşmuş başka şeylerin varlığını mümkün kılan türden niteliklere yol açabileceğine anlam veremez. Aynı itiraz, başka her şeyin kaynağı olarak düşünülür

²³⁴ Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, Çev. Oğuz Özügül, Pencere Yayınları, İstanbul, 2011, s. 61.

²³⁵ Eduard Zeller, *Grek Felsefe Tarihi*, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 57.

²³⁶ F. Copleston, *Felsefe Tarihi Ön-Sokratikler ve Sokrates*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 2009, s. 19.

düşünülmez diğer bütün maddeler için de geçerlidir. Demek ki, dünyanın başlangıcındaki şey, ancak mevcut maddelerin hiçbirisiyle özdeş olmayan, buna karşılık bu sınırsız sayı ve türdeki maddenin hepsini oluşturabilecek olan bir şey olabilir. Dolayısıyla bu şeyin ayırt edici özelliği, başlı başına sınırsız oluşu olmalıdır ve bu yüzden Anaksimandros onu tam da bu isimle, *Apeiron* olarak adlandırır.”²³⁷

Bu anlamda, Anaksimandros, Thales’in *arkhe* olarak suyu seçtiğinde yaşadığı problemi görmüştü. Ele aldığımız üzere, *arkheyi* maddi bir şey olarak seçmek mümkün olamayacağına göre, *arkhe* bu dünyadaki unsurlardan daha farklı bir zemine sahip olmalıdır. Bu anlamda *arkhe* olarak *apeiron*, belirsiz ve sınırsız karakteriyle hem şeylerin başlangıçtaki hâli, onların ezeli ilkesi ve hem de ebeden varolacak olan temelidir. Onun bir başlangıcı ve sonu yoktur; çünkü bir başlangıca ve sona sahip olmak, sınırlara sahip olmak demektir. Sınırlanan bir şey *arkhe* olamaz. Çünkü Guthrie’nin haklı olarak işaret ettiği gibi o zaman sınırlanan şeyin de bir *arkheye* ihtiyaç duyması durumu söz konusudur; o hâlde *arkhesi*/başlangıcı ve bitimi olmayan şey yani *aperion*, *arkhedir*.²³⁸

Anaksimandros’un *apeironu* bu dünyanın içinde yer almaz. “Onun, *aperionu* dünyamızın bütününe saran bir kütle olarak gördüğüne kuşku yoktur.”²³⁹ Dünya, kendisinin dışındaki bu *apeiron*dan ayrılma suretiyle meydana gelmiştir. Ebedi devinim içindeki *apeiron*dan ayrışan karşıtlar daha sonra içinde yaşadığımız dünyayı da meydana getirmiştir.²⁴⁰ Theophrastos’tan bize intikâl eden bir pasaj ilk ayrılma sürecini şöyle açıklar:

“Diyor ki, bu kozmosun doğumu sırasında sıcakla soğğun bir tohumu ebedi tözden ayrılmış ve bu tohumdan, yeri bir ağacın kabuğu gibi çepeçevre saran buharın etrafında büyüyen bir alev küresi meydana gelmiş. Bu küre parçalanıp da halkalar halinde topladığı zaman güneş ay ve yıldızlar varlığa gelmiş.”²⁴¹

Anaksimandros’un evrenin doğumuna, ya da nesnelere meydana gelişine dair verdiği örnekler çoğaltılabilir. Tüm bu örnekler Anaksimandros’un açıklamalarının Thales öncesi şairlerden ve hatta Thales’in kendisinden ne denli

²³⁷ Werner Jaeger, a.g.e, s. 43.

²³⁸ W.K.C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, s. 96.

²³⁹ W.K.C Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, s.98.

²⁴⁰ Bu devinim ve ayrışmanın doğası için bkz. Burnet, a.g.e, ss.51-52 ve Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, ss. 102-105. Guthrie’ye göre yaşam zaten devinimi içerir ve yaşayan bir varlık olan *aperion* da devinimini kendi içinde taşır. Bu devinim sonucunda karşıtlar ondan ayrılmışlardır.

²⁴¹ Akt. W.K.C Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, s.102.

farklı olduğunu ve onun sisteminin hocasının sistemine nazaran nasıl daha bütünlüklü bir sistem olduğunu sarıh bir biçimde gözler önüne serer.

“Bugün bildiğimiz kadarıyla Anaksimandros’tan önceki dönemlerden günümüze ulaşmış gerek Yunanca gerekse başka dillerdeki hemen hemen bütün metinlerde yağmur, gök gürültüsü, deprem ve rüzgâr gibi doğa fenomenleri, ilâhi varlıklara atfedilen nice kavranamayan gücün tezahürü gibi, her zaman sırf mistik-dini terimlerle açıklanıyordu. Yağmur Zeus’tan, rüzgâr Eol’dan, dalgalar Poseidon’dan gelir. M.Ö 6. asırdan önce bir fenomenin tanrıların iradesinden bağımsız biçimde, nasıl doğal nedenlerin sonucu olduğunu açıklamaya dair bir teşebbüsün emaresine rastlanmaz.”²⁴²

Anaksimandros’tan önce asırlar boyunca gökyüzü tanrısallığa ait bir mekân olarak anlaşılmış ve neredeyse bütün meteorolojik fenomenler tanrıların eylemleri olarak algılanmıştır. Bu anlamda meteorolojik fenomenlerin öngörülemezliği tanrıların başına buyruk dünyalarının tam bir yansımasıdır. O itibarla Anaksimandros’un gerçekleştirdiği kelimenin tam anlamıyla düşünsel bir devrimdir. İnsanlık tarihinin bir noktasında, fenomenleri, onların birbirleriyle olan ilişkilerini, ortaya çıkış nedenlerini doğrudan tanrıların kaprislerine yüklememe fikri doğmuştur ve bu fikir kadimler tarafından neredeyse oybirliği ile Anaksimandros’a bağlanır.²⁴³ Nitekim Hesiodos ve Anaksimandros’un evrenin doğuşuna dair yaptıkları açıklamaların kısa bir mukayesesi aradaki farkı bariz bir biçimde ortaya koyar. Hesiodos’ta şeyler her zaman tanrılara referansla açıklanırken Anaksimandros’ta Dünya’daki olay ya da fenomenler yine Dünya’daki başka olay ya da fenomenlerle açıklanır.

Anaksimandros’un bilimsel düşünce konusundaki bahsetmiş olduğumuz bütün başarıları şüpheye yer bırakmaz bir açıklıkla önümüzde durmaktadır. Ancak bu noktada önemli bir hataya düşmekten imtina etmemiz gerekir. O da Anaksimandros’u yaşadığı çağdan tecrit edip, ona modern fikir ve kavramlarımızı yükleme hatasıdır. Örneğin Jaeger’e göre, Anaksimandros’un *apeiron* kavramının altında yatan ontolojik düşünceler aynı zamanda teolojik öneme sahiptir.²⁴⁴

Anaksimandros’a göre, *apeiron*, sadece her şeyin başlangıcı değildir; o aynı zamanda her şeyi kuşatmış durumdadır ve dahası her şeyi yönetir. Yani *apeiron* dünyadaki bütün varlıkları ihtiva ve ihata eder. Ayrıca muhtemelen,

²⁴² C. Rovelli, a.g.e, s.58.

²⁴³ C. Rovelli, a.g.e, s.58.

²⁴⁴ W. Jaeger, a.g.e. s. 48.

Anaksimandros'un yazmış olduğu varsayılan *Doğa Üzerine* adlı eserini okumuş olan Aristoteles'e göre her şeyi kuşatıp, her şeye hükmeden *apeiron*, tanrısal olan olarak adlandırılır.²⁴⁵ Aristoteles'e göre, *apeironun* tanrısal olmasının bir nedeni de Anaksimandros tarafından ölümsüz ve ortadan kalkmayan şey olarak adlandırılmasıdır.²⁴⁶ Bu anlamda Anaksimandros'un *apeironu* anlatırken, onun her şeyi kuşattığını ve her şeyi yönettiğini söylemesi, dinsel düşüncenin en eski zamanlardan beri tanrısalıktan karşılaşmasını beklediği taleplerin tatmin edilmesi anlamına gelmektedir. Zira o *apeirona* her şeyi yönetme ve kuşatma hakkı vererek onu en yüksek kudretin taşıyıcısı haline getirir.²⁴⁷ *Apeiron* asla ölmez ve ölümsüzlük Yunan tanrılarının en belirgin özellikleridir. Dolayısıyla o, içerik olarak tamamen farklı bir sistem kurmasına rağmen, kendisinden önceki terminolojiden bazı kavram ve düşünceleri ödünç almıştır. Bu durum elbette tanrısallık fikrinin onun zihninde hâlâ önemli bir yer tuttuğunu gösterir. Hatta Jaeger'e göre, kozmik evren görüşü Anaksimandros ile başlamıştır ve bu düzende meydana gelen her şey rasyonel norma tâbidir. Ama burada rasyonel norm dediğimiz doğa yasalarına gönderim yapılmaz. Burada olan şey ilâhi adaletin kendisi olduğundan tamamen boyun eğilmesi gereken bir normdur.²⁴⁸

Anaksimandros'un kendisinden önceki mitik düşüncülerinden bir farkı olmadığını ya da onun *apeironunun*, Homeros'un Zeus'u gibi adaklar sunulup, tapınılan bir tanrı olduğunu ileri sürüyor değiliz. Tersine o, öne sürdüğü açıklamalarla dünyanın rasyonel olarak kavranmasının en büyük aşamalarından birisini kaydetmiştir. Anaksimandros yeni bir dünya tasavvurunu haber veriyordu. Ancak bunu yaparken, kendisinden önceki poetik ya da mitik düşüncenin bir takım unsurlarını kullanmış; yeni düşünce tarzı ve kavramların teçhiz edilmesinde bunlara başvurmuştur. O halde onu modern bir fizikçi gibi düşünmek son derece hatalı olacaktır.

Son söz olarak söylemek gerekirse, Anaksimandros yeni bir düşünce formu olan *logosun* ve fenomenlerin neliklerine dair rasyonel açıklamalar getiren ilk sistemli filozoftur. Rovelli'nin de söylediği gibi, onun büyüklüğü hiçbir teçhizata

²⁴⁵ Akt. W. Jaeger, a.g.e. s. 48.

²⁴⁶ Akt. W. Jaeger, a.g.e. s. 49.

²⁴⁷ W. Jaeger, a.g.e. s. 50.

²⁴⁸ W. Jaeger, a.g.e s. 54.

başvurmadan basit gözleme dayanarak evreni yeniden tasavvur etmesinde yatar. O, bunu yaparak evrenin kavranmasının gramerini değiştirir.²⁴⁹

2.3. KSENOPHANES

Thales ile ve özellikle de Anaksimandros ile birlikte Yunan düşüncesinde bir kırılma yaşandığını göstermeye çalıştık. Anaksimenes'i de ekleyerek Milet Okulu düşünürlerinin Yunan düşünce dünyasının öncüllerini derinden etkilediğini tekrara düşerek söyleyebiliriz. Ancak bu düşünürler bir kırılmanın temelinde yer alsalar da, bildiğimiz kadarıyla geleneğe herhangi bir saldırıda bulunmazlar. Oysa Yunan düşüncesinde gerçekleşen ve zirvesini Platon ve Aristoteles'te bulacağımız kırılmanın tam olarak yerleşebilmesi için geleneğin yani toplumun ve entelektüellerin zihinsel alışkanlıklarının tahrif edilmesi gerekmektedir. Bir anlamda yeniyi tanımlamanın en önemli yollarından bir tanesi; kendinden önce varolan ve düşünceyi tekelinde tutan bilinç düzeyine saldırmaktan geçmektedir. Bu saldırının bilinen ilk örneğini Ksenophanes'te görürüz.

Ksenophanes'in filozof olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği felsefe tarihçilerini düşündüren bir konu olsa da, genel olarak felsefe tarih kitapları onu filozof olarak değerlendirir. Ancak, Guthrie'nin de işaret ettiği gibi, Ksenophanes, erken dönem filozofları ile öbür Yunan yazarların arasına çekmek zorunda olduğumuz sınırın ne kadar yapay olduğunu bize hatırlatır.²⁵⁰ O tıpkı Parmenides ve Empedokles gibi, şiirsel bir üslup kullanmış ve şiirsel üslubun felsefeye engel olmadığına bir örneğini sunmuştur. Kendisinden önceki filozoflar yeni ortaya çıkan gerçeklik tasavvurunu sistemli bir şekilde sunmaya çalışmışlardı. Ksenophanes bir yandan bu yeniliği fark eden, beri yandan bu yeni görüşlerin, geleneksel görüşlerle uyuşmasının mümkün olamayacağını yüksek sesle dile getiren birisiydi; bu anlamda o entelektüel bir devrimciydi.²⁵¹ Daha önce de dile getirmiş olduğumuz üzere, geleneğin dev temsilcisi, gölgesi herkesin üzerinde olan Homeros'tu. Homeros, Ksenophanes'in sözleri ile herkesin kendisinden bir şeyler öğrendiği kişiydi ve dolayısıyla yeni ortaya çıkan düşünsel ivme karşısında hatalı olduğunu düşündüğü

²⁴⁹ C. Rovelli, a.g.e. s. 78.

²⁵⁰ W.K.C Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, s. 366.

²⁵¹ W. Jaeger, a.g.e, s. 72.

geleneğe saldırmak için Ksenophanes de Homeros'a saldırmaya mecbur olduğunu hissetmişti.²⁵² Jaeger'in ifadesiyle tam da bu noktada:

“Yeni felsefi düşünce ile Yunan ruhunun önceki başarılarına hâkim olan eski mitler dünyası arasındaki gizli düşmanlık açık bir kavgaya dönüştü. Çatışma kaçınılmazdı. Yeni felsefenin öncü düşünürleri, keşiflerini polemiklerle ifade etmemişlerdi; buna karşılık Ksenophanes mitler dünyasını muhalefetin odak noktası hâline getirdi. (...) Ve dolayısıyla, yeni felsefi düşüncelerin Yunanistan'ın entelektüel damarlarında dolaşmasını bilinçli olarak başlatan kişi Ksenophanes'ti.”²⁵³

Gerçekten de Ksenophanes, yazdıklarında, özelde Homeros ve Hesiodos'a, genelde ise Yunanlara ciddi eleştiriler getiriyordu. Onun eleştirileri tanrı problemi temelinde şekillenmektedir. Onun temel eleştirisi insanların tanrının gerçek mahiyetini kavrayamamaları ve tanrıları kendileri gibi düşünme eğilimleridir. Yunan muhayyilesinin en ayırt edici özelliklerinden birisi olan Antropomorfik tanrı anlayışı onun tarafından kabul görmez. Şöyle der Ksenophanes: “Elleri olsaydı ineklerin, atların ya da aslanların ve bunlarla resim yapıp, insanlar gibi eserler verebilseydiler, o zaman atlar ata, inekler ineğe benzer tanrı resimleri çizer ve yaratırlardı kendilerine benzeyen kişilikler.”²⁵⁴

Bu eleştiri, bildiğimiz kadarıyla Yunanların tanrı anlayışına o zamana kadar getirilmiş en ciddi eleştiridir. Ksenophanes birçok kültürde ortaya çıkan tanrıların temelini tanrıların kendisinden ziyade insanların zihinlerinde bulunduğunu görmüştü. Ancak Ksenophanes'in temel problemi özellikle Homeros ve Hesiodos'laydı. Çünkü o bu iki ozanın, Yunan toplumu üzerindeki etkisinin son derece farkındaydı. O, bu iki şaire iki temel eleştiri getirir. Bunlardan birincisi, insanın bütün düşkün özelliklerinin bu şairler tarafından tanrılara yüklenmesidir. Nitekim Hesiodos ve özellikle Homeros'un dünyasında tanrılar her türlü kötü davranışı rahatlıkla yaparlar. Bu son derece normaldir. Bu dünyada tanrılar hem birbirlerini hem de insanları kandırırlar, birbirlerinden ya da insanlardan çalarlar, ve yine hem birbirleri ile hem de insanlar ile zina ederler. Burada tanrılar, Simon Blackburn'un ifadesi ile, haşin bir çete gibidirler; tanrıların tanrısı Zeus tecavüze ve hatta bugün pedofili dediğimiz şeye meyillidir; karısı Hera'yı devamlı aldatır; bütün

²⁵² W. Jaeger, a.g.e, s. 73.

²⁵³ W. Jaeger, a.g.e, s. 73.

²⁵⁴ Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, Çev. Oğuz Özügül, Pencere Yayınları, İstanbul 2011, Fr. 15 s. 90.

tanrılar sürekli birbirlerini aldatırlar; bütün tanrılar şehvet, öfke, kıskançlık ve haset gibi tutkuların adeta kölesidirler.²⁵⁵ Daha sonra Platon tarafından da ciddi mânâda eleştirilecek olan bu yaklaşım Ksenophanes'e göre de kabul edilebilir bir şey değildir. Bu nedenle, o da Homeros ile Hesiodos'u küçümser: "... Hepsini tanrılara yüklediler Homeros ile Hesiodos, ne kadar alçaklık ve yüz karası varsa insanlarda: Çalıp çırpma, zina ve birbirini aldatma."²⁵⁶

Oysa bütün bunlar tanrılara değil, insanlara ait kusurlardır. O halde bu fena eylemlerin failleri tanrılar değildir. Tanrıların insanlara benzediği ya da insanlar gibi eylediği düşüncesi zavallı insanların vehimleridir. "Oysa ölümlüler vehmediyor tanrıların doğduğuna, kendileri gibi giysileri, sesleri ve kişilikleri olduğuna."²⁵⁷ Oysa tanrılara dair bütün tasavvurumuz gerçekte insanların sınırlı idrâkleri ile tanrıları algılamaya çalışmalarından ve kendi eylem ve özelliklerini tanrılara isnat etmelerinden doğar. Ksenophanes'in ifadesiyle "Habeşliler kendi tanrılarının basık burunlu ve kara, Trakyalılar ise gökgözlü ve kızıl saçlı olduklarını sanmakta."²⁵⁸

O halde, gerçek tanrı geleneğinin tanrısı değildir. Tanrı bundan daha farklı olmalıdır. Tanrı olmak, ilk olarak, kendine yeter olmak yani kendinden başka hiçbir şeye ihtiyaç ve istek duymamak demektir. Ahlakî olarak iyi, ezeli, ebedi, kendine yeterli ve bağımsız olmak demektir tanrı olmak. Ve elbette tanrı insanların tasarladığı bir biçimde değildir. Peki o halde tanrıyı nasıl tasavvur etmeliyiz? Tanrı nasıldır? Ksenophanes buna cevap verir. "Tanrılarla insanlar arasında en ulu, tek bir tanrı hüküm sürer, ne dış görünüşü ne düşünceleri ölümlülere benzer."²⁵⁹ Bu Yunanların antropomorfik Tanrı anlayışlarına yapılmış ciddi bir saldırıdır. Ama saldırı bununla kalmaz. Tanrı Yunanların hayâl ettiği gibi olayların bir tek yönünü gören, dolayısıyla evrenin ve evrendeki olayların sadece bir kısmını anlayabilen bir varlık değildir. "Bütünüyle görür o, bütünüyle düşünür ve duyar o."²⁶⁰ Tek tanrılı dinlerin tanrı anlayışına yaklaşan bu anlayışa göre Yunanlılar için çok normal olan tanrının aldatılması bu görüşte mümkün değildir. Çünkü hem bedence ve hem de zihince en yüce olan tanrı, eğer her şeyi bütün olarak görüyorsa aldatılamaz. Bu

²⁵⁵ Simon Blackburn, *Devlet ve Platon*, Çev. Merve Yüksel; Müzeyyen Baturay, Versus Yayınları, İstanbul 2014, s. 71.

²⁵⁶ W. Capelle, a.g.e, s. 89.

²⁵⁷ W. Capelle, a.g.e, s. 89.

²⁵⁸ W. Capelle, a.g.e, Fr. 16, s. 89.

²⁵⁹ W. Capelle, a.g.e, Fr. 23 s. 90.

²⁶⁰ W. Capeller, a.g.e, Fr. 24 s. 90.

tanrıya asla halel gelmez. Çünkü o Homeros'un hiç durmadan hareket içinde olan tanrılarında farklı olarak sükûn içindedir. Zaten Presokratik filozofların dünya tasavvurunda hareket, en temelde değişme ve bozulma ile aynı şey olarak algılandığından, bir tanrıya yakışmaz. Bu Homeros'un hareket eden tanrılarının tam tersidir. "Kalır kımıldamadan hep aynı noktada; yakışmaz bir oraya, bir buraya gitmek ona."²⁶¹

Peki bu tanrı eğer hareketten yoksunsa ve kımıldamadan hep aynı noktada kalıyorsa yaratımı nasıl gerçekleştirir? Cevap daha önce andığımız şu cümlede yatar: "Bütünüyle görür o, bütünüyle düşünür ve duyar o."²⁶² Bu noktada Ksenophanes'in tanrıya dair görüşleri kendisinden daha sonra ortaya çıkacak olan birçok filozofu etkilemiş olabilir. Gerek Herakleitos'un hiç batmayacak olan kozmik ateş olarak *logos* anlayışı, gerek varlık'ın tamamen sükûnet hâlinde olduğunu iddia eden Parmenides'in düşüncesi bir şekilde Ksenophanes'in düşüncelerinden beslenmiş olabilir. Jaeger'in de işaret ettiği gibi, her şeye kâdir olma ile sükûnetin bu şekilde birleştirilmesi, sonraki yıllarda karşılaştığımız tanrı anlayışının yolunu açmada son derece büyük bir öneme sahiptir ve bu noktada aklımıza Aristoteles'in hareket etmeyen hareket ettiricisi gelir.²⁶³

Tanrısal olan hususunda Anaksimandros ve Ksenophanes'in görüşlerinin benzerliği göze çarpar. Tıpkı Apeiron gibi Ksenophanes'in tanrısı da hareketsizdir, en yücedir, bütündür. Bu noktada Milet Okulu düşünürleri tarzında bir filozof olmayan Ksenophanes'in onların –özellikle de Anaksimandros'un- görüşlerini halkın anlayacağı bir tarzda dile getirmiş olabileceği sorusu akla gelir. Nitekim Wilhelm Capelle hem onun hem de Pythagoras'ın, Anaksimandros'un görüşlerini kendi meşreplerince yorumladığını düşünür.²⁶⁴ Belki de Ksenophanes, yeni ortaya çıkmakta olan gerçeği kavramıştı ve bunun heyecanı ile dolmuştu. Beri yandan o, Milet Okulu filozofları tarzında bir filozof olmadığından ve aynı zamanda bir şair olduğundan, kavradığı gerçeği halkın anlayabileceği bir tarzda dile getirmişti. Yani o, yeni ortaya çıkan dünya tasavvurunu Greklerin en büyük başarılarından birisi olan şiire uygulayarak, Yunan şiirinin devlerine saldırmış; poetik düşüncüyü tahrif etmek

²⁶¹ W. Capelle, a.g.e, Fr. 26 s. 90.

²⁶² W. Capelle, a.g.e, Fr. 24 s. 90.

²⁶³ W. Jaeger, a.g.e, s. 76.

²⁶⁴ W. Capelle, a.g.e, s. 83.

için şiiri kullanmıştı. Ancak elbette bu türden bir yorum yoğun bir araştırmayı gerektirmekte ve her zaman dikkatli bir yaklaşıma ihtiyaç duymaktadır.

O halde diyebiliriz ki, geleneksel Yunan tanrı tasavvuruna getirdiği eleştiriler ile Ksenophanes yeni bir yol açmıştır. Hem Jaeger hem de Guthrie onu filozof olarak kabul etmeyen bakışı eleştirir.²⁶⁵ O ülke ülke dolaşıp şiirler okuyan birisinden çok daha fazlasıdır. Denilebilir ki onun en çok coşku duyduğu şey, dünyaya ilişkin bütün önceki görüşlerin yıkıntılarında yükseldiğine inandığı yeni bir hakikâtin savunuculuğunu yapmaktır ve yeni ortaya çıkmakta olan hakikât Ksenophanes ile birlikte ilk kez geleneğe saldırır. Eliade'nin sözlerinde Ksenophanes'in mitlere gerçekleştirdiği saldırının önemi daha iyi anlaşılır:

“Ksenophanes'ten bu yana (yaklaşık 565-470), Yunanların, mythosu yavaş yavaş, dinsel ve metafiziğe ilişkin her türlü değerden arındırdıkları herkesçe bilinir- Homeros ve Hesiodos'un tanrı ile ilgili olarak kullandığı mitolojiye ilişkin anlatımları ilk eleştiren ve reddeden Ksenophanes'tir. *Logosa* karşıt olduğu kadar historiaya da ters düşen mythos sonunda “gerçek olarak varolmayan her şeyi belirtmeye başlamıştır.”²⁶⁶

Her ne kadar hem Eliade'nin kendisi hem de bu çalışma mitleri tam olarak bu çerçevede değerlendirmese de bu sözler özellikle ilk bölümde ele aldığımız dönüşüme uygun bir örnektir. Yunan *mitos*ları yeni düşünce tarafından ilk kez Ksenophanes'in şahsında saldırıya uğrar. Bu yine Platon'da zirveye çıkacak bir temayülün ilk örneğidir. Nitekim hatırlanacağı üzere Platon'un da tanrılara ilişkin söyledikleri yalanlar nedeniyle birçok ozana itirazı vardır. Bu anlamda Platon belki de Ksenophanes'in eleştirilerini okumuş ve ondan etkilenmiştir. Bu ihtimal dahi Ksenophanes'i önemli bir filozof yapmaya ve onun görüşlerini incelemeye yeterlidir.

2.4. HERAKLEİTOS

Şimdiye kadar incelediğimiz Presokratik filozoflar, *logosu* doğrudan ele almamışlardır. *Logosu* incelemeseler de gerek “*mitostan logosa*” geçiş anlayışının bizzat mimarları olmaları gerekse de geleneksel inançlara getirdikleri eleştiriler nedeniyle çalışmamız için önemli olan bu filozofları ele aldıktan sonra felsefe tarihinde ilk defa *logos* kavramını felsefeye sokan; bununla da yetinmeyip onu felsefesinin temeline koyan Herakleitos'u incelemeye geçebiliriz.

²⁶⁵ Bkz. W. Jaeger, a.g.e, s. 85; W.K.C Guthrie, a.g.e, s. 408.

²⁶⁶ M. Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s. 11.

Herakleitos uzun yıllar boyunca kendisinden kalan fragmanlar yerine Platon ve Aristoteles felsefesi ışığında değerlendirilmiştir. Bu nedenle de o genellikle Thales, Anaksimandros, Anaksimenes ile birlikte doğa filozofu olarak değerlendirilip, bu çizgide ele alınmıştır.²⁶⁷ Ancak bu türden kaba bir tasnife gitmek çok doğru değildir. Bunu yapmak onun düşüncesinin inceliklerini ve dahası onun Milet Okulu düşünürleri ile arasında bulunan derin farkı görmemizi engeller. Jaeger'e göre, son yıllarda araştırmacılar artık bu yöntemi terk etmiş ve onun kendi fragmanlarına yönelerek, Herakleitos'u bizzat kendi sözlerinden anlamaya çalışmışlardır.²⁶⁸ Ancak Herakleitos metinlerini doğru biçimde yorumlamak basit bir iş değildir. Guthrie haklı olarak, Herakleitos söz konusu olduğunda, onun metinlerine dair, üzerinde herhangi bir uzlaşım olmayan yorumların bolluğuna dikkat çeker. Ona göre bu yorumlar yığını arasından Herakleitos'un kendi sesini seçebilmek son derece meşakkatli bir iştir ve oldukça yoğun bir çaba gerektirmektedir. Nitekim kimi yorumcular onu Hristiyanlığı önceleyen bir düşünür olarak değerlendirirken kimine göre ise o tartışılmaz bir materyalisttir.²⁶⁹ Bu tartışmaların sebebi yani Herakleitos'un düşüncesine nüfuz etmenin zorluğu, sadece filozofun bizden binlerce yıl önce yaşamasından ya da elimizdeki metinlerin azlığından kaynaklanmaz. Zira Herakleitos, her ne kadar yeterli değilse de, kendi yaşadığı dönemden elimizde en çok fragman bulunan filozoflardan bir tanesidir. Onu anlamamanın zor olmasının asıl nedeni, kendisinin son derece zor anlaşılır bir şekilde yazmış olmasıdır. Nitekim Herakleitos antik dönemde dahi 'karanlık' lakabı ile anılmaktadır. Sokrates'e atfedilen bir yorum onun zor anlaşılabilirliğini kanıtlar niteliktedir. Buna göre Euripides, Sokrates'e Herakleitos'un eserini verip ne düşündüğünü sorar; o da cevap olarak "Anladıklarım mükemmel, herhalde anlamadıklarım da öyledir ama onu anlayabilmek için Delos'lu bir dalgıç olmak gerekir" yanıtını verir.

Herakleitos'un bu kapalı üslubu onu halef ve seleflerinden son derece farklı bir yere yerleştirir. Öyle ki Jaeger, onun üslubunun başka hiçbir üslup ile mukayese edilmez olduğunu söyler. Onun cümleleri ne Parmenides'in didaktik epiğine ne Ksenophanes'in *silloisine* ne de Anaksimandros ve Anaksimenes'in felsefi nesir

²⁶⁷ W. Jaeger, a.g.e, s. 156.

²⁶⁸ W. Jaeger, a.g.e. s. 156.

²⁶⁹ W.K.C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, S. 420.

üslubuna benzer.²⁷⁰ Herakleitos'un üslubu onu filozofların olduğu kadar esinlenmişlerin de yanına yerleştirir. Nitekim birçok yorumcu onun üslubunu arif olmayanlar anlamasınlar diye simgelerle konuşan ya da insanları bir türlü uyanmak bilmedikleri gaflet uykularından uyandırmaya çalışan ozan, peygamber ya da gizem dini öğretmenlerinin üslubuna benzetir ve böylesi bir insandan Miletosluların akla dayalı bakış açısına sahip olmasını bekleyemeyeceğimize dikkat çeker.²⁷¹ Gerçekten de Herakleitos'un günümüze kalan fragmanlarında uyku ve uyanıklık temasına sıklıkla başvurulur. Bu uyanış zihinsel bir uyanışa tekabül eder. İnsanlar uyanıklarken bile etraflarında olmakta olan şeylerin nasıl gerçekleştiği konusunda öylesine habersizdirler ki bu onun dünyasında tam da insanların uykuda olması durumuna karşılık gelir. Her şeyin nasıl gerçekleştiğini kavrayan ve insanlara ileticeği sözün taşıyıcısı olan Herakleitos onları uyandırmak için seslenir. Ancak kendisini bir türlü anlamayan insanlarla arasına bir çizgi çeker ki, Jaeger'e göre, burada da peygamberlere özgü o hava sezilir.²⁷² Yine de, burada önemli olan nokta onun insanlara iletmeye çalıştığı hakikâtin kesinlikle bir tanrının vahyi olmadığı daha ziyade her şeyin kendisine göre gerçekleştiği ama insanların bir türlü kavrayamadığı bir ilke olduğudur.

Kozmosta her şey bu ilkeye göre gerçekleşmektedir. Ama insanlar uykudaymışçasına bunu fark edememektedirler. Gerçi bu ilkenin farkına varmak göreceğimiz üzere hiç de kolay değildir. Ancak Herakleitos açık bir şekilde bu ilkenin bütün insanlar tarafından anlaşılmasını beklemiyordu. Bu zorlu bir yoldur ve bu yolda herkes yürüyemez. Kendisinin de belirttiği gibi "Altın arayanlar çok fazla toprak kazarlar ve çok az bulurlar."²⁷³ Burada altın onun için hakikatin simgesidir; o bulunması ve keşfetmesi çok zor bir madendir, derindedir ve kolaylıkla kendisini ele vermez.²⁷⁴ Hakikate ulaşmak isteyen birisi de tıpkı altın arayan kişi gibi sürekli kazmalı, derinlere inmeli ama bunu yaparken büyük kazançlar ummamalı; sadece hakikate biraz daha yaklaşabilmek adına bütün gücüyle derinleşmeye çalışmalıdır.

²⁷⁰ W. Jaeger, a.g.e, s. 157.

²⁷¹ W.K.C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, S. 422; W. Jaeger, a.g.e, s. 158.

²⁷² W. Jaeger, a.g.e, s. 158.

²⁷³ Herakleitos, *Fragmanlar*, Fragman 22, Çev. Cengiz Çakmak, İstanbul, Kabcacı Yayınevi, 2005, s.53.

²⁷⁴ Herakleitos, a.g.e, s. 73.

Bu hakikatin yapısını araştırmak, Herakleitos'da her şeyi yöneten ilkenin ne olduğunu sormak tam da çalışmamız açısından temel öneme sahip olan *logosa* dair sorular sormaktır. Tekrara düşmek pahasına söylemek gerekirse, bunu yaparken fragmanların anlamlarını açık seçik bir şekilde açıklamaya çalışma ya da onun dşncesinin sistematik bir taslağını sunma iddiası hem zordur hem de anlamsızdır. Nitekim o sistematik bir düşünür değildi. Yine de onun düşünceleri arasında dikkat çekici bir uyum söz konusudur. Biz de bu karanlık yazarın sözlerini duymaya çalışarak onun felsefesini ve bu felsefede *logosun* yerini açıklamaya çalışacağız.

2.4.1. Herakleitos'da Logos

Daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi Herakleitos'tan tutarlı bir sistem çıkarma çabası hata olur. Ancak fragmanlar şaşırtıcı biçimde birbirleriyle uyumludurlar ve dahası onun düşüncesinde bir kavramı anlamak, diğer kavramlarla ilişkisi içerisinde mümkündür. Bu elbette *logos* için de geçerlidir. Yani Herakleitos'ta *logosu* kavrayabilmek onun düşüncesini bütün yönleriyle ele almayı gerektirir. Bu anlamda *logos* ne her şeyin sonsuz bir akış içinde olduğu düşüncesinden, ne karşıtların savaşı ve birliği dşnesinden ne de evrenin kurucu ilkesi olan ateşten bağımsız düşünülemez. O itibarla öncelikle bu düşünceleri ele almamız gerekmektedir.

Normalde deneyim dünyasına baktığımızda, onu durağan ve az çok kalıcı nesnelere dolu olarak algılarız. Bu düzen bize iyi gelir ve bu düzenin, kalıcılığın bozulduğunu hissettiğimizde bunu kötü olarak addederiz. Oysa Herakleitos için hakikât bunun tersidir. Dikkatsizce baktığımızda bize durgun görünen çevremize biraz dikkatli bakarsak her şeyin sonsuz bir değişim ve oluş içerisinde olduğunu görürüz. Her şey sürekli bir devinim içerisinde bitip tkenmeksizin hareket etmektedir. Sözgelimi yazın büyük bir renklilikle iek açan ağaçlar kış geldiğinde yapraklarını dökmekte, sabah her tarafı aydınlatan güneş akşamla birlikte batıp gitmektedir. Ve bu değişimlerde failer dikkat çekici biçimde hep karşıtlardan oluşmaktadır. Sıcak ile soğuk arasında, gece ile gündüz arasında, yaz ile kış arasında sürekli devam eden bir hareket hatta bir savaş vardır. İşte bütün bunları gözlemlemek muhtemelen Herakleitos'u derinden etkilemiş ve onun ünlü akış teorisini ortaya atmasına sebep olmuştur. Onun için dünya, olgusalılığın bütünü hep akmakta olan bir

akıntı gibidir ve hiçbir şey bir an bile bir dinginlik içerisinde değildir.²⁷⁵ Gerçekten de biz bir şeye bakarken dahi o şeyi aynı şey olarak görmeyiz. Baktığımız nesne bir an sonra benim ilk bakmış olduğum hâlden ayrılarak başka bir hâle girer ve bu değişim hiç durmamacasına devam eder. Çoğu zaman insanlar bu değişimin farkına varmayı başaramasalar da bir nesnenin birbirine bitişik iki kısacık andaki durumu dahi birbirinden farklıdır. Bu düşüncesini Herakleitos o ünlü cümlesi “*panta rhei*” ile açıklar yani; her şey akar. Bu onun sisteminin özeti mahiyetinde bir cümledir. Burnet’a göre bu cümle, bizzat Herakleitos’a ait değildir ama onun düşüncesini açıklaması bakımından öneme sahiptir.²⁷⁶ Her ne kadar bu cümlenin Herakleitos’a ait olup olmadığı tartışmalı olsa da onun günümüze kalan başka fragmanları, akış düşüncesini destekler niteliktedir. Sözelimi Herakleitos 12. Fragmanda şöyle seslendirir: “Aynı ırmaklara girenlerin üzerinden farklı sular akar; ruhlar nemli olandan buharlaşırlar.”²⁷⁷ Burada, daha sonra değineceğimiz üzere, fragmanın ikinci kısmında ruhların nemli olandan buharlaşması, kurunun nemliden daha iyi olmasını ve ateş vasıtasıyla nemliden buharlaşarak daha iyi hâle gelmesini imler. Şimdilik bizi daha çok ilgilendiren ilk kısım ise, kimilerine göre evrende meydana gelen değişime işaret eder. Nitekim bahsetmiş olduğumuz üzere Herakleitos, verili bir şeyin görüntüsünün, ne kadar dayanıklı olursa olsun yalnızca akıntıda bir parça olduğunu ve maddenin iki ardışık anda aynı olmadığını savunur.²⁷⁸ Başka bir yoruma göre ise Herakleitos bu cümle ile kozmolojik değişimden çok ruhsal değişimi anlatır. Muhtemelen Herakleitos burada ikili bir okuma yapmak istemiştir. Yine bir başka fragman, her ne kadar yorumcular tarafından Herakleitos’un bizzat kendisine ait olmaktan çok onun bir yorumu olduğu düşünülse de, onun düşüncesini doğru bir şekilde açıklar. “Aynı ırmaklara gireriz ve girmeyiz, biziz ve biz değiliz.”²⁷⁹ Bilmecelerle kendisini dışı vuran Herakleitos düşüncesi için bu açıklama yerinde bir örnektir. Sonsuz bir akış içindeki ırmağa girdiğimiz anda girdiğimiz ırmak, aynı ırmak olmaktan çıkıvermiştir ve biz de her an, bir an önce olmakta olduğumuz kişiden başka biri hâline geliriz. Dolayısıyla ne her an değişen ırmak ne de her an başkalaşan biz, aslında bir anda sükûnet halinde buluşamayız. O halde aynı ırmağa girdiğimiz anda o girdiğimiz

²⁷⁵ J. Burnet, Erken Yunan Felsefesi, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 2013, s. 111.

²⁷⁶ J. Burnet, a.g.e, s. 111.

²⁷⁷ Herakleitos, a.g.e, Fragman 12.

²⁷⁸ J. Burnet, a.g.e, s. 112.

²⁷⁹ Herakleitos, a.g.e, Fragman 49a.

ırmak başkalaştığından o ırmağa girmemiş oluruz ve yine girdiğimiz anda biz de değiştiğimizden ırmağa giren, artık bir an önceki biz değilizdir. Bilmece hâlinde karşımıza çıkan fragman bu anlamda Herakleitos düşüncesini doğru bir biçimde açıklamaktadır. Son olarak Plutarkhos'tan aktarılan 91. Fragman akış düşüncesi konusunda son derece detaylı bilgi vermektedir. “Herakleitos’a göre, aynı ırmağa iki kez girilmez. [Aynı ölümlü bedene doğası gereği iki kez dokunmak olanaksızdır. (Ölümlü olan) her şey değişimin şiddeti ve hızından dolayı dağılır ve tekrar bir araya gelir. Aslında “ne yeniden” ne de “daha sonra” ama aynı zamanda diyebiliriz. Şeyler biçimlenir ve dağılırken hem yaklaşır hem de uzaklaşır.]”²⁸⁰

Andığımız bütün fragmanlarda örnek olarak ırmağın seçilmesi Herakleitos düşüncesi için önemli bir noktaya işaret etmektedir. Daha sonra gerek onun *logos* düşüncesinde gerekse de *arkhe* olarak ateşi seçmesinde hep aynı amacın yansımalarını görürüz. Irmak sürekli akar ama aynı zamanda kendi özdeşliğini de muhafaza etmeyi başarır yani akan sular hep değişir ama bir form olarak ırmak değişmez. “Nesneler dünyası sürekli değişim içindeyken kozmik düzenin kendisi değişmeden kalır.”²⁸¹

O halde diyebiliriz ki, tıpkı daha sonra düşüncelerini ele alacağımız Parmenides gibi Herakleitos da görünenlerin arkasında değişmeden kalan gerçekliği arıyordu. Çünkü görünür dünyada her şey mütemadiyen değişmekteydi. Herakleitos’un bu durumdan çıkarımı son derece ilginç oldu. Görünürdeki mütemadi değişimin arkasında değişmeden kalan şey, değişimin ta kendisiydi.²⁸² Gerçek bir düşünür görünür dünya alanında kalmamalı ve değişmeden kalan yasaya ulaşabilmeliydi. Bu anlamda her şey akar (*panta rhei*) diyen Herakleitos görünür dünyadaki şeylerin daimi akışına işaret ediyordu ve bu durum onu karşıtlar öğretisini öne sürmeye götürdü. Karşıtlar düşüncesi bitmeyen akışın temelini oluşturan düşüncedir.

Karşıtlar düşüncesi yani kozmosta bulunan hemen her tekil şeyde karşıtların mevcut olduğu ve karşıtların savaşının oluşun temelinde yer aldığı düşüncesi felsefe tarihinde ilk olarak Herakleitos’a özgü bir düşünce değildir. Gerçekten de

²⁸⁰ Herakleitos, a.g.e, Fragman 91.

²⁸¹ Herakleitos, a.g.e, s. 129

²⁸² Adam Drozdek, *Greek Philosophers as Theologians: Divine Arche*, Ashgate Publishing Limited, Burlington 2007, s. 27

hatırlanacağı üzere Anaksimandros oluşun temelinde karşıtların savaşının olduğunu düşünmekteydi ve evrenin, ilk karşıtların apeirondan ayrılmasıyla varlığa geldiğini öne sürmekteydi. Keza Anaksimandros'un düşüncesinde karşıtların savaşı bir haksızlığa neden oluyordu. Karşıtlar birbirlerine haksızlık yaparak varlığa geliyorlar ve yaptıkları bu haksızlığın bedelini bir gün mutlaka ödeyerek aperiona dönüyor ve yerlerini karşıtlarına bırakıyorlardı. Dolayısıyla Anaksimandros karşıtların savaşının bir olgu olarak evrenin temelinde yer aldığını düşünse de bunu iyi bir şey olarak görmüyor ve savaşın kötü olduğunu, haksızlık yarattığını düşünüyordu. Herakleitos içinse böyle bir şey söz konusu değildir. O Anaksimandros'un tam tersi istikamette düşünür. Yani onun için savaş hiç de kötü değildir. Çünkü oluşun doğası bir sükûnet ya da dinginlik değildir; tersine uyum bizzat savaşın kendisidir. Böyle bir durumda bizim şeylerin doğasında olduğunu düşüneceğimiz ve onların gerçek yapısı ya da temeli olarak adlandıracağımız sükûnet yahut barış aslında maddenin asıl karakterini oluşturmaz; sadece savaş halinde olan karşıtlar arasında meydana gelen geçici bir denge hâline işaret eder. Karşıt şeyler arasındaki savaş bu denge hâlini bozan bir şey değildir. Tam tersine evrende karşıt şeyler arasında hep bir savaşın var olması, oluşun olmazsa olmaz şartıdır.

Herakleitos'un, Anaksimandros'un tersine savaşı kötü olarak addetmemesinin temelinde de onun oluşu her şeyin temeline koymuş olması yatmaktadır. Anaksimandros çokluğun gerisinde değişmeden kalan bir varlık olduğunu varsayıyor, onun her şeyin temeli olduğuna inanıyor ve onu arıyordu. Herakleitos ise her şeyin gerisine oluşun bizzat kendisini koydu. Arslan'ın ifadesi ile daha öncesinde değişimden ya da oluştan kaçan Yunan düşüncesi Herakleitos ile birlikte ona teslim olmuş, onu tanrılaştırmıştır.²⁸³ Oluşun her şeyin temeli olduğu yerde elbette karşıtlar da büyük önem kazanacaktır. "Savaşın her şeyde ortak, adaletin çatışma olduğu ve her şeyin olması gerektiği şekilde çatışma sonucu meydana geldiği bilinmelidir."²⁸⁴ Bu fragmandan da açıkça anlaşılacağı üzere, savaş her şeyde ortaktır ve çatışmanın bizzat kendisi adalettir. Anaksimandros'un savaşı adaletsiz gördüğü yerde o, savaşın kendisini adalet olarak adlandırır. Hatta o derece ki evrende her şeyin sükûnet ya da barış içinde olmasını istemek bir anlamda evrenin sonunu istemek gibidir. Nitekim Herakleitos savaşın son bulmasını isteyen Homeros'u bu anlamda

²⁸³ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2014, S. 191

²⁸⁴ Herakleitos, a.g.e, Fragman 80.

paylar: “Homeros ‘çekişme tanrılar ve insanlar arasından kalksın!’ derken yanıldı. Evrenin yokoluşu için dua ettiğini görmüyordu; çünkü eğer duası işitilseydi, her şey yitip giderdi.”²⁸⁵ Şu durumda savaş evrenin devamının en büyük nedenidir. Herakleitos bunu başka bir fragmanda onaylar: “Savaş her şeyin babası ve kralıdır: kimini tanrı, kimini insan olarak ortaya çıkarır; kimini köle kimini özgür kılar.”²⁸⁶

Karşıtların bir aradalığı düşüncesi Herakleitos tarafından sık sık dillendirilir. Peki Herakleitos karşıtların birliği ya da uyumu derken tam olarak neyi kast eder? Böyle bir cümleden bir zaman birbirine tamamen zıt olan karşıtların savaş sonucunda birbirine daha uyumlu hâle geldiği sonucunu mu çıkartmalıyız? Bu türden bir düşünce Herakleitos’u yanlış yorumlamak olacaktır. Daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi, onun için uyum daha doğrusu karşıtların birbirleriyle uyumlu hale gelerek sükûnete ermeleri nihai hedef değildir. Yani karşıtların uyumu demek bir zamanlar birbirleriyle uyumsuz olan karşıtların zaman içerisinde sivri uçlarının törpülenmesiyle birbirine uyumlu hâle gelmesi demek değildir. Onun için savaş barıştan bir önceki hâl değildir, savaş ve barış hep bir aradadır.²⁸⁷ Karşıtların uyumu onların sürekli savaş içerisinde olmalarından kaynaklanır. “Karşıt olan şeyler bir araya gelir ve uzlaşmaz olanlardan en güzel uyum doğar. [Her şey çatışma sonucu meydana gelir.]”²⁸⁸ Bizzat bizim olduğumu varsaydığımız uyum, durağanlık, sükûnet, sakinlik ya da barış, biz nasıl adlandırırırsak adlandıralım, gerçekte güçler arasında hiç bitmeksizin süren bir mücadelenin bir denge hâlidir. Guthrie’nin ifadesiyle şeyler arasındaki harmonia, dengeden dolayı birbirini iptal eden ve dolayısıyla göze görünmeyen karşıt devinimlerin dinamik uyumudur.²⁸⁹ Oysa insanlar sınırlı zihinleriyle bunu anlamayı başaramazlar. Savaş ve sükûnetin bir parçanın iki yüzü olduğunu görmeyi bir türlü başaramazlar. 51. Fragman bunu harikulade şekilde dile getirir: “Uzlaşmaz şeylerin kendi aralarında nasıl uzlaştığını anlamazlar. Karşıt dönüşlerin uyumu; yay ve lirdeki gibi.”²⁹⁰ Yay ve lirde teller sükûnet içindeymişçesine dururlar. Oysa gerçekte son derece gergindirler.

²⁸⁵ Herakleitos, Fragman 43, John Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 2013, s. 104.

²⁸⁶ Herakleitos, a.g.e, Fragman 53.

²⁸⁷ W.K.C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, s. 444.

²⁸⁸ Herakleitos, a.g.e, Fragman 8.

²⁸⁹ W.K.C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, s. 447.

²⁹⁰ Herakleitos, a.g.e, Fragman 51.

“Yay ve lir arasındaki gerilim ahenk içinde çalışmak üzere birlikte gerilen iki karşıt gücün dinamikleridir. Bu durumların her birinde doğal olarak bu güçler birbirinden ayrılma eğilimindedir ne var ki bir araya geldiklerinde başlı başına öneme sahip olan üçüncü bir güç ortaya çıkmaktadır.”²⁹¹

O itibar ile yayı ya da liri oluşturan şey gövde ile teller arasında oluşan gerginliğin kendisidir ve yaydan ya da lirden mevcut gerilimi kaldırmak demek bizzat yayın ya da lirin kendisini ortadan kaldırmak demektir. Tıpkı evren söz konusu olduğunda gerilimin sonlanmasının evrenin sonlanması demek olduğu gibi.

Özetle Herakleitos için kozmos, çoğunluğun kötü gördüğü, bitmesini istediği karşıtların sürekli savaş hâlinde oluşturduğu muhteşem bir bütünlükten teşekkül eder. Normal bir duyarlılığa sahip bir insana göre savaştan daha korkunç bir şey yoktur. Dolayısıyla bu türden bir kötülüğün evrenin bütününe egemen olduğu bir dünya sıradan bir insan için düşünülemez, hayâl edilemez bir şeydir.²⁹² Oysa Herakleitos, Yunan düşüncesine göre, her türlü düzenin temelinde bulunan tanrılar ve insanlar, köleler ve hür olanlar şeklindeki bölünmelerin ve hatta dünyanın kendisinin savaşa dayandığını ilan ederken, aslında tam da insanların normal düşünme alışkanlıklarını sarsmak ister gibidir.²⁹³ Ondan önce bildiğimiz bütün filozoflar, evrende dinginliğin, düzenin, sükûnetin yolunu bulmaya çalışıyorlar ve evrenin nihai hedefi olarak bunu koyuyorlardı. Örneğin Pythagorasçılar sınıрын, düzenin, sükûnetin oluşturduğu bir felsefi arzu taşıyorlardı. Herakleitos ile birlikte ise sükûnet ve durgunluk iyi olarak görülmekten çıkmıştır. O bunları yaşayanların dünyasına ait olarak değil, ölülerin dünyasına ait şeyler olarak görüyordu. Bu dünyada eğer bir kusursuzluk mevcutsa bu sükûnet ya da durağanlıktan değil, tam da devamlı vurguladığımız üzere karşıtların birbirlerine üstün gelememesinden ve devamlı savaşmalarından kaynaklanır. Çünkü çabasızlık ve durağanlık kozmosa uygun değildir. Zira böylesi bir durumda karşıtlar sona erer ve dolayısıyla kozmos var olmaya devam edemez. Savaşın her şeyin kralı olması düşüncesi ile birlikte Herakleitos'ta her şeyin temelini oluşturan tanrısal yasaya bir adım daha yaklaşırız.

Ancak Herakleitos'un karşıtlar düşüncesini ele alırken önemli bir hataya düşmekten kaçınmalıyız. O karşıtlar arasındaki savaşın daimi olduğunu söyler ama bu karşıtlardan birisinin, ötekine üstünlüğü asla söz konusu değildir. O, karşıtlardan

²⁹¹ W. Jaeger, a.g.e. s. 165.

²⁹² W. Jaeger, a.g.e. s. 163.

²⁹³ W. Jaeger, a.g.e. s. 163.

birisinin tarafını tutmaz. Çünkü ona göre karşıtlar birbirlerinden bağımsız ayrı şeyler değildir. Dahası karşıtlar özdeştir, birdir. Kısa aralıklarla, birbirleri ardına geldikleri için insanlar karşıtları ayrı şeyler olarak ele alırlar. Oysa Herakleitos karşıtların birliğini ifade etmek için sayısız örnek verir. Herkese açıkça görünen karşıtların arkasında, kimseye görünmeyen bir uyum, bir özdeşlik ve bir birlik vardır. Herakleitos'a göre, aldanan yığınlar karşıtların birliğini görmeyi başaramazlar ve karşıtların birbirlerinden tamamen bağımsız olduğunu ve böylece kozmosun birbirinden ayrı, uyumsuz elementlerin organize olamayan düzeni olduğunu varsayarlar.²⁹⁴ Herakleitos bir fragmanda çoğunluğun büyük saygı duyduğu Hesiodos'u eleştirerek onun karşıtların bir oluşunun farkına varamadığını söyler: "Çoğunluğun öğretmeni olan ve çok bildiği söylenen Hesiodos gece ile gündüzün ne olduğunu bilmezdi. Gece ile gündüz birdir."²⁹⁵

Ne karşıtlar tek başlarına bir birliği takip ederler ve kendilerini bir birliğe uydurmaya çalışırlar ne de tek başına birlik karşıtların bir araya gelmesinden doğar. Bu ikisi aynı zamanda olur.²⁹⁶ Herakleitos şöyle der: "İnen ve çıkan yol bir ve aynıdır"²⁹⁷ İlk başta kulağa garip gelse de aşağı doğru indiğimiz ve daha sonra yukarı doğru çıktığımız yolu düşündüğümüzde kulağa daha anlamlı gelir. Bir zaman aşağı inmek için kullandığımız yolu başka bir zaman yukarı çıkmak için kullanırız ki, bu Herakleitos'u haklı çıkarır. Bu bütün ikili karşıtlar için de geçerlidir. Her ne kadar biz ısrarla onları iki ayrı şey olarak görsek de, onların temeli bir ve aynıdır. Bir olan kendisini sürekli muhafaza eder, özünden bir şey kaybetmeden kalır. Onun tezahürleri farklıdır. Kimi için o aşağı inilen kimisi için yukarı çıkılandır ama yol bir ve aynı yoldur. Burada karşıtlar olan aşağı ve yukarı ile yol birbirlerinden ayrılamazlar. Biz evrende mevcut olan değişimden ötürü onu farklı farklı görme eğilimde olsak da "Aynı şeydir yaşayan ve ölen, uyanık ve uyuyan, genç ve yaşlı. Çünkü sonrakiler öncekilerle, öncekiler sonrakilerle yer değiştirir."²⁹⁸ Bu evrenin işleyiş düzenidir. Aslında bu sadece ikili karşıtlıklar için geçerli değildir. Bir anlamda evrende her şey tek bir yasaya göre olmakta, her şey birden türemektedir. Aristoteles'in aktardığı bir fragmanda Herakleitos bunu açık olarak söyler:

²⁹⁴ Adam Drozdek, a.g.e, s. 28.

²⁹⁵ Herakleitos, a.g.e, Fragman 57.

²⁹⁶ Adam Drozdek, a.g.e, s. 29.

²⁹⁷ Herakleitos, a.g.e, Fragman 60.

²⁹⁸ Herakleitos, a.g.e, Fragman 88.

“Bağlanışlar; bütünler ve bütün olmayanlar, bir arada duran ve ayrı duran, birlikte söylenen ve ayrı söylenen. Her şeyden bir, bir’den her şey.”²⁹⁹ Bu bir Herakleitos için evrenin temelinde olmakla aynı zamanda onun tanrısıdır. Bir başka fragmanda o, şöyle der: “Tanrı gece ve gündüz, yaz ve kış, savaş ve barış, tokluk ve açlıktır. [Bunun anlamı: bütün, karşıt şeylerden oluşur.] Ancak o (tanrı), ateşin yaktığı bir tütsüden yayılan ve herkesin kendince ad verdiği koku gibi başkalaşır.”³⁰⁰ Daha önce de görmüş olduğumuz gibi, bizim çokluk dediğimiz karşıtlar aslında birdir, birin farklı şekillerde tezahürleri ya da insanların onu farklı farklı anlamalarıdır.

“Savaş ve barış, oluş ve yokoluş, yaşam ve ölüm hep birlikte varolmaya devam edeceklerdir. Çünkü kozmos karşıt olanlardan meydana gelmiştir. Kozmik dünyanın kendisi aynı kalırken, karşıtların çatışmasından dolayı nesnelere sürekli değişecektir. Tütsüyü yakan ateş aynı ateşken, tütsüden yayılan kokular farklı farklı olacaktır.”³⁰¹

Elbette kozmostaki bu harmoni kendisini çıplak göze apaçık bir şekilde sunmaz. Eğer sunsaydı onun fark edilmesi elbette çok kolay olurdu. Onu aralarında bir uyum ya da harmoni olmayan şeylerin arasındaki uyum ya da harmoni olarak görmek hem daha zordur hem de daha önemlidir. Olaylara bakıldığında onlardaki uyumsuzluğu görmek ve onlarda bir uyum olmadığı sonucuna varmak oldukça kolay olacaktır.³⁰² Karşıtların gerisindeki uyum kendisini ancak görebilen gözlere gösterir. Yani karşıtların akışı kesinlikle rastgele bir akış değildir.

Her şeye egemen olmasına rağmen ya da her yerde bulunmasına rağmen karşıtların uyumu kanıtlanabilir bir düşünce değildir. Herakleitos’un karşıtları vererek tümevarım yoluyla birliği kanıtlamaya çalıştığını düşünmek doğru olmaz. Jaeger’in de haklı olarak işaret ettiği gibi, onun karşıtların birliği düşüncesi hiçbir suretle tek bir anlama indirgenemez.

“Onu sana bitişiklik ve bağlantısallıkla ilişkilendiremeyeceğimiz gibi, gerilim, uyum veya kaynaşmayla da bağlantılandıramayız. Herakleitos çoğu zaman örneklere başvurmaktadır ancak bunları sembolik anlamda kullanır, tümevarım amacıyla değil. Bu örneklerle ifade ettiği şey, kendini en çeşitli renklerle açığa vuran derin bir sezgidir, net bir şekilde tarif edilebilen mantıksal bir çıkarım değil.”³⁰³

²⁹⁹ Herakleitos, a.g.e, Fragman 10.

³⁰⁰ Herakleitos, a.g.e, Fragman 67.

³⁰¹ Herakleitos, a.g.e, s.165.

³⁰² Adam Drozdek, a.g.e, s. 29.

³⁰³ W. Jaeger, a.g.e. s. 165.

Burada karşımıza bir kez daha önemli bir soru çıkar. Evrende her şeye ortak olan, her şeyin ona göre gerçekleştiği ve kendisini ancak derin bir sezgiyle açığa çıkaran bu “bir” nedir? Herakleitos onu nasıl isimlendirir? Ve onun evrendeki tezahürü nasıldır? İşte burada Herakleitos felsefesinin en önemli kavramı olan *logos* ile karşılaşırız.

Herakleitos için evrenin sürekli bir değişim içinde olduğunu, şeylerin asla sükûnete ermediğini ve karşıtlar arasında sürgit devam eden bu savaşın şeylerin özünü oluşturduğunu ele aldık. Onun için sürekli devinim, karşıt güçlerin birbirleri arasındaki savaş ve üstün gelme çabası dünya düzeninin özüdür ve her insanın ödevi kavrayamadıkları bu yasanın farkında varabilmektir. Yani şeyler değişmektedir ama bu değişimin kendisine göre olduğu bir yasa da mevcuttur. İşte burada Herakleitos’un sürekli vurguladığı *logos* karşımıza çıkmaktadır. Bütün fenomenlerdeki değişim bu *logosa* göre olmaktadır ve bu yasadaki ötürü zaman içinde her şey değişime uğrasa ve hiçbir şey aynı kalmasa da dünya düzeninin kendisi sabit kalmaktadır.³⁰⁴ Yani bir anlamda *logos* değişen evrenin değişmeyen formudur.

Herakleitos’un fragmanlarına bakarak onun *logosu* birbiriyle alâkalı iki temel bağlam içinde kullanmakta olduğu söylenebilir. Onun fragmanlarında *logos* ilk olarak evrenin düzeni, işleyişi bağlamında yani kozmolojik bağlamda kullanılırken bir de insanda yer alan haliyle yani antropolojik bağlamda kullanılır. Kozmolojik anlamda *logos* görünmez harmoninin ilkesidir. Kusursuzdur, birliktir ve aynı zamanda karşıtların birliğini de kendinde barındıran şeydir. O, kozmosta meydana gelen her şeyin kendisine göre olup bittiği şeydir. Bu cümlelere bakan birisi *logosun* tanrısal bir yanının olduğunu düşünebilir. Gerçekten de Herakleitos fragmanlarına baktığımızda *logosun*, tanrının, daha sonra ele alacağımız ateşin bir ve aynı şey olduğu sonucuna varırız. Arslan’a göre tanrı, evrenin en saf hâli olan ateşin en saf halidir ve *logos* da tanrının yasa olmak bakımından tanımlanmış adıdır.³⁰⁵ Şu halde *logos* tam da evrende meydana gelen şeylerin ilkesi ve yasasıdır. Bu yasa elbette evrensel bir yasadır. Bu yasa evrendeki her şeye içkindir, her şeyi eksiksiz bütünlüğe bağlar ve evrenin mütemadi değişimini genel bir yasaya göre kurar. O halde o evreni

³⁰⁴ W.K.C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, s. 475.

³⁰⁵ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1*, s. 196.

düzenleyen, destekleyen ve yöneten bir yasadır.³⁰⁶ Nitekim Herakleitos fragmanlarda bunu sık sık vurgular. Bir fragmanda onu her şeyin kendisine göre olup bittiği şey olarak adlandırırken başka bir fragmanda asıl dinlenilecek olanın kendisi değil *logos* olduğunu söyler. Bu durumda *logos* her türlü insani yetiden üstündür. O bütün insanların üstünde ve herkes için geçerli bir ilkeyi imler. O bir anlamda her şeyin değiştiği bu evrenin değişmeyen formudur. O halde *Logos* evrende varolan her şeye ortaktır ve insanların yapması gereken şey kendilerine ait bir bilgelikleri varmış gibi değil, her şeye ortak olan *logosu* kavramaya çalışmaktır. Ancak Herakleitos'un yakındığı üzere insanlar onu bir türlü anlayamazlar:

“Bu her zaman mevcut olan *logosu* insanlar yalnızca işitmeden önce değil, işittikten sonra da anlamıyorlar. Her şey bu *logosa* göre olup bittiği ve ben her şeyi doğasına göre ayırt ettiğim ve nasıl olduğunu bildirip açıkladığım halde, söylediklerimle ve yaptıklarımla karşılaştıklarında acemi gibi davranıyorlar. Uykudayken ne yaptığını unutan diğer insanlar gibi bunlar da uyanırken ne yaptıklarının farkında değiller.”³⁰⁷

Burada *logos* terimi ikili bir anlam içerecek şekilde hem Herakleitos'un kendi sözlerine hem de kozmostaki 'yasa, kural, ilke, ölçü' anlamlarına karşılık gelecek şekilde kullanılmıştır.³⁰⁸ Elbette bu yasa insanlar tarafından uzlaşım ile meydana getirilmiş bir yasa değildir. O, her türlü insan fikrinden, düşüncesinden ya da bizatihi insanın kendisinden bağımsız bir yasadır. Evren bu yasaya göre meydana gelmiştir.

Jaeger'e göre, Herakleitos felsefi düşünce problemini toplumsal düşünce işlevini göz önünde bulundurarak ele alan ilk düşünürdür. Yasa olarak *logos* sadece evrensel değil aynı zamanda ortaktır da. *Logos* tıpkı her yurttaşın uymak zorunda olduğu devlet yasasına benzese de ondan çok daha üstün, çok daha büyüktür. Zira o sadece insanlara değil evrende olan her şeye ortaktır.³⁰⁹ “Akla uygun konuşmak isteyenler, yasasına bağlı bir kentten daha güçlü bir şekilde her şeyde ortak olana sıkıca sarılmalıdır. Çünkü bütün insan yasaları tanrısal olandan beslenir. Bu tanrısal yasa her şeyi dilediğince yönetir ve her şeye fazlasıyla yeter.”³¹⁰ Herakleitos burada Yunanlar için çok önemli olan yasalara gönderme yaparak, evrensel her şeye ortak olan yasanın kentin yasasından çok daha önemli olduğunu ima eder. Bu yasa tanrısal

³⁰⁶ S.R. Gorgiev, “The Relationship of The Soul and The *Logos* in Heraclitus' Fragments”, *Facta Universitatis*, Vol 8, No: 1, s. 57.

³⁰⁷ Herakleitos, a.g.e, Fragman 1.

³⁰⁸ Herakleitos, a.g.e, s. 29.

³⁰⁹ W. Jaeger, a.g.e. s. 161.

³¹⁰ Herakleitos, Fragman 114.

karakteri ile doğanın işleyişinde de önemli bir role sahiptir. Peki ama evrende bu yasa biz insanlara nasıl görünür, biz onu nasıl kavrayabiliriz ya da bu yasa kendisini madden nasıl dışı vurur? Burada Herakleitos'un doğanın temelinde gördüğü ateş ile karşılaşırız. Ateş bir anlamda *logosun* maddi yönüdür. Herakleitos fragmanlarında sık sık vurgulandığı üzere ateş her şeyin temelinde yer almakta, her şeyin kendisine göre meydana geldiği ölçü anlamında düşünülmektedir. Buradan hareketle onun *logosun* maddi yönü olduğunu söylemek hatalı bir yorum olmayacaktır.

Yunancada Pûr ateş anlamına gelir ve Herakleitos felsefesinin en temel kavramlarından birisidir. Herakleitos ile birlikte ateşin felsefede kullanımına ilk kez rastladığımız türünden bir varsayım doğru değildir. Nitekim ateş daha evvel karşımıza Milet Okulu düşünürlerinde de çıkmıştır. Peters, hem Anaksimandros'un hem de Anaksimenes'in sistemlerinde ateşin kullanıldığından bahseder. Ama bu iki filozofun düşüncesinde ateş evrendeki unsurlardan sadece bir tanesi iken Herakleitos için bizzat kozmosun kendisi ateştir.³¹¹ Bu itibarla, ateş daha önce felsefede kullanılan bir kavram olmakla birlikte Herakleitos'la beraber çok daha temel bir rol kazanarak evrenin varlığını sürdürmesinin en önemli unsuru olmuştur.

Herakleitos'un ateşi nasıl tasavvur ettiği hususunu doğru kavramak daha sonra Herakleitos'un ruhu kuru olmasına atfettiği önemi daha iyi anlamak bakımından önemlidir. Zeller'e göre Herakleitos ateşi bizim gördüğümüz tarzda sadece ateş ya da kor olarak düşünmez. Ona göre filozofun öne sürdüğü mânâda ateş genel olarak sıcaklıktır, bu nedenle de ateş yükselen buhar ya da nefes olarak düşünülmelidir.³¹²

Logosun sürekli değişen şeylerin/dünyanın değişmeyen formu olduğunu ifade etmiştik. Evrendeki her şey değişiyor ancak bu şeylerin yasası olan *logos* değişmiyordu. İşte tam da bu anlamda Herakleitos'un ateşi her şeyin temeline koyması, onun dünyayı oluşturan ve düzeni sağlayan temel ilke olması oldukça anlamlıdır. "Bütünün kendisi olan bu kozmosu ne bir tanrı ne de bir insan meydana getirmiştir. O, daima belli ölçülere göre yanan, belli ölçülere göre sönen ezeli ve ebedi ateştir."³¹³ Buradan da anlaşılacağı üzere kozmik düzen her zaman mevcut olan ateşin daima belli ölçülere göre yanması ve belli ölçülere göre sönmesidir. Evrende

³¹¹ F.E. Peters, a.g.e, s. 337.

³¹² E. Zeller, a.g.e, s. 70.

³¹³ Herakleitos, a.g.e, Fragman 30.

varolan tek tek bütün nesnelere, eşyalar, fenomenler değişir ama kozmik düzenin kendisi varolmaya hep devam ederek değişmeden kalır. Bu türden bir durumu açıklamak için ateş seçilebilecek en güzel örnektir. Gündelik hayatımızda ateşi gözlemlediğimizde benzer bir durum görürüz. Ateş yanarken ona maruz kalan nesnelere büyük değişime uğrarlar. Bazı şeyler kül olur, bazı şeyler şekil değiştirir, bazı şeyler erir gider ama hemen her şey mutlaka bir değişime uğrar. Burada değişmeden kalan tek şey ateşin kendisidir. Yani ateş adeta her şeyin değiştiği bir yerde değişmeyen form ya da yasadır ve bu anlamda onun her şeyin temeline konması son derece mâkûldür. Burnet bu durumu çok güzel açıklar:

“Yalnızca kendisinden karşıtların ayrılabilceği bir şeyi değil ama doğası yoluyla başka her şeye geçebilen bir şeyi istiyordu ki, bu arada her şey kendi payına ona geçecekti. Bunu ateşte buldu ve eğer yanma fenomenini incelersek onu niçin seçtiğini görmek kolaydır. Sürekli yanan bir alevde ateşin niceliği aynı kalıyor gibi görünür ama ve burada alev bir ‘şey’ olarak alınabilir. Ve gene de tözü sürekli olarak değişmektedir. Her zaman dumana geçerek yitmekte, ve yeri her zaman onu besleyen, yakıttan alınan yeni özdek tarafından doldurulmaktadır. Bu tam olarak istediğimiz şeydir. Eğer dünyaya ‘her zaman yaşayan bir ateş’ olarak bakarsak, nasıl onun her zaman tüm şeylere dönüştüğünü ve bu arada tüm şeylerin her zaman ona geri döndüğünü anlayabiliriz.”³¹⁴

Bütün değişimlerde sabit kalan öge olarak ateş, bütün nesnelere aynı olan, aynı kalan şey olması hasebiyle aynı zamanda bütün bu şeylerdeki ölçüdür de. Ölçü fikri Herakleitos düşüncesinde önemli bir yer tutar. 94. Fragmanda Herakleitos şu şekilde seslenir: “Helios bile ölçülerini aşamaz. Aşarsa Dike’nin yardımcılarını Erinysler onun peşinden ayrılmaz.”³¹⁵ Helios Güneş anlamına gelir ve ateşin Herakleitos için önemi hatırlanırsa bu fragman daha önemli hâle gelir. Tamamen ateşten oluşan Güneş dahi ölçülerini aşamaz. Çakmak bu fragmanı şu şekilde yorumlar:

“Herakleitos’a göre kozmik düzen içindeki her varlığın sınırı ve ölçüsü, olması gerektiği gibi düzenlenmiştir. Çok önemli sayılan Helios, yani güneş bile sınırlarını ve ölçüsünü aşamaz; aşacak olursa Dike’nin (Adalet tanrıçası) yardımcılarını olan ve bütün suçları cezalandıran ölçü tanrıları onu cezalandırır. Kosmos’taki her şey olması gerektiği gibi düzenlenmesine karşın, bir hybris[kibir] varlığı olan insan ölçüsünü aşabilir ve doğasına uygun olan yolun dışına çıkabilir. Ancak insan bu densizliğinin ve ölçüsüzlüğünün cezasını kölece bir yaşam sürerek ödemek zorunda kalır.”³¹⁶

³¹⁴ J. Burnet, a.g.e, s. 111.

³¹⁵ Herakleitos, a.g.e, Fragman 94.

³¹⁶ Herakleitos, a.g.e, s.223.

Buradan açıkça şu ortaya çıkar ki, onun düşüncesinin en temelinde oluşun bizatihi kendisinin kalıcı olması olgusu vardır. Ateş de bunun en güzel örneğidir. Onun için ateşin önemi, her şeyin temelinde yer alan kalıcı bir madde olmasından çok, oluşun kalıcılığını gösteriyor olmasıdır.

Logos ve onun maddi yönü olan ateş insanlar tarafından duyulmaz ya da fark edilmez. Ama bu durum tür olarak insanın bir eksikliğinden ziyade yaşayan insanların büyük çoğunluğunun adeta gözlerini kapatarak çevrelerinde meydana gelen düzeni fark edememesinden kaynaklanır. Nitekim bir fragmanda o kendini tanıma ve ölçülü olma olanağının her insanda bulunduğunu söyler.³¹⁷ İnsanların *logos*u anlamaları durumu Herakleitos için son derece önem arz eden bir durumdur. Birçok fragmanda o, insanları bu bilgiğe erişemediklerinden ötürü suçlar. Jaeger, Parmenides'in felsefi aklın faaliyetlerini ve düşünmeyi adlandırmak istediğinde *noein* ya da *noema* kavramlarını kullandığına, buna karşılık Herakleitos'un açık bir şekilde insanın gündelik işlerine gönderme yaparak, Yunanların geleneksel olarak doğru düşünme ya da doğru sezgi gibi şeyleri ifade etmek için *phronein* sözcüğünü kullanmasına dikkat çeker. Bu durum ona göre Herakleitos'un öğretilerinin insanların pratik işlerini etkileme isteğinin çok açık bir göstergesidir.³¹⁸

“İlk duyduklarında insanların kavrayamadığı ancak kavrar kavramaz onları ortak bir evrende birleştirecek olan *logos*'un taşıyıcısı olduğunu bilmek Herakleitos'a cesaret verdi. Dolayısıyla filozofların kendi kendilerini özgürleştirmek üzere geliştirdikleri ve ilk bakışta tamamen bireyselleşmiş bir toplumun entelektüel yozlaşmanın yeni bir örneğinden başka bir şey değilmiş gibi görünen felsefi düşünce, Herakleitos'a göre aynı bireyleri yeni bir topluluk içinde birleştirebilecek bir bağdı. Bu yüzden *logos* kavramının özü itibarıyla etik ve politik karakterde olduğu düşünülebilir. Nitekim *logosun*, insanların 'söz ve işleri'nden tamamen bağımsız olarak, ortak bir şey oluşunun sürekli vurgulanmasından da anlaşıldığı gibi, bu belli açılardan doğrudur da.”³¹⁹

Bu durumda Herakleitos her ne kadar insanları umursamaz görünse de o sadece hakikati bilmek istemekle kalmaz ama aynı zamanda içten içte insanların da bu hakikatin farkına varmalarını ve hayatlarını buna göre şekillendirmelerini ister.

“Herakleitos, sadece hakikati bilmek istemekle kalmayıp, bu bilginin insanların hayatını yeniden şekillendireceğini de savunan ilk düşündürdü.

³¹⁷ Herakleitos, a.g.e, Fragman 116.

³¹⁸ W. Jaeger, a.g.e. s. 158.

³¹⁹ W. Jaeger, a.g.e. s. 160

Uykuda olanlar ve uyananlar imgesinde, *logos*'tan ne işe yaramasını beklediğini gayet açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Herakleitos, insanlara nihai hedeflerine ulaşmak için yeni ve daha yaratıcı yöntemler öğreten yeni bir Prometheus olmak arzusunda değildir. Onun istediği, daha ziyade, insanların tamamen uyanık olarak ve her şeyin kendisine bağlı bir şekilde meydana geldiği *logos*'un bilincine vararak yaşam sürebilmelerini sağlamaktır.³²⁰

Oysa insanlar devamlı uykudadırlar. Bir türlü *logosun* sesini duymayı başaramazlar. Genel olarak bütün presokratik felsefede duyular asla güvenilir tanıklar değildirler. Bu nedenle hakikati temsil etmezler. Oysa gerçek olan hakikattir ve insanlar hakikâtin izinden gitmelidirler. İnsanlarsa hayatlarını duygularının ve duyularının esiri olarak geçirirler. Duyular dünyasının ardındaki bizim göremediğimiz o harmoniyi görmeyi reddederler. Bu anlamda onlar uyanık olduklarını, her şeyin farkında olduklarını düşündükleri anda aslında uykudadırlar. Oysa Herakleitos şöyle seslenir: “Uykudaki insanlar gibi davranma ve konuşma.”³²¹

Uyanık olanların ortak bir dünyası vardır. Her ne kadar farklı şekillerde algılasak ve farklı tepkiler versek de olayların meydana geliş şekillerini aşağı yukarı aynı şekilde algılarız. Oysa uyuyanların sadece kendilerinin görebildiği, sadece onlara ait olan bir dünyaları vardır ve uyku anında hepsi başka kimseyle etkileşimde bulunmadan kendi dünyalarında yaşarlar. “Uykuda olmayanlar için tek ve ortak bir kozmos vardır. Uykuda olanlar ise kendi özel dünyalarına kapanırlar.”³²² Burada Herakleitos için insanların yapması gereken uykuda kalmamaları ve ortak olan *logosu* fark ederek ona göre yaşamalarıdır. “*Logos* her şeye ortak olmasına karşın, çoğunluk sanki kendilerine özel düşünceleri varmış gibi yaşar.”³²³

Bu ortak olan tabii ki bütün insanların ortak görüşü değildir. Hatta onun söylediği anlamda ortak olan çoğunluğun görüşüne ters düşer. “İnsanların çoğu başlarına gelenler hakkında düşünmezler ve öğrendiklerini kavrayamazlar, yalnızca kendi kanılarına inanırlar.”³²⁴ Herakleitos bu anlamda insanları ciddi mânâda eleştirir. İnsanlar yalnız kalmaya cesaret edemeyişlerinden ötürü *logosun* dünyasını kavrayamazlar ve bütün hayatlarını uykuda geçirirler.³²⁵ Sınırlı düşünceleri ile

³²⁰ W. Jaeger, a.g.e. s. 159

³²¹ Herakleitos, a.g.e, Fragman 73.

³²² Herakleitos, a.g.e, Fragman 89.

³²³ Herakleitos, a.g.e, Fragman 2.

³²⁴ Herakleitos, a.g.e, Fragman 17.

³²⁵ S.R. Gorgiev, a.g.e, s. 60.

insanlar karşılaştıkları şeyleri derinlikli bir biçimde kavrayamazlar. Bu açıdan çok şey görmek de çok şey bilmek de bilgelik değildir. Gerçek bilgelik bunlardan başka bir şeydir. Yunanların çok değer verdikleri ve bilge gördükleri düşünürlerin çoğu bu itibarla gerçek bilge değildirler. Nitekim Herakleitos kendisinden önceki düşünürleri bu anlamda eleştirir. “Çok şey öğrenmek anlayışlı olmayı öğretmez. Öğretseydi, Hesiodos ile Pythagoras’a ve de Ksenophanes ile Hekataios’a öğretirdi.”³²⁶ Burada açık bir şekilde Herakleitos için bilgelik çok şey bilmekten daha farklı bir anlamı olduğu sonucu çıkar. Gerçekten de bilgelik onun için tektir. Şöyle der: “Bilgelik tektir, her şeyi, her şeyle yöneten düşünceyi bilmektir.”³²⁷ Her şeyi her şeyle yöneten düşünce, daha önceki bahsettiklerimizle birlikte düşünüldüğünde açık şekilde *logosa* gönderme yapar. Dolayısıyla insan için de bilgelik her yere hâkim olan, her şeyde ortak olan, her şeyi her şeyle yöneten *logosu* kavrayabilmek ve onun sesini duyabilmektir.

Bu durumda insanların yapmaları gereken açık biçimde kendilerine ait düşünceleri varmış gibi yaşamaktan vazgeçmeleri ve bütün güçleriyle evrende her şeye ortak olan *logosun* sesini duymaya çalışmalarıdır. Her ne kadar Herakleitos’un müstakil bir etik kuramı olmasa da, ortak olanı takip edip onu duymaya çalışmak onun bir anlamda etik kuramını da oluşturmaktadır. Bu noktada mikrokozmos olarak insanın yapması gereken şey makrokozmos ile bağ kurmaya çalışmak ve kendi ruhunu *logosu* duyacak şekle getirmektir. İnsan buna müsaittir; çünkü evrenin ruhu olan *logos* ile insan ruhundaki *logos* birbiri ile benzerdir. Çakmak’a göre *logosla* aynı malzemedен oluşan ruh, makrokozmosun küçük bir modelidir.³²⁸ O halde insan *logosun* sesini dinleyerek kendi ruhunu ona uyumlu kılmalı ve ruhunu kuru tutmaya çalışmalıdır. Ruhunu kuru tutmak ateşe gönderme yapar ve bu tema Herakleitos fragmanlarında birden fazla kez tekrarlanır. *Logosu* duyabilmek adına yapmamız gereken ruhumuzu kuru tutarak onu, ateşe ya da ateş olan bilgeliğe daha yakın kılmaktır. Burnet’in ifadesiyle gerçekten ortak olan odur ve en büyük hata uykudaki insanlar gibi davranmak, eşdeyişle ruhumuzu nemli olmaya bırakarak kendimizi dünyadaki ateşten koparmaktır.³²⁹ Ruhunu nemli olanlar bu dünyada öylesine yaşar

³²⁶ Herakleitos, a.g.e, Fragman 40.

³²⁷ Herakleitos, a.g.e, Fragman 41.

³²⁸ Herakleitos, a.g.e, s.119.

³²⁹ J. Burnet, a.g.e, s. 127.

giderler ve asla hakikati temaşa edemezler. “Ruhu nemli olan biri, sakalı bitmemiş bir çocuk tarafından nereye götürüldüğünü bilmeyen sarhoş gibidir, yalpalar durur.”³³⁰ Yani ruhlarına özen göstermeyenler ve *logostan/ateşten* uzaklaşanlar bu hayatta gerçeği asla göremezler ve yalpalar dururlar. Ancak kendi ruhunun *logosunu* evrenin *logosuna* uyumlu kılmak hiç de kolay bir süreç değildir ve derin bir çabayı gerektirir. “Bütün yolları yürüsen bile ruhun sınırlarına ulaşamazsın, öylesine derindir ruhun *logos*’u.”³³¹ Öyle ki Herakleitos 108. Fragmanda, sözlerini dinlediği insanların hiçbirisinin bilgeliğin her şeyden ayrı olduğunu kavrayamadığını söyler.³³² Hakikâti, her şeyi her şeyle yöneten düşünceyi ya da *logosu*, adına ne dersek diyelim, tek bir seferde kavrayıp onu tüketebileceğimizi düşünmek ihtimâl çok büyük bir hata olacaktır. Her şey bitimsiz bir değişim içindedir ve oluş her yere hakimdir. Böylesi bir dünyada hakikatin de durağanlık arz etmesi beklenemez. Hakikat, *logos*, ateş bizim kapımızı devamlı çalar. Mütemadiyen bize seslenir ama her zaman mevcut olan bu *logosu* insanlar sadece işitmeden önce değil, ne yazık ki işittikten sonra da anlamazlar. O hep, her an oluşmaktadır. Savaşın her şeyin kralı olması da bu yüzdendir. Bu oluşu keşfetmek hem evrenin sırrına vakıf olmak hem de kendini keşfetmek demektir.

İnsan kendi ruhuna özen gösterdikçe, onu daha kuru kıldıkça *logosa* yaklaşacaktır. Denilebilir ki, insan kendi içinde derinleştikçe kozmosun ruhuna yaklaşacak ve *logosu* kavrayacaktır. İnsan *logosun* kendisini meydana çıkarttığı yerdir. Ancak ruhun sınırlarında yürüyüp bunu keşfetmek son derece zor hatta neredeyse imkânsızdır. Kendi ruhlarının *logosunu* keşfetmiş olan yani kendilerinde mevcut olan *logosu* kavramış olan insanlar daha doğru bir deyişle kendilerini keşfeden insanlar, evrenin her tarafına sinmiş olan değişimin ardındaki gizli harmoniyi de keşfederler. Bu anlamda Herakleitos ruha özel bir görev verir. Ruhun rasyonelliği, kozmosun rasyonelliğinin bireysel bir yansıması gibidir.³³³ Bu anlamda insan ruhu bir mikrokozmos olarak *logosun* insandaki tezahürüdür. Ancak bu tezahürü, asıl *logosa* yaklaştıran çok az kişi vardır. Herakleitos ise bunu başaran nadir kişilerdendir. Bir fragmanda şöyle söyler: “Kendimi keşfettim.”³³⁴ Kendini

³³⁰ Herakleitos, a.g.e, Fragman 117.

³³¹ Herakleitos, a.g.e, Fragman 45.

³³² Herakleitos, a.g.e, Fragman 108.

³³³ Adam Drozdek, a.g.e, s. 35.

³³⁴ Herakleitos, a.g.e, Fragman 101.

tanımaya, keşfetmeye çalışmak zor bir yoldur ve insan bu yolu yürürken hiçbir ustaya sahip değildir. Bu yol tamamen kişisel ve yalnız yürünen bir yoldur. Herakleitos'un bizzat kendisi bile bize hakikâti gösteremez. "Beni değil, *logos*'u işiterek her şeyin bir olduğunu kabul etmek bilgeliktir."³³⁵ Burada insanın tek rehberi kendisidir. İnsan bu yola çıkacak ve kendisini tanımaya çalışacaktır. Kendini tanımak elbette insanın kendi bedenini bilmesi ya da kendi psikolojisine vâkıf olması demek değildir. Kendini tanımak demek, her şeyi her şeyle yöneten *logos*u görebilmek ve onu gördükten sonra ruhunun onunla olan ilişkisini kavramak demektir. Bunu kavrayan her insan diğerlerinden çok daha değerli, mükemmel insandır. Nitekim Herakleitos'a göre de bir insan çok iyi ise, bin kişidir.³³⁶ Yani bilgeliği kavramış insan bin kişi kadar değerlidir.

Sonuç olarak, birçok insana iyi gelen sabitlik, durağanlık ve değişmezlik fikri Herakleitos için kabul edilebilir bir düşünce değildir. Eğer insanların olmasını istediği sükûnet gerçekleşirse evren son bulacaktır. O, evrenin temelinde asla durmayan bir akış ve bu akışın temelinde de karşıtların savaşını görüyordu. Ancak bu durum üzerine tefekkür edildiğinde karşıtların, bir ve aynı yasanın görünüşleri olduğu dolayısıyla hepsinin bir olduğu görülür. Bütün bu karşıtlar *logosa* göre gerçekleşmektedir ve tanrısal yasa olarak *logos* her şeyin temelinde yer almaktadır. Bahsettiğimiz bütün karşıt güçler *logos* tarafından kapsanır ve aşılar; o tek bilgedir, gündüz ve gece, yaz ve kış, savaş ve barış olan Tanrıdır, tanrısal olandır.³³⁷ Ancak *logos* tamamen de maddesiz değildir. Ateş onun yeryüzündeki maddi yönünü temsil eder. Bu bağlamda tanrısal olan olarak *logos* ateşten bir doğaya sahiptir ve tüm dünyanın içine nüfuz eder.³³⁸ Bizler ondan bağımsız değilizdir ve ondan payımızı alırız. Çünkü *logos* evrende olan her şeye ortaktır. Ancak çoğu zaman onu duymayı dahi başaramayız. Bizim yapmamız gereken ruhumuzun ateşli doğasını beslemek böylece ruhumuzun *logos*-ateşe daha fazla yakınlaşmasını sağlamaktır ve bu hedefe giden yol öncelikle anlamın yoludur.³³⁹

En başta bahsettiğimiz gibi Herakleitos oldukça karanlık bir üsluba sahipti ve bilimcilerle konuşuyordu. Bu anlamda ondan, bizim umduğumuz tarzda sistemli bir

³³⁵ Herakleitos, a.g.e, Fragman 50.

³³⁶ Herakleitos, a.g.e, Fragman 49.

³³⁷ Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, a.g.e. s. 494.

³³⁸ Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, a.g.e. s. 494.

³³⁹ Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, a.g.e. s. 494.

düşünce çıkarmaya çalışmak hata olacaktır. Heidegger'in ifadesiyle Herakleitos hiçbir olguyu açıklamamıştır, sadece görmüştür.³⁴⁰ O tıpkı kendi fragmanında bahsettiği Delphoi'deki tanrı gibi hiçbir şeyi açıklamaz sadece işaret eder. O halde kendi çağında bile anlaşılamayan böylesi bir filozofun binlerce yıl öncesinden kalan sesini duymaya çalışırken alabildiğine dikkatli olmak en doğrusudur. Onun da söylediği gibi büyük konularda rastgele tahminlerde bulunulmamalı.

“Bu çarpıcı kişiliği mağrur yalnızlığına terk edebiliriz artık. Herakleitos'un düşünceleri, zamanının ve dilinin ötesindeydi. Kendine göre bir yalvaçtı, insan yığınlarının kavrayamadığı Tanrısal yasanın taşıyıcısıydı. Bu yasayı onların önüne ancak imgeler ve paradokslarla koyabilirdi. Kullandığı dil neredeyse metaforlarla doludur ve çok ender olarak kısa akıl yürütmelerle girer. Hâlimden memnun yığınlarla tartışmanın ne yararı olabilirdi ki?”³⁴¹

2.5. PARMENİDES

Çalışmamızın bu kısmında, Yunan düşünce tarihinde Herakleitos'un her şeyin temeline oluşu koyan ontolojisinin tam karşısında olan ve her şeyin temeline varlık'ı koyan Parmenides'i ve onun düşüncesinde *logosun* kullanımını ele alacağız. Her ne kadar kimi eleştirilere maruz kalsa da, Parmenides'in günümüze kalan fragmanlarında Herakleitos'u hedef aldığı düşüncesi hâlâ en muteber görüşlerden birisi olarak varlığını sürdürmektedir. Gerçekten de Parmenides ile Herakleitos arasındaki bu karşıtlık son derece büyük önemi haizdir ve Yunan düşüncesi için temel bir rol oynar. Öyle ki Carol Poster'a göre, Yunan düşüncesinde ortaya çıkan temel karşıtlık çok kişinin düşündüğü gibi filozof ile sofist arasında ortaya çıkan karşıtlık değil Varlık düşünürleri ile Oluş düşünürleri arasında olan bir karşıtlıktır ve bu bağlamda yazar bizim çoğu zaman birbirinin devamı olarak gördüğümüz düşünürleri karşı karşıya getirir.³⁴² Nitekim Parmenides de Herakleitos'un her şeyin sonsuz bir akış, bitimsiz bir oluş içinde olduğu düşüncesine derinden karşı çıkacak varlığın var olduğunu, bunun aksinin mümkün olmadığını ve varlığın olduğu yerde oluşun mümkün olmadığını göstermeye çalışacaktır.

³⁴⁰ Heraclitus Üzerine Dersler, Heidegger & Eugen Fink, Çev. İbrahim Görener, Kesit Yayınları, İstanbul 2006, s. 34.

³⁴¹ Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, a.g.e. s. 493.

³⁴² Carol Poster, “Being And Becoming Rhetorical Ontology in Early Greek Thought”, *Philosophy & Rhetoric*, Vol 29, No 1, s. 2.

Diogenes Laertios, Parmenides'in Ksenophanes'in öğrencisi olduğunu ancak düşünce olarak onu takip etmediğini söyler.³⁴³ Kimi kaynaklara göre ise o, bir Pythagorasçı olan Ameinias'ın öğrencisidir.³⁴⁴ Her halükârda Parmenides kendi öğretisini geliştirecek ve felsefe tarihinde büyük etki bırakacaktır. Bizim Parmenides düşüncesine dair en önemli kaynağımız onun *Doğa Hakkında (Peri Phûseos)* adını taşıyan şiiridir. Bu şiir varlık-hiçlik, hakikat-sanı, birlik-çokluk ayrımları hakkında batı felsefesi tarihindeki ilk metinlerden biridir.³⁴⁵ Şiir iki temel kısımdan oluşur. İlk kısım hakikât hakkında ikinci kısım ise sanı hakkındadır. Doğaüstü bir mahiyete sahip olan şiirde Parmenides, Helios'un bakire kızları eşliğinde daimon yolundan geçerek tanrıça Dike'nin kapılarına ulaşır. Kızlar tanrıçaya yalvararak kapıyı açtırır ve burada Parmenides kendisini nazikçe karşılayan ve ona yürüdüğü bu yola çıkma nedeninin kötü kader değil, hak ve adalet olduğunu söyleyen tanrıça ile konuşur. Tanrıça Parmenides'e iki şeyi iyice öğrenmesi gerektiğini söyler: "Bir yandan hakikatin iyice yuvarlanmış sarsılmaz yüreğini, bir yandansa fanilerin içinde hakiki inanç olmayan sanılarını."³⁴⁶ Bunu söyledikten kısa süre sonra tanrıça Parmenides'e hakikâtin yolunu anlatmaya başlar. Tanrıçanın sözleri Parmenides ontolojisinin temelini oluşturmaktadır. Daha önce Anaksimandros'ta karşımıza örtük olarak çıkan, Herakleitos'da daha da belirginleşen görünüş ve gerçeklik arasındaki ayırım, Parmenides'in günümüze kalan dizeleri ile birlikte adeta zirveye çıkar. Öyle ki, Parmenides her türlü algıyı, algıyla temellenen bilgiyi ve hatta dış dünyanın bizatihi kendisini, değersiz, daha da önemlisi aldatıcı bulur. Buna karşılık ancak aklımızla kavrayabildiğimiz gerçeklik tek değerli şeydir. Bu bağlamda o akılsal bilgi ile duyu bilgisi arasına öylesine keskin bir çizgi çeker ve bu konuda öylesine ileri gider ki; akılla duyular arasında karşıtlık kurmuş filozofların hiçbiri bu konuda onun kadar radikal değildir. Daha evvel Herakleitos'da, daha sonra ise Platon'da göreceğimiz bu ayırım Parmenides'te en uç noktadadır. Ona göre gerçek bilgi deneyden alabildiğine bağımsız bir mahiyete sahip olmak suretiyle duyu dünyasına hiçbir biçimde bağımlı değildir. Duyu dünyası bizi asla hakikate ulaştırmaz, yalnızca sanıya ulaştırır. Arda Denkel bu noktada Parmenides'in idealist felsefenin çıkış noktasını kurduğunu

³⁴³ Diogenes Laertios, a.g.e s. 429.

³⁴⁴ J. Burnet, a.g.e, s. 129.

³⁴⁵ Parmenides, *Doğa Hakkında*, Çev. Y. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 9.

³⁴⁶ Parmenides, a.g.e, s. 23.

düşünür. Ona göre Parmenides, gerçekliğin algıladığımız dünyanın dışında bir varlık alanı olduğu ve fiziksellik ve maddeselliğin dışında kalan bir kategori oluşturduğu düşüncesindeki idealist felsefenin temellerini atar ve bu anlamda Parmenides'in etkisi Platon ve Aristoteles'inkiyle boy ölçüşecek bir önem taşır.³⁴⁷ Gerçi bu görüş yani Parmenides'i idealist olarak değerlendiren görüş kimi yorumcuların ciddi eleştirilerine maruz kalmıştır. Sözelimi Burnet, Parmenides'i materyalizmin babası olarak değerlendirir. Ona göre Parmenides düşüncesinin idealizmle alâkası yoktur. Tersine tüm materyalizm onun olgusalılık görüşüne dayanır.³⁴⁸ Burnet ayrıca Parmenides'in duyusal olgusalılıktan başka olgusalılığa inanmadığını söyleyerek onun sisteminde tanrının ya da tanrısallığın bulunmadığını öne sürer ve bu bağlamda Parmenides'in, erken ve geç dönem Yunan düşünürlerinin özgürce kullandıkları tanrı kelimesini kullanmaktan imtina etmesini dikkat çekici bulur.³⁴⁹ Buna karşın Jaeger, Parmenides'in, dinî ifade biçimini alıp felsefe alanına uyarladığını ve böylelikle de yepyeni, entelektüel bir dünya meydana getirdiğini düşünür. Tabii ki burada söylenmek istenen Parmenides'in dinî bir düşünür olduğu değildir. Bu onun düşüncesini tamamen yanlış değerlendirmek ve onun özgünlüğünü gözden kaçırmak olurdu. Ancak Parmenides'i katı bir materyalist olarak görmek de hatalı olsa gerekir. Çünkü günümüze kalan fragmanlarındaki dinî tını aşikâr olarak sezilir. Gerçekten de Parmenides; her ne kadar varlık için tanrı kelimesini kullanmasa da, varlığa ulaşmak için tanrıçanın sözlerine ihtiyaç duymaktadır. Nitekim onun anlatımının bizatihi kendisinde, kutsal olana dair çok şahsi bir deneyim mevcuttur ve bunun yanında kendisine tanrıça tarafından bildirilen hakikâtlere insanlara bildirmekle yükümlü olduğunu düşünen dindar bir kişinin ateşli tabiatı vardır.³⁵⁰ Bu bağlamda onun şiirinde bize tasvir ettiği atmosferi, sadece şiirini insanlara anlatmak için kullandığı bir arka plan ya da motif olarak görmek hatalı olacaktır.

“Şairin katettiği yol, ‘insanların aşındırdığı yolların uzağında’ olmakla övülmektedir. Hiçbir ölümlü buraya giden yolu bulamaz. Sadece Helios'un kızları ona yol gösterebilirler ve öncelikle, gece ülkesinde, yani bizim dünyamızda daima örtükleri peçelerini açmaları gerekir. Parmenides kendi gücüyle değil, ancak onların aracı olmasıyla, yurtları olan ışık ülkesinin kapılarından girebilir. Bu ülkenin sahibesi olarak onu selamlayan Tanrıça, bu dünyaya kabul edilmesinin, insanların hiçbirine nasip olmayan bir lütuf

³⁴⁷ Arda Denkel, İlkçağ'da Doğa Felsefeleri, Özne Yayınları, İstanbul 1998, s. 27.

³⁴⁸ J. Burnet, a.g.e, s. 137.

³⁴⁹ J. Burnet, a.g.e, s. 135.

³⁵⁰ W. Jaeger, a.g.e, s. 140.

olduğunu açıkça söyler. Parmenides'in bu deneyimle ilgili anlattıkları arasında aslında bizzat gözlemediği hiçbir şey yoktur, anlattıklarının hepsi, tüm kalbiyle inanarak tanrıçadan aldığı vahyin harfiyen aktarılmasından ibarettir. Bu vahiy onu bütün insanların üzerine yükseltir, ancak aynı zamanda, ilahi hakikati bildirme ve insanların yanılılarıyla son derece keskin bir şekilde mücadele etme sorumluluğunu da omuzlarına yükler. Bu doğaüstü üvertürü inceleyen hiç kimse, filozofun bu pasajdaki amacının, etkili bir sahne, bir dekor yaratmaktan ibaret olduğu sonucuna varamaz.”³⁵¹

Gerçekten de Parmenides'in sisteminde, tıpkı selefi Herakleitos'da olduğu gibi insanlar hakikâti kendiliklerinden görmeyi başaramazlar. Bizler kendi güçlerimizle ya da kendi başımıza varlığı göremez ve hakikatin yolunda yürüyemeyiz. Bu Parmenides gibi seçilmiş birkaç kişiye tanrılar tarafından verilmiş olan bir armağandır. Bizler tıpkı kendi yüzlerimizi kendi başımıza göremediğimiz gibi, hakikati de göremeyiz. Bunun için aynalara ihtiyacımız vardır.³⁵² Parmenides'in ontolojisi de bu düşünceyi destekler niteliktedir. Parmenides'e göre iki dünya mevcuttur. Varlık ya da hakikatin alanı ve görünüşler ya da sanıların alanı. Görünüşler, bir anlamda ölümlülerin zihinlerinde, Varlık'ın duyularla kirlenmiş yansımalarıdır ya da daha doğru bir ifadeyle insanların ona dair kirlenmiş düşünceleridir. Nitekim insanların doğal yetileri onlara doğru bilgiyi vermez. Ve böylelikle insanların sahip oldukları bilgiler aslında Varlık alanına değil, yokluk alanına aittirler. İnsanlar gerçekte Varlık'a dair yanlış bir görüşe sahipken, bunun hakikat olduğunu varsayarlar. *Doğa Hakkında* adlı kitabında, ona hakikâti anlatan tanrıça Parmenides'e şöyle seslenir:

“Öyleyse gel, bizzat söyleyeceğim, can kulağıyla dinle sözümü,
Yalnızca hangi irdeleme yolunun akla uygun olduğunu:
Vardır, hem de bir anlamda yoktur varolmaması
İkna yoludur bu, Hakikâti zira takip eder;
Yoktur hem de bir anlamda zorunludur varolmaması,
Bu yolun gerçekten tümüyle girilmez olduğunu gösteriyorum sana;
Çünkü ne bilebilirsin varolan-olmayanı [aynı anda hem varolan hem de olmayanı],
zira uygulanabilir değil,
Ne de ifade edebilirsin.”³⁵³

Tanrıçanın sözlerinden de açıkça anlaşılacağı üzere, Parmenides varlık söz konusu olduğunda elimizde üç ihtimal bulunduğunu vurgular. Bunlardan ilkinde göre, varlık ya da daha doğrusu varolan vardır. İkinci ihtimâle göre varlık yoktur yahut

³⁵¹ W. Jaeger, a.g.e, s. 139.

³⁵² Adam Drozdek, a.g.e, s. 43.

³⁵³ Parmenides, a.g.e, s. 23.

varolmayan var değildir. Üçüncü yola göre ise varolan aynı anda hem varolmakta hem de varolmamaktadır, yani varlık hem vardır hem de var değildir. Ona göre ilk yol yani varolanın varolduğu düşüncesi hakikatin (aletheia) yoludur. İkinci ve üçüncü yol ise onun tarafından sanı (doksa) yolu olarak adlandırılacaktır. G. Kirk ve M. Stokes'in de dikkat çektiği üzere, Parmenides ontolojisinin mantıksal temeli basit bir cümleye dayanır: "Varlık vardır, yokluk yoktur."³⁵⁴ Onun düşüncesini şu şekilde şematize edebiliriz: "i) Varlık vardır veya A A'dır ii) "Varlık var değildir" ya da "A A değildir" ve iii) "Varlık hem vardır hem de var değildir" ya da "A hem A'dır hem de A değildir."³⁵⁵

Daha önce de belirtildiği gibi Parmenides son iki ihtimâli tamamen reddeder. Nitekim bu son iki önerme özdeşlik ilkesinin açık ihlâlidir. Onun hakikât adını verdiği tek yol varlığın varolduğunu öne süren yoldur. Parmenides şöyle akıl yürütmüş olmalıdır: Eğer varolan varlığa gelmiş olsaydı, ya varolmayandan ya da varolandan meydana gelecekti; eğer varolmayandan kaynaklandıysa yoktan varolmuş demektir ki bu Yunanların o ünlü "hiçten hiçbir şey çıkmaz" düşüncesine ters düşer ve dolayısıyla imkânsızdır. Öte yandan eğer varolan varlığa, yine varlıktan geldiyse, bu onun kendi kendinden kaynaklandığını gösterir, şu halde o kendi kendisiyle özdeşdir ve varlığa gelmemiş demektir. O halde varolan her zaman vardır ve varlığa gelmemiştir, yani onun bir başı ve dolayısıyla da bir sonu yoktur.³⁵⁶ Bu sözlerden Parmenides'in varlığının herhangi bir tikel nesne olamayacağı ve dahası bu varlığın kendi başına, hareketsiz, içinde boşluk barındırmayan bir bütün olması gerektiği sonucu çıkar. Çünkü eğer varlık hiçbir şeyden meydana gelmemişse ve bir ise şu halde onun parçalı olmaması gerekmektedir. Bu da onun sürekli olmasını getirir. Çünkü süresiz olması demek onda parçalar olması demektir. Denkел'in işaret ettiği gibi, bir varlığın sınırını kesintiler belirler ve eğer varlıkta kesintiler yoksa onun içinde boşluk da olamaz ve eğer boşluk da yoksa hareket de yoktur. Çünkü hareket için bir boş alan gereklidir.³⁵⁷ Parmenides'in hareketi reddetmesi fr.8, 15-25 arasında ortaya çıkar. Burada hareketin, değişimin özel bir formu olmasından ötürü hareket

³⁵⁴ G.S. Kirk & M. C. Stokes, "Parmenides' Refutation of Motion", *Phronesis*, Vol. 5 No. 1, 1960, s. 1.

³⁵⁵ Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, s. 57.

³⁵⁶ Arda Denkел, a.g.e, s. 32.

³⁵⁷ Arda Denkел, a.g.e, s. 33.

Parmenides tarafından reddedilirken Varlık; aynı şeyin içinde yani kendi kendinde hareketsiz yatan bir şey olarak tanımlanır:

“Ne bölünebilirdir, madem hemhâldir evren;
Şurada daha fazla bir şeydir, bu alıkoyabilirdi onu sürekli olmaktan,
Ne de daha az, evren tıka-basa doludur varolanla.
Böylelikle yekparedir evren; zira varolan yapışır varolana.
Yine de devinimsizdir büyük bağların sınırları içinde, başsız sonsuzdur
Madem oluş ve bozuluş sürülmüştür epeyce uzaklara
Dışlanmışır hakiki inanç tarafından
Aynıdır, aynı şeyin içinde, kendi kendinde yatar”³⁵⁸

Tanrıçanın Parmenides’e tasvir ettiği hakikât yolunun sonunda gördüğümüz şey, varlığın yekpâre, sükûn içinde, harekete bulaşmamış olduğu gerçeğidir. Şimdi eğer onun hareketi mümkün değilse, bir harekete başlaması ve bir hareketi sonlandırması da mümkün değildir. Yani Parmenides’in varlığı için doğum (genesis) ve ölüm (oletros) de imkânsızdır. Bu, şu anlama gelir ki, her hareket bir tür değişimdir ve her değişim içinde oluş ve yokoluş gibi hatalı düşünceleri içinde barındırır. Buradan hareketle Parmenides’in harekete karşı çıkışının fiziki olmaktan ziyade ontolojik olduğunu söyleyebiliriz. Bu bir anlamda varlığın kimliği ile alâkalıdır.³⁵⁹ Peki Parmenides’in hareketi böylesine dışlamasının temelinde ne yatar? Parmenides hareketi neden dışlar? Parmenides hareketi değişimin özel bir formu olmasından ötürü yadsır. Çünkü kolaylıkla tahmin edilebileceği gibi, hareket beraberinde bozuluşu da getirir. Gündelik hayatta da gözlemleyebileceğimiz üzere, yaptığımız her hareket bir önceki duruş yahut konumuzun zarara uğraması yani bozulmasıdır. O halde basitçe, kendi başına, bütün, tam ve bozulmaya uğramayan varlık, harekete de sahip olmamalıdır. Çünkü varlık eğer harekete sahip olsaydı ya da daha doğru bir ifadeyle harekete maruz kalsaydı, bozuluşa da maruz kalacaktı ve bu da onun mükemmel doğasına aykırı olacaktı.

Oysa sanılar dünyasında insanlar varlığın bu bütünlüğünü, kendi başınlığını, sükûnunu ve hareketsizliğini idrâk edemezler. Daha önce de bahsetmiş olduğumuz duyulara güvensizlik bu noktada karşımıza çıkar. Aslında duyulara karşı duyulan bu güvensizlik Yunan düşüncesine yeni değildir. Daha önce hem Anaksimandros’ta örtük olarak hem de Herakleitos’da açık olarak bu güvensizliğe şahit olmuşuk. Ancak bu düşünürlerin hiçbirisi bu konuda Parmenides kadar ileri gitmemiştir.

³⁵⁸ Parmenides, a.g.e, s. 29.

³⁵⁹ G.S. Kirk & M. C. Stokes, a.g.e, s. 2.

Nitekim o bu güvensizliğin sonucunda duyular dünyasını topyekûn dışlayacaktır. Nitekim Kranz'a göre Parmenides için duyular dünyası düştten daha gerçek değildir ve Parmenides'in dünyası hep aynı olan tek ideanın dünyasıdır.³⁶⁰ Gerçekten de duyu algısı söz konusu olduğunda bizler birçok şeyi doğru şekilde kavrayamayız. Örneğin gözlerimizle her şeyi göremeyiz: Baktığımız her yer, bakmadığımız başka yerleri gözden kaçırmamıza neden olur. Sağa baktığımızda solumuz, soluza baktığımızda sağımız gözümüzden kaçar. Üstelik duyularımız bizi sürekli yanıltır da. İşte duyu yardımıyla da aklımız şeylerin gözler, kulaklar ya da öteki duyular aracılığı ile kirlenmiş yansımalarını elde edebilir sadece. Her ne kadar akıl, duyular vasıtasıyla algıladığımız şeyler söz konusu olduğunda bunların algılarımız vasıtasıyla kirlendiğini anlasa da, bu algıların nesnelere kirlenmesinden tam anlamıyla kurtulması mümkün değildir. Çünkü algıladığımız şeyleri algılarımız olmadan algılamamız imkânsızdır. O halde insanlar şeyleri asla kendi doğalarında kavrayamaz.³⁶¹ Ama bu sınırlı bedenlere meskûn mahlûklar olarak bizler, belki de içimizden gelen bir dürtüyle, her zaman imkânsız olana ulaşma imkânını kollarız. Bunun için sanı yolundan uzak durmamız gerekmektedir.

Oysa filozoflar bugüne kadar bunu pek başaramamışlardır. O, şiirinin sanılar üzerine olan kısmında bunu açıkça ele alır. Fanilerin sanılarını Parmenides'e anlatan tanrıça, hakikâti göremeyen fanilerin varlığı tam anlayamadıklarını ve onu karşıtlara ayırdıklarını dile getirir. Burada Parmenides büyük ihtimalle Herakleitos ve Pythagorasçılarını eleştirmektedir. Hatırlayacağımız üzere Parmenides, varlığa dair üç ihtimal olduğundan bahsediyor ve bu üç ihtimâlin ikisini sanı yolu olarak görüp reddediyordu. Bu yollar varlığın var olmadığı ve varlığın aynı zamanda hem var olduğu ve hem de var olmadığını savlayan yollardı. Parmenides'in varlığın var olmadığını düşünenleri eleştirdiği kısımda kimi kast ettiği tam olarak sarih değildir. Arslan'ın ifade ettiği gibi, bildiğimiz kadarıyla Parmenides'ten önce Yunan düşüncesinde varlığın var olmadığı tarzında bir görüşü ileri süren bir filozof yoktur.³⁶² Diğer düşünce, yani varlığın aynı anda hem var olduğu hem de var olmadığı tarzında bir düşünce ise bir önceki bölümde ele aldığımız Herakleitos tarafından öne sürülmektedir. Herakleitos karşıtların birliği öğretisini öne sürüyordu ve sözgelimi,

³⁶⁰ Walter Kranz, a.g.e, s. 76.

³⁶¹ Adam Drozdek, a.g.e, s. 44.

³⁶² Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1*, s. 220.

inen ve çıkan yolun bir ve aynı olduğunu düşünüyordu.³⁶³ Pythagorasçılar ise sınırsız, tek-çift, bir-çok gibi zıtlıkların önemini vurgulayarak uyumun bunlardan müteşekkil olduğunu öne sürüyorlardı.³⁶⁴ Tanrıça Parmenides'e şöyle seslenir:

Zira yargılarını iki biçimle [karşıtlarla] adlandırma üzerine kurdular;
Bunlardan biri zorunlu değil –burada yanlışları var-
Karşıtlara ayıştırdılar cismi ve bu ikisinin işaretlerini ortaya koydular
Ayırarak birini diğerinden...

Parmenides kendinden önceki filozofları eleştirerek, bir kez daha varlığın tekliğini yani bütünlüğünü vurgular. Onun için zıtlıklar yoktur, çelişkiler yoktur, unsurların birbirleri arasında bitmeksizin süren savaşları yoktur. Görebilen gözler için tek bir şey vardır evrende, Varlık'ın kendisi ve onun bütünlüğü. Bu bütünlük içerisinde Varlık, çelişki, parçalılık ya da dereceler ihtiva etmez. Hakikâtin bizatihi kendisi olarak Varlık'ın algılanmasında dereceler yoktur. Biz onu birden kavrayamaz da dereceler hâlinde kavrarsak eğer bu onun dereceli olduğuna ve tam olmadığına delalet eder ve eğer varlık tam değilse, tam olması için bir şeylere ihtiyaç duyuyorsa aslında her şeye ihtiyaç duyuyor demektir.³⁶⁵ Bu hakikâti görmek elbette çok zordur. Lâkin imkânsız değildir. Ona göre insanlar, tanrıçanın anlattığı hakikât yolunu bir şekilde temâşâ edebilirler. Varlık basit olarak vardır ve varlığın semantik olarak tek bir yönü vardır: gerçekliği. Ona dair kısmi bilgi ölümlüler açısından önemlidir. Ancak unutulmamalıdır ki o bilgi doğru bilgi değildir.

Bunun yanında insan sıkı bir şekilde oluş dünyasına yani görülür şeylerin dünyasına bağımlıdır. Dolayısıyla bu dünyayı nasıl konumlandıracağımız sorusu hâlâ cevap beklemektedir. Parmenides'e göre, bu dünya tamamen duyuların aldatmasından oluşan bir dünyadır. İnsan olarak düşüncelerimiz asla tam anlamıyla saf değildir ve asla duyulardan tam manasıyla ayrılmazlar. İnsan olarak bizler sınırlı dünyalarımızda algı ve düşünce dışında başka bir bilgi edinme imkânına sahip değilizdir. Ancak hakikate erişen yola ulaşmak istiyorsak bu algılardan kendimizi bir şekilde kurtarıp saf düşüncenin kendisine erişmemiz gerekmektedir. Bu da ancak ilahi ve verilmiş olan bir aydınlanma ile mümkündür. Normalde duyulara olan güven bizi asla böylesi bir yola çıkarmaz. Yani insan olmamız hasebiyle böyle bir şeyi gerçekleştirmemiz pek de mümkün değildir. Nitekim Parmenides bile bunu ancak

³⁶³ Herakleitos, a.g.e, Fragman 60.

³⁶⁴ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1*, s. 153.

³⁶⁵ Adam Drozdek, a.g.e, ss. 45-46.

Tanrılara/Tanrıçalara ulaşarak gerçekleştirebilir. Adam Drozdek şöyle sorar, “kaçımız böylesi bir yolculuğu gerçekleştirebilmişizdir ki?”³⁶⁶ O halde bu yolculuğu gerçekleştiremeyen ölümlülerin düşünceleri hakikât alanına değil, sanı alanına aittir.

Bu noktada karşımıza bir şu türden bir soru çıkar: Parmenides söz konusu olduğunda ölümlüler hakikâti sezebilirler mi? Duyu dünyasına böylesine bağımlı olan insanlar nasıl olur da hakikâte ulaşabilirler? Eğer bunu yaparlarsa, hangi yetileri bu meşakkatli yolda onların yol göstericisi olacaktır? İşte burada çalışmamız için büyük önem arz eden *logos* kavramı ile karşılaşırız. Tanrıça Parmenides’e *logos* ile yani akıl anlamındaki, akıl yürütme anlamındaki ya da insanda mevcut olan akıl yürütme yetisi anlamındaki *logos* ile yargıda bulunması gerektiğini tembihler. Ona göre insanlar ancak bu yolla hakikate ulaşabilir. Bu felsefe tarihi ve dolayısıyla çalışmamız açısından büyük bir kırılma anına işaret etmektedir. Çünkü bugün kullandığımız anlamda *logos*, yani akıl, akıl yürütme, rasyonel düşünme anlamındaki *logos*, ilk defa bu anlamda karşımıza çıkmaktadır. Burnet, Parmenides’in kullandığı anlamda *logosun*, daha sonra Sokrates tarafından tanıtılan diyalektik akıl yürütme anlamındaki *logosun* en erken örneği olduğuna dikkat çeker ve Sokrates’in ya da Platon’un bu kullanımı hiç kuşkusuz Eleacılardan ve Parmenides’ten aldığını söyler.³⁶⁷ Parmenides’in *logos* kullanımı; akıl-duyular, hakikâtin bilgisi-görünüşün bilgisi türünden karşıtlıklarda aklın ve düşüncenin bizi değişmeyen bilgisine götüreceğini söyleyen Platon’un habercisi olan türden bir kullanımdır. Kişi, görünüşlerin aldatıcı dünyasından, varolmayanın varlığını iddia eden hatalı düşüncelerinden ancak *logosun* yardımıyla kurtulabilir. Şöyle seslenir tanrıça Parmenides’e:

“Ne alışkanlık bu kanıksanmış yola mecbur bıraksın seni
Ne de bel bağla bulanık göze, uğuldayan kulağa, dile;
Ayıkla *logos* ile muğlak ile
Benim söylediklerimden.”³⁶⁸

Burada tanrıça Parmenides’e açıkça sanı yoluna girmemek adına duyulardan uzak durması gerektiğini, bulanık göze, uğuldayan kulağa ya da dile değil *logosa* bel bağlamasını ve yargılarını *logos* ile vermesi gerektiğini söyler. Hakikât bir yerlerde bize seslenmektedir lâkin insanlar yargılarını duyu algılarını ve duyu dünyasına

³⁶⁶ Adam Drozdek, a.g.e, s. 44.

³⁶⁷ J. Burnet, a.g.e, s. 130, Not. 5.

³⁶⁸ Parmenides, a.g.e, s. 25.

bağladıklarından, onun sesini duyamazlar. Görüntüler, sesler ve başka algılar sürekli kendilerini dayatır bizlere. Bu algıların çokluğunda Varlık, hepten görünmez olur. İnsanların yapabileceği ya da yapması gereken tek şey vardır, bütün muğlâklıkları *logos* yardımıyla ayıklamak. O itibarla diyebiliriz ki, Parmenides zihinsel bir yolculuk sonucunda *logosun*, kişiyi hakikate ulaştırabilecek yegâne insan yetisi olduğunu sonucuna varmıştır. *Logos*, insanda tıpkı keşfedilmemiş bir ülke gibi duran ve keşfedilmeyi bekleyen akıl yürütme yetisidir ve bu ülkenin kıyılarına Parmenides ancak tanrıçanın telkinleri eşliğinde çıkabilmiştir. *Logos* insandaki ilahi kısımdır. Çünkü tanrıçalar tarafından hakikatin yolu olarak izah edilmiştir. Hakikâte ulaşmak için duyularla olan ilişkimiz sınırlanmalı yahut tamamen kesilmelidir. Nitekim Parmenides'in, şiirinde sanılardan bahsetmeye geçtiği anda, hakikati kuşatan *logosa* son verdiğini ve artık fanilerin sanılarını anlatmaya geçtiğini söylemesi tesadüf olmasa gerekir.³⁶⁹

Parmenides'e göre Varlık tamdır, bütündür, sürekli ve hareketsizdir. Ne geçmiştedir ne de gelecekte; o tamamen zaman dışı bir muhteva arz eder çünkü zamana bağlı olmak demek değişimin öznesi olmak ve dolayısıyla değişime tâbî olmak demektir ki bu durum da onun hemen hiçbir özelliğinin aynı kalmaması anlamına gelir. Duyular bunu tam anlamıyla kavrayamazlar.³⁷⁰ Nitekim bize doğada bir çokluk varmış gibi görünmektedir. Oysa Parmenides için çoğul halde varolanlar

³⁶⁹ Parmenides, a.g.e, s. 31.

³⁷⁰ Burada Varlık'la ilgili bir tartışmaya girmekte fayda vardır. Parmenides'in Varlık'ı nasıl algıladığı meselesi açık değildir. Bazı düşünürlere göre Varlık cisimsel bir yapıya sahip değildir. Hatta Gomperz varlığın tinsel bir yapısı olduğunu ileri sürer. Lâkin Parmenides 8. Fragmanda, Varlık'ı betimledikten, onun duyular tarafından algılanamayan, harekete, değişime maruz kalmayan, parçalı olmayan, içinde boşluk bulunmayan bir bütün olduğunu söyledikten sonra beklentilerin tam aksine olarak Varlık'ın sınırlarından bahseder ve onun küre gibi yusuvarlak olduğunu dile getirir. Burnet tam da bu noktadan hareket ederek onun varlığı tamamen cisimsel bir şey olarak algıladığını ve bu nedenle de materyalizmin babası olduğunu ileri sürer. (J. Burnet, a.g.e. s. 137) Varlık'ın sınırlı olması Parmenides düşüncesinin tutarlılığına hanel getirmektedir. Nitekim eğer Varlık sınırlara sahipse, mekânsal olarak onun bir başı ve bir sonu, dolayısıyla da onun bir dışı vardır. Bu durumda aklımıza Varlık'ın dışında ne olduğu sorusu gelir. Boşluk mu vardır? Ancak Parmenides boşluğun olmadığını öne sürüyordu. Yokluk mu vardır? Ancak Parmenides için yokluk düşünülemez bir şeydi. Başka bir varlık mı vardır? Bu durum da Varlık'ın birliği, bölünmezliği, teklifi gibi düşünceleri temelden sarsar. Parmenides'ten günümüze kalan fragmanlar bu konuda çok açık değildir ve dolayısıyla yorumcuları ihtilafa düşürmektedir. Jaeger bütün duyu algılarını dışlayan, onlardan kurtulmaya çalışan, hakikâti dünya karakterinden mahrum etmeye çalışan bir filozof olarak Parmenides'in varlığı cisimsel olarak anlamayacağını düşünerek Varlık'ın maddesel bir şey olarak düşünülmemesi gerektiğini söyler. (W. Jaeger, a.g.e, s.149) Drozdek de bunu tasdik ederek Varlık'ın mekândan da münezzehe olduğunu söyler. Drozdek'e göre Varlık'ın sınırlı olması demek onun ahlâkî adâlet ilkesi ile sınırlanmış olması demektir. Ahlâkî adâlet Varlık'ın temelidir ve Varlık'ın varlığı bu ilkeye bağlıdır. Yani bu ilke bir anlamda Varlık'ın arkhesidir. (Drozdek, a.g.e, s. 48)

yoktur sadece tekil varolan vardır ve bu durumun duyularla uyuşmuyor olması, varolanın kendisine zeval vermez; tersine burada yapılması gereken duyularla elde edilen kanıtlara uymayarak, duyulardan elde ettiğimiz sonuçların *logosun* katı denetimine tâbî tutulmasıdır.³⁷¹ Duyu bilgisi bizi asla hakikâte götürebilecek mahiyete sahip değildir. Hatta o sadece bizi hakikatten uzaklaştırır. Şu halde bizde bir imkân olarak bulunan *logosa* sığınmalı ve onun rehberliğinde hakikâtin yolunu temaşa etmeye çalışmalıdır insan. Bu süreç duyulardan keskin bir uzaklaşmayı ve kendinde bulunan *logosa* sığınarak aslında evrende varolan yegâne şeyi kavramayı imler. Bizi hakikate götürebilecek yegâne yetimizdir *logos*.

Parmenides fragmanlarında akıl anlamına gelebilecek şekilde *logos*tan başka bir de *nousu* kullanır. Drozdek'e göre *logos nousun* bir kısmı, bir parçasıdır. Ancak birçok insan ona sahip olduğundan haberdar dahi değildir.³⁷² Sanılar ile hakikat arasında mevcut olan epistemolojik ayrım insanların bilişsel kapasitelerinden kaynaklanmaktadır. Herkes *nousa* sahiptir. Aynı zamanda herkes *logosa* da sahiptir. Ancak ikincisi yani *logos* sadece birkaç kişide aktiftir ve bu *logos* insanlara gerçeği olduğu gibi bilme imkânı sunar. Yani *logos* aracılığı ile görünüşün o bizleri engelleyen örtüsü kalkar ve böylelikle kişi bir olan, bölünmez olan ve sonsuz olan Varlık'la karşı karşıya kalır, nous ise görünüşlerin aldaticılığı ile boğuşur.³⁷³ O halde tekraren söylemek gerekirse *logos*, duyulardan kopma ve salt akıl duyusunun çalıştığı zihinsel durumu imler. Nous aklın kendisini duyulardan koparamamış olan hâline tekâbül ederken *logos* duyulardan koparak tanrısal olanı temâşâ eder. Nitekim Jaeger'e göre, aklın veya *logosun* idrakimize kattığı şey, Varlık'ın, duyularımızın bize gösterdiği gibi, yani sayıca çok ve hareket halinde bir şey olamayacağı şeklindeki son derece önemli düşüncedir ve bu bağlamda Parmenides'in akli onu tutarlı olmaya zorlayarak insan bilgisini eleştirmeye yöneltir.³⁷⁴ Saf bir zihin kendinde şeyleri görebilir ancak zihni saf hale getirmek herkes için mümkün değildir.

Özetlemek gerekirse, Parmenides felsefesiyle birlikte, daha evvel de varolan görünüş – gerçeklik ayrımı zirveye ulaşır. Bu noktada bütün duyu deneyimini

³⁷¹ W. Jaeger, a.g.e, s.145.

³⁷² Adam Drozdek, a.g.e, s. 46.

³⁷³ Adam Drozdek, a.g.e, s. 46.

³⁷⁴ W. Jaeger, a.g.e, s. 146.

yadsıyan Parmenides duyu dünyasını sanının yolu olarak adlandırır ve hakikâtin yolunu Varlık'a ilişkin bir bilgi olarak betimler. Hareketsiz, bütün ve ondan başka hiçbir şey olmayan bir şey olarak Varlık, varolan tek varlıktır. Oysa duyu bilgisinin aldatıcı dünyasına kendilerini kaptırmış olan insanlar bunun farkında değillerdir. Onlar hareketin, değişimin, bozuluşun, yoktan varolmanın varlığına inanırlar. İnsan sadece tek bir yetisi ile Varlık'ı idrâk edip onun birliğini kavrayabilir o da *logostur*. Tanrıça, Parmenides'e sözlerine dikkat etmesini ve sanının yolu ile hakikatin yolunu *logos* yardımıyla muhakeme ederek birbirinden ayırması gerektiğini söyler. Böylelikle felsefe tarihinde ilk kez olarak *Logos*, bugün ona yüklediğimiz anlamda ya da en azından bu anlama yakın bir biçimde kullanılır. Bu bağlamda Parmenides, *logosu* kullanım şekliyle, gerçekten de felsefe tarihinde büyük bir kırılmanın mimarı olarak görülmelidir. Ancak, düşünürün bizatihi kendisinin, tanrısallık fikrine hâlâ çok yakın olduğunu da unutmamak gerekir.

Son söz olarak, tıpkı diğer Presokratik düşünürler gibi Parmenides de asla modası geçmiş bir düşünür olarak ele alınmamalı ve yapılageldiği gibi her zaman yeniden yeniden ele alınmalıdır. Her ne kadar, bugünden onu kavramaya çalışanlar için anlaşılması zor bir sisteme sahip olsa da, ontolojisinin ve epistemolojisinin göz kamaştırıcı uyumu içerisinde Parmenides, binlerce yıl öncesinden hâlâ bize seslenmektedir.

2.6. SOFİSTLER

Çalışmamızın ilk bölümünde belirttiğimiz üzere eski söz tipi ve hakikâtin temsilcisi olarak *mitosun* itibarını kaybettiği andan itibaren *logos*, hem yeni söz tipi ve hem de hakikâti bilmenin aracı olarak teşekkül etmiştir. Hakikâtin araştırılması ve gerçekliği bilmenin aracı olarak filozoflara ait olan *logosun* çeşitli filozoflar tarafından nasıl ele alındığını gördük. Ancak birinci bölümde, *logosun* iki veçhesi olduğu ve bu yeni dönemde iki şekilde ortaya çıktığı söylenmişti. İkinci yol, yani iknaya dayanan ve retoriğin insanlar üzerindeki etkisinin bir parçası şeklinde ortaya çıkan yeni söz tipi olarak *logostur*. Bu ise sofistler tarafından kullanılacaktır.

Birinci bölümde ele aldığımız çeşitli değişimler sonucunda hakikâtin temsilcilerinin tekeline olan söz yapı değiştirerek dolaşıma girmiş ve daha

demokratik bir yapı içerisinde yurttaşların da kamusal alana sözleri aracılığıyla iştirak etmeleri söz konusu olmuştur. Böylelikle, yani kamusal alanın insanî söze açılması suretiyle, yurttaşların devlet yönetiminde söz sahibi olma durumu gerçekleşmiştir. Yasanın ilahi olmadığı ancak insanî katılım yoluyla belirlendiği bir yerde, insanî sözün etkisi de çok önemli olacaktır. Bu noktada gerek sözü yani *logosu* kullanma konusundaki maharetleri gerekse de bu kullanımı Atina yurttaşlarına öğretme konusundaki basiretleri sebebiyle Sofistler, yeni dönemin en önemli aktörleri olmuşlardır. Biz de çalışmamızın bu kısmında Sofistleri ve onların *logos* kullanımlarını ele almaya çalışacağız.

2.6.1. Sofistik Düşünce

Yunan toplumunun en önemli dönemlerinden birisi olarak M.Ö 5. yüzyılda gerek siyasi gerekse de felsefi kimi nedenlerden ötürü Sofistlerin ortaya çıkmalarına ve sofistik düşüncenin yayılmasına zemin oluşturacak gerekli ortam hazırlanmıştır. Sofistleri ortaya çıkaran siyasi nedenlerden kısaca bahsetmek gerekirse: özellikle 7 ve 6. yüzyıllarda gelişen deniz ticareti sonucunda ortaya çıkan yeni nesil tüccar ve zanaatkârlardan oluşan burjuva sınıfı kendini göstermiş; bu sınıfla soylular arasında kimi mücadeleler meydana gelmiş ve nihayetinde Atina başta olmak üzere bütün şehir devletlerinde bu sınıfın siyasî, idarî ve hukukî egemenliği söz konusu olmuştur.³⁷⁵ Bu sınıfın idaresi altında demokrasi iyiden iyiye gelişme fırsatı bulmuştur. Demokrasinin gelişmesiyle birlikte yönetime katılması gereken yurttaş sayısı artmış ve sitenin yönetiminde pay sahibi olacak olan insanların alacağı eğitim meselesi gündeme gelmiştir. İşte Sofistler, tam da bu ihtiyacı karşılayan sınıf olarak yeni bir kültür tarzının temsilcileridirler. Bu bağlamda Ağaoğulları'na göre, Sofistler pratik yaşam sorunlarıyla ilgilenip, geleneksel aristokratik değer yargılarını eleştiren ve büyük ölçüde demokratik içerikli görüşleri savunan ilk düşünürlerdir.³⁷⁶ Onlar hem demokrasinin gelişmesiyle ortaya çıkan eğitim açığını doldurmuşlar hem de demokrasiyle birlikte kamusal alanda geçerli olan yegâne söz haline gelen insanî sözün önemini bütün Yunanlara göstermişlerdir. Diyebiliriz ki, sofistlik düşüncenin

³⁷⁵ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi II – Sofistlerden Platon'a*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2014, s. 7.

³⁷⁶ Mehmet Ali Ağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, V Yayınları, Ankara 1989, s. 52.

ortaya çıkıp gelişmesi ile Atina’da demokrasinin sağlam biçimde yerleşmesi arasında sıkı bir bağ bulunmaktadır.³⁷⁷

Ancak sofistlerin ortaya çıkışını sadece siyasi nedenlerle açıklamaya çalışmak hata olur. Sofistlerin ortaya çıkışında, siyasi nedenlerin yanında bir takım felsefi nedenler de mevcuttur. Sofistlerden önceki hemen hemen bütün filozoflar, her ne kadar felsefelerinde kısmen insana yer verseler de, felsefelerinin temeline insandan başka şeyler koymuşlardı. Milet Okulu düşünürlerinin evrende varolan şeylerin arkhesini aradığı; Herakleitos’un kozmosun düzeninin kendisinin karşıtların savaşı ve daimi oluş olduğunu düşündüğü, Parmendes’in ise tek varolan olarak Varlık’ı kabul ettiği yani hep insanın dışına baktıkları yerde Sofistler bakışlarını insana çevirmişlerdir. Arslan’a göre Yunan felsefesi bir buçuk yüzyıl boyunca eşya denizine açılıp, onda çeşitli araştırma ve soruşturmalardan sonra, bu soruşturmaları gerçekleştirenin kendisini masaya yatırmak ve insanla ilgili konulara önce belli bir yer daha sonra ise hâkim konum vermek istemiştir.³⁷⁸ Bunun bir nedeni de o zamana kadar gelen felsefi açıklamaların geniş bir çeşitlilik arz etmesi ve daha da önemlisi bu açıklamaların çoğunlukla birbirlerine karşı olmalarıdır. Böylesi bir durum, muhtemelen, dönemin entelektüellerinde bir şüphe ve güvensizlik doğurmuş, evrene ilişkin açıklamalara karşı varolan itimadı zedelemiş ve bu insanların söz konusu açıklamalara daha mesafeli yaklaşmalarına ya da onları toptan görmezden gelmelerine neden olmuştur. Öyle ki Guthrie’ye göre, Sofistlerin tavrı, daha önceki filozofların sunduğu biçimiyle dünyanın uzaklığına ve anlamsızlığına karşı sağduyunun başkaldırısından başka bir şey değildir.³⁷⁹

“Daha önceki filozofların cüretkâr coşkunkuluklarının yerini, doğal fenomenlerin nihai temellerine ulaştırıcı bilgiye ilişkin insanın sahip olduğu güç hakkında güvensizliğin alması, spekülasyon noktasında belli bir bitkinliğin ve ihtiyatkârlığın kendisini hissettirmesi, duyu algısının belirsizliği hakkında artan bilinçliliğin temelli bir kuşkuculuğun yolunu hatırlatması pek şaşırtıcı değildir. Diğer taraftan entelektüel bir varlık olarak insan ve onun kendine özgü mahsulü olan uygarlık, bir zamana kadar filozofların ancak tesadüfî ve sathî ilgisine mazhar olabilmıştır.”³⁸⁰

³⁷⁷ Mehmet Ali Ağaoğulları, a.g.e, s. 56.

³⁷⁸ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi II – Sofistlerden Platon’a*, s. 12.

³⁷⁹ W.K.C. Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1988, s. 81.

³⁸⁰ Eduard Zeller, *Grek Felsefe Tarihi*, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul 2000, s. 109.

Bu nedenle de Sofistler bakışlarını kozmosun temel ilkelerinden insana çevirmişler ve entelektüel mesailerini insan üzerine harcamışlardır. Onların amacı kendilerinden önceki filozoflardan farklı şekilde, birey olarak insan ve onun meydana getirdiği dil, din, sanat, şiir, ahlâk ve siyasetle birlikte toplumsal olarak insandır.³⁸¹

Hatırlanacağı üzere, eski toplumda halkın çoğunluğu siyasette söz hakkı ve soylular karşısında bir üstünlük iddiasında bulunamıyorlardı. Ancak demokrasi ile birlikte artık üstünlük soya ya da fizikî güce ait olmaktan çıkmış ve kitleleri ikna eden sözün safına geçmiştir. Zeller, sözün bu denli önemli hâle gelmesine rağmen eski tip eğitimin bu konuda, yani yeni söz tipinin kullanımı konusunda, herhangi bir bilgi vermediğine dikkat çeker. Buna göre demokrasiyle birlikte gittikçe karmaşıklaşan hayat tarzında gençler kamusal hayatta rol almak istiyorlarsa eğer, sadece geniş bir bilgiye değil, düşünce ve konuşma alanında bütünlüklü bir öğretime, hâl ve davranış bakımından pratik bir terbiyeye ihtiyaç duymaktaydılar ve bu eğitimi vermeye istekli kişiler de Sofistlerdi.³⁸²

Onlar kendilerine “Sofist” diyerek daha en baştan insanlara bilgili kişiler oldukları konusunda teminat veriyorlardı.³⁸³ Platon’un Küçük Hippias diyalogunda, Hippias, elinden her iş geldiğini ve her şeyi bildiğini söylüyordu.³⁸⁴ Gençlerin siyasette etkin bir şekilde yer almalarının en önemli yolu kalabalıkları etkilemekti ve bu da retorikten geçmekteydi. Tıpkı bugün olduğu gibi Antik Yunan’da da retorik ve hitabet o denli etkiliydi ki sözgelimi Perikles, hitabeti sayesinde seçimlerde 15 kez arka arkaya galip gelmeyi başarmıştı.³⁸⁵ Bunun yanında Perikles, hitabet gücü sayesinde çağdaşları tarafından tanrılara gönderme yapılarak Olimposlu olarak adlandırılıyordu. Şu halde, yeni dönemde kamusal alanda başarılı olmanın en önemli şartı retorikti ve retorik ilk dönem Sofistleri tarafından *logos* olarak

³⁸¹ Eduard Zeller, a.g.e, s. 110.

³⁸² Eduard Zeller, a.g.e, s. 111.

³⁸³ Sofist (Sophistes) sözcüğü “bilgelik öğreten kişi” anlamına gelir. Ve sofistlere kadar kesinlikle olumsuz bir anlama sahip değildir.

³⁸⁴ Mehmet Ali Ağaoğulları, a.g.e, s. 53.

³⁸⁵ Güvenç Şar, *Dissoi Logoi Üzerine*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2013, s. 23.

adlandırılıyordu.³⁸⁶ Atina'nın yeni düzeni altında *logos*, meclislerde ve mahkemelerde başarıya ulaşma imkânı sağlayan bir savunma ve saldırı silahıydı.³⁸⁷

“Yurttaş hem devletin gidişatının kendi çıkarlarıyla uyumlu olması bakımından katılma, hem mahkemelerde davalı ya da davacı olarak bulunma hem de mahkemelerde karar alma süreçlerine sahipti. Bütün bu saydığımız süreçlerde etkin olabilmek ise ancak iyi bir konuşmacı olmaktan geçiyordu. İyi bir konuşmacı yani iyi bir retor herhangi bir şey üzerine toplanılan yerde yani agorada, topluluk içerisinde etkileyici bir şekilde *logosunu* kullanmalıydı.”³⁸⁸

Bu bağlamda *logos* yeni toplum düzeninin hâkim sözüdür ve son derece güçlüdür. Öyle ki, Vernant'a göre, Polis sisteminin içerdiği şey, önce sözün, iktidarın diğer tüm aygıtları üzerinde olağanüstü üstünlüğü olduğunu düşünür ve etkisi bakımından *logosun* dinsel sözün etkisine sahip olduğunu öne sürer.³⁸⁹ Zira özellikle Yunanistan'da politika ile *logos* arasında karşılıklı bir bağ vardır ve politika özde dil kullanma sanatıyken, *logos* politikada, politik işlevi aracılığı ile kendi etkinliğini kazanır.³⁹⁰

“Özgür yurttaşların politika alanında iş görmeleri *logos* aracılığı ile olmaktadır. Özgür yurttaşlar *logos* aracılığı ile Polis'in işlerine katılırlardı ve ondan pay alırlardı. Nitekim eski Yunan politik yaşamının temelinde katılmak, pay almak anlamlarına gelen *metekhein* sözcüğü bulunur. Eski Yunan demokrasisinin ya da politik yaşamının farklılığı da buradan geliyordu. Yurttaş bir takım haklara sahip olmaktan çok hem politikaya katılıyordu hem de politikadan pay alıyordu.”³⁹¹

Politikaya katılımın ve bu bağlamda *logosun* böylesine önemli olduğu bir yerde, *logosu* kullanmakta mâhir olan sofistlerin önemi de çok büyük olacaktır. Ancak sofistler için, eski söz tipinin aksine *logos* hiçbir hakikâte dayanmak zorunda değildir. Çünkü sofistler için *logosun* dayanabileceği herhangi bir hakikât mevcut değildir. Parmenides'in “varolmayanı dile getiremezsiniz, dile getirilen her şey vardır” görüşünü benimseyen sofistler, bütün önermelerin aynı ölçüde doğru olduğunu savunuyorlardı.³⁹² İlk sofistlerden Protagoras, “İnsan her şeyin ölçüsüdür.

³⁸⁶ Çiğdem Dürüşken, *Roma'da Rhetorica Eğitimi*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2001, s.15.

³⁸⁷ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi II – Sofistlerden Platon'a*, s. 20.

³⁸⁸ Güvenç Şar, a.g.e, ss. 32-33.

³⁸⁹ J. P. Vernant, *Yunan Düşüncesinin Kaynakları*, Çev. Hüseyin Portakal, Cem Yayınevi, İstanbul, 2013, s. 48.

³⁹⁰ J. P. Vernant, a.g.e, s. 48.

³⁹¹ Güvenç Şar, a.g.e, s. 74.

³⁹² Cengiz Çakmak, *Platon Felsefesinde Anlam Problemi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 1991, s. 158.

Varolanların varolmalarının ve varolmayanların varolmamalarının” diyerek insanı bütün durumların yegâne kriteri haline getiriyordu. Artık şeyler insana nasıl görünüyorsa öyledir. Böyle bir durumda da herkes için her durumda geçerli olabilecek mutlak bir hakikâten ve mutlak bir bilgiden bahsedemeyiz. Bizim tartışılmaz olarak gördüğümüz her değer, emin olarak dile getirdiğimiz her yargının tam tersi de mümkündür. Örneğin yazarı bilinmeyen ama bir sofistte ait olduğu kesin olan “Dissoi Logoi” isimli metin; iyi ve kötü, güzel ve çirkin, meşru ve gayrimeşru, doğru ve yanlış gibi konularda kesin bir yargıya varılamayacağını, bir şeyin tam tersinin de doğru olabileceğini gösterir.³⁹³ Bu, mutlak doğru, mutlak hakikât ve dolayısıyla mutlak bilgi gibi görüşlerin kesin olarak yadsınması demektir. Bilgide mutlaklığın olmadığı yerde, yargıda da mutlaklık yoktur ve böyle bir düşüncede her şey sorgulanabilir hâle gelir. Nitekim Protagoras’da değil ama özellikle sonraki sofistlerde sitenin, neredeyse bütün değerleri sanık sandalyesine oturtulmuştur. Bu öyle bir duruma gelmiştir ki devletin yasalarının temellerinden, toplumsal ahlâk ilkelerine kadar her şey sofistlik eleştiri ve sorgulama yoluyla sarsılmış ve özellikle geç dönem sofistleriyle birlikte bireysel çıkar her şeyin önüne geçmiştir. Bu geleneğin bütün değerlerine sırt çevirmiş egoist bir kişisel başarı ahlâkıdır.³⁹⁴ Eğer insanî yargı ve değerler, kendilerinden hiçbir kıymete sahip değillerse ve kişiden kişiye göre değişiyorlarsa, rasyonel açıklama ya da filozofların *logosu* bu değerlerin savunuculuğunu hiçbir biçimde yapamaz. Şu durumda geriye sadece bu değerler hakkında ikna edici *logos* kalır.³⁹⁵ Herakleitos tarafından evrensel, metafiziksel bir ilke olarak görülen, Parmenides tarafından varolanı kavrayabilecek yegâne insanî yeti olarak *logos* Sofistlerle birlikte bu özelliklerini kaybetmişlerdir. Çakmak’ın da belirttiği gibi onlar, “Herakleitos’un tüm nesnelere, evrensel ve ahlâksal düzeninin kökeni ve ilkesi olarak savunduğu ‘kutsal sözcüğü’ kabul etmiyorlardı.”³⁹⁶ O halde denilebilir ki rasyonel söz olarak *logos*, rasyonalitesini ve kutsallığını bir kenara bıraktığında sofistlerin en büyük silahlarına

³⁹³ Türkçede “Dissoi Logoi” hakkında yapılmış kapsamlı bir çalışma ve metnin Türkçe çevirisi için bkz. Güvenç Şar, *Dissoi Logoi Üzerine*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2013

³⁹⁴ Ahmet Cevizci, *Sokrates*, Say yayınları, İstanbul, 2013, s. 72.

³⁹⁵ David Roochnik, a.g.e, s. 47.

³⁹⁶ Cengiz Çakmak, *Platon Felsefesinde Anlam Problemi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 1991, s. 15.

dönüşür. Böylesi bir durumda *logos* da, herhangi bir hakikâten münezzehten olan söz olarak, ikna etme konusunda hiçbir ahlâkî sınır tanımayacaktır.

“Filozofların bilgi organı veya onun dışavurumu olarak kabul ettikleri “*logos*” burada bir silah olarak kullanılıyordu. Zira Sofiste göre –ki sofistlik eğitim sisteminin büyük ahlâkî tehlikesi buradaydı- bu bir hakikâti bulup belirleme meselesi değil, sadece dinleyicilerini herhangi özel bir durumda (mesela bir davacı ya da davalı olma durumunda) faydalı olarak görünen şey hakkında ikna ile ilgili bir meseleydi; ve hasmın argümanlarını çürütmek ne kadar güç ise, başardığında hatip ve onun sanatı için zafer o kadar büyüktü.”³⁹⁷

Sofistlerin söze bu kadar önem vermesinde onların sözün yani *logosun* gücünü keşfetmiş olmaları yatmaktadır. Onlar, polis siyaset yaşamının en önemli enstrümanı olan söze öylesine önem verirler ki insanların gözünde sofistlik, retorikle eş anlamlı hâle gelmeye başlar. Retoriğin gücünü keşfeden ve bütün öğretisini *logos* temelinde inşa eden Gorgias bunun en güzel örneklerinden birisidir.

2.6.2. Gorgias

Protagoras ile birlikte Gorgias, neredeyse bütün araştırmacılar tarafından sofistlik düşüncesinin en önemli iki figüründen birisi olarak ele alınmaktadır. Bu bağlamda Gorgias’ı ele alıp onun düşüncesinde *logosun* kullanımına bakmak bize genel olarak sofistler söz konusu olduğunda *logosun* işlev ve mahiyeti hakkında da bir fikir verecektir. Gerçi sofistleri yekpâre bir okul ya da ekolmüş gibi değerlendirmek hata olur. Çünkü onlar birbirleri ile bağlantılı, birbirlerinin fikirlerini takip eden bir okul olarak değerlendirilemezler ve hemen hepsi birbirlerinden bağımsız müstakil düşünürlerdir. Lâkin yine de onları sofist adı altında değerlendirmemizi mümkün kılan bir takım müşterek hususlar da mevcuttur ve *logosa* yahut retoriğe yaklaşımları da bunlardan bir tanesidir.

Felsefe tarihi metinlerinde genellikle konuşmasının gücü ve uzun yaşamı ile anılan Gorgias, ünlü kitabı “*Varolmayan ya da Doğa Üzerine*”de Parmenides felsefesine gönderimde bulunmuştur. Kimi düşünürler onun söylediklerinin Parmenides ontolojisinin bir parodisi olduğunu iddia ederken başka bazı düşünürler onun sisteminin Parmenides’in sözlerinin derinleştirilmesiyle meydana getirilen özgün bir ontoloji olduğunu öne sürerler.

³⁹⁷ Eduard Zeller, a.g.e, s. 112.

Gorgias, bu kitabında üç temel tez öne sürer ve bunları kanıtlamaya girişir. Buna göre 1) Hiçbir şey yoktur. 2) Bir şey varolsa bile bilinemez. 3) Bir şey varolsa ve bilinse dahi dile getirilip başkasına aktarılamaz. Gorgias'ın bunu öne sürerken ne düşündüğü tam olarak net değildir. Eğer Gorgias, burada Parmenides ontolojisinin bir parodisini yapmıyorsa, ele aldığı ve varlığını yadsıdığı varlık muhtemelen Parmenidesçi anlamda bir varlıktır; yani filozofların çokluğun gerisinde olduklarını düşündükleri türden bir varlık. Onun, çevremizdeki nesnelere varlığını yadsımış olması pek akıl uygun değildir.

Eğer, bahsettiğimiz gibi, sözleri bir alay içermiyorsa, Gorgias Varlık'ın varolduğunu reddederken şöyle düşünmüş olmalıdır. Bir şey basitçe ya varolandır ya varolmayandır ya da aynı anda hem varolan hem de varolmayandır. Son iki seçenek kabul edilemez çünkü Varlık'ın varolmaması ya da aynı anda hem varolup hem varolmaması düşünülemez. O halde o vardır. Eğer varsa, varlığa ya varlıktan gelmiştir ya da yokluktan. Bu iki seçenek de bizi çelişkiye götürür. Çünkü eğer o varlıktan meydana geldiyse, tek bir varlık olması söz konusu değildir ve varlık kendi içerisinde bölünüyor demektir. Onun yokluktan gelmesi de düşünülemez çünkü Yunan düşünürlerin hemen hepsine göre hiçten ancak hiç çıkar. İkinci olarak Gorgias, eğer kendi başına Varlık varsa bile bizim onu bilemeyeceğimizi öne sürer. Gerçekten de biz sadece nesnelere bakarız. Onların dışında herhangi bir Varlık görmeyiz. Şu halde eğer şeylerden bağımsız bir Varlık varsa bile biz onu bilemeyiz. Üçüncü ve son önermede ise Gorgias onun varolsa ve bilinse bile dile getirilemeyeceğini söyler. Ona göre bizim dile getirdiğimiz şeyler aşkın bir hakikâte dair değildir, duyularımızla algıladığımız şeylere dairdir ve böyle bir Varlık'ı dile de getiremeyiz.

Gorgias'ın varlığı, varlığın bilinebilirliğini ve onun dile getirilebilirliğini böylesine reddetmesinin nedeni hakikâtin bilgisini elde etmeye dair yapılacak her çalışmanın beyhude olduğunu göstermektir. O hiçbir şey var değildir derken gözümüzle gördüğümüz nesnelere değil, duyu algılarımızın ötesinde, Parmenides'in anlattığı türden, logos ile kavranan bir varlığı kast etmektedir.³⁹⁸ Ona göre, kesin varlık yoktur ve dolayısıyla insanların üzerinde anlaşabilecekleri bir hakikât de yoktur. Hakikât yoksa insanların üzerine konuşabilecekleri kesinlikler de yoktur.

³⁹⁸ Cengiz Çakmak, a.g.e, s. 17

Sadece ihtimâller vardır. Ve ihtimâllerin olduğu yerde sözü daha kuvvetli olan, ikna etmeye daha yetili olan, istediğini elde edebilecektir. Hatırlanacağı üzere Parmenides sözü ve hakikâti birleştirmiş, sadece varolanın dile getirilebileceğini söylemişti. Gorgias ise ikisini derin bir şekilde ayırmıştır. Eğer hiçbir şey varolamıyorsa; varolsa bile bilinmiyor ya da dile getirilemiyorsa bu açıkça onun bizim tarafımızdan kavranamaz oluşuna işaret etmektedir. Ve eğer nesnelere kavrayamıyorsak, şu durumda konuştuğumuzda dile getirdiğimiz salt sözdür, herhangi bir öz değil.³⁹⁹ Herhangi bir hakikâte ya da öze bağlı olmayan *logos*, kendisinden başka bir şeye gönderimde bulunmaz. *Logos* bize dış dünyayı da tanıtmaz, yani o bizi hakikâte götürecek bir araç da değildir. O sadece kendi kendini ortaya koyan müstakil bir yapıya sahiptir.⁴⁰⁰ *Logos* bir araçtır ama şeylerin özünü belirleyen ulvî bir amacın aracı değildir. O araç olarak araçtır. Şu halde insanları etkileyen doğası ile *logos*, herhangi bir üst gerçekliğe tekâbül etmeden, bir sanat olarak görülmelidir. Bu bağlamda Gorgias, *logosun* özerk yapısını keşfetmiştir. Onun için söz şeylerin yansıması ya da tanımların bir kölesi değil, bizzat kendisinin efendisidir.⁴⁰¹

Eğer herhangi bir hakikâte bağımlı değilse, şu halde Gorgias için *logos* Parmenides'in aldatıcı bulacağı dış dünyaya dairdir. Gerçi Gorgias da algılara karşı mesafelidir ve ona göre iki kişinin aynı şeyi algıladığı konusunda insanın herhangi bir garantisi yoktur. Burada aklımıza Protagoras'ın sözleri gelir. Aynı rüzgâr bir kişiye soğuk gelirken başka bir kişi onun sıcak olduğunu düşünebilir. Ya da aynı hızda giden bir at, bir kişi için hızlıyken başka birisi için yavaştır. Bir ve aynı olan bir şeyi, iki kişi farklı algılayabilmektedir. Bunun nedeni bizzat algının, dolayısıyla insanın doğasıdır. Dış dünya tekil olarak bir kişinin algıladığı gibidir. Orada, insanların ulaşabileceği bir hakikât yoktur. Şu halde nesnelere kişi nasıl algılıyorsa, öyledirler. Yani kısaca dış dünya bize görüldüğü gibidir. Şeylerin insanlara farklı farklı görünmesi, iletişimi ortadan tamamen kaldırmaz çünkü Gorgias'a göre iki kişinin algısı birbirinden tamamen farklı değildir; dış dünya insanlar için aşağı yukarı aynıdır.⁴⁰² Sözelimi bir *logos*, iki kişide benzer etkiler bırakabilir ve *logos*

³⁹⁹ Rezzan İlke Yiğit, *Philosophy as Anti-Sophistic*, Boğaziçi University Institute of Social Sciencs, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2004, s. 73.

⁴⁰⁰ Rezzan İlke Yiğit, a.g.e, s. 73.

⁴⁰¹ Charles P. Segal, "Gorgias and the Psychology of the *Logos*", *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 66, 1962, s. 110.

⁴⁰² Rezzan İlke Yiğit, a.g.e, s. 75.

tarafından etkilenen bir ruh başkasının acılarıyla kederlenip, sevinçleriyle neşelenebilir.

“Bu *logosun* rasyonel ve entelektüel olmayan doğası, iletişimi imkânsız kılmadığı gibi, onun evrensel cazibe gücünü de azaltmaz. Tam tersine, Yokluk Üstüne’de hem rasyonel bilgi hem de iletişim en yüksek ölçüde sorunluken, Gorgias’ın sözünü ettiği *logos* ne tümüyle kişisel, ne de iletilemez bir şeydir. *Logos*, insanı kendi kişisel varoluşunun dışına çıkardığı ve onu tüm insanların kendisinden pay aldıkları ortak bir ülkeye, yüce bir dünyaya taşıdığı için, kişisel bir şey değildir; o kendisine özgü bir evrenselliğe sahiptir, çünkü sözlerden etkilenmiş ruh, başkalarının başına gelmiş iyilik ve kötülükleri sanki kendi başına gelmiş gibi hisseder, buna uygun bir biçimde eylemde bulunup yaşar.”⁴⁰³

Eğer *logos* aşkın bir varlık hakkındaki hakikâti dile getirmiyorsa, şu halde o tamamen dış dünya ile alâkalıdır. Onun dile getirdiği yegâne şey dış dünyaya aittir. Yani tekrar ederek söylersek, Parmenides için söz Varlık’a dair bir hakikati dile getirmek durumundayken, Gorgias için herhangi bir hakikât varolmadığından *logos*, pratik alana ait olan kanaatlere ilişkindir. Bu anlamda *logos*, hakikât ile bir ilişki kurmaz ve ondan herhangi bir hakikâti ortaya çıkarması beklenemez. Söylediklerimizden sonra diyebiliriz ki özellikle Gorgias’la birlikte sözün hakikât ile yani *logosun* aletheia ile olan ilişkisi artık iyiden iyiye kopmuştur. *Logos* artık herhangi bir tanrısal alana ait olmadığı gibi, ilk filozoflarda gördüğümüz türden herhangi bir varlığa da ilişkin değildir. Hatta söz olarak *logosun* Gorgias düşüncesindeki en ulvî görevlerinden birisi aldatmaktır.

Bütün bu anlatılanlardan, Gorgias için *logosun* kötü bir anlamı, kötü bir işlevi olduğu düşünülebilir. Ama böyle düşünmek hata olur. Çünkü Gorgias için *logos*, sırf herhangi bir hakikâte bağlı olmamasından ötürü geniş kitleleri etkisi altına alabilme gücüne sahip büyümlü bir silahtır. Özellikle de Helene Övgü adlı eserinde Gorgias *logosun* tartışılmaz gücü üzerinde durmuştur. Eserin konusu Truva savaşının nedeni olan Helen’in suçsuzluğunun gösterilmesidir. Eserde Gorgias için önemli olan Helen’in suçlu olup olmamasından ziyade sözün gücünü gösterebilmektir. Nitekim eserde asıl övgü Helen’e değil *logos*adır. Segal’a göre Gorgias eser boyunca iknanın psikolojik temelleri üzerinde durmuştur.⁴⁰⁴ Eserde Gorgias, Helen’in Troya’ya gitmesine neden olabilecek şeyleri sıralar. Helen’in Truva’ya gitmesine bir takım

⁴⁰³ Lazslo Versenyi, *Sokratik Hümanizm*, Çev. Ahmet Cevizci, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 57.

⁴⁰⁴ Charles P. Segal, a.g.e, s. 110.

şeyler neden olmuş olabilir. Kader, tanrıların isteği, zorunluluk, zor kullanma, aşk ya da söz, Helen'in Truva'ya gitme nedeni olabilir.⁴⁰⁵ Bunların hiçbirisinde Helen'in suçu yoktur. Her bir durum onun iradesi dışında gerçekleşmiştir. Gorgias eser boyunca diğerlerinden neredeyse hiç bahsetmeden sözü yani *logosu* ele alıp inceler. Bu noktada akla, sözün yani *logosun* nasıl olup Helen'in iradesini etkilediği sorusu gelir. Gerçekten de kader, tanrılar, zorunluluklar, zorlama ya da aşk bir şekilde kişinin iradesini yok sayan, onun iradesini elinden alan durumlardır ama *logos* buna muktedir midir? Gorgias'a göre hiçbir şey insan iradesini onun kadar etkilemez.

“Eğer *logossa*[söz] kandıran Helen'i ve aldatan onun ruhunu
Yine zor değil onu suçlayanlara cevap vermek ve savuşturmak suçlamaları
En muhteşem ve en görünmez yollardan
İlahi işler başaran güçlü bir kraldır *logos*[söz]
Bitirir korkuyu ve yok eder kederi
Yaratır neşeyi ve büyütür merhameti...”⁴⁰⁶

Gorgias'a göre, *logos* muhataplarını korkudan titretir, merhametten ağlatır ya da hasretten kederlendirir ve bu türden iyi ya da kötü daha birçok duruma sokar. Ruh, sözler aracılığı ile acılara gark olur.⁴⁰⁷ Gorgias'ın *logosa* dair söyledikleri, onun bizzat kendi *logos* kullanımıyla da yakından ilişkilidir. Nitekim günümüze kalan anlatılarda Gorgias'ın muhteşem bir hatip olduğu ve sözü son derece etkin kullandığı anlatılır. Örneğin Gorgias'ın şehri Leontinoi, Sirakuza'nın kendilerine savaş açması sonucu Atina'dan yardım ister ve elçi olarak Gorgias'ı yollar. Atinalıları sözleriyle büyüleyen Gorgias, onları yardıma ikna etmiştir.⁴⁰⁸

İşte Helen'i kandıran, onu etkisi altına alan *logos*, bu türden bir sözdür ve bu söz karşısında onun suçu yoktur. Nasıl zorbalık altında bir eylemde bulunan insan suçlanamazsa, nasıl tanrıların iradesi karşısında elinden bir şey gelmezse, *logos* karşısında da çaresizdir insan. Bu anlamda *logos* hiç de rasyonel alanda faaliyet gören bir araç değildir, tersine o insanın bütün rasyonel yetilerini, tıpkı aşk gibi felce uğratar. O adeta büyüdür.

“Mülhem büyüü iletir kelimeler
Hâmiline zevk, reddedene acı verir
Ruhun düşüncelerini birleştirir büyüünün gücü

⁴⁰⁵ Gorgias, Encomium Of Helen, Fr. 6, Çev. J. Dillon & T. Gergel, *The Greek Sophists*, Penguin Books, London 2003, s. 78.

⁴⁰⁶ Gorgias, a.g.e, Fr.8, s. 79.

⁴⁰⁷ Gorgias, a.g.e, Fr.9, s. 80.

⁴⁰⁸ Walter Kranz, a.g.e, s. 196.

Aklını çeler karşısındakinin ikna eder onu
Ve felce uğratar onu büyüyle...⁴⁰⁹

Hatırlanacağı üzere, Homeros ve Hesiodos'ta geçen kullanımları içerisinde *logos*, fiziki güce sahip olan karşısında zayıf olanın, zarif, süslü, kadınsı ama aldatan sözüdür. Gorgias'ta *logosun* aldatma özelliği muhafaza edilmiştir ama o *logosun* yapısını tamamen tersine çevirmiş ve *logosu* şiddetin karşısında yer alan bir silah olarak değil, kendine özgü şiddete sahip bir şey olarak ortaya koymuştur.⁴¹⁰ Bu bağlamda hitabet ve ikna Gorgias için her şeyin anahtarıdır ve hitabetin en önemli silahı da *logostur*. Gorgias, Platon'un "Gorgias" diyalogu 425e'de, kendi sanatı olan hitabeti ve onun gücünü şöyle anlatır: "Şunu demek istiyorum ki, benim sanatım mahkemelerde yargıçları, mecliste üyeleri, halk toplantısında ve bütün öteki toplantılarda yurttaşları ikna etme gücüne sahiptir. Bu güçle hekimi de beden eğitimi hocasını da kendine kul köle edersin..."⁴¹¹

Bütün bu sözlerden sonra diyebiliriz ki Gorgias'ın *logos* ile ilgilendiği taraf, *logosun* dinleyiciyi etkileyen, onun düşünmesini adeta felce uğratan büyü gücüdür. Ona göre *logos*, çoğunluğun ruhunu ve aklını etkileyecek bir ortam yaratmalı ve böylece kitleleri ikna etmelidir. Bu ikna sürecinde, daha önce de bahsettiğimiz gibi, sözün dayanması gereken bir kriter aranmamalı ve sözün bir hakikât içermesi beklenmemelidir. Çünkü hatırlanacağı üzere Gorgias, herhangi bir hakikâte inanmaz. Hakikâtin meskeni olmadığı takdirde *logos* da sadece iknayı amaçlar ve burada aldatma dâhil her şey mubahtır. Tekraren söylemek gerekirse, kişiler sadece kendi algıladıkları şeyleri bilir ve herkesin algısı şahsîdir. Böyle bir durumda herkesin algısı kendisine ait olduğundan, bir fikri bir başkasına kabul ettirebilmenin yegâne yolu onu ikna etmektir. İleride de göreceğimiz gibi, Platon gerçek bilginin sanıdan yani doksadan farklı bir şey olduğunu düşünür. Oysa Gorgias için şeylere dair mümkün olan tek şey doksadır. Burada sadece ihtimâller vardır ve hangi ihtimâlin tercih edileceği, kişinin *logosunun* kuvvetine bağlıdır. Yani *logosun* büyük gücü onun ikna etme ve aldatma gücünde yatmaktadır. Bugün kolaylıkla küçümseyeceğimiz ve kınayacağımız bu iki eylem Gorgias düşüncesi sözkonusu

⁴⁰⁹ Gorgias, a.g.e, Fr.10, s. 80.

⁴¹⁰ Lazslo Versenyi, a.g.e, s. 51.

⁴¹¹ Platon, "Gorgias", Çev. Sema R. Güzelşen & Mehmet Rifat, *Büyük Klasikler: Eflatun [Platon] II*, Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1975, s.313.

olduğunda küçümsenemez. O, ikna ve aldatmayı ahlâki olmayan bir tutum olarak ele almaz. Bu daha çok onun insan ruhunun doğal durumu dediği şeyin bir sonucudur.⁴¹²

Lazslo Versenyi'ye göre Gorgias bu iki terimi iyinin ve kötünün ötesinde kullanır:

“Homeros'ta tanrıların aldatmasının, onlar yönünden herhangi bir kötü niyetten değil de, hemen tümüyle doğal bir biçimde, kendilerinin yüksek düzeydeki kavrayışlarıyla insanların görelî bilgisizliklerinin karşı karşıya gelmesinin bir sonucu ve göstergesi olması gibi, Gorgias'ta da *logos*, sıradan insan aklından farklı bir alana bağlı olması nedeniyle, neredeyse otomatik olarak aldatır. Beşeri körlükle (ate) *logos* karşı karşıya geldiği zaman, sonuç aldatmadır.”⁴¹³

O halde aldatma hiç de bizim ona yüklemek eğiliminde olduğumuz gibi kötü bir anlama sahip değildir. Bu durum Helen'e Övgü'de şöyle anlatılır: “İkna edenler bunu yanlış argümanlar oluşturarak yaparlar. Eğer bütün insanlar geçmişi hatırlasaydılar, şimdiyi bilseydiler ve geleceği öngörseydiler, *logos* bu denli etkili olmazdı. Ama şeyler şimdi olduğu gibi olduğundan, insanlar için ne geçmişi hatırlamak, ne şimdiyi bilmek ne de geleceği öngörmek çok zordur. Bu nedenle de insanlar ruhlarının rehberleri olarak sanıları alırlar. Ama güvensiz ve kaypaktır sanırlar, kendilerini rehber olarak alanları da güvensizliğe sürükler.”⁴¹⁴ Yani *logosun* insanları bu denli kolay aldatabilmesinin nedeni insanların bilgisizlikleridir, insanlar zayıf oldukları için *logos* bu kadar güçlüdür.

Burada zayıf olan insanlar, insanların bazıları değildir. Neredeyse tüm insanlar doğaları itibariyle zayıflardır ve böyle bir ortamda *logosun* ruh üzerindeki etkisi tıpkı uyuşturucuların beden üzerindeki etkisine benzer. Tıpkı bazı ilaçların vücudu kötü, bazılarının ise iyi etkilemesi gibi, sözler de bazen sıkıntı, bazen neşe verir insana ve onu kimi zaman korkutup kimi zaman yüreklendirir. Lâkin her halükarda şeytani bir güce sahip olan *logos* ruhu uyuşturup, büyüler.⁴¹⁵

Gorgias'tan önce gelen filozoflar için önemli olan şey önermelerin doğruluğu ve tutarlılığıydı. Kendi ontolojisini ilahi bir seyahat olarak sunan Parmenides bile oluşu, tutarsız olması ve akla uygun olmaması nedeniyle reddediyordu. Oysa bunlar Gorgias'ta anlamsız hâle gelmiştir. Eğer kitleleri, tutarsız sözlerimizle, yalanla, aldatmayla etkileyebiliyorsak, Gorgias için bunda bir sıkıntı olmadığı gibi olması

⁴¹² Charles P. Segal, a.g.e, s. 110.

⁴¹³ Lazslo Versenyi, a.g.e, s. 52.

⁴¹⁴ Gorgias, a.g.e, Fr.11, s. 80.

⁴¹⁵ Gorgias, a.g.e, Fr.14, s. 82.

gereken de budur zaten. İknanın gerçekleşme nedeni sunduğumuz kanıtların ya da dile getirdiğimiz argümanların doğruluğu değildir. İkna için yegâne şart sözlerimizin etkisidir. Bu etkide içerik, biçim kadar önemli değildir. Oysa filozoflar bunu idrak edemeyip hakikât iddiasında bulunmuşlardır.

Gorgias'ın hakikâte ve aldatmaya dair bu yaklaşımı hayatını sitenin yozlaşan değerlerini ıslah etmeye adanmış Sokrates'in tam karşısında yer almasına neden olur. Hatırlanacağı üzere Sokrates, devletin en önemli görev ve sorumluluğunun yurttaşları ahlâken daha iyi insanlar hâline getirmek, politikanın amacının da insanların ruhlarını olabildiğince iyi kılmak olduğunu öne sürüyordu.⁴¹⁶ Ona göre kitleleri ikna edebilmek adına onların gözüne hoş görünmek, onların hoşuna gidebilecek sözler söyleyerek kitleleri etki altına almak politikanın birincil amacı olmamasının yanında, hiçbir şekilde politikada yer almaması gereken bir şeydi. Ne olursa olsun ahlâklı kalmak, yasalara her halükarda sadık olmak ve kendi ölümü pahasına bile doğruluktan, adaletten vazgeçmemek onun şiar edindiği ilkelerdi. Nitekim gerek ölüme gideceğini bildiği halde doğru bulduğunu söylemekten vazgeçmediği Sokrates'in Savunması'nda gerekse de hapisneden kaçmayı, yasaları çiğnemek ve kendi hayatının tamamını tekzip etmek olarak gördüğü için reddettiği Kriton'da, o yasalara ve ahlâkî ilkelere nasıl sadık olduğunu kanıtlamıştır. O bütün hayatını, devletin yasalarının temelini, Sofistik eleştiri ve sorgulama yoluyla sarsıldığını düşündüğünden sofistler ve onlarla birlikte doğduğuna inandığı ahlâkî görelilikle mücadele ederek geçirmiştir. Nitekim ona göre yeni ahlâk, geleneğin ve cemaatin bütün değerlerine sırt çevirmiş, bir anlamda egoist bir kişisel başarı ahlâkıdır.⁴¹⁷ Bu bağlamda Sofistler için önemli olan hiçbir şekilde devletin daha iyi işlemesi, daha ahlâklı olması adına çalışmak değil; kişisel başarı adına kitleleri ikna yoluyla etki altına alabilmektir. Ve bu bağlamda Gorgias, *logosa* tam da Sokrates'in karşı çıktığı türden bir işlev yükler.

Burada iki filozofun politikaya yaklaşımlarının temelinde elbette onların varlığa ve hakikâte ilişkin düşünceleri yatmaktadır. Daha önce de bahsetmiş olduğumuz üzere genel olarak Sofistler özel olarak ise Gorgias, herhangi bir hakikâte inanmadığından, olasılığı yüceltir. Hiçbir sanı, nihai bir gerçeklik karşısında denetlenemez. Çünkü hatırlanacağı üzere, bireysel bir varolan olarak kişinin

⁴¹⁶ Ahmet Cevizci, *Sokrates*, s. 74.

⁴¹⁷ Ahmet Cevizci, *Sokrates*, s. 72.

algıladığı dışında hiçbir varlık yoktur, olsa bile bilinemez ve bilinse dahi başkasına aktarılamaz. Şu durumda olasılık bizim bir inancı kabul etmemizin ya da yadsımamızın yegâne rasyonel ölçütüdür ve o halde devletin yönetiminde tek geçerli kıstas da ikna etmektir.⁴¹⁸ Artık *aletheia* yoktur ve her şeyin ölçüsü olan insan, *logosu* aracılığı ile bir *aletheialar* çokluğu yaratmaya muktedirdir.⁴¹⁹

O halde, Gorgias'ın *logosun* ve retoriğin üzerinde bu kadar durmasının onun bilgi anlayışıyla ve varlık anlayışıyla yakından bir alakası vardır. Mutlak bir varlığın olmadığı, dolayısıyla ona dair mutlak bir bilginin de bulunamayacağı bir yerde, insanın yapabileceği en iyi şey karşısındakileri söz yani *logos* vasıtasıyla ikna etmektir. Özellikle de, demokrasinin artık tamamen yerleştiği, bütün önemli kararların meclislerde ve mahkemelerde verildiği Atina gibi bir kentte ikna sanatı, yönetimi ve toplumsal hayatı doğrudan etkilediği için daha da önemlidir. Gorgias için *logos*, demokrasinin hâkim olduğu Atina'da en güçlü silahtır. Sokrates'in temel derdi olan, yurttaşların daha iyi bir hâle getirilebilmesi gayesi Gorgias için mümkün olmadığından yapılabilecek en iyi şey, yurttaşların hayatını düzeltmektir ve bunun da yegâne yolu *logostan* geçer.

Özelde Gorgias'ın genelde de sofistlerin, insanın daha iyi yapılmasına karşı çıkan tavırları ve mutlak bilgiyi yadsımaları, uzun vadede Platon'a giden yolu hazırlayacak bir süreçtir. Çünkü onlar vasıtasıyla Sokrates, ahlâk gibi, cesaret gibi, adalet gibi kavramların herkes için geçerli olan tümel kavramlar olduğunu savunmuş ve öğrencisi Platon da bu düşünceyi ondan tevarüs ederek bütün sistemine yaymıştır. Böylelikle Platon sisteminde varlık ve bilginin en temel imkânı olan ve onun felsefi düşüncesinin zeminini oluşturan idealar kuramını ortaya atmasına imkân doğmuştur.

⁴¹⁸ Lazslo Versenyi, a.g.e, s. 54.

⁴¹⁹ Rezzan İlke Yiğit, a.g.e, s. 89.

3. BÖLÜM

PLATON

“Felsefe demek, Platon demek, Platon da felsefe. İnsanoğlunun hem görkemi hem de utancı, çünkü ne Saksonlar ne de Romalılar hiçbir düşünce katamadı onun kategorilerine. Ne karısı ne de çocuğu vardı ama tüm uygar uluslardaki düşünürler bir anlamda onun soyundan gelir, onun düşünsel rengini taşırlar. Doğanın gün ışığına çıkardığı pek çok büyük insan onun insanıdır, Platoncudur! (...) Onun Phaidros’un da Kalvenizm vardır; Hristiyanlık da bunun içindedir. Muhammediler, bütün felsefeyi, ahlâkın el kitabı, Ahlak-ı Celali’yi ondan alır. Mistisizm de özünü Platon’dan alır. Yunanistan’ın küçük bir kentinden olan Platon ne oranın yerlisidir ne de vatandaşıdır. Platon’u okuyan bir İngiliz “Ne kadar da İngiliz!” bir Alman “Ne kadar da Töton”, bir İtalyan “Ne kadar Romalı ve Yunanlı” der. Evrensel güzellik anlayışının Argos’lu Helene ile ilişkilendirilmesinde olduğu gibi, Platon da New England’daki bir okuyucuya Amerikalı bir deha olarak görünebilir. Onun insanlık çerçevesi bütün ayırım çizgilerinin ötesindedir.”⁴²⁰

Artık hem çalışmamız açısından büyük öneme sahip olan hem de bütün felsefecilerin zihinlerinde derin bir etkiye sahip olduğundan, felsefe tarihinin belki de en büyük filozofu olarak adlandırabileceğimiz Platon’u incelemeye geçebiliriz. Platon’un etkisi felsefeciler için o denli büyüktür ki, onun önemi, felsefenin kurucu babalarından birisi olmasının yanında, Jones’un ifadesiyle, beğenelim ya da beğenmeyelim, bilelim ya da bilmeyelim hepimizin az ya da çok Platoncular olmamızda yatar; çünkü ulaştığı sonuçları reddetsek bile, görüşlerimiz onun problemleri ifade etme tarzı tarafından şekillendirilir.⁴²¹ Bu bağlamda Platon’un görüşlerini incelemek, felsefe tarihinin bu en çekici filozofunun görüşlerini incelemenin yanında, bizim kendi görüşlerimize de ışık tutması bakımından oldukça önemlidir. O halde, daha önce binlerce kez söylendiği üzere, Platon bütün felsefe tarihini etkilemiştir ve Whitehead’in o ünlü ifadesiyle bütün felsefe tarihi ona düşülmüş dipnotlardan ibarettir.

Ancak Platon’un büyüklüğü sadece kendinden sonrakileri etkilemesinde yatmaz. J.L. Borges’in söylediği gibi, büyük yazarlar sadece kendilerinden sonra gelenleri etkiledikleri için büyük değildirlir. Bizim bir metin ile olan ilişkimiz kendi yorumumuz üzerine kurulduğundan ve büyük yazarlar, bizim yorumumuzu derin

⁴²⁰ Ralph Waldo Emerson, Representative Men’den aktaran S. Blackburn, a.g.e., s. 15.

⁴²¹ W. T. Jones, *Klasik Düşünce: Batı Felsefesi Tarihi I*, Çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 163.

biçimde etkilediğinden, onlar dolaylı olarak kendilerinden önce yaşamış olan yazarları da etkilerler. Her yazar öncüllerini kendi yaratır ve yazdıkları geleceği değiştireceği gibi geçmişi algılamamızı da etkiler, değiştirir.⁴²² Bunun sadece felsefe tarihindeki değil, belki bütün yazın tarihindeki en büyük örneklerinden birisi, muhtemelen de birincisi, Platon'dur. O, başta Aristoteles olmak üzere, kendinden sonra gelen büyük filozofları etkilemekle kalmamış, kendisinden önceki felsefenin sorunlarına olan bakışımızı da değiştirmiştir.

Platon'un metinlerinde tamamen sahibine aitmiş gibi duran meseleler, aslında onun seleflerinden tevarüs ettiği problemlerdir. Bu bağlamda Platon da sistemini Herakleitos, Parmenides, Pythagoras, Anaksagoras, Empedokles, Atomcular ve nihayet Sokrates gibi çeşitli filozofların sistemleri üzerine kurmuştur. Başta Sokrates olmak üzere, Herakleitos, Parmenides ve Pythagorasçılardan almış olduğu fikirleri en mükemmel şekilde bir araya getirmesi ve telif etmesi bakımından bütün zamanların en başarılı eklektik sistemini kurmuştur.⁴²³ Bu elbette onun özgünlüğüne bir zarar vermez. Çünkü özgünlük çoğu zaman yeni fikirler ileri sürmekten ziyade daha önce yeterince aydınlanmamış fikirleri derinleştirmekten geçer.⁴²⁴ Sözgelimi McIntyre, felsefeyi bir rasyonel araştırma geleneği olarak tanımlar ve kendi iddialarının değerinin tam da onların orijinal olmayışlarına bağlı olduğuna dikkat çeker.⁴²⁵ Çünkü filozof, ortak bir orjinden neşet eden problemler, konsepsiyonlar, kavramlar bağlamı içinde uzun tarihli bir geleneğin parçası olduğu ölçüde orijinal olabilir. Eğer orijinallikten şimdiye kadar kimsenin söylemediği, görmediği bir şey görmeyi ya da söylemeyi anlıyorsak, "güneşin altında hiçbir zaman yeni bir şey olmadığı" gibi, bu iddiaların bizatihi kendisi bizi geleneğin dışına atarak köksüzleştirir. Filozof, daha önce söylenmiş olanların kapılarını açabilir, problemleri farklı tarzlarda formüle edebilir, onları kendi bakış açısıyla yeniden dile getirebilir ve böylece kendisini bizden çoğu zaman gizleyen tecrübenin alanını bizim için daha açık kılabilir.

Platon'un kendisinden öncekilerden etkilendiği noktalar onun felsefesi için büyük önemi haiz yerlerdir. Onun felsefesinin temelini oluşturan ontolojik ve epistemolojik problemler aslında Platon'un kendisinden önceki büyük filozoflardan

⁴²² J. L. Borges, *Öteki Soruşturmalar*, Çev. P.B.Charum; T. Armaner, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s. 128.

⁴²³ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi II – Sofistlerden Platon'a*, s. 177.

⁴²⁴ R. M. Hare, *Platon*, Çev. I. Şimşek; B. Yılmaz, Altın Kitaplar, İstanbul, 2002, s. 19.

⁴²⁵ Solmaz Zelyüt Hünler, *İki Adalet Arasında*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997, s. 315.

tevarüs ettiği problemlerdir. Örneğin varlık sorunu üzerine düşünen Platon, bu noktada Herakleitos ve Parmenides'ten ciddi biçimde etkilenmiştir. Platon dünyada sonsuz akış olduğu ve bilginin sabitlik istediği konusunda Herakleitosçular ile hem fikirdir. Görünür dünya sürekli akış halindedir ve o sürekli akış halinde olduğundan onun bilgisi olmaz. Ancak Platon yine de bilginin mümkün olduğunu düşünüyordu. O tıpkı Parmenides gibi, görünür dünya bilgisinin dışında olan, duyulardan tümüyle bağımsız, sadece *logos* yani akıl ile kavranabilen durağan bir gerçeklik olduğuna inanıyordu. Parmenides'in tek varlık öne sürdüğü yerde, Platon, birçok idea öne sürmüştü de, bilginin nesnesinin zaman ve değişmeden münezzehe olan ebedi bir doğaya sahip olduğu konusunda Parmenides'ten ciddi biçimde etkilenmiştir. Bunun yanında Platon'un matematiğe verdiği önem herkesçe malumdur. Guthrie'nin ifadesiyle, hiçbir Platon okuru, matematikten söz ederken Platon'un anlatımının ağırbaşlı ve dinsel bir tınıya büründüğünü fark etmemiş olamaz. Nitekim Platon'un gözünde matematiğin metafizik bir anlamı da vardır.⁴²⁶ Bu noktada Platon derin bir biçimde Pythagorasçılardan etkilenmiştir. Üstelik Platon'un ünlü hatırlama (anamnesis) kuramında da Pythagorasçılığın izleri vardır. Ruhun yadsınamaz varlığı, onun yok edilemeyeceği, onun dünya ile uyuşmaktaki başarı ya da başarısızlığına göre yükselmeye ya da düşmeye mahkûm olması gibi hususlar Pythagorasçılıkta mevcuttur. Bu anlamda Cornford'a göre Pythagorasçılık, tam da ihtiyacı olan şeyi, bilgi sorununa bir çözüm olarak hatırlama kuramını önermiştir.⁴²⁷

Platon, andığımız filozoflardan ciddi biçimde etkilenmiştir. Ancak hiç şüphesiz onu asıl etkileyen filozof, hocası Sokrates'tir. Öyle ki, Hannah Arendt'e kulak verecek olursak, Platon'un tüm felsefi ufkunun hocası Sokrates'in ölüme mahkum edilmesi kararı tarafından belirlendiğini söyleyebiliriz.⁴²⁸ Soylu bir aileye mensup olan ve gençliğinde politikaya atılmak isteyen Platon, Peloponez Savaşı'nın⁴²⁹ Atina'nın mağlubiyeti ile sonuçlanmasına şahit olmuş, çeşitli liderlerin kendi menfaatleri uğruna ülkesini felakete sürüklediklerini görmüş, Atina şehir

⁴²⁶ W.K.C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, s. 224.

⁴²⁷ F. M. Cornford, *Sokrates Öncesi ve Sonrası*, Çev. A. M. Celâl Şengör; Senem Onan, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2015, s. 46.

⁴²⁸ Hannah Arendt, "Philosophy and Politics", *Social Research*, vol. 57, no.1, 1990, s. 73.

⁴²⁹ Yunan kent devletlerinden önde gelen ikisi olan Atina ile Sparta arasında MÖ 431-404 yılları arasında gerçekleşen savaş. Bu savaşın etkisini Tukidides şöyle betimler: "Gerçekten bu savaş Hellenler ile bir kısım barbarlar için, hatta denilebilir ki insanlığın büyük çoğunluğu için büyük bir sarsıntı oldu." Savaş hakkında detaylı bilgi için bkz. Alper Can, *Antik Çağ Rehberi*, Arkeoloji ve Sanat yayınları, İstanbul, 2011, ss. 421-422

hayatının yozlaşmasına tanıklık etmişti. Özellikle geç dönem Sofistler, hiçbirinin mutlak olmadığını söyleyerek, yasaların, siyasi kurumların, dini inançların ve Atina geleneklerinin altını oymaktaydılar. Atina'daki bu kaos ve çözülme havası içinde; Arslan'ın ifadesiyle, sadece tek bir kişi kararlı ve cesur bir şekilde, metanetini yitirmemekte, şiddetli fırtınalar içinde ilerleyen bir geminin sarsılmaz iradeli kaptanı gibi adalete, erdeme, bilgiye, liyakate, doğruluğa, iyiliğe olan derin inancını korumakta ve kent devletini güvenli bir şekilde yeniden kurmayı mümkün kılacak bir ahlâkî öğretinin ilk ışıklarını saçmakta, temellerini atmaktaydı.⁴³⁰ Bu kişi elbette Sokrates'tir. Sokrates kendisinden ve inandığı doğrulardan o kadar emindir; düşünceleri ve yaşadığı hayat o denli tutarlıdır ki, bunlar uğruna ölmeyi göze almasının yanında, Kriton diyalogunda göreceğimiz üzere, yeri geldiğinde arkadaşlarına neden ölmesi gerektiğini anlatır.⁴³¹ Platon, Sokrates'in sarsılmaz kararlılığından, hiçbir tutarsızlık ihtiva etmeyen duruşundan ciddi biçimde etkilenmiştir.

Bir önceki bölümden de hatırlanacağı üzere, *logos* Sofistlerle birlikte Herakleitos ve Parmenides'teki anlamından uzaklaşmış ve aldatıcı bir mahiyet kazanmıştır. Sofistler için insanî yargı ve değerler, kendi başlarına hiçbir kıymete sahip olmadıklarından ve kişiden kişiye göre değiştiklerinden, rasyonel açıklama olarak *logos* bu değerlerin savunuculuğunu hiçbir biçimde yapamaz. Şu durumda geriye sadece bu değerler hakkında ikna etmeyi hedefleyen *logos* kalır. Yani rasyonel söz olarak *logos*, rasyonalitesini bir kenara bıraktığında sofistlerin en büyük silahına dönüşmüştür. Rölativizm, insanî değerlerin doğru bir betimine sahip olduğunu söylemiş ve böylece retoriğin *logosu*, felsefenin *logosu* olarak görebileceğimiz akli devre dışı bırakarak en büyük insanî yeti haline gelmiştir.⁴³² İşte, Platon diyaloglarında Sokrates, Sofistik retoriğin, hakikati reddedip *logosu* aldatıcı olarak kullandığı yerde, felsefenin hakikâti arayan ve şeylere dair rasyonel açıklamalar veren *logosunun* en büyük savunucusu olarak karşımıza çıkar. Filozof, *logosu* aletheiaya ulaşmak ve onu dile getirmek için olmazsa olmaz bir araç olarak görürken, Sofistler onun bu yönünü yadsıyarak, *logosu* sadece aldatma ya da ikna

⁴³⁰ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi II – Sofistlerden Platon'a*, s.178.

⁴³¹ Bkz. Platon, *Kriton*, Çev. F. Öktem & C. Türkkan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2006, ss. 41-57, 50c-54a.

⁴³² David Roochnik, *The Tragedy of Reason: Toward a Platonic Conception of Logos*, Routledge, New York, 1990, s. 47.

etme aracı olarak görürler. O halde filozof ile Sofist arasındaki fark onların aletheia ve *logosa* yaklaşımlarında ortaya çıkar.⁴³³

Platon'un neredeyse bütün diyaloglarının ana karakteri olan Sokrates'in, diyaloglardaki muhatapları genelde Sofistlerdir. Bu diyaloglarda Sokrates'in muhatapları kendilerinden emin bir şekilde adaletten, cesareten, erdemden, şiirden söz ederler ve zaman zaman uzun nutuklarla bu konulardaki görüşlerini açıklarlar. Özellikle ilk dönem diyaloglarında ana karakter Sokrates, genellikle herhangi bir pozitif öğretiyi sunmayıp muhataplarının öne sürdükleri şeyi gerçekten bilip bilmediklerini sınırlar. Bu diyaloglarda Sokrates, herhangi bir konuda bilgi sahibi olduğunu iddia eden muhatabına bilgi sahibi olduğunu söylediği şeyin ne olduğunu sorar. Örneğin *Lakhes*'te cesareti, *Eutyphron*'da dindarlığı, *Lysis*'te güzelliği, *Ion*'da şiiri bildiğini söyleyen muhataplarına bu şeylerin ne olduğunu sorar. Burada Sokrates (veya Platon) muhataplarından tek bir olaydaki adaleti ya da cesareti değil, adaletin ya da cesaretin kendisinin ne olduğunu söylemelerini ister. Ancak muhataplarından istediği yanıtı alamaz. Bu noktada onların bilgisizliği ile karşılaşırız. O halde, diyebiliriz ki, Platon'un en büyük mücadelesi, sadece ilk dönem diyaloglarında değil, son dönem diyalogları da dâhil olmak üzere neredeyse bütün diyaloglarında bilgisizliklerdir. O ideal bilginin nesnelere bu dünyada mevcut olmadığı inancını taşır. Sadece hakikâtin yani idealin bilgisi gerçektir ve ancak uzun ve meşakkatli bir sürecin sonunda biz bu bilgiye sahip olma fırsatı yakalarız. Böylesi bir hakikâti yadsıyan Sofistler ise insanlara sadece sanı verebilirler. Bilgi eğitimi sonucu ortaya çıkan bir şey iken, sanı ikna sonucu ortaya çıkar. Buna mukabil olarak bilgi, iknadan etkilenmezken doğru sanı iknadan etkilenebilir.⁴³⁴

Platon'un amaçlarından biri Atina Devleti'nin yasa ve değerlerini savunmaktır. O kent devletinin yasalarını rasyonel olarak savunmak ve onlara mutlak ya da aşkın bir gerçeklik kazandırmak zorundaydı.⁴³⁵ Tüm görkemliliğine rağmen Homerosçu düzen, inanılabilirliğini yitirdiğinden artık eski konumuna döndürülemez durumdadır. İnsanlarla ortak yönleri bulunan tanrılar; Ksenophanes gibi filozofların ya da Sofistlerin saldırısı altında, Yunan birliğini sağlama özelliklerini

⁴³³ Rezzan İlke Yiğit, a.g.e, s. 2.

⁴³⁴ R.C. Cross & A.D. Woozley, Bilgi, İnanç ve Formlar, *Platon'un Felsefesi Üzerine Araştırmalar I: İdealar Kuramı*, Çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1989, s. 53.

⁴³⁵ W.K.C. Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 105.

kaybetmişlerdir.⁴³⁶ İşte Platon böyle bir ortamda bilginin, konuşmanın, varolmanın yegâne olanağı olarak gördüğü idealar kuramını ortaya atar ve kendi kuramının haklılığını kanıtlayabilmek adına Sofistlerin yanı sıra eski düzenin kalıntısı olan şairleri de ciddi şekilde eleştirir.

3.1. PLATON'UN MİTOS ELEŞTİRİSİ

Platon, *Devlet* diyalogunun ikinci kitabında, ideal devletin kuruluşu sırasında yapılacak olan ilk işin, *mitos* anlatanları yani masalcıları kontrol altına almak olduğunu söyler. Ona göre *mitos* anlatanlar, yani şairler, çocukların ruhlarını güzel *mitos*larla yoğurmalarıdır. Bu bağlamda Platon'un *Devlet*'teki şiir eleştirisi, ideal toplumda çocukların daha düzgün bir eğitim almaları konusu etrafında temellenir. Bunun için başta Homeros ve Hesiodos olmak üzere dönem *mitos*larının çoğu atılmalıdır. O, kendi yaşadığı dönemin şairlerinin ustası olarak Homeros ve Hesiodos'u görür ve şiir eleştirisini başta Homeros olmak üzere bu iki ozan özelinde temellendirir. Bunun yanında *Gorgias* diyalogunda Platon şiirin bir çeşit retorik olduğunu söyler.⁴³⁷ Bu bize Platon'un şiir eleştirisi ile Sofistlerin retoriğine karşı getirdiği eleştiriler arasında büyük bir mesafe olmadığını kanıtlaması bakımından önemlidir. Bu anlamda Platon'un *mitos* eleştirisi, şiir eleştirisi ve zaman zaman da retoriğe dair getirdiği eleştiriler bir arada ele alınmalıdır.

Platon birçok diyalogunda *mitos* ile *logos* arasında kesin bir fark olduğunu düşündüğünü gösteren cümleler kurar. Sözelimi *Protagoras* 320c'de erdemini öğretilir bir şey olduğunu kanıtlamak isteyen Protagoras şöyle der: "(...) Bunu ihtiyarların gençlere anlattığı bir masal [*mitos*] şeklinde mi söyleyeyim yoksa mantığa dayanan bir açıklama [*logos*] ile mi anlatayım?"⁴³⁸ Ya da *Phaidon* 61b'de şöyle der: "(...) Bir şair eğer gerçekten şair olmak istiyorsa, akla uygun sözler yerine [*logos*] masallar [*mitos*] kaleme almalı diye düşündüm."⁴³⁹

Her ne kadar bu tip müstakil örnekler olsa da, *mitos* ile *logos*, şiir ile felsefe ya da şair ile filozof arasındaki karşıtlık Platon tarafından *Devlet*'te resmen ilân edilir. Nitekim o, *Devlet* 607b'de, filozoflar ile şairler arasındaki kavga'nın eskiye

⁴³⁶ W.K.C. Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 105.

⁴³⁷ Platon, *Gorgias*, a.g.e, 502 c.

⁴³⁸ Platon, *Protagoras*, çev. Nurettin Şazi Kösemihal, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001, s. 22, 320c.

⁴³⁹ Platon, *Phaidon*, çev. Nazile Kalaycı, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 47, 61b

dayandığını söyler ve filozofları sahiplerine havlayan köpekler olarak değerlendiren bir şairin sözlerini bize aktarır. Üstelik Platon'un bizzat kendisi de, olduğunu varsaydığı bu kavgayı kimi diyaloglarında derinleştirir. Platon'a dair yapılacak olan hemen her çalışmanın da üzerinde duracağı üzere, o, *mitos*lara ve şairlere karşı acımasız bir tavra sahiptir. Özellikle *Devlet* diyalogunda onun geleneksel *mitos*lara ve şairlere karşı gerçekleştirdiği saldırı had safhaya ulaşır. Bu diyalogda Platon şairleri ne yaptıklarını bilmemekle suçlar, onlara sansür uygulamayı önerir, hatta gerekirse devletten kovulmaları gerektiğini düşünür. Ancak Platon, şairleri ve *mitos*ları asla hafife almaz. O, şairlerin ve *mitos*ların ne derece önemli olduklarının son derece farkındadır. En basit deyişle, Platon şiiri ve şairleri önemsemiyor olsaydı, onları kolayca başından savar ve dikkate bile almazdı.⁴⁴⁰ Üstelik Platon'un eserlerinde en çok gönderme yaptığı kişi Homeros'tur. Manguel'in ifadesiyle "bütün sözde muzır etkisine rağmen Homeros, Platon'un kütüphanesinin başköşesindedir ve her fırsatta bir pasaj aydınlatmak veya vurucu örnek sağlamak üzere ortaya çıkmaktadır. Platon'un diyaloglarında Homeros ve eserlerine yapılmış 331 atıf vardır."⁴⁴¹ Platon'un mitlere olan ilgisi bununla da sona ermez. Platon kendi eserlerinde mitlere başvurmasının yanı sıra kendisi de önemli bir mit anlatıcısı hatta bir mit üreticisidir.⁴⁴² Öyle ki Murray'a göre, Platon'un kendisi dâhil hiç kimse onun sisteminde *mitos*un nerede bitip felsefî hakikâtin nerede başladığını söyleyemez.⁴⁴³ Gerçekten de Platon *mitos*lardan her şekilde faydalanır. O *Devlet*'teki Gyges ya da *Timaeus*'taki Phaethon gibi geleneksel *mitos*ları kullanmanın yanında Er *Mitos*'u ya da Atlantis gibi kendi yarattığı *mitos*ları da kullanır. Bu bağlamda Murray, bizzat Platon diyaloglarının kendilerinin hikâyeler olduklarını düşünür. Bu hikâyeler elbette rasyonel argümanlar içermektedir ama aynı zamanda mitik anlatı karakterine de sahiptir.⁴⁴⁴ O itibarla, Çakmak'ın da dikkat çektiği üzere Platon iknaya dayalı retoriği

⁴⁴⁰ Iris Murdoch, *Ateş ve Güneş: Platon Sanatçıları Niçin Dışladı*, Ayrıntı Yayınları, Çev. S. Rifat Kırkoğlu, İstanbul, 1992, s. 8.

⁴⁴¹ Alberto Manguel, *İlyada ve Odysseia*, Çev. Algan Sezgin Türedi, Versus Kitap, İstanbul, 2010, s. 44.

⁴⁴² Cataline Partenie, "Plato's Myths", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/plato-myths/>>.

⁴⁴³ Penelope Murray, "What is a Muthos for Plato?", *From Myth to Reason?*, Ed. Richard Buxton, Oxford University Press, New York, 1999, s. 251.

⁴⁴⁴ Penelope Murray, a.g.e, s. 260.

eleştirse de, kendisi de şiirin ve retorikğin öneminin farkına varmış, diyalektik retorik adı verebileceğimiz bir yöntem geliştirmiştir.⁴⁴⁵

Platon şiirin öneminin farkındadır; onları kendi tasarladığı devlette de kullanmak ister ama şiiri en temel özelliklerinden mahrum ederek yapmayı planlar bunu. Platon için şiirin temel özelliği olan estetik bir önem ifade etmez. O, şiiri şiir yapan özellikleri ortadan kaldırarak onu felsefenin kullandığı önemli, fakat ikincil bir araç haline getirmek ister. Çünkü Platon yaşadığı dönemde, şiirin verdiği sahte hazları ve avuntuları katlanılmaz bulmaktaydı. O, yeni tasarladığı toplumda insanı düşünmekten men eden, onları duygu girdaplarına bırakarak aklî melekelerini çalışmaz hale getiren şiirleri görmek istemiyordu. O itibarla Iris Murdoch, Platon'un sanat korkusunun haz korkusuna eşdeğer olduğunu söyler.⁴⁴⁶ Bir yoruma göre Platon, püriten bir tavrıyla, haz veren şeylere karşı çıkmış, aklın bizi hakikâte ulaştıracak yegâne unsur olduğu yerde şiirin ve şairlerin hakikâten en uzak mevkide konumlandıklarını düşünmüştür. O itibarla Platon, şairlere yaşadığı zamanın medyası olarak bakmış ve çabasını medyanın toplumu biçimlendirmesine karşı çıkmak olarak kurmuştur. Yani Platon medyayı karşısına almış ve medyayı besleyen düşünme alışkanlıklarını yıkarak, kurulması gereken devletin ilkelerini oluşturmaya çabalamıştır.⁴⁴⁷ Elbette bu eleştirilerin bir doğruluk payı vardır. Ancak Platon'un çabası basit bir medya eleştirisine indirgenemeyecek denli derin bir muhtevaya sahiptir. İleride de göreceğimiz üzere Platon, bir anlamda Yunanların zihin yapısını değiştirmek istemektedir.

Diyalogların kronolojik sıralaması dikkate alındığında görülür ki, Platon ilk diyaloglarında şiire karşı daha ılımlı ve anlayışlı bir tavra sahiptir. Örneğin *Lysis* diyalogunda, Sokrates *Lysis*'e şöyle der: “Bence şairleri kendimize rehber alarak ilerlememiz daha doğru olur. Çünkü onlar bizim edindiğimiz bütün bilgilerin atası ve yol göstericisi sayılır.”⁴⁴⁸ Bunun gibi çeşitli diyaloglarda Platon şiirin önemine vurgu yapar. Bizzat şiirin ele alındığı ilk diyalog *İon* diyalogudur. *İon*'da Sokrates, Homeros şiirleri konusunda uzman bir rhapsod⁴⁴⁹ olan İon ile şiir hakkında konuşur.

⁴⁴⁵ Cengiz Çakmak, a.g.e, s. 34

⁴⁴⁶ Iris Murdoch, *Ateş ve Güneş: Platon Sanatçıları Niçin Dışladı*, Ayrıntı Yayınları, Çev. S. Rifat Kırkoğlu, İstanbul, 1992, s. 21.

⁴⁴⁷ Metin Cengiz, *Platon ve Aristoteles'te Şiir Düşüncesi*, Şiirden Yayınları, İstanbul, 2012, s. 43.

⁴⁴⁸ Platon, *Lysis*, çev. Nihal Petek Boyacı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 53, 214a.

⁴⁴⁹ Gezgîn halk ozanı.

İon, Homeros şiirlerine öylesine düşkündür ki başka şiirler onun ilgisini çekmez. Öyle ki İon, başka şairlerin şiirleri okunduğu zaman uyuklarken, Homeros şiiri okunduğunda yerinden sıçrayıverdiğini söyler. Üstelik o, Homeros şiirleri konusunda her şeye vakıf olduğunu öne sürer. Bu tam da Sokrates'in tartışmak isteyeceği bir konudur. Ona göre Homeros şiirini bu kadar iyi bilmek, şiirin kendisinin de ne olduğunu bilmeyi gerektirir. Çünkü bir alanda sunulan bir şeyin ne olduğunu bilmek, o alanı da tanımak demektir. Üstelik Homeros şiirini anlamak için sadece şiirin ne olduğunu bilmek yeterli değildir. Bir de Homeros'un bahsettiği şeylerin de ne demek olduğu, ne anlama geldiği anlaşılmalıdır. Dahası eğer yaptığı işin tam olarak bilincindeyse, Homeros'un kendisinin de bahsettiği meseleleri bilmesi gerekir. Yani şair şiirde arabacılık üzerine bir kuruyorsa arabacılık mesleğinin detaylarına, hekimlikten bahsediyorsa, hekimlik mesleğinin detaylarına, cesareten bahsediyorsa cesaretin ne demek olduğuna, adaletten bahsediyorsa adaletin ne demek olduğuna vâkıf olması gerekir.

Bizim için ilk bakışta pek anlaşılır olmayan bu beklenti, Homeros metinlerinin Yunan toplumundaki en büyük eğitim aracı olduğu hatırlandığında anlaşılır hâle gelir. Homeros Yunanların öğretmeniyse eğer, bu öğretmen öğrettiği konular hakkında bilgi sahibi olmak zorundadır. O eğer adaletten bahsediyorsa ve bir toplum onun adalet anlayışı üzerine eğitiliyorsa, Homeros adaletin ne olduğunu bilmelidir. Üstelik Homeros devamlı tanrıların ve insanların yaşamları hakkında konuşmaktadır. Eğer o insanların ve tanrıların yaşamlarını biliyorsa bir bilgedir. Üstelik bu durumda Homeros'a dair her şeyi bildiğini söyleyen İon da bilge olacaktır.⁴⁵⁰ Ancak Sokrates, ne İon'un ne de Homeros'un kendisinin bunlar hakkında hiçbir bilgi sahibi olmadığını farkındadır. İnsanlar başları ağrıdığı zaman şaire değil hekime giderler ya da onlarca savaş sahnesi betimleyen şairlerin savaş kazandığı görülmemiştir. O halde şairler dile getirdikleri şeyleri pek bilmezler. Peki onlar meydana getirdikleri o güzel eserleri nasıl üretmektedirler? *İon*'da Sokrates, şairlerin dile getirdiklerini açıklama konusunda, daha sonra Devlet'te değişecek bir tavra sahiptir. O, burada şiirin tanrısal bir ilham olduğunu kabul eder ve Homeros

⁴⁵⁰ Charles L. Griswold, "Plato on Rhetoric and Poetry", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/plato-rhetoric/>>

gibi şairlerin, şiirlerini yazabilmelerinin nedeninin herhangi bir sanatın bilgisi olmadığını ancak ilâhî bir esin olduğunu söyler.

“Büyük epik şairlerin tümü o güzel şiirleri sanatla değil, tanrısal esinle, tanrısal telkinle yaratırlar; büyük şairler de öyle Korybantların ancak kendilerinden geçtikleri zaman raks etmeye başlamaları gibi, lirik şairler de herkesin bildiği o güzel türküleri bestelerken kendilerinde değillerdir (...) Kendilerinin de itiraf ettiği gibi, lirik şairlerin ruhunu etkileyen aynı sarhoşluktur. Gerçekten şairler, bal pınarlarından bal aldıklarını, şiirlerini Musa’larının bahçelerinden ve ormanlık vâdilerinden arılar gibi bir çiçekten öbürüne uçuşarak topladıklarını söylerler; doğrudur da bu söyledikleri. Çünkü şair, hafif, kanatlı, kutsal bir şeydir ve esinlenmeden, kendinden geçmeden, akli başından gitmeden yaratamaz. Bu tanrı vergisini almadıkça hiç kimse mısra kuramaz, kehânette bulunamaz.”⁴⁵¹

Platon’un bu sözlerinden sonra açıkça görülür ki, ona göre, Homeros’un ya da başka herhangi bir şairin terennüm ettiği şeyleri argümantatif olarak açıklaması imkânsızdır; bu mânâda şair bilen birisi değildir. Bunun yerine o, ilâhî esini söze döküp aktarmaktadır.⁴⁵² Şairin aktardığı söz hakkında bilgi sahibi olmaması Platon için son derece önemli bir meseledir. Ancak *İon*’da şairlere karşı daha müsamahalı bir tavır takınan Platon onların bu yönünü fazla eleştirmez hatta hoşgörür gibi davranır. Ancak *Devlet*’te bu hoş görülü tavır kaybolacaktır. O itibarla denilebilir ki Platon’un şairlere karşı asıl eleştirisi *Devlet*’te karşımıza çıkar.

Platon *Devlet*’te şiire karşı eleştirilerini 2, 3 ve 10. Kitaplarda sıralar. Bu eleştiriler daha çok ideal devlette şairin ve *mitosun* yerini belirlemek üzere geliştirilir. Her kitapta eleştirinin mahiyeti değişir ve dozu giderek artar. Bahsetmiş olduğumuz üzere, ikinci kitap 377c’de Platon, ideal devlette yapılacak ilk işin masalcıları yani *mitos* anlatıcılarını kontrol altında tutmak olduğunu söyler. *Mitoslar* ve onların anlatıcısı olan şairler sürekli denetlenmelidirler. Kendisi de *mitosları* incelerken, en büyük *mitos* anlatıcıları olarak gördüğü Homeros ve Hesiodos’u ele alır ve onları çirkin uydurmalar anlatmakla suçlar. Platon’un ikinci kitapta getirdiği eleştiriler, Ksenophanes’in Homeros ve Hesiodos’a getirdiği eleştirilere son derece benzer. Hatırlanacağı üzere Ksenophanes, Homeros ve Hesiodos’u tanrılara insanların ahlâksızlıklarını yüklemekle suçluyor ve onların kendi eylem ve

⁴⁵¹ Platon, “İon”, Çev. Tanju Gökçol, *Büyük Klasikler: Eflatun [Platon] I*, Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1973, ss. 219-220.

⁴⁵² Charles L. Griswold, "Plato on Rhetoric and Poetry", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/plato-rhetoric/>>

özelliklerini tanrılara isnat ettiğini düşünüyordu. Platon'un ikinci kitapta getirdiği eleştiri de tam olarak bu minvaldedir. Ona göre tanrılar hakkında çirkin uydurmalar anlatmaktan daha büyük kötülük yoktur. Bu en büyük kötülüğe Hesiodos'tan bir örnek verilerek onun anlattıklarının tanrılara atılmış iftiralar olduğu öne sürülür: “Önce en büyükler üstüne söylenen en büyük yalanı ele alalım: Hesiodos'a göre, Uranos çocuklarına karşı kötü davranmış, Kronos da babasından öç almış. Bu çirkin bir yalandır.”⁴⁵³

Platon'a göre toplumun muteber bulduğu şairlerin bu türden sözleri insanları yanlış yönlendirmekte, onlarda uyanmaması gereken yanlış kanaatler uyandırmakta ve en önemlisi de bunları yaparak çocukların eğitimini olumsuz etkilemektedir. Görülebileceği üzere, Platon'un buradaki *mitos* eleştirisi daha çok ideal toplumda çocukların daha düzgün bir eğitim almaları konusu etrafında temellenir. Platon'un şiire yaklaşımı en başından beri, sadece yanlışlık içermesi üzerinden değil, içerdiği yanlışlıkların bir davranış modeli olarak insanları etkilemesi üzerinden şekillenir. Şiirler eğitim konusunda son derece etkindirler ve bu nedenle de toplumun ahlâkını doğrudan etkilemektedirler. Çocuklukta alınan eğitimin büyük öneme sahip olduğunu düşünen Platon bu nedenle şiirlerin ya da *mitos*ların sıkı bir denetim altında olması gerektiğini düşünür ve ancak doğru şeylerin anlatıldığı *mitos*ların ideal devlette yer alması gerektiğini söyler.⁴⁵⁴ Şöyle der Platon: “Bu yaşta duyduğumuz da akıldan çıkmaz, olduğu gibi kalır. İşte bunun için de, çocukların ilk duydukları sözlerin, iyilik yolunu gösterecek güzel masallar[*mitoslar*] olmasına çok önem vermeliyiz.”⁴⁵⁵

O itibarla, Murdoch'un da işaret ettiği üzere Platon için tanrı ciddi bir meseledir.⁴⁵⁶ Tanrılar, kötü şeylerin değil sadece iyi şeylerin sebebidirler. Bu nedenle de şairlerin yaptığı gibi kötü şeylerin tanrıdan geldiği söylenmemelidir. Ayrıca tanrıların değişime maruz kaldığını söylemek de büyük bir hatadır. Tanrılar ne değişirler ne de kendilerini değiştirmek isterler. Tıpkı Ksenophanes gibi Platon da tanrıların en iyi ve en güzel varlıklar olmalarından dolayı hep oldukları gibi kaldıklarını düşünür. Tam da bu nedenle, yani tanrılara dair verdikleri bu yanlış

⁴⁵³ Platon, *Devlet*, Çev. S. Eyüboğlu, M. A. Cimcoz, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2010, ss. 66-67 (377e-378a)

⁴⁵⁴ Charles L. Griswold, A.g.e

⁴⁵⁵ Platon, *Devlet*, 378e.

⁴⁵⁶ Iris Murdoch, a.g.e, s. 81.

bilgilerden ötürü Homeros ve Hesiodos'taki birçok pasaj atılmalıdır. Üstelik onlar sadece tanrılara dair değil, eski büyük kahramanlara dair de yalan yanlış şeyler söylerler. Platon'a göre ne tanrıların ne de büyük kahramanların İlyada'da olduğu gibi ahlayıp vahlamaları, ağlayıp sızlanmaları mümkündür. Bu nedenle bu kısımların hepsi sansürlenmelidir. Ona göre bu *mitos*ların dinleyenlere zarar vereceği su götürmez. Bu nedenle bu *mitos*lar yasak edilmelidir ki, gençler kolay kolay kötü yola sapmasınlar.⁴⁵⁷

Platon 3. Kitapta daha önce *İon*'da da ele aldığı bir meseleye döner ve şairlerin yöntemini incelemeye geçer. Platon artık şairlerin ilahi esinle yarattıkları fikrinde değildir. Ona göre şairler taklit etme yoluyla eser vermektedirler. Örneğin Homeros, kitaplarında birçok kez anlattığı kahramanların ağzından konuşarak onları taklit eder. Platon'a göre onun burada yaptığı, bir başkasının yerine geçmek ya da sözünü bir başkasının kişiliğine uydurmaktır. Taklidin mahiyeti ya da şairin neden taklit ettiği türünden meseleler burada ele alınmayıp 10. Kitaba bırakılır. Burada sadece taklidin kötülüğünden bahsedilerek, tasarlanan devlette taklide izin verilip verilemeyeceği tartışılır. İdeal devlette taklide izin verilmeyecektir. Bu devletin bekçileri taklit yapmayacaklardır. “Yapacaklarsa bile, bu taklit, kendi işlerinin gerektirdiği ve çocukluklarından beri özenecekleri yiğitlik, bilgelik, dini bütünlük gibi erdemlerin taklidi”⁴⁵⁸ olacaktır. Bunların dışında hiçbir kötü iş ne yapılacaktır ne de taklit edilecektir. Anlatılan *mitos*lar da o halde, taklitlerin ya da daha doğru bir ifadeyle kötü taklitlerin olmadığı; sadece ahlâklı davranışların taklit edileceği *mitos*lar olacaktır. Önemli olan anlatılan *mitos*un kaliteli olması, güzel olması değil, ahlâklı olmasıdır. Eğer tasarlanan devlete her kılığa girmesini bilen usta bir şair gelirse, o başka bir ülkeye yollanacaktır.

“Öyleyse, her kılığa girmesini, her şeyi ustaca taklit etmesini bilen bir adam, bizim topluma gelip de şiirlerini halkın önünde söylemek isterse, bu kutsal, bu eşsiz, bu tadına doyumaz şairin önünde saygıyla eğilir, deriz ki: Bizim ülkemizde senin cinsinden insanlar yok, olması da yasak. Böylece başına kokular sürer, çelenkler takar, onu başka bir ülkeye yollarız. Bize daha ağır başlı bir şair gerek, deriz. O kadar hoş olmasın, zarar yok, ama işe yarar masallar[*mitos*lar] söylesin, yalnız iyi adamın taklitçisi olsun, onun davranışlarını anlatsın, askerlerimizin eğitiminde uygulanan kanunlara uysun sözleri.”⁴⁵⁹

⁴⁵⁷ Platon, *Devlet*, 391e.

⁴⁵⁸ Platon, *Devlet*, 395c.

⁴⁵⁹ Platon, *Devlet*, 398a-b.

Peki bu taklidin mahiyeti tam olarak nedir ve neden Platon taklide karşı bu denli hor görülmesi davranır? Bu tahammülsüzlüğün nedenleri Platon'un ortaya koyduğu felsefi sisteminde aranmalıdır. Devlet 10. Kitaba geldiğimizde idealar kuramı gündeme getirilmiştir ve şiir artık idealar üzerinden ele alınmaktadır. Platon bizim gördüğümüz nesnelerin birer ideaları olduğunu düşünür. Sözgelimi 596b-c arasında sedir ve masa idealarından bahseder. Bu idealar, kendinde şeyler olarak, mükemmelen vardır ve dünyada bulunan masaları üreten marangozlar ürettikleri masaları, masa ideasına göre meydana getirmektedirler. Bu anlamda, bir usta, ideasına göre bazen masa yapar, bazen sedir, bazen de başka şeyler yapar ancak ideanın bizzat kendisini asla meydana getiremez. Yani bir usta ancak ideayı taklit ederek ürününü ortaya koyabilir. Ressamlar, şairler ya da genel olarak sanatçılar ise ideaların doğrudan kendisini değil ancak ustaların meydana getirdiği şeyleri taklit ederler. Örneğin, masa resmi çizen bir ressam, herhangi bir ustanın yapmış olduğu masayı taklit etmektedir. Öyleyse Tanrıya masanın yaratıcısı, ustaya masanın işçisi, ressama ise ancak benzetmecisi demek uygun olur.⁴⁶⁰ Burada Platon'a göre şairin konumu ile ressamın konumu arasında bir fark yoktur. Yani o da tıpkı ressam gibi sadece benzetme yapmaktadır. Bu durumda şair, kraldan yani hakikâten üç sıra aşağıdadır.⁴⁶¹ Tezimizin tamamını göz önünde bulundurduğumuzda, bu oldukça çarpıcı bir sonuçtur. Bir zamanlar hakikâtin temsilcisi olan şair, artık hakikâtin en uzağındaki kişi olarak sunulur.

“Demek ki benzetme sanatı gerçekten bir hayli uzak kalır. Her şeyi benzetebiliyorsa bu, her şeyin küçük bir yönünü yapmasından ötürüdür; bu yön de gölgenin gölgesidir. Bilirsin, ressam, bir kunduracının bir marangozun, yahut başka bir ustanın resmini yapar da, bunların sanatından anlamaz.”⁴⁶²

Kimilerine göre şairler, anlattıkları şeyler ekseninde düşünüldüğünde insanların iyi ve kötü taraflarını bilmekte, şeylerin ölümlülerin görmeyi başaramadıkları özlerini görmekte, bu dünyada bulunuşumuzun gizlerini sezmede ve hatta tanrılara dair her şeyin bilgisini taşımaktadırlar. Bu görüşe göre, bütün bu tanrısal sözleri söyleyen şairler, dile getirdikleri konularda bilgi sahibidirler. Daha

⁴⁶⁰ Platon, *Devlet*, 597d.

⁴⁶¹ Platon, *Devlet*, 597e.

⁴⁶² Platon, *Devlet*, s. 598b.

önce de vurguladığımız üzere bu meseleler *İon*'da da ele alınmıştı. O zamanlar şairlere karşı daha hoşgörülü bir tavra sahip olan Sokrates, onların dile getirdikleri konuyu bilmediklerini göstermiş, ancak bu güzel sözleri söyleyebilmelerini tanrısal ilhama bağlamıştı. Buna göre şairler, şiirlerini Musa'larının bahçelerinden ve ormanlık vâdilerinden arılar gibi bir çiçekten öbürüne uçuşarak topluyorlardı. Ve dile getirdikleri şeyler doğrudu. Ancak *Devlet*'le birlikte artık şairlerin dile getirdikleri şeylerde bir doğruluk bulunmadığı fikri hâkim hâle gelir. Sokrates artık şairleri tanrısal ilham almak bir yana, ancak gölgenin gölgesini dile getiren benzetmeciler olarak görür.⁴⁶³ Ona göre bir insan, bir şeyin bilgisine sahip olsa, onun benzerini değil, kendisini yapar ve bir gölgeyi meydana getirmeyi hayatının tek kaygısı, şerefi yapmaz. Platon şöyle der:

“Biz şimdi Homeros'tan da, başka şairlerden de, sözünü ettikleri bunca şeyin hesabını isteyecek değiliz. Sen gerçekten de usta bir hekim miydin, yoksa hekimlik dilinin benzetmeciliğini mi yaptın, diye sormayacağız hiçbirine. Eski, yeni şairlerden hangisi hangi hastaları iyi etmiştir Asklepios gibi? Hangisi onun gibi hekimlikten anlayan çıraklar bırakmıştır arkasından? Başka sanatlar üstüne de bir şey sormayalım, sıkıntıya sokmayalım onları. Ama Homeros'un sözünü ettiği en önemli, en parlak konuları, savaş, orduların, devletlerin yönetilmesini, insanları eğitime, yetiştirme işlerini ele alıp ona şunları sorsak iyi olur: “Sevgili Homeros, değer bakımından gerçekten üç derece uzak kalmadıysan, bizim benzetmeci dediğimiz sadece görüntülerde kalmış işçilerden değilsen, ikinci dereceye kadar yükselmişsen, kendi işlerinde olsun, devlet işlerinde olsun, insanları hangi kurumların daha iyi yapacağını kestirebilmişsen söylesene bize: Hangi devlet, düzeninde yaptığı değişikliği sana borçludur. Lakedeimonia'nın, küçük büyük daha nice devletlerin, Lykurgos'a borçlu olduğu gibi? Hangi devlet seni iyi bir kanun adamı sayar ve bir fayda görmüştür senden? İtalya'da ve Sicilya'da Kharmondas vardı, bizde Solon; sen hangi devletlere kanun koydun? Böyle bir devlet gösterebilir mi Homeros?”⁴⁶⁴

⁴⁶³ *İon*'da ve *Devlet*'te şairlere karşı ortaya çıkan bu tavır farkı belki de Sokrates ile Platon arasındaki tavır farkı olarak yorumlanabilir. Bilindiği üzere Platon ilk dönem diyaloglarında ciddi biçimde Sokrates'in etkisi altındadır ve henüz kendi görüşlerini tam olarak ortaya koymamaktadır. Bu konuya örnek olarak Platon'un Sokratik döneme ait olarak tasnif edilen diyaloglarının hiçbirinde idealar kuramının mevcut olmaması örnek gösterilebilir. Bu bağlamda denilebilir ki, her ne kadar şairlere karşı mesafeli bir tutuma sahip olsa da Sokrates, hâlâ bir şekilde poetik hafızaya sahip olan bir yapıya sahipti. Platon'un ilk dönem diyalogları başta olmak üzere neredeyse bütün diyaloglarında Sokrates'in sık sık şiire, özellikle de Homeros'a başvurması buna örnek olarak gösterilebilir. Bunun yanında Sokrates'in yazmaması, dahası yazıya karşı olması, onun hafızayı ve dolayısıyla hakikâtin bilgisini ortadan kaldıracağını düşünmesi son derece önemlidir. Ona göre yazı kargacık burgacık harflere bakan insanlarda bilgiye sahip oldukları hissini uyandıracaktır. Her ne kadar bu sözleri bize aktaran Platon olsa da ve kendisi de yazıya karşı mesafeli bir tavra sahip olsa da Platon yazmıştır. Ve *Devlet*'te de görülebileceği üzere, şairlere karşı artık tahammülü yoktur.

⁴⁶⁴ Platon, *Devlet*, 599b-e.

Platon açıkça şairden bir tür lider ya da öğretmen gibi davranmasını bekler ve onun bahsettiği şeylerin bilgisine sahip olması gerektiğini düşünür. Yani şair sözgelimi yıldızlardan bahsettiğinde astronomi bilgisine sahip olmalı, bir savaş sahnesini betimlediğinde komutanlıktan anlamalı, insanları anlattığında insan doğasının bilgisine sahip olmalı, en önemlisi de *areteden*⁴⁶⁵ yani erdemden bahsettiğinde onun ne olduğunu bilmelidir. Oysa şair bunların hiçbirisinin bilgisine sahip olamayan bir benzetmecidir ve benzetmeci olarak şair anlattığı şeylerin aslını, ne kendisi bilir ne de başkasından öğrenebilir.⁴⁶⁶

“Öyleyse diyebiliriz ki şairler, Homeros başta olmak üzere, en yüksek değerleri anlatırken olsun, herhangi bir şeyi uydururken olsun, birer benzetmecidirler sadece; gerçeğin kendisine ulaşamazlar. (...) Şair de herhalde ele aldığı sanata, kelimeler ve cümlelerle uygun renkler veriyor, aslını bilmediği şeyin öyle bir benzerini yapıyor ki, onun gibi yalnız kelimelerden anlayan kimseler, ölçüye, ritme, düzene kapılarak, şairin kunduracılığı da, savaş sanatını da tam olduğu gibi verdiğini sanıyorlar. Sözlerini öyle süslüyor ki sürüklüyor insanları. Şairlerin söylediğini şiirin renklerinden sıyrıp da yalın söze çevirdin mi ne hale gelir bilirsin; denemişindir sen de bunu.”⁴⁶⁷

Tekrara düşerek söylemek gerekirse Platon için benzetme bir şeyin aslının yanında son derece sönük ve hatta aşağılık bir mahiyet arz eder. Çünkü Platon’a göre benzetme değersizdir, değersizle çiftleşmesi olduğundan ancak değersiz bir şey doğurabilir.⁴⁶⁸ Anlaşılabilirliği üzere Platon şiire bir eğitim disiplini olarak bakar ve şiirin insanları ahlâkî olarak kötü etkilediğini düşünür. Ona göre şiir insanın değerlerini altüst eder, onu karakersiz yapar ve insanın hakikâte dair içgörüsünü talan eder.⁴⁶⁹ Platon’un şiire bu yaklaşımı bize oldukça farklı ve şaşırtıcı gelir. Onun

⁴⁶⁵ *Areteyi* daha detaylı olarak ele almakta fayda görüyoruz. Bizim genelde erdem olarak çevirdiğimiz *arete* bundan daha fazla bir anlama sahiptir. Yunancada *arete* en başta bir şeyde iyi olmak anlamına gelmekteydi ve birisi *areteden* bahsettiğinde neyin ya da kimin *aretisi* diye sormak gayet normaldi. Bu anlamda sözgelimi her meslek grubunun bir *aretisi* vardır. Örneğin ayakkabıcıların *aretisi* iyi ayakkabılar yapmak, politikacıların *aretisi* daha iyi yönetmektir. O itibarla *arete* gerçekte yeterlilik, ehliyet, liyakat gibi anlamlara sahiptir. Özellikle Sokrates ve Platon ile birlikte insanın *aretisi* öne çıktı. Yani bir insanın insan olmak bakımından yapması gereken şeyler vardı. İnsan, insanlık konusunda yetkin olmak durumundaydı. Bu bağlamda Sokrates, Platon ve daha sonra Aristoteles, tıpkı ayakkabıcının ya da askerin bir görevleri olması gibi, insanlığımızdan ötürü bizim de yerine getirmemiz gereken görevler olduğuna inanıyorlardı. O halde nasıl, bir dülger ustasının mesleğinde iyi olma koşulları araştırılıyorsa, insanın da insan olma konusunda yetkinleşmesi bakımından yapması gerekenler araştırılmalıydı. Sokrates’in bütün felsefesi bu sorun üzerine inşa olunmuştur. Bu konuda daha teferruatlı bilgi için bkz. W.K.C Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, ss. 15-16.

⁴⁶⁶ Platon, *Devlet*, 602a.

⁴⁶⁷ Platon, *Devlet*, 600e – 601a.

⁴⁶⁸ Platon, *Devlet*, 603b.

⁴⁶⁹ Eric Havelock, a.g.e, s. 25.

şairi, yasa koyucu olamadığı için eleştirmesi ya da onu sahte bir hakikât habercisi olarak görmesi günümüz okuru için tam olarak anlaşılabilir değildir. Örneğin Türkçe'nin büyük şairi Ahmet Hâşim, şairin ne bir hakikât habercisi, ne belâgatli bir insan ne de bir yasa koyucu olduğunu söyler. Platon'un yargıladığının aksine, şairin dili, nesir gibi anlaşılacak için değil, fakat duyulmak üzere var olmuş, mûsikî ile söz arasında, sözden çok mûsikîye yakın bir dildir.⁴⁷⁰ Platon'un, şiirin dilini aldatıcı bulduğu ve bir şairin sözlerinin düzyazıya döküldüğünde hiçbir anlamı kalmadığına işaret ederek şiiri küçümsediği yerde Hâşim, şiirde ehemmiyeti haiz olanın kelimenin mânâsından ziyade, cümledeki telaffuz kıymeti olduğunu düşünür. Şairin hedefi; her kelimenin cümledeki mevkiini ve kelimelerin, diğer kelimelerle olan temas ve çarpışmalardan ve esrarengiz evliliklerinden doğan müzikli ve tesirli anlatımı bulmaktır. Bu anlamda şiir, nesre çevrilemeyen nazımdır. Şiirde, can damarı vazifesi gören ahenk bir an kesildi mi, şiirin bütün unsurları, derhal kendi öz çirkinliklerinin içine düşerler; bu mânâda şiir bir hikâye değil, sessiz bir şarkıdır.⁴⁷¹ O halde şiirde anlam, estetik lezzetin gölgesinde kalmaktadır. O kadar ki, eğer kelimelerin değişmesi ya da ahenk endişeleri sonucunda şiirin sunduğu anlam karanlıklaşırsa, ruh onu ahengin lezzetiyle telafi eder.⁴⁷² Hâşim'e göre, şairin Platon'un beklediği tarzda anlamlı şeyler yazmaktan daha başka kaygıları vardır ve bu kaygılara oranla anlam ve açıklık, şiirin ancak dış yüzünü oluşturabilir. O itibarla, bir sanat yapıtı karşısında, "Nedir? Ne demektir? Böyle şey olur mu? Benziyor! Benzemiyor!" tarzında sorular soran kişi, şiirle asla bir hakikî ilişki kuramaz.⁴⁷³ Şairin bahsettiği şeylerin anlamını öğrenmek uğruna şiiri deşmek, Hâşim için, terennümü yaz gecelerinin yıldızlarını ürpertiler içinde bırakan güzel bir kuşu, eti için öldürmekten farksızdır. "Et zerresi, susturulan o sihirengiz sesi telafiye kâfi midir?" diye sorar Hâşim.⁴⁷⁴ Tıpkı bunun gibi, şair bir savaşı betimlediğinde ona savaşın anlamını sormak, şiirin yıldızları ürperten sesini öldürür. Zaten şairin bu sorulara bir cevabı yoktur. Şaire yazdığı şiirin

⁴⁷⁰ Ahmet Hâşim, "Şiir Hakkında Bazı Mülâhazalar", *Piyâle*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2011, s. 16.

⁴⁷¹ Ahmet Hâşim, a.g.e, s. 16.

⁴⁷² Ahmet Hâşim, a.g.e, s. 17; Ahmet Hâşim'in kendi dizelerinde biz bu lezzeti hissetmekle kalmaz ayrıca kendisinin şiirin iletliğini söylediği ahengi de sezeriz: "Eğilmiş arza kanar, muttasıl kanar güller, / Durur alev gibi dallarda kanlı bülbüller, / Sular mı yandı? Neden tunca benziyor mermer? / Bu bir lisan-ı hafidir ki ruha dolmakta, / Kızıl havâları seyret ki akşam olmakta... (Ahmet Hâşim, "Merdiven", *Piyâle*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2011, s. 32)

⁴⁷³ Ahmet Hâşim, a.g.e, s. 18.

⁴⁷⁴ Ahmet Hâşim, a.g.e, s. 18.

anlamını sorduğumuzda şair dilsizdir. O halde Platon, şairleri ne söylediklerini açıklayamadıkları gerekçesiyle eleştirdiğinde, büyülu sesiyle bize seslenen o güzel kuşu öldürmek istemektedir.

“ ‘Ne kast ediyorsun?, Tekrar söyle!’ gibi sözler, poetik beyanda veya imgede hissedilen keyifli hoşnutluğu ansızın bozar. Bunun anlamı şudur; farklı sözleri ve bu eşdeğer kelimeleri kullanınca poetik olmak ancak bir hayâldir, bundan olsa olsa düzyazı çıkar. Soru sorulduğunda ve alternatif bir düzyazı ifadesine teşebbüs edildiğinde, konuşmacının ve öğretmenin hayâlleri saldırıya uğrar ve rüya deyim yerindeyse altüst olur ve ölçen biçen muhakemenin sevimsiz gayreti ikâme edilir.”⁴⁷⁵

Bu açılardan değerlendirildiğinde Platon’un şiire haksızlık ettiği, şiiri doğasına göre değerlendirmedeği düşünülebilir ve filozof, şiire karşı gereğinden fazla sert davrandığı gerekçesiyle eleştirilebilir. Bunlar kısmen haklı eleştirilerdir. Ancak Platon’un şiir eleştirisinin alt metni kavranmadan onun şiire ya da şairlere karşı neden bu kadar acımasızca saldırdığı tam olarak anlaşılamaz.

Günümüzde şiir salt bir sanat olarak düşünölmektedir. Üstelik, günümüz toplumunda insanlar çok çeşitli imajların saldırısı altında olduğundan; televizyonlar, cep telefonları, bilgisayarlar, bu aletlerde izlediğimiz programlar, vaktimizin neredeyse tümünü harcadığımız sosyal medya gibi mecralar günümüz insanını muhasara altında tuttuğundan; bu medya araçları tarafından çepeçevre kuşatılan günümüz insanı da, şiiri bir parça marjinal görür ve şiir bu toplum tipinin insanının hayatında ciddi bir rol oynamaz. Şiirin bir aşılama yöntemi ya da eğitim aracı değil de sadece bir sanat eseri olduğu ve bu yüzden de muhtevası gereği estetik kriterlerle değerlendirilmesi gerektiği hakkındaki peşin hüküm, Yunan düşüncesini tam olarak anlamamızın önüne geçer. Havelock’a göre bu estetik yaklaşım devreye girdiğinde Platon’un şiire düzenlediği saldırıların hararetini anlamak imkânsız hâle gelir.⁴⁷⁶ Nitekim Platon’un sanata dair söylediği şeylerin çoğu sanat tüketiminin sonuçlarıyla alâkalıdır ve bunlar estetik olmaktan ziyade ahlâkî ya da siyasî terimlerle ifade edilmiştir. Bu noktada Murdoch, Platon’un, estetik olanla açık açık ilgilenir gözüktüğünde bile onun için estetik olanın ahlâksal olduğunu vurgular, çünkü estetik

⁴⁷⁵ Eric Havelock, a.g.e, s. 213.

⁴⁷⁶ Eric Havelock, a.g.e, s. 162.

ancak bir ruh için bir iyileştirme sağladığı sürece önem taşır.⁴⁷⁷ Yani Platon için estetik, etiğe tâbi olduğu sürece varolabilir.⁴⁷⁸

Hatırlanacağı üzere, çalışmamızın birinci bölümünde, şiirin kadim toplumlar için bugün olduğundan çok daha fazla önem arz ettiğinden bahsetmiştik. Onların söz ve varlık arasında kurdukları derin bağın kendisini en çok gösterdiği alanları başında şiir geliyordu. Özellikle sözün yazı ile tanışmasından önce Yunanların kültürel kitabı sözlü hafızada depolanıyordu ve bu kültürel kitabın en önemli aktarıcısı şiirdi. Böylesine etkin bir araç olarak şiirin etkisi de, o insanlar için, günümüz insanının üzerindeki etkiden çok daha derin ve kuvvetli olacaktır. Öyleyse denilebilir ki Platon'un bahsettiği şiir, her ne kadar aralarındaki kimi ortak noktalar bulunsa da, bugün bizim anladığımız anlamda şiir değildir, o, bugün artık bizim bilmediğimiz bir kültür yapısından bahseder.⁴⁷⁹

Birinci bölümde ele aldığımız üzere Yunan toplumunun muhayyilesi uzunca bir süre şiirler üzerine inşa olunur. Özellikle sözlü gelenekte şiir, toplumun ortak muhayyilesini şekillendiren araçtır. Toplumun birlikte yaşayabileceği kuralların yazılmadığı ve gelecek nesillere aktarılamadığı yerde şiir, muhafazanın en önemli mekânı olarak karşımıza çıkar. Yani, günümüz okurunun tam olarak idrak edemeyeceği üzere, bir zamanlar şiir sadece edebiyat değildir, bir sanat biçimi yahut muhayyilenin yaratımı da değildir. Politik ve toplumsal bir gerekliliktir, Yunanların müşterek bir gayretle idame ettirdikleri kılavuzlarıdır.⁴⁸⁰ Havelock'a göre bu toplumsal gereklilik şiir dediğimiz fenomenin kaynak ve kökeni, tarihsel oluşumu ve muharrir sebebidir.⁴⁸¹ Yunanlar için şiir o denli önemlidir ve hayatlarında o denli aktiftir ki, Yunan halkının hafızasının toptan poetikleştiğini söylemek abartı olmaz.⁴⁸²

O itibarla, Platon'un şairlere olan düşmanlığı, esasında şiirin felsefeye karşı biricik alternatif olduğunu fark etmesinden doğar. Özellikle Platon'un, felsefenin ruhun gerçek bilgisine sahip olduğunu söylediği yerde, en önemli rakipleri şairlerdir çünkü onlar, yüzlerce yıldır Yunanlar için insan ruhunun ve onun erdemlerinin tesis

⁴⁷⁷ Iris Murdoch, a.g.e, s. 21.

⁴⁷⁸ Burada estetiği, Yunanca *aisthesis* kavramının geniş içeriğinin dışında, günümüzdeki "güzellik duygusu ile ilgili olan" anlamıyla kullanıyoruz.

⁴⁷⁹ Eric Havelock, a.g.e, s. 25.

⁴⁸⁰ Havelock, a.g.e, s. 135.

⁴⁸¹ Havelock, a.g.e, s. 58.

⁴⁸² Havelock, a.g.e, s. 58.

edicileridir. Bu bağlamda Leo Strauss'a göre Platon felsefesinin alternatifi başka herhangi bir felsefe değildir. Alternatif, şiirdir.⁴⁸³ Strauss'a göre şiirin, felsefenin rakibi olmasının nedeni, şiirin de Platoncu felsefe gibi en önemli fenomen olarak ruhu kabul ederken, bedeni ikincil bir şey olarak görmesidir. Hem şairler hem de Platon insanların ruhlarını anlamalarına ve daha doğru bir hayat sürmelerine yardımcı olmalarına hizmet ettikleri iddiasındadır. Bu anlamda Strauss, Platon'un şiirden derin biçimde etkilendiğini, onun sadece içeriğini değil, biçimi de taklit ettiğini düşünür. Ona göre Platon tam da bu nedenle diyalog formunda yazar. Ancak elbette, Platon şairlerden farklı bir yol izlemektedir. Hiç kuşkusuz şair zihnin gözüyle (nous) ile görür, akıl yürütme (logismos) ile değil. Şair vizyonunu akıl yürütme ile desteklemeksizin ortaya koyarken filozof akıl yürütmeyi yani *logosu* kullanır ve alternatif vizyonları çürütür görünür. Bu anlamda Strauss'a göre şair Platoncu mağaranın sınırları dışına çıkamaz ve o yaygın kanaatlerin taşıyıcısı olarak, sürekli kontrol altında tutulmalıdır.⁴⁸⁴

Daha önce ele aldığımız gibi, bir zamanlar toplumun bir arada kalmasını ve nesiller arası iletişimi sağlayan *mitoslar*, faillerinin iktidarlarını kaybetmesi, yazının yaygınlaşması gibi nedenlerle iktidarlarını yitirmişlerdir. Hakikâtin aşınması durumu Sofistlere geldiğimizde hakikât fikrinin tamamen yadsınması ile sonuçlanır. Böylelikle bir zamanlar tanrısal bir mahiyet arz eden adalet, erdem, yasa gibi kavramlar, tanrısal referanslarını yitirdiklerinde hiçbir anlam ifade etmezler. Eğer herhangi bir mutlak hakikâte dayanmıyorsa, insanların ahlâklı davranmak için, kentin yasalarına uymak için, erdemli olmak için herhangi bir nedenleri yoktur. Bu düşünce Sokrates tarafından ciddi bir şekilde eleştirilecek ve bu eleştiri daha da geliştirilip, üzerine bir sistem inşa edilmek üzere Platon'a miras kalacaktır. Platon, Devlet'in içinde bulunduğu koşulların ve Sofistlerin güçlü argümanlarının ve rölativizmin çekiciliğinin farkındadır. Ancak o, bu çekiciliğe kendini kaptırmayarak zor olanı yapmaya ve yaşadığı çağda rölativizmden esen sert rüzgâra karşı durmaya çalışır. Platon kişilere göre değişmeyen, göreceli olmayan bir hakikâtin olduğunu düşünür. Ancak bu hakikâtin, çeşitli saldırılar altında iyiden iyiye hırpalanan Homerosçu

⁴⁸³ Leo Strauss, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, The University of Chiago Press, Chiago, 1989, ss. 149-150.

⁴⁸⁴ Daha fazlası için Leo Strauss, "The Problem of Socrates", *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, The University of Chiago Press, Chiago, 1989, ss. 103-183.

dünya tasavvuru üzerine inşa olunamayacağını da bilincindedir. Hakikât varsayımının, yeni dünya tasavvuru, kamusal alanda faaliyet gösteren yeni söz tipi ve yeni paradigma ekseninde yeniden kurulması gerekmektedir. Platon tam da bunu yapmaya çalışmıştır ve ona göre bu çabanın karşısındaki en büyük engellerden birisi, Homerosçu dünya tasavvurudur. Toplumda son derece etkin olan bu dünya tasavvuru, eğitimde sahip olduğu etki nedeniyle Platon'un kurmayı tasarladığı Devlet'in yeni eğitim sisteminin karşısında yer almaktadır. Bu noktada Havelock'a göre Platon'un arayışı, Homerosça olmayan bir zihin ve dil arayışıdır.⁴⁸⁵

Hatırlanacağı üzere Homerosçu birey kendisini hatırlama ve hafıza üzerine inşa ediyordu. Bir kralın eylemleri, kendisinden önceki güçlü adamların ve kralların eylemleri hatırlanarak yönetiliyordu. Gelenek ya da toplum ile böylesine iç içe geçmiş bir toplumda insan, bizim bugün anladığımız anlamda bir kendilik bilincine sahip olamayacaktır. Nitekim Havelock, Homeros'taki insanın duyduğu, gördüğü ve hatırladığı bütünün bir parçası olduğuna dikkat çeker. Onun işi kişisel ve eşsiz kanaatler şekillendirmek değil, kıymetli bir misaller zulasını inatla muhafaza etmektir.⁴⁸⁶

Yunanların dürüstlüğe, erdeme, cesarete dair kanaatleri, Homeros metinlerinde dürüst olmaya, erdemli olmaya, cesurluğa dair anlatılan olaylar üzerine inşa oluyordu. Homeros karakterleri cesurca eylemlerde bulunabiliyorlardı ama bu her durumda değişmeden kalan cesaretin kendisinin ne olduğunu bize göstermiyorlardı. Bu durum Platon'un varolmasını istediği ideal toplum düzenine uygun değildi. O bir şeye –örneğin cesarete- dair tek tek olayları değil, şeyin kendisinin ne olduğunu öğrenmek istiyordu. Bu nedenle de Sokrates ve dolayısıyla Platon bütün diyaloglarında muhataplarına bu soruyu soruyordu. Sözelimi *Lakhes* diyalogunda cesaretin ne olduğunu sorduğu Lakhes, istediği cevabı veremeyince Sokrates şöyle der: “Benim senden öğrenmek istediğim şeydu: Yalnız piyadelerde değil, atlılarda, her türlü askerde cesaret nedir?”⁴⁸⁷ Ya da *Eutyphron* diyalogunda muhatabından dine uygun bir olayın ne olduğunu değil dindarlığın ne olduğunu tanımlamasını ister.⁴⁸⁸ Çünkü Platon, ahlâkî fiillerimizde, yaptığımız eylemlerde,

⁴⁸⁵ Havelock, a.g.e, s. 99.

⁴⁸⁶ Havelock, a.g.e, s. 201.

⁴⁸⁷ Platon, *Lakhes*, Çev. N. Şazi Kösemihal, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001, s. 63, 191d.

⁴⁸⁸ Platon, *Eutyphron*, Çev. Güvenç Şar, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2011, ss. 37-38, 6c-e.

şeylerin bilincinde olmamızı istemektedir. Ona göre bir kişi cesurca bir davranışta bulunduğu anda bunu geleneğe olan bağlılığından dolayı yapmamalıdır ve sanılarla iş görmemelidir. Tersine o, cesaretin ne demek olduğu üzerine düşünmeli, cesareti kavramalı ve tamamen kendi düşünen ve bilen kişiliği ile cesaretin ne olduğunu kavradıktan sonra eylemde bulunmalıdır. Bu anlamda özne, geleneği ve toplumun değerlerini kendi bünyesinde taşıyan; adeta geleneği kendinde tecessüm ettiren ve bütün faaliyetini bunun üzerine kuran bir kişi olmak yerine; iyi bir eğitim almış, şiirin ve retorikğin ruhu felç eden etkisinden sıyrılmış, kullandığı kavramların ve yaptığı eylemlerin hesabını verebilen birisi olmalıdır.

Bu bağlamda Platon, seleflerinin çalışmalarına dayanarak iki ana kaideyi inşa etmek ister: İlk olarak düşünen ve bilen bir kişilik, ikinci olarak düşünülen ve bilinir olan bir bilgi türü.⁴⁸⁹ İşte tam da bu nedenle Platon'un amacı kadim zamanlardan beri mevcut olan gelenekle kendini özdeşleştirme alışkanlığını yok etmektir. Artık kişi, kendi eylemlerinin faili olmalıdır ve kendi eylemlerinin faili olduğu için de geleneğin güvenli ancak aldatıcı limanından ayrılarak, yaptığı bütün eylemlere dair kendi araştırmasını, kendi soruşturmasını gerçekleştirebilmelidir. Bunun yapılabileceği alanlar şiir, tiyatro, retorik değildir. Bunun için en uygun alan elbette felsefedir. Ancak poetik düşünme tarzı yani zihnin Homerosça hâli varoldukça, Platon kurmak istediği düzeni tam olarak gerçekleştiremeyeceğinin bilincindedir.

“Hâliyle Yunan dili, kendilerini geleneğin büyüüne teslim eden ve Yunanca anlamıyla ‘müzikalite içinde kalan’ insanların dili oldukça, ‘ben ayrı gelenek ayrı’ gibi fikirleri ifade edecek kelimeleri tasarlayamayacaktır. ‘Ben geleneğin dışında kalırım ve o geleneği irdelerim.’ ‘Ben o geleneğin uyuşturucu kuvvetindeki tılsımı kırarım ve kırmalıyım.’ ‘Ben zihnî güçlerimi ezberleme faaliyetinden farklı bir yöne çevirmeliyim ve buna karşılıklı bu güçleri eleştirel sorgulama ve analiz mecralarına yönlendirmeliyim’ gibi iddiaları dile getirecek çerçeveyi çizemeyecektir. Platon sonrasında mümkün hâle gelen ve ardından olağan gözüyle bakılan bu tipte bir kültürel tecrübeyi edinmek için Yunan ‘ben’i, çok biçimli ve canlı hikâye ortamlarının bütün silsileleriyle kendini özdeşleştirmekten vazgeçmelidir. Duyguların, zorunlulukların ve sevginin ve nefretin, korkunun, kederin ve sevincin, destansı kişilerin bulunduğu durumların bütün kademelerini yeniden sahnelemeye bir son vermelidir. Kendisinin sonsuz ruh hâli dizileri içinde bölünmesine müsaade etmemelidir. Kendisini ayırıp bir kenara koymalıdır ve katıksız iradesinin gayretiyle: ‘Ben benim, kendine ait müstakil küçük bir evrenim. Hatırladığım olaylardan bağımsız bir biçimde konuşmaya, düşünmeye ve hareket etmeye muktedirim’ diyebilmelidir. Bütün bunlar bir ‘benlik’, bir ‘kendilik’, bir ‘ruh’, kendini yöneten ve poetik tecrübeyi taklit

⁴⁸⁹ Havelock, a.g.e, s. 204.

etmenin değil bizatihi kendinin ürünü olan fiil için akli kullanan bir bilinç olduğu öncülünü kabullenmek anlamına gelir.”⁴⁹⁰

O halde Platon, kişiliği geleneğin içine katan, kendime ait bilincimi tamamen gelenek üzerine şekillendiren ve dolayısıyla ben-bilincinin gelenekten ayrılmasını imkânsız kılan, sözlü geleneğe ait düşünme tarzını ortadan kaldırmak ister. Bu anlamda Platon’un sisteminde ortaya koyacağı idealerin en azından ilk döneminde başka hiçbir şeyle ilişki kurmayan, tek başına, herhangi bir yorumdan ve geleneğin her tarafa sirayet eden etkisinden bağımsız olması; evrensel olması, bir tek toplum ya da insan için değil, herkes için; bütün toplumlar ve gelenekler için geçerli olması son derece anlamlıdır. İdealar gücünü geçmişten ya da atasal olanın kudretinden almaz. Artık hakikât paradigması değişmiştir ve yeni durumda hakikâtin bilgisi geçmiş üzerine temellenen bir şey olmaktan ziyade, zamandan ve mekândan bağımsız; bütün zaman ve mekânlar için geçerli varlıklar olan idealerin bilgisi üzerine kurulur. Kişi, uzun bir eğitim ya da felsefeye adanmış bir hayat sonucunda ideaları temâşâ edebilir. Ancak onları yaratamaz, üretemez. Dolayısıyla onlar insanın keyfi üretimleri olmaktan çok uzaktırlar. Onlar geleneğin bakışı altında şekillenen müstakil olayların karşısında değişmeden kalan kendinde şeylerdir.

Bu açıdan bakıldığında, Platon’un şiir eleştirisinin estetik kaygılarla şekillenmediği açıktır. Bu eleştiri, daha evvel de bahsettiğimiz üzere salt bir medya eleştirisi ya da muhataplarının geniş popülaritesini kışkırdığı için oluşturduğu entelektüel bir saldırı değildir.

O itibarla denilebilir ki, Platon Yunan muhayyilesini temelden değiştirmek istiyordu. O, geleneğin artık geçmişte kaldığının ve onun hakikât iddialarının artık eski geçerliliğine sahip olmamakla birlikte, özellikle çağdaşı şairlerin ve Sofistlerin elinde kötü bir silaha dönüştüğünü görmüştü. İlâhi dayanaklarını ve toplumsal geçerliliklerini kaybeden *mitoslar* ve onların dile getiricisi olan şairler; en geçerli ölçütün kitleleri ikna etmek olduğu bir toplumda, salt ikna araçları hâline gelmişlerdi. Dolayısıyla Platon artık yeni bir hakikât paradigmasına ihtiyaç olduğunun farkındaydı. Platon bu anlamda tasarladığı hakikâtin kavranabileceği yegâne alanın felsefe olduğunu düşünmüştür. Felsefe, şeylerin özü ile yani idealar ile ilgilenirken, şiir ancak gölgenin gölgesi ile ilgilenir. Onlar sadece taklidi taklit ederler. Bu

⁴⁹⁰ Havelock, a.g.e, ss. 202-203.

anlamda şairin yeri, Platon'un mağarasıdır. Şair mağaranın dışına çıkacak bilgi ve öngörüye sahip değildir. Oysa filozof, ilgilendiği şeylerin taklitleri ile değil doğrudan kendileri ile ilgilendiğinden bunu yapabilme imkânına sahiptir. O şeylerin özünü bilir ve ele aldığı meseleye dair açıklama getirebilir. Bu anlamda, Platon'un ortaya koyacağı yeni sistem, onun idealer kuramında ve *logos* anlayışında yatmaktadır. O, artık bilginin, ezberleme, tekrar etme gibi faaliyetlere değil, hesap verme ya da açıklama getirmeye dayanmasını istemektedir. Bunu da onun seleflerinden tevarüs ettiği bir kavramla yapmaya çalışır: *logon didonai*, bir *logos* vermek.

Tezimizin birinci bölümünde de ele aldığımız üzere, sözün sekülerleşmesi ve toplum dinamiklerinin ciddi biçimde değişmesi gibi nedenler sonucunda Homeros ve Hesiodos'u ortaya çıkaran bilinç yapısı değişmiş ancak onların toplum üzerindeki etkisi aynı kalmıştır. Böyle bir ortamda Sofistler ortaya çıkmışlar, yasaları ve değerleri tahrip etmişler ve hakikatin göreceli olduğunu öne sürmüşlerdir. Böyle bir toplumdan ahlâki bir tutarlılık elbette ki beklenemez. Bu ise Platon'un en çok arzuladığı şeydir. Yani o ahlâklık ve tutarlı bir toplum ister ve bunun için de bütün insanlar tarafından kabul görececek bir takım aşkın değer ve hakikâtlere olması gerektiğini düşünür. Platon'un *mitos* eleştirisinin temelleri tam da burada aranmalıdır. Bahsetmiş olduğumuz üzere, Platon mitik bilinç yapısının artık köhnemiş ve eskimiş bir hakikâti taşıdığını düşünmekte ve onu kendi hakikâtlere paradigmasının önündeki en büyük engel olarak görmektedir. Artık şiir, kendi değerlerini ortaya koymamalıydı. Onun olup olabileceği yegâne şey, felsefenin yardımcısı ya da daha açık bir tabirle hizmetçisi olmaktır. Platon tasarladığı toplumda insanların kanaatlerle, sanılarla değil, bilgiyle iş görmelerini ister. İnsanlar gerçekleştirdikleri eylem ve etkinliklerin nedenlerini ve özelliklerini bilmelilerdir. O itibarla Platon kurmak istediği ahlâklık ve tutarlı toplumun kendi içinde yeterli bir epistemoloji ve ontolojiye ihtiyacı olduğunun farkındadır. İşte bu epistemolojinin temelleri Menon'da, epistemolojiyi destekleyen ontolojinin temelleri ise Phaidon'da atılır.

3.2. MENON VE PHAIDON

Bahsetmiş olduğumuz yeni epistemoloji ve ontolojinin en temel kavramlarından birisi de *logos*dur. Nitekim Platon diyaloglarında *logos* ile *aletheia* arasındaki ilişki, Platon'un anladığı anlamda bilginin mevcudiyeti, hakikâtin kavranabilmesi ve dile getirilmesi ya da bilginin sınırları gibi problemlerde açığa çıkar. Bununla birlikte, Platon'un geçiş dönemi diyalogu olan *Menon*'dan son dönem diyalogu olan *Sofist*'e kadar *logos*, Leo Strauss ve Seth Benardete'nin dikkat çektiği üzere, yalnızca varlık ve bilgi problemi ile değil, aynı zamanda politik düzenin orijini, toplum ile felsefe, bilge ile vülger çokluk arasındaki ilişkinin mahiyeti gibi politika felsefesinin hayati problemleri ile de yakından alâkalıdır.⁴⁹¹ Zira, en iyi toplum ya da adil düzen problemi ancak hakiki anlamda erdemın ne olduğu sorusu bağlamında cevaplanabilir. Erdemın ne olduğu sorusu ise bizi ilkin *episteme* ile *doksa* arasındaki ayrımı ve nihayetinde bilginin yetkin nesnelere olarak idealar teorisini ele almaya sevk eder. Bu çerçevede, bu bölümde, *logos* kavramını, *Menon*'da erdem kavramı bağlamında ortaya çıkan *episteme* ile *doksa* ayrımına ve *Phaidon*'da ortaya konan idealar teorisine referansla ele alacağız.

3.2.1. Menon

Platon, ilk dönem diyaloglarında neredeyse tamamen Sokrates'e ve onun yöntemine bağlı kalmaktadır. Nitekim bu diyalogların birçoğu salt çürütme yöntemi ile karşılaştığımız ancak Platon'un herhangi bir pozitif öğreti öne sürmediği diyaloglardır. Ancak muhtemelen Platon salt çürütme metodunu kullanmanın yetersiz olduğunun farkındadır. Nitekim *Kleitophon* diyalogunda, Kleitophon Sokrates'i hiçbir pozitif öğreti öne sürmemesi nedeniyle eleştirir. Kleitophon, Sokrates'in bilgisizlere bilgisizliklerini göstermesine hayranlık duymakta; onun bir tanrı gibi güzel konuşması karşısında büyülenmektedir. Ancak onun erdemın ya da doğruluğun ne olduğunu bir türlü söylememesi karşısında hayâl kırıklığına uğrar. Öyle ki ondan, erdemın ne olduğunu söylemeyecekse susmasını ister ve kendisi de erdem öğrenme konusunda Thrasymakhos'un öğrencisi olmayı seçtiğini söyler.⁴⁹² Burada açık biçimde görüldüğü üzere, Sokrates'in pozitif bir öğreti öne sürmemesi,

⁴⁹¹ Leo Strauss, *Seminar on Plato's Meno*, The University of Chicago Press, 1966, s. 1; Seth Benardete, *The Being of the Beautiful: Plato's Theaetetus, Sophist, and Statesman*, The University of Chicago Press, 1984, s. xi.

⁴⁹² Platon, *Kleitophon*, çev. Ziya Taşlıkloğlu, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1987, s. 32, 411c.

gençleri, onun en büyük rakiplerinin yani Sofistlerin kucağına atmaktadır. Her ne kadar özgünlüğü tartışılan bir diyalog olsa da Kleitophon, bize Sokrates'in hiçbir pozitif öğretisi sunmamasının insanlar üzerindeki etkisini göstermesi bakımından önemlidir. Büyük ihtimalle Platon da bunun farkına varmış ve Sokrates'in sürekli bir şeyler söylediği değerler hususunda pozitif bir şeyler öne sürüp, onları temellendirmesi gerektiğini düşünmüştü.⁴⁹³ Bu durum ilk kez *Menon*'da gerçekleşecektir. Bu bağlamda *Menon*, Platon'un ilk dönem diyaloglarının bittiği, onun Sokrates etkisinden yavaş yavaş kurtulduğu ve artık kendine ait öğretisini gündeme getirmeye başladığı diyalogdur. Nitekim Cevzici, Platon'un ilk kez bu diyalogda pozitif bir öğretisi öne sürmüş olduğuna dikkat çeker. Ona göre, önceki diyaloglarında malumat kısıntısı olarak nitelendirebileceğimiz düzeyde dahi bilgi

⁴⁹³ Bu çalışmada biz Platon diyaloglarının kronolojik okunması gerektiği savını benimsiyoruz. Burada Platon diyaloglarının tasnifinden kısaca bahsetmek yerinde olacaktır. Platon'un diyaloglarını tasnif sırasına göre değerlendirmek oldukça önemlidir, çünkü böylelikle onun meseleleri ele alış tarzının zaman içerisinde nasıl değiştiğine şahit oluruz ve hangi noktalarda öğretisini tashih ettiğine tanıklık ederiz. Bu nokta, ileride idealar kuramına ve *logosa* olan bakışımın değişimini göstermeye çalışacağımızdan bizim çalışmamız açısından da önemlidir.

Platon diyalogları 1850'li yıllara kadar herhangi bir sıra dizimi göz önünde bulundurulmaksızın çalışılmıştır. 1897 yılında W. Lutowski'nin Platon diyaloglarını tasnif etmesi ve özgün diyalogları ayırt etmesinden bu yana diyaloglar genellikle: gençlik, olgunluk ve yaşlılık ya da ilk, orta ve son dönem olarak üç sınıfa ayrılmaktadır. Buna göre *Sokrates'in Savunması*, *Ion*, *Kriton*, *Büyük Hippias*, *Lakhes*, *Lysis*, *Eutyphron*, *Protagoras*, *Gorgias*, *Kratylos* ve *Menon* gibi diyaloglar, Platon'un ilk dönem diyaloglarıdır. *Şölen*, *Phaidros*, *Phaidon*, *Devlet* ikinci dönem diyalogları iken; *Parmenides*, *Theaitetos*, *Sofist*, *Devlet Adamı*, *Philebos*, *Timaeos* ve *Yasalar*, yaşlılık yani son dönem diyaloglarıdır. Her ne kadar bu sınıflandırmanın çeşitli yorumları olsa da, Ortodoks olarak nitelenen kronoloji budur. (Detaylı bilgi için bkz. Ahmet Cevzici, *Platon'un Bilgi Kuramı ve Bu Kuramda Duyusal Varlıkların Yeri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi S. B. E, Ankara, 1992, ss. 2-11.) Ancak Platon diyaloglarının kronolojik okunması gerektiğini varsayan görüşün dışında başka yaklaşımlar da vardır.

Bahsetmiş olduğumuz gibi, Platonik diyalogları Platon'un kendi görüşlerinin/öğretilerinin "gelişim"i çizgisi içinde okuma tavrı 19. yüzyılda ortaya çıkmıştır. 19.yy felsefe tarihçileri, özellikle Friedrich Schleiermacher'in Platon'un diyaloglarını bir gelişim çizgisi içinde okuma tavrını benimseler. (Catherine H. Zuckert, *Plato's Philosophers: The Coherence of the Dialogues*, The University of Chicago Press, Chicago, 2009, s. 2) Burada yatan ana fikir şudur: filozofun görüşleri tarih içinde bir çizgi izleyecek şekilde değişir ve gelişir. Dolayısıyla yapılması gereken bu değişimin izini sürmektir. Bu yaklaşım Platon'un öğretisini kronolojik bir gelişim çizgisi içinde okumaya ve aynı zamanda her bir diyalogun konuşucuları arasındaki farklılıkları açıklamaya yardımcı olur. Bu kronolojik çizgiyi takip eden uzmanlar, genellikle, ilk dönem diyaloglarını Sokrates'in muhataplarını çürüttüğü, orta dönem diyaloglarını, Platon'un kendi argümanlarını Sokrates'in ağzıyla dile getirdiği ve geç dönem diyaloglarını ise artık Sokrates'in diyalogda pek fazla yer almadığı ve Platon'un kendi argümanlarını/felsefi öğretisini farklı isimler üzerinden ortaya koyduğu diyaloglar olarak ele alırlar. Ancak bu okuma tarzını eleştiren düşünürler de mevcuttur. Sözgelimi John M. Cooper, Platon diyaloglarını okurken onların erken, orta, geç dönem diyalogları gibi sınıflandırmalara tâbi tutulmasını eleştirerek, bir Platon okurunun diyaloglar söz konusu olduğunda dikkat etmesi gereken tek şeyin diyalogların felsefi içeriği olduğunu söyler. (Catherine H. Zuckert, a.g.e, s. 4) Özetle, biz, Platon'un diyalogları hangi sırayla, ne zaman yazdığını bilmiyoruz. Ancak yine de, Platon'un düşünsel çizgisini daha iyi yansıttığını düşündüğümüzden ve ortaya çıkabilecek kimi çelişkileri kaldırdığına inandığımızdan biz bu çalışmada kronolojik okumayı benimsiyoruz.

vermeyen ve sadece bir takım ahlâkî erdemler söz konusu olduğunda muhataplarının bilgisizliklerini gösteren Sokrates, ilk defa bu diyalogda pozitif bir öğreti öne sürer.⁴⁹⁴ Aslında Platon, *Menon* 80D6'ya kadar aporetik diyalogların temel özelliklerini korur. Ancak bilginin, ruhta örtük olarak bulunduğu ve bizim ancak anımsama yoluyla bilgiye ulaşabileceğimizi söylediği yerden itibaren, Platon artık kendi öğretilerini dile getirmeye başlamıştır. Bu anlamda Platon'un gençlik diyaloglarının sınır noktası Menon'un ikinci yarısı olarak kabul edilir.⁴⁹⁵

Diyalog Menon'un Sokrates'e, erdemin öğretilip öğretilmeyeceğini sormasıyla başlar. Sokrates buna, bu sorunun cevabını bilmediğini, dahası erdemin ne olduğunu da bilmediğini söyleyerek cevap verir. Menon ise erdemin ne olduğunu bildiği iddiasındadır. Sokrates'in erdemin ne olduğunu sorması üzerine Menon, kadının erdemi, erkeğin erdemi, çocuğun erdemi gibi çeşitli tanımlar getirir. Oysa Sokrates çeşitli kişilerin erdemlerini değil, erdemin kendisinin ne olduğunu öğrenmek istemektedir. Menon'un erdem olduğunu söylediği şeyleri erdemli yapan, bütün hepsinde ortak olan şey nedir? Menon bu soruya “yalın bir biçimde insanlara hükmedebilme gücü”⁴⁹⁶ olarak cevap verir. Ancak bu yanıt Sokrates tarafından kısa sürede çürütülür. Menon bu kez erdemi, güzel şeylerden hoşlanmak ve güçlü olmak, olarak tanımlar. Bu yanıt da Sokrates tarafından çürütülür. Sokrates bir kez daha Menon'a erdemin ne olduğunu sorar. Ancak Menon buna bir cevap veremez ve Sokrates'i öğrenme konusunda bir paradoksa düşmekle suçlar. Buna göre eğer bir şeyi bilmiyorsak, onu nasıl araştıracağımız da bir sorun olarak karşımıza çıkar. Eğer biz erdeme dair hiçbir bilgi sahibi değilsek onu nasıl arayabiliriz ki? Platon'un pozitif öğretisi tam da bu sorudan sonra ortaya konar. Sokrates ise Menon'un sorusuna karşılık anımsama kuramını önerir. *Menon* 81a3 – 81e7 arasında ilk kez güdeme gelen anımsama kuramı hem Platon felsefesinde hem de bir bütün olarak düşünce tarihinde önemli bir dönüm noktası oluşturur. Platon'un öne sürdüğü anımsama kuramı günlük hayatımızdaki herhangi bir veriyi anımsamakla alakalı değildir. Yani o empirik yargılarla ve ilineksel varlıklarla alakalı değildir. Burada

⁴⁹⁴ Platon, *Menon*, çeviri ve yorum. Ahmet Cevizci, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2009, s. 9.

⁴⁹⁵ Ahmet Cevizci, *Platon'un Bilgi Kuramı ve Bu Kuramda Duyusal Varlıkların Yeri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi S. B. E, Ankara, 1992, s. 29.

⁴⁹⁶ Platon, *Menon*, 73d.

anımsama kuramı hakikate ilişkin anımsamanın gerçekleştiği bir kuramdır.⁴⁹⁷ Platon, anımsama kuramıyla birlikte, bilginin özü itibarıyla doğuştan olduğu ve onun en baştan beri ruhta örtük olarak mevcut olduğu düşüncesini ilk defa öne sürer.⁴⁹⁸ Cevizci'ye göre bu nokta, Sokratik felsefeyle Platon'un kendi metafiziği arasındaki eşiği oluşturmaktadır.⁴⁹⁹

Anımsamanın önemini göstermek adına Sokrates bir köleye geometri problemi çözdürür. Kölenin geometri sorusunu çözmesinden başlayarak, Menon diyalogu boyunca anımsamanın ortaya çıkması için üç aşamaya ihtiyaç duyulduğu söylenebilir. İlk aşama Sokrates'in klasik yöntemi olan çürütme yöntemidir. Sokrates'in soruları karşısında bildiğini zanneden ve kendinden emin cevaplar veren köle daha sonra, bildiğini zannettiği şeyleri bilmediğini fark eder. Sokrates'in tabiri ile uyuşur. Ama bu köle için yararlıdır çünkü ancak bilmediğinin farkına vararak, bir şeyi bilme konusunda mesafe alabilir. Bu Sokrates'in neredeyse bütün diyaloglarda uyguladığı yöntemdir. Karşısında bir şey bildiğini iddia eden kişiyi çürüterek onu bir torpil balığı gibi çarpmak ve bilgi için araştırmaya hazır hâle getirmek. Bilgiye götüren sürecin bu ilk evresinde başlangıçta doğru olduğuna inanılan önermelerin yanlış olduğu ortaya çıkar. Köleyi, problemin doğru yanıtını bilmediğini itiraf etme noktasına getiren bu evre, Platon'un anımsama öğretisinin ilk evresi olması ve kendisinden sonra soru sorulmaya devam edilmesi durumunda kişiyi bilgiye ulaştıracağını göstermesi bakımından son derece önemlidir.⁵⁰⁰

İkinci aşamada köle, ne yapacağını bilememe halinden kurtulur ve doğru inançlara ulaşma konusunda mesafe kaydetmeye başlar. 84d ve 85b'de köle Sokrates'in geometri ile ilgili sorduğu sorulara doğru cevaplar vermeye başlar. Bu yanıtların hiçbirini köle, daha önce öğrenmemiştir. Hepsi o anda, Sokrates'in sorularıyla ortaya çıkar. 85b8'de Sokrates, kölenin kendisine ait olmayan bir inanç (doksa) ile cevap vermediğini söyler. Verdiği bütün cevaplar kendi inancıdır ve başkasından öğrenilmeyen bu inançlar “onda bir yerlerde” bulunmaktadır.⁵⁰¹ Böylelikle denilebilir ki, bir kimsede, bilmediği herhangi bir konu hakkında bir takım

⁴⁹⁷ R.E. Allen, Anamnesis in Plato's Meno and Phaedo, *The Review of Metaphysics*, Vol. 13, No. 1, 1959, s. 167

⁴⁹⁸ Platon, *Menon*, s. 69.

⁴⁹⁹ Platon, *Menon*, s. 69.

⁵⁰⁰ Platon, *Menon*, s. 90.

⁵⁰¹ Platon, *Menon*, 85c.

inançlar ya da kanaatler bulunabilmektedir. Ancak bu kanaatler (doksa) yeni yeni uyanmaya başladıklarından bir düşe benzemektedirler. Yeni uyanmaya başlayan kanaatlere sahip kişiye, benzer sorular çeşitli vesileler ile soruldukça, o tam ve dakik bir bilgiye sahip olacaktır. Bu bilgi gördüğümüz üzere öğrenilen bir bilgi değil, fakat sorular yoluyla açığa çıkan, anımsanan bir bilgidir. Kişi burada dışarıdan bir bilgi edinmez. Tersine bilgi kişinin kendisinden, sorular yardımıyla açığa çıkar. Dolayısıyla kişi bu bilgiye ya belli bir zamanda ulaşmış ya da ona her zaman sahip olmuştur. Örneğin kölenin durumu söz konusu olduğunda, eğer köle bu bilgiye belli bir zamanda ulaşmışsa, bunu, bu dünyada yapmış olamaz çünkü Menon kölenin herhangi bir şekilde geometri eğitimi almadığını söyler. Bu durumda Sokrates'e göre, hiçbir şekilde geometri eğitimi almamış olan köle, sahip olduğu kanaatleri açık bir biçimde başka bir zamanda edinmiştir. Bu kanaatler onun ruhunda bulunmaktadır. Bu anımsama kuramının başlangıcıdır. Ayrıca buradan Platon'un ünlü kuramı ruhun ölümsüzlüğü sonucuna ulaşılır. Sokrates şöyle der:

“Varlığa ilişkin hakikâtlar, ruhumuzda hep varoluyorsa eğer, bu takdirde ruh da ölümsüz olmalıdır; ve o, cesur olup, belli bir anda bilmediği, ya da daha doğru bir deyişle anımsayamadığı bir şeyi bulmaya, yani anımsamaya çalışmalıdır öyle değil mi?”⁵⁰²

Sokrates'in bu sözlerinde bilmek açık bir biçimde, anımsamayla aynı şey olarak ele alınır ve bilginin anımsama olduğu yerde ruhun da ölümsüz olması gerekmektedir. Ancak bu kısmın asıl önemi Platon son dönem diyaloglarında da ele alıp işleyeceği bir hususun ilk defa ortaya çıkıyor oluşudur: bilgi (*episteme*) – sanı / inanç (*doksa*) ayrımı.

Diyalogun ilerleyen kısımlarında sohbe bir süreliğine, Anytos da dâhil olur ve hep birlikte erdemin öğretilip öğretilemeyeceğine dair bir tartışma yürütülür. Sokrates ile Menon arasındaki tartışmadan erdemin öğretilemeyeceği sonucu çıkar. Ancak gerek mevcut an içinde gerekse de Yunan tarihi içinde, bütün konuşmacıların erdemli olduklarından emin oldukları kimi devlet adamları vardır. Eğer erdem öğretilemez bir şey ise, bu kişiler erdemi nasıl öğrenmişlerdir? Onun bilgisine nasıl sahip olabilmişlerdir. Burada erdemli olduğu ya da erdemin ne olduğunu bildiği öne sürülen kişiler Sokrates'e göre erdemli değillerdir. Daha doğrusu onlar erdemli davranışlarda bulunuyor olabilirler, ancak erdemin bilgisine sahip değillerdir.

⁵⁰² Platon, *Menon*, 86b.

Platon'un *mitos* eleştirisini ele aldığımız bölümde de göstermeye çalıştığımız üzere Platon için bir alanı tam anlamıyla bilmek ya da bir davranışı hakkıyla yerine getirebilmek, o şey hakkında tam bir bilgi sahibi olmayı gerektirir. Bu bağlamda, ele aldıkları devlet adamlarının sahip olduğu şey erdeme dair bir bilgi değil, doğru inançtır. Sokrates'e göre eğer onlar erdemi biliyor olsalar, kendi çocuklarına öğretirler ancak Sokrates'in gösterdiği gibi, birçoğunun çocuğu hiç de kendileri gibi erdemli insanlar değildir. Burada oldukça anlamlı bir biçimde Sokrates, Devlet adamlarını söyledikleri şeylerin anlamlarını bilmeyen kâhinlere benzetir. Bu anlamda onlar gerçekte erdemi bilmiyorlar, sadece erdemin ne olduğuna dair doğru bir inanç taşıyorlardır.

“Bu, bizi diğer alternatiflere, devlet adamlarının kentleri başarıyla yönetmelerini sağlayan şeyin doğru inanç olduğu alternatifleriyle karşı karşıya bırakıyor. Onların bilgi açısından konumları, ilâhî esin sayesinde birçok hakikât beyan eden, fakat söyledikleri şeylerle ilgili olarak hiçbir bilgisi olmayan kâhinlerin durumundan farklı değildir.”⁵⁰³

Sokrates, bilgi ile inanç arasındaki ayrımı iyice açıklayabilmek adına, 97b'de ünlü Larissa Yolu örneğini verir. Bir kişi Larissa kentinin yolunu biliyorsa, oraya gitmiştir, orayı görmüştür ve başkalarını oraya rahatlıkla götürebilir. Bunun yanında daha önce Larissa'ya gitmemiş, fakat bu yolu başkalarından dinlemiş bir kişi de pekâlâ bizi Larissa'ya götürebilir. Bu kişinin Larissa yoluna dair bilgi değil fakat doğru inançtır. Bu aslında, insanlar tarafından hemen her konuda sıklıkla başvuru olan bir yoldur. O zamanda olduğu gibi günümüzde de insanlar birçok alanda, Sokrates'in doğru sanı dediği şeyle iş görürler. Bu anlamda doğru inanç, bilgi kadar etkili bir rehber olabilir ve bu yüzden doğru inanç da bilgi kadar kıymetli bir şeydir. Ancak doğru sanı asla bilginin yerine ikâme edilemez. Önemli olan şey her zaman bilgi edinmeye çalışmaktır çünkü Sokrates'e göre doğru inançlar kalıcı değildirler. Biz doğru inancımıza dayanarak bugün doğru olarak yaptığımız bir şeyi yarın yanlış yapabiliriz. Eğer, doğru inanca dayanarak çalmıyorsak, öldürmüyorsak, yalan söylemiyorsak; yarın bunları yapmamamız için hiçbir neden yoktur. *Doksa, epistemeye* yani inanç, bilgiye dönüştürülmediği sürece pekâlâ bizi terk edebilir ve o zaman insan, yapmaması gereken şeyleri yapabilir. Peki ama insan nasıl olur da kalıcı olmayan doğru inançlardan kurtulup bilgi sahibi olabilir ya da daha doğru

⁵⁰³ Platon, *Menon*, 99b-c.

ifadeyle, halihazırda sahip olduğu bilgileri anımsayabilir. Sokrates cevabı şu şekilde verir:

“Doğru inançlar yerlerinde durdukları sürece, her türden iyi şeyleri hayata geçirirler. Ama onlar da yerlerinde uzun zaman durmazlar. İnsan zihninden uçar giderler; bu yüzden ki, onlar, nedensel bir akilyürütmenin [*aitias logismos*] zinciriyle bağlanıncaya kadar pek büyük bir değer taşımazlar. Bu süreç aziz dostum Menon, daha önce de kabul etmiş olduğumuz gibi, anımsamadır. Onlar bir kez bağlanınca bilgi haline gelir ve istikrar kazanırlar. Bilginin doğru inançtan daha değerli bir şey olmasının nedeni budur. Birini diğerinden ayıran şey nedensel bağlıdır.”⁵⁰⁴

Burada açıkça *episteme* ile *doksa* arasındaki fark *aitias logismos* ya da nedensel akıl yürütme ile ortaya çıkar. *Logismos* sözcüğü, *logos* ile bağlantılıdır. Cevizci'nin de üzerinde durduğu üzere bu nedensel akıl yürütme ile birlikte, doğru inanca sahip olan kişi, inancının neden doğru olduğunu kavrayacak biçimde refleksiyon yapmaktadır.⁵⁰⁵ Yani *episteme* ile *doksa* arasında yapılabilecek bir ayrım sıkı biçimde *logosa* bağlıdır. O itibarla, sanıların unutulmaması ve bilgi hâline getirilebilmesi, onlara dair bir açıklama yani *logos* vermekle alâkalıdır.⁵⁰⁶ Bu durum anımsama kuramına giden üçüncü aşamadır. Kişi ancak nedensel bir akıl yürütme aracılığı ile anımsamayı tam olarak gerçekleştirebilir ve böylelikle de bilgi sahibi olabilir.

Görmüş olduğumuz üzere Platon, *Menon*'da *doksa* ile *episteme* arasında bir süreklilik görür ve bu ikisinin nesnelere birbirinden ayırmaz. Henüz *doksa* ile *epistemenin* nesnelere arasında bir fark olmadığından bu ikisi birbirinden keskin biçimde ayrılmaz. Burada *doksa* ile *episteme* arasındaki fark daha çok kişinin kavrayış derecesince yatar. Bir şeye dair doğru inanca sahip olan kişi *logosu* yardımıyla bilgi sahibi olabilir. Burada ayrım epistemolojik düzlemde kalmaktadır. Ancak, Platon'un *Menon*'dan sonra yazdığı varsayılan *Phaidon*'da, duyuşal tikellerden ayrı olarak varolan idealar, bilginin gerçek nesnelere olarak açık ve seçik bir biçimde öne sürüldüğü zaman, doğru inanç ile bilginin aynı nesneye sahip olmaları olanaksızlaştığından, ikisi arasındaki süreklilik tümüyle ortadan kalkacaktır.⁵⁰⁷ Yani *Menon*'da epistemolojik olarak çözülmeye çalışılan bilgi

⁵⁰⁴ Platon, *Menon*, 97e-98a.

⁵⁰⁵ Ahmet Cevizci, *Platon'un Bilgi Kuramı ve Bu Kuramda Duyuşal Varlıkların Yeri*, s. 49.

⁵⁰⁶ İhsan Turgut, *Platon'da Logos Kavramı ve Bilgi Teorisine İlgisi*, *D.E.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, İzmir, 1985, s. 50.

⁵⁰⁷ Ahmet Cevizci, *Platon'un Bilgi Kuramı ve Bu Kuramda Duyuşal Varlıkların Yeri*, s. 52.

problemi, *Phaidon*'da bilgi için daha yetkin başka nesnelere öne sürülmek suretiyle ontolojik olarak çözülmeye çalışılacaktır.

O itibarla diyebiliriz ki, *Menon* diyalogunda, anımsama kuramı ile birlikte idealara giden yol açılmıştır ancak *Menon* diyalogunun hiçbir yerinde Platon açıkça idealardan bahsetmez. İdeaların ortaya çıkışı ile birlikte, inançla bilgi arasındaki farklılık kavrayış derecesine bağlı olmaktan ziyade, kavrayışın nesnesinin derecesine bağlı hale gelecektir.⁵⁰⁸ Bu bağlamda hem anımsama kuramı hem de *logos*, bilginin nesnesi olan idealarla birlikte ele alındığında daha farklı bir mahiyete sahip olacaklardır.

3.2.2. Phaidon

Phaidon diyalogunun *Menon*'dan sonra geldiği neredeyse kesindir. Çünkü *Phaidon*'da ruhun ölümsüz olup olmadığının tartışıldığı bir bölümde, ruhun ölümsüzlüğü kanıtlandıktan sonra açık bir şekilde *Menon*'a gönderme yapılır. Sokrates, ruhun ölümsüzlüğünü kanıtladıktan sonra, Kebes şöyle der:

“Ayrıca sürekli ileri sürdüğün gibi öğrenmemiz anımsamadan başka bir şey değilse, şimdi anımsadıklarımızı daha önceki bir zamanda öğrenmiş olmamız da bir zorunluluktur Sokrates. Ama ruhumuz şu insani biçimine girmeden önce herhangi bir yerde varolmasaydı, bu durumda olanaksız olurdu. Buradan da ruhun ölümsüz olduğu sonucu çıkar. (...) Kendilerine soru sorulan insanlar, eğer soru düzgün sorulmuşsa, bütün cevapları kendi başlarına bulurlar. İçlerinde bilgi ve doğru fikir olmasaydı bunu yapamazlardı. Biri geometrik şekillerle ya da buna benzer başka şeylerle karşı karşıya bırakıldığında bunun böyle olduğu daha açık anlaşılır.”⁵⁰⁹

Kendilerine soru soran insanların, düzgün sorulmuş sorularla cevabı kendiliklerinden bulabilecekleri ve bunun geometrik şekiller üzerinde daha da kolay ortaya çıkacağı fikri, akıllara bir kölenin, Sokrates'in doğru sorularıyla, bir geometri problemini çözdüğü *Menon* diyalogunu getirir. Bunun yanında *Menon*'da temellendirilmeye ihtiyaç duyulan anımsama kuramı *Phaidon*'da herhangi bir tartışmaya neden olmaz, doğrudan kabul edilir. Bu bağlamda biz de çalışmamızda, *Phaidon*'un, *Menon*'dan sonra geldiği düşüncesine uyararak, *Menon*'da cevaplanmamış bir takım soruların *Phaidon*'da cevaplandığını ya da daha doğru bir ifadeyle, *Phaidon*'da bir kez daha karşımıza çıkan anımsama kuramının bu kez

⁵⁰⁸ Ahmet Cevizci, *Platon'un Bilgi Kuramı ve Bu Kuramda Duyusal Varlıkların Yeri*, s. 52.

⁵⁰⁹ Platon, *Phaidon*, çev. Nazile Kalaycı, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 93, 72e-73c.

sadece epistemolojik olarak değil, fakat ontolojik olarak da bir alt yapı üzerinde temellendirildiğini öne süreceğiz.

Menon diyalogunu ele alırken de bahsetmiş olduğumuz üzere, Menon'da doğru inanç ile bilgi arasındaki fark daha çok kişinin kavrayış gücüne bağlı bir fark olarak ele alınıyor ve bu ikisinin nesnesi arasında açıkça bir ayrım belirtilmiyordu. Oysa Phaidon'da ruh ile beden, bir karşıtlık içerisinde ele alınır ve bu ikisinin nesnelere birbirlerinden farklıdır. Bu anlamda Phaidon, Platon'un kendi felsefi sistemini iyiden iyiye kurduğu diyalogdur.

Diyalogdaki tartışma Sokrates'in bile isteye ölüme gidiyor olması üzerinden başlar. Sokrates, insanların kendilerini öldürmemeleri gerektiğini çünkü kendilerini öldürürlerse, sahipleri olan tanrıları kızdıracaklarını söyler. Şöyle der Sokrates: "Biz insanlar bir tür hapisanedeyiz, kendi başımıza buradan ayrılmaya hakkımız yok."⁵¹⁰ Buna karşılık, Kebes ve Simmias, Sokrates'in kendisinin de adeta bile isteye ölüme gitmesini bir şekilde kendini öldürmeye benzetmektedirler. Onlara göre Sokrates kendisini adeta ölüme mahkûm ederek, tanrıların yanından ayrılmayı seçmektedir. Bu anlamda tanrıların buyruklarına karşı gelmemek ve onlardan ayrılmamak adına ölmeyi istememek akıllılara göredir; ölmeyi isteyip, sevinmekse akılsızlara göre.⁵¹¹ Oysa Sokrates'in, ölümünden sonra iyi insanlarla karşılaşacağına ve hatta tanrılarla buluşacağına inancı tamdır. Sokrates'e göre ölüm o denli önemlidir ki, diğer insanlar farkında olmasalar da, doğru şekilde felsefe yapan biri ölmekten başka bir şeyle ilgilenmez.⁵¹² Ona göre ölümlerle birlikte ruh beden tahakkümünden kurtulacak ve adeta özgürleşecektir. Sokrates'in bedeni adeta bir tahakküm alanı ya da hapisane olarak görmesi onun ruhu körelttiğini düşündüğü içindir. Ona göre bedensel hazlara düşkün olmak doğru değildir ve insanı hakikâten uzaklaştırır. Yemek, içmek ya da cinsellik gibi bedensel hazlara düşkün olmak bir filozofa yakışan şeyler değildir. Bu anlamda filozofun yapması gereken onlardan olabildiğince uzaklaşmaktır. Nitekim Sokrates'e göre filozof, diğer insanlardan farklı olarak ruhun bedenle birlikteliğine en fazla son verebilen kişidir.⁵¹³ Ona göre, ruh bir şeyi beden

⁵¹⁰ Platon, *Phaidon*, 62b.

⁵¹¹ Platon, *Phaidon*, 62e.

⁵¹² Platon, *Phaidon*, 64a.

⁵¹³ Platon, *Phaidon*, 64e-65a.

yardımla incelerken, beden tarafından aldatılır. Bu yüzden insanı hakikâte ulaştıracak olan yol akıl yürütmedir (*Logistai*).

“Öyleyse bu şeylerin hiçbiri, yani işitme, görme, acı ya da herhangi bir haz kendisine musallat olmadığında ruh en iyi şekilde akıl yürütür; bedeni terk edip olabildiğince kendi başına kaldığında ve bedenle birlikte olmaktan, onunla ilişki kurmaktan elden geldiğince sakındığında da varolanı kavrar. (...) Demek ki burada da filozofun ruhu, bedeni olabildiğince hor görür, ondan kaçır ve kendi başına olmak ister.”⁵¹⁴

Bu noktada aklımıza ruhun bedenden kurtularak iş gördüğünde ele alacağı nesnelere ne olduğu sorusu gelir? Bu noktada Platon’un idealar kuramı, onun felsefi sisteminde ilk kez olmak üzere, ortaya çıkar. Bu anlamda da Menon’da a priori bilgi sorununu çözebilmek adına öne sürülen ve salt epistemolojik düzlemde kalan anımsama kuramı, idealarla birlikte ontolojik bir çerçeveye oturtulur.⁵¹⁵

Hatırlanacağı üzere ilk dönem diyaloglarında Sokrates’in bilgiye yönelik araştırması “X nedir?” türünden bir soru üzerinden yürüyor; muhatapları X’e ilişkin bir takım örnekler sunduğu zaman, o, bunların tikel örnekler olduğunu, kendisinin birçok X’i değil, ancak tek bir X’i yani X’in kendisini aradığını söylüyordu. Bu anlamda Platon’un gençlik döneminin ürünü olan bir yapıt, X nedir sorusunu soran, önerilmiş tüm yanıtları çürüten ve bilgisizlik itirafıyla sona eren bir muhteva arz ediyordu.⁵¹⁶ Phaidon ile başlayan orta dönemde Sokrates artık tikel bir fenomenin peşine düşmez. Bunun yerine o, şimdi bir X’in, X olmak bakımından doğasını, yani X’e ilişkin her durumu, ona ait kılan şeyle ilgilenir. Sokrates’in kast ettiği bu şey, gözle görülmez olduğu için duyuyla değil ancak düşünce ile kavranır. O başka her şeyden bağımsız, değişmez, tanrısal bir şey olarak, mutlak bir biçimde her ne ise odur.⁵¹⁷

Bu anlamda Phaidon’da Sokrates, adilin kendisi, güzelin kendisi, iyinin kendisi gibi özleri gündeme getirir. Örneğin adilin kendisi, her tikel adil eylemden farklı olan, o eylemlerin adil olmasını sağlayan şeydir. Bu özlerin kendisi asla duyular aracılığı ile kavranamaz. Onları temâşâ edebilmek için kişi kendisini düşünmeye hazırlamalıdır.

⁵¹⁴ Platon, *Phaidon*, 65b-d.

⁵¹⁵ Ahmet Cevizci, *Platon’un Bilgi Kuramı ve Bu Kuramda Duyusal Varlıkların Yeri*, s. 52.

⁵¹⁶ R. Robinson & J.D. Denniston, “Platon”, *Platon’un Felsefesi Üzerine Araştırmalar I: İdealar Kuramı*, Çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1989, s. 3.

⁵¹⁷ R. Robinson & J.D. Denniston, a.g.e, s. 3.

“Bu işi kusursuzca yapacak kişi, her bir varolana mümkün olduğunca sırf düşünce yoluyla yaklaşan, düşünürken görme duyusuna başvurmayan ya da akıl yürütmeyi başka hiçbir duyunun peşi sıra sürüklemeyen, tam tersine saf, kendinde düşünceyi kullanarak varolanların her birini kendinde ve saf hallerinde yakalamaya çalışan kişi olsa gerek; peki bu kişi, refaketi ruhu altüst ederek onun hakikâti ve akli başındalığı elde etmesini engelleyen gözlerden, kulaklardan, hatta neredeyse tüm bedenden olabildiğince uzak duran kişi değil midir? Varolana ulaşabilecek biri varsa, o da bu kişi değil midir Simmias?”⁵¹⁸

Daha önce de bahsetmiş olduğumuz üzere, bilgi-doğru inanç arasındaki ayrım Menon’da sadece bir kavrayış farkı olarak karşımıza çıkmaktaydı. Phaidon’da artık bu ikisinin yani bilgi ile doğru sanının nesnelere değişir. Artık ruh ve beden arasında keskin bir ayrım ortaya çıkar ve ikisi, epistemolojik olarak birbirlerinden bağımsız hâle gelirler. Doğru inanç ya da sanı alanı bedenini yani duyu algılarının bilgisine bırakılırken, gerçek bilgi olarak *episteme* ancak ruh tarafından kavranabilecek bir şey olarak tasavvur edilmektedir. Bu bağlamda, Sokrates’e göre, filozof için beden, akıl yoluyla yaptığı araştırmalarda onu yanlış yola sürükleyen bir patikaya benzer. Çünkü insan bir bedene sahip olduğu sürece, ruhun beden gibi kötü bir şeye karışmasından ötürü, o hep arzulanan hakikâte tam olarak ulaşamaz.⁵¹⁹ İnsan bir bedene sahipken, özleri yani ideaları hiçbir zaman tam mânâsıyla kavrayamaz. Bu anlamda bir şeyi tam olarak saf haliyle bilmek için tek çare ölümü beklemektir.

“Eğer niyetimiz herhangi bir şeyi saf haliyle bilmekse, bedenden kurtulmamız ve nesnelere kendilerini yalnızca ruh aracılığı ile görmemiz gerekir. Demek ki arzuladığımız ve âşığı olduğumuzu söylediğimiz şeye, yani akli başındalığa, yaşarken değil de öldükten sonra kavuşacağız; konuşmalarımızdan bu çıkıyor. Çünkü beden yoluyla hiçbir şeyi saf olarak bilemiyorsak, şu ikisinden biri doğru olmalı: Ya asla bilemeyeceğiz ya da öldükten sonra bileceğiz. Çünkü ruh ancak bedenden ayrıldıktan sonra kendi başına kalacaktır, daha önce değil. Demek ki yaşam boyu elimizden geldiğince onunla ilişki kurmayı bir birliktelik oluşturmazsak –tabii zorunlu durumlar dışında- onun doğası tarafından kirletilmeye izin vermeyip tanrı bizi özgür kılan kadar ondan arınırsak, bilmeye de son derece yaklaşırız. Bedenin aptallıklarından kurtulup arındığımızda, kendileri de saf olan varlıklarla birlikte olmak ve bütün saf varlıkları bizzat kendimiz aracılığı ile tanımak olanaklı hale gelecektir. İşte bu da doğru olsa gerek çünkü saf olmayanların saf olanları kavraması mümkün değildir.”⁵²⁰

⁵¹⁸ Platon, *Phaidon*, 65e-66a.

⁵¹⁹ Platon, *Phaidon*, 66b.

⁵²⁰ Platon, *Phaidon*, 66e-67b.

Phaidon'da Sokrates bedeninin yetersizliği ve ruhun yetkinliği konusunda o denli ileri gider ki, "gerçekten hakkını vererek felsefe yapanlar, ölmek için uğraşırlar"⁵²¹ der. Bu bağlamda Sokrates idam edilmesine saatler kala ölümden niçin hiç korkmadığını bu örnekler üzerinden dostlarına göstermeye çalışır. Platon'un düalist dünya tasavvuru artık iyiden iyiye ortaya çıkmıştır. Nitekim Platon 79a'da bütün varolanları görünenler ve görünmeyenler diye ikiye ayırır. Görünenler, duyu organlarımız vasıtasıyla algılayabildiklerimizdir. Görünmeyen şeyler ise duyu organlarımızla algılayamadığımız, ancak akıl yürütme ile kavrayabildiğimiz şeylerdir.

"Şimdi bunlara [duyulur nesnelere] dokunabilirsin, bunları görebilirsin, ya da başka bir duyuyla algılayabilirsin; oysa hep aynı kalan şeyleri ancak düşünmede yapılan bir akıl yürütmeyle [dianoias logismos] kavrayabilirsin, başka bir şekilde değil, çünkü onlar görünmezdir."⁵²²

Daha önce de belirttiğimiz gibi, ruhun işi görünenlerle değil, görünmeyenlerle. Ruh bedeninin peşinden gittikçe sersemlediği yerde, araştırmalarını kendi başına yaparsa, saf, daima varolan, ölümsüz ve aynı kalanlara gider. Ruhun bu durumu akli başındalıktır.⁵²³ O halde ruh, değişenlere kıyasla değişmeyenlerin tarafındadır. Oysa, çoğu insanın ruhu bedeninin peşine düşmüş, onu sevmiş ve sadece felsefe yardımıyla kavranabilir olandan uzaklaşmıştır. Bu anlamda, bedene düşmeden önce ideaları temâşâ eden, onların tarafında olan ruh, aslından uzaklaşmıştır. Şimdi ruh için yapılmasını gereken, bilgi edinerek, yani bir zamanlar tecrübe ettiği bilgileri hatırlayarak yeniden o tanrısal özlere doğru yol almaktır. Burada, Menon'da ontolojik altyapısı tam olarak temellendirilmeyen anımsama kuramı artık açık biçimde idealara bağlanır.

Platon şeylerin bilgisinin empirik bir gözlem sonucunda değil de, idealarla bu dünyaya gelmeden evvel bir tanışıklığı gerektirecek şekilde anımsama olduğunu gösterebilmek adına, 74a-b'de Sokrates eşitin kendisini yani eşitlik ideasını örnek olarak sunar. Sokrates'e göre, eşitin kendisi bir tahtanın başka bir tahtaya, bir taşın başka bir taşa ya da bunun gibi şeylerin birbirlerine eşit olmasından farklıdır; o bütün bunların dışında bir eşittir.⁵²⁴ Sokrates, diyalogun bu kısmında onun bilgisini nereden

⁵²¹ Platon, *Phaidon*, 67e.

⁵²² Platon, *Phaidon*, 79a.

⁵²³ Platon, *Phaidon*, 79d.

⁵²⁴ Platon, *Phaidon*, 74c.

edindiğimizi araştırır. Hiç şüphesiz eşitin kendisine giden yolda bize ilk ipucunu duyu deneyimiyle algıladığımız eşit şeyler vermiştir. Yani Sokrates'e göre biz, duyularla algıladığımız eşit şeylerin yardımıyla, eşitin kendisini anımsarız. Ancak bu şeylerin hiçbiri kendinde eşit olmadığından bize kendinde eşitin yani eşitlik ideasının varolduğunun bilgisini tam olarak veremez. Eğer bizler tikel eşitleri görüp de, onları eşit yapan, eşitlik ideasını anımsıyorsak, onu daha önce öğrenmiş olmamız gerekmektedir. Onun gibi eksiksiz bir şeyi bu dünyada öğrenemeyeceğimize göre, şu sonuç Sokrates'e açık görünür: Ruh ideaları bedene hapsolmeden önce temâşâ etmiştir. Yani Sokrates'e göre 'nelik' diye belirlediğimiz şeylere ilişkin bilgiyi doğmadan önce edinmiş olmamız gerekmektedir.⁵²⁵ Anımsama kuramı artık doğrudan idealarla alâkalıdır.

Anımsama ile idealar arasındaki bağ, *Phaidros* diyalogunda çok daha açık bir biçimde karşımıza çıkar. *Phaidros* diyalogunda Sokrates ruhun ölümsüzlüğü ve onun bedene düşmeden önce idealarla birlikte olduğu hususunda çok daha açık ve kesin konuşmaktadır. Sokrates burada ruhu bir çift kanatlı at ve bir arabacıya benzetir. Ruh bedene düşmeden önce insanların ruhları ve tanrıların ruhları birlikte dolaşmakta, ideaları seyretmektedirler. Tanrıların atları iyi huylu olduğundan ideaları rahatlıkla seyrederek, insanların atları güçlük çıkardığından ideaları tam anlamıyla göremezler. Göremedikleri için de daha yukarı çıkmak için çabalarlarken itiş kakış esnasında birbirlerine zarar vererek kanatlarını kırarlar ve hiç birisi gerçeklikleri tam anlamıyla göremeden yeryüzüne düşerler. Ancak yine de bazıları kısmen de olsa ideaları görme fırsatına erişmişlerdir. Bu insanlar, sözgelimi güzel bir kişi gördükleri zaman, önce ona derin bir muhabbet duyarlar. Sonra zamanla güzelin kendisini hatırlarlar. O zaman ayakları yerden kesilir, adeta sırtından kanatlarının çıktığını hisseder. Anımsadığı güzelliğin kendisine doğru yükselmek ister. Ancak bunu gerçekleştirmek her ruh için mümkün değildir. İdeaları görmemiş olanlar için hatırlama mümkün değilken, az görenler için hatırlama oldukça zordur. Bu nedenle bunu yapabilecek ruh sayısı oldukça azdır ve bu da filozofun ruhudur. O güzelin kendisine ulaşmak için yükselir ve aşağıdaki şeyleri görmezden gelir; deli sayılmasının nedeni de budur. Bu delilik, sahibi olan ve ondan pay alan kişi için,

⁵²⁵ Platon, *Phaidon*, 75c.

bütün esrimeler içinde en yücesi, en soylusudur.⁵²⁶ Bunu göremeyenler ve filozofları deli olarak adlandıranlar, ideaların bilgisinin peşinden koşmazlar. İdeaları hatırlayamadıklarından onlar, kendilerini dünyevî hazlara bırakırlar.

Bu benzetmeyi de göz önünde bulundurarak diyebiliriz ki, bu dönemde Platon için bilgi açıkça bir zamanlar temâşâ ettiğimiz ideaları hatırlamaktır. Ve artık anımsama kuramı da *Menon*'dan farklı olarak idealarla ilişkili hâle gelmiştir. Ancak daha önce de üzerinde durmuş olduğumuz gibi elbette bu anımsamayı herkes gerçekleştiremez. Bunu yapabilecek kişiler, anımsadıkları şeylere dair yani bildiklerine dair *logos* verebilen (*didonai logon*) yani bilgilerini temellendirebilen, onların hesabını verebilen kişilerdir. Simmias'a göre Sokrates'ten sonra bunu yapabilecek kimse kalmayacaktır.

“ [Sokrates:] ‘Peki şuna ne dersin? Şunlardan birini seçebilir ve fikrini söyleyebilirsin. Bilgili birisi, bildikleri hakkında hesap verebilir mi [*didonai logon*] veremez mi?’

‘Elbette verebilmesi gerekir Sokrates’ dedi.

‘Peki az önce söylediğimiz şeyler konusunda [idealar/doğmadan önce edindiğimiz şeyler] herkesin hesap verebileceğine [*didonai logon*] inanıyor musun?’

‘Keşke verebilselerdi’ dedi Simmias. ‘Korkarım ki yarın bu saatlerde söz konusu şeyi gereğince yapabilecek kimse kalmayacak artık.’⁵²⁷

Burada, tıpkı *Menon*'da olduğu gibi, bilmenin ölçütü anımsamak, anımsamanın ölçütü akıl yürütmektir ve bilen kişi anımsadığı bilgiye dair *logos* verebilmelidir. O itibarla, *logos* açıkça bilgi ile ve dolayısıyla idealar kuramı ile bağlantılı hâle gelir. Bilmek, *logos* verebilmektir ve bunu herkes gerçekleştiremez.

Diyalogun ilerleyen kısımlarında Kebes'in, Sokrates'in ruhun ölümsüzlüğü fikrinden tam olarak tatmin olmadığını öğreniriz. Aslında Kebes ruhun varlığını ya da onun yetkinliğini yadsımaz. Ancak ona göre insan bedenine giren ruh, adeta hastalığa tutulmuş gibi bozulur ve sonunda ölümlerle birlikte yok olur gider. Kebes ruhun ölümsüz olduğunun ispatlanamayacağını düşünür, bu anlamda da aptal olmayan herkesin ölümden korkması gerekmektedir. Kebes'in bu itirazının ardından Sokrates, 96a-102a arasında, Panagiotis Thanassas'ın Sokrates'in otobiyografisi diye adlandırdığı⁵²⁸ bölümü anlatmaya geçer. Sokrates burada hem kendi felsefi

⁵²⁶ Platon, *Phaidros*, çev. Birdal Akar, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2014, s. 50, 249e.

⁵²⁷ Platon, *Phaidon*, 76b-c.

⁵²⁸ Panagiotis Thanassas, “*Logos and Forms in Phaedo 96a-102a*”, *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, Vol. 8, 2003, s. 3.

gelişimini anlatmaktadır hem de kendisini, idealar kuramını öne sürmeye götüren nedenleri açıklamaktadır. Buna göre Sokrates ilk gençlik yıllarında, şeylerin nedenlerini, niçin doğduklarını, niçin yok olduklarını merak ettiğinden doğa araştırmalarıyla ilgilenmektedir. Sokrates bu dönemde bildiği bazı şeylerin olduğuna inanır.

“Kısa görünen birinin yanında uzun görünen bir adamın sadece kafa farkıyla uzun olduğunu düşünmek yeterli sanırdım; yan yana iki at gördüğümde ya da bu konu bakımından daha açık örnekler için de bu böyleydi. On, sekizden daha büyük gelirdi; çünkü berikinden iki fazlaydı; iki dirsek de bir dirsekten büyüktü, çünkü ondan uzunluğunun yarısı kadar fazlaydı.”⁵²⁹

Ancak bir süre sonra Sokrates, bu yanıtlardan tatmin olmamaya başlar. Çünkü Sokrates’e göre bu araştırma yönteminde nedenler verilmemektedir. Örneğin Bire bir eklendiğinde eklenen bir mi iki eder, yoksa eklenen bir ile eklenmiş olan bir, birbirlerine eklendikleri için mi iki ederler, bu araştırma yöntemi bu sorulara cevap vermemektedir. Sonrasında Sokrates, bir yerden Anaksagoras’ın “düzeni sağlayan da, her şeyin nedeni de akıldır (nous)” cümlesini işitir. Bu fikir ona son derece doğru görünür. Eğer böyleyse, diye düşünür, düzenleyici akıl her şeyi düzene sokacak ve her bir şeyi olabildiğince en iyi şekilde yerleştirecektir. Ancak Sokrates, Anaksagoras’ı okuyunca hayâl kırıklığı yaşar. Çünkü Anaksagoras, Sokrates’in beklediğinin aksine, şeyleri düzene sokan bir neden olarak akılı ileri sürmez, bunun yerine o, hava ya da su gibi fiziksel nedenler öne sürer. Bu bağlamda Anaksagoras’a göre, Sokrates’in o anda orada oturuyor olmasının nedeni, onun kaslardan ve kemiklerden oluşmasıdır. Ya da insanın hareket edebilmesinin nedeni eklem hareketleridir. Bunların hiç birisi Sokrates’in aradığı neden değildir. Bunlardan herhangi birisini, birazdan idam edilecek Sokrates’in orada bulunma sebebi olarak sunmak, Sokrates’e göre saçmalaktır. Eğer öyle olsaydı, der Sokrates, gördüğüm cezaya boyun eğmenin daha adil ve daha iyi olduğunu düşünmezdim ve böylelikle de, en iyisinin kaçmak olduğunu düşünen kemikler ve kaslar çoktan Megara’da ya da Boiotia’da olurdu.⁵³⁰ Oysa Sokrates oradadır. Haksız yere verilen bir cezaya rağmen, devletin yasalarına karşı gelmeyi reddetmiş, ölümün daha iyi olacağını düşünerek, idamı adeta bile isteye kabullenmiştir. Sokrates’in o an orada bulunuyor olmasının

⁵²⁹ Platon, *Phaidon*, 96d-e.

⁵³⁰ Platon, *Phaidon*, 99a.

nedeni kaslar ya da kemikler değil, kalmanın, kaçmaktan daha onurlu ve adil olmasıdır. Böyle bir durumda Sokrates'in orada bulunma nedeni nasıl olur da kaslarla ya da kemiklerle yahut başka fiziki nedenlerle açıklanabilir? Sokrates açıkça dünyayı, onun düzenini ve nesnelere salt maddi nedenlerle açıklamaya çalışan bakış açısını eleştirmektedir. Ona göre dünya maddî nedenler üzerine işlemez. Bundan çok daha ulvî, çok daha önemli başka nedenler mevcuttur. O itibarla Sokrates, kendisinden önceki felsefeyi eleştirir. Ona göre, kendisinden önceki birçok filozof, şeyleri şimdi oldukları gibi olabilecek en iyi şekilde yerleştiren gücün ne olduğunu araştırmamışlar ve onların tanrısal bir kuvvet taşıdığını kabul etmemişlerdir.⁵³¹ Oysa Sokrates, böyle bir nedenin mahiyetini öğretecek kişinin çırağı olmaya hazırdır.

Peki Sokrates'in olduğunu kabul ettiği, maddi olmayan bu neden nedir? Bu noktada Platon'un varsayım (*hypothesis*) kuramı ile karşılaşırız. Sokrates, istediği yanıtı hiçbir filozofta bulamayınca, varlığa dair gerçekleştireceği araştırmada daha dikkatli olması gerektiği sonucunu çıkarır. O, nesnelere duyu organlarıyla bakmanın ya da onları duyu organlarından birisiyle kavramaya çalışmanın ruhunu körleştireceğinden korkmaktadır. Bu nedenle *logosa* sığınmak ve varlığa ilişkin hakikati orada aramak gerektiğini düşünür.⁵³² Bu anlamda Sokrates açıkça varolanların hakikatinin *logosta* olduğunu düşünür. Buna varolanların kendisinin değil, sadece imgelerinin araştırıldığı türünden bir eleştiri getirilebilir ancak Sokrates bunu kesinlikle kabul etmez. Ona göre varolanları *logosta* arayan kişinin olgulardan çok imgelerle iş gördüğü düşüncesi kabul edilemezdir.⁵³³ Sokrates artık her durumda *logos* üzerinden iş görmektedir.

Bilgi söz konusu olduğunda Platon için *logos* duyulara karşıttır ve onların yerine iş görür. Hakikate giden yolda *logosun* yardımı başka bir şeyle –sözelimi duyularla- değiştirilemez çünkü duyular bizi varacağımız yere götürmez, onlar bizi kör kılar. Bu bağlamda hakikat yolunda *logos* bizim için sadece en iyi seçenek değildir aynı zamanda tek seçenektir de.⁵³⁴

⁵³¹ Platon, *Phaidon*, 99c.

⁵³² Platon, *Phaidon*, 99e; *Logos* kavramı bizim yararlandığımız çeviride, düşünce olarak çevrilmiştir. Ancak kavram çok daha geniş bir anlam ağına sahip olduğundan ve çalışmamız için son derece önemli olduğundan biz *logos* olarak bıraktık.

⁵³³ Platon, *Phaidon*, 100a.

⁵³⁴ Panagiotis Thanassas, a.g.e, s. 11.

Bununla birlikte Sokrates, duyuları tam anlamıyla reddetmez. Yani bilgi alanında hem duyular hem de *logos* ortak amaca sahiptir: varlıkların hakikatini kavramak. Ancak elbette sadece duyu dünyasında kalmak Platon açısından kabul edilebilir değildir. Duyular bizi bir süre sonra *logosa* götürmelidir. Bu anlamda duyular bizi *logosa*, *logos* da idealara götürür.⁵³⁵ Yani *logosa* sığınabilmek için varolanlara, varolanların hakikatini keşfetmek için de *logosa* ihtiyaç vardır.

Varolanların hakikâtini keşfetme konusunda birinci adım eğer *logosa* sığınmaksa ikinci adım ideaların varlığını varsaymaktır. Yani Platon, *logosa* sığınarak, ideaların varlığını varsayar. İşte bu Platon'un varsayım ya da *hypothesis* kuramıdır. Thanassas'ın belirttiği gibi bu *hypothesis*, hipotetik bir varsayım değildir. O nesnel bir iddia, düşünce ya da doğruluk-yanlışlık sürecine dayanan bir hipotez de değildir. Sokratik *hypothesis*, her tür ileri bilginin veya düşüncenin temelinde yer alan; ve herhangi bir doğrulamaya ihtiyaç duymayan bir varsayımdır.⁵³⁶ Nitekim Sokrates şöyle der:

“Her bir durumda düşünceye [*logos*] dayandım, en sağlam olanın o olduğunu kabul ettim; ona uyan her şeyi –nedenler ya da bütün diğer şeyler hakkında- doğru diye belirledim, uymayanları da yanlış.”⁵³⁷

Sokrates'in her seferinde dile getirdiği bu “en sağlam *logos*” yanlışlanamaz, tartışılmaz, müzakere edilemezdir. Dahası o her yargının bizzat ölçüsüdür. Eğer bu en güçlü *logos* başka önermelerle ters düşerse, sorgulanması gereken diğer önermelerdir. Sokrates bu en güçlü *logosu*, öğrencilerinin ısrarlarına rağmen, asla tartışmaya açmaz. Bu anlamda Sokrates'in en sağlam *logosu* tartışmaya kapalı olarak imperatiftir.⁵³⁸ Bu en sağlam *logos* da, elbette idealar kuramıdır. İdeaların varsayımı arızı bir önermeye körü körüne bağlı kalmak değildir aksine her konuşma, tartışma, anlaşma ya da anlaşmamanın olmazsa olmaz koşuludur. Bu anlamda Sokrates'in burada dayandığı varsayım, idealar kuramıdır. O kendinde güzel, kendinde iyi, kendinde doğru, kendinde adil türünden şeylerin var olduğunu varsayar. Bu şeyler, bir şeyi her ne ise o şey yapan şeydir. Örneğin güzellik ideası, dünyada bulunan bütün güzelleri güzel yapmaktadır. Bu durumda, Sokrates'in gençlik döneminde neden olduğunu anlamadığını söylediği birçok problem çözülür. Ahmet, Ali'den kafa

⁵³⁵ Panagiotis Thanassas, a.g.e, s. 9.

⁵³⁶ Panagiotis Thanassas, a.g.e, s. 12.

⁵³⁷ Platon, *Phaidon*, 100a.

⁵³⁸ Panagiotis Thanassas, a.g.e, s. 13.

farkıyla büyük ya da kafa farkıyla küçük değildir. Bir başkasından büyük olan şey, büyüklük ideasından başka bir nedenden ötürü büyük değildir.⁵³⁹ Ya da örneğin bir gül, kırmızılığınan ya da başka bir şeyden ötürü güzel değildir. Böyle olsaydı her kırmızı nesnenin güzel olması gerekirdi. Onun güzel olmasının nedeni güzellik ideasıdır. Güzelin kendisi yani güzellik ideası yoksa, güzele dair bir açıklama getirilemez. Merkezi konumlarında idealar, varlıklara öz tahsis ederler. Ve görüldüğü üzere varlıklara öz tahsis eden bu ideaları kavramanın yolu, duyularla iş görmekten değil, *logosa* sığınmaktan geçer. Bu anlamda Phaidon'da *logos*, dünyayı anlama ve yorumlama girişimimizin çıkış noktasıdır. O, her durumun çıkış ve test noktasıdır. O, her türlü anlaşmazlığı ve ihtilafı sonlandırır.⁵⁴⁰ Bu bağlamda felsefe tarihinde duyu algılarına dayanarak yapılan araştırmaların yarattığı ihtilaflardan Sokrates –ya da Platon- *logosa* sığınıp ideaları varsayarak kurtulur.

Arslan'ın, Platon'un büyük varsayımı olarak adlandırdığı bu varsayımla birlikte, Sokrates, bu varsayımın güvenliğine sırtını dayadığını ve onun ışığında cevaplarını verdiğini söyler. Artık gençliğinde cevap aradığı soruları daha kolay yanıtlayabilmektedir. Tıpkı hocasının ağzından söylediği gibi Platon da artık hocasının çözümsüz bıraktığı bir takım soruları kolaylıkla yanıtlayabileceği, epistemolojik ve ontolojik temeli bulmuştur. Bu nedendir ki Platon, duysal varlıklara dair konuşurken hep tereddüt içindeyken, kendi varsayımından bahsederken kati bir kesinlikle konuşur.

Daha önce de dile getirdiğimiz üzere *Phaidon*'la birlikte, daha sonraki diyaloglarında felsefesinin her anlamda merkezine yerleştireceği idealara ilk kez rastlarız. İdealar kuramı Platon'un orta dönemi boyunca hiç tartışılmadan kalır ve daha da geliştirilir. Ancak özellikle *Parmenides*'ten itibaren idealar kuramı da eleştiriye uğrar. Bu süreçte *logos* da farklı işlevler üstlenecektir.

3.3. İDEALARIN YÜKSELİŞİ VE ELEŞTİRİSİ

3.3.1. Orta Dönem Diyaloglarında İdeaların Mâhiyeti

⁵³⁹ Platon, *Phaidon*, 101a.

⁵⁴⁰ Panagiotis Thanassas, a.g.e, s. 18.

Her ne kadar çalışmamızın ilk elden konusu olmasa da, kısaca idealar kuramının Devlet'teki yükselişine ve Parmenides'te bizzat filozof tarafından getirilen eleştirilerine bakmak, daha sonra Theaetetus ve Sofist'te *logosun* durumunu anlamamız bakımından bize fayda sağlayacaktır.

Cevizci'nin de belirttiği gibi Menon ve özellikle de Phaidon'da felsefi bilginin duyu deneyinden bağımsız olmak anlamında a priori olduğu ve böyle bir bilginin nesnelere ezeli-ebedi, değişmez, saf, bileşik olmayan, basit, birbirlerinden yalıtılmış, karşılık geldikleri yüklem ya da kavramın koşulsuz taşıyıcısı olan idealar olduğu gösterildikten ve dolayısıyla, Platon'un epistemolojisinin esas çerçevesi oluşturulduktan sonra, filozof orta dönem diyaloglarında bu çerçeveyi temellendirmeye ve geliştirmeye geçer.⁵⁴¹ Bu bağlamda da Devlet'in özellikle 5 ve 7. Kitaplarında yer alan bilgi probleminin ilişkin açıklamalar, tohumları Menon'da atılan, Phaidon'da biraz daha belirginleştirilen ve Platon'un orta dönem diyalogları boyunca sürdürülen bir bilgi anlayışının, daha geniş ve daha sağlam bir ontolojik çerçeveye oturtulmasından başka bir şey değildir.⁵⁴²

Arendt, Platon'u 'idealari' "politik amaçlar için kullanan, yani insani şeyler alanına mutlak standartlar sokan" ilk kişi olarak görür.⁵⁴³ Platon'un idealar kuramını ortaya koyarken en başta politik nedenlerden yola çıktığı açıktır. O daha iyi bir toplum tasavvur ettiğinden bu toplumun, özellikle de bu toplumun yöneticilerinin sanılarla değil, gerçek bilgiyle iş görmelerini istemektir. Nitekim, *Devlet* 5. Kitapta ideal devleti tasarlarken, 473 d-e'de, filozofların devletin kralları olması gerektiğini söyler. Ona göre filozoflar devlette kral olmadıkça ve böylece aynı insanda devlet gücü ile akıl gücü birleşmedikçe, devletin başı dertten kurtulamaz.⁵⁴⁴ Peki ama, yöneticilerin olması gereken bu filozof kimdir? Platon neden filozofun kral olmasını ister? O nasıl bir eğitimden geçecektir? Buradan filozofun tanımına geçilir. Buna göre filozof, en basit tanımıyla, doğruyu görmesini sevendir.⁵⁴⁵ Tiyatro ya da koro meraklıları güzel şeylere, güzel seslere düşkündürler ancak güzelliğin kendisinin peşinde değildirler. Oysa güzelliğin kendisinin varlığı Platon için açıktır ve filozof diğerleri gibi tek tek güzellerle değil, güzelliğin kendisiyle ilgilenir. Güzelliğin

⁵⁴¹ Ahmet Cevizci, *Platon'un Bilgi Kuramı ve Bu Kuramda Duyusal Varlıkların Yeri*, s. 94.

⁵⁴² Ahmet Cevizci, *Platon'un Bilgi Kuramı ve Bu Kuramda Duyusal Varlıkların Yeri*, s. 94.

⁵⁴³ Hannah Arendt, a.g.e, ss. 74-75.

⁵⁴⁴ Platon, *Devlet*, 473d.

⁵⁴⁵ Platon, *Devlet*, 475e.

kendisi, belli bir durumda varolan bir güzellik çeşidi değil, her durumda varolan ve aynı kalan şeydir ve Platon'a göre kesin olarak varolan bu şey, kesinlikle bilinebilirken, hiçbir türlü varolmayan şey hiçbir türlü bilinemez.⁵⁴⁶ X'in bir nitelik ya da bir yükleme karşılık geldiği yerde, mutlak ve koşulsuz olarak X olan, yani söz konusu nitelik ya da yüklemin mutlak ve koşulsuz taşıyıcısı olan ideadır.⁵⁴⁷ Bilgi sadece ideaların bilgisidir ve ideaların bilgisi olarak bilgi, yanlış olamaz.

“Bilgi yanlış olma olasılığını tümüyle dışlar. Bu durum, Platon'un bilginin nesnelere, her ne iseler gerçekten, mutlak ve koşulsuz ve zorunlu olarak o olan şeyler olması gerektiği düşüncesine sahip olduğunu çok iyi bir biçimde gözler önüne serer. (...) Buna göre bilgi yanlış olamazsa, o yalnızca aktüel yanlış değil, ancak yanlış olma olasılığının bizzat kendisini dışta bırakır; yleyse, bilginin nesnesi bileni yanlışla düşürebilecek bir nesne olamaz; o kendisine yüklenen niteliğe gerçekten, mutlak ve koşulsuz, ezeli-ebedi ve zorunlu olarak sahip olmak durumundadır.”⁵⁴⁸

Günümüzde Platon'un bu cümleleri insanlara tuhaf gelebilir. Çünkü günlük hayatta insanlar gayet bildiklerini sandıkları şeyler konusunda yanılmakta; uzunca bir süre doğru kabul edilen bir bilginin daha sonra yanlış olduğu ortaya çıkabilmektedir. Ancak bu Platon söz konusu olduğunda pek doğru bir yaklaşım değildir. Çünkü ona göre yanlış olan, bilgi (*episteme*) değil, sanıdır (*doksa*). Özellikle Phaidon diyalogunu ele alırken göstermeye çalıştığımız üzere Platon için bilginin nesnelere ile sanının nesnelere arasında kesin bir ayrım vardır. Bilginin nesnelere olan idealar mutlak varlıklar olarak insanı yanıltmaz. Oysa gündelik yaşamın bilgisi olarak sanı bilgisi bizi yanlışla götürebilir. O itibarla da sözgelimi uzun yıllar doğru sanılan bir bilimsel veri, bir gün yanlış çıkabilir. Çünkü o mutlak varlığa değil, yalnızca sanı dünyasına aittir.

Platon'a göre bizim, hem var hem yok ya da kısmen var kısmen yok dediğimiz şeyler vardır ve bu şeyler, mutlak olarak varolanla, mutlak olarak varolmayanın ortasındadır. İşte bunlar, Menon ve Phaidon'da da karşımıza çıkan sanılardır. Söylemiş olduğumuz üzere, kesin olarak bilinebilecek şeylerin bilgisiyle, bu tür şeylerin bilgisi arasında kesin bir fark vardır. Bilmenin ya da bilimin konusu varlığın kendisiyken, sanının konusu görünüşlerdir. Bu anlamda sanının kavradığı şey ile bilmenin kavradığı şey kesinlikle aynı değildir. Bilgi, kesinlikle varlığın

⁵⁴⁶ Platon, Devlet, 477a.

⁵⁴⁷ Ahmet Cevizci, *Platon'un Bilgi Kuramı ve Bu Kuramda Duyusal Varlıkların Yeri*, s. 104.

⁵⁴⁸ Ahmet Cevizci, *Platon'un Bilgi Kuramı ve Bu Kuramda Duyusal Varlıkların Yeri*, s. 105.

bilgisi olduğundan, sanı da varlıkla yokluk arasında olduğundan sanı, ne bilgidir ne de tam anlamıyla bilgisizlik. Bu bağlamda da kesin olarak doğru olma ihtimalinden uzak bir şey olarak, yanlış olabilir. O halde kesin olarak ortaya çıkar ki, bilmek ile sanı sahibi olmak farklı şeylerdir.

Bilgi ile sanı arasındaki fark meselesinin, ilk kez Menon'da ortaya çıktığını, orada henüz farkın epistemolojik düzeyde kaldığını ve sadece bir kavrayış farkı olarak ele alındığını; *Phaidon*'da ideaların ortaya çıkmasıyla birlikte *doksanın* nesnelereyle *epistemenin* nesnelere farklaştığını görmüştük. Şimdi Devlet'te Platon, bu ayrımı had safhaya çıkararak, ontolojik ve dolayısıyla epistemolojik sistemini hiyerarşik bir şekilde sokar. Platon'un altıncı kitabın sonundan başlayıp, yedinci kitap boyunca verdiği örnekler bunu kanıtlar. Buna göre Platon, 507a-509b arasında güneş benzetmesini; 509d-511d'de bölünmüş çizgi analojisini; 514a-517a'da ise mağara benzetmesini gündeme getirir.

Çalışmamızın kapsamı gereği, bütün bu benzetmelerin hepsini birden ele alamayacağımızdan, burada ideaların mahiyetinin daha iyi kavranması açısından sadece bölünmüş çizgi analojisinden bahsedeceğiz. Altıncı kitabın sonunda, Platon görülür dünya ile akılla kavranılabilir dünya arasında bir ayrım olduğunu söyler ve bu ayrımın daha iyi kavranabilmesi adına muhatabı Glaukon'a iki ayrı uzunlukta, ortasından kesilmiş bir çizgi düşünmesini söyler.⁵⁴⁹ Çizginin parçalarından birisi görülen, öteki de kavranan dünyadır. Daha sonra parçalardan her biri, aynı oranda yeniden ikiye bölünür. Buna göre görünen dünyanın bir tarafında yansılar, kopyalar, gölgeler bulunmaktadır. Diğer tarafta ise canlılar, bitkiler, insanın yaptığı bütün nesnelere vardır.⁵⁵⁰ Yani görünen dünya sahte ve gerçek diye ikiye ayrılır. Epistemolojik açıdan değerlendirildiğinde, gözle görünür dünyayı oluşturan nesnelere sanını (doksa) nesnelere oluşturmaktadırlar.⁵⁵¹ Platon için önemli olan taraf çizginin alt kısmı değil, üst kısmı olacaktır. Cevizci'ye göre Platon'un çizginin alt kısmını inceleme nedeni, onun eğitim anlayışında, alttaki bölmenin kapsamı içinde yer alan disiplinlerden müzik ve jimnastiğin eğitimdeki yeri ve Platon'un geleceğin filozof kralının eğitimini belirleyecek bilimleri belirlemek konusundaki sabırsızlığı

⁵⁴⁹ Platon, Devlet, 509e

⁵⁵⁰ Platon, Devlet, 510a

⁵⁵¹ Ahmet Cevizci, *Platon'un Devlet'teki Bölünmüş Çizgi Analjisi*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1994, s. 32.

olabilir.⁵⁵² Platon çizginin alt kısmında çok fazla vakit kaybetmeden çizginin üst kısmını incelemeye geçer. Çizginin üst kısmının ilk bölümünde geometri, aritmetik gibi bilimler vardır. Bu bilimlerin sorgulanmayan ilk varsayımları vardır ve sözgelimi matematikçi, doğrulukları sorgulanmamış varsayımlardan yola çıkarak bir sonuca ulaşır.⁵⁵³ Hiç şüphesiz matematikçi bir akıl yürütme gerçekleştirir ancak onun iş gördüğü sayılar ya da şekiller, ideaların birer suretidirler.⁵⁵⁴

Çizginin en üst kısmındaysa, aklın kendiliğinden, diyalektik yoluyla kavradığı şeyler vardır. Burada akıl, matematikçinin ilke olarak aldığı varsayımları, sadece varsayım olarak alır ve onları birer basamak, dayanak olarak kullanır ve bütün varsayımların üstündeki, bütünü ilkesine yükselir.⁵⁵⁵ Aklın kendiliğinden kavradığı şeyler olarak idealar, hem epistemolojik hem de ontolojik açıdan en yetkin gerçekliklerdir. Menon'dan başlayan sürecin sonunda, artık idealar geniş biçimde işlenmiş bir sistemin en tepesinde yer almaktadırlar. Onlar saf gerçekliklerdir. Duyusal şeyler ideaları taklit ederler ya da onların kopyalarıdır. Bu anlamda duyusal şeyler, idealara benzedikleri için onların adlarını taşımaktadırlar. Duyusal nesnelere idealarından pay almak suretiyle varolurlar. Hem ontolojik hem de epistemolojik anlamda şeyler, ancak ideaların, özellikle de iyi ideasının ışığında görünür hâle gelir. Duyusal şeyler sürekli bir değişime tâbi iken, idealar hiçbir zaman değişmezler ve her zaman kendileri ile aynı kalırlar. Bu anlamda idealar, yalıtık nesnelere dir. Bu anlamda ideanın yetkinliği hem onun görünür şeylerden ayrılmış olmasını hem de diğer idealardan bağımsız olmasını gerektirir.⁵⁵⁶ Bütün bu söylenenler ışığında, Platon'un orta döneminde ideaların özellikleri *Symposion*'da güzel ideası üzerinden şu şekilde sıralanır:

“Bir defa o ezeli ve ebedidir, ne var ne yok olur, ne büyür ne gelişir ne de zeval bulur; sonra kısmen güzel, kısmen çirkin, kimileyin güzel, kimileyin çirkin, bir yerde güzel bir yerde çirkin, kimilerine göre güzel, kimilerine göre çirkin değildir. Yine bu güzel şey, ne bir yüz, el kol ya da beden diğer parçaları şeklinde görünecek onun [seyredenin] gözüne; ne bir söz veya bir bilgi olarak, ne de hayvan gibi başka bir varlığın içinde yer alan veya yeryüzünde, gökyüzünde ya da başka herhangi bir yerde bulunan bir varlık olarak. Tersine her zaman kendi başına, kendisiyle, yekpare bir varlık olarak görünecek. Diğer tüm güzel şeyler de ondan şu şekilde pay alırlar, öyle ki bu

⁵⁵² Ahmet Cevizci, *Platon'un Devlet'teki Bölünmüş Çizgi Analjisi*, s. 33.

⁵⁵³ Platon, *Devlet*, 511a.

⁵⁵⁴ Ahmet Cevizci, *Platon'un Devlet'teki Bölünmüş Çizgi Analjisi*, s. 34.

⁵⁵⁵ Platon, *Devlet*, 511b-c.

⁵⁵⁶ Platon, *Symposion*, çev. Eyüp Çoraklı, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 157, 210e.

şeyler bir var olup bir yok olurken onda ne bir artma ne bir azalma meydana gelir ne de bir etkiye maruz kalır.⁵⁵⁷

İşte Platon'un devlet yönetiminde etkin rol almasını istediği filozofların bilmesini istediği idealar bu türden varlıklardır ve onların bilgisi bir kez temâşâ edildikten sonra yanılmak pek mümkün değildir. Ancak ideaların yukarıda Platon tarafından sunulan bazı özellikleri onun yaşlılık dönemi diyaloglarında bizzat Platon tarafından eleştirilecektir. Özellikle *Parmenides* diyalogunda göreceğimiz üzere, nelerin ideaları olduğu, ideaların maddi nesnelere olan ilişkisi gibi konular eleştiriye açık konulardır. Bu bağlamda ilerleyen diyaloglarda idealar kuramı Platon tarafından yeniden ele alınacak ve tashih edilecektir. İdealara ilişkin ilk eleştiriler, *Parmenides* diyalogunda karşımıza çıkar.

3.3.2. Parmenides: İdealar Kuramının Eleştirisi

Parmenides diyalogunun Platon diyalogları arasında özel bir yeri vardır çünkü ilk kez bu diyalogla birlikte idealar kuramı bizzat Platon'un kendisi tarafından eleştirilir. Bu eleştirinin mahiyeti son derece tartışmalıdır. Bir görüşe göre Platon idealar kuramını bu diyalogla birlikte tamamen terk etmiştir. Başka bir görüşe göre ise, bu diyalog, idealar kuramında gerçekleştirilecek bir tashihi başlangıç noktasıdır. Cornford'a göre, Platon'un Parmenides'i yazma amacı, idealar kuramının yarattığı güçlükler konusunda kendisinin de, kendisini eleştiren biri kadar bilgi sahibi olduğunu göstermek ve öğrencilerini onların üzerine düşünmeye teşvik etmek olabilir.⁵⁵⁸

Diyalog, Büyük Panathenaia şenlikleri için Atina'ya gelen Parmenides ve öğrencisi Zenon ile o zamanlar daha genç olan Sokrates arasındaki bir konuşma üzerine kuruludur. Zenon, bir toplantıda, Parmenides'in görüşlerini temellendirmek adına yazdığı eserini okumaktadır. Zenon'a göre varolanlar çok değil tektir. Çünkü eğer varolanlar çok olsaydı, şeyler birbirine hem benzer hem de benzemez olacaktı ki bu da bir şeyin aynı anda hem benzer hem de benzemez olması anlamına gelir. Bir şeyin aynı anda soğuk ve sıcak, yaş ve kuru, hızlı ve yavaş olmasının imkânsız olması gibi, benzer ve benzemez olması da imkânsızdır. Ancak

⁵⁵⁷ Platon, *Symposion*, 210e-211b.

⁵⁵⁸ F. M. Cornford, *Platon'un Bilgi Kuramı*, çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, İstanbul, 2009, s. 20.

Sokrates buna itiraz eder. Ona göre bir benzerlik ve bir de benzemezlik ideası vardır. Bir şey bu iki ideadan aynı anda pay alabilir. Bu nedenle de bazı bakımlardan benzer, başka bazı bakımlardan benzemez olabilir. Bu sıcak ve soğuk, yaş ve kuru, hızlı ve yavaş, tek ve çok için de geçerlidir. Elbette tek ideasının kendisi çok; çok ideasının kendisi de tek olamaz. Ancak nesnelere, onlardan pay aldıklarından ötürü aynı anda ikisini de ihtiva edebilirler.

Burada sözü Parmenides alır ve tartışma gayretine hayran olduğu genç Sokrates'e idealara dair bir takım sorular sormaya başlar. Bu sorular sonucunda biz şunları öğreniriz. Sokrates, adalet, iyi, güzel gibi şeylerin ideaları olduğu konusunda emindir. İnsanın, ateşin, suyun ideası olduğu konusunda kararsızdır. –Oysa, Devlet'te sedir ideasını kabul etmekteydi.- Kıl, çamur, pislik gibi şeylerinse ideaları olmadığı konusunda emindir.

Bilindiği üzere Platon'a göre dünyadaki fenomenler, idealardan pay almak suretiyle varlık kazanmaktadırlar. Ancak Platon, bu diyalogda Parmenides'in ağzından, ideaların mahiyetini sorgular. Parmenides burada pay almanın mahiyetini sorgular. İdealardan pay alan nesnelere, ideaların bütününden mi yoksa bir parçasından mı pay almaktadırlar? Aslında Sokrates buna "Tek ve aynı olmasına karşın gene de çok yerde olan ve hiç de kendi kendinin dışında olmayan gündüz gibi, ideaların her biri de her şeyde tektir ve aynıdır"⁵⁵⁹ gibi güzel bir cevap verir. Ancak Parmenides, bir örtünün altında duran insanların üzerindeki örtünün, bir kişinin üzerinde bütün olarak mı yoksa parça olarak mı var olduğunu sorduğunda, Sokrates, parça olarak var olduğunu söyleyerek, Parmenides'in eleştirilerine zemin hazırlar. Nitekim Parmenides, Sokrates'in cevabı üzerinden, o halde ideaların kendilerinin de parça halinde olduklarını ve onlardan pay alanların parça olarak pay aldıklarını, bu durumda ideaların da hiçbir şeyde bütün olarak bulunmadıklarını, ancak parça olarak bulunabildiklerini söyler.⁵⁶⁰ Öyleyse bir idea hem tek olarak kalacak hem de parçalara ayrılacaktır. Böylelikle de büyük ideasının bir parçası, büyüklüğün kendisinden büyük veya küçük olacak ya da ona eşit olacaktır ki, bu saçmadır. O halde eğer nesnelere, idealardan parça ya da bütün olarak pay almıyorlarsa, nasıl pay aldıkları sorunu ortaya çıkar.

⁵⁵⁹ Platon, *Parmenides*, çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara, 2001, s. 38, 131b.

⁵⁶⁰ Platon, *Parmenides*, 131c.

Üstelik başka bazı problemler de vardır. Parmenides'e göre, Sokrates ne zaman çok sayıda büyük şeyin olduğunu düşünse, bütüne baktığından büyüklüğün kendisi diye bir şeyin olduğunu ve onun tek olduğunu düşünür. Ancak bu akıl yürütmeye göre eğer Sokrates, büyüklüğün kendisini düşünce yoluyla görse, onun da büyük görünmesinden ötürü yine tek olan başka bir büyüklüğe ihtiyaç duyulacaktır. Bu durumda büyüklük ideası, başka bir büyüklüğe ihtiyaç duyacaktır. Böylelikle de her bir büyüklük, başka bir büyüklüğe ihtiyaç duyduğundan sonsuz sayıda büyüklük ortaya çıkacaktır. Bunun üzerine 132b'de, Sokrates, daha evvel düşünceden bağımsız bir yerde olduklarını imâ ettiği ideaların, birer kavram olduklarını ve bu nedenle de düşünceden başka bir yerde bulunmadıklarını söyler.⁵⁶¹

Bir başka sorun, Sokrates'in ideaların doğadaki ilk örnekler olduklarını ve öteki şeylerin onlar gibi görünmek ve onlara benzemek suretiyle idealardan pay aldıklarını söylemesiyle ortaya çıkar. Parmenides'e göre, örneğin cesur bir insan, cesaret ideasından pay alırken eğer ona benziyorsa bu durumda birbirine benzeyen iki nesnenin, benzerlik ideasından pay alması gerekmektedir. Böyle bir durumda, benzeyen nesnelere arasında sürekli bir başka idea ortaya çıkacak ve bu da sonsuza kadar gidecektir.⁵⁶² Üstelik böylesi bir durum, saf halde duran ve başka hiçbir şeye karışmayan cesaret ideasına zarar verecektir.⁵⁶³ Şu durumda nesnelere idealardan benzerlik bakımından pay almazlar. Bir başka pay alma biçimi aramak gerekmektedir. Meselenin zorluğunun farkında olan Parmenides, Sokrates'e şöyle der: "Görüyor musun Sokrates, idealar kendi başına varolanlar olarak belirlendiğinde nasıl çıkmaza düşüyoruz?"⁵⁶⁴

Gerçi Parmenides, açıkça ideaların var olmadığını söylemez. Hatta 135b-c'de ideaların olmaması durumunda tartışma olanağının ortadan kalkacağını söyler.⁵⁶⁵ Ancak ona göre Sokrates yeterince alıştırmayı yapmadan; güzeli, adili, iyiyi ve idealardan her birini tek bir şey olarak belirlemeye çalışmaktadır.⁵⁶⁶ O yaptığı varsayımla ideaların varlığını kabul etmiş ve bütün mesaisini bu varsayımı temellendirmeye harcamıştır.

⁵⁶¹ Platon, *Parmenides*, 132b.

⁵⁶² Platon, *Parmenides*, 133a.

⁵⁶³ Bu mesele daha sonra Sofist'te ele alınacak olan problemin habercisidir. Platon burada problemin farkında olduğunu gösterir. Daha sonra Sofist'te ise bunu çözmeye çalışacaktır.

⁵⁶⁴ Platon, *Parmenides*, 133a.

⁵⁶⁵ Platon, *Parmenides*, 135b-c.

⁵⁶⁶ Platon, *Parmenides*, 135d.

“Şunu söyleyeyim, tartışmalardaki gücün oldukça iyi, hatta Tanrısal, ama kendine biraz çeki düzen ver. Henüz gençken, yararsız görünen ve çoğunluğun gevezelik dediği araştırmayla daha çok uğraş yoksa doğruyu yakalayamayacaksın.”⁵⁶⁷

Öyleyse Parmenides’e göre Sokrates, daha çok araştırma yapmalıdır. Peki ama daha çok araştırma yapmak ne demektir? Parmenides bununla ne kast eder? Parmenides’e göre Sokrates ilgisini daha geniş bir alana yönlendirmeli ve sadece idealar kuramının varolma ihtimâlini değil, varolmama ihtimâlini de gündemine almalıdır. Bu Platon’un kendi sisteminin eksiklerini ele aldığı bir andır. Gerçekten de Platon, Phaidon’dan başlayarak orta dönem boyunca idealar kuramının varlığı varsayımı üzerinden tartışmalarını yürütür. O, muhataplarına hep ideaların var olduklarını ya da neden varolmaları gerektiğini kanıtlamaya çalışır. Yani biz orta dönem boyunca hiçbir diyalogda, Platon’un, idealar kuramının olmadığı bir kurgu üzerine meseleleri ele aldığı bir senaryoya şahit olmayız. Parmenides’le birlikte bu eksikliğin farkına varılmıştır. Parmenides genç muhatabına şunları söyler: “Daha çok alıştırma yapmak istersen, yalnızca her varsayılan şeyin olması durumunda bu varsayımın sonuçlarına bakmakla yetinmemeli, aynı zamanda bu şeyin olmaması durumuna da bakılmalı.”⁵⁶⁸

İdealar kuramının mevcut olmadığı ve bilgi probleminin ideaların yokluğu üzerinden temellendirilmeye çalışılacağı diyalog, Parmenides’ten hemen sonra yazıldığı varsayılan *Theaitetos*’tur. Diyalogu ele alırken de göstermeye çalışacağımız üzere burada Platon, idealar kuramının olmadığı bir ortamda bilginin ne olduğunu araştırarak ancak hiçbir sonuç elde edemeyecektir. Burada okurlara, idealar kuramının olmadığı bir yerde bilginin de mümkün olmayacağını gösterecek olan Platon, *Sofist*’te tekrar idealar kuramına dönerek, bu problemi çözmeye çalışacaktır.

3.4. THEAİTETOS VE SOFİST

Gerek *Theaitetos*’da gerekse de *Sofist*’te logos idealarla ilişkisi bakımından önemli bir yer oynamaktadır. Her iki diyalogda da logos önerme, açıklama, gerekçelendirme anlamlarına gelecek şekilde kullanılır. Nitekim Çakmak’a göre Platon, *Kratylos*, *Theaitetos* ve *Sofist*’te Platon’un logosu şüpheye yer bırakmayacak

⁵⁶⁷ Platon, *Parmenides*, 135d.

⁵⁶⁸ Platon, *Parmenides*, 136a.

şekilde cümle ve ifade anlamlarında kullanmıştır.⁵⁶⁹ Buradaki ifade ya da cümle, özellikle Theaitetos'da, bilginin imkânı üzerinden değerlendirilmesi bakımından gerekçelendirme olarak ele alınabilir.

3.4.1. Theaitetos

Platon'un *Parmenides* diyalogunda ortaya koyduğu problemler daha sonra tek bir diyalogda değil, çeşitli veçheleriyle, birden fazla diyalogda ele alınarak çözülmeye çalışılacaktır. Bu nedenle Cornford'un da işaret ettiği gibi *Theaitetos* diyalogu *Parmenides*, *Theaitetos*, *Sofist* ve *Devlet Adamı* diyaloglarının oluşturduğu bir öbek içerisinde yer almaktadır.⁵⁷⁰ *Theaitetos*'da Platon idealar kuramını hiçbir şekilde anmaz. Bunun nedeni Parmenides'in Sokrates'e yapmayı öğütlediği şeyi gerçekleştirmek ve daha önce araştırmayı yararsız gördüğü bir ihtimâli araştırmaktır. Yani bu diyalogda, idealar kuramının olmadığı bir kurgu üzerinden bilginin imkânı araştırılır. O itibarla diyalogdaki tartışma tamamen görünüşler dünyası üzerinedir ve eğer gerçek varlık dünyasını dikkate almamaya çalışırsak, bilgiyi duyuşal deneyden hiçbir biçimde çıkartamayacağımızı kanıtlar.⁵⁷¹

Bu anlamda Theaitetos'da tartışılan, bilginin ne olduğu sorusudur. Sokrates, genç Theaitetos'la bilginin ne olduğu üzerine konuşmaktadır. Sokrates'in sorduğu 'bilgi nedir?' sorusu, Theaitetos tarafından dört kez yanıtlanmaya girilir ancak bu yanıtların hepsi Sokrates tarafından çürütülür. Theaitetos ilk olarak 146c'de, Theodoros'tan öğrenilebilen bütün şeylerin bilgi olduğunu söyler. Ona göre geometri, bilimler, kunduracılık ve öteki sanatlar bilgiden başka bir şey değildirler. Bu girişim Sokrates'in hemen bütün diyaloglarda muhataplarına gerçekleştirdiği bir itirazla karşılaşır. Sokrates, bilginin ne olduğunu öğrenmek istemektedir. Bilgiye dair çeşitli alanların sayılmasını değil, bilginin özünü merak etmektedir. Bu bağlamda Theaitetos'un cevabı, 'Balçığın özü nedir?' türünden bir soruya, testici balçığı, tuğlacı balçığı gibi cevaplar vermeye benzer ki, bunların bilginin özüyle bir alâkalarının olmaması bir yana, bu şeyler bilginin özünün ne olduğu bilinmeden bilinemez. Sokrates'in aradığı bu anlamda 'balçık suyla karışmış topraktır' türünden basit bir yanıttır. Öyleyse Theaitetos'un bilginin ne olduğuna dair ilk cevabı

⁵⁶⁹ Cengiz Çakmak, a.g.e, s. 117.

⁵⁷⁰ F. M. Cornford, *Platon'un Bilgi Kuramı*, s. 1.

⁵⁷¹ F. M. Cornford, *Platon'un Bilgi Kuramı*, s. 13.

geçersizdir. Theaitetos, ikinci tanımı 151e’de, bilginin algıdan başka bir şey olmadığını söyleyerek verir.⁵⁷² Sokrates bu yanıtı kabul eder ve Protagoras’ın, “insan her şeyin ölçüsüdür” derken aslında bilginin algı olduğundan başka bir şey söylemediğini öne sürerek, Protagoras’ın felsefesi üzerinden Theaitetos’un ‘bilgi, algıdır’ savını incelemeye geçer.

Sokrates, bilgi algıdır, savını çeşitli yönlerden eleştirir. Sokrates’e göre, algıyı felsefesinin temelini koyan ve her insanı kendi algısı dâhilinde bilgi sahibi yapan Protagoras, bir anlamda kendisini çürütmektedir. Sokrates’e göre eğer bilgi algıysa, Protagoras “her şeyin ölçüsü insandır” yerine pekâlâ “her şeyin ölçüsü domuzdur da” diyebilirdi. Üstelik bilgiyi algıya eşitlemek suretiyle Protagoras kendi bilgisinin bir kurbağaninkinden daha fazla olmadığı türünden bir sonuca da ulaşabilir.⁵⁷³ Dahası Protagoras’ın bilgiyi algıya eş değer gören savı, insanlar arasında bazılarının daha bilgili, bazılarının ise daha bilgisiz olduğu gerçeğini de ortadan kaldırır. Eğer herkes algıladığı kadar biliyorsa, kimse bir diğerinden daha bilge olamaz.

Bunun yanında, Protagoras, Yunan toplumunda tanınan, oldukça rağbet göre ve yaptığı işten büyük paralar kazanan bir öğretmendir. Eğer bilgi algıysa, toplumdaki herkes kendi bilgeliğinin ölçütü olacağından, eğitim de gereksiz olacak ve Protagoras’ın kendisini bir eğitmen olarak takdim etmesi de saçma olacaktır. Bilginin algı olduğunu düşünen ve herkesin ancak kendi algısı dâhilinde bilinebileceğini öne süren Protagoras, neyi öğretmektedir? Şu halde o kendi kendisiyle çelişmektedir.

Sokrates’in eleştirileri bununla da sona ermez. Eğer bilgi algıysa, örneğin Fransızca bilmeyen bir Türk, bir kâğıda yazılan Fransızca sözcükleri algıladığında onların bilgisine sahip mi olmaktadır? Ya da bütün parçalarını algıladığımız bir aletin bilgisine sahip olabilir ve onu tamir edebilecek yetkinliğe, sadece onu algılayarak ulaşabilir miyiz? Elbette bunlar mümkün değildir. Buradan hareketle Sokrates, duyularla alınan izlenimlerde bilgi bulunamayacağını, bunlar hakkındaki düşüncülerimizde bilginin ortaya çıkabileceğini söyler. O itibarla, burada Platon’un amacı, tek başına algının asla bilgi olamayacağını göstermek, bilgiyi algıya eşitleyen yaklaşımın tutarsızlıklarına işaret etmektir.

⁵⁷² Platon, “Theaitetos”, Çev. Macit Gökberk, *Diyaloglar*, Remzi Kitabevi, 2009, s. 463, 151e.

⁵⁷³ Platon, “Theaitetos”, 161c-d.

Bilginin algı olmadığı yeterince kanıtlandıktan sonra, Sokrates Theaitetos'dan yeni bir tanım vermesini ister ve Theaitetos buna karşılık olarak bilginin doğru sanı (*alethes doksa*) olduğunu ileri sürer.⁵⁷⁴ Bu yanıtın sonra uzun bir müddet doğru ve yanlış sanı incelendikten sonra nihayet, doğru ve yanlış sanının mevcudiyeti kabul edilir. Ancak burada bir sorun ortaya çıkar. Yanlış sanıya sahip olan bir kişi pekâlâ doğru sanıya sahip olduğunu düşünebilir. Ya da bir kişi, bir olay hakkında tesadüfen doğru sanıya sahip olabilir ancak o olay hakkında bilgi sahibi olamayabilir. Örneğin bir olayı tam olarak bilmeyen bir kişi, olay hakkında doğru bir karar verirse onun olay hakkında doğru sanıya sahip olduğunu söyleriz. Ancak onun sahip olduğu şey asla bilgi değildir. Bütün bu örneklerden sonra, bilginin doğru sanı olduğu tezi de geçerliliğini yitirir.

Bu tanımı da çürütülen Theaitetos, dördüncü ve son kez bir bilgi tanımı yapmaya girişir. Theaitetos'un bu son tanımında bilgi, “*logosa* dayanan doğru sanıdır”⁵⁷⁵ ya da Türkçedeki daha tanınır şekliyle, “gerekçelendirilmiş doğru inanç.” Theaitetos şöyle der:

“Bunu birinin de söylediğini işitmiştim Sokrates; fakat unutmuştum, şimdi gene aklıma geliyor. O diyordu ki kanıt(*logos*) dayanan doğru sanı, bilgidir; bu kanıttan [*logos*] yoksun olanın ise bilgi ile hiçbir alâkası yoktur. Hatta hiç kanıtı [*logos*] olmayan şeyler bilinemez, fakat kanıtı [*logos*] olanlar bilinebilir.”⁵⁷⁶

Theaitetos bu açıklamayı verdikten sonra Sokrates, Theaitetos'un son savının doğru olup olmadığını incelemeye geçer. Sokrates'e göre *logosun* üç muhtemel anlamı vardır ve o, bu anlamlardan yola çıkarak Theaitetos'un haklı olup olmadığını kontrol eder. Buna göre birinci anlamı Sokrates şöyle verir:

“Sokrates: Birincisi şudur: düşüncemiz ses yoluyla fiillerin ve isimlerin yardımıyla ifade edilir; öyle ki sanımız dudaklarımızdan dökülen sesler selinde, tıpkı aynada veya suda olduğu gibi görünür. Yoksa sence bu *logos* değil midir?

Theaitetos: Kuşkusuz ki budur. Hiç olmazsa bunu yapan kimseye, anlatıyor, deriz.

Sokrates: Anadan doğma sağır ve dilsiz olmayan herhangi bir kimse bunu daha hızlı veya daha yavaş yapabilir, yani herhangi bir konu hakkındaki sanısını meydana vurabilir, öyle değil midir? Bu durumda doğru sanısı olan

⁵⁷⁴ Platon, “Theaitetos”, 187b.

⁵⁷⁵ Platon, “Theaitetos”, 201c-d.

⁵⁷⁶ Platon, “Theaitetos”, 201c-d.

herkeste kuşkusuz kanıt [*logos*] da bunun yanında bulunur; doğru sanının bulunduğu yerde muhakkak bilginin de bulunması gerekir.”⁵⁷⁷

Logos burada açıkça dile getirme ya da konuşma olarak açıklanır. Eğer *logosu* bu anlamda alırsak, dilsiz ya da sağır olmayan yani konuşma yetisine sahip olan herkes sanılarının yanında *logosa* sahiptirler. Bu durumda da herhangi bir kişi tarafından dile getirilen bir fikir *logosla* destekleneceğinden Theaitetos’un tanımı gereği bilgi olacaktır ki bu açıkça Theaitetos’un kast ettiği şey değildir. Gerçekten de eğer *logos* salt dile getirme anlamına gelirse ve bilgi, *logosa* dayanan doğru sanı olarak ele alınırsa, her dile getirme bilgi olarak görülecektir. Bu da açıkça olanaksızdır. Bu nedenle *logosun* bu ilk anlamı üzerinde hemen hiç durulmaya lüzum görülmezsizin reddedilir. Bunun üzerine Sokrates, *logosun* ikinci muhtemel anlamını gündeme getirir. Buna göre *logos*, öğelerin sayılması ya da öğeler yoluyla bütüne erişmek anlamına gelir. Sokrates buna araba ve harf-hece örneklerini verir. Bu tanıma göre bir arabanın bilgisi, o arabayı oluşturan parçaların bir listesini yapmaya bağlıdır. Ya da bir ismin bilgisi, sözgelimi Ahmet isminin bilgisi, onu oluşturan harflerin bilgisine sahip olmak demektir. Bu bağlamda bir arabayı bilmek onun parçaları hakkında doğru düşünmek ve her parçanın ne işe yaradığını, yani *logosunu*, bu tanıma göre vermekle olur.⁵⁷⁸ Ancak bu da eksik bir tanım gibi görünmektedir. Bu türden bir bilgi tanımında, evinin parçalarını bilmeyen bir insan evinin bilgisine sahip değildir mi dememiz gerekir? Ya da, İhsan Turgut’un haklı olarak sorduğu üzere, bir evi meydana getiren ve evin tüm parçalarına hâkim olan bir usta, evin bilgisine sahip midir?⁵⁷⁹ Bu hiç de böyle değildir. Genelde bir evde oturan ancak onun parçalarının bir listesini yapamayacak kişi o evi; evi yapan ve onun parçalarını bilen ustalardan daha iyi bilmektedir.

Burada Cornford’un da işaret ettiği üzere aklımıza *Menon* diyalogu gelir.⁵⁸⁰ *Menon*’da geometri problemini çözen köle, Sokrates’in sorduğu kısımlara dair doğru cevaplar vermektedir. Ancak köle ne öncüllerden çıkan zorunlu doğru sonuçları görmektedir ne de doğru cevap verdiği parçaların bütünde ne manaya geldiğini bilmektedir. Bu bağlamda köle, parçalara ilişkin doğru yanıtlar verirken, bilgiye

⁵⁷⁷ Platon, “Theaitetos”, 206d-e.

⁵⁷⁸ İhsan Turgut, *Platon’un Son Dönem Felsefesinde Bilgi Sorunu*, Bilgehan Matbaası, İzmir, 1992, s. 107.

⁵⁷⁹ İhsan Turgut, a.g.e, s. 107.

⁵⁸⁰ F. M. Cornford, *Platon’un Bilgi Kuramı*, s. 293.

değil, sadece doğru sanıya sahiptir. O halde Platon için, *logosun* bir nesneyi parçalarına ayırmak anlamındaki tanımı da kabul edilebilir değildir. Böylelikle *logosun* son muhtemel anlamına geçilir.

Sokrates *logosun* üçüncü olanaklı anlamını ise bir şeye dair, o şeyi bütün başka şeylerden ayıran bir özellik göstermek olarak sunar.⁵⁸¹ Buna örnek olarak da Güneş'i gösterir.⁵⁸² Dünyanın çevresinde bulunan birçok gök cismi vardır. Ancak Güneş yerin çevresinde dönen nesnelere arasında en parlak olanıdır ve bu onun ayırıcı özelliğidir. Bu anlamda Güneş'i bilmek demek, onun ayırıcı özelliği olan parlaklığı bilmek demektir. Sokrates güneş örneğini seçerken güttüğü amacı şu şekilde açıklar:

“Bir şeyi başka şeylerden ayıran farkı kavrayan kimse, bazıların dediği gibi *logosu* da kavrar. Fakat sadece müşterek olana temas ettikçe *logos* da birçokları için müşterek olana dayanır. (...) Herhangi bir konu hakkındaki doğru sanıya bir de bu konuyu başka şeylerden ayıran farkı katınca önce sadece bir sanısına sahip olunan bu konu hakkında şimdi bir bilgi elde edilmiş olur.”⁵⁸³

Sokrates'in sözlerini anlaşılır hâle getirmekte fayda vardır. Sözelimi, benim Ahmet'e ilişkin fikrim, eğer hiçbir ayırıcı özellik içermiyor ve Ahmet'in diğer tüm insanlarla ortak olan özelliklerini içeriyorsa, bu Ahmet'e ilişkin bir fikir değildir. Bu nedenle bir kişiye ya da nesneye dair fikir, onun bireysel ve kendine özgü karakteristiklerini içermelidir.⁵⁸⁴ Bu açıklama Thaeitetos'a yerinde ve yeterli görünür. Ancak Sokrates, *logosun* bu anlamını da çürütür. Sokrates'e göre bu tanımda öncelikle bir kısır döngü bulunmaktadır. Buna göre benim Ahmet'in farklılığına ilişkin bilgilerim, Ahmet'e dair doğru sanımda hâlihazırda bulunmaktadır. O halde benim Ahmet'e ilişkin doğru sanım da gayet ona ait bir farklılığa dayanmaktadır. Şu durumda ortaya, Ahmet'e ilişkin bilgi edinmek istediğimde, doğru sanımda hâlihazırda bulunan bir farklılığı yeniden doğru sanıma eklemek gerekliliği türünden bir sonuç çıkar ki bu açık olarak havanda su dövmektir. Bütün

⁵⁸¹ Platon, “Theaitetos”, 208d.

⁵⁸² Burada *Theaitetos*'daki Güneş örneği ile Devlet'te verilen Güneş örneğini birbirlerinden ayırmak gerekmektedir. *Theaitetos*'da Güneş sadece, görsel olarak diğer gök cisimleri arasında belirgin bir ayırıcı özelliğe sahip olması nedeni ile bir örnek olarak seçilmiştir. İhsan Turgut'un belirttiği gibi, Devlet'teki Güneş örneği iyi ideasını bize anlatabilmek için kullanıldığından ve amacı için iyi bir örnek teşkil ettiğinden yadsınmamıştır. *Theaitetos*'daki Güneş örneği ise amacı için verilmiş iyi bir örnek olmadığından yadsınmıştır. Çünkü Güneş'in teklifi, Güneş'in bilgisini vermekten uzaktır. Bkz. İhsan Turgut, a.g.e, s. 108.

⁵⁸³ Platon, “Theaitetos”, 208d-e.

⁵⁸⁴ F. M. Cornford, *Platon'un Bilgi Kuramı*, s. 299.

sonuçlar çürütüldükten sonra Sokrates, bilginin ne algı olduğunu, ne doğru sanı olduğunu ne de *logosa* dayanan doğru sanı olduğunu söyler. Bilgi bunlardan hiçbiri değildir. Diyalog bu anlamda bilginin ne olduğuna dair bir bilemezlikle sonuçlanır. Ancak bu ne anlama gelir? Platon neden bütün bilgi ihtimâllerini dışlamış ve bunların yerine başka bir bilgi tanımı üretmemiştir? Bu diyalogda idealar kuramının anılmaması ne anlama gelir?

Bu konu Platon felsefesinin son dönemine dair araştırmacıları derin biçimde ihtilafa düşüren bir konudur.⁵⁸⁵ Bölümün başında da belirttiğimiz üzere Platon, *Theaitetos* diyalogunda idealara hiçbir şekilde gönderimde bulunmaz. Bu durum bir grup yorumcuyu Platon'un idealar kuramını son dönem diyaloglarında artık reddettiğini düşünmeye götürmüştür. Bu görüşe göre Platon orta dönemde bilginin yegâne imkânı olarak gördüğü ideaların sıkıntılarını fark ettikten sonra, *Theaitetos*'dan önce yazılan Parmenides'te onları ciddi biçimde eleştirmiş ve onları bilgi kuramından dışlamıştır. Buna göre, Platon artık bilginin anımsama yoluyla hatırladığımız ideaların bilgisi olduğuna inanmamaktadır.⁵⁸⁶ Bu bağlamda o dış dünya bilgisinin doğru sanıdan öteye geçemeyeceğini kabullenmiştir. Buna göre biz yalnızca dış dünyanın bilgisini bilebiliriz, daha doğrusu dış dünyaya dair doğru sanıya sahip olabiliriz. Yani dış dünyaya dair fikirlerimiz, *Theaitetos*'da gösterildiği gibi *episteme* olamaz, sadece doğru sanı düzeyinde kalır. Bunun dışında bir şey hakkında konuşmak ya da bilginin nesnelere aşkın varlıklar olduğunu varsaymak doğru değildir. Bu görüşü benimseyen Turgut'a göre, Platon son döneminde ideaları ciddi şekilde eleştirmiş, onların dış dünya bilgisi söz konusu olduğunda çalışmadığını ve yararsız olduğunu görmüştür. Yine bu dönemde ideaların bilgisini terk etmiş yahut tümünden dışlamıştır.⁵⁸⁷

Buna karşın başka bazı araştırmacılar *Theaitetos*'un idealar kuramı ışığında okunması gerektiğini savunmuşlardır. Buna göre Platon, *Theaitetos*'ta idealar kuramına bağlılığını sürdürmekte ve ideaları hâlâ bilginin yegâne koşulu olarak görmektedir. Bu görüşe göre, *Theaitetos*'da idealar Platon tarafından bilinçli olarak

⁵⁸⁵ Bu konuda *Theaitetos*'a ilişkin kapsamlı yorumların ve yorumcular arasındaki ihtilafın son derece teferruatlı bir listesi için bkz. Ahmet Cevizci, *Platon'un Bilgi Kuramı ve Bu Kuramda Duyusal Varlıkların Yeri*, ss. 324-324.

⁵⁸⁶ Bu görüşün bir haritası için bkz. Ahmet Cevizci, *Platon'un Bilgi Kuramı ve Bu Kuramda Duyusal Varlıkların Yeri*, s. 326.

⁵⁸⁷ İhsan Turgut, a.g.e, s. 26.

dışta bırakılmış ve sonunda bilginin bütün imkânları yadsınarak, ideaların olmadığı bir dünyada bilginin de imkânsız olduğunu gösterilmek istenmiştir. Nitekim Cornford'a göre, bilgi ile sanı arasındaki karşıtlığı her zaman muhafaza eden Platon için bilgi, değişmez ve gerçek nesnelere ihtiyaç duymaktadır. Bu nedenle de Theaitetos'da duyu algısı üzerine kurulan türden yargının bu iki temel özellikten mahrum olduğunu, gerçek nesnelere sahip olmadığını ve dolayısıyla gerçek bilgi nesnelere sahip olmadığı bir yerde, bilgiden de söz edilemeyeceğini göstermek istemiştir.⁵⁸⁸

“Şimdi, Menon'dan başlayarak, Platon bilgi adını verdiği şeyin, bir kişi tarafından bir başkasına aktarılabilen bir şey olmadığını tekrar tekrar ilân etti. Bilginin gerçek nesnelere ruhun gözü tarafından doğrudan doğruya görülmelidir; anlığa, daha önceden orada bulunmayan bilgiyi verdiklerini savlayan eğitim profesörleri kör gözlere görü kazandıracağını öne süren birine benzerler. Sofistler dinleyicilerine çeşitli türden erdemler (arete) aktarmayı savladıkları için ayıplanırlar. Platon'un görüşünde, matematiksel bilgi ve formların bilgisi, öğretmenin bildik anlamı içinde öğretilemez. Her ne denli öğrenme süreci, ebe gibi eyleyecek daha bilge bir kişi ile yapılacak bir karşılıklı konuşma (diyalektik) tarafından yönlendirilip desteklense de, bir öğretmenin müdahalesi ya da işe karışması zorunlu değildir. Platoncu, burada bir bilgi parçası olarak adlandırılan şeyin, bir anlıktan diğerine aktarılan bir inanç ya da sanıdan(doksa) daha fazla bir şey olmadığını hemen görecektir. Tüm bunlar burada [Theaitetos'da] söylenmez, çünkü Formlar, tüm bilginin ya doğrudan doğruya ya da çoğunlukla anlaşıldığı biçimiyle, öğretme yoluyla dışsal duyu dünyasından geldiğini öne süren deneyci savla sınırlandırılmış, tartışmanın dışında bırakılmıştır. (...) Platon, gizil bilginin anımsanmasını betimlerken belki de amaçlı olarak, anımsama için kendi teknik sözcüğü anamnesis sözcüğünü [Theaitetos'da] hiçbir zaman kullanmaz.”⁵⁸⁹

Biz de Theaitetos'un idealar kuramı ışığında okunması gerektiğini savunuyoruz. Platon'un idealar kuramının eksikliklerini gördüğü ve bu kuramda bir takım değişikliklere gitmek istediği açıktır. Ancak o ideaları hiçbir zaman reddetmez. İdealar kuramının ciddi biçimde eleştirildiği *Parmenides*'te dahi, Parmenides idealar kuramını eleştirmekle birlikte, ideaların olmadığı bir durumda tartışma olanağının tümünden ortadan kalkacağını kabul etmektedir.⁵⁹⁰ Öyleyse Platon'un Theaitetos'ta yapmak istediği şey, yanılmaz ve gerçek nesnelere söz konusu olmadığı zaman bilgiden söz etmenin de mümkün olmayacağını göstermektir. Nitekim Cevizci'nin de belirttiği gibi, Theaitetos'un birinci bölümünde duyuşal şeylerin algısının hiçbir

⁵⁸⁸ F. M. Cornford, *Platon'un Bilgi Kuramı*, s. 52.

⁵⁸⁹ F. M. Cornford, *Platon'un Bilgi Kuramı*, ss. 252-253.

⁵⁹⁰ Platon, *Parmenides*, 135c.

zaman bilgi olamayacağını göstermek suretiyle, Platon bilginin tek, gerçek ve uygun nesnelere idealar olduğuna hâlâ inanmaktadır.⁵⁹¹ Bu bağlamda da Platon'un algıya yönelik eleştirisinden, bilginin algıdan ya da duyu deneyiminden bağımsız olarak a priori olduğu ve böyle bir bilginin nesnelere de idealar olduğu sonucu çıkarılmalıdır.⁵⁹² O itibarla, denilebilir ki Platon, *Theaitetos*'da, daha evvel Parmenides'in ağzından dile getirdiği bir öneriyi hayata geçirerek, kendi varsayımının olmaması durumunda ne tür sonuçlar ortaya çıkacağını incelemektedir.

Burada bizim tezimiz açısından asıl önemli olan nokta ise, hem Menon'u hem de Phaidon'u ele alırken gösterdiğimiz üzere, bilginin olmazsa olmaz koşulu olan *logosun*, idealar olmadığı zaman insanı hiçbir biçimde bilgiye eriştiremediğini görmektir. Menon ve Phaidon'da bilgiye ulaşmak adına yeterli olan ve idealara dair bir açıklama olarak karşımıza çıkan "bir *logos* vermek" kriteri, idealar olmadığı zaman geçersizdir. Çakmak'ın ifadesiyle "Platon'da varlığın anlamını ve anlamlı olarak konuşma imkânını sağlayan; hem varolanları hem de düşünceyi ve dili ayakta tutan idealar dünyasıdır."⁵⁹³ Bu nedenle, ideaların olmadığı bu diyalogda *logosun* muhtemel üç anlamından hiçbirisi kabul edilmez. O halde açıkça diyebiliriz ki, ideaların varlığı, *logosun* etkinliğinin ön koşuludur.

3.4.2. Sofist

Theaitetos ile birlikte ortadan kalkan idealar ve idealar olmadığında etkisiz kalan *logos* Sofist ile birlikte tekrar devreye girer. Lâkin artık idealar kuramı tashih edilmiştir ve yalıtık varlıklar olmaktan ziyade birbirleriyle ilişki hâlinde olan varlıklar olarak sunulmuşlardır. Onların birbirleriyle olan ilişkileri *logosun* da temelini oluşturacak olan şeydir.

Sofist diyalogu, çok büyük bir ihtimalle *Theaitetos*'tan hemen sonra yazılmış bir diyalogdur. Nitekim diyalog, kurgusal olarak *Theaitetos*'dakinden bir gün sonra, yine aynı ekibin Sokrates'le buluşmasıyla başlar ancak bu kez yanlarında bir de Elealı bir yabancı vardır. Diyalog bu kez Sokrates ile *Theaitetos* arasında değil, Yabancı ile *Theaitetos* arasında geçer. Diyalogun temel amacı, Sofist'in kim olduğunu tanımlayabilmektir. Sofist'in kim olduğu araştırılırken, bir öykünmeci

⁵⁹¹ Ahmet Cevizci, *Platon'un Bilgi Kuramı ve Bu Kuramda Duyusal Varlıkların Yeri*, s. 327.

⁵⁹² Ahmet Cevizci, *Platon'un Bilgi Kuramı ve Bu Kuramda Duyusal Varlıkların Yeri*, s. 327.

⁵⁹³ Cengiz Çakmak, a.g.e, s. 38.

olarak Sofist, varolmayan bir şeyle ilgi kuran birisi olarak sunulur. Sofistin varolmayanla ilgi kuran birisi olması meselesi ortaya bir problem çıkarır. Hatırlanacağı üzere Parmenides, varolmayanın varlığı türünden bir düşünceyi açıkça yadsıyordu. Bu itibarla konu varolmayanın mahiyetine gelir. Varolmayan nasıl bir yapıya sahiptir? Varolmayan var mıdır?

Varolmayanın varlığı konusunu tartışmak üzere, Elealı Yabancı resim örneğini öne sürer. Buna göre, örneğin bir at resminde, atın kendisinin mevcut olmaması bakımından resim varolan değildir. Yani at resmi, atın kendisi olmaması bakımından varolan değildir. Ancak 240b'de Theaitetos, onun, resim olarak varolduğunu söyler. Elealı Yabancı için bu yanıt yeterli görünmez. O, bu anlamda resmi gerçekten varlığa sahip olmaksızın varolan bir şey olarak tanımlar. Bu varolanla varolmayanın birbirine geçtiği bir andır.

“Yabancı: Eğer biz, o, görüntü-resmiyle aldatmaca yapıyor ve onun sanatı bir yanıltma sanatıdır dersek, bununla onun sanatının ruhumuzda yanlış tasarımları uyandırdığını söylemiş oluruz, ya da nasıl bir açıklama yapacağız?

Theaitetos: Büsbütün öyle. Çünkü başka nasıl bir açıklama olabilir ki?

Yabancı: Ama yanlış bir tasarım da varolan'ın tersini tasarlayan bir tür tasarımdır. Yoksa nasıl bir şeydir?

Theaitetos: Varolan'ın tersinin tasarımıdır.

Yabancı: Öyleyse sen, yanlış tasarımdan varolmayan'ın tasarımını mı alıyorsun?

Theaitetos: Zorunlu olarak öyle.

Yabancı: Burada varolmayan, var olmayan olarak mı sayılıyor, yoksa doğrudan doğruya varolmayan'a kesinlikle bir varlık mı veriliyor?

Theaitetos: Varolmayan'ın kesinlikle bir varlığa sahip olması gerektir, aksi takdirde hiç kimse dahi en küçük bir yanılgıya düşemezdi.

Yabancı: İmdi dahası var: Doğrudan doğruya varolan da büsbütün varolmayan olarak sayılmıyor mu?

Theaitetos: Evet sayılıyor.

Yabancı: Bu da yanılgıdır değil mi?

Theaitetos: Evet bu da.

Yabancı: Aynı şekilde, yanlış bir sav(söz)'dan [*logos*] da öyle bir şey anlaşılmalıdır ki, bu varolan'ı var olmayan olarak ve varolmayan'ı da var olan olarak deyimlesin, öyle değil mi?⁵⁹⁴

Alıntıladığımız pasajdan da açıkça anlaşılacağı üzere varolan ve varolmayan arasındaki ilişki, varolanın kabul edilip varolmayanın yadsınacağı türünden basit bir ilişki değildir. Bu durum sadece bir resim konusunda değil, *logos* konusunda da geçerlidir. Buna göre yanlış *logos*, varolan bir şeye değil, varolmayan bir şeye ilişkin

⁵⁹⁴ Platon, *Sofist*, 240c-e.

söz olması bakımından bu meselenin kapsamına girer. Soykan'ın da işaret ettiği üzere burada yanlış tasarımdan varolmayanın tasarımı olarak söz edilerek, doğru-yanlış karşıtlığı, varolan-varolmayan karşıtlığına tekabül edecek şekilde kurgulanmıştır.⁵⁹⁵ Oysa bu durum konuşmacıların kendileri ile çelişmelerine daha doğrusu bir baba derecesinde saygı duydukları Parmenides ile çelişmelerine neden olmuştur. Nitekim bu bölümün başında ve tezimizin Parmenides bölümünde belirttiğimiz üzere, Parmenides, varolmayanın varlığını açık biçimde yadsıyor ve düşüncemizin oradan uzaklaştırılması gerektiğini savunuyordu. Üstelik burada tartışmayı yürüten Yabancı'nın Elea'lı olması yani Parmenides'in hemşerisi olması belki de Platon tarafından ona duyulan saygının bir nişânesidir. Lâkin varılan sonuç, açık biçimde Parmenides'in sözleri ile çelişmektedir. Buradan sonra yapılacak iki şey vardır, ya tartışma sonlandırılacaktır ya da Parmenides'in sözleri çürütülmeye çalışılacaktır. Yabancı, kendi ifadesiyle baba katlini, yani Parmenides'in iddiasını çürütmeyi seçer.

“Yabancı: Kendimizi savunmaktan vazgeçemeyiz. Öyleyse babamız Parmenides'in tümcesini inceden inceye deneyeceğiz ve bizi yengiyeye götürecek şu savı ileri süreceğiz: Varolmayan bir bakıma vardır ve de tersine, varolan bir anlamda var değildir.”⁵⁹⁶

Bu noktadan itibaren Platon, başta Parmenides olmak üzere bazı Presokratik filozofları ele alarak onların varlık anlayışlarını eleştirir. Özellikle Parmenides'in görüşleri kapsamlı bir eleştiriye tâbi tutulur. Buna göre Platon, ilk olarak, özellikle de Pythagorasçıların etkisiyle sayılara da bir varlık atfettiğinden, 'varolan birdir' türünden bir cümleyi problemlili bulur. Çünkü eğer biz, bire de varlık atfedersek, varolan birdir dediğimizde, birisi bir, diğeri de varolan olmak üzere iki tür varlık ortaya çıkar. Soykan'ın da belirttiği gibi bu dilemmanın nedeni isme nesneden ayrı bir varlık atfedilmesidir.⁵⁹⁷ Eleştiri burada bitmez. Parmenides'in şiirinde, bütünü, yani varlığı, “ortadan dışa her yanda aynı ağırlıkta” olarak tanımlaması üzerinden yeni bir eleştiri geliştirilir. Buna göre eğer varlıkta orta-yan gibi bölümler varsa o sınırlıdır. Gerçekten de eğer biz sınırsız bir varlık hayâl etmeyi başarabilirsek onda orta, yan, dış gibi parçalar bulunamaz. Sınırsız bir şeyde neresi orta, neresi yan, neresi dış ve neresi iç olacaktır? Bir şeyin ortasının olması o şeyin sınırlara sahip

⁵⁹⁵ Platon, *Sofist*, ss. 171-172.

⁵⁹⁶ Platon, *Sofist*, 241d.

⁵⁹⁷ Platon, *Sofist*, s. 188.

olması demektir ve sınırlara sahip olan bir şey de 'bir' değildir. Bu anlamda bütün, birlik niteliğini alamaz. O halde bir olan varlık ile bütün arasında bir ayırım yapmamız gerekmektedir. Öte yandan bütünün varolandan ayrı olduğunu söylemek de hata olacaktır çünkü o zaman varlık bütünden eksik olacak ve eksik bir varlık olacaktır. Bu bağlamda bütün, ne varolan birle özdeştir ne de ondan ayrı bir varlığa sahiptir.⁵⁹⁸ Burada gösterilmek istenen Parmenides'in çelişiklere sahip olduğu ve varlık konusunda yanlış bir kanaate sahip olduğudur.

Platon eleştirilerine devam ederek, devlerin ve tanrıların savaşı olarak adlandırdığı materyalistler ile idealistler arasındaki savaşı ele alır. Materyalistleri açıkça eleştirdikten, hatta onları Theaitetos'un ağzından şeytan olarak nitelendirdikten sonra, daha yumuşak başlı olduklarını söylediği, idealara inananları incelemeye geçer. İdealarla ilişki hâlinde olanlarla kast edilen Parmenides'le birlikte Platon'un orta dönem diyaloglarıdır. O burada, kendi sistemini eleştirerek, tashih etmeye girişmektedir.

Elea'lı Yabancı, ideaların dostlarına göre insanın, bedeni aracılığı ile oluşla ilişki halindeyken, ruhu aracılığıyla da gerçek varolanla ilişki halinde olduğunu hatırlatır. Burada gerçek varolan olarak nitelendirilen şey, her bakımdan kendi kendisiyle aynıdır ve oluşun sürekli değiştiği yerde o açıkça aynı tarzda bulunur.⁵⁹⁹ Burada açıkça Parmenides'in tek varlığına ve Platon'un yalıtılmış idealarına gönderimde bulunmaktadır. Bu iki kuram Elea'lı Yabancı tarafından isim vermeden eleştirilir. Yabancı mutlak varlığın, ne hareket, ne yaşam, ne ruh, ne de kavrayıştan bir pay almaması ve onun devinimsiz dinginlikte durup kaldığı düşüncesini anlaşılabilir bulur. Ona göre gerçek filozof için ele alınan savlar yani hem idealist hem de materyalist felsefenin araştırılan savları eksiktir. O ne, bir ya da birden çok idea kabul ederek bütünü dinginlik olarak ele alanlarla tam anlamıyla uzlaşır ne de varolana kaçınılmaz bir hareket verenlerin en küçük bir sesini bile dinlemek lütfunda bulunur. O hareket edenle hareketsiz olana yani oluş halinde olanla, varlığa bu özelliklerin ikisini de yani hareket ve dinginliği de katmak durumundadır.⁶⁰⁰ Buna göre oluş dünyasında dinginlik olacağı gibi, idealar dünyasında da ideaların birbirleri ile ilişkileri söz konusu olacaktır. Bahsetmiş

⁵⁹⁸ Platon, *Sofist*, s. 194.

⁵⁹⁹ Platon, *Sofist*, 248a.

⁶⁰⁰ Platon, *Sofist*, 249c-d.

olduğumuz üzere, Platon, Parmenides eleştirisi üzerinden, idealar kuramının ilk halini de eleştirmektedir.

Elea'lı Yabancı'nın varlığa aynı anda hareketi ve hareketsizliği yüklemesinde bir sorun var gibi görünür. Biz varlığa yahut varolana hareketi ve dinginliği aynı anda kattığımız zaman, varlık aynı anda hem hareketli ve hem de hareketsiz olur ki bu son derece saçma olacaktır. Şu durumda varlık, hareket ve dinginlikten ayrı bir şey olmalı ve bu üçü birbirlerinden bağımsız olarak varolmalıdırlar. Buna göre 'hareket dinginlik değildir' dediğimizde biz hareketin ya da dinginliğin varlığını yadsımayız; bunu söyleyerek biz hareketle dinginliğin aynı şey olmadığını söyleriz. Bu bağlamda dinginlikten bağımsız olan her şey, dinginlik-olmayan olabilir, ama yine de varolur ve dinginlik denli gerçek olabilir. Biz böylelikle X olmayanın da varolduğu sonucuna ulaşırız.⁶⁰¹ Buradan hareketle de Parmenides'in varolmanın herhangi bir anlamda var olmayacağı ya da varolmayanın hiçbir şekilde varolan olamayacağı yargısı çürütülmüş olur.

Hatırlanacağı üzere Platon, orta dönem diyaloglarında ideaları başka hiçbir şeyle ilişki halinde olmayan, kendi kendilerine dinginlik içerisinde duran ve pay alma suretiyle görünür nesnelere varlığa getiren yapılar olarak düşünmekteydi. Ancak Sofist diyalogunda Platon, Parmenides eleştirisi üzerinden, kendi orta dönem diyaloglarında öne sürdüğü, Parmenidesçi varlıklar çokluğu olarak idealar anlayışını da eleştirerek, onları tashihe girer. Platon bunu artık ideaların yalıtık ve hiçbir şeyle ilişki hâlinde olmayan varlıklar olmaktan ziyade, birbirleri ile ilişki hâlinde olup, birbirlerinden pay alan varlıklar olduğunu öne sürerek yapar.

Yani Platon'un bu yeni döneminde idealar artık birbirleriyle ilişki içerisinde olan varlıklardır. Parmenides'in yadsıdığı varolan ile varolmayan arasındaki ilişki, ideaların birbirleriyle ilişki hâlinde oldukları öne sürülerek çözülür. Ancak burada bütün ideaların birbirleriyle ilişki hâlinde olduğunu düşünmek hata olacaktır. İdealar arasındaki birleşmenin kapsamıyla alâkalı üç ihtimal vardır. Ya hiçbir idea bir başkasıyla birleşmemekte, ya hepsi birbirleriyle birleşmekte ya da bazıları birbirleriyle birleşebilirken bazıları birbirleriyle birleşmemektedir. İlk iki ihtimal açıkça reddedilip, üçüncü ihtimalin olanaklı yegâne olanaklı ihtimâl olduğu kabul edilir.

⁶⁰¹ F. M. Cornford, *Platon'un Bilgi Kuramı*, s. 465.

“İmdi anlaşılmiş olduğu gibi kimi türler birbirleriyle ortaklığa girmeye hazırdır, kimileri değildir ve kimileri dar, kimileri geniş kapsamlıdır, kimileri de tüm alanın içine girerek hiçbir dirençle karşılaşmaksızın hepsiyle ortaklıkta bulunuyor, öyleyse biz de araştırmamızı sürdürürken, kalabalıktan yolumuzu şaşırılmamak için bütün türleri gözönüne almayacak biçimde davranacağız. Biz daha çok, en önemli diye geçenlerin bazılarını ele alıp, ilkin onların tek tek ne olduklarını (neliklerini), sonra da birbirleriyle karşılıklı ortaklık kurma yetilerinin nasıl olduğunu gözden geçireceğiz. Böylece, tam bir açıklıkla kavramaya gücümüz yetmese de, şimdiki araştırma tarzımızın elverdiği kadarıyla, varolan’a ve varolmayan’a yetesiye bir açıklık getirmeyi başaracağız.”⁶⁰²

Peki ama bu ilişkinin türü nedir? Hangi idealar birbirleriyle birleşebilir, hangileri birleşemez? Platon için beş temel cins ya da idea söz konusudur. Bu idealar çeşitli şekillerde birbirleriyle birleşip varolanı ve varolmayanı belirlerler.

“Platon, söz konusu beş cinsin (ideanın) aralarındaki birleşme ve ayrılma ilişkilerini inceleyerek varolanın hangi anlamda varolmadığını ve varolmayanın hangi anlamda varolduğunu göstermeye çalışır. Platon’un tartışmış olduğu Hareket, Sükûnet, Varlık, Aynılık ve Farklılık idealarının her biri gerçek varoluşa sahiptirler ve birbirlerine indirgenemezler.”⁶⁰³

Peki bu beş temel idea birbirleriyle ne tür bir ilişki halindedirler? Daha önce, dinginlik ile hareketin birbirleriyle ilişki içerisinde olmasının mümkün olamayacağı kabul edilmişti. Bu ikisi birbirleriyle ilişki kuramıyorlar ancak her ikisi de varolanla ilişki kurabilirler. Yani hem hareket ideası hem de dinginlik ideası birbirlerinden pay almazlar ancak ikisi de varlık ideasından pay alırlar. O halde bu ideaların her birisi varolmak bakımından birbirlerinden ayrı ancak kendi kendileriyle aynı olan şeylerdir. Burada devreye bir de ayrılık ve aynılık girer. Aynı ile ayrı nereye konumlandırılmalıdır? Hareket ve dinginlik, aynı ve ayrı ile bir tutulamayacaklarından bunların birbirlerinden farklı olduğu aşikârdır. Ayrıca varolan da aynı ya da ayrı ile eşit olarak düşünülemez. Bu bağlamda aynılık ve ayrılık da kendi başlarına varlıklardır. Bu beş temel form arasındaki ilişki şöyle kurulabilir. Hareket ve dinginlik aynı değildirler ancak her ikisi de kendi kendileriyle aynıdır. Bu anlamda hareket ve dinginlik aynı anda hem ayrılık ideasından hem de aynılık ideasından pay alabilirler. Bunun yanında onlar varolan olmaları bakımından vardır. O halde her ikisi varlık ideasından da pay almaktadırlar. Bu bağlamda biz, sözgelimi, harekete hem aynıdır hem de ayrıdır dediğimizde onun aynılık ya da

⁶⁰² Platon, *Sofist*, 254b-c.

⁶⁰³ Cengiz Çakmak, a.g.e, s. 153.

ayrılıktan pay aldığını ya da onlara katıldığını söylemiş oluruz.⁶⁰⁴ Öyleyse, eğer hareket bir şekilde dinginlikten pay alsaydı, onun bir anlamda dinginlik olduğunu söylemek hata olmazdı. Bütün bu söylenenlerin benzerleri varolan ile varolmayan için de geçerlidir. Varolan'dan pay alarak varlığa gelmiş olan ancak başka bir şeyden pay alması nedeniyle aynı zamanda varolmayan'dan da pay alan bir şey, bir anlamda varolan başka bir anlamda da varolmayandır. Bu anlamda varolmayan vardır, ancak varolan bir şeyin karşıtı olması anlamında değil, ondan ayrı-olan yani ayrılıktan pay almak suretiyle ondan ayrılan başka bir şey olması anlamında vardır.

“Varolmayan, varlık içeriği bakımından başka hiçbir varolan'dan daha aşağı değildir. (...) Nasıl büyük, büyük idi, güzel güzel idi ve büyük-olmayan büyük-değil, güzel-olmayan, güzel-değil idiyse, aynı şekilde varolmayan da var-değil olarak varolan'ın pek çok cinslerinin çokluğunda bir öge idi ve bir ögedir, değil mi?”

Böylelikle Parmenides'in, varolmayanın varlığını yadsıyan düşüncesi, ideaların birbirleri ile ilişki halinde olmaları sayesinde çürütülmüştür. Burada bizim için önemli olan şey Parmenides'in sözlerinin çürütülmesinden ziyade, ideaların yeni hâlinin ortaya çıkışıdır. Bundan böyle idealar açıkça birbirleriyle ilişki içindedirler. Öyle ki, Elealı Yabancı'nın deyimi ile her şeyi her şeyden ayırmak, felsefe dışı bir kafanın işidir.⁶⁰⁵ Bu yeni dönemde, Platon'a göre ideaların birbirleri ile iç içe olmaması durumunda felsefenin bizatihi kendisi ortadan kalkar.

Burada idealar kuramının yeni hâlinin *logos* ile olan ilişkisi ortaya çıkar. Hatırlanacağı üzere, Theaitetos'da *logos* ile desteklenmiş doğru sanının bilgi olduğu iddiası *logosun* çeşitli anlamları araştırılarak yadsınmıştı. Platon şimdi yeniden idealar kuramının gündeme gelmesiyle, *logosu* da etkinleştirir. İdeaların birbirlerinden yalıtık bir halde olmaları kişinin herhangi bir *logos* öne sürme imkânını ortadan kaldırır çünkü *logos*, ideaların birbirleriyle bağıntısı sayesinde ortaya çıkabilir.⁶⁰⁶ Bu Platon felsefesi için son derece önemli bir noktadır. *Logos* o kadar önemlidir ki, bizzat kendisinin de belirttiği üzere, *logostan* yoksun kalmak felsefeden yoksun kalmak demektir.⁶⁰⁷

“Yabancı: Eğer her kavram [form] tüm diğerleriyle ortaklaşa olmaktan çıkarılırsa, bu her açıklamayı [*logos*] genellikle olanaksız yapmaktan başka

⁶⁰⁴ Platon, *Sofist*, 256a-b.

⁶⁰⁵ Platon, *Sofist*, 259e.

⁶⁰⁶ Platon, *Sofist*, 259e.

⁶⁰⁷ Platon, *Sofist*, 260a.

bir şey değildir. Çünkü her şeyden önce bizim konuşmamız [*logos*] kavramların birbirleriyle bağlantısı⁶⁰⁸ tarafından gerçekleşir.

Theaitetos: Doğru.

Yabancı: O halde, bizim şimdi bu insanlara karşı yaptığımız savaşı başarıyla sonuçlandırmamızın ve onları, kavramların birbiriyle bağlantı kurabileceğini kabullenmeye zorla razı etmenin ne denli yerinde olduğunu açıkça görmelisin.

Theaitetos: Neden dolayı?

Yabancı: Şundan dolayı: Söz (tümce, deyim) [*logos*] varolan türlerden biridir. Bundan yoksun kalırsak en iyi şeyden yani felsefeden yoksun kalırız. Ama dahası sözün (tümcenin) [*logosun*] başlıca özü üstüne şimdi anlaşmalıyız. Ama eğer, biz onun varlığını yadsımak zorunda kalsaydık artık başka herhangi bir şey söylemeye gücümüz yetmezdi. Ama herhangi iki kavram arasında en azından bile olsa bir bağlantının bulunmadığına izin vermiş olsaydık, o zaman biz onu (söz) [*logosu*] yadsımak zorunda kalacaktık.⁶⁰⁹

Ele aldığımız pasajda açık biçimde ideaların varlığının yadsınmasının *logosun* da ortadan kalkması demek olduğu; bunun ise filozof için en kıymetli şeyi yani felsefeyi ortadan kaldıracağı söylenir. Bu Platon'da ideaların, *logosun* ve felsefenin ilişkisini en açık biçimde gösteren pasajlardan bir tanesidir. Theaitetos'da ideaların yokluğunun *logosu* (dolayısıyla da felsefeyi) ortadan kaldırdığını görmüştük. Bu Parmenides'in, 'her ihtimali incele' tavsiyesinin bir sonucuuydu. Sofist'te ise Parmenides'teki özeleştiriyeye devam eden Platon, bu kez ideaların birbirleriyle ilişkilerinin olmamasının da *logosu* ortadan kaldıracağını söyler. Bunun için de ideaların birbirleriyle ilişki içerisinde olması son derece önemlidir. İdeaların birbirlerinden yalıtık olmaları bizim sadece bir *logos* verebilme, meseleleri açıklayabilme olanağımızı ortadan kaldırmakla kalmaz, bizzat konuşma imkânını ortadan kaldırır ki bu da sözün yadsınması demektir. Parmenides'te eleştiriyeye uğrayan, Theaitetos'da ortadan kalkan ve böylelikle bilgiye ulaşma imkânımızı da

⁶⁰⁸ Bizim yararlandığımız olan Ömer Naci Soykan çevirisinde 'bizim konuşmamız kavramların kavramlarla bağlantısı tarafından gerçekleşir' olarak çevrilen kısım, dilimize Ahmet Cevizci tarafından çevrilen Cornford'un Platon'un Bilgi Kuramı adlı eserinde 'gerçekleştirdiğimiz herhangi bir konuşma varoluşunu formların birbirleriyle örülmelerine borçludur' olarak çevrilmiştir. Nitekim Cornford, bu kısmı İngilizceye şu şekilde çevirmiştir: "for any discourse we can have owes its existence to the weaving together of forms." (bkz. F. M. Cornford, "Sophists", *Plato: The Collected Dialogues*, Ed. E. Hamilton and Huntington Cairns, Princeton University Press, New Jersey, 2002, s. 1007) Ayrıca dilimizdeki başka bir Sofist çevirisi olan Cenap Karakaya çevirisinde de aynı kısım "çünkü biçimlerin karşılıklı bileşimiyle doğar bizde söylem" şeklinde çevrilmiştir. (Bkz. Platon, Sofist, çev. Cenap Karakaya, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s. 103) Bu çevirilerin ele alınma nedeni, Ö. Naci Soykan çevirisinde kavramlar olarak çevrilen kısmın açık biçimde idealara gönderme yaptığını işaret etmektir. Çevirinin ilerleyen kısımlarında kavram olarak gösterilen yerler için de aynı geçerlidir.

⁶⁰⁹ Platon, Sofist, 259e-260b.

ortadan kaldıran idealar, Sofist'te tashih edilmiş hâlleriyle yeniden karşımızdadırlar. Böylece ideaların olmadığı yerde, işlevsiz kalan *logos* da yeniden devreye girer.

Platon bu noktadan sonra, diyalogun asıl amacı olan yanlış *logos* meselesine döner. Ona göre tıpkı idealar gibi sözcükler de birbirleri ile ilişki içerisine girerler ve doğru bir sıraya göre söylenenler birbirleriyle uyuşurlarken, yanlış bir sırayla söylenenler birbirleriyle uyuşmazlar. Bununla kast edilen şudur. Platon'a göre ses sayesinde varolana ilişkin bilinen şeyler iki türdür: isimler ve fiiller. Sadece adların ya da sadece fiillerin artarda gelmesiyle konuşmanın kurulması mümkün değildir. Bu bağlamda yürür, koşar, durur, uçar gibi fiillerin ya da at, geyik, aslan gibi isimlerin artarda getirilmesiyle gerçek bir *logos* elde edilemez.⁶¹⁰ Bu bağlamda *logosun* ortaya çıkmasının ilk şartı isimlerin ve fiillerin birbirleriyle ilişki halinde olmalarıdır. Ancak bu da doğru *logosun* ortaya çıkması için tek başına yeterli değildir. Çünkü dile getirilen isim ve fiillerin bir kısmı birbiriyle uyuşmaktayken bir kısmı birbiriyle uyuşmamaktadır. Bir *logos*, ne olursa olsun bir şeye ilişkin bir *logos* olması gerektiğinden, bu uyuşmanın olmaması durumunda o ortaya çıkmayacak ya da yanlış olacaktır.⁶¹¹ Örneğin Theaitetos oturuyor türünde bir cümle, gerçek olanın varlığını deneyimler. Oysa Theaitetos uçuyor dediğimizde o varolmayanı dile getirir. Bu anlamda *logos* artık yanlışlık ihtimalini de kendinde barındırmaktadır.

Hatırlanacağı üzere, Phaidon'da *anamnesisi* gerçekleştirip, bilgiye sahip olabilen kişiler, bildiklerini iddia ettikleri şeye dair *logos* verebilen kişilerdir. Bilginin kendisinin yanlış olmadığı yerde *logosun* da yanlış olması olası değildir. Ancak idealar kuramında meydana gelen tashihten sonra, yanlış *logos* da vardır. Çünkü varolmayanı düşünmek ya da deneyimlemek sözde ve düşüncede yani *logosta* yanlışlığı doğuran şeydir.⁶¹² *Logosun* bu hâli hakikâtle değil de, sanı ile uğraşan Sofiste bırakılmıştır. O itibarla filozofun işi artık hangi ideaların birbirleriyle ilişki içinde bulunabileceğine bakmak ve kendi felsefesini bunun üzerine kurmaktır. Bu bağlamda filozof, bir ideanın diğer idealarla olan ilişkilerini inceleyecektir. Bir ideanın bir başka idea tarafından çevrenmesi, başka idealarla kurduğu ilişki, hangi ideaların uyumlu hangi ideaların uyumsuz olduğu gibi konular diyalektik sanatının ve bu sanatla uğraşan filozofun konusudur. Artık birbirleriyle ilişki içinde olan

⁶¹⁰ Platon, *Sofist*, 262b.

⁶¹¹ Platon, *Sofist*, 262e.

⁶¹² Platon, *Sofist*, 260c.

ideaların yolu inceleme yolu olarak seçilecek, ve hangi ideaların birbirleriyle ilişki içinde oldukları belirlenerek, varolan ile varolmayan arasındaki ilişki çözülmeye çalışılacaktır. Ve Platon'a göre bunu yapmanın yolu da diyalektiktir.

“Kavramları(türleri) [formları/ideaları] doğru biçimde ayırmayı; ne bir ve aynı kavrama(türe) [ideaya] ayrı anlamları, ne de ayrı kavramlara(türlere) [idealara] aynı anlamları vermemeyi, diyalektik biliminin ödevi olarak açıklamayacak mıyız?”⁶¹³

3.5. PLATON: GENEL DEĞERLENDİRME

Platon felsefesi Atina Devlet'inin yasa ve değerlerini savunmak, özellikle de Sofistlerin zararlı etkileri karşısında onu korumak üzerine inşa olunur. Her şeyin kesin bir göreliliğe terk edildiği yerde Platon, devletin yasalarını rasyonel olarak savunmak için onlara herhangi bir göreliliğin zarar veremeyeceği mutlak ve aşkın gerçeklikler kazandırmak zorunda olduğunun farkındaydı.⁶¹⁴ Tüm görkemliliğine rağmen Homerosçu düzen inanılabilirliğini yitirmişti ve eski konumuna döndürülemez bir durumdaydı. Eski düzenin mutlak ve aşkın garantörleri olan tanrıların, Ksenophanes gibi filozofların ya da Sofistlerin saldırıları altında Yunan birliğini sağlamaları pek mümkün değildi. İşte böyle bir ortamda Platon bilginin, konuşmanın ve hatta varolmanın yegâne olanağı olarak gördüğü idealar kuramını ortaya atmış ve onun haklılığını savunabilmek adına da söz tipine ciddi biçimde saldırmıştır.

Bu anlamda Platon'u incelerken de göstermeye çalıştığımız gibi o, *mitos* ile *logos* arasında bir karşıtlık olduğunu düşünmekte ve kendi istediği toplum düzeninde hâkim olanın *mitoslar* değil, *logosla* temellendirilebilen bir bilgi olmasını istemektedir. Ancak Platon'un ne *mitosa* ne de *logos* bizim baktığımız gibi bakmadığı son derece açıktır. Bir kere o *mitosları* basit eğlencelik öyküler olarak görmemektedir ve *mitosların* önemini farkındadır. Platon'un *mitosları* felsefenin hizmetine sokma çabası, onların gücünü fark etmesinden ileri gelir. Şiirin, eğitimin en önemli aracı olduğu bir toplumda elbette *mitoslar* son derece önemli bir içeriğe sahip olacaktır. Bunun yanında *mitos-logos* karşıtlığının temeli olarak görülebilecek olan Platon, *logosa* da bizim baktığımız gibi bakmaz. Bugün genel olarak mitsel düşünmenin karşısında bilimsel düşünme tarzının zaferini ilan eden şey olarak

⁶¹³ Platon, *Sofist*, 253d.

⁶¹⁴ W.K.C Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 105

görülen *logos* Platon için hiç de böyle bir muhtevaya sahip değildir. O bizim anladığımız anlamda empirik bilimi küçümser. Platon için *logos*, onun en büyük varsayımına yani idealara ulaşma yolunda kişinin en büyük yardımcısıdır. Tıpkı Phaidon'da anlattığı gibi, o idealara ulaşmak için, hep *logosa* sığınmıştır. *Logosa* sığınmak ve varolanlara dair hakikâti orada aramak gerektiğini düşünmüştür. Bu süreç hiç de empirik deney ve gözleme dayanmaz. Dahası kişinin kendi ruhunda derinleşeceği, derinleştikçe kendini aşacağı ve nihayet en yüce varsayım olan ideaları kavrayacağı bir süreci imler. Kişinin ruhu ve *logos* Platon'da öylesine iç içedir ki, kişi *logosa* sığınacak, kendi ruhunda derinleşecek, güzelin kendisine, adilin kendisine, iyinin kendisine ulaşacak, onları temâşâ edecek, ruhun yerinin burası olduğunu kavrayacak ve ruhunun ölümsüz olduğunu anlayacaktır.

Parmenides diyalogu ile birlikte Platon, kendi felsefi sistemindeki eksikliklerin farkında olduğunu göstermiş ve daha sonraki diyaloglarda kuramı tashih edeceğinin sinyallerini vermiştir. Nitekim Theaitetos diyalogu ile birlikte Platon orta dönem diyaloglarının ardından ilk kez ideaların olmadığı bir durumda bilginin varlığı sorununu inceler. İdealaların olmadığı yerde, daha önce bilgiye ulaşmanın bir ölçütü olarak görülen *logos* da işlevsizdir ve insanı bilgiye ulaştırmaz. Ancak Platon Theaitetos'da ideaları yadsımamış, sadece ideaların olmadığı bir koşulda, bilginin durumunu irdelemiştir. Ve okurlarına ideaların olmadığı bir yerde bilginin de olmasının olanaklı olmadığını göstermeye çalışmıştır.

Nitekim Theaitetos'tan hemen sonra yazıldığı varsayılan Sofistlerle birlikte idealar tekrar gündeme gelir. Sofistlerin kimler olduğu ve ne iş yaptıkları üzerinden başlayan tartışma varolan ve varolmayan sorunu üzerinden devam eder. Varolmayanın varlığı bir şekilde gösterildikten sonra bunun *logos* için de geçerli olduğu söylenir. Buna göre *logos* ideaların birbirleri ile iç içe geçmesi ile oluşur ve dilde yanlış formlar birbirleri ile ilişkiye sokulduğunda *logosun* da yanlışlık imkânı ortaya çıkar. Filozofun görevi tam da budur. Yani hangi ideaların birbirleriyle ilişki içerisinde olduğunu belirlemek ve buradan doğru *logos* ile yanlış *logos* arasındaki farkı ortaya koyabilmek. O halde, son söz olarak diyebiliriz ki, Platon felsefesinin hiçbir döneminde idealar kuramını terk etmemiştir. Gerçi o sisteminin eksikliklerinin farkına varmış ve onda tashihe gitmiştir ama idealara hep sâdık kalmıştır. İdealara derinden bağlı olan *logos* da, ideaların varlığı durumunda bizi bilgiye götürebilecek

olan bir yapıya sahipken, ideaların olmadığı yerde yararsızdır. Bu anlamda Platon felsefesinde *logos*, idealar mümkün olduğu sürece vardır ya da idealar var oldukları için vardır.



SONUÇ VE DEĞERLENDİRMELER

Çalışmamızın giriş bölümünde de belirttiğimiz üzere çalışmamızın temel amacı, logos gibi çağlardır kullanımda olan bir kavramı kendi dünyasında değerlendirebilmektir. Bu amaçla çalışmamızın birinci bölümünde, bugün neredeyse tartışmaya kapalı biçimde kabul ettiğimiz “mitostan logosa” kalıbının Yunanlara ait bir yaklaşım olmaktan çok özellikle Ondokuzuncu yüzyıl felsefe tarihi yazımı ile ortaya çıkmış bir yaklaşım olduğunu göstermeye çalıştık. Nitekim, kavramların özellikle felsefe öncesi anlamlarına dair yapılacak kısa bir inceleme her iki kavramın anlamlarının da günümüzdeki anlamlarından çok farklı hatta neredeyse günümüzdeki anlamlarının tam tersi olduğunu bize gösterdi. Buna göre günümüzde akıl ya da rasyonel söz olarak kullanılan logos, Homeros ve Hesiodos metinlerinde çoğunlukla yalan söylemek, aldatmak, baştan çıkarmak anlamları ile beraber kullanılmaktadır ve logos eski metinlerde erkeksi bir mahiyete sahip olan *mitosun* aksine kadınsı bir karakter taşımaktadır. Erillik-Dişillik son derece önemli olduğu Yunan kültüründe pek de iyi bir yere sahip olamayan kadınsılık; aldatma, kandırma, yoldan çıkarma gibi yetenekleri kullanma durumuna işaret eder. Bu anlamda *logos*, şaşırtıcı biçimde, kadının, zayıfın, güçsüz olanın, genç olanın, iktidar sahiplerine karşı kendisine bir yer açabilmek isteyen sözüdür. Buna karşılık mitos ise eril bir karaktere sahiptir. Bu söz, tartışılmaz bir yapı arz eder ve adaleti ya da hukuki düzeni, delil, ispat ya da iknaya başvurmadan tesis eder. Bu anlamda mitos herhangi bir gerekçelendirmeye ihtiyaç duymaz çünkü o gücünü kendisini dile getirenin insanlar üzerindeki otoritesinden almaktadır. O itibarla mitos kendisini dile getirenin eylemlerinden ayrılmaz bir yapıya sahiptir. Bu anlamda mitos herhangi bir gerekçelendirmeye ihtiyaç duymaz çünkü o iktidarını geçmişin bilgeliğinden ve mevcut siyasal iktidarın mutlak otoritesinden almaktadır.

Dile getirenine böylesine bağlı bir söz tipi olarak mitos, faillerinin iktidarlarında meydana gelen bir sarsıntıdan da derin biçimde etkilenecektir. Nitekim öyle de olur. Çeşitli siyasal ve teknolojik gelişmeler sonucunda geleneksel sözün sahiplerinin iktidarlarını yitirmesi uzun vadede onların sözü olan mitosun da iktidarını yitirmesiyle sonuçlanacaktır. Geleneğe, geçmişe, atasal olana, kadim dönemde hakikâtin efendileri olarak görülen kralın, kâhinin ve şairin tartışılmayan

eylemlerine sıkı sıkıya bağlı olan mitos, saydığımız değer ve kişilerin sorgulanır hâle gelmesiyle, eleştiriye açık hâle gelecektir.

Yeni ortaya çıkan siyasi yapı, tartışılmaz ve sorgulanamaz bir söze değil, tartışmaya açık, çürütülebilen, temel amacı ikna etmek olan bir söz tipine ihtiyaç duymaktadır. Nitekim artık adaletin tesis edici gücü kralların sözleri değil, agoralarda uzun tartışmalar sonucu alınan kararlardır. O itibarla yeni söz tipi, kitleleri etkilemeli ve ikna etmelidir. Bu türden bir söz Grek kelime dağarcığında hâlihazırda mevcuttur. Bu anlamda, logos, kendisinde mündemiç bulunan bütün imkânlar ve eksikliklerle birlikte, ikna etmenin, etkilemenin, rasyonel tanıtlamanın, gerekçelendirmenin gücüne bağlı olarak, kabul edilebilen ya da reddedilebilen söz tipidir. Bu söz tipinin hâkim olduğu toplum düzeninde iktidar, tanrısal kralların elinden şehrli yurttaşların eline geçmiş ve bir anlamda kamusal hayat daha dünyevi bir karakter kazanmıştır. Kamusal hayatın daha dünyevi bir karakter kazanması elbette bilginin de daha dünyevi bir karakter kazanmasını beraberinde getirmiştir. Bu anlamda, tezimizin birinci bölümünde de belirttiğimiz üzere Anaksimandros'un kozmosu kavramak için aradığı yasa ile *polis*in ahalisinin organize olmak için aradığı yasa aynı içeriğe sahiptirler. Her iki durumda da yasa artık ilahi olmaktan çok uzaktır ve kesin bir mahiyete değil de sürekli yeniden tartışılacak bir mahiyete sahiptir. Bu yeni sözün taşıyıcıları da artık musalara dayanmayacaklar, şahitliklere ya da aklın ilkelerine dayanacaklardır. Nitekim bu yeni söz tipinin taşıyıcıları kısa zaman sonra ortaya çıkar.

Çalışmamızın ikinci bölümünde *logos*, yeni dönemde açığa çıkan iki temel özelliği üzerinden ele alınmıştır. Buna hâkikatin yeni temsilcisi olan *logos* hem hakikâti araştırmanın yeni aracıdır hem de toplumsal bağın kurucu ögesidir. İlk yol filozoflara aitken ikinci yol Sofistler tarafından kullanılacaktır. Çalışmamızın ikinci bölümü tamamen logosun bu iki temel anlamı üzerinden şekillenmiştir.

Bu bölümde öncelikle kendilerinden günümüze hiçbir fragman kalmamış olan; ancak mitostan-logosa anlayışının temeli olarak görülen Milet Okulu düşünürleri ele alınmış ve bu filozofların yepyeni bir dünya tasavvurunun habercisi olduklarına işaret edilmiştir. Ancak bu filozoflar günümüzde kendilerine yüklenilmek istenilen anlamda bilimciler değildirler. Daha sonra ise özellikle Herakleitos ve Parmenides'in felsefeleri incelenerek logosun bu iki önemli

filozoftaki anlamları ele alınmıştır. Her iki filozofta da logos tam olarak bilimsel ya da rasyonel muhtevaya sahip değildir. Herakleitos'ta logos insanların hakikâti kavrayabilmek adına kulak vermeleri gereken evrensel yasadır. O sadece bu yasa'yı bilmek istemekle kalmaz aynı zamanda insanların hayatını bu yasa üzerinden şekillendirmelerini ister. Onun istediği, insanların tamamen uyanık olmaları ve her şeyin kendisine bağlı bir şekilde meydana geldiği logos'un bilincine vararak yaşam sürdürebilmeleridir. Ancak insanlar çeşitli tâli uğraşlar içinde bu yasanın sesini duyamamaktadırlar.

Parmenides'te ise ilk defa logosun diyalektik akıl yürütme anlamına yakın bir anlam içinde ortaya çıktığına şahit oluruz. Hatırlanacağı üzere Parmenides'e göre Varolan birdir. Varolan'da Herakleitos'un daha önce dile getirdiği üzere, zıtlıklar, çelişkiler ya da öğeler arasında bitmeksizin süren savaşları yoktur. Daha önce de vurguladığımız üzere Parmenides'e göre evrende, bakmayı bilen gözler için tek bir şey vardır o da Varolanın kendisi ve onun bütünlüğü. Parmenides'in Hakikâtin bizatihi kendisi olarak gördüğü Varolan'ın algılanmasında dereceler yoktur. Parmenides' göre bu hakikâti görmek elbette çok zordur ancak imkânsız da değildir. İşte bu noktada Parmenides'in logos anlayışı ile karşılaşırız. Parmenides *logosun* insanları tek gerçek bilgi olan değişmeyen bilgisine götürebileceğini düşünür. Bu anlamda onun logos anlayışı daha sonra Platon tarafından da benimsenecek olan logos anlayışına son derece yakın bir kullanımdır. Burada kişi, Parmenides için hiçbir gerçekliği olmayan ve salt aldatıcı bir mahiyete sahip olan görüşlerin aldatıcı dünyasından, ancak *logosun* yardımıyla kurtulabilir.

Sofistlerle birlikte felsefe yönünü insana çevirir ve Varlık üzerine sorunlarla ilgilenmek yerine, insanî meselelerle ilgilenmeye başlar. Zaten genel olarak Sofistler kendilerinden önceki filozofların varolduğuna inandıkları hakikâtin varlığı yadsınır. Onlara göre nesnelere gerisinde yatan herhangi bir hakikâtin varlığından söz edilemez. Bu dönemde önemli olan kozmosa dair meseleler olmaktan çıkmış ve insanın yaşadığı toplumdaki konumu üzerine meseleler önemli hâle gelmiştir. Önemli olan kamusal alanda başarılı olmaktır ve kamusal alanda başarılı olmanın en önemli şartı retoriktir ve retoriğin de en önemli silahı logostur. Atina'nın yeni düzeni altında *logos*, meclislerde ve mahkemelerde başarıya ulaşma imkânı sağlayan bir savunma ve saldırı silahı haline gelmiştir. Sofistler için logos sadece ikna edici bir

yapıya sahiptir. Nitekim onlar herhangi bir insanî yargı ya da değer kendiliğinden hiçbir kıymete sahip olmadığını düşünürler. Değerler kişiden kişiye değişmektedir ve böyle bir dünyada da, rasyonel açıklama ya da filozofların *logosu* bu değerlerin savunuculuğunu hiçbir biçimde yapamaz. Şu durumda logosun yegâne işlevi ikna etmek olacaktır. Sofitlerin logos anlayışını en güzel yansıtan örnek hiç şüphesiz Gorgias'tır. Gorgias'a göre logos herhangi bir hakikâte ya da öze bağlı değildir ve bu nedenle sadece kendisine gönderimde bulunur. Bu anlamda o ne bize dış dünyayı tanıtır ne de Parmenides'in iddia ettiği gibi herhangi bir hakikâti kavramamızı sağlar. Bu anlamda daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi logos onun için bir araçtır. Araç olarak logos herhangi bir hakikâte ulaşmanın aracı değildir. O araç olarak araçtır. Bu anlamda Gorgias'a geldiğimizde, logosun aletheia yani hakikat ile olan bağı iyiden iyiye kopmuştur. Herhangi bir hakikat ile ilişki halinde olmayan logosun en büyük gücü de aldatmak olacaktır. Bu anlamda Gorgias için çok büyük öneme sahiptir. Öyle ki ona göre logos, en yüce insanî yetidir. Bu anlamda amacı kitleleri ikna edebilmek, onların gözüne hoş görünmek, onların hoşuna gidebilecek sözler söyleyerek kitleleri etki altına almak olan Gorgias için en büyük yeti logostur.

Sofistlerin insan ve toplum anlayışına temelden karşı olan Platon'a geldiğimizde logosun yeniden hakikât ile olan ilişkisi içinde ortaya çıktığına şahit oluruz. Bu anlamda Platon'da logos onun idealar kuramı ile derinden ilişkilidir. Gerçekten de Platon'un orta dönem diyalogları boyunca logos, bilginin ön koşuludur. Platon'da bilgi, ideaların bilgisi olduğundan ve insan için bir şeyi bilmenin ölçütü, bildiği şeye dair bir logos verebilmek olduğundan; logos verebilmek, aslında ideaların bilgisini kavramayı ve onlara dair bir açıklama getirebilmeyi gerektirir. Logos'un idealar kuramı ile olan ilişkisi, idealar kuramının olmadığı yerde logosun işlevsiz olması bakımından daha da aşikâr olur. Buna göre bilginin mahiyetinin araştırıldığı Theaitetos diyalogunda idealar kuramı yer almadığından, logos insanı bilgiye götüren bir yeti olmaktan çok uzaktır. Nitekim diyalogda "logosa dayanan doğru sanı" olarak verilen bilgi tanımı, logosun muhtemel anlamları incelenmek suretiyle reddedilir. Sofist diyalogunda ise tashih edilmiş şekilde yeniden devreye giren idealar kuramı ile birlikte, idealar her türlü logosu oluşturan şey olarak karşımıza çıkar. Buna göre insanın bir logos verebilmesinin yegâne yolu, çeşitli

ideaların bir araya gelmeleri ve birbirlerinden pay almak ya da birbirleri ile birleşmek suretiyle logosu oluşturmalarıdır.

Ele aldığımız bütün filozofları inceledikten sonra açık biçimde diyebiliriz ki, *logos* bu filozofların hiçbirisinde bilimsel bir içeriğe sahip değildir. Herakleitos onu ilahi olan sezgisel bir yasa olarak kavrarken, Parmenides tanrıçanın dile getirdiği hakikatlere bizi ulaştırabilecek olan insanî yeti olarak görür. Platon'da ise *logos*, bugün çokları tarafından bilim dışı olarak görülen idealara derinden bağlıdır ve idealar olmadığında *logos* geçersizdir.

Çalışmamızın amacı, Presokratik dönem öncesinden başlayarak Platon'a giden süreçte logosun değişim ve dönüşümlerini göstermektir. Bunu yaparken, logos'un, gerek felsefe öncesi dönemde, gerek Presokratik filozoflarda, gerekse de 'mitostan logosa' kalıbının temeli olarak değerlendirebileceğimiz Platon'da, bizim ona yüklediğimiz anlamlara sahip olmadığını göstermeye çalıştık. Bizim kavramlara yüklediğimiz anlamlar filozofların kendi yükledikleri anlamlar olmaktan çok, günümüzdeki belli bir dünya görüşünün sonucu oluşan anlamlardır. Öyle ki Lincoln, kavramların ele aldığımız anlamları dâhilinde, Batı felsefe tarihinin ilk bölümünün yeniden düzenlenmesi gerektiğini savunur.⁶¹⁵ O itibarla denilebilir ki, felsefenin bu ilk dönemine dair yapılacak her çalışmada, filozoflara kişisel bakış açılarımızı dayatmak yerine; onların derinden gelen vakur seslerine kulak vermek ve onların kendi seslerinin yankılanmasına izin vermeye çalışmak gerekmektedir.

⁶¹⁵ Bruce Lincoln, "Gendered Discourses: The Early History of 'Mythos' and 'Logos'", s. 11

KAYNAKLAR

- AĞAOĞULLARI M. Ali, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, V Yayınları, Ankara, 1989.
- ALLEN R.E., "Anamnesis in Plato's Meno and Phaedo", *The Review of Metaphysics*, Vol. 13, No. 1, 1959, ss. 165-174
- ANAR İhsan Oktay, *Antik Çağ Düşüncesi Üzerine Notlar*, Net Copy Center, İstanbul, 2009.
- ARMSTRONG Karen, *Mitlerin Kısa Tarihi*, Çev. Dilek Şendil, Alfa Basım Yayım, İstanbul, 2014.
- ARSLAN Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi I: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2014.
- ARSLAN Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi II: Sofistlerden Platon'a*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2014.
- BARNES Jonathan, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, Çev. Hüseyin Portakal, Cem Yayınları, İstanbul, 2004.
- BERNASCONI Robert, *İrk Kavramını Kim İcat Etti?*, Çev. Z. Direk; İ. Esiner; T. Meriç; N. Öktem, Metis Yayınları, İstanbul, 2015.
- BLACKBURN Simon, *Devlet ve Platon*, Çev. M. Yüksel; M. Baturay, Versus Kitap, İstanbul, 2014.
- BORGES Jorge Luis, *Öteki Soruşturmalar*, Çev. P.B. Charum; T. Armaner, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.
- BRISSON Luc, *How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology*, Çev. Cathrine Tihanyi, The University of Chiago Press, Chiago, 2004.
- BURNET John, *Erken Yunan Felsefesi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2013.
- BUXTON Richard, "Introduction", *From Myth to Reason?*, Ed. Richard Buxton, Oxford Universtiy Press, New York, 1999, ss. 1-21.
- CAN Alper, *Antik Çağ Rehberi*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2011.

- CAPELLE Wilhelm, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, Çev. O. Özügül, Pencere Yayınları, İstanbul, 2011.
- CENGİZ Metin, *Platon ve Aristoteles'te Şiir Düşüncesi*, Şiirden Yayıncılık, İstanbul, 2010.
- CEVİZCİ Ahmet, *Platon'un Bilgi Kuramı ve Bu Kuramda Duyusal Varlıkların Yeri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi S. B. E, Ankara, 1992.
- CEVİZCİ Ahmet, *Platon'un Devlet'teki Bölünmüş Çizgi Analogisi*, Ankara Üniversitesi Basım Evi, Ankara, 1994.
- CEVİZCİ Ahmet, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003.
- CEVİZCİ Ahmet, *Sokrates*, Say Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- CEVİZCİ Ahmet, *İlkçağ Felsefesi*, Say Yayıncılık, İstanbul, 2014.
- CEVİZCİ Ahmet & KÜÇÜKALP Kasım, *Batı Düşüncesi: Felsefî Temeller*, İsam Yayınları, İstanbul, 2010.
- COPLESTON Frederick, *Ön-Sokratikler ve Sokrates*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2009.
- CORNFORD F. M., "Was the Ionian Philosophy Scientific?", *The Journal Of Hellenic Studies*, Vol. 62, 1942, ss. 1-7
- CORNFORD F. M., *Platon'un Bilgi Kuramı*, Çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, İstanbul, 2010.
- CORNFORD F. M., *Sokrates Öncesi ve Sonrası*, Çev. A.M. Celâl Şengör; S. Onan, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2015.
- ÇAKMAK Cengiz, *Platon Felsefesinde Anlam Problemi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 1991.
- DENKEL Arda, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, Özne Yayınları, İstanbul, 1998.
- DENNISTON J.D & ROBINSON R., "Platon", *Platon Felsefesi Üzerine Araştırmalar I: İdealar Kuramı*, Ed. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1989.
- DETIENNE Marcel, *Arkaik Yunan'da Hakikâtin Efendileri*, Çev. Adem Beyaz, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2012.
- DILLON J. & GERGEL T., *The Greek Sophists*, Penguin Classics, London, 2003.

- DİREK Zeynep, *Başkalık Deneyimi*, Yapıkredi Yayınları, İstanbul, 2013.
- DROZDEK Adam, *Greek Philosophers as Theologians*, Ashgate Publishing Limited, Hampshire, 2007.
- DÜRÜŞKEN Çiğdem, *Roma'da Rhetorica Eğitimi*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2001.
- ELIADE Mircae, *Mitlerin Özellikleri*, Çev. S. Rıfat, Om Yayıncılık, İstanbul, 2001.
- ELLUL Jacques, *Sözün Düşüşü*, Çev. H. Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2004.
- ERHAT Azra, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2014.
- ERHAT Azra & EYUBOĞLU Sabahattin, *Hesiodos Eseri ve Kaynakları*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1977.
- ERKIZAN Hatice Nur, “İlkçağ Felsefesi ve Temel Kavramları Üzerine Notlar: Presokratikler”, *Felsefe Tartışmaları: Vehbi Hacıkadıroğlu Armağanı*, 2002, ss. 180-203.
- FERRARI Giovanni, Logos, *Berkeley Classical Papers*, 1997, ss. 1-14
- FOWLER Robert L., “Mythos and Logos”, *The Journal Of Hellenic Studies*, Vol. 131, 2011, ss. 45-66
- GORGIEV S. R., The Relationship of The Soul and The Logos in Heraclitus' Fragments, *Scientific Journal Facta Universitatis*, Vol. 8, 2009, ss. 55-60
- GRISWOLD C. L., Plato on Rhetoric and Poetry, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/plato-rhetoric/>, (25.05.2016)
- GUTHRIE W.K.C., The Presocratic World-Picture, *The Harvard Theological Review*, Vol. 45, 1952, ss. 87-104
- GUTHRIE W.K.C., *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1988.
- GUTHRIE W.K.C., *Yunan Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, Çev. Ergün Akça, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2011.
- GÜNŞOY Funda, *Schmitt ve Strauss'ta "Politik Olan"*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2010.

- HANÇERLİOĞLU Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2012.
- HARE, R. M., *Platon*, Çev. I. Şimşek; B. Yılmaz, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2002.
- HÂŞİM Ahmet, *Piyâle*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2011
- HAVELOCK Eric, *Platon: Filozof Şaire Karşı*, Çev. Adem Beyaz, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2015.
- HEIDEGGER Martin, *Nedir Bu - Felsefe?*, Çev. Ali Irgat, Afa Yayıncılık, İstanbul, 1995.
- HERAKLEİTOS, *Fragmanlar*, Çev. Cengiz Çakmak, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005.
- HERODOTOS, *Tarih*, Çev. Müntekim Ökmen, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2013.
- HOFFMANN David, Logos as Composition, *Rhetoric Society Quarterly*, Vol. 33, 2003, ss. 27-53.
- HOMEROS, *İlyada*, Çev. Azra Erhat & A. Kadir, Can Yayınları, İstanbul, 1992.
- HOMEROS, *Odysseia*, Çev. Azra Erhat & A. Kadir, Can Yayınları, İstanbul, 1994.
- JAEGER Werner, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, Çev. Güneş Ayas, İthaki Yayınları, İstanbul, 2006.
- JONES W. T., *Batı Felsefesi Tarihi: Klasik Düşünce*, Çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2006.
- KANT Immanuel, "Aydınlanma Nedir?", çev. Atilla Yayla, *Liberal Düşünce*, Cilt: 10, No: 38-39, 2005.
- KETENCİ Taşkın, Chaplin'in Gözlerindeki Şaşkınlık ya da Postmodern Akıl Eleştirisi, *Flsf Dergisi*, Sayı. 4, 2007.
- KIRK G. S. & STOKES M. C., Parmenides' Refutation of Motion, *Phronesis*, Vol. 5, ss. 1-4.
- KRANZ Walter, *Antik Felsefe*, Çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1994.
- KUÇURADİ İonna, *Çağın Olayları Arasında*, TFK Yayınları, Ankara, 2009.
- LAERTİOS Diogenes, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Çev. Candan Şentuna, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2013.

- LEVI-STRAUSS Claude, *Modern Dünyanın Sorunları Karşısında Antropoloji*, Çev. A. Terzi, Metis Yayınları, İstanbul, 2012.
- LEVI-STRAUSS Claude, *Mit ve Anlam*, Çev. Gökhan Yavuz Demir, İthaki Yayınları, İstanbul, 2013.
- LINCOLN Bruce, The Early History Of ‘Mythos’ and ‘Logos’, *History of Religions*, Vol. 36, 1996, ss. 1-12.
- LINCOLN Bruce, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology and Scholarship*, University of Chiago Press, Chiago, 1999.
- MALINOWSKI Branislaw, *Büyü, Bilim ve Din*, Çev. S. Özkal, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2000.
- MANGUEL Alberto, *İlyada ve Odysseia*, Çev. A. Sezgintüredi, Versus Kitap, İstanbul, 2010.
- MACINTYRE Alasdair, *Ethik’in Kısa Tarihi*, Çev. H. Hünler & S. Z. Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2001.
- MERİÇ Cemil, *Bu Ülke*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.
- MORTLEY Raoul, *From Word to Silence: The Rise and Fall of Logos*, Bonn, Hanstein, 1986.
- MOST G. W., From Logos to Mythos, *From Myth to Reason?*, Ed. Richard Buxton, Oxford University Press, New York, 1999, ss. 25-47.
- MURDOCH Iris, *Ateş ve Güneş: Platon Sanatçıları Niçin Dışladı?*, Çev: S. R. Kırkoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1992.
- MURRAY Penelope, What is Muthos for Plato, *From Myth to Reason?*, Ed. Richard Buxton, Oxford University Press, New York, 1999, ss. 251-265.
- ONG Walter, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, Çev. S. P. Banon, Metis Yayınları, İstanbul, 2007.
- PARTENIE C., Plato’s Myths, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/plato-myths/>, (31.01.2016)
- PENDER E. E., “Plato’s Moving Logos”, *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, Vol. 45, 2000.

- PETERS F. E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, Çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- PLATON, *Devlet*, Çev. S. Eyüboğlu & M. A. Cimcoz, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2010.
- PLATON, *Euthyphron*, Çev. Güvenç Şar, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2011.
- PLATON, *Gorgias, Eflatun Büyük Klasikler II*, Çev. S. R. Güzelşen & M. Rifat, Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1975, ss. 301-416.
- PLATON, *Ion, Eflatun Büyük Klasikler I*, Çev. Tanju Gökçol, Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1973, ss. 210-234.
- PLATON, *Kleitiphon*, Çev. Ziya Taşlıklıoğlu, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1987.
- PLATON, *Lakhes*, Çev. N. Ş. Kösemihal, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001.
- PLATON, *Protagoras*, Çev. N. Ş. Kösemihal, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001.
- PLATON, *Lysis*, Çev. N. P. Boyacı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2006.
- PLATON, *Symposion*, Çev. Eyüp Çoraklı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007.
- PLATON, *Menon*, Çev. Ahmet Cevizci, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2009.
- PLATON, *Theaitetos*, Çev. Macit Gökberk, *Platon Diyaloglar*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2009, ss. 451-542.
- PLATON, *Phaidon*, Çev. N. Kalaycı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2012.
- PLATON, *Phaidros*, Çev. Birdal Akar, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2014.
- PLATON, *Sofist*, Çev. Ömer Naci Soykan, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2015.
- POSTER Carol, *Being and Becoming: Rhetorical Ontology in Early Greek Thought*, *Philosophy & Rhetoric*, Vol. 29, 1996, ss. 1-14
- ROOCHNIK David, *The Tragedy of Reason: Toward Platonic Conception of Logos*, Routledge, New York, 1990.
- ROVELLI Carlo, *Miletli Anaksimandros ya da Bilimsel Düşüncenin Doğuşu*, Çev. Atakan Altınörs, Bilge Kültür Sanat Yayın Dağıtım, İstanbul, 2014.
- SEGAL C. P., *Gorgias and the Psychology of the Logos*, *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 66, 1962, ss. 99-155

- SEIDEL Helmut, Felsefe Nasıl ve Neden Eski Yunan'da Ortaya Çıktı?, *Felsefe Dergisi*, Sayı. 2, 1989, ss. 26-44
- STRAUSS Leo, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, The University of Chiago Press, 1989.
- ŞAR Güvenç, *Dissoi Logoi Üzerine*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2013.
- TARNAS Richard, *Batı Düşüncesi Tarihi I: Antik Yunan'dan Modern Döneme*, Çev. Y. Kaplan, Külliyyat Yayınları, İstanbul, 2011.
- TEKİN Oğuz, *Eski Yunan ve Roma Tarihine Giriş*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.
- THANASSAS Panagiotis, "Logos and Forms in Phaedo 96a-102a", *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, Vol. 8, 2003, ss. 1-19
- TİMUÇİN Afşar, *Felsefe Sözlüğü*, Bulut Yayınları, İstanbul, 2004.
- TURGUT İhsan, "Platon'da Logos Kavramı ve Bilgi Teorisiyle İlgisi", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı. 2, 1985, ss. 49-53.
- TURGUT İhsan, *Platon'un Son Dönem Felsefesinde Bilgi Sorunu*, Bilgehan Matbaası, İzmir, 1992.
- VERNANT J. P., *Yunan Düşüncesinin Kaynakları*, Çev. Hüseyin Portakal, Cem Yayınevi, İstanbul, 2013.
- VERSENYI Lazslo, *Sokratik Hümanizm*, Çev. Ahmet Cevizci, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2007.
- VIDAL-NAQUET P., *Homerus'un Dünyası*, Çev. Devrim Çetinkasap, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2015.
- VLASTOS Gregory, "Theology and Philosophy in Early Greek Thought", *The Philosophical Quarterly*, 1952, ss. 97-123.
- WEBSTER T. B., "Personification as a Mode of Greek Thought", *Journal of Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 17, 1954, ss. 10-21
- WIANS William, "From Muthos to...", *Logos and Muthos: Philosophical Essays in Greek Literature*, State University of New York Press, New York, 2009, ss. 1-12
- YİĞİT Rezzan İlke, *Philosophy as Anti-Sophistic*, Boğaziçi University Institute of Social Sciens, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2004.


ZELLER Eduard, *GreK Felsefesi Tarihi*, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2008.

ZELYÜT Solmaz, *İki Adalet Arasında*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997.

ZUCKERT C. H., *Plato's Philosophers: The Coherence of the Dialogues*, The University of Chiago Press, Chiago, 2009.



ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Ali Han	BABUÇÇU
Doğum Yeri ve Yılı	K. Maraş	1989
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce	
ve Düzeyi	İleri	
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı	Kurum Adı
Lise	2003 2007	Çukurova E. Anadolu Lisesi
Lisans	2008 2013	Uludağ Üniversitesi
Yüksek Lisans	2013 -	Uludağ Üniversitesi
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama - Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı
1.	2014 2015	Bingöl Üniversitesi
2.	2015 2015	Sütçü İmam Üniversitesi
3.	2015 -	Uludağ Üniversitesi
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar		
Katıldığı Proje ve Toplantılar		
Yayımlar:		
İletişim (e-posta):	alihan@uludag.edu.tr	
Tarih	13.07.2016	
İmza		
Adı Soyadı	Ali Han Babuçcu	

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	Ali Han BABUÇÇU
Tez Adı	Presokratiklerden Platon'a Logos Kavramı
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Felsefe ABD
Tez Türü	Yüksek Lisans
Tez Danışman(lar)ı	Doç. Dr. Funda Günsoy
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) izni	<input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input checked="" type="checkbox"/> Tezimin sadece içindekiler, özet, kaynakça ve içeriğinin % 10 bölümünün fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin vermiyorum
Yayımlama izni	<input type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin Veriyorum

Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih : 13.07.2016

İmza :

