

FELSEFE TARİHİ • CİLT 1
Kurucu Düşünceler



A. BAUDART, F. CHENET, J.-P. DUMONT, F. FARAGO,
P. HADOT, C. JAMBET, F. JULLIEN, J. RUSS

FELSEFE TARİHİ • CİLT 1
Kurucu
Düşünceler

ÇEVİREN: İSMAİL YERGUZ

A. BAUDART, F. CHENET,
J.-P. DUMONT, F. FARAGO,
P. HADOT, C. JAMBET,
F. JULLIEN, J. RUSS




iletişim

Felsefe Tarihi
CİLT 1
Kurucu Düşünceler

JACQUELINE RUSS
yönetiminde

ANNE BAUDART - FRANÇOIS CHENET
JEAN-PAUL DUMONT - FRANCE FARAGO
PIERRE HADOT - CHRISTIAN JAMBET
FRANÇOIS JULLIEN - JACQUELINE RUSS

Fransız Kùltür Bakanlığı Ulusal Kitap Merkezi'nin katkılarıyla yayımlanmıştır.
Ouvrage publié avec le soutien du Centre national du Livre, Ministère français
chargé de la culture.

Histoire de la philosophie. 1. Les pensées fondatrices
© 1998 Armand Colin

İletişim Yayınları 1687 • Başvuru Dizisi 64
ISBN-13: 978-975-05-0981-0
© 2011 İletişim Yayıncılık A. ř.
1. BASKI 2011, İstanbul
2. BASKI 2012, İstanbul

EDITÖR Devrim Çetinkasap
KAPAK Suat Aysu
UYGULAMA Hüsnu Abbas
DÜZELTİ Ayten Koal
DİZİN Burcu Tunakan

BASKI ve CİLT Sena Ofset SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

İletişim Yayınları SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

Felsefe Tarihi

CILT 1

Kurucu Düşünceler

JACQUELINE RUSS

yönetiminde

ANNE BAUDART - FRANÇOIS CHENET

JEAN-PAUL DUMONT - FRANCE FARAGO

PIERRE HADOT - CHRISTIAN JAMBET

FRANÇOIS JULLIEN - JACQUELINE RUSS

Histoire de la philosophie

1. Les pensées fondatrices

ÇEVİREN İsmail Yergüz



iletişim

İÇİNDEKİLER

Önsöz: Kurucu Düşünceler	7
---------------------------------	----------

BİRİNCİ BÖLÜM

Yunan Kurucu Düşüncesi	21
<i>Presokratikler</i>	23
<i>Platon (428/7 - 347/6)</i>	39
<i>Aristoteles (384-322)</i>	71
<i>Helenistik Felsefe</i>	105
<i>Sonuç</i>	122

İKİNCİ BÖLÜM

Yahudi ve Ortadoğu Kurucu Düşünceleri	123
<i>Mısır</i>	125
<i>Mezopotamya'da Felsefe Öncesi Düşünce</i>	127
<i>Kutsal Kitap</i>	129

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Hıristiyan Kurucu Düşüncesi	141
<i>Yeni Ahit</i>	143
<i>İskenderiyeli Philon (İÖ 20-İS 50?)</i>	156
<i>Kilise Babaları</i>	158
<i>Aziz Augustinus (354-430)</i>	162
<i>Sonuç</i>	166

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Hindistan'ın Kurucu Düşüncesi	169
<i>Hint Düşüncesinin Kaynakları</i>	171
<i>Vedaların Yahyi ve Teorilerin Başlangıcı</i>	176
<i>Upanişadlar'da Teorik Düşüncenin Atılımı</i>	185
<i>Jainizm</i>	194
<i>İlksel Budizm</i>	196
<i>Bhagavad-Gita</i>	204
<i>Sonuç</i>	207

BEŞİNCİ BÖLÜM

Çin Kurucu Düşüncesi	211
<i>Giriş</i>	213
<i>İlkel Dinsellikten Evrensel Bir Düzen Bilincine</i>	215
<i>Gökten Gelen Düzeni Kavrayabilmek İçin</i> <i>Ahlak Deneyimini Derinleştirmek: Konfüçyüs'ün Öğretisi</i>	220
<i>İyi mi? Kötü mü? Mencius'tan Ksunzi'ye</i>	224
<i>İlksel Spontanlığa Dönüş: Taocular</i>	229
<i>Spontanlık Totaliter Düzenin</i> <i>Hizmetine Girdiğinde: Yasacılar</i>	234
<i>Savaşa Girmeden Galip Gelme: Stratejistler</i>	238
<i>Sonuç</i>	242

ALTINCI BÖLÜM

İslam Kurucu Düşüncesi	247
<i>Giriş</i>	249
<i>Üç Büyük Mesele</i>	254

SONUÇ

Ölümü Aşan Düşünceler	281
------------------------------------	-----

GENEL KAYNAKÇA	284
-----------------------------	-----

DİZİN	286
--------------------	-----

Önsöz

Kurucu Düşünceler

Jacqueline Russ

Tanımlar

Kültürün ve düşüncenin temellerini atan önemli uğrakların ortaya çıkışını tasvir etmek, bunların kaynaklarına ulaşmaya çalışmak... *Felsefe Tarihi*'nin "kurucu düşünceler"e ayırdığımız birinci cildinin amacı bu... Düşüncenin geçmişine, başlangıçtaki görünümlerine eğilen bu yapıt, kökene dair zaman içerisinde kesin olarak saptanabilir türden sorunları değil, bir kültürün mutlak, neredeyse metafizik kökeni sayılabilecek temellerini merkeze almaktadır.

Bu temellendirme zorunluluğu, 20. yüzyıl sonunda girilen keskin yol ayrımıyla atbaşı gider. Her türlü temellendirme girişiminde (metafizik, bilim vb. alanlarda) büyük krizlerin yaşandığı 20. yüzyıl, farklı kuramsal ve pratik alanların radikal biçimde yeniden temellendirilmesi gibi bir amacın ön plana çıkarıldığı dönemdir. Temellerin sarsılması ve yeni baştan temellendirme zorunluluğu teması, Husserl ve Heidegger'le başlayarak bütün keskinliğiyle ortaya çıkmıştır. Temellendirme düşüncesi çağımıza ve kültürümüze yerleşmiş durumdadır. Bu sebeple, kitabın yazarları olarak, felsefe tarihini yeni bir zemine oturtmak isteyen bizlerin de kurucu düşünceleri araştırmaya yönelmemiz şaşırtıcı değildir.

Ama temellendirmek nedir? Temellendirmek (bir başlangıç noktasının zamanda ortaya çıkışına indirgenemeyen edim) biçimler aracılığıyla yapılandırmaktır; ampirik yaşamın eksik gündelikliğini tamamlayan birleştirici ilkelere ulaşmak amacıyla ilk parçalanmayı aşmakla ilgilidir. Her “temel” kurtarıcıdır, çünkü yeni tinsel kategorileri hayata geçirir. Temellendirmek, yaşama geçirmek, başlatmaktır; basit zamansal başlangıcı haklı ve doğru, daha doğrusu meşru bir doğuşa dönüştürmektir. Dolayısıyla her temellendirme, olgudan yasaya geçişi, bir kültürü, bir düşüncüyü ya da bir uygarlığın inşasına yönelik ilkenin veya temelin hayata geçirilmesini içerir. Bir başka deyişle temellendirmek, *burada ve şimdi (hic et nunc)* verili olan ampirik gerçekliğe varlık nedeni kazandırmaktır. İlke ve temel kesinlikle eşdeğer değildir; ilke daha çok bir tündengelimlin çıkış noktası anlamına gelir, temel ise bir zemin ya da taban, yapısal dayanak düşüncesi sağlar. Her ikisi birden türlü açılardan “temellendirme” fikri içinde yer alır. Temeller ve ilkeler, her tekil varolana ölçü getirip toplumsal ya da kuramsal bir alanı kesin bir biçimde sınırlama olanağı veren kuralları sunar.

Bu yapıtta sergilediğimiz Doğu’ya ve Batı’ya ait kurucu düşünceler temsillerden, fikirlerden, kavramlardan vs. çıkartılmış bilgileri veya düşünceleri ifade ediyor. Kültüre bütün adımlarımızı yönlendiren tinsel temelleri sağlayanlar da bunlardır. Kurucu fikirler, bazı belirleyici figürleri ortaya çıkarırken uygarlıkları ve halkları tinin, tarihin ve geleneğin içine yerleştirirler. Böylece zamansal sürekliliği sağlarlar. Çünkü bildiğimiz gibi, süresiz ve belleksiz tin yoktur. Temellendirmek mirasçılara sahip oldukları şeyi aktarmak, vasiyet yoluyla aktarılanlara da anlam yüklemektir. “Vasiyet olmazsa ya da bu eğretilmeyi daha açık ifade edersek, gelenek –seçen ve adlandıran, aktaran ve muhafaza eden, hazinelerin nerede olduğunu gösteren ve değerlerini bildiren gelenek– olmazsa, zamanda süreklilik mümkün olmaz. Dolayısıyla, insan için ne geçmiş ne de gelecek var olacaktır; bu durumda ise geriye sadece dünyanın ebedi oluşumu ve canlı varlıkların bu oluşum içindeki biyolojik çevrimi kalır.”¹

1 Hannah Arendt, *La Crise de la Culture*, “Folio-Essais”, Gallimard, s. 14.

Kurucu düşünceler halkları ve kültürleri, içinde kök saldıkları bu biyolojik çevriminden koparırlar ve gerçek anlamda var olan tek unsura, yani Tin'e yaklaşıtırlar. Nesneleri oluşturan şeyleri adlandırarak, sadece farklı kültür alanlarına değil, aynı zamanda evrensel toplumun birliğine de temeli sağlarlar. Bir başka deyişle, *Felsefe Tarihi*'nin bu 1. cildinin yazarları burada insanlığın kurucu düşüncelerine yöneliyorlar. Onlara göre, bu insanlık kesinlikle soyut bir insan tanımı veya uluslar ile halkların durağan bir eklemlenmesi değildir; hatta tersine, anlam arayışlarının yönlendirdiği evrensel bir topluluk, "kişilerarası bir alan"dır.

Burada, evrensel topluluk kavramıyla Husserl'e gönderme yapıyoruz. Dolayısıyla Batılı olmayan düşüncelerle yakınlık kurmayı amaçlayan "bu" *Felsefe Tarihi*, ilke olarak Avrupa merkeziliği reddediyor... Husserl gibi, "insanlığı, insanları ve halkları kucaklayan ve sadece tinsel özelliklere bağlı tek bir yaşam gibi görmek" gerekir, "insanlık insan ve kültür tiplerini ayrı ayrı kucaklar, ama bunlar kavranamayan geçiş süreçleri içinde birbirleri içinde erimişlerdir."² İşte bu güzel "insanlığın tinsel formları" vizyonunun Avrupa figürlerine odaklanmaması gerekir.

Yöntem sorunları

Aslında bu girişimimiz çifte bir soruna yol açıyor: Birincisi, böyle bir yaklaşım insanlığın bu kurucu biçimlerinin doğası ve statüsüyle ilgilidir; ikincisi, çok sayıda kaynağın taranması gerekir. Bu araştırma aracılığıyla, bir kültürlerötesi (bkz. ileride, s. 163, F.Chenet'nin sorunsalı) ve soyut tümeller arayışına girmiş olmuyor muyuz? Nitekim Batı'nın geleneksel bakışına göre, felsefe ve hatta düşünme eyleminin kendisi Yunan kültürünün ürünüdür ve bunların kaynağını başka yerlerde aramaya gerek yoktur.

Önce birinci sorun: Bu tasarımlar ya da kavramlar –sözgeli mi Yunan'da Varlık, Mısır'da *Maât* (Hukuk), Hint'te *Brahman*

2 Husserl, *La Crise de l'humanité européenne et la philosophie*, Aubier, s. 29.

(kişisiz Mutlak)– nasıl düşünülecektir? Bunlar soyut tümellerle, insanın düşünme biçiminin birer parçası olan genel fikirlerle aynı mıdır? Kurucu düşüncelerin analiz edilmesinin amacı soyut, kültürlerötesi genel kavramları ortaya çıkarmak değil, farklılıklara odaklanarak ve kendi geleneğimize yabancı görüşleri kavrayarak, uzun bir tinsel yolculuk sonunda bir bütünlüğe ulaşmak, yani somut bir tümelle bütünleşmiş özgül formları tespit etmektir. Kurucu düşüncelerin temel tasarımları kesinlikle soyut bir tümel oluşturmazlar; bilinen ve kabul edilen farklılıklar açısından zengin, somut bir tümele işaret ederler. Bir düşünce, var olabilmek için özellikle dilbilimsel nitelikli, farklı sembollerin dolayımından geçmek zorundaysa eğer, ancak çeşitli kültürlerin aracılığıyla oluşturulmuş somut bir tümel yoluyla ortaya çıkabilir.

Felsefi amneziler

Ama düşüncenin çok çeşitli doğuş biçimlerine mutlaka açılmak, temel farklılığı kabul etmek ve diyalogun somut tümelini soyut tümele tercih etmek elzem midir? Burada yine, ikinci bir soru ve onunla birlikte her türlü dogmatik dışlamayı reddetme tavrımız ortaya çıkıyor. Felsefenin ve düşüncenin sadece Yunan'a ve Avrupa'ya ait olmadığı, kaynaklarını Çin ve Hindistan geleneğinden de almış olabileceği, bir başka deyişle felsefenin sadece Yunanca konuşmadığı doğru mudur? Kültürümüzde egemen olan çok eski bir tez var: Felsefe öncelikle Yunan'dır ve Helen sitelerinin çocuğudur. Uygarlığın temel kavramlarını Yunan düşüncesi doğurmuştur. Mitten rasyonelliğe geçişi sağlayan bu düşünce, düzenli ve rasyonel söylemi yaratmıştır –ve bunu sadece o başarmıştır!–; bu söylem ise, temel ve gerçek bilimin kurucusu otantik teoriyi doğuran *logos*'a tâbidir.

Bu konuda söz söylemiş bellibaşlı filozoflardan birisi de, analizlerini hatırlamamız gereken Husserl'dir (ayrıca bildiğimiz üzere Hegel de Yunan düşüncesinin tinsel ve kurucu önceliğini kabul etmiştir). Ortaya attığı birçok tezle bu denli açık ve anlaşılır bir düşünür olan Husserl, bu konuya gelince, kültürü-

müze egemen olan etnomerkezcilikten ve Avrupamerkezcilik-
ten kopamaz.

Husserl *La Crise de l'humanité européenne et la philosophie*'de (Avrupa Hımanitesinin Bunalımı ve Felsefe; 1935) şöyle diyor: "İnsanın çevresine karşı bambaşka ve yeni bir tavır sergileme-
si ilk kez Yunan'da görülür. Biz bu insanı tanımak için özellikle
bu tavra odaklanırsınız ve bu ilgi, bütünüyle teoriktir[...] Bu du-
rumda insan bilme tutkusunun kurbanı olur ve bu tutkunun
yol açtığı gerilim, insanın yaşamsal *praxis*'ini, gündelik çaba-
larını ve kaygılarını aşar; filozofu kesinlikle parçası olduğu ve
gözlemlediği dünyanın seyircisi haline getirir."³ Demek ki Ti-
nin evrensel topluluğu Husserl'de ancak, pratiği teoriye bağ-
lı hale getiren ve böylece Avrupa'nın tinsel yapısını şekillendi-
ren Yunanların keşfedilmesiyle mümkün olabilmektedir. Bura-
da Yunanların lehine ve Avrupa'nın lehine olan iki önyargıyla
karşı karşıyayız. Hegel'de olduğu gibi Husserl'de de Helenmer-
kezciliğe, Avrupa merkezilik eşlik eder.

Doğu'nun dışlanması olgusu günümüzde de sıkça görülüyor.
François Châtelet, Emile Noël'le konuşmalarında⁴ aklın Yuna-
nistan'da ortaya çıktığını söylemekten çekinmez. "Akıl düşün-
cenin içinde midir yoksa bulunmuş mudur?" diye sorar Emile
Noël. "Eğer insanlık, tarihinin bir döneminde rasyonel bir dü-
şünce ortaya çıkarmışsa bunu Yunanlara borçluyuz," der Châ-
telet: "Aklın icat edildiğinden söz edebiliriz bence. Ve felsefe-
nin yeni bir kültür çeşidi olarak nasıl ortaya çıktığını anlamak
için çok özel bir duruma, Antik Yunan'a gönderme yapmayı
tercih edeceğim."⁵

Gelenekselleşmiş bir yargı söz konusu: "Akli Yunanlar icat et-
mişlerdir." *Logos*'a ve varlığa yabancı olan Doğu'ya gelince, o,
"aklın tarihi" ve tinle gerçek anlamda bütünleşememiştir. Uygar-
lığı temellendiren pek çok düşünceyi gölgede bırakan bu tutum,
Çin'in ve –Roger-Pol Droit'ın *L'Oubli de l'Inde* (PUF) adlı dene-
mesinde söylediği gibi– Hindistan'ın unutulmasına yol açmıştır.

3 Husserl, a.g.y., Aubier, s. 47-49.

4 *Une histoire de la raison*, Seuil.

5 A.g.y., s. 17.

Elinizdeki birinci ciltte bu çok eski felsefi amneziye belli bir mesafeden bakmaya çalıştık: Günümüzde, Helenmerkezcilik de, Avrupa merkezcilik de ağır biçimde eleştiriliyor. Batı düşüncesine nasıl bir gerekçeyle ayrıcalık tanıyabiliriz? Kimileri Batı düşüncesinin tüm dünyaya dayatılan bilimsel ve teknik çalışma sahalarıyla bütünleşmesini gerekçe olarak öne sürer. Bazı düşünörlere göre ise, modern bilim ve teknik "kusursuz bir anlam yokluğu"nu (Heidegger) yansıtır. Ayrıca, kimi zaman Batı *ratio*'sunun karşı karşıya kaldığı sınırlamaları gösteren de, Doğu düşünceleri ya da felsefeleridir. Hindistan'da, Çin'de, Mısır'da, İslam ölkelerinde araştırılması gereken felsefi öğretiler ya da düşünceler vardır; bunların çözölmesiyle farklı görüş açıları değeriendirilebilecek, gerçek aklın somut evrenine daha güçlü bir biçimde nüfuz edilebilecek, insan toplulukları daha etkin yönetilebilecektir. Elbette pek çok kavram, örneğin varlık düşüncesi, özellikle Avrupa'ya özgü bir düşünce gibi gözükmektedir. Ama F. Châtelet'nin de söylediğı gibi⁶ varlığı bulanların (yani Yunanların) diğerielerinden daha derin ve daha zengin bir anlayışa ulaşmaları gibi bir zorunluluktan söz edilemez.

Bu ciltte, çağımızda da sürüp giden bu şüpheli amnezinin ötesine geçerek, Batı ve Doğu uygarlıklarının temel düşüncelerini ve dolayısıyla, tanınıp kabul edilen bir başkalık tarafından inşa edilen insan aklını çözümlemeye çalışacağız. Bununla, somut tümelin hiçbir parçasını feda etmemeye çalışan bir aklı kastediyoruz.

Yunanların buluşları

Yunanlara göre, Helen felsefesi Mısır'a çok şey borçludur. Bazı yeni-Platoncular Yunan düşüncesinin Mısır kökenini abartmış olsalar da Doğu'nun, Yunan bilgeliğini ve bilimini bir ölçüde beslemiş olduğunu kabul etmek gerekiyor.

Yunanlar özel olarak neleri bulmuşlardır peki? Tersinden bir etnomerkezcilik uygulayarak onların buluşlarını önemsiz kılmak mümkün değil. Felsefe Yunanistan'da başlamasa da Yunan

6 Ag.y., s. 40.

kültürünün evrensellik özellikleri taşıdığını ve felsefi düşünce alanında belirleyici yollar açtığını kabul etmek lazım; bu konuda örneğin Jean-Paul Dumont, Anne Baudart ve Pierre Hadot'nun bahsettikleri yollar ve kaynaklara bakabiliriz.

Jean-Paul Dumont felsefi tartışmanın, 1.Ö. 6. yüzyıl başında İyonya'da başladığını belirtir. Batı düşüncesinin ilgi odağı olan temalar ve sorular o dönemde formüle edilmiştir: akledilebilirliğin gerekliliği, “bir ve çok” sorunu, ilkelerin araştırılması vb. Çelişki yasasının önemini ilk kez açıklayan Herakleitos'tur. Pythagoras, “sayı”yı her şeyin ilkesi yapmış ve akli olanın önceliğini ifade etmiştir. Zenon “felsefi düşünce tarihinde çok önemli yeri olan ve Aristoteles'e göre, yaratıcısı olduğu diyalektik yöntemi inşa etmiştir” Demokritos'a göre iki ilke söz konusudur: atomlar ve boşluk. Demokritos bu akli gerçekleri yani atomları ifade etmek amacıyla “idealar” sözcüğünü kullanır. Sofistlerden söz etmemek de mümkün değil; yöntemli tartışma sanatını uygulayan sofistler dile egemen olarak, muazzam bir kültür çalışması gerçekleştirmiş ve yeni düşünceler uyandırmış kişilerdir.

Platon ve Aristoteles bu presokratik mirastan beslenirler. Öncelikle –Anne Baudart'ın incelediği– Platon felsefesini anlam. Bu düşünürün sesi bugün de şaşırtıcı bir güçle çınlamaktadır. Akıl yürütmeleriyle Atinalıların kesin saydığı yargıları sarsan ve tıpkı annesi Phenaretos'in çocuk doğurması gibi düşünceleri doğurtan Sokrates'in en ünlü öğrencisi olan Platon, hocasının ölümüyle (İÖ 399) çok sarsılır. Yaşamının sonraki bölümünde Sokratik mesajı yayar; insanı ve topluluğu (site devletini) kurtarmaya çalışır.

Sokrates'in kullandığı diyalog ve fikir teatisi yöntemine sadık kalan Platon, zengin uzantıları olan bir felsefe türünü, esnek ve hareketli bir anlatım biçimi olan diyalogu yaratmıştır. Zihni modellere ya da paradigmalara –yani İdealara ve Özlere– yükselten, fenomenlere anlam veren diyalektik yöntemi tanımlamıştır. Platon kurucudur; çünkü ruhu, görünmeyen ve hakiki gerçekliklere yönelterek tinsel bir dönüşüm gerçekleştirir. Ama İdeaların entelektüel sezgisi, Platon'un *Symposion*'da Eros'a

verdiği rolü geri plana itemez. Platon kavram ve eğretileninin, rasyonel söylem ve mitin ittifakı ve zenginleşmesiyle Batı'ya özgü düşünme yönteminin bütünleyici parçası olmuş bir felsefe biçimini hayata geçirir. Platon ayrıca, Aristoteles'ten önce, siyaset biliminin de kurucularından biri olarak tanınmıştır.

Aristoteles kimdir? Léon Brunschvicg'in söylediği gibi "çocuk zihniyeti düzeyinde" kalanlardan değil, Anne Baudart'ın anlattığı gibi, birçok özelliğiyle kurucu babadır. Her şeyi açıklamak isteyen Aristoteles Platon'la birlikte Batı düşüncesinin mantıksal çerçevelerini oluşturmuş ve -Dante'nin deyişiyle- "bilenlerin hocası" olarak tanınmıştır. Mantık terimi hiç kuşkusuz Aristotelesçi bir terim değildir ve formun ve içeriğin birbirlerinden kesin biçimde ayrılmaları tümüyle Aristoteles'in yapıtlarında ortaya çıkan bir şey değildir. Bununla birlikte, Aristoteles kanıtlamanın, tasımı model alan, kesinlikle tümdengelimli bir mantığa dayanması gerektiği düşüncesiyle ve farklı tasım biçimlerinin dökümüyle düşüncemizi ve aklımızı iyileştirmeyi ve öznellikten kurtarmayı öğreterek bizi Batı'nın temelini atan, zengin ve rasyonel tümdengelim yoluna sokmuştur.

Aristoteles tasımcılık öğretisi çerçevesinde mantığın kurucusu olmasının yanı sıra, hayvan türleriyle ilgili bir sınıflandırma da yapmış ve bu özelliğiyle ilk doğalcılardan biri kabul edilmiştir. Bir açıdan Antik dönemin en büyük doğabilimcilerinden biridir. Hiç kuşkusuz ahlak ve politikayla ilgili çalışmaları, ayrıca poetika ve retorik incelemeleriyle filozofların öncüsü olmuştur.

Büyük İskender'den Roma egemenliğine, yani İÖ 4. yüzyıl sonundan 1. yüzyıl başına kadar uzanan Yunan tarihine denk düşen bu Helenistik felsefeyi Pierre Hadot anlatıyor. Bu dönemle ilgili olarak Hadot, kültürlerin iç içe geçmesini ve karışmasını, Doğu ve Batı düşüncelerinin birliğini bir kez daha gösteren karşılıklı etki ağlarını hatırlatıyor.

Helenistik felsefeler, dünya üstüne, bütünüyle soyut kuramlar üretmek şöyle dursun, kuramlarda, yaşamsal tavırların gerekçelendirilişini bulurlar. Felsefe varoluşsal bir seçimi, bir hayat tercihini gösterir. Bilgeliliğin bütün engellerden kurtulmak,

insanın kendisini köle yapacak her şeyi reddetmesi olduğunu söyleyen kinizm de böyledir. Manevi özgürlük ve kurtuluş yollarını gösteren Epikurosçuluk gibi, kinizm de olağanüstü gündel bir olgu değil midir? Epikurosçu bilge “yaşama zevkinin tadını çıkaracaktır; sakın, sessiz bir şekilde” Nihayet stoacılık bize doğaya göre yaşamayı, dünyanın evrimini içten hareket ettiren evrenin yasalarına uymayı öğretir. Helenistik okullar kurucudurlar, çünkü insanı “kaygının kurbanı” biri gibi görürler ve insanın gerçek yaşama kavuşabileceği konusunda hemfikirdirler. Böylelikle manevi iyileşme ve dönüşüm olan bilgelğe ulaşırlar.

Kutsal Kitap'ın mesajı

Ama Batı anlayışının yapısı Yunanlardan gelse de Avrupa'yı biçimlendiren tinsellik tipi –Roma İmparatorluğu içinde Yunan felsefe diliyle birleşerek– Ortadoğu'dan çıkmıştır. François Farago'nun göstereceği gibi, 1. yüzyıldan başlayarak, Helenik bir formasyona sahip olan ama Kutsal Kitap'ı bilen ve aynı zamanda Yahudi Philon olarak da tanınan İskenderiyeli Philon, Yunan anlayışına İbrani sezgiciliğini getiren kişidir. Platonculuktan ve yeni-Platonculuktan gelen kavramların yöntemli bir biçimde eşlik ettiği temel kavramsal enstrümanları Hristiyan Kilise Babaları'na veren kişi Philon'dur. Öyleyse, Avrupa düşüncesinden söz ederken Kutsal Kitap referansından kaçabilmek mümkün müdür? Akılcılık bakımından Atina'nın, hukuk tekniğiyle Roma'nın çocuğu olan Avrupa, tinsellik açısından da Kudüs'ün çocuğudur.

Kutsal Kitap'la birlikte ortaya çıkan şey kesinlikle kavram alanı içinde yer almaz, ama insanın (kimi zaman) deneyimlediği o kadim Mevcudiyeti esinler: Tinsel kavrayışımızın kurucusu bu Mevcudiyet değil midir? Burada ortaya çıkan, bir saf akıl fikrine ya da pratik akıl postulatına indirgenemeyen ve sonuç olarak yaşamın gizemiyle özdeşleşen ama aynı zamanda insana, türe indirgenmesi mümkün olmayan tikelliği veren kutsal İlke değildir sadece. İkili bir gizemdir bu: kurucu Mevcudiyetin gi-

zemi ve Kutsal Kitap'ın ortaya çıkardığı mutlak tikelliğin gizemi. Böylece Kutsal Kitap, Yunan düşüncesinden –önergelerle ve tûmdengelim yöntemiyle yol alan düşünceden– farklı olarak, açınlayıcı varoluşsal deneyimden ayrı tutulamaz.

İsa ve sonsuzluğun metafiziği

Yeni Ahit'in de, tıpkı Kutsal Kitap gibi, kurucu düşünceler açısından deşifre edilmesi ve yorumlanması gerekir. O da aynı şekilde, sadece Batıya değil; anlam peşinde, her düşüncenin ufkunu oluşturan diyalog halindeki evrensel topluluğa, insanlığa da bir esin kaynağı ve referans oluşturur.

France Farago, İsa'nın, kesinlikle önergelere dayanmayan, varoluşsal ve açınlayıcı bir deneyimle, bizi insanın özüyle ilgili yeni bir anlayışa götürdüğünü söylüyor. "İnsan her şeyin ölçüsüdür" der sofistler. "Kesinlikle hayır" diyor Platon, "sadece bir mutlak Varlık öğretisi, insanın ne olduğu konusunda fikir verebilir bize" Ama İsa'yla birlikte, kökeni semitizm olan yeni bir kelim, insanın özünü, Yunanların bilmediği yeni bir alana yerleştirir: sonsuzluğun ya da sınırsızlığın alanına.

Yahudiliğin ve Hristiyanlığın gerçekleştirdiği kesin sıçramayı anlayabilmek için kesinlikle Platon'un *Philebos*'unu hatırlamamız gerekir. Bu diyalogda Sokrates, var olan her şeyi dört türe ayırır: sonsuzluk (*apeiron*), sınır (*peras*), karışımdan doğan ürün ve karışımdan doğan neden. Hiçbir sınırlama getiremeyeceğimiz şey sonsuzluğa aittir. Oysa bu sürekli harekete son veren, *peras*, yani sınırdır. Sonsuzluğun sınırla sınırlanması bu eksiksiz niteliği, Yunanlara özgü düzeni getirir: Düşünmek, *peras*'ın sonsuzluk ya da sınırsızlığı üstlenerek egemen olmak zorunda olduğu ölçsüzlük olan sınırsızlığın irrasyonelitesini safdışı etmektir öncelikle. "Ölçsüzlüğün evrensel yaygınlığını gören tanrıça sınırın taşıyıcıları olan yasa ve düzeni getirmemiş midir" diye sorar Platon (*Philebos*, 26 b).

Hristiyanlığın sonsuz hakikati: İnsanın bireysel hakikatinin (sofistler), kurucu Varlık'ın ve sınırın (Platon) yerini Tanrı kelamının sonsuzluğu alır. Kutsal Kitap'ta kısmen yer alan

bir sonsuzluk, metafiziği düşüncenin yeni ufkunu oluşturur. Bu metafizik matematiği ve Batı bilimini dolaylı biçimde kuracaktır.

Kurucu Budacılık

François Chenet bizi insan zihninin en temel ürünleri arasında yer alan Hint düşüncesinin kaynaklarına çağırıyor. Onunla birlikte, *Veda'lar* ("Bilgi") (Hindistan'da Tanrıların bilgelere gönderdikleri ve tanrısal bilgeliği içerdiği varsayılan dört kitap), Asya'nın en büyük düşünürü *Buda* (Sanskritçe "uyanmış, aydınlanmış" anlamındaki sözcük) ve onun öğretisi üstüne düşüncelerle tanışıyoruz.

Bununla birlikte uygarlığımızın etnomerkezciliği bu Hint düşüncesini felsefe olarak kabul etmez. Hindistan'ın unutulması (yukarıda sözünü ettiğimiz felsefi amnezi) Batı kültürünün belli bir kuşağını yönlendirmiştir. Alman Romantikleri ve aynı zamanda Schopenhauer, Hindistan'ı spekülâtif bir alan olarak görürken, Hegel ve Husserl, bilindiği gibi Yunanistan'ın kuramsal tavrını ön plana çıkarmışlardır. Bu temel etnomerkezciliğin önvarsayımlarının ve neticelerinin deşifre edilmesi gerekir. Mutlakın peşinde olan Hint uygarlığı her türlü sonluluğun sonsuzlukla temas ederek yok olduğu muazzam bir deneyimin içine dalmıştır; bir vahyin şaşmaz egemenliğine bağlı olarak bağnazlığın tutsağı olmuştur. Mesafe alınması gereken bir sürü indirgeyici eleştiri ve dışlamadan ibarettir bunlar.

Özellikle Budacılıkla birlikte Doğu düşüncesinin kurucu çerçeveleriyle tanışıyoruz. Batı'nın kesinliği ego'nun, *cogito*'nun (Descartes) kesinliğiye eğer, Budacılık bize ego'nun hayalden başka bir şey olmadığını, kişisel öznenin bir boşluk olduğunu, basit ve tözsel bir ben olmadığını hatırlatıyor olabilir. Bu acımasız özne ve ben eleştirisiyle ve bütün arzuların saf dışı edilmesine bağlı Nirvana'nın, yani yüce dinginliğin olmazsa olmaz koşulu olan özneye mesafeli bakışıyla Budacılığın, insanlığın felsefi anlamda açıklanmasında en önemli desteklerden birini sağladığını söylüyor F. Chenet.

Çin düşüncesi, felsefi bilinçdışımızın keşfi

François Jullien'in anlattığı Çin düşüncesiyle birlikte, Batı dünyasından çok farklı bir dünya çıkar karşımıza. Peki, bu düşünce aracılığıyla bize sunulan nedir? Kesinlikle bir kavram dünyası değil, bizim uygarlığımızın düşünmediği şeylerdir söz konusu olan. Çinlilerin biçimlendirdiği, bir varlık fikri değildir; türler ve cinsler biçiminde sınıflandırma yapmayı sevmezler. Kavramlar aracılığıyla örgütlemek, kategoriler yardımıyla tanımak değildir onların amacı. Söylemin biçimlenmesini de öne çıkarmazlar. Kısacası Çin bizi kendi kategorilerimizin çok uzağına atar. Görünüş ve gerçeklik ayrımı, varlık düşüncesi, Tanrı, yaratılış düşüncesi; bütün bunlar işleyen bir süreç olarak gerçekliğin tanımlanmasıyla ilgilenen ama her türlü yaratma fikrine (herhangi bir tanrı tarafından yaratılma fikrine) yabancı bu düşünce açısından tuhaftır. Çin düşüncesi, sabit ve kavramla düzenlenmiş bir tasarımlar dünyası kurmaktan çok, sürekli değişim içindeki bir evreni açıklar.

Dolayısıyla Çin düşüncesi bizi başka bir bize, felsefi bilinçdışımıza götürür: "Eski Çin düşünürleriyle yakınlaşırken kendi geleneğimizin dışında bir dünya görüşüyle tanışırız" (F. Jullien).

İslam felsefesi, Galileo-öncesi düşüncelerin ifadesi

Ya İslam? Christian Jambet'nin anlattığı gibi hem Doğu hem Batı'dır İslam. İslam ülkesinde felsefe ikili bir düşünce aracılığıyla, Yunanlarla diyalog sonucu oluşur: Bir yanda Kur'an, diğer yanda bir sonraki ciltte ele alacağımız yeni-Platon öğretisi (Plotinos vd.) vardır.

Müslümanların kutsal kitabı Kur'an bir peygambere (Muhammed, 570-632) gönderilmiş mesajdır: Bu kutsal kitaptaki insanlar, Yahudiler, Hristiyanlar ve Müslümanlardır ve İbrahim, Musa ve İsa'dan sonra Tanrı'nın gönderdiği son peygamber Muhammed'dir. Kur'an'ın önemi ve büyüklüğü nereden geliyor? Bu kitap aracılığıyla her şeyin tek bir Tanrı'nın işareti ya

da alameti olduğunu, her şeyin onun varlığına tanıklık ettiğini kavırıyoruz. Kur'an ayetleri majör bir sembolizmin ifadesidir ve dolayısıyla Kur'an çok zengin bir yorumbilgisine dayanan (gizli anlamları çözen ve yorumlayan) bir düşünce esinler. Christian Jambet bu çok zengin yorumları her şeyde var olan Tanrı'nın Gizemi'ne bağlıyor.

Hem vahiyle hem de yeni-Platoncu derin düşünceyle zenginleşmiş olan İslam felsefesi Christian Jambet'nin işaret ettiği gibi Batı düşüncesinin gelişimi açısından belirleyici olmuş, Galileo-öncesi döneme esin vermiştir. Bildiğimiz gibi, Galileo'yla birlikte nesnellik iddiasındaki bilgi tinin öznelliğini ve yaşamını dışlamıştır. Temel olarak matematiksel ülküselliklere dayanarak bilimsel soyutlamalar yaratan Galileo düşüncesi, bu yapıtta Christian Jambet'nin açıkladığı temel felsefi soruları, özgün sorunsalları gölgede bırakmıştır. Jambet özellikle şu filozoflarla ilgileniyor: 870'e doğru ölen El-Kindi, 950'de ölen ve Aristoteles'ten sonra "ikinci üstat" kabul edilen El-Farabi, 8. yüzyılda ortaya çıkıp aklın yerine sezgiyi ön plana geçiren Sufizmden izler taşıyan evrensel bir eser bırakan İbni Sina (ö. 1037).

Bu farklı düşüncelerle felsefenin ve düşüncenin doğuşu ortaya konur. Yunanistan'da, Hindistan'da, Çin'de, İslam ülkelerinde, kimi zaman üzeri örtülmüş ya da reddedilmiş kaynaklar doğar, uygarlığımızın hareketini anlama olanağı veren pek çok düşünce dairesi ve yolu ortaya çıkar. "Kurucu düşünceler"in yazarları işte bu yolları çözüyor ve yorumluyorlar.

BİRİNCİ BÖLÜM

Yunan Kurucu Düşüncesi

Jean-Paul Dumont

Anne Baudart

Pierre Hadot

Giriş: Felsefenin kaynakları

Teoloji ve akıl. Başlangıçta şaşkınlık ve kaygı vardı. Platon, yerinde bir teşhisle felsefenin şaşkınlığın çocuğu olduğunu söylemiştir. Fakat şaşkınlığın kendisi de bir tanrının adıdır. Felsefe-öncesi insanlık, göksel düzene, mevsimlere, zamanın ritmine, yaşama ve ölüme yön veren tanrılarla kuşatılmıştır. Evren nasıl bir yerdir? Ezelî ve ebedî midir, yok olacak mıdır? Nereden gelmektedir ve onu kim yaratmış olabilir? Ben kimim? Neyi umabilirim ve ne yapmalıyım şeklinde dile getirebileceğimiz bütün sorulara, apaçık ortada olan bu güçlere duyulan hayranlık karşılık gelmektedir. Ancak hayranlığa bir defa kaygı bulaştıktan sonra teoloji (mitolojinin taşıdığı ad) tanrısal ve aşkın kişiliklerin egemenliğini ima eden bir hazır cevap sunar. Bu sözü taşıyan da epik şairdir (sözgelimi Homeros ya da Hesiodos'tur).

Asıl felsefe akılla başlar. Pythagoras (Pl. 68, ek; Es. 126-bkz. ileride s. 116, "Daha ilerisi için"de kullanılan kısaltmalar listesi) bilim ya da bilgelik arayışını adlandırmak için "felsefe" sözcüğünü kullanmadan önce bile felsefi diyebileceğimiz etkinlik, akılçılık gereğine hizmet etmektedir. İlahiyatçıların açıklamalarına güvenmek, insanı ancak, cehaletten de beter bir din-

sizliğe götürebilir (Ksenophanes, *Silles*, Pl. 117-118; Herakleitos B XL. XLII ve LVI, Pl. 155, 156 ve 158; Es. 75, 76 ve 78). Bu, tabii ki aklın her şeye verecek bir cevabı olduğu, hayranlık ve kaygıdan doğan sorunları çözebildiği anlamına gelmez; çünkü öyle olsaydı sorgulamanın sonu gelir ve önerilen ilk çözüm kesin kabul edilirdi. Aklın cevap bulma çabası ikincildir ve asıl amacı, sorular ve sorunlar biçiminde kaygıyı ifade etmek yani tam olarak, akılcı bir dizi soru ortaya koymaktır. Felsefenin ortaya çıkış öyküsü, bir özgün sorular manzumesi oluşturmakla ilgilidir.

Presokratik yazın. Sokrates'ten önceki filozofları ya da Sokratik hareket içinde yer almasalar da Sokrates'in çağdaşları olan filozofları nitelemek amacıyla filologların kullandığı "presokratik" tabiri kullanışlı bir adlandırmadır ve bu tabiri kullanmaktan kaçınmak faydasızdır. Presokratiklerin hepsi Yunandır ve Yunan lehçelerini kullanmışlardır, ama çok azı Atinalıdır. İlk presokratikler İyonya (Anadolu) kökenlidir, daha sonra Güney İtalyalılar ve Sicilyalılar, nihayet Demokritos ve öğrencileri gibi Abderalılar (Trakya) gelir. Sofistler ise gezgin hatiplerdir.

Sofist Gorgias'ın birkaç söylevi dışında, bütün bu adını saydığımız yazarlardan günümüze, tümüyle korunarak gelebilmiş tek bir yazı yoktur. Felsefeleri konusunda bilgi edinebilmek için elimizde sadece, iki ana grupta toplanmış metinler var: fragmanlar ve tanıklıklar. Fragmanlar, orijinal metinlerin hiç değilse kısmen mevcut olduğu, sonraki dönemlerde yaşamış yazarların alıntılarından kalmıştır. Tanıklıklar ise sonraki dönemden bir filozofun, bu ünlü eski filozoflardan birine mal edilen şu ya da bu felsefi görüşü, kâh karşı çıkmak kâh esinlenmek amacıyla özetlediği tahşiyelerden oluşur. Her iki durumda da günümüz felsefe tarihçisi, ya rastlantıya ya da en azından – ki bu da aynı derecede büyük bir sorundur – söz konusu düşünceye duyulan ilgiyi güdülemiş ve fragman tercihinine yön vermiş felsefi eğilime mahkûmdur. Bugün karşımızda esasen unsurları ve nedenleri, Tanrı'yı, dünyanın düzenini ve kozmik olayları, ruhu, duyumu ve bilgiyi, ardından insanı, hayvanları ve bit-

kileri konu alan parçalı bir yazın vardır. Niçin bu sorular ve niçin bu sıralama?

Buradaki sorumluluk, Sokrates'ten sonra gelen Platon ve Aristoteles'e aittir (İÖ 4. yüzyılın ilk yarısı). Platon, çağdaşlarının bizzat okuyabildikleri yazarlara genellikle polemik birtakım göndermelerde bulunmakla yetinir. Aristoteles ise, "diyalektik" adını verdiği ve felsefi bir problemin alanını araştırmak amacıyla konunun uzmanlarının ve özellikle de Eskilerin görüşlerinin tablolarda bir araya getirildiği felsefi bir soruşturma yöntemi yaratmıştır (*Topikler* I, II-14, 104b I). Daha sonra Aristoteles'in yerine Lise'nin başına geçen öğrencisi Theophrastos bazı uzmanlık metinleri kaleme almış, önemli sorulara dikkat çeken eleştirel incelemeler yapmıştır. Yazılı metinler, sadece kitaplar değil, aynı zamanda arşivler ve fihristler de o dönemde önemli rol oynar. İlgilenmeye değer görülen sorunlarla ilgili her tür araştırma ya da felsefe dersi, kitaplarda saklı çelişkileri anlamaya çalışmakla başlar. Sözelimi Theophrastos bir *Vetusta placita* (*En Eski Görüşler*) derlemesi yazdırmıştır; öteki felsefe okulları bu derlemeyi kaynak olarak kullanmışlar ve bugün okuduğumuz, bu yapıttan alıntılar yapan ve haber veren yazarlar da dolaylı olarak yine bu kaynaktan faydalanmışlardır.

Bu, önemli bir sakınca doğurmuştur: En eski filozoflar arasından sadece Eskilerin dikkatini çekmiş olanları tanıyoruz. Fakat bu, aynı zamanda büyük bir yarar da sağlamıştır: Felsefe tarihi, felsefe dışı kimi tarih yazıcılarının rivayetleri haline gelmemiş, daha en başından ve tabii ki kendi başlangıcından söz ederken de felsefi bir girişim olmuştur. Felsefe kendisini anlatırken, bir anlamda kendisini okur ve Aristoteles'in "düşüncenin düşüncesi" diye tanımlayacağı, tinin yaşamından ibaret hareket içinde, düşünülmüş olanı yeniden düşünür.

Önemli meseleler

Maddi ilkenin peşinde. Felsefi soruşturma İÖ 6. yüzyılın başında İyonya'da başlamıştır. Nesnelerin varlık nedenini araştıran felsefi akıl her şeyin kökeni ve sebebi sorusunu *arkhe* sözcüğüyle

formüle eder. Aristoteles daha sonra bu sözcüğe ilke anlamını kazandıracaktır: İlke hem ilk olanı, kaynağı veya ilk malzemeyi hem de nedensel açıklamayı kuran unsuru ifade edecektir. Bu sözcüğü ilk kez kullanan Thales'te (A XII, Pl. 15, Es. 3) *arkhe*, metaforik manasıyla köktür: Hiçten hiçbir şey doğmadığına göre, her şeyin tek bir şeyden çıkması gerekir ilkesi dikkate alındığında, her doğuşa kaynaklık eden farklılaşmamış “şey”dir. Bu biricik ilke su veya daha genel olarak ıslak, nemli unsurdur. Bu nedenle arz, su üstünde daha iyi yüzebilmesi için yassılaştırılmış bir tekerdir; yine bu nedenle eriyebilen metallerin malzemesi sudur; ister hayvanların, ister yıldızların, ister demiri çeken mıknaş Herakles taşının ruhu olsun her ruh yine bu nedenle buhardır. Bir maddi ilkenin birliğini ortaya koyması ve her fenomenin izahını bu ilkeye dayandırması, Thales'in filozof kabul edilmesi için yeterlidir. Ancak Thales aynı zamanda astronomdu; İÖ 28 Mayıs 585'te gerçekleşen güneş tutulmasını önceden haber vermişti. Öte yandan oldukça iyi bir meteorologdu da; çok verimli bir zeytin hasadını gene önceden haber vermiş ve zeytinyağı mengeneri tekeline sahip olmuştu.

Thales'in öğrencisi ve dostu Anaksimandros soyutlamayı daha ileriye taşıyarak “Sınırsız” ya da “Sonsuz” dediği şeyi ilke haline getirecektir (A IX, Pl. 26, Es. 34). Kendisi aynı zamanda “unsur”, karşıtların ayrışmasından doğan unsurlar terimini ortaya atmıştır. Toprak, su, hava ve ateş, soğuğa, neme, kuruğa, ısıya tekabül eder ve bunlar, zorunluluğun şaşmaz yasasına tâbi olan bir dizi karşılıklı ilişki sonucu içinden çıktıkları ilk maddi unsurun tezahürleri ya da halleridir (B 1, Pl. 39, Es. 47). Sınırsız'ın kutsal bir ilke olarak kabul edilmesi sonucu, onda bu hal değişimlerine yol açmaya yetecek bir güç bulunduğunu düşünmek mümkün hale gelecektir; etkin sebep rolü oynayabilecek bir ilkeyi maddenin dışında aramanın beyhude olduğu düşünülebilecektir. İlkeye özgü edimsel ve zıt formların zaman içinde birbirlerini izlemeleri, hocası gibi Anaksimandros'u da göksel devinimleri irdelemeye götürmüştür; bu devinimlerdeki uyumlu ve dengeli tekrarlar ve çevrimsellik Adalet gereğini temsil eder. Bu filozof aynı zamanda güneş kadranını (*gno-*

mon) icat etmiş, burçlar kuşağını keşfetmiş, ilk dünya haritasını çizmiş ve ilk insanın balıktan gelen ağır bir evrim sonucu oluştuğunu söylemiştir.

Öğrencisi Anaksimenes (İÖ 6. yüzyıl ortası) sınırsız olanın soyut niteliğini bir yana bırakır ve havayı ilke yapar; daha sonra 5. yüzyılda Apollonialı Diogenes de onun gibi düşünecektir. İçinde arzın ve yıldızların, kaplar misali yüzdüğü bir ortam olan hava, aynı zamanda da ruhun ve düşüncenin hammaddesidir (A VI, VII, Pl. 42). Apollonialı Diogenes'e göre, sözün ve yaşamın dayanağı olan düşünce ve ruh, hava tözünün aldığı formlardır ve bu durumda tohumun da havaya karışmış bir kan köpüğü olması gerekir; bu düşünce aşkın ve doğurganlığın tanrıçası Aphrodite'nin adının kökenini açıklar (*aphrous* köpük demektir) [A XXIV, Pl. 709].

Herakleitos, Ephesos'ta, ateşi her şeyin ilkesi yapar. Ateş tek ve sınırsız âlemin biricik kurucu unsurudur. Bu nedenle ateşten doğan her şeyin ateşe dönmesi gerekir. Herakleitos da Anaksimandros gibi düşünür: "Her şey çatışma ve zorunluluğa göre doğar ve ölür" (B LXXX, Pl 164, Es. 84). Böylece ilkelerin ebediyeti-ezeliliyeti evrensel bir oluş vizyonu doğurur. Herakleitosçu olan Kratylos'u anarken Platon'un söylediği gibi "her şeyin geçip gittiğini ve hiçbir şeyin kalmadığını söylüyor; varlıkları akıp giden bir ırmağa benzeterek insanın aynı ırmakta iki kez yıkanamayacağını söylüyor" (A VI, Pl. 136, Es. 56.). Ama ateş aynı zamanda Logos yani akıl ve düşünce olduğundan (B I, Pl. 145, Es. 65) zıtların maddi karşıtlığı, modern anlamda diyalektik çelişki haline gelir. İnen yolun düşüncesi çıkan yolun düşüncesiyle karışır,¹ cendere vidasının sarmal ilerleyişi –ve en saf ateş olan güneşin çizdiği eğri olan sarmal– hem eğri hem de doğrudur (B LIX, Pl. 159, Es. 79). Herakleitos, çelişki yasasının üstünlüğünü dile getiren ilk filozoftur.

Aklilik gereği. Kolophon'lu Ksenophanes (İÖ 6. yüzyılın ikinci yarısı) Med istilasıyla Anadolu'dan kovulunca Güney

1 "İnen ve çıkan yol bir ve aynıdır" anlamındaki fragmana gönderme yapılıyor bkz. *Fragmanlar*, Kabalcı Yayınları, 60. *Fragman*, çev. Cengiz Çakmak – y.n.

İtalya'da Elea'ya sığınır; o dönemde Batı Akdeniz'de Pythagoras öğretisi egemendir. Sayıyı her şeyin ilkesi yapan (Pythagoras Okulu B II, Pl. 563, Es. 299) Pythagoras, akli olanın önceliğini öne sürer. Zaman zaman hiçbir şey yazmadığı da ileri sürülen Pythagoras'tan günümüze hiçbir fragman kalmadığından, öğretisiyle ilgili kesin bir içerik vermek zordur. Çünkü Pythagoras'ın kuramı daha sonraki spekülasyonlarla sürekli zenginleşmiştir. Pythagorasçılığın en ünlü figürleri Alkinoon (İÖ 6. yüzyıl sonu), sonrasında Philolaos (İÖ 5. yüzyıl sonu) ve Platon'dan yaşça biraz büyük Arkhytas'tır. Pythagorasçılık yorumları şu sorun üzerinde durur: Ölçü olan sayı aynı zamanda nesnelerin malzemesiyse, bu durumda Pythagorasçılık Atomculuğun ilk halidir ve sayılar maddi monadlardan meydana gelen bir sınırsız rezervuar oluştururlar. Yahut belki de Pythagorasçılığı, bir dualizm gibi anlamak gerekir; bu dualizmde sayı, maddeye denge ve sükûnet bahşeden sınırlandırıcı bir ilkenin sınırsız madde üzerindeki egemenliği sonucu meydana gelir. Pythagorasçı yorumlar sonraki dönemde müziği konu alır (sözgelimi bkz. Arkhytas A XVI, Pl. 527, Es. 283). Ortasından sıkılan bir ip veya yarım bir flütten duyacağımız ses, oktavdır. Buna göre 1 ve 2 sayıları arasında yer alan büyüklükler nasıl anlaşılacaktır? Sırasıyla çeyreği ve beşte biri ifade eden ve aynı zamanda armonik ortalamalar olan $3/2$, $4/3$ vb. kesirlere başvurmak (Arkhytas V II, Pl. 535, Es. 291), 1 ve 2 aralığının bölmelerle ve bağıntılarla doldurulmasını sağlar. Ne kadar küçük olurlarsa olsunlar tam sayılara bölünemeyen "irrasyonel" büyüklükler ortaya çıktığında, işler, içinden çıkılmaz bir hal alır: Bunlar, sözgelimi kenarı bir birim olan karenin köşegen uzunluğuna veya alanı iki birim olan bir karenin köşe uzunluğuna denk gelen sayılardır.

Öte yandan Pythagoras'ın bir tarikatın kurucusu olup olmadığı veya despot iktidarlar ile felsefecileri çok defa karşı karşıya getiren mücadelelerde bu tarikat üyelerinin siyasal rol üstlenip üstlenmedikleri, derinlemesine araştırma gerektiren konulardır. Aynı şekilde, mezarda gibi bedene tutsak olan (Philolaos B XIV, Pl. 507, Es. 267) ve yargılandıktan sonra pek çok kez

yeniden dünyaya gelen ruh teması da bu öğretinin daha sonraki şöhretine epey katkı yapmıştır.

Agrigentum'lu Empedokles'i (İÖ 5. yüzyıl) –Pythagorasçı okuldan dışlanmış olmasına rağmen– bu hareketin içinde görmek uygun olur. Empedokles'in ilksel ve kozmos öncesi Bir'i, Pythagoras'ın sayıları gibi, tek ve çiftin güdümünde, Nefret ve Dostluk'un boyunduruğu altındadır (B XXVIII ve devamı. Pl. 386, Es 194); bu bağlamda Nefret, ayrılığın çiftlik barındıran ilkesi ve Dostluk da Bir içinde yeniden birleşmenin teklik barındıran ilkesidir. Bu ayrışan Bir'den, dört unsuru oluşturmak üzere (ateş, hava, su, toprak ya da “dört kök” [B VI, Pl. 376, Es. 184]) monadlar çıkar. Bunlar, duvarların yapıldığı tuğlalara benzeyen ve maddi unsurların sayısal malzemesi olan *minima*'lardır (A XVIII, Pl. 343, Es. 151). İlkeler ve unsurlara dair bu araştırmalar çoğu zaman, Empedokles'in şaşırtıcı kişisel özelliklerinin gölgesinde kalır: Empedokles olimpiyat şampiyonu bir araba yarışçısı, olağanüstü yeteneklere sahip bir hekim ve hatta bir ölünün ruhunu ta Hades'ten çağırabilen bir şifacı, ruhgöçlerini haber veren kişidir.

Bir ve Çok. Ksenophanes'in Elea'ya tanıttığı Bir, aynı zamanda İyonya materyalizminin de bir unsurudur; çünkü Bir, doğal gerçekliğin bütününe kuşattığı gibi, Elea ekolünün ve ontolojinin kurucusu Parmenides'e (İÖ 5. yüzyılın ilk yarısı) esin kaynağı olan, Pythagorasçıların ayırt edici özelliği aklilik gereğini de içinde barındırır. Parmenides *Doğa Üstüne* adlı şiirinde aynı zamanda hem “bir” hem “sürekli” hem de “bütün” olan Bir'in has niteliği saydığı “(var)-dır” tezini geliştirir (B VIII, Pl. 261, Es. 351). Varlık oluşla karşıtlaşır ve Bir de Çok ile ilişkilidir. Varlığın hareketsizliği ve oluşun akışı arasındaki karşıtlık iki farklı düşünce biçimi getirir: varlığı hata imkânı olmaksızın kavrayan akli bilgi (*noesis*) ve duysal, hissi nesnelerle ilişkin oluş'a angaje haldeki kanılar veya duyumlar. Bu nedenle Parmenides'in şiirinde iki yol vardır: hakikate götüren yol ve kanının yolu.

Bu iki yol arasındaki karşıtlık çok tartışılmıştır. Theophras-

tos'un yorumuna bakılırsa Parmenides için "hissetmek ve düşünmek aynı şeydir" (A XL VI Pl. 251. Es. 341); çünkü akli düşünce ve duyum benzer olan iki şeyden birinin diğeri üzerindeki etkisinden kaynaklanır. Varlığa benzer olduğundan, idrak Varlık'tan farklı değildir ve Varlık da düşünceyle aynı şeydir (B III. Pl. 258; Es. 348). Aynı şekilde duyu ve duyum da kanılarımıza konu olan hissedilir şeylerden farklı değildir. Bir yanda Bir ile akıl, öte yanda çok ile oluş ve hissedilir olan arasındaki bu koşutluk Demokritos ve Platon üzerinde büyük etki yapmıştır.

Elealı Zenon, Parmenides'in öğrencisi olmuştur. Platon'a göre, Zenon, ilkenin değişkenliğini savlayan, Anaksimenes ve Herakleitos'un öğrencisi İyonyalıları karşı hocasını savunmuştur. Bu nedenle, Zenon harekete karşı paradokslar formüle eden bir filozof olarak tanınmıştır; bu paradoksların hedefi, hareket düşüncesinin –ki bu düşünce aslında hissedilir olanın akliliğini varsayar– çelişki doğurduğunu göstermektir. Aristoteles'in Zenon'dan aldığı da bu düşüncedir (A XXV, Pl. 285, Es. 375). Aslında Zenon bir kırk *Paradoks* kitabı yazmıştı; İS 5. yüzyıl sonunda yaşamış yeni-Platoncu yorumcu Simplicios Bir ve Çok konulu bu yapıtın ilk bölümlerini edinmişti (B I-III, Pl. 289, Es. 379). Zenon bu eserinde, felsefi düşünce tarihinde önemli bir olayı, Aristoteles'e göre mucidi olduğu diyalektik yöntemi ilk defa gündeme getirmiştir. Diyalektik yöntem iki çelişkili söylemin karşıtlığını kurmaya dayanır. Çok'un varlığını ileri sürmek çelişkidir; çünkü her büyüklük sonsuza kadar ikiye bölünebilmelidir (bu, "dikotomi" ya da ikiye bölünme ilkesinin bir uygulamasıdır) ve bu bağlamda her büyüklük sonsuzca –ya da belirsizce– büyüktür. Ancak öte yandan, bu şekilde bölünmüş olan büyüklüğün hiç demek olan ve eklemekten veya çıkarmadan etkilenmeyen sonsuz küçüğe ulaşmaması gerekir. Böylece –bölünebilir– süreklinin savlanması, diyalektik açıdan, –bölünemez– süreksizin ileri sürülmesi gibi çelişkili bir sonuç doğurur.

Zenon'un kariyeri ansızın sona ermiştir. Özgürlüğe duyduğu felsefi bağlılıkla başkaldırdığı bir despot tarafından idam ettiril-

miştir. Ama iki öğrenci yetiştirmiştir: gerçeği, sınırlayanların ve sınırsızların karışımı sayılardan oluşan akli bir gerçeklik olarak düşünen Pythagorasçı Philolaos (B I, Pl. 502, Es. 262) ve Atomculuğun babası ve Demokritos'un hocası Leukippos.

Atomcular. Demokritos (İÖ 5. yüzyılın ikinci yarısı-4. yüzyılın başı, yani Platon'dan büyüktür) hem ontolojiye hem de bilgi kuramı ya da bilgi felsefesine yaklaşımı açısından tam bir Elealıdır. Zenon'un iyi bir öğrencisi olarak ilkenin Varlık olduğunu düşünür, ama bu Varlık zorunlu olarak çoktur; çünkü Bütün sonsuz parçaya ayrılır. Ancak, Varlık bir yığın ebedi-ezeli ve bölünmez parçaya ayrıldığına göre bunların bir yoklukla, yani boşlukla birbirinden ayrılmış olması gerekir. Demokritos'a göre iki ilke kabul edilmelidir: Varlığa ve Yokluğa denk düşen atomlar ve boşluk (A LVII, Pl. 777, Es. 431). Parmenides'in Bir'i gibi, atomların da maddi yaşamları vardır; tabii bir maddeden söz edilebilirse... Çünkü madde kavramı ancak daha sonra Aristoteles tarafından ortaya atılacaktır. Şöyle söyleyelim: Atomlar nesne özelliğine sahip varlıklar olarak anlaşılır. Atomlara Yokluğun "varlığı"nın –veya mevcudiyetinin– eşlik etmesi, boşluğu, yani bir "gerçek olmayan"ı mümkün kılar. Her ne kadar boşluk bir yokluksa da, tabir yerindeyse ontolojik işlev görevi üstlenen bir ilkesel gerçekliktir. Boşluk sadece atomları izole eden bir uzam değildir, onları gereken yönde hareket ettirerek birbirinden ayıran etkin sebep veya harekete geçirici sebeptir. Bu durumda rastlantıdan mı söz etmek gerekecektir? Doğa düzeninde erekselliğin tezahürünü görmek isteyen Aristoteles'e göre öyle, ama Demokritos bu konuda açıktır: Boşluğun etkinliğini "zorunluluk" terimiyle niteler. Atomların ayrışmasına olduğu kadar, toplanmasına da yol açan her hareketi açıklayan tek ve yeterli nedenselliği de bu zorunlulukta bulur. Gerçekte sadece iki şey mevcuttur: atomlar ve boşluk ya da olgu olarak varlık (*den*) ve hiçlik (*meden*) (B CLVI, Pl. 885, Es. 539).

Ama Elea şeceresi burada kesilmiyor. Atomların ve boşluğun gerçekliğini savlamak Hiçliğin Varlık kadar gerçek olduğunu

ileri süren cüretkâr bir düşünceden kaynaklanır. Bu tür ilkele-
rin gerçekliğinden söz edilebileceği nereden çıkıyor? Tümüyle
Elea'ya has cevaba göre, idrakin kavradığı şeyin gerçekliğinden
kuşkulanılamaz. Bu nedenle Demokritos, Platon'dan çok önce,
atomlardan ibaret olan akli varlıkları adlandırmak için "idea-
lar" terimini kullanmıştır. Demokritos'un terminolojisine sıkı
biçimde bağlı kalmak isteniyorsa onun tam anlamıyla bir "ide-
alist" olduğunu söylemek gerekir.

Theophrastos onu çok iyi anlamıştır (A CXXXV, § 60, Pl.
812, Es. 466). Ona göre Demokritos Platon'dan daha idealist-
tir; çünkü Platon anlaşılabilir varlıkların taklitlerinden ya da
kopyalarından daha gerçek olduğunu kabul etmiş ve oluşa tâ-
bi olmakla birlikte bunların gerçekten de var olduklarını sürekl-
li söylemiştir. Oysa Demokritos akli varlıklara gerçek bir varlık
atfetmekten vazgeçer ve onları "saymaca" kategorisi içine yer-
leştirir. Ünlü formülün kökeni budur: "Renk saymaca olarak
vardır, tatlı saymacadır, acı saymacadır ve aslında sadece atom-
lar ve boşluk vardır" (A XLIX, Pl. 774, Es. 428). Bu demek-
tir ki bizim hissî şeylerle ilgili görüşlerimizin cisimlerin ger-
çekliğini kavrama iddiası, sadece saymacadır yani bir tür ge-
lenek ve alışkanlıktır. Duyumu kanı haline indirgeyerek ağır-
laştıran Elea'nın varsayımı budur. Duyularımız üzerinde etki-
li olarak, gerçek nitelikleri kavramamızı sağlayan, tatlı olması-
nı beklediğimiz bal türünden nitelikli cisimler değildir. Kanı-
yı doğuran, bir kanı konusu olamaz, kanıyı doğuran Varlıktır;
böylece duyum gerçek şeyler, yani yığını oluşturan atomlar ta-
rafından üretilir. Ama duyularımız atomlar tarafından etkile-
nince fantezi alanına yani hayalgücü ve kanı alanına savrulu-
ruz. Hissedilen etkilenmelerden hareketle kendi dışımızda, bir-
takım nitelikli cisimlerin varlığını kurarız. Buradan hareketle,
Demokritos'un niçin yaşamın bir tiyatro olduğunu ve gerçeğin
kuyunun dibinde bulunduğunu söylediği anlaşılabilir (B CXV
ve CXVII, Pl. 873, Es. 727). Demokritos böylece Sakızlı Met-
rodoros'un radikal kuşkuculuğunun yolunu açar (B I ve II, Pl.
945-946); buna göre eğer "her bir şey, kendisi hakkında dü-
şündüklerimizden ibaretse" (bu tam anlamıyla Eleacı bir sav-

dır), “kimse hiçbir şey bilmiyor demektir” (yani duyulur, hissi şeyler bilinemez).

Anaksagoras’ın sonsuzu. Zenon ve Leukippos’un çağdaşı Klazomenaili Anaksagoras ilkelerin doğası problemini başka bir yoldan çözmeye girişmiştir. O da bir tür maddecilik öğretisini savunur ve başlangıçta her şeyin karışmış olduğunu, daha sonra Us’un (zihin, *nous*) ortaya çıkarak bunları ayırt ettiğini düşünür (B XII, Pl. 665, Es. 653). Hem tanrısal hem insani olan bu “ayırt etme”nin ne olduğunu anlayabilmek için karışımdan hareket etmek gerekir. Günümüzde, sözgelimi canlı maddenin karbon, oksijen, hidrojen ve kimi zaman da azottan oluşan karbonik bileşimlerden müteşekkil olduğunu biliyoruz. Bitki nişastasının glükoza dönüşmesini ve glükozun da havuç yiyen tavşanın karaciğerinde ve kasında glikojen halinde tutulduğunu açıklamak için glüsitler kimyasının temellerini anlamak yeterlidir. Bu kimyanın bilinmediği bir döneme gittiğimizi hayal edelim. Tavşanın havucu, insanın da ekmeği sindirmesi nasıl anlaşılacaktır? Tavşan havucu yediğinde niçin kendisi de havuç olmuyor? Cevap çok basittir: Tavşandan görünmeyen bir parça, havuç görünümünü altında zaten mevcuttu ve yine havuçtan görünmeyen bir parça da tavşanın eti görünümünü altında mevcuttur. Havuç ve tavşan sonsuz küçük ama yine de belirli bir niteliği olan benzer unsurlardır. Aristoteles Anaksagoras’ı yorumlarken bunlara eştürseller (*homoeomere*) adını vermiştir.

İlk başta, fenomenlerin ortaya çıkmasından önce, eştürseller hep birlikte, karmaşık yığın halinde iç içedir. Daha sonra kozmik Us gelir, düşünme ve ayırt etme gücüyle bu karışmış varlıkları birbirinden ayırır, ayırıştırır. Fakat bu ayırıştırma saf cisimleri değil, cisimde baskın halde bulunan eştürselleri ortaya çıkarır; cisme belirgin formunu veren de bunlardır. Bizde mevcut bulunan ustan yararlanarak nesneleri kavrayıp ayırdettiğimizde işte bu kozmik usu taklit ederiz.

Us kuramı Anaksagoras’ın şöhretini yaygınlaştırmış ve çağdaşları kendisine “us” (*nous*) adını takmışlardır (A II, Pl. 618, Es. 596). Ancak bu usun doğası neydi? Sokrates, bu konuya

açıklık getirmediği için Anaksimandros'u eleştirir (A XLVII, Pl. 641, Es. 619); Leibniz bu "us"ta, her şeyi bilen ve önceden gören tanrısal usu görmek istedi; çağdaş yorumcular ise usu Abderalıların boşluğuyla aynı rolü oynayan ayrıştırıcı maddi bir unsur haline getiren Simplikios'un formülünü ön plana çıkarırlar. Bu formüle göre us, karışık olmayan bir maddeden oluşan, eştürsellersi birbirinden ayırabilen ve onları, görünür yığınlar halinde bir araya getirebilen bir unsurdur.

Sofistlerin dönemi

Sofistlik ve felsefe. Sokrates'in Ksenophon ve Platon gibi öğrencilerinin karşı geldikleri parlak belagat ustaları, Sokrates döneminde (İÖ 5. yüzyılın ikinci yarısı) Yunan topraklarını baştan başa dolaşmışlardır. Bu konferansçılar para karşılığında ders verdikleri için Ksenophon tarafından kınanıyorlardı. Ksenophon *Av Üstüne* adlı yapıtının sonunda onları, zengin ailelerin çocuklarını kendilerine çeken kelle avcıları olarak niteler. Başarıları demokrasinin gelişme dönemiyle örtüşür: Meclis ve adli kurumların işlediği rejimlerin kurulması, kariyer yapmak isteyen genç bir yurttaşın mutlaka öğrenmesi gereken belagat sanatını ön plana çıkarmıştır. Ama sofistlik, öncelikle bir hitabet sanatı olmasına rağmen, felsefe okullarıyla sıkı ilişki içindedir ve bu sayede, farklı kaynaklardan beslenmesiyle açıklanabilecek bir zenginlik ve çeşitlilik kazanmıştır.

Protagoras. Demokritos'tan genç midir, değil midir bilinmiyor. Abderalı olduğu kesindir; geleneksel bir Atomcu değildir, öyle ki Demokritos onun görüşlerini çürütmek zorunda hissetmiştir kendisini (*Démocrite* B CLVI, Pl. 885, Es. 539). İlkelerin bilinemeyeceğini ileri sürerek ve bütün gerçekliği sadece fenomenlere indirgeyerek, gerçeği, retorikğin engelle karşılaşmadan gelişebileceği serbest bir alana dönüştürmüştür.

Protagoras mutlak bir maddeciliği savunur (A XIV, Pl. 990, Es. 670). Duyulur nesneden ve duyunun kendisinden iki maddi hareket doğar ve bunların buluşması "fenomen" adı verilen

yeni bir netice doğurur. Buna göre, ışıklı bir akış gözden çıkarak nesneden gelen bir başka akı ile karşılaşır, bakışımli bir biçimde hem gözde görüntüyü oluşturan hem de nesneye rengini veren fenomene yol açar. Bu karşılaşmadan önce ne nesnenin beyazı vardır ne de göz için beyazlık duyumu: Fenomen beyazlık duyumunu yaratırken aynı zamanda nesnede beyazlık niteliğini oluşturur. Gerçekliğin, fenomenlerin hareketinden ibaret olduğu söylendiği takdirde, tek bilme türü duyumdur ve her duyum duyuya ve nesneye bağlı olarak “görelidir” Dolayısıyla her varlık görelidir. Mutlak diye bir şey yoktur. Protagoras’ın “göreceliği”nin anlamı budur. “Duyu her şeyin ölçüsüdür” ifadesi insana uygulandığında şu ifadeye dönüşür: “İnsan her şeyin ölçüsüdür, var olan her şeye var olmaları bakımından, var olmayan her şeye de var olmayışları bakımından [ölçüdür insan]” (B I, Pl. 998, Es. 678).

Sofistlerin çoğu gibi Protagoras da trajik bir insanlık vizyonu geliştirmiştir. İnsan çıplak doğmuştur, düşmanlarına ve vahşi hayvanlara karşı savunmasızdır. Kurtuluşu politika sanatına (*tekhne politike*) bağlıdır; zira Zeus her insanı politik erdemle donatmıştır. Politik erdem, basiretli davranmak, iyi ve faydalı olana dair akılcı bir görüş geliştirmektir. Sofistler bir bakıma, her yurttaşın Sitenin yararına olan şeyleri önemsemesini sağlama, halkı yönlendirme misyonunu üstlenmişlerdir. Amaç, yurttaşın uygun bir dünya görüşüne kavuşması, yani Sitenin kurtuluşuna yarayacak şeyler üretmesidir. Protagoras’ın öğretmekle gurur duyduğu kültür (*paideia*) “tarım”a benzetilebilir. Bahçıvan bitkiyi sularken bitkinin serinlikten ve nemden faydalanmasını sağlar. Protagoras halka seslenirken, yararlı kararlar almalarını sağlayacak bir vizyon edinmelerine uğraşır. Protagoras’tan sonra gelen kuşaklar, özellikle de, hem belli bir görüşü hem de onun karıştını egemen kılabilen retorik’in muazzam gücünü kullanacaklardır. Ama bu güce başvurmanın ardında maddeci ve fenomenci bir felsefe gizlidir ve önce Sokrates, ardından da Platon ve Aristoteles bu felsefenin “tehlikeleri”ni doğru biçimde teşhis etmişlerdir.

Gorgias. Sofistlerin en şanlısı hiç kuşkusuz, Leontinoili (Sicilya) Gorgias'tır. Çok uzun yaşamı boyunca (109 yıl) çağını derinden etkilemiş, resmî söylevler vererek büyük bir servete ve şöhrete kavuşmuştur; altın heykelinin Olympos'a dikildiğini görmüştür.

Retoriğin yaratıcısı olarak tanınan Empedokles'in öğrencisi olan Gorgias, eğretilmelerin armonik çekiciliğini, ritmik değerini ve büyüsunü kullanmayı ve kurallarını belirlemeyi çok iyi bilirdi. Felsefi bağlamda kendisini, *logos* aracılığıyla sınırsız gücün olanaklarından yararlanmaya adanmıştır. Gorgias, şiir ya da doğa hakkında bir kitap yazmak yerine, düzyazıyla *Yokluğun Kitabı*'nı yazmayı tercih etmiştir. Bu çalışmasında, Varlığın olmadığını, çünkü olsaydı bile düşünölemeyeceğini ve düşünölür olsaydı bile ifade edilemeyeceğini anlatır. Kanıtlanan şeyin yokluğuna çarpıp geri seken bu tür bir retorik ispat, başlangıçtaki argümanı başka bir alanda yineleyen ve dinleyen üzerinde bıraktığı etkiyle onu kabule sürükleyen bir inandırma arzusunun dışavurur. Gorgias'ın mantığı "Böyle olsaydı... şunun da olması gerekirdi" mantığıdır. Bu mantık onun önemli söylevlerinde olduğu kadar, oyun olsun diye yapılan ve sözgelimi Helen'in masumiyetini kanıtlamak ya da ihanetle suçlanan kahraman Palamedes'i aklamak amaçlı savunmalarında da görölür.

Öteki sofistler. Bütün Yunanistan'ı dolaşan ve yetenekleriyle ahlaksal ve siyasal sorunları ele alan çok sayıda sofist vardır. Güçlü olanın hakkını savunan ve bir tür güç istencini vaktinden önce dile getiren öfkeli Kallikles tipine, Platon'un *Gorgias*'ında rastlıyoruz. Bu Kallikles gerçek değildir, onu Platon yaratmıştır. Ama Kallikles'in çevresinde yer alan pek çok konuşmacı, gerçek kişilerdir. Trasymakhos ondan daha az azılı değildir. Bilim ve evrensel görgü konularında Hippias beceri bakımından Kallikles'i geçer. Platon'un dayısı ve 5. yüzyıl sonundaki otuz tirandan biri olan Kritias, dinsizliği öyle ileri götürür ki Tanrı'yı, yasalara saygıyı sağlamaya çalışan yasa koyucunun bir kurgusu kabul eder (B XXV, Pl. 1145). Ötekiler ise bilinen etiğe daha yakın duran konulardan bahsederler. Prodikos gayret

ve çaba gösterme gibi erdemleri övmüş, genç Herakles'i, erdemi tercih etmenin simgesi haline getirmiştir (B II, Pl. 1062). Ramnuslu Antiphon siyasal düzeni anlaşıma ve uyuşma üstüne kurmuştur (B II, PL. 1062). Çok zengin olan ve büyük bir çeşitlilik gösteren sofist literatür, Atina'da başgösteren veba salgınının; Peleponnes Savaşları'nın ve bu savaşların yol açtığı iç çatışmaların kasıp kavurduğu, Med Savaşları'ndan yeni çıkmış Yunanistan'ın ahlaki, siyasi ve felsefi meselelerini yansıtır.

Sonuç

Sanat tarihçileri bir Yunan mucizesinden söz etmişlerdir. Felsefe konusunda da aynı şey geçerlidir. İki yüzyılda (İÖ 6. yüzyıl ve 5.yüzyıl), insanların kaygıları rasyonel sorgulama biçimini almıştır. Bu dönemde hem rasyonel bilgiyi arayan "felsefe" terimi ortaya çıkmış, hem de felsefenin araç olarak yararlanacağı bellibaşlı kavramlar tanımlanmıştır. Sözgelimi ilke, unsur, sebep, zorunluluk, zaman, adalet, hakikat, diyalektik, retorik vb. Platon ve Aristoteles'in geliştirecekleri bu miras son derece önemlidir.

DAHA AYRINTILI BİLGİ İÇİN

Metinler

Jean-Paul Dumont, Daniel Delattre ve Jean-Louis Poirier ile birlikte *Les Présocratiques*, Bibliothèque de "La Pléiade", Gallimard, Paris, 1988 (y.b. 1989). Eser, H. Diels tarafından bir araya getirilen fragmanların ve tanıklıkların çevirilerini içerir. (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1903, y.b. Berlin, W. Kranz, 1934-1938).

Jean-Paul Dumont, *Les Écoles présocratiques*, "Folio-Essais", Gallimard, Paris, 1991.

Kısaltmalar

Bu bölümde parantez içinde gösterilen referanslar, önlerindeki Pl. harfleriyle "La Pléiade" yayınlarına gönderme yaparlar ve önlerinde Es. ibaresi bulunanlar "Folio-Essais" yayınları sayfalarına gönderme yaparlar.

Genel Yapıtlar

- L. Robin, *La Pensée grecque*, Paris, 1923, 2. baskı, P.-M. Schuhl, 1960.
- P.-M Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, 1934, 2. baskı, 1949.
- A. Rey, *La Jeunesse de la science grecque*, Paris, 1939.
- G. S. Kirk ve S. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1957, 4. baskı, 1963.
- E. Brehier, *Histoire de la philosophie*, I. (*Antiquité et Moyen Âge*), gözden geçirilmiş baskı, P.-M. Schuhl, Paris, 1960, son baskısı, 1992.
- J.-P. Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, 1962. *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1965.
- W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, I, (*The Earlier Presocratics and the Pythagorians*), Cambridge, 1962; II. (*Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*), 1965, III. (*The Fifth Century Enlightenment*), 1969.
- B. Parain'in yönetiminde, *Histoire de la philosophie*, I, Encyclopédie de "La Pléiade", Paris, 1969.
- G.E. R. Llyod, *Les Débuts de la science grecque, de Thales à Anaximandre*, çev. J. Brunschwig, Paris, 1974.
- J. Mansfeld, *Die Vorsokratiker*, I. (Milesier, Pythagoreer, Xenophanes, Heraklit, Parmenides), Stuttgart, 1983; II. (Zenon, Empedokles, Anaxagoras, Leukipp, Demokrit), 1986.

Platon
(428/7 - 347/6)

Anne Baudart

Sokrates ve Platon

"Bir dünya tarihi şahsiyeti olan Sokrates"

Sokrates ve Platon her şeyden önce Atinalıdırlar ve Perikles (İÖ 429) döneminde zirveye ulaşan devletin yurttaşlarıdır. Paradoksal biçimde, siteyi sarsan savaşlar ve bunalımlar sırasında Atina felsefesi ve sanatı büyük gelişme göstermiş ve tarihe damgasını vurmuştur. Platon, 407'de Sokrates'le tanıştığında 20 yaşındadır. Peleponnes Savaşı (431-404) henüz sona ermemiştir. Üç yıl sonra 404'te, Atina, Sparta karşısında yenilgiye uğrar ve güçsüz düşünce kovulan oligarklar geri dönerler: Theramenes, Kharmides ve Kritias (her ikisi de Platon'un akrabalarıdır) ve diğerleri, sekiz ay boyunca keyfî, şiddete dayalı, otoriter bir yönetim uyguladılar. Aynı yıl Sokrates, Salamisli Leo'nun, Otuzların emriyle tutuklanmasına karşı çıkar. Özel yaşamında olsun, kamusal yaşamda olsun "adalet konusunda hiç taviz vermemiştir" (*Sokrates'in Savunması*, 33a).

Platon, sekiz yıl boyunca, tek bir öğrenciyle çalışmak yerine, zengine de yoksula da eğitim vermekle övünen Sokrates'in öğrencisi olmuştur. Sokrates, dinleyicilerinden herhangi bir ücret

de almaz. Tek başına tarihsel bir dönem oluşturur, kendi başına bir olaydır; tarihte iz bırakan, onu belirleyen, hatta değiştiren bir olay.

Kimdir peki Sokrates? Kesin cevabı verilemeyen bu soru gündelik hayatta insanlar tarafından yaşanan fikirler tarihindeki en simgesel tanıklıklarından birini miras bırakan Platon'a gönderir bizi.

77. Olimpiyat'ın dördüncü yılında (İÖ 469) heykeltıraş bir baba ve ebe bir anneden doğan Sokrates, Peleponnes Savaşı sırasında, Platon'un *Symposion*'unda Alkibiades'in övdüğü (219e-221c) kahramanlıkları göstermiştir. Ayrıca siyasal görevlerini de yerine getirmiş ve adalet ilkesine uyulması için büyük çaba harcamıştır (Ksenophon, *Anılar*, I, 1,18). Şair ve müzisyen olan Sokrates tanrısal esine aşinadır ve en yüksek müziği felsefede bulur (*Phaidon*, 61 a). Ahlakçı ve erdemlerin savunucusu olan Sokrates, bunları, birbirinden ayırmadığı hayatında ve öğretisinde somutlaştırır. Nitekim ona göre yaşamak felsefe yapmak, felsefe yapmak ise ölmeyi öğrenmektir (*Phaidon*, 67 e). *Agora*'da yaptığı konuşmalarla ve eyleme geçirdiği düşüncelerle çevresinde bulunan düşünürlere ilham verir: Ksenophon, Euripides, Kriton, Glokon (Platon'un kardeşi), Hermogenes, Megaralı Eukleides, Kireneli Aristippos, kinik Antisthenes vd. Çeker, büyüler, tek kelimeyle fetheder.

Sığırsineği ve torpilbalığı

Sözgelimi Menon, Sokrates'e saygıyı elden bırakmadan, hocasının sorularının kendisini bayağı sıkıntıya soktuğunu itiraf eder. Büyülenmiştir, bedenini ve ruhunu felç eden bir cezbe kapılmıştır. Şaşırان, doğa ve erdem gibi çok iyi bildiğini sandığı şeylerden bihaber olduğunu anlayan Menon kesinliklere sahip olmadığını, daha önce kesin ve tamamlanmış gözıyla baktığı bilgilerin tartışmalı olduğunu anlar. Bu itiraf karşısında Sokrates, hakikatin tek ve biricik sahibi bir rehber rolünü oynamaz. Hocasının eylemini nitelemek amacıyla öğrencisi tarafından kullanılan (yaklaşanı ve dokunanı felç eden kalın ve etli

deniz balığı torpilbalığı) eğretilmesini benimser: “Torpilbalığı, başkalarına çarpıp onları felç etmeden önce kendisi felç durumundaysa ben ona benziyorum; yoksa benzemiyorum. Kendi kendinden emin olup da başkalarını rahatsız eden biri değilim; başkalarını rahatsız etmemin sebebi en çok benim aynı rahatsızlık içinde olmamdır” (*Menon*, 80 c). Öte yandan cahilliğin ne demek olduğunu çok iyi bildiğini söyler ve her türlü kişinin bilgi iddiasıyla mücadele eder. Bilgelik tanrılığa mahsus değil midir (*Phaidros*, 278 d)? Sokrates için önemli olan tek şey ruhun kurtuluşudur. Misyonu (kendisine tanrılar tarafından verilmiştir) Atinalıları bir “sığırsineği gibi” uyarmak, onları felsefi bir uyanışa zorlamak, “onlara, sabahdan akşama kadar musallat olmaktır” (*Sokrates’in Savunması*, 30e). Yöntemi mayötik ya da düşünce doğurtma sanatı ironiyle bir aradadır: Bu bilgece soru sorma sanatı, Hegel’in ifadesiyle “diyalektiğin öznel biçimi”, planlı bir soru-cevap oyunuyla düşüncenin konusu olan şeyi öznenin kendisinden, kendi derinliklerinden çekip çıkartmayı hedefler. İnsan kendi içinde bir bilgi olarak saklı bulunan şeyi öğrenebilir ancak. Yani Sokrates herhangi bir fikir üretiyor veya ortaya atıyor değildir. O sadece, başkalarının fikirlerinin doğmasına tanrıların emriyle aracılık yapar (*Theaitetos*, 150c). Platon ve Ksenophon’un bu konudaki gözlemleri örtüşür. Sokrates kişiye kendi felsefesini yine kendi derinliklerinden çekip çıkarmayı öğretir (Ksenophon, *Symposion* I, 5). Felsefe yapmak Delphoi anlayışı ve ilkeleri doğrultusunda kendini bilmek, düşünmek yani kendine, kendi içine (ruha, tine) yönelmektir. Gerçekte başka hiçbir şeyin önemi yoktur.

Kendini bil

Sokrates, Pythia Apollon Tapınağı’nda (Apollon sadece rahibe Pythia aracılığıyla insanlara seslenen kehanet tanrısıdır) yazılı olan “Kendini bil” düsturunu felsefenin en yüce amacı tayin etse de, burada karmaşık bir sembolizm olduğunu kabul etmek gerekir. Sokrates kendisine rağmen bilgedir ve misyonunu başkasından alır. Bu misyonu veren tanrı ya da *daimon*’dur.

Sokrates ilk anda kulağa tutarsız gibi gelen sözleri yorumlamakla, kehanetin vecdi ifadelerini anlamakla yükümlü bir Pythia rahibi gibi rüyet ve muamma içinde felsefe yapmanın ne anlama geldiğini, neleri gerektirdiğini açıklar. “Kendini bil”, özü itibariyle ikinci *Pythia Odu*’ndaki Pindaros’un mesajıyla örtüşür: “Kendin ol” veya “Olduğun kişiye dönüş” Pindaros insana gelip geçiciliğini ve faniliğini hatırlatır. Sokrates de insandan, kendisini hiçbir biçimde tanrı gibi görmemesini ister. Her ikisi de *hubris*’in (haddi aşnının) ayartıcılığı konusunda uyarıda bulunurlar, insanı sınırlarını bilmeye çağırırlar ve sonlu olma bilgisini eylemin normu haline getirirler.

Sokrates, Delphoi öğretisini özellikle felsefi bir yöne doğru çeker, ama bunun, birçok bakımdan dinsel bir temeli olduğu görülür. Platon’un *Alkibiades*’i buna (gerçi kimilerine göre, bu, Platon’un yapıtı değildir) kanıt gösterilebilir. Büyük olasılıkla Sokrates’in İÖ 399’da mahkûm edilmesinden kısa süre sonra kaleme alınan bu metinde Platon, –metnin alt başlığı olan– *insanın doğası*’nın insanın “ruhunda” bulunduğunu belirtir. Ruh, akıl veya özsel varlık içimizde tanrısallığın yansıdığı aynadır. Ve insanın kendi derinliklerine ulaşabilmesi için başkalarının aracılığı çok önemlidir. İnsanın özce kendini bilmesi için, kendisini ötekinin özünde tanıması gerekir. Farklılığın bizi en iyi unsurlarını görmeye yönelik davetini dikkate alan bakış olmadan gerçek anlamda tanıma söz konusu olamaz: Ruh insanda tanrısallığın barınağıdır (*Alkibiades*, 133 c).

Sokrates siyasal kariyer peşindeki genç Alkibiades’i adaletin erdemine yöneltir. Gerçek bilgelik, insanların ve sitenin yönetilmesinde somutlaşan adalettir (*Alkibiades*, 134 c-d). Eylemlerinde ve düşüncelerinde gözlerini sürekli, ilahi ve aydınlık olana çevirmeyen birinin bilge olduğu söylenemez. “Kendini bil”’in en önemli amacı, insanın her şeyin ölçüsü olmadığını hatırlatmaktır. Bu ifade, kibre ve kendini beğenmişliğe karşı verilen Sokratik ve ardından da Platoncu mücadelenin en kısa ve özlü sloganıdır. Nitekim kendini tanımak gurur dumanlarını dağıtır (*Phaidros*, 229e). Sokrates’e göre bundan daha zor, daha çileli iş yoktur; hiçbir şey bundan daha çok tevazu yani da-

ha çok uyanıklık ve bilinç gerektirmez. Apollon Tapınağı'nda "Kendini bil" sözlerinin yanında "Hiçbir şeyde aşırıya kaçma" sözleri yazılıdır. Ölçülü olma tavsiyesi bireyin başkalarına ve kendisine bakışını oluşturur ve temellendirir. Bakışın veya ruhun diğer her eğilimi kötüdür (*Philebos*, 48 c). Ve "kendisini ilgilendiren şeyleri bilmek ve yapmak, kendini tanımak sadece bilge insanın işidir" (*Timaios*, 72 a). Ancak Sokrates herkesin kendi içinde böyle bir insan olmaya yönelik bir güç –hatta irade– taşıdığını belirtmekten geri durmaz. Bilgi (psikolojik ya da antropolojik düşünce kipinde değil, ontolojik hatta metafizik düşünce kipinde bilgi) içsellik boyutunda yer alır; insanı kendisine gitgide daha fazla yabancılaştıran dışsallık boyutunda değil. Sokrates'in en üstün erdemi, belki de, varolma, yaşama, öğretme biçimiyle, bilmenin en önce ve özce her insanın kendine, içindeki "evrensel"e doğru bir dönüş, bir düşünüm olduğunu göstermesi ve kanıtlamasıdır. Felsefe yapmak ampirik ya da teknik bir yetenek, biriktilen bilgi ya da nicelik olarak ötekilere eklenen özel bir kazanım değildir.

Platon'un, *Devlet*'in VII. Kitap'ında söylediği gibi, eğitim "göze görme gücü vermek değildir çünkü o güç zaten gözde vardır; eğitim gözü doğru yere çevirmeyip doğru yere bakmayan ruhu dönüştüren şeydir" (518 d). Platon düşünce sürecinde ve felsefi eylem ilkesine göre ruhun dönüşümü fikrini hocasından almıştır. Herkesin kendi kurtuluşuna ya da mahvına yine kendisinin neden olduğunu söylediği için demokrasi tarafından ölümüne mahkûm edilen hocasının mirasını işlemeyi bilmiştir.

Yasak söz

Bilindiği gibi Sokrates hiçbir şey yazmamıştır. Bütünüyle sözel gelenek içinde yer alır ve kendi çevresinden birçok insan gibi yazıya içkin, dışarıklı unsurlara büyük kuşkuyla bakar. Sözün yazıya geçirilmesine, sözü kısır bir tekrara ve aynılığa indirgeyerek sabitleyen ve öldüren işaretlere güvenmez. Platon, *Phaidros*'ta Teuth mitini aktarır ve bu korkulu icadın doğuşunu anlatırken, Sokrates'in eleştirisinin nedenlerini de açıklamış

olur. Mısır tanrısı Teuth (Yunanlarda Hermes figürü) Mısırlılara, eğitimlerini artıracığını ve hafızalarını güçlendireceğini düşündüğü aracı götürdüğü için gururludur. Kral Thamos bunun tam tersini söylemiştir: “Bu bilgi ruhları unutkanlığa sürükleyecek; çünkü artık belleklerini kullanamayacaklar: Yazıya güvendikleri için nesneleri, içeriden ve kendileri sayesinde değil, dışarıdan ve yabancı işaretler sayesinde tanıyabilecekler... Eğitime gelince; sen öğrencilerine sağladığın şeyi eğitim sanıyorsun; fakat bu insanlar eğitim görmüş insanlardan çok eğitilmiş oldukları sanılan insanlar olacaklar” (274e-275b).

Yazı sadece bilim yanılsamasını doğurur, gerçek bilimi değil. Kendinden bihaber cehaleti yaratır, bilgi iddiasını güçlendirir, muhtemelen eğitimi değil malumatı taşır, belleği (*mne-me*) değil alt-belleği (*hypomnesis*) güçlendirir. Bu yüzden Sokrates, öğretisine ve hayat pratiğine ters düşen bu sanattan –yaşayan düşüncenin simülakrından (*eidōlon*)– yararlanmayı reddeder. Herkesi de kendisi gibi düşünmeye ve davranmaya davet eder. Ona göre herkes esası, evrenseli ve ebedi-ezeli olanı arayan canlı söz olmalıdır; önemli olan sadece budur. Sokratik mesajın temel ve hiç modası geçmeyen anlamı da budur kuşkusuz: İnsani olan ve sadece insani olan önemlidir, fakat insana yol gösteren, rehberlik eden ve sonra da kendisine benzeten bir *daimon* sayesinde, aynı zamanda tanrısala bağlanan bir insanılıktır bu. İşte bu türden *daimonik* kararlar ile Sokrates’in yaşamını –ve kısa süre sonra da ölümünü– belirleyen olaylar arasındaki uyuma şaşırmamak elde değildir. İç (ruhun huzuru, tinnin dinginliği) ile dış arasında tuhaf bir birlik kurulur: Kimilerinin yazgı dediği, koşulların ağırlığıdır söz konusu olan. Nitekim içsellik ve dışsallığın fiile dökülen, başarılı uyumu, bilgeliliğin en güzel biçimi değil midir? Sokratik öznellik, olayların, siyasetin nesnelliğinde “kendi yurduna” kavuşur. Maruz kalmadan karşılar, vuku bulması gerekeni, masum bir kurbanın haksız ölümünü kabul eder. “Hiç kuşkusuz böyle olması gerekiyordu ve her şeyin olması gerektiği gibi olduğunu düşünüyorum” (*Sokrates’in Savunması* 39 b). Dayanamadığı için hocasının ölümüne tanık olamayan Platon’un aktardığı Sokrates’in

bu sözleri zorunluluk karşısında bir an bile saklanma düşüncesine (sözgelimi kendisini kaçırarak saklama teklifine [Kriton, 54 b ve devamı]) itibar etmeyen birinin soğukkanlılığını gösterir. *Sokrates'in Savunması*'ndaki son cümleler bütün şifrelerin anahtarının kendisinde olmadığını bilen bir insanın kesinlikle yapmacık olmayan alçakgönüllüğü konusunda çok şey anlatır: "İşte vakit geldi, benim için ölüm, sizin için ise yaşama vakti... Benim kaderim mi iyi yoksa sizinki mi? Tanrıdan başka kimse bilemez bunu" (*Sokrates'in Savunması*, 42).

Yaşamının sonunda gurur Sokrates'in kendisine de, kişiliğine de zarar vermez. Yaşamının sonu "Tanrı'nın ona gösterdiği yoldur" (*Kriton*, 54d). Böyle bir büyüklüğün, böyle bir soyluluğun yanında ithamlar çok tuhaf, hatta çok komiktir. Demokratik yönetimin Sokrates'i suçlama gerekçeleri şunlardır: Sokrates gençliği baştan çıkarmış, sitenin inandığı tanrılara inanmamış, siteye yeni tanrılar getirmiş ve özellikle de, "yerde ve gökte olup bitenleri araştırmış, fitneyi özendirmiş ve başkalarına da kendisi gibi davranmalarını öğütlemiştir" (*Sokrates'in Savunması*, 19 b ve 23 c). Ahlaksal, dinsel ve metafizik üç gerekçe söz konusudur. Sanık şikâyet ağını parçalamaya, gerçeği ortaya çıkarmaya çalışır, ama yalanlar ve dedikodular çoğu zaman olduğu gibi ağır basar ve galip gelir. Sokrates kendisini savunmakla hiçbir şeyi değiştiremez ve suçlu bulunur: Halkoyuyla idama mahkûm edilir.

Filozof son anlarını, dostlarıyla ruhun ölümsüzlüğü üzerine sohbet etmeye ayırır. Platon'un *Phaidon*'unda anlatılmıştır bu. Baldıran zehrini içmiş ve yakınlarından cesur olmalarını istemiştir: "Sakin olun bakalım! Sağlam durun" (*Phaidon*, 117 e). Kriton sonunda Ekhekrates'e döker içini: "O en iyi, en bilge ve en doğru insandı" (*Phaidon*, 118 a).

Hegel *Din Felsefesi Dersleri*'nde Sokrates'in ölümünü İsa'nın ölümüne benzeter: Kaderleri benzer olan insanlar, "hakikatin kurbanları"dır onlar; yaşadıkları dönemin toplumu tarafından infaz edilmişlerdir. Tabii ki benzerliğin de sınırları vardır. Bununla birlikte, bu örnek ölümler "her şeyin, çevresinde döndüğü merkez olarak" kalmaya devam eder. Pek çoklarına göre eli-

mizdeki tek ve biricik tarih, bu olayların anlamını gözden çıkarmaktadır.

Platon ve Sokrates

Felsefi endişe

Platon'un yapıtlarının şu ya da bu özelliğini değerlendirmek, bilgi ve idealar kuramını veya siyaset ve etik alanındaki fikirlerini yahut metafizik tutkunu düşünür yanını ön plana çıkarmak ya da ondaki –dünyadan el etek çekecek kadar– hayal kırıklığına uğramış siyasetçiye vurgu yapmak fikirler tarihçisi için çekici birer uğraştır. Bununla birlikte, insan ve filozof Platon'u anlamak için zorunlu aracı her zaman Sokrates'tir. Onun trajik, haksız ölümü 28 yaşındaki Atinalı genç aristokratta bir saplantı haline gelmiştir. Anlamak ister, ama anlayamaz. Yapıtları yavaş yavaş yardımcı olacaktır bu konuda. Kökenleri çoğu zaman acıklı bir vasatlıkta, bilinçsiz bir cehalette yatan güç iradesinin, hesapçılığın, kurnazlığın çarpık yöntemlerini anlamaya pek de elverişli olmayan dürüst bir kafaya ilk anda saçma, anlamsız gibi gözüken şeyleri yapıtı sayesinde anlamlandırma-ya çalışacaktır.

Platon'un doğduğu ve kendisini bağlı hissettiği sitede böylesi bir rezalet, böylesi bir cinayet nasıl olabilmiştir? Nasıl olmuştur da kötülük, bu kadar ucuz şekilde galip gelmiş ve iyiliği ebediyen suskunluğa gömmüştür; yalan gerçeği susturmuş, adaletsizlik gayet masum bir şekilde adalete galip gelebilmiştir? Günah, suç nereye kadar gidebilir? Ortaya çıkmasının, yaygınlaşmasının hiçbir sınırı yok mudur? Kararları hiçbir sağlam gerekçeye dayanmayan cellatlardan gelen ölümü sorgusuz sualsiz kabul etmek mi gerekir? Bir başka deyişle, adaletsizlik yapmaktansa adaletsizliğe uğramak daha mı iyidir? Bu sorular Platon'un kafasını karıştırmıştır. Sürekli bu sorulara cevap aramış, bu labirentten çıkmaya, kendisi için işkence haline gelen kuşku cehenneminden, sorulardan kurtulmaya çalışmıştır. Sahte yönetim bilimleri ve insanların yönetilmesi gibi gösteri-

len alçaklıklar karşısında gençlik bazı bakımlardan savunmasız değil midir? Evet, François Châtelet'nin deyişiyle "katledilen filozof" genç Atinalının imgeleminde ve düşüncelerinde takıntı haline gelmiştir.

Platon diyaloglar aracılığıyla yayılan Sokrates'in "yapıtları"nı güçlendirmeye, hocasının giriştiği işi tamamlamaya ve gerçeğin, doğrunun, güzelin, iyinin sürekli kalacak yapısının temellerini atmaya çalışmıştır. Felsefe onun için artık bir öğreti sevgisi (*philodoxie*) değildir (*Devlet*, 480a). Yanlış kanılar masumun öldürülmesinden yana bir karar alınmasına yol açmışsa iyinin ve doğrunun bilgisinin, buradaki temelsiz gerekçeleri ortaya çıkarması ve böyle bir rezaletin tekrarlanmasına engel olması gerekir. Uzun ve ağır ilerleyen bir eğitimle aydınlanan akıl, ruhun ve zihnin savrulmalarına çare olmalı, başıboş kalmış, amaçsız, düzensiz, karmaşık tutkulara karşı uyanık olmalı, her türlü kör ve kaba şiddeti engelleyecek güvenli araçlara sahip olmalıdır. Platon'un umudu budur. Gücü ve kararlılığı, gençliğinin yarası olmuş derin düş kırıklığından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda *VII. Mektup* birçok bakımdan aydınlatıcı ve önemlidir: Platon'un birinci şahısta konuştuğu tek metindir bu. Yaşlılık döneminde yaşamının, kendisini etkileyen entelektüel, siyasal ve toplumsal olayların muhasabesini yapar. Bu muhasebede Sokrates'in mahkûm edilmesi gene en önemli yeri işgal eder. Ona göre bu olay ülkesindeki kamusal hayatını yoldan çıkarmıştır. "Sonunda anladım ki bütün devletler kötü yönetiliyor; çünkü yasalar, köklü değişiklikler ve talihin yardımı olmaksızın ıslah edilemez durumda. Bu yüzden gerçek felsefeyi överken siyasette ve özel yaşamında adaletin neyi emrettiğini insanın ancak onun sayesinde görebileceğini söylemek zorunda kaldım. Dolayısıyla doğru ve hakiki filozoflar iktidara gelmedikçe ya da siyasal iktidar sahipleri ilahi bir lütufla gerçek anlamda filozof olmadıkça insanlar için kötülüklerin eksik olmayacağını söyledim" (*VII. Mektup*, 326 ab). Filozofların kral olduğu bu yönetim biçimi *Devlet*'te geliştirilmiştir. Uyumlu orantıları, doğruyu sadece filozoflar bildiklerinden, sitede adaleti (yani iyi ve güzel düzeni) de ancak onlar sağlayabilir-

ler. Sitenin yoldan çıkmaması ve özünü yitirmemesine yönelik bir siyasetin temeli, bilim tarafından atılmalıdır (*Devlet*, 473 d).

Sokrates'ten sonra Platon da felsefeye kurtarıcılık ve arındırıcılık işlevi yükler. Sadece felsefe, bireyi ve yurttaşı kurtarabilir, siteyi kemiren gizli ve açık yasadızlıktan ve düzensizlikten kurtuluş ancak felsefeyle olabilir. Keza ortada sadece anlamsızlık varken anlam çıkarmaya çalışan düşüncenin huzursuzluğunu ancak bilgelik ve gerçek sevgisi olan felsefe (*Devlet*, 475 b) yatıştırabilir, hatta yok edebilir; ruhun hastalığını, zihnin karmaşasını, duyguların ıstırabını yine felsefe iyileştirebilir. Vaktinden önce ortaya çıkmış bir tür "uygarlık hekimi" olan Platon, ruhun sağlığa ve huzura kavuşması isteniyorsa; insanlar özel ve kamusal, ahlaksal, entelektüel ve siyasal ölçekte kalıcı biçimde arınmak istiyorlarsa, izlenecek doğru yolu göstermekte ve çizmektedir. Öğrencisi, hocası Sokrates'in mesajını anlamış ve benimsemiştir. Işık evine girmek için gölge evini bırakma çağrısı yapar.

Gölgeden ışığa: diyalektik

Varlık ve bilgi sorunlarıyla, bunların imkân koşullarıyla; bu sorunlara nasıl yaklaşılabileceği, bunların nasıl ele alınabileceği; eğitim, etik, siyaset ve metafizikle ilgili değerlerin kalıcılığıyla ilgilenen Platon, birçok üsluptan genelde de –*Mektuplar* ve *Sokrates'in Savunması* dışında– diyalog üslubundan yararlanır. Sokrates hemen hemen bütün eserlerde söylemin ayrıcalıklı aktörü ve tartışmayı körükleyen polemikçi olarak ön planda yer alır. Sokrates *Nomoi*'de her yerdedir; *Parmenides*, *Sofistes* ve *Politeia*'da da her zamanki gibi ön saftaki yerini almıştır. Platon, entelektüel öğrencileri (sözgelimi *Gorgias*'taki hayali kahraman Kallikles ya da *Phaidon*'daki Thebaili Simmias ve Sebes) söz konusu olduğunda, tartışma ve söz düellosu aracılığıyla, kavram ile eğretilmeyi, soyut kuramsal serimleme ile mitsel anlatıyı, imgelem ile temenniye iç içe katmaktan hoşlanır. Bu durumda mit, kavramların tek başlarına ifade edemediklerini ifade edebilir: Çoğu zaman ilk akla gelen anlıksal eleştiri süzge-

cinden yeterince geçmemiş yanıltıcı kanıların tuzaklarına karşı fazlasıyla hazırlıksız bir söylemin er geç ortaya çıkardığı sayısız paradoksun çözümlenmesinde, kanıtlama ve çürütme sanatında sürekli iş başında olan dilin içinde yer alan bir üst-dildir bu.

Sanatlar ve bilimler. Söz, hiç kuşkusuz, dolambaçlı yollardan geçebilir. Bu, büyük olasılıkla söze özgü bir gereklilik ve karmaşıklıktır. Söz, ister bilimlerde ve sanatlarda, ister yüce sanat ve bilim olan diyalektikte kullanılsın, Platon özellikle *Devlet*'te, ikincil sanatları (müzik, jimnastik), aşamalı olarak diyalektiğe götüren bilimlerden (aritmetik, geometri, stereometri, astronomi, armoni) ayırmaya özen gösterir. Nitekim bu sonuncu bilimlerin amacı "ruhu karanlıktan aydınlığa çıkarmak, yani gerçeğe kadar yükseltmek" (*Devlet* VII, 521 c) ve felsefenin alanına katmaktır. Jimnastik ve müzik "doğan ve ölenle", bedenle ilişkilidir, ruhla değil. Hesap ve sayı bilimi –yararcı özellikleri, duyulur dünyadaki uygulamaları bir yana– zihni soyutlamaya yönelir. Yüzeyler bilimi olan geometri "savaş harekâtlarıyla ilişkilidir" (526d) ve "öteki bilimleri daha iyi anlamaya yardımcı olur" (527c). "Boyut ve derinliği" irdeleyen stereometri ve hareket halindeki katıları irdeleyen astronomi, zihnin aracı-sız gördüğü unsurlardan sıyrılmasına yardımcı olurlar. Armoni bilimi "kulağa hoş gelen akortlardaki sayıları" arar ve armonik sayıları armonik olmayan sayılardan tam anlamıyla ayıramamasına ve bu farklılığın derin nedenini ortaya çıkaramamasına rağmen, zihnin sesin dolaysız maddiliğinden sıyrılmasına yardımcı olur (531c). Ama bu bilimler (sanat demek daha doğrudur) sadece diyalektiğe girer. (Bakınız *Devlet*, 533 c.)

Diyalektik: Yöntem ve bilim. Platon'a göre diyalektik, duyulur olana içkin yanlışların, yanılgıların ve yanılsamaların araştırılmasıyla, çelişkilerin aşılmasıyla ilerleyen aklın etkin işlenmesi, doğrulanmış gerçeğe ulaşma yöntemidir; aynı zamanda ve özellikle gerçeğin, doğrunun, güzelin, iyinin iyisinin yani her şeyin kendisinden kaynaklandığı Mutlağın bilimidir. İkili, kanıtlayıcı ve sezgisel nitelikleriyle, bilginin aracı ve amacı

olan diyalektik, hissî ve akli boyutuyla ikili bir dokuya sahip olan varlığı da kavrar. Diyalektik her konuda kalıcı ve sürekli olan öze, düşünülür ve algılanır olanın temeline yöneltir insanı (*Devlet*, 534a). Bu yöntemi kullanan yükselir, bakışı değişir; diyalektik, bireyi dünyadan öte âleme götürür; izlenimlerin kaosundan, bilginin belirsizliğinden alıp kavrayışın kesin ve değişmez düzenine taşır. “Diyalektik yöntem varsayımları reddeder ilkenin kendisine kadar yükselir ve vardığı sonuçları güçlü bir temele oturtur; ruhun gözünü, saplandığı bataklıktan yavaş yavaş çıkaran ve yükselten tek yöntemdir kesinlikle... Diyalektik, bilimlerin doruğudur [...] onun üstüne çıkabilecek başka bir yöntem yoktur” (*Devlet* VII, 533d ve 535a). Varlık ve bilgiyle ilgili kapsamlı görüş sağlayan tek yöntem diyalektiktir (*Devlet* VII, 537c).

Baştan beri var olan “diyaloglarla tartışma” sanatının yerini yavaş yavaş, ruhun kendisiyle sessizce tartışması, bir başka deyişle düşünme etkinliği alır. Platon düşünceyi birçok yerde “ruhun, irdelediği bütün konularda kendi kendine girdiği bir söylem” olarak tanımlar (*Theaitetos*, 189 e-190a; aynı zamanda bkz. *Sofist*, 263e-264b ve *Philebos*, 38c-e).

Bu yüzden düşüncenin özerkliği, diyalektiğin (“yükselen” ve “inen” iki uğrağında) nihai amaçlarından bir tanesini ifade eder (*Devlet* VI, 511 b, *Phaidros*, 265d).

Diyalektiğin ilk uğrağı (*sunagôg* [toplanma]) dağınık olanı bir araya getirmektir; çokluktan tekliğe, gölgeden ışığa, görünüşten öze, kanıdan bilime, duyulur gerçeklikten idea ya da form olan akli gerçekliğe doğru gider. Aşamalı olarak, var olan şeylerin ilkesine ulaşmaya, daha sonra da tam anlamıyla, her şeyi oluşturan ve açıklayan ilk, varsayımsal olmayan, mutlak ilkeye gitme olanağını verir. İkinci uğrak (*diaíresis* [çözümleme]) aklın etkin işleyişi ve ilerleyişiyle birleştirici görüşe ulaştırır; tefrik etme ve sevke tâbi mantıkla bilginin ve yaşamın farklı derecelerini ve düzeylerini yeniden söyleme döker.

Phaidros bu iki uğrağın işleyişini ve hedeflerini iş başında gösterir: “İlki dağınık, bölük pörçük olanı tek bir formda bir araya getirmek ve kavramaktır; böylece her durumda, açıkla-

mak istediğimiz tekil şeyleri tanımları üzerinden aydınlığa kavuşturabiliriz [...] [İkincisi] türler yardımıyla, doğal birleşimleri gözlemleyerek şeyleri tekrar ayırmaktır; fakat kötü bir oyuncunun yapabileceği gibi parçalara zarar vermemek [gerekir]" (265d-e). Platon sözün ve düşüncenin kaynağındaki bu ayırma ve bir araya getirme sanatının "tutkunu" olduğunu söyler açıkça. Hatta bu eğilimde olanların izinden gider (266b).

Bir tanrıyla özdeşleşen diyalektikçi her şeyin özünü açığa çıkarır (*Devlet* VII, 534b), ama aynı zamanda, hissi olanın içinde, kendisini parçalanma halinde teşhir eden şeyi ve akılla anlaşılmayan birleşimlerdeki düzensizliği de yakalar. Kelimenin tam anlamıyla *sunthesis* [bir araya getirme, birleştirmek, düzenlemek anlamında] bir analizci ve sentezcidir: "Beş yıl süren uygulamalı, azimli çalışmalar"ın sonucunda yetişir. Daha sonra on beş yıl, hissedilir olanın mağarasına kapanıp burada sınamalardan geçen *Callipolis*'in (güzel ve iyi sitenin) müstakbel yöneticisi diyalektikçi, kendisini olgunlaştıran ve biçimlendiren bu sanat ve bilimi bu defa kendisi öğretmekle görevli bir pedagog olur. Artık o da başkalarının "ruh gözünü açmak ve bakışları, her şeye ışık veren varlığa doğru yükseltmek zorundadır" (*Devlet* VII, 540a). Elli yaşına geldiğinde misyonu budur. Platon ve Sokrates için felsefe yapmak eğitmektir, bilmeyenlerin –unutanların– vakti zamanı geldiğinde, mevcut olmakla birlikte unutulmuş bulunan özü kavramlarını sağlamaktır.

Mükemmel bir bilimi ve düşünceyi en düzenli biçimde yönlendiren yöntem diyebileceğimiz Platon diyalektiği, sadece kuramsal, soyut ve kavramsal olarak kalmamış ve çekici bir dilsel form kazanmayı, mit ve alegori biçimine bürünmeyi başarmıştır.

Mağara alegorisi ve çizgi simgesi. *Allegoria*'nın sözlük anlamı başka bir şey söylemek, topluluk içinde (*agora*) başka türlü konuşmaktır. Platon bu yolla olabildiğince çok sayıda insana seslenir ve Sokratik eğitimden sonra felsefeyi anlaşılır kılar; ona egzoterik [dışrak] bir boyut kazandırır. *Devlet*'in VII. Kitap'ında mitin işlevi, teorik (bilim) ve pratik (sözgelimi ah-

lak ve siyaset) biçimiyle bilgeliğe doğru ilerlemeye yardımcı olmak; mağaranın (bizi esir eden bu dünyanın simgesi [517b]) karanlığından çıkıp gözün gördüğünün ötesindeki ışık ilkesine kadar derece derece yükselmeye teşvik etmektir. Dolayısıyla Platon “bizim doğamız”dan söz eder (514a). “Esirlere benzeriz” (515a). Çocukluğumuzdan beri oraya zincirlenmiş, donup kalmışızdır (sırtımızı mağaranın girişine dönmüş durumda), yeraltı mağarasının duvarlarındaki gölgeleri ve yansımaları gerçek ve hakikat sanırız. Bir geçiş dönemi olmadan, birdenbire bu ortamdan kopmak sadece, başkaldırıya, deliliğe, şiddetli acıya ve her açıdan kısır bir dönüşüme yol açar. Körlük daha da artar. Platon gelişmelere saygılı olmayan, duvardakilerin gölgelerden ibaret olduğunu anlamak ve gelişmek için zaman tanımayan, dönüşüm süreçlerini sindirme olanağı sunmayan bir eğitim girişiminin başarısız olacağını kanıtlar. Tutsakları gece karanlığı âleminde gün ışığı âlemine götürmek öncelikle bu insanların özgürce, kendi iradeleriyle değişime ve bu değişimin getirdiği fiziksel ve ruhsal acıları çekmeye razı olmalarını gerektirir.

Gözleri yıldızları ve gökyüzünü seyretmeye yavaş yavaş alışabilsin diye önce geceleri dışarı çıkarılacaklardır (516b). Karanlıklar evinin duvarlarındaki görüntülerin kaynağında güneşin olduğunu anlayacaklardır ilkin. Güneş varlığın görüntüsünün nedeni, ama aynı zamanda ve özellikle, hissedilir varlığın nedenidir. Dahası şunu da anlayacaklardır ki güneşin kendisi de sadece bedenin gözleriyle görülebilecek, duyulur ve türedi bir ilkeden ibarettir. Değer ve itibar bakımından en yüksek ideanın (İyi’nin) maddi yansıması, akli ilkenin simgesi olan güneşten *Devlet*’in VI. Kitap’ında kavramsal, daha doğrusu eğretilmeli olarak bahsedilir. “Güneş, İyi’nin oğludur ve İyi onu kendisine benzer biçimde yaratmıştır; görme duyusu ve görünür nesneler için görünür dünyada güneş ne ise, düşünme yetisi ve akli nesneler için akli dünyadaki İyi de odur” (*Devlet* VI, 508 c.) VII. Kitap bu kuramsal serimi mitlerin diliyle gerçekleştirir, ama iki metin de varlığın ve bilginin farklı dereceleri, düzeyleri ve aşamalarına dair Platoncu anlayışın ayrı edebî tür-

lerdeki sergileniştir. Platon, öğretisini anlatmak için matematiksel hissedilir şemaya (orantılar kuramına) başvurmaktan çekinmez.

Mağara alegorisinin o muhteşem giriş bölümünde ve bu kez geometrinin soyut sembolizmi sayesinde (çizginin şekli [Devlet VI, 509e-511e]) varlığın dört düzeyi gösterilir: Hissî dünyanın nesneleri (*topos oratos*) ve görüntüler, akli dünyanın nesneleri (*topos noetos*) ve görüntüler. Bunlara tamı tamına denk gelen bilginin dört düzeyi vardır: bulanık temsil (*eikasia*) ve inanış (*pistis*) gibi iki formu bulunan kanı (*doxa*); tündengelimli-varsayımsal veya matematik ve –ispatlanmamış veya ispatlanamayan aksiyomlardan veya ilkelerden çıkarak bunların mantıksal içerimlerine giden– sevke tâbi (*dianoia*) olabilen akli bilgi; hipotezlerden mutlak ilkelere, koşullanmıştan koşuşullayana (*noesis*) doğru giden diyalektik veya felsefe. Varlığın katmanlarına, düzenli ve matematik bir orantıya göre, bilginin katmanları denk düşer. Bunları aynı kademeli yükselme yasası yönlendirir. Kanı nitelik ve değer olarak bilimin altındadır ve görüntü de İdea'nın altındadır. Matematik bilgi nitelik ve değer olarak ispata ve görüye dayalı biçimleri bulunan felsefi bilginin altındadır. Yine de matematik, felsefeye hazırlık eğitimi (*propaideia*) düzeyine yükselmiştir (Devlet VII, 536d). Ölçme bilimi ve zanaatı (*metretike*) olan matematik bütünüyle doğru ölçüyü (*pros to metrion*) vermez, ama ona yaklaşır ve onu hedef alır (Politeia 284a). “Olmakta olan her şeye uygulanır” (Politeia, 285 a) ama varlığa uygulanmaz. İdea'nın yolunu gösterir ve özellikle mükemmel bir zihinsel eğitim yöntemidir. Bu nedenle mi Platon, okulu Akademi'nin girişine “Geometriden anlamayan girmesin” yazdırmıştır?

Diyalektik dışındaki bilimler sadece “öğrenilmesi gereken ezginin girizgâhıdır” (Devlet VII, 531d). Ezgi ise diyalektiktir.

Sayı, yüzey, hacim, yıldız bilimleri sadece geçilmesi gereken merhalelerdir; fakat var olanı temellendiren ve açıklayan ilkeye yani İdea'ya (*eidos*) kadar yükselemezler. Hiçbir durumda ve biçimde “oluştan öze doğru giden” diyalektiğin yerini alamazlar (Philebos 26d: *genesin eis ousian*).

İdea, ikili bir düzen arz eder: kanıtlama ve görme, mantıksal çıkarsama ve entelektüel vizyon, derin düşünce. Bilme süreci görmenin özel bir türüyle gerçekleşir: Ruh gözüyle görmedir bu ve bunun için önce hissedilir olanda akli olana ait olup da unutulmuş veya öğrenilmeden kalmış, ruh gözüne örtü ve engel olabilecek şeylerden yöntemli biçimde kurtulmak gerekir.

Birinci ilkenin vizyonuna ulaşmak mağaradan kurtulan tut-sak için başka bir dünyaya açılmaktır; bu dünya kesinlikle başka, uzak ve ulaşılmaz bir yerde değildir, kişinin içindedir; ancak henüz açık seçik ve bilinçli hale gelmemiştir.

Mağara miti, bilginin, varlık ve oluşun, eylem ve tefekkürün buluşup iç içe geçtiği hatırlama sürecinin, anımsama çabasının farklı aşamalarını anlatır. Platon vazgeçilmez mayötik yardımla, yani ruhu kendisine yönelten, “kendi yurduna” geri götüren eğitimcinin yardımıyla burada da “öğrenmenin “yeniden hatırlamaktan başka bir şey olmadığını” kanıtlar. *Devlet* ve *Menon* “sonuç olarak hatırlamaktan başka bir şey olmayan” araştırmanın ve bilginin tanımında birleşirler (*Menon*, 81d).

Pay alma

Hissedilir olanın akli olandan, oluşun varlıktan pay alması. Hissî olan akli olanın anlamını tam ve bütüncül biçimde içerir, akli olanın işlevi ise hissî olanı aydınlatmak, yapılandırmak, onu düzenlemeye ve anlaşılır kılmaya yardımcı olmaktır. Platon görünümünün kaosu ardındaki varlığı unutulmuşluktan kurtarır. Duyumlar kargaşası içinde –çok zayıf da olsa– belli bir öğrenme yöntemini ortaya çıkarır. Hissedilen nesne İdea’dan pay alır; aynı zamanda İdea da hissedilen nesnenin aklilik modelidir. Var olan gerçekliğin, bilginin, görünümünün anlamlarının düzenleme ilkesi olan İdea’nın üçlü bir işlevi vardır: mantıksal ya da bilgi-kuramsal, ontolojik ve kozmolojik. Düzen İdeası olmadan dünyanın düzeni olamaz; güzellik İdea’sı olmadan, etimolojisi evrenin güzel ve iyi düzenini akla getiren *kosmos* olmaz. Buna karşılık bu dünya ve onu oluşturan milyarlarca varlık olmadan, bunların maddi ve duyulur nitelikleri, muh-

telif görünme biçimleri olmadan, dayandıkları İdea'ların ne oldukları bilinebilir mi?

Theaitetos çok kesin bir biçimde duyumun her şey olmadığı –hatta tersine pek az şey ifade ettiğini– bilginin gerçeği ve ilkesi olmadığını, insanın, Protagoras'ın ünlü deyişiyle “her şeyin ölçüsü olmadığını” (*Theaitetos*, 152a), öznelciliğin sadece aporilere (çatışkı, paradoks) yol açtığını, sağlam bir kuşkucu araştırma karşısında düşünce ve davranışlarda sapmayı getirdiğini anlatır. Kaçmayı, kurtulmayı öğütler: “Bu dünyadan öteye olabildiğince çabuk kaçmak ve kurtulmak. Kaçış, olanaklar ölçüsünde Tanrıyla bir olmaktır (*homoiosis theo kata to dunaton*): Bununla birlikte insan zihin açıklığı içinde doğru ve erdemli olarak Tanrıyla birleşir” (*Theaitetos*, 176b). Oluşa gömülmüşlük gerçek varlığın anısını karartır, İdea'yı aydınlatan ışığı gizler ve ruhu yurdundan uzaklaştırır: Yakışiksız biçimde “akli dünya” diye adlandırılan yersiz ve zamansız bir “dünya”dır bu.

Symposion, bu dünyada başlamış sevgi arayışının önemini hatta esaslılığını gösterir (*Symposion*, 210-212b). Felsefe sözcüğü de kendine özgü bir biçimde sevgiye dayanır. Sevgi, tam anlamıyla ve özel olarak gerçek ve bilgelik arzusu, entelektüel girişimin çabalarını oluşturur (*Devlet*, 475b). Platon, duygulanımı reddetmez ama onu hissî olanın akli olandan ve akli olanın hissî olandan pay almasındaki diyalektik içine yerleştirir. *Symposion*'daki erotik, *Phaidon*'da kısaca, *Devlet*'te (VI,VII) ise ayrıntılı biçimde anlatılan diyalektikle ilişkilidir. Sevginin çeşitli aşamalarını ve sevginin olgunlaşması olarak ergenliğe geçiş töreninin önemini gösterir. Daha önce bir veya birçok beden, bir veya birçok ruh sevilmediyse İdea'lar nasıl sevillebilir? İnsan, daha önce bu fiziksel, duygusal, hissî iyi ve güzel arzusunun aynı zamanda acı ve mutluluk veren yaralarından nasibini almadıysa İyi'ye ve Güzel'e nasıl yönebilir?

Akli olan, insanın doğuştan getirdiği ve içine gömülü bulunduğu “düşüş” hali içerisinde hissî olanın kaçınılmaz aracılığına boş veremez. Sevgi *daimonu* (*Eros*) bazı yönleriyle, insan gibi karmaşıktır: Çarenin ve Yoksulluğun çocuğu, bedenlerin birleşmesinin meyvesi olan *Eros* aynı zamanda da “âlim ile ca-

hil arasında aracıdır” (Şölen, 204b). Arzuladığı şey bütünyle ölümsüzlüktür. Bu dünyada, hissedilir olanın akli olanın *analogan*’ı olması gibi doğurganlık arzusu ölümsüzlük arzusunun *analogon*’u değildir. İkisi arasında nitelik değil ilişki benzerliği vardır; insanın çelişkili özellikleri içinde var olan ve dünyadaki çeşitli “yaşamları”nı oluşturan, düşünülmesi mümkün olmayan radikal “ayrılık”: reenkarnasyona bağlı olarak bu dünyadaki yaşamların çokluğu... Sürekli, bozulmayan bir güzellik, çatlağı, kopukluğu olmayan bir düzen, eksiksiz bir sevgi, “gökyüzündeki bir bitki gibi” tek ve basit bir gerçek ideasıyla, ölümsüzlük arzusuyla dolu insan (*Timaios*, 90a) –istesin ya da istemesin– bu dünyaya, onun uçurumlarına, sıkıntılarına ve çetrefiline karışır. Ölümlü bir varlık olduğundan, ikili doğasının trajedisini de gündelik olarak yaşar.

“Doğan her şey mahvolmaya yazgılıdır” der Platon *Devlet*’te (VIII, 546a). Platon, özellikle zamanın akışının etkileri, bu dünyadaki canlı varlıkların kaçınılmaz biçimde boyun eğdikleri “doğurganlık ve kısırlık alternatifleri” (*Devlet* VIII, 546a) üstünde durur. *Timaios* zamana, ebedî-ezelî olanın değişken imgesi olma statüsünü (*eikôn*) tanır (*Timaios*, 37d-e). *Eikon*, zaman *eidos*’tan pay alır, anlamını ve düzenini ondan alır. Başka türlü, geçen zamanın rastlantısallıkları içinde kim kendi yerini tayin edebilirdi? Platon’a göre “-dır” ifadesi sadece ebedî-ezelî olan için geçerlidir: “-idi ve olacak, doğan ve zaman içinde gelişen şeylere uygun düşen terimlerdir” (*Timaios*, 37e-38a).

“Ezelî-ebedî olmak” (*Timaios*, 38c) modele, gelişmenin hareketli çevrimi gökyüzüne, “süt anamız” (40b) dünyaya aittir; ikisinin karışımı, düzen ve kargaşa, teklik ve çokluk, varlık ve hiçlik, yaşam ve ölüm, fark ve yinelenmedir. Ama bunların hepsi, oranları doğru ve güzel, uyumlu bir bütün oluştururlar: Evrenin yapıcısının (demiurgos) temaşa ettiği mükemmellik modelinden pay alırlar. Demiurgosun *poiesis*’i tanrısal olandan pay alır ve ürünü (onun inayetinden doğan Dünya [30c]) varlığını “akli olanların en güzeli ile her yönüyle mükemmel Varlığın benzerliğine” borçludur (30d). Bütün unsurları matema-tiğe uygun düzenlenmiş ve bilgelikle hiyerarşize edilmiş *koz-*

mos ilk İlkenin izini taşır. Küresel biçimi, hissedilir olanın ölçeğinde mükemmelliği yansıtır. “Kendi çevresinde dönen dünyanın merkezine yerleşmiş” Dünyanın ruhu “tanrısal bir başlangıçla, ebediyet içinde, bitmeyen ve mantıklı yaşamına başlamıştır” (34b-36e).

Sonuç olarak dünya, “ezelî-ebedî tanrılardan doğan bu görüntü”nün (37d) ilk Yaratıcısı, ölümsüz model olan “kavranabilir tanrı” (92c); gerçek Yaratıcısı ise “en mükemmel neden” (29a), “akli olanın suretinden yapılmış algılanabilir tanrı”dır (92c). Zamansal süreklilikle karakterize olan iki ayrı uğraktan ziyade tek ve aynı gerçekliğin insanın bakış açısından düşünülen iki ayrı yüzü müdür İdea? Ayrılmazlık mührünü benzerlik ve farklılık olarak üzerinde taşıyan kuramsal boyut ve pratik etkinlik midir? Aynı, başkada dile gelir ve gösterir kendini. Dünya –insanın gözü ve kavrayışı ölçeğinde–, kutsal olanın ifadesi gibi görülür ve bilinir. Matematik ve metafiziğin diliyle yazılır. İnsanın tam anlamıyla, sabırlı bir anlambilimciye, filoloğa dönüşmesi gerekir. Bunun için de başlangıçtaki kökensel saflığa dahil olmaktan gelen izi taşıyan “kutsal deha”yı “hediye olarak” almıştır (*Timaios*, 90a). “Bu ruh göğe olan yakınlığı dolayısıyla bizi bu dünyanın üstüne çıkarır” (90a). Platon insanları *nous*’un mirasına layık olmaya çağırır. “Derin düşüncelere dalan, düşündüğü şeye benzesin, ilksel karakteriyle uyumlu olsun ve kendisini düşündüğü şeyle benzer kılmasıyla şimdi ve gelecekte tanrıların insanlar için uygun gördükleri mükemmel yaşama kavuşsun” (*Timaios*, 90d).

İnsan, “dünyanın çocuğu ve idea’ların dostu” İnsan her zaman rahatsız bir ara konumdadır. Bu onun hem dramı hem gururudur. Hayata ait olması dolayısıyla doğar ve ölür, yeniden doğar ve yeniden ölür. Ruhunun “kanatları”yla tanrısal olandan pay alır ve kaba maddiyat içine gömülüp yok olamaz. Bununla birlikte bu maddiyatı, onun ağırlığını ve zincirlerini tecrübe eder. Dualizm açısından zengin, Orpheus ve Pythagoras’tan büyük ölçüde etkilenmiş, kendine özgü diliyle *Phaidon* diyalogu bu duruma sürekli değinir. Beden, insanı bu dünyaya mihlayın bir

“çivi”dir; insanın dengesini bozar ve onu kalıcı biçimde yatıştırabilecek yegâne şeyden uzaklaştırır. *Katarsis*’in ve hatta –bu yaşamda mümkün olduğu kadarıyla– ruhun bedenden ayrılışının çok sayıda şartı, kuralı vardır (*Phaidon*, 64b-67c). *Phaidon* insanın beden ve ruhtan müteşekkil, yücelik ile acziyetin görülmemiş bir karışımı olan doğasındaki tehlikeleri ve felaketleri kovup uzaklaştırmak isteyen bir büyü kitabıdır adeta.

Phaidon, ruhun mezarı ve hapishanesi olan bedene bağlı ve bağımlı insanın kırılganlığını gösterir. *Gorgias* ve *Kratylos*’un *soma/sêma* kelimeleriyle kurduğu semantik oyununun kesinlikle eğitici olduğunu söylemek gerekir: *Sêma* bir mezarın tanınmasına olanak veren işaretidir (*Kratylos*, 400c; aynı zamanda bkz. *Gorgias*, 493a ve *Phaidros*, 250c). Beden (*sôma*) ruhun sesini gizleyip gömebileceği gibi, söylediklerini tam anlamıyla ifade de edebilir. Beden olmazsa mutlak arzunun imajı ya da sureti de olamaz; ölümlülük olmazsa, zihin yoluyla trajik sınırlılık durumunun ötesine geçme özlemi de var olamaz.

İnsan ya bir şekilde pay almayı redderek veya bu payı üstlenerek yaşama tercihi yapar: ya özgürce, sadece *noûs*’un egemenliğine teslim olur; ya da *epithumia*’nın çokbiçimli ayartıları tarafından yutulmaya bırakır kendini. *Devlet* (IV) üç parçalı bir psikoloji sunar: Ruhun ölümlü parçası *thumos* (yürek, cesaret), ölümsüz *noûs* (zihin, akıl) ile tamamen geçici *epithumetikon* (cinsel arzu ve beslenme arzusu) arasında aracı konumdadır. *Epithumetikon*’a mantıksızlık ve ölçüsüzlük (*hubris*) egemendir. (Aynı zamanda bkz. *Timaios*, 69d-71a; 90b-c.)

Phaidros kanatlı hayvanlar mitinde (246a ve devamı) kanatlarını yitirmiş ruhun düşüşünü anlatır ve “ağır olan şeyi yukarıya doğru çıkarmanın ve tanrıların soyunun bulunduğu yere yükseltmenin kanadın doğası olduğunu” hatırlatır (264d). O zamanlar “istirdiyenin kabuğuna bağlı olduğu gibi” (250c) bedene bağlı olmayan ruh, gölgesiz ve örtüsüz Güzelliği seyrediyordu. Bugün cisimleşmiş olan ruh o mutlu günlerin izini taşır. Aşk sayıklamaları, “arzunun dalgası” (*Phaidros* 251c-255c) patetik biçimde hatırlatırlar bunu ona (253c-256d). Aşk belki de hatırlamaya, bütün öteki deneyimlerden daha çabuk ve-

sile olur. Yükseltebilir ya da alçaltabilir, *nous'u* ya da *epithumia'yı* körükleyebilir, kısacası açık seçik biçimde hatırlatabilir ya da bulanıklaştırabilir hatıraları. Daha önce söylediğimiz gibi, aşk, insanlar ve tanrılar arasında bir *daimon*, bir aracıdır. Ayrıca *Devlet daimon'u* bir tür koruyucu melek gibi görmez mi zaten (*Devlet X*, 620d)?

Phaidros'ta olsun, *Devlet'te* olsun, *Timaios'ta* olsun anlatılan üç parçalı antropolojinin en derindeki gerekçesi hiç kuşkusuz insan ruhunun ve insanın karmaşıklığının açıklanmasıdır. Sadece bedenıyla değil, ruhunun –*nous* hariç diğer– iki unsuruyla da ölümlü olan birey, ilksel bir muğlaklık içinde şekillenmiş gibidir. Mağarada tutsak olduğunun farkındadır. Ayrıca ruhun eğitimi-dönüşümü (*periagoge*) sayesinde bundan kurtulacağını da farkındadır. Yeryüzünün çocuğu ve *idea'ların* dostu olarak (*Sophistes*, 248a-c) iki yurdundan da kaçamaz; birinin –akli olan– ötekinin –hissî olan– nihai anlamı olması, durumu değiştirmez. Oluşa bağlıdır, varlığın tutsağıdır, birincisinden ikincisine, ikincisinden birincisine gidip gelir. Bir karışımdır o ve olgunluk dönemini yaşayan Platon için kaçınılmaz biçimde *mekton'a* (karışmış, karışık) gönderme yapan varlığın anlaşılmaz sesini kendi bedeninde ve ruhunda yansılar.

Bir ilişki felsefesi. Parmenides diyalogunda çoklukta bir Birlik olup olmadığıyla ilgili ileri sürdüğü hipotezlerden tutun da *Sophistes'ten Philebos'a*, *Philebos'tan Timaios'a* kadar, Platon sürekli olarak hissî varlığın ve akli varlığın –her biri kendi doğasına uygun biçimde ve kendi içinde– ilişkiye yabancı olmadıklarını göstermekten vazgeçmez. Akli *idea'ların* dorukları (İyi, ışık ve varlık) bölünmez birlik şemasına göre düşünülmüş ve “görölmüş”tür sadece. Ama aydınlattığı şey olmasa kendisi olabilir miydi? Hiçbir insan dili, onu ilişkinin uygun veya yaklaşık şemasına başvurmadan anlatmaya elverişli değildir. Koşullanmamış olan varlığın bütününe koşullar. Dolayısıyla pay almanın dışında var olan hiçbir şey –kesinlikle hiçbir şey– yoktur. *Phaidon'un* hatırlattığı budur: “Kendinde Güzel'in dışında güzel bir şey varsa eğer, bu şey sadece bu kendinde Güzel'den

pay aldığı için güzeldir ve bunun her şey için geçerli olduğunu söylüyorum” (*Phaidon*, 100c-101d).

Gerçekleşmekte olan bu pay almanın envai çeşidinin, üstelik ilk yazılardan itibaren titiz bir şekilde incelenmesi Platon’u şu noktaya götürür: Bireyi farklılığa, başkalığa ve hatta belli bir oluşa, belli bir yokluğa yabancı bir monolitizm içinde kavramak mantıksal, ontolojik, kozmolojik açılardan olanaksızdır. Bu olanaksızlık sürekli ve tekrar tekrar tespit edilir ve kanıtlanır. Platon, *methexis* teorisini geliştirirken (*Sophistes*, 256a) gönüllü elverme de, şair Parmenides’i hedef alan bir baba katline girer. “Babamız Parmenides’in tezini sorgulamamız gerekir ve kaçınılmaz biçimde yokluğun belli bir bağlamda var olduğunu ve varlığın da bir şekilde olmadığını kabul etmemiz gerekir” (*Sophistes*, 241d). Yabancı’nın Theaitetos’a¹ söylediği şey kısa ve özlüdür ve birçok bakımdan devrimcidir: “Varlık ve Bütün hem bir hem başkadır” (*Sophistes*, 249d). Yöntemsel bakımdan diyalogun gelişimi hem Herakleitos’taki hareketliliğe hem de Parmenides’in sonsuzca kendi içine kapanan hareketsizliğine karşı şaşırtıcı bir çürütmedir. Platon’a göre, akla hitap edemeyecek kadar açık seçik ve belirgin olan görünür çatışkının diyalektik yoluyla aşılması sayesinde gerçekleşen bir çürütme söz konusudur. Aynılık ilkesine içkin olan totoloji serbest bırakılır (*Sophistes*, 256d-e). “Türlerin karşılıklı karışımı söz konusudur. Varlık ve başka her şey de iç içe geçer ve karşılıklı olarak birbirinin içindedir. Böylelikle varlıktan pay alan başka, bu pay alma dolayısıyla vardır; fakat o, pay aldığı değildir, başkadır ve varlıktan başka olduğu için de açık seçik bir zorunlulukla Yokluktur” (*Sophistes*, 259b). *Sophistes*’in temel tezi budur. Pay alma felsefesi varlığın radikal kapalılığı ya da oluşun radikal açıklığı öğretilerinin karşılaştırdığı ve dağılma çatışmasına teslim ettiği şeyleri birbirine bağlar, daha doğrusu uzlaştırır.

Sophistes varlık türlerinin sayısını beşle sınırlamıştır: hareketle ve hareketsizlikle birleşebilen ve bunlara indirgenemeyen varlığın kendisi; bir de aynı ve başka bunlara eklenir (*Sophistes*, 254 ab). Öte yandan *Philebos*’ta ise bu türlerin sayısı dört-

1 Yabancı ile Theaitetos, adı geçen diyalogda konuşan iki kişidir – y.n.

tür: sınırsız (*apeiron*), sınırlı (*peras*), karışım (*meikton*), karışımın nedeni (*aitia*) (*Philebos*, 23c-27c).

Hissedilir olan gibi, İdea da ölçü ve sınırsızlığın karışımıdır yani birlik ve çokluktur. İdea'nın bir kapsamı ve bir de yayılımı vardır; hissedilir olan "sınır-ölçü" olarak İdea'ya gönderme yapar; oluş ise sınırsızlığa gönderme yapar vb. Bireyde ve dünyada (aynı olanın ve başka olanın karışımları [*Timaios*, 36 b-d; 37a-c]) "sınır-ölçü", ruhtur. Ve Armoni'nin anası olan Aphrodite (Hesiodos, *Theogonia*, 937, 975), "her yerde yaygın olan ölçüsüzlük ve sapkınlığın zevk ve tatmin bakımından hiçbir ölçü tanımadığını görünce sınır kavramının taşıyıcıları yasa ve düzeni getirmiştir" (*Philebos*, 26b; aynı zamanda bkz 12c). Karışımın nedeni burada sonluyu ve sonsuzu, sınırlıyı ve sınırsızı, biri ve çoğu uyum içinde örgütleyen tanrıçadır.

Sophistes'te diyalektiğe yüklenen görev, aynıyı ve başkayı kavramak, uyumlu kombinezonları, ilişkilerinin armonik müzikalitesi içinde ideaların birbirinden nasıl pay aldığını göstermektir. "Böylece türlere göre ayırmak ve aynı biçimi başka bir biçim gibi görmemek ve başka bir biçimi de aynı gibi görmemek diyalektik biliminin başlaması anlamına gelmez mi?" (*Sophistes*, 253c-e). Ve böylece felsefenin niçin müziklerin en yücesi olduğu daha iyi anlaşılır. İdeaları, sayıları ve sesleri yönlendiren uyumların incelikli katışımını sadece müzik ortaya çıkarabilir.

Politika ve üst politika

Platon metafiziği, *methexis*'in karmaşık tuzaklarında adım adım ilerler. Bilgi kuramı en yanlış kanıdan düzeltilmiş bilgiye aşama aşama ulaşmada yardımcı olur. Metafizik ve bilgi kuramı zorlama olmadan, serbest bir katılım, gönüllü bir rıza çerçevesinde, en saf sevginin amacı olan o hakikat-bilgelik düzeyine ulaşmak yolunda karışımları, "geçişler"i, dolayimleri açığa çıkarır.

Platon'un etiği ve politikası aynı yolu izlerler, temelleri aynıdır. Demokratik yönetimin, hocası Sokrates'i ölüme gönderme-

sinin ardından filozofun yaşadığı acı büyüktür. *Devlet*, *Gorgias*, *Protagoras*, *Politeia*, *Nomoi*, VII. *Mektup*'ta farklı analiz düzeylerinde siyasi kötülüğü, sitelerin ve bireylerin örgütsüzlüğünü anlamaya, insanlara ve devletlere kalıcı kurtuluş ve mutluluk getirecek çareler bulmaya çalışır. Tarih yasası yozlaşma, dağılma ve çökmenin damgasını taşıyan bir tür yazgıya tâbidir. Yokuş iniştir, ama çizgisel değil de çevrimsel olarak kavranan zamansallık kendi içinde yeniden yaratılışının koşullarını ve unsurlarını taşır. Aynı şekilde Atinalı Sokrates'in kaderi yüzünden düş kırıklığına uğrayan insan Platon, faal bir siyaset hayatından vazgeçer; bir filozof olarak ise hem hayatında hem eserinde, siyasal sorgulamalardan ve düşüncelerden hiç vazgeçmez. Üç kez Siraküza'ya gider ve orada iyi kötü günler geçirir: Tiranlardan I. Denys ve II. Denys'e ve ardından, 354'te öldürülen Dion'a danışmanlık yapar. Dion ve Platon'un son buluşması büyük olasılıkla 361-360 yıllarına rastlar (bu konuda eksiksiz bilgi için bkz. VII. *Mektup*).

Tarihin ve somut olayların zorlukları Platon'un siyasal konulardaki atılımına hız kestirememiştir. Bu deneyimler onu daha bir canlandırmış ve yönlendirmiştir. Zorbalıklarla ve zor-baca tutkularla değil, kökenleri matematik ve felsefe biliminde yatan uyumla düzenlenmiş adil bir yönetimin peşinde koşmuş, barış ve denge üreten bir toplum modeli aramaktan vazgeçmemiştir. Ütopya suçlamalarını kabul etmez ve bunları çürütür (*Devlet*, VI, 499c-d ve IX, 592b): "Benimle birlikte siz de kabul edin ki devletimiz ve anayasamız kesinlikle hayal değildir, gerçekleştirmeleri zor olabilir, ama mümkündür ve daha önce söylediğimiz gibi bunun koşulu sitenin başında bir ya da birçok filozofun bulunmasıdır" (a.g.y., VII, 540d). Sonuç üç sınıf vatandaştan oluşan *Callipolis*'tir: Yüksek devlet görevlileri, arkhontlar veya kral-filozoflar (*Devlet*, V, 473d-e); muhafızlar ya da savaşçılar ve "paralı askerler" (a.g.y., IV, 440e); zanaatkârlar ve tüccarlar adil, iyi ve güzel bir toplum oluşturur. Bu toplumda insanı yöneten üç erdem vardır (a.g.y., IV, 428b, 432b): bilgelik (*sophia*), cesaret (*andreia*), arzuda ölçülülük (*sophrosune*) (ölçülülük ilk iki erdemi yönlendirir). Bu erdemler ru-

hün üç "kısmı"yla tam bir denklik oluştururlar: *logistikon*, *thumoeides*, *epithumetikon* (Devlet, IV, 439e,444a). Adil düzeni karakterize eden üçlü model Devlet'te birey ve toplum bağlamında her düzeyde bulunur. "Devlet, kendisini oluşturan üç düzenin her birinin işlevini yerine getirmesiyle adildir" (Devlet IV, 441d). Akıl "öfke"yi ya da cesareti yönlendirmek için vardır (a.g.y., IV, 442a), "öfke" de (*thumoeides*) arzu ya da şehveti yönlendirmek için vardır. Ruhun ya da Toplumun "bölümleri" arasındaki analogik denklik ilişkisi bilinçli bir şekilde geliştirilmiş ve düzenlenmiştir. Ondan uzaklaşmak ya da ona karşı çıkmak kesinlikle adaletsizliği getirmek olur (a.g.y., IV, 443d, 444e). Adil, güzel ve iyi düzen modeline itaatın diyalektiği, Platon'un tüm siyasal düşüncesinin iskeletini oluşturur.

Sitenin yöneticilerinin amacı cehalete, yanlış düşüncelerin zorbalığına ya da kaba tutkuya karşı mücadele etmek için her yolu denemektir. "Dolayısıyla kanun koyucu sitelere mümkün olan tüm bilgeliği aşılmalı ve cehaletin kökünü elinden geldiğince kazımalıdır" (Nomoi III, 688e). Dolayısıyla bilgelerin dikte ettikleri yasaların aracılığı önemlidir. Şiddeti; geleneklerin, göreneklerin, tavır ve davranışların bozulmasını; devletlerin ve vatandaşların dengelerini sarsan her tür aşırılığı sadece bu yasalar engelleyebilir.

Platon yönetim tipolojisi sanatında eşsizdir ve ilksel, ideal monarşilerden başlayarak, timokrasinin (*tim* yönetimi ya da gururlu, onurlu yönetim), oligarşinin (*oligo*'lerin zenginlik ve bu zenginliğin sağladığı egemenliğin peşinde koşanların yönetiminin), demokrasinin (adaletsizliklerden yorgun düşmüş, sınırsız özgürlüğün ve ayrımsız eşitliğin peşinde koşan, anarşi kışkırtıcısı *demos*'un yönetiminin) ve nihayet tiranlığın (demokrasideki aşırı özgürlüğün doğrudan neticesi olan amansız bir köleliği dayatan, tek bir kişinin, *turranos*'un yönetiminin) nasıl birbirlerini izlediklerini gösterir (Devlet VIII, 543a, 564a). İdeal sitenin siyasal rejimini belirleme amacına uyan betimleyici ve normatif bir tipolojidir bu. Muhafızların katkısız komünizmi, kadınlar ve çocuklar topluluğu, soyarımcılık, kadın ve erkeğin siyasal eşitliği, evliliklerin ve doğumların ciddi biçim-

de denetlenmesi bu ideal sitenin özellikleri arasındadır (a.g.y., V, bütün bölüm). *Callipolis*, herkesin kendi yerini ve işlevini belirleyen bir uyumu desteklemesiyle, bu ideal yönetimlerden biridir. Sadece bu düzen, bireylerine mutluluk verebilecek ve toplumun parçalanma ya da bozulma risklerini uzak tutabilecektir. Site için en büyük felaket bölünme değil midir? (*Devlet*, 462b.)

Platon, bireylerin bencilliğini ve sadece kişisel çıkarların gözetilmesini kınar; olgun ve bilinçli vatandaşlık ister, her zaman ve sadece toplumsal çıkarı, bütün toplumun kurtuluşunu ve mutluluğunu ister. “Vatandaşların çoğunun uyum içinde ‘Bu benimdir, bu benim değildir’ demeleri, en iyi yönetim biçiminin işareti değil midir?” (a.g.y., V, 462c.)

Nomoi’de *Devlet*’in komünist amaçları bir yana bırakılarak, bir anlamda özel alandaki haklar vazedilir; ancak parçanın varlık nedeninin, katıldığı bütün olduğu gerçeği hiçbir biçimde gözden kaçırılmaz. “Sen bu sayı içinde sadece basit bir basamaksın, etkisiz bir kavgacısın, senin rolün her zaman, ne kadar küçük olursa olsun bütünlüğü hedef alır ve oraya doğru yönelir. Bu dramın bilincinde değilsin sen, bu amaç olmadan hiçbir şey mümkün değildir, evrenin yaşamına süreklilik ve mutluluk katmak mümkün değildir, senin için hiçbir şey yapılmaz, ama sen bütün için varsın” (*Nomoi* X, 903b-c). Burada çok büyük ölçüde, düzen amacı ön plana çıkarılır.

Devlet ve *Nomoi* devlet adamını her şeyden önce bir yasa koyucu haline getirir. Yasalarla yönetim *noûs*’un, insanda tanrısal olanın yönetimidir. *Politeia*’da Platon “mükemmel dokumacı” metaforunu kullanır: Hüner, ağı ve zincirin, yönetenlerin ve yönetilenlerin ilmiçlerini iç içe geçirmeyi bilmektir (*Politeia*, 308c-311c). Yapıyı oluşturmak ve yeniden oluşturmak amacıyla sabırlı, açık seçik düşüncelerden ve görüşlerden, esnek kararlardan hareketle –ara vermeden, güzel ve aydınlık bir uyum içinde– çalışmaktır. Bu yapıtta politika en üst bilim düzeyine yükseltilir; yani büyük de olsa ölçüyü, *metrion*’u bilen bir sanat ya da *tekhne* değildir sadece (*Politeia*, 284e). Bilim yasaya baskın çıkar gibidir. Bilimin esnekliği yüzünden mi böyledir?

Yoksa yasanın sayısız çeşitlilikteki durumları ve insani etkinlikleri yönetmekteki yetersizliği ve katılığı yüzünden mi? (*Politika*, 294b ve 297ab) Platon, yasanın yetersizliğini bilir, bilimin mutlak doğruluğuna değer verir ve bununla birlikte, eksik de olsa bir yasal mevzuatın gerekliliğine inanır (*Politeia*, 300a, 301e ve *Nomoi* IX, 875c).

Politeia'da yanlış olduğu ve yasalara uygun olmadığı, yani taraf ya da hizip yarattığı için her zaman şer üreten, kusurlu yönetimler tipolojisi sunulur: düzenli demokrasinin bozulmuş hali olan yoldan çıkmış demokrasi, aristokrasinin bozulmuş hali olan oligarşi, monarşinin bozulmuş hali olan tiranlık (*Politeia*, 300a, 303d).

Sonuç olarak, *Nomoi*'yi yazdığı sırada Platon'a göre politik ideal "özgürlüğün ve bilgelikte birleşme"nin tek güvencesi demokrasi ile monarşinin uygun oranlardaki karışımıdır (*Nomoi* III, 693d-e). Aşırı rejimlerin, ölçülü filozof nezdinde hiçbir zaman hiçbir değeri olmayacaktır. *Hubris*'in, şiddetli tutkuların, yaşamsal güçlerin patlamasının havarisi Kalikles, Sokrates'in sağduyusuna sahip değildir (*Gorgias*, 481b-506c). "Var gücüyle kaçmaya" teşvik (507d), ölçsüzlük yani mutsuzluk ve acı ön plana çıkar onda. "Ölçsüz tutkularla yönetmeye izin verilmesin ve bu tür insanların, açgözlülüklerini doyurmak için haydut gibi yaşamalarına razı olunmasın. Böyle bir insan başkaları tarafından da tanrılar tarafından da sevilmez. Böyle biri toplumla uyuşamaz, toplumsal ilişkiler kuramaz, kesinlikle hiç kimseyle dostluk (*philia*) kuramaz" (*Gorgias*, 507e-508a).

Koinônia (birlik, topluluk, toplum) bireyi doğurur ve şekillendirir. Eğer toplumun işleyişinde bir aksaklık varsa, bir *disnumia* (kötü yasama) varsa birey, bireyin davranışları ve insanlarla ilişkileri aynı patolojiye teslim olacaktır. İnsanla aynı hammadde ve dokudan olduğu için insanın kendisini evindeymiş gibi hissedeceği uyumlu ve adil bir siyasal *kšmos* oluşturmak için her yola başvurmak Platon'un çok önemsedığı bir uğraştır. Bunun için kötülüğü engellemek, toplumu ve toplumu oluşturan bireyleri iyileştirmek gerekir. Platoncu politika çok biçimli dışavurumu açısından olduğu kadar, metapolitik temelleri

açısından da terapiyle yakından ilintilidir (*Mektup VII*, 330d-331d). Nitekim gerek bireysel gerek kolektif düzeyde beden ve ruhun hijyeni, felsefeye ve onun sağlayacağı *katarsis*'e bağlıdır. Kurtuluş, bilgiye bağlıdır.

Platon'un iyiyi unutmuş cahil ruhları dönüştürmek, eğitmek ve yetiştirmek amacıyla 387'de Colones (Atina'nın kuzeyi) yakınlarındaki Academos'un bahçelerinde bir okul kurmasının sebebi de bu mudur? *Paideia* yükümlülüğü, onun için "Sitenin en yüce görevleri arasında en önemlisidir" (*Nomoi VI*, 765e). Filozofun sorumluluğu bütünüyle zihinlere şekil verme süreciyle ilgilidir. Kafalarda ve davranışlarda şahit olunan yaygın düzensizlik ve bu soruna çare bulmanın aciliyeti öğrenme ve yazma pratiklerini zorunlu kıldığına göre, bunlar en âlâsından siyasi eylemler değil midir? Sokrates'in öğrencisi, kendisi de Akademi'nin Hocası olarak öğretmenini en iyi şekilde onurlandırmamış mıdır?

Özgün temeller

Platon'un sesi günümüzde şaşırtıcı bir berraklıkla yankılanmaktadır. Bizi filozoftan ayıran yaklaşık yirmi yüzyıl, mesajının güncelliğine halel getirmemiştir; hatta bunun tam tersi geçerlidir. Aradan geçen zaman, bu mesajı tam anlamıyla güncelleştirmiştir.

Mevcut yönetimlerin üzerindeki gizem halesini dağıtması, özel alan içinde yalıtılmış bir eğitimin mümkün olmadığı çünkü eğitimin her zaman kamunun çıkarı meselesine bağlı olduğu idraki (*Devlet VI*, 497b-502a) bugün kafamızı kurcalamayı sürdürüyor. Simülakr ve kopya sanatını –mimetizmin bu iki kolunu (*Sophistes*, 236c)– icra eden sofistçe büyüyü açığa çıkarması, siyasetçileri "söylev şampiyonu", numara yapma sanatında uzman basit "tartışmacılar" ve "ruha dair bilgilerin ticaretini yapan" kişiler olarak lanse etmesi de (a.g.y., 231d-236d) ilgilendirir bizi.

Platon siyaset biliminin kurucularından biri kabul edilir; emperyalizmin getirdiği tahribatlara, gücün, özgürlüğün, otorite-

nin, zenginliğin ya da yoksulluğun aşırılıklarına, doğa (*physis*) ile yasanın (*nomos*) uyumsuzluklarına karşı son derece hassastır. Peleponnes Savaşı'nın (431-404) ilk yıllarında, Perikles'in vebadan öldüğü dönemde (ya da yaklaşık olarak bu dönemde) doğduğunu (429) ve ölümünün de Philippos'un Khaironeia'da kazandığı zaferden (338) on yıl kadar önce olduğunu unutmak mümkün değildir. Karışıklıkların hüküm sürdüğü bir dönemde yaşamıştır ve genel bir kargaşanın tahrip edici etkilerini engellemeye yönelik bir tahlilde bulunmuştur. Aristoteles'in üzerine düşen ise temaları, kavramları ve siyaset dünyasındaki işleyişin veya aksaklıkların tâbi olduğu kuralları ele alan bu yapıtlardan yararlanmak olacaktır.

Platon aynı zamanda ve özellikle, pay alma kuramının kurucusudur; aynılığı ve başkalığı artık çelişki ve çatışkı tarafından şekillendirilmeyen iki ayrı söylem ve gerçeklik olarak kabul eden bir ilişki ontolojisinin yolunu açmıştır. Antropolojik düzlemde duygulanım ve anlık, karşılıklı ilişkileri içinde, duruma göre rastlantısallık veya bilinçli hedef bağlamlarında analiz edilir (bkz. *Phaidros*, 247c ve *Mektup VII*, 351'de *noûs* için kullanılan metaforlar, ruhun ya da filozofun kılavuzu ve bir geminin "kaptan"ıdır). İnsan genel *kσmos*'a bedeniyle ve ruhuyla katılan bir mikrokozmos'tur.

Symposion'da *Eros*'a ayrılan yer, bilindiği gibi, psikanalizin kurucusunu ve androjin ve ilksel bölünme mitini etkilemiştir (Fliess'teki biseksüalite kavramına ve Freud'da örneğin *Cinsellik Üzerine Üç Deneme*'ye, *Metapsikoloji*'ye, *Psikanaliz Üzerine Yeni Konferanslar*'a, *Psikanaliz'in Özeti*'ne vb. bakılabilir). Aşkı sorgulayış, bu sorgulamanın felsefi araştırma içindeki yeri ve statüsü *Symposion*'dan *Phaidros*'a kadar (bu bağlamda sadece bu iki önemli yapıtın adını veriyoruz) Platoncu düşüncüyü besler. Bugün için bize hiç de yabancı olmayan sorgulamalardır bunlar.

Dil, dilin doğası, işlevleri, kökeni ya da kökenleri, farklı modaliteleri ya da özellikleri konusunda sorulan sorular daha sonraki analizlerin yolunu açar. Bir anlamda bunların temellerini oluştururlar. *Devlet*'te (III) *Kratylos*'un etimolojik oyunlarına

ya da mitlere –veya mitlerden belli bir biçimde yararlanılmasına– getirilen eleştiriler göstermiştir ki söyleme ya da konuşma eylemi masum değildir, gerçeği bozabilir ya da bozmayabilir. Devlet'in X. Kitap'ı, yararlanma kurallarını kesinlikle eğitimcilerin yönlendirmesi ve belirlemesi koşuluyla şiire ve mite saygınlığını iade eder. Platon akılcı soruşturma içinde imgelemin önemini kesinlikle yadsımaz. Bütün yapıtlarında görülür bu: Hızlı ve şematik bir bir sınıflandırmadan yararlanırsak eğer *ksmos* mitleri (*Timaios*, *Kritias*, *Phaidon*, *Politeia*, *Nomoi* IV. Kitap), ruhun mitleri (*Phaidros*, *Phaidon*, *Gorgias*, *Devlet* X. Kitap) ya da insan mitleri (*Symposion*). Platon burada da kavram ve eğretilmeyi içine alan belli bir felsefe yapma biçimini getirir, karşılıklı olarak birbirlerini zenginleşmelerini sağlamaya çalışır ve bunları yeni bir misyonla onurlandırır: Ayrı değil birleşik olan iki dil modalitesine göre gerçeği ve varlığı söze dökme misyonu. Platon bu alanda Nietzsche'yi önceler (bkz. Alman filozofun yapıtı: *Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine*'nin ve *Zerdüş'tün* yazılması ve bu metindeki şiirsel esinle ilgili olarak *Ecce Homo*). Platon'un bilimlerle ilgili yaptığı ve Ortaçağa özgü *trivium* (gramer, retorik, diyalektik) ve *quadrivium* (aritmetik, müzik, geometri, astronomi) ayrımını potansiyel halinde barındıran tasnifin, bireysel ve kolektif kurtuluş meselesinin düşüncenin evrimi açısından taşıdığı önem tartışma götürmez. Platon, hayırhah bir kurtuluş ilminin erdemlerini felsefeye maleder.

Politeizmin söz varlığını kullanan fakat bir tür “monoteizm”e yakın özellikler taşıyan tanrısallık arayışı, kamutanrıci söylemlerden de uzak değildir. Platon'un özgünlüğü aynı zamanda, aynıyı ve başkayı, tekili ve çoğulu, parçayı ve bütünü, basiti ve karmaşığı kapsayan ahenkli bileşimde yatar.

Felsefenin kaynağını şaşkınlık tecrübesinde gören bir filozof bugün ve yarın şaşırtmadan edemez. Esinlenen ve esinleyen olarak yapıtlarında, birçok düşüncesinin Antik dilde ve her zaman yeni bir temel üzerinde yazıldığını hatırlatır. Thukydides'in baş döndürücü (*Peleponnes Savaşı Tarihi* II, 43) “Seçkin insanların mezarları bütün dünyadır” ifadesini son derece et-

kileyici bir biçimde kanıtlar. Platon sözü varlığa, oluş'a, bunların gerçek olmalarına veya olmamalarına vermekle kalmamış, insanı, her şeyin ölçüsü olmak gibi yanlış, çılgınca bir güç istencinin hâkimi olmak gibi meşum ve boş bir iddiaya karşı da uyarmıştır. Kısacası kim olduğunu hatırlayan, tanrısal olmadığını bilen ve bu bilgiden samimi bir alçakgönüllülükle bir büyüklük ve şeref dersi çıkaran insanlığın yolunu çizer. Nitekim *hubris* sürekli olarak, bilgelik ve hakikat arayışını yolundan saptırır, topluluğun insanca –pek insanca– dokusunu sinsice kemirir.

DAHA AYRINTILI BİLGİ İÇİN

Platon Külliyyatı (Budé derlemesine göre)

Küçük Hippias, Yalan Üstüne

Alkibiades, İnsan tabiatı Üstüne (yapıtın kendisine ait olup olmadığı kesin değildir)

Sokrates'in Savunması

Euthypron, Dindarlık Üstüne

Kriton, Ödev Üstüne

Büyük Hippias, Güzel olan Üstüne

Lakhes, Cesaret Üstüne

Lysis, Dostluk Üstüne

Kharmides, Bilgelik Üstüne

Protagoras, Sofistler Üstüne

Gorgias, Retorik Üstüne

Menon, Erdem Üstüne

Phaidon, Ruh Üstüne

Symposion, Aşk Üstüne

Phaidros, Güzellik Üstüne

Ion, İlyada Üstüne

Meneksenos, Ölübaşı Söylevi.

Euthydemos, ya da Eristikos

Kratylos, Adların Doğruluğu Üstüne

Devlet, Adalet Üstüne

Parmenides

Theaitetos, Bilim Üstüne

Sophistes, Varlık Üstüne

Politikos

Philebos, Zevk Üstüne

Timaios

Kritias ya da Atlantik

Nomoi ya da Yasama Üstüne

Epinomis ya da Felsefe (yapıtın kendisine ait olup olmadığı kesin değildir)

Mektuplar (VII. Mektup dışında özgünlükleri tartışmalıdır)

Kaynakça

Michel Alexandre, *Lecture de Platon*, Bordas-Mouton, 1968.

Yvon Brès, *La Psychologie de Platon*, PUF, 1973.

Jean Brun, *Platon et l'Académie*, "Que sais-je?", PUF, 1969.

François Châtelet, *Platon*, Gallimard, 1965.

A. Diès, *Autour de Platon, Essai de critique et d'histoire*, Les Belles Lettres, 1972.

A.J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Vrin, 1967.

A.J. Festugière, *Les Trois "Protreptiques" de Platon: Euthydème, Phédon, Épinomis*, Vrin, 1973.

Victor Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon, structure et méthode dialectique*, PUF, 1963.

Victor Goldschmidt, *La Religion de Platon*, PUF, 1949.

Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. I, II, III, Vrin, 1971 (Çev. P. Garniron).

Catherine Joubaud, *Le Corps humain dans la philosophie platonicienne*, Vrin, 1991.

Simone Manon, *Pour connaître Platon*, Bordas, 1986.

Joseph Moreau, *Le Sens du platonisme*, Les Belles Lettres, 1967.

Marie-Dominique Richard, *L'Enseignement oral de Platon*, préface de Pierre Hadot, Le Cerf, 1986.

Léon Robin, *Platon*, PUF, 1968.

Léon Robin, *La Théorie platonicienne de l'amour*, PUF, 1964.

Pierre-Maxime Schuhl, *La Fabulation platonicienne*, Vrin, 1968.

Aristoteles

(384-322)

Anne Baudart

Stageiros'lu filozof

Aristoteles'in İÖ 384 yılında Stageiros'ta (Yunanca konuşulan Makedonya kentinde) doğması, filozofu daha en başından Sokrates ve Platon'un memleketi Atina'dan uzakta konumlandırır. Kral II. Amyntas'ın (Makedonya Kralı Philippe'in babası) hekimisi Nikhomakhos'un oğlu olan Aristoteles 367 yılına doğru Atina'nın yolunu tutmuş, orada yaklaşık yirmi yıl kalmış, Platon'un öğrencisi olmuş, Akademi'de hem öğrenci olarak bulunmuş hem de ders vermiştir. Aristoteles 347'de hocasının ölümünden sonra Atina'dan ayrılır ve Assos'a gider. Orada Atraneus Tiranı Hermeias'ın yanında kalır, daha sonra bir süre Mıdilli'de yaşar ve nihayet 343'te Makedonya Kralı Philippe'in davetini kabul eder: Kralın o sırada 13 yaşında olan oğlunu, geleceğin Büyük İskender'ini yetiştirecektir. Philippe'in 336'da öldürülmesine kadar İskender'e ders verir; daha sonra İskender iktidara geçince Aristoteles Makedonya'dan ayrılır ve Atina'ya dönerek, 335'te orada bir okul açar: Lykeion ya da *Peripatos* (*peripatos*: dolaşma, gidiş ve geliş, gezinti, gezinti sırasında konuşma). Perikles tarafından yaptırılan ve Apollon Lykeios'a adanan revaklı avluda derslerini öğrencileriyle birlikte ge-

zinerek verir. Böylece, Platon'un ölümünden yaklaşık on yıl sonra Akademi'den çok farklı bir okul doğar ve bu okul, özellikle Aristoteles'in 322'de ölümünden sonra Helenistik dönemde büyük gelişme gösterir.

Aristoteles ve Platon'un Akademi'deki ilişkileri konusunda çok farklı söylentiler çıkmıştır. Aristoteles gayretli bir öğrenci, sadık bir tekrarlayıcı mı yoksa Platon'un metafiziğini şiddetle tartışan biri mi olmuştur? Hiç kuşkusuz bir yığın yorum vardır ve hepsi de Platon'un Aristoteles üstündeki derin etkisinin muhtelif boyutlarını gösterir. Bu iki insanın ilişkisi, büyük olasılıkla, o güne dek görülmemiş ve zengin bir çiftdeğerlilik üzerine kurulmuştur.

Dostluk mu hakikat mi?

Aristoteles mutluluğun –aynı anda bir ve çok olan– doğası ya da “genel olarak iyi” üstüne araştırmalara giriştiğinde bu işin zorluğu üzerinde özellikle durur. “Bu tür bir araştırma İdea’lar öğretisini getirenlerin dostlar olması yüzünden zorlaşmıştır. Ama belki de bu öğretinin tercih edilmesi gerektiği kabul edilecektir ve en azından gerçeği kurtarmak istiyorsak, özellikle de filozofsak, kişisel duygularımızı bir yana bırakmak bir zorunluluktur. Hakikat de dostluk da bizim için kıymetlidir, ama hakikati incelemek bizim için kutsal bir görevdir” (*Nikomakhos Ahlakı* I,4, 1096a 10-15; aynı zamanda bkz. *Eudemos Ahlakı* I, 8 [tümü], *Kategoriai* [Kategoriler], 12, 14a 26-14-b 23, *Metaphysika* [Metafizik] B, 3, 999a 6-13,D, 11 [tümü], Z,1,1028a 32, M, 2,1077a 36b 11). Terimler kuvvetli ve neredeyse kesin. Niçin? Aristoteles'in Platoncu İyi kuramında veya daha genel olarak İdealar kuramında beğenmediği nedir? Bunları niçin bir mücadele ve feragati gerektiren bir zıtlasma konusu yapıyor?

Yukarıda sözünü ettiğimiz *Nikomakhos Ahlakı* metni var olan, gerçek değerlerden “ayrık” statüsü ve sahte evrenselliğiyle, hipotezlerden yola çıkmayan Platoncu ilkenin boş ve anlamsız karakterini göstermeye yönelik argümanlardan ve sorunsallardan hareketle tasarlanmıştır. Bu ayrıklık şeması Ari-

toteles'in Platon'la ilgili tüm tahlillerinde mevcuttur ve bir şekilde Akademi'nin hocasının, özellikle felsefesinin son döneminde, dörtlü bir bağlam içinde (ontolojik, matematik, mantıksal, metafizik) birleştirmek, bağlamak, bir araya getirmek istediği şeyi böler.

Platon felsefesini Aristoteles açısından görmek kesinlikle başka bir Platon'u keşfetmektir, onu bir anlamda bütün parçalarıyla yaratmaktır. Akademi'nin hocası sanki pay alma kuramını geliştirmemiş, "hissî dünya"yı, "akli dünya"dan ayırmış, ilk ilkeyi ve özleri dışsallaştırmış, mekânsallaştırmış, aşırı tözleştirmiş gibi davranmaktadır. Kısaca söylemek gerekirse Idea'lar teorisinin Aristotelesçi eleştirisi (Aristoteles'in düşüncesinin belirleyici halkası) Platon'un yapıtlarından çok Platon'u bir türlü okuma biçimi üstüne kurulmuştur. Öğrencisi her halükârda etkisinden kurtulmak istediği hocasından intikam mı almaktadır? Idealizmin gizeminin görülmemiş biçimde açıklanmasını olduğu kadar yeni bir *Logos* öğretisinin, yeni bir mantığın; bütünüyle ve sadece doğaya dönük, değişmeyi açıklamaya, oluşu rasyonelleştirmeye yönelik bir fiziğin kurulmasından bağımsız düşünülemedecek bir ontolojinin doğuşunu da Platon'un "öğrencisi"nin ve "dostu"nun özgürleşmesine borçluyuz. Keza Ptolemaios'un yer merkezli sisteminin temelini oluşturan kozmolojiyi, biyolojiyi, özgün bir ruh anlayışını vb. de Aristoteles'e borçluyuz.

Aristoteles bakışlarını, görüldüğü şekliyle dünyaya, bireylere; bu dünyayı, başka bir yerde değil, şimdi ve burada oluşturan özelliklere çevirmiştir. Varlığın karmaşık dolambaçlarını, doğası ve ifadesi içinde irdeler; bunu en doğru, en kesin, en analitik ve olabildiğince çok yönlü biçimde dile getirmeye çalışır. Öncelikle varlık sözcüğünün çok anlamlılığını yorumlayan kişidir. Daha etkili bir biçimde zayıflatmak, bütünüyle yok etmek için iyice katılaştırdığı Platoncu paradigmatizmi reddetmekten –ya da belki es geçmekten– başka yapacağı bir şey yoktur. "Pay almanın hiçbir anlamı yoktur" (*Metafizik A*, 9, 992a 25-30 ve 991a 20-21) veya birkaç satır öncesinde: "Idea'ların paradigmlar olduğunu ve diğer her şeyin bunlardan pay aldı-

ğını söylemek, sadece içi boş birtakım kelimelerle ve şiirsel eğretilmelerle oynamaktır” diye yazar (*Metafizik A*, 9, 991a-20).

Aristoteles, sürekli, Platon’un İdea’sının “ayrık” ve soyut karakterini dile getirir (*Metafizik Z*, 13-14-15; M, 4-10). “Platoncular”ın düşündüğü şekliyle, var olan her şeyin ilkesi ve nedeni olan tümeli kabul etmez. “Gerçekten de, hangisi olursa olsun, hiçbir tümel terim töz olamaz. Öncelikle bir bireyin tözü kendine özgüdür ve bir başkasına ait değildir; tümel ise, tersine, ortak olan şeydir... O halde tözü oluşturan nedir?” (*Metafizik Z*, 13,1038b.) Dolayısıyla kendinde insan ya da kendinde hayvan anlamdan, içerikten, gerçeklikten yoksun kategorilerdir: “Hissedilir nesnelerin İdea’ları yoktur” (*Metafizik Z*, 14, 1039b *in fine*). Bu açıdan bakıldığında *Metafizik*’in genel sonucu apaçıktır: “İdealar kabul edilemez” (*Metafizik N*, 6, 1093b).

Okuyucuyu “biz Platoncular” söyleminin belirgin olduğu *Metafizik*’in A kitabından Platon ve Aristoteles arasındaki temel ayrılığın ortadan kalkmış gibi gözükteğı M ve N kitaplarına götürmek kolaydır. Platon’un paradigmacılığının ve aşırı matematikleştirici yaklaşımını ifşa eden bir eleştirinin yinelenmesiyle (*Metafizik M*, 2) ama aynı zamanda hepsi tek bir kaynaktan (varlığın konuşması ve dinlenmesinden) gelseler de, sonunda “varlık olarak varlık bilimi” (*Metafizik G*, 1, 1003a 20 ve G, 2, 1003a-b) olacak bir metafiziğin gelişmesine doğru yönelen saldırı açılarının farklılığıyla, Aristoteles’in kat ettiğı yol görünür hale gelir. Aristoteles’in Platon’a getirdiğı temel eleştiri “farklı Varlık anlayışlarını birbirinden ayırmadan varlıkların unsurlarını genel olarak” aramış olması değil midir (*Metafizik A*, 9, 992b 20)? Platon’un metafizik girişimi –ve bundan kaynaklanan her şey– eksik kalmaya, başarısızlığa mahkûmdur. Platon, olduğu haliyle varlığı gözden kaçırmakla, onu güya tekanlamlı, içkin değil aşkın bir tümellikten müteşekkil bir İdea haline getirmekle suçlanmıştır (*Metafizik Z*, 1[tümü]). Tümel sadece bir öznenin yüklemidir: Sıfattır ama kesinlikle töz değildir.

Aristoteles, kendi görüşlerinden hareketle Platon sisteminin

uyumunda derin bir çatlak oluşturmıştır. Var olabilmek, farklılığını göstermek için mutlaka idolleri kırmak mı gerekir? Platon Parmenides'i öldürdüğünü söylüyordu... Aristoteles de bir anlamda Platon'a karşı aynı baba katline girişmiştir. Düşünce-
sinin gelişimi, kırığın derinliğine rağmen, Aristoteles'in Akade-
mi'nin kurucusu hocasına kesinlikle çok şey borçlu olduğunu
ve onunla ilk bakışta fark edilmeyen büyük bir fikir birliği için-
de olduğunu gösterecektir. Temele dair eleştirilerin ötesinde
veyahut biçime dair (Aristoteles pek çok şey arasında, düşün-
celerini ifade edip yazarken Platon'un çok sevdiği diyalog biçi-
mine de eleştiri getirir ve bu biçimi bilime elverişsiz bulur) ve
diyalektiğin anlamına (çarpıtılmasına kimi zaman da deforme
edilmesine [İlk Analitikler I, 31]) dair eleştirilerin ötesinde Ba-
tı felsefesinin bu iki üstadı ve kurucusu "ontoloji hocaları"dır.
Bugün de (belki de özellikle bugün) bize söyleyecek çok şeyleri
vardır ve bize esas olanı hatırlatırlar (bu konuda bkz. J.-P.Du-
mont'un *Introduction à la méthode d'Aristote* adlı yapıtının IX.
Bölümü "Nous autres platoniciens", s. 185).

Mantıksal ve mantıkötesi temel

Aristoteles *Metafizik*'in M kitabında Sokrates'e övgüler düz-
müştür. Özellikle iki buluşu önemlidir: "Tümevarımsal söy-
lemi ve genel tanımlar vermesi... Bunların her ikisi de bilimin
hareket noktasıdır." Ayrıca "ne tümellere ne de tanımlara ayrı
bir varlık atfediyordu" (*Metafizik* M, 4, 1078b 23-30 ve M, 10,
1086b 5). Bilime (tümelin değerlendirilmesi) ve bireye, Pla-
ton ve ardıllarının Aristoteles'e göre Sokratik düşünceyi sap-
tırarak oluşturdukları ayırıcı şemanın dışında var olma imkânı
tanıyordu.

Tümel, tanımlanmasını ve anlaşılmasını sağladığı bireylerin
sınıfından başka bir şey değildir. Öz, hissedilen tikelliklerin dı-
şında bir yerde olamaz. Ancak onlarla birlikte tanınabilir. Tö-
zün metafiziği mantığa gönderme yapmaz mı ve mantık sürekl-
li bir gidip gelme ve karşılıklı bir aydınlatma içinde metafiziğe
gönderme yapmaz mı?

Aristoteles'in kaygısı öncelikle bir söz dağarcığı arayıp bulmaktır: Söylemdeki karışıklığın nedeni farklı şeylerin aynı sözcükle (eşadlı) adlandırılması ya da aynı şeyin farklı sözcüklerle (eşanlamlı) adlandırılmasıdır. Dolayısıyla tartışmada kullanılan sözcüklere verilen farklı anlamları sayıp dökmek gerekir. *Kategoriler*'de ve *Metafizik*'in D kitabında amaçlanan budur. Doğru tanımların araştırılması, mantıksal kesinlik düzeylerinin araştırılması, somut örneklerle başvurma kitabın her yerinde görülür. Aristoteles, terimlerin anlamını yerleştirmek ve sağlamlaştırmak, sağlam bir önerme ve ispat teorisi geliştirmek, diyalektiği uygun yerine oturtmak istemiş ve bu amaçla formel mantığı geliştirmiştir.

Kategoriler ve *Yorum Üstüne*. *Organon*'un ilk iki metni, üzerinde konuşulan mevzu hakkında söylenini belirten (fiille ifade edilen) yüklem (adla ifade edilen) öznesine atfedildiği haliyle *Logos*'u, yüklemsel yapısı içinde değerlendirir. Koşaç ya da özne yüklem birliğini sağlayan şey gerçeği ve tutarlılığı arayan bir dil içinde her seferinde "olmak" fiilinin belirli bir anlamına denk gelir. *Kategoriler* varlığın en genel türlerini bildirirler, ortak bir unsuru bireylere gerçek anlamda yansıtırlar. Hüküm verme biçimleri, bir bildirinin gerçekliğini ve açık seçikliğini oluşturduklarından, aynı zamanda var olanı adlandıran araçlardır.

"Töz, nicelik, nitelik, ilişki, yer, zaman, konum, durum, etkinlik, edilgenlik bildirirler. Tek kelimeyle söyleyecek olursak sözgelimi insan, at tözdür; iki dirsek, üç dirsek, nicelik; beyaz, gramer bakımından nitelik; çift, daha büyük veya yarım ilişki; Lise veya forum yer; dün, geçen yıl zaman; yatmış, oturmuş konum; ayakkabılı, silahlı durum; kesiyor, yakıyor etkinlik; kesik, yanmış edilgenlik belirtir (*Kategoriler*, 4). Aristoteles terimlerin kendi başlarına anlamsız olduklarında ısrar eder. On kategori olan mantığın unsurları ancak "terimlerin kendi aralarındaki bağ"la anlam kazanırlar. Dolayısıyla düşünce ve söz mantığı içinde önermeler kuramına ve çeşitli yargı modalitele-

rine büyük önem verir. Bir önerme özneyle bir sıfatı birleştirir. Her diyalektik problem bir sıfatın bir özneyle doğru biçimde ilişkilendirilip ilişkilendirilmediğinin sorgulanmasıdır: B, A'ya mı aittir? Aristoteles bu bağlamda beş tip sıfat ayırt eder: tür, cins, ayırım, özellik ve araz (*Topika* I, 4, 1016, 15-25).

Öte yandan töz (*ousia*) kategorisi birçok soru işaretini beraberinde getirir (bkz. *Kategoriler* 5 ve *Metafizik* D, 8). Özne, aynı zamanda nasıl sıfat olabiliyor? Töz “iki kabule indirgenir: Nihai özne, başka hiçbir özne tarafından olumlanmayan öznedir ve bu özne özü itibarıyla ele alınan bir birey olarak aynı zamanda ayrılabilir, yani her varlığın teşekkülü ya da formudur” (*Metafizik* D, 8, 1017b 25). İlk töz (*prote ousia*) bireydir: Kesinlikle sıfat değildir. İkinci töz (*deutera ousia*) bireylerin ait olduğu türlere (örnek: insan türü) ya da bu türlerin ait oldukları cinslere (sözelimi: hayvan) gönderme yapar. Tek bir birey (insan, hayvan) ilk tözdür; sıfatları (tür ve cins) ikincil tözler olabilirler (*Kategoriler* 5, 2b 30).

Topika bir sıfatın geçerli olup olmadığının tartışılmasını mümkün kılan kuralları ortaya koyar. Kanıtlayıcı mantık, diyalektik mantık ve de tanımlardaki “basmakalıplıklar” arasındaki farkı gösterir (*Topika* VI, 2 ve VII, 2-4).

Analitikler’in “bazı şeyler verili iken diğer bazı şeylerin sırf verili olanlardan, zorunlulukla çıktığı bir söylem” olarak tanımladığı tasım (*Analitikler* I, 1, 24b 18) iki biçimdedir. Kanıtlayıcı olan birincisi “doğru ve ilk öncüllerden [yani] kesinliklerini başka şeylerden değil kendilerinden alan öncüllerden hareket eder”; ikincisi tür tasım “bütün insanlar ya da çoğu insan tarafından kabul edilen muhtemel öncüllerden hükme varır” (*Topika* I, 1, 100a 25-100b 20). Muhtemelden hareket eden ve kaynağını belli bir söylentiden alan diyalektiğin, her şeye rağmen, bilime hazırlık olduğu söylenebilir. Yararı paradokslar oluşturma sanatına elverişliliğinden gelir (*Topika* I, 2 ve I, 3). Argüman problemlerine “iki yönde” (destekleme ve karşı çıkma) katkı sağlamasıyla “gerçeği daha kolay ortaya çıkarır ve hatayı da her durumda bulur” (*Topika* I, 2, 101a 34). Muhtemel, Aristoteles için gerekli bir dolayım mıdır, kesinliğe götüren yol

üzerindeki verimli bir sınır mıdır? Bilim dışılık, bilime ulaşma-
da yararlı bir yol mudur? Kanı, yanlışlığıyla kendi tersine mi is-
pat olacaktır? “Felsefede bu gibi şeyleri (fiziksel, etik, mantık-
sal önermeler) hakikate göre ele almak gerekir, ama Diyalek-
tikte düşünceye bağlanmak yeterlidir.” (*Topika* I, 14, 105b 30.)

Aristoteles’in Platon’a aldığı mesafeyi burada da gözlemek
mümkündür. Akademi’nin hocası diyalektiğe gerçeğin bilimi
statüsünü veriyordu ve onu bilimlerin bilimi mertebesine çı-
kartıyordu. Aristoteles ise diyalektiği sadece muhtemellere da-
ir bir zanaata, kesin olmayan kanılara bağlı bir disipline indir-
ger ve sorunsallar alanı içine hapseder. Sadece kanıtlayıcı man-
tık gerçeğin kesin bilimi sayılabilir ve diyalektiğin ne böyle bir
vasfı ne de böyle bir amacı vardır.

Birinci ve İkinci Analitikler ise çok çeşitli tasım biçimlerine
göre tündengelimli mantığın çeşitli kiplerini sergilerler. Tası-
mın işlevi sıfat ile özne arasındaki birliğin dolaysızca bilineme-
diği durumlarda bu birliği düşünce için açık kılmaktır. *Birin-
ci Analitikler* tasımların ortaya çıkışını, bunları oluşturma-
nın yollarını, bütün akıl yürütmelerin nasıl modele indirgeneceği-
ni gösterir. Tasımı oluşturan üç önerme vardır: biri büyük, biri
küçük iki öncül ve bir sonuç. “Kanıtlama bir tür tasımdır ama
her tasım kanıtlama değildir,” der Aristoteles (*Birinci Analitik-
ler* I, 4, 25b 32 ve 37). Ayrıca “kusursuz tasım”ın koşullarını
koyar ortaya (bkz. *Birinci Analitikler*, I, 4, 25b 32 ve 37). Fark-
lı tasım biçimlerinin ve kiplerinin ayrıntılarına girmeden, genel
kural olarak, iki negatif öncül veya iki tikel ya da belirsiz öncül-
den oluşan bir tasımla ilgili bir hükme varmanın mümkün ol-
madığını vurgulayalım. Aynı şekilde bir tasımın gerçek anlam-
da kanıtlayıcı ve bilimsel olması için vargının zorunlu olması,
öncüllerinin belitsel ve kanıtlanmayan türden olması gerekir,
çünkü bunları kanıtlamak gerekseydi bilim yapmak mümkün
olamazdı. Belit (*axioma*) kendisini zihne dayatan bir önerme-
dir. Sözgelimi: “Eğer eşit şeylerden eşit şeyler çıkarılırsa kalan-
lar eşittir” (*İkinci Analitikler* I, 10, 76b 20). Çelişki ilkesi, do-
ğal neticesi olan üçüncü şıkkın imkânsızlığıyla birlikte belitleri
yönlendirir. Gerçekten de “aynı sıfatın, aynı özneye, aynı ilişki

içinde hem ait olması hem de ait olmaması mümkün değildir” (*Metafizik G*, 3, 1005b 20). Ayniyet/özdeşlik ilkesinin olumsuz şekli ve düşüncenin yasası olmaktan önce Varlığın temel yasası olan çelişki ilkesi “bütün ilkelerin en katisidir” (aynı zamanda bkz. *Yorum Üstüne* 6, 17a 34; *Sofistik Çürütmeler* 5, 167a 23; *İkinci Analitikler I*, 11, 77a 20-22). Aksiyomlar olmadan, tanımlar olmadan –yani rolleri özleri kavramak, açıklamak, geliştirmek olan “ispata özgü bu ilkeler” (*İkinci Analitikler I*, 9-11) olmadan, tümevarın olmadan varlık tanınmaz; varlık üstüne söz söylemek ise mümkün değildir. Tikelden genele geçiş demek olan tümevarın (*Topika I*, 12, 105a 13 ve *Birinci Analitikler II*, 23) herhangi bir bireysel duyuma dayanan bir bilim kurma olanaksızlığına çaredir (*İkinci Analitikler I*, 31). “Bir olayı tekrar tekrar gözlemleyerek, tümel olanı hedefleyerek bir ispata ulaşabiliriz; çünkü tümel olan, pek çok vakadan çıkartılabilir” (*İkinci Analitikler I*, 31, 88a 4). “Dolayısıyla tümevarın yoluyla kaçınılmaz olarak ilkelerin bilgisine ulaştığımız kesindir; çünkü duyum bizde ancak bu şekilde bir tümel oluşturabilir” (*İkinci Analitikler II*, 19, 100b 3). Apodiktik ya da olabildiğince kesin, olabildiğince dikkatli bir tanıtlama sanatı kurmak, aynı zamanda *Logos*’un çok kesin rasyonalitesiyle açığa çıkarılması gereken bir gerçekliğin tesis edilmesi kaygısı Aristoteles’te sürekli gözlemlenebilecek bir kaygıdır.

Mantık, metafizik, teoloji

Mantık’tan üst mantığa. Uygulama alanının genişliği, getirdiği açıklama biçimlerinin zenginliğiyle Aristoteles mantığı, basit bir *organon*’a, yani faydalı bir bilimsel bilgi aracından fazlasıdır. Aristoteles’te mantık bizi belli belirsiz bir üst mantığa (temeller bilimine) götürür; bizi “ilk nedenlerin ve ilk ilkelerin” tanınmasına, ilk nedene, saf forma ve saf fiile, ilk hareketsiz hareket ettiriciye, düşüncenin düşüncesine; maddi temeli olmayan, oluşa, doğuşa ya da bozulmaya tâbi olmayan Töze, kısacası teolojinin konusu olan Varlığa, ilk felsefenin doruğuna, metafiziğin zirvesine taşır.

Hatırlatalım: Aristoteles'in yapıtlarını kesin bir düzene ve sıraya göre sunmak isteyen yorumcu ve yayıncılar *Metafizik*'i (iki sözcükte: *metà tà phusika*) kendilerine göre *Fizik*'ten sonra gelen on dört kitap olarak adlandırdılar. Sözgelimi, 15. yüzyılda Rodoslu Andronikos tarafından düzenlenen Aristoteles kataloğu bu sınıflandırmayı benimser. İlk sınıflandırmalarda bütünüyle kronolojik bir amacın gözetildiği söylenebilir. Çok daha sonra, metafizik, üstte olan, fiziğin ötesinde olan anlamını alacak ve birleşik yazılacaktır: 6. yüzyılda Hesykhios kataloğunda ve özellikle 12. yüzyıldan itibaren böyle yazılmış ve İbni Rüşd de bu kullanımı benimsemiştir. Metafizik tanrısal şeylerin, teori ve eylemin doğal ilkelerinin rasyonel biçimde tanınmasına gönderme yapacaktır artık (bu konuda örneğin bkz. Tricot'nun *Métaphysique D'Aristote*'a yazdığı önsöz s. XVI ve XVII, cilt I ve *Introduction à la Métaphysique d'Aristote*; J.-P. Dumont, s. 13-25).

Aristoteles *İlk Felsefe Üzerine*'yi (*Péri tès prôtès philosophias*) yazar ve olduğu haliyle varlık incelemesiyle, ilk ilkeler ve ilk nedenler bilimiyle, bütün ötekilerin analogik temeli olan Varlıkların İlki'yle ilgilenir. Bu amaçla bilimlerin yöntemsel bir sınıflandırmasını ve ayrımını yapar: Etik, politika ya da ekonomi gibi kendi amaçlarını kendi içinde taşıyan ve *proairesis*'i, yani iradi ve ihtiyari tercihleri konu alan pratik bilimler, yani eylem bilimi (*praxis*); Poetik (*poiesis*'in) bilimi, yani amacı zanaatçının veya sanatçının dışında, somut bir eserin gerçekleştirilmesini konu alan yaratım bilimi; son olarak, hakikatin düşünülmesini, yararcı ya da ahlaksal amaçları dikkate almayan spekülasyonları konu edinen matematik, fizik, metafizik gibi (*Metafizik A, 1, 980a 21*) teoretik (*theoria*) bilimler. Sadece bunların gerçek anlamda bilim oldukları söylenebilir. Bunlar saf düşüncenin nasıl işlediğini ortaya koyarlar. "Her düşünce ya pratik, ya poetik, ya da kuramsal olabileceğinden, fizik olsa olsa kuramsal olabilir; ancak fizik, harekete yetkin olan varlıkların, tözün ve çoğunlukla formel fakat maddeden de ayrı olmayan tözün kuramıdır" (*Metafizik E, 1, 1025 b 25*). "Saf yani uygulamalı olmayan matematik 'hareketsiz ve [maddeden] ayrı varlık-

ları' inceler" (E, 1,1026a 9; *Metafizik*'in M ve N kitapları "Platonculara karşı", matematikle ilgili şeylerin ayrı olmadıklarını ve hareketsiz olmadıklarını kanıtlayacaktır). Dolayısıyla "ebedî-ezelî, hareketsiz ve [maddeden] ayrı bir şeyi" tanımak sadece metafiziğin alanına girer (E, 1, 1026a 10). Dahası metafizik fizikten de matematikten de önce gelir. Onları temellendirir ve özel bir ad alır: "teoloji" "Eğer tanrısal olan, bir şekilde mevcutsa, hareketsiz ve ayrı olan, doğanın içindedir ve en yüksek bilimin en yüce türü konu alması gerekir" (E, 1, 1026a 20). Metafizik kuramsal bilimlerin en yücesidir ve bu kuramsal bilimler de bilimlerin en önde gelenleridir. Metafizik yüce, ebedî-ezelî ve ayrı olan varlıkları ele alır (ayrıca bkz. *Metafizik* K, 7, 1064a 30-35 ve 1064b-5).

Varlığın "ulamsal/kategorik" anlamlarını ortaya koymakla yetinmeyen Aristoteles üç başka anlamla da ilgilenir: "arızı" varlık - "zati" varlık (*Metafizik* E, 2 ve D, 7); "gerçek olmak bakımından" varlık (E, 4) - "sahte" varlık (Q, 10); "kuvve halinde" varlık - "fiil halinde" varlık (Q, 6 ve 8-9). Gerçek anlamda veya kelimenin tam anlamıyla var olanlar, olanaklılık veya kuvve (*dynamisis*) boyutunda değil, fiiliyata geçme boyutunda yani tam anlamıyla gerçekleşmiş, bitmiş, mükemmelliğe ulaşmış (*entelecheia*) "fiil"ler (*energeia*), "eserler" boyutunda vardır (dıkları (*Metafizik* Q, 8, 1050a 22). "Fiil (*energeia*) kelimesi, 'iş/eser' (*ergon*) kökünden gelir ve mükemmelleşmeye (*entelekheia*) meyleder" (*Metafizik* Q, 8, 1050a 22). "Varlıkların ilki doğal tözler olsaydı fizik de bilimlerin birincisi" olurdu. Ama "başka ve hareketsiz bir gerçeklik vardır" ve *Metafizik*'in L ve K kitapları bu gerçekliği ele alır (K, 7, 1064b ve L'nin tümü).

İlk hareket eden, ilk canlı, düşüncenin düşüncesi. "İlk hareket ettirici, zorunlu varlıktır, zorunlu olması bakımından varlığı iyilik'tir ve İlke olması da bu nedenledir... Gökyüzü ve doğa böyle bir İlkeye asılıdır. Ve bu ilke bir yaşamdır ve bize, kısa süre yaşamak için verilmiş en mükemmel yaşamla karşılaştırılabilir. Aslında ilke, ebedi olan hayattır –ki ebedi hayat bizim için olanaksızdır– çünkü eylemi aynı zamanda hazdır" (*Meta-*

fizik L, 7, 1027b 10-15; *Politeia* VIII, 5, 1339b 17; *Nikomakhos Ahlakı* X, 7, 1177b 26; X, 4, 1174b 23 ve devamı).

Sürekli, ebedî fiile kadir tek varlık olan Tanrı aynı zamanda “Üstün düşünce”dir ya da “Üstün iyiliğin düşüncesi”dir (L, 7, 1072b 19) ve bunun belirgin özelliği tam ve eksiksiz bir *asei-tas*’tır. Ayrıca “en kutsal ve en soylu olanı düşünür... ve Düşün-cesi de düşüncenin düşüncesidir” (*noesis noeseos*; L, 9, 1074b 25-35). Gerçekten de hislere, imgeleme ya da tutkuya bağlı hiç-bir yabancılaşma onu bozmaz ve değiştirmez. İlk olan kendi-y-le tamamıyla örtüşme halindedir. Onda “düşünülür olanla dü-şünce arasında tam bir aynılık vardır ” (L, 7, 1072b 20-25). Ay-rıca Aristoteles, Tanrı’ya eksiksiz bir Yaşam (*dzoe*) atfeder. “Ya-şam ve sürekli, ebedî-ezelî zaman o mükemmel ve ebedî-ezelî canlıya aittir; çünkü Tanrı odur.” (L, 7, 1072b 30.) Tanrısal tö-zün “hiçbir uzamı olamaz; bölünmez ve parçalanmaz; gerçek anlamda sonsuz bir süre içinde hareket eder, oysa sonlu olan hiçbir şeyin sonsuz bir gücü yoktur... Kayıtsız ve dokunulmaz-dır.” (L, 7, 1073a 5-10.) Metafizik –en nihai şekli olan teoloji-y-le– fiziği temellendirir ve yönlendirir. Aşkınlık doğanın, ayaltı ve ayüstü âlemin, bedeninin ve ruhunun yaşamını, sonluluğa ve ol-gulara gömülü varlıkların içkinliğini aydınlatır ve yapılandırır. Kozmos’un mükemmelliği hareketsiz, cisimsiz ve değişime tâbi olmayan ilk hareket ettiriciye nispetle anlam ve varlık bulabi-lir ancak (*Gökyüzü Üstüne* II, 6, 288a ve *Fizik* VIII, 5, 256a 13; *Metafizik* L, 3, 1070a 4).

İçkinlikler

Gökyüzü ve yeryüzü

Aristotelesçi dünya anlayışı teolojiyle çok yakın ilişki içinde-dir. Tanrı yüce “zatiyet”, en mükemmel haliyle saf formdur ve şu ya da bu düzeyde maddeye karışmış formlar dizisinin hem zirvesi, hem nedeni, hem de sonudur. Evren birbirleriyle ilin-tili, birbirine karışmış varlıklar hiyerarşisine göre oluşmuştur ve bu varlıkların tümü Basit olana, İlk İlke’ye yakın ya da uzak

oluşuna göre uygun bir konumalmıştır: Gerçekleşme koşullarını kendilerine uygun bir madde içinde bulan tözsel formların hiyerarşisidir bu. Dünya, bütünlüğü içinde tek ve mükemmeldir... Aristoteles verdiği derslerde sürekli bu görüşü gündeme getirmekten hoşlanır.

Kozmik mükemmellik onun kendine özgü düzeninde ve güzelliğinde, birliğinde, iç uyumundadır ve her şeye şekil veren formel nedene bağlıdır; fakat bu sebep hiçbir şey tarafından şekillendirilmiş değildir, yani Tanrı'dır. Sadece formel yani belirleyici neden değil, aynı zamanda nihai nedendir. Üstün İyidir, evrensel çekim ve cazibe ilkesi, sevgi ve arzunun nihai hedefidir (*horekton*). “Arzu edilen ve düşünülen, hareket etmeden harekete geçirir...Ve nihai neden sevgi nesnesi gibi hareket ettirir.” (*Metafizik* L, 7, 1072a 26 ve 1072b 3.) Ölümüne tâbi olmalarına rağmen doğuşun süregitmesiyle Tanrı'nın değişmezliğini taklit etmeye çalışan tüm canlı varlıklar İlk hareket ettiriciye tamamen bağımlıdırlar. “Gelişimini tamamlamış, eksiği olmayan ve kendiliğinden üremeyen her canlı varlık için en doğal olan şey, kendisinin bir benzerini yaratmaktır... Hayvan başka bir hayvanı, bitki de başka bir bitkiyi... Olanaklar ölçüsünde ölümsüzlüğe ve tanrısallığa bir katılımdır bu... Çünkü bütün varlıkların arzuladığı, doğal etkinliklerinin amacı budur” (*Ruh Hakkında* II,4,415a 25 ve devamı; *Hayvanların Üremesine Dair*, II, 1, 731b 31-732a 1). Bir sevgi eğilimi bütün doğayı, arzu eden sürecin yasasına göre İlk hareket ettiriciye doğru çeker: “bir dişinin bir erkeği ve çirkinin de güzeli arzu etmesi gibi” (*Fizik* I, 9, 192a 24), maddenin çılgınca formu arzulaması ve eksikliğin de eksiksizliği arzulaması gibi... Etkin neden ve hatta hareket ettirici neden olarak “temas yoluyla” harekete geçirir (*Fizik* III, 2 ve *Doğuş ve Bozuluş* I, 6, 323a 25) – ve kendisi hareket ettirilmez–; sabit Yıldızlar dünyasında tekbiçimli, sürekli, ebedî bir harekettir bu: siklofori (*kuklophoria*) ya da yer değiştirme olmayan, kendi çevresinde hareket. “İlk hareket, kendi çevresinde dönme hareketidir” der Aristoteles (*Metafizik*, kitap L, 7) ve İlk Hareket Ettirici tarafından üretilen hareketi hatırlatır. Evrendeki düzenli hareket bu hareketi Saf Ey-

lem'in hareketsizliğine yakınlaştırır (Evren Üstüne I, 3, 269b ve devamı). O, yaratılmamıştır ve yok olmaz, ne büyür ne küçülür; ebedidir ve küreseldir.

Öncekiyle doğrudan ya da dolaylı biçimde temas halinde olan öteki küreler de ebedî, sürekli ama İlk Hareket Ettirici'den çok uzak olduğundan tekbiçimli olmayan bir hareket içindedirler: "Düzen ve belirlenim, bizden çok göksel varlıklar arasında ortaya çıkar; oysa değişmeler ve rastlantı (*tukhe*) daha çok ölümlülerde görülür" (*Hayvanların Uzuvarları* I, 1, 641b 18). Dünyamızda zorunluluğun işleyişi kesinlikle mükemmel değildir: "Varlıklardan bazıları sürekli aynı durumda kalırlar ve zorunlu varlıklardır ama bu zorunluluğun belirgin özelliği zorlayıcılık değildir, başka biçimde olmanın olanaksızlığıyla tanımladığımız zorunluluktur; öteki varlıklar, tersine, ne zorunludur ne sürekli ama genellikle sadece vardırılar" (*Metafizik* E, 2, 1026b 30 ve D, 5[tümü]). Muhtemeller ayaltı âlemdir ve alışıldık olan, çok sık görülen şeyler, çoğu zaman zorunluluğun yerine geçer. Dolayısıyla harekette yavaş bir bozulma görülür ve bu durum dört unsurun süresi içinde çevrimsel ve karşılıklı dönüşümlerle karakterize olan ayaltı âlemin alanına kadar sürer. Bu dört unsur, dünyanın merkezinde hareketsiz (Evren Üstüne II, 3, 285b-286a) ve böylelikle *ether*'in sürekli devinimine bu şekilde karşı duran toprak (Evren Üstüne II, 3, 286a 13-20); toprağın zıddı ateş ve sonra iki aracı, yani "sınırlara doğru meyleden" su ve havadır (*Doğuş ve Bozuluş* II, 3, 330b 30 ve 332a 1). Cisimlerin ilk bileşenleri olan unsurların özel nitelikleri vardır: "toprak için soğuktan çok kuru, su için nemlilikten çok soğuk, hava için sıcaktan çok nem ve ateş için kurudan çok sıcak" (*Doğuş ve Bozuluş* II, 8). Mürekkep cisimler bu dört unsurun bileşiminden meydana gelir (bkz. *Doğuş ve Bozuluş* II, 8). Dolayısıyla doğuş kesinlikle bir şeyin yoktan üremesi değildir, bir tözün başka bir töze dönüşümüdür (bkz. *Doğuş ve Bozuluş* II, 9-11). Belli bir bozulma vardır bunda. Düzen ve zorunluluk ilkesi –ayaltı âlemdeki gibi görelî ve eksik olsa da– Aristo kozmolojisini yönlendirir. Aynı zamanda En İyi ve güzellik ilkesi de aynı işi yapar. Boşuna hiçbir şey yapmayan ve "olabildiğince"

ce en iyisini” yapmaya çalışan doğanın kutluluğu her yerdedir (Kısa Tabiat Bilgisi Metinleri: *Gençlik, Yaşlılık, Ölüm ve Solunum Üstüne* 4, 469a 28): Bu bağlamda doğa, yani “üreme”, gelişme gücü, büyüme, köken, yaşamın nedeni, doğuş anlamındaki *phusis*, yetiştirmek, doğurmak, büyütme, üretmek, doğurmak, büyümeyi sağlamak anlamındaki *phuo*’dan gelir.

Teoloji kozmolojiyi kurar ve aydınlatır; kozmoloji *phusis* ve *psukhe*’yi açık seçik ve belirgin biçimde okumaya yardımcı olur. Gerçekten de ruh haraketsiz ama ebedî-ezelî olmayan bir hareket ettirici değil midir?

Madde ve form. Ayüstü âleme can veren mükemmel sikloforinin aşamalı biçimde sapması sürecine göre, ayaltı âlem değişen, hareket eden, kestirilemeyen rastlantılarla dolu bir oluş sahnesidir. “Duyulur şeylerde birçok belirsizlik ve daha önce ele al-dığımız varolma biçimi vardır”: hem varlık hem yokluk olan ve çelişki ilkesini yok edebilecek gibi gözükken kuvve halindeki varlık (*Metafizik* G, 5, 1010a 3). Varlık ve yokluk arasında bir tür aracı olan kuvve: Hem bir varlık biçimiyle bütünleşme kapasitesi ya da yeteneği, gerçekleşmeye (palamut, kuvve halindeki meşedir) doğru yönelen gücüllüktür, hem de edilgin güç-tür; kendiliğinden değil ama bir dış etki aracılığıyla (bir mermer bloğu, kuvve halindeki heykeldir) olan bir şeyin var olma olanağıdır. Değişimi mümkün kılan işte budur (bkz *Metafizik* D, 12, tümü). Bu durum üç ilkeyle açıklanır: madde ya da özne, yani değişen şey *hupokeimenon*; maddeyi belirleyen, onu belirgin özelliklerle donanmış bir öz yapan *morphe* yani form (sözgelimi su, taştan farklı bir yapıya sahiptir) ve eksiklik (*stere-sis*), sözgelimi dinginlik olarak belirlenmiş olumsuzluk (*Fizik*’te [V, 2,226b13] tanımlandığı gibi, hareketten yoksunluk). Böylece aynı yapıtta verilen ünlü hareket tanımı anlaşılır: “Her tür içinde var olduğu haliyle *entelekheia* olan ile kuvve halinde olan arasındaki ayrımın anlaşılması, işte hareket budur; sözgelimi bozulabilir olması bakımından bozulandaki *entelekheia* bozulmadır; büyümeye ve tersine, küçülmeye elverişli olan-da *entelekheia* büyüme ve küçülmedir; doğabilen ve mahvolabi-

lende doğuş ve mahvolmadır; yer bağlamında hareketli olanda nispi harekettir” (Fizik III, 201a 9-15). Burada farklı hareketlerle karşı karşıyayızdır; bu hareketler özellikle canlı varlıklar için geçerli olan nicelik bakımından (büyüme ve küçülme) hareket, özellikle duyulur niteliklerle ilgili olan nitelikçe (değişme, *al- loiosis*) hareket; sağdan sola, önden arkaya, yukarıdan aşağıya, yani yere göre (yer değiştirme, *phora*) harekettir. Doğuş ve bozuluş, bazı açılardan tözü etkileyen değişime (*metabole*) işaret ederler (Fizik V, 226a 23 ve devamı).

Değişimin esası olan madde (*hule*) kuvve halinde formu barındırır (Fizik I, 9, 192a 22). Aristoteles, Platon’a, özellikle maddeyi eksiklikten yeterince ayırmamış olma eleştirisini getirir: “Madde arızı yokluktur, eksiklik ise zati yokluktur” (a.g.y., I, 9, 192a 2). Madde “her şey için ilk öznedir, her şeyin oluşumunda içkin olan ve arızî olmayan unsurdur” (a.g.y., 192a25-35). Aristoteles çeşitli cisimlerin oluştuğu farklı maddelerin haricinde, bir de tüm tözsel dönüşümlerin sürekli özneyi, saf kuvve ve belirsizlik halinde olan, değişimi ve şekillenmeyi bekleyen, kendi başına var olması olanaksız, yani “ayrılmış” bir “ilk ve tek madde”nin varlığını ileri sürer (a.g.y., IV, 9, 217a 21-32). Farklılaşmamış ilk madde bütünüyle kuvve halindedir ve bu nedenle varlıklar hiyerarşisinin en alt kademesinde yer alır. Ama o olmadan hareket, fiil ya da “kuvve halinde olanın *entelekheia*’sı da olamaz (a.g.y., III, 1, 201a 10). Madde gerçekleşmenin negatif koşulu –yani kendisi olmadan hissedilir varlığın özünün somut olarak vuku bulamayacağı şey– fiile geçme sürecini sınırlayan hatta onu engelleyebilen şeydir ve bu haliyle özgül belirlenimin değil sayısal çeşitliliğin ilkesidir. Madde katiyen gerçek, yani fiil halindeki töz değildir, sadece belirlenmemiş saf bir olanaklılık, bir gücüllük, yani kuvvedir; formdan yoksun oluşu dolayısıyla oluşun ve değişimin koşuludur; belirli olamama durumu, biçimsizlik dolayısıyla, kendi başına maddenin şu ya da bu olması mümkün değildir; esas olarak yaratılmamıştır, yok edilemez ve öncesizlik-sonrasızlıkla donatılmıştır (Metafizik Z, 3, 194b 29-32). Kuvve halinde olanın fiile geçmesi formun işe karışmasını gerektirir (Metafizik D, 2, 1013a

29-32 ve Fizik II, 3, 194b 29-32). Dörtlü nedenselliğin Aristotelesçi açıklanması madde kavramının sorgulanmasından ayrılamaz: maddi, formel, hareket ettirici ve ereksel nedensellik. “Bir anlamda neden, bir şeyin yapıldığı şeydir ve ona içkindir, sözgelimi kalay heykelin nedenidir... Başka bir anlamda form ya da modeldir yani bir şeyin ne’liğinin ve türlerinin tanımıdır... Bir başka anlamda değişmenin ve hareketsizliğin başladığı ilk kaynaktır; sözgelimi bir kararı veren kişi nedendir, baba çocuğun nedenidir... Son olarak da erektir; yani nihai nedendir: Sözgelimi yürüyüş yapmanın ereği sağlıktır; nitekim niçin yürüyüş yapıyor dendiğinde, sağlığı için cevabını veririz...” (Fizik II, 3, 194b 23-195a 2.) Aristoteles’e göre bu nedenlerden üçü tek bir nedene indirgenebilir (Fizik, II, 7, 198a 24).

Zaman ve hareket. Aristoteles, öte yandan zaman kavramını da irdeler ve zaman kesinlikle harekete indirgenemese de, hareketsiz zamanın olmayacağını gösterir (Fizik IV, 11, 219a 1). “Önce-sonra’ya göre hareket sayısı” (a.g.y., IV, 11, 219b 1) olan zaman “hareketin çoğunu azından ayırmayı” sağlar. “Zaman sayıdır; sayma aracı olarak değil, sayılmış olarak” (a.g.y., 219b 5 ve 220b 5).

Eksiklik bağlamında anlaşılan zamansallık ezeliyet-ebediyete göre değerlendirilir ve bu sonuncusu da gerçek anlamda hiçbir şeyin ölçüsü değildir; çünkü ezeliyet-ebediyette değişime uğrayan hiçbir şey yoktur: Ne doğuş ne yok oluş, ne büyüme ne küçülme ne de değişme onu bozabilir ya da değiştirebilir. Böylece dairesel şekil, zamanın yapısını daha iyi kavrayabilmek için kullanılan ve el üstünde tutulan bir figür olmayı sürdürür (Fizik IV, 223b 21).

Nihayet Aristoteles uzamsal bir sonsuzluk düşüncesini reddeder; buna karşılık, hareketin önsüz-sonsuz oluşu ve daha önce gördüğümüz tanımı nedeniyle zamanın sonsuzluğunu kabul eder. “Sonsuz olan, doğal olarak zamanda ve insan kuşaklarının sürüp gidişinde; büyüklüklerin bölünmesinde ortaya çıkar” (Fizik III, 6, 206a 23). Dolayısıyla sonsuz olan, madde olarak nedendir, özü eksikliktir, öznesi kendisidir, sürekli duyuru

lur olandır (a.g.y., III, 7, 208a). Sadece kuvve olarak ve düşünceye göre vardır (a.g.y., III, 8, 208a 15-16) yani soyut olarak vardır. Sonsuz, tamamlanmamış, mükemmel olmayan hep bir-biriyle eşanlımlı adlandırmalardır.

Doğa ve ruh

“İlke olan, maddeden ziyade doğadır,” der Aristoteles *Hayvanların Uzuvarları*’nda (I, 1, 642 a15). Birkaç satır yukarıda da “erekselliğin ve güzelliğin insanların yapıp ettiklerinden çok, doğanın eserlerinde bulunduğunu” ileri sürer (I, 1, 639b 20).

Fizik madde ve form bakımından ele alınan doğayla, üretken doğayla ve belirlenmiş doğayla ilgilenir (Fizik II, 1, 193a 28-30 ve II, 1, 193b 14). Gerçekten de madde “kendileri bir hareket ve değişme ilkesi olan şeylerin her birinin dolaysız öznesidir (*hupokeimenon*) ve biçim, doğal varlıkları tanımlar, yapılandırır, onlara bir tip (*morphe*), özgün bir öz (*eidos*) verir. Doğa “bir şeyin içinde, arızı değil özce ve dolaysızca bir şeyin içinde bulunan ve hareketin-hareketsizliğin ilkesi ve nedeni olan”dır (Fizik II, 1, 192b 20). Doğa ve zanaat (*tekhne*) arasındaki pek çok benzerlik hem doğanın hem zanaatın daha iyi anlaşılmasını sağlasa da, aslında bunlar birbirinden köklü biçimde farklıdır. Zanaat “başka şeyde bulunan hareket ilkesine gönderme yapar; buna karşılık doğa, o şeyin içinde bulunan bir ilkedir” (Metafizik L, 3, 1070 a 7). Böylelikle zanaatın işlevi doğanın taklit edilmesiyle (*mimesis*) sınırlı kalır: *Tekhne*’nin etkinliği bütünüyle *phusis*’in eksiksiz ve kendiliğinden olan teleolojik etkinliğine tâbidir. Düzenin, mükemmelliğin, yaşamın, hareketin ilkesi ve normu olan doğa, böylelikle erek (*telos*), nihai neden’dir (Fizik II, 8, 199a 30).

Rastlantı ve ereksellik. Bununla birlikte, Aristoteles doğal, biyolojik sürecin düzenliliği içine sızan ve bütünü değil de, parçalar düzeyinde kesin bir uyumsuzluk, bir tür kırılma, çatlak gibi gözlemlenen başarısızlıkların, ucubelerin (*terata*) varlığını da yadsımaz: “Ucubeler erekselliğin hatalarıdır” (Fizik II, 8, 199a

33-b 4) der. Bu, doğanın başıboş olabildiği, kimi zaman rastlantının onu ereksellikten daha fazla ve daha kesin bir biçimde yönlendirebildiği anlamına mı gelir?

Doğacı filozof, “doğaya karşı” ama gizli bir biçimde *phusis*’e ait olan ve rasyonel biçimde onun içinde yer alan bu varlıkların, ucubelerin ortaya çıkışını açıklamaya ve akla uydurmaya çalışmıştır (*Hayvanların Üremesine Dair* 4, 770b 9-12 ve 3, 767b 5-6). Bu varlıklar formun örgütleyici etkisinin nadiren de olsa engellemeyi, yönlendirmeyi, şekillendirmeyi başaramadığı maddenin doğal özelliklerinin neticesidirler. Doğanın ve zanaatın erekselliği, düzenlilik ve süreklilik içinde kendini göstermektedir ve Aristoteles doğanın üretim yasalarını ortaya koyarak istisnai olanı meşrulaştırır (*Fizik* II, 5, 196b 10-17). Ne doğal süreçlerde ne de *proairesis*’e bağlı gönüllü tercihlerden kaynaklanan ereksel süreçlerde talihin (*tukhe*) ve rastlantının (*automaton*) varlığını inkâr eder. “Talih (*tukhe*) bir erek bağlamında, bir tercihe bağlı şeylerde ortaya çıkan arızı bir nedendir” (*Fizik* II, 5, 197a 5-7). Ve ekler: “Talih ve rastlantı sık sık veya muhakkak surette gerçekleşmeyen ama bir erek doğrultusunda ortaya çıkabilen şeyler için arızı nedenlerdir” (*A.g.y.*, II, 5, 197a 32). Yine de “rastlantı” sözcüğü “talih”ten daha geniş kapsamlıdır (*a.g.y.*, II, 6, 197a 36). Kökenleri *praxis*’te, bilinçli tercihte olan etkinlikleri belirtmek için, esasen “talih” sözcüğü kullanılır; “rastlantı” –daha doğru ve geniş anlamda– hayvanlar için ve cansız varlıklar için kullanılır (*Fizik* II, 6, 197b 13). “Doğal temayüllere zıt bir doğum için talihten ziyade rastlantı sözcüğünü kullanırız ” (*a.g.y.*, II, 6, 197b 32). Dolayısıyla rastlantı, ereği olmayan olguların ortaya çıkışını, nedensiz, formsuz ve kendiliğinden olanı tanımlar.

Böylelikle üç doğuş ya da üretim biçimi ortaya çıkar: doğal, yapay, kendiliğinden yani rastlantısal. Aristoteles bu noktada da yine Platon’u izler (*Nomoi* X, 888 e ve 894a-c, 894b-896c). Her ikisi de kör bir belirlenimciliğe teslim olmuş katı, mekanikçi fiziğe karşıdırlar ve doğada zanaata benzer –aynı ilişki içinde– ereksel bir etkinlik görmek isterler. Her ikisi de hareketin kökeninde kendi kendine harekete geçen bir etkinlik bulur-

lar: Platon'a göre bu ruhtur, Aristoteles'e göre ise "ilk hareket ettirici" Ereksel süreçler hem doğada hem zanaatta mevcuttur. Bu iki alanda ereksellik araçların ereklere uyarlanmasıdır. Başka bir şey değildir. Ereksellik mekanizmanın işleyiştir, daha doğrusu "ereksel belirlenim zanaatın içinde olduğu kadar, doğanın da içindedir" (Fizik II, 8, 199a 8-15 ve II, 8, 199b 30). "Doğa nihai nedendir" der mekanizmin eleştirel analizi. Ereksellik doğaya içkindir ve zanaatın misyonu kesindir: "Ya doğanın yapamadığını yapar ya da doğayı taklit eder" (a.g.y., II, 8, 199a 15). Doğa bir tür içkin zanaattır. Sözelimi ciğerin çalışması körüğünkine benzemez mi? (Kısa Tabiat Bilgisi Metinleri, "Soluk Alma Üstüne" 27 (21), 480a.) Burada gene, damar sistemini sulama tekniğine benzeten Platon'u hatırlamak gerekir (Timaios 77d). İkili *phusis* ve *tekhne* alanında çok sayıda benzetme vardır. Sadece ilkenin içselliği ve dışsallığı bunları özel olarak karakterize eder ve özgüleştirir.

Doğa ve yaşam. Hareketin ve hareketin olmamasının yani dinginliğin temel ilkesi olan doğa, insanda atılım, yaşam gücü ve dinamizmin temeli, erken gelebilecek bir ölümü engelleyen şeyin merkezidir. Adı "yaşam"dır. Aristoteles'in doğa kavramına ve doğa gerçeğine dair muhtelif anlayışları yansıtmak isteyen söz dağarcığının antropomorfik kökeni böylelikle çok daha iyi anlaşılır: Doğa bireylerde aşkın ve içkin kozmik bir güçtür, zekidir ve düzenleyicidir, faydayı ve zorunluluğu gözetir, her şeyde yarar kaygısı güder, gerektiğinde yaraları sarar, varolanı süsler, güzelleştirir, hiçbir şeyin rastlantıya bırakılmasına nezaret eder, bununla birlikte koruyucu ya da Tanrı değildir. Amacı "akıl"dan yoksun değildir; vicdanı yoktur, bilinci yoktur (bkz. *Hayvanların Uzuvarları Elkitabı*, I. Kitap, giriş bölümü, J.-M. Leblond, Aubier-Montaigne, 1945 [tümü]). Doğa *demiurgos*'a benzetilemez, insanların içindedir, onları etkiler. "Büyüme atılımı"nın, her bireyde ilk hareket ettiricinin çekimine denk düşen özlemin kökenindedir.

Doğa ve ürünlerinin sevilmesi, Aristoteles'in külliyyatının üçte birini oluşturan biyoloji yapıtlarının altyapısını oluşturur.

Görülmemiş bir gözlemcilik, özellikle ayrıntılara ve bu ayrıntıların sınıflandırmaya yönelik keskin bir duyarlılık, olgulara yönelik kılı kırk yaran bir gözlem, kısacası *phusis*'in bahsettiklerine karşı olağanüstü saygılı bir tavır, Aristoteles'in yapıtlarında öne çıkan niteliklerdir. *Ruh hakkında* (tüm canlı varlıkların incelenmesine gerçek bir girizgahtır) kapsamlı *Hayvanlar tarihi*, *Hayvanların Uzuvarları*, *Hayvanların Üremesi* veya –Aristoteles'e ait olup olmadığı bugün için tartışmalı olan– *Hayvanların Hareketleri* ve nihayet *Hayvanların Yürüyüşü* ve *Kısa Tabiat Bilgisi Metinleri*... Aristoteles bütün bu çalışmalarında bilimsel sistem tutkunu bir “biyolojici”dir ve canlıların yöntemsel araştırılması konusunda yepyeni bir yol açmıştır. Fizik çalışmalarını “biyoloji” çalışmalarından ya da metafizik çalışmalarından ayırmak mümkün değildir kesinlikle: Bütün bu eserlere aynı düşünce, aynı titiz araştırma anlayışı, kavramsal derinleştirme, hayvanların ruhlarındaki ve bedenlerindeki bireysel unsurların ve özelliklerin analizi hâkimdir. Böylece *Fizik*'te –ki fizik bu bağlamda tek değildir– ortaya konan hareket sınıflandırması –büyüme, farklılaşma, aktarım– büyüme, duyum, hareket gibi yaşamsal işlevlerin bölümlenmesini, aktarılmasını ve genelleşmesini yansıtır (*Hayvanların Uzuvarları* I, 1, 641 b). Fiziğin ve kozmolojinin biyolojiden esinlenmiş oluşu büyük önem taşır: “Doğanın incelemesi hareketle ilişkili olduğundan ve hafif veya ağır olanlar içlerinde adeta hareketin yaratıcı kıvılcımlarını barındırdıklarından bütün fizikçiler bunların güçlerine göndermede bulunurlar (*Gökyüzü Üzerine* IV, 308a 2). Hareket yaşamla akrabadır. Metafizik, fizik ve biyolojinin iç içe girdiği bir sorgulamada da *Fizik* gene aydınlatıcıdır: “Hareket daha önce yoktu da bir anda mı ortaya çıktı ve günün birinde bütün hareket edenler hareket etmeyi bıraktıklarında, bir şekilde ortadan kalkacak mıdır? Yoksa hareket doğuşun ve ölümün dışında mıdır, öteden beri var mıydı ve daima var mı olacaktır? Yoksa değişmez ve bozulmaz oluşuyla, doğada var olan her şeye özgü bir yaşam gibi (*dzoe*) varlıkların kendilerine mi aittir?” (*Fizik* VIII, 1, 250 b 11) Örnekleri çoğaltmanın bir yararı yok gibi; çok örnek var ve bunlar doğa ve yaşam bilimleri-

nin iç içeliği tezini doğruluyorlar. Bu bağlamda ruh incelemeleri ayrıcalıklı merkezdir.

Ruh ve beden. Form, fiil, “yaşama kuvve halinde sahip olan doğal cismin yani örgütlü cismin ilk *entelekheia*’sı” (*Ruh Hakkında* II, 1, 412a 27), büyümenin devindirici nedeni (a.g.y., II, 2, 414a 12), “canlı beden ilkesi, hareketin kökeni, amacı, yaşamın nedeni ve ilkesi” (a.g.y., II, 4, 425b 10-15) olan ruh bütün bedeni tanımlar, onunla birdir, daha doğrusu onun varlık nedenidir. Ruh bütün bedene enerji, yaşamsal dinamizm verir (*Hayvanların Uzuvarı* I, 5, 645b 16). “Ruh kaybolunca hayvan yoktur artık ve hiçbir uzuv da aynı kalmaz; belki bir süre sadece dış görünüşleri bakımından aynı kalabilirler” (a.g.y., I, 1, 641a 20). Form, değer ve nitelik olarak maddeden çok üstündür; ölüm ise yaşamı dondurur ve kadavra, canlı olanın sefil ve gülünç bir taklidinden başka bir şey değildir. “Ruhu olmayan yüz yoktur, ten yoktur ve ölümden sonra yüzden ve tenden sadece eşsesli bir adlandırma olarak söz edilebilir; bu uzuvlar taş ya da ağaç gibi olmuşlardır” (*Hayvanların Doğuşu Üzerine*, II, 1, 734b 25 ve I, 22, 730b 8). Aristoteles’i ilgilendiren, kesinlikle beden ilkesi *entelekheia*’sıdır, “bir beden olmaksızın var olamayan” bedensel ruhtur (*Ruh Hakkında* II, 2, 414a 19). Sözgelimi ruhun biyolojik olarak kalpte bulunup bulunmadığı sorusunu uzun uzun irdeler. Bedenin kalesi denen ruhun bu fizik “yeri” (*Hayvanların Uzuvarı* III, 7, 670a 24) yaşamın, hareketin, duyumun ilkesidir.

Aristoteles açık seçik bir analiz için bedeni üç “bölüm”e ayırır: büyümenin ilkesi besleyici ya da bitkisel ruh, değişmenin ve hareketin ilkesi hisseden ve hareket eden ruh, bilginin ilkesi entelektüel ya da rasyonel yani *noetik* ruh (*Ruh Hakkında* I, 5, 411a 25 ve II, 1, 2, 3, 414a 30-414b 15; *Hayvanların Uzuvarı* I, 1, 641b 5). Açıkça bellidir ki *noetik* ruh “doğal” değildir çünkü bütün canlılara özgü değildir: “Akıl yürütme (*dianoia*) insandan başka hiçbir varlıkta yoktur” (*Hayvanların Uzuvarı* I, 1, 641b 8). Entelektüel ruh, dolayısıyla biyolojiyle değil metafizikle ya da etikle ve siyasetle ilgilidir. Sadece büyüme, duygu

ve hareket kabiliyeti (üç hareket türü ve buna bağlı olarak ruhun üç düzeyi) “bilimsel” araştırmanın konusunu oluştururlar.

Doğal “tasarım”ın mükemmelliği. Sadece “en doğal hayvan” olarak kabul edilen insan (*Hayvanların Hareketi* 4, 706a 18b,10) bilimi ilgilendirir. İnsanla karşılaştırıldığında öteki tüm hayvanlar gerçekten “cücüler gibi yapılanmışlardır” (*Hayvanların Uzuvarları* IV, 10, 686b 2). Diğer hayvanların sakat veya eksik gibi algılanmaları insana özgü dik duruştan gelir. “İnsan dik duran tek hayvandır” der sürekli Aristoteles ve böylece insanın “ilahi bir doğaya ve öze” bağlı üstünlüğünü meşrulaştırır. Onun bu duruşu, düşünceyi ve bilgeliği destekler ve koşullandırır (*Hayvanların Uzuvarları* IV, 10, 686a 27-30 ve 687a 1). Aynı şekilde, elin işlevi insana türler ölçeğinde çok farklı bir statü verir. Bununla birlikte Aristoteles, insan aklını ellerinin varlığı üstüne oturtan Anaxogoras’la ters düşer. “Elleri vardır çünkü en akıllı olan odur, demek daha rasyonel olur. Çünkü el bir alettir (*organon*); doğa daima, tıpkı bilge bir insanın yapacağı gibi, her organı onu kullanabilecek olana verir” (a.g.y., IV, 10, 687a 10). Elin bir alet olmanın ötesinde değeri vardır ve birçok işe yarar (a.g.y., 687a 20). “Onu tek, çift ya da birçok organ gibi kullanmak mümkündür” (a.g.y., 687b 5). Bu arada filozof doğadaki sanatı ve erekselliği de yüceltir: Doğa kesinlikle yararsız iş yapmaz (*Hayvanların Doğuşu* II, 5 741b 5; II, 4, 739b 19; ve *Evren Üstüne* I, 4, 271a33; II, 4, 288a 2; II, 8, 290a 30).

Münferit varlıkların bilimi olan biyoloji de bir doğabilimi ve doğa biliminin zorunlu tamamlayıcısı olarak gösterir kendini. Doğa tektir ve çokluk içinde veya gelişim çizgileri ayırt edilebilen belli bir süreklilik içinde ortaya çıkar: cansız varlıklardan hayvanlara, hayvanlardan insana, akılla donatılmış hayvana. Aristoteles var olanla ilgili hiçbir şeyi ihmal etmez; okunacak ve yorumlanacak, anlaşılacak ve açıklanacak her şeyin olası en kapsamlı dökümünü çıkarır. Doğada bulunan iyi ve güzel bir düzeni yorulmak, durmak bilmeden araştırır, ama ölen ve yaşayan her şeye karşı dikkati ölçüsünde bir sevgisi de vardır. Bilme, tanıma kararı ve etkinliğine neşe de eşlik eder. “Var-

lıklar hoş bir görünüm vermediklerinde bile, bunların mimarı olan doğa, araştırmacıya büyük zevkler sunar; yeter ki bu bağlamda insanlar nedenlere kadar gidilebilsinler ve gerçekten filozof olsunlar” (*Hayvanların Uzuvarları* I,5,645a 5).

Sonuç olarak, doğanın bilinmesi iyilik ve zevktir ve insanı yavaş yavaş bilgeliğe götürür. Kendini doğaya adanmak zaman ve olgunluk gerektirir. Bir çocuk matematikçi olabilir kesinlikle, “ama filozof ve hatta fizikçi bile olamaz” (*Nikomakhos Ahlakı* VI, 9, 1142a 15 ve *Metafizik* G, 3, 1005b 1: fizik ya da doğa bilimi metafiziğe nazaran ikinci felsefedir). Yaşam bilimi, ve bilgeliği hiç kuşkusuz ilk İlke’nin yani yaşamın tanımı ve işlevi itibariyle kavranmasına yönelik zorunlu bir *propedeutike*’dir (giriş, hazırlık).

İnsanın iyiliği

İyi sorunu Aristoteles’in tüm etkinliklerinin merkezinde yer alır; tüm yapıtlarında her yeredir. “Her zanaat (*tekhne*) ve her araştırma (*methodos*) ve bu arada her eylem (*praxis*) ve her tercih (*proairesis*) herhangi bir İyi’ye meyleder” (*Nikomakhos Ahlakı* I, 1, 1094a 1). *Nikomakhos Ahlakı*’nın bu giriş bölümü her zaman ereğe, *telos*’a tanınan önceliği gösterir; çünkü “her şey İyi’ye yönelmiştir” (a.g.y., I, 1, 1094a 5). Burada da yine, şu ya da bu etkinliğe, insani etkinliğin şu da bu alanına uyarlanmış pek çok ve muhtelif iyiler araştırılır. Malum olduğu üzere, Aristoteles’in son derece iyi becerdiği tanımlama, sınıflandırma sanatı uyarınca şunlar dikkatle ayırt edilir: bağımlı iyiler ve Ege-men İyi (a.g.y., I, 1, 1094a 20), çoğul ve tekil, içkinliğe yayılmış olan ve İlk İlke’ye daha yakın, “edinilmiş” olan. İki alan, yani *praxis* ve *theoria* İyi’ye gönderme yapar. Spekülatif bilgelik alanında metafiziğin olabileceği gibi pratik alanda yüce bilim olan siyasetin “kurucu” önceliğine açılan *Nikomakhos Ahlakı* birdenbire, “görme”ye dönüşen bilginin en yüksek modalitesi, eşsiz değere sahip derin düşünceyle sonuçlanır. “Mutluluk açısından bütün ötekileri aşan Tanrı’nın etkinliği ancak teorik olabilir. Ve bütün insani etkinlikler içinde, tanrısal etkinliğe en

yakın olan aynı zamanda mutluluğun da en büyük kaynağı olacaktır” (*Nikomakhos Ahlakı* X, 8, 1178b 20). Sonuç olarak, iyilik ya da mutluluk, “eylemlerimizin amacı” (a.g.y., I, 5, 1097b 22) aynı zamanda derin düşüncenin de amacıdır. *Praxis* ve *theoria*’nın, her birinin kendi tarzında, hedefleri budur ve dolayısıyla kendilerine özgü tamamlanmaya ve eksiksizliğe meylederler. Egemen İyi pratik (etik, politik, ekonomik) yaşam ve onun doruk noktası olan teorik yaşamla ilgilenir.

Mutluluk ve erdem

Aristoteles pratik alandaki mutluluğu “erdemeye uygun etkinlik” diye tanımlar (*Nikomakhos Ahlakı* I, 9, 1098b 30). Erdem “düşünüp tartarak davranma eğilimidir (*hexis proairetik*) ve bu eğilim bize özgü bir itidalle ilgili olduğundan, rasyonel biçimde yani basiretli insanın (*phronimos*) belirleyeceği şekilde belirlenmiştir” İki kötülük, “biri aşırılık ve öteki eksiklik” arasındaki bir doğru ortadır bu (*Nikomakhos Ahlakı* II, 6, 1106b 35-1107a 1). Doğru orta ideali Aristoteles’in hem etiğini hem de siyasetini belirler ve bu hususta selefi ve hocası olan Platon’a sadıktır. Bununla birlikte akli ölçü modeli, olguların az çok kaotik empirikliği içinde teşhir edilen ya da görünmeden kalan hissî ölçüye ışık tutamaz. Referansın ya da ölçütün içinde tarihsellik ve görecelik bulunur. *Mesotes* (doğru ortanın oluşturduğu zirve) gerçekten de herkese görecedir ve esasen *phoronesis*’e ya da pratik bilgeliğe sahip olan veya girdisiyle çıktısıyla her koşulda münasip olanı görebilen kişinin karar verdiğidir. Sözgelimi, ideal olarak cesaret, gözüpекlik ile korku arasındaki doğru ortadır, ama karakter olarak korkak birisi o kadar umutsuz olmamalıdır ve ikincil karakter olan *habitus*’un sürekli yinelenmesiyle duygulanımlarına egemen olmaya çalışmaktan vazgeçmemelidir (*Nikomakhos Ahlakı* III, 9, tümü).

Etiğin, bireysel sorumluluk teorisinin kurucusu kabul edebileceğimiz Aristoteles, insanlık haline hoşgörüyü yaklaşır. Bununla birlikte eylemlerinin, kusurlarının ve hatalarının bütün sorumluluğunu da insana yükler ve insanı “eylemlerinin

ve çocuklarının yaratıcı ilkesi” olarak adlandırır, ona göre insan “kendi eylemlerinin sahibidir kesinlikle” (*Nikomakhos Ahlakı* III, 7, 1113b 15-20). Kötülük ve erdem bağlamında istençli eylemin teorisini yapan Aristoteles, Sokrates’in kendisine göre yorumladığı Solonvari düstura karşı çıkar: “Hiç kimse kendi isteğiyle kötü olmaz, kendine rağmen de mutlu olamaz” (a.g.y., III, 7, 15) Dolayısıyla insan iyi ve kötü eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmelidir. Mutluluğunun ya da mutsuzluğunun, kötülüğünün ya da iyiliğinin tek sorumlusudur.

Aristoteles’e göre iki büyük erdem kategorisi vardır: entelektüel erdemler (bilgelik [*sophia*], zekâ, basiret [*phronesis*]) ve cesaret (*andreia*), ölçülülük (*sophrosune*), sakınma ya da utanma (*aidos*), iyilik (*praotes*), cömertlik (*eleutheriotes*) gibi ahlaki erdemler (*Nikomakhos Ahlakı* I, 13, 1103 3-7).

Bu bağlamda adaletin (*dikaia*sune) yeri ayrıdır ve irdelenmesi *Nikomakhos Ahlakı*’nın V. Kitap’ının konusunu oluşturur. “Adalet insanları doğru eylemlerde bulunmaya teşvik eder, insanların doğru biçimde davranmalarını ve doğru şeyler istemelerini sağlayan bir eğilimdir (*hexis*); aynı şekilde adaletsizlik de insanların doğru olmayan şeyler yapmalarının, doğru olmayan şeyler istemelerinin sonucudur” (*Nikomakhos Ahlakı* V, 1, 1129a 7). Bu sözcük birçok şekilde anlaşılır ve Aristoteles bu farklı anlamların bir dökümünü çıkarmıştır: Yasalara uyma evrensel bir adalettir ve tam anlamıyla bir erdemdir, “erdemlerin en mükemmeli”dir. Euripides’in deyişiyle “akşam yıldızı da sabah yıldızı da onun kadar göz kamaştırıcı değildir” (a.g.y., V, 2 ve 3, 1129b 27-30). Bu tür adalet “tam bir adalet”tir (a.g.y., V, 3, 1130a 7), çünkü hem siyasal hem etik içeriğe sahiptir. Kişisel ya da özel adalet –sadece “erdemın bir parçası” olan– paylaşımları, özel anlaşmaları, zenginliklerin ya da şan şöhretin dağılımını yönlendirir; istismarları, adaletsizlikleri ve eşitsizlikleri düzeltir (a.g.y., V, 4 ve 5). Filozof, daha sonra doğru orta ya da ilişkilerin eşitliği anlamına gelen ve insanların erdemlerine göre iyiliğin dağılmasından ibaret olan pay eden (*dianemetike*) adaleti ve daha sonra da tanzim eden yani anlaşmaları düzenleyen (*diorthotike*) adaleti ve nihayet ticari ilişkilerini yönlendi-

ren ve para kurumuna dayanan adaleti ele alır (a.g.y., V, 6-8). Aristoteles'in tüm biçimleriyle adalet sorununa öncelik tanıması (erdem olarak bir orta doğru [a.g.y., V, 9] olan adaletin, doğal, sosyal ya da pozitif olabilmesi [a.g.y., V, 10] Platon etkisinin onda kalıcı olduğunun bir işaretidir. "Adil olmakla birlikte yasalara uygunluk anlamında değil yasal adaletin düzenleyicisi olmak anlamında"ki hakkaniyetin adil olana üstün tutulması (Nikomakhos Ahlakı V, 14, 1137b 10) gerçekten de Aristoteles'in ve Akademi'nin üstadı Platon'un *Nomoi'sini* veya *Politika'sını* akla getirmektedir.

Bilgeliğin iki biçimi

Etiğin iki bilgelik tipini (*phronesis* ve *sophia*) ön plana çıkarmasının amacı ahlaksal yaşam ile toplumsal veya siyasal yaşam arasındaki bağın önemine vurgu yapmak olduğu kadar, bunların metapolitik temelini hatırlatmaktır. *Phronimos* "hem [kendisi için] iyi olanı hem de genel olarak insan için iyi olanı anlama yeteneğine sahip" Perikles tarafından temsil edilir (Nikomakhos Ahlakı VI, 5, 1140b 7). Yetenekli, temkinli, siyasal meselelere yani fiiliyata geçmiş *politikos'a* dair kuşatıcı bir vizyona sahip bilgeyi temsil eder. Politika sanatı ve bu sanatın kişiyi taşıyacağı bilgelik *phronesis* uygulamasıdır (a.g.y., VI, 8 ve 9). *Sophia* ahlakı ve her çeşit olumsuzluğu aşar: "Aynı zamanda bilimdir ve doğaca en ulvi olan şeyleri sezgisel kavrama yeteneğidir" (a.g.y., VI, 7, 1141b 2). Bu ulvi şeyleri insanlara Perikles değil Thales ve Anaksagoras anlatmıştır. Onlar "kendi nefislerine yarayacak şeylere ilgisizdirler; sahip oldukları bilgi eşsizdir, hayranlık verici, güç erişilir ve ulvidir, fakat fayda getirmez. Zira onların peşinde koştukları, beşerî değerler değildir" (a.g.y., VI, 7, 1141b 5).

Özerkliğe kavuşan ve kendini *theoria'ya* adayan bilge sahibi zihinsel dinginliği, gerçek özgürlüğü (*scholē*) –aktif yaşamın gerçek amacını– tanıma sevincini tecrübe ederken bile yine insan olarak kalır, fakat kendi içindeki "tanrısalılık"la hayat bulan bir insandır artık o. En soylu yanıyla, bir canlı olarak, yaşarken

olabildiğince ölümsüzleşmelidir (a.g.y., X, 7, 1177b,32). Derin düşünce etkinliği bağlamında en yüksek değerlere sahiptir, esas olarak, insan dostudur ve öteki insanlarla yakın ilişkilerinde dayanışma içinde olmayı sürdürür. *Philia*'nın, birlikte yaşamının filozofu, etkin bilgeliğin en üst düzeyde sosyal boyutunu kesinlikle gözden kaçırmaz.

Philia

Philia tematiği Aristoteles'in politik ve etik düşüncesinde çok önemlidir ve bu, *Eudemos Ahlakı*'ndan başlayarak görülebilir. Gerçekten de Platon'un *Lysis*'inin etkisiyle, ehveni şer bir çeviriyle "dostluk" olarak karşılayabileceğimiz şeyin özünü, yapısını sorgular. *Lysis*'in özü nedir? (*Eudemos Ahlakı* VII, 1, 1234b 23). Filozof, daha o döneminde "Politika sanatı özellikle, genel düşüncelerden dostluk yaratmaktır," demiştir (a.g.y., VII,1,1234b 23). Üç tür dostluk ayırt edilmiştir: yararlı, eğlendirici ve erdemli (a.g.y., VII, 2 ve 10); ayrıca eşitliğe dayalı "politik dostluk" da çok ayrıntılı biçimde irdelenmiştir (a.g.y., VII,10,1242b 23). *Nikomakhos Ahlakı*'nın VIII. ve IX. Kitapları ve *Politika*, "toplumlar için en büyük iyilik" (*Politika* II, 1262b 7), sosyalliğin temeli, iyi yaşamının vazgeçilmez koşulu (*Nikomakhos Ahlakı* VIII, 1, 1155a 3 ve 22) olan *philia* üzerine araştırmalarıdır. *Philia* bir topluluktur (*Nikomakhos Ahlakı* IX, 12, 1171 b30; VIII, 11, 1159b 29-32; VIII, 14, 1161b 15) ve aynı zamanda da bu topluluğu oluşturur. Gerçek politik "çimento"nun gerçekleşmesinin koşulu, toplumsal uyumun nedeni ve amacıdır ve sosyal bir doku içinde anlaşmazlık risklerini sadece o azaltabilir, hatta yok edebilir. Aristoteles'in önemseddiği ölçülü bir özsevgiden, bencillikten de yoksun değildir (*Eudemos Ahlakı* VII, 6 ve *Nikomakhos Ahlakı* IX, 4 ve 8) ve *dzoön politikon*'u (*Politika* I, 2, 1253a 2) özel ve kamusal yaşamı açısından büyük ölçüde belirler.

Philia, *Koinonia*'yı yaratır. *Koinonia*, *Philia*'yı güçlendirir. "Her site bir tür topluluktur ve her topluluk da belli bir iyiye hizmet için oluşturulmuştur," denir *Politika*'nın giriş bö-

lümünde ve siyasal iyi ve topluluk değerlendirilir. Aristoteles'e göre site bir doğal olgudur ve "toplum içinde yaşamayan biri koşullardan bağımsız biçimde, doğal olarak ya geri bir varlıktır ya da insanlığın üstündedir" (*Politika* I, 1, 1252a 1 ve I, 2, 1253a 2). Kaba, gelişmemiş insan ya da tanrı "siyasal hayvanlık"ın temel boyutunun dışında kalan, "doğa karşıtı" denebilecek bir tür ucube karakteri gösterir. Boşuna hiçbir şey yapmayan doğa (a.g.y., I, 2, 1253a 8) böyle karar vermiştir. İnsana derin bir politik boyut yüklemiş ve onu sadece sesle (*phone*) değil eklemli söylemle (*dialektos-logos*) ve iyi, kötü, doğru, yanlış gibi değerlerle donatmıştır (a.g.y., I, 2, 1253a 15). Sosyal insanı tamamlar, biçimlendirir, tutkularını denetler, yasalara, düzene ve adalete uyumlu hale getirir. *Philia*'nın temsil ettiği insanlararası ilişki olmadan bunların hiçbiri mümkün değildir. Ve özellikle devletin, "aileler için ve aile toplulukları için mükemmel bir yaşam amaçlayan ve kendine yeten refah toplumu"nın varlığı bile yeterli değildir (a.g.y., III, 9, 1280b 34). *Polis* bir *koinonia*'dır. Toplum yaşamı da bir ahlak yaşamıdır ve amacı mutluluk ve erdemdir. Etik boyut siyasal yaşamı her anlamda yapılandırır (a.g.y., III, 9, 1281a 1); onu derinlemesine anlamlandırır.

Etik ve politika

Nikomakhos Ahlakı, ilk bölümünden başlayarak politikaya yapısal, egemen ve en yüksek düzeyde düzenleyici bir bilim statüsü verir: "Nelerin yapılması, nelerden kaçınılması gerektiğini dikte eder, politikanın amacı öteki bilimlerin amaçlarını da kuşatır" (*Nikomakhos Ahlakı* I, 1, 1094b 3). Aristoteles'e göre politikanın amacı "insani iyi"dir. Bireysel çıkarlarla site-nin çıkarı örtüşse de sitenin çıkarı bireysel olanlardan üstündür, çünkü onlar "daha güzel ve daha tanrısal"dır (a.g.y., I, 1, 1094b 10). Onun adı "mutluluk"tur (*eudaimonia*). Mutçuluk, tek başına insan (eğer böyle bir ifadenin anlamı varsa) ve insanın diğerleriyle ilişkileri söz konusu olduğunda Aristoteles'in sistemini doğru olarak nitelendirir. Platon ve Aristoteles po-

litik ve etik insanın temel ilişkileri üstünde durmuşlardır. Bu bağlamda birey bir ürün, bir meyvedir. Sadece ötekiyle ilişki-
siyle var olabilir.

Siyasal sistemlerin irdelenmesi bu bağlamda anlam kaza-
nır. İnsanlar arasında uyum ve dengeyi sağlayabilecek ilişki-
leri en iyi biçimde sağlayabilecek düzenin bulunması amaçla-
nır. En doyurucu *politeia*, her şeyde doğru ortayı bulacak, or-
tak faydayı hedef alacak; yasalara saygı ise, sürekli olarak erde-
min hayata geçirilmesi gereğini hatırlatacaktır. Politik iyi, ada-
let yani umumun faydası değil midir? (*Politika* III, 12, 1282b
15.) Eşitlik adını almaya layık olan, yeteneklere ve işlevleri ka-
le almayan aritmetik eşitlik değil, doğru oranlara dayalı geo-
metrik eşitliktir. (*Politika* V, 1, 1301b 28: “Benim sayısal eşit-
likten anladığım sayıca ve büyüklükçe aynı ve eşit olandır; li-
yakatçe eşit olandan ise oransal eşitliği anlıyorum.”) Aristote-
les sürekli olarak, *meson*’a dayalı siyasal düzeni yolundan sap-
tırmaya çalışan bireysel tutkulara meydan okur. Onun siyasal
rejimler konusundaki betimleyici ve normatif tipolojisi birçok
bakımdan aydınlatıcıdır. Ortak faydaya yönelmiş “doğru yöne-
tim biçimleri”nin sayısı üçtür: 1) Krallık: herkesi tek bir kişi
yönetir; 2) aristokrasi: ya en iyiler (*aristoi*) yönetir ya da “top-
lumun ve bireylerin olası en yüksek düzeyde yararlarının gö-
zetildiği bir düzen kurulur”; 3) cumhuriyet (*politeia*) ya da ne
çok zengin ne çok fakir olanların, yani orta sınıfların yönetimi:
“Çoğunluk, ortak çıkar adına devleti yönetir; bu yönetim biçi-
minin adı bütün düzenlerin ortak adından gelir” (*Politika* III, 7,
tamamı ve IV, 8 ve 9, tamamı. Aynı zamanda bkz. IV, 11: “Orta
sınıf yönetimi”). Özel çıkarlara öncelik tanınmasına göre sap-
malar ortaya çıkar: Tiranlık, krallığın yozlaşmasından –“mo-
narşinin sadece monarkın çıkarı için olmasından”–, oligarşi sa-
dece “zenginlerin çıkarı”nın, demokrasi ise sadece “yoksulla-
rın çıkarı”nın gözetilmesinden ötürü sapar. Aristoteles ve Pla-
ton (*Nomoi*) oligarşinin ve demokrasinin özelliklerinin karış-
tığı karma bir rejimi tercih ederler (*Politika* IV, 8, 1293b 30).
Karışım, düzenleme çok iyi ayarlanmalıdır. Aristoteles’in *Po-
litika*’nın IV. Kitap’ında (IV, 4 ve IV, 6) çeşitli demokrasi tür-

leri üstüne geliştirdiği ileri –ve birçok açıdan son derece modern– sosyolojik değerlendirmelere dikkat çekmeden geçemeyiz. Toplumların ve siyasal sistemlerin tahlilcisi Aristoteles, biyoloji alanındaki titizliğini burada da sergiler. Bir ahlakçı ve siyasetbilimci olarak yasaların değil kitlelerin hüküm sürdüğü aşırı demokrasiyi de kabul etmez (*Politika* IV, 4, 1292a 5). “Bu durumda halk, bir yığın insandan oluşan bir monarka dönüşür; çünkü kitleler iktidarı bireyler olarak değil, kitle olarak ellerinde bulundurlar” (a.g.y., IV, 4, 1292a 10). Kararnamalar yasaların yerini alır ve sapmalar genelleşir. *Devlet*’te (VIII), demokrasi hastalığına düçar olmuş Atina site devletinin eşsiz bir tasvirini yapan Platon’un Aristoteles üzerindeki etkisi hissedilmektedir. Özgün demokrasinin bu tür yozlaşmasına karşı çıkmak için Aristoteles’in elinde Platon gibi haklı gerekçeler yoktu; fakat bu noktada yine de Platoncu düşünceyi ve anlayışı aktettirir. Ama komünizm değerlendirmesi konusunda hocasıyla kesinlikle aynı fikirde değildir (*Politika* II, 1-5). Komünizmin *philia*’nın zayıflaması demek olacağı tespitinde bulunur; eleştirisini desteklemek için *Callipolis*’in ideal ve düşünsel rejimini had safhada karikatürize etmekten geri durmaz. Toplumun esas olarak farklı unsurlardan oluşması dolayısıyla çoğulculuktan yanadır ve Platon’a çok sert –hatta haksız– eleştiriler getirir. *Devlet* kesinlikle siyasal düzende çoğulculuk ve farklılıktan vazgeçemez. Biyolojideki gibi politikada da Antik Çağ’ın iki büyüğü arasında, aşılmaz bir çelişkiden çok, bir yaklaşım farklılığı vardır. Teklik ve çokluk sorunu her ikisinin felsefesinin de merkezini oluşturur, ama etik, metafizik, politik, kozmolojik, biyolojik, dilbilimsel vb. ifadeleri farklıdır. Mutluluk, erdem, eğitim sorunu için de aynısı geçerlidir. Aristoteles ideal devlet üstüne düşünmeyi asla ihmal etmez. *Politika*’nın VII. Kitap’ı özellikle bu konuya ayrılmıştır: “İdeal yönetim, toplumun son derece mutlu’ yaşadığı yönetimdir” (*Politika* VII, 9, 1328b 35), yani erdemin yönlendirdiği yönetimdir. “Olabilirdiğince iyi bir yaşam sürmeleri amacıyla eşit insanlardan oluşan bir toplum biçimi”nden başka ne olabilir devlet? Ve Aristoteles, en iyi şey mutluluk ya da “erdemin gerçekleşmesi ve ondan mükem-

mel bir biçimde yararlanmak değilse nedir?” diye sorar (a.g.y., VII, 8, 1328a 35 ve devamı). Birey için önemli olan, devlet için de önemlidir. “Bütün, kaçınılmaz biçimde parçadan önce gelir, aynı şekilde toplum da doğal olarak aileden ve tek tek bireylerden önce gelir” der *Politika*’nın başında (I, 2, 1253a 20). Bu ak-siyomun yöntembilimsel, mantıksal ve ontolojik bir içeriği vardır. Dahası biyolojik doku-beden yapısı bu noktada Aristoteles’in elini güçlendirir, nitekim canlı organizma her şeyden önce bir bütündür. Birey kendisine ait değildir, *Polis*’in çocuğudur. Bütüncül yapı, toplum içindeki ilişkiler labirenti, parçaya kıvamını, özünü, değerini ve anlamını verir.

Politika’da ve iki ahlak kitabında verilen dersler kozmolojiden (birey yani *mikrokozmos* ancak içinden çıktığı bütün dolayısıyla hakiki bir gerçekliğe sahiptir) biyolojiden, metafizikten (birey kendisine hareket ve yaşam veren kaynağa doğru gider durmadan) ve fizikten çıkartılan derslerle örtüşür. Bu, her şeyin bir sistem felsefesi içinde dolaştığı ve Aristoteles’in felsefesinin de bu tür bir sistem felsefesi olduğu anlamına mı gelir?

Ansiklopedici bir filozof

Aristoteles dil “bilimleri”yle de yakından ilgilenmiştir. *Retorik*, *Poetik* bir tür insanlık grameridir. Komik, epik, trajik sanatta *mimesis* analizi, bugün de, bu sanatlarca sergilenen insani tutkuların zengin bir kataloğudur adeta. *Katharsis* (tragedya gösterisi sırasında gerçekleşen tutkulardan arındırma), son derece etik bir erdemdir, çünkü kahramanların hem onları hem de genel olarak bizleri tehdit eden geçmiş ve mevcut acıları karşısında içimizde “acıma ve korku” uyandırır. Bu hisleri kahramanların geçmişine yansıtır, kendimizde yaşarız. Dil sanatları psikolojik analize, heyecanlanan ruhların ve bedenlerin araştırılmasına yol açar. Lise’nin kurucusu olan filozofumuzun özgünlüğünü gösteren örnekleri çoğaltmak mümkündür. Belki de yolların çokluğunu, neredeyse sonsuzluğunu göstermek daha doğru olur. Sürekli düşündürür, keşfettirir, derin düşüncelere ve seyirlere daldırır. Dün olduğu gibi bugün de açık olan

bu sistem şaşırtıcıdır. Aristoteles ve Platon için, bu açıklık bir felsefenin sağlam bir şekilde yerleşip yaygınlaşmasının koşuludur. Özellikle bu bağlamda mesajları son derece “güncel”dir. Her ikisine göre de insani olan hiçbir şey yabancı değildir. Sonluluk içine yerleşmiş, mutlu ve kalıcı bilgelik arzusunun dinmeyen açlığını ve heyecanını keşfetmeleri, bugün birdenbire yeniden ortaya çıkan modernliğin kaoslarını aydınlatabilecek soru ve cevapları devşirmek için sürekli başvurulmayı hak eden bir zenginlik sunar.

Kurucu üstatları aracılığıyla dile geldiği biçimiyle Antik Çağ, duyuya ve eğlenceye pek aldırmayan ve büyüğü dağılmakta olan bir dünyayı umutla, ışıkla aydınlatan, çatlamaz, bozulmaz ve eskimez yepyeni bir sesi yankılandırır. Felsefenin şafağında bu bilgi özellikle sevginin, barışın, neşenin bilgisi değil midir? Boş zamanın (*scholē*) ürünü olan bilgi çalışmadan ve zahmetten kaçmamaya teşvik eder; çabaları olgunlaştırır ve onlara bir amaç ve varoluş nedeni bahşeder. Maddenin getirdiği ilişkilerden, sıkıntılardan kurtarır; “iş”ten ya da savaştan, duygulanımın, çeşitli çıkar ve açgözlülüklerin yükünden özgürleştirir; zihni yüceltir, eğitir, üretken düşüncenin koşulu olan ruhsal dinginliğe götürür; kısacası düşünen insana gelişme ve mükemmelleşme olanağı sağlar. Eğitim sorunu Aristoteles ve Platon’un önemli uğraşıdır; sürekli bu konuya dönmek mümkün değil. “Herkes için ve tek tip eğitim olmalıdır ve bu eğitimi, zamanımızdaki gibi şahısların değil toplumun sağlama-sı gerekir” (*Politika* VIII, 1, 1337a 20). Devletin verdiği eğitim, Akademi’nin ve Lise’nin kurucuları için toplumun birliğini ve ahlaksal değerini korumanın, yurttaş-bireylerin kurtuluşunu sağlamanın en güvenli yoludur. Bunun sözcülüğünü Platon’dan sonra Aristoteles üstlenmiştir. Öğretici *logos* bu iki filozofta çok özel ifade biçimleri bulmuştur. Eski dönemin “büyük adamlar”ı bugün etkisi aynı kalan, zayıflamamış mesajlar vermektedirler. Zaman insanlığın örnek figürlerini tüketmez, yüceltir. Hegel’in sözlerini hatırlamamak mümkün değil: “Platon ve Aristoteles bütün insanlığın hocalarıdır” (*Felsefe Tarihi Dersleri*, III).

Aristoteles Külliyyatı

Organon: Les Catégories/De l'Interprétation/Les Analytiques: Premiers Analytiques et Seconds Analytiques/Les Topiques/Les Réfutations Sophistiques, Vrin, çev. Tricot.

Métaphysique c. I ve II, Vrin, çev. Tricot (kitaplar A-N). Ayrıca bkz. *La Métaphysique*, Presses Pocket: Agora, les Classiques, çev. Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, gözden geçiren ve açıklayan Paul Mathias. Giriş ve Dosya Jean-Louis Poirier. Bu dosyada "Aristoteles'in manûskrillerinin durumu, Aleksandros, İbni Rüş, İbni Meymun, Aquinalı Thomas'ın açıklamaları ve felsefe tarihinde Metafizik" ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

Kaynakça

Pierre Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, PUF, 1966.

Jean Brun, *Aristote et le Lycée*, "Que sais-je?", no 928, PUF, 1961.

Jean-Paul Dumont, *Introduction à la méthode d'Aristote*, Vrin, 1992 (2. baskı).

Jean-Claude Fraisse, *Philia, la notion d'amitié dans la philosophie antique*, Vrin, 1974.

René. A. Gauthier, *La Morale d'Aristote*, coll. "Initiation philosophique", PUF, 1963.

Jean-Marie Leblond, *Logique et méthode chez Aristote. Étude sur la recherche des principes dans la physique aristotélicienne*, Vrin, 1970.

Jean-Marie Leblond, *Aristote, philosophe de la vie*, introduction à sa traduction du livre I du *Traité sur les parties des animaux*, Aubier, Montaigne, 1945.

Joseph Moreau, *Aristote et son école*, PUF, 1962.

G. Rodier, *Aristote, traité de l'âme*, çev. ve yorum, Vrin, reprise, 1985.

Francis Wolff, *Aristote et la politique*, PUF, "philosophies" dizisi, 1991.

Helenistik nedir?

19. yüzyılın sonundan itibaren bu sözcük, Büyük İskender'den Roma egemenliğine kadar, dolayısıyla İÖ 4. yüzyıl sonundan İÖ 1. yüzyıl sonuna kadar uzanan Yunan tarihini belirtmek amacıyla kullanılmıştır. Mısır'dan Semerkant'a, Taşkent'e ve İndus'a uzanan bir imparatorluk kuran İskender'in fantastik seferi dünya tarihinde önemli bir döneme işaret eder. Yunanistan Doğu'ya açılır ve böylece Doğu, Yunan düşünce ve kültüründen etkilenir: Geleneklerin, dinlerin ve düşüncelerin daha önce görülmemiş biçimde kaynaşması Batı kültüründe kalıcı izler bırakmıştır. Ve bu dönemde Yunanistan dünyanın büyüklüğünü kavramaya başlar. Bu dönemle birlikte sadece Orta Asya'yla değil, aynı zamanda Çin, Afrika ve Batı Avrupa'yla da ticaret başlar.

Altı okul

Helenistik dönemde, Sokratik gelişmeden sonra tüm felsefi etkinlik, sonuçta altı okulda yoğunlaşmıştır. Bunlardan üçü, Helenistik dönemin başında Atina'da faaliyet göstermekteydi za-

ten: Platon'un okulu (Akademi'nin lisesine bağı), Aristoteles'in okulu (Lise'nin hazırlık kısmına bağı), kinizmin kurucusu kabul edilen Antisthenes'in okulu (Kynosarges denen hazırlık okuluna bağı). Öte yandan Atina'da iki yeni okul daha kuruldu: Zenon'un stoacı okulu ve Epikuros'un okulu. Septisizmin kurucusu kabul edilen Pyrrhon, Elis'te yaşıyordu.

Sofistler ve Platon için felsefe eğitimi, gençleri yurttaşlık yaşamına hazırlamak ve bu amaçla onlara diyalektik ya da retorik yöntemlerle konuşmalarını, kendi iç seslerine egemen olmayı ve bunların içerebileceği tüm rasyonel ilkeleri öğretmektir. Helenistik dönemde felsefi eğitim, daha çok, sadece yaşam hazırlamaya yöneliktir; bu yaşam kamusal yaşam da olabilir, özel yaşam da olabilir, ama şu ya da bu biçimde söyleme egemen olunması şarttır. Bu, eğitim yönteminin her şeyden önce, en azından Platoncular, Aristotelesçiler ve Stoacılar dinleyicilerin –başkalarıyla ama aynı zamanda da kendileriyle– konuşmayı öğrenmelerini sağlayan diyalektik alıştırmalarla ilgili olduğunu gösteriyor. Bununla birlikte bir de ünlü hocaların verdiği dersler vardı (sözgelimi Aristoteles'in *Fizik*'i ya da *Metafizik*'i) ama bu gibi durumlarda bile filozofun monoloğu bütün bir sistemin sunulması anlamına gelmiyordu; çünkü bu monolog her zaman bir dinleyicinin sorusuna değilse bile belli bir probleme cevap verirdi. Helenistik dönem boyunca eğitimde üç farklı alan görölmüştür. Birincisi bizim bugünkü “mantığımıza” ve “epistemolojimize” denk düşen alandı; buna Stoacılar “mantık”, Epikurosçular “kanonik”, Platoncular ve Aristotelesçiler “diyalektik” diyorlardı, ancak bu iki okul bu diyalektiğe çok farklı bir içerik yüklemişlerdi. Bütün okullar ikincisine “fizik”, üçüncüsüne de “etik” diyorlardı.

Bu öğretim etkinliği, kuralları ortak olarak belirlenmiş bir kurumun çerçevesi içindeydi; bu bağlamda, sözgelimi okul yöneticisinin seçimi ya da birlikte yemek yeme düzeni söz konusuydu. Hocalar ve öğrencileri az çok sıkı bir ortak yaşam sürüyorlardı. Epikuros'un okulundaki öğretmen-öğrenci dostluğu meşhurdu. Antik Çağ'daki felsefe okulları bizim üniversitelerimizden çok, manastır toplulukları gibiydi.

İÖ 1. yüzyılda yani Helenistik dönemin sonunda, Roma fet-
hinin yol açtığı yıkıma ve çalkantılara bağlı olarak Atina öğre-
tim kurumlarının yok olmasından sonra, Platon'un, Aristote-
les'in, Stoacıların ve Epiküros'un öğretileri başka kentlerde öğ-
retilmeyi sürdürmüştü, sonra tekrar Atina'da öğretilmeye başla-
mıştır. İÖ 2. yüzyılda imparator Marcus Aurelius, Atina'da dört
resmî kürsü kurdu; bu kürsülerde devletin atadığı hocalar bu
dört okulun öğretilisini öğretiyorlardı. Yaklaşık 1. yüzyıla kadar
son derece güçlü bir kurumsal destek alan ve daha sonra Ati-
na ve başka yerlerde tutulan bu dört okulun yanında kinizmin
ve septisizmin daha az örgütlü okullar oldukları söylenebilir:
Bu okullarda okul geleneği bazı dönemlerde kesintiye uğrar ve
kinizm bağlamında felsefi gelenek kimi zaman sadece bireysel
temsille sınırlıdır.

Yaşanan felsefe ve felsefi söylem

Helenistik felsefelerin tümü Sokratik bir ilkedен hareket eder:
İnsanların mutsuzluklarının kaynağı cahilliklerinden, iyi ya da
kötü konusundaki yanlış düşüncelerinden kaynaklanır. Sokra-
tes ve bütün bu felsefeler açısından, fikir ve düşünme biçimi-
ni değiştirmek yaşamı değiştirmektir; tam anlamıyla bir dönü-
şümdür. Dolayısıyla bu felsefelerin her biri kendi tarzlarında
yaşam tercihleri olarak ortaya çıkarlar, yani yaşamsal bir terci-
hi gerekli kılarlar ve bu okullardan birine katılan kişi bu tercihi
yapmak zorundadır. Stoacılık ve Epikürosçuluk çoğu zaman,
dünya hakkında Zenon, Khrysispos veya Epiküros'un geliştir-
diği soyut teoriler olarak düşünülür; bu teorilerden sanki rast-
lantı sonucu bir ahlak çıkmış gibi, oysa bunun tersi doğrudur.
Varoluşsal tavrı doğrulamaya yönelik olan şeyler soyut teoriler-
dir. Bir başka deyişle her varoluşsal tavrın, zorunlu olarak bir
dünya tasarımı içerdiği ve bu tasarımın el mecbur söylem youy-
la ifade edildiği söylenebilir. Ama tek başına bu söylem felsefe
değildir, felsefenin sadece bir unsurudur, çünkü felsefe her şey-
den önce bir varoluşsal tavır ve bu tavra iç ve dış söylemler eş-
lik eder. Bu söylemlerin rolü şu ya da bu varoluşsal tavrıda içe-

rilen bir dünya tasarını ifade etmektir ve bunlar aynı zamanda bu tavrın rasyonel olarak doğrulanmasını ve başkalarına aktarılmasını sağlar.

Kinizm ya da özgürlük

Kinizmde felsefi söylem niteliğinde bir şey yok gibidir. Sokrates'in öğrencisi ve bu hareketin kurucusu Anthistenes'in Platon'a karşı bir argüman ileri sürdüğü bilinir: "Bir at görüyorum, ama atlık durumunu göremiyorum", çünkü her adlandırmanın görünür bir göndergesinin olması gerekir. Öte yandan bir şey söylendiği zaman gerçek olan şey söylenmiştir, çünkü bu şey zorunlu olarak var olan bir şeydir; dolayısıyla başkalarına karşı çıkmak mümkün değildir (Paquet, s. 21-23, bkz. "daha fazla ayrıntı için"de kısaltılmış referanslar, s. 116). Diogenes ya da Krates gibi öteki kiniklerde felsefi söylem hemen hemen hiç yoktur. Bunlar sınıflarda değil sokaklarda ders verirler; bunlar hocalar gibi değil, eksantrik tavırlarıyla, yaşam biçimleriyle ders verirler. Antisthenes'in eğitiminden sadece yaşam tercihi kalmıştır onlara: Mutluluk erdemdir, çaba harcamaktır ve zevk peşinde koşmamaktadır. Mutluluk insanın hiçbir şeye ihtiyacı olmaması ve kölesi olabileceği her şeyi reddetmesidir: zenginlikler, rahatlık, toplumsal zorlamalar, utanma. Zevke ve acıya kayıtsız kalan kinikler çilecilikleriyle bütün zorlukların üstesinden gelirler. Toplumda, toplumun sahte değerlerinin mahkûm edilmesinin canlı tanıklarıdır, doğal değerlerin itibari değerlere karşı savunucularıdır: Dünya vatandaşları olduklarını söylerler. Diogenes'in fıçısı, kendisinden ne istediğini soran Iskender'e cevabı ("Gölge etme" [Paquet, s. 59]) bu özgürlüğün simgeleridir ve birçok kinik, Antik Çağ'ın sonuna kadar bunları taklit etmeye çalışmıştır.

Epikurosçuluk ya da yaşama zevki

Epikuros için insanların mutsuzluğunun nedeni zevk peşinde koşarken, ya ellerindekilerle yetinemediklerinden bu zev-

ki bulamamaları ve sürekli ulaşamayacakları şeyi aramaları ya da bu zevki, sürekli kaybetme endişesi içinde yaşarken, gerçekten kaybetmeleridir. Epikurosçuluğun asli tercihi ve temel deneyimi sürekli zevk peşinde koşmaktan vazgeçmek, herhangi bir zevk arayışı içinde olmamak, sıkıntı ve acının olmadığı bir hayatı sürmek, ruhun ve bedenin rahat olmaları ve sıkıntı içinde olmamalarıdır. Her canlı varlık, ilk başta, ihtiyacı olan şeyden yoksundur: Onu arayışa iten de bu doyumsuzluk ve sıkıntıdır. Ama yoksunluk acısı bittiğinde, arzular doyurulduğunda canlı varlık bir dengeye oturur, istikrara kavuşur, rahatlar, tatmin olur. Kavramsal kökeni Platon'un okullarında yapılan tartışmalara giden Epikurosçu dingin haz, demek ki şiddetli acı ile istikrarsız olan ve acıyla karışık şiddetli haz arasındaki ilişkiyi aşar. Epikuros bu dinginlik durumuna kavuşabilmeleri için öğrencilerine arzuyu disipline etmelerini öğütler: Arzular da açlık ve susuzluk gibi doğal ve zaruri olanlarla cinsel arzu gibi doğal ama zaruri olmayanları ve nihayet şu ya da bu giysiye sahip olmak gibi ne doğal ne zaruri olanları birbirinden ayırmak gerekir (Arr., s. 110 [kısaltılmış referanslar için, bkz. 120]). Dinginlik ve rahatlık veren haz, birincilerin tatmin edilmesi, üçüncülerin ve bazen ikincilerin de yok edilmesiyle elde edilecektir. Dolayısıyla bu dingin haz her şeyden önce bedenseldir. Felsefi "beden" kavramı ilk kez Epikurosçularda ortaya çıkmıştır ve bu bağlamda tıbbi bir kavram değil de acı ve hazzı deneyimleyen bir özne, neredeyse fenomenolojik bir kavram söz konusudur. Bu bedensel hazzla, kendisi olmaktan, kendine yeter olmaktan, hiçbir şeye bağımlı olmamaktan mutlu olan ruhun hazzı da eklenir. "Bedenin çılgılığı"nı duyan ve gereğini yerine getiren kişi mutlulukta Zeus'la yarışabilir (Festugière, s. 44; Arr., s. 562). Ama ölüm korkusu ve tanrısal kapris işin içine karıştığında insani hazlar kusursuz olabilir mi?

Epikurosçu fizik burada devreye girer. Doğanın kendisi hakkındaki bilimsel sorulara değil ahlaksal bir ihtiyaca cevap verir: Tanrılardan ve ölümden korkmamak ve genel olarak Epikurosçuluğa özgü varoluşsal tavra uygun bir dünya görüşü geliştir-

mek ihtiyacına. “Tanrısal olgularla ilgili olarak sıkıntıya düşmeseydik doğayı irdelemeye gerek duymazdık” (Arr., s. 124, XI; Fest., s. 52 ve 120). Bu ihtiyaca cevap vermek için, Epikuros’a Demokritos fiziğinin ilkelerini tekrarlamak yetecektir: Atomlar ve boşluk her şeyi açıklar. Ama Epikuros, Demokritos’tan farklı olarak mutlak bir zorunluluğu reddeder. Canlı ve cansız varlıkların ortaya çıkmalarının nedeni atomların boşlukta, sonsuz ve düşey hareketlerinden hafifçe sapmaları ve böylelikle birbirlerine yaklaşmalarıdır. İdrakin ve ruhun atomlardan oluştuğu bu son derece maddi dünyada maddi bir spontanlık, sonuç olarak da zorunluluğun dışına çıkılmasını (*parenklisis*, Arr., s. 512) ve hür, ahlaklı davranınmayı mümkün kılan bir özgürlük ilkesi var olmalıdır. Lucretius’un dediği gibi (II, 289-293): “Bütün eylemlerimizde zihnimiz zorunlulukla yönlendirilmiyorsa, zorunluluğun egemenliğinden kaçıp tam bir edingenliğe indirgenemiyorsa, bunun nedeni hiçbir şeyin belirlemediği bir yer ve zamanda atomların hafifçe sapmasıdır (*clinamen*).”

Dolayısıyla insanın tanrılardan korkması için bir neden yoktur çünkü dünyalar bütünüyle maddi ve rastlantısal süreçlerle meydana gelir. Dünyayla ve insanların işleriyle ilgilenmek tanrıların yüceliğine yakışmaz. Onlar saydam cisimlerle donanmış, dünyalara yabancı uzamlarda, zamanın ve boşluğun sonsuzluğunda görünen ve kaybolan dünyaların sonsuzluğunu seyrederek ve tam bir dinginlik içindedirler. Bu bakımdan tanrılar bilgelik modelleridir. Bilge kişi de insani sorunlarla ilgilenmeyecektir; bir tür katıksız sevgiyle tanrıların güzelliğini ve dünyaların sonsuzluğunu seyrederek, sessiz, sakin yaşamın tadını çıkaracaktır. Ve insanın da ölümden korkmaması gerekir; çünkü atomlardan oluşan ruh da, beden ölüm anında dağılması gibi dağılır ve bütün duyarlılığını yitirir. Dolayısıyla ölüm hiçtir bizim için; çünkü ölüm geldiğinde biz olmayacağız. Dolayısıyla tanrılardan da, ölümden de korkmamız için neden yoktur.

Bilgi kuramı (kanonik) bu maddi fizikten çıkar. Bütün maddi objeler duyularımızı etkileyen tanecikler yayarlar ve bu sürekli tanecik akışı, bizde cisimlerin sağlamlığı, direnciyle ilgili bir izlenim bırakır. Birbirine benzeyen cisimlerden, sözgeli mi farklı cisimlerden gelen duyumlardan hareketle ruhta bazı genel mefhumlar ve görüntüler (*prolepsis*, Arr., s. 22) oluşur; bunlar biçimleri tanıma ve değerlendirme olanağı verirler ve bu mefhumların sözcüklere ve dile bağlı olmaları sebebiyle bu tanıma ve değerlendirme olanağı daha da güçlenir. Dille birlikte yanılğı olasılığı da ortaya çıkar. Dolayısıyla bir beyanın doğruluğunu anlamak için onun, duyumlardan ve genel kavramlardan ibaret doğruluk ölçütleriyle uyumlu olup olmadığına bakmak gerekir. Düşünce, mevcut olmayan fakat hareketi açıklamak için gerekli olan şeyleri, örneğin tanımı gereği görünmez olan boşluğun varlığını kavramak için Epikurosçuların deyi miyle “kendini yansıtabilir” Bu yansıtma her zaman deneyle, dolayısıyla duyumla denetlenenecektir.

Felsefenin teorik söyleminin incelikleri, Epikurosçuların gözünde ancak ikincil bir işleve sahiptir. Çünkü dünyadan el etek çekmiş bu filozoflar aynı zamanda her çeşit insana tanrıyla eşdeğer bilge Epikuros’un kurtuluş mesajını vermek isteyen misyonerlerdi. Bu mesajı “dörtlü ilaç” dedikleri dört formülle özetliyorlardı: “Tanrı korkulacak bir şey değildir; ölüm tehlikeli bir şey değildir; iyi olana ulaşmak kolaydır; kötülüğe cesaretle karşı koymak zor değildir” (Arr., s. 548, Fest., s. 46). İnsanları bu dostluk çemberinde, Epikuros okulunda buluşmaya davet ediyorlardı. Dostluk içinde ve felsefi sohbetlerle sürdürülen felsefi yaşam, onlar için, insanı hem hazzı hem de mükemmelliğe götüren yoldu: Hataların karşılıklı olarak itiraf edilmesiyle, ifade özgürlüğüyle dinginliğe ulaşmaya çabalıyorlardı. Onlara göre yaşam Tanrı’nın bir bağıışı değil, kesinlikle biricik olan saf bir rastlantıydı. Ama yaşamın her anını minnet ve şükran duyguları içinde, bir tür mucize gibi kabul etmelerinin (*Carpe diem!*) nedeni de buydu; bu mucize sayesinde, sınırlı yaşamlarında zaman ve mekânın sonsuzluğuyla temas edebiliyor ve yaşamı harika bir şey gibi görebiliyorlardı.

Stoacılar ya da ahlaksal niyetin saflığı

Epikürosçu rahatlığın karşıtı Stoacı gerilimdir: Atomların süreksizliği ve dünyaların çokluğu fikrine karşı kendi içinde tutarlı tek bir dünyanın sürekliliğini; dünyadan soyutlanmış tanrıların hareketsizliği fikrine karşı bütün dünyada etkin olan örgütleyici bir Aklın faaliyetini; hazzın önemi fikrine karşı haz veya çıkar arayışının bozabileceği ahlaksal niyetin saflığını; Epikürosçu bilgenin yalnızlığı karşısında Stoacı bilgenin toplumun ve kozmosun içinde yer almasını savunurlar.

Stoacılık dışsal şeyler karşısında insanın bağımsızlığı (bütün okulların peşinde koştuğu şeydir bu) ile Sokratesçiliğin temelini oluşturan ahlaksal saflık gereğini doğrudan doğruya birbiriyle ilişkilendiren *bir yaşam biçimi önerir*. Bunun için insanın haz ya da çıkar peşinde olmaması gerekir; ahlaksal açıdan iyi olanı yani aklın, *logos*'un temsil ettiği evrensel ve özgeci görüşe uygun olanı araması gerekir. Bizim özgürlüğümüze, dolayısıyla nefsimize bağlı olan tek şey budur. Güzel olmak, zenginlik, güç, sağlık, haz bize bağlı olan şeyler değildir. Bütün bunlar bizim dışımızda bir neden gerektirir. Bize bağlı olan tek şey akla uygun davranabilme olasılığıdır. Ahlaksal açıdan iyi olan, niyetin saflığı budur: İyilik dışında hiçbir gerekçeyle hareket etme iradesi, erdemden başka hiçbir değer tanımama. Dolayısıyla bize bağlı olmayan şeyler ne iyi ne kötüdür ve esasen bizimle ilgileri de yoktur.

Dolayısıyla fizik bu Stoacı yaşam tercihini doğrular ve getirdiği yaşam biçimini açıklar. Burada Stoacı tavır, Epikürosçuların tavrına benzer. Epikürosçulara göre insanın özgürlüğü, ebedî ve zorunlu düşüşlerinde yörüngelerinden sapabilen çok küçük parçacıkların spontanlığındadır. Stoacılar göre ise, insan akli, evrensel akıl olarak tasarladıkları doğadadır. İnsani *logos* evrensel *Logos*'un bir parçasıdır sadece. Ahlaki yaşam akla göre yaşamaksa, akla göre yaşamak da doğaya göre yaşamak, yani dünyanın evrimini içeriden hareket ettiren evrensel yasaya uymaktır.

Her tek varlıkta ve tüm varlıklarda bulunan bu temel yasa bir ilkedir ve o varlığın içsellğine ve bütünlüğüne dair bir güçtür. Epikürosçulara göre her şey her şeyin dışındaydı ve cisimler atom topluluklarından oluştuğuna göre, gerçek bir birlik meydana getiremezlerdi, sadece yan yana gelmiş unsurlardan ibaret olabilirlerdi: Her varlık diğer varlıklara nispetle atomize olmuş, bir anlamda ötekilerden yalıtılmıştı. Stoacılara göre ise, tersine, her şey her şeyin içindeydi; cisimler bizatihi bütünlüklerdi, kesin biçimde belirlenmiş organik birimlerdi ve aynı zamanda da kendisi organik bir birim olan (sözgelimi yaprak hem ağacın parçası hem de kendine özgü bir birimdir) bütünün parçasıydı. Her varlık, hatta taş bile –ama aynı zamanda kozmos da– organik bir birim olarak, ona iç tutarlılık bahşeden bir kuvvetin etkisi altındadır. Canlı, yaşamının ilk yıllarından başlayarak, içgüdüsel olarak kendisiyle uyumludur: Kendisini koruma ve kendi yaşamını sevmeye eğilimindedir ve bu yaşamı koruyacak olan her şeyi de sever (Bréh., s. 267).

Stoacılar bu birleşik kozmosu daha önce presokratiklerin kullandıkları temsiller yardımıyla düşünürler. Stoacılar, Herakleitos'un mirasını üstlenirler ve onunla birlikte Logos'u her şeyin ilkesiyle özdeşleştirirler: dönüşümleriyle tüm varlık biçimlerini doğuran "rasyonel" Ateş, düşünen Ateş. Bu Ateş'i sıcaklık, yaşam "rüzgâr"ı (*pneuma*) ve tohum gibi düşünmek gerekir. Logos oluşturunca güç, "tohum" (*logos spermatikos*), bütün varlıkların "programı"dır (Bréh., s. 59; SVF, II, 580). *Pneuma* yani yaşamsal ısı bir gerilim içerir ve bu gerilim (*tonos*) aynı anda hem içeri, hem dışarı yönelen, böylelikle hem kozmosun ve hem de her canlının büyümesini ve birliğini sağlayan hareketi doğurur. Böylelikle kozmos, içindeki her şeyin birbirine bağlı olduğu dinamik bir *continuum*'dur, bütündür. Etkin ilke *logos*, edilgen maddeye tümüyle karışır ve maddenin içine girerek tüm varlıkları doğurur. Çünkü o kendi içinde tüm varlıkların tohumunu bulundurur ve kendisi geliştikçe bunlar da gelişirler. Kozmosun hareketi ateşten başlar ve büyük çapta bir alt-üst oluşla ateşe döner. Ateşten olarak, sonsuza kadar

hiç değişmeden, kendi kendisinden yeniden doğar. Bu, ünlü “bengi dönüş” ilkesidir (SVF, II, 596; Bréh., s. 125-127). Ke- za evrenin aynı kalarak sonsuzca yinelenmesinin nedeni, Ateş gibi “mantıksal”, rasyonel olmasıdır, aklın üretebileceği olası ve zorunlu tek kozmos olmasıdır. Akıl, kozmosu en iyi ya da en kötüyle alakalı bir biçimde üretemez, sadece sonsuza kadar yinelenmesini sağlayabilir. Ateřin yoğunlaşma ve yayılma ha- reketi sonsuza kadar ve hiç değişmeden yinelenebilir sadece. Ama durum buysa, bilge de başka bir dünya isteyemez: Aklı- nın, bir parçasını oluşturduğu evrensel akıllı kabul ederek yo- ğun biçimde kozmosa katılır ve her şeyin tam da olduğu haliy- le olmasını ister.

İnsan istesin istemesin, olaylar kaçınılmaz biçimde oldukları gibi meydana gelir. Stoacılar göre evrensel akıl evrensel yasay- la, Yazgı’yla, Tanrı’yla, Tanrı iradesiyle aynıdır. Stoacılar göre bu öğretinin temelini nedensellik ilkesi oluşturur: “Nedensiz hareket yoktur; bu doğruysa, her şey harekete geçiren sebeple- rin sonucudur; bu doğruysa, her şey yazgıya göre vuku bulur” (SVF, II, 952; Bréh., s. 481). En küçük harekette, daha önceki olayların zincirlenmesi ve sonuç olarak bütün evren vardır (bir kere daha, her şey her şeydedir).

Ancak ahlak, özgürlüğü varsaydığına göre maddiyat ve zorun- luluğun hükmettiği bir evrende ahlak yer olacak mıdır? Stoacılar- ı göre evrenin planı içinde özgürlük de vardır, taştan bitki- ye, hayvandan insana kadar dış dünyayı giderek daha seçik çe- kilde algılamaya ve temsil etme kabiliyetine bağlı olan, gitgi- de artan bir hareket özerkliği söz konusudur. Bir anlamda şu- nu söylemek mümkündür: Evrenin hareketi aslında ahlaktan başka bir şey olmayan bir doruk noktasına yönelir. Ama bunun için ödenmesi gereken bedel özgürlüktür, yani insan için dün- ya düzenini reddedebilme, logos ve doğaya karşı düşünebilme ve hareket edebilme olanağıdır. Ayrıca bu reddetme dünya dü- zeninde hiçbir değişiklik yapmaz. Kleanthes’i yineleyen Sene- ca’nın dediği gibi “Yazgı, onu kabul edenleri yönlendirir, ona direnenlerin arkasına takılmaya meyillidir” (SVF, I, 527; Sene-

ca, Luc. 107, 10). Akıl, direnişleri ve karşıtlıkları evrenin planına dahil eder.

*İnsan kendisine has, sevke tâbi logos sebebiyle, bu boşluk barındırmayan, dolu evrene bir tür gayrimaddilik ve özgürlük kısıntısı getirir. Stoacılar için duyum kesinlikle kendi içinde maddi bir süreçtir, tıpkı dilin kullandığı sesler gibi... Ama insan kendisini etkileyen duyumları bir iç ve dış dille ifade edebildiğinden, deyim yerindeyse maddi olandan farklı bir evren yaratır; anlam evrenidir bu. Anlam maddi bir gerçeklik değildir. Stoacılar göre “gayrimaddi”dir (SVF, II, 166; S. E., *Contre les logiciens*, II, 12; c. II, s. 246) ve ancak hisseden ve hüküm veren bir özne “için” gerçektir. Epiktetos’a göre, bizi şaşırtan nesneler değil nesnelerle ilgili yargılarımızdır, yani bizim bu nesnelere yüklediğimiz anlamdır (Bréh., s. 1113). Bu bağlamda, insanın özgürlüğü, nesnelere ve dünyaya kendi istediği anlamı vermesiyle ilişkilidir. Burada mantık alanına giriyoruz. Dolayısıyla Stoacı bilgi teorisi iki yönlüdür. Bir yandan duyulur objelerin duyum yeteneğimizi etkilediğini söyler, öyle ki tartışılmaz kesinlikte bir işaret olan bazı düşüncelerden kuşkulanamayız (bunlar kavrayıcı düşüncelerdir, [*phantasiai kataleptikai*]; SVF, II, 53; Bréh., s. 31, § 46). Bu anlamda bu düşünceler irade dışıdır. Ama bu düşüncenin içeriğini biz kendimize ifade ederiz ve bu ifadeyi onaylarız ya da onaylamayız: dolayısıyla bu rıza iradedir (SVF, II, 91; S.E., *Contre les logiciens*, II, 397, c. II, s. 347). Khryssippos’un ünlü benzetmesine göre, yazgı (sebepler zinciri), silindiri yani bizim rızamızı harekete geçirir; ama silindir kendi biçimine göre, kendi hareket biçimine (bağımsız ve özgür harekete) göre hareket eder (Bréh., s. 489). Dolayısıyla özgürlük burada, yani hem hata olasılığı hem de hata eleştirisi olasılığı olarak devreye girer... Epiktetos’un dediği gibi (Bréh., s. 986-987) her düşünceye şu soruyu yöneltmeliyiz: “Onaylanmak için düşüncenin ihtiyaç duyduğu işareti doğadan mı alıyorsun?” Bu soru kesinlikle kabul etmek zorunda olduğumuz nesnel ve kavrayıcı düşünceye yönelik değildir, başka düşüncelere yani başka yargılara, başka iç söylemlere yönelir; nesne-*

nin gerçekliğine değil, niteliklerine ve özellikle de değerine ve anlamına yönelir. Epiktetos şöyle der (Bréh., s. 978-979): “Birin hapisteye olduğunu bilirsem içimden kesinlikle şöyle diyebilirim: ‘Falanca kişi hapisteye.’ Böylece kavrayıcı bir düşünceyi onaylamış olurum. Ama ‘Falanca kişinin başına bir felaket geldi’ dersem kavrayıcı düşünceye yabancı bir şey, yanlış bir şey eklerim çünkü Stoacılığın ilkesine göre tek felaket ahlaksal kötülüktür.”

Stoacılara göre önerme bir özne ve bir yüklemden oluşur ve bunlar –Aristoteles’te olduğu gibi– bir kavram ifade etmezler; olgu, olay ifade ederler: Sokrates felsefe yapıyor (yani felsefe yapma eylemini gerçekleştiriyor). Dolayısıyla mantık, önerme zincirini, dolayısıyla modern mantıktaki gibi olgu zincirini konu alır.

Temel çizgileri içinde Stoacı felsefi söylemin üç kısmı (etik, fiziksel, mantıksal). Bununla birlikte, Stoacılar için felsefe bu söylemi geliştirmekle ilgili değildi; felsefenin amacı birer erdem olarak mantıkla, fizikle ve etikle uğraşmaktır (Bréh., s. 289) ve bunların her biri ötekileri de içerirdi. Eğer Stoacılar için ve Sokrates için her şeyin bir yargı meselesi olduğu doğruysa felsefi yaşam bir *mantığın* yaşanması pratiğine indirgenir. Akla uygun biçimde yaşamak için yargıları ve kabulleri temel ilkenin yardımıyla eleştirmek gerekir. O ilke de şudur: Sadece ahlaksal bakımdan iyi ve kötü vardır, sahte yargılardan başka bir şey olmayan tutkuların peşinden sürüklenmemek için sadece kavrayıcı düşüncelerin nesnelliğine tutunmak, doğru eylem ilkelere sahip olmak ve evrensel doğanın iradesini kabul etmek gerekir. Bütün içindeki yerimizi alma; iradesine boyun eğmek zorunda olduğumuz dünyanın, yakınlarımız olarak sevmek ve adil davranmak zorunda olduğumuz akıl insanlardan oluşan dünyanın vatandaşı olma bilincini bize fiziğin verdiği doğruysa, tüm felsefi yaşam *fizik* pratiğine indirgenir. Felsefi yaşam aynı zamanda *etiğin* ilkelerini hayata geçirmekle ilgilidir, yani bir yandan ahlaken iyi veya kötü olmayan her şeye kayıtsız kalmak, öte yandan da bu önemsiz kabul edilen şeylerin için-

de görece bir değerler hiyerarşisinin var olduğunu kabul etmek gerekir. Nitekim doğuştan getirdiğimiz sevgi, baştan beri nefsimizle ve bütün insanlıkla uyum içinde olmamız gibi olgular, hem kendimize hem de aynı akıldan gelen insanlığa –dolayısıyla kardeşlerimize ve özellikle de yakınlarımıza, vatandaşlarımıza ve topluma– karşı, “ödevlerimiz” olduğunu gösterir. Sonuç olarak eylemlerimizde kendi hayatımızın ve başka insanların hayatlarının korunması için bazı şeyleri diğerlerine tercih etmemiz gerekir.

Tanrısal bilge figürü Stoacılığa egemendir, ama ulaşılması neredeyse olanaksız aşkın bir ideal olarak. Bu açıdan bakıldığında bütün insanlar, filozof bile bilge değildir. Ama filozofları öteki insanlardan ayıran özellik bilge olmadıklarının bilincinde olmalarıdır. Bu özellikleri sayesinde zihinsel olarak gelişme gösterme çabası içinde olurlar ve asimptot bir eğri gibi, modeli tarafından yönlendirildikleri bilgelige yaklaşırlar (Bréh., s. 782-792).

Pyrrhon ve septikler ya da kayıtsızlık ve konformizm

Genel olarak septisizmin kurucusu kabul edilen Pyrrhon'da felsefi söylem neredeyse hiç yoktur. Görünüşte öteki insanlardan farklı olmayan ama aslında çok farklı olan belli bir yaşam biçimiyle yetinir; onun yaşamının farklı olmasının nedeni hiçbir şeyden, hiçbir olaydan etkilenmemesi, heyecanlanmaması, tam bir kayıtsızlık içinde kalmasıdır. Çünkü ona göre olup biten şeylerin iyi ya da kötü olduğunu bilebilmek mümkün değildir. Bu belirsizlik içinde her şeye karşı kayıtsızdır ve soğukkanlıdır; bu tavrı onu bütün insanların yaşadığı ortak yaşam karşısında bir konformizme götürür.

Septik tavrın muhakkak bir evrim geçirdiği anlaşıyor. Pyrrhon'dan sonraki septikler, Enesidemus, Agrippa, Sextus Empiricus her türlü felsefi bilginin olanaksızlığını kanıtlamaya yönelik savlar geliştirirler: Duyum ya da kavrama doğruluk ölçütü olamaz, izlenimler insandan insana, halklara göre, koşullara,

eğilimlere göre değişir (Dum., s. 49-92). Bu septiklerin tüm çabası özellikle de, dogmatik dedikleri Epikürosçuların ve Stoacıların teorilerini çürütmektir. Bir anlamda felsefe tarihçileridir ve onlar sayesinde bu iki okulla ilgili elimize birçok bilgi ulaşmıştır. Böylelikle iki dünya ortaya çıkar: Bir yanda algılarımızla meydana gelen şeyi dile getiren “gündelik” dilin dünyası (“olgu”) yani septikin içinde yaşadığı, herkes gibi konuştuğu, herkesin “yaşam” dünyası; öte yanda, kendinde olana ulaşma, bir iyiliğin, bir kötülüğün, bir doğruluk ölçütünün varlığını kesinlikle ortaya koyma iddiasındaki filozofların dünyası. Septik bu konuda hüküm vermekten sakınır. Böylelikle “bir felsefi öğretiye uygun yaşamaz” (Dum., s. 212) ve soğukkanlılığını korur. Ama “insanları sevdiğinden, onları önyargılar ve sanılar hakkındaki söylemleriyle iyileştirmek ister. Felsefenin “dilinin bir hastalığı” olduğunu düşünen Wittgenstein’in tavrı bu Antik septisizmden uzak değildir.

Aristotelesçilik ve bilimsel araştırma

Aristoteles için yaşam ideali bilimsel araştırmaydı. Helenistik dönemin Aristotelesçileri metafizik araştırmalardan çok, bilimsel araştırmalarla ilgilenmişlerdir. Theophrastos bitki ve hayvan sistemiyle ilgili Aristotelesçi soruşturmaları, ve sınıflandırma çabalarını sürdürür. “Antik Çağ’ın Kopernik’i” astronom Samoslu Aristarkhos da bu okul içinde yer alır. Geliştirdiği hipoteze göre Güneş ve yıldızlar hareketsizdi; Dünya ve diğer gezegenler ise hem Güneş çevresinde hem de kendi çevrelerinde dönüyorlardı. Öte yandan materyalist bir fizik öğretisi geliştiren Lampsakenoslu Straton’da bazı deneysel fizik girişimleri (özellikle boşlukla ilgili) gözlemlenir. Aristoteles mantığı Theophrastos ve Rodoslu Eudemos tarafından son derece dikkate değer biçimde geliştirilmiştir. Bu okul insan bilimleriyle de ilgilenmiştir: müzik teorisi (Tarentumlu Aristoksenes), edebiyat tarihi, felsefe, yaşam biçimleri, halk gelenekleri ve inançları, karakteroloji. Aristotelesçiler mutluluğun tanımını konusunda Stoacılarla da polemığe girmişlerdir; mutlu-

luk Aristoteles'e göre sadece erdem değildir, aynı zamanda asgari bir refah da ister.

Platoncu akademi ve diyalektiğin maceraları

Platon geleneği dört aşamadan geçmiştir. İlki "Eski Akademi"dir: Platon'un ölümünden sonra, okul, hemen arkasından gelen öğrencileri, özellikle de Speusippos, Ksenokrates ve onların halefleri tarafından yönetilmiştir. Bu filozoflardan hiçbir yazılı metin kalmamıştır ve öğretileriyle ilgili olarak sadece daha sonraki, bölük pörçük tanıklıklarla bilgi edinilebilmiştir. Okul büyük olasılıkla Platon zamanındaki sorunları ele almıştır: özellikle Platon'un İdeaları ve Aristoteles'in *Metafizik*'inin son kitaplarında anılan ideal sayılar arasındaki ilişkiler.

İÖ 3. yüzyılın ortalarına doğru, analiz edilmesi zor nedenlerden dolayı (Pyrrhon'la ilişkiler? Epikuroşçuların ve Stoacıların dogmatizmine karşı çıkma eğilimi? Megralıların mantığının etkisi?) Arkesilaos, Sokrates'ten miras kalan gerçek Platon yöntemi gibi gördüğü şeye (Cic., Fin. II, 1,2) yani bir teze ve zıddına saldırma alıştırmaları içinde tartışma gibi kabul edilen diyalektiğe döner. Dolayısıyla felsefe hiçbir şey öğretmez, her türlü dogmatizmi reddeder, katıksız bir eleştiridir. Bu, "Orta Akademi" dönemidir. Septikler, sözgelimi Sextus Empiricus kendi tavırları ve Arkesilaos'un tavrı arasındaki yakınlık üstünde durmuşlardır (Dum., s. 31) ama farklılığın da altını çizerler: Arkesilaos'a göre, gerçeği bulmak mümkün değildir ve yargının askıya alınmasına yol açan bu katıksız diyalektik etkinlik kendinde iyi olan şeydir; septikler de her türlü olumlamayı reddederler.

Arkesilaos'un halefleri Karneades ve Larissalı Philon'la Akademi olasıcılığa doğru gelişme göstermiştir. Bu harekete "Yeni Akademi" denir. Bu akademinin yandaşlarına göre, gerçek bulunamasa da bilimsel alanda ve ahlaksal pratik alanında mantıksal olarak doğru gözüken çözümler bulunabilir. Bu felsefe, bireye her özel durumda, her an ne yapması gerektiği konusunda

yargı yürütme olanağı verir, birey bu bağlamda olumlu ve olumsuz özellikleri değerlendirdikten sonra ve sözgelimi Stoacılıktan ve Epikurosçuluktan esinlenerek kendisine göre en mantıklı çözümleri bulur. Bu felsefe, özellikle onu bütün Batı geleneğine tanıtan Cicero sayesinde, özgürlüğün ve bireyin özerkliğinin modern anlamda keşfinde büyük bir rol oynamıştır: “Biz akademisyenler günü gününe yaşarız (yani özel durumlara göre yargılarız) ve bu nedenle de özgürüz” (Cic., *Tusc.*, V, 33).

Askalonlu Antiokhos’la (İÖ 80 yılları) dogmatizme dönüş gerçekleşir. Bu bağlamda Platonculuk, Aristotelesçilik ve Stoacılığın temelde hep aynı şeyleri söylediklerini savunan bir düşünce söz konusudur. Öte yandan, gene bu tarihten sonra bu üç okul içinde eğitim, kurucuların yapıtları hakkında yorum yapma biçimini alacaktır. Burada bir fikir hareketi ve bir eğitim yöntemi ortaya çıkar ve bunların doruk noktası Antik Çağ’ın sonundaki yeni-Platonculuğun zaferidir.

DAHA AYRINTILI BİLGİ İÇİN

Alıntı Yapılan Metinlere Kısaltılmış Referanslar

- Arr.: G. Arrighetti, *Epicuro, Opere*, Turin, 1973 (Epikuros’un fragmanlarının ve mektuplarının Yunancası ve İtalyanca çevirisi).
- Bréh.: E. Bréhier, P.-M. Schuhl, *Les Stoïciens*, “Bibliothèque de La Pléiade”, Paris, 1964 (stoacıların önemli metinlerinin çevirileri).
- Cic., *Fin.*: Cicéron, *De finibus* (çev. *Des termes extrêmes des biens et des maux*), der. ve çev. J. Martha, Paris, Les Belles Lettres, 1961.
- Cic. *Tusc.*: Cicéron, *Tusculanes*, der. ve çev. G. Fohlen ve J. Humbert, Paris, Les Belles Lettres, 1931.
- Dum.: J.-P. Dumont, *Les Sceptiques grecs*, Paris, PUF, 1966, 3. baskı, 1992.
- Fest.: A.-J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, Paris, 1968 (Birkaç Epikuros fragmanının çevirisi).
- Lucrèce: *Lucrèce, De rerum natura*, der. ve çev. A. Ernout, Paris (“Universités de France” dizisi), 1923.
- Paquet: Léonce Paquet, *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, les Presses de l’université d’Ottawa, 1988.
- S.E.: *Sextus Empiricus*, 4 cilt, Londra, Loeb Classical Library, 1967, Yunanca metin ve İngilizce çevirisi.

Sénèque, Luc.: Sénèque, *Lettres à Lucilius*, der. ve çev. F. Préchac ve H. Noblot, Paris ("Universités de France" dizisi), 1959-1964.

S VF: H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 4 cilt, ilk kez Leipzig'de 1903'ten 1924'e kadar yayımlanmıştır (Stocacıların fragman metinleri).

Ayrıca Bkz.

Epikuros'un mektupları: à *Hérodote*, à *Pythoclès*, à *Ménécée*, et *Pensées Maîtresses*, Alfred Ernout ve Léon Robin, Lucrèce, *De rerum natura*, yorum ve eleştiri, Paris, Les Belles Lettres, 1925.

Aristotelesçilerin fragmanları: F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar*, 10 Defter ve 2 Ek., Bale, 1944-1959; 2. baskı, 1967-1969 ve 1974-1978 (Yunanca metin ve Almanca yorumu).

Platon'un Akademisi'yle ilgili metinler: *Der Piatonismus in der Antike*, der. H. Dörrie et M. Baltes, Stuttgart, 1987 (Yunanca metin ve Almanca çevirisi).

Yapıtlar (Metinlerle İlgili Yapıtların Dışında)

E. Bréhier, *La Théorie des Incorporiels dans l'ancien stoïcisme*, 3. baskı, Paris, 1962.

V. Brochard, *Les Sceptiques grecs*, Paris, 1887, 2. baskı 1923, y.b., 1969.

J.-J. Duhot, *La Conception stoïcienne de la causalité*, Paris, 1989.

A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, "Le Dieu cosmique", Paris, 1949.

J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen, 1978, s. 13-90.

M.-O. Goulet-Cazé, *L'Ascèse cynique*, Paris, 1986.

I. Hadot, "Du bon et du mauvais usage du terme "éclectisme" dans l'histoire de la philosophie antique", *Herméneutique et ontologie, hommage à Pierre Aubenque*, Paris, 1990, s. 147-162.

P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, 3. baskı 1992.

L. Robin, *Pyrrhon et le scepticisme grec*, Paris, 1944.

H.-G. Romeyer-Dherbey, "La parole archaïque. La théorie du langage chez Antisthène", *Argumentation*, 1991, s. 171-186.

G. Rodis-Lewis, *Épicure et son école*, Paris, 1975.

S. Sambursky, *Physics of the Stoics*, Londra (Hutchinson), 1971.

A. Voelke, der. "Le Scepticisme antique. Perspectives historiques et systématiques", *Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie*, no 15, Cenova, 1990.

A. Voelke, *L'Idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, 1973.

A. Voelke, *La Philosophie comme thérapie de l'âme*, Fribourg (İsviçre), 1993.

Helenistik dönemin Batı uygarlığına bıraktıkları, kavramlardan çok ideallerdir: insanlık durumunu aşan bilge modeli, insanlık, insanların kardeşliği fikri, kozmopolitizm, ahlaksal özgürlük deneyimi yani iyi niyet, dışarıdaki yararlarla ilgilenme, ruhun dinginliği, kadere razı olma ama aynı zamanda yargı özgürlüğü deneyimi, dogmatik düşüncelerin, eleştirel etkinliğin tartışılması.

İKİNCİ BÖLÜM

Yahudi ve Ortadoğu Kurucu Düşünceleri

France Farago

Yunan literatüründe Mısır hep söz konusu edilmiştir. *Symposium*'a göre, Sokrates öğrencilerinde uzaklara gidip ölüm korkularını teskin edebilecek bir bilge bulmaları arzusu uyandırdığında Platon Mısır'a gider ve dönüşünde adalet, bilinç ve öncesizlik-sonrasızlık fikirleri arasındaki ilişkilere dair en derin tartışmalardan biri olan *Gorgias*'ı yazar. *Gorgias*'taki, ruhlarla ilgili, Yunanların tinsel dünyasına çok yabancı olan söylemler, tuhaf biçimde, Mısır düşüncesiyle yakınlık arz etmektedir. Öte yandan, Mısır doğudaki komşusu İsrail'i büyük ölçüde etkilemiştir. Musa gibi, Süleyman da yeni devleti örgütlemek için Mısırlı kâtipleri davet etmiş ve bunlar, yanlarında, idari yöntemler dışında bilgelik konulu kitaplar da getirmişlerdir. *Amenope'nin Öğretileri*, *Özdeyişler* kitabını esinlemiştir. Daha sonra Yahudi Philon'un ve Yahudi çilecilerin bilgeliği, Mısır'ın bilgelik öğretisini, ilk Hıristiyan manastır kurumunun haliyle sahipleneceği deruni hayat, sessizlik ve içe kapanma eğilimlerini yaygınlaştıracaktır.

Bununla birlikte, Mısır *mythos*'tan *logos*'a, mitten akla geçişi gerçekleştirmemiştir ve rasyonel disiplin olarak felsefe bu coğrafyada bilinmeden kalmıştır. Mısır'da, esasen tektanrıci fakat çoktanrıçılığın halka yayılmış formlarını da barındıran dindar

bir *ethos*'la, neredeyse el değmemiş bir gelenekle karşılaşırız. Dünyanın kavramsallaştırılması yoluyla yapılan bir bilgi araştırması söz konusu değildir. Mısır, nesnelerin nüfuz edilemez gizemini soyut formüllerle yansıtmaktan nefret etmiştir. Mısır için muamma bilinçli bir tercih, soyutlamaktan ziyade besleyip büyüttüğü gizemi vurgulayan bir şeydir.

Hakikatin, adaletin ve evrensel düzenin simgesi Maat, firavun teokrasisinin teminatı olmuştur ve önde gelen koruyucusudur. Tarihi, gelişmeyi düşünmek, bir özgürlük ve kişisel kendini aşma etiğine ulaşmak Mısır'da yasaklanmıştır. Bu, İsrail'in misyonu olacaktır.

Nihayet etik, özellikle Orta İmparatorluk (İÖ 2000) döneminden itibaren, Osiris kültünün atılımıyla birlikte, öbür dünyadaki yaşamı hak etmek için bu dünyadaki yaşamda adaletli olma gerekliliğini ifade eder. Yeni İmparatorluk döneminde, *Ölümler Kitabı*'nda ölünün "gönlünden gelen hüküm" söz konusu edilir ve bu bir "olumsuz itiraf"a ya da "masumiyet bildirisi"ne yol açar: "İnsanlara karşı adaletsizlik yapmadım" ya da "Kötülük yapmadım", "Zayıf insana elimi kaldırmadım", "Aç bırakmadım, ağlatmadım, öldürmedim" Dolayısıyla Mısır, insanı günah yüklenecek bir varlık olarak görse de, İsrail'e özgü, günahların itiraf edilmesi yoluyla kurtuluş düşüncesine kadar gitmemiştir. Nihai masumiyet ilamı, ilahi adalete her günahı bağışlamayı yasaklar: Çok günah işleyen bağışlanmayacaktır. Hegel'in belirttiği gibi, Yargılanma mitinin sağladığı önemli bir ileri adıma rağmen özgürlük, günah ve sorumluluk düşüncesi şematik kalan Mısır antropolojisinin sınırları vardır.

Mezopotamya'da Felsefe Öncesi Düşünce

Mezopotamya Mısır'la birlikte ve hemen hemen aynı dönemde, yani İÖ 2800'lerde Sümerlerin ve Semitlerin katkılarının birleşmesiyle parlak bir uygarlık merkezi olmuş, daha sonra, İÖ 612'de (Niniva'nın alınması ve yanması) Medlerin darbeleri altında kaybolmuştur. Mısır düşüncesi gibi bu karışımdan çıkan Mezopotamya düşüncesi de, içinde gelişmiş olduğu dinsel çerçevelerden ayrı tutulamaz.

Sümer-Akad çoktanrıcılığının belirgin özelliği, tanrısallığın içkinliğidir: Tanrılar (sayıları 2500'den fazladır) kutsalın her yere yayıldığı bir kozmosun bütünleyici parçalarıdır. Semitlerin tanrıları, Sümer doğalcılığından uzak olmakla birlikte, henüz ahlaki kusurları değil sadece rütellere uymamayı cezalandırırlar. Ahlaki kusuru iç uyumu istikrarsızlaştıran bir kusur olarak görecektir olanlar, tek kefareti yolu olabilecek pişmanlığa davet eden İsrail peygamberleri olacaktır. Başvurulan cezai müeyyideler, henüz sadece bozulan dış düzeni yeniden işletebilmek içindir.

Hukuk ve ahlak düşüncesi alanında Babilliler rasyonel bir teoriye yaklaşmışlardır. En ünlüsü Hammurabi yasası (İÖ 18. yüzyıl) olan mevzuatlar ve hukuk kuralları tanrıların istediği adaleti ve düzeni sürdürme iddiasındadır; bununla birlikte, in-

sanın sınırlarının ve insanı tanrılardan ayıran uçurumun bilinmesinden ibaret olan bilgelik arayışının nedeni yine korkudur.

Ampirizm ve irrasyonelin birbirine karıştığı bilimler alanında, Babil'de, Atina'nın Batı'ya verdikleri ve ilk kez Platon'un dahice gösterdiği şeyler eksik kalmıştır: duyularla verili olanlar ile sadece akılla erişilebilecekler arasındaki keskin ayrım. Yunan örneğinde, akli olanlar dünyanın fenomen olma boyutunu aşan ve Platon'da tanrıların da adları olan Birlik veya İyi gibi özgün metafizik İdea'lar üzerine kurulu bir kozmosun rasyonel yapısıyla çok yakından ilişkili olarak tasarlanıyordu.

Kutsal Kitap ise söyleminin örgüsünü imparatorlukların temeli üzerinde şekillendirir: İbrahim Ur'dan çıkmıştır ve onun soyundan gelen İbraniler, Mısır'dan çıkmalarının ardından, yerleşik düzene geçtikleri Kenan ülkesini, yerlilere karşı giriştikleri büyük bir mücadele sonucu fethedip orada parlak ama kırılgan bir uygarlık kurmuşlardır. İsrail'in siyasal tarihi Mısır ve Mezopotamya'nın iki büyük gücü arasına sıkışmış küçük bir devletin tarihidir: Yahudiler birçok vesileyle Babil'e sürülmüştür. Musa, halkını kurtarmadan önce Mısır prensi olarak yetiştirilmiş ve sürgüne gönderilenler Babil'den belli referanslarla dönmüşlerdir. İsrail'in özgünlüğü, bütün bunları kesin bir monoteizm içinde yeniden düzenlemiş olması ve yaşayan Tanrı'nın mutlak aşkınlığı düşüncesini ortaya atmasıdır. Yunan teolojilerinden farklı bir ifade biçimi kullanılır; Hristiyanlık ve Helenistik Yahudilik daha sonra İbraniliğin ve Helenizmin kültürel bireşimini gerçekleştirir ve Avrupa'ya karmaşık bir miras aktarırlar.

“Çok iyi bilinen iyi bilinmez.”

– HEGEL

Belleksiz düşünce yoktur ve yepyeni bir şeyin ortaya çıkışı bile her zaman ortaya çıkışının koşullarına –en uzak koşullar dahil olmak üzere– gönderme yapar. Düşünmek her zaman bir kökenle ve ortaya çıkardığı mirasla diyalog kurmaktır. Sözgelimi Aziz Tommaso düşüncenin babaları ve biçimsel enstrümanlarının evrensel sahipleri olarak Platon ve Aristoteles’in önünde eğilmiştir. Fakat Ortadoğu’dan gelmiş ve daha sonraki spekülâtif gelişmelerin zengin dinsel temeliyle birleşmiş bu Helenik mirasın Batı’da neredeyse sistematik biçimde karartılması olgusuna, böylesi akademik bir çalışma içinde derinlemesine girmek mümkün değil. Kültürü, mantıksal aklın yanında, Ruhun (*ruah*) varlığına da tanıklık eden bir halkın Avrupa’nın göbeğinde, kapsamlı, soğuk ve akılcı bir katliam yaşadığı 20. yüzyılın sonunda, değerleri Batıyı biçimlendiren Hıristiyan tinselliğinin semitik kökeni konusundaki suskunluk bize olsa olsa kuşkulu gözükür.

En büyük kurucu düşüncelerimizden birine akademi bünyesinde saygınlık kazandırmak bir yeniden okuma fırsatı; muhtelif dersler, sorular ve görüşler arasında bir yeniden yorumlama vesilesi olabilir. Nitekim bugün bu tuhaf katliamı yaptıktan sonra yetim kalan Avrupa kim olduğunu ve ne olduğunu

pek iyi bilemediğinden, öteki kurucu düşüncelerden gelen ve reddedilmeye haklı olarak direnenlerle elzem olan bir diyalog fırsatını kaçırma riski içindedir. Farklı olana belli bir yüz kazandırabilmek için kendini tanıma gerekliliği her zamankinden daha fazla hissedilmektedir ve bu bağlamda, amaç karşılıklı zenginleşmek, görüş farklılıklarını korumak, evrensel bakışı samimi bir farklılık pratiği içinde genişletmektir. Dolayısıyla kendimizle ilgili olarak bize gerekli olan, Kutsal Kitap'ın bıraktığı mirası hatırlamaktır, çünkü Kutsal Kitap Yunan-Latin antikitesinden miras kalan insan ve dünya vizyonunu derinlemesine elden geçirerek düşünce üretmiştir: Antropoloji, devredilmez özgürlüğün güvencesi olan politikayı altüst eden etik sorumluluk ve metafizik özgürlük olarak insan düşüncesi üstüne kurulmuştur; sonsuzun metafiziği Koyré'nin çok güzel işaret ettiği gibi 17. yüzyılda matematiği yaratan şey olmuştur. Dolayısıyla felsefe tarihinde Kutsal Kitap'a yer vermek sadece meşru değil, aynı zamanda acil ve gerekli bir iştir: Figürleri temelleri şematize ettiğinden, yeni başlangıçlara çağrı yapan başlangıçlar oluşturarak bu temelleri her zaman düşündürecek olan bir temsiliyetin tarihi; tükenmez içerikleri içinde canlı düşüncenin gerekli ve bitmez tükenmez yinelenmelerini her zaman yeniden oluşturabilecek olan temelin tarihi olacaktır bu.

Kutsal Kitap'ın sunumu

Ta Biblia (Yunanca "kitaplar") Helenistik dönemde dokuz yüzyılı aşkın bir süre içinde yazılmış olan yazıların İbranice derlemesinin adıdır. İki büyük bölümü vardır: Eski Ahit ve Yeni Ahit. İsrail'de ve bütün eski halklarda, sözlü edebiyat yazılı edebiyattan önce gelir; yazılı edebiyat sözlü geleneği krallık döneminden başlayarak derlemiştir (Davud, 1012; Süleyman, 972-932). Şiirsel özellikler taşıyan eski fragmanlar, kült kuralları ve hukuk hükümleri korunmuştur; çünkü bunların, özgün bir itikadın etrafında düzenlenmiş toplumsal yaşam içinde işlevleri vardır: Büyülerin koşullu buyruklarının yön verdiği ritüellerle ve patolojik biçimde Tanrılar'dan hayır koparmaya ça-

lısan çoktanrılı ve pagan bir dünyada, Yasa'nın koşulsuz buyruğu insanlardan, değerlerin kök saldığı metafizik bir aşkınlık temsilinin aldatıcı desteğine bel bağlamadan davranmalarını talep eder. İbrani kutsal kitabı Eski Ahit, İbranice yazılmıştır ve içinde sadece birkaç Aramca bölüm vardır; İÖ 3. yüzyıldan başlayarak, İskenderiye'de yetmiş kâtip tarafından Yunanca'ya çevrilmiştir. Özellikle Yunanca yazılmış Hristiyan literatürü Yeni Ahit'i de ileriki sayfalarda inceleyeceğiz (bkz. s. 138 vd.).

Kutsal Kitap'ın ortaya çıkardığı sorular olağanüstü geniş bir alana yayılmış olduğundan, biz burada sadece onun insanlık durumunu yeni bir perspektife yerleştirmesini belirleyen hususları aydınlatmaya çalışacağız. Kutsal Kitap, insanı kendi menşei olan bir Kutsal karşısında, yükümlü ve sorumlu olunan bir öteki karşısında; hayran oluncak değil de emeğe saygı çerçevesinde egemen olunacak bir doğa karşısında konumlandırır. İnsanın tarih karşısındaki konumu ise tarihe anlam veren şeylerle sorunsal bir sadakat ilişkisi içinde belirlenir: Tarih denilen ucu açık, sonu belirsiz güzergâhta peygamberlerle birlikte durup dinlenmeden yol alınacak ve sadece tek bir umuda bel bağlanabilecektir. O umut da, insan varoluşunu sapmalara, ihanetlere ve uyuşukluğa karşı uyarıcı; halkları özgürlük riskini üstlenerek ve ilk günahın ağırlığına karşı kurtarıcı bir sıçramayı mümkün kılan pişmanlığa sığınarak mücadeleye davet eden bir kelamın aşıladığı umuttur. Kutsal Kitap'la birlikte kullanılan dilin bir mücadele dili olduğunu göstereceğiz: Kahramanların kendi iç mücadeleleri ve kendini kabul ettirmek için verilen mücadele. Narsistik yaraya (insan Tanrı değildir) rağmen ölümlülüğün kabullenilmesi yoluyla insanın yeniden doğuşu ve buradan doğan kelam... Bu kelam insanın kendisinin tanınma ve doğum için verdiği mücadelede evrenseli, felsefenin yaptığı gibi nesnelerin ebedî-ezelî ve statik özünü açıklayan kavram aracılığıyla dile getiren bir kelam değildir. Yaratım süreci içindeki bir varoluşun indirgenemez tekilliğini, Gerçek'e tedrici bir teslimiyetin sancılı biçimde sindirilmesi çerçevesinde, yani arzuyu sevgideki akılla teskin etmeyi başaran bilgelikle eklemleyen bir kelimedir.

Ahit ve İsrail'in seçilmesi

İsrail kurucu tarihi Ahit (Samilerde *berit* karşılıklı ilişki, mütakabiliyet anlaşması anlamına geliyordu) simgesinin etkisi altındadır: Tanrı ve insan; birbirine bağladığı tarafları mutlak ayrımları içinde çözülmez bir angajmanla birbirine bağlayan bir ahittir bu. Tufan'dan sonra Nuh'la olsun (Tekvin 9), İbrahim'le olsun (a.g.y., 15, 17), bir araya getirdiği halkıyla Sina'da Musa'yla olsun (Göç 24), daha sonra Yeşua ve peygamberlerle olsun, Tanrı, sözünü yineler, seçilmiş halkı sadakatsizliği nedeniyle gazaba uğratması bir yana, koruyuculuk görevini yerine getirir. İsrailoğullarının seçilmişliği modern bir ifadeyle, pagan halklar arasında kaybolmuş bu millet açısından meşru bir ortaya çıkış duygusu, Tanrı'nın açıklanamayan karakterinin ve ona olan kaçınılmaz bağımlılığın bilincinde olan bir aklın ortaya koyduğu ayırımdan başka nedir ki? Ve gerçekten de İsrail'in dinsel pratiği, başından beri başka uluslarınkinden farklıdır. Musa'nın dini Eski Ahit'i karakterize eder, ama Yerehya'dan sonra "Yeni Ahit" düşüncesi ortaya çıkmıştır (31, 31-34): Tanrı sadece ahdin tekyanlı olarak bozulmasını bağışlamakla, ilişkilerini yeniden düzenlemekle kalmaz, tam bir bağışlayıcılık içinde Musa'nın dinini gönüllere yerleştirir ve kendiliğinden oluşan sadakatin bozulmamasını sağlar. Esseniler cemaati, daha sonra da Hristiyanlık bu ifadeyi benimseyecektir.

Tekvin ya da özgürlüğün doğaya gelişi

İtaatsizlik teması üstüne kurulan Tekvin metni aynı anda hem hayatı ve uyumu getiren bir ontolojik düzeni hem de bu düzeni bozan bir ihlal olarak özgürlüğü sahneye koyar. Bu ihlal, düzensizliğin ortaya çıkışıyla, aksi takdirde sadece bir düzenden ibaret kalacağından tanınmayacak olan düzeni somutlaştırır. Böylece Kutsal Kitap'ta özgürlük, şaşmazlığı aracılığıyla öz-bilince ulaşır ve günah gerçekten de kökensel günahtır; karşı çıkarak kendini ortaya koyma yetisinin insan tarafından bilincine varılmasıdır. Özgürlük kendini ortaya koyarak yabancıla-

sır ve bu yabancılaşma nihai teslimiyetle kurtuluş yolunu açar; kadiri mutlak olmayan insanoğlunun meraklı ve ihtiyatsız sadakatsizliklerinin ötesinde bir teslimiyettir bu ve insanın yaratıcısı olmadığı düzen, böylece son noktada tanınıp kabullenilmiş olur. Tanrı'nın "işleyip koruması" için kendisine bahşettiği fakat Adem'in, özbilince ulaştıran özgürlüğü tecrübe etmesiyle birlikte geri dönüşsüzce koptuğu bu tabiat, yine Adem tarafından Cennet bahçesi olarak adlandırılır. Cennet ile Adem arasındaki gerilimli ilişki, insan ile "alın teriyle" işleyeceği toprak arasındaki düşmanca ilişki şeklinde devam eder. Çok sevilmeyen ama toplumsal yaşamın korunması amacıyla tâbi olunan bir doğayla çatışma ilişkisidir bu. Tufan'dan sonra Nuh da, canlılar üstündeki meşru egemenliği, insan yaşamına zarar verilmemesi ve tüketilen doğal varlıklarla ilgili olarak Tanrı'nın tasarrufunda olan kanın (yaşamla özdeşleştirilmiş) içilmemesi gibi koşullara bağlar. Hegel *Hristiyanlığın Ruhu ve Kaderi* adlı yapıtında anlaşılmaya yani hem ontolojik bağımlılığa hem insani özerkliğe sadık bu vizyonun özgünlüğünün altını çizer ve onu Asur-Babil İmparatorluğu'nun kan emici ve yağmacı temsilcisi Nemrut'un insanmerkezli anlayışının karşısına çıkarır. Tarihi başlatan, insanın doğaya bağımlılığının aşılmasıdır.

Göç ya da tarihte özgürlük

İbranilerin Mısır'a göçünün ve daha sonra Mısır'dan toplu göçünün (II. Amenofis döneminde, İÖ 1450-1440 arasında ya da II. Ramses ve Menerptah döneminde, 1223-1224 arasında) tarihleri konusunda görüş ayrılıkları olsa da Mısır'ın, bu halkın köleliğe izin vermeyen soyluluğunu ve erdemini değerlendirebilme olanağı bulduğu bir mihenk taşı olduğu kesindir. İsrail'in Musa'nın liderliğinde özgürleştirilmesi, önce mahkûm edilen, daha sonra kahramanca aşılacak adaletsizlik aracılığıyla özgürlük ortamı yaratabilmiştir: öncelikle kölelik beldesinin fiziki olarak ele geçirilmesi, daha sonra ahlaksal, ilişkisel ve toplumsal köleliğin aşılmasının güvencesi olan Musa dininin mükemmel biçimde düzenlenmesi. Dolayısıyla özgürlük, bu dünyaya

adalet aracılığıyla girmiştir ve bu bağlamda kurucu olay çağlar boyunca anılmıştır; Büyük Göç, daha sonra çölün geçilmesi ve adanmış topraklara doğru yürüyüş, özgürlüğe çağrılan insanlık için bir eğretilme olmuş, defalarca yeniden kölelik durumuna düşülmesi iktidar vaatlerini unutturmamış ve her defasında bu köleliğin aşılması için bir umut olmayı sürdürmüştür.

İsrail'in sadakatsizliğini sorgulama ama aynı zamanda kurtuluş vaazı görevi üstlenen peygamberler

Kollayıcı ve gözetleyici olan, Tanrı kelamını taşıyan ve Tanrı adına, anlaşmanın koşullarını bildirmek amacıyla halka hitap eden, krallara öğüt veren (İşaye 7) ya da rahiplerin ve yöneticilerin nefretini çeken (Yeremya), kutsal fahişeliğe ya da putlara tapmaya başkaldıran Peygamber figürü sadece özgürleştirici olanı hatırlatmayı üstlenmiştir: uzun süreli eksikliği yaşamın yitilmesiyle eşdeğer olan ruha sadakat. *Ruah* (Yunanca: *pneuma*) bir katılım, Tanrı'yla insanın buluşmasının bir boyutudur ve Tanrı'dan uzun süreli ayrılış insanın tinsel ölümüne yol açabilir. Dolayısıyla İbrani bilgeliğinin kutsal ruhu, bilincin mesafeli tavrını yönlendiren Yunan *logos*'u değildir. Peygamber filozof değildir ve birinin kavramsal taslakları akıl yoluyla *katharsis* işlevi görürken (Platon eyleme geçmeden hemen önce toplumun özünü *a priori* ortaya koyar) öbürünün halk içindeki vaazlarının amacı yüreğin arınması, ruhun kurtuluşuna doğru açılmış bir tarihin aşkın gerçeği olan dönüşümdür. Böylece peygamberler komşuyla, zayıfla, dulla, yetimle kardeşlik ruhuna karşı İsrail'in sadakatsizliklerini ifşa ederlerken Tarih'e bir yargı, bir değerlendirme ilkesi getirirler ve böylelikle bağışlayıcı bir atılımın olası yolunu gösterirler. Haber verilen kurtuluş pişmanlık çağrısıyla aktarılmıştır. İnsanların onuruna ve Tanrı'nın büyüklüğüne zarar verebilecek her şeyi yasaklayan bir mesaj getiren peygamberlik, İsrail'in inancını içselleşmeye ve evrenselciliğe doğru yöneltmiş ve Tanrı'nın bütün ulusları kucakladığını belirtmiştir (Amos 9, 7, İşaye 45, 21). Buradaki inanca göre Tarih, hareketliliğinin getirdiği bozulmayla değer-

leri değiştirmek şöyle dursun, tersine, açılımlarıyla, değerlerin aşamalı biçimde somutlaştığı bir alan olabilir. İsrail'in mitlerden arındırılması işlemi, insanlığın, yargılama yetisiyle her zaman düzeltebileceği hataları pahasına sabırla yaratıldığı bu İbrani tarih anlayışının üretkenliğine bağlıdır.

Mutlak tikelliğin ve somut evrenselin dili

Kutsal Kitap, ampirik olarak dağılmış çoğulluğu belirleyici bir kimlik halinde birleştiren özün genişlemesiyle etkin olan kavramın mantıksal evrenselliğine karşı, sadece somut evrensel den yani yaşam mücadelesinden söz eder ve bu yaşam mücadelesi içinde birey, ölümlölüğünün sınırlarına rıza göstermeyi öğrenerek doğar. Bu rıza ancak, bu sonluluğu oluşturan ve kateden sonsuz Kaynağın tanınmasıyla somutlaşabilir. Hakiki hayat her zaman insandan önce gelen ve her zaman diyalektik içsellik içinde yaratıcı olan İlke karşısında yaşanan hayattır. Yahudiliğe göre, Tanrı Kant düşüncesindeki gibi saf aklın bir ideası değildir, pratik aklın bir postulatı da değildir, yaşamın gizemidir. Ampirik yokluğuna rağmen insanın içinde ortaya çıkan aşkın varlıktır. Manipüle edilemeyen, direnen ve bu sayede şekillendiren mutlak Gerçektir. Sözelimi Yakup, bütün gece Melekle boğuşmuş, kalçasından yaralanmış, eski kişiliğiyle ölmüş ve İsrail olmuştur: "Bundan böyle senin adın Yakup değil, İsrail'dir; çünkü Tanrı'ya karşı güçlü bir direniş gösterdin" (Tekvin 32.). İnsanın Tanrı'ya karşı mücadelesinin meşru kabul edilmesi gibi son derece özgün bir olgu üstünde mutlaka durulması gerekir; insan bu mücadelede bütün olanaklarını zorlar, yaralanıp ölümlölüğünün bilincine varsa da, kendini bulur. Hegel ne derse desin, İsrail'in tanrısı kendisine köle gibi tapılmasını kabul etmez, erkekçe bir özgürlük ister. Dolayısıyla İbrani dünya görüşü, felsefenin insan yaşamının temel ve nihai sorunlarını ele alma ve irdeleme biçimiyle çakışmaz. Bunun nedeni, Kutsal Kitap'ın ruh ve beden arasına hiçbir ikilem getirmememesi, her zaman, kendisine can verenden uzaklaşabilen ama bir yandan da –ruhun olmayışı ölüm olduğundan–

öldükten sonra diriltilmeye yazgılı bir bedeninin yaratılmasından söz etmesidir (Hezekiyel 37, 1-10). Böylece İskenderiye Okulu içinde Philon tarafından Yunan felsefe diline çevrilmiş olsa da, bu mesaj içinde, teorik aklın tekboyutlu araçlarıyla hayatı şekillendirme girişimlerine karşı direnen, yok edilmesi imkânsız bir çekirdek bozulmadan kalır. Batı düşüncesinin üretkenliğini ve zaafını açıklayan, Atina mirası ve Kudüs mirası arasındaki gerilimdir ve Batı düşüncesi, rekabetçi değil tamamlayıcı olan düzenleri içinde bunlardan hiçbirine gerçek değerini verememiştir ya da artık verememektedir.

Tanrısal tikellik

Kutsal Kitap bize bir metafiziğin temellerini vermez ve her zaman gözden kaçırılan bir Varlığın açık seçikliğini de göstermez: Ölmeden, kimse Tanrı'yı göremez ve Tanrı görüldüğünde de ihtişamını yani ışığını gösterir. Sözgelimi Musa'ya sadece "sırtını göstermiştir" Yunanistan, kavramanın eğretilmesi olarak "görme"yi ön plana çıkarmış, İsrail ise daha çok dinlemeyi önemsemiştir: Tanrı iç sesin sessizliğinde hissedilebilir. Her şeyden önce Kelamdır, dolayısıyla biçimden çok duydur; esaretlerden, insan yaşamının yabancılaştığı anlamsızlıktan kurtulabilmek için yönlendiren ve rehberlik eden emirdir. İsrail'in tanrısı filozofların tanrısına indirgenemez; filozofların tanrısı niteliklerden ya da mutlak mükemmelliklerden oluşan tözsel bir öznedir. İsrail tanrısının varlığı statik bir ölümsüzlük değildir, eksik olanın, enerjinin, ayrı bir varlığın şaşmaz kayıtsızlığı içine kapanmayan ama var ettiği şeyle ilişkiye giren egeyen bir eylemin dinamik sürecidir. "Ben benim" demiştir Musa'ya. Belli bir durum içinde yok olmayan varolma Eylemi. Burada ontolojilerin varlığı olarak Varlık, "nezdinde", "ile", "için" olan ilişkisel varlık karşısında silinir: "İbrahim'in, İshak'ın ve Yakup'un tanrısı." İsrail'in tanrısı bir özgürlüğü başlatan etkin bir varlığın dinamik alanıdır. Kutsal Kitap, İsrail'in köleliğinin tarihsel figürünü ve özgürlüğüne kavuştuktan sonra, sürgünden dönüşünde tekrar sürekli sürülmesini söz varlığına aktar-

miştir: Tanrı'nın yüzüne uzak yaşam sürgündür, ahitten kopmuş yaşam köleliktir, haksız yere zincirlenen özgürlüğün günahı içine hapsolmaktır ve kölelikten, bu tanrının dinine itaatle keşfedilen özgürlüğe sürekli geçişin zorlayıcı gücü Göç'ün tanrısı olmuştur, olmaya devam etmektedir ve olacaktır. Bu nedenle dil her zaman bireysel görece tanımlamaların dilidir ve felsefelerin kategorik ve niteleyici söz dağarı değildir. Hem ilişkinin tözden daha önemli olduğunu gösterir hem de bilginin, refleksif olduğu için sevke tâbi olan kategorilerde veya yüklem-sel olanın yüklemsellik öncesi deneyim içinde kök salması dolayısıyla, aşamalı kategorilerden her zaman kaçtığını hatırlatır: Kutsal Kitap'ın söylemi içinde beden, kan, yaşam, acı, insanın umutsuzluğu ama aynı zamanda her türlü eylemin anlamsızlığının ötesinde yaşama zevki, neşesi, keyfi ve hiçbir zaman eksik olmayan yaşama umudu vardır.

İnsanın tikelliği

Mutlak tikelliğin dikkate alınmasını, Eyüp'ün kitabından daha iyi gösteren kitap yoktur; bu tikellik onu kendisi yapan ve başka bir şey olmasını engelleyen bir tür gibi düşünülemez kesinlikle. Kutsal Kitap öykülemeli bir anlam dizgesi sunar, bireysel yazgılarla, her zaman belirtilen yüzlerle somutlanan insan kaderinin tipolojisidir bu. Kesinlikle genel bir insandan söz etmez, kuşaklardan söz eder, hiçbir zaman “düşünen insan”ın özünden söz etmez, örnek olsa bile tek bir insanın durumundan söz eder. Eyüp çok çarpıcı bir felaketten anlaşılmaz biçimde etkilenen doğru bir insandır; doğru ve kadiri mutlak Tanrı'ya olan inancını sınar ve yok edemez bu inancı. Eyüp Tanrı'nın suskunluğu karşısında feryat eder, hakaretler yağdırır. Acısını dindirmek isteyen dostları akılcı, nedensel bir açıklama getirmeye çalışırlar ve bu ilginç tikelliği örnek bir yasa düzeyine, yol açtığı rezalet ve sıkıntıyı yok edecek, daha geniş bir genelleme düzeyine çıkarırlar. Eyüp bu akılcı indirgemeciliğe inatla direnir, birtakım insanların birtakım soyutlamalarla kendisi adına konuşmalarını kabul etmez; *hic et nunc* (şimdi ve bu-

rada olan) indirgenemez ve tikel kişiliğinin, kavram içine aktarılmasını kabullenemez: “Sizin argümanlarınız küllerden oluşmuş özdeyişlerdir” (Eyüp 13,12). Nihayet Tanrı konuşur. Teselli etmek ya da açıklama yapmak için değil, tek bir soru sormak için: “Hangi hakla benden hesap soruyorsun?” Ve aynı zamanda kendisi hakkında sadece Eyüp’ün saçmalamadığını teslim etmek için. Dolayısıyla Tanrı “iyi Tanrı” değildir ve Eyüp akıl erdirilmez ve mutlak Aşkınlık karşısında eğilir. Eyüp aklın kategorilerini aşan şeyi kavramıştır: “Ben seni anlatılanlardan tanıyordum; şimdi kendi gözlerimle gördüm.” İnsanın kendi deneyimiyle referansları öldürmesi ve gerçek bilgelikğin doğuşudur bu.

Bilgelik, sevgi, akıl

Kutsal Kitap’ın dili kavramsal değildir, hatırlama, övgü, yakarma, lütuf dileme, tek kelimeyle “ibadet” insan ve Tanrı arasındaki ilişkinin vektörüdür; bu yüzden iradesinin birliği içinde ifadesini bulan İsrail tanrısının biricikliğinin yarattıklarına derin bir uyum kazandırdığı yadsınamaz. Yasa sistemleri, düzenledikleri farklı gerçeklik düzeylerinde bu uyum sayesinde örtüşürler: “evrenin düzeni”nin fizik yasaları (Yeremya 33, 25), insanların davranışlarını yönlendiren emirlerin etik yasası, tanrısal adaletin metafizik yasası (Tekvin 18,25)... tanrısal “Bilgelik” olan bu etkin ve amaçlı “rasyonalite” insanın arayışını yansıtır. Öte yandan Yunan felsefesi, bilgelik sevgisi, görmek istediği bir iyilikten yoksun ruhun arayışı olarak düşünülür. Buna karşılık İbrani ruhu mutluluk veren Tanrı’nın bilgelğine (Bilgelik, Özdeyişler) sahip olma yönünde bir sevgi çağrısının ifadesi olarak zekânın kavrayışına uzak değildir ve bu bağlamda bilginin evliliği metaforu, Seven’le Sevilen’in birleşmesiyle açıklanır (Ezgiler Ezgisi). Bununla birlikte Yunan düşüncesinden farklı olarak Kutsal Kitap metinlerinde dağınık biçimde görülen felsefi ifadeler, duyulur yaşamın dolaysızlığından kurtulan ve yasalarının özerkliği içinde gerçekliği fetheden idrakin, önermeden önermeye ilerleyen ve tüm dengeli bir giri-

şiminin sonucu değildir; bunlar, tersine, Tanrı'nın, "dünyanın ilk zerresinden önce yaratılmış" onun "ilk eserini", "sonsuz" bilgeliğini gösterdiği yaşamsal bir bilincinde olduğundan, eneyimden ayrı tutulamazlar (Özdeyişler 8, 22). Ve Kutsal Kitap'ın mesajını, özel konfigürasyonunu ve işittiğimiz çok özel sesini irdelememizin nedeni onun kesinlikle modern mantık çerçevelerini alt-üst etmesi, yaşamın derin mantığının rasyonelleştirici ve nesnelleştirici indirgemelerden çok paradoksa tâbi olduğu düşüncesini dile getirmesidir. Böylece bilgelik nedensiz bir yetenek olur ve bu yeteneğe sahip olan kişi onu verene bağımlılığının bilincinde olduğundan, bu bilgeliğin temeline yönelik bir sevgiye açılır: açılma ve öznelleştirme sağlayan yoksunluk, yaşayan öznenin ortaya çıkışı. İnsani bilgelik akla, ayırt etme yetisine çağrıdır; tanıma yeteneğidir, ama kesinlikle kendi içinde kapanan bir bilgi değildir. Dolayısıyla insanların bilgeliği "her şeyin ölçüsü" olma iddiasında olamaz; çünkü kendisini bilinmez olanla değerlendirebilir. Bilgelik "anlamayı bilenler için bir yaşam ağacıdır" (a.g.y., 18) ve "bilgelikten nefret edenler ölümü severler"

Tamamlanmamışlık ve açılış olarak yaradılış paradigmasının modernliği

Kutsal Kitap kavramlar oyunundan oluşmuş bir bütün değildir... Kimi modernler felsefenin böyle bir şey olmasını arzu ediyorlar (ama hiç olmuş mudur?). Bu bir yaşam kitabıdır ve bizi harekete geçiren gücün gözden kaçıp kaçmadığını düşündürür bize; insan sezgisinin nafiye çabası, bu güçle aşkın boyutta mümkün hale gelir; fakat adlandıramaz yani kavramsallaştıramaz bir güçtür bu. Sezgisi yoktur, kavramı yoktur. İdeası da yoktur. Sadece ruhu olan insanın varlığının derinliklerinde değişim yaratan, yok edilmesi mümkün olmayan bir Varlık söz konusudur. Kutsal Kitap düşüncenin ve dünyanın mekanist, indirgemeci bütün modellerini önceden ve kesinlikle reddeder. Ahdin temsil ettiği ve yaşamın empoze ettiği ilişkinin mantığı aracılığıyla, içkinliğin geleneksel mantığına göre (özne-koşaç-

yüklem) özü belirlemeye çalışan felsefenin önermeleri içinde it-
kisini donduramayacağı bir enerjiyi ön plana çıkarır. Sözgelimi,
yaşayan Tanrı hep daha öteye gitmek için hareketi sağlayan sü-
rekli geçişin tanrısıdır. Tamamlanmamışlığın yeri olan zama-
nı işleten tamamlama ilkesidir bu ve Tarih sürekli buraya doğ-
ru meyleder; bu aşma olgusu belki sistemlerden başka bir şey-
le ilgilenmeyen felsefeden daha eleştirel bir biçimde belli biçim-
leri, ruhun sürekli eğilimleri konusunda bizi eğitir ve yaşamın
yönlendiği göçebeliği haklı çıkarır. Öte yandan bu çok canlı dü-
şünce, donuk haldeki mesajı içinde kalınmamasını ister, taklit
edilen, sürekli yinelenen, bir anlama doğru giden ve gelenekten
ibaret olan bu esaretten kurtulunmasını ister, ruhun özgürlüğü
yollarında tükenmeden kendini tamamlayan bir anlama doğru
yönelinmesini öğütler. Bu belirli geleneğin (ve bu gelenekten çı-
kan geleneklerin: Hristiyanlık ve İslam) insanın radikal eksik-
liğini, yapısal tamamlanmamışlığını belirten, her türlü kendini
temellendirme ve kendine yetme olgusunu yasaklayan anlayışı,
demek oluyor ki, açılışı gerekli kılar. Manaya tamamen yaban-
cı amaçlarla lafzı donduran bir entegrizmin bu geleneğin yıkın-
tılarını üzerine kurulmasını ancak radikal ve ölümcül bir anlam
karşıtlığı sağlayabilir; böylece Kutsal Kitap'ın asırlardır sabırla,
kendini araçsallaştırmayan, kapatılmak istenen kalelere girmeyen
ve istediği yerde esmeye devam eden Kutsal Ruh'la ikame
etmeye çalıştığı kutsallık anlayışı eski saygınlığına kavuşur. Sür-
günün sona ermesinden beri, peygamberlerin vahiylerinin, Na-
sıralı İsa'nın öğretisinin yerini rahiplerin kurumsal sözlerinin
aldığı İsrail'de bu tür bir kriz yaşanmaktadır.

DAHA AYRINTILI BİLGİ İÇİN

Armand Abecassis, *La Pensée juive*, Poche, "Biblio-Essais", 1987.

Martin Buber, *Moïse*, PUF, 1957

André Neher, *Le Prophétisme*, Calmann-Lévy, 1972.

André Neher, *L'histoire de la philosophie*, "La Pléiade", s. 50-81.

Franz Rosenzweig, *L'Étoile de la Rédemption*, Seuil, 1982.

Max Weber, *Le Judaïsme antique*, Plon, 1971.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Hristiyan Kurucu Düşüncesi

France Farago

Yeni Ahit'in (ya da Yeni Akit'in) kitaplarının geriye doğru izini sürmek için Paulus'un mektuplarından başlamak gerekir; bu mektupların İncil'den önce yazıldığı kesindir (İS 51 ve 67). Nasıralı İsa'nın yaşamı ve öğretisi, çömezleri tarafından daha önce anlatılmıştır, ama bunların derlenmesi ihtiyacı ancak Kudüs düştükten sonra (70 yılı) ortaya çıkmıştır. Yazılı anlatılar arasından Matta'nın, Markos'un, Luka'nın ve Yuhanna'nın İncil'leri tutulmuştur. Burada tarihsel köken meselesine girmemiz mümkün değil (Yeni Ahit'in bütün kitaplarından söz etmek de olanaksız). Aktardıkları düşüncenin bazı büyük temalarının analizini öne çıkarmak için, anlatılan şeylerin bilindiğini kabul ediyoruz. Yunan tarzında araştırmacı bir girişim sergileyerek şeylerin ilkesine kadar gitmek manasında bir felsefe de yapmayacağız. Biz, tersine, hakikati, aranmadığı halde kendini veren, bilinçte ortaya çıkan bir şey sayan saf İbrani gelenek içinde kalacağız: Bu hakikat, zihinselliğe indirgenemez tinsel bir pedagojiyi doğuran ve hayatı alt-üst eden *metanoia*'dır (bakışın ve yüreğin dönüşümüdür). İnsanın değil Tanrı'nın *logos*'udur bu; gerçi her iki durumda da insanla aynı özden olan ve insanın akıl ya da "kalp"le kendisine erişme iddasında bulunabileceği derin gerçeğin düzenine ilişkin bir gerçekçilikle

karşı karşıyayızdır. Özellikle Yuhanna İncili (95-100 yılları civarı, en geç kaleme alınan İncil'dir) filozofların ilgisini çekebilir belki. Ama biz, her biri olayları kendi tarzında açıklayan, İsa bağlamında olup biten ve gerçekleşen şeylerin anlaşılmasının anahtarının sadece basit bir tarih kitabının aktarabileceği şekilde ampirik olmadığını iletmek isteyen dört metni de göz önünde bulunduracağız.

Krallıkların buluşma noktasında geçen bir yaşam

Hıristiyanlığın temelini İsa'ya dayandığını söylemek bir kesinliği belirtmektir, ama aynı zamanda bir problem ortaya atmaktadır. Çünkü her şeyden önce İsa Yahudi'dir ve ancak Yahudiliğin çok iyi bilinmesi onun mesajını aydınlatılabilir: "Bu mesajın kökleri buradadır" (Romalılara Mektup 11, 16). İsa kendisini "Yahudilerin kralı" olarak tanıttığı için Roma yönetimi tarafından mahkûm edilmiştir; dolayısıyla siyasal düzlemde suçlanmıştır. Palmiye Pazarı günü, İsa Kudüs'e girdiğinde, kalabalık onda Mesih-Kral tavrı görünce, krallar gibi karşılanmıştır. İsa'nın öğretisi, o dönemde Roma işgalinin getirdiği bunalımda Yahudiliğin aldığı biçimlerden biridir. Markos, Herodion'u "kral" ilan etmek için popüler bir yaklaşım göstermiş, ancak Roma İÖ 4 yılında "Yahudilerin kralı"nın tahta çıkışı sorunu çözümlendiğinde (bir süreliğine Arkelaus'u Yahudiye ve Samiriye'ye etnark, Antipas'ı da Celile ve Peres'e tetrark olarak atamıştır) başka bir karara varmıştır. Dolayısıyla dünyevi iktidar mevkii boştur ve bu boşluğu, Roma işgaline karşı şiddet eylemlerini savunan Yahudiler doldurmak istemişlerdir. Siyasal düzenle ilgili olarak çok ileri görüşlü olan ve mevcut güç dengelerini değerlendiren İsa, Kudüs'ün düşüşüne çok önceden ağlamıştır. Sezar'ın hakkının Sezar'a, Tanrı'nın hakkının Tanrı'ya verilmesini isterken ruhani olan ile dünyevi olanı birbirinden ayırmıştır. Dinsel ve siyasal olanın iç içe geçmesine alışık olan çağdaşları, onun bu tutumunu anlayamamışlardır. Kıyamet beklentisinin hâkim olduğu bir ortamda, İsa dönüşsüzce yitirildiğini bildiği İsrail'in dünyevi krallığının karşısına, bir başka

krallık çıkartır: İsrail'in "kralların kralı" (Tanrı) adını verdiği görünmeyenin iktidarı, tinsel içselliğin krallığıdır bu.

Otoriteye karşı kökensel bir *cogito*

İsa saflık kaygıları içinde olan ve çölde, Ortadoks Yahudiliğin dışında manastır hayatı yaşayan Essenilere (Ölüdeniz Yazmalarının bulunmasından sonra bu hareketi daha yakından tanıdık) yakınlığıyla bilinen Vaftizci Yahya'ya kendini vaftiz ettirerek başlar kamusal faaliyetlerine. Bu, 1. yüzyıl Filistin'indeki (Ferisiler, bağınaz Yahudiler, ruhun ölümsüzlüğünü ve dirilmeyi reddeden Sadukîler, Esseniler, şiddet eylemi yanlısı Ze-lotlar gibi) çeşitli akımlar içinde taraf olmak –ki bu İsa'nın hiç yapmadığı bir şeydir, zira başka bir yerdedir o– en azından egemen otoritenin uzağında duran referansları tercih etmektir. Bu aynı zamanda bir peygamber görünümü almaya hazırlanmaktır (eski zaman peygamberleri gibi çölde inzivaya çekilmesi bunu kanıtıyor) ve dinin kurallarına saygılı olmasına, bunlara uymasına rağmen ait olduğu halkın kurtuluş yolu saydığı önemli kurumlara (Musa'nın tapınağı ve dini) karşı mesafeli davranma hakkını kendinde görmektir; üstelik İsa egemen bir özgürlük tavrı içinde yapar bunu. Geleneksel kurban kültü düzenini tartışmaya açar (Aziz Markos İncili 11,15; Aziz Yuhanna İncili 2,15); Musa'nın tapınağının, dolayısıyla Tanrı'ya ibadet için kullanılan bir başka "yer"in yıkılmasını bildiririr (Markos İncili 13, 2); Şabat'la ilgili daha serbest davranır (Markos İncili 2, 23-28); hiç çekinmeden "yeni bir öğreti" önerir (Markos İncili I, 27) ve kendi sözleriyle ve iradesiyle Yahudi geleneklerini ve Musa dinini düzeltmeye kadar götürür işi: "Size söylendi [...], siz öğrendiniz[...] ve ben söylüyorum size" (Dağda Vaaz'ın antitezleri). İsa kendi Hristiyan *cogito*'sunu mevcut düşünceye karşı çıkarır. Kutsal Kitap'ın lafzı üzerine kurulu katı referans sistemini kırar ve uyanık yaşamı Mutlak'la doğrudan ilişkili olan *ego*'nun ortaya çıkmasını ister: "Aslında söylüyorum size, İbrahim'den önce ben varım" (Yuhanna İncili VIII, 58). Ama dönemin İsrail'inin en bilge ve en dindar tarikatı Fe-

risilere karşı mesafeli olmak, yeni bir kurtuluş rejiminin habercisi olmak anlamına gelir sonuç olarak.

Masihçi krallık vaadi

Yahudi mesihçiliği (İncil'i Yunanca'ya çeviren Yetmişler Kurulu, İbranice *mashiah*'ı, *christos* yani "Tanrı'nın sevgili kulu" şeklinde çevirmiştir) Tanrı'nın sevgili kulunun gelip Yahudi halkını kurtaracağını umut ediyordu. Bunu anlamak için krallığın kutsal karakterinden hareket etmek gerekir. Yahve'nin sevgili kulu, İsrail Kralı sadece Tanrı tarafından seçilmiş biri olarak değil aynı zamanda, hiç değilse tahta çıkışından sonra, Tanrı'nın Oğlu olarak da görülmekteydi. Kralların hak ve adaleti hâkim kılmaktaki beceriksizlikleri ancak sonradan, yavaş yavaş krallık görevinin gözden düşüp kutsal mesihliğin ön plana çıkmasına yol açar (Samuel'in II. Kitabı, 7, 14; Mezmurlar 2,7; 89,27; 110,3). Esseniler bir kutsal mesih ve aynı zamanda da kral mesih bekliyorlardı ve İsa'nın etkin olduğu mesihçi ortamı, Danyal kitabında, kesin ve evrensel bir Tanrı'nın egemenliği öğretisini anlatan Yahudi apokalipsislerinden ayırmak mümkün değildir. Bu ikili beklentinin çok canlı bir sentezi olan İsa'nın tavır ve tutumu tümüyle, bir anlamda tamamladığı ama aslında baştan sona değiştirdiği bu gelenek içinde yer alır; krallığı sadece Tanrı'ya çok yakın olan ruha tanır, dünyevi iktidarı olduğu kadar genel olarak görünür ve ampirik bütün düzenleri de kutsallıktan arındırır. Haber verdiği "Saltanat" ya da "Krallık", Zelotların istediği gibi, Romalı işgalciyi Yahudiye dışına püskürtecek olan güç tarafından kurulacak bir krallık değildir, "var olmuş, var olan ve var olacak" Tanrı'ya saygılı ruhun krallığıdır. Ama "Tanrı krallığının yakın olduğunu" söyleyerek aynı zamanda Essenilerin beklentilerini de değiştirir ve dünyevi tarih akışında olağanüstü bir olayın beklentisi yerine, kişisel bir olayın ortaya çıkışındaki evrensel tevazuyu getirir. Böylelikle söz konusu Hükümranlığı, büyümeye adanmış ama ancak gönül gözü açık olanların görebileceği bir gerçeklik tohumu (ekmek mayası, yaban hardalı) olarak sunar. "Çün-

kü Tanrı Krallığı aranızdadır işte.” O, “bir tarlada gömülü olan hazineye benzer”, gömülmüş olduğundan dünya nimetleri için açgözlülük edenler göremezler onu, hemen çıkarılması zordur ve gelecek bir olgudur. Onun gizli varlığı, gene gizli ve saklanmış bir içselliğin açınlanacağı geleceklerle gerilim ilişkisi içindedir. Peygamberliğini dolduran mucizeleri, bu varlığın ayetleri yani “dünyadaki varlık”tan bambaşka bir düzenin belirtileri olarak yorumlamak gerekir; saf olanla saf olmayan arasında ayırım yapmayan, hastalara, günahkârlara, düşkünlere hitap eden ve fahişelerin, adalet gözetmeyen riyakârlardan önce cennete gireceğini söyleyen bir düzendir bu. Son olarak Yakup günahların bağışlama gücünü her zaman Yahve’ye bırakırken, kişisel günah duygusundan habersiz oluşu çarpıcı olan İsa, bağışlama yetkisini doğrudan kendisinde görür (Markos 2, 9; Luka 7, 48).

Sevgi: Musa dininin tamamlanması ve etiğin varlıkbilimsel ötesi

İsa’nın kişisel kimliğine dair soruların kaynağını, meşruiyetin geleneksel kodları (İsrail kurumları) ile gelmekte olanı (tinselleşme olarak bildirilmiş kurtuluşu) eklemlenmesinde görmek gerekir. Çünkü İsa “Musa’nın yasasını yıkmak için değil tamamlamak için” geldiğini söyler, ama aynı zamanda bu tamamlamanın zorunlu olarak kendisinden geçtiğini de belirtir: “Ben Yol, Gerçeklik, Hayat’ım. Ben olmadan Tanrı’ya kimse ulaşamaz” (Yuhanna 14, 6). Sebep, yasanın geçersiz hale gelmesi değil (onu aşma iddiası onun gerisine düşmektir), açık seçik tavırların ve tutumların düzenleyicisi olan Musa yasasının içselliği düzenlemede yetersiz kalmasıdır. Atalardan kalma Musa dininin ayrıntıları geçici bir ahlaktan başka bir şey değildir ve “temiz kalplilik”e dayanan daha önemli bir içsel gereklilik tarafından aşılabilecektir (Aziz Matta İncili, 5, 22; 15, 1-9). Bu üst bilinç geçiş, yaşamsal atılımı ya da yargının doğruluğunu dondurma tehlikesi taşıyan yazılı yasanın yazılı olmayan, ontolojik bir yasa adına acilen aşılması gereğinin farkına varılması sonucunu doğurur aynı zamanda (Luka 10, 30; Markos 2, 23). Öte yan-

dan İsa, Yasa'yı insan sevgisine indirger: "Yeni bir emir veriyorum size: Ben sizi nasıl sevdiysem siz de birbirinizi öyle sevin" (Yuhanna 13, 14) ve ibadeti "ruhun ve hakikatin" yüceltilmesine indirger, çünkü "Tanrı ruhtur"

Burada söz konusu olan, etik düzlemde bir kesin buyruk değildir, sadece saygı gösterildiği takdirde iyiliğin ve kötülüğün ötesinde bilinçli yaşamın mükemmelliğini güvence altına alacak daha temel yasaların hatırlatılmasıdır. İsa'nın sevgi "buyruğu", bir ödev olarak sevgiyi empoze etmez (çünkü sevgiye söz geçmez); insana, her zaman kendiliğinden açık olmayan derin varlığını, ontolojik yapısını hatırlatan bir buyruktur. Eğer Tanrı Yaşam'sa, Sevgi'ye, Tanrı'nın imajı olan insan Tanrı'ya ve dolayısıyla kendisine ve başkalarına, ancak üç boyutlu bir ilişki içinde ulaşır; kökeni belirlenemeyen bir ilişkidir bu, çünkü birbirlerini sevmesi gerekenler yani birbirlerine açılarak birbirlerini tamamlayanlar zaten daima mevcut olan varlıklardır. Benliğin entegrasyonu burada itaat ilişkisinde olduğundan daha zorludur; -ister şariat uzmanı din adamlarının söyledikleri ister filozofların savları olsun- katılaşp donma tehlikesi taşıyan bir denetim merciine biat etmekten çok daha belirsiz olan, fakat çok daha iyi bir hayata götüren bir uyanış arzusudur söz konusu olan. Yaşam ruh ve gerçeklik olarak kendini oluşturma, kendine doğmadır; özerk de olsalar sadece ödevin buyruklarıyla gerçekleştirilemez (Yuhanna 3, 3). Bu nedenle İsa "Yargılama ki yargılamasınlar" der, çünkü insanların gelenek görenekleri ve önyargıları olan yasalar, değerlendirmenin yüce makamı değildir. Bununla birlikte İsa, aracısı olduğunu söylediği, ama özü ontolojik olan bu yargının temel işlevini üstlenir aynı zamanda: Katılaşmış, artık kendisi olamayan, günahı inkâr ederek pişmanlığı reddeden yürekleri yasal düzenin ötesinde mahkûm eder; gözyaşı dökenlere, kendi içinde diriliş fırsatlarını değerlendiren heyecana her türlü merhamet ve bağışlayıcılığı gösterir. İsa kendisi de ağlamıştır. *Lacryma Christi!* (Sanatların, Batı'nın kutsal müziğinin bu temaya ne kadar çok şey borçlu olduğu unutulamaz). Yapısal kurallarını dışarıdan alan bir varlığın ontolojik heteronomisi (yaderkliği) özel bir irade-

ciliğin katı kurallarını dışlayan temel bir alçakgönüllük empoze eder: Her şey verilmiştir, ama tohum halinde. Burada yaşamın derin mantığıyla karşı karşıyayız; burada sevgi çocukça ve yavan bir şekilde, gerçekleştirilmesi gereken bir ideal (olması gereken) gibi değil, gelişmesi içinde kendini tamamlamak isteyen, gelmekte olan Gerçek'in kendisi gibi düşünülür.

Öte yandan sevgi Yasa'nın yüceltimi olduğu kadar, Yasa'nın engellemeye çalıştığı saldırganlığın da yüceltimidir. Yasa manevi zafiyet içinde olanlar için gerekliken, –düşmanlar da dahil– ötekinin insanlığını oluşturan şeyi tanıyan duygulanımın yüceltimi olan sevgi güçlülerin çok fazla ihtiyaç duyduğu bir şeydir: ruhun erkekliği olan maneviyat gücü, çatışmayı da (Matta 10, 34) öfkeyi de (“Yılanlar! Ne zamana kadar tahammül edeceğim size?”) içinde barındırabilen güçlü iç barış. Tarih boyunca popüler pedagojilerin ortaya atabildiği taklitlerine hiç benzemeyen bir tavır; fakat her derin düşüncenin yazgısı değil midir bu? Genişlemeyle orantılı olarak anlayış kaybı. Burada evrensellik sadece hakça bir evrensellik olabilir, olgusal değil: Herkes çağırılır, pek azı seçilir, ama hepsi toplanır ve İsa'nın çömezlerine söyleyeceği sözler ile gözünü dünyaya çevirmişlere söyleyeceği sözler farklıdır.

Ete kemiğe bürünen söz: Körlere ışık

Yuhanna İncili'nde Tanrı, cisimleşmiş *Logos* tarafından gösterilen ebedi ışıktır. Otoritesinin temeliyle ilgili sorulara, İsa her zaman yaşamını ve kelamını Tanrı'nın aşkınlığına dayandırarak ve Tanrı'yla birliğine vurgu yaparak (“Ben sendeyim, sen bendesin”, Yuhanna 17, 21) cevap vermiş, dikeyliğin evrensel sembolizmi aracılığıyla da “soyu”nun tinsel boyutu üstünde durmuştur: “Hiç kimse göge çıkmamıştır, gökten inen vardır” (Yuhanna 2, 13). Öyle ki İsa'nın insanlarla ilgili otoritesi (inen diyalektik), Tanrı'yla olan çok özel ilişkisine (yüksele diyalektik) büyük ölçüde bağımlı gözükür. İsa görmek isteyenlerin göreceği, duymak isteyenlerin duyacağı dünyanın ışığı olarak gösterir kendisini; somut hareketlerle örnek vere-

rek, körlerin gözlerini açarak, kavrayışı teşvik eder. Çünkü insanların şaşkınlığı, körlüklerinin kendilerini engellemesinden gelir. İncil’de, İbrani *mashal*’ı (İsa’nın mesellerinin edebi biçimi), duyulur söylem içinde gelişen figürün kavranabilir anlamına doğru zihnin sürekli ilerleyişi vardır. Ve maddi görüşten tinsel görüşe geçişte kavrayışın aracısı olan bir inanç yeteneği söz konusudur. Gördükleri için, duyularıyla doğruladıkları için inananlar vardır ve inandıkları için görenler vardır ve gerçeği sadece dolaysız ampirik bir dünyaya indirgemekten vazgeçtikleri için yüksek bir görüş düzeyine ulaşanlar vardır. Ama “karanlıklarda parlayan ışığı” dünya kabul edemez, çünkü bu ışık, aydınlığını en gizli temellerinin yetersizliği üstüne yansıtır ve bu temellerin yok edilmesini değil, derinleştirilmesini talep eder: Aşkın değerleri içkinliğin kumu üstünde değil kaya üstünde inşa etmek ve sonuç olarak yüksek bir karmaşıklık düzeyine geçmek. “Yakınlarına geldi” ama yakınların onu kabul etmedi, insanlar Yaşam’ı, bu ışığı ölüme mahkûm etti (Yuhanna 1, 11) sözleri son derece şaşırtıcıdır. Gerçekten de İsa, misyonu somutlaştıkça somut biçimde ortaya koyduğu tavır ve otoritesinin hayatına mal olacağını ve dolaşısıyla şehit peygamberlerin kaderini paylaşacağını anlamıştır (Aziz Luka İncili 11, 49).

Paulus’un mektupları

Paganların havarisi Paulus, doğmakta olan Hıristiyanlığı Yahudilik yörüngesinden Yunan-Roma dünyasının yörüngesine taşıma konusunda çok belirleyici bir rol oynamıştır. Kilikya’nın başkenti Tarsus’ta doğmuştur, Helenistik bir Yahudi’dir, Musa dini konusunda ise tam bir Ferisi’dir. Doğuştan Roma vatandaşıdır ve çok erken yaşta diaspora Yahudileri yani Helenistler arasında kabul gördüğü şekliyle, bu yeni inancın evrenselci eğilimine karşı çıkanlar tarafında yerini almıştır. Ama 33 ya da 34 yılında, Şam yolundayken birdenbire, karşı olduğu mesajı kavrayan Paulus, yaşamını bütün Akdeniz havzasında İsa’nın öğretisini yaymaya adan ve misyonunu 67 yılında din kurbanı ola-

rak öldüğü Roma'da tamamlar. Düşüncesi, Batı antropolojisinin ana hatlarını kesin biçimde belirlemiştir.

Doğrulama problemi:

Yasanın ve inancın diyalektiği

Kölelik durumundayız: İnsanlık bireysel ve kolektif yaşamın bütün alanlarını istila etmiş bir sapma gücünün esiridir. Bizi günaha kölelikten, paradoksal köle ve kurtarıcı sentezini patetik biçimde gerçekleştiren “çarmıha gerilen adam” kurtarır: Bağışlama bekleyen paramparça bir dünyaya dikilmiş bu haç, çelişki ve çatışmanın simgesidir. Paulus tinsel-etik düzlemde, kölelerin azat edilmek üzere satın alınması uygulamasını değiştirip dönüştürür. “Herkes adına rehin tutulan kişinin” yani İsa’nın ölümü ve kanı pahasına insanlığın kurtarılması metaforu böylece anlaşılır hale gelir. Ama havariyi iyi anlayabilmek için, çözülen zincirlerin ne türden zincirler olduğunu, “Tanrı’nın kuzusu”nun Mısır’dan hangi çıkışında kendisini “kurban ederek” bir kurtuluş aracı haline geldiğini hatırlamak gerekir. Paulus acılardan da pay alan egemen bir cüretle, sonunda, esas ve gerekli olan tek şeyin yani sevginin üzerini örten Yahudi dininin ritüellerine uymanın getirdiği aşırı ağırlığa dikkat çeker (Galatlara Mektup, 5, 14).

Paulus, İsrail’in, somut emirler bütünü olarak Torah’ı aşırı önemsemesini tartışmaya açar. Yargı alanının yöreselliği onun evrensel olmadığının kanıtıdır ve bu bağlamda peygamberler tarafından sürekli hatırlatılan sevgi buyruğunun tartışılmaz bir evrenselliğin tohumunu taşıması da bir şeyi değiştirmez. Aziz Paulus şu olgu üstünde ısrarla durur: “Torah’tan yoksun olan paganlar” doğal olarak, “yüreklerle yazılmış olan Dinin” kurallarını sadece vicdanlarıyla uygularlardı (Romalıları Mektup 2, 15); “inanınların babası” İbrahim’in inanabileceği tek dindir bu ve onun imanı Musa’nın yasalarından öncedir. Bu “prenomik” unsura, tarihin aşkın bilincinin yasasına, pozitif yasaya dönmek gerekir; burada amaç, aşırı bir biçimciliğin yan etkilerini silmektir. Dinsel kurallar, sanki gizliden gizliye aşılacak istiyorlarmış gibi yaşa-

nır her şey; sanki Musa dini, kendisine karşı uyarıda bulunmak için geldiği ayartılmayı kışkırtıyor gibidir: “Ben günahı din aracılığıyla tanıdım. Ve gerçekten eğer din ‘açgözlü olmayacaksın’ demeseydi, açgözlülüğün ne olduğunu bilmeyecektim. Ama fırsatı yakalayan günah, din kuralları aracılığıyla bende her türlü açgözlülüğü üretmiştir” (a.g.y. 7, 7-13). Böylece Paulus, yolu aydınlatmak amacıyla oluşturulmuş dinden karanlık bir çekim gücü, ölümcül işler için ayartıcı bir çekicilik çıkartır. Musa dininin sakladığı ve kapsadığı ama İsa’nın yolunu gösterdiği bir özgürlüğün olgunluğu içinde kaybolacak olan “toyluk” ve bu toyluğun geçici pedagojik karakterine damgasını vuran da, işte yasanın bu ikircimli karakterdir. Öte yandan “gerçek Yahudi” kesin kuralları uygulayan kişi değildir (a.g.y., 3,28-29); “ruha uygun” biçimde, mutlak ilkselliğe dönmek için, tarihin biriktirmiş olduklarının kaçınılmaz biçimde köhneleştığının bilincine varandır; çünkü Musa’nın dininden önce var olan İbrahim, Aziz Paulus için Hristiyan inanç ve özgürlüğünün figürü olsa da İsa daha ilkseldir. Böylece amellerle doğrulamanın yerini inançla doğrulama ve ödülü hak etmiş emeğin yerini inayetin nedensiz bağışı alır. Dolayısıyla kendini kurtaran insan söz konusu değildir, çünkü “hayatını kurtarmak isteyen, kaybedecektir onu”; peygamberlerin anlattığı inanç, “temiz kalplilik”, Kelama açılma, zevke ve ebedi yaşama götüren bütün geçmiş, mevcut ve gelecekteki kurtuluş tekniklerinin engellerini aşmıştır (“Benim sözümü dinleyen asla ölmez”, Yuhanna 8, 51). İnsanları ayıran ampirik farklılıklar da geçersizdir; gerçek kimlik, İsa’nın kendisi olan insanın gerçek yüzüdür: “İsa’yı içlerine sokanlar için artık Yahudi, Yunan, köle, özgür insan, erkek, kadın yoktur, bunların hepsi İsa’da bir olmuştur (Galatlara Mektup 3,28).

İnsanın ölçüsü olarak İsa: *Ecce homo*

“İnsan her şeyin ölçüsüdür” diyorlardı sofistler, Paulus’un dolaştığı aynı Akdeniz çukurunda.

Ama insan nedir? Kant’ın çok iyi gördüğü gibi, eğer bütün felsefe bu soruyla özetlenebilirse, Yeni Ahit’te eklemlenen kela-

mı bu alandan dışlamak mümkün olmaz; çünkü bu kelam akla indirgenemese de kendisini oluşturan ve aşan ve Helenistik Aziz Paulus'un "gizem" dediği şeyle bütünleşir. Hristiyanlığa göre, insan kesinlikle bitmeyen tamamlanma sürecinde kendinde olan biteni tam olarak bilemez. İnsan düşüncesine, gizli varlığının içselliğine yönelmek, görünüşün sınırlarını aşıp "genişliği, uzunluğu, yüksekliği ve derinliği bütün bilgileri aşan" sonsuzluğa ulaşmaktır (Efeslilere Mektup 3,18). Tek başına, bu dinsel kuralın sonsuzluğu, sınırsızlığın akıldışılığıyla işi olmayan ölçü tutkunu "Yunanlar için bir çılgınlık"tır. Dolayısıyla Hristiyanlık için insan zirvesine (*akme*) asla ulaşamayacaktır; yaratılmış olmaktan gelen sonluluğu yaratıcı sonsuzluk zemininde boy gösterir ve bu sonluluğun açılımı insanlık koşuluyla ilgili şaşırtıcı biçimde modern olan bir anlaşılabilirlik modelini çizer. Yahudi düşüncesi, insan varoluşunu ebediyeti içinde hareketli bir özün zamanın hareketliliği içinde gerçekleşmesi olarak tasarlamadığı için, Hristiyanlık nihai sonu 'eschaton'u, yeniden yaratılma terimleriyle yani dirilme, "ebedi yaşam"a doğru fıskırma biçiminde düşünmeye itilmiştir.

Ama insanın ölçüye sığmazlığı sadece sonsuzca açık özünün dinamik sınırsızlığına bağlı değildir; aynı zamanda, damgasını taşıdığı ilahi ölçüden kurtulmak isteyen, başkaldıran bir iradenin getirdiği "ölçüye sığmazlık"tan da gelir. Böylece tanrısal suretin yozlaşmasıyla bozulan, kendisine sürekli belli bir mesafede kalan insan, ilkece olduğu şeye fiiliyatta nasıl dönüşecektir? Bu insanlığın ben'i nerededir o halde? Aziz Paulus'un cevabı şöyledir: Psikolojik ya da sosyal koşullanmalarımızda ya da "etnik" bölünmelerimizde değildir; bizim gerçek yaşamımız "İsa'yla birlikte Tanrı'da gizli"dir (Kolossoi'lilere Mektup 3,3). Oğul, Baba'da ebedi olanla birlikteki gizliliği ortaya çıkarmaya gelmiş, tarih içinde insanlığımızın kutsal ölçüsünü göstermiş, bizi yeniden "oluşturmayı" ve doğal insanı "gökten inen" insanın ölçüsüne göre içeriden değiştirmeyi amaçlamıştır. Doğanın sonlu biçiminden inayetin sonsuz Biçimine geçiştir bu. Hristiyan umudu, bu sorunsala ve kesin olmayan dönüşüme dairdir. Hiçbir zaman sona ermeyecek –zira yaşamın dinamizmi başka,

varlığın dinlenmesi başkadır– bu mücadelede her insan kendisine sonsuz bir değer atfedildiğini görür; çünkü Kelamın sonsuzluğu kendisini cisimleştirerek bunun bedelini ödemiş ve pa-ha biçilmez değerini göstermiştir.

Tanrı, Tekvin’de, yasağı çiğneyen Adem’e “Neredesin?” diye soruyordu. İsa bu mevcudiyetin alanının belirlenmesini sağlamış, insanlığı düşmelerinden ve geri dönüşlerinden kurtarmıştır. Çünkü bu kelam, iç insanın oluşumundaki ebedî gücü, “dünyanın nasıl yenilgiye uğratılacağını”, dünyanın sonuna yol açmak için değil, dünyaya tinsel, nihai amaçları hatırlatmak için göstermiş ve dünyanın bütün ölümleri yaşanmadan gerçek bir yaşamın var olmayacağını, öte dünyasız bir yaşamın olmadığını ve insana yaraşır tek yolun düşmenin ötesinde yükselme olduğunu öğretmiştir. Anagojik yöntem.¹

Sonu dogmaya varan paradoksal bir dil: Üçlü paradigma

Kutsalı kadiri mutlak kategorisi aracılığıyla düşünen Yahudiler için ve onu Apollonvari yüzü aracılığıyla düşünmeye alışkın Yunanlar için çarmıha gerilen İsa’nın vaazının çılgınlık olmasının nedeni, Tanrı’nın dahi içinde olan karanlık bir tutkuyu, bizim tüm sıradan düşüncelerimizi başarısız kılan aşırı bir alçalmayı ortaya çıkarmasıdır. Paradoksal düşünceye mahkûmuz. İmanın gerçeklerini yepyeni bir tarzda ifade etmeyi zorunlu kılan şey, Kilise Babalarının yeni-Platonculuk bağlamında ve Eski Ahit’in terimleri üzerinden gevşek biçimde de olsa benimstedikleri Yunan *logos*’unun bu iş için yetersiz ve uygunsuz oluşudur. Burada sözlerimizi Teslis olgusuyla sınırlayacağız, çünkü bu noktada Hristiyanlığın tam içinde, mutlak biçimde ona özgü olan bir yerdeyiz. Karmaşıklığın sezgisi söz konusu olduğunda basit olanın saflığı ya da eksiksiz bir akılcılığa özgü aynılık mantığına yapılacak indirgemeler beklenemez.

1 Anagojik: Yükselme, tırmanma anlamına gelen Yunanca ἀναγωγή (*anagoge*) kökünden türetilen sıfattır. Anagojik yöntem metinlerin veya olayların lafzi anlamını tinsel bir yorumla tâbi tutmayı ifade eder – y.n.

Kilise tarihindeki ilk iki ekümenik konsilinin Teslis dogması-
nın geliştirilmesine ayrılması bir rastlantı değildir. Kelam-Oğul
ile Baba'nın eşözlülüğünü tanımlayan İznik Konsili (325) ve
özellikle Kutsal Ruh üstüne yoğunlaşan İstanbul Konsili (381).
Baba, Oğul ve Ruh'un yaşayan tek bir Tanrı olduğu anlayışı bu
konsilde tanımlanmıştır; bu anlayışa göre yaşam, söz konusu
önergelerden birinin ötekiyle çelişmediği, birinin ötekini tü-
ketmediği, tersine vazettiği bir ilişkinin kendisidir. "Teslis para-
digmasının üretkenliği ve modernliği bu ilişkinin mantığı (üçlü
bir mantık) içindedir... Her tanrısal unsurun öteki ikisiyle iliş-
kileri içinde tanımlandığı ve Tanrı'nın ilişkide olduğu bu Tes-
lis mantığının, bir unsurun öteki unsurlarla ilişkileriyle tanım-
landığı modern yapı kavramını öncelediği düşünülebilir. Bu ne-
denle Teslis, insanın ilişkisel yapısının düşünülmesini sağlayan
bir paradigma oluşturabilir" (J.-M.Lamarre, *La Trinité de saint
Augustin*, Magnard, s. 14). Böylelikle Hristiyanlık tanrısal ve in-
sani, sonsuz ve sonlu arasındaki yakın ilişkiyi ifade eder ve bu-
nu, Doğu'nun fenafillahçı mistiklerinden farklı olarak, insanın
içinde kaybolmadığı bir Tanrı'yla ilişki içinde yeniden doğuşu
müjdeleyen Oğul'un aracı işleviyle gerçekleştirir. Bu yakın iliş-
ki birbiri içine girme veya birbirine karışma demek değildir; ke-
za bu ilişkide insan, Hristiyanlık sonrası Batı'nın karakteristiği
olan nesnelerin ve yalnızlıkların toplamından ibaret bir dünya-
nın içine de atılmış değildir.

DAHA AYRINTILI BİLGİ İÇİN

Stanislas Breton, *Saint Paul*, PUF, "Philosophies" dizisi, 1988.

Jean Daniélou, *Les Manuscrits de la mer Morte et les Origines du christianisme*, de
l'Orante, 1974.

Message évangélique et culture hellénistique, Desclée-Cerf, 1990.

İskenderiyeli Philon

(İÖ 20-İS 50?)

Philon, yapıtlarında Kutsal Kitap'ın vahyi ile Yunan felsefesi arasında ilk kez ve yöntemli bir biçimde köprü kuran filozoftur. Bilinçli bir tavırla, özellikle üç yüz yıllık İskenderiye Yahudi geleneğine dayanmıştır; bu geleneğin kökeni Yetmişler Kurulu'nun dilbilimsel ve sözlükbilimsel düzenlemelerinde yatar: Bu kurul Kutsal Kitap metnini bilinçli olarak daha felsefi bir yönde ele almış ve tarihten çok ontolojiyi, etikten çok mistik ya da duygusal olanı ön plana çıkarmıştır; tanrısallığın kişisizleştirilmesi için çaba harcamıştır. Ama Philon'un felsefeden yararlanması ve felsefeye katkıları metodolojik ve biçimseldir, düşüncesinin ve dolayısıyla yaşamının temeli, esasen Kutsal Kitap'a sadıktır: 39-40 yıllarında Yahudilerin sosyal statüsünü tartışmak ve rahatsızlık veren bir sorun olan sinagoglardaki imparatorluk resimleri meselesini çözmek amacıyla Roma'da bulunması, toplumsal sorumluluğu üstlenme ödevine bağlılığını gösterir. Kendisini bağlayan, borçlandıran bu toplumsal bağ, Filistin'deki Hessenliler gibi manastır yaşamını seçen Yahudi Mısırlı çilecilerle birlikte mistik bir yaşayışa veya inzivaya çekilmesini yasaklamıştır.

Kutsal Kitap alegorileriyle ilgili düşünceleri

Yunan okullarının alegorik yönteminden faydalanan Philon, Kutsal Kitap'ın iki boyutlu içeriğini göstermiştir: ifadelerin görünür anlamı ve bu ifadelerin sembolize ettikleri gizli anlam. Ama alegorik anlam gerçek anlamdan daha öğretici olsa bile, her ikisi de ham bilgidir, kavrayışın son aşamasına erişimi sağlayan kutsal ışığın gölgeleridir sadece. Dolayısıyla her hakikat üç türlü kavranışa uygundur: Ya ışık içinde doğrudan ya bu iki gölgede, yani lafzi ve alegorik olanda dolaylı olarak kavranabilir.

Philon'un *logos* öğretisi

Philon'un "Tanrı"sı mutlak olarak aşkındır ve insan yaşamının amacı da ona yaklaşımdır. Tanrı'nın dünyayla ilişkilerini düşünmek için Philon Logos kuramına ya da Kelam'a başvurur. Hristiyan teolojisinden farklı olarak, Philon kelamı, Tanrı gibi ezelî-ebedî veya Tanrı'yla eşözlü değildir, ama sonsuzluktan çıkmıştır. Dinamik ve etkin bir ilkedir, Tanrı'nın suretidir ve insan bu suretin bir sureti olarak yaratılmıştır; ayrıca yaratılış hiçbir zamansal anlam yüklenmek zorunda değildir, zira yaratılıştaki düzeninin ilkesi ebedî-azelî yasadır. İnsan Kelam'la birleşince sureti olduğu sureti keşfeder ve Tanrı'ya doğru yükselir. Tanrı bir baba gibidir çünkü benzerliği içinde birleştiği ilk doğan ondan türemiştir. Tanımadığı İsa'nın çağdaşı olan Philon, İskenderiye Hristiyan Okulu'nu (Clemens, Origenes) büyük ölçüde etkilemiştir ve düşüncesi bu okul sayesinde sürebilmiştir. Philon'un *logos* düşüncesi dördüncü İncil üstünde etkili olmamış gibi gözükse de, Teslis tartışmalarında önemli bir rol oynamıştır. Philon'un gerçek mirasçıları Hristiyan Kilise Babalarıdır.

DAHA AYRINTILI BİLGİ İÇİN

Jean Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Fayard, 1958.

1. yüzyıl sonundan 8. yüzyıl ortalarına kadar yaşamış ve kuramları Kilise öğretilerini etkilemiş Kilise yazarlarına Babalar denir. Yahudiler, Kutsal Kitap eğitimi verenlere Baba derlerdi; Hıristiyanlar da, tinin özel bir biçimde uyandırılması ve eğitilmesi fikrini Yahudilerden alıp sürdürmüşlerdir. Batı antropolojisi şu soruya sürekli verilmeye çalışılan cevapla biçimlenmiştir: “İnsan nedir?” ve bu soruyla sürekli bağlantı içinde olan “Tanrı nedir?” (Baba). Bu bağlamda Oğul, İnsan-Tanrı figürünün irdelenmesiyle cevap, Geç Anitikite’de ortaya çıkan karşıt ya da benzer öğretilerle polemik içinde belirginleşmiş; Kilise dogmaları heterodoks fikirleri reddeden otorite tarafından tanınmıştır. Dogma bütünlüklü hakikatin kesin biçimde ve evrensellik iddiasıyla formüle edilmesidir, “sapkınlığın” (Yunanca *hairesis*, tercih) özelliği ise her zaman indirgemeci bir biçimde ortaya çıkan düşüncenin özelliğidir. Aslında kısmi bir hakikat olan şeyi bütüncül hakikat gibi gören, rasyonelleştirmedir. Aziz Augustinus, bütünlüğün anlaşılmasına ulaştıran yöntemin paradoksal döngüsellliğini vurgular: “Anlamak için inan”, ama aynı zamanda “inanmak için anla”

Yavaş yavaş, Geç Antikite kültürü çerçevesinde, “Baba” Tanrı ilkesinden hareketle ve açıklayıcı ve aracı İsa “tipi” aracılığıyla

la, insanlığın kendisini doğuran şeyin bir tanımı ortaya çıkmıştır. Babalar, Kutsal Kitap mesajına referansla elden geçirilen Yunan-Roma mirasının kalıntıları üstünde yepyeni bir tinsel evren oluşturmuşlardır. Avrupa denen şeyi oluşturan evrendir bu. Dogmatikleştirme ise Oğul statüsünün felsefe tarafından işlenmesi sonucudur. Khalkedon Konsili (451) ve ikinci İstanbul Konsili (553) İsa'nın Tanrı ve insan, gerçek Tanrı ve gerçek insan, dahası açınlayıcısı içinde var olan açınlanmış (Tanrı) İnsan-Tanrı olduğunu bildirmiştir. Böylelikle tanrıların ve insanların Antik kutuplaşmasını ortadan kaldırarak "*Cur Deus homo*" (niçin Tanrı insandır) düşüncesini üstlenmiş ve Avrupa'nın düşkünlerevlelerinde hâlâ sergilenmekte olan bir anlayış içinde sosyal bir politika belirlemiştir. Hristiyanlık kurumu, kuramsal ödevin koşulsuzluğunu ve pratik ödevin kesinliğini birleştirmeye çalışmıştır. Hristiyanlık, sürekli mücadele ettiği gnostiklerin yaptıkları gibi dünyadan kaçmak şöyle dursun, onu üstlenmiştir ve bu anlamda İbranilerin yolunu izlemiş, hiç kuşkusuz, yanılabilen, günah işleyebilen insanlar aracılığıyla ruhun mutlaklığını ve tarihin gerçekliliğini uzlaştırmaya çalışmıştır. Böylelikle bir uygarlık ilkesi olmuştur. "İnsan Tanrı'nın suretidir... İnsanları birbirlerine bağlayan en güçlü unsur insanlıktır. Bu bağı kopartan kötüdür, baba katilidir" (Lactance, *Les Institutions divines* VI, 10. içinde).

Kilise Babalarının düşüncesi Hristiyan inancının akılla bağdaşabilirliğini kanıtlamaya çalışmıştır. 2. yüzyılda Napluslu Aziz Justin'in düşüncesi o dönemde egemen olan iki geleneğin, Platonculuk ve Stoacılığın içinde etkin olmuştur. Saf kutsal kitap geleneği içinde beden ve ruh ikiliğini reddeden, ruhun "hapis-hanesi", "mezar" beden düşüncesinin yerine beden ruhla yeniden doğuşu düşüncesini getiren Hristiyanlık açısından Platonculuk ve Stoacılığın sınırlarını gösterir. Ve tersine, Stoacılığın panteist birliğinin aşırılığına karşı evren karşısındaki Tanrı'nın aşkınlığını; determinizme karşı ise, özgürlüğün aşkınlığını ileri sürer. Her insanın logos'a göre yaşama kapasitesi vardır ve İsa'dan önce yaşayanlar, Yahudiler ya da Paganlar bir anlamda Hristiyan'dılar: sözgelimi Sokrates.

178 yılında piskoposluk yapan Irénée de Lyon, *Sapkınlıklara Karşı* adlı yapıtında, iyilik dünyası yani ruhun dünyasıyla, kötülük dünyası yani maddi dünyayı radikal biçimde karşılaştıran gnostisizmi çürütür. Irénée bu ezoterizmin (inisyelelerin dini) karşısına Hristiyan evrenselciliğini çıkarır ve bu antikozmik dualizme karşı yaradılışın derin birliğini getirir: Önce, Tanrı'nın insan olarak ortaya çıkışında Tanrı-insan birliğini gerçekleştiren ("gerçek Tanrı" ve "gerçek insan" olan) İsa'nın birliğidir söz konusu olan; sonra, doğasının bütünlüğü içinde ve bu bütünlüğün tamamlanmasına yazgılı mekân ve zaman çerçevesinde kurtuluşa yönelmiş insan varlığının, beden ve ruhun birliği. Çünkü "Tanrı'nın gururu, yaşayan insandır," ve "İnsan'ın gururu da Tanrı'dır" Her türlü saf ruh anlayışını reddeden Irénée "ruhani insanların asla bedensiz ruhlar olamayacaklarını" hatırlatır.

3. yüzyılda teolojik çalışmalar egemen olur, öğretinin büyük sentetik sunumlarına doğru yol alınır. İskenderiyeli Clemens (150-215) Yunan felsefesi ve Hristiyan öğretisi arasındaki derin ilişkileri göstermeye çalışmıştır. Philon'dan esinlenen Origenes (185-253) Kutsal Kitap'ın çeşitli (lafzi, ahlaki, tinsel) anlamlarının bir teorisini geliştirmek istemiştir. Tertullianus *Apologetik* (197) adlı yapıtında zulmün adaletsizliğine karşı çıkmış ve herkes için, Tanrı'yı kendi vicdanına göre yüceltme hakkını talep etmiş, imparator kültürünü reddetmiş ve cismani iktidarın kutsallıktan arındırılması gerektiğini ileri sürmüştür. Tertullianus hukuksal ve ahlaksal olanı birbirinden ayırır ve adaletsiz yasalara karşı vicdani retçiliği savunur. Stoa felsefesini kabul eder ve uygular. "Seneca çoğu zaman bizden biridir" der. Ama inanç ve felsefeyi yakınlaştırsa da Hristiyanlığın bir "felsefe türü"ne indirgenmesine kesinlikle karşı çıkar. 4. yüzyılda Kilise, öğretiyi kesin biçimde, felsefi terimlerle formüle etmeye çalışır ve dogmatik çatışmalara yol açar. Özellikle bu bağlamda en önemli problemlerden biri olan Ariusçuluk anlaşılmadan 4. yüzyıl babalarını okumak da, anlamak da mümkün değildir. Arius, radikal biçimde dünyayı aşan, tek, açıklanama-

yan, ulaşılamayan, hareketsiz, zamana karşı “kayıtsız” bir Tanrı fikrini korumak istiyordu. Tüm öteki varlıklardan aşılmaz bir uçurumla ayrılan ilkesiz ilke olarak Tanrı, tanrısal mutlaktan dışlanmış Kelam ve Ruh’la üçlü ilişki döngüsüne giremezdi. Arius, Celsus’un ardından çok önemli bazı sorular sorar: Dün-yaya ve zamanın içine gelen Tanrı’yı, göreliliğe batmış Mut-lak’ı nasıl düşüneceğiz? İsa’nın Tanrı ve insanlar arasında “ara-cılık etmesi”ni nasıl yorumlamak gerekir? Yarattığı tartışmalar-la ana akım öğretinin bazı hususları kesinleştirmesine olanak tanımıştır: Tanrı Mutlak-Başka ama aynı zamanda Mutlak-Ya-kın olan mıdır ve İsa, yani “Emmanuel” insanın kurtuluşunu sağlayan “bizimle birlikte olan Tanrı” mıdır... İnsani ve tanrısal olanın çok yakın, ne birbirine karışan ne de birbirinden ayrılan birlikteliği: Hegel’in de üstünde durduğu gibi, Hristiyanlığın temel dogmasıdır bu ve “Tanrı bizim içimizdedir” anlayışıyla Antik “Tanrı-insan kutuplaşması”na son vermiştir. Aziz Au-gustinus, düşüncesinin enginliğiyle bu yüzyıla egemen olmuştur. 6.-8. yüzyıllar için Yunan Kilise Babaları olarak sayacağımız isimler şunlar: Düşünceleri Rheianland mistiklerine varın-caya kadar bütün Ortaçağ teolojisini etkilemiş olan –ve Suger’e Gotik sanat ilkelerini esinlemiş olan– Dionysios Areopagites (5. yüzyıl sonu); Aziz Maksimos (580-666) ve *Trois discours sur les images* adlı eseri sanatları büyük ölçüde etkileyerek figü-ratif analojinin temelini oluşturan Aziz İoannes Damaskenos.

Batı’da Küçük Dionysios, zamanın İsa’nın doğumundan baş-layarak hesaplanmasını önermiş ve böylece Hristiyanlık çağı-nı resmîleştirmiştir.

DAHA AYRINTILI BİLGİ İÇİN

Hans von Campenhausen, *Les Pères latins*, de l’Orante, 1969.

Hans von Campenhausen, *Les Pères Grecs*, de l’Orante, 1969.

Pierre Hadot, “Patristique”, *Encyclopedia Universalis*.

Aziz Augustinus

(354-430)

Kilise Babaları döneminin en büyük filozofudur, Antik dünyayla kopuşun tamamlayıcısıdır ve bu bağlamda, gelenekten miras alınan itikadi unsurların kabulüne aklın yöntemini aşılır, aklın nihai amacının bu unsurların aydınlatılması olduğunu savunur. Gençlik döneminin radikal ve kibirli entelektüelizmini reddederek, onun yerine kalbin (iman) ve idrakin işbirliğiyle sağlanacak bir üretkenliği koyar; bize canlı ve birleştirici bir hakikati verebilecek olan sadece budur.

Augustinus felsefesini üç büyük ilke yönlendirir

İçsellik ilkesi. Hakikat “insanın içindedir” Duyulur evrenin gerçekliğinin kesinliği; kendi düşüncemizin kesinliğine dayanan kendi varlığımızın kesinliği; deneyimden bağımsız akli ilişkileri kesinleyen matematik açıklıkların kesinliği; nihayet evrensel güzel sevgisi, son tahlilde tüm yargılarımızın (akli dünya, ebedî hakikatin yeri) temelini oluşturan değişmez kuralların varlığına tanıklık eder. Dolayısıyla kuşkuculuğa karşı etkili bir silah oluşturan bir kesinlik vardır, çünkü maddeciliğe rağmen yadsınması mümkün değildir, çünkü öznelciliğe karşı ger-

çeğin akli doğasını gösterir, çünkü “zihnin keşfettiği ama yapmadığı” bir hakikatin kesinliğidir.

Katılma ilkesi “İyi olan her şey Tanrı’dır (en yüce iyi) ya da Tanrı’dan gelir (sınırlı iyi)” veya “Her şey ya doğası ve özü bakımından ya da katılım yoluyla iyidir”

Değişmezlik ilkesi öz olarak varlığı katılım olarak varlıktan yani yaratıcıyı yaratıktan ayırmaya yarar: Sadece değişmeyen varlık gerçektir; çünkü sadece bu varlık mutlak olarak basittir. Sadece o, özü bakımından varlıktır, *ipsum esse*. Dolayısıyla her şey, ne kadar mükemmel olursa olsun, değişebilir olduğu, yokluktan etkilendiği andan itibaren *per se* değildir; zamanın gizli acısı içinde, Varlığın değişimini gerçekleştiren mutlak iyi arzusu içinde sonluluğunu yaşayan insan bilincinin tecrübesidir bunu gösteren. Augustinus, *İtiraf*’ında yaşam bunalımını anlatmıştır: Bölünmüş, amacından sapmış bir arzunun talepleriyle parçalanmış bir ben, onu ölümsüzlük deneyiminden hareketle ben’in temel olarak yeniden yapılanmasına götürmüştür.

Dolayısıyla Augustinus felsefesini iki esas tema karakterize eder: Tanrı kimdir? İnsan kimdir? Bu iki temanın Tanrı’nın sureti olarak insan öğretisi içindeki sıkı birlikteliği Augustinus’un içkinlik ve tanrısal aşkınlık üstünde durmasını açıklar: “Tanrı ‘*internum aeternum*’dur, ‘en uzak ve varlığını en fazla hissettiren’, ‘en mahrem parçamın en mahrem yerinde ve en yüksek parçamın en yüksek yerinde’, her şeyde derun olandır, çünkü her şey ondadır ve aynı zamanda her şeyde en uzak olandır, çünkü o her şeyin üstündedir.”

İki sevgi iki devlet yaratmıştır

Ebediyete doğru eğilme, zamanın ruhudur ve yaratılmışın dinamizmi olan sevginin hareket ettirici gücüdür. Bununla birlikte, doğru yönlendirilmeyen bir sevgi, amacı konusunda yanılabılır. Gerçek erdem, bize sevilmesi gerekeni, yani Tanrı’yı ve komşumuzu sevdiren iyilikten başka bir şey değildir. Siya-

sete kadar uzanır bu. Roma'nın Gotlar tarafından yağmalanmasından (410) sonra yazılan *De civitate dei*'de (Tanrı Devleti Üzerine) Augustinus "hegemonya tutkusu"na dayanan ölümlü uygarlıkların karşısına içsel, nihai ve tinsel amaçların sonsuz hükümlerliğini çıkarır. Dünya, kesinlikle dünya olmayan, deneyimi ve tarihi aşan, ama ona gerekli yeniden yapılanmaları da esinleyebilen bu "krallığı" nasıl geçersiz ilan edebilir? Tanrı'yı tanıyan ve yasalarına uyan insanların evrenselliğine açık Tanrı devleti, ilkesi kendini sevmeye olan dünya devletiyle karşıtlaşır. Burada siyasetin ve toplumsallığın mahkûm edilmesi söz konusu değildir, kaçış da yoktur. Augustinus sadece devleti kendi içinde bir amaç olarak gören ve onu kutsallaştırmaya hazır dünya devletinin iradesindeki sapmayı yargılar. Bu sapma, Augustinus'a göre dünyevi yapılara sıkıca yapışmış, kuruluşu, iktidarın içindeki totaliter eğitime karşı bir önlem olan görünmez tinsel devlet olmasaydı, insani alanı umutsuzluğa yazgılı kapalı bir alan haline getirecekti. İsa, yani cisimleşmiş kelam, ilkesine (*alpha*) döndürmek istediği ve amacına (*omega*) taşıdığı tarihin merkezidir; böylelikle her insana mutlak bir değer verilmiş olur. Antik düşünceden kopan tarih, ampirik trajediyi, aşırı kötülüğü aşan bir anlama göre düzenlenmiştir: Toplum yargının ölçütü olan varlığın temel değerlerine göre düzenlemekle ilişkili bir anlamdır bu.

Kötülük, özgürlük ve inayet

İnsanın yapısal bütünlüğünün mükemmel olmasına izin vermeyen yoksunluk, yani kötülük, töz değil günahdır ve kökeni özgür irade, ilkesi gururdur; insana, düzeni amacından saptırmayı ilham eder. Düzensizlik olan günah, ontolojik bağımlılığından kurtulmak isteyen bir özgürlükten gelir; bununla birlikte, bu ontolojik bağımlılık yaratıcı varlığın yaşam koşulu. Bu durumda varlıktan yoksun yaşam bir günah durumudur, belirgin özelliği sefalettir (cezaya müstehak), kötü irade-den kaynaklanan günahın ürünü olan kötülüktür. Dolayısıyla günaha kölelik, kendisi de kaybolmuş olan özgürlüğün kendi-

sini köleleştirmesinden başka bir şey değildir. Ve sadece inayet, yabancılaşmış ben'i derin bir biçimde yeniden birleştirme gücü verebilir, iradeyi güçsüz kılan engellerden kurtarabilir; yaşamın gerçeği olan, yaşamın kendisi olan yaratıcı etkinliği içinde özgürlüğü getirebilir. Eğer insan kaybolursa, onu sadece Tanrı kurtarabilir, çünkü insanda olmayan varlık sadece onda bulunur. İnsanı doğanın belirleyiciliklerinden kurtarabilen inayet sezgisi, psişizmin (modern eğilim) indirgemeci açıklamasını, kaçınılmaz bir yazgı (Antik açıklama) inancını Hristiyan antropolojisine kesinlikle yasaklar. Augustinus günah sefaleti ve onun doğurduğu kölelik içinde paradoksal bir biçimde insanın büyüklüğünü (özgürlüğünün simgesi) keşfetmiş ve trajik boyutu içinde kötülüğün metafizik derinliğinin altını çizerek, orada tinsel yaratığın mutlak erdeminin yansımaları görmüştür; bu yaratık kesinlikle determinizmlerin esiri değildir, her zaman özgür olabilir, her zaman yeniden dünyaya gelebilir.

DAHA AYRINTILI BİLGİ İÇİN

Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1950.

Holte, *Béatitude et sagesse: saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, 1962.

Erich Przywara, *Augustin-Passions et destins de l'Occident*, Cerf, 1987

Saint Augustin, *Les Dossiers H.*, L'Âge d'homme, 1988.

Hristiyanlığın spekülâtif bir okuması

Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, III, 1, Vrin, 1975.

Modernlik tek referansın referanssız özne olduğu bir kriz, sonunda akla baskın çıkan iktidarsız bir görelilik adına Evrenseli reddeden bir kriz olarak tanımlanabilir; ilksel şaşkınlık içinde, temel düşüncelere karşı kendisini hissettiren ilgi, sonsuzluk, insanın içinde bulunduğu yoksunluğun aşılabilceği umudunu verebilir. Gizli kalmış metinlerin filolojik açıdan tekrar ele alınması gerekliliğini anlamaya başlıyoruz (bkz. Ricoeur, Gadamer); ölüm fermanı biraz aceleye getirilen canlı bir düşünceye tanıklık eden yapıtların içinden fıskırdığı bir gizlilik bu. Burada Levinas'ı anmamak mümkün müdür? Totalitarizm deneyimini yaşamış olan Levinas, bütünlüğü sonsuzluğa açmak için bir çemberin kırılması gerektiğini hatırlattığında, içinden çıktığı ve ölümlle yüz yüze olan bir geleneği yansıtır (*Totalité et Infini* [Bütünlük ve Sonsuz]). Bir taslağını geliştirdiği yüzün fenomenolojisi Kutsal Kitap'ın en eski metinlerine gönderir bizi; bütün dillerden önceki dil, başkasının yüzü, kırılğan sefaleti içinde ilk yasağı vazeder: "Öldürmeyeceksin." Başkasının yüzü, birbirine indirgenemeyen ve birbiri içinde erimeyen iki özelliğin radikal dışsallığı içinde tanımanın karşılıklılığına çağırır beni ve "gözetimim altında olan" başkasının sorumluluğunun inisiyatifini almaya iter. Başkası bana "görünmeyen"i gös-

terir ve mabedi olduğu gizli Tanrı'nın ölümsüzlüğünü anlatır. Sonsuza uyanmış insan, ne kadar uzağa giderse gitsin “dünyanın sekülerizasyonu”nun tecavüz edilemeyecek olanın önünde durması gerektiğini hisseder: İnsanın yüzünü incelerken *fikre gelen Tanrı'nın* (*Dieu qui vient à l'idée*) mutlak aşkınlığıdır bu kutsal.

Böylece Kutsal Kitap'ın kesinlikle kurucu olduğu anlaşılmaktadır: Tanrı'yla insanı karşılaştırmak şöyle dursun, insanın ta içindeki tanrısallığı işaret eder.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Hindistan'ın Kurucu Düşüncesi

François Chenet

Hint Düşüncesinin Kaynakları

Batı aklı ve mantığı iki yüzyıldan beri Hint düşüncesine “felsefe” olarak bakmayı kabul etmese de Hint felsefesinin uzun zamandır süre gelen ve Fransa’da ideolojik (sözgelimi Batı Logos’u içindeki Avrupamerkezci etnomerkezcilik) ve kurumsal (bu konuda bkz. R.-P.Droit, *L’oubli de l’Inde, Une amnésie philosophique*, PUF, 1989) çeşitli faktörler yüzünden iyi bilinmeyen büyük ve harikulade macerası hiç kuşkusuz insan düşüncesinin en büyük eserlerinden biri ve insanın macerasının ayrılmaz bir parçasıdır. Yeter ki bu felsefe, zamana ve mekâna dağılmış kültür alanlarının tarihsel farklılığının ötesinde, birliği içinde kavranmak istensin...

İlke olarak düşünceyi deney kaynaklarıyla; derin düşünceyi deney ve gerçeklikle, insani koşulların büyük gizemlerinin aydınlatılmasıyla ve kurtuluş arayışıyla uyumlu biçimde birleştiren Hint felsefelerinin bizim ilgi alanımıza girmesinin sebebi şudur: Hindistan, insanın macerasının hem laboratuvarı hem müzesidir, yani insanlık durumunu belli bir biçimde kavramak ve yaşamaktır. Çünkü Hindistan, insanlık durumunun büyük sorunlarıyla ilgili çözümler geliştirmiştir. Şunu asla unutmamak gerekir ki felsefi sorunların kökenleri insanlığın koşullarının verilerindedir. Ve çünkü Hindistan felsefi, estetik, edebî

düşüncenin çeşitli alanlarında, aynı zamanda sosyal yaşamın örgütlenme biçimleri ve maddi uygarlığın çeşitli teknikleri alanında kendini kanıtlamış ve güçlü bir özgünlük örneği vermiştir. Çünkü Hint düşüncesi, felsefe ya da epistemolojinin bir dalı veya bizim anladığımız anlamda ve günümüzde Hindistan'ın, kendi sorunsalını ele alma biçimini irdelemekle ilgilenmeyen Batı'daki insanbilimlerinin bir alanı değildir. Ancak Hindu kültürünün örnek değeri ne kadar kesin olursa olsun bizim olmayan bir düşünce biçiminden, bütünüyle hakkını teslim ederek söz edebilmek ne kadar mümkündür?

İnsani farklılıklara ilgi duyan ve dolayısıyla tarihteki uygarlıkların çoksesliliğine dikkatli olan karşılaştırmacı yöntem, karşılaştırmalı felsefenin olasılık ve meşruiyet koşullarıyla ilgili karmaşık ve zor problemler de getirmekten geri durmaz; burada bunlara kısaca değinmekle yetineceğiz. Dünya nüfusunun en az altıda birinin yaşadığı (840 milyonluk bir nüfus) uçsuz bucaksız bu altkıtanın insanları Batı mantalitesi dışında olmakla birlikte, Hint-Avrupa soy zinciri içinde yer alırlar. Bölgede 15 dil, 1652 lehçe konuşulur ve birçok din (Hindular %82,6; Müslümanlar %11,4; Hristiyanlar %2,4; Sihler %2 ve Caynacılar %0,7) vardır. Hal böyleyken Hint kültürü gibi bizimkinden çok farklı bir kültür alanına el atan biri, ister istemez bu kültürün radikal farklılığıyla karşı karşıya kalır. Öyle ki, uçsuz bucaksızlığı ve geçirimsizliği, hatta tuhaflığı önyargılı sorulara götürür insanı: Uygarlıklar, düşünce evrenleri ve kültürel üretimler karşılaştırılabilir mi? Ya da kültürlerin indirgenemez özgünlükleri olabilir mi? Uygarlıklar insanları, karşılaştırılması mümkün olmayan dünyalarda mı yaşatırlar?

Yüzeysel değişimlerin altında süregiden ve özellikle Hindu kültür alanını karakterize eden karmaşık ve istikrarlı bir değerler, inançlar, uygulamalar sistemi karşısında, karşılaştırmacı felsefe öncelikle kültürleri geçirgen kılan pozitivist inanca tâbi olmaktan ve aceleci bir tavırla kültürlerötesi tümeller arayışına girmekten kaçınmak zorundadır. Kendi kültürü aracılığıyla öteki kültürü yorumlamakla ilgili hayallerden kaçınması gerekir; içsel ve organik tutarlılığı içinde yeniden kavranan kül-

türün özgünlüğüne saygılı olmalıdır. Gerçekten de bizimkiden çok farklı bir kültüre ait kavramları, tavırları, düşünce zincirlerini ya da felsefi düşünceleri Yunan ya da Latin kökenli isimler taşıyan başlıklar altında sınıflandırmak son derece tehlikeli ve yanıltıcıdır. Çünkü karşılaştırma, bir yandan, sözde “konumlar dışı bir konum” benimseyerek yansız gibi gözükürken ve karşılaştırılan iki kültür arasında bir simetri postulatı ortaya koyarken daima, kullandığı karşılaştırma terimleriyle, gizliden gizliye Batı düşüncesinin çerçevesini empoze etme riski taşır: Egzotik düşünce dünyasına yaklaşırken özel eğilimimize, özel kültürel yönelimimize ve ait olduğumuz tarihsel döneme yakın olan şeyler, daha anlaşılır gelmez mi? Aslında karşılaştırma ölçütlerini ortaya çıkarabilecek bir perspektif ortaya koymaktan vazgeçmek pek mümkün değildir: Karşılaştırmacı yöntem örtük ve zımni önvarsayımlar doğrultusunda, karşılaştırmaya konu olan ve felsefi spekülasyonların zemininde bulunan kültürel bütünlerin temelindeki antropolojik ve felsefe öncesi anlayışları sorgulamaya cüret etmelidir. Öte yandan özgün metinleri dilimize çevirme konusundaki zorluk daha derin bir zorluğa gönderme yapar: Bir terimin bir dilde taşıdığı anlam ağı, bizim geleneğimiz içinde yer alan az çok felsefi bir terimin taşıdığı anlamlara ve değerlere mutlaka denk düşmez. İrdelenen felsefede kullanılan terminoloji ve onun bağlı olduğu düşünce kategorileri, böylece tahrip olabilirler. Bu nedenle Hindistan (ya da Çin) düşünce sistemlerinde Batı felsefesiyle benzerlikler bulmaya çalışma çabası karşılaştırmalı yöntemin titizliğiyle denetlenmelidir.

Her halükârda karşılaştırmacı felsefe, bazı bulanık, tematik benzerlikleri ya da kısmi denklikleri gündeme getirenlerin coşkusuna teslim olmaktan kaçınmalı, yani düşüncelerin, inançların ve değerlerin eklemlenmesinden oluşan bütünü tanıyarak, dürüstçe bilgilenmeye çalışmalıdır. Bu unsurlardan oluşan okuma ağı içerisinde, Hint kültürü kendi varlığını yorumlar. Sosyokültürel bir dünya olarak Hintliliği anlatan ve onun “kültürel kodu”nu oluşturan nitelikleri ve değerleri; varsayımların, temel kavramların, kategorilerin, deyim yerindeyse bilinçli

ve amaçsal düşünce şemalarının ardında yatan “düşünce örgütleyicilerin” içeriğini sabırlı bir biçimde özümsemek için gerçek bir empati kapasitesine sahip olmak gerekir. Hindu düşüncesinin merkezinde yer alan bu temel düşüncelerin tümünün ayrıntılı biçimde ele alınması bizim çalışmamızı aşıyor, bununla birlikte en önemlilerini sayabiliriz:

– sosyokozmik düzen kavramı (*dharma*), Hint dünyasının temeli; Hindu toplumsal-dinsel alanını yapılandıran saf ve saf olmayan karşılığı;

– “insanın amaçları”nın dörde ayrılması kavramı (*purushartha*), yani insan davranışlarını yönlendiren dört amaç: haz (*kama*); maddi çıkar ve güç (*artha*); dini kurallara uyma (*dharma*) ve nihayet yeniden doğuştan kurtulma (*moksha*);

– “insanın borçları (*rina*)” kavramı;

– işlevsel sınıflara ve yaşamın kurallarıyla ilgili evrelere (*varnashramadharma*) göre düzenlenmiş toplumsal-dinsel yasalar kavramı ve onun eşlikçisi olarak, herkese sosyal sınıfına ve içinde bulunduğu yaşam evresine göre uygun düşen ödevi tanımlayan devletin ödevi (*sva-dharma*) kavramı;

– Brahman ve Hindu toplumunun, dört işlevsel sınıfa bölünüşünü (*varna*) getiren ve “kastlar”dan (*jati*) ibaret olan, sosyal yapıyı sayısız, bireyselleşmiş, temel toplumsal grupların karmaşık ilişkileriyle tanımlayan “kastlar rejimi” kavramı;

– eylem ve eylemin sonuçlarıyla ilgili yasa (*karman*) ve onun eşlikçisi olarak, ruhun sürekli doğumlarla bedenden bedene göç etmesi (*samsara*) kavramı;

– “şiddetsizlik” kavramı (*ahimsa*), “öldürme ya da yaralama arzusunun olmaması”;

– sıfatlar ya da “oluşturucu nitelikler” (*guna*) kavramı, yani evrensel enerjinin ortaya çıkışının üç kipliği olduğu öğretisi;

– kozmik yanılsama kavramı (*maya*);

– çevrimsel zaman ve “dünya çağları” (*yuga*) kavramı vb.

Sistem araştırmasını toplumsal ve dinî bir ortamı ifade eden bu tür bir zeminin tasvirine dayandırmak isteyen karşılaştırmacı felsefe, bellibaşlı yapıtların okunması sırasında felsefi düşünceleri, içinde yer aldıkları kültürel kategorilere götürecektir.

tir. Ancak bu koşulla kültürlerin iletişimsizliğini aşma umudu olabilir; Hindistan'la buluşmak, Hindistan'ın başkalığına hakkını vermek ve insanın insana göre tuhaflığı kesinlikle mutlak olmadığından, insana has hakikate erişmek ancak bu koşulla mümkün olabilir.

Vedaların Vahyi ve Teorilerin Başlangıcı

İÖ yaklaşık 1500'den İS 14. ya da 17. yüzyıla kadar, yaklaşık üç bin yıl sürmüş bir maceranın başlangıcı kadar heyecan verici bir şey olamaz. Maceranın sonunda, Hindistan'da yaratıcı düşünce durulur ve Hint felsefesi sterilize edilmiş gücüllükler mezarlığına dönüşür. Gerçi Nietzsche'nin öğrettiği gibi, kökenlerin saygınlığı çoğu zaman istismar edilmiştir ve Brahman uygarlığının başlangıç dönemi yani *Vedalar* çağı, Alman romantiklerinin, özellikle de Friedrich Schlegel'in altın çağ mitine kapılıp düşünüyormuş kurmaktan hoşlandıkları bir ideal başlangıç durumunu temsil etmez kesinlikle. Ancak Hint-Avrupa kökenli savaşçı ve göçebe halkların sürekli dalgalarla gelişinden (İÖ 1800 ve 1000) ve Kuzeybatı Hindistan'da yerleşik düzene geçmelerinden önce yaşamış Indus uygarlığının yazıtları (İÖ yaklaşık 2300-1700 arasında Mohenjo-Daro ve Harappa siteleri) hâlâ çözülemediğinden, Hindistan'da her şeyin Brahman uygarlığının en eski edebî ve dinsel anıtı olan *veda* veya *vedalar* ile başladığını söylemek mümkündür. *Veda* denen metin yani kutsal bilim ya da yüce bilgi, dört derlemeden oluşur:

- *Rig-Veda* ya da bellibaşlı *Veda* panteonu tanrılarına (Indra, Varuna vb.) seslenen binlerce ilahiden oluşan şiir derlemesi;
- kurban ifadeleri derlemesi *Yajur-Veda*;

– ritüel ezgiler koleksiyonu *Sama-Veda*.

– “Üçlü bilim”i (*Trayi Vidya*) oluşturan bu üç derlemeye belli bir rahipler sınıfına (*Atharvanlar*) özgü bilgiler içeren biraz daha geç tarihli *Atharva-Veda* eklenir.

Burada dil çok eski Sanskritçe’dir. 1816’larda karşılaştırmalı dilbilgisinin kurucusu Alman bilim adamı F. Bopp bu dilin öteki Hint-Avrupa ailesi dilleriyle (Yunanca, Latince, Germen dili, Kelt dili, Slavca) yakın olduğunu saptamış; daha sonra bu tespiti, karşılaştırmalı filoloji ve mitololojinin zengin verileriyle (özellikle büyük karşılaştırmacı bilim adamı G. Dumézil’in çalışmalarıyla) doğrulanmıştır. Külliyyatın derlenmesi yaklaşık olarak İÖ 1500-1200 arasına (ilk üç derleme) tarihlendirilebilir; son derleme için de İÖ 900 tarihini vermek mümkündür. *Veda* esasen bir Kelam olarak tasarlanmış, “dallar” (*çakha*) adı verilen ailevi aktarma ve yorumlama geleneklerine göre farklılaşmıştır. Ezberlenerek üç bin yıl boyunca sözle yayılmıştır (ancak 14. yüzyılda yazıya geçirilebilmiştir) ve böylece öğreti, *Veda* döneminden itibaren bağımsız okullar tarafından aktarılabilmektedir.

Hint düşüncesi sürekli hakikati, başlangıçtan beri dünyanın düzeni, “ebedi yasa”sı olan hakikati (sanatana dharma -ki Hindular inançlarını bu şekilde adlandırırlar-) açıklamak istemiştir. Kesinlikle başlangıcı olmayan bu hakikat Hindistan’da Mutlak’ın kendisini vahyedişiyle örtüşür; mutlak kendini, yaratılmamış bir söz olan ilksel tezahürde, yani ilk başta Görenlere (*rishi*) kendini duyuran *Veda*’da vahyeder. Aslında *in principio et nunc semper* (prensipte şimdi ve daima) ortaya çıkan bir vahiydir bu, çünkü her kozmik yenilenmede, derinliklerinde Anlam’ın potansiyel sonsuzluğunu barındıran, kökeni insani olmayan bu kutsal söz (*apauru-sheya*), onu “işiten” ve sözlü olarak ölümlülere ileten esinlenmiş bilgelere gelen kısmi bir vahiydir. Bu tür bir sürekli vahiy düşüncesi, *Çruti* (“vahye dayalı gelenek”) adı verilen dinleme biçimi altında, Hindu bilinci için hakikatin ezeliliğini ve ebediliğini kuşatır. *Veda* külliyyatının otoritesinin bir zemin ve norm olarak kabul edilışinde, ön-

ce Brahman sonra da Hindu dinsel evreni köklerini bulacaktır ve birçok din adamının dahil olduğu Brahman rahipler kastı da, yine ilk referansını ve sosyal meşruiyetini bu külliyattan devşirecektir. Öyle ki daha sonra “belleğe dayalı gelenek” ya da (“*Veda*’nın yardımcı unsurlarını, ritüel metinlerini; *Manu Yasaları*, *Puranas Destanları* gibi toplumsal-dinsel yasaların kodlarını içeren) *Smriti*’nin tamamen erdirdiği *Veda* vahyi, Brahmanik spekülasyonun ufkunda bir *alpha* ve *omega* gibi ortaya çıkar.

Çruti her biri *Veda* derlemeleriyle ilişkili olan *dinsel metinlerin farklı katmanlarını da içerir: Brahmana*’lar düzyazı metin yorumlarıdır ve kurbanların arketip işleyişini ve yapılarını tanımlarlar; kurbanın etkili olması için gereklerin kurallara uygun biçimde yerine getirilmesi şarttır ve *brahmana*’lar bu bağlamda tutarlı gerekçeler sunmaya çalışırlar. Ancak bu metinler bazı kısımları, karmaşık sembolizmleri dolayısıyla oldukça yoğundur; daha sonra *Orman Metinleri (aranyaka)* (İÖ 900-600) gelir ve *brahmana*’lar bu kısa metinler aracılığıyla devam eder; bu metinler ancak ormanın sessizliğinde irdelenebilir ve okunabilir, dolayısıyla köylerin dışına çıkılması gerekir, çünkü bunlar insanlara daha çok “ezoterik” ve “gnostik” bir eğitim verirler. Ve nihayet (İÖ 700 ya da 600 yılından 500’e ve en yenileri de 300’e kadar uzanan) *upanişad*’lar “*Veda*’nın sonu”durlar. Bunlara daha sonra döneceğiz. Ritlerin uygulanışından ziyade nihai anlamlarını bilmenin önemini vurgulayan *aranyaka*’lar *upanişad*’larla birlikte, *Veda*’nın *brahmana* grubunun oluşturduğu “ritler kısmı”yla (*karmakanda*) karşıtlaşan “bilgi kısmı”nı (*canakanda*) meydana getirirler. *Veda*’nın yapısının (burada basitleştirilmiştir, aslında daha karmaşıktır) yani *Veda* kurallarının temel bölümlerine ilişkin bu kısa hatırlatma, Hindistan’da felsefi teorilerin doğuşunu izlemek ve anlamak için zorunluydu.

Rig-Veda’da insan, tanrılara ya da koşullara göre; özellikle kendisine öteki tanrılara ait nitelikleri atfederek ön plana çıkardıkları (“henoteizm” ya da “katenoteizm” sözcüğüyle tanımlanan tavır) özel bir Tanrı figürüne dua ederdi; onlardan mad-

di isteklerde bulunur ve “uzun bir yaşam” dilerdi. Buna karşılık *Rig-Veda*’dan sonra gelen metinlerin tümünde *Veda* dininin de temelini oluşturan kurban ön plana çıkıyordu: tanrılar için methiye, kurban, çevreye kutsal içki (*soma*) ve arıtılmış yağ dökme gibi etkinlikleri içeren görkemli ve gösterişli kültür yapıları. İki kült alanı söz konusudur: İlk olarak, ana faaliyeti kurban (*yajna*) olan görkemli ve gösterişli bir kült (*çrauta*) vardır. Bu kültürte kurban, uzmanlaşmış bir rahip grubu (*ritvij*) tarafından ve –*yajamāna* denilen– kurban eden kişinin hesabına gerçekleştirilir; grup ritüel uzmanı Brahmanlardan oluşur ve bunların her biri –kurban, kutsal etkinlikler, ayin müziği, ayinin kurallara göre icra edilmesi için gerekli sessiz denetim gibi– çok belirli bir işlevi yerine getirirler. İkinci olarak, bir yanda gündelik, basit, ateşe süt sunulması (*agnihotra*) etkinliğini (bu etkinlikte aslında görkemli ve ailevi olmak üzere iki ayrı kült alanı iç içe geçmiştir), öte yanda ise “mükemmelleştirici ritler”i (*samskaras*) kapsayan “ev içi” kült (*grihya*) vardır. *Samskaras* bir Hindu’nun, rahme düşüşünden cenaze törenine kadar bütün hayatına yayılan muhtelif geçiş ritleridir (doğum, inisiyasyon, evlilik, ölüm vb. törenleri) ve Hinduizmi dogmalar içeren bir ortodoksluktan çok bir “ortopraksi” olarak tanımlama (yani belli birtakım ritleri uygulayan kişiye Hindu denmesi) olanağını verir. Kurban ritüalizminin belirgin özelliği önemli kurban törenleridir. Bu törenler aracılığıyla hükümdar, zaferlerini görkemli bir biçimde kutsardı (*açvamedha*, “at kurban edilmesi”) ya da taç giyerken (*rajasuya*) kutsal yağ sürerdi veya bu törenler aracılığıyla kurban eden, kişiliğini kutsallaştırmaya çalışırdı. Bu amaçla, sözgelimi kanat açmış şahin biçiminde büyük bir “ateş sunağı” yaptıırırdı (*agnicayana* ya da “ateş sunağı” inşa ritü).

Bu tür bir kurban ritüalizminin içerdiği Vedacı insan tanımı özgün gözükmemektedir: İnsan burada Aristoteles’in düşündüğü gibi “siyasal hayvan” değildir, ama bütün hayvanlar içinde kurban edebilen yani kurban etme yeteneği olan –ya da kurban olabilen– tek hayvandır. Dünyanın düzenini sürdürebilmek ve dünyanın gidişatını sağlayabilmek için kurban ediliyordu; çün-

kü böylece mikrokozmos (insan), kurban etkinliği ve makrokozmosun (evren) doğal olguları arasında ritüel etkinliklerini destekleyen ve açılımları bir görünmez yapı içinde olan belirleyici bir yananamlar ağı kuruluyordu. Ritüelin bu derece yoğun oluşu, *Veda* Hindistanı'nda teorik yaklaşımın neden ritüel aracılığıyla gerçekleştiğini açıklar. *Veda* dininin dogmalar değil bir ritler bütünü içermesi olgusu, Hint düşüncesinin, başından beri ilginç bir spekülâtif özgürlükten yararlandığını anlatır.

Rig-Veda'nın geç döneminde ortaya çıkan *Veda*'nın "spekülâtif ilahileri"nde, ritüel üstüne tartışmaların yanı sıra, metafizik bir içgüdünün açığa çıkışını görüyoruz; düşünce burada, tek, eril bir gizemli ilkeye yükselmeyi başarır: Bu gizemli ilke "bilgelerin çeşitli adlar verdikleri Tek (*eka*)" ya da çoğu zaman nötr ve anıştırmalı olarak, "Doğmamış" (*aja*) denilen, dünyanın nedeni olmaktan çok köken olarak ileri sürülen "Bu"dur (*tad*). Bir İlke'nin ve dayanağının araştırılmasında, çok sayıda ilahi, ardı ardına gelen etaplarla Yokluk'tan Varlık'a geçişi anlatan bir kozmogoni epizodu karşımıza çıkar: "O zaman ne Yokluk vardı ne de Varlık. Tek, kendi atılımıyla, soluğa gerek kalmadan nefes alıyordu. Bu'nun (*tad*'ın) dışında, başka hiçbir şey yoktu. Ve yaratıcı coşkunun (*tapas*) gücüyle Tek doğmuştur. Arzu, onun ilksel gelişmesidir, Bilincin ilk tohumu olan [arzu]'dur bu" (*Rig-Veda* X, 129). Böylelikle, yukarıdaki örnekte, Eski Ahit'teki gibi irade değil arzu kozmogonisi olarak ortaya çıkan bu kozmogoni mitolojinin önüne geçer ve teori din-den ayrılır. Çünkü tek bir İlke'yi arayan teori gerçeğin bütünü-nü dikkate alır, oysa din, çok ve düzenleninemiş olana adanmıştır. Başka ilahiler kozmogonik süreci kurban modeline göre tanımlarlar. *Rig-Veda*'nın daha yakın dönemleri içinde yer alan ünlü bir ilahide, yaradılış "ilk insan (*Puruşa*) biçimindeki 'yaratıkların efendisi'nin Parajapati'nin tanrıları tarafından parçalarına ayrılması" olarak sunulur. İlk Kurban etme eylemi sırasında feda edilen ve sadece Güneş ve Ay'a, rüzgâr ve ateşe vb. değil aynı zamanda Brahman toplumunun dört işlevli sınıfına ve bütün varlıklara can veren, bir çeşit kozmik dev ya da Makran-trop'tur bu ilk insan (*Rig-Veda* X, 90). Bu mitte, kozmos artık

dev bir insandır, ama insan aynı zamanda, kozmos ölçeğinde gösterildiğine göre, küçülmüş bir evrendir. Dünyanın yaratılışıyla ilgili sayısız Hint mitlerinin arketipi budur. Öte yandan düşünce, evrensel kozmik düzen bağlamında bilinçlenme düzeyine (klasik Sanskritçe'deki *dharma* haline gelecek olan *rita* ya da *dharman*'a) yükselir; bu yapının düzenleyici gücü ve ahlakasal boyutu hem evren hem de insan için geçerlidir ve nesnelerin doğal akışını yönlendirir.

Bununla birlikte Veda düşüncesinin nihai halini getiren şey ne Veda'nın Tek'i ne de kurbandır. Bu, Brahma kavramıdır (bu terim ilk kez Yüz yolun brahmanı, Çatapatha-Brahmana'nın X. Kitap'ında görülmüştür). Büyüme ve yoğun bir doluluk düşüncesini belirten BRIH- fiil kökünden oluşturulan Brahman (nötr sözcük), Yüce sözün sahibi brahmana rahibinin (eril sözcük, Latinlerin Flaman dialis'ine benzeyen rahip) bildiği ritüel formlerin içinde yer alan enerjydi. Veda kurbanının işlemsel etkinliğini oluşturan ve evrensel, aşkın güce yükselen, bu enerjidir. Bu enerji yavaş yavaş tözleşir ve evrensel yaratıcı kaynak, biçimler evreninin doğuşu ve gelişmesinden sorumlu kozmogonik güç düzeyine çıkar: Zenginliği içinde, üretken ve sonsuz bir yoğunluğun geniş ve görkemli bir biçimde ortaya çıkmasıdır bu. Kaynağına inilemeyen bu farklılaşmamış evrenselliğin hem aşkın ve bu dünyanın dışında olduğu hem de olguların tözsel dokusu olarak bu dünyanın içinde olduğu kabul edilir. Böylelikle Veda'nın "spekülatif ilahileri"nde başlayan evrensel İlke arayışı brahman'ın mutlak ve yaratıcı olarak tanımlanmasıyla son bulur. Kısacası bütün varlıkların tözsel temeli ve olguların görünmeyen kökü olarak brahman dünyanın "muam-ma sözcüğü"dür: "Gerçeğin gerçeği" (satyasya satya), bir başka deyişle Ens realissimum'dur.

Bu evrensel İlke arayışına paralel olarak bir şey daha gerçekleşir: Ritüel etkinliğin sistematik biçimde yaymaya çalıştığı mikro ve makro kozmoslar arasındaki denklik ve benzerlikleri temel alan doğuş halindeki teori, sonuçta bütün bireyselleşmiş varlıklar içinde ve tabii ki insanda da monadik bir birlik ilke-

sinin ve tutarlılığın bulunduğunu keşfeder. *Brahman*'ın makrokozmos düzeyinde oynadığı rolün aynısını mikrokozmos düzeyinde oynayan bir ilkedir bu: Sanki *brahman* mikrokozmos düzeyinde “kendi” adı verilen ve monadik bir birliği ve bütünlüğü sağlayan bir içsel ilkeye sahipmiş gibi cereyan eder her şey. Bu “kendi” (*atman* sözcüğü özellikle *Yüz yolun brahmana*'sından hareketle kullanılmıştır: *Çatapatha-Brahmana* X, 6,3) bireyselleşmiş her varlığın mahremiyetinde mevcuttur. İşte bu yüzden Yajnavalkya, Cakrayna'ya şöyle cevap verebilir: “*Brahman*'ın ne olduğunu mu soruyorsun? – Her şeyin içinde bulunan senin “kendin” (*atman*)” (*Brihadaranyaka Upanishad* III, 4,1). Varlıklarda bu “kendi” onları oluşturan unsurların tekil taşıyıcısıdır; insanda bu “kendi” (*atman* sözcüğü Sanskritçe’de sık sık, dönüşlü zamir yerine kullanılır) yaşam ilkesi olmanın yanı sıra insanın içinde yatan tinsel güçtür; bedeninin kalesine (*pur*) kaplanmış “mucize”dir (*yaksha*).

Anlaşıldığı kadarıyla, *atman* ve *brahman* öğretileri aslında eşzamanlı olarak gelişmiştir ve derinleştikçe birbirlerini etkilemişlerdir. Bu etkileşim; upanişad vahyinin damgasını vuracağı son birleşme kadar sürmüştür bireysel *atman* konusunda söylenenlerin her durumda evrensel *atman* ya da *brahman* için de geçerli olması (ya da tersi) bu birleşmenin kanıtıdır. Geriye, bu upanişad vahyinin hangi noktada, Vedaların sürekliliği içinde gerçekleşen bir devrim olduğunu anlamak kalıyor.

Brahmanalar'da kurbanın vesile olduğu şey, yok edici oluşumun entropik akışı tarafından parçalanıp bölünmüş insanı, varlığın bütünlüğü içine yeniden katarak kozmogonik bireyselleşme sürecini tersine çevirmektir: İnsanın “kendisi” (yani belli belirsiz taslaklandırılmış ve başlangıç halindeki iç tutarlılık ilkesi) sözgelimi “ateş sunağı”nın (*agnicayana*) inşasıyla mükemmelleştirici bir yeniden inşa sürecinin yararına kurulur, güçlendirilir veya tamamlanır. Böylelikle kurban edenin, daha bu dünyada muhteşem bir bedene sahip olacağı ve öbür dünyada ölümsüzlüğe aday olacağı kabul edilir. Bununla birlikte, kurbanın “meyveleri”nin kalıcılığı yani ritlerin etki süreleri ko-

nusunda kurban sahiplerinde bir kuşku belirir ve dolayısıyla gizli bir takıntı onlara işkence eder: kurban etkinlikleriyle ilgili eylemlerinin meyvelerinin tükenmesine ve de *postmortem* semavi hayattaki mutluluk bittikten sonra “sürekli ölüm”ün gerçekleşeceğine (*punarmrityu*) dair bir takıntı.

Bu hassas “yeniden-ölüm” kavramını nasıl yorumlamak gerekirse gereksin (burada ruh göçü şemasının öncülleri bulunmak istenmiştir) *Aranyakas*’ların dışavurduğu belirleyici bir dönemeç ortaya çıkmıştır: Burada ayrıntılarını veremeyeceğimiz karmaşık bir evrim, ritüeli peyder pey, bir “meta-ritüalizm” (L.Renou) yönünde içselleşmeye yöneltir. Yani maddi kurbanı zihinsel bir kurbana dönüştürmek ve “ezoterik bilgiyi” teolojik ve ritüel bağlamından ayırmak söz konusudur. Burada amaç kurbanda örtük olarak bulunan benzerliklerin ezoterik bilgisini insan varoluşunun koşullarının bilgisiyle (*cana*) ika-me etmektir: Özgürleştirici *gnos* gerçeğin derin yapılarını açığa çıkarma iddiasını sürdürürken, “görenler”in (*rishis*) gözünde en işlevsel kurban, *gnos* olmuştur artık.

O zaman insan yaşamının sonluluğunu kırma özlemi yön değiştirir ve Upanişad’ların bir tanesinde, yepyeni bir olay gibi görülen bu yön değiştirmenin izine rastlanabilir: “Ölümsüzlük tutkunu, gözü dönmüş bir bilgenin Kendisini kendi mahremiyeti içinde görmesi” söz konusu olur (*Katha Upanishad* IV, 1). Bir başka deyişle bu bilge bakışını ters yöne çevirir ve ölümsüzlüğün ışığını kendi içinden devşirir. “Hakikati arayanlar” büyük olasılıkla ilk yogilerin ve “kendilerinden çıkanlar”ın, vazgeçenlerin arasında gerçekleşen bu “keşif” sayesinde, Kendi’nin oluş(turul)muş olmadığını ve bir anavatan gibi dünya kurulalı beri *var olduğunu* anlamışlardır: Birliğin ve tözsel bütünlüğün eksiksizliğinin, dünya kurulalı beri insana zaten verilmiş olduğunu anlamışlardır. Bundan böyle, “gezgin bir yaşamdan sonra, hakiki meskenlerini (kurtuluş [*loka*] yerini) arayanlar ona meylederler. Eylemler (ritüel) onu ne büyütebilir ne de eksiltebilir. [...] Aslında başlangıcı olmayan, yaşlanmayan, ölmeyen, mutlu *brahman*, büyük Kendi (*atman*) işte budur” (*Brihadaran-*

yaka Upanishad IV, 4, 22-23 ve 25). Dolayısıyla Upanişad vahyinin *brahmana*’ların mirasını değiştirdiği ve *Veda* teorisinin temeli olan ritüel-dünya ve mikro-makrokozmos bağlantılarını statik bir birliğe doğru yönlendirdiği görölr. Upanişad vahyi aynı zamanda, öznел düzlem (*adhyatma*) ve nesnel düzlem (*adhidevata*) arasındaki benzerlikleri, bunların analogik eşdeğerliklerini ve kozmo-ritüel denkliklerini, “bağlantıları”nı (*upani-SAD*) tek bir pota içinde eritmeye yönelir. Ve bir yöntemsel ilerleyişin sonucunda, bu iki düzlemi nihayet tek bir yüce denklik olacak şekilde kaynaştırır: İçkin Kendi (*atman*) ile evrensel Varlık (*brahman*) ya da kişileraşır Mutlak’ın kutsal cevheri arasındaki denkliktir bu. Genel olarak Upanişadlar adıyla bilinen metinlerin yücelttiği şey de, Upanişad vahyinin konusu olan bu nihai özdeşlik durumudur.

Upanişadlar'da Teorik Düşüncenin Atılımı

Upanişad'lar *Veda* külliyyatını oluşturan dinsel metinlerin ardı ardına gelen katmanlarının sonuncusunu oluştururlar. Belibaşlı ve en eski *Upanişadlar* *Veda Upanişadları*'dır ve bunların sayısı, geleneğe göre on üçtür (veya on ikidir); her biri *Veda* ağacının çeşitli "dalları"yla ilişkilidir:

- *Aitareya* ve *Kaushitaki*, *Rig-Veda*'yla ilişkilendirilir;
- *Brihadaranyaka* ve *Iça* beyaz *Yajur-Veda*'yla ilişkilendirilir;
- *Taittiriya*, *Katha*, *Çvetaçvatara* siyah *Yajur-Veda*'yla ilişkilendirilir;
- ve *Mundaka*, *Praçna* ve *Mandukya*, *Atharva-Veda*'yla ilişkilendirilir.

Upanişadlar öğretisi irdelenirken bu öğretinin eski ve daha yeni *Upanişadlar* dönemi arasında bir gelişme gösterdiği gerçeğini gözden kaçırmamak gerekir. *Upanişadlar* dört gruba ayrılır (ama önerilen sınıflandırmalar değişebilir):

- Birinci grupta çok eski *Upanişadlar* yer alır: daha önceki dönemin ritüalist teorilerine bağlı iki büyük düzyazı *Veda Upanişad*'ı bulunur; bilge *Yajnavalkya* figürünün etkisindeki *Brihadaranyaka* (İÖ 700 ya da 600'e doğru) ve bilge *Uddalaka Aruni* ve *Çandilya* figürlerinin etkisindeki *Chandogya*, *Aitereya*, *Kaushitaki* ve *Taittiriya*. *Kena* ise birinci ve ikinci grup arasındaki geçişi temsil eder.

– İkinci grupta o kadar eski olmayan *Upaniṣad*lar vardır: söz-gelimi *Katha, Iça, Mundaka, Praçna*.

– Kesinlikle Buda sonrası döneme ait olan üçüncü grupta da *Maitri* ve *Mandukya* vardır.

– Dördüncü grupta *Atharva-Veda Upaniṣad*ları yer alır: *Mundaka, Praçna* ve *Mandukya*.

Zaman geçtikçe bu temel *Upaniṣad*lar’a, genellikle Vişnu ya da Çiva “sekte” obediyanasına bağlı çok sayıda (95 adet) ikinci derecede *Upaniṣad* eklenmiştir; bunlar hep birlikte, klasik olarak adlandırılan külliyatı 108 *Upaniṣad*’ı oluştururlar (*Muktita Upanishad*’a göre *Upaniṣad*lar’ın sayısı kuramsal olarak 108’dir, ama bu ikinci derece *Upaniṣad*lar’ın çoğu aslında nispeten yeni bir tarihte gerçekleştirilmiş derlemelerden oluşmuştur).

Genel olarak Upaniṣadlar derin düşünceler ya da litürjik-felsefi dualardır ve çok serbest biçimli, kimi zaman liriktirler. İçerdikleri anlayışları, çoğu zaman kozmolojik bir muammayla ilişkili dinsel atışmalar (*brahmodya*) vesilesiyle dile getirilen felsefi diyaloglar yardımıyla, bazen de gnomik özdeyişler ve eğretilemeler, analogiler (*dristanta*) ve *per exempla* serimlemeler yoluyla esinlerler. Sözgelimi Spinoza’nın *Ethica*’sının *more geometrico* yapısının aksine *Upaniṣad* üslubu çok çeşitli yöntemler sergiler: mit yöntemi; tek ve aynı gerçekliğin çeşitli özelliklerinin yöneşen konumuyla ilişkili noktacı yöntem; yönlendirici düşünce, aşamalı gelişmeyle ilişkili çeşitli kavramlar arasındaki denklikleri gösteren metafizik diziler yöntemi; *Upaniṣad* türüne adını veren (*upa-ni-SAD*, sözcük anlamıyla: “yaklaştırmak”, “gösterilmek ya da göstermek”, “karşılaştırmak” demektir) analogik “denklikler” ya da “eşdeğerlilikler” yöntemi; “kutsal kelime oyunları”na yol açan *brahmanalar*’a özgü olan ve Platon’un *Kratylos*’una yakın duran anlambilimsel etimojik yöntem vb. Dolayısıyla büyük yorumcu Çankara’nın çok sonraları görelî ya da egzoterik (*apara vidya*) gerçeklik düzlemi ile mutlak ya da ezoterik (*para vidya*) gerçeklik düzlemi arasındaki ayrımı eleştirerek gösterdiği çelişkiler ve tutarsızlıklar açısından bu son derece ince ve karmaşık *Upaniṣad* düşüncesinin,

henüz çok erken bir dönemde son derece verimli görülebilmiş olmasında şaşırtıcı hiçbir şey yoktur.

Upanişad teorileri öznenin monadik birliğini oluşturan şeyleri aramışlar ve zihinsel varlığımız içindeki Kendi'nin (*atman*) varlığını ortaya atmışlardır. Kendi hem işlevsel bir ilke, psikolojik, ahlaksal ve tinsel bir ilke, hem de ontolojik bir ilkedir.

Kendi her şeyden önce, “yaşam soluğu” ya da “esas soluk” (*atman*'ın birinci anlamı “yaşam soluğu”dur; bkz. “atmosferimiz”de bulunan Yunanca *atmos* ve Almanca *Atmen* sözcüğü) olarak işlevsel bir ilkedir ve aynı zamanda bedenin yaşam ilkesidir.

Kendi, ayrıca psikolojik, ahlaksal ve tinsel bir ilkedir, çünkü içinde hem duyumsal etkinliklerin birliğini hem de bir iç etkinliği barındırır: Her şeyde var olan bu Kendi, görülemeyen “görmenin göreni”dir, bilinemeyen “bilginin tanıyıcısı”dır vb. (*Brihadaranyaka Upanishad* III. 4.2). Dolayısıyla anlaşılması arzu edilir olan şey, söz, eylem, bireyin anlamak istediği düşünce değil, konuşan, etki eden, düşünen olmalıdır. “Uçan düşünceyi hareket ettiren, harekete geçiren nedir?” diye sorar *Kena Upanişad*. Anlaşılamayan ilke olan iç etken, “bilinenden de bilinmeyenden de farklı bir şey”, “düşüncenin düşünöldüğü şey” (*Kena Upanishad* I.3 ve 5) olan *atman* sayesinde mümkündür bu. Böylelikle Kendi, her şeyin sayesinde tezahür ettiği ve hiçbir şey tarafından tezahür ettirilemeyendir. Kendi, Kant'ın çok daha sonraları, “transandantal öznellik” adını vereceği işlevleri yerine getirdiğinden ve her türlü bilginin ilkesi ve temeli olduğundan, gerçekten de görülmez, çünkü kendisi için bir nesne haline gelemez, zira gerçekten katıksız ve desteği olmayan bir Özne nasıl tanınabilir? Dolayısıyla Aziz Augustinus'un deyişiyle *intimius intimo meo* yani içselleştirmenin uç noktası olan zihnimizin derinliklerindeki bu tinsel özün açıklanamayan varlığı sezgiyle kavranabilecektir: “Kendi, insanın bilmek istediği, Kendisi aracılığıyla kavranmalıdır. Kendi'yi tanımak isteyen, kendisi kendi özünü bulur.” (*Mundaka Upanishad* III. 2.3.)

Bu tür bir iç ilke arayışı düşüncesine açılan istisnai yollar-
dan biri, uyanıklık (*jagrat*), düş (*svapna*) ve derin uyku (*sus-
hupti*) durumlarının yaşamsal almasımasının analizidir kesin-
likle. Derin uykuya götüren psikolojik güzergâh üstünde de-
rin düşüncelere dalma yoluyla, ruhun ilk üç istikrarsız duru-
munun almasımasının altında yatan şeyler keşfedilir: kendi esas
aydınlığı sayesinde kendiliğinden parlayan ve Kendi'nden baş-
ka bir şey olmayan gerçek *lux perpetua*'yı gösterebilen bir ışık
olan "yüreğin içindeki ışık" (*hridy antarjyotih*) [*Brihadarany-
ka Upanishad* IV.3.7]. İlk *Upanişadlar*'dan başlayarak ortaya çı-
kan ruhun durumları kuramı, daha sonraki *Upanişadlar*'da da
sık sık ele alınmıştır: Çok daha sonraki bir dönemde post-Çan-
karyen *Vedanta*'da geliştirilmiş klasik biçimi altında insan ru-
hunun, doğal olarak üç durumu olduğu ve doğaüstü olarak da
brahman'la özdeşlik olan "dördüncü" (*turiya*) bir durumu ol-
duğu ileri sürülür.

Kendi, ayrıca bütün varlıkların bir iç yönlendiricisi ya da iç
moderatörü (*antaryamin*) olarak ortaya çıkmıştır ve bu varlık-
ları bir kolyenin incilerini bağlayan gizli bir ip gibi birbirlerine
bağlar (*sutratman*): "Bütün varlıklarda bulunan şey, bütün var-
lıklardan farklı olan ve hiçbirinin bilmedikleridir; bütün varlık-
ları içeriden hareket ettiren beden, senin *atman*'ın, ölümsüz, iç
ilkindir" (*Brihadaranyaka Upanishad* III. 7. 15, 1 ve 23).

Nihayet Kendi, kendiliğin tözünü ya da Bireyin ontolojik çe-
kirdeğini oluşturan bireye ait metafizik gerçekliği kurar.

Sonuç olarak *atman* sözcüğü, Sanskritçe'de dönüşlü zamir
yerine kullanılışından da anlaşılacağı üzere, kişisel kimliğin tü-
müne; bireysel karakterlerin ve kaderlerin dayandığı ve destek
aldığı ontolojik derinlik ve tinsel içsellik boyutuna gönderme
yapar. Kısacası Kendi, iç birliğin tözü'dür.

Bununla birlikte, insanın içinde bulunan Kendi'nin mükem-
mel içkinliğinde içsellik ve evrensellik yöneşirler, öyle ki bireysel
Kendi, bir düzey kırılması desteğiyle, evrensel bir Kendi, var
olan her şeyin Varlığı, hatta dünyanın Ruhu olarak açığa çıkar.
Bilge, bilgi aracılığıyla, gerçekten "gönlün mağarası"na ulaştı-
ğında (özellikle bir inisiyasyon alanı, gizem yeri olan mağara

[gahvara]) ve *atman*'ın içinde kavranamayan bir nokta gibi, yoğunlaşmış bir alana girdiğinde, içindeki bireysel Kendi ampirik durumdan mutlak duruma geçerken ünlü *Çandilya Bilgisi*'nde belirtildiği gibi, evrenler kadar geniş olur ve *brahman*'ın kendisi gibi her yerde var olur: "İnsanın derinliklerinde yatan ve benim olan bu *atman* bir pirinç, arpa, hardal, darı tanesinden, bir darı tanesinin çekirdeğinden daha küçüktür. İnsanın derinliklerinde yatan bu kendi *atman*'ı yeryüzünden daha büyüktür, aracılık eden alandan daha büyüktür, bütün bu dünyalardan daha büyüktür. İçinde her türlü etkinliği, her türlü arzuyu, kokuyu, tadı barındırır, bütün bu evreni kuşatır ama suskun ve kayıtsızdır. İnsanın, derinliklerindeki bu kendi *atman*'ı *brahman*'dır. 'Bu dünyadan ayrılırken onunla birleşeceğim' diyen, böyle olacağından kesinlikle kuşkulanmaz" (*Chandogya Upanishad* III. 14.3-4). Çünkü "*brahman* gerçekliktir, bilgidir, sonsuzluktur. [Yüreğin] mağarasında gizlenmiş olduğunu bilen, yüce gökyüzündedir" (*Taittiriya Upanishad* II. 1).

Derin düşüncelere dalan kişi "yüreğin mağarasında bulunan gizli, gizemle bütünleşmiş, algılanması zor bu öz"e ulaştığında (*Katha Upanishad* II. 14) *bütün varlıkların tam iç birliği* ortaya çıkar: bütün varlıkların katıldığı birlik ve ait oldukları bütünlük. *Upanişadlar*'dan ve daha sonra *Vedanta*'dan başka hiçbir felsefe, Tek olanı, desteği olmayan'ı, her türlü çokluğun mahrem özünü bu kadar görkemli bir biçimde yüceltmemiştir ve yüce Birlik'i bu kadar açık seçik biçimde anlamamıştır.

Varlığın bu derin birliği sadece ve sadece görünüşlerin farklılığı ve kaosuyla gösterilmiş ve gizlenmiştir. *Upanişadlar* için Varlığın sürekliliği esastır ve türdeşliği temeldir: Varlık, boşluk ve eksiklik, kesinlik göstermez. Bütün bireysel farklılıklar farklılaştırıcı "ad-ve-biçim" (*namarupa*) olan çiftin işleminden çıkmış gibidir, yani bir ad ve biçimin buluşmasından çıkmış gibidir. Varlığın dolaysız ve derin sürekliliği sadece yüzeyde dış görünüm ve dil'le parçalanmıştır. Yunanlar her şeyi kesin biçimleri içine kapanmış bütünsel yapısı içinde anlatmaktan hoşlanırlardı ve *Philebos diyalektği* tanımlanmış olanın biçimine mükemmellik atfederdi. Bunun tersine, *upanişad* düşüncesin-

de biçimler (*rupa*), Hint düşüncesinde süreklilik arz eden bir eğilime göre, bir ontolojik dağılım ve yoksulluk yeridir. Spinoza'nın Jarig Jelles'e yazdığı ellinci mektubundaki gibi *omnis determinato est negatio* (tüm belirlemeler olumsuzlamadır). Bununla birlikte "çokluk yoktur. Evrende çokluk gördüğünü sanan, ölümden ölüme koşar. Birlikte (*ekadha*) [Kendi]ni, sonsuz istikrar olan O'nu görmek gerekir" (*Brihadaranyaka Upanishad*, IV 4. 19). Tüm kesinlemeler çıkarıldığında (öte yandan Plotinos da İdrak'e "Geri kalan her şeyi çıkar!" der: *Ennead*'lar VI. 8. 21 ve V 3. 17) ve mistik düzlemde bir sezgi sayesinde gerçeğe, *atman*'a, evrensel Kendi'ne dönüldüğünde mükemmel ve biricik sürekliliğe, mutlak ilke olan *brahman*'ın tamlığıyla bir olan Kendi'nin bütünlüğüne ulaşılır.

Böylelikle *Upaniṣad* bilgeleri, mistik düzlemde global bir sezgiyle Kendi'nin, yani tek başına herkesin, metafizik varlığının ve bireyötesi, evrensel ve kutsal Mutlak'ının derinliğinde keşfettiği farklılaşmamış bir benzerliğin deneyimine ulaşırlar. Bu benzerlik dilbilgisel söylemin üç tekil şahsında ifade bulan ünlü dört "Önemli Bildiri"yi (*Mahavakya*) açıklar: "Ben *brahman*'ım!" (*Brihadaranyaka Upanishad* I. 4. 10); "Mutlak, senin gerçekten olduğun şeydir!" (*Chandogya Upanishad* VI. 9); "Bu Kendi *brahman*'dır!" (*Mandukya Upanishad* 2); "Saf bilgi; *brahman*'ın doğası budur!" (*Aitareya Upanishad* V. 3). Özgürleştirici deneyimin fışkırtmasının, hatta bu edimsel özdeşliğin sezgisel biçimde gerçekleştirilmesinin yolunu gösterdiği, hatta açtığı iddia edilen bu "dört bildiri", yüzyıllar boyunca onların *modus operandi*'lerini (yöntem) arayan klasik *Vedanta* açıklamalarının bilgeliğine başvurmak zorundaydı.

Özgürleştirici deneyimin kendisine gelince; o, çoğu zaman bir tür ışık saçılması gibi bir şeydir; bu ışığın destek ve yardımıyla, dünya ötesi ışık, insanın içinde parlayan ışığa benzeyen bir ışık gibi ortaya çıkar: "Gökyüzünün ötesinde, her şeyin ötesinde, ötelерinde hiçbir yüksekliğin bulunmadığı yüksek dünyalarda aslında, insanın içinde parlayan aynı ışık vardır (*antah purusha*)" (*Chandogya Upanishad* III. 13. 7). Plotinos'un da kendi açısından, şahane bir biçimde anlatacağı ışığın

bir tür kendini görmesine denk düşen bir deneyim (*Ennead*'lar V.3.8.18; VI. 7. 36.17).

Ancak orta dönem ve yakın dönem Upanişadlar'ında, aşkınlık ve dualizme doğru ikili bir yürüyüşle ilgili olduğu söylenerek basitleştirilip karakterize edilebilen bir evrim başlamıştır. Kesinlikle belirleyici bir evrimdir bu, çünkü bir yandan daha sonraki gelişmeleri yani Samkhya felsefesini ve yoga uygulamalarını hazırlamış ve bildirmiş, öte yandan da daha sonra tekrar ele alacağımız bhakti denen akımı hazırlamıştır.

İlk *Upanişadlar*'da Tek, Bütün içinde erime eğilimindeydi ve Tek'in aşkınlığı Bütün'ün içkinliğinden zar zor ayırt edilebiliyordu. Orta dönem ve yakın dönem *Upanişadlar*'ında ise Tek'i Bütün'den ayırma ve Tek-Bütün içinde bağdaşmaz görünen iki varolma biçimini birbirinden ayırma eğilimi gelişmiştir: "mutlak" ve "görelî", "tinsel" ve "maddî", "kişisel" ve "kişisiz" vb. Böylece *brahman* iki biçim altında değerlendirilebilir hale gelir: "Aslında *brahman*'ın iki özelliği vardır: biçimi olan ve biçimi olmayan; ölümlü ve ölümsüz; sabit ve hareketli; duyulur ve aşkın" (*Brihadaranyaka Upanishad* II. 3.'te bu eğilim ortaya çıkmaya başlar). Öte yandan *atman*'a dair bir ikibiçimlik de ortaya çıkar; *antaratman* denilen, *atman*'ın arıtılmış özü, ruh (*purusha*) denilen özerk tinsel bir ilke (yani doğanın dışında ve gelişmeden soyutlanmış kayıtsız bir seyirci, sadece tanık olan saf bilinç ilkesi) olmaya yönelir: "Bir dirhemde bile *purusha*, olanı ve olacak olanı yönlendiren *atman*'ın ortasındadır: Ondan vazgeçmek mümkün değildir" (*Katha Upanishad* IV. 12). Bu katıksız bilinç ilkesi ruhsal-zihinsel deneyimin aşkın ve bu deneyimden ayrı bir ilkesi haline gelir, hatta bazı durumlarda biricik Tanrı'dır (*ekadeva*): "Güneş, bütün dünyanın gözü, göz tarafından görülen dışarıdaki karışıklıklardan etkilenmez, aynı şekilde bütün varlıkların içindeki biricik Kendi de, kendisi dışarıda olduğundan dünyanın sefaletinden etkilenmez" (a.g.y., II. 2. 11). Dolayısıyla Tek Bütün'ün eksiksizliği, karşıt ve uzlaşmaz iki alana ayrılmış gibidir: Mutlak alanı ve evrensel oluş alanı (*samsara*, bu sözcük *Katha Upanishad*'dan önce görülme-

miştir). Buna kozmik ve psişik nitelikli elim ve aldatıcı bir oluş alanı da denebilir; başka bir deyişle, baki olan ruhun alanı ile geçici oluş alanı söz konusudur. Bu alanlar daha sonra *Samkhya*'nın dualist ontolojisi tarafından –ki bu dualizm Batı geleneğindeki dualizmden daha karmaşık ve daha derindir– öne sürülen iki büyük alan olacaktır: Ölümsüz tin (*purusha*) alanı ve hareket halindeki doğanın (*prakriti*) alanı.

Bu evrimi sağlayan nihai etken, eylem ve etkileri yasasının (*karman*) ve onun doğal getirisi olan varlıkların ruhgöçünün (*samsara*) kaçınılmaz gerekliliğinin keşfedilmesidir. İfşası gizemlerle örtülü olan eylem yasası (*Brihadaranyaka Upanishad* III. 2. 13) cezalandırıcı-ödüllendirici nedenselliğin evrensel yasasıdır: İleri sürdüğü varsayıma göre, ahlaksal olarak nitelenebilecek her eylem, daha sonraki bir zaman dilimi içinde ve evrensel güçlerin birlikteliğinden yararlanarak bir şekilde kendi karşılığını getirir. Artık söz konusu olan eylem (*karman*) *brahmana*'ların kutsal eylemi ya da ritüel bir etkinlik değildir, arzuyla beslenen, tarafgir ve bencil bir eylemdir ve sürekli oluş içinde yaşamsal bir akışı, sürekli ölüm ve doğum döngüsünü doğurur (*samsara* “genel akış”, “evrensel dolaşım” demektir). Cehaletin körleştirdiği birey iyi ya da kötü eylemler yapar ve eylemin “meyveler”inin (*phala*) olgunlaşması (*vipaka*) yavaş olduğundan, bunlara sebebiyet veren birey de, hak ettiği ya da etmediğiyle orantılı olarak, zevkli ya da acı duygusal deneyimler formunda karşılık görmek için yeniden doğar. Ruhgöçünün hareket ettirici gücü her türlü bilinçli eylemin kökenindeki arzudan (*kama*) başka bir şey değildir (a.g.y., IV. 4.5 ve devamı). Bu kitabın sınırları çerçevesinde *karman* öğretisini sunmamız ve çeşitli felsefe okullarının bu öğretinin *modus operandi*'sini nasıl kavradığını açıklamamız mümkün değil. Ancak Buda sonrası *Maitry Upanishad*, hiç değilse, sonsuzluk ve oluş arasındaki derin karşıtlığın nasıl ön plana geçtiğini ve genel düşünce iklimini nasıl dönüştürdüğünü değerlendirmeye olanak verir.

Bu yapıtta arzudan oluşan ruh, olgusal akışın yemi durumuna gelince, bu somut, gerçek, tözsel niteliklere (*tattva*, *guna*, *bhava*) sahip oluş tarafından kuşatılır ve “yalıtılmışlık” ya da

kurtulmuşluk durumuna ulaşmak istiyorsa, çile yoluna başvurması gerekir. Bundan böyle, etkinlik idealinin (*pravritti*) yerini eylemi bırakma ideali (*nivritti*) alır.

Böylelikle, düşünce iki paralel düzlemde gelişir. Bir yandan, organik yaşamın özerk ve tinsel ilkesi (*atman* ya da *purusha*) ile ruhsal-zihinsel etkinliği birbirinden ayırmanın hangi koşullarda mümkün olabileceğini araştırır. Her ikisi de doğal olgular kategorisine bağlıdır ve dolayısıyla da hareket halindeki doğanın dinamizmine tabidir; bu yüzden özerk tinsel ilkenin mutlak “yalıtılmışlığına” (*kaivalya*) varmak için bir ayrıştırma edimine ihtiyaç vardır. Eski *Upanişadlar*’ın ayrıcalıklı bir konum atfettiği kurtuluş yöntemi olan *gnos*’un yanı sıra, eski çileci yoga uygulamaları da özgürleşme yolu düzeyine çıkar (*yoga-samkhya* birliğine ilk kez *Çvetaçvatara Upanishad*’da rastlanır (VI. 13). Öte yandan, düşünce, mutlak varlık (*brahman* ya da *purusha*) ile oluşum halindeki Doğa arasındaki ilişkileri aydınlatmaya ve analiz etmeye çalışmıştır. *Çvetaçvatura Upanishad*’da Mutlak varlık kişisel bir tanrıyla, dünyaları yaratıp yok eden ve yaratıcı “büyüsü” (*maya*) bütün bireyleri zincirleyip tuzağa düşüren Rudra-Çiva’yla özdeşleşir. Tanrı’nın oyun yoluyla (*lila*), cehaletin körelttiği insanların içine düştükleri kozmosun formlarını tasarlama gücü, hareket halindeki Doğa’dan (*prakriti*) başka bir şey değildir (burada söz konusu olan kozmosun formları gerçek formlardır; çünkü kozmik yaratılış burada gerçektir, daha sonra, sözgelimi Çankar Vedanta’sında olacağı gibi henüz bütünüyle düşsel değildir).

Görüldüğü gibi, *Upanişadlar* içerdikleri farklı gücüllükler aracılığıyla Hint felsefelerinin gerçek kaynağını oluştururlar.

Jainizm (“Caynacılık”a tercih edilen terim) ve Budizm, Hindistan’ın Vedacı olmayan iki yerli dinidir, aynı bölgelerde, aynı koşullarda (İÖ 6. yüzyılda Orta Ganj havzasında görülmemiş bir dinsel ve spekülâtif coşku ortamında) ortaya çıkmışlardır: Bu ortamı oluşturan koşullar zayıf bir Ariusçuluk ve ondan da zayıf bir Brahmanlıktır. Aynı ortamdan, *çramana* çevrelerinden (yani kısmen ortodoks Brahmanlığın da kaynağında yer alan fakat belki onun toplumsal yapılarına daha az entegre olmuş çileciler, “kendilerini çileci faaliyetlere adanmış”lar arasından) çıkan Jainist ve Budist fikir akımları, ortodoks Brahmanlıklara “ortodoks olmayan” (daha çok heterodoks) öğretilerin bir örneği gibi gözükünüştür büyük olasılıkla. Çünkü kısmen Brahman düşüncesinin özel evrimiyle başlamış olsa da, bu düşünceye karşı bir tepki olarak kışkırtılmıştır bu model. Bu iki dinsel akımın çok hızlı bir şekilde başarıya ulaşması, bu dönemde ortaya çıkan ve yayılan özgürlük özleminin yoğunluğuyla bağlantılıdır.

Budizmin ağabeyi ve rakibi Jainizm ilginç bir biçimde Budizme paralel olarak gelişmiştir. Gerçekten de geleceğin Jina’sı ve Buda’sı olan bu iki “gerçek arayıcısı”nın yaşamlarının sosyal kökenleri ve gelişme çizgileri ilginç paralellikler gösterir; aynı

şekilde, öğretileri ve pratikleri de çok kesin benzerlikler gösterir. Jainizm kesinlikle Panhint nitelikli bir özgürlük özlemini, yani tek kurtarıcı olabilen belli bir özgürleştirici bilginin hayata geçmesi sayesinde yeniden doğuşlar çarkının aşılması özlemini savunmuştur: “Aydınlanmış” (*Tirthankara*) ve her biri, kendi döneminde Uyanış’a erişmiş yirmi üç peygamberden oluşan bir kuşağın son üstadı Vardhamana’dır (İÖ 549-477). On üç yıllık tam bir çile yaşamından sonra kendisini özgürlüğe kavuşturan bilgeliğe ulaşmış, böylelikle Büyük Kahraman (*Mahavira*), Muzaffer (*Jina*) ya da dünyanın manevi galibi olmuştur. Mahavira, üçlü değere (doğru inanç, doğru bilgi ve özellikle çok titiz bir kişisel tavra dayanan mükemmel yaşam) dayanan bir kurtuluş öğretisi geliştirmiş ve milat döneminde (İS 79 ve 82) çıplak çileciler (*Digambara*’lar ya da “boşluğu giyenler”) ve “beyaz giymiş” (*Çvetambara*) çileciler arasında derin bir ayrılığa yol açan bir manastır öğretisinin temellerini atmıştır.

Düşünceleri bu çalışmamızın çerçevesini aşan Cayna öğretisi Buda öğretisine benzer bir gelişim göstermekten uzaktır. Dogmatik Cayna, spiritüalizmine rağmen, oldukça arkaik düşünce biçimleriyle (özellikle eylem ve etkileri [*karman*] yasası işlemini kavramanın maddi biçimiyle) iç içe geçmiş ve dolayısıyla Budacı öğretiye özgü yoğunluğa, özgünlüğe ve inceliğe ulaşamamıştır. Bütün bunlara rağmen, Cayna kültürünün Hindistan’ın entelektüel yaşamına katkısı çok önemlidir (tezhipler, mimarlık, tıp, kozmoloji, astronomi ve astrolojiyle ilgili çalışmalar, teoloji, şiir vb.) Oldukça kapalı ama çok etkili olan Cayna topluluğu yüzyıllar boyunca varlığını sürdürmüş ve Hindistan tarihinde, onur, emek ve hoşgörü gibi yüksek ahlaki değerleri ön plana çıkarmasıyla önemli bir rol oynamıştır. Geniş bir tanımla, bu cemaatin günümüzde 3,5 milyon taraftarı vardır.

İÖ yaklaşık 566 yıllarında doğan (bu konuda bir belirsizlik vardır; çünkü tarih bize, biri uzun, biri kısa iki kronoloji aktarmıştır), Nepal'in karşısında, Himalaya eteklerindeki küçük, aristokratik bir hükümdarlığın veliahtı olarak dünyaya gelen Prens Gautama Siddharta, daha sonra Buda yani Uyanmış (*buda* yani dünya ve kendisiyle ilgili köleleştirici hayallerden uyanmış) olacaktır. Babası, Buda'yı gençliğinde yaşamın tüm sefaletlerinden uzakta tutmuştur. Derken bir gün sarayından çıkar ve o zamana kadar haberdar olmadığı insan sefaletini tanır: Yılların yıpratmış bir ihtiyarla, tedavisi mümkün olmayan bir hastayla, bir cenazeyle ve bir çileciyle karşılaşır. Aslında sıradan olan bu dört rastlantı, babası tarafından etrafına örülmüş hayal perdesinin yırtılmasına yetmiştir: Olayları olduğu gibi kavrayarak gerçeği keşfetmiştir! Çünkü kurtuluşun mümkün olmadığı ölüm gerçeğiyle, "yadsınması mümkün olmayan kurt"un (P.Valéry) farkındalığıyla insan, birdenbire kendisini sonunu göremediği bir trajedi içinde bulur; aldanmaların, aldatıcı görünüşlerin, mucizelerin, umutla gelen rahatlatıcı hayallerin dağıldığı bir dünyadır bu ve insan kendi yaşamı ve ölümü karşısında çıplaktır. Siddharta'yı bir anda dünyadan el etek çekmeye götüren, acımasız bir farkındalıktır bu. Yirmi dokuz yaşında gez-

gin bir dindarın yaşam biçimini benimser, böylece Çakyumu-
ni adıyla, o dönemdeki birçok insan gibi gerçeğin peşine düşer.
Eğitiminden hiç hoşnut kalmayacağı hocaların okullarına girer
ve bazı denemelerden sonra kendi yolunu izlemeye başlar. Çi-
le yıllarından sonra nihayet 35 yaşında, Bodh-Gaya'da (bugün-
kü Bihar'da) Uyanış'a (*bodhi*) ulaşır, ama unutulmaması gere-
kir ki sadece son 547'si ünlü olan bir yığın tespih duasından
sonra... Zevk ve acı aşamasını aşmakla kalmamış, tüm yaşamın
sırrını bulmuştur. Daha sonra, yaşamının geri kalan bölümü-
nü, yaklaşık kırk üç yılını, Orta Ganj havzasında dolaşarak ge-
çirir. Etrafına çömezler toplar, onlara doğru yolu gösterir; la-
iklere yüzlerce vaaz verir; dilenci keşişler manastırını (*bhiksu*)
kurar ve Buda cemaatini (*Sangha*) örgütler. Seksen yaşında yü-
ce yok oluşa (*Parinirvana*) ulaşır, yani ölür (İÖ yaklaşık 486'ya
doğru). Buda'nın kurduğu manastır düzeni Ganj havzasından
yavaş yavaş bütün Hindistan'a yayılır. İmparator Açoka'nın (İÖ
yaklaşık 269 ve 232 arasında) misyonerlik çabalarıyla Buda di-
ni kısa sürede büyük bir gelişme gösterir. İlkse Budacılıktan
farklılaşan Doyenler taşıtı (*Sthaviravada*) ya da Küçük Taşıtı
(*Theravada*) İÖ 250'den başlayarak Seylan'da kök salmış ve da-
ha sonra bütün Güneydoğu Asya'ya (Birmanya, Tayland, Kam-
boçya) yayılmıştır; Büyük Taşıtı (*Mahayana*) ise miladın başın-
dan itibaren Afganistan, Tibet, Orta Asya, Çin, Kore ve nihayet
Japonya'da yayılmıştır. Jainistler gibi, laiklerden ve dindarlar-
dan oluşan Buda cemaatinin yapısı yavaş yavaş değişmiştir. Öte
yandan farklı eğilimlerin etkisindeki bir yığın konsil, manastır
dogmalarının ve disiplininin kökleşmesine katkıda bulunmuş-
tur. Kuralları yavaş yavaş belirlenen ve üç tür metne denk dü-
şen üç bölüm arasında dağılan Budacılığın kuralları "üç sepet"
(*Tripitaka*) içerir: Buda vaazları sepeti (*Sutra-pitaka*); Disiplin,
özellikle manastır disiplini sepeti (*Vinaya-pitaka*) ve "Derinleş-
tirilmiş" (ya da sistemleştirilmiş) veya daha geç dönemli sko-
lastik öğretisi sepeti (*Abhidharma-pitaka*). Budacılık yaklaşık bin
beş yüz yıl boyunca Hindistan'da gelişme gösterdikten sonra İS
yaklaşık 10. yüzyılda, özellikle Müslüman istilalarının etkisiy-
le kaybolmuştur.

Düşünce alışkanlıklarını değiştiren bir Batılı filozofu, 19. yüzyılda uzun süre en feci yorum hatalarına kurban olan Budacılıktan (“nihilizm” ya da “zayıflığın kötümserliği” gibi yorumlar) daha az şaşırtacak başka bir şey yoktur. 20. yüzyılda Budacılıkla ilgili bilgilerimizdeki önemli gelişmeler saçma yanlış anlamaların dağıtılmasına katkıda bulunmuşsa da, Budacılığın kesin karakteri sorusu şöyle bir sorunun sorulmasına engel değil: Gerçekten de Budacılığı bir felsefe gibi mi, etik bir sistem gibi mi, bir din gibi mi, yoksa yoga tipi psikosomatik bir disiplin gibi mi, düşünmek gerekir? Söz konusu olan bir felsefeyse ilk Yunan düşünürlerine özgü *theoria*’nın ve ontoloji aşkının tersine, gerçeğin yapılarıyla ilgili her türlü derin düşünceyi kendisine yasaklayan ve kutsal ifadeyi yinelersek “metafizikğin sonsuz problemleri” üstüne boş spekülasyonlardan tümüyle vazgeçip, onu Kant’tan çok önce, bilinmeyen alanına gönderen bir “felsefe” karşısındaki şaşkınlığımızı itiraf edelim. Söz konusu olan bir dinse eğer “teolojik olmayan”, agnostik ve içkinlik içinde açılan, her tür kutsal vahyi reddeden, mutlak düşüncesini bile kuşkulu bulan tanrısız bir din karşısında da epey şaşkınlık duyuyoruz. Söz konusu olan etik bir sistemse, gene bir soruyla karşılaşıyoruz: Kişilik gibi kurucu her tür ilkenin ve bir ölçüde her türlü duygusallığın ve “patolojik” merhameatin yokluğu durumunda, yüce erdemlerin uygulanmasının dayandığı temelin bilinebilmesi sorusu. Nihayet söz konusu olan, bir içselleştirme pratiğini öven mistik bir yolsa, düşünen kişi tözsel bir ruhtan mahrum olduğuna göre, her zaman daha ileri bir özümseme yönünde derinleşerek ilerleyebileceğini nasıl düşünebiliriz?

Bütün bunlara Budacılığın “-izm”li bir öğretisi dışında her şey olabileceği düşüncesi eklendiğinde, Budacılığın anlaşılmasının bize çok zor gelmesinin nedeni, belki de aslında bütün bunların hepsi olmasıdır...

İlkel Budacılık bir “felsefe” gibi değilse de en azından bireyin kendisini kurtarmasının zihinsel bir disiplini gibidir; bütünüyle acı sorununun çözümüne doğru yönelmiştir ve evrensel acı-

nın kesin biçimde engellenmesine eğilmiştir: Kurtuluşu kesinlikle belli bir bilgiye, köleliğin koşullarının bilgisine dayandıran, ama içindeki teori her zaman pratiğe bağlı kalan katıksız bir kurtuluş bilgisidir. Zaten Buda, kimi zaman, özellikle daha sonraki Çin-Japon geleneğinde “çarelerin üstadı” (*bhaishajya-guru*) yani özellikle hastalığı, –her insan gerçekten er ya da geç kaçınılmaz biçimde yaşlılığın, acının ve ölümün kaçınılmaz ba-
tağıyla karşı karşıya kalan Çakyamuni’yle aynı deneyime mah-kûm– yaşam hastalığını kesin biçimde tedavi edebilen hekim olarak tanıtılmamış mıdır?

Buda, öğretisini (*Dharma*) yaymaya Benares vaazıyla (ge-leneksel olarak “Öğreti çarkının hareketi” [*Dharmacakapra-vatna*]) başlamıştır; Buda, bu vaazda dört soylu gerçeği anlatır: Bunlar, Budacılık demek olan bu hekimlik öğretisinin temeli-dir. Buda öğretisinin (*Dharma*) hem aydınlanmış olanın dene-yimine (Çakyamani’yi aydınlatan özellikle bunların değeren-dirmeleridir) hem olayların durumuna (*dharma*) yani gerçeğin yapısına dayanan bu gerçeklerinin sergilenmesi, dönemin çe-şitli felsefe okullarının teorilerinde yaygın olan tıbbi bir şema-ya (teşhis, etiyoloji ve özel tedavi uygulaması) uygundur (*bkz. Yoga-sutra* II. 15):

1. Var olan her şey acının egemenliğindedir: Her şey, eylem ya da güç olarak, doğumun, yaşamın, yaşlılığın ve ölümün ya da sevdiğinden ayrılmanın veya tersine, seilmeyen kimsey-le zorunlu birlikteliğin ya da arzulanan şeyin elde edilememe-sinin getirdiği düş kırıcı “yaşamsal kötülük”tür (*sarvam dunk-ham*).

2. Acının kökeni (*dukhasya samûdaya*) “susuzluk”tur (*triṣ-ṇā*); yani yakıcı arzulara yatar. Burada “susuzluk” sözcüğü en geniş anlamıyla alınmıştır; çünkü elbette şehvet ve açgözlülü-ğü –ve de metafizik çatışmaları kışkırtan zihinsel doyumsuzlu-ğa yönelik bastırılmayan spekülâtif arzuyu–, aynı zamanda da bireyin kendi varlığı içinde sınırsızca var olma arzusunu ve pa-radoksal bir biçimde intihara eğilimli depresif kişide yaşamına son verme arzusunu barındırır içinde.

3. Bununla birlikte kısırdöngü kırılabilir ve acıya bir son ve-

riilebilir (*dukkha-nirodha*). “Susuzluğun” yok edilmesiyle acı sona erdirilebilir ve Nirvana’ya ve onun koşullanmamış (*asamsk-rita*) yani oluş dünyasının kesinlikle zıddında yer alan yüce sadetine erişilebilir.

4. Acının son bulmasına ve mutluluğa götüren yol (*marga*), sekiz “üyesi” ya da kolu (düşüncenin, niyetin, sözün, eylemin, yaşam koşullarının, çabanın, dikkatin, yoğunlaşmanın düzeltilmesi) üç unsura indirgenebilen *Octuple Noble Sentier*’dir: ahlak (*çıla*), derin dikkat (*samadhi*) ve bilgelik (*prajna*). Bu yol iki uç arasında bir “orta yol”un benimsenmesini ister: bir yanda zevk yolu, öte yanda çok katı bir çileciliğin yıpratıcılığı arasında bir orta yol.

Oysa eğer insan böylesine zararlı bir “susuzluk” tarafından kemiriliyorsa, bunun nedeni, ahlaksal olarak nitelendirilebilen eylemi daha sonraki bir sonuca bağlayarak oluş halindeki yaşamları yönlendiren nedensellik zincirini görememesidir. Bu nedensellik zinciri “koşullu birlikte üretim” (*pratitya-samutpada*; sözcüğü sözcüğüne: “bir şeye bağlı olarak ya da bir şeye göre üretim”, yani kesinlikle rastlantıya göre değil nedenlere ve koşullara göre üretim) yasası ya da “birbirlerine bağlı kökenler” diye bilinir. Dört Soylu Gerçek kadar ünlü ve temel olan bu “koşullu birlikte üretim” teorisi, uyanmışlardan biri olan Çak-yamuni’nin buluşudur. Geleneklerde bu, ek bir açıklama, acının kökeniyle ilgili ikinci Soylu Gerçeğin bir açıklaması ya da derinleştirilmesi olarak geçer; çünkü Buda bilgisizlik bağlantısını kurarken yaşamın niçin acı olduğunu ve acının kökeninin ne olduğunu açıklama eğilimindedir. Bu “koşullu ortak üretim” teorisi cismani bir sekanstan çok on iki bağlantının (*nida-na*) sentetik kurgusunu gösteren on iki üyeli nedensel formülü –en azından klasik biçimiyle– anlatır: karma yasasının sentetik dinamizminin gerçekleşmesi olarak yaşam olgularının düzenli biçimde ortaya çıkışını başlatan, yönlendiren halkalar ya da etkenler. Bu nedensel formül, klasik anlamda “oluşun çarkı” (sözgelimi Tibet oluşum çarkına başvurulacaktır, ama bu şema aslında çok eskidir, çünkü Ajanta’da vardır) adıyla bilinen “ruh göçü çarkı”nı (*samsara-cakra*) oluşturur.

“İşlevsel bağımlılık içinde üretim” formülü aşağıdaki gibidir:

1) Bilgisizlik (*avidya*), 2) karma oluşumlarını (*samskara*) yani yeniden doğuşu biçimlendiren iradi eylemleri koşullar, bunlar da 3) bilinci (*vijnana*) koşullar, bilinç 4) “ad ve biçim”i (*namarupa*) yani psikofizik olguları koşullar, bunlar 5) bilincin altı temelini (*sadayatana*) koşullarlar, bunlar da 6) duyu organları ve objeler arasındaki ilişkiyi (*sparça*) koşullarlar, bu ilişki 7) duygusal bir değer (*vedana*) yüklü duyumu koşullar, bu duyum 8) susuzluğu (*trişna*) koşullar, susuzluk 9) psikosomatik bireşimin beş oluşturu bütünlüğünü elde etmeyi ya da bunlarla yakınlığı (*upadana*) koşullar, bu bireşim 10) oluşan yaşamı (*bhava*) koşullar, bu yaşam 11) –yeniden– doğuşu (*jati*) koşullar, bu yeniden doğuş 12) yaşlılık ve ölümü (*jaramarana*) koşullar.

Buda, Uyanma gecesi boyunca sürekli bu kurtarıcı formülü yineleyip durmuş, sürekli olarak almaşmalı biçimde iki yönde gözden geçirmiştir: gerileyici (sonuçlardan nedenlerine ve koşullarına giderek) yani anagojik ve terapötik düzende ve aşağı doğru giden ve sentetik bir düzende (nedenlerden ve koşullardan sonuçlarına doğru).

İlginç bir biçimde derin, ama yorumlanması zor olan bu teori, gerçeğin yapısının oldukça özgün biçimde anlaşılmasıyla sıkı bir dayanışma içindedir. Budacılığın, bu açıdan “insan kulağına fısıldanan en şaşırtıcı gerçek yorumu” olduğundan kimse hiçbir kuşku duyamaz (H. Zimmer). Peki, Budacılık nasıl bir gerçek tablosu öneriyor?

*Bir yandan Budacılık, en azından eski Budacılık, içinde gerçekçi bir olguculuğu barındırmıştır ve buna göre, sürekli ve gizli olarak temel veriler (“elemanlar” ya da *dharma*’lar) biçiminde bilince akan her şey bütün gerçekliği tüketir. Öte yandan Budacılık maddi ya da manevi her türlü töz düşüncesiyle (“kitle bilinci”, *vijnanaghana* olarak *Upaniṣad*ların Kendi’si ya da *Samkhya*’nın tinsel monadları) mücadele ederken ve şeyleri, “art-dünya” biçimi alan tözsel temellerden kurtarıırken ontolojiden arındırmacı bir radikallik sergiler. Öyle ki Budacılık için bir sü-*

reç, bir oluşum içinde analizle çözümlenecek nedensellik yasasına tâbi olmayan bir varlık yoktur ve evrensel bir süreksizliğe adanmış bu dünyanın şeyleri, nedenselliğin doğal yasasıyla yönlendirilen varlık ve yokluk arasındaki sürekli gidiş-gelişle ilişkilidir. Ayrıca Budacılık, bir yandan, “her şeyin var olduğunu” ve dolayısıyla ruhun ve dünyanın sonsuz olduğunu ile ri süren “süreklilik” denen anlayışla, öte yandan da “hiçbir şeyin var olmadığını” ve her şeyin yok olacağını söyleyen “hiçleştirici” ya da nihilist bir anlayışla temsil edilen iki uç görüş (*anta*) arasında bir “orta yol”u da izler. Budacılık, ontolojik varlık ve yokluk kavramlarının yerine evrensel bir süreksizlik kavramı önermiş, yani ebedî-ezelî bir süreç olarak geçici bir neden-sonuç zincirinden ibaret dünya anlayışını öğretmiştir.

Insana gelince; eğer insan ampirik ve dolaysız biçimde irdelenirse, yaşamının, sürekli ortaya çıkan ve sürekli kaybolan ve her zaman istikrarsızlık gösteren olgular içerdiği gözlenir. Bu olgular beş çeşittir: duyusal görünümeler ve cismaniyet (*rupa*), duygusal olarak yüklü duyum (*vedana*), kavramların (*samjna*) çıktığı somut zihinsel etkinlik ve düşünceler ya da bilgiler (*vi-jnana*). Böylelikle tüm yaşamsal deneyim alanı kesinlikle farklı ama çok sıkı bir biçimde birbirlerine bağlı, “bağlılık bütünlükleri” (*upadana-skandha*) diye bilinen bu olgu gruplarının sınırları içinde yer alır. Bununla birlikte, bu beş bütünlüğün boş (*çunya*), tözsüz ve gerçek özden yoksun olması da mümkündür: “Madde bir köpüğe, duyum su kabarcığına, kavram mucizeye, iradi eylemler bir muz ağacının –içi boş– dalına ve bilgi de hayalete benzer” (*Samyutta-Nikaya* III, 140-142). Öte yandan Budacılık, sürekli kişisel kimlik gerçekliğine (*sathayad-rishti*) duyulan o uğursuz inancı ifşa eder ve bir bireyin varlığının inatçı yanılsamasını dağıtmak amacıyla kişisel öznenin boşluğunu öne sürer: İstikrarlı ve tözsel bir ben yoktur; çünkü birey sadece, sürekli değişen unsurlardan oluşan bir olgular dizisi, koşullanmış dinamik etkenlerden oluşan bir kompleks, tüm Kendi’nden (*atman*) yani kişinin tüm ontolojik çekirdeğinden ve kişisel gerçekliğin sürekli temelinden kesinlikle

yoksun, tözsel bağlantısı olmayan bir bütün ve yapay bir yapıdır. Egonun işleyişinin titiz bir analizi ve temel yanılısamasının acımasızca eleştirilmesi, insanlığın durumunun felsefi açıdan aydınlatılması için çalışan ve insanlığın tinsel arayışı peşinde olan Budacılığın en önemli katkıları arasında yer alır hiç kuşkusuz. Buda, kurban ateşleri yakan Brahmanlara şöyle demiştir: “Sunakların ateşleri için odun göndermiyorum, kendi içimde ateş yakıyorum. Benim kalbim sunaktır; ateş, hâkim olduğum egomdur.” Böylece Budacılığın ilksel sezgisi gerçeğin unsurlarının süreksizliğinin ve tözsüzlüğünün (*dharmanairatmya*) karşısına bireyin süreksizliğini ve tözsüzlüğünü (*pudgalanairatmya*) çıkarır.

Buda tarafından verilen yüzlerce *ad hominem* vaaz içinde dâgınık ve karışık bir durumda bulunan Buda düşüncesi yavaş yavaş “derinleştirilmiş bir öğreti” (*Abhidharma*) ya da skolastik bir öğreti biçiminde *sistematik bir çalışmanın konusunu oluşturmuştur*; Budacı düşüncenin etkinlik alanı, böylece her yöne yayılır ve Buda’nın vazettiği basit kurtuluş öğretisi eklemli bir öğreti ve eksiksiz bir sistem içinde, psikoloji, kozmoloji, ahlak ve hatta gerçeğin nihai yapısı üstüne düşüncelerle donanmış olarak gelişir. Budacı düşüncenin bu sistematik gelişmesi, Buda cemaatinin (*Sangha*) İÖ 3. yüzyılda on sekiz tarikata ayrılmasıyla eşzamanlıdır. Budacılık hiç kuşkusuz tüm Hint düşüncesi için bir çimento olacak ve Brahmancılığa, kavramsal düzlemde gelişmesi ve o zamana kadar bulanık olan düşüncelerini kesin sistemler içinde tanımlaması için ihtiyaç duyduğu hareket gücünü kazandıracaktır.

Ünlü dinsel şiir “Mutlu İnsanın Şarkısı” (İÖ 3. ya da 4. yüzyıl) *Mahabharata* destanının (VI. Kitap) bir parçası ve Hint düşüncesinin en önemli kaynaklarından biridir. Dindarlığın ve ibadetin bu kurucu metni aynı zamanda daha sonraki *Vedanta*’nın çıkış noktası (*prasthanā*) olan üç dinsel metinden biridir; öte yandan, çeşitli okulların ona atfettiği otorite düzeyi ne olursa olsun, günümüze kadar her Hintlinin başucu kitabı olmuştur. Bu dinsel şiir, savaş alanında karşı karşıya gelen ve birbirlerine saldırmaya hazırlanan Karauvaslar ve Pandavaslar arasındaki mücadeleyi savaş arabasından seyreden Pandu’nun üçüncü oğlu Arjuna’yla bir diyalog biçimindedir. Arjuna, gerçekleşmekte olan katliam nedeniyle altüst olmuştur, savaşın anlamını sorgular ve arabacısı Krişna’yla konuşur; Krişna aslında egemen bir otorite olarak birinci şahısta konuşan Tanrı’dır. Dürüst bir savaşçı olan Krişna, haklı nedenlere dayansa da yakınları, dostları, saygın hocalarıyla nasıl olur da savaşabilir? Arjuna’nın ısrarlı sorusuna (Harekete geçmenin ve geçmemenin aynı derecede geçerli argümanlara dayandığı keder anlarında ne yapmak gerekir?) Krişna şu cevabı verir: “O andaki görevine uygun biçimde davranacaksın (*sva-dharma*) ama eylemlerinin meyvelerine bel bağlamayacaksın.” Çünkü Tanrı, sosyokozmik dü-

zen, “şeytana uyan” zorbaların (*asura*) küstahlığı ve çılgınlıkları yüzünden tehlikeye düştüğünde, dünyaya “inişler”le (*avata-ra*, Tanrı’nın dünyaya “inişi”) kendini göstermekten çekinmez: “İyileri korumak ve kötülerini yok etmek için, çağdan çağa, dünyeni sağlamak için yaşama dönüyorum.” (IV.8)

Bu dünya “etkinlik alanı” olduğundan, insanın etkinlik içinde olması ve insanın, duruma göre ödevini yerine getirmesi gerekir, ama eylemlerinin meyvesini (*karmaphala*) toplamaya çalışmamalıdır (*tyaga*) yani duygusal iniş çıkışlardan vazgeçmelidir. Upanişad öğretisine göre, eylem az çok bir yabancılaşıma kaynağıdır, buna karşılık saf ve aydınlık biçimde eylemek insanı köle durumuna düşmekten kurtarır ve özgürlük yoluna sokar: “Eylemde eylemsizliği ve eylemsizlikte eylemi görmeyi bilen zihinsel uyanıklığa sahip biridir, bu insan Yoga’da birleşmiştir ve bütün amaçlarını yerine getirmiştir” (IV. 18). Böylelikle *Bhagavad-Gita*’nın mesajı uzlaşmaz olanı uzlaştırır ve eylem ve vazgeçme arasındaki aşılması olanaksız gibi gözükken mesafeyi aşar: *Bhagavad-Gita*’nın getirdiği “dünyadan vazgeçme yolu” (Max Weber) mevcut ödev ve iç özgürlük özlemi arasında bir sentez önerir: Bu dünyadaki insan, eylemlerinin sonuçlarıyla ilgilenmediği takdirde dinginliğe ve huzura kavuşur. Dolayısıyla bu mesaj dünyada herkes için bir kurtuluş olasılığıdır. Böylece *Bhagavad-Gita*’nın öğretisi, nispeten toplumsal çimentoyu bozma riski taşımayan, görünmeyen ve içselleştirilmiş bir vazgeçme biçiminde açık seçik ve kurumsal (*sam-nyasa*) bir vazgeçişin içselleştirilmesini öneriyordu. *Bhagavad-Gita* biricik kutsal Kişinin dinî (*ekanta dharma*) teması çevresinde Upanişad öğretisinin yeniden örgütlenmesini kuşatan bir unsur olarak ortaya çıkmıştır ve bu temanın uzantısı şefkatli dindarlık yoludur (*bhakti*). Bu yolun temeli de insanların ilişkilerini yönlendiren, dindarı (*bhakta*) Tanrısına, En mutlu olana (*Bhagavant*) bağlayan lütuf dolu bir paylaşımdır; burada *BHAJ* fiil kökünün alabileceği iki değere uygunluk söz konusudur (aktif değer [“vermek”] ya da orta yol [“paylaşımla almak”]): Tanrı En mutlu olandır yani “Her şeye sahip olan”dır, dindarını seçer ve sever, ona “payına düşeni” verir, o da bir lütuf ola-

rak “payına düşeni alır” Tanrısına bir insan gibi seslenen dindar, ona çok özel ve sevgi dolu bir tapınma biçimiyle hayranlığını gösterir. *Çvetaçvatura Upanishad*’dan (VI.23) başlayarak ortaya çıkan “sevgi paylaşımı” (burada da *bhakti* sözcüğü söz konusu olabilir) dinsel akımı herkese açıktır, dinamizmini duygusallıktan alır ve İS ilk yüzyıllardan başlayarak gelişmiştir. Bir yığın kutsal lirik yapıtı, güçlü öğretileriyle, Vişnu, Krişna ya da Çiva “sekte” obediyanısıyla, “bilgi yolu”yla rekabet edebilecek yolları esinlemiştir.

Bhagavad-Gita’nın spekülatif bölümleri, bireysel ruh ile, deyim yerindeyse, Yüce İnsan (*Purushottama*), “hiperinsan” arasındaki ilişkinin doğasını belirginleştirmeye yönelmiş, bunların temel ontolojik kimliğini aydınlatmıştır: “Yüce ruh, bölünmüş gibi gözükmesine rağmen bölünmez: Tek’tir. Bütün varlıklara destek olmasına rağmen onların hepsini yok edebilir de geliştirilebilir de” (XIII. 16). *Bhakti* tanrısı aşkın varlık ve *brahman* gibi somutluğun ötesinde bir varlık gibi gösterilse de, hiçbir zaman dünyayla içkinliğinden bütünüyle kopmamıştır; bu içkinlik gerçektir ve XI. Şarkı’da Arjuna’ya kozmik bir bütünlük gibi gözükür. Bununla birlikte, hem şiirsel hem mistik bir metin olan *Bhagavad-Gita*, Upanişad öğretisinin esasıyla bazı *Samkhya* kavramlarını Hint teizminin gereklerine bağlamaya çalışırken bir yandan da kişileştirilmiş Mutlak ve bireysel ruh ve dünya arasındaki ilişkileri belirsizlik içinde bırakmıştır. Dolayısıyla bu metin çokdeğerlilik özelliği gösterir, yüzyıllar boyunca ortaya çıkmış okulların düşüncelerini yansıtır ve Hindistan’ın günümüze kadar sürüp gelen tinsel yaşamını besler.

Hint felsefesi, milattan sonraki dönemde tarihinin yeni bir evresine girer ve bu arada klasik Brahman dininin yerini yavaş yavaş Hindu dini alır: Hindu dini Tanrılar ve ibadet açısından yeni özellikler kazanmıştır Hindu dini. *Ramayana* ve *Mahabharata* destanlarından oluşan Hint kültürünün iki büyük kompozisyonunun başladığı epik dönemin sonunda, o döneme kadar yaygın olan okulların fikirleri, artık klasikleşen biçimleri altın da somutlaşacaklardır. Bu klasik biçim daha önceki uzun gelişme döneminin sonudur ve bu dönemin en önemli evreleri konusunda bilgi sahibi değiliz. Buna göre, altı büyük “görüş açısı” (*DRİÇ*; “görmek”, “bakmak”, “düşünmek” fiil kökünden), başka bir deyişle klasik Hint felsefesi “sistemleri” ortaya çıkmıştır ve bunlar ikiye ikiye bir araya gelirler: *Nyaya* ve *Vaiçeshika*, *Samkhya* ve *Yoga*, *Purva-Mimamsa* ve *Uttara-Mimamsa* ya da *Vedanta*. Altı büyük “görüş açısı”nın ortaya çıkışına paralel ve Küçük Taşıt’a karşıt olarak Büyük Taşıt’ın ortaya çıkmasıyla, Budacılığın olağanüstü gelişmesine tanık olunur.

Bu çok kısa tarihsel taslaktan çıkan sonuca göre, Hint felsefesi en azından sanıldığı kadar monolitik değildir; çünkü öğretilerinin yelpazesi, görüldüğü gibi şaşırtıcı bir şekilde açıktır. Brahmancı altı büyük “görüş açısı” ve Budacılığın Büyük Ta-

şıt içinde gerçekleştirdiği metafizik atılım ayrıntılı bir biçimde daha sonraki ciltte ele alınacaktır. Biz şimdi burada sonuç yerine, aşırı bir sadeleştirmeye gitmeden, Hint felsefesinin en kalıcı ve en karakteristik bazı özelliklerini Batı felsefesiyle karşılaştırarak, ayrımsal bir biçimde göstermeye çalışabiliriz. Bu amaçla felsefi projenin kavranması bağlamında Hindistan'da ve Batı'daki karşıtlıklara da gönderme yapacağız.

Nedenlerin kavranabilirliği araştırmasından hareket eden Batı felsefesi, gerçeğin iç yapılanmasını ortaya çıkararak dünyanın kavranabilirliğini düşünmeye çalışmıştır. Bu felsefe bütünüyle teorik ve spekülatif bir araştırmayı ön plana çıkarır. Hindistan'da ise, tersine, felsefi projenin *primum movens*'i acının yok edilmesi ve özgürlük özlemini hedefleyen yaşamsal ve somut bir amaçtır: "Bilginin özgürleştirici değeri" postulatını öne süren Hint felsefesi bir kurtuluş felsefesinin basit hazırlığından çok, Hint filozoflarının kullandığı *moksha-çashtra* sözcüğünden anlaşıldığı gibi özel bir kurtuluş bilgisidir (bir aracıyla kurtarıma öğretisidir). Öte yandan Hindistan "felsefi" bilimsel alanı, *gerçek anlamda* dinsel alana göre sınırlandırmamıştır. Gerçeğin çeşitli alanlarına ve deney alanlarına uygulanan neden aracılığıyla kavranabilirliğin devreye girmesiyle Hint felsefesi "psiko-metafizik" diyebileceğimiz içebakışçı bir tavır benimsemeyi tercih etmiştir; bu tavır bağlamında, sözgelimi uyanık kalma, düş ve derin uyku almaşmaları ya da doğanın ve psişizmin analizi teorilerinin oynadıkları rollerden söz edilebilir. Bu tavır evrenin ve insanların ortak kaderini irdelerken pratiğin ve teorik spekülasyon deneyiminin öncelenmesi üstünde durmuştur: Bilmeye ve tanımaya yönelik uygulamalardan çok, insanı yüce Gerçeklik'le olan ilişkisiyle değiştirmeye yönelik uygulamalar üstünde durur. İnsanın, düşünceleri olan bir varlık olmakla kalmadığı, bilgeliğe adanmış bir varlık olarak kabul edildiği Batı'da kendiliğinden mutlaklaşmış aklın fetişizminin karşı kutbunda yer alan bu felsefe, soyut akıl yürütmele- rin çözüldüğü zihinsel suskunluktan, entelektüel etkinliğin as- kıya alınmasından yanadır. Ona göre her gerçek bilgi öncelik- le, düşünölmek yerine "gerçekleşmiş" yani yaşanmış ve enteg-

re edilmiş olduğundan, doğrudan sezgisel deneyime büyük bir ayrıcalık tanır ve bu deney kesin gerçekliğe ulaşmanın tek yoludur. Ona göre, metafizik bilgi, bilinç yoluyla varlığın bütün derinliklerine, genellikle yaşamın yüzeyselliğinin oluşturduğu binlerce itkiyle maskelenen ve doldurulan derinliklere sahip olmak değilse nedir? Nihayet bu tavır, Batılı hümanistlerin saf içkinciliğinden farklı olarak, insanlığın durumu da dahil olmak üzere, her türlü koşullanmayı radikal biçimde aşma çabası aracılığıyla insanlık koşullarından müthiş bir kopma iradesi göstermiştir: Batı'nın özerk ve insanmerkezci hümanizması, sonunda insanın büyüklüğünü insanlık kültürünün içine yerleştirmiştir; Hint geleneği için ise, bu büyüklüğü, sadece insanın içinde yatan, insani düzeni *açınlayıcı içsellığe ulaşma* yoluyla aşma peşindedir.

Batı geleneğinin bağımlı olduğu sınırlamalar vardır. Öncelikle aşamalı olarak gelişen akla ve mantıksal kavrayışa öncelik tanınması nedeniyle Batı geleneği, çoğu zaman akıl yürütme sonuç vermediğinde akılüstü sezgiye başvuramamıştır buna karşılık Hindistan, doğrudan sezginin üstünlüğünü her zaman tanımış ve yüce bilgiye ulaşan insanların, bir başka deyişle kendileriyle ilişki kurmayı çok önemli bulan “gerçek” bilgelerin varlığını kabul etmiştir. Hindistan'da diyalektik, ancak kendisini aşan bir gerçekliğin olumlanmasıyla doğrulanmıştır: Hint düşüncesini önemli kılan unsur belki de, diyalektiğin varış noktasına, bir başka deyişle yok olma noktasına doğru gideceği kesin suskunluğa öncülük eden “diyalektiğin suskunlukları”nı daha fazla dinleyebilmiş olmasıdır. İkincisi, Batı geleneği, modern mikroskoplar ya da teleskoplar aracılığıyla da olsa duyumsal algı düzeyini hiçbir zaman aşamadığından duyumsal algı sınırlarının aşıldığı gerçekliğin özüne hiçbir zaman ulaşamamıştır. Ve maddi ve manevi dünyanın daha derin ve kapalı gerçekliğinin yansımaları olabileceği postulatını kabul etmemiştir. Sayıları sürekli artan bir kısım fizikçi de, bunu ne yazık ki ancak günümüzde hissetmeye başlamıştır.

Metinler

- J. Varenne, *Le Veda*, 1967, y. baskı., Librairie des Deux Océans, Paris, 1984.
- I. Renou, *Hymnes spéculatifs du Veda*, "Connaissance de l'Orient" dizisi, No 6, Gallimard, Paris, 1956.
- J. Varenne, *Mythes et légendes extraits des Brâhmanas*, "Connaissance de l'Orient" dizisi, No 6, Gallimard, Paris, 1967
- Brihadâranyaka Upanishad et Chândogya Upanishad*, Çev. E. Senart, "E. Senart" dizisi, Les Belles Lettres, Paris, 1930, yb baskı. 1971.
- Les Upanishads*, 1943'ten itibaren de L. Renou yönetiminde fasiküller halinde çevrilmiştir, Adrien-Maisonneuve, Paris.
- Six Upanishads majeures*, trad. P. Lebail, Le Courrier du Livre, Paris, 1971.
- Sept Upanishads*, çev. J. Varenne, "Points-Sagesse" dizisi, No 25, Le Seuil, Paris, 1981.
- La Bhagavad-Gîtâ*, çev. A.-M. Esnoul et O. Lacombe, "Points-Sagesse" dizisi, No 9, Le Seuil, Paris, 1976.
- Anthologie L'Hindouisme*. d'A.-M. Esnoul yönetiminde, "Trésors spirituels de l'humanité" dizisi, Fayard-Denoël, Paris, 1972.
- Sermons du Bouddha*, çev. M. Wijayaratna, Le Cerf, Paris, 1988.
- Anthologie Le Bouddhisme*, L. Silburn yönetiminde, "Trésors spirituels de l'humanité" dizisi, Fayard-Denoël, Paris, 1977.

Genel Yapıtlar

- M. Biarreau, *L'Hindouisme: Anthropologie d'une civilisation*, "Champs" dizisi, Flammarion No 96, Paris, 1981.
- A. Bareau. *En suivant Bouddha*, der. Philippe Lebaud, Paris, 1985.
- E. Conze, *Le Bouddhisme dans son essence et son développement*, "Petite Bibliothèque Payot" dizisi, Payot, Paris, 1952.
- G. Bugault, "La mystique du bouddhisme indien", *Encyclopédie des Mystiques orientales*, M.-M. Davy yönetiminde, R. Laffont 1975.
- J. Filliozat, *Les Philosophies de l'Inde*, "Que sais-je?" No 932, PUF, Paris, 1970.
- H. de Glasenapp, *La Philosophie indienne*, Payot, Paris, 1951.
- H. Zimmer, *Les Philosophies de l'Inde*, "Payothèque", Payot, Paris, 1953, y. baskı. 1978.

Daha Fazla Bilgi İçin

- L. Renou, *La Civilisation de l'Inde ancienne*, "Champs" dizisi No 97, Flammarion, Paris, 1981.
- A.-L. Basham, *La Civilisation de l'Inde ancienne*, "Les Grandes Civilisations", Arthaud, Paris, 1976.
- L. Renou, J. Filliozat et alii, *L'Inde classique, Manuel des études indiennes*, 2 cilt., Adrien-Maisonneuve, Paris, 1947-1949, y.baskı. 1985.
- M. Biarreau, chap. "Philosophies de l'Inde", t. I de *l'Histoire de la philosophie cilt 1*, "La Pléiade" Ansiklopedisi, Paris, 1969.
- Ayrıca, *l'Encyclopaedia Universalis* ve *l'Encyclopédie philosophique universelle*'in (PUF) ilgili maddelerine de bakılabilir.

BEŞİNCİ BÖLÜM

Çin Kurucu Düşüncesi

François Jullien

Çin düşüncesinde ilk büyük gelişme İÖ 6.-3. yüzyıllarda olmuştur; dolayısıyla bu düşünce, gelişmesi bağlamında, Yunan felsefesiyle çağdaştır. Böyle bir atılım Çin'de de Yunanistan'da da ancak maddi uygarlığın, üretim ve alışveriş açısından önemli ölçüde gelişmesi sayesinde mümkün olabilmiştir. Yunanistan gibi Çin de bu dönem belli sayıda siyasal merkeze bölünmüştür; hemen hemen bağımsız olan bu merkezler kendi aralarında hegemonya mücadelesi vermişlerdir. İktidarın bu bölgesel parçalanması, düşüncenin ve fikir akımlarının gelişmesini desteklemiş, fakat bir yandan da bir kriz durumu yaratmıştır. Bu kriz durumu, çöken siyasal ve sosyal sistemin mantığının yeniden düşünülmesi sonucunu doğurmuş, yeni çözümler icat etmek ve dolayısıyla teoriye başvurmak gerekmiştir. Çin'de İÖ 8.-7. yüzyıllardan başlayarak hanedan ve aile kültlerine dayanan ve başlarında kraliyet kültü ve iktidar soyu atalar kültü (11. yüzyıl sonundan başlayarak Zu sülalesi) bulunan eski arkaik krallık yavaş yavaş parçalanmaya yüz tutmuştur: "Göğün Oğlu"nun otoritesi zayıflamış ve sadece protokol özellikleri kalmış, yavaş yavaş özerk güçlere sahip fiefler oluşmuş ve bunların hükümdarları hem diplomatik hem askerî anlamda amansız savaflara girmişler ve bu savaflar güç dengesini belirlemiştir.

tir. Öte yandan, ortaya çıkan yeni sosyal gruplar klan özellikleri taşıyan ve “feodal” eski yapıların parçalanmasından yararlanmış ve sadece etkili olma düşüncesine dayanan bir rasyonalitenin gelişmesine olanak tanımıştır: kendi inisiyatifleriyle zenginlik oluşturan girişimciler ve tüccarlar, hükümdarlara bilgelik dersleri vermeye çalışan saray danışmanları ve “gezgin hocalar” Bu gelişmenin son evresinde yani “Savaşan krallıklar” döneminde (5.-3. yüzyıllar) bu “yüz düşünce okulu” amansız çatışmalarla ortaya çıkmış ve gitgide daha dayanılmaz hale gelen kargaşadan kurtulabilmek için çeşitli çareler önermişlerdir. Bu programları yöntemli bir şekilde uygulayanlar arasında en gerçekçi okul olan “yasacılar”, rakiplerini zaman içinde tek tek safdışı etmiş ve sonunda Kin Prensligi, Çin’in birliğini kurmuştur (221). Çin İmparatorluğu dünyada kendine özgü bürokratik sistemi olan ilk imparatorluktur (bu imparatorluk çok köklü değişikliklere rağmen iki bin yıl sürecektir): Bu yeni birleşik düzende “gezici danışman” sadece bir memurdur artık ve “klasikler” düzeyine erişmiş olan Antikite’nin kurucu yapıtlarının yorumlanmasıyla işe başlayan eski bilgelik ustası “aydın” olacaktır.

İlkel Dinsellikten Evrensel Bir Düzen Bilincine

Çin uygarlığını başlangıçta hangi genel eğilimin yönlendirdiğini ve özgünlüğünün nasıl oluştuğunu anlamak için öncelikle bu evrimin evveline, prenslikler çağı öncesinde okulların yaygınlaştığı döneme kadar gitmek gerekir. Yunanistan'daki gibi Çin'de de birkaç yüzyıl içinde teorik ve kişisel bir düşüncenin atılımını oluşturan bu "mucize", onun temeli olan ve onu yönlendiren dinsel ve kolektif düşüncelerin gelişmesi ele alınmaksızın anlaşılamaz. Oysa böyle bir yönelim Çin'de ve Yunanistan'da çok farklı bir yönde gelişmiştir.

Bununla birlikte Çin uygarlığının şafağında başka yerlerde de görülebilecek animist tipte bir dinsel biçimin egemen olduğunu kabul etmek zorunludur: Birtakım kutsal yazıtlar, bize, ırmaklara, dağlara, rüzgâra, dört ana yöne adanmış kurbanlar konusunda bilgi veriyor. Ayrıca, bu Tanrıların üstünde yer alan, bütün doğaya hükmeden ve insanlara iradesini kabul ettiren bir mutlak gücün varlığını da anlatmak istiyor: Burada söz konusu olan kişisel bir tanrıdır (Di, Yukarıdaki "Efendi") ve gücü son tahlilde bütün olayların efendisi olduğunu gösteren, feodal bir kralın gücüne denktir. Sorun burada baş gösterir ve bizi bir geri dönüş etkisiyle kendi felsefi geleneğimizin örtük temelleri konusunda düşünmeye götürür: Bizimkilere benzer

İlkel inançlardan geçmiş olan Çin düşüncesi, niçin bizim düşüncemiz gibi, gerçek konusunda teolojik bir bilinçlenme yönünde gelişmemiştir?

Çünkü Çin’de İÖ 2. binyıldan itibaren (Şang ya da Yin sülalesi döneminde) ve bu dinsel inançlar büyük bir canlılık göstermesine rağmen, dinselikte belli birtakım sapmalara tanık olunur. İlk başta kurbanı yardımcılık eden kehanet daha sonra onun önüne geçmiş ve özel bir uygulama durumuna gelmiştir: Kurbanın hangi özel işlemlere uygun olması gerektiğini –önce kemiklerin, daha sonra da ateşe tutulan kurbağaların kabuklarının üstünde beliren çatlaklardan hareketle– saptamayı amaçlayan kehanet, kurban etkinliklerinin biçimlerini gitgide daha titiz bir tavırla belirleyecek ve kurbanın kutsal gizem olarak anlamının göz ardı edilmesine yol açacaktır.

Çin’de gerçek anlamda din adamları kastı olmadığı için (kurban bağlamında rol oynayan, prensip olarak kral-babadır) daha da önem kazanan çok sayıda büyü formülüne rağmen hiçbir dua literatürü gelişmediğinden, dinin bu ritüelleşmesi çok önemli hale gelmiştir ve temsil ettiği rasyonalite tipinde insan tavır ve davranışları alanına göre sınırsız bir biçimde gelişmiştir. Yavaş yavaş kurbanı bağımlı olmaktan kurtulan kehanet, her fırsatta angaje olunan durumların koşullarını açıklamaya meyleder ve irdelenen işlemin (savaş, av, çalışma vb.) o dönemde evrende geçerli olan tüm etkenlere göre doğru olup olmadığını sorgulamaya başlar: Kemiklerdeki ya da kabuklardaki çatlak çizgilerinin biçimlerinin oluşturduğu bu diyagramın en gizli bağlantıları içinde olguların ve olayların yapısını göstereceği kabul edilir. Bu kehanet diyagramı kendi içinde tüm kozmik yansımaları barındırır ve bunların ortaya çıkan her yeni olayda tümüyle farklı oldukları gözlemlenir. Sonuçta bir mantık ortaya çıkar ve bu mantık içinde *durumsal* –aynı zamanda işlevsel– özellik, bir amaca yönelik araç ve bir nedensellik bağı kurulması ilişkisine ağır basar.

İlkel din, kozmoloji içinde hareket etme eğilimindedir. Yeni Zu sülalesinin iktidara gelmesiyle (İÖ 11. yüzyıl) “yukarıdaki efendi” düşüncesinin yerini yavaş yavaş “Gök” almaya baş-

layınca bu yönde çok önemli bir adım atılır: Böylece insan biçimli kadiri mutlak figürasyonu kaybolur ve dolayısıyla gözler fizik gökyüzünden başlayarak yıldızların düzenine ve mevsimlerin çevrimine çevrilir. Bu durumda “düzen” (tanrıdan gelen) kavramı “göğün gücü” (*tianming*) terimiyle evrensel bir düzen sezgisine dönüşür. Çin uygarlığının ilk edebi yapıtı *Şiirler Klasığı*’nde (*Şijing*, büyük bölümü 8.-6. yüzyıllara denk düşen 300 şiirden oluşan antoloji) kurban odları, yolundan hiç sapmadan ve hiç yorulmadan yaşam doğurmayı sürdürdüğü için Göğü yüceltirler: Gök, işlerin iyi gitmesinin ilkesidir; bu işlerin tümünün özel “norm”ları (*ze*) vardır ve hükümdarın da toplumun iyi yönetilmesi için onu örnek almaları istenir.

Göğün bu egemen rolüne paralel olarak, eski dinin çeşitli cehennem tanrıları ortak bir bütün içinde birleşirler: Göğün partneri, Yer. Çin’in temel düşüncesi olan *kutupluluk* buradan kaynaklanır ve bu düşünce, *yin* ve *yang*’ın hem karşıtlık hem tamamlayıcılık ilişkileri aracılığıyla kavramsallaşacaktır. Karşı karşıya olan bu iki alan, gerçeğin bütün özelliklerini oluşturur: *Yang* göksel olanı, aydınlığı ve erkekliği simgeler; buna karşılık *yin* yeri, karanlığı, dişiliği simgeler. Ama aynı dağın iki farklı yüzü gibi bu zıtlıklar arasında da bağlantı vardır ve bütün gerçek, bunların aralarındaki sürekli ilişkiden doğar. Dolayısıyla Çin düşüncesi başlangıç olarak dünyanın yaratılışı sorusunu sormaz (kıyamet ya da bir gelişmenin sonu olarak dünyanın sonu sorusunu da sormaz): Gerçeği, sürekli olduğundan, başı, sonu olmayan bir dönüşüm süreci gibi kabul eder. Dünyanın harekete geçmesi için gerçeğin başlangıç noktası olarak Tanrı’yı –hareket ettirici olarak– göstermeye de ihtiyacı yoktur, çünkü bu iki kutuplu düzeneğe göre zıtlar arasındaki *etkileşim* kesinlikle yeterli bir dinamik ilkedir.

Bu gerçeklik düzeneğini, *Değişmenin Klasığı*’nin (genellikle *Dönüşümlerin Kitabı* olarak çevrilen *Yijing*) manipüle edici düzeneğinde buluyoruz. Başlangıçta bütün gerçeğin betimlenmesi için iki çizgi yeterlidir: Bunlardan biri sürekli ve *yang* etkenini simgeler; öbürü kesintilidir ve *yin* etkenini simgeler. Sadece *yang* çizgilerinden oluşan kitabın birinci figürü, Göğün erdemi-

ni gösterir: Sürekli önde gitme ve düzenli hareketi içinde yararlı etkisini bütün varlıklara yayma erdemidir bu. Sadece yin çizgilerinden oluşan ikincisi Yer'in erdemini gösterir: sürekli Göğün inisiyatifine açılma ve ona uyum sağlayabilme erdemi... Üç ya da altı çizgiden oluşan (trigramlar ya da hegzagramlar) tüm öteki figürler, her seferinde bu iki tip çizginin kombinezonundan kaynaklanan dönüşümlerin çeşitli durumlarını gösterirler. Burada amaç, her halükârda, bu iki oluşturucu etkene bağlı olarak değişmenin içindeki tutarlılığı göstermektir.

Bu figürlerin bambu bagetlerden hareketle geliştikleri kehanet manipülasyonu sistemi, doğrudan doğruya kemik ve kabuk çatlaklarından yola çıkılarak yapılan kehanetlerin ardından gelir. Ardı ardına gelen ve ilk efsane “yazar”dan (trigramların yaratıcısı olduğu söylenen Fu Xi) Zu Hanedanı'nın kurucusu kral Wen'e ve Konfüçyüs'un son yorumlarına kadar uzanan bölümlerden (hegzagramatik figürler, kehanet formülleri ve nihayet yorumlar ve araştırmalar) oluşan *Değişmenin Klasîği*, sözünü ettiğimiz bütün evrimi özetler. Bize, Çin düşüncesi-nin, etiyolojik bir tarzda, –Yunan uygarlığı da dahil olmak üzere birçok uygarlığın yapmaya başladığı gibi– mitlerden yararlanarak olayların nedenini açıklama eğiliminde olmadığını, bunu dualiteyi gösteren ve dönüşüme uygun figürler sisteminden hareketle düşünceler geliştirerek gerçekleştirdiğini gösterir; öte yandan “varlığı” oluştan soyutlama eğiliminde olmadığı da görülür. Ontolojinin hareket noktası –Platon'da görüldüğü gibi– budur; ona göre tek gerçeklik sürecin düzenidir.

Sonuç olarak Çin düşüncesi, kesinlikle, bize kökenleri anlatan ve kutsallığı sahneye çıkaran epik ya da dinsel büyük bir söylemle başlamaz. Onun amacı az ya da çok istikrarlı bir düşünce dünyası kurmak değil, kesinliği ve açıklığı ortaya çıkarmaktır: sürekli değişme halinde olan bir dünya. *Değişmenin Klasîği*'ne mal edilen işlev, içkinliği araştırmaktır. Çin düşüncesine temel formülasyonlarını sağlamış bu klasiğin başındaki “Büyük Yorum”da “Gök yukarıda ve yer aşağıdadır” ifadesi vardır. Hiç kuşkusuz, bu formül açık seçik bir gerçektir ve her şeyi anlatır: İki alandan, Gök ve Yer arasındaki kar-

şı karşıyalıktan, her şeyin gelişmesini sağlayan ilk kutupluluktan söz eder; yukarının ve aşağıının, üstün ve altın, çok değerli ve az değerlinin çelişkili ilişkisi aracılığıyla da bu ilk ilişkinin aynı zamanda hiyerarşik olarak yönelmiş olduğunu söyler: Ahlak doğal bir çerçeve içinde yer alır. Bu konuda bilinçlenmemize yardımcı olmak bilgeliğin üstatlarına, özellikle de Konfüçyüs'e düşer.

**Gökten Gelen Düzeni
Kavrayabilmek İçin
Ahlak Deneyimini Derinleştirmek:
Konfüçyüs'ün Öğretisi**

Bir bilgelik söyleminin ortaya çıkmasından ve okulların oluşmasından çok önce, Konfüçyüs'ün şu itirafında arkaik Çin düşüncesinin ciddi bir olgunluk düzeyine ulaştığının kanıtını buluyoruz: “Ben hiçbir şey yaratmadım, sadece aktardım” (*Konuşmalar*, VII, 1). Çinlilerin her dönemde büyük bir üstat olarak yücelttikleri Konfüçyüs, kendisini bir geleneğin mirasçısı olarak görür. Bu *gelenek* Konfüçyüs'ün, bir iç gerekliliğe denk düştüğünü göstermeye çalıştığı ritüalizm geleneğidir: Böylelikle insan ahlaki bir yaşam sürerek Göğün düzenine katılır.

Geleneksel tarihselci anlayışa göre Konfüçyüs (Kong Kiu) Şandong'da eski Lu Prensiği'nde doğmuş ve MÖ 551-479 yılları arasında yaşamıştır: Bir süre prensinin sarayında çalışmış, daha sonra verdiği derslere daha ilgili bir hükümdarla birlikte seyahatlere çıkmış ve yaşamını çevresinde öğrencilerle noktalamıştır. Efsaneye göre, ilk Çin edebî yapıtını o hazırlamıştır: ahlaksal değerini önemsediği bir şiir derlemesi olan *Şijing*. Gene efsaneye göre, *Yıllıklar*, *İlkbaharlar* ve *Sonbaharlar*'ı kaleme almış ve bu yapıtlar aracılığıyla olayları kabul etmiş, onaylamış ya da kabul etmemiştir. Yaşamı boyunca *Değişmenin Klasığı*'ne çok önem verdiği, bu konuda bir yığın yorum ve araştırma yaptığı söylenir. Ama biz özellikle öğrencileri tarafından aktarılan

Konuşmalar aracılığıyla yakınlaşıyoruz insan olarak Konfüçyüs'le ve öğretisiyle: Çok düzenli bir biçimde olmasa da aforizmaların, kısa diyalogların ve anekdotların iç içe geçtiği, dolayısıyla hiçbir düzenli kanıtlamanın yer almadığı ama sadeliği içinde “tükenmez” bir tat bırakan bir kitaptır bu.

Konfüçyüs'ün ritüel gerekliliklere çok düşkün olmasının nedeni, bunların, dönemin gelenek görenekleri tarafından çok fazla yıpratılmış olmasıdır. Güç dengelerinin keskinleşmesi ve kişisel çıkarlara düşkünlük ve eski toplumu yönlendirdiği düşünülen bağımlılık ilişkileri unutulmuştur; sözcüklerde bile anlam kaymaları görülmüş ve çok hızlı gelişen kolektif bir bozulmaya tanık olunmuştur bu bağlamda. Dolayısıyla gerçekten anlaşma konusunda belirsizlikler oluşmuş ve sonuçta normlara saygı ve gerçekliğin denetimi diye bir şey kalmamıştır. Toplumda düzeni yeniden sağlamak için işe “adlandırmaları düzeltmek”le başlamak gerekmiştir (*zheng ming*, *Konuşmalar* XIII, 3); zira dil tekrar uygun bir araç olmalı ve herkesin, kendi konumuna uygun rolü yerine getirebilmesine aracı olmalıdır: “Süzeren” gerçek bir “süzeren”, “vasal” gerçek bir “vasal”, “baba” gerçek bir “baba” olmalıdır. İşte o zaman cinayetler ve zorbalıklar ortadan kalkacaktır, zamanın kroniklerini dramlarla dolduran olaylar da öyle.

Böyle bir *doğruluk* bütün davranışlarımızın temelini oluşturmalıdır: Bu doğruluk bizim içimizde söz ve anlam uyumuna dayanır ve başkalarına karşı, tek başına toplumsal bağı oluşturan güven (*ksin*) ilişkisini oluşturur. Bu nedenle Konfüçyüs güzel konuşan insanlara düşmandır; ona göre bu insanların düşüncelerini eyleme geçirme gibi bir kaygıları yoktur, kendi amaçları için konuşurlar ve bu konuşmaların gerçekle bir ilgisi yoktur. “İyi insan”, tersine, kendi tavır ve tutumunun her zaman yetersiz olduğundan kuşkulandır (bu “iyi insan”, *junzi* tabiri, “kibar adam, soylu kişi” gibi geleneksel sosyal anlamlarından sıyrılır ve yeni bir ahlaksal boyutu ifade eder). İyi insanın en önemli erdemi direnç, sebat, dayanma gücüdür ve bu erdem, insanın öğrendiklerini daha çok derinleştirmek istemesine ve kendine sürekli olarak çekidüzen vermesine vesile olur (*a.g.y.*, VII, 3). Öte yandan, daha sonraki paragrafta, üsta-

dın gündelik hayatında “tatlı dilli ve kibar” biri olduğu söylenir (VII, 4). Çünkü insan, kendisini mükemmelleştirmek için her türlü aşırılıktan kaçınmalıdır ve bilge kişi, ilke olarak, bütün arzularına set çeken bir çilekeş değildir, erdeme toplumdan kaçarak ulaşacak bir münzevi de değildir. Bu otantiklik arayışının tek özelliği gayret ve tutkudur. Onunla ilgili sorular soranlara ne cevap verebileceğini bilemeyen Konfüçyüs, kendisini sadece “öğrenme tutkusu içinde yemek yemeyi unutan ve öğrenmenin verdiği keyifle kaygılarını unutan biri olarak tanıtır: Yaşlanmayı hissetmez” (a.g.y., VII, 19).

Konfüçyüs öğretisinin değeri, heyecanı ihmal etmemesinden de gelir ve düşünce, ona göre heyecanı içinde sürekli bir atılım halindedir. Bu düşünce, hakikat gibi, önerilen kesin bir kavram içinde hareketsiz kalmaz (bu tür bir hakikat kavramı asla söz konusu edilmez), kendisini sürekli yeniler. Konfüçyüsçü düşünce özellikle, formülasyonu içinde donarak, konuşanın sürekli içinde bulunduğu özel durumu soyutlayan ve böylece kısır hale gelen tanımlama işlemini reddeder. Öğretisinin temelini oluşturan ve öğrencilerinin sürekli araştırdıkları insani olanın (*ren*) anlamı kavramıyla ilgili olarak, her zaman muhatabına göre yani öğrencisinin karakterini ve seviyesini dikkate alarak konuşur (bkz. böl. IV, böl. XII). Her soruya farklı biçimlerde yaklaşma olanağı vardır ve cevap ancak kendi yolunda giden bir başkasının bilincini etkilemek için devreye girer. Bu açıdan bakıldığında her teori engelleyicidir: Söz canlı kalmalıdır, sözün erdemi varoluşsaldır.

Hatta Konfüçyüs bir gün “Hiçbir şey söylememek isterdim” demiştir (bkz. XVII, 19). “Ama biz ne anlatabiliriz o zaman?” diye endişelenmişler öğrencileri. “Gök, kendisi konuşmuyor mu zaten?” demiş Üstat. “Mevsimler birbirini izliyor ve var olan her şey doğurulmuş. Göğün konuşmak için başka hiçbir şeye ihtiyacı yoktur.” Bu demektir ki sözün mesaj olmaması gerekir, ayrıca gelecek ve anlatılacak bir vahiy de yoktur. Konfüçyüs *logos*’a kuşkuyla bakar. Bunun nedeni *logos*’un, dile getirilemeyen şeyler karşısında yetersiz kalması değil, sözün her zaman, eylem gibi kesin ve gösterişçi olmasıdır; buna karşılık, sa-

dece görünmez olan (Gök çevriminin simgelediği) içinde olup biten sürekli *dönüşüm* etkilidir. Bilge kişi aynı zamanda *ölçülü*, *az konuşan*, *ağırbaşlı* biridir.

Batı felsefesi penceresinden görülen Konfüçyüs öğretisinin öz-
günlüğü, dolayısıyla her şeyden önce hiçbir teorik ya da dogma-
tik sisteme dayanmamasıdır. Özellikle, genellikle en fazla dog-
ma eğilimi doğuran, tanrısallık ve “tinlerin” hükümranlılığı bağla-
mında aynı şey söz konusudur. Ve bu kesin tavrın reddedilmesi
Konfüçyüs’ün siyasete bakışında da görülür. Antik Yunanistan’da
olduğu gibi Antik Çin’de de iyi yönetim sorunu kafaları sürekli
kurcalayan temel sorundur ve bütün düşüncelerin ufkundadır.
Bununla birlikte, Konfüçyüs bu konuyla ilgili kapsamlı ve ayrıntı-
lı bilgiler vermez ve herkese hak ettiği bilgileri vermekle yetinir
(bkz. XIII. Bölüm’ün başı), ama öte yandan kendi angajmanını da
farklı biçimlerde yansıtır: Bir görev alma ve hükümdara fikir ver-
me arzusunu sürekli yinelerken (bütün Çin aydınlarının takıntı-
sıdır bu) bir yandan da öğrencilerinin biraz saf coşkusu karşısın-
da, dünyayı yeniden kurmanın bütün arzularının yerine gelmesi
anlamına gelmeyeceğini belirtir (XI, 26).

Yaşamının sonuna doğru, çizdiği güzergâhı özetler: “On beş
yaşında öğrenme; 30 yaşında ayaklarımı sağlam biçimde yere
basma; 40 yaşında kuşkularımı giderme; 50 yaşında Göğün dü-
zenini anlama; 60 yaşında kulağımın disipline olması. Şimdi 70
yaşında, doğru yoldan kesinlikle ayrılmadan içimden ne iste-
diysem o oldum” (II, 4).

Bu gelişmede özellikle iki evre çok önemlidir. Birincisi Kon-
füçyüs’ün, “50 yaşında” Gök’le buluşma düzeyine gelmesi: Bu,
vahiyy ya da teorik araştırmalarla gerçekleşmemiştir; sadece *ah-
laksal deneyiminin* gelişmesiyle olmuştur ve kendisi bu deneyi-
min gelişmesini daha önceki ifadelerinde aşama aşama anlatır.
Son aşamayı da anlatır; çünkü bu evrede bireyin arzusu olay-
ların akışının doğruluğuyla örtüşür: Bu, simgeleme misyonu-
nu ritüelin üstlendiği bir doğruluktur ve biz de, dünyanın dü-
zeniyle ilişkisinden başlayarak anlamını belirttik bunun. İç ya-
şam ve evrensel düzen yolu arasındaki örtüşme bu evrede mü-
kemmelliğe ulaşır. İnsan, nihayet karakterini bulmuştur.

İyi mi? Kötü mü?

Mencius'tan Ksunzi'ye

İnsan doğası (*ksing*) kavramı İÖ 5. ve özellikle 4. yüzyılda bilginin ilk üstatlarının öğretisinden başlayarak tartışmanın merkezine oturmuştur. Konfüçyüs'ün torunu Zisi'ye mal edilen bir elkitabı olan *Zhongyong*, Gök ile insanı eklemlenme yoluyla Çin düşüncesinin gelişmesi için esas olan şu ifadelerle başlar:

“Bizi kuşatmış olan Gök ‘karakter’imizi oluşturur; karakterimizi izlemek ‘yol’u oluşturur ve bu yolu işlemek ‘eğitim’dir.”

İnsan doğasının kökeni Göğün simgelediği gerçeğin doğuş sürecidir. Daha ahlaksal anlamda yeniden yorumlanan eski “Göğün gücü” kavramında ifade edildiği gibi gerçeğin her zaman, sapmadan, yorulmadan izlemek zorunda olduğu düzenleyici mantık –pozitif, içkin– bir iç düzen gibi ortaya çıkar ve ahlakımızı oluşturur. Dolayısıyla insan doğası değişken değildir (çünkü dünyanın büyük oluşumunun sürekliliği içine kök salmıştır), bölünmüş de değildir (çünkü bütünüyle bu temel olumluluk içinde yer alır). Dolayısıyla insanın izlemesi gereken yol *Dao* (*Tao*) soyut olarak (bir model oluşturarak) belirlenemez, dışarıdan gelen bir yönlendirmeye de etkin olamaz. Kendi doğamızı kabullenmemiz, içimizdeki eğilime sürekli biçimde uyum sağlamamız yeterlidir. Nihayet bilgelerin işi olan “eği-

tim” (her şeyden önce, uygarlığın başlangıcında onlar tarafından oluşturulan “ritler ve ”müzik” olarak kurumsaldır) herkese, bu yolu izleme olanağını sağlamalıdır. Eğitim bize, doğamızın ötesinde bir gelişme sağlamaz, tersine, bu doğaya iyi bir uyum sağlama olanağı verir.

Konfüçyüs’ün en önemli ardılı olan Mencius (Mengzi) 4. yüzyılın ikinci yarısında aynı anlayışı geliştirmiş, ancak insan deneyiminin doğrudan bir analizinden hareket etmiştir. Prensinin iyiliğe yöneltmek istediğinde (iyiliği güç gösterilerine tercih etmeye yönlendirirken) Mencius onu teorik argümanlarla ikna etmeye çalışmaz, sadece kendisinde bulunan ahlakın köklerini bulmasına yardımcı olur. Bu konuda ünlü bir anekdot vardır (böl. I, A, 7): Önünde kurban edilmek üzere götürülmekte olan bir öküz gören hükümdar birdenbire hayvanın koyverilmesini istemiştir. İnce bir psikolog olan Mencius’a göre, bu hükümdar hayvanın korku dolu bakışlarına “dayanamamıştır”; hayvan da olsa ötekinin korku ve acısıyla karşı karşıya gelmenin hikâyesidir bu. Buradan çıkarılacak sonuç basittir: Ahlak edinilmez, öğretilmez; bu hükümdar zaten kendi içinde ahlaklıdır; dolayısıyla bu ahlakı davranışlarında göstermesi yeterlidir. Çünkü bilincine yerleşen bu acıma duygusu, varlıklar arasında (hayvan da olsa) *yaşamların radikal dayanışmasının* (Konfüçyüs *ren*’i) gerçekleşmesidir (sezgisel, doğrudan). Bizi, bireysel yaşamımızın içine kapandığı dar ve bencil görüşleri aşmaya zorlayarak birdenbire dünyanın büyük oluşumuna kesinlikle katıldığımız konusunda bilinçlendirir; doğal olarak onda kök saldıığımızı yeniden fark ettirir, “Yol”un toplumsal mantığını hatırlatır bize.

Yaşamların radikal (radikal çünkü Dünyanın oluşumunun ilksel ve toplumsal düzeyinde varlıkların kökeniyle ilişki kurar) dayanışması duygusunun kendini kanıtlamaya ihtiyacı yoktur: Deney içinde gösterir kendini bize. Şimdi de anekdottan paradigmasına geçelim; şöyle diyor Mencius: Kuyuya düşmek üzere olan bir çocuk gören bir insan burada herhangi bir çıkarı olup olmadığına bakmadan ona yardım için harekete geçmelidir. Böyle bir tepki içgüdüsel özellikler taşır ve içimiz-

deki iyilik eğilimini ortaya çıkarır: Hepimiz içimizdeki *ahlak ilkeleri*'ni hissederiz ve bunlar tohumlar gibi sadece gelişmeyi beklerler. Mencius bunları dörde ayırır; dolayısıyla buradan bir erdemler tipolojisi çıkar (*bhz.* VI, a, 6): Acıma ve merhamet duygusu insanlık duygusunun temelidir (dayanışma duygusu); utanma duygusu adalet duygusunun temelidir; saygı duygusu uyum duygusunun temelidir (ritüel gerekliliği); kabul edilmesi ya da edilmemesi gerekenle ilgili duygu bizdeki yargılama yeteneğini oluşturur.

Buradan bir bütünlük konumu çıkar: İnsanı doğası gereği iyidir. Ama 4. yüzyılda söylem ve argümantasyon tekniğinin gelişmesiyle, bu sezgi bundan böyle tez olarak gelişecektir (böl. VI, A, giriş: "Gaozi'ye Karşı"). Mencius özellikle "iç"i dışarıdan ayıracak, tür ve konu kategorilerine denk düşen şeyleri belirginleştirmeye çalışacaktır, ama bu konuda zorluk çekecektir, çünkü gerekli kavramsallaştırmadan yoksundur. Buna karşılık argümanı tersine çevirmede ve karşı argümanı tahayyül etmede özellikle başarılıdır. Sözgelimi rakibi, insan doğası kavramını sadece yaşamda bulunma olgusuna indirgeyerek, insanın iyi ve kötüye karşı doğal kayıtsızlığıyla suyun şu ya da bu taraftan akma kayıtsızlığını karşılaştırmaktadır. Karşılaştırmadan bir ders çıkaran Mencius şu soruyu sorar: "Su yukarı ya da aşağı doğru da kayıtsızlık içinde mi akar? Sonuç açıktır: Su nasıl doğal olarak aşağı doğru akarsa insan doğası da doğal olarak iyiye meyillidir. Tabii ki yüzeyine vurarak suyu zorla yukarı doğru fıskırtabiliriz, yukarıda bir yerde durdurabiliriz, ama bu durumun onun doğasıyla bir ilgisi yoktur. Ahlak doğamızın meylini izler."

Bu durumda kötülüğün nereden geldiğini açıklamak gerekecektir. Bu nokta çok önemlidir; çünkü çok idealist olabilecek bu tezin anlatmak istediklerini, sosyolojik açıdan düzeltme olanağı verir. Kötülük, insanın kökeninde bulunan bir eğilim değilse eğer, sadece ortamın baskısından kaynaklanabilir. Mencius'a göre, bu baskı özellikle ekonomiktir: Su ve ateşe sahip olduğumuz gibi, ihtiyacımız olan başka şeylere de yeteri kadar sahip olabilseydik başka insanlarla çatışmazdık. Hükümdarın

en büyük, hatta, halkı eğitmekten de büyük kaygısı, tarlalarda çalışanlarla ilgilenmek ve üretimin artmasını sağlamaktır. Bu baskı, aynı zamanda, kargaşa dönemlerinde görüldüğü gibi politiktir: sözgelimi Mencius'un yaşadığı 4. yüzyılda iktidar parçalandığında ve savaşlar sürüp gittiğinde olduğu gibi. Çünkü ahlakın, örneklerle, etkiyle yayılması gibi, yozlaşmalar da bulaşıcıdır. Efsaneye göre, oğlu iyi bir çevrede yetişsin diye üç kez taşınan Mencius'un annesinin çok iyi anladığı gibi, ahlak ortamı olarak geleneklerin önemi buradan kaynaklanır.

Bununla birlikte, kendisinde ilke olarak hiçbir kötü niyet bulunmayan insandaki bu kötülüğün nasıl ortaya çıktığının anlaşılması gerekiyor. Bu kötülük mantıksal olarak ilksel doğamızın “kaybedilmesine”, unutulmasına denk düşer: Yahudi-Hristiyan yitik cenneti vizyonundaki gibi kolektif, tarihsel bir kayıp değildir, kişisel bir kayıptır ve bizi her an tehdit eder; dolayısıyla bundan tek başımıza kurtulmamız da mümkün değildir. İyilik ise, tersine, bireyin kendisindeki mevcut karakterini korumasıdır, yani temel bilincini (bizi oluşun temeline bağlayan: *Ksin*) aktif tutmasıdır. Öte yandan insan bu temel bilinci (*jiin ksin*) “sonuna kadar götürerek” yani kendisinde utanç ya da acıma tepkilerinin ortaya çıkardığı çeşitli ahlak ilkelerini bütünüyle geliştirerek “karakterini kavrayabilir” (VII, A, 1); ve karakterini kavrarken “Göğü” de kavrar; çünkü karakterinin kökenini oluşturan, göktür. Dolayısıyla insanın mutlaka ulaşması için ne kutsal bir aracıya ne de metafizik postulatlara ihtiyacı vardır: Ahlaksal deneyimi sayesinde karakteri konusunda bilinçlenir ve bu deneyim doğrudan doğruya kendisine açılır.

Bu doğal iyilik tezi Çin’de egemen olacaktır (dolayısıyla misyonerlerin Çin düşüncesini keşfettikleri dönemde Mencius önem kazanmıştır). Bununla birlikte bu tez, İÖ 3. yüzyılda, parlak bir düşünür olan Ksunzi’nin şahsında karşıtını bulur. Ona göre Gök, bizim ahlaksal deneyimimizle keşfettiğimiz bilincin Mutlak’ı değildir, fiziki yasalardan ibarettir ve bu süreklilik ve düzenlilik ilkesi insan kaderinden ayrıdır (“Gök Üstüne” bölümü). Dolayısıyla insan doğası, insanda, gerçeğin *pozitivite temeli*’ne kök salması gibi yerleşemeyeceğinden, ilke olarak

bencil ve dolayısıyla topluma zararlı arzulara indirgenir (“İnsanın Doğasındaki Kötülük Üstüne” bölümü). Dolayısıyla insan, doğasını “yapıntı” haline getirmeye çalışmalıdır ve uygarlığı geliştiren bilgiler de buna katkıda bulunmuşlardır. “Ritler”in bu kadar önemli olmasının nedeni davranışlarımızı koşullamaları ve bunların, toplumlarımızda kurumlara düşen rolü üstlenerek düzenlenmelerini sağlamalarıdır (“Ritler” bölümü): Bu davranış düzenlemesi kozmik düzen gibi de kavranır, ama onunla iletişim olanağı sağlamaz ve artık onun temeli değildir. Dolayısıyla ahlak insanın misyonu olmaktan çıkar ve kişisel gelişmesi bağlamında bir yol değildir: Sadece, insandaki irrasyonel eğilimleri disipline ederek, herkese bir üstünlük sağlayarak kendisini doğrular. Ksunzi, dünyada kökeninin bütünüyle sosyal olduğunu iddia eden ilk kişidir kesinlikle.

İlksel Spontanlığa Dönüş: Taocular

Ahlaksal vizyonun her türlü kaygıyı dağıtmada yeterli olması konusunda, Çin Antikitesi'nin son yüzyıllarındaki çalkantılar çok önemlidir; Çin dünyasının yaşadığı bunalım o kadar derindir ki, ritlerin insan dünyasını düzenleme kapasitesi konusunda kuşkuların doğması doğaldır. Bunun sonucunda, toplumun bizi içine kapattığı zorlamalar sistemini aşma, uygarlığın yol açtığı sapmalar karşısında geri dönme özlemi ortaya çıkmıştır: Buna göre, birey evrensel bir düzenlemeye kavuşabilmek için siyasetin sınırlamalarını aşmak zorundadır; ilksel bütünlüğe varabilmek için kurumsallaşmış ya da kesin bir süreklilik göstermeyen her türlü aracılığa meydan okur. Çünkü bu bütünlük, bu kutsal yol esasen spontandır.

Bu düşünce geleneği, "Yol"un (Tao'nun) takipçilerinin, yani "Taocular"ın düşüncesi iki önemli kitap aracılığıyla aktarılmıştır. Bunlardan biri olan *Laozi* hem en kısa (5.000 karakteri geçmez) hem de çağlar boyunca en fazla yorumlanan metindir (Batı dillerine en fazla çevrilen Çince yapıttır: Bu çevirilerde yaygın olarak *Kutsal Yolun ve Erdemin Kitabı* başlığı kullanılmıştır). Geleneksel düşünceye göre, Konfüçyüs'ten biraz daha yaşlı bir 6. yüzyıl bilgesine mal edilen bu kitap, belki de sıradan bir aforizmalar ve özdeyişler kitabıdır. Gene aynı derece-

de etkileyici olan öteki yapıt *Zhuangzi*'dir ve bu yapıt da genel olarak Zuang Zu'ya (370-300'e doğru) mal edilir. Kısa ve öz bir metin olan birincisinde örtülü, paradoksal, son derece esinleyici bir ifade egemendir. İkincisinde ise doğruluk, şaşmazlık ve zengin bir yaratıcılık görülür. Dolayısıyla bu bağlamda ortaya çıkan gerilim çok güçlüdür, bilinmeyen boyutları açığa çıkarır: Buradaki incelikli sofistik unsur, aklın iddialarını hiçe indirger ve şiirsel ifadeler dilin böbürlenmelerini boşa çıkarır.

Bu tür yapıtlar özgün bir dinsel vizyondan (Taocu dinde geliştiği görülen) bağımsız değildir. Özellikle bir tema, bunları Eski Çin'deki büyü uygulamalarına bağlar: "Bireyin, kendisinde yaşamsal ilkeyi beslemesi" (*yang şeng*) ilkesi. Farklı disiplinler, özellikle beslenme ve soluk alma disiplinleri bedeni güçlü kılmaya; esrime yolculuklarında, evrende serbestçe hareket etmesini sağlamaya ve yaşlılığı sonsuza kadar geciktirmek amacıyla onu daha hassas kılmaya çalışırlar. Çin'de tasarlandığı şekliyle ve Tanrının eseri olmayan sürekli dönüşüm halindeki bir evrende "ruh" düşüncesinin yeterli kıvama gelemediği ve manevi ve maddi bir ölümsüzlük (cennet) sağlayamadığı düşünülse, bu özlemler ve özellikle sonuncusu daha anlaşılır hale gelir. Ölümsüzlük sadece *beden aracılığıyla* yakalanabilir, ondan koparak yakalanamaz.

Taocu düşünürlerin en fazla övgüye değer yanları, bu eski inanç ve uygulamalardan hareketle –ifade edilemeyen ve coşkuyu ön plana çıkararak– çağlarının düşünce hareketleriyle diyaloga girmeyi ve bunları çürütmeyi bilmiş olmalarıdır. Taocu düşünürler, ayrımları belli bir düzen işlevine göre değerlendirmek yerine, bunların geçici ve yapay olduklarını ifşa etmişlerdir: Bu ayrımlar gerçeği bölerler ve onu kendisiyle karşılaştırırlar; birlik ve uyumun anlamının yitirilmesine sebep olurlar. Bu, öncelikle dil düzleminde gerçektir. Sözcükler, esası dile getirmeye elverişsiz, sınırlayıcı belirlemelerdir: Laozi'nin başındaki ifadeye göre adlandırılabilen *Tao* "ebedi *Tao* değildir"; adlandırıldığı andan itibaren kendi dışındaki her şeyle karşılaştırılır ve böylece *Tao*'nun bütünüleyici boyutunu yitiririz. Ayrıca sözcükler, destekleyen unsuru ve karşı olan unsuru (*şi* ve *fei*)

ortaya çıkararak, bizi her zaman, ilksel sezginin ötesine sürükleyen sonsuz tartışmalara götürürler. Bununla birlikte ayrımların neden olduğu bu zarar, sosyal planda da doğrulanır: Uygarlık, ritüel gerekliliklerin çıktığı bu düzey farklılıklarını kurumsallaştırarak insanlığı, kendisiyle karşılaştırmış ve onu ilk çağların uyumundan uzaklaştırmış, yozlaştırmıştır. Sonuç olarak bize bir davet gelmiştir: Kendimizi uzlaşmaların ve kısıtlamaların üstüne çıkarmak (*Zuangzi*, böl. I) bütün varlıkları ve söylemleri yeniden eşitlik üstüne oturtmak (böl. II). Yani ilkel kayıtsızlığa geri dönmek: her şeyin çıktığı ve geri döndüğü yere.

Bu nedenle Taocu düşüncede, bu kayıtsızlığın son noktası olan boşluk (*ksu*) ağır basar. Ama bu boşluk, hiçliği ve şeylerin olgusallığını açıklayamaz (bu anlamda Budacı *sunya*'dan farklıdır) çünkü son derece işlevseldir. Eksiksiz, dolu gerçeklik, işlevini yerine getirmesini boşluğa borçludur: Bir tekerleğin tüm parçalarının tek bir ortak poyrası vardır ve arabanın etkinliği (tekerleğin dönmesini, arabanın ilerlemesini sağlayan unsur) “hiçbir şeyin olmadığı yerde”, tekerleğin boş merkezinde bulunur. Aynı şekilde “kil vazo biçiminde şekillendirilir” ve kabın etkinliğinin görüldüğü yer de “hiçbir şeyin olmadığı yer”dir; çünkü kabın kenarlarına “içerme” olanağı veren ve dolayısıyla vazonun bir işe yaramasını sağlayan bu iç boşluktur (*Laozi* 11). Bu ideal boşluğun simgesel imajları şöyledir: “Vadi”, dişi, dolyatağı. Böyle bir “boşluk” bütün evrene can verir: Yer ve Gök arasındaki bütün uzam “büyük bir körük” gibidir (*a.g.y.*, 5): “Boşluk düz değildir, hareket ettirildikçe üretir. İnsandaki bu boşluk, arzulardan sıyrılmanın boşluğudur; bizi vazgeçmeye, kayıtsızlığa, dinginliğe, sessizliğe götürür. Ama bu sessizlik doluluktur. Başka sesleri dışlayarak üretilen bir enstrümandan çıkan seslerden farklı olarak, sessiz müzik, aynı zamanda (ilksel doluluğa kıyasla) kaçınılmaz bir biçimde kayıp olan her türlü seçimi safdışı eder; örtük bir biçimde, kendi içinde armonik bütünlüğü içerir.

Aynı şekilde, bize yapılan “öne çıkmama”, tersine geride kalma daveti stratejik bir etkinlik kaygısına denk düşer. Bunun bir alçakgönüllülük arzusuyla karıştırılmaması gerekir. Taocu bil-

ge zıtların, kaçınılmaz bir biçimde birbirlerini çektiklerini ve birbirlerinin yerini doldurduklarını kavramıştır ve dolayısıyla eğilimin ödünleyici işlevi onun lehine gelişecektir: Düşüğü takdirde, yukarı doğru daha kolayca çıkacaktır; geriye çekilirse daha güvenli bir biçimde ilerleyecektir. Çünkü bilir ki büyüleyici olan “soluklaşır”, dolu olan “yayılır”, sivri olan “körelir” Dolayısıyla şunu anlamamız gerekir: Burada nesnelerin gelişmesi içinde bulunan ve dolayısıyla mantıksal olarak doğrulanmış bir eğilim vardır ve herhangi bir öte dünya içinde ve tanrısal bir irade aracılığıyla verilmiş bir ödül söz konusu değildir. Bu mantığın arı bir içkinlik olduğu bir kez daha ortaya çıkar.

Ama Taocu düşünce insanı toplumun sınırlamalarından ve zorlayıcılıklarından kurtarmayı hedef alsa da, Çin’deki öteki düşünce eğilimleri gibi siyasal uğraşlardan yoksun değildir ve bu alanda etkinlik kaygısı içindedir. İyi bir hükümdar için halkı sadeliğe götürmek yeterlidir. Çünkü ne kadar çok yasak olursa, halk o kadar yoksullaşır; yasalar ve fermanlar” ne kadar ön plana çıkarsa hırsızların sayısı da o kadar artar (Laozi 57). Sosyal sistem karışıkça doğal düzenden uzaklaşır. Dolayısıyla etkinlik ilkesi olayların –kendi başına mükemmel biçimde işleyen– akışını “etkilemek” isteğiyle *haksız ve yersiz bir müdahale* değildir; ben müdahaleden ne kadar geri durursam, kendi projelerimle dünyayı karıştırmaya kalkışmazsam dünya o kadar uyumlu bir şekilde gelişir. Dolayısıyla bireysel tercih söz konusu olmaksızın “olayların spontan hareketini kucaklamayı” bilmek hükümdarın işidir ve böylelikle bütün dünya huzura kavuşacaktır.

Taocu düşünürlerin kışkırtıcı ifadeye olan eğilimlerine, tersyüz etme becerilerine ve birçok ahlak dersindeki alaycı ifadeye bakıldığında öteki okullarla genel bir karşıtlık içinde olduklarını düşünmek mümkündür. Ama aslında, süreçler içindeki etkinliği yakalama kaygılarının da gösterdiği gibi, çoğu zaman bütün Çin düşüncesinde ortak sezgileri radikalleştirmekten başka bir şey yapmadıkları görülür. Özellikle zıtlıkların karşılıklı bağımlıkları ve karşılılıkları anlamında söz konusudur bu: Uyumla ilgili Çin konsensüsünün temelinde bu vardır. Dünya-

nın gidişatına karışmamızın yararsızlığı ve her türlü aktivizmin reddedilmesi anlamına gelen “etkin olmama” (*wu wei*) argümanı bağlamında da aynı şey söz konusudur. İnancı ne olursa olsun Çin bilgesi iradi ve “kahramanca” eylemden çok, kendiliğinden gelişen dönüşüme güvenir. Nihayet kendiliğindenlik yolu (*sponte sua*, kendi hareketiyle (bu kendiliğindenlik gerçeğinin içindeki gelişmeyi ifade eder, bu bağlamda dışarıdan bir müdahale ve nedensellik söz konusu değildir) gelişen anlamına gelen ve Taocular için mutlak olan *Tao*’nun kendisi için de aynı şey söz konusudur: Çin düşüncesinin bütün akımları, içkinliğe gösterdikleri bu ilgi bağlamında ortaklaşırlar. En kötü otoritecilik bile bütün otoritesini bunun üstüne kurar.

Spontanlık Totaliter Düzenin Hizmetine Girdiğinde: Yasacılar

Çin geleneğinin “yasacılar” (*fajia*) diye adlandırdığı insanlar, aslında devleti temsil eden hükümdarın gücünün kuramcılarıdır. Çünkü bütünlüğü içinde Çin siyasal kuramı, hukuku değil gücü dikkate almıştır ve yasacılar iktidarın mutlaklaştırılması yolunda en uç noktaya gitmişlerdir. Yasacılar felsefi Taoculuktan spontanlık idealini alırlar ve onu devlet çarklarının işleyişinin ilkesi yaparlar. Bu tavırlarıyla kaçınılmaz biçimde Konfüçyüsçülerle zıt düşerler. Ancak bu bağlamda iktidarın biçimi, yani monarşi üzerinde tartışmak söz konusu değildir; çünkü Çin’de hiçbir zaman krallık dışında bir siyasal rejim düşünülmemiştir (Batı’yla çok temel bir farklılıktır bu: Çin siyaset teorisi, rejimleri kendi aralarında karşılaştırmaz, sadece “düzen” ve “düzensizlik” dönemlerini karşılaştırır). Ama Konfüçyüsçüler, krallığı esasen ahlaksal bir yükseliş gibi düşünürler: Bu, “göksel bir güç” ifadesidir; bu güç, bilge hükümdardan gelen örnek bir etki aracılığıyla gösterir kendisini. Yasacılar için krallık, tersine, hiçbir yüksek iradenin yansıması değildir; yükselişi de sadece tek otoritenin ötekilere karşı baskısına bağlıdır.

Yaşadıkları çağı etkileyen yasacı düşünürler arasında özellikle, 4. yüzyıl ortalarında Kin Hükümdarlığı reformlarını gerçek-

leştiren Şang Yang'ın (*Senyör Şang'ın Kitabı* adlı yapıtı, birkaç yüzyıl sonra derlenmiş sahte bir kitap olsa da, yasacıların temel programı konusunda bir fikir verir) adını vermek gerekir. Şang Yang'ın amacı toplumdaki bütün parazit etkinlikleri yok etmektir: Ona göre lüks üretimi ve ticaret, bireysel çıkar kaygıları lehinde işler ve sadece devlete hizmet kaygısını yok eder; bunlar entelektüellerin düşüncelerini de saptırır; çünkü bu insanlar sürekli tartışarak yasanın emirlerini sorgulatmaya çalışırlar. Sosyal organizma, aynı zamanda asker olan köylülerin oluşturduğu temeline indirgenmelidir. Çünkü Şang Yang'a göre savaş sadece, dışarıda gücünü göstermenin ve öteki hükümdarlara üstün çıkmanın bir yolu değildir, aynı zamanda halkı baskı altında tutmak ve zayıflamasını engellemek olan bir iç işlevi de yerine getirir. Ayrıca savaş halkın, kölesi haline getirildiği üretim etkinliğini de dengeler: Bütün üretim fazlasını acımasızca yok ederek halkın zenginleşmesini ve dolayısıyla uyarlaşmasını engeller. Halkı ilkel bir halde tutar.

Şang Yang'ın bilinçli amacı, halkı aptallaştırmak ve gücü daha kolay kabullenmesini sağlamaktır. 3. yüzyılda Han Fei bu teoriyi daha bir incelikli hale getirecektir. Onun sistemi temel olarak üç kavrama dayanır. Birincisi herkes için ceza ve ödül hiyerarşisini belirleyen *objektif norm*'dur (*fa*): Bu yasa genel olmakla kalmamalı aynı zamanda onu tartışmaya açan farklı yorumların dışında tutmalıdır. İkincisi, politik ve polisiye tekniktir (*şu*). Bu ise, tersine, gizlilik içinde etkin olur, paralel araştırmalarla ve tuzaklı, eleştirel dezenformasyonla, karşılaştırmalarla, kesişmelerle gelişir ve toplumun titiz bir çerçevesinin çıkarılmasını sağlar. Nihayet üçüncüsü, hükümdarın elinde bulundurduğu *otorite konumu*'dur (*şi*). Hükümdar bu konumu kişisel olarak temsil etmez; bu bağlamda *teknik anlamda* bir işlev söz konusudur ve bunu korku ve çıkar desteğiyle sağlar. Çünkü yasacılara göre hükümdar (Konfüçyüsçülerin düşledikleri ataerkililikten farklı olarak) halktan gelebilecek hiçbir sevgi ve sadakat duygusuna güvenmemelidir. Hükümdar ve uyrukları kesinlikle karşıt bir ilişki içinde değerlendirilirler ve hükümdarın en büyük kaygısı başka konumlara –öncelikle yakın-

larına, yüksek düzeyde görevlilere ya da bakanlara— karşı kendi “konumu”nun tekelini korumaktır.

Yasacılık bu acımasız despotizm kuramıyla sınırlı değildir. *Totaliter bir sosyal düzenin* koşullarını da açık seçik biçimde kavramıştır. Çünkü insanlara karşı yürütülen iktidarın, esasen, onlarla ilgili kesin ve eksiksiz bilgilere ve buradan hareketle, onların içinde tutuldukları zorunlu saydamlığa dayandığını çok iyi anlamıştır. Oysa devletin tüm işleyişinin merkezine yerleşen hükümdarlık konumu bütün bilgileri kendisine doğru yönlendirmeye ve onlarla birlikte ortaya çıkmaya elverişlidir ve elinde bulundurduğu iktidar gücüyle bozguncu bilgilere karşı zorlayıcı olabilir, yalanları püskürtebilir. Bu amaçla hükümdarın sistemli bir biçimde ikili bir yöntemle, *ayrımcılık* ve *dayanışma* yöntemine başvurması yeterlidir: Hükümdar haberler arasında “ayrım yaparak” bunların nereden çıktığını kesinlikle bilebilir, bunları yöntemli bir biçimde tek tek inceleyebilir, daha sonra karşılaştırabilir ve bu haberleri yayanları sorumlu tutabilir. Öte yandan insanlar arasında “dayanışma”yı sağlayarak dayanışma içinde olanları ötekilerden ayırır ve böylelikle ihbar sistemini destekler. Son derece incelikli bir biçimde birbirine ters düşen ve birbirini tamamlayan bu iki yöntem, egemenliğin konumunun gerçek bir bilgi makinesine yükselmesi için yeterlidir: Hükümdar, bu zorunlu bilgi toplama, bu titiz bilgi derleme yöntemiyle sarayında oturarak her şeyi “görebilir”, her şeyi “duyabilir” Başkalarını da kendisi için gözlem yapmaya ve dolayısıyla kendisi adına görmeye zorladığından (bu, herkesin karşılıklı olarak birbirlerini izlemesi sonucunu doğurur) her türlü başkaldırı işaretini anında çözebilir ve böylelikle bu tür hareketleri, —anında ortaya çıkarabildiği için— başlamadan yok edebilir ve cezalandırma zahmetine de girmez.

Bu koşullarda siyasal iktidarın nasıl bir paradoksa dayandığı görülür. Bir yandan, iktidar bu şekliyle bir araç düzeyindedir ve kesinlikle insanların icat ettiği bir şeydir; hiçbir aşkın amaçtan gelmez ve teknik anlamda insanlar tarafından geliştirilmiştir. Öte yandan, bu iktidar aracı onu yönlendiren özelliklerden bağımsız olarak, tek başına etkin olur; yeter ki tam an-

lamıyla ve rahatsız edilmeden (hükümdarın otoritesinin önüne kimsenin geçmemesi şartıyla) etkili olabilsin. Dolayısıyla aynı zamanda yapay olan bu araç *doğal olarak* etkin olur. Hükümdarın “yönlendirilecek” bir “aygıt” olarak elinde bulundurduğu iki mekanizma, insanlarda insiyaki bir biçimde ve kutupluluğun temel bir biçimi olarak doğuştan gelen iki duygu oluşur: Ceza spontan bir biçimde korkuya yol açar ve ödül de cazibe oluşturur. Öte yandan da hükümdarın bu kumanda makamını işgal etmek ve kendi kendine işlemesini görmekten başka yapacağı bir iş yoktur; dolayısıyla özel bir çaba harcamasına ve yırtınmasına hiç gerek yoktur. Böylelikle Çinli totalitarizm kuramcılarının çok iyi analiz ettikleri gibi, baskının, baskı gibi değil tersi gibi hissedilmesi için uç bir noktaya götürülmesi yeterlidir. Bu baskının doğal gözükmesi olayların gidişatının bir parçasıdır ve kendisini doğrulamasına gerek yoktur. Çünkü uygulanan baskı sistemi, uzun sürede, bu baskıya maruz kalan insanlarda ikinci bir karakter olarak yerleşir ve ayrıca insanların yaptıkları yasalar, insanlıkdışı özellikler kazanarak doğal yasa özelliği kazanırlar: Baskı gibi bu yasalar da hissedilmez ve acımasız olur, hiç eksik değildir ve herkesin üstünde, her an zorlayıcılığını hissettirir. Çinli yasacılara göre, oluşturdukları yasalar kesinlikle dünyanın seyrinin, *Tao*’nun uzantısı içinde yer alır: Bu yasaların kendiliğindenliği sosyal fizikte sadece doğadaki düzeni yansıtır.

Despotizm kuramcıları, daha soyut bir devlet kavramına yükselerek (özellikle saf ve eski yönetici aristokrasiden bütünüyle arınmış bir işlev gibi anlaşılan yönetim düzeyine) Çin siyasal düşüncesinin gelişmesine katkıda bulunmuş olsalar da, Çin’de özellikle monarşik ilkenin egemen olmasından kaynaklanan sistemlerinin sınırlılığıyla devletin hükümdardan ayrılması bağlamında aynı derecede başarılı olamamışlardır. Siyasal araç çok büyük bir titizlikle oluşturulmuştur, ama hükümdara bağlı olarak sürekli kutuplaşan işleyişi, temsil ettiği aracı aşan hiçbir amaca açılmaz, dolayısıyla kendi mantığı içinde bir ucu-be durumuna gelir.

Savaşla Girmeden Galip Gelme: Stratejistler

Yasacı düşüncenin belirgin özelliği, özellikle de etkinlik kaygısı, karşılığını Çinli strateji kuramcılarında bulur. Çünkü Çin'de savaş sanatı, amacını çok büyük ölçüde aşar ve –çatışma olarak anlaşılan– gerçeğin nasıl belirlendiğini örnek bir biçimde gösterir. Savaş çoğu zaman kestirilemeyen ve rastlantının –ya da kaderin– ayrıcalıklı bir alanı olarak ortaya çıkmıştır; bununla birlikte, Çinli düşünürler aceleci davranarak tersine inanmış ve savaşın gelişmesinin bütünüyle bir iç gerekliliğe tâbi olduğunu, dolayısıyla mantıksal olarak öngörülebilir ve yönlendirilebilir olduğunu sanmışlardı. Dolayısıyla bu düşünceyi karakterize eden özel sistematizasyon genel uygarlık tarihi açısından ilginç bir yenilik oluşturur, ama savaşın yol açtığı yorumlama tipi, savaşın rasyonelleştirilmesinin gerçekliğin tümüne yansıtılmasına elverişlidir.

Sunzi'ye mal edilen en eski strateji elkitabında (kesinlikle 4. yüzyıla aittir) yer aldığı şekliyle ilk sezgi, sadece ortaya koyduğu güç dengesine bağlı olarak gelişen bir süreçtir. İyi bir stratejistin, durumu sürekli kendi lehine geliştirmek amacıyla mevcut bütün etkenleri önceden ve doğru biçimde hesaplaması ve bunlardan olabildiğince yararlanabilecek bir biçimde davranması gerekir: Bu durumda zafer, kendi lehine dönüştürmeyi

bildiği dengesizliğin gerekli sonucundan –ve kestirilebilir varış noktasından– başka bir şey değildir. Stratejistin bütün marifeti, gerçek bir çatışma çıkmadan yönlendirici olabilmesidir: Durumla ilgili bütün işaretleri olabildiğince erken (başlama evresinde) sezerek, bunları biçimlenmeden ve somutlaşmadan önce etkileyebilecek şekilde davranabilen kişidir. Çünkü bu uygun yönlendirme ne kadar erken benimsenirse o kadar kolay uygulanır ve gerçekleşir. Dolayısıyla formül sadece görünüşte paradoksaldır: Gerçek stratejistin zaferleri “kolaylaştıran” kişi olduğu söylenir. Bundan, ortaya çıktıklarında ne taktik beceri ne çok fazla insani çaba gerektirdiği için kolay gözüken zaferleri anlamak gerekir. Gerçek stratejik nitelikler fark edilmez; en iyi komutan, başarısı alkışlanmayan komutandır: Toplumun gözünde ne “yiğit” ne de “bilge” biri görünümü veren kişidir; bu anlamda en iyi komutanın övülecek bir yanı olmaz.

Bu stratejik düşüncenin en güçlü yanı silahlı angajmanı *minimuma indirmek*’tir. Bu avantaj en bariz şekilde şu ifadeyle anlatılır: “Muzaffer birlikler –zafere adanmış olan– savaşa, zaferi kazandıktan sonra katılmak isterler.” Zaferi sadece silahlı mücadelenin son aşamasından sonra arayan, ne kadar yetenekli olursa olsun her zaman yenik düşme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Tersine, bütün kartlar, önceden, olayların belirlenmesinden önceki bir safhada, hazırlıklar ve manevralar sadece bizim inisiyatifimizdeyken açılmalıdır. Bunlar ancak bu şekilde kendiliklerinden uyarlanabilirler; mantıksal bir biçimde zincirlebilirler ve tepki verebilirler, etkili olabilirler. Kavramlardan çıkan Çin’in ideal rasyonalitesi kesinlikle budur; sürecin “kendiliğindenliği” mantığıyla “çakışır”

Etkinlik, her durumu karakterize eden zorlayıcı etkiyi istedikleri yöne çekebildikleri ve kendi yararlarına kullanabildikleri ölçüde, stratejistlerin gözünde önem kazanır. Bu düşünceyi, stratejistin yararlanması gereken *hazırlıklardan gelen potansiyel* şeklinde tanımlayarak özetleyen bir kavram vardır ki o da, yasacı düşüncede “otorite konumu”nun belirttiği terimin aynısı olan *şî*’dir. Şu imaj koşulların kendiliklerinden sahip oldukları bir yayılma gücünü değerlendirerek bunun içeriğini açık-

lar: Düz bir yerde odunlar ya da taşlar hareket etmezler, oysa bayırda hareket ederler; bu cisimler kare şeklindeyseler dururlar, yuvarlaksalar yuvarlanırlar. Aynı şekilde “birliklerini doğru kullanan bir komutan için, hazırlıklardan doğan bu potansiyel, çok yüksek bir yerden yuvarlak taşları yuvarlamak gibi bir şeydir”

Bu karşılaştırma başka bir şeyi daha gösterir: Tepeden hızla yuvarlanmaya hazır yuvarlak taşların en iyi manevra yapan askerlere benzetilmesi savaşçının kişisel yeteneğinden çok, nasıl yönlendirildiğinin önemli olduğu anlamına gelir. Sunzi açık seçik biçimde bunu belirtiyor: İyi bir stratejist “zaferi elinin altındaki adamlarından değil yaptığı düzenlemelerden doğan potansiyelden bekler” Cesaret ve korkaklık da araç işlevi gören nesnel durumdan doğan eğilimlere bağlıdır ve bu bağlamda bireyin kendi kapasitesi söz konusu değildir. Bu, bizi, stratejistlerin ve yasacıların, karşısında gerilemek istemedikleri kuvvetli bir düşünceye götürür: İnsani erdemler insanların içinde değildir, onların bütünüyle yönlendirebilecekleri koşullardan kaynaklanır.

Stratejik sezgi, teorinin cezalandırıcısı olmanın ötesinde, koşulların, savaşların gidişatından ayrılmayan gelişiminin, *potansiyeli yenileyebilen* dolayısıyla araçların etkinliğini yenileyen önemli bir taktik koz oluşturduğunu gösterdiğinde daha ileri gider. Komutanlık sanatı düşmanı oldukça sabit, dolayısıyla tespit edilebilir bir konum almaya götürmektir; böylelikle komutan düşmana üstünlük sağlar, aynı zamanda kendi taktiğini sürekli değiştirebilir, düşmanı sistemli biçimde şaşırtabilir (düşmanı sürekli aldatabilir ve kontrpiyede bırakabilir) ve her türlü hâkimiyetini engelleyebilir. Burada ideal imaj, stratejik konumun hareket ve akışkanlığını taklit etmesi gereken “su”dur. Çünkü “Düşmanın durumuna göre değişiklikler yapılarak zafer kazanılır” demek, gereklilikten, basit sağduyudan çok, “uyarlanabilmek” anlamına gelir: Çin sezgisi çok daha derin bir şekilde, potansiyelin donmuş bir düzen içinde yok olmasıdır ve dolayısıyla her taktiğin esas amacı belli bir düzen içindeki dinamizmi harekete geçirmek ve alınaşmayı ve geri

dönüşlülüğü devreye sokmak, böylelikle –düşmanı bitiren ve teslim olmak zorunda bırakan– bu dinamik süreklilikten yararlanmaktır. Stratejik teori Çin kültürünün en önemli kavramıyla örtüşür: *etkinliğe*, sürekli yenilenmeye dayanan, doğanın akışıyla ilgili, gece ve gündüz bağlantısıyla, mevsimlerin çevrimiy-le görülen kavram. Son aşamada *Tao*’nun, yani “Yol”un oluşturduğu mutlak etki hiçbir özel durumda hareketsiz kalmadığından, kesinlikle kaybolmaz ve yok edilemez.

Burada söz konusu olan sadece, “yüz okul”un entelektüel gelişmesi çerçevesi içinde egemen olan bazı eğilimlerdir. Özellikle de, Çin’de pek rastlanmayan ayrıntılı karşılaştırmalardan hareketle, ağır basan bir retorik aracılığıyla, her insana “eşit sevgi” gösterilmesini isteyen Mohistlerin (Konfüçyüs’ün çağdaşı Mo-zi’nin yandaşları) geleneği bu tabloda eksiktir. İÖ 4.-3. yüzyıllarda bu okul çok köklü bir yenilenme geçirmiştir: Terimlerin tanımı, ilkelerin sistemleştirilmesi üstünde durmuş, gerçeğin ortaya çıkarılması amacıyla kesin bir mantığı biçimlendirmeye çalışarak, zamandışı gereklilik ilişkilerine dayalı ve aynı dönemde, Yunan felsefesinin geliştirdiği bir yolla yakınlaştıran bir rasyonalite biçimini ön plana çıkarmıştır. Hatta İÖ 4.-3. yüzyıllarda Çin’de sofistler de (*bianzhe*) yaşamıştır: Sözgelimi Hui Şi ve öğrencisi Gongsun Long; Long büyüklük, zaman, uzam, birlik ve çokluk düşüncelerinin analizine dayalı paradokslarıyla ünlüdür. Ama sonuçta, bunların tümü, bütünü içinde ele alınan Çin geleneğine göre marjinal gelenekleri temsil eder: Bunların yapıtlarından, bu geleneğe birtakım dağınık fragmanlar kalmıştır ve soyut kavramlarla ilgili bir düşünce geliştirme çabaları kalıcı olmamıştır. Çinliler ancak 20. yüzyılın başında Ba-

tı'nın formel mantığıyla tanışabilmişler ve bununla yeniden ilgilenmeye başlamışlardır.

Dolayısıyla burada sorun, çoğu zaman, Çinli düşünürlerin geleneğinin, ne kadar zengin olursa olsun "Batı"da geleneksel olarak "felsefe"den anlaşılan şeye denk düşüp düşmediğinin bilinmesidir. Kesin olan şu ki bu gelenek ilk bilgelerin imalı sözleri ve özdeyişleriyle, çok hızlı bir şekilde gitgide belirtik ve argümanlara dayanan bir fikir tartışmasına doğru çok çabuk gelişmiştir ve bu gelişme, düşünce okulları içinde olmuştur (bu düşünceler Ksunzi, Zuangzi ya da Han Feizi'de çok incelikli bir biçimde geliştirilmiştir). Ama şu da kesindir: Mohistlerin ya da Sofistlerin girişimlerine rağmen, Çin düşüncesi söylemin biçimselleşmesi yönünde gelişmemiştir. Bu düşünce içinde, özellikle –Yunanistan'da doğan– Avrupa felsefi geleneğinin temelinde bulunan bazı sorular yoktur. Sözgelimi Çinli düşünürler duyulur olandan kuşkulanmayı kesinlikle düşünmezler, "görünüş"le gerçekliği karşı karşıya getirmezler. Daha genel olarak, onların düşüncelerinde, bizim felsefi uğraşımızın önemli amaçlarının bazılarını göremeyiz; onlar ne varlığı düşünürler ne de Tanrı'dan söz ederler. Onların geliştirdikleri ideal kendinde bir amaç olarak özgürlük değildir (bu kavram onlara, 19. yüzyıl sonunda Batı'dan geçecektir), ama *kendiliğindenlik* onların süreç mantığı çözümlemesiyle uyuşur.

Öte yandan bize göre soruyu tersine çevirmek de gerekir. Çin geleneğinin hangi noktaya kadar ya da hangi yönde felsefi olduğunun sorulması değil, bundan felsefi olarak *yararlanmak* sorusu... Çünkü bu tür bir eğilimin belki sınırları olamayacağı yeni fark edilmeye başlanmıştır. Eski Çin düşünürleriyle ilgilenmemek, bizi kendi geleneğimizin (özellikle de Hint-Avrupa kategorileri geleneğinin) dışında bir görüş açısına götürmüştür: Bu dolaylı yolun izlenmesi, bize, felsefi bilinçdışımızı (teorik görüşleri çok derinlerde yattığından, bu bilinçdışını olduğu gibi bilmemiz mümkün değildir ve dolayısıyla kendini bir "kesinlik" olarak dayatır) keşfetme olanağı vermiştir. Bu yol bizim özellikle, kendi düşüncemizin temelinde, her yer-

de gördüğümüz o ontoteolojik paketi tanımamızı sağlar. Çünkü bizim kendimize sorduğumuz sorular, kendimize sormadığımız sorular (bizim geleneğimizden hareketle) başka bir bağlamda sorulamazlar; sorulacak sorular *değillerdir*. Dolayısıyla Çin düşüncesi çocukluk çağında kalmamıştır (Hegel böyle düşünmeyi tercih ediyordu), gelişmesi “kozmolojik” evrede durmamıştır (ancak “onto” ya da “teo” -loji’nin yüksek olduğu kabul edilen evrelerine yükselmemiştir). Gerçek konusunda (dünyanın gidişatı ya da savaş veya devlet söz konusu olduğunda) *gelişmeci* bir anlayışı destekleyerek sürekli gelişen bir düşüncedir ve bizim pek az geliştirdiğimiz başka tip bir mantığa, içkinlik mantığına ulaşmıştır.

Buna karşılık bu durum, Batı felsefesi geleneğine karşı, bizim açımızdan hiçbir eleştirel yargı içermez; çünkü biz, tersine, onun macerasının büyüleyiciliğine karşı daha hassasız, çünkü biz onu gerekli bir gelişme (“insan düşüncesi”nin “gelişmesi”) olarak görmüyoruz ve özgünlüğünü değerlendirebiliyoruz: Böylece onu dışarıdan tasarlayarak, ondan uzaklaşarak, onu oluşturan ve --doğuran-- özellikleri daha açık seçik biçimde ayırt ederek teorik yaratıcılığının tam anlamıyla keyfini çıkarıyoruz.

DAHA AYRINTILI BİLGİ İÇİN

Bu konuda bütünü en iyi biçimde sunan yapıtı Marcel Granet’nin *La Pensée chinoise*’dır, Albin Michel, “L’évolution de l’humanité”, 1968.

Çin ritüalizminin büyüsel rasyonalizmi ve temelleriyle ilgili olarak bkz. Léon Vandermeersch, *Wangdao ou la Voie royale*, Ecole française d’Extrême-Orient, 1980, cilt II X-XIII ve XVII-XIX.

Konfüçyüs öğretisinin bir özeti için bkz. Pierre DO-DINH, *Confucius et l’humanisme chinois*, Le Seuil, “Maitres spirituels”, 1958. *Konuşmalar*’ının iki iyi çevirisi vardır: Anne Cheng, Le Seuil, “Points”, 1981; Pierre Ryckmans, Gallimard, “Connaissance de l’Orient”, 1987.

Çin ahlakçılığının temelleriyle ilgili olarak aşağıdaki çeviriler okunabilir:

- Zhongyong, (çev. François Jullien) Imprimerie nationale, coll. “Salamandre”, 1993.
- Mencius, (çev. Séraphin Couvreur), Les Belles Lettres, Cathasia.
- Ksunzi, (çev. Ivan Kamanaroviç), Cerf, “Patrimoines” dizisi, 1987.

Taoculuk konusunda bkz. Max Kaltenmark'ın genel sunumu, *Lao Tseu et le taoïsme*, Le Seuil, "Maitres spirituels", 1965.

Yasacıların ve strateji kuramcılarının düşüncesi konusunda bkz. Léon Vandermeersch, *La Formation du légisme*, Ecole Française d'Extrême-Orient, 1965 ve François Jullien, *La Propension des choses. Pour une histoire de l'efficacité en Chine*, Le Seuil, "Des travaux", 1992, böl. I-III.

ALTINCI BÖLÜM

İslam Kurucu Düşüncesi

Christian Jambet

İslam topraklarında felsefe pratiği, büyük kurucuların 3./9.-7./13. yüzyıllar¹ arasında bu felsefenin ana hatlarını belirlemesinden sonra hiç eksik olmamıştır. Dolayısıyla ortaya atılan problemleri irdelemek özellikle İran dünyasındaki birçok geleneksel filozof için bugün de geçerli olan düşünce biçimlerine ulaşmaktır. İslam felsefesinin kavramları, öte yandan, Batı ontolojisinin ve kozmolojisinin oluşumunda da belirleyici rol oynamışlardır, çünkü Müslüman kuramcılara zımni ya da açık biçimde başvurmadan Ortaçağ'ın önemli yapıtlarını okumak mümkün değildir.

Dinle diyalog halinde felsefi bir gelenek

Bu geniş külliyatın, burada sadece tek tük rastlanan birkaç açıklamasını vereceğimiz bellibaşlı özellikleri nelerdir? Öncelikle Kuran vahyinin din olgusuyla yakın ilişkisi söz konusudur. İslamda bir filozof Kuran'la diyalog kurar, gerçeğin iki bilgeliliğini ya da kaynağını uzlaştırmaya çalışır: Yunanların mirası ve Muhammed'in vahyi. Şunu hatırlatmak gerekir ki İslam tektanrılı üç dinden biri ve sonuncusudur; mesajı, mükellefiyetleri

1 Tarihlerde önceki rakam hicri daha sonraki miladidir.

ve vaatleri kutsal kitap Kuran'da belirtilmiştir. Kuran her Müslüman'ın gözünde 1./7 yüzyılda Muhammed Peygambere vahyedilmiş kutsal kelamın İslam bilincine, başlangıçtan beri empoze edilen en önemli manevi olgu olan bu mükemmel ifadesidir. Tanrısal emrin "inişi", Arap dilinde biçimlenen kutsal bir kelimada saklı Tanrı'nın tezahürüdür.

Böylelikle, daha önce İbranice ve Yunanca için olduğu gibi Arapça da litürjik dil özelliğini kazanmış ve Kuran'ın sözcükleri ve cümleleri çok yoğun, yoruma dayanan bir düşünceyi taşımışlardır. Dolayısıyla İslam'da felsefe çoğu zaman bir metin yorumu biçimindedir: Kuran ayetlerinin sözcük anlamlarının gizli bir anlamla, derinliği Tanrı'nın sırrı olan sonsuz anlamla ilişkisi değerlendirilmelidir. Bu sırrın mutlaka zihnin kavrayışının dışında olmadığı ve Kuran'da ve İslam'ın tanıdığı öteki kutsal kitaplar, Tora, Mezmurlar, İncil'de kapalı bir şekilde yer alan kutsal gerçeğe yaklaşılabileceği ve bunun öğretilabileceği varsayılmıştır.

Bununla birlikte felsefe geleneksel Kuran yorumlarıyla rekabet halindeydi. Bir yanda Sünni İslam (Sünniler peygamberin ardılları olarak dört halifeyi kabul etmişlerdir) vahiy gelenekleri bilimini (*hadisler*) ve gramer, tarihsel analiz ya da hukuk düşüncesiyle zenginleşmiş Kuran'ın açıklayıcı yorumunu (*tefsir*) geliştirir. Öte yandan Şii İslam çeşitli okullarında peygamberin kızı ve damadı Fatma ve Ali İbn Ebu Talib'in soyundan gelen imamların yüce sırlara sahip kişiler olduklarını ileri sürmüştür. Dolayısıyla felsefenin vahiyyle ilişkisi zordur.

Modern bilime yabancı bir felsefe

Bu felsefenin öteki önemli özelliği Galileo öncesi bir felsefe olmasıdır. Günümüzde de, Galileo'nun gerçekleştirdiği kesintiyle oluşan modern Batı biliminin yavaş yavaş silikleştirmiş olduğu sorunları ele alır. Kopernik Devrimi'nden önceki evren düşüncesine dayanır. Bununla birlikte, bu felsefenin, özellikle yeni-Platonculuktan gelen sorunlar bağlamında bizim için ne kadar zengin bilgiler taşıdığını göstermeye çalışacağız. Proklos

ya da Plotinos'un ontolojiye kazandırdıkları atılım, Batı'da modern felsefeler (özellikle Descartesçılık) karşısında silindikten çok sonra İslam içinde kök salmıştır. Plotinos bugün, İranlı bir üstadın söylediği gibi, çağdaşımızdır bizim. Böyle bir olgunun dikkate alınması gerekir; çünkü bilginin örgütlenmesinde geçerliği olan bir olgudur.

Nihayet şunu da söylemek gerekir ki İslam felsefesinde Arapça, tek felsefe dili değildir. Özellikle Farsça temel, kavramsal bir araçtır ve 4./10. yüzyıldan beri süregelen bir gerçektir bu. Dolayısıyla dinsel bir olgu olan Arap dilinin kutsal statüsü ile Müslüman dünyasının bütünü içinde yer alan felsefi bir olgunun birbirine karıştırılmaması gerekir.

Yunanlarla diyalog ve bunun Batı'ya aktarılması

Doğu'daki Yunan düşüncesinin önemli dönemi olarak 3./9. ve 4./10. yüzyıllar gösterilir ve bu dönemde Yunan düşüncesi Müslüman fatihleri yoğun biçimde etkilemiştir. O dönemde Bağdat'ta, Arap dilinde, gerçek bir Hıristiyan Okulu felsefesi vardı. Ortak çabalarla Yunan filozofları, hekimleri, astronomları, matematikçileri yoğun biçimde çevrilmiştir. Sözgeli mi Aristoteles'in *Topika'sı* ya da *İkinci Analitikler'i*, aynı şekilde Jean Philopon'un ya da Afrodisiyalı Aleksandros'un Aristoteles yorumları çok erken dönemde büyük ilgi görmüştür. Bu arada Nuhayn İbni İshak'ın çok kesin filolojik güvenilirliğe sahip yöntemli çalışmalarını da anmak gerekir. Platon'un *Sofistler'i*, *Devlet'i*, *Timaios'u* da İslam'a ulaşmışlardır. Bunlara bir yığın kuşkulu, kaynağı belli olmayan metni de eklemek gerekir. El-Farabi *Nomoi'yi* yorumlamıştır. Batı'ya ulaşmadan önce Doğu'da büyük ilgi gören bir yapıtın ortaya çıkışı üstünde durmak gerekir: Aristoteles'e ait olduğu söylenen *Teoloji*. Bu yapıt aslında Plotinos'un son üç *Ennead'ının* uzun pasajlarının yorumlanmasıdır. Bu kitabın Aristoteles'e mal edilmesi bu filozofun kutsal ilke öğretisinin temelde Platon'unkinden farklı olmadığı düşüncesine götürür. *Teoloji'den* sürekli alıntılar yapılmıştır; yapıt İbni Sina tarafından, ayrıca 11./17 yüzyılda da İranlı Şii

filozof Said Kumi² tarafından yorumlanmıştır. *Teoloji* sayesinde Plotinosçu dünya görüşü İslam dünyasında baskın olan bütün felsefelere egemen olmuştur. Ayrıca Plotinos'un *Kutsal Bilim Üstüne Mektup*'undan da yararlanılmıştır. Öte yandan Proklos da *Teolojinin Unsurları* adlı yapıtında Aristoteles'e mal edilen *Liber de Causis*'e malzeme sağlamıştır. Bu yoğun çeviri çalışmalarıyla Aristoteles'in gerçek yapıtlarının büyük bölümü ve tıbbi ve ahlaksal düşünce konusunda önemli bir kaynak oluşturan Galianus'un birçok metni İslam dünyasında tanınmıştır. Elbette bu listenin genişletilmesi gerekir. En azından, İslam'da felsefenin esas olarak yeni-Platoncu dünya görüşünün yönlendirdiği özgün bir Platon-Aristoteles ittifakına dayandığı bilinmelidir.

Toledo'daki bir çeviri ve teorik hazırlık merkezi, El Farabi ve İbni Sina'nın özgün Peripatosçuluğunun anlaşılmasını ve yorumlanmasını ve El-Gazali'nin³ okunmasını mümkün kılmıştır. Yahudi bilginleri sayesinde, Hristiyanlar Arapça metinleri anlayabilmişlerdir. Aristotelesçi mantık ve fizik Latince'ye geçmiş, aynı şekilde İbni Sina'nın *Mantık*'ı, *Ruh Üstüne*'si, *Şifa Kitabı* ve başka bazı metinleri de Latince'ye çevrilmiştir. El-Kindî'nin oluşturduğu, ardıllarının geliştirdiği akıl öğretisi böylece Hristiyan dünyasına girer. Etienne Gilson'ın tabiriyle, İspanya'dan gelen bir "ilk patlama"ya tanık olunur. Daha sonra, 1230'a doğru önemli bir olay gerçekleşmiştir: İbni Rüş'ün⁴ Aristoteles yorumlarının çevirisinin Paris'e ulaşması. Bu çok tiz açıklamalarla birlikte Aristoteles'in metni de çok iyi çevrilmişti; bu yorumlarda ve çevirilerde metafizik ve fizik alanında tartışmalarımızı ve sonuçlarını kalıcı biçimde etkileyen bir

2 1043/1633'te Kum kentinde doğan İranlı düşünür. Bir metafizik kitabı (*Cennetin Anahtarı*) vardır. Ayrıca Şii geleneklerini ayrıntılı biçimde yorumlamıştır.

3 Ebu Hamid El-Gazzali 450/1059'da doğmuştur. İslam dünyasının en büyük ilahiyatçısı ve mistiğidir. Önemli yapıtları arasında *Din Bilimlerinin Diriltilmesi* ve İbni Rüş'ün *Çöküşün Çöküşü* adlı yapıtında tezlerini çürüttüğü *Filozofların Çöküşü* sayılabilir. Gazzali 505/1111'de ölmüştür.

4 İbni Rüş 520/1126'da Kurtuba'da doğmuştur. Aristoteles'in yapıtlarının çoğunu, Platon'un *Devlet*'ini yorumlamıştır. Batı dünyasında derin etkiler uyandıran bu filozof Doğu'da neredeyse hiç ilgi çekmemiştir.

okuma öneriliyordu. İbni Rüşçülük, Hıristiyan teolojisinde etkili olamasa da, izler bırakmıştır ve dahası, sonuçlarını Spinoza'nın yapıtlarında gördüğümüz tercihleri belirlemiştir. Müslüman düşünürler olmadan, Yahudi düşünürler olmadan, Ortaçağ felsefesinin eğilimlerini, bizim evren düşüncemizi anlamak mümkün değildir.

Üç Büyük Mesele

Bizi burada ilgilendiren dönemle ilgili olarak İslam filozoflarının ortaya attıkları problemler arasında üçü önemlidir ve birlikte düşünülmeleri gerekir: Tanrı'yı ve nedeni olduğu varlıklar düzenini nasıl kavramak gerekiyor? Ruhun nasıl bir doğası vardır ve insan aklı nasıl tanımlanabilir? Öbür dünyadaki ve bu dünyadaki saadeti nasıl anlamak gerekir? Biz burada bu üç soru öbeğinin irdelenmesiyle sınırlandırıyoruz kendimizi.

Tanrı ve varlıkların düzeni

Kuran'ın Tanrı'yla ilgili olarak söylediklerini felsefi olarak nasıl anlamak gerekir? Büyük düşünürler El-Kindi, El-Farabi ve İbni Sina'nın, İslam'da "Helen felsefesi"ni başlatan *felasife*'lerin sorunu budur. Bu soruyu aynı zamanda İsmaili ilahiyatçıları da sormuşlardır kendilerine. Çözümlerini, karşılaştırarak irdelemeye çalışacağız.

El-Kindi'ye göre Tanrı'nın aşkınlığı

Kuran'ın çok kesin ve tartışılmaz bir biçimde ön plana çıkardığı bir düşünceden hareket ediyoruz: Tek bir Tanrı'nın aşkınlığı,

ilahi teklik ve birlik bu aynı aşkınlıkla karışır. El-Kindi'nin çıkar-samalarının konusunu tümüyle bu aşkınlık oluşturur. El Kin-di *İlk Felsefe*'sinde Kuran'ın tanrısı olarak Allah'tan bahsetmez. Allah'ın, aşkın birliğin temel özelliklerini barındıran aklın han-gi varlığı ya da daha ziyade hangi gerçeği kavrayabileceğini araş-tırır. Böylelikle “gerçek” Bir ya da “hakiki” Bir'i tanımlayabilir.¹

Bir anlatılamaz. El-Kindi'ye göre, bu Bir kendi türü içinde hiçbir şeye bağlanamaz. Yaratılmış varlıkların tersine hiçbir tür içinde değildir. Yaratılmış varlıklar ya türler altında bir araya gelmiş bireylerdir, ya bu türlerdir, ya da cevherleri oldukları bu türleri içeren cinslerdir. Hiçbir türü olmayan gerçek Bir cevher-sizdir ve bu demektir ki maddesi de yoktur; zira Peripatosçu-lara göre tür maddedir ve çok özel farklılıklar bu madde içinde kesişirler. Gerçek Bir, dolayısıyla ebedîdir, çünkü ebedî olanın kesinlikle hiçbir türü olamaz. Hiçbir biçimde çok olamaz ve sa-dece kendisiyle ilişkilidir. Tezin bu sonuncu ifadesinin önem-li bir sonucu vardır: İlke, gerçek Bir ve yaradılışın birinci de-recesi arasındaki “ilişki” gerçek anlamda bir ilişki değildir. Bu bağlamda ne açık bir ilişki ne de dolaylı bir bağlantı söz konu-sudur. Bir, aşkınlığını esasın da ötesine geçen yalnızlıkta, tüm varlık alanıyla ontolojik bir ayrılıkta gösterir. Böylece El-Kin-di, Bir'in gerçeğini, bizim düşündüğümüz varlıkların hiyerarşi-sine özgü gerçekliği ve doğal varlıkları ayırır: Tanrı'yı düşün-mek mümkün değildir.²

Tanrısal birliğin gerçeği nedir? Gerçek anlamda hiçbir mad-deye sahip olmayan gerçek Bir'in biçimi de yoktur; çünkü bi-çimi olsaydı bir türe dahil olurdu. Niceliği yoktur ve bir nice-lik değildir. El-Kindi her varlığın belli bir birlikle birleşmiş bir çokluk olduğunu uzun uzun kanıtlar.³

1 *De la philosophie première (İlk Felsefe Üstüne)*, yay. Abu Ridah.

2 A.g.y., s. 108-109. El-Kindi düşüncenin entelektüel değerlendirilmesini ön pla-na çıkarır. Kavranabilir olan tasarlanamaz; Tanrı da kavranabilir olanın ötesin-dedir.

3 A.g.y., s. 133 ve devamı.

Her varlık ya bir cevherdir ya da bir arazdır ve bu özelliğiyle bir sürekliliktir, belli bir birlik içinde kavranmış bir çokluktur. El-Kindi'ye göre, Bir her süreklide, parçada ve bütünde, türde, cinste, bireyde, özel olanda ya da ortak bir arazda ifade edilir: Hayvan birdir, insan birdir, birey birdir, ama gülme ya da akıl veya hareket de birdir. Ama bu birlik kesinlikle zati bir birlik değildir, varolanda arızı biçimde husule gelir.

Her varolan, birliğini Başka'dan, Tanrı'dan mı alır? Tanrı varolandan büsbütün başka, varolana bu birliği veren faildir; söz konusu birlik olmadan varlıklar arasında ne farklılık ne de değişme olabilir. Dolayısıyla El-Kindi varlığın birliğini Leibniz gibi düşünmez, bir varlığın her şeyden önce "bir" varlık olduğunun söyleyebileceğimizi düşünmez. Cevher bile birliğini Başka'ya borçludur. Hiç kuşkusuz yaradılış olmuştur ve Tanrı, bizim için sır olan iradesine göre yaratılanların düzenini ve birliğini temin etmektedir. El-Kindi gerçek bir zorluğa dikkat çeker: Her cevher temel birliğini kendi dışında bir şeyden alıyorsa cevherlerin varlığından nasıl söz edebiliriz? Birliğin tanrısal vericisi ve varolanın birliği arasındaki ilişki birinin diğerindeki ifadesi olsaydı sorunun cevabı daha basit olurdu: Varoluş belli bir görüş açısından monadların monadının birliğini ifade eden bir monad olurdu. Böyle bir görüş açısı İslam felsefesinde, İsmailiye'de ya da Sohrevardi Doğu felsefesinde görülecektir. Ama El-Kindi varolan ile varolanın birliği arasındaki ilişkinin Tanrı'nın iradesinden ve özellikle de varlığından bağımsız olduğunu, bu ilişkinin varolana özsel olduğunu reddeder. Ashında bir cevherin birliği ile bir arazın birliği arasında önemli bir fark yoktur.⁴ El-Kindi her şeyden önce gerçek Bir'in aşkınlığı düşüncesini korur. Gerçekten de, nasıl olursa olsun birey bölünebilir, dolayısıyla gerçek birliği yoktur. Sayısal bir her varlıkta görülen, zati olmayıp arızı olan bir olarak sayılabilme özelliğini ifade eder. Ama gerçek Bir bölünemez ya da hiçbir bölünebilirlik onu etkilemez. Gerçek Bir, bir başka deyişle Tanrı, sayılar zincirini başlatan "bir" değildir. "Bir" sayısı çokluğa girer, dolayısıyla gerçek Bir'le sadece ad benzerliği vardır. El-Kin-

4 Bkz. Al-Kindi's *Metaphysics*, Alfred L. Ivry'nin giriş yazısı s. 31 ve devamı.

di sayısal birin ad benzerliğini Büyük Ayı burcu ile büyük ayı arasındaki ad benzerliğiyle kıyaslar. Gerçek Bir arızı birimlerden oluşan serilere katılamaz. Gerçek Bir hiçbir şeyin eşanlam-lısı değildir. Ne ruhtur ne akıldır; bu sayede, Peripatosçuların “İlk Akıl”ndan kesin biçimde ayrılır. Bir’in hiçbir özelliği yok-tur; dolayısıyla ona sadece negatif bilgi yoluyla ulaşmak müm-kündür; dolayısıyla temsil edilemez.⁵

Tanrı’nın varlığının kanıtı. Böyle bir gerçeğin varlığı nasıl bi-linebilir? Bütün varlıkların kendi varlıklarının sebepleri olama-yacaklarını biliyoruz. Öte yandan her şey çokluk ve birlikten oluşmuştur. Nihai sebep ya çokluktur ya da birlik. Eğer çok-luksa, zorunlu olarak çoklukla birliğin kombinezonudur; çün-kü çokluk çok sayıda birlik olmadan oluşamaz kesinlikle. Bu durumda çokluk ve birlik oluşumunun, kendi kendisinin se-bebi olması gerekir ki bu da imkânsızdır. Dolayısıyla geriye tek bir çözüm kalıyor: Her şeyin nihai sebebi sadece Bir olabilir. İş-te bizim sayısal bir’i gerçek Bir’den sağlıklı biçimde ayırmamızı sağlayan budur. El-Kindi, Plotinosçu Bir sezgisini, sadece dili-mizin eksikli olması dolayısıyla “bir” olarak adlandırılan Aklın ötesinde yeniden ele alır.⁶

El-Farabi’ye göre ontoloji ve kozmoloji

Tanrı fiil halindeki Akıl’dır. El-Farabi tanrısal İlke’nin aşkın-lığını kabul eder, ama aynı anda bu İlke’yi bir asli Aklın çizgi-leri içinde kavrar. Bu akıl, varlığın kozmolojik yapısını açıkla-yan Akılların düzenli bütünlüğü içinde işler.⁷ İlk varlıkta do-ruğuna ulaşan bu göksel hiyerarşiye erdemli toplumun dün-yevi hiyerarşisi denk düşer. Tanrı ilk varlık olduğundan, öteki varlıkların varlığının ilk sebebidir. Mükemmelliği çok üst dü-zeydedir ve varlık içinde hiçbir oluşa, hiçbir gelişmeye tâbi ol-madığından, zatında zorunludur. Biriciktir; çünkü mükemmel-dir: “Mükemmel varlık öyle bir gerçekliktir ki aynı türde hiç-

5 İlk Felsefe Üstüne, a.g.y., s. 155.

6 A.g.y., s. 141 ve devamı.

7 On the Perfect State, yay. R. Walzer, kısım I, böl. 1.

bir başka varlık var olmaz.”⁸ Apofatik yöntemle El-Kindi kadar bağlı olmayan El-Farabi’ye göre, Yaratıcı’nın öteki varlıkları oluşturan birliği, sayısal birliğe benzer, ama ondan çok daha yüksek düzeydedir. Tanrı’nın bütün adları ve bütün nitelikleri konusunda da aynı şey söz konusudur: İnsanda buluruz bunları ama güzelliğin, adaletin, bilimin vb. Tanrı’daki sonsuz gücü ile bunların insanın eylemlerindeki sonlu ifadesini ilişkilendirmek söz konusu değildir. Yaratıcının özellikleri ve bunların bizdeki eşdeğerleri arasında ortak bir yan yoktur.⁹

El-Kindi’ye göre, Yaratıcı bütün özelliklerin ötesindeki bir akıldır; El-Farabi ise ilk Varlığın maddedışı olmasından onun fiil halindeki bir Akıl olduğu sonucunu çıkarır. O akli olandır; aklın, akleden öznenin ve akledilebilir olanın birliğidir. Bu birlik daha sonra İsfahan Okulu’nun büyük üstadı Molla Sadreddin Şirazi tarafından sahiplenilecektir. Bu, ilk sebebin, ebedî ve ezelî kendi kendinin düşüncesi olduğu Aristoteles geleneğiyle yeniden buluşmaktır. Bu kendini bilme ya da tanıma, “kendi özü dışında bir şeyde bulunmayan”¹⁰ tüm öteki niteliklerin olduğu kadar ilk varlığın da cevheridir.

Varlığın atılımı. Tanrı belirgin bir anlamda varlığın nede-
nidir: Varlığa bu ilksel yaşamdan çıkma olanağı tanıyan iş-
lem yaratıcı bir atılım, bir sudurdur.¹¹ Varlıklar büyük ola-
sılıkla ilk varlıktan çıkmışlardır; çünkü bu ilk varlık kesin-
likle ilktir ve zorunlu olarak vardır: Bu atılım mükemmelli-
ğe bir şey ekleyemez, ama bunu daha sonra oluşan Akılların
hiyerarşisi içinde gelişen bir varlık bolluğuyla açıklar. Şöy-
le der El-Farabi: “Ortaya çıkardığı varoluş kendi “başka”sına
açılan İlk Varlık, kendi cevherine aittir ve kendi zatında cev-
here dönüştüğü varoluşu, başka olanın kendi varoluşuna ka-
vuşmasıdır aynı zamanda.”¹² Var olmak mükemmel bir cev-

8 A.g.y., s. 60.

9 A.g.y., s. 84 ve devamı.

10 A.g.y., s. 82.

11 A.g.y., s. 88.

12 A.g.y., s. 92.

her olmaktır ve yaratıcı atılımın ilkesi olmak tek ve aynı gerçektir.

Bu kökenden hareketle tinsel evren hiyerarşize olmuş bir değişimdir. Varlıklar Bir'den hareketle çoğalırlar, ama esas değerlerine ve eylem gücüne yükselme düzeylerine göre üretilmişlerdir. El-Farabi'nin dünyası, esinlenmiş olduğu Yunan kozmosu gibi "ihtişam, sükunet ve haz"dır, tanrısal mükemmelliğin izleri olan güzellik ve düzenle haşır neşirdir. Varlıklar hiyerarşisinin sonucu bunların birbirleriyle bağlantılı olmaları ve çelişkili olmayan, eksiksiz bir tutarlılık göstermeleridir. Birlik çokluk'la birleşir; Platon'un dünyasındaki *pantolos on* gibi.¹³

Evrenin gelişmesi. El-Farabi'nin öne sürdüğü Akıllar ve gök-sel cisimler teorisi Yunan geleneğine çok şey borçludur ve yüzyıllar boyunca değişim geçirirken, bir yandan da İslam felsefesinde kozmolojik ve metafizik spekülasyonların temeli olarak kalmıştır. Şunu iyi anlamak gerekir ki ilk varlığın, kendisini izleyen varlıklarla kurduğu "ilişki" dışarıdan gelen bir ilişki değildir. Bazı açılardan, ilk varlık, kendisinden çıkan varlıklarda mevcuttur, bazı açılardan ise yeni varlık, bir çemberin kendisini oluşturan noktalardan teşekkül etmesi gibi, bu ilk varlıktan "çıkar" İkinci bir Aklın varlığı birincisinden çıkar. Bu aklın cismi yoktur ve hiçbir madde içinde yer almaz. Katıksız bir idrak olan cevheri, faaliyetinden ibarettir. Bir yandan birincisinin aklıdır, bir yandan da kendi aklı. Birinci aklın idrakinden üçüncü bir akıl ortaya çıkar ve bu arada kendini tanımanın sonucunda ikinci Aklın ilk cismi, kozmosun bütününe kuşatan ilk göğü ortaya çıkarır. Dolayısıyla bizim fizik dünyamızın varlığı ikinci varlığın, cevheri açısından birincisine göre nispeten aşağı olmasıyla açıklanır. Cisimler dünyası, en önemlisinden başlayarak ve gitgide zayıflamalarına bağlı olarak, tinsel varlıkların akli hiyerarşisinin neden olduğu gölge gibidir.

Gelişme bir on birinci derecenin ortaya çıkışına kadar sürer. Toplamda, en gelişmişinden en alt sınırına kadar maddedi-

13 Bkz. *Sophiste (Sofistler)*. A Diès Simplikios'un *Pantolos on* tanımını şöyle çeviriyor: "Tam varlık, bütün türleri kuşatan."

şı mükemmel varlıkların eksiksiz sistemi, İlke'yi ve ondan sudur eden on Akıllı içerir. İç içe geçmiş göklerden ya da göksel kürelerden oluşan bir dizi şu sıra içinde bu sisteme denk düşer: Birinci gök, sabit yıldızların göğü, Satürn göğü, Jüpiter göğü, Mars göğü, Güneş göğü, Venüs göğü, Merkür göğü, Ay göğü... Toplam dokuz gök. Sudur eden onuncu akıl fail akılla türdeştir ve oluş ve bozulmanın ayaltı âlemini doğurur.

Bu kozmolojinin kökenleri Aristoteles, Themistius, Simplicius, Jean Philopon yorumlarında bulunur. Küreler düzeni Ptolemaios'un ortaya attığı düzendir. Akıllar El-Farabi tarafından İslam'daki meleklerle ya da "ruhani" varlıklarla bir tutulur ve bunlar da yeni-Platoncu hiyerarşilerin tanrılarına denk düşerler. Böylelikle İslam felsefesinin en önemli tematiklerinden biri biçimlenmiş olur.¹⁴

Gök meleksi bir yüceliktir. Meleklerin irdelenmesi ve incelenmesi varlık hiyerarşilerine giriş biçimidir; akli olan bir şeyi kavramak onunla ilgili derin düşüncelere dalmaktır. Akıl, soyutlamadan çok başka bir şeydir ve tinsel gerçekliklerin gelişmesi içinde tanrısallığın tezahür ettiği meleksi bir bütünlük (Yunanca *Pleroma*, bütünlük) oluşturur. Böylelikle akılların tanınması düzeyine yükselmek, melekleri, canlı ve özel gerçeklikleri kavramak demektir ve bunlar tanrısallık sonsuzluğu ona halel getirmeden ifade ederler. Melekler dünyası, güzelliğiyle, gerçek dünyadır, felsefenin ilgilendiği dünyadır, dolayısıyla basit, zihinsel soyutlamanın ötesinde gerçekleşir. Daha sonra, Sohra-vardi'nin Tanrı'nın ışığı felsefesi meleklerin rolünü yoğunlaştıracak ve bunları ruhun kurtarıcı bilgisinin en yüce amacı haline getireceklerdir.¹⁵

Sabit yıldızlar küresi Aristoteles ve Galianus'taki gibi evrenin son küresi değildir artık. El-Farabi, bunların ötesine ilk göğü ya da yıldızların bulunmadığı ama evrenin sonlanması için gerekli olan kuşatıcı küreyi koyar. Bu kürenin dönüşü otuz altı bin yıl sürer. Göksel cisimler kendilerini hiçbir şey-

14 Bkz. Walzer, a.g.y., s. 363 ve devamı.

15 Bkz. H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, s. 241, 294-298, 383.

den yoksun bırakmayan özel bir maddeyle donatılmış bireyselliklerdir. Her yıldız ayrı bir türün biricik bireyidir. Biçimi eylem halinde akıldır ve göksel cisim, onun sayesinde, kendi varlığının çıktığı maddedışı bir aklın özünü kavrar. Dolayısıyla biz Güneş ya da Mars'ı bir kitle gibi düşünmeyeceğiz. Bizim bedenimiz gibi yıldızın da bir biçimi vardır. Bu nedenle İslam'da tartışma, içinde tinsel biçimlerin yer aldığı kozmolojik sisteme göre Yunanların ayrıntılı biçimde irdeledikleri bir soruya yönelir: Yıldızlara özgü algının biçimleri nelerdir? El-Farabi, yıldızların görmelerini, işitmelerini ve rasyonel düşünceye sahip olmalarını isteyen El-Kindi'nin önceden hissetmiş olduğu Proklos'un coşkusundan kopmuştur. Gene de yıldızlara akıl ve sevgi mal eder; yıldız, bunlar aracılığıyla ilk varlığa ve akıllara bağımlılığını içine sindirir. Bu kozmos anlayışı, İslam felsefesi için astrolojik ve sayısal spekülasyonların önemini açıklar.

İbni Sina'ya göre dünyanın düzeni

Bize göre İbni Sina'nın yapıtları sadece İslam felsefesindeki yeri dolayısıyla önemli değildir. Bu yer çok önemlidir kuşkusuz: İbni Sina felsefe külliyyatını evrensel bir bilim halinde tesis etmeyi, öncüllerinden çok daha iyi başarmıştır. Bütün ardıllarına herkesin en azından tartışıp eleştireceği genel bir sorunsal bırakmıştır. Müslüman Batı'da İbni Rüş'tün eserleri çok büyük ölçüde İbni Sina'nın yorumlarına karşı Peripatosçuluğun yeniden değerlendirilmesi olacaktır. Doğu'da *Şifa Kitabı*'nın metafiziği, *El İşaret ve't-Tenbihat*, *Mektuplar* ya da *Mistik Öyküler*, Tanrı'nın Işığı Felsefesi Okulu'nun yolunu, Sohrevardi'nin öğrencilerinin yolunu açmıştır.¹⁶ İbni Sina'yla ilgili kaynaklar en büyük yenilikçilerin düşüncelerini beslemiştir: Bunlar arasında sözgelimi Şii filozof ve matematikçi Nasireddin Tusi (7./13.

16 Şihabeddin Yahya Sohrevardi 549/1155'te İran'da doğmuş, 29 Temmuz 1191'de Halep'te felsefe şehidi olarak ölmüştür. Çok sayıda anlatı ve mistik inceleme yazısı yazmıştır. *Doğu Bilgeliği Kitabı* önemli yapıtları arasındadır. H. Corbin'in "İran Platoncuları" adını verdiği düşünürler üstünde derin bir etki yapmıştır.

yüzyıl)¹⁷ ya da Safevi İran'ında varlık sorununu yeniden ele alan Molla Sadreddin Şirazi (11./17. yüzyıl) sayılabilir.¹⁸ Ancak İbni Sina bu üretici işlevi Batı'da da yerine getirmiştir ve İbni Sina'yı tanımak biraz da varlığı ve varolanı, ruhu ya da gökleri düşünme biçiminin soyağacında kendimizi tanımaktır.

Zorunlu varlıktan muhtemel varlıklara. Biz burada İbni Sina'nın tanrısal öz ve bu özün nitelikleri konusunda düşündüklerini sunmakla yetineceğiz. Bu analiz, bizi öz ve varlık konusuyla ilgili dikenli probleme götürecektir. Bu amaçla *Şifa Kitabı*'nın metafiziğine dayanacağız. İbni Sina'nın hareket noktası basittir: Saf varolma fiilinin kesinliği. Varlık varoluştur, kendi olanın dolaysız mevcudiyetidir. Bununla birlikte bilğimiz dahilindeki hiçbir varolan, kendi başına varoluş fiilinin sebebi değildir. Fiile geçmiş bir ya da birçok sebebe bağlıdır ve bunlar da başka sebeplere dayanır. Dolayısıyla bir ilk sebebin, kendisinden önce bir sebebi olmayan ve zorunluluğu kendisinden başka bir şeye bağlı olmayan saf bir varoluşun bulunması gerekir mutlaka. İşte zatında zorunlu varlık, nihai ilke budur. Böylece varlığın bütünü iki "bölge"ye ayrılır: mutlak zorunlu varoluş ve zorunlu olmayan, bazı açılardan muhtemel varoluşların olağanüstü çokluğu. Elbette bu varlıklara, belirli ve kesin bir varolma sebebi olmamak manasında bir muhtemellik atfedilemez. Ama Yaratıcı onları saf kuvve durumdan halihazırda fiili durumlarına getirneseydi var olmayabilirlerdi. Bunlar varoluşlarını başka bir kaynaktan devşiren *mümkün* varlıklardır, ama aynı zamanda var olan her şeyde de *zorunlu* oluş eksik değildir. *Mümkün* varlık sadece bu zorunluluğu kendisi dışındayken başka bir şeyden almıştır, buna karşılık Tanrı, zorunlu varlık olarak dışarıdan hiçbir şey almaz. Onun hiçbir şeye ihtiyacı

17 Nasirüddin Tusi, Bağdat'ta 597/1201'de doğdu ve 672/1274'te öldü. Alamut İsmaililerine hizmet ettikten sonra Moğol iktadarıyla uzlaştı. İbni Sina yorumu ünlüdür; ayrıca temel bir ahlak kitabı (*Nasır'ın Ahlakı*) kaleme almıştır; Şii-İslam spekülatif teorisini oluşturmuştur.

18 Molla Sadreddin Şirazi Şii felsefesiyle ilgili yapıtlar (*Dört Seyahat*) ve varoluşun özden önce oluşu üstüne düşünceler (*Metafizik Düşünceler Kitabı*) kaleme almıştır; başka çalışmaları da vardır.

yoktur; varlığın saf mevcudiyetidir; ondan sudur eden “yaratıcı fiil”den önce gelir.

Yaratıcı tanrısal yayılım (feyezan). Bu mutlak varoluşun özelliği, şu ya da bu özelliğini ortaya çıkaracak bir yöntem uyarınca düşünülmemesidir. Öncülleri gibi İbni Sina da Yaratıcı’nın kendiliğine (*ipseite*) ulaşabilmek için negatif bir yol benimsemiştir: Onun ortağı yoktur (Bu görüş, Kuran’ın öğretisine uygun düşer) ve Yaratıcı ya da ilk varlığın tanımlanan bir mahiyeti yoktur: “Var olmayışı ve öteki nitelikleri kabul etmeyişiyle saf bir varlıktır.”¹⁹ “Mahiyeti olmamak, şu soruların cevabı olmamasıdır: “Nedir?” ya da “Bu varlığın temel farklılığı hangi türde, hangi cins içindedir?” Bu reddetmede son derece üretken bir sezgi vardır; çünkü Aquinalı Aziz Thomas ve Molla Sadreddin’in geliştirdikleri düşüncelere göre, tek hakiki gerçeklik, olmak fiilidir ve bu düşünceler az ya da çok bu sezgi-den gelirler.

Böylece saf varoluş olma olgusu Tanrı’nın tek gerçek özelliğiyle karışır: Tanrı, hem mümkün olmak fiiline hem de belli bir tanımlanmış mahiyete sahip her varlığın ötesinde yer alır. Dolayısıyla Tanrı en üstte yer alır, varlığı her türlü sınırın ötesindedir, yayılır (feyezan eder). Yayılma kavramı İbni Sina metafiziğinde esastır. Her zaman kendisini aşan tanrısal yetkinliğe dayanır “çünkü Tanrı’nın yalnızca sahip olduğu varlığı yoktur, bütün varlıklar onun varlığından taşar ve ona aittir, ondan sudur eder.”²⁰ Dolayısıyla mutlak İyî’dir, her şey onu arzular. İbni Sina’ya göre, tanrısal atılım bütün varlıkları mümkün kılan temel arzunun, var olma arzusunun nihai sebebidir; çünkü iyilik varlıkla eşdeğerdir. Bu nedenle kötülük kendine özgü bir varoluş değildir, sadece belli bir iyilikten yoksun olma durumudur; varoluşa geçen mümkünleri eksiklikleri ölçüsünde etkileyen yoksunluktur.

Bu bağlamda, İbni Sina’nın çıkarsamalarına göre, Tanrı gerçek anlamda, gerçek olduğu söylenebilecek tek varlıktır. Bura-

19 *Métaphysique du Shifâ*, çev. Anawati, c. 2, s. 88.

20 *A.g.y.*, s. 94.

da kutsal adlardan birini bulur: Hak. Hakikat, gerçeğe uygunluk, doğruluk İyî'yi ve varlığı kuşatan İlk varlıkta bir ve aynı şeydir. Tanrı, aşkınların birleştiği noktadır. Böylece felsefe, kendi özel diliyle bütün yaratıkların Tanrı'ya ontolojik bağımlılığını yorumlayabilir ve bu durum Vahiy'le açıklanır, çünkü eşyanın mahiyeti ne varoluşu, ne iyiliği ne de gerçeği "hak eder" Eşyaların Tanrı'yla ilişkileri olmasaydı, hepsi de tam bir hiçlik durumuna düşerdi. Buna karşılık tanrısal yayılım aracılığıyla gerekli gerçekliğe, iyiliğe ve varoluşa sahiptirler.

İlahiyat ilmi. İbni Sina, El-Kindi'den çok önemli bir noktada ayrılır. Ona göre İlk varlığın aşkınlığı bir maddedışılık durumu gösterir, öyle ki ondan daha mükemmeli yoktur. Yaratıcı, sahip olduğu kesin özgürlükle herhangi bir şeye hiçbir biçimde bağımlı değildir. Bununla birlikte, düşünmemizi yani aklımızı özgürce kullanmamızı engelleyen tek şeyin madde olduğunu biliriz. Düşüncenin bulanıklığının tek sorumlusu maddedir, buna karşılık aklın ışığı madde karşısında her zaman bağımsızdır. Bu analizin sonucunu Tanrı'ya uygulayacak olursak İlk varlık saf bir varoluş olduğundan aynı zamanda da kesinlikle saf bir akıldır. Dolayısıyla El-Kindi ya da bazı İsmaililerin düşündükleri gibi akılların ötesinde değildir. Tanrı'nın konumu, mümkünlerin ötesindeki varoluşu, onun akıl-varlık olmasını gerekli kılar. Burada bir zorluğu görmezden gelemeyiz: Mahiyeti olmayan ancak zatında akıl olan, yani akli olanla (makul ile) akleden öznenin birliği olan bir saf varlıkla karşı karşıyayızdır. Dolayısıyla bir tür mahiyete sahip olmuştur ve bu mahiyet de akıl, akleden ve akledilen olmaklıktır.

Mahiyeti saf, maddedışı olduğundan, eksiksiz bir aklın öznesidir, ama bir "şey" olduğunu düşünmemiz açısından sadece kendisi için makuldür. Dolayısıyla Tanrı'nın bir mahiyeti vardır, ama bu mahiyet onda dolaysız olan bir ilişkiyi, akletme fiili ile akledilen nesne (makul) ilişkisini ifade eder sadece. İşte bizim metafiziğimizde ilahiyat düşüncesinin sorunsalını oluşturacak şeyin kökeni budur ve Spinoza bunu tanrısal sıfatlardan biri haline getirinceye kadar da bu durum böyle devam etmiş-

tir. Nitekim İbni Sina şunun üstünde durur: İlk varlık tanıma gücüyle bozulabilen, değişebilen ya da tikel olan mümkünleri kavramaz, onun akletmesi tùmeldir; buna rağmen tikel hiçbir şey de ondan kaçmaz. Onun aklı, nedensellik ilişkilerinin tùmünü eksiksiz biçimde kavrama gücüdür. Dolayısıyla ilahiyat ilmi ebediyet-ezelîyet bağlamında tikelin bilimidir²¹ ve bu bilime Tanrı'yı kavrama sevgisiyle ulaşabiliriz.

Bir'den çok'a. Tanrı'ya irade ve sevgi atfetmemiz söz konusu. Ama tanrısal irade mutlak varlıktan ve Akıldan ayrılamaz. Özellikle eksik kalacak bir amacın gerçekleşmesine yönelik bir istek değildir. Varlığı doğuran bir yayılımdan başka bir şey değildir, varlığın sonsuz çokluğunun ifadesidir. İrade, Tanrı'nın varlığının bütününe zorunlu kılmasına yol açan özgürleştirici itkiden ibarettir; zorunlu ile mümkün arasındaki dile gelmez ilişkidir. Tanrı, bu ebedî yayılmadan sonsuz bir keyif alır. Sadece saf iyilik değildir o, sevenin ve sevilenin ebedi gizemi ni oluşturur. İbni Sina'nın bilgi ve ahiret mutluluğuna kavuşma teorisinin, Tanrı'da insan ruhuna ve göksel, meleksi ruhlara bir model gibi sunulan bu vazgeçilmez sevgiyle taçlanmış olduğunu sezebiliyoruz. Olmak, arzu etmek ve Tanrı'ya yönelmektir... Âşığın en yüksek düzeyde bir birlik amacıyla sevdiğine yönelmesi gibi... İbni Sina, Aristoteles *Teoloji*'sinde aktarıldığı şekliyle, Plotinos'un esrime (*vecd*) öğretisini kendisine mal etmiştir. "Bedenden ayrılıysaydık, entelektüel gücümüz gerçek varlıkları, gerçek güzellikleri ve gerçek hazları tam anlamıyla tanıyan akli bir dünya olduğundan, kendimize bakarken bunlarla akli olanla akıl arasında kurulan türden bir ilişki kurabilir, bunlarda ebedî bir ihtişam ve haz bulabilirdik."²²

O halde ilk varlıktan sudur eden öteki varlıklar, kendi özüne ait olan varlığın yayılmasını nasıl açıklayabilir? Tek ve bölünmez ise kendisinden aşağı varlıkları "isteyemez", tıpkı bizim kendi dışımızdaki bir amaca ulaşmayı istemememiz gibi... Ay-

21 Bkz. *Métaphysique*'in (*Metafizik*) VII. kitabının 6. böl. A.g.y.

22 *Métaphysique*, a.g.y., s. 107. *Teoloji*'nin hatırlanmasıdır bu, böl. 1, 21 ve devamı (*Enneades*'le eşdeğer, IV, 6, 1.

nca ilk varlığın mükemmelliğinin yalnız olmasını gerektirmesi gibi bir şey de düşünülemez: Diğer makuller nereden gelirler o halde? Bir'den, bir'den başka bir şeyin gelmesi kabul edilemez. Eğer her şeye rağmen Bir'den çok'un nasıl çıktığını anlamak istersek bu önemli ilkenin bizi çok büyük bir sıkıntıya düşürmesine izin veririz. İbni Sina zorunlu varlık ve mümkün varlık ayrımına dayanan çok güzel bir çözüm getiriyor. Öncelikle ilk varlığın tanrısal yayılımının, bunun sonucu olan bir ilk aklın ortaya çıkması demek olduğunu söylüyor. Bir'den bir'in varlığı gelir. Sudur eden bu ilk akıl varolma fiilinin iki boyutunu akleder: Özünü imkân olarak kavrar (gerçekten de olmayabilirdi, varolmak için ilk varlığa bağlıdır); öte yandan varolma fiilinin zorunluluğunu idrak eder; ayrıca ilkesini, ilk varlığın özünü kavrar.

Bu üçlü akletme boyutu bir'den sadece bir'in gelmesinin gerekli olduğunu öne süren ilkeye uygundur. Bir, çokluktur, ama Yaratıcı'nın zorunluluğunu öngörmez: Kesinlikle var olan *bir'i* doğurmuştur, ama bu bir, sadece *mümkün* olduğundan zorunlu varlık ve kendisi arasındaki farkı daha önce değindiğimiz üç akletme biçimiyle açıklar. Bununla birlikte bu üç etkinlik de yeni varlıklar doğuracaklardır: yaratılan birinci aklın birinci varlığı akletmesi, birinci varlığın da ikinci aklı doğurması. Var olma zorunluluğunu (ilk varlıktan gelen zorunluluğu) kavradığı edimle, göksel ruh demek olan son kürenin biçiminin varlığını ve mükemmelliğini doğurur. Nihayet akıl, içinde barındırdığı varoluşsal bir çatlağı fark etmeden kendini bilemez: Aklın kendine has olasılığı, yani kendi kendine yeter olmayışıdır bu. Bu çatlağın algılanması son kürenin cismaniyetini doğurur. Böylelikle İbni Sina iki meseleyi, Bir'den çok'un sudur edişini ve cisimlerin ortaya çıkması problemlerini çözer: Cismaniyet, katıksız varolma fiilinin zayıflığından doğar, sudurun her düzeyinde olmak zorunluluğu ve akli saflık karşısında alınan mesafeyi doğrular. Böylelikle İbni Sina on akıl hiyerarşisi belirler ve bunların karşısına dokuz göğün ruhunu koyar, insan ruhları ise onuncu akıl, yani fail akılla yönlendirilir.

Öte yandan İbni Sina göksel ruhların varlığını yıldızların küresel hareketinin özellikleriyle gerekçelendirir.²³ Akılların göksel cisimlerin dolaysız hareket ettiricileri olması görüşünü reddeder. İbni Sina kesinlikle Aristotelesçiliğe bağlı bir perspektiften hareketle ilk varlığı hareketsiz hareket ettirici ve her şeyin özü gibi düşünür. Bu ilk hareket ettirici, evrensel sevgi, iyiliktir. Arzunun son nedeni olarak hareket eder. İlk varlığı kavramak sonsuz bir güç verir ve her akıl derin düşünceden aldığı iyiliği gerçekleştirir. Dolayısıyla o da kendisine denk düşen yıldız için bir hareket ettiricidir. Bunun iki hareket ettiricisi vardır: Biri, uzaktaki yüce iyiliktir, öbürü yakındır ve kendi düzeyinde ortaya çıkmış akıldır. Yıldız bu iyilerle özdeşleşmek ister, öyle ki hareket içinde, güzergâhının konumlarında arzunun sonsuz gücünü ifade eder. Dolayısıyla sadece evrensel gerçeklikleri tanıyan, hareket ettirici bir akıldan göksel ufukta belirli, özel konumları işgal eden bir cisme nasıl geçtiğimizi anlamak gerekir.

Sonlu ve sonsuz, tikel ve tümel arasında “iyiyi kavrayan ve cismi dolayısıyla hayal edebilen yani tikelleri düşünebilen” hareket ettirici göksel ruh bulunur.²⁴ Küre için göksel ruh neyse bedenimiz için hayvansal ruh odur. Yaşam ilkesidir, Aristotelesçi anlamda formdur ve arzu aracılığıyla maddedışı aklına tabidir, tıpkı ruhumuzun muhayyileyle taçlanmış olması gibi. Ama çoğu zaman bulanık olan muhayyilemizden farklı olarak, bu göksel ruhun muhayyilesi saftır. Gerçek hareketleri yaratma ve düşünme gücü, yaratıcı muhayyiledir o. Yaratıcı muhayyile duyulur madde ile İbni Sina’dan itibaren İslam metafiziğinde çok büyük önem kazanan (zaman içinde ruhun dünyası yavaş yavaş tinlerin cisimleştikleri ve cisimlerin tinleştikleri bir yer, bir imaj dünyası olacaktır) akli olan arasındaki yerini alır.²⁵

23 *Métaphysique*, Kitap X, böl. 2.

24 *Metafizik*, kitap IX, böl. 3, a.g.y., s. 135.

25 Bu kavramla ilgili olarak bkz. H. Corbin, *Corps spirituel et terre céleste*, Avicenne et le récit visionnaire.

Tanrısal nitelik konusunda en önemli sorunun şu olması çarpıcıdır: Yaratıcı, sonsuzluğun sonludan daha yüksek olması gibi, kendisinden kaynaklanan varlıklardan daha yüksek bir varolan mıdır? Varlık düzeyinde midir, yoksa kendisini varlığın ötesinde bir yere koyarak daha radikal eylemler mi gerçekleştirmesi gerekir?

El-Kindi açık biçimde çokanlamlı bir varlık öğretisi sunar ve Bir'in hiçbir varolanla karşılaştırılamayacağını öne sürer. İbni Sina sudur etmiş gerçekliklerin birliğini Yaratıcı'nın birliğinden ayırır. Ama ilk varlık ve akıllar dizisinin minimal sürekliliği arasında bir bağlantı kurar; ilk varlığa akıl atfeder ve varoluşun yukarıdan aşağıya doğru işleyen bir sistem içinde hüküm sürdüğünü iddia eder. Aynı dönemde 4./10. yüzyılda İsmaili felsefesinin ortaya çıkışına tanık oluyoruz; bu felsefe kesinlikle negatif bir teolojiye doğru meyledecektir ve bu teolojide, yüce yaratıcının yaratılmış dünyayla hiçbir bağlantısı olmayacaktır. Yaratıcı ve ortaya çıkan varlıklar arasında varlığın çokanlamlılığından bile söz edilemeyecektir; çünkü Bir, varlığın her türlü gerekçelendirilişinin ötesinde bir yerde olacaktır: aşırı gerçeklik aracılığıyla bir hiçlik, varlığın kendisinden daha yüksek bir gerçek.

Bu ontolojiden, daha doğrusu İsmaili düşüncesine özgü bu Bir teorisinden söz etmek gerekiyor; çünkü önce Kuzey Afrika ve Mısır'ın fethi, daha sonra Fatımi İsmaili Şii imamları tarafından İslam topraklarının büyük bölümünün fethi dolayısıyla, bu ontoloji, öğretisel ve kültürel bağlamda çok önemli bir rol oynamıştır.

Yeni-Platoncu düşüncenin etkisinde kalan İsmaililer için Tanrı bir şey ya da bir öz olamaz.²⁶ Ayrıca bir özden ve bir varlıktan da oluşmamıştır. Mutlak da olsa bir gerçekliğe uygun düşebilecek her türlü adlandırmanın ötesindedir. Onun hakikatine ancak varolanın varlığını tesis ettiği bir inayet edimi aracılığıyla ulaşabiliriz. Hatta Tanrı'nın tarif edilemeyeceğini, ya-

26 Sözgelimi bkz. Abû Ya'qûb Sejestânî, *Le Dévoilement des choses cachées*, böl. 1.

ratılmış ilk varlığa bir sudur ilişkisi yoluyla bağlı olduğunu söylemek bile mümkün değildir. İlk oluş edimi, Tanrı'nın ilk akıl olarak ortaya çıkan Tanrı'da dolaysız biçimde tezahür edişiyile ilişkilidir. İsmaili sistemi ve İbni Sina ya da İbni Rüşd şemaları arasında ilginç bir benzerlik vardır; zira İlke hiyerarşize olmuş bir on akıl dizisi getirir. *Felasife* ve İsmaililik arasındaki en önemli fark ise şudur: İlk varlık, felasifeye göre bir varolandır, İsmaililer ise onu varoluşun ve varolanın, akli olanın ötesine koyarlar.

On akıl hiyerarşisi kutsal dünyadır ve bu dünyada, sonuçları insanlığın tinsel tarihi için çok önemli olan bir dramaturji oluşacaktır.²⁷ Göksel *Anthropos*'a, ilk insana denk düşen üçüncü akıl, yaratıcısının birliğini düşünmeyi “unutur” Kendi ihtişamı karşısında uyuşukluğa kapılır. Onuncu sıraya düşer. Adem'in gerilemesi yedi çevrimde ya da göksel dönemde telafi edilecektir. Buna göre, İnsan aşama aşama ilk yerine geri döner. “Gökteki” bu hikâyeye yedi peygamberlik çevrimi denk düşer (Adem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa, Muhammed, Ka-imüzzaman). Her çevrimin iki dönemi vardır: Birincisi bir dinin yayılma dönemidir. Bu dönemde vahiyle gelen bir metnin belirgin özellikleri altında tanrısal gerçekliğin gizli anlamı ortaya çıkar. İkinci dönemde bu gerçeklik peygamberin ardılı imamın öğretisi sayesinde ortaya çıkar. Beklenen yedinci peygamber olan Mehdi yeni bir din getirmeyecek ama üçüncü aklın son kurtuluşuna denk düşen, bütününü maddedışı bir gerçeklik olan bir dini yaşatacaktır. Dünyevi insan kendi yerinde, ebedî arketipi olan başmeleğin sonsuzca duyarlı özüne kavuşacaktır. İsmaili Şii mesihçiliği on akıl sistemine dayanır ve bu on akıl sadece kürelerin hareket ettiricileri olarak kabul edilmez, aynı zamanda insanın öbür dünyadaki kurtuluş umuduna anlam ve değer veren bir kutsal tarihin aracıları olarak kavranır. Kurtuluş bütün dinleri tamamlar ve aşar, yasaların lafzi anlamının hükümlerliliğinin yerine Kutsal Kitap'ın ve dünyanın gizli anlamını getirir.²⁸

27 H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, s. 128 ve devamı.

28 H. Corbin, *Temps cyclique et gnose ismaélienne*.

Ruh ve akıl

Ruhun ve ruhun etkinliklerinin yapısı ve insanın kimliği sorusu İslam felsefesinde çok önemli bir role sahiptir; çünkü etik temalarını ve mutluluk sorununu yönlendirir. İbni Sina büyük olasılıkla en eksiksiz sistemleştirmeyi gerçekleştirmiş olan felsefecidir; bu nedenle, burada özellikle ona başvuruyoruz.

Aristoteles'e göre, ruhun, bedenin formu ve özü olduğunu hatırlatmak amacıyla Aristotelesçi ruh öğretisinden hareket ediyoruz.²⁹ İbni Sina, ruhu bedenin mükemmelliği olarak kavrarken bu tanımı değiştiriyor ve bu mükemmelliği bedenin biçimsel nedeninden çok, nihai nedeni olarak anlıyor. Organize olmuş bedenin organları ve uzuvları ruhun gücünü fiiliyata geçirmek amacıyla etkili olacaktır. Dolayısıyla ruhlar kendi aralarında etkinliklerinin değeri ve karmaşıklığına göre ayrılırlar ve bu etkinlik biçimi ruhun gücüne göre değişir. Bu hiyerarşinin tepesinde bütünüyle özgür melek ruhunu buluyoruz.³⁰ Bu ruh, kendi yaratıcı spontanlığına göre davranır ki bu durumun insan ruhu için norm oluşturması gerekir, oysa bitkisel ve hayvansal ruhların mükemmellikleri sürekli olarak, biçimsellik ve maddenin kesin birliğinin sonucu olan sınırlarla engellenmiştir. Melek ruhunun bu özgürlüğü, İbni Sina'nın insan ruhunun maddedışı oluşu hakkındaki düşünceleriyle bağlantılıdır.

Ruhun birliği

Ruh bir cevher midir? Bunun arkasından bu dünyada üç tip ruh olduğunu söyleyelim hemen: bitkisel ruhlar, hayvansal ruhlar ve insan ruhları. Hayvan ruhu ve bitki ruhu, bedenleriyle birlikte oluşturdukları bileşiklerin parçalarıdır sadece. Dolayısıyla bunlar, İbni Sina'ya göre, sözcüğün gerçek anlamıyla cevher değildirler. Bununla birlikte bitkisel ruh, ilgili türü oluşturan ve mükemmelleştiren ruhtur. Arızı olmayan cevherî formdur: "Ruh bir bedende, bir öznedeki araz gi-

29 Aristote, *De an II*, 1, 412 b 10-11.

30 Avicenne, *De anima*, yay. F. Rahman, s. 48 ve devamı.

bi bulunmaz; dolayısıyla ruhun cevher olmasının nedeni öz-nede bir araz gibi var olmayan bir form olmasıdır.” Ruh birdir ve farklı özellikleri, bedenın uzuvlarındaki ve organlarındaki yaratıcı temelden, “kendi”nden hareketle dallanır. Ruhun bu birliğı bizi gerçek anlamda cevherliğınin ve maddedışılığının gerçekliğıne götürür. İbni Sina bunu herkesin yapabileceğı şekilde, zihinsel bir alıştırmaıyla yansıtır. Bu alıştırma “uçan adam” hipotezi biçimini alacaktır. “İçimizden birinin bir anda yaratılmış olduğunu, mükemmel olarak yaratıldığını, ama görme yetisinin, dış nesneleri düşünmenin önündeki bir örtüyle karartıldığını düşünelim. Havada ya da bir mekânda hareket eder biçimde yaratılmıştır ve bu hava onu etkilemez ya da onu hissetmek zorunda değildir. Uzuvları birbirleriyle ilişkili değildir, birbiriyle buluşmaz, birbirine dokunmaz. O zaman düşünecektir bu insan: Kendiliğınden var olduğundan kuşkulanmadan, bununla birlikte uzuvlarında belli bir aşırılık olduğunu, organlarının, yüreğinin, beyninin belli bir iç gerçekliğı olduğunu, kısacası dış dünyaya ait olan gerçekliklerden hiçbirini söylemeden varoluşunu kabul edecek midir? Varlığını (‘kendi’sini) ona uzunluk, genişlik, derinlik atfetmeden kabullenecektir.”³¹

Bu deney büyük olasılıkla bütün ruhlara özgü değildir, ama hiç kuşkusuz her ruhın gerçekliğini, yönlendirdiğı bedene karşı bağımsızlığını ve taşıdığı kimliğı dile getirir. Kendini bilmek; işte ruhın varlığının ortaya çıktığı eylem budur. Varlığına gelince; bu kesin var olma eyleminden ayrı tutulamaz ve bu eylem bizde bütün dış şeylerin, bedenimizin dış özellikleri olsun, iç özellikleri olsun, ruhumuz olmayan şeylerin ya da bütün dünyanın kaybolmasına karşı direnir.

Bu “uçan adam” hipotezi, İslam’da ruhın birliğı düşüncesinin kurucusudur. Var olmak algılamaktır ve algılamak her zaman varlığın ışığını gösterir. İbni Sina, bedenın basit formu olan ruh yerine, onun mükemmellik olması olgusu üstünde durarak monadik ruhın yeni-Platoncu geleneğıyle uzlaşır.

31 A.g.y., s. 50.

Ruhun güçleri

Ruh bir'dir, ama yetenekleri ya da güçleri çoktur. Beden aracılığıyla ve bedende bazı işlemleri yerine getirmesi için gerekli kapasiteye sahiptir. Bununla birlikte, ruhun işlemleri üçe ayrılır ve buna göre bitkisel, hayvani canlı ve insan ayrımı gerçekleşir. Bitkisel yaşam beslenme, büyüme ve gelişmeyi içerir; hayvansal yaşamda bitkisel işlemler ve ayrıca duyum, üretici imgelem ve iradi eylem bulunur. Aristoteles istiridye gibi bazı hayvanların sadece harekete benzer bazı davranışlarla kımıldayabildiklerini kavrayabilmişti. İbni Sina'ya göre, hayvanlık tam anlamıyla hareketi gerekli kılar. İnsanlar ise bitkisel ve hayvansı güçlere sahiptirler, ama onların özellikleri akli olanları düşünmek, sanatları bulmak, ortaya çıkan varlıkları zihinsel olarak kavramak, estetik ve etik ayırım yapabilmektir. Böylece üç ruh hiyerarşize olur ve iç içe geçer; en güçlü olan öbür ikisini içerir: doğma, büyüme, beslenme özellikleriyle organik, fizik bir beden mükemmelliğine göre tanımlanan bitkisel ruh; özel gerçeklikleri kavrama biçimleriyle organize olmuş fizik bir bedenin mükemmelliği şeklinde tanımlanan ve iradi biçimde hareket eden hayvansal ruh; özgür ve bilinçli irade sayesinde ortaya çıkmış varlıklara özgü işlemleri gerçekleştirme özelliğiyle ve tümel gerçekleri kavrama özelliğiyle organize olmuş fizik bir bedenin mükemmelliği şeklinde tanımlanmış insani ruh.³²

İnsanda güçler birbirlerine karşı efendi-köle ilişkisi içinde dir. Böylece bir ağaç kuvveden fiile geçer ve bu bağlamda dört nitelik söz konusudur: dört doğal güce, itici, özdeşleştirici, çekici ve özümseyici güçlere hizmet eden kuru ve yaş, soğuk ve sıcak. Bu bitkisel yaşam, yeni güçlerle hiyerarşize olmuş bir dizi içinde ifadesini bulan hayvansı yaşama hizmet eder: bir yanda beş dış duyunun fantezi ya da üretici imgelemle bir araya geldiği algılama yeteneği. Bu, ortak duyu işlevini yerine getirir, duyulur gerçekliğin tutarlı tablosunu oluşturur. Daha özgür bir imgelem yeteneğinin hizmetindedir. Öte yanda, hareket ettirici yetenek çok önemli iki kapasitenin hizmetindedir:

32 A.g.y., s. 39 ve devamı.

şehvet ve öfke. Bunların her ikisi de iştah gücünün hizmetindedir. Görüldüğü gibi hayvanlık bir yandan imgelemin düzenlediği duyulur olanın verileriyle gerçekleşen temsiliyetin kısıtlanmasıyla, bir yandan da her ikisi de gerekli güçler olan ama ruhun egemen olmadığı, ruhu tehdit eden ve pratik bir yanılgı içine düşüren arzu ve saldırganlık arasındaki çatışmayla yansır. İbni Sina'nın getirmiş olduğu tüm etik düşünce bu çatışmada, öfkenin doğru biçimde kullanılması ve pratik akıl uygulamalarıyla yumuşatılması sayesinde arzuya egemen olma yollarında yoğunlaşmıştır.

Hayvan ruhuyla insan ruhunun sınırlarında bellek ve değerlendirmeyi, yani düşünceleri ayıklamayı sağlayan yeteneği buluyoruz. Bu güçler pratik aklın hizmetinde, pratik akıl da derin düşüncenin hizmetindedir. Ama biz imgeleme dönelim. İbni Sina bu gücün her zaman duyuların kölesi olmadığını çok iyi görmüştür. Biçimlendirici bir imgelem vardır ve buna göre düşünceden ya da belli bir göksel konfigürasyonun etkisiyle gelen esinlenmeler, düşünme biçimine damgalarını vururlar. Rüyalarda kendimizde değilizdir ve hayal gücümüz özgürdür. Hatta o anda gördüğümüz rüyalar geçmiş rüyalarımızdan birinin yorumu olabilir. Eğer hayal gücümüz çok güçlüyse, uyanıkken görünmeyen şeylerin yani ruhsal gerçekliklerin iletişimini algılayabilir. Biçimlendirici imgelem hatalara ya da hayallere egemen olamaz kesinlikle; ruhu düşsel dünyaya değil imge dünyasına kadar yükseltir. Hayal dünyası, fantazmalarımızdan, bizim duyulur olanlardan hareketle oluşturduğumuz özgür yapılarla oluşur ve arzumuzun ya da öfkemizin doğurduğu eylemlere hizmet eder. Ama imge dünyası gerçek bir dünyadır, ruhun dünyasıdır ve kavranabilir gerçekliklerin maddi tasarımıdır.³³

Akıl sorunu

İnsanı hayvandan radikal biçimde ayıran güç, akıldır. Bu sözcük Arapça'da her zaman rasyonel bir anlama sahip olmayan teknik bir terimle (*al-'aql*) karşılanır. Sözgelimi ilk Şii dü-

33 Ag.y., s. 170 ve devamı.

şüncesinde akıl ezoterik gerçeklikleri kavrama olanağı veren vizyoner bir güç anlamında kullanılıyordu. İslamda akıl kavramı, Yunan düşüncesinin etkisiyle, özellikle yeni-Platoncuların *nous*'u anlamındaki ussal olana yönelik derin düşünce etkinliği yananlamını kazanmıştır. Dolayısıyla bu kavramı *raison* sözcüğüyle karşılayamayız, çünkü akıl hem rasyonel hem tinsel bir güçtür ve derin düşüncenin felsefi özelliğinin ve mistik özelliğinin birbirinden ayrılması mümkün değildir.

Akıl sorunsalının kökeni Aristoteles ve Afrodisiaslı Aleksandros'a dayanır. Aristotelesçi fail akıl Tanrı'yla özdeşleştirilebiliyordu. Aleksandros insan zihninin akli şeyleri nasıl kavradığını anlamak için maddi akıl, akletme alışkanlığı olan (*habitus*) akıl ve fail akıl ayırımına gitmiştir. Maddi akıl sadece mümkün olan (kuvve halindeki) akıldır. "Sıradan" akıl eylem içindeki akıldır: "Etkin olma ve tanıma alışkanlığı kazanmış sıradan akıl maddi aklın kendisidir."³⁴ Etkin akıl insan akli ile akli olanların birleşmesidir. Arap çevirmenler bunu ayrı bir akıl olarak yorumlamışlardır; Farabi ve İbni Sina'nın sudurun onuncu sırasına koydukları kavramdır bu. Dolayısıyla bu fail akıl, yüce ilke, Tanrı değildir artık; son akıldır ve vahiy başmeleği Cebra'il'le bir tutulur. Bu nedenle kehanet ve felsefenin ortak kaynağında fail aklın olduğu söylenir.

Farabi'den itibaren fail aklın da bölünmüş olduğu söylenebilir: İnsan dışında ayrı bir akıl vardır ve bu akıl, insanda kazanılmış akıl, akli olanın zihni aydınlatan tamlığıdır.

İslam dünyasında Yunan akıl kavramıyla ilgili çalışmalar El-Kindi'nin yapıtı *Akıl Üstüne*'de ilk biçimini bulmuştur.

El-Kindi, kuvve halindeki akli sürekli fiil halindeki akıldan ayırmıştır. Öte yandan kuvveden fiile geçen akli da ayırır. Nihayet dördüncü bir entelektüel işlev daha saptamıştır: kendi idrakini başkasına aktarabilen akıl.

El-Farabi'nin kitabı *Akıl ve Akletme Üstüne* Latin ortaçağında çok ilgi görmüş ve İslam felsefesinde bilgi felsefesini kalıcı biçimde etkilemiştir. El-Farabi ise, Aristoteles'in "akıl" söz-

34 E.Gilson, "Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant", *AHDLMA*, 1930.

cüğüne yüklediği farklı anlamların dökümünü yapmakla başlar.³⁵ Kuvve halindeki aklın ve fail aklın kavram çiftini benimser. Dolayısıyla bilginin temel işlemleri şunlardır: Bilinen formun katıksız tanıma etkinliği içinde olacağı şeye yani madde-dışı ayrı bir forma dönüşmesi gerekir. Bununla birlikte bilinen form maddeden ancak bir başka mevzu bulduğunda ayrılır ki bu mevzu da fail akıldan başka bir şey değildir. Bir balmumunun, üzerine vurulan damganın şeklini alması gibi, aklın kuvveden fiile geçmesi, formun madde olduğu bir durumdan maddedışı olduğu bir duruma geçmesi gibidir. Akli form ancak onu fiiliyata geçiren akıl bizzat faal olduğunda etkindir.

Dolayısıyla akıl ve akli olanın birliği, akletme ediminin yoğunlaşma düzeyine göre açıklanır: En altta kuvve halindeki akıl düzeyi vardır; daha sonra fiil halindeki akıl gelir; en sonda da edinilen akli buluruz. El-Farabi'nin, belirgin özelliğini beş temel meleke olarak açıkladığı ruhun zirvesi şudur: düşünen kuvvet ("konuşan", mantık), hayal ettiren kuvvet, duyum melekesi ve beslenme melekesi... Bunların ilk üçü iştah kapasitesiyle desteklenir. Faal akıl, tanrısal akıl ile mükemmel ruh arasında bulunur. Kuran'ın Ruh-ül Kudüs olarak adlandırdığı şeydir (Kuran II: 87- 253; V: 110, XVI: 102). Buradan bir etik türer ve bu etiğin son sözü, faal akıl içinde akli olanla ilişkidir. Sorulan soru şudur: Edinilmiş akli aşan faal akılla kesin birleşme durumunu bilebilir miyiz? Bu soruya olumlu cevap verdiğimiz takdirde insan davranışlarının amacı, erdem aracılığıyla belli bir derin düşünce evresini hazırlamaktır ve bu evrede bilge kişi Aklın ışığını alacak, daha sonra onunla birleşecek ve birlik oluşturacaktır. El-Farabi'nin benimsemediği ruhun tanrısallaşması teorisidir bu. İnsan zihni ve Tanrı'dan gelen katıksız faal akıl arasında her zaman açık seçik bir ayırım vardır. Bu nedenle etik, bir kutsallaştırma öğretisi olamaz; bir derin düşünce disiplindir ve bu disiplin içinde zihin bütünüyle egemen olmadığı gerçeğe ilişkisini sürdürür.

İbni Sina bu perspektifi sistemleştirecek ve teorik akli, maddi, sıradan, faal ve nihayet edinilmiş akıl şeklinde sınıflandıra-

35 *Épître sur l'intellect*, Bouyges, s. 3-7.

caktır. Bu akıl pratik akli aydınlatır ve pratik akıl da onun hizmetine girer.

Ahiret ve mutluluk sorunu

Doğal olarak İslam felsefesinin ilk zamanlarındaki ve bütün tarihi içindeki üçüncü önemli soruya gelmemiz gerekiyor: “Ahireti nasıl düşünmeliyiz, bu bağlamda ne gibi bir mutluluk umut etmeliyiz ve buna nasıl hazırlanmalıyız?”

Bu noktada filozofların miras aldığı görüş çizgisini ana hatlarıyla belirtmekte yarar var. Felsefi kurtuluşun özellikle derin düşünce kabul edildiği dönemle, yani Helenistik felsefe dönemiyle başlar bu çizgi. 11./17.ve 12./18. yüzyıllarda İran’da tam bir bedensel diriliş öğretisiyle sonuçlanır. Başlangıçta filozofların, Kuran’daki bedensel dirilme ve cennette ödül, cehennemde ceza görme vaadini kabul ettikleri kesindir, ancak gerçek kurtuluş kavramı en yüce biçimiyle zihinsel etkinlikle, ezeli-ebedi akli olanla zihnin yakın ilişkisiyle ilgiliydi. Dolayısıyla filozof bir anlamda Kuran’daki somut cennet vaadinin sonuçta bir metafor, dahası tanrısal ışıkla ilgili bir derin düşünce sembolü olduğunu ifade etmeye başlamıştır. Bu ışığın konusu, ilk başta kavranabilir ilk şeyler, zorunlu ve yeterli hakikatlerdi. Bununla birlikte, bu düşünceler daha sonra sadece felsefe düşmanları tarafından değil filozofların kendileri tarafından da şiddetle eleştirilecektir; sözgelimi Molla Sadreddin bu tür bir mutluluğun yetersiz ve hayali olduğunu söylemiştir. Her halükârda felsefi mutluluk ve Kuran’da anlatılan bedensel kurtuluş arasında derin bir fark –kimilerine göre uyumsuzluk– olduğunu saklamamak gerekir.

El-Farabi’ye göre mutluluk

El-Farabi’ye göre iki tür mutluluk vardır: bu dünyadaki mutluluk, ahiretteki mutluluk. Bunların ikisi de mükemmellik düzleminde dört düzeye bağlıdır. Önce Platon’un teknik bilgi dediği pratik sanatlar gelir. Sonra ahlak açısından mükemmel

olmak gerekir. Bu mükemmeliyete ulaşıldıktan sonra Platonvari *dianoia*'yla eşdeğer düşünce alıştırmalarına bağlı mükemmeliyetlere ulaşma amacına yönelinir ve bu alıştırmalar Platonvari *theoria*'ya denk düşen spekülâtif mükemmeliyetlerle tamamlanmış olur. Düşünce gücümüzün toplum dışında geçerli olmayacağını kesinlikle görmek gerekir. Tersine, düşünce gücü iyilik ve kötülükle ilgili bütün araştırmaları kuşatır, bu araştırmaların mükemmellik düzeyine göre yargıda bulunur ve bunların sonucunda cemaat, toplum ya da birey mükemmel amaçlar edinir.³⁶

Dahası, dianoetik güç insanın sosyalleşmesinin çeşitli düzeylerinde yer almıştır. Bu güçlerden biri aile yaşamında, öbürü inanç mücadelesi vb. alanında kullanılır. Burada önemli nokta şudur: Bir insan, kendi dışında birinin iyiliğini istemeden bu düşünce gücüne ya da erdeme sahip olamaz. Şu sorular sorulabilir: En eksiksiz mükemmellik hangisidir? Bu bir erdem midir? Bütün erdemlerin toplamı mıdır? Aslında erdem hem ahlakal hem siyasaldır. Sözelimi bir ordu komutanı, bütün savaşçılar için en yararlı ve en iyi olanı bulmak için dianoetik güçten vazgeçemez. Ahlakal bir erdeme de ihtiyacı vardır. Siyaset sanatı platonvari bir biçimde tanımlanmıştır: Öteki sanatların arayabileceği her şeyi yoğunlaştıran ve o olmadığı takdirde bunların uygulanmasının sonuç vermeyeceği biçimdir bu.³⁷

Kurtuluş, adalete dayalı bir siyaset esinleyen derin düşünce-den gelmelidir. Erdemlerden yardım alır ve erdemli toplumun ruhani ve cismani efendisinin şahsında doruğa ulaşır; bu bağlamda kimileri Şii imam figürünün felsefi bir versiyonunu görmüşlerdir.

İbni Sina'ya göre tanrısal esinlenme

İbni Sina Hay İbni Yekzan³⁸ adlı yapıtında derin düşünceyle, esinlenmeyle mutluluğa ulaşma öğretisinin mistik bir yorumu-

36 *L'atteinte de la félicité*, § 1 § 19.

37 A.g.y., § 32-40.

38 Bkz. H. Corbin, *Avicenne et le Récit visionnaire*.

nu sunar. Bilge insanın girişimini bir bilgi arayışı yani aynı zamanda bir şifa ve ruhun değişim geçirmesi olgusu olarak anlar. İbni Sina aynı zamanda bir *Doğu* metafiziğinin kurucusudur ve İslam dünyasındaki yeni-Platoncu ardılları, onun bu metafiziğini derinleştirmişlerdir. Varlık dünyası iki karşıt bölgeye ayrılır: karanlık ve maddi dünyayı simgeleyen Batı ve ruhun gerçek vatanı olan manevi ülkeyi temsil eden Doğu. Bu “Doğu” coğrafya haritalarındaki Doğu değildir tabii ki, Platon’un kavramış olduğu gibi metafizik bir alandır. Kurtulmak, özgürleşmek insanın gerçek doğasına *yönelmesi*, dönüşmesidir. Dolayısıyla manevi bir hac ziyareti, bir göçtür. Doğu’daki varlıkta faal akıl melekse niteliklere sahiptir ve bu melek aynı zamanda ruhun ebedi gençliğinin de simgesidir.

Böylece İbni Sina’yla birlikte, mutluluk sadece soyut bilgi işi olmaktan çıkarak tam anlamıyla manevi bir alıştırma alanına dönüşür. Dolayısıyla İslam’da felsefe, büyük ölçüde mistiğin ve bilginin uzlaşmasına doğru yönelir.

El-Kindi

Ebu Yusuf Yakub bin Ishak el-Kindi 2./8. yüzyıl sonunda Küfe'de güçlü ve ünlü bir Arap ailesinin çocuğu olarak dünyaya geldi. Halife El-Memun ve El-Mutasım döneminde (218/833-227/842) Abbasilerin başkenti Bağdat'ta yaşadı. Halife El-Mütevekkil tarafından gözden düşürüldü ve İS 870'e doğru bilinmeyen bir sebepten öldü. El-Kindi Yunanca metinlerin Arapça'ya çevrilmesi hareketinden etkilenmiştir. Aristoteles'e ait olduğu söylenen *Teoloji'si* onun için çevrilmiştir. Matematik, astronomi, tıp, müzik alanında dünya çapında bir düşünürdü. Mutezile ilahiyatçılarına bağlanmıştır.

Latin ortaçağına bıraktığı en önemli yapıtlar *De somne et visione*, *De quinque essentiis* ve *De intellectu'dur*. Ayrıca *İlk Felsefe Üstüne* adlı bir yapıtı ve yakın zamanda yayınlanan mektupları vardır.

El-Farabi

Ebu Nasr el-Farabi 259/872'de Maveräünnehir'de, Farab bölgesinde İranlı ya da Türk bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Bir süre Bağdat'ta yaşadktan sonra 330/941'de Şii imamlarıyla tanınan Halep Hamdani Sarayı'na yerleşti. Belki kendisi de Şii imamdı. 339/950'de Şam'da öldü.

"İkinci üstat" olarak tanınır (birincisi Aristoteles'tir).

Başlıca yapıtları: *İki Bilge, Platon ve Aristoteles'in Düşünceleri Arasındaki Uyum, Aristoteles Metafiziğinin Çeşitli Kitaplarının Konusu, İdrak Üstüne Mektup, Erdemli Toplum İnsanlarının Düşünceleri, Kategoriler, Platon Yasalarının Özeti, Platon Felsefesi Üstüne, Mektuplar Kitabı, Aristoteles Yorumunun Yorumu, Siyaset Kitabı, Mutluluğa Ulaşma*.

İbni Sina

Latinlerin Avicenna dediği Ebu Ali İbni Sina 370/980'de Buhara yakınlarında doğdu. Genç yaşta bilgin ve hekim olarak ünlendi (Ortaçağ tıbbının temellerinden biri kabul edilen bir tıp kitabı [*Tıp kanunu*] yazmıştır). Hemedan hükümdarının veziri oldu, *Şifa Kitabı'nı* yazdı. İbni Sina inişli çıkışlı bir yaşam sürdü; kimi zaman hapsedildi, kimi zaman devlet işleriyle uğraştı ve seyahatlere çıktı. Dünya çapında yapıtlar bıraktı. Fizik, metafizik, astronomi ve matematik alanlarında çalıştı. Sufilikten etkilendi. Farsça ilk felsefe kitabını (*Bilim Kitabı*) o yazmıştır; İranlı olmasına rağmen yapıtının büyük bölümünü Arapça yazmıştır.

Başlıca yapıtları:

Şifa Kitabı, Kurtuluş Kitabı, Direktifler ve Gözlemler Kitabı, Köken ve Dönüş Mektubu, Bilim Kitabı, Mistik Anlatılar. İbni Sina 428/1037'de öldü.

Okuyucu Müslümanlığın (Kuran, şeriat hükümleri vb.) anlaşılması için gerekli bilgileri özellikle bu konuları işleyen yapıtlarda bulacaktır: *Histoire des Religions*, "Bibliothèque de La Pléiade", *Encyclopaedia Universalis*'in "İslam" maddesi. Burada, bilinçli olarak, kaçınılmaz biçimde dinsel olguyu da içeren İslam'da felsefi ve tinsel olguyu ele alıyoruz.

Le Coran, çev. Jacques Berque, Paris, Sindbad, 1990. çev. D. Masson, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de La Pléiade", 1967, "Folio" yeniden basım dizi.

Avicenne, *La Métaphysique du Shifâ*, Kitap: I-V, Paris, Vrin, 1978; Kitap: VI-X, Paris, Vrin, 1985. *Le Livre de science*, Paris, Les Belles Lettres, 1955. *Le Livre des directives et remarques*, Paris, Vrin, 1953.

Al-Fârâbî, *Idées des habitants de la cité vertueuse*, Beyrut, 1980. *Deux traités philosophiques*, Damas, 1989.

R. Walzer, *Al-Farabi On The Perfect State*, Oxford, Clarendon Press, 1985.

Al-Kindî, *Cinq Épitres*, Paris, CNRS, 1976.

A.L. Ivry, *Al-Kindi's Metaphysics*, Albany, SUNY, 1974.

Abû Ya'qûb Sejestânî, *Le Dévoilement des choses cachées*, Lagrasse, Verdier, "Islam spirituel", 1988.

H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, "Folio- Essais" dizisi, 1986. *Corps spirituel et terre céleste*, Paris, Buchet-Chastel, 1979. *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Paris, Berg International, 1982. *En Islam iranien*, 4 cilt, rééd. Paris, Gallimard, "Tel dizisi", 1991, *Avicenne et le récit visionnaire*, Paris, Berg International, 1979.

E. Gilson, "Avicenne et le point de départ de Duns Scot", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, II cilt, 1927. "Les Sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant", a.g.y., 1930.

J. Jolivet, *L'Intellect selon Kindî*, Leiden, Brill, 1971.

L. Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne*, Paris, Vrin, 1951.

I. Madkour, *La Place d'al-Fârâbî dans l'école philosophique musulmane*, Paris, 1934.

SONUÇ

Ölümü Aşan Düşünceler

Jacqueline Russ

Kurucu düşüncelerin kesinlikle önemlerini yitirmeme gibi bir ayrıcalıkları vardır; belli ölçüde ölümsüzlük ayrıcalığına sahiptirler ve bütün bunların nedeni, halkları ve uygarlıkları peşlerinden sürüklemeleridir. Onları kimliklerine ve gerçekliklerine kavuştururlar, işaret noktaları ve ilkeleri aracılığıyla tanınmalarını sağlarlar. Dolayısıyla kurucu düşünceler toplumlar ve halklar üzerinde büyük bir güçtür, her yöne dağılmıştır, söylem ve arzuyu, toplum ve iktidarı örgütler ve son derecede yaratıcıdır.

Özleri sayesinde zamanın yıpratıcılığından kurtulabilen kurucu düşüncelerin canlı kaynakları, metinlerin anlam ve içerikleri tartışıldığında yorumlara ve açıklamalara, eleştirilere, öğretisel anlamlandırmalara konu olurlar. Bu açıklamalar ve yorumlar, bütünüyle, kendilerini destekleyen derin kavramlardan beslenirler. Böylece zenginliklerini uygarlıkları etkileyen kaynaklardan alan çeşitli skolastik yapılar doğmuştur. İkinci cildimiz modern dünyanın yaratılmasına ayrılmıştır ve fışkırmakta olan bir Ortaçağ'dan modernitenin yaratıcı düşüncelerine (Descartes ve Kartezyen sistemler) kadar gitmektedir.

Genel Yapıtlar

André Jacob'un yayına hazırladığı, *Encyclopédie philosophique universelle*, PUF, 4 cilt - I: *L'Univers philosophique*, II: *Les Notions philosophiques*, III: *Les Œuvres philosophiques*, IV: *Les Textes philosophiques*.

Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie (Antiquité et Moyen Âge)*, "Quadrige" dizisi, PUF.

Brice Parain'in yayına hazırladığı, *Histoire de la philosophie*, Encyclopédie de "La Pléiade", Gallimard, (Orient, Antiquité, Moyen Âge).

François Châtelet'nin yayına hazırladığı, *La Philosophie*, Marabout (De Platon à Saint Thomas).

François Châtelet'nin yayına hazırladığı *Les Idéologies*, Marabout (Des pharaons à Charlemagne).

Karl Jaspers, *Les Grands Philosophes (Socrate, Bouddha, Confucius, Jésus)*, Presses Pocket-Agora, Plon.

Özel Yapıtlar

J.-F. Mattéi'nin yayına hazırladığı, *La Naissance de la raison en Grèce*, PUF.

Jean-Paul Dumont'un yayına hazırladığı, *Les Présocratiques*, "La Pléiade", NRF.

P.M. Schuhl, *L'Œuvre de Platon*, Hachette.

François Châtelet, *Platon, "Idées"*, NRF.

Joseph Moreau, *Aristote et son école*, PUF.

Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, "Études augustinienes"

Pierre Hadot, *La Citadelle intérieure*, Fayard.

André Chouraqui, *La Pensée juive*, "Que sais-je?", PUF.

M. Simon ve A. Benoit, *Le Judaïsme et le Christianisme antique*, PUF.

Lao-Tzeu, *La Voie et sa vertu*, *Tao-tê-king*, "Points", Le Seuil.

Marcel Granet, *La Civilisation chinoise*, Albin Michel, *La Pensée chinoise*, Albin Michel.

Roger-Pol Droit, *L'Oubli de l'Inde*, PUF.

Christian Jambet, *La Logique des Orientaux*, Le Seuil.

F. Schuon, *Comprendre l'Islam*, "Points", Le Seuil.

M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, "L'évolution de l'humanité" dizisi, Albin Michel.

- acı 17, 32, 52, 55, 62, 65, 102, 108,
109, 137, 163, 192, 197-200, 208,
225-227
- adalet 26, 37, 39, 40, 42, 46, 47, 63,
69, 96, 97, 99, 100, 125-127, 133,
134, 138, 146, 147, 160, 226, 258,
277
- adil 62, 63, 65, 97, 116
- ahlak 14, 36, 37, 40, 45, 48, 68, 72,
80, 82, 94-99, 101-103, 107, 109,
110, 112, 114, 116, 119, 122, 127,
133, 147, 160, 181, 187, 192, 195,
200, 203, 219-221, 223-229, 232,
234, 244, 252, 262, 276, 277
- ahlaki kötülük
- ahiret 265, 276
- akıl 11, 13, 15, 23-25, 27, 30, 35, 42,
47, 51, 58, 63, 68, 78, 90, 92, 93,
112, 114-117, 128, 129, 131, 134,
137, 138, 143, 153, 154, 159, 208,
209, 252, 256-261, 264-270, 273-
276, 278
- akılcılık 15, 23
- anlam 8, 9, 11-13, 16, 17, 19, 24-28,
32, 35, 42, 44, 46-59, 61, 62, 64,
66-68, 72-76, 78, 80-82, 85, 87, 89,
96, 97, 99, 100, 102, 107, 111, 113-
116, 118, 120, 131, 132, 136, 137,
139, 140, 146, 150, 154, 157-160,
164, 166, 172, 173, 177, 178, 180,
182, 183, 186, 187, 189, 198, 199,
200, 204, 208, 213, 215, 216, 221-
224, 230, 232, 233, 235, 236, 239,
240, 244, 250, 253-255, 257-259,
263, 265-276, 278, 283
- arkhe 25, 26
- aşk 27, 58, 59, 67, 69, 74, 117, 181
- aşkınlık 82, 128, 131, 138, 149, 159,
163, 167, 191, 254-257, 264
- ateş 26, 27, 29, 84, 113, 114, 179, 180,
182, 203, 216, 226
- atman 182-184, 187-191, 193, 202
- atomcular 31
- atomlar 13, 31, 32, 110, 112
- beden 28, 40, 49, 52, 55, 57-59, 66,
67, 82, 91, 92, 102, 109, 110, 135-
137, 159, 160, 174, 182, 187, 188,
230, 261, 265, 267, 270-272, 276
- bengi dönüş 114
- bilgelik 12, 14, 15, 17, 23, 41, 42, 44,
52, 55, 56, 61-63, 65, 69, 93-98,
103, 110, 117, 125, 128, 131, 134,
138, 139, 190, 195, 200, 208, 214,
219, 220, 224, 249, 261
- bir 29-31, 39, 255-257, 259, 266, 268

birlik 9, 14, 26, 44, 59, 61, 65, 75, 76,
78, 83, 103, 113, 128, 138, 149,
159, 160, 171, 181-184, 187-189,
193, 214, 230, 242, 255, 256-259,
264, 265, 268-271, 275

Bodhi 197

boşluk 13, 17, 31, 32, 110, 115, 118,
189, 231

Brahman 9, 174, 176, 178-184, 186,
188-194, 203, 206, 207, 210

budacılık 17, 197-199, 201-203, 207

Cogito 17, 145

devlet 13, 39, 43, 47-56, 58, 59,
62-64, 66-69, 99-103, 107, 125,
128, 163, 164, 174, 234-237,
244, 251, 279

dharma 174, 177, 181, 199, 201, 205
dingin haz 109

diyalektik 13, 25, 27, 30, 37, 48-51,
53, 55, 60, 61, 68, 77, 78, 106, 119,
135, 149, 209

diyalog 10, 13, 16, 18, 47, 48, 50, 57,
59, 60, 75, 129, 130, 186, 204, 221,
230, 249, 251

dogmatizm 119, 120

doğru orta 95, 96, 100

dostluk 29, 65, 69, 72, 98, 111

dünya devleti 164

düzen 16, 18, 23, 24, 31, 37, 47, 50,
51, 54, 56, 61, 63, 64, 80, 83, 84,
88, 93, 99, 100, 101, 106, 126-128,
132, 133, 136, 138, 143-148, 157,
164, 174, 176, 177, 179, 181, 197,
201, 205, 209, 214, 215, 217, 218,
220, 221, 223, 224, 228, 230, 232,
234, 236, 237, 240, 254, 256, 259-
261, 268

egitim 39, 43, 44, 47, 48, 51-54, 59,
66, 101, 103, 106, 108, 120, 158,
164, 178, 197, 224, 225

epikürosçuluk 15, 106-109, 111-113,
118-120

erdem 35, 37, 40, 42, 43, 55, 62, 68,
69, 95-102, 108, 112, 116, 119,

133, 163, 165, 198, 217, 218, 221,
222, 226, 229, 257, 275, 277, 279

ereksellik 88-90

Eros 13, 23, 55, 67

etik 46, 48, 78, 80, 92, 95, 96, 98-102,
106, 116, 126, 130, 138, 148, 151,
156, 198, 270, 272, 273, 275

fiil 44, 76, 79, 81, 82, 86, 92, 97, 153,
181, 205, 207, 257, 258, 262-264,
266, 270, 272, 274, 275

fizik 80-83, 86-92, 94, 106, 109, 112,
116, 118, 138, 217, 252, 259, 272,
279

form 9, 10, 14, 26, 27, 33, 50, 51, 53,
77, 79, 82, 83, 85-89, 92, 125, 192,
193, 267, 270, 271, 275

görecelik 95

güç 13, 23, 26, 33, 35, 36, 43, 46, 47,
65, 66, 69, 82, 85, 90, 91, 97, 98,
102, 112, 113, 128, 135, 137, 139,
144, 146, 147, 149, 151, 152, 154,
159, 163, 165, 174, 180-182, 192,
193, 199, 203, 213, 215, 230, 234-
236, 238, 239, 258, 259, 265, 267,
270, 272-274, 277, 283

günah 46, 126, 131, 132, 137, 147,
148, 151, 152, 159, 164, 165

haz 81, 109, 111, 112, 174, 259, 265
hiçlik 31, 56, 264, 268

içsellik 43, 135, 162, 188

idea(lar) 13, 32, 46, 50, 52-57, 59, 61,
63-65, 72-74, 95, 119, 128, 135,
139

ilk hareket ettirici 81-84, 90, 267

inanış 53

insan doğası 224, 226-228

kanı 29, 30, 32, 47, 49, 50, 53, 61, 78,
133, 151

Katharsis 102, 134

kayıtsızlık 117, 226

kinizm 15, 106-108

kişilik 23, 198

kötülük 46, 47, 96, 116, 126, 160,
164, 199, 226-228, 263, 277, 288
kurtuluş bilgisi 199, 208
logos 10, 11, 27, 36, 73, 76, 79, 99,
103, 112-115, 125, 134, 143, 149,
154, 157, 159, 171, 222
madde 26, 28, 31, 33-35, 80-83, 85-
89, 92, 103, 113, 162, 202, 210,
255, 258, 259, 261, 264, 267, 270,
275, 280
mağara alegorisi 51, 53
mağara miti 54
mantık 14, 36, 50, 57, 75, 77-79, 106,
115, 116, 139, 155, 216, 224, 252,
275
materyalizm 29
maya 174, 193
mesele 25, 37, 66, 68, 97, 116, 143,
156, 254, 266
modernite 283
mutluluk 55, 62, 64, 72, 94-96, 99,
101, 108, 109, 118, 138, 183, 200,
265, 270, 276-279
mükemmelleşme 81, 103
nihilizm 198
Nirvana 17, 200
olasıcılık 119
oluş 27, 30, 61, 85, 87, 183, 191, 192,
200, 260, 262, 269
ontoloji 75, 198, 257, 268
ölüm 23, 45, 56, 83, 91, 109, 131, 150,
183
öz 75, 85, 88, 163, 189, 230, 262, 287
özgürlük 15, 30, 63, 97, 108, 111-137,
152, 164, 180, 195
özne 14, 17, 19, 41, 76-89, 109, 115,
139, 166, 184, 202, 258, 264, 271
pay alma 54-60, 67, 73
politik 14, 35, 61, 65, 69, 80, 95-103,
130, 159, 227

politika sanatı 35, 97, 98

rastlantı 24, 31, 67, 84-90, 107, 111,
155, 200, 238
retorik 37, 68, 102, 106, 242
ruh 26-29, 40-73, 92, 163, 174, 192,
230, 267-278

sanatana dharma 177
septisizm 106, 107, 117, 118
sınır 16, 61
sınırsız 16, 26-31, 36, 61, 63, 153,
199, 216
site 13, 35, 48, 61-66, 98-101
sofistler 13, 16, 24, 35, 36, 69, 109,
152, 242, 259
somut evrensel 135
sonsuz 26, 31, 82, 87, 88, 110, 135,
155, 166, 267
stoacılık 15, 106-120, 159, 160
stratejist 238-240

şaşkınlık 23, 68, 150, 166

tanrı devleti 164
tao 224-241
tasım 14, 77, 78, 151, 205, 250, 279
temellendirme 7, 8, 140
temeller 7, 8, 33, 47, 61, 65, 66, 67,
78, 79, 84, 130, 136, 150, 195, 201,
215, 244, 279
töz 27, 74-86, 164, 188, 201
tümevarım 75, 79

Yang 217, 230, 235
yasa 16, 36, 61, 64, 113, 137, 138,
147, 149, 174, 177, 235, 237
yazgı 44, 56, 62, 114, 115, 136, 137,
149, 160, 164, 165
yin 216-218
yol 7, 9, 11, 16, 26, 27, 29, 31, 35, 37,
44, 47, 52, 55, 74, 77, 78, 91, 102,
107, 119, 126, 131, 134, 137, 146,
147, 154, 160, 186, 195, 200, 202,
205, 216, 224, 225, 228, 229, 237,
238, 241, 243, 263, 265

Felsefe Tarihi serisinin birinci cildi olan *Kurucu Düşünceler*, kültürün ve düşüncenin belli başlı kurucu uğraklarının doğuşunu betimlemeyi, bu uğrakların kaynaklarına gitmeyi amaçlıyor.

Felsefe tarihi alanında pek çok başarılı çalışmaya imza atan Jacqueline Russ yönetimindeki uzman bir ekip tarafından özgün bir yöntemle hazırlanmış olan kitapta, felsefe tarihinin Yunan düşüncesine indirgendiği klasik bakış açısı terk ediliyor ve Doğu düşüncesinin temelleri de gün ışığına çıkartılıyor.

Fikir alanında Yunan geleneği kadar Kitab-ı Mukaddes'in bildirisini, Hristiyanlığın temellerini, Çin düşüncesini, Budacılığı ve İslam felsefesini kapsayan bu çalışma, insanlığın düşünsel mirasını oluşturan kültürel biçimler bakımından zenginliği ve farklılığıyla göze çarpan bir sentez sunuyor.

Kurucu Düşünceler, felsefe alanında çalışan veya felsefeye meraklı kişiler ve öğrenciler için olduğu kadar evrensel kültür meselesiyle ilgilenen herkes için faydalı bir başlangıç ve malzeme oluşturuyor. Felsefi düşünceye dair geniş bir bakış açısı sunan ve önceki birikimleri geniş bir çerçeve içinde yeniden değerlendirme imkânı yaratan temel bir eser...

