

YUNANLILARIN TRAJİK ÇAĞINDA FELSEFE

Friedrich
NIETZSCHE

Çeviren
Nusret Hızır

Elif Yayınları

ELAF YAYINLARI No : 4
Felsefe dizisi No : 1

YUNAN'LILARIN TRAJİK ÇAĞINDA
FELSEFE

İkinci baskı

Friedrich NIETZSCHE

**YUNANLILARIN TRAJİK
ÇAĞINDA FELSEFE**

Çeviren

NUSRET HIZIR

Elif Yayınları, İstanbul, Beyazıt

1 9 6 3

**Bu kitap 1963 yılı Ocak ayında İstanbul'da
EKİN BASIMEVİ'nde basılmıştır.**

Kapak düzeni : Salt Maden

İÇİNDEKİLER

Eseri Türkçeye çevirenin Önsözü	IX
Önsöz	1
Sonra yazılmış Önsöz	3
I, II (Giriş)	5
III (Thales)	15
IV (Anaksimandros)	21
V — VII (Herakleitos)	25
IX (Parmenides)	41
X, XI (Parmenides - Ksenophanes)	45
XII, XIII (Parmenides - Zeno)	54
XIV - XIX (Anaksagoras)	58

ESERİ TÜRKÇEYE ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ

Friedrich Nietzsche, 1844'te doğmuş, 1889'da akıl hastalığına tutulmuş, 1900'de ölmüştür. Oldukça kısa olan bu ömrün ancak yirmi beş yılı düşünmeye ve yazmaya tam olarak ayrılabilmiştir. Bu yirmi beş yılı üç devreye ayırmak adettir. Bu gibi bölmelerin gerçeğe ne ölçüde uyduğu çok kez bir meseledir. Çünkü bölmeler yapmadırlar. Fakat Nietzsche'nin gençliğini kaplayan ve bizi burada ilgilendiren birinci devresi, gerçekten belirli karakteriyle iyiden iyiye sınırlıdır. Çevirisini sunduğumuz eser, bu birinci bölüme girer.

Yunan felsefesi tarihinin bir parçasını ele aldığı, başlığın-
dan da anlaşılan bu yazıyı zamanına ve yerine yerleştirebil-
mek için, genç Nietzsche üzerinde biraz durmak gerekir.

Nietzsche, daha çocuk denecek yaşta iken ilgilerinin türlü türlü yönlerde olduğunu görmüş, bunlar arasında kültür problemlerine ayrı bir eğilim duyduğunu anlamıştır. Fakat kültürle ilgili problemleri herhangi bir ciddi bilim temeli olmadan ele almanın, anlayış bakımından kısır bir heveskarlığa (dilettant'lığa) götüreceğine inandığından, klasik filolojiyi meslek edinmeyi ve bunda «üstad» olmayı aklına koymuştur. Çünkü filoloji metodu sağlamdır; ufak tefek sorular üzerinde duran incelemeleri de, dakiklığı sayesinde insanı sabırlı, sistemli olmaya götürür; her türlü ciddi çalışmanın düşmanı olan aceleye, telaşa düşmemesini sağlar. Yavaş okumayı, derinliğine okumayı öğretir.

Nietzsche, klasik filoloji öğreniminin ağırlık merkezini Yunanca üzerinde toplamış ve bu öğrenimi o kadar başarılı olmuş, Nietzsche henüz üniversitede öğrenci iken etrafına öyle bir ün sakmış ki, Basel Üniversitesinde Klasik Filoloji kürsüsü açık kalmıca, Almanya'nın o zaman en tanınmış filolog-

larından R i t s c h l ' in tavsiyesi üzerine bu kürsüye öğrenci Nietzsche getirilmiştir (1869).

Nietzsche'nin Basel Üniversitesinde öğretmen olarak gösterdiği çalışmalar insanı şaşırtacak ölçüde büyüktür. Salt filoloji alanında kısa zamanda meydana getirdiği eserler arasında Klâsik ilkçağ kültür ve düşünüşünün kaynaklarından Diogenes Laertius üzerine yazıları, Yunan vezni üzerinde orijinal araştırmaları, Homeros ile Hesiodos, Hellenizm problemleri üzerine incelemeleri ayrıca dikkati çekmektedir.

Fakat - biraz önce işaret ettik - Nietzsche'nin, biliminin dar sınırlarını aşmıyan bir salt filolog olarak kalması imkânsızdı. O, aslında zihnine disiplin bağlasın diye de seçmiş olduğu klâsik filoloji'yi, merakını ateşli bir şekilde uyarmış olan kültür problemlerini çözmekte metodik temel ve malzeme olarak kullanacaktır. Onun içindir ki Nietzsche, bilim alanında karar kıldığı zaman, sanatçı ve filozof bir filolog olarak da tanılacaktır.

Onun gözünde Yunan kültürü, her türlü kültürün örneğidir. Modern insan, bu kültürün (ve bu bilimin) asıl ve vakarlı sadeliğini anlamak, ona hayran olmak yetisini yitirmiştir. Onun için de kültürlü sayılamaz. Bununla beraber, bu anlayışlı hayranlığı aşlamak için vakit henüz tamamen geçmiş değildir. - Yunan'ın yüksekliği düşüncesini, ne bakımdan yüksek olduğu düşüncesini yaymak gerekir.

Böylece, Nietzsche'nin yazar ve düşünürlük hayatının birinci devresinde, salt filoloji'yi konu edinen eserlerin yanında,

Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik (Müziğin ruhundan Tragediya'nın Doğuşu)

Homer und die Klassische Philologie (Homeros ve Klâsik Filoloji),

Der Griechische Staat (Yunan Devleti),

Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen (Yunanlıların Trajik çağında Felsefe) gibi eser ve fragment'ler yer almaktadır.

Bu eserlerin adlarına sadece bir göz atınca bile anlıyoruz ki Nietzsche, Yunan'lıları yalnız zevk ve estetik alanında değil, fakat bilim ve felsefe alanlarında da Yeni Çağ insanından çok daha üstün görmektedir. Ona göre Yunan'lıların biz yenilere üstünlüğü bir nokta üzerinde toplanır. O da, varlık ve varlığa bağlı hayat problemini, - insan için son derece önemli olan bu problemi, - bizden çok daha derin ve temelli bir biçimde ele almış ve çok daha ileriye götürmüş olmalarıdır. İşte bu anlamda Yunan'lılar, yalnız güzel ile ilgili sorularda değil, varlığımızla doğrudan doğruya ilgili ana-problemlerde de üstadlarımızdır.

Çevrisi aşağıda okunacak olan yazı, Nietzsche'nin, Yunan kültürü üzerine yazdığı tasarladığı, fakat sonuna erişemediği büyük kitaptan bir parça, bir fragment'tir. Fakat Yunan felsefesinin Thales'ten Sokrates'e kadar giden birinci bölümünü, - ufak tefek sorularda değilse de - ana-çizgilerinde tam olarak ele aldığı için, onu bir fragment saymayıp toplu bir kitap olarak görmek doğru olur.

Eserin asıl değerini teşkil eden noktaları kavramak için o sırada Nietzsche üzerinde ne gibi etkenlerin egemen olduğunu düşünmemiz gerekir. Bu etkenler şunlardır :

- a) Klasik filoloji araştırmalarının kültür ile ilgili sonuçları,
- b) Schopenhauer'in kötümser felsefesi,
- c) Richard Wagner'ın müzik alanındaki çalışmaları - Nietzsche'nin Wagner'e olan hayranlığı ve onunla dostluğu.

a) Klasik filoloji'yi gördük. b) Schopenhauer'in felsefesine gelince, bu felsefeye göre evrene irade - hem de amacını bilen, bilinçli bir irade değil, kör irade - egemendir. İnsan, bütün varlıklar gibi bu iradenin «pençesi» altındadır. Evrenin kendisi ise, bir tasarımdan başka bir şey değildir. Fakat insan, bireyleştirme (individuation) ilkesinin yardımı ile, bu evreni objektifleştirir, onda, ardından koşulacak, istenecek, elde edilmeğe değer şeyler görür. Koşmak, elde etmeyi istemek, arzulamak, hep iradeden gelir. Fakat evren, dediğimiz

gibi, bir tasarım, yani bir düştür. Onun için, iradenin bizi bir düş arçasında koşturması, sonunda bizi bahtsız kılar; hayatı yaşamak kendi başına bir acı olur. Iradenin sonucu olan bu acıdan kurtulmanın iki yolu vardır. 1. Dünyanın dertlerinden elini eteğini çekip «târik-i dünya» olmak, Budhizm'in Nirvana'sına erişmek; 2. Güzellik ve sanat yoluyla iradenin üzerimizdeki basıncını hiçe indirmek. Schopenhauer'e göre, iradenin bahtsız kılıcı, kötü etkisini ortadan kaldıran sanatlar arasında bir mertebeler silsilesi vardır. Amaca en uygun olanı, maddeye en az bağlı olan Müziktir.

Nietzsche, bu felsefeye dayanarak, ve c) Yunan tragediya'sını zamanına uygun şekilde canlandırdığına inandığı R. Wagner'in müzik dramalarını görerek, bize örnek olması gereken Yunan kültürünü, Tragediya'nın Doğuşu adlı eserinde, şu esasa bağlıyor: Yunan kültürünün anahtarı, tragediya'dır. Tragediya'nın ilk tanrısı İse, değişmelerin ve ışığa kavuşmak isteyen ölümlerin tanrısı olan Dionysos'tur. Bu tanrı şerefine düzenlenen törenlerde, şehvetli vecd, sevinç, ama aynı zamanda korku, birbirine karışmıştır. İnsanın, Schopenhauer'e göre, iradesini yönetebilmek için uyguladığı bireyleştirme ilkesi, bu törenlerin yardımı ile ortadan kalkıyor, ruh, kendine çizilmiş sınırları aşarak tabiatın bütünü içinde eriyor. Nietzsche'nin dediği gibi, böylece, «var-olanın analarına, şeylerin gizli yüreğine» götüren yol açılmış oluyor. Dionysos'u ve kült'ünü karakterlendiren hal, taşkınlığın âdeta sembolü olmuş olan sarhoşluktur, ona uygun olan sanat dalı da, rasyonel ögesi en az, coşkunculuk ögesi en çok olan Müziktir. Demek ki, gerçek sanat, bir bakıma, Dionysos'luk (dionysisch) olacaktır.

Fakat Dionysos tarafından temsil edilen bu taşkın içgüdü'nün yanında bir de güzel biçimleri yoğurmada temel olan, güzel deyince bundan denge ile ölçüylü anıyan bir ikinci içgüdü vardır ki, insanı taşkınlıklarından kurtarır ve bireyleştirme ilkesini ortadan kaldırmak isteyen Dionysos'luk kuv-

vetin karşısında o ilkeyi korur; başka deyimle, bireyi kendi sınırları içinde tutar. Bu ikinci iç-güdüylü karakterlendiren hal, rüyalar evrenidir, onu karşılayan sanat dalı da, Plâstik sanatlardır. Bu iç-güdüylü Nietzsche, güneş, güzellik, ölçü ve denge tanrısı Apollo'nun adına bağlayarak Apollo'luk (apolinisch) diye adlandırmaktadır.

Nietzsche'ye göre tragediya'nın doğuşu ve gelişmesi, bu birbirlerine karşıt iki eğilimde aranmalıdır. Bu sanat dalı, her iki iç-güdü'nün barışması ve bağdaşması ile meydana gelmiştir. Tragediya ilkin, satyr'ler koro'sundan başka bir şey değildi. Bu koro, tanrı Dionysos'un çektiği acıları okur ve haykırırdı. Satyr'lere gelince, bunlar her türlü uygarlığın arkasında saklı, yok olmaz varlıklardır. Satyr'ler meydana göründükleri vakit uygarlığın belirli bir biçiminin sonu geldiğini, doğaya dönmemiz gerektiğini, yani Dionysos'un doğrudan doğruya egemen olma saatinin çaldığını anlarız. Görülüyor ki Satyr'ler Dionysos'un hizmetindedirler. Koro işte bu taşkın 'görüşü' canlandırırken, günün birinde onu plâstikleştirmiş, mükemmelliğe yani Apollo'luk (apollinisch) bir düzene ulaştırmış, o gün bu gün, Dionysos ile Apollo bağdaşmış, ve bundan, Yunan kültürünün merkezinde bulunan asıl tragediya, Dionysos coşkunluklarının Apollo yoluyla gösterilmesi anlamında doğmuştur. Tragediya aslında, Dionysos'luk coşkunlukları, taşkunlukları, doğa ile bir olmayı, acı veren tutkuyu... dile getirir. Fakat bunu, yüzüne ölçü, denge, sınırlı güzellik «maske» sini takarak başarır. Apollo'nun payı, bu «maske» dir, denebilir.

Buraya kadar, Schopenhauer'in sanat görüşünün - sanatı, iradenin verdiği mutsuzluğu ortadan kaldıran metafizik öge olarak görmenin - çok muhteşem, çok orijinal bir şekilde uygulanmasına şahit oluyor, ve asıl kurtarıcı sanatın Dionysos ile Apollo'yu birlik içinde toplayan tragediya olduğunu görüyoruz. Fakat Yunan'lı, tragediya'da yalnız felsefe anlamında varlık, hayat, kurtuluş problemlerinin genel çözül-

münü değil, kendi somut varlığı, somut hayatı ile doğrudan doğruya ilgili soruların en belîğ çözümünü de görmektedir. Çünkü o bir yandan kendini hür bir kişi olarak duyarken, öte yandan âmansız bir alın-yazısının baskısı altında olduğunu araçsız olarak yaşıyor. Varlığının böylece Apollo - Dionysos gerginliğinin çözümüne bağlı olduğunu görüyor. Sonra, o sıralarda en parlak devresini yaşıyan Yunan gehir-devleti (polis'i), bireysellik iç-güdüleri bir araya topluyor. Fakat onları yok etmeden dışına vuruyor. Bütün bunlardan Nietzsche anlamıştır ki, tragediya yalnız estetik alanda değil, varlık ve hayatla ilgili her alanda, derinliklere kadar giden bir bakış atmayı sağlamaktadır. Onun için, sadece, Aiskhilos, Sophokles gibi büyük tragediya yazarlarının yettiği zamana değil, fakat tragediya'da gördüğümüz ana-karakterlere sahip bütün bir çağa - Milattan önce 7. yüzyıldan 5. yüzyıla kadar uzanan ve çok kere kahramanlık çağı denen zamana - trajik çağ adını vermiş, felsefede de, trajik çağa has özellikleri gördüğümüzü göstermek için, Yunan'ıların Trajik çağda Felsefe başlıklı yazısını kaleme almıştır.

Nietzsche, bu yazısında Yunan felsefesi üzerinde edinilmiş ve alışılmış yüzyıllık düşünce ve inançları, o zamana kadar görülmemiş bir cesurlukla alt-üst etmekte, bu husustaki değer yargılarını tersine çevirmektedir. Ona göre Yunan'ın felsefede en parlak devresi, Sokrates, Eflatun, Aristoteles'i yetiştirmiş olan dar anlamdaki klâsik devre değil, Trajik çağda gelişmiş olan Sokrates - öncesi felsefedir. - Neden?

Çünkü Yunan felsefesinin bu gençlik devresi, felsefe ile tragediya arasındaki derin yalıcılığı gözden kaçırmamıştır. Tragediya, insana ne olduğunu, onu geleneklerle pekinleşmiş türlü bağlardan kurtararak, telkin eder. Ona, özgür bir kişilik olduğu bilincini verir, fakat varlığının bu özgürlük ile alın-yazısı arasında bir denge olduğunu da gösterir. Bu bakımdan insan varlığı ve hayatı, yulelarda da işaret ettiğimiz gibi, trajiktir. Tıpkı bunun gibi, düşünen insan, evrenin kar-

şında, kendini bağımsız ve düşünlen bir kişilik olarak duyunca, kendinin, evrenle Ben arasında bir denge olduğunu anlar; böylece de trajik durum meydana gelir. Bu sebeple, tragediya ile Sokrates'ten önceki felsefe arasında ,hatta tragediya yazarları ile bu felsefenin Thales, Herakleitos, Parmenides gibi kişilikleri arasında, sadece bir paralellik değil bir akrabalık, bir yakınlık vardır. Tragediya ile Sokrates'ten önceki filozoflar arasında yapılacak bir karşılaştırma, bize hem onlarda, hem bunlarda ortak diyebileceğimiz bir savaşın sürmekte olduğunu gösterir. Tragediya'cılar gibi filozoflar da gelenegin verdiği eski tanrılar evreninde kalmayıp bunların derinliğine gitmek, tanrı ne demektir gibi bir ana-soruya yaklaşmak, öte yandan, insanı insan kılan temel özellikleri meydana çıkarmak, bunlara önsafta yer vermek için çabalıyorlar. Sonra, tragediya, terim caizse, kolektif bir sanattır, fakat onda ele alınan insan, alın-yazısı ve karar özgürlüğü ile başbaşa kalmış tek insandır; Sokrates-öncesi felsefede de düşünür, düşünce yoluyla varlığını ve hayatını gerçekleştirmek isteyen, fakat onu objektifleştiren, (ama kuru formüllerle kaskatı, cansız kılmayan), evren ve kendisi ile başbaşa kalmış bir yalnızdır.

Demek ki Sokrates'ten önce gelen, trajik çağın filozofu, evrenin özü nedir sorusuna ne cevap verirse versin, ister Thales gibi, sudur, Anaksimandros gibi apeiron (belirsiz) dir, Herakleitos gibi ateştir, desin, evren ile kendi benliği karşısında bu durumdadır. Ve bu hal, bütün bu düşünürlerde ortakdır, ve onlarda önemli olan öge budur. Böyle bir düşünür, hem Dionysos'luk, hem Apollo'luktur (pek yerinde olmıyan iki terimle, hem volontarist, hem entellektüalist'tir), ve bütün kişiliği, tıpkı tragediya'da olduğu gibi, bu iki cephenin bir bakıma gerginliği, başka bir bakıma birliği ile karakterlenmiştir. Trajik çağın filozofu kuru bir mantıkçi değildir. O, bütün özellikleri ile insandır, ve evreni kavrayarak kendisini de kavramak isteyen, bunu da yalnız mantığı ile değil, büt-

tün kişiliği ile, heyecanı, tasarım kuvveti, yaratıcı ve duyucu yetileri ile başarmaya koyulmuş olan insandır.

O zaman önemli olan, insanın bilimde ve felsefede ne başardığından çok, anlattığımız şekilde, başarmağa koyulmuş olması olayıdır. Başka deyimle, insanın, başka insanlara örnek olmasıdır. İşte trajik çağın filozofları böyle örnek insanlardır.

Fakat Yunan'lı, günün birinde bilgi ürününün değil de çalışmasının kötümserlikten kurtarmak yoluyla sağladığı derin sevinci ve özgürlük duygusunu, aynı zamanda alın-yazısı karşısında belirlenmiş durumunu bir yana bırakıp, insanlık iç-güldüsünü hiçe sayan rasyonel - salt rasyonel - bilgiye önem vermeye başladı. Sokrates geldi, «aydınlatıcı» çabalamalarıyla insanın mantıkla evreni - hem dış hem iç evreni - kavrayabileceğini öğretti. Bununla da tragediya, trajik çağ öldü; kötümserlikten kurtaran büyük felsefe sona erdi. (1)

Fakat Sokrates, trajik çağ üstadlarının doğru yolda olduklarını göstermek bakımından çok önemlidir. Çünkü salt intellekt, varlık ile bilgi'de temeli teşkil etmiş olsaydı, iç-güldünün yaptığı yanlışları, düştüğü hataları, akıl gelip düzeltirdi; oysa Sokrates'te bunun tersini görüyoruz: Onda, aklının işlediği yanlışları, içindeki ses, daymon, başka deyimle, iç-güldüsü, düzeltmektedir.

Demek ki Avrupa felsefesinin başında bir takım düşünürler görüyoruz ki bunlar, bütün yetileriyle evreni kavramaya uğraşırken, kendilerini de kavramaya çabılıyor, dolayısıyla insanlığı, temel alın-yazısı olan kötümserlik ve bahtsızlıktan kurtarıyorlar. Onlardan sonra gelenler, bu yolu terk ettiklerinden insanları yanlış yola saptırmışlardır. - Nietzsche'nin bütün gayreti, insanı kurtarmak için, onu kuru entellektüalist uygarlıktan uzaklaştırıp kendisinin ne olduğu üzerinde düşün-

(1) Çevirisini sunduğumuz eserde henüz Sokrates tam anlamıyla kötülenmiyor; bunu, Nietzsche'nin daha ileride yazacağı eserlerde göreceğiz.

dürmek, Yunan tragediya'sı ile trajik çağ felsefesini bu hususta örnek vermektir.

Yunanlıların Trajik çağında Felsefe, 1872 ile 1875 yılları arasında yazılmıştır. O sıralarda Nietzsche'nin entellektüel hayatını belirleyen iki olay, yukarıda işaret edildiği gibi, Schopenhauer'in felsefesi ile R. Wagner'in dostluğu idi. Az sonra - 1876'dan başlayarak - Nietzsche her ikisinden uzaklaşıyor. Schopenhauer ölmüştür. Fakat Wagner yaşamaktadır; onun için, Wagner'den uzaklaşmak âdeta düşmanlık şekli ve boyutlarını alıyor. Hatta bu uzaklaşma o kadar büyüklük oluyor ki, yazarlık hayatının ikinci ve üçüncü devrelerinde bu iki hayranlığı ve en ziyade Wagner'e olanı, gençliğinin hastalıkları olarak vasıflandırıyor. Böyle olunca, çövrülen eserde her iki adamın etkisi de açıkça görüldüğüne göre, eserin Nietzsche'nin gözünde değerden düşmüş olması gerekirdi. Oysa böyle olmadı. Nietzsche, bilinçli hayatının sonlarına doğru, Dionysos'luk (dionysisch) kavramına döndüğü gibi, Sokrates'ten önceki filozoflara da dönmüştür. Bu sefer onları, Schopenhauer ile Wagner'i bir yana bırakarak övmektedir. Bu filozoflar, demektir, bir çok yönden büyüktürler, fakat onları asıl büyük kılan, gaye nedenlerini (illetlerini) kullanmamış olmalarıdır. Çünkü ancak ereği, amacı olmıyan çalışma, ilkesi kendi içinde bulunan kuvvet, ölümsüzdür. Örneğin Herakleitos'un «oyunu» (yani: felsefesi) ölümsüzdür. Sonuç olarak diyebiliriz ki, Nietzsche, gençliğinin yarı-tanrıları olan Schopenhauer ile Wagner'i sonradan reddetmiştir, fakat Yunanlıların trajik çağındaki felsefelerine olan hayranlığı, aslında değişmemiştir.

Bu yazının kapsamı, bir çoklarının kabul edilmemekte birlikte, filozofları ve felsefeyi anlamakta, çok orijinal bir görüş olmak özelliğini yitirmiş olmaktan uzaktır. Bugün de geniş anlamdaki tarih olaylarını Dionysos-Apollo çifti yardımı ile kavramayı deneyen düşünürler vardır. Fakat, bu bakımdan ne olmuş olursa olsun, şurası kesindir ki bu yazının

etkisiyle, düşünüş tarihçilerinin dikkati, önce çok ihmal edilmiş olan, çok kere kaba, ilkel diye vasıflandırılan bu çağ üzerinde toplanmaya başlamıştır. Görüşleri, Nietzsche'nin estetik ve kültür tarihi ile belirlenen açısından başka olan bir çok düşünürler (Örneğin : Burnet, *Early Greek Philosophy*) bu sayede Sokrates'ten önceki filozoflara büyük önem vermiş, onların başarılarının büyüklüğünü takdir etmişlerdir.

Nietzsche, klasik filolog, kültür eleştirmecisi, filozof olduğu kadar sayılı bir şairdir. Hele nesri, Alman dilinde devrim yaratmıştır, denebilir. Yeni Alman nesrinin başında bulunanlar arasında ateşli, renkli, canlı, dinamik ve asabi üslubıyla Nietzsche'yi görüyoruz. Bütün bu özellikler, çevrilmiş olan yazıda vardır, bu nedenle çeviri, zorluklarla doludur. Okurların bu noktayı lütfen gözönünde tutup çevirenin yetersizliklerini hoşgörürlükle karşılayacaklarını umarız.

Ankara, Temmuz 1956.

Nusret HIZIR

1. — Çeviri üzerine

- a.) Bir metinde anlam bakımından atomu, kelime değil, cümle teskil eder; onun için çeviride kelimeden çok cümleye sadık davranmak gerekir. - Bu esas uygulamaya çalıştık -
- b.) Uzun cümleden korkulur, ve çevrilecek eserde cümleler uzunsa, bunları parçalamak, örneğin uzun bir cümleyi, 4 kısa cümle halinde tercüme etmek doğrudur denir.

Bizce bu görüş yanlıştır. Çünkü, bir uzun cümle ile 4 kısa cümle eş-değer olamaz; uzun cümlede bütün düşünceler bir ana - düşünceler etrafında toplu iken, örneğimizdeki kısa cümlelerde 4 ana - düşünce ardarda - sadece ardarda - gelmektedir. Onun için, çeviride Nietzsche'nin uzun cümlelerini, Türkçe uzun cümlelerle vermeyi daha uygun bulduk. - Bazı yerlerde uzun cümle, anlamı karanlıklaştırınca, onu parçalamak zorunda kaldık. Fakat bunların sayısı azdır.

2. — Terimler üzerine

- a.) Yeni terimleri - ılımlı olarak - kullanmaya çalıştık. Anlayışı kolaylaştırmak için eskileri kerre içine koyduk.
- b.) Eski terimden başkasını kullanmayınca, onu tınak içinde gösterdik.

3. — Notlar üzerine

- a.) Sayfa-altı notlarının hepsi, çevirenindir. Bunlarda: Her ansiklopedi'de bulunanları kısa ve sırf okurun o anda bakmasını sağlamak üzere bir-iki kelimelik

yazmaya; Eflâton, Aristoteles, Kant, Hegel gibi çok meşhurlar üzerine not vermemeye dikkat ettik, (bunun tersi bir davranış, okuyana saygısızlık olurdu, diye düşündük.)

- b.) Metnin içinde, kerre içinde bulunan notlar, tıpkı Almanca aslında olduğu gibi, Nietzsche'nindir.

Bu eser «Kröner» serisinde çıkmış olan Almanca aslından dilimize çevrilmiştir.

ÖNSÖZ

Bize uzak olan insanların güttükleri gayeleri toptan beğenmek ya da beğenmemek için bu gayeleri bilmemiz yeter. Yakın olanlarda ise, onların, hedeflerine yaklaşmak için kullandıkları araçlara göre yargılar yürütürüz. Çok kere bunların gayelerini beğenmeyiz, fakat gene de onları, araçlarından, isteklerinin tarzından ötürü severiz. Bu, felsefe sistemleri, kuranlar için tamamen doğrudur. Sonra gelen bütün filozoflara göre ise koskoca birer yanıhtır. Zayıf kafalar için de yanlış ve doğrularla dolu birer bütün; en yüksek hedef olarak alınırsa, herhalde bir yanıktır, ve bu bakımdan atılmaya layıktır. Bunun içindir ki bir çok kimse her filozofu reddeder, çünkü filozofun hedefi, kendi hedefleri değildir; bunlar uzakça duran kimselerdir. Fakat büyük insanlardan hoşlanan bir insan, - sistemler baştan başa yanlış olsa dahi - o büyüklerin sistemlerinden de hoşlanır. Bu öğretilerde reddedilemeyecek bir nokta vardır, o da kişilik bir çeşnileri, renkleri olmasıdır. Bir yerde biten bir bitkiden, o yerin toprağı hakkında sonuçlar çıkarılabileceğı gibi, bu sistemler de filozofun tasvirini elde etmek için kullanılabilir. Yaşamının ve insanla ilgili şeyleri görmenin belirli bir tarzı diye bir şey vardır ve olabilir. İşte sistem - ya da sistemin hiç olmazsa bir parçası - bu toprak üstünde yetişen bir bitkidir.

Bu filozofların tarihini basitleştirerek anlatıyorum. Her sistemde, kişiliğin bir parçası olup tarihin korunması gerektiğı o çürütülemez, tartışılmaz şeye ait olan nokta üzerinde durmak istiyorum. Bu deneme o kişilikleri karşılaştırmalarla yeniden kazanmak, yeniden yaratmak, ve Yunan tabiatının ahengini (polyphonie'sini) bir kere daha duyurmak hususunda bir başlangıçtır. Ödevim, her zaman sevmemiz, saymamız gerekeni, sonradan gelen hiçbir bilgi ile elimizden alınmayacak olanı, yani büyük insanı, ışıık altında tutmaktır.

SONRA YAZILMIŞ ÖNSÖZ

Eski Yunan filozoflarının tarihini anlatmak isteyen bu denemenin benzer denemelerden ayrılığı, kısa olmasıdır. Bu, her filozofta, öğretilerden pek azı üzerinde durulmakla, yani tam olmamak sayesinde, elde edilmiştir. Burada, bir filozofa has olan kişilik tarafı en büyük kuvvetle konuşturan öğretiler seçilmiştir. Halbuki bize kadar gelen öğretilerin, el-kıtaplarında olduğu gibi, tam olarak sayılması, muhakkak bir şeyi sağlar, o da kişiye has olan tarafın dile gelmesidir. Onun içindir ki bu son eserler o kadar sıkıntılıdır. Çürütülmüş gitmiş olan sistemlerde bizi artık yalnız kişilik olan yön ilgilendirebilir. Çünkü hiçbir zaman çürütülemez olan, budur. Üç hikâye ile bir insanın tasviri verilebilir; ben de her sistemden üç hikâyeyi ayırıp üzerinde durmayı deniyor, gerisini bırakıyorum.

I.

Felsefeyi yerenler vardır: Bu gibi kimselerin sözlerine kulak vermek doğru olur, hele Alman'ların hastalanmış kâfalarına, metafizikten sakunmayı, Goethe gibi fizik tabiat (physis) yoluyla arıklanmayı, yahut Richard Wagner gibi müzik ile iyileşme dedikleri vakit! Halkın hekimleri felsefeyi reddederler; o halde, felsefeyi meşru kılmak isteyen, sağlam ulusların onu neye kullanmış ve kullanmakta olduklarını göstermesi gerekir; böyle bir kimse bunu gösterebilirse, belki hastalar da felsefenin neden ayrıca kendilerine zararlı olduğu üzerinde hayırlı bir görüş kazanırlar. Hiç felsefesiz, ya da, felsefeyi az ve hemen hemen oynar gibi kullanmakla birlikte baka bulabilen sağlığa dair iyi örnekler vardır; örneğin Roma'lılar, en iyi zamanlarında felsefesiz yaşamışlardır. Ama, hastalanan bir ulusa, yitirdiği sağlığını felsefenin geri verdiğini gösteren örnek nerede? Felsefe nerede kendini yarımca, kurtarıcı, koruyucu olarak göstermişse, bu, sağlamlarda olmuştur; hastaları ise, daha da hasta kılmıştır. Bir ulusun dokusu dağılıp teker teker öğeleri arasındaki bağ gevşediği vakit felsefe, bu öğeleri hiçbir zaman bütüne yeniden sıkıca bağlayamamıştır. Bir kimse, evrenden ayrı durup, etrafına «kendikendisiyle kanaat» çitini germek istediği vakit felsefe, onu dalma daha da yalnız kılmaya, yalnızlıkla onu mahv etmeye hazır olmuştur. Felsefe, kendisine nerede tam hakkı verilmezse, orada tehlikeli olur; bu hakkı da ona ancak bir ulusun sağlığı - hem de her ulusun değil! - verebilir.

Şimdi, çevremize bakarak, bir ulusda sağlam denmesi gereken işaret olacak en yüksek düzeyi arayalım. Yunan'lılar, gerçekten sağlam bir ulus olarak, felsefe yapmakla, bütün başka uluslardan çok daha büyük ölçüde felsefeyi meşru kıldılar. Ama vaktinde duramadılar, çünkü kuru ihtiyarlık çağ-

larında, felsefeden, sadece Hristiyan Doğmatığının sofuca akıl oyunlarını ve pek kutsal kılı kırk yarmalarını anlamakla beraber, kendilerini felsefenin ateşli taraftarları olarak gösterdiler. Vaktinde duramadıklarından ötürüdür ki, kendilerinden sonra gelen barbarlara gördükleri hizmeti kendi elleriyle ufalttılar. Çünkü bu barbarların, gençlik cahilliği ve coşkunluğu içinde, suni olarak dokunmuş bu ağ ve iplerin (yani sonraki Yunan felsefesinin) içine takılmaları mukadderdi.

Buna karşılık, Yunan'lılar tam vaktinde başlamasını bilmişlerdir. Felsefe yapmaya ne zaman başlamak gerektiğine dair onlar bize, hiçbir ulusun başaramadığı açıklıkta bir ders vermektedirler.

Felsefeye, onu üzüntüden çıkarsamak isteyen bazılarının herhalde düğündükleri gibi, üzüntüde değil, mutlulukda, olgun erkeklükte, kahraman ve muzaffer erkeklük çağının ateşli sevinçli içinde başlamak gerek. Yunan'lıların bu çağda felsefe ile uğraşmaya başlamış olmaları, bize Yunan'lıların kendileri kadar felsefenin de ne olduğunu ve ne olması gerektiğini öğretmektedir. Onlar, zamanımızın bilgin küçük burjuvaları (Philistin'leri) (2) nin tasarladığı gibi, kuru ve çok bilmiş ustalar ve yalandan sevinçliler olsalardı, ya da düş peşinde koşan cahillerin tahmin edecekleri gibi, sarhoşluğa dalmış bir nefes alma, haykırma ve duyma içinde yaşamış ol-

(2) «Philistin» ler, aslında, Filistin'de oturmuş olan eski bir kavimdir. Buraya Milattan önce 12. yüzyılda geldikleri kabul edilir. Kültür tarih bakımından oldukça önemli olan Philistin'ler, Yahudi'lerin düşmanları idiler; onun için, Kutsal Kitap'ta manevi değerlere önem vermiyen, yalnız dünya nimetlerini var olarak kabul eden bir millet olarak anlatılmışlardır. - Hazret-i Davud'un yaptığı savaşların çoğu bunlara karşı idi. - Yeni Çağda çoğunlukla Almanya'da - küçük burjuva, dar görüşlü, ukala bir kimse için kullanılmıştır. - Alman öğrenci birliklerinde de öğrenimini bitirmiş, yaşını başını almış eski arkadaşlara denir.

salardı, o zaman onlarda felsefenin kaynağı gün ışığına hiç erdemezdi; Yunan feisefesi olarak tanıdığımız, vakarlı dalgalarla akan o geniş nehir değil, olsa olsa kum içinde yitip giden, ya da duman olarak uçan bir dere meydana gelirdi.

Yunanlıların, yabancı doğu ülkelerinde neler bulup öğrendikleri, neleri oralardan getirdikleri üzerinde durmağa çalışılmıştır. Gerçekten, doğulu «hoca» lar, «tâlimtâz» olarak tasarlanan Yunan'ının yanına konunca, Zerdüşt Herakleitos'la, Hintliler Elea'lılarla, Mısır'lılar Empedokles'le yanyana, hattâ Anaksagoras Yahudi'lerin, Pythagoras Çin'li'lerin arasında gösterilince şaşırtıcı bir manzara elde edilmiş oluyor. Bu hususta (3) ayrıntılar üzerinde durulmuş olması, fazla zarar getirmez; ama felsefenin, Yunanistan'da doğal yerli toprak üzerinde gelişmiş olmayıp yalnız dışarıdan gelme mal olarak sokulmuş olduğu, hattâ felsefenin, yabancı bir şey olarak, Yunanlıları ileri götürmekten çok mahv ettiği sonucunu üzerimize yüklemiş olmasalarda, bir bütün olarak da bu düşünceye karşı fazla bir diyeceğimiz olmazdı. Öte yandan, Yunanlılara tüm yerli (otokton) bir kültürü mal etmek kadar delice bir düşünce de olamaz; onlar, tersine başka uluslarda yaşayan her türlü kültürü emmişlerdir. Onlar, kılıcı, başka bir ulusun bıraktığı yerden alıp ileriye atmasını bildikleri içindir ki, bu kadar ilerlemişlerdir. Yunanlılar, verimli şekilde öğrenmek sanatında hayranlığa layıktırlar; biz de onlar gibi, komşumuzdan öğrenelim, fakat bilgince marifet için değil, öğrenilmiş her şeyi dayanak olarak kullanıp yükselmek, komşudan daha da yükseğe çıkmak için de değil, hayat için öğrenelim. Felsefenin başlangıcı nedir? sorusu hiç önemli değildir. Çünkü başta her yerde kaba olan, şekil almamış, boş ve çırkın olan buhurur; ve her şeyde yüksek basamaklar önem taşır. Kim Mısır yahut Pers felsefeleri daha «orijinal»

(3) Yani Yunan'ın Doğu'dan birtakım veri'ler alması konusunda

dir ve herhalde daha eskidir 'diye Yunan felsefesi yerine onlarla meşgul olursa, o kimse, Yunan'lıların o derin anlamlı nefis mitologiya'sını ve onun ilk başlangıcını, fizik alanından beylik sözlere, güneşe, gümüşe, fırtına ve sise indirgemeden rahat edemiyenler, ve örneğin başka Hint-Cermen'lerde gördükleri gök kubbesine tapmanın dar bir şeklini, Yunan'lıların çok tanrılı dininden daha saf bulduklarını sananlar kadar düşüncesiz davranmış olur. Başlangıçlara giden yol, her yerde barbarlığa götürür, ve kim Yunan'lılar üzerinde inceleme yapmak istiyorsa o, şunu her zaman göz önünde bulundurmalıdır ki, dizgine vurulmamış bilgi isteği, aslında her zaman, bilgiden nefret gibi barbar kılar, ve Yunan'lılar hayatı düşünüp ideal bir hayat gereksinmesini duydukları içindir ki esasında doymak bilmeyen bilgi isteklerine gem vurmuşlardır. Çünkü onlar, öğrenmiş olduklarını aynı zamanda yaşamak isterlerdi. Yunan'lılar, kültür insanı olarak kültürün amaçları ile de felsefe yapmışlardır; onun için de yerlilik, otoktonluk «nahvet» ine kapılıp felsefe ile bilimin temellerini yenisinden keşf etmekten uzak durmuş, tersine, başkalarından almış oldukları bu temelleri, hemen doldurmaya, yükseltmeye, temizlemeye koyulmuşlardır. - Öyle ki, ancak böylelikle, daha yüksek bir anlamda ve daha temiz bir alanda yaratıcı olmuşlardır. Yunan'lılar, tipik filozof kafasını icad etmişler, kendilerinden sonra gelenler, bu icada esassı bir şey katmamışlardır.

Her ulus Thales, Anaksimandros, Herakleitos, Parmenides, Anaksagoras, Empedokles, Demokritos ve Sokrates gibi eski Yunan üstadlarının hayranlığına değer topluluğuna işaret ederken utanç duyar. Bu insanların hepsi, bir bütün olarak aynı taştan oyulmuştur. Düşünceleri ile karakterleri arasında sıkı zorunluluk hüküm sürmektedir. Onlar için «itibar» hiç bir şey yoktur, çünkü zamanlarında bir filozoflar ve bilginler tabakası yoktu. O zamanlar hepsi, ulu bir yalnızlık içinde sadece bilgi için yaşayan biricik insanlardı, hepsinde

eskilerin erdemli gücü vardı; bunlar bu güçleri ile kendilerini bulmak ve onu metamorfozlarla değiştirerek en ince, en büyük olana kadar geliştirmek içinde bütün sonra gelenlere baskın çıkmışlardır. Çünkü karşalarına yardımcı ve hafifletici olarak hiçbir moda çıkmamıştır. Böylece hepsi bir arada Schopenhauer'in, «bilginler cümhuru» na karşıt olarak «dahiler cümhuru» diye adlandırdığı topluluğu teşkil etmektedir. Burada bir dev, zamanların kuru boşluğu içinde başka bir dev ve sesleniyor ve ayakları arasında sürünen ve bile bile gürlütü koparan cücelerden hiç rahatsız olmıyarak, zekâların yüksek konuşmasını devam ettiriyor.

Zekâların bu yüksek konuşmasından, ağır ışıtan biz yenilerin duyup anıyabileceğiniz kadarını, yani son derece az bir parçasını anlatmayı aklıma koydum. Bana öyle geliyor ki, Thales'ten Sokrates'e kadar gelen o eski bilgiler, bu konuşmada - en genel şeklinde olmakla beraber - bizim görüş açımız bakımından öz-hellen olan ne varsa hepsini görmüşlerdir. Bunların konuşmaları, hattâ kişilikleri, Yunan dehasının ana çizgilerini verir - o deha ki, onun bulanık, dolayısıyla karanlık sözlü bir kopyesi, bütün Yunan tarihidir. Yunan ulusunun hayatını bir bütün olarak doğru bir biçimde yorumlayabilseydik, en yüksek dehâlarında aynı imajı, - parlak renklerle yansıyan aynı imajı - bulurduk. Felsefenin Yunan toprağı üzerinde ilk yaşanmış deneyi: Yeni bilgilerin yargıları, Hellen'liğin manzarasında unutulmaz, seçkin bir çizgidir. Başka ulusların velileri (azizleri) vardır, Yunan'lıların ise bilgeleri vardır. Haklı olarak denmiştir ki, bir ulusu karakterlendiren, yalnız onun büyük adamları değil, aynı zamanda o ulusun onları nasıl tanıyıp saydığıdır. Başka çağlarda filozof, çok ama çok düşman bir çevre içinde dolaşan, ya sürünerek «hulûl» eden, ya da yumruklarını sıkarak kendine yol açan bir «Münzevi», varlığı bir düşkü, bir raslantı olan, yalnız bir insandır, ama Yunan'lılarda filozof raslantısının eseri değildir: Altıncı ve beşinci yüzyıllarda, «dünyevi»

leşmenin çok büyük tehlikeleri içinde âdeta Trophonios'un (4) mağarasından çıkıp bolluk içinde; - yani: Yunan yerleşmelerinin kâşiflik mutluluğu, zenginliği ve duyarlılığı içinde - yürüdüğü vakit felsefenin, Orphik aşırların (5) grotesk hiyerogliflerle örf ve âdetlerini anlattıkları aynı yüzyıllarda doğan tragediya ile amacı aynı olarak, asıl bir ihtar edici niteliği ile geldiğini seziyoruz. O filozofların hayat ve varlık üzerine öne sürdükleri yangı, modern bir yargıdan çok daha fazla anlam taşır. Çünkü hayat, onların önüne bolluk içinde gelişen bir yetkinlikle seriliyordu ve çünkü onlarda, düşünürün duygusu, bizde olduğu gibi, özgürlük, güzellik ve büyüklük isteği ile, yalnız: hayatın ne değeri var? diye soran doğruluk isteği arasındaki ıdilikten bunalıyordu. Filozofun, birlikli bir anlatıya sahip gerçek bir kültür içinde ödevi, bizim içinde bulunduğumuz hal ve koşullara ve yaşanmış deneylere dayanılarak tam bir şekilde kestirilemez. Çünkü bizim böyle birlikli bir kültürümüz yoktur. Ancak Yunan kültürü gibi bir kültür, filozofun ödevi üzerine olan o soruyu cevaplandırabilir; dedi-

(4) Yunanistan'da Boötia ülkesinin eski tanrılarından. - ilkin Zeus'la bir. - Sonra, ondan ayrılmış, aşağı evrenlerin tanrısı olmuştur. Başka bir geleneğe göre, Zeus değil, Hermes, fakat, yeraltının Hermes'i. Elinde pek büyük servetleri tutar ve bazan insanlara dağıtırmış; - Bir üçüncü geleneğe göre de Delphos tapınağını yapan usta bir mimar. - Her üç gelenekte ortak olan taraf şudur ki, Trophonios, yeraltında kehanetlerde bulunur, ve ona başvuranlar, ömürleri boyunca gamlı kalırlarmış.

(5) Tarihte elle tutulur ilk Yunan dini. - Kuran, tanrılık şarkıcı Orpheus (Musa - ilham perisi - Kalliope ile Apollo'nun oğlu) - 6. yüzyılda başgöstermiş ve en ziyade güney İtalya'da Pythagoras'çılıkla birleşerek gelişmiştir. Eflatun üzerine etkisi büyük olmuştur. - Orphik'ler, gizli bir cemiyetler; onun için, her gizli cemiyette olduğu gibi, onlarda da kabul edilmeye, sırrı öğretmeye, arıtlama törenleri vardı. - Orphik'ler evrenin meydana gelmesi, insanın yaratılması ve ölümden sonraki alın-yazısı üzerine türlü görüşler ileri sürmüşlerdir.

ğim gibi, yalnız o, felsefeyi meşru kılabilir. Çünkü filozofun, kâh oraya kâh buraya atlayan, çıkagelivermiş her hangi bir gezgin olmadığını yalnız o bilir ve ispat edebilir. Filozofu gerçek kültüre bağlayan çelik gibi bir zorunluluk vardır: Fakat bu kültür yoksa ne olacak? O zaman, filozof ne yapacağı önceden kestirilemiyen, bu nedenle de korku veren bir kuyruklu yıldız olur. Oysa iyi durumda, kültürün Güneş Mesleğinde parlayan esas yıldızlardan biridir. İşte bunun içindir ki Yunanlılar filozofun meşruluğunu temellendirirler; çünkü onun kuyruklu yıldız olmadığı yalnız Yunanlılarda görülmüştür.

II.

Bu gibi düşüncelerden sonra Eflâton'dan önceki filozoflardan, üyeleri birbirine bağlı bir topluluk diye söz edersem, bu yazıyı da yalnız onlara ayırırsam, bu davranışım karşı gelinmeksizin kabul edilecektir, sanırım. - Eflâton'la yepyeni bir şey başlamaktadır. Yahut da, aynı hakla söylenebileceği gibi, Thales'ten Sokrates'e kadarki dahillerle karşılaştırmaca, Eflâton'dan bu yana gelmiş olan filozoflarda esaslı bir eksiklik görülmektedir. Eski üstadlardan dostça olmiyan bir dille söz etmek istiyen bir kimse, onlara tek yönlü, Eflâton başta olmak üzere epigonlarına (arkasından yürüyenlere) çok yönlü diyebilir. Aslında, sonuncuları felsefe bakımından karma-karakterler, birincileri ise saf tipler olarak kavramak, daha doğru, daha bağunsız bir yargılama olur. Eflâton'un kendisi, hem felsefesi, hem kişiliği bakımından ilk «muhteşem» karma-karakterdir. Onun idea'lar öğretisinde Sokrates, Pythagoras ve hele Herakleitos'tan unsurlar bir araya getirilmiştir.

Onun için bu öğreti tipik saf bir olay değildir. İnsan olarak da Eflâton, bir kiral gibi çevresine çekilmiş olmakla beraber, her konuda aza kanan Herakleitos'tan, üzüntülü ve acıyıcı olan, aynı zamanda yasa koyan Pythagoras'tan ruh sınırsız diyalektikçi Sokrates'ten alınmış karakter öğelerini kendinde toplamaktadır. Ondan sonra gelen filozofların hepsi, karma-karakterlerdir. Bunlarda da her hangi bir tek yönlülük çıkarsa bu, Kinik'lerde (6) olduğu gibi, tip değil, karikatürdür. Fakat çok daha önemlisi şudur ki, bu sonuncular tarikat kurucusudurlar, ve kurdukları tarikatlar, bir bütün olarak Hellen kültürüne ve onun anlatı birliğine karşı gelme yuvaları olmuşlardır. Bunlar, kendi tarzlarında, kurtuluş peşindedirler, fakat yalnız bireyler, ya da olsa olsa kendilerine yakın olan dost ve «mürid» gurupları için bir kurtuluş peşindedir! Eski filozofların çalışması, kendileri bunu bilmedikleri halde, büyük ölçüde iyileşmeye ve arıklanmaya yönelmiştir. Bu çalışmayladır ki, Yunan kültürünün ihtisamlı gidişi durdurulmadan sürüp gidecek yolunun üzerinden korkunç tehlikeler uzaklaştırılacaktır. İşte böylece filozof, vatanını korumuş, onu savunmuştur; şimdi, Eflâton'dan beri, o sürgündedir ve vatanına karşı «suikast tertip» etmektedir.

O eski felsefe üstadlarından bize pek az bilgi kalmış olmaları ve onlara ait herhangi tam bir şeyden yoksun olmamız, gerçek bir bahtsızlıktır. Bu yitirmenin bir sonucu olarak onları ister istemez yanlış ölçülerle ölçüyor ve Eflâton'la Aristoteles'in övücü ve kopyacılarından hiç yoksun kalmamış olmaları gibi tamamen raslantıya bağlı bir olaydan ötürü bu sonuncuları, eskilerin karşısına tutuyoruz. Bazıları, kitaplara belirli birer alın-yazısının (fatum libellorum'un) ege-

(6) Sokrates'çi bir felsefe mesleği. - İnsanın bahthlığını, tutkularından kendini uzak tutmak dünya nimetlerini aşağı görmekte bulurdu. - Bu bakımdan Stoa'cılığın hazırlayıcılarından. - Halk arasında en tanılan Kinik filozof, «fıçı» içinde yaşadığı» söylenen Diogenes'tir.

meni olduğunu kabul ederler. Fakat bu alın-yazısı herhalde pek kötülükçü olsa gerek, çünkü o, Harekleitos'u, Empedokles'in nefis şiirini, eskilerin Eflâton'la bir tuttukları, hattâ iyi anlamda saflık bakımından ona üstün olan Demokritos'un yazılarını elimizden almayı doğru buluyor ve yerlerine Stoa'cılar, Epikuros'çuları, Cicero'yu elimize sıkıştırıyor. Olabilir ki, Yunan düşüncesinin en büyük parçası ve onun sözlerle anlatılışı, bizim için yitmiş gitmiştir. Bu öyle bir talihsizliktir ki buna, Scotus Eriugena (7) ile Pascal'ın (8) başına gelenleri hatırlayan, Schopenhauer'in *Die Welt als Wille und Vorstellung* (İrade ve Tasarım olarak Evren) inin bu aydınlık yüzyılda iskarta kâat olarak atılmış olduğunu düşünen, şaşmıyacaktır. Bir kımse, bu gibi şeyler için fatalist bir kudretin varlığını kabul etmek isterse etsin ve Goethe ile birlikte şöyle desin: «Adî olandan ötürü kimseye yakınmayasın, çünkü sana söylenen, kudretli olandır: Bu kudret, doğrunun kudretinden bile daha yüksektir.» İnsanlık doğrunun, savaş, türküsünü, felsefede kahramanlığın ezgisini korkusuzca ve özgürlükle okuyan iyi kitabı çok az meydana getiriyor. Bununla birlikte, böyle bir kitabın bir yüzyıl daha yaşayıp yaşamıyacağı, toprak ve süprüntü olup olmayacağı en zavallı raslantılara, kafaların birden bire karanlıklaşmasına, batıl inançlardan gelen hareketlere ve antipatlilere, hattâ yazı yazmakta tenbel parmaklara, solucanlara, yağmur havasına bağ-

(7) Johannes Scotus Eriugena: (Eriugena, yani aslen iri-
landalı) (833 - 890) Hristiyan iskolaistik felsefesinin, (Au-
gustinus'tan sonra) ilk büyük düşünürü. - iskolaistik felsefe-
sine Eflâton'u ve dince kabul edilebilen Hristiyan mistiğini
yerleştirenlerden biridir. - Burada, Scotus Eriugena'nın pan-
teist'liğe kaçıyor diye mahkûm edilmesine işaret ediliyor.

(8) Blaise Pascal'ın, sıkı dinci ve ahlakçı Jansenist'ler-
den olmasından ötürü, Cizvit'lerden neler çektiğine işaret
edilmiştir.

lıdır. Gene de sızlanmıyalım, tersine, Hamann'ın, (9) yiti eserlerden ötürü yalnızca bilginlere söylediği şu kandırıcı v avutucu sözlerini içimize sindirelim: «Bir mercek ile iğne de iğini bulan sanatçıya, elde etmiş olduğu ustalığı gösterme için bir kürek dolusu mercek yetmez mi? Bunu, eskilerin eserlerini, mercek kullanmasını bilenden daha akıllıca say mıyan bütün bilginlere sormalı.» Burada bahis konusu ettiğimiz meselede sözlerimize şunu da katmak gerekir: Yunan'lıların felsefeyi meşru kılmak için kurdukları genel öğretti belirlemek için bize kadar gelen bilgiden fazlasına lüzum yoktur. Hatta daha da az bilgi kalmış olsaydı, gene belirlenebilirdik.

Felsefe, özgürlük tanrısının eliyle sokaklarda ve pazar yerlerinde ilân edilse bile, genel «irfan» (Bildung) denen derde tutulmuş olan, fakat kültür ve hayatında anlatı birliği olmayan bir çağ, felsefe ile ne yapacağını bilemeyecektir. Böyle bir zamanda felsefe, gezip dolaşan bir yalnız bilginin monologu, ferdin eline düşüveren çalınmış bir mal, saklı bir oda sırrı, yahut Akademi'lik ihtiyarlarla çocuklar arasında tehlikesiz bir gevezelik olarak kalacaktır. Artık hiç kimse, felsefenin yasasını, kendi nefsinde gerçekleştirmeye cesaret edemeyecek. Artık hiç kimse, örneğin bir kez Stoa'ya sadık kalacağına söz vermiş olan eskilerden birinin mertçe sadıklığından ötürü, nerede olursa olsun, ne yaparsa yapsın, kendini Stoa'cı olarak göstermek zorunda olduğunu duyarak

(9) Johann Georg Hamann, (1730 - 1788) Alman teolog ve filozofu. - Dehşetli önem vermeyi, antik kültür değerlerini yüksek tutmayı öğretenlerdendir - Akılcı «Aydınlanma»nın düşmanıdır; ona karşı duygunun yaratıcı kuvvetine inanır. - Hamann'a göre şiir, insan nevinin ana -dildir; bu bakımdan, zamanında gelişmiş olan Sturm und Drang (Hücum ve Baskı) cereyanı temsilcileri tarafından çok yüksek tutulmuştur. Kendisine Kuzey'in «Mage» ı «İlahı» takılmıştır (Mage - aslında Zerdüştrin dininin rahibi, geniş anlamda, sihirbaz - rahip.)

filozofça yaşadığı gibi, yaşayamayacaktır. Modern felsefenin her türlü, hükümetler, kiliseler, akademiler, örfler, modalar tarafından ve insanların korkaklığı yüzünden politika ve polis bakımından bilgince bir görünüşte kalmakta ve «keşke» gibi bir «ah!» tan ya da «... evvel zaman içinde..» gibi bir bilgiden öteye gidememektedir. Bugün, felsefenin mesruluğu, «hikmet-i vücudu», diye bir şey yoktur, bundan ötürü de, bugünün insanı, yalnız korkmaz ve vicdanlı olsaydı, onu, Eflâtun'un tragedya ozanlarını Devletinden dışarı attığında sarf ettiği sözlere benzer sözlerle reddederdi. O zaman felsefeye, tragedya ozanlarının Eflâtun'a karşı cevaplarına benzer bir cevap kalırdı. Felsefeyi konuşmaya zorlasalardı, örneğin aşağı yukarı şöyle derdi: «Zavallı halk, senin zamanında bir fal bakıcı gibi ülkede serserice dolaşıyorsam, sanki ben günahkâr, sizler benim yargıçlarıymışsınız gibi saklanmak ve başka kalıba girmek zorunda isem bu, benim suçum mu? Kız kardeşim sanata hele bir bakın! Onun hali de benimki gibi; barbarlar arasına düştük, ve kendimizi nasıl kurtaracağımıza bilemiyoruz. Evet, doğrudur; hiçbir hak iddiasında bulunamayız. Ama önderinde hakka kavuştuğumuz yargıçlar, sizler üzerine de yargılarda bulunuyorlar ve sizlere söyle diyecekler: ilkin bir kültürünüz olsun, felsefenin ne istediğini, neler yapabileceğini, ancak ondan sonra öğrenirsiniz.»

III.

Yunan felsefesi, görünüşte anlamsız bir esinti ile ve şu sözle başlıyor: Su, herşeyin «mensel» ve ana - kucağıdır. - Bu noktada durup ciddileşmek gerçekten gerekir mi? Evet, hem de üç nedenden ötürü. İlkin, bu söz, şeylerin mensel üye-

rine bir anlatışda bulunmaktadır; ikincisi, bunu tasvirsiz ve masalsız yapmaktadır; nihayet üçüncüsü, örtülü bir halde olmakla beraber, «herşey birdir» düşüncesini içinde taşımaktadır. İlk neden Thales'i din ve bätıl inanç ile bir arada gösteriyor, fakat ikincisi, onu bu topluluğun içinden çıkarıp tabiat araştırmacısı olarak tanıtıyor; üçüncüsü sayesinde de Thales ilk Yunan filozofu sayılıyor. O, «sudan toprak olur» demiş olsaydı, bir bilim varsayımı (hipotezi) hem de yanlış ama çürütülmesi güç bir varsayım ortaya atmış olurdu. Fakat Thales, bilimden öteye gitmiştir. O, bu birlik tasarısının su varsayımı ile tasvirinde, zamanın fizik görüşlerinin aşağı tabakasını aşmamış, onun sadece üzerinden atlamıştır. Suyun, daha doğrusu nemli olanın varlığı ve değişimleri üzerine Thales'in yapmış olduğu deneylik (ampirik) türden zayıf ve düzensiz gözlemler böyle pek büyük bir genellemeye yol açmaktan, hattâ onu akla getirmekten pek uzaktı; Thales'i buna götüren, mensel mistik bir sezgide olup, gittikçe daha iyi anlatılmış yeni denemeler «dahi», bütün felsefelerde raslanan metafizik bir inanç sözünde: «herşey birdir» sözünün içindedir.

Böyle bir inancın, her türlü deney karşısında ne kadar zorba davrandığı dikkate değer. Felsefe, çekici sihirli hedefine deneyin (tecrübenin) çitleri üzerinden atlayıp varmak istediği vakit, her zaman nasıl davranıyor? Bunu Thales'e bakarak öğrenebiliriz. Felsefe, hafif dayanaklara dayanarak ilerlere sıçrarken umut ile sezgi ayaklarına kanatlar takar. Hesaplı «müdrîke», arkasından ağır ağır soluk alarak gelir ama, kendinden daha tanrılık olan yol arkadaşının varmış olduğu çekici hedefe erişebilmek için daha iyi dayanaklar arar. Bu hal karşısında insan, taşları sürükleyen vahşî bir dere de iki yolcuyu görür gibi oluyor. Bir tanesi, taşları kullanıp onlar üzerinden sıçrayarak ve arkasından taşların uçuşuma yuvarlandığına hiç aldırmıyarak hafifçe karşıya geçiyor. Öbürü ise, her ân ne edeceğini bilmez bir halde duruyor; o, ilkin

düşünceli ağır adımlarını taşıyabilecek temeller kurmak zorundadır, bunu ara sıra başaramadığı da oluyor; o zaman, dereyi aşmasında hiçbir kimse hattâ hiçbir tanrı yardım etmiyor. Öyleyse felsefe düşüncesini bu kadar çabuk hedefine götürme nedir? Acaba onun hesap eden, ölçen düşüncesinden farkı, büyücek «mekânları» uçarak daha çabuk aşması mıdır? Hayır, çünkü onun ayağını kaldıran, yabancı bir kuvvettir: fantezi'dir. Fantezi'yedir ki, yükselen felsefe düşüncesi, ilkin, geçici olarak pekinlik diye kabul olunan imkânların birinden öbürüne sıçrar: Uçarken de şuradan buradan gerçek pekinlikleri yakalayırverir. Dahice bir ön-duyu onları kendisine gösterir. Felsefe düşüncesi de şu veya bu belirli noktada, ispat edilebilir pekinliklerin bulunduğunu uzaktan keşf eder. Fantezi'nin kuvveti, en ziyade, benzerliklerin yıldırım hızı ile kavranmasında ve ışıklanmasında etkindir. Ancak bundan sonradır ki, düşüncenin yansıması (tesannül'ü), ölçüleriyle şablonlarını getirip benzerlikler yerine eşitlikleri, yanyana görünenler yerine nedenselliği (illiyeti) koymaya uğraşır. Fakat bu olmasa da, meselâ Thales'in felsefe çalışmasında gene bir değer vardır deney mantıklılığı ve kaskatılığı ile «her şey sudur» sözüne geçmek istediği vakit bütün dayanaklar çökse de, bilim yapısının yıkılıp harap olmasından sonra geriye gene bir şey kalır; işte bu kalıntıda sürükleyici bir kuvvet vardır; onda, ileride gelecek olan bereketin umudu saklı gibidir.

Tabii ben, bu düşüncenin belki, herhangi bir sınırlama yani zayıflama şartıyla yahut allegori olarak bir türlü doğruluk taşıdığını söylemek istemiyorum. Örneğin plâstik sanatçının, su şelâlesinin kenarında durup tasarladığını kabul edelim. O, kendisine doğru sıçrayan şekillerde, suyun insan ve hayvan vücutları ile, maskelerle, bitkilerle, kayalarla, su perileriyle, grifonlarla (ejderkilerle), özet olarak var olan tiplerin hepsi ile birer oyununu görsün «her şey sudur» sözü de böylece doğrulanmış olsun, işte ben böyle bir şey kast etmiyorum. Thales'in düşüncesinin değeri - hattâ ispat edilemez

olduğu görüldükten sonra da - şu noktadadır ki, bu söz muhakkak efsaneden (mythos'tan) ve allegori'den sıyrılmış bir anlamda söylemiştir. Birdenbire bir Thales'i meydana getirmiş olan Yunan'lılar, yalnız insanlarla tanrıların gerçekliğine inandıkça ve bütün tabiatı, bu tanrı-insanların yabancı kıyafetlere bürünmüş maskeli şekilleri ve şekil-değiştirmeleri (metamorföz'ları) olarak gördükçe, gerçekçiliğin her türlü üstünün tam karşıtı olarak kalmışlardır. Onlar için insan, şeylerin doğruluğu ve çekirdeği idi; bunun ötesinde her şey görünüş, aldatıcı oyun idi. İşte bunun içindir ki, kavramları kavram olarak son derece güç geliyordu. Buna karşılık yenilerde, en kişilik olan bile, maddelikten sıyrılıp soyutlama haline girmektedir; eskilerde ise, tersine, en soyut olan bile bir kişi olarak bir noktada toplanırdı. Fakat Thales şöyle dedi: «şeylerin gerçeği, insan değil, sudur.» O, ilkin, suya inandığı ölçüde doğaya inanıyor. Thales, matematikçi ve astronom olarak, efsane ve «allegori» olan her şeyden buz gibi soğumuştur. Ve, her ne kadar, «herşey birdir» gibi bir soyutlamaya yükselecek kadar uyanmamış, ayılamamış ve bir fizik cümlesinde takılıp kalmış ise de, gene de zamanın Yunan'lıları arasında şaşırtıcı ve az raslanır bir olaydı. Belki, o çok göze batan Orphik'ler, soyutlamaları kavrayıp plâstik olmuyan bir tarzda düşünme yetisine, ondan daha yüksek ölçüde sahiptiler. Fakat bunlar, ifadeyi, ancak allegori şeklinde verebilmişlerdir. Zamanı ve bazı fizik görüşleri bakımından Thales'e yakın olan Syros'lu Pherekydes (10) de, aynı şeyin sözle bildirilmesi işinde efsanelerin allegori ile birleştiği ara-alanda kalmaktadır; öyle ki örneğin: dünyayı, gerilmiş kanatları ile havada duran ve üzerinde Zeus'un, Kronos'u yendikten sonra muhteşem bir şeref libası - kendi eliyle üstüne karaları, su-

(10) Yunanistan'ın eski nesir yazarlarından. - 6. yüzyılda yaşamıştır. - Theogonia adlı yazısında evrenin oluşunu masal tarzında anlatır.

ları, ırmakları işlediği bir libası - örttüğü kanatlı bir meşe-
 ve benzetecek kadar cesaret gösteriyor. Somutça görürür'e he-
 men hemen hiç çevrilmeyen bu gibi karanlık allegori'li felse-
 fe karşısında Thales, doğaya derinliğine bakmayı ilk denemi-
 miş olan yaratıcı bir üstad'dır. O, bilimi ve ispat edilebileni
 kullanmakla beraber, bunların üstünden atladı ise, bu olay
 felsefeci kafasına tipik bir işarettir. Bilge demek olan Yu-
 nan'ca kelimenin etimoloji bakımından kökü, sapio=tadıyo-
 rum, sapiens=tadar, sisypnos=en yüksek tatma yetisi olan
 insan'dadır; demek ki keskin bir tatma ile anlama ve bilme
 yetisi, önemli bir ayırma yetisi, halk bilincine göre filozofun
 kendine özgü hünerini teşkil ediyor. Eğer kendi işlerinde iyi
 olanı meydana çıkarana akıllı denecekse, filozof akıllı değıl-
 dir; Aristoteles, şöyle demekte haklıdır: «Thales ile Anaksa-
 goras'ın bildiklerine alışılmamış, şaşılacak, güç, tanrılık şey-
 ler, fakat aynı zamanda, bunlar insanlara aittir iyiliklerle ilgili
 olmadıklarından, yararsız şeyler denecektir.» Alışılmamış, şa-
 şılacak, güç olanı seçmek ve ayırmaklardır ki felsefe, bilimin
 karşısında sınırlandığı gibi, faydasız öne sürmekle de aklın
 karşısında sınırlanmaktadır. Bilim, böyle ince bir zevki ol-
 madan, herşeyi, ne pahasına olursa olsun bilmek için, bili-
 nebilir ne varsa ona gözü kararmış bir açlıkla saldırmaktadır;
 buna karşılık felsefe düşünüşü, dalma bilinmeye en çok değeri
 olan şeylerin, büyük ve önemli bilgilerin yolunu tutar. Fakat
 büyüklük kavramı hem ahlak hem estetik alanında değışken-
 dir. Böylece felsefe, büyüklüğün yasasını vermekle başla-
 maktadır. Bir ad verme fiili ona bağlıdır. Felsefe, «bu, bü-
 yüktür» der ve böylece insanı, bilgi susuzluğunun taşkın ar-
 zusu üzerine yüksektir. Bu susuzluğu, büyüklük kavramının
 yardımı ile dizgine vurur ve bunu, en başta, şeylerin özü ve
 çekirdeği üzerine olan en büyük bilgiyi erişebilir ve erişilmiş
 olarak görmekle başarır. Thales, «herşey sudur» dediği va-
 kit, insan, teker teker bilimlerin sürüne sürüne yaptıkları de-
 nemedi birden bire kurtulmakta ve bu sezile bilginin aşı-

ğı basamaklarının adı bağılılığını aşmaktadır. Filozof, bir bütün olarak evrenin ezgiğini kendi içinde söylemeye ve onu, kavramlar halinde içinden dışarıya çıkarmaya uğraşır. Plâstik sanatçı gibi somut görüntüyle dolu, dinli bir kimse gibi «merhametli», bilim adamı gibi amaç ve nedenler peşinde olmakla beraber, Makrokozmos'a (11) yükseldiğini duymakla beraber, kendini evrenin aynası olarak görürken de serin kanlı davranacak kadar «itidallî» - dram sanatçısının, kendini başka vücutlara değişmiş gördüğü, onların ağzından konuştuğu, fakat bu değişmeyi mısralarla dışarıya iz-düşürdüğü (irtisam ettirdiği) vakit sahip olduğu itidali - muhafaza eder. Burada sanatçı için mısra ne ise, filozof için de diyalektik (12) düşüncü odur. Filozof, şairli buluşunu korumak, onu taş gibi katılaştırmak için diyalektik'e başvurur. Dramcı için söz ile mısra nasıl, yaşadığı ve gördüğünü, ancak mimik ve müzikle doğrudan doğruya haber verebildiğini, söylemek için kullandığı, yabancı dille bir çeşit kekeleme ise, her derin felsefe sezgisinin diyalektik ve bilim düşüncüsü ile anlatılışı da, bir yandan görülenin bildirilmesi için biricik yoldur, fakat öte yandan zavallı bir yoldur, hattâ aslında başka bir alana, başka bir dile metafor (mecaz)'la pek sadık olmuyan bir çevirmedir. İşte böylece Thales var-olanın birliğini görmüş ve onu söylemek için su'dan söz etmiştir!

(11) Eski klâsik görüşte, insanla evren karşı karşıya tutulup insan, evrenin küçük örneği, evren, insanın büyük örneği olmak üzere, her ikisi birer Kozmos sayılırdı. - (Makrokozmos=evren, Mikrokozmos=insan). Bu görüş, Rönesans'ta canlandırılmıştır.

(12) Düşünceler karşı karşıya tutarak usavurma (muhakeme) de bulunmak. - Sokrates - Eflatun öğretisine göre, bütün felsefe Diyalektik, yeni zamanlarda (Kant - Hegel), yeni anlamlar kazanmıştır, ki metnimizin bunlarla hiçbir ilgisi yoktur.

IV.

Filozofun genel tipi, dumandan sıyrılır gibi Thales'in tasvirinden belirmekte iken, onun büyük halefinin tasviri bize çok daha seçik olarak seslenmektedir. Eskilerin ilk felsefe yazarı olan Milet'li Anaksimandros, filozof, serbestliği, saflığı anlamsız isteklerle elinden alınmadığı zaman nasıl yazacaksa öyle, yani: her cümlesi yeni bir ışıqlanmanın tanığı, yüksek temasalarda durmanın anlatılışı olan muhteşem üslublu, âdeta taştan bir yazı ile yazmaktadır. Burada düşünüş ile düşünüşün biçimi, en yüksek bilgelğe götüren yolun üzerinde menzil taşlarıdır. Anaksimandros, «münakkah» keskinlikle bir kere şunu diyor: «Şeylerin menşeleri nerede ise, onlar zorunlu olarak orada yok olacaklardır. Çünkü, zamanın düzenine uygun olarak cezalarını çekmeleri ve yaptıkları hak-sızlıklardan ötürü yargılanmaları gerekir.» Ey, gerçek bir kötümserin esrarlı deyişi, Yunan felsefesinin sınır taşı üzerinde yazılmış orakl (13) (kâhin) sözü başlığı! Seni nasıl yorumlayacağız? Yüzyılımızın biricik ciddi zihniyetli ahlâk hocası (14), yüreklerimize (Parergis, C. II. Bölüm 12, Evrende acı üzerine konusuna ek, bununla akraba zeyiller de) benzer

(13) Tanrıların, insanlar tarafından sorulan şeylere verdikleri cevaplar. - Sonraları, kehanet, hattâ kehanet şeklinde cevaplar veren tanrı anlamını kazanmıştır. İlkçağın en meşhur orakl yeri Delphoi idi. Burada tanrı, pythia, yahut sybill (bk. aşağı) denen bir kadın-rahibin ağzından konuşurdu. Orakl vermek için bu kadın-rahibin vecd haline girmesi şarttı. Geniş anlamda orakl, Tanrının iradesi, yüksek kişiliklerin yahut kurumların kararları ilh... dir.

(14) Burada kasd olunan, Schopenhauer'dir.

bir biçimde sesleniyor: «Her bir insanın ne olduğu üzerinde yargıda bulunmak için doğru ölçü, onun, hiç var olmaması gereken, fakat varlığının kefareti türki acılar ve ölümle veren bir varlık olmasıdır. - Böyle bir varlıktan ne beklenebilir? Hepimiz ölüme hüküm giymiş günahkârlar değil miyiz? Doğuşumuzun cezasını ilkin hayatla sonra da ölümle çekiyoruz». Bu öğretiyi, genel insanlık alın-yazımızın fizyonomisinde okuyan ve insanın kötü ana-karakterini, hiç kimsenin, - biyografi salgınına tutulmuş ve alışmış zamanımızın, sanki insan vakarı üzerinde daha muhteşem bir şekilde düşünüyormuş gibi görünmesine rağmen - yakından ve dikkatle incelemeye dayanamamasından anlayan; varlığın ahlak bakımından değeri üzerine kutsal sözü Schopenhauer gibi «Hint havalarının yüksekliklerinde» ısıtmış olan bir kimse, son derece antropomorf bir mecazla o gamlı öğretiyi insan ömrünün sınırlılığından çıkarıp her türlü varlık ve hayatın genel karakterine yayma yoluyla uygulamaktan çok güçlüğüle alıkonacaktır. Şimdi Anaksimandros'la birlikte, her türlü oluşu ebedi varlıktan cezaya lâyık bir kurtuluş gibi, mahiyet ile kefareti bulan bir haksızlık gibi görmek, mantığa uygun olmayabilir, fakat tamamen «beşerî» dir, ve üstelik felsefenin biraz önce anlatılmış olan sıçraması, atlaması düşüncesine pek uygundur. İnsan hayatını, yahut suyu, yahut da sıcak ile soğuk düşünelim, ne ki bir kere olmuştur, o yok olacaktır. Nerede belirli özellikler görüldüyorsa, mülthîş bir deneylik ispata dayanarak bu vasıfların ortadan kalkacağını bir kehanet gibi ortayaatabiliriz. Demek ki, belirli özellikleri olan, bu özelliklerden ibaret bulunan bir varlık, hiç bir zaman şeylerin menşei ve ilkesi olamaz. Anaksimandros, düşüncesini şöyle bağlıyor: Gerçekten var olanın belirlenmiş özellikleri olamaz; olsaydı, bütün başka şeyler gibi onun da meydana gelmesi ve yok olması gerekirdi. Oluşun durmaması için ilk varlık belirlenmesiz olmalıdır. İlk varlığın ölümsüzlüğü, ebedîliği - Anaksimandros'u açıklayanların kabul etmeyi âdet edindikleri gibi - onun son-

suzluğunda, tükenmezliğinde değildir; onun ,yok olmaya götüren belirli niteliklerden «münezzehe» olmasındadır; bu sebeple de «belirsiz olan» adını taşır. Böyle adlandırılan ilk varlık, oluşun üstündedir, onun için de oluşun ebediliğini, engelsiz olarak devamını sağlar. Fakat, insan her şeyin ana-kucağı olan bu «belirsiz» deki son birliği ancak olumsuz biçimde vasıflandırabilir, yani, ölümlerde bulunan oluş evreninden hiçbir yüklemi ona yükleyemez, bu sebeple, o, Kant'ın «kendinden şey» i (Ding an sich'i) ile eş-değer sayılabilir.

Bu ilk maddenin ne olduğu üzerinde, meselâ hava ile su yahut da hava ile ateş arası bir şey mi olduğu üzerinde, başkaları ile tartışmalara girişebilen bir kimse, filozofumuzu hiç anlamamış olacaktır: Anaksimandros, bu ilk maddesini acaba var olan bütün maddelik şeylerin bir karması olarak mı tasarladığını ciddi olarak kendi kendilerine soranlar için de aynı şey söylenebilir. Biz, bakışlarımızı biraz önce sözü geçen kısma, fakat öz ile dolu cümleye: Bu evrenin nereden geldiği sorusunu Anaksimandros'un artık fizik şekilde cevaplandırmadığını anlatan söze, yöneltmeliyiz. O, meydana getirilmiş şeylerin çokluğunda, cezası çekilmesi gereken haksızlıkların toplamını gördü ise, en derin anlamlı ahlak probleminin düğüm noktasını yakalamış olan Yunan'lı, odur. Var olmaya haklı olan bir şey nasıl yok olabilir! Durmak bilmeyen bu olma ve doğurma, tabiatın yüzündeki bu acı buruşukluk ve bozukluk, varlığın her alanında duyulan bu inleme nereden geliyor? Anaksimandros, bu haksızlık evreninden, ilk birlikten hayasızca düşüş demek olan bu evrenden, bir metafizik kalesine kaçıdır, kalenin duvarına yaslanarak bakışını, tâ uzaklara kadar, her tarafa gezdiriyor ve düşünceye dalıp sustuktan sonra, bütün varlıklara şu soruyu yöneltiyor: «Var olmanın değeri nedir? Hiçbir değeri yoksa, neden varınız? Farkındayım, kendi suçunuzla bu hayatta bulunuyorsunuz. Bunun cezasını, kendi ölümünüzle çekmeniz gerekecek. Bakın, dünyanız nasıl sararıp soluyor. Denizler ufalıp kuruyor;

dağların üstünde bulunan deniz kabukları denizlerin eskiden nerelere kadar geldiğini ve nekadar kurumuş olduğunu size gösteriyor; ateş, daha şimdiden dünyanızı yok ediyor; bu dünya, sonunda sis ve duman olup ortadan kalkacak. Ama böyle bir ölümlülük dünyası bir daha bir daha yeniden kurulacak: Oluşun lanetinden sizi bir daha kim kurtarabilir?»

Bu gibi soruları ortaya atan, yukarı doğru hamleli düşüncesi ile ampirik bağları koparıp en yükseklerle, ayın üzerindeki alanlara fırlayan böyle bir adam, hayatın hiçbir tür-lüsünü beğenemezdi. Gelenek, onun, çok heybetli libaslar giyip dolaştığını, trajik bir vakar, hal ve tavrında ve hayat alışkanlıklarında gerçekten kendini belli ettiğini kayd eder; buna kolayca inanıyoruz. O, yazdığı gibi yaşardı; giyindiği gibi muhteşem yazardı; bu hayat bir tragediya, o da tragediya'nın kahramanı rolünü oynuyormuş gibi elni kaldırır, ayağını yere basardı. Bütün bunlarda Empedokles'in büyük örneği vardı. Yurttaşları onu ülkeden göçen bir koloninin başı olarak seçtiler - belki böylece onu hem kutladıklarına, hem de başlarından attıklarına sevinmişlerdir. Anaksimandros'un düşüncesi de göç etmiş, koloniler kurmuştur. Ephesos ile Elea (15), onu başlarından atmamışlardır. Bunlar Anaksimandros'un durduğu yerde karar kılamıyorlardı, fakat bundan böyle onsuz ilerliyerek hangi noktaya vardılarsa, onun eliyle götürüldüklerini biliyorlardı.

Thales, çokluk evrenini basitleştirmek, onu, var olan bir tek niteliğin, suyun, açılıp gelişmiş ya da örtülü şekli derecesine indirmek gereksinmesini duyuyor. Anaksimandros, Thales'i iki adımla aşmaktadır: Bir kere o şunu soruyor: «Ebedi birlik varsa, bu çokluk nasıl oluyor?» Cevabı, çokluğun ilişkili, kendini yiyen karakterinden alıyor. Çokluğun var ol-

(15) Ephesos, İonya şehri, burada, İonya felsefesi koad olunmuştur. - Elea, güney İtalya şehri, burada Elea'lı felsefe, yani Zenon ile - bir dereceye kadar - Parmenides'in düşünceleri koad olunmaktadır.

ması, onun gözünde bir ahlak olgusu (fenomeni) oluyor: Bu var-olma meşru değildir, tersine, yok-olma yoluyla durmadan cezasını çekmektedir. Fakat bu noktada düşünürün aklına şu soru geliyor: «Madem ki şimdiye kadar ebedi denecek kadar uzun bir zaman geçmiştir, neden bütün olmuş olanlar çoktan yok olup gitmemiştir? Olusun akımı niçin durmadan tazeleniyor?» Anaksimandros, bu sorudan, ancak mistik olanakların yardımıyla kurtulabilmektedir: Ebedi oluş'un çıkışı, diyor; ancak ebedi varlıkta olabilir. Bu varlıktan düşüp haksızlık içinde oluşa ermenin şartları, hep aynıdır. Şeyler bütünü'nün düzeni o niteliktedir ki, «belirsiz» in kucagından tek varlık olarak ayrılmanın sonu görülemez. Bu noktada Anaksimandros durmuş, yani böyle muhteşem bir evren görüşü dağının «devâsâ» bir «hayalet» gibi düşen gölgesinde durakalmıştır.

Belirsiz olandan belirli olanın, ebedi olandan zaman içinde olanın, doğru olandan haksızlığın düşüş yoluyla nasıl meydana geldiği problemine ne ölçüde yaklaşmak istemişse, gece de o ölçüde karanlık olmuştur.

V.

Oluş probleminin Anaksimandros'ta gömüldüğü mistik gecenin tam ortasına, Ephesos'lu Herakleitos girdi ve onu tanrılık bir şimşekle aydınlattı. Herakleitos şöyle der: «Oluşa bakıyorum. Şeylerin bu ölümsüz dalgalarını ve ritimini hiç kimse bu kadar dikkatle temâşa etmemiştir. Ve ne görüyorum? Kanunlar, yanılmaz pekinlikler, doğrunun hep aynı kalan yörüngeleri, kanuna karşı gelmelerin her biri ar-

dından yangılayan Erinny'ler (16); bütün evren, doğruluğun (adaletin) sahnesi ve onun emrinde, her yerde hazır tabiat kuvvetleri (bu arada daymon'lar) (17); gördüğüm, olmuş olanın cezalandırılması değil, oluşun meşru kılınmasıdır. Kötülüğün, düşüşün, kendini, kutsal sayılan sarsılmaz kanunlarda gösterdiği nerede görülmüştür? Nerede haksızlık hüküm sürerse, orada keyfîlik, düzensizlik, çelişki olur; ama, bu evrende olduğu gibi, kanun ile Zeus kızı Dike'nin (18) yalnız başına egemen olduğu bir yer, nasıl oluyor da suçun, cezanın, hüküm giymenin alanı, bütün lanetlenmişlerin âdeta yarğı yeri olabiliyor?»

Herakleitos, bu sezgiden birbirine bağlı iki «hayır» çıkarıyor, ki bunlar, ancak selefinin öğretileriyle karşılaştırılınca aydın ışığa tutulmuş olurlar: ilk olarak, Herakleitos, Anaksimandros'un kabul zorunda olduğu iki evreni yadsıyor; fizik evreni metafizik evrenden, belirli nitelikler alanını, tanımlanamaz belirsizlikler alanından ayırmıyor. Bu ilk adımdan sonra da o, hayır demenin çok daha cesaretlî bir ikinci adımından artık alıkonamazdı: Nitekim varlığı düpedüz yadsıdı. Çünkü bütün yadsımalara rağmen gene de elinde bulunan bu evren, - yazılmamış ölümsüz yasaların kayrası (hımayesi) altında ritimin demir gibi vuruşları ile gidip gelen bu evren - hiçbir yerinde, değişmeden duran, bozulup yok olmayan, akımın içinde bir kale görünüşü gösteren bir evren

(16) Kelime, «kızanlar, gazaba gelenler» anlamındadır. - Eski Yunan'da, ahlâk düzenine karşı günah işleyenlerden öc alan, tanrılık kadın varlıkları. - Aslında ruh iken sonradan yarı kadın - tanrı olmuşlardır. Roma'da Furia'lar denirdi.

(17) Bu kelimeyi, âdet olduğu gibi, şeytan diye çevirmek yanlıştır, çünkü Daymon'lar, insan alın-yazısı ile ilgilenen bir takım yarı-tanrılar, cinlerdi. Şeytan anlamına Yeni Çağ'da alınmıştır. Metnimizde, asıl anlamındadır. - Sokrates'in Daymon'u, içinde duyduğu vicdan sesi gibi bir sestir.

(18) Zeus ile Themis'in kızı. Kısas ve adalet kadın-tanrısı. Bu bakımdan, Zeus'un yardımcısı. - ilkin ozan Hesiodos'ta sözlü geçer.

değildir. Herakleitos, Anaksimandros'tan daha yüksek sesle göyle haykırıyor: «Olustan başka hiçbir şey görmüyorum. Aldanmayınız! Oluş ve yok olma denizinin her hangi bir yerinde sağlam toprak gördüğünüzü sanıyorsanız, bu şeylerin kendilerinde değil, sizin kısa görüşünüzdür. Şeylerin kas-katı bir süresi varmış gibi onlara adlar takıyorsunuz: Ama ikinci kez içine girdiğiniz ırmak bile birinci kez girdiğiniz ırmak değildir.»

Herakleitos'un kiralara lâyık serveti, tasarımın en yüksek kuvvetinden başka bir şey değildir; öte yandan kavramlar ve mantık terkipleri ile elde edilen öbür türlü tasarımlara, yani akla karşı, soğuk, duygusuz, hattâ düşmanca davranmakta ve aklı, sezgi yardımıyla kazanılmış bir doğrıyla çürütülebilirse, görünüşe göre, sevinç duymaktadır. Buna da «herşey, kendine karşı olanı her zaman içinde taşır» gibi sözlerle o kadar korkusuzca yapmaktadır ki, Aristoteles, onu en büyük suçla: çelişkisizlik ilkesine karşı günah işlemiş olmakla suçlandırarak, aklın yargı yerine sürüklüyor. Fakat sezgili tasarımı, «ki şeyi içinde toplar: Bir yandan bütün deneylerimizde çevremizi saran, durmadan değişen evreni, bir de, bu evren üzerinde elde edilecek her deneyi mümkün kılan koşulları, yani zaman ile mekânı. Çünkü zaman ile mekân, belirli içerikleri olmadan da, her türlü deneyden bağımsız olarak, salt sezgiyle kavranabilir, yani görülebilir. (19) Herakleitos, böylece zamanı her türlü deneyden kurtulmuş olarak ele almakla, sezgili tasarım alanının içine giren her şeyin en yüksek ölçüde öğretici Monogram'ını elinde tutmuş oluyor.

(19) Kant'ın zaman-mekân teorisi. - Kant'a göre, zaman ile mekân, somut olarak görme yetimizin, apriori, yani deneyden önce, formlarıdır. Biz, bilgiyi, zaman-mekân (ve kategoriler) yardımıyla kurarız. Fakat böylece kurulmuş olan bilgi, hattâ bütün evren ancak insan için geçer bir bilgi, bir evrendir. Görülüyor ki genç Nietzsche, Schopenhauer'e olan hayranlığı dolayısıyla, bu sonuncusunun ustası olan Kant'a da bu hayranlığı biraz yaymıştır.

Herakleitos, zamanı nasıl görmüşse, Schopenhauer de öyle görmüştür ve hakkında tekrar tekrar şöyle demektedir: Onda (yani zamanda) her an, babasını, yani kendinden bir önce gelen anı yuttuğu ölçüde vardır, kendisi de aynı çabuklukla yutulacaktır; geçmiş ile gelecek, her hangi bir rüya kadar birer hiçtir, şimdi ise, her ikisi arasında yayılmsız («étendue» sız), varlıksız bir sınırdır; zaman nasıl ise mekân da öyledir; bunun gibi, mekânda ve zamanda ne varsa hepisi, ancak görece (izafi) olarak var'dır, yani kendisi ile aynı çeşitten: var olması tıpkı kendisinininki gibi olan başka biri yüzünden ve o başka biri için vardır. Bu, en yüksek ölçüde araçsız ve herkesin anlayabileceği somutlukta bir doğrudur, böyle olduğundan ötürü de, kavram ve akılla kolay kolay erişilemez bir doğrudur. Bunu göz önünde bulunduran bir düşünce, Herakleitos'un çıkardığı sonuçlara geçerek, gerçeğin bütün özünün, etkide bulunmaktan başka bir şey olmadığını, onun için başka türlü varlık bulunmadığını söylemelidir. (Die Welt als Wille und Vorstellung - İrade ve Tasarım olarak Evren - C. I, Birinci kitap, 84): «O (yani gerçek) yalnız etken olarak mekânı ve zamanı doldurur. Doğrudan doğruya objeye etkisine sebep, somut görüştür (Anschauung). (20) Aslında o, ancak bu görüşün içinde vardır. Herhangi bir maddelik nesnenin başka bir nesneye etkisinin sonucu, bu son nesnenin şimdi doğrudan doğruya objeye etkisi etkisinden başka olunca anlaşılır. Maddenin bütün özü, demek ki, neden (illet) ile etkidir: Etkisi, onun varlığıdır. Almanca'da maddelik olanların bütününe Wirklichkeit denmesi çok yerindedir, çünkü bu kelime, gerçeği Realite'den çok daha iyi vermektedir. Gerçeğin etkide bulunduğu da, maddedir. O halde, onun bütün varlığı

(20) Kant'ın «Anschauung» u kasd edilmektedir. - Bir kavramı, sezgi ile tercüme etmek, birçok tecrübelerin tercüme edene gösterdiği gibi, pek önemli yayımlara yol açtığından, bu yetiyi, klasik anlamdaki sezgiden ayırmak için, «somut görüş» diyoruz .

ve özü, birinin bir parçasının başkasında meydana getirdiği ve kanunla kavranabilen değişimlerdir. Demek ki bu varlık, zaman gibi, mekân gibi, yalnız kendi sınırları içinde geçerliliği olan bir bağıntıya (rölasyon'a) uygun olarak görecedir.»

Herakleitos'un öğrettiği şekilde oluşun ölümsüzlüğü ile biricikliği, durmadan etkide bulunan, oluş halinde olan fakat var olmıyan gerçeğin sebatsızlığı öyle serserim edici, korkunç bir görüştür ki onu, etkisi bakımından, en çok, yer depreminde sağlam toprağa olan güvenini yitiren bir kimsenin duygusuna yakın görebiliriz. Bu etkiyi karşısına çevirmek, yüksek olana, bahtlı şaşkınlığa yaymak için şaşılacak ölçüde büyük bir kuvvet gerekiyordu. Herakleitos buna, her oluş ve yok olmanın asıl ne biçimde meydana geldiğini anlamak üzere yaptığı bir gözlem ile erişmiş ve bunu, kutupluluk (polarité) olarak: bir kuvvetin nitelik bakımından başka hattâ karşıt olan ve yeniden birleşmeye çabalayan iki çalışmaya ayrılması olarak kavramıştır. Bir niteliğin durmadan kendisi ile arası açılmakta ve içindeki karşıtlara ayrılmaktadır: bu karşıtlar hep birbirleriyle birleşmeye yönelmişlerdir.

Halk, katı olanı, tamamlanmış olanı, değişmeden aynı kalarak duranı görüp tanıdığını sanır; hakikatte ıssık ile karanlık, acı ile tatlı, bir kez biri, bir kez öbürü baskın çıkan iki pehlivan gibi, hem birbirinin yanında hem birbirine bağlıdır. Herakleitos'a göre bal, hem acıdır, hem tatlı. Evren de, hiç durmadan karıştırılması gereken bir çömelettir. Her türlü oluş, karşıtların savaşından meydana gelir. Bize devamlı gibi görünen belirli nitelikler, savaşçılardan bir tanesinin geçici üstünlüğü demektir. Fakat bununla savaş sona ermiş değildir; çenik sonsuzluk içinde sürüp gider. Herşey, bu çenikleşmeye uygun olarak olur, ve işte bu çenikleşmedir ki, ölümsüz doğruluğu (adaleti) meydana vurur. Bu, kaynağı Hellen'in en saf özünde bulunan, ve çenikleşmeyi ölümsüz kanunlara bağlı, birlikli, sıkı bir doğruluk (adalet) olarak kabul eden hayranlığa değer bir görüştür. Ancak bir Yunan'lı

böyle bir görüşü Kozmodise'ye (Kozmos'u meşrulaştırmaya) temel olmak üzere, bulabilirdi. Bu düşünce, Hesiodos'un Eris'inin (21) evrenin ilkesi haline konmuş şeklidir. Her Yunan'lı kişide ve Yunan devletinde bulunduğu, Gymnasion (22) lardan, Palaistra (23) lardan, sanat Agon'larından (24), siyasal partilerle şehirlerin birbiriyle cenkleşmelerinden bilinen yarışma ruhunun en genel olan yayılmış şeklidir, öyle ki evrenin çarkı bunun içinde dönmektedir. Her Yunan'lı nasıl yalnız kendisi hakkı imiş gibi, - bir yargıç, olağan-üstü ölçüde emin yargısı ile zaferin ne tarafa eğildiğini belirtiyormuş gibi - savaşırsa, nitelikler de savaşın içinde sarsılmaz kanun ve ölçülere göre cenkleşirler. Dar insan ve hayvan kafası, şeylerin durduğuna, dayandığına inana dursun, bunların kendilerine has varlıkları yoktur. Bunlar, kınlarından çekilmiş kılıçlardan çıkan parıltı ve şimşeklerdir, karşıt niteliklerin birbiriye karşı savaşında zaferin pırıltısıdır.

Her oluşun özü demek olan bu savaş, zaferin hep yer değiştirmesi olayını gene Schopenhauer şöyle tasvir ediyor : (Die Welt als Wille und Vorstellung, C. I. ikinci Kitap § 27) « Aynı kalan madde, sürekli olarak şekil değiştirecektir. Çünkü, mekanik, fizik, kimyavî, organik görüngülerin her biri, idea'sını açığa vurmak istediğinden, bunlar nedensellik (ili-yet)'in çizdiği yolda giderek aç gözlülükle kendilerini öne sürüp maddeyi birbirinin elinden koparırlar; bu kavga bu-

(21) Eris, aslında kavga, anlaşmazlık kadın-tanrısı; yalnız, Hesiodos'ta, yarışmanın tanrısı bir Eris geçmektedir. - Metindeki Eris budur.

(22) Beden eğitiminin yapıldığı yer. (bk. Palaistra).

(23) Bk. 22.- daha çok güreş okulu.

(24) Yarışma.- daha dar anlamda: Belirli zamanlarda tekrarlanan genel oyunlar: Atlama, kılıç atma, kurs atma, güreş, yumruk döğüşü gibi «spor» ları; at, araba yarışlarını; müzik, şiir, raks yarışmalarını içine alırdı. - Bir zamanlar devlet kontrolüne girmiş ve devlet adına Agonothe't denen memurlar tarafından denetlenmiştir. Agon'lar, Büyük İskender'in egemenliği sıralarında değerden düşmeye başlamıştır.

tün doğada görülebilir. Hattâ, doğa, ancak bu kavga yüzünden vardır.» Bundan sonra gelen sayfalarda, kavganın en dikkate değer örnekleri verilmektedir; şukadar var ki, tasvirlerin ana - rengi, Herakleitos'takinden her zaman başkadır. Çünkü Schopenhauer için savaş, iradenin, hayat olmak üzere, kendisiyle arasının açılması, bu karanlık, bu sağır irade güdüsünün kendi kendini kemirmesidir; bu, hiç bahtlı kilmayan, tersine, büsbütün korkunç bir olgudur. Savaşın konusu doğa kuvvetlerinin, karşılıklı olarak birbirlerinin elinden almaya uğraştığı maddedir; zaman ile mekâna geçince, bunların nedensellik yüzünden birleşmesi de maddeyi verir.

VI.

Herakleitos'un tasarımı, her yanı hareket etmekte olan evreni, «gerçeği», bahtlı seyircinin gözleri ile ölçer. Sayısız çiftleri hatır gönül bilmez yargıçların idaresi altında sevinçli cenk oyunlarını oynar görürken, Herakleitos'ta daha yüksek bir sezgi uyanmıştır. Cenkleşen, yarışan çiftlerle yargıçları artık birbirlerinden ayrılınış olarak görmemiş, yargıçları da aralarında savaşır, hattâ kendilerini yargılar görmüştür. Herakleitos, ebedî olarak hüküm süren bir tek doğruluk kabul ettiğinden dolaydır ki, kendinde, şunu haykırmak cesaretini bulmuştur: «Çokluğun kavgası bile doğruluğun ta kendisidir; üstelik: bir olan çok olandır. Çünkü, bütün o nitelikler, özleri bakımından nelerdir? Ölmez tanrılar mı? Ta baştan beri durmadan kendi başlarına etken olan ayrı ayrı varlıklar mı? Gözümüzün önündeki evren dayanmak ve durmak bilmediği, yalnız oluş ile yok-olmayı bildiği halde, nitelikler acaba başka türlü metafizik bir evren midirler?

Anaksimandros'un, çokluğun titreyen örtüsü arkasında aradığı birlik evreni değil de her biri öz olan ölümsüz çokluklar evreni midirler? Acaba Herakleitos, dolambaçlı yollardan giderek, o kadar şiddetle reddettiği evren düzeninin içine ni düştü? Bir çok ölümsüz tanrı ile daymon'un - yani birçok gerçeğin - teşkil ettiği bir Olympos ile Olympos savaşlarından (25) yükselen toz duman ile tanrı kılıçlarının parıltısından - yani sadece oluştan - başka bir şey göremiyen insanlar evreni görüşüne mi gelip dayandı? Anaksimandros, belirli niteliklerden, «belirsiz» in kucağına kaçınıyordu. Nitelikler, oluyor ve yok oluyorlardı; bu nedenle Anaksimandros onların varlığını reddetmişti. Fakat şimdi oluş, sanki ebedi nitelikler arasındaki savaşın görünür hale gelmesi imiş gibi olmuyor mu? Şeylerin özünde belki hiç oluş olmadığı halde, sadece bir çok ölümsüz, yok olamaz, yoktan var edilmemiş doğru gerçekler yanyana bulunduğu halde, gene de oluştan söz ediyorsak, bunun nedeni acaba insan bilgisinin kendine mahsus bir zayıflığı olmasın? Bütün bunlar, Herakleitos'la hiç ilgisi olmayan çareler ve yanlış yollardır. O bir kere daha «bir olan çok olandır» diye sesleniyor. Ona göre, algılanabilen o çok sayıdaki nitelikler, ne ölümsüz özler ne de duyularımızın fantazma'larıdır (sonraları, Anaksagoras, birincilerdendir, Parmenides, sonunculardandır, diyecek); bunlar, ne kendi kendini kutsalıyan kaskatı varlıklardır, ne de insan kafalarında dolayan akıcı görüntüler. Herakleitos'a geri kalan üçüncü ve tek olanağı, hiç kimse, ne ince bir diyalektik duyu ile, ne de hesap ederek, bulup çıkaramaz, çünkü onun burada yaratmış olduğu, inanılmaz mistik acayıplıklar ve beklenmedik kozmos'luk metaforlar (mecazlar) alanında bile, «nadirat» tandır: Herakleitos'a göre evren, Zeus'un bir oyunudur, yahut, fiziğe daha uygun bir deyimle, ateşin kendisi ile oyu-

(25) Tanrıların, tam mânasıyle antropomorf olan kavga-ları kâş edililiyor.

nudur; bir olan, işte ancak bu anlamda, aynı zamanda çok olandır.

İlkin, ateşin kurucu kuvvet olarak kabul edilmesini açıklamak için, suyu herşeyin menşei olarak alan öğretiyi Anaksimandros'un nasıl ileriye götürdüğünü hatırlatırım. Bu noktada Anaksimandros, aslında, Thales'e güvendiği ve onun gözlemlerini destekliyerek çoğalttığı halde, sudan önce ve suyun arkasında başka nitelik basamakları bulunmadığına kandırılmıyordu. Ona göre sıcakla soğuktan rutubetli meydana geliyor, böylece, sıcak ile soğuk ona sudan önce gelen basamaklar, daha da ilkel nitelikler gibi görünüyordu. Onca, bunların «belirsiz» in ilk varlığından ayrılması ile oluş başlıyor. Fizikçi olarak kendini Anaksimandrostan'tan aşağı gören Herakleitos, Anaksimandros'un bu sıcaklığı, sıcak nefes, kuru duman, kısacası ateşli diye yorumladı. Thales ile Anaksimandros'un su üzerine söylediklerini, Herakleitos ateş üzerine söylüyor; ateşin, sayısız değişmelerle oluş yörüngesinde yürüdüğünü; bu yörüngeyi, en çok üç esas halde, sıcak, rutubetli, katı olarak aşmış ileri sürüyor. Çünkü su, aşağıya inmekle toprak, yukarıya çıkmakla ateş oluyor; yahut da, Herakleitos'un, görüşüne göre daha kesin olarak söylediği gibi, denizden, yalnız yıldızlardaki gök ateşini beslemeye yarayan saf dumanlar, karadan ise, rutubetli olana besisini veren karanlık, bulutlu dumanlar yükseliyor. Saf dumanlar, denizden ateşe geçit, saf ohmıyanlar, karadan (topraktan) suya geçitdirler. Böylece ateşin değişme yörüngeleri, birbirinin yanında, durmadan yukarıya ve aşağıya, ileri geriye, ateşten suya, sudan toprağa, topraktan gene suya, sudan ateşe doğru ağılıyor. Herakleitos, bu görüşlerin en önemlilerinde, örneğin ateşin, buharlanmalarla beslendiği, yahut sudan toprağın çıktığı gibi ateşin de ayrıldığı düşüncelerinde Anaksimandros'a uyup onun ardından gittiği halde, soğuğu fizik sürecinin (vetiresinin) dışına atmakta bağımız ve Anaksimandros ile çelişki halindedir. Oysa ki Anaksimandros, soğuğu, sıca-

ğın yanında, onunla aynı dereceden olarak kabul ediyor, her ikisinden rutubetliyi meydana getiriyordu. Herakleitos böyle davranmak zorunda idi, çünkü her şey ateş idiyse, bütün değişme olanakları arasında hiçbir tanesi onun mutlak karşısı olamazdı. Onun için, Herakleitos, soğuk diye adlandırılanı sıcakın sadece bir derecesi olarak yorumlamış olsa gerek; o bu yorumlamayı kolayca meşru kılacak durumda idi. Fakat, Anaksimandros öğretisinden ayrılan bu noktadan çok daha önemli olan nokta, onunla başka bir yöndeki uygunluktur. Herakleitos, Anaksimandros gibi evrenin sona ermesi ile, herşeyi yok eden dünya yangınından daima yeni bir evrenin doğmasının, devirli olarak tekrarlandığına inanıyor. Evrenin dünya yangınına ve saf ateşin içinde eriyip gitmeye doğru kostuğu bir devre vardır, bu devreyi Herakleitos, çok dikkate değer bir şekilde, isteme, gereksinme olarak, ateş tarafından tüm yutulmuş olmayı ise tokluk olarak karakterlendirmektedir. O zaman bize, Herakleitos, evreni yeniden kuran kuvveti, - çokluk şekillerinin yeniden doldurulmasını - nasıl anlamış, nasıl adlandırmıştır? sorusunu ortaya atmak düşüyor. «Tokluk, kötülüğü, kabahati, Hybris'i (26) doğurur» diyen Yunan atasözü, anlaşılan, bize bu konuda yardım edecektir. Gerçekten, Herakleitos'un çokluğa dönüşü Hybris'ten çıkarıp çıkarmadığını kendimize soralım ve bu düşünceyi ciddiye alalım. Bunun ışığı altında görürüz ki, Herakleitos'un yüzlü gözlerimizin önünde değişiyor, gözlerinin vakarlı parıltısı sönüyor, acı dolu bir «teslimiyet», bir acızlık kırışığı yüzünde beliriyor; biz de ilkçağ sonlarının onu neden «ağlayan filozof» diye adlandırdığını biliyor gibi oluyoruz. Şimdi, bütün evren süreci, bir cezalandırma fiili, çokluk da bir günah sonucu olmuyor mu? Saf olanın saf olmıyana çevrilmesi, haksızlığın sonucu olmuyor mu? Suç, şeylerin çekirdeğine ko-

(26) Kibir, nahvet, günahkarlık, tanrılara eş koşmak, gibi anlamlar bu kelimenin içindedir.

nunca, oluş ile kişi ondan kurtuluyor, ama bunlar gene de suçun sorumluluğunu yüklenmeye hüküm giymiş olmuyorlar mı?

VII.

Bu tehlikeli Hybris kelimesi, aslında, her Herakleitos'çu için mihenk taşıdır. Her biri, üstadını doğru mu, yoksa yanlış mı anladığını bu noktada gösterecektir. - O halde, bu evrende suç, haksızlık, çelişki, acı var mı? Evet diyor Herakleitos, fakat herşeyi birlikte göremiyen, ayırarak gören insan için vardır; herşeyi bir arada sezen tanrı için yoktur; bu sebeple, birbirine karşıt olan bütün şeyler bir ahenkte birleşmiştir. Bu ahenk, herhangi bir insanın gözüne görünmez, ama onu, tanrıya benzeyen Herakleitos gibi gören, anlar. Onun ateş saçan bakışı için, çevresine akarak yayılmış olan evren de haksızlığın bir damlası bile kalmamıştır. Herakleitos, saf ateş nasıl oluyor da saflıktan bu kadar uzak şekilleri alıyor? sorusunun verdiği büyük rahatsızlığı da, yüksək bir benzetme, bir senbol ile aşip yeniyor. Bu evrende, oluş ile yok-olma, yapma ile yıkma, hep aynı suçsuzluk içinde ve işin içine ahlâk bakımından sorumluluk katılmamak üzere, yalnız sanatçı ile çocuğun oyunlarında vardır. Çocuk ile sanatçı, nasıl oynuyorlarsa, ölümsüz ve canlı ateş de öyle oynuyor; suçsuz olarak kuruyor ve bozuyor, yıkıyor. - Bu oyunu ateş kendisi ile oynuyor. Bir çocuğun deniz kenarında kum yığını yapması gibi, su ve toprağı yığıyor ve dağıtıyor; zaman zaman oyuna baştan başlıyor. Sanatçıyı nasıl bir ân yaratma gereksinmesi zorlarsa, onu da, bir tokluk ânında gereksinme kavlıyor. Böylece, suç işlemek isteğı de-

göl, yeni yeni oynanan oyunlar güldüğü, başka başka evrenleri, hayata kavuşturuyor. Çocuk da bazen oyuncuğunu atar, ama sonra suçsuz bir hevesle oyuna yeniden başlar. Fakat oyunda binalar kurmaya başlar başlamaz, kanuna, iç düzenlere uygun olarak bağlar, birleştirir, biçim verir. Çoklukta kavganın nasıl kanun ve hak taşıdığını, sanatçının nasıl «temaşaacı» olarak eserin üstünde, yapıcı olarak eserin içinde bulunduğunu, sanat eserini yaratmak için nasıl zorunlukla oyunun, kavga ile ahengin birleşmesi gerektiğini, sanatçıyı ve sanat eserinin meydana gelişini görmekle öğrenmiş olan estetik insan, evreni işte böyle görür.

«Bunu yapmalısın» gibi emirler veren bir ahlak öğretisini, böyle bir felsefeden artık kim isteyebilir? Yahut, bu yoktur diye Herakleitos'u kim suçlandırabilir? Ona göre insan, en son liflerine kadar zorunluluktur, ve eğer insan özgürlükten, elbise değiştirir gibi, özünü, keyfi olarak değiştirebilmek konusunda delice bir isteği anlıyorsa (ki bu isteği, her ciddi felsefe, layık olduğu alay ve yerme ile reddetmiştir), hiç özgür değildir. Bilinçli bir biçimde, Logos'a ve her şeyi üstten gören sanatçı gözüne uygun olarak yaşamının pek az kısmıya vergi olmasının nedeni, insan ruhlarının çok kere ıslak olması, «ruhları rutubetli çamur buladığı vakit» göz ve kulakların kötü şahit olmasıdır. Neden böyledir? Ateş neden su ve toprak oluyor? diye sorulmadığı gibi, bu da sorulmaz. Bu evrenin, evrenlerin en iyisi olduğunu, Leibniz'in yapmış olduğu gibi, ispat etmek için Herakleitos'ça bir neden yoktur. Onun, ateşin güzel, suçsuz oyunu olduğunu söylemesi yeter. Hatta filozofa göre insan, akılsız bir varlıktır. Ama bu, insanın özünde, herşeyi yöneten aklın yasağı gerçekleşmiyor demek değildir. İnsan doğada ayrıca «imtiyazlı» bir yer tutmaz. Doğada en yüce görünüş, ateştir, fakat basit insan olarak değil, örneğin yıldız olarak. İnsan, zorunluluk yoluyla ateşten pay almışsa, biraz daha akıllıdır, fakat basit insan olarak değil, örneğin yıldız olarak. İnsan-

olduğu için Logos'u bilmesi gerekir diye bir ödev yoktur. Ama, neden hava var, neden toprak var? Bunlar, Herakleitos'un gözünde, insanlar neden bu kadar ahmak ve kötüdürler? sorusundan çok daha ciddi problemlerdir. En yüksek insanda, en ters insanda da aynı iç yasa ve doğruluk (adalet) kendini gösterir. Fakat Herakleitos'un özüne, «ateş niçin her zaman ateş değildir, neden şu anda sudur, bu anda topraktır?» sorusu sürülseydi, ancak, «bu bir oyundur, bunu, fazla duygulu (patetik) yönden almayın, hele ahlak yönünden hiç almayın» diye cevap verirdi. Herakleitos, sadece elde bulunan evreni tasvir ediyor; ondan, tıpkı sanatçının, meydana çıkmakta olan eseri karşısında duyduğu haz gibi bir haz alıyor. Herakleitos'u ağır, gamlı, göz yaşı bol, karanlık, karamutlu, kötümser ve, genel olarak, nefrete değer bulanlar, sadece onun insan doğası tasvirinden memnun olmamaları için bir nedenleri olanlardır. Fakat o, bunları, bütün antipatileri ve sempatileri ile, nefret ve sevgileri ile, önemsiz buluyor ve bu gibi kimselere şöyle dersler veriyordu: «Köpekler, tanımadıkları her kişiye havlarlar», yahut: «Eşek için devedikeni, altından daha iyidir». Herakleitos'un üslubunun karanlık olmasından ötürü duyulan bir çok yakınmalar, bu türlü yakınlardan gelmektedir. Olabilir ki, hiçbir insan ondan daha aydın, daha açık yazmamıştır. Şu var ki o kısa yazar, onun için de okuyan koşucular'a karanlık gelir. Bir filozofun, düşüncelerini saklaması için bir neden yoksa, ya da o, düşünmeden yoksun olduğunu kelimelerin arkasında gizleyecek kadar maskara değilse, - Herakleitos hakkında «böylemek âdet olduğu gibi - bile bile seçik yazmaması, hiç anlaşılır bir şey değildir. Schopenhauer'in dediği gibi, günlük hayat meselelerinde doğabilecek anlaşmazlıklardan dikkat ve seçiklik sayesinde sakınmak gerekirken, nasıl olur da düşünüşün en güç, en çapraşık, erişilmesi en zor konularında: felsefenin ödevlerinde, karanlık, hattâ bilmece gibi anlatılarda bulu-

nulabilir? Kısakça gelince, Jean Paul, (27) bununla ilgili iyi bir ders veriyor ve diyor ki: «Büyük olan her şeyin - nadir bir duygu için çok anlam taşıyanın - genel olarak kısa ve (dolayısıyla) karanlık anlatılması yerinde olur. Böylece kel zekâ onu, kendi boş kafasına göre çevireceği yerde, anlam-sız bulur. Çünkü âdi zekâlar, en derin, en zengin deyişte, kendi günlük düşüncelerinden başka bir şey görememekte çirkin bir ustalığa sahiptirler.» Fakat buna rağmen Herakleitos, «kel zekâ» ların elinden kurtulamamıştır. Daha Stoa'cılar onun evreni oyun olarak gören estetik görüşünü, evrende insanın yararını gözönünde tutan, amaca uygunluk gibi âdi bir düzeye indirmişlerdir; öyle ki, onun fiziki bu kafalarda, Ahmet'ten Mehmet'ten dostlar için alkış isteyen bitmez tükenmez seslenişlerle dolu çığ bir iyimserlik halini almıştır.

VIII.

Herakleitos gururlu idi; filozof böyle olunca bu gurur büyük bir gururdur. Yaptığı etki onu hiçbir zaman halka, kitlelerin alkışına, çağdaşların heyecanlı haykırışlarına götürmez. Yalnızca yolunda yürümek, filozofun özüne uygundur. Onun yetisi belirli bir anlamda doğal olandan en uzak, en az raslanan, hattâ eş türden yetilere karşı kendini sınırlayan ve düşman tutan bir şeydir. Yöresinde yükselen «kendili ile kanaat» duvarları, yıkılıp yok edilmek istenmiyorsa, el-mastan olmalıdır. Çünkü herşey ona karşı harekettedir. Onun ölmezliğe doğru gitmeleri, başka her gidişten daha zor, daha engellidir; bununla beraber hiç kimse filozof kadar amacına varacağına güvenmez. Çünkü o, zamanların iyice açıl-

(27) J.P. Fr. Richter'in takma adı.- Alman Romantik yazarı (1763 - 1825).

muş kanatları üzerinde durmayacaksa, nerede duracağını hiç bilemez. Şimdi şu anda olana aldırmamak, büyük filozof doğasının gereğidir. O, doğruya sahiptir. Zamanın çarkı nereye isterse oraya dönsün, filozof doğrudan hiçbir zaman kaçamayacaktır. - Bu gibi insanların bir zamanlar yaşamış olduklarını öğrenmek önemlidir. Örneğin Herakleitos'un gururu, boş ve önemsiz bir olanak olarak hiç tasarlanamaz. Aslında, bilgiye yönelen her çabalama, özü gereğince, ebedi olarak doymamış, aynı zamanda doyuramaz görünür. Onun için, tarihten ders almamış bir kimse, böyle kiralca kendine saygının, böyle bir inancın, doğrunun biricik bahth aşığı olacağını kabul edemez. Bu gibi insanlar kendi güneş sistemleri içinde yaşarlar; bunları orada «ziyaret» etmeli. Bir Pythagoras, bir Empedokles de kendilerine karşı insan-üstü, hattâ dînî bir korku ile davranırlardı. Fakat onlarda, ruh göçü ve bütün yaşayanların bir oldukları düşüncelerine büyük bir inançla bağlanan acıma, bu düşünürleri insanlara, insanların «selâmeti» ve kurtuluşuna doğru götürürdü. Ama, Artemis (28) tapınağının Ephesos'lu «târik-i dünya» sının (29) yalnızlığından pek az bir şeyi, ancak dağların en vahşi ve fırcı köşelerinde donakaldığımız vakit sezeriz. Onun kişiliğinden ne acımalı uyarımların doğurduğu taşkın bir duygu yayılır, ne de yardım etmek, kurtarmak, iyi etmek isteği. Herakleitos, atmosfersiz bir yıldızdır. İçeriye alev saçan gözleri dışarıya, sanki hiç görmezmiş gibi, ölü ve buz gibi bakar. Çevresinde, gururunun kalesine, delillğin ve tersliğin dalgaları doğrudan doğruya gelip çarpar; o tiksinti ile başını çevirir. Fakat duygulu insanlar da demirden dökülmüşse benziyen bu «hayaletin» (30) yolundan uzaklaşırlar. Böyle bir

(28) Yunan mitolojia'sından kadın-tanrı; Roma'lıların Diana'sına denktir.

(29) Yani Herakleitos'un.

(30) Metinde «Larve» yazılıdır.- Larve, hayalet olarak görünen ölü ruhları, bir de maske demektir.

varlık, تنها bir kutsal yerde, tanrı tasvirleri arasında, taşkın olmıyan «sûkûnetli» ve haşmetli bir mimarlık eserinin yanında belli daha iyi kavranabilir. Herakleitos, insanlar arasında bir insan olarak çok hayrete değer bir varlıktı; herhalde, çocukların gürültülü oyunlarına dikkatle baktığı vakit o, bir insanın bu gibi vesilelerle hiç aklına getiremeyeceği bir şeyi: evrenin büyük çocuğu Zeus'un oyununu, düşünürdü. Onun insanlara gereksinmesi yoktu, bilgisi için de yoktu. Kendisinden sorulabilecek şeylerin, başka bilgelerin ondan sormaya uğraşmış oldukları şeylerin hiçbirli, onun gözünde önemli değildi. Bu gibi soran, toplayan, kısacası «tarıhçi» olan insanları küçük görür, ve bunu söylerdi. Kendisi için, bir orakl (31) araştırmasını vasıflandıran bir sözle, - ve sanki o, ve yalnız o Delphoi'nin «kendini bil» özdeyişini yerine getirmiş ve tamamlamış gibi - «kendimi aradım ve araştırdım» demıştır. Fakat, bu orakl'dan duyduğunu Sibyll'lerin (32) kâhince sözleri gibi, tâ uzaklara kadar etkili, her zaman yoruma değer, ölümsüz bir bilgelik saymıştır. Kendinden sonra gelen insanlık için bu kadarı yeter: Onun Delphoi tanrısı gibi, «ne söyleyen, ne saklayan» sözlerini ister yorumlatsın, isterse, onun bu sözleri, «gülümseme, süs ve güzel koku olmadan», aksine «köpüren ağızla» bildirdiğini kabul etsin, bunlar zorunlu olarak, geleceğin binlerce yılına kadar nüfuz edecektir. Çünkü evrenin her zaman doğruya dolayısıyla - Herakleitos'un evrene gereksinmesi olmadığı halde - evrenin ona gereksinmesi olacaktır. Şan ve şeref onun umurunda mı? Alaylı alaylı söylediği gibi, «durmadan akıp giden ölümlü» nün şan ve şerefi onun nesine? Şan kendisi için bir şey değil, fakat insanlar için pek çok şey. Onun, Herakleitos adlı insanın, ölümsüzlüğe gereksinmesi yok. Ama insanlığın ölümsüzlüğünün ona gereksinmesi var. Onun görmüş ve sez-

(31) Burada kasd edilen, Herakleitos'un kendi sözüdür.

(32) Kadın-rahip; daha ziyade, kehanette bulunan kadın. En ünlüsü, aşağı İtalya'da Cuma sibyll'i idi.

miş olduğu: Oluşta kanun ve zorunlulukta, oyun öğretisi, bundan böyle dalma göz önünde bulundurulmalıdır. Herakleitos, bu büyüklük oyunun perdesini kaldırmıştır.

IX.

Herakleitos'un her sözünde doğruluğun mantığın halattan merdiveni ile tırmanarak çıkılan doğruluğun değil, sezgi ile kavranan doğruluğun, - gurur ve vakarı, anlatılığını buluyor. O, pusuya yatmıyor, ama sybill'vari bir kendinden geçiş içinde görüyor; hesaplamıyor, ama biliyor. Buna karşılık çağdaşı Parmenides, tıpkı Herakleitos gibi doğruluk peygamberi, fakat ateşten değil buzdan yuğrulmuş ve çevresine batıcı bir soğuk ışık saçan bir peygamber tasviri olarak onun yanın-da yer almaktadır.

Parmenedis, belki de yaşıнын ilerlemiş olduğu bir sırada, hiçbir gerçekte bulunmamış, tamamen saf, tamamen kansız bir soyutluk ânı yaşamıştır. İki yüzyıllık trafik çağda misli görülmemiş ölçüde Yunan'dan uzak ve ürünü varlık öğretisi olan bu ân, onun hayatında sınır taşı ödevini görmüş ve hayati iki devreye ayırmıştır. Bu ân, aynı zamanda, bütün Sokrates-öncesi düşüncesünü ikiye bölüyor; bu düşüncesün birinci yarısına Anaksimandros ikincisine ise Parmenides devresi denebilir. Parmenides'in kendi felsefe çalışmalarının birinci devresi de Anaksimandros'un damgasını taşır; bu devre Anaksimandros'un sorularına cevap olarak işlenmiş bir felsefe-fizik sistemini meydana getirmiştir. Sonra, soyutlamanın verdiği o buz gibi soğuk titreme Parmenides'i yakalayanca, varlık'tan, var-olma'dan söz eden cümlelerin en basitini o ortaya atınca, bir çok eski öğretiler, bu arada kendi

ilk sistemi de yıkıp gitmeye sürüklenmiştir. Bununla birlikte gençliğin sağlam ve gürbüz çocuğuna duyduğu babalık sevgisini büsbütün yitirmemişse benziyor; onun için durumu, şöyle konuşarak idare etmiştir: «evet, bir tek doğru yol vardır, fakat başka bir yola koyulmak isteniyorsa benim eski öğretim, iyiliği ve sonuçları bakımından biricik doğru olanıdır.» Bu sözlerle kendini korumak istemiş ve aslında amacı, yeni görüşünü doğruluğun biricik rehberi olarak ilân etmek olan doğa üzerine yazmış olduğu büyük «manzumede», eski fizik sistemine şerefli ve geniş bir yer bağlamıştır. Bu babaca düşünce, esere bir yanlış sokmuş olsa dahi, gene de, kaskatı mantıkla taş kesilmiş ve âdeta düşünüş makinesine dönmüş bir çağda, bir insan duygusu kalıntısıdır.

Anaksimandros ile kişisel temasları bana akla sığmaz görünen, çıkış noktasını Anaksimandros'un öğretisinden almış olması sadece akla yakın değil, besbelli olan Parmenides, evrenin bir yandan düpedüz var olan, öteyandan da sadece oluş halinde bulunan iki parçaya bölünmesi karşısında - ki bunu Herakleitos da ele almış ve bunda tâ varlığı redde kadar gitmiştir - Herakleitos'un duyduğu güvensizliği duymuştu, her ikisi de çareyi evreni yöneten bir çift düzenin karşı karşıya bulunması ve bir/birinden çıkmasında gördü. Oluş alanıyla onun deneyile verilmiş niteliklerinden kurtulmak için Anaksimandros'un Belirsiz'e, Belirlenemez'e yaptığı atlama, Herakleitos ile Parmenides gibi bağımsız kafalara kolay görünmedi. Bunlar ilkin gidebildikleri kadar gitmeye uğraştılar ve atlamayı, ayaklarını tutunacak yer bulamayacağı, düşmemek için atlamanın kaçınılmaz olacağı yere sakladılar. Her ikisi, Anaksimandros'un, g'ünahın sahnesi olarak melankolik bir eda ile kötilediği, aynı zamanda oluşun hakazlığına karşı çekilen cezanın yeri olarak vasıflandırdığı bu evrene tekrar tekrar baktı. Bu bakış sonunda Herakleitos, bildiğimiz gibi, her oluştta hayranlığa değer bir düzenin, güvenilgin egemen olduğunu gösterdi; bundan oluşun kendi başı-

na günah ve haksızlık olamayacağı sonucunu çıkardı. Parmenides'in bakışı bütünü başka oldu; o, nitelikleri birbiriyle karşılaştırdı ve hepsinin aynı türden olmadıklarını gördüğüne, bunların iki gurupta toplanması gerektiğini bulduğuna inandı. Örneğin aydınlık ile karanlık karşılaştırdığında gördü ki, ikinci nitelik birincisinin ancak selb'i (négation'u) dur. Böylece, bu temel - karşıtlığı bütün doğa alanında meydana koymaya ve görmeye ciddi şekilde uğraşarak, olumlu nitelikleri olumsuz niteliklerden ayırdı. Metodu şu idi: bir karşıtlar çiftini, örneğin hafif ile ağır, ince ile kalını, etken ile edilginini alıyor ve aydınlık-karanlık örnek - karşıtı ile karşı karşıya tutuyordu: aydınlığa uyandı olumlu özellikti, karanlığa uyandı ise olumsuz özellik örneğin hafif ile ağır aldığında hafif, aydınlığın, ağır ise karanlığın yönüne düşüyordu: Böylece ağır, onun gözünde düpedüz hafifin «selbi», hafif de olumlu bir özellik oluyordu. Bu metottan bile, duyuların kulağımıza yaptıkları fısıltılara kapalı, iddialı bir yeti: Soyut mantığı kullanma yetisi, daha ileri varmadan kendini gösteriyor. Ağırılık görünüşte duyulara oldukça ısrarlı bir şekilde olumlu bir özellik olarak kendini kabul ettirir; fakat bu hal, ağır olumsuz damgasını vurmaktan Parmenides'i alıkoynamıştır. Bunun gibi ateşe karşıt olarak toprağa, sıcağa karşıt olarak soğuğa, inceye karşıt olarak kalını, erkeğe karşıt olarak dişiye, etkene karşıt olarak edilgin, sadece birer «selb» diye vasıflandırmıştır; öyle ki, deneylik dünyamız onun gözü önünde, birincisi, aydınlık, ateşli, sıcaklık, hafif, ince, etken - erkek karakterli olumlu özellikleri, ikincisi olumsuz özellikleri toplamak üzere, birbirinden başka iki alana ayrılıyordu. Sonuncular, aslında yalnız olumsuz özelliklerin bulunmamasını, yokluğunu dile getirirler; demek ki Parmenides, olumsuz özelliklerin bulunmadığı alanı, karanlık, topraklı, soğuk, ağır, kalın, genel olarak, dişi - edilgin karakterli olarak tasvir etmektedir. O, «olumlu», «olumsuz» terimleri yerine «var-olan», «varolmayan» ı kulla-

nyordu. Bununla, Anaksimandros'la çellâklili olarak, şu ilkeye vardı : Bu evrenimiz var-olanı - doğal var-olmıyanı da içinde taşımaktadır. Var-olan, evrenin dışında, âdeta ufkumuzun ötesinde aranmamalıdır. Önümüzde, her yerde, her oluşta var-olan bulunur ve bu var-olan, faaliyettedir. Şimdi ona, «oluş nedir?» sorusuna tam cevabı vermek işi kalıyordu. - İşte burada - Parmenides gibi tabiatlar için her atlama belki bir düşme sayıldığı halde, - düşmemek için atlaması gerektiği an gelmişti. Şimdi buluta, gizli nitelikler (qualitates occultae) mistiğine, hatta biraz da mitologya'ya giriyoruz. Parmenides, Herakleitos gibi genel oluşu ve hareketi görüyor ve yok-olma'nın sorumlusu ancak var-olmıyan olacaktır, şeklinde bir yorumda bulunabiliyor. Öyle ya, var-olan, yok-olmanın suçunu nasıl üzerine alabilir? Böyle olunca, meydana gelme de var-olmıyanın yardımı ile olmalıdır. Çünkü var-olan hep vardır, ve kendiliğinden meydana gelemediği gibi, meydana gelme'yi de açıklayamaz. O halde hem meydana gelme, hem yok olma, olumsuz özellikler dolayısıyla olmuştur. Meydana gelmekte olanın bir içeriği olması, yok olmakta olanın da içeriğini yitirmesi olumlu özelliklerin - yani bu içeriklerin, - her iki süreçten pay aldıklarını gösterir. Kısaca, şu ilke elde edilmektedir : «Oluş için hem var-olan, hem var-olmıyan gereklidir; bunlar birlikte etken oldular mı oluş meydana gelir». Fakat olumlu ile olumsuz birbirine nasıl yaklaşıyor? Bunlar, tersine, birer karşıt olarak, birbirinden kaçmıyacaklar mı, bu yüzden de her türlü oluş olanağını ortadan kaldırmayacaklar mı? Burada Parmenides, gizli bir niteliği: karşıtların, birbirine yaklaşmalarını sağlayan, içlerinde taşıdıkları mistik bir güdüylü yardıma çağırıyor, ve bu karşıtlığı Aphrodite'nin (33) adı ve erkekle dişinin deneyle bilinen ilişkisi ile canlandırıyor: Birbirine karşıt olanı, var olanla var-olmıyanı bağlayan, diyor, Aphrodite'nin gücüdür. Karşı kar-

şıya savaşı ve birbirinden tiksinen ögeleri istek bir araya getiriyor. Oluş, bunun sonucudur. İstek doyunca, tikslenme ile iç anlaşmazlık, var-olanla varolmayan'ı birbirinden gene uzaklaştırıyor. - O zaman da var-olan ortadan kalkıyor.

X.

Fakat kimse, cezasını çekmeden, «var-olan», «var-olmayan» gibi korkunç soyutlamalara el uzatamaz; onlara dokununca insanın kanı yavaş yavaş donmaya başlar. Bir gün Parmenides'in aklına garip bir esinti geldi. Bu düşünce, bütün eski «terkip» lerinin değerini hiçe indirir gibi görünüyor-du, öyle ki, bunları silik paralarla dolu bir torba gibi bir yana atmak hevesine kapıldı. O günlük buluşta yalnız var-olan var-olmayan gibi kavramların insanı içten sürükliyen sonuçları değil, aynı zamanda dıştan gelen bir izlemin de rol oynadığı çok kere kabul edilmiştir. Bu izlemin, hakkında çok lehte ve aleyhte bulunulan, doğaya mistik şekilde tapmanın şarkıcısı, Kolophon'lu Rhapsod, (34) Ksenophanes'in teologya'sıyla tanışma ile elde edilmiştir. Ksenophanes, «harikulâde» bir ömür boyunca gezgin ozan olarak yaşamış, gezileri sayesinde sormasını ve anlatmasını çok iyi bilen ve çok öğreten bir adam olmuştur. Bu nedenledir ki, Herakleitos onu, Polyhistor'lar (35) ve, yukarıda sözü geçen «tarîhçi» kimseler, arasında sayardı. Ömrünün sonlarına doğru bir yere yerleşebilen ihtiyar adamın ruhu, belki, uzun dolaymalardan ve du-

(34) Şehir şehir dolaşıp ezgiler okuyan saz şairi. Bunlar, çoğu zaman Homeros'tan okurlardı.

(35) Bugün ansiklopedik bilgi sahibi deriz. İlkçağın en ünlü Polyhistor'u, insan düşüncesinin hemen hemen her alanını ele almış olan Aristoteles'tir.

rup dinlenmeksizin öğrenme ve araştırmalardan sonra, en yüksek ve en büyük olanı, tanrılık bir sessizlik görüşünde, bütün şeylerin, pantelst bir ilk-barış içinde baka bulmasında görmüş olacaktır. Bu iki kişinin aynı yerde: Elea'da, aynı zamanda yaşamış olması, ve her birinin, kafasında bir Birlik görüşü taşımış olması bana tam bir raslantı işi gibi geliyor. Bunlar bir okul kurmadıkları gibi, aralarında, birinin ötekiden öğrenebileceği, sonra da öğretebileceği hiçbir ortak yön yoktur; çünkü birindeki Birlik görüşünün kaynağı, öbüründekinden büsbütün başka, hatta ona karşıttır; ve biri, ilincisinin öğretisini tanıdı ise, onu anlamak için ilkin kendi deli-ne çevirmesi gerekmiştir; bu çevirmede ötekine özgü yön yitip gitmiştir. Parmenides, var-olanın birliğine sanki yalnızca bir mantık sonucuna varmakla erişmiş, ve bunu, varlık ve var-olmama kavramlarından kurmuş olan bir kişilikse, öteki, Ksenophanes, bir din mistiğidir ve mistik birlik görüşü ile, tam anlamıyla 6. yüzyılın adamıdır. Pathagoras gibi devrimci bir kişilik olmamakla beraber, o da dolaşmalarında insanları düzeltmek, arıklamak, iyi etmek konusunda aynı isteği, aynı karakteri taşır. Ksenophanes, ahlak öğretmenidir, fakat henüz Rhapsod basamağında bulunan bir öğretmen, daha sonra gelseydi sofist olurdu. Sürülünde olan töreleri ve değer yargılarını gözü pekçe yermekte onun Yunanistan'da benzeri yoktur; bununla birlikte, Herakleitos ile Eflatun gibi «inzi-vaya» çekilmemiş halkın önüne çıkmış, ve halkın Homeros'a olan gürültülü hayranlığını, gymnasion törenlerinde ödüllere heyecanlı sevgisini, insan şekline konmuş taşlara tapmasını, kızgınlık ve alayla, - fakat kavgacı bir Thersites (36) gibi

(36) Homeros'a göre, Truva önünde bulunan Yunan erlerinin en çirkini; gevezeliği ile ün salmıştır. Ordunun toplantısında prenslere karşı gevezece konuştuğundan, Odysseus ona, halkın kahkahaları arasında dayak atmıştır. Homeros'tan sonraki efsanelere göre, Akhilleus'un Penthesilea'ya olan aşkı ile alay ettiğinden, Akhilleus tarafından öldürülmüştür.

değil! - kötülemiştir. Kışının özgürlüğü onda en yüksek yeri tutar, ve onun Parmenides'e yakınlığı, söz ve anlatış bakımından Parmenides'in varlığı ile fazla ortak yönü olmayan, hele kaynak bakımından hiçbir ortaklığı olmıyan, - yaşadığı yüzyıla elverişli - o tanrılık son Birlik görüşünden daha çok, her türlü basmakalıptan sınırsız denecek ölçüde kendini dışarı atması noktasındadır.

Parmenides, varlık öğretisini, buna karşıt bir hal içinde iken bulmuştur; o gün, bu hali içinde, evren ve oluşu istek ve öğrenmeleri ile birlikte meydana getiren ve birlikte etken olan karşıtları, yani var-olanla var-olmıyanı: olumlu ve olumsuz özellikleri ele almış ve olumsuz özellik = var-olmıyan kavramında kuşkusu uyanmış olduğu halde donakalmış. Var-olmıyan bir şey, özellik olabilir mi? Ya da, daha temelinden sorulunca: var-olmıyan bir şey, var olabilir mi? Kayıtsız şart-sız hemen güvenebileceğimiz ve yadsınması delillikle bir olan biricik bilgi, $A=A$ diyen totoloji'dir (37). Fakat bu totoloji bilgisi de, ona amansızca: var-olmıyan var-değildir, var-olan, var'dır, diyordu. O zaman Parmenides, konkuç bir mantık günahının hayatına baskı yaptığını duydu, çünkü o güne kadar olumsuz özelliklerin var-olduğunu, var-olmıyanın var-olduğunu, formülle anlatmak gerekirse, $A \neq \neg A$ olduğunu karşı gelmeksizin kabul etmişti. Bunu ise ancak tamamen bozuk bir düşünüş meydana koyabilirdi, fakat gene düşündü ve gördü ki, insanların pek büyük bir çoğunluğu aynı bozuklukla yargılar; kendisi, mantığa karşı işlenen suçu sadece başkalarıyla paylaşmıştır. Ama onu, bu suçtan ötürü suçlayan «ân», bir buluşun ünlü ile de ıskılandırmıştır; bu anda o, bir

(37) Dalma doğru olan bir anlatış.- Daha kesin bir deyimle, içindeki öğelere hangi doğru-değerini (yani doğru ile yanışı) verirsek verelim, her zaman doğru çıkan bir söz. Örnek: Bugün yağmur yağacak, yahut yağmıyacak, sözlü. Bu her zaman doğrudur, fakat evren üzerine bana bir şey söylemez.- Totoloji, yeni mantıkta önemli bir yer tutmaktadır.

ilkeyi bulmuş, insanların her türlü delilliklerinden büsbütün başka yönde, evrenin sırrını açacak anahtarı bulmuştur; şimdi, totoloji doğruluğunun sağlam ve verimli elinden tutarak varlığı aşılıyor, şeylerin derinliklerine iniyor.

Giderken yolunun üzerinde Herakleitos'a raslıyor. Uğursuz bir raslama! Varlık ile var-olmama'nın iyice ayrılmasına herşeyi bağlamış olan Parmenides, şimdi Herakleitos'un antinomi'ler (38) oyununu derin bir tiksintiyle karşılayacaktı; «biz varız, aynı zamanda da var değiliz», «varlık ve var-olmama, aynı zamanda aynı şeydir ve değildir» gibi sözler, tam aydınlatıp çözdüğü ne varsa hepsini yeniden bulandıran, düğümleyen bu sözler, onun kızgınlığını uyardı. «İki kafaları varmış gibi görünen, ama hiçbir şey bilmeyen adamlar defolsun!» diye bağırdı, bunlarda, her şey, düşünceleri de, akıntı halinde; bunlar şeylere aptakca hayran hayran bakıyorlar, ama, karşıtları böyle birbirleriyle karıştırdıklarına göre, sağır ve kördürler!» O, anlayırsız halk kitlesinin antinomi oyunları ile pohpohlanmasını, ve bunun bütün bilgilerin başına konmasını, anlaşılmaz ve acı bir görgü olarak yaşamıştır.

Bu noktada Parmenides, korkunç soyutlamalarının soğuk havuzuna daldı: Gerçekten var-olanın, dedi, sonsuz bir zamandaki «şimdi» içinde var olması gerekir; onun için «idi», «olacak» denemez. Var-olan, olmuş olamaz: çünkü neden olmuş (yani ne gibi şey onu meydana getirmiş) olabilir? Var-olmıyan'dan mı? Var-olmıyan, yoktur ve hiçbir şeyi doğurmaz. Var-olan'dan mı? Bu da kendi kendini meydana getir-

(38) Birbirinin karşıtı iki düşünce, antinomi teşkil eder. Örnek: «madde, sonsuza kadar bölünebilir», «madde, sonsuza kadar bölünemez, atom denen son unsurlarda durmak zorudur» düşünceleri antinomik'tirler. Kant, metafiziğin bir gerçek bilgi öğretisi olarak imkânsız olduğunu göstermek için, düşünüş tarihindeki ünlü öğretileri antinomi halinde karşı karşıya tutmuştur.

mekten başka bir şey olamaz. Yok-olma'da da durum aynıdır. O da, her oluş, her değişme, her çoğalma, her azalma gibi, olacak şey değildir. O halde şu cümle genel olarak geçer bir cümle olacaktır: «Ne ki haklı, idi, oldu, olacak denebilir, o var-değildir; var-olan için de hiçbir zaman «değil» denemez.» Var-olan bölünemez, çünkü nerede onu ikiye bölecek olan ikinci bir güç? Var-olan hareketsizdir, çünkü, nereye doğru hareket edecek? O ne sonsuz büyük, ne de sonsuz küçük olabilir, çünkü o, «mükemmel» dir, ve «mükemmel» olarak veri (mu'ta) olan sonsuzluk da bir çelişkidir. O halde var-olan, sınırlı, «mükemmel», hareketsiz, her yerinde denge halindedir, her noktası bir küre gibi aynı mükemmellikte durur, fakat o, mekânda değildir, olsaydı, mekân ikinci bir var-olan olurdu; halbuki bir kaç tane var-olan olamaz, öyle olsaydı onları birbirinden ayıracak bir var-olmayan bulunması gerekirdi. Bu ise, kendini ortadan kaldırır. O halde, yalnız Edebi Bir vardır.

Şimdi Parmenides bakışını, varlığını eskiden pek zekice sentezlerle kavramaya çalıştığı oluş evrenine döndürünce, oluşu gören gözlerine, ısıtan kulaklarına kızıyor. Onun emri şimdi şöyledir: «ahmak göze, sesleri, çınlatan kulağa, yahut da dile inanma; yalnız düşüncenin kuvveti ile incele!» Bununla, bilgi mekanizmasının - henüz çok yetersiz ve sonuçları bakımından belâlı olmakla birlikte - pek önemli bir ilk eleştirmesini yapmış oluyor. Böylece, bir yandan duyuları, öte yandan duyuları, öte yandan soyutlamaları düşünmek yetisini, yani akli, bütünü ayrı yetiler imiş gibi, birbirinden uzağa atmakla, zekânın (intellekt'in) kendisini çürüttü ve çok yanlışlı olan, özellikle Eflâatun'dan beri felsefenin üzerine bir lânetleme gibi çöken «zihin» «beden» ikiliğini kurmaya cesaret verdi. Parmenides şöyle düşünüyor: «Bütün algılar, yanılmalar verir; bu yanılmaların başlıcası da var olmayı varmış, oluşun varlığını varmış gibi göstermektir - Deneyle-
~~temen~~ evrenin bütün o çokluk ve türlü renkliliği, nitelikle-

rin birbirini ardı sıra değişmesi, bunların yükselme ve alçalmalarındaki düzen, birer görünüş ve aldanma diye acımanın, atılıyor - Parmenides, bunlardan hiçbir şey öğrenilemez, diyor, o halde, duyuların varmış gibi gösterdiği, baştan başa bir hiç olan bu uydurma evrende yapılacak bütün çabalar, boştur. Böyle toptan bir yargı yürüten bir kimse, teker teker olaylarda artık doğa araştırmacısı değil demektir; böyle bir insanın olgularla ilgisi kurumuştur; duyuların bu sonu gelmez aldanmalarından kurtulamadığından ötürü, onda bir tiksime doğar. - Demek ki şimdi doğru, yalnız en soğuk, en suyu çekilmiş genel sözlerde, örümcek ağından yapılmış bir «mahfaza» daymış gibi, belirsiz kelimelerden yapılmış boş kalıpların içinde bulunuyor! Böyle bir «doğrunun» yanında da, soyutlamalar kadar kansız filozof, bir takım formüllerle gerilmiş ağın ortasında duruyor. Örümcek, kurbanlarının kanını ister, Fakat Parmenides'çi filozof, kurbanlarının: kurban olarak canına kıydığı deney evreninin, kanından ayrıca tiksiniyor.

XI.

Du da, gelişme çağı İonya devrimiyle aşağı yukarı aynı Çağa düşen bir Yunan'lı idi. Demek ki böyle bir zamanda bir Yunan'lı, zenginliklerle dohup taştan gerçek'ten, taşarın kuvvetlerinin hokkabazca şematizminden kaçıyormuş gibi kaçıp - Eflatun gibi, şeylerin mahv olmaz ilk şekilleri önünde gözlerini mutlu kılarak doyurmak üzere ölümsüz İdea'lar ülkesine: evrenler yapıcısının çalışma yerine değilde - en donuk kavramın: hiçbir şey ifade etmiyen Varlık kavramının ölümlü sessizliğine sığınıyor! Bu ölçüde dikkate değer bir ola-

yı, yanlış benzetmelerle yorumlamaktan sakıncalı. Bu kaçış, Hint filozoflarının anladığı anlamda evrenden kaçış değildi. Bunu buyuran, hayatın bozukluğu, geçiciliği, mutsuzluğu üzerine edinilmiş olan derin bir dinsel düşünce değildi; varlıkta sükuna kavuşma amacı, bu son amaç, herşeye kanaat ettiren, büyüleyen, ve herhangi bir insana bir bilmece ve üzüntü konusu olan bir tasarıma mistikçe dalmak sayılmadı ve ona yönelinmedi. Hind'in, Pythagoras ile Empedokles'te, belli pek az da olsa gene duyulabilen sarhoş edici, ağır fakat güzel kokusunun zerresi Parmenides'in düşüncesinde yoktur: Bu olayın o zamanlar için şaşılacak olan yönü, efsane (mythos) yardımıyla düşünülen, son derece hareketli ve fantezili bir çağda-üstelik bir Yunan'lıda-rasladığımız bu dehşetli enerjinin kokusuzluğu, renksizliği, ruhsuzluğu, şekillenmemiş olması, kandan, dinden ve ahlak sıcaklığından yoksun olması, ama herşeyden önce çabalamasının pekinliğe (yakin'e) yönelmiş olmasıdır. Parmenides şöyle dua ediyor: «Ey tanrılar! bana yalnız pekinliği bağışlayın! bu pekinsizlik denizinde, üzerine uzanıp yatabilecek kadar geniş bir tahta olsa da bana yeter. Oluş halinde, bolhuk içinde, renkli, açılıp gelişen, göz boyayan, baş döndüren, canlı ne varsa, hepsini kendinize saklayın: Bana yalnız bilircik pekinliği, o zavallı pekinliği, verin!»

Parmenides'in felsefesinde varlık-bilim (ontoloji) tema'sı, ilk ezgilerini duyuruyor. Deney ona, tasarladığı varlığı hiçbir yerde göstermiyordu; fakat o, varlığı düşünmüş olmaktan, varlığın var-olması gerektiği sonucunu çıkarıyordu: Bir çıkar-sama (istihraç) ki, bizde, şeylerin özüne erişebilen, deneyden bağımsız bir bilgi organının bulunmasını şart koşar. Parmenides'e göre, düşüncümüzün maddesi, somut görüşte değildir; bu madde, başka bir yerden: düşünüş yoluyla doğrudan doğruya değinebildiğimiz bir duyu-dışı evrenden, gelmektedir. Aristoteles, buna benzer çıkarsamalara karşı göstermiştir ki, bir şeyin var olması, onun özüne hiçbir zaman sıkı sıkıya bağlı değildir. İşte onun için de-Özü, varlığın tâ kendisi olan-

«varlık» kavramından varlığın var-olması gerektiği sonucu çıkarılamaz. «Varlık» ile «var-olmama»nın kökündeki nesne, yani bu karşıtların soyutlama yardımıyla meydana çıkarılmasına temel olan somut görüş gösterilemezse, «varlık» ile «var-olmama»nın karşıtlıklarının mantık bakımından doğruluğu, tamamen boş bir şeydir, ve somut görtüşe gidilmezse gerçekten hiçbir bilgi vermeyen bir oyun: tasarımlarla oynanan bir oyundur. Çünkü, doğrunun sadece mantık bakımından kriter'i yani Kant'ın gösterdiği gibi, bilginin, «müdrike» ile aklın genel kanunlarına uygunluğu her doğrunun zorunlu şartıdır, başka deyişle, olumsuz şartıdır. Mantık bundan öteye gidemez ve şekli değil de «muhteva»yı ilgilendiren bir yanışı, hiçbir nihenk taşı ile meydana çıkaramaz. Fakat «ne ki vardır, o vardır, ne ki vardegildir, o yoktur» karşıtlarındaki mantık doğrusunun muhtevası aranınca, hemen görülür ki, bu karşıtlığa tastamam uygun durumda bir tek gerçek yoktur. Bir ağaç için, onu bütün başka şeylerle karşılaştırarak «vardır» diyebildiğim gibi, ağacı kendisiyle, başka bir zamandaki haliyle, karşılaştırarak, «oluş halinde»dir», ve örneğin, henüz ağaç olmamış çalıya bakarak, «henüz ağaç değildir» anlamında «var-değildir» de diyebilirim. Sözcükler, yalnız şeylerin kendi aralarında ve şeylerle bizim aramızda bulunan bağıntıları (rölasyon'ları) anlatan sembollerdir; onlar hiçbir yerde tam doğruyla bir araya gelmezler. Hatta «varlık» sözcüğü, -bunun gibi «var-olmama» sözcüğü de - yalnız bütün şeyleri birbirine bağlayan en genel bağıntıyı dile getirir. Şeylerin varlığı gösterilemezse, onlar arasındaki bağıntılar, «varlık» ile «var-olmama», bizi doğrunun ülkesine bir tek adım olsun yaklaştıramaz. Bağıntılar diyarının arkasına, örneğin şeylerin masala dalan ilk köküne sözcük ve kavramlarla varamayız, hatta, duyarlık ile «müdrike»nin saf şekilleri olan mekân ile zamanda, nedensellikte (illiyette), ebedî doğruya benzeyen hiçbir şeyi bulamayız. Süje için, kendini aşarak, bilgiye varmak, olamaz, hem o kadar

olamaz ki, bilgi ile varlık, birbirinden ayrı olanlar arasında birbirleriyle en çelişkili olanlardır. Parmenides, o zamanki bilgi eleştiriminin bilgisizce safdillliği içinde hep subjektif kalan bir kavramdan hareket ederek, kendinden varlığa erebileceğine inanmıştır. Fakat artık bugün Kant'tan sonra filozof rolünü oynamak isteyen yanlış bilgili teologların, şurada burada, felsefenin ödevi diye, «mutlak olanı, bilinç ile kavramayı» öne sürmeleri ve bunu örneğin, Hegel'in yaptığı gibi, «mutlak olan vardır, öyleyse o nasıl aranabilir?» (39) yahut da Beneke (40) nin dediği gibi : «varlığın her hangi bir tarzda veri olması, bızce erişilir olması gerekir, böyle olmasaydı bızde varlık kavramı dahi bulunamazdı» biçiminde söylemeleri, hayasızca bilgisizlikten başka bir şey değildir. Varlık kavramı! Sanki bu kavram ne çaresiz bir kökü olduğunu, sözcüğün etimoloji'sinde göstermiyormuş! Kökteki «esse», aslında yalnızca «nefes almak» demektir. İnsan bunu bütün başka şeyler için kullanıyorsa nedeni, kendisinin nefes aldığına ve yaşadığına olan inancını, bir metafor'la, yani mantık-dışı bir davranışla, başka şeylere de yayması ve onların varlığını insanla benzetişe dayanan bir nefes alma olarak kavramasıdır. Zamanla, fakat pek çok geçmeden, kelimenin ilk anlamı siliniyor, ama gene de şu kadar kalıyor ki, insan, başka şeylerin varlığını, kendi varlığı ile benzetme yoluyla, yani antropomorf olarak, herhalde mantık - dışı bir genişletmeyle, tasarlayabiliyor. Genişletmeyi bir yana bırakalım; «nefes alıyorum, o halde bir varlık vardır» cümlesi, insanın kendisi için bile tamamen yetersizdir, ve «dolaşıyorum, o halde varım,

(39) Hegel, niçin aransın? demek istiyor.

(40) Friedrich Beneke, Alman filozof ve psikologu (1798 - 1854).

yahut varlık (41) vardır» sözüne karşı yapılan «itiraz», buna karşı da yapılmalıdır.

XII

Var-olmak'dan daha büyük «muhteyâ»lı bir kavram vardır ki onu da-tılmızı Zeno kadar ustaca kullanılmamış olmakla beraber - Parmenides bulmuştur; bu da, Sonsuz kavramıdır. Hiçbir sonsuz var olamaz; çünkü tersi kabul edilse, kemallî sonsuz gibi çelişkili bir kavram meydana gelir. Ama bizim gerçeğimiz, var olan evrenimiz, her yerinde bu kemallî sonsuzluk karakterini taşıdığından, mantık karşısında, dolayısıyla gerçek karşısında, özü gereğince bir çelişki, yani aldanma, yalan, yanlış tasarım (fantazma) olacaktır. Zeno, en çok, dolaylı ispat metodunu kullanmış ve örneğin şöyle demiştir: «Bir yerden başka bir yere hareket olamaz, çünkü böyle bir hareket olsaydı, sonsuzluk tam olarak veril (mu'ta) olurdu; bu ise olamaz». Akhilleus, azıcık önünde giden kaplumbağaya erişemeyecektir; çünkü yalnız kaplumbağanın hareket noktasına varması için, sayısız, sonsuz mekânlardan geçmiş olması, ilkin arada'ki uzaklığın yarısını, sonra dörtte birini, sonra sekizde birini, sonra onaltıda birini... sonsuza kadar aş-

(41) Burada, Descartes'm «düşünüyorum, o halde varım» önermesine karşı, Caterus, Gassendi, Hobbes gibi düşünürlerin yaptıkları itirazlara değiniliyor, «dolaşıyorum o halde varım» sözü, dolaşmaktan, var olmak esasının çıkarılamıyacağını, dolayısıyla düşünmekten de var-olma'nın çıkmaması gerektiğini anlatmak için itirazcular tarafından öne sürülmüştür.

ması gerekir. Kaplumbağaya erişiyorsa, bu, mantık-dışı bir olgudur; yani kesin söylenebilir ki, doğru, gerçek, doğru varlık değil, bir yanılmadır, çünkü sonsuzun sonuna hiçbir zaman varılamaz. Bu öğretinin popüler olan bir anlatılışı da uçan, gene de yerinde duran ok örneğidir. uçuşunun her anında okun tuttuğu bir yer vardır: o anda ok o yerde durur. O halde, sonsuz sayıda durma yerlerinin toplamı, hareketle bir mi olacak? Sonsuz sayıda tektarlanmış durma, karşısı olan hareket mi oluverecek? Sonsuz burada gerçeğin ayırma suyu (42) olarak kullanılıyor; gerçek, bu suda eriyor. Fakat kavramlar, sağlam, ebedi, var iseler, - Parmenides için varlık ile düşünüş birdir - sonsuz hiçbir zaman tam olmazsa, durma hiçbir zaman hareket olmazsa, ok, doğrusu, hiç uçmamış, yerinden ve durma halinden hiç ayrılmamış, zamanın da hiçbir anı geçmemiştir. Yahut, başka deyişle, gıya var olan bu gerçekte ne zaman vardır, ne mekân, ne de hareket, Sonunda ok da bir yanılmadır, çünkü o da çokluktan, duyuların meydana getirdiği bir yanlış tasarımdan: olmayan üzerine bir tasarımdan gelmektedir. Okun varlığı olduğunu kabul edelim, o zaman, hareketsiz, zamansız, oluşla meydana gelmemiş, kaskatı ve ebedi olacaktı. - Yani olmayacak bir tasarım! Hareketin gerçek olduğunu kabul edelim, o zaman ok için durma, yani tuttuğu yer, yani mekân olmazdı. - Olmıyacak bir tasarım! Zamanın gerçek olduğunu kabul edelim, böyle olunca da sonsuza kadar bölünemezdi; okun ihtiyacı olduğu zamanın, sonlu sayıda anlardan meydana gelmesi, anların her birinin bir Atomon (bölünemez) olması gerekirdi. - Olmıyacak bir tasarım! Tasarımlarımızın deneyle verilmiş, bu görüldür evrenden alınmış içerikleri ebedi doğru olarak alınır alınmaz, bütün tasarımlarımız bizi çelişkiye götürmektedir. Mutlak hareket varsa mekân yoktur; mutlak mekân varsa, hareket yoktur; mutlak varlık varsa, çokluk yok-

(42) Altın temizleyicilerinin eskiden kullandıkları su.

tur; mutlak çokluk varsa, birlik yoktur. Bu kavramlarla şeylerin yüreğine kadar gidemiyeceğimizi, yahut, gerçeğin düğümünü çözemeyeceğinizi insan açıkça görmeli idi; oysa bunun tersine, Parmenides ile Zeno, kavramların doğru ve her zaman geçer olduklarında direniyor ve görülen somut evreni doğru ve her zaman geçer kavramların karşısı, mantık-dışı ve çelişkili olanın objektifleşmiş şekli diye reddediyorlar. Bunlar bütün ispatlarında hiç ispat edilemeyen, hatta olası (muhtemel) olmıyan şu çıkış noktasından hareket ediyorlar- varlık ve var-olmama, başka sözle: objektif gerçek ve onun karşısı üzerine kesip atıcı en yüksek kriter'e, kavram yetimiz dolayısıyla sahibiz. Kavramlar, gerçekte karşı karşıya tutulup incelenmiyecek, doğru olup olmadıkları böylece anlaşılmiyacak, bunlar düzeltilmiyecek - oysa aslında, gerçekten çıkarılmışlardır! - tersine, bunlar gerçeği ölçecek, gerçek üzerine yargı yürütecek, hatta gerçek, mantıkla bir çelişki gösterirse, onu lanetliyecektir. Kavramlara bu yargıçlık yetkilerini sağlayabilmek için, kabul edebildikleri biricik varlık şekli onlara da bağışlanmıştır. Düşünüş ile var-olanın oluşla meydana gelmemiş kemali şekli, artık bundan böyle varlığın birbirinden başka iki türü olarak kabul edilmeyecektir. Çünkü varlık'ta ikilik olmaz. Böylece, düşünüş ile varlığı bir saymak için, cüretlinin cüretlisi bir buluşa gereksinilmıştır. Burada, hiçbir somut görüş şekli, hiçbir sembol, hiçbir remiz, yardıma koşamazdı; bu hiç akla gelemiyecek bir buluştu, fakat zorunlu idi hatta, hiçbir somutlaştırına olanağının bulunmaması karşısında, duyular ve onların istekleri üzerine en büyük zaferi kutluyordu. Parmenides'in emrine (imperatif'ine) göre, o yusyuvarlak, tam anlamıyla ölü, masif, katı ve hareketsiz varlık ile düşüncünün, her türlü fanteziye korku verecek biçimde bir noktada toplanması, hatta tamamı tamamına bir olması gerekiyordu. İşte bu, öğretinin duyulardan alınmamış olduğuna dair güvence (teminat) dir.

XIII

Aslında Parmenides'e karşı kişiliğe ve halka göre (43) 1kî - daha doğrusu bir çift - kuvvetli kanıt (delil) öne sürülebilirdi. Bunlarla doğrunun kendisi ışıık altında tutulmuş olmadı, ana, duyular evreni ile kavramlar evrenini birbirinden mutlak olarak ayırmanın, varlıkla düşünüşü aynı olarak görmenin gerçeğe uygun olmadığı meydana çıkarıldı. Bir ke-re; Akılın kavramlarla düşünmesi bir gerçek ise, çokluk ve hareket de birer gerçek olmalıdır, çünkü akıllı düşünüş hareketlidir; bu hareket kavramdan kavrama, yani gerçekler çokluğu içinde bir harekettir. Bundan kurtuluş yoktur. Düşünüşe Bir'in kaskatı karar kılması, dolayısıyla de, ebedi olarak «kendini düşünme», si diye bir özellik vermeye hiç imkân yoktur. Duyulardan, aldanma ile görünüşten başka hiçbir şey gelmiyorsa, gerçekte, yalnız varlık ile düşünüşün gerçek aynılığı bulunuyorsa, o zaman duyular nedir? Düşünüşle bir düşünmediklerine, ürünleri olan duyular evreni varlık ile bir düşünmediğine göre, görünüştür. Görünüşse kime görünüş? Duyular gerçek olmadıkları halde nasıl aldatabilirler? Var olmıyan, aldatmayı dahi beceremez. Öyleyse aldatma, görünüş nereden geliyor? sorusu, bir güç bilmece, hatta bir çelişki olarak ayakta duruyor. Bu kişilik kanıtlara, hareketli akıl ve görünüşün kökü olan kanıtları adlarını veriyoruz. Bi-

(43) Metinde, ad hominem ve ex concessis kanıtlar deniyor; bundan, bireyin, yahut toplumun kendi düşünceğini ele alarak, o düşünceyi çürütme kyolu anlaşılır. Fakat burada fertten ve toplumdan alınan kanıtlar çürütülmediği için, yukarıki biçimde çevirmeyi daha uygun bulduk.

rincisinden, sonuç olarak hareketin ve çokluğun gerçekliği, ikincisinden, Parmenides'in görüşünün imkânsızlığı çıkar; bir şartla ki, Parmenides'in varlık üzerine yürüttüğü baş-öğreti temellendirilmiş sayılsın. Fakat bu baş-öğreti sadece şöyle diyor: Yalnız var-olanın varlığı vardır; var olmıyanın, yoktur. Hareket böyle bir varlık ise, var-olan için genel ve özel olarak söylenebilen, onun için de söylenebilir, yani: hareket de oluşla meydana gelmemiş, ebedî, yok edilemez, büyümez ve küçülmez'dir. Bir yandan görünüş, nereden geldiği sorusu ile yadsınacaksa, öte yandan oluşun, değişimin sahnesi, bizim çok şekilli, rahat ve huzur bilmez, türlü renkli ve zengin varlığımız, Parmenides'in reddine karşı korunacaksa, o zaman, bu düzenli ve düzensiz değişimler evrenini, gerçek varlık olarak, hep bir arada bulunan ölümsüz özlerin toplamı diye karakterlendirmek gerekir. Bu kabul edilince de dar anlamda değişmeden, oluştan söz edilemez. Fakat şimdi, çokluğun doğru varlığı, niteliklerin doğru varlığı ile, başbaşa; hareket için de aynıni söyleyebiliriz; ve bu evrenin her anında - keyfi olarak seçilmiş anlar arasında isterse onbinlerce yıl bulunsun - evren içinde bulunan bütün doğru özlerin topu birden değişmemiş, azalmamış, büyümemiş, küçülmemiş olarak vardır, demek gerekir. Bin yıl sonra da evren gene budur, hiçbir şey değişmemiştir. O bir kez başka, ikinci bir kez gene başka görünüyorsa, bu bir yanılsama değil, salt görünüş değil, tersine, ölümsüz hareketin bir sonucudur. Gerçekten var-olan, bir kere şöyle, bir kere böyle, bir yaklaşıp, bir uzaklaşıp, bir yukarı, bir aşağı, bir içiçe, bir tersine hareket etmektedir.

XIV.

Bu tasarımla Anaksagoras öğretisinin alanına bir adım atnuş oluyoruz. Hareketli düşünüş ile görünüşün nereden geldiği üzerine olan itirazlar, Anaksagoras tarafından Par-

menides'e karşı bütün kuvvetiyle yöneltiliyor; fakat Parmenides, baş-öğretisi ile, onu da, daha sonra gelen filozofları da boyunduruğa vurmuştur. Bunların hepsi, - tıpkı halkın düşüncesizce tasarladığı ve Anaksimandros ile Herakleitos'un, daha akıllıca olmakla beraber gene de düşüncesizce kabul ettikleri gibi - oluş ile yok-olma'nın olabileceğini yadsıyorlar, böyle mitologia'vari yoktan var olma, hiç'in içinde yitip gitme, hiç'in bu kadar keyfi bir şekilde bir şey oluvermesi, niteliklerin bu ölçüde keyfi olarak yer değiştirmesi, birbirini tepmesi, birbirini çekmesi, işte bu zamandan beri anlamsız sayıldı; bunun gibi, aynı nedenlerden ötürü, çokluğun Bir'den meydana gelmesi, türlü niteliklerin bir tek ilk-nitelikten, kısacası: evrenin, Thales yahut Herakleitos biçiminde bir tek ilk-maddeden çıkması da anlamsız göründü. Şimdi daha çok, oluşla meydana gelmiş ölümsüz varlığın öğretisini, elde bulunan evrene, görünüş ve duyularla aldatılma teorisine sığmadan yaymak problemi öne sürülüyordu. Fakat, deneylik evren yalnız görünüş olmayacaksa, şeyler hiç'ten de, bir tek'ten de çıkarsanamıyacaksa, şeylerin, doğru varlığı işlerinde taşınmaları, bunların madde ve içeriklerinin kesin biçimde gerçek olması, her hareketin şekille, yani, ebedi olarak bir arada var-olan özlerin yeri, düzeni, gruplanması, karması, ayrılması ile ilgili olması gerekir. O zaman durum zar atısında olduğu gibidir: Zarlar hep aynıdır, fakat yere bir şöyle bir böyle düşerek her düşüşte bizim için başka anlamlar taşırlar. Bütün eski öğretiler, oluşun ana-kucağı ve nedeni olarak- su, hava, ateş yahut Anaksimandros'un belirsiz'i gibi- bir ilk öğeye geri gitmişlerdi. Buna karşı, Anaksagoras, eşitten hiçbir zaman eşitsizlin çıkamayacağını, bir tek var-olanla hiçbir zaman değişiminin açıklanamayacağını, öne sürmektedir. Kabul edilen o tek maddenin yoğunluğu azalıp çoğalıyor diye tasarlıyalım, açıklamak istenen yani: nitelikler çokluğu, böyle bir azalıp çoğalma ile hiçbir zaman elde edilemez. Fakat evren, gerçekten türlü türlü niteliklerle dolu ise, nite-

likler salt görünüş değillerse, bunların bir varlığı olmalıdır, yani nitelikler, ebedi, meydana getirilmemiş, yok olmaz ve daima birlikte var-olmalıdırlar. Görünüşün nereden geldiği sorusu cevapsız kaldığından, hatta kendisini bir «hayır» ile cevaplandığından, bunlar görünüş olamaz. Eski araştırmacılar, her türü oluş olanaklarını kucağında taşıyan bir tek töz (cevher)'i kabul etmekle, oluş problemini basitleştirmek istemişlerdir; şimdi ise, tersine, şöyle deniyor: Sayısız tözler vardır, fakat bunlar hiç azalmaz, çoğalmaz, hiçbir zaman yenileri meydana gelmez. Yalnız hareket, onları yeni yeni biçimlerde bir araya toplar; hareketin görünüş olmayıp gerçek olduğunu da Anaksagoras, Parmenides'e karşı, düşünüşte tasarımlarımızın biribiri ardı dıra gelmesine - bu çürütülemez olaya - dayanarak ispat etmiştir. O halde, düşündüğümüzden, tasarımlara sahip olduğumuzdan dolayı, hareketin ve ardarda gelmenin en araçsız bilgisine sahibiz. Demek ki, Parmenides'in katı, duran, ölü tek varlığı kesin olarak ortadan kaldırılmıştır; pek doğrudur ki, bir çok var - olan vardır ve aynı kesinlikte şunu söyleyebiliriz: Çok sayıda olan bu var-olanlar (varlıklar, tözler) hareket halindedirler. Değişme bir harekettir.- Ama, hareket nereden geliyor? acaba bu hareketin, o çok sayıda, bağımsız, yalnız duran tözlerin aslına hiç dokunmayıp, en geniş var-olan kavramına uygun olarak, onlara tamamen yabancı kalması mı gerekiyor? Yoksa hareket gene de şeylere mi aittir? Önemli bir karar vermek durumundayız: Yöneldiğimiz tarafa göre, Anaksimandros'un, yahut Empedokles'in, yahut da Demokritos'un alanına ayak basacağız. Şimdi, şu düşündürücü soru ortaya atılacak: Bir çok töz varsa, ve bunlar hareket ediyorsa, hareket ettiren nedir? Bunlar, karşı karşıya mı (birbirine göre mi) hareket ediyorlar? Bunları yalnız ağırlık kuvveti mi hareket ettiriyor? Yoksa şeylerin içinde sihirli çekme tepme kuvvetleri mi var? Yoksa hareketin sebebi, bu bir çok gerçek tözün

dışında mı bulunuyor? Daha geniş soralım: İki nesne, karşılıklı olarak bir ardarda gelme, bir yer değiştirme gösterirse, bu, kendilerinden mi gelir? Bunu mekanikle mi yoksa sihirle mi açıklamalı? Yahut, durum bu değilse, onları harekete getiren bir Üçüncü mü var? Çetin problem! Çünkü çok sayıda tözün varlığı kabul edilse de, Parmenides, Anaksagoras'a karşı, hareketin imkânsızlığını ispat edebilir ve şöyle diyebilirdi: Kendinden var-olan iki varlığı almaz, bunların her birinin varlığı, tamamen ayrı, bağımsız, kayıtsız şartsız olsun, - Anaksagoras'ın tözleri bu türdür -, bunlar hiçbir zaman birbirine çarpamaz, hareket edemez, birbirlerini çekemez, aralarında nedensellik yoktur; bunlar birbirlerinin düzenini bozamaz, birinin öbürü ile hiçbir ilgisi olamaz. O zaman çarpma açıklanamadığı gibi, sihirli çekme de açıklanamaz; birbirine kayıtsız şartsız yabancı olan iki nesneden biri, ötekine hiçbir türlü etkide bulunamaz, o halde ne hareket eder ne de ettirir. Hatta Parmenides, sözlerine şunu da katmış olurdu: Elimizde kalan biricik çare, hareketi şeylerin kendilerinde görmektir; o zaman, hareket adı altında ne görüyor, ne tanıyorsanız, gerçek hareket değil, sadece yanılmadır, çünkü bu, türleri kişiliklerine özgü tözlerde olabilecek biricik hareket türü, tözlerin kendilerine özgü, hiçbir etkisi olmayan hareket olacak, sırf karşılıklı etki, mekânda yer değiştirme, değişme olaylarını, kısacası, nesneler arasındaki nedensellikleri ve bağıntıları açıklamak için hareketi kabul ediyorsunuz. İşte tam bu yüzden de bu etkiler açıklanamıyacak, eskiden olduğu gibi gene anlaşılmamış, kuşkuyla kalacaktır. O halde sizin kendisinden beklediğinizi hiç de başaramıyan bu hareketi neden kabul ettiğiniz anlaşılamıyor. - Hareket, şeylerin özüne bağlı değildir ve onlara ebedi olarak yabancıdır: Elea'nın hareketsiz birlik düşüncelerini yerenleri, böyle bir usavurmayı (muhakemeyi) hiç kale almamaya sürükleyen, kökü duyarlılıkta bulunan bir peşin yargı olmuştur: Her gerçek var - olanın mekân doldu-

ran bir cisim, büyük olsun küçük olsun, muhakkak mekânda yayılmış bir madde külçesi olması, dolayısıyla de, bu gibi külçelerden iki tanesi yahut ikiden fazlasının aynı mekânda bulunmaması, çürütülemez bir «hakikat» gibi görülüyor. Anaksagoras - ondan sonra da Demokritos - bu çıkış noktasından hareket ederek, külçeler, hareket ederlerken, birbiriyle karşılaşınca, bunların çarpışmaları gerektiğini, belirli bir yerin aralarında kavga konusu olacağını, ve bu kavganın, her türlü değişimlere sebep olduğunu kabul etti. Başka deyimle: tam olarak yalnız, başka başka türlerden hiç değişmez tözler, mutlak olarak başka türden diye düşünülmemiş, tersine, hepsinin, beherine has apayrı birer niteliğinden başka hep aynı türden olan ortak bir genel dayanağı (substrat'ı), mekân dolduran bir parça maddesi olduğu kabul edilmiştir. Maddeden pay-alma'da bunlar eşittir. Bu sebeple de biribiri üzerine etkide bulunabilirler, yani çarpışabilirler. Genel olarak, bütün değişimler, bu tözlerin her birinin başka türlü olmasından değil, madde olarak aynı neviden olmasından ileri geliyor. Anaksagoras, bu düşünüşünde, mantıkla ilgili bir noktayı gözden kaçırmıştır, şöyle ki: Doğru olarak kendinden var-olan, hiçbir kayıt ve şartsız ve birlikli olmalı, dolayısıyla, temelinde neden olarak hiçbir şey bulunmamalıdır.- Halbuki Anaksagoras'taki bütün o tözlerin, varlıklarının belirleyici ön-şartı olan bir temeli vardır, o da maddedir. Meselâ: «kırmızı» tözü, Anaksagoras için yalnız kendinden kırmızı değildir, ayrıca da - açıkça söylenmeden kabul edildiği gibi - bir parça niteliksiz maddedir. «Kendinden kırmızı», kırmızı ile değil, kırmızı olmıyan, boyalı olmıyan, nitelik bakımından belirli olmıyan sayesinde etken oluyor. Kırmızı, kesin anlamda, kırmızı olarak, yani öteki dayanağı alınmadan, kendisi doğrudan doğruya dayanak olarak alınsaydı, o zaman muhakkak ki Anaksagoras, kırmızının başka tözler üzerine etkisinden söz etmeye, örneğin: kendinden kırmızı olanın, «kendinden etli olan»dan al-

muş olduğu hareketi, çarpma yoluyla ileri götürdüğünü söylemeye cesaret edemezdi. O zaman da iyice anlaşırdı ki, böyle gerçekten var-olan, hiçbir zaman hareket ettirilemez.

XV.

Parmenides'in düşüncesinin olağan-üstü iyiliklerini değerlendirebilmek için Elea'lıları yerenlere bir bakmak yeter. Tözlerin çokluğuna inanan Anaksagoras'ı ve onun gibi birçoklarını, kaç töz var? sorusu karşısında - Parmenides'in kaçındığı - çok büyük zorluklar bekliyordu. Anaksagoras, gözünü kapadı, bir atlama yaptı ve, cevap olarak, «Sonsuz sayıda çok» dedi. Bununla hiç olmazsa, belirli sayıda ilkel maddelerin bulunduğunu güç belâ ispat etmenin üzerinden sıçrayıp atlamıştı. Sayıları sansuz olan bu ilk maddeler, ezelden beri büyümeden, değişmeden zorunlu olarak var olduklarından, burada kapalı ve kemallî (tam) olarak düşünülmesi gereken sonsuzluğun taşıdığı çelişki, bu düşüncenin içinde bulunuyordu. Kısaca: çokluk, hareket, sonsuzluk, Parmenides tarafından bir tek Varlığı kabul eden o şaşılmalı ilke ile kovulmuşken, sürgünden dönmüş ve silâhlarını Parmenides'i yerenlerin üzerine boşaltmış, onlarda iyileşemiyen yaralar açmışlardır. Belli ki bu kimseler, Elea'lıların zaman, hareket, mekân var olamaz, çünkü bütün bunları biz yalnız sonsuz olarak düşünebiliriz, hem de bir kere sonsuz büyük, bir kere de sansuza kadar bölünebilir olarak; fakat hiçbir sonsuzda varlık yoktur, sansuz, var değildir» düşüncesinde bulunan korkunç kuvvetin bilincine sahip değildiler. «Varlık» kelimesinin anlamını kesin olarak kavrayan,

çelişkili bir şeyin, örneğin tamamlanmış sonsuzluğun olmayacağını anlayan hiçbir kimse, bu düşüncecinin doğruluğundan şüphe edemezdi. Fakat gerçeğin kendisi, bize herşeyi daima tamamlanmış sonsuz olarak gösterirse o zaman gerçeğin, kendi kendisi ile geliştiği, yani onun doğru bir gerçek olmadığı göze çarpar. Ama o yerenler, sizin düşüncünüzde ardarda gelme var; o halde düşüncünüz de gerçek olmaz, dolayısıyla, bu düşünüş hiçbir şeyi ispat edemez, diye itiraz etselerdi, Parmenides belki, Kant'ın benzer bir durumda benzer bir suçlamaya karşı demiş olduğu gibi, şöyle karşılık verirdi: Tasarımlarımın ardarda geldiğini söyleyebilirim; fakat bu yalnız: onları bilincimizle bir zaman sırasında, yani iç-duyunun biçimine uygun olarak kavırıyoruz, demektir. O halde, zaman, kendinden var olan bir şey değil, şeylere bağlanan bir belirleme de değildir.. - Öyleyse, Parmenides'in tek varlığı gibi, zamansız olan salt düşünüş ile bu düşünüşün bilincini (bu düşünüşü bilme'yi) birbirinsen ayırmak gerekir; sonuncusu, düşünüşü görünüş şekline - ardarda gelmeye, çokluk ve hareket şekillerine - çevirmiştir. Herhalde Parmenides bu yola başvurmuş olurdu. O zaman da A. Spir'in 44 (Denken und Wirklichkeit - Düşünüş ve Gerçek - C.I.S. 209 dev.) Kant'a karşı yaptığı şu itiraz öne sürülebilirdi: «İlkin şu meydandadır ki, biribiri ardısıra gelen parçalar benim bilincimde bulunmazsa ben, ardarda gelme hakkında hiç bir şey bilemem. O halde ardarda gelmenin tasarımımda ardarda gelme yoktur, dolayısıyla de tasarımlarımızın ardarda gelmesinden bağımsızdır. ikincisi: Kant'ın kabul ettiği esas, o kadar apaçık saçmalarla dolu-

(44) African Spir, (1837 - 1890). Aslen Yahudi Rus filozofu. İlkin deniz subayı, sonra donanmadan çekilip Almanya ve İsviçre'de yaşamıştır. Felsefesi, pozitivist ve idealisttir. Ona göre beden ile ruh birer yanılmadır. Yalnız Mutlak'ın asıl varlığı olabilir. Mutlak kendini, şirde, ahlakta ve dinde gösterir. - Tolstoi üzerine etkisi büyük olmuştur.

dur ki, insan, bunları hiç dikkate almamış olmasına şaşıyor. Onun kabul ettiği esasa göre Kaesar ile Sokrates, gerçekten ölmüş değildir; ancak iç-duyumumuzun bir halinin sonucu olarak ölü gibi görünmektedirler. Gelecekteki insanlar da şimdiden yaşıyorlar; şimdi yaşayan varlıklar olarak meydana çıkmıyorlarsa, bunun da sorumlusu, o iç-duyumuzdur. Burada her şeyden önce, şu soru akla geliyor: Nasıl olur da bilinçli hayatın, bütün iç ve dış-duyularıyla birlikte, başı ve sonu, sadece, iç-duyunun bir kavraması olarak var olabilir? Şu var ki, değişimin gerçekliği «inkâr» edilemez. Onu pencereden dışarı atın, kapının anahtar deliğinden geri gelir. Hal ve tasarımlar ardarda geliyor gibi görünüyor, diyelim; - bu görünüşün kendisi de objektif olarak vardır, ve burada ardarda gelme, şüphesiz, objektif bir gerçeğe sahiptir; onda gerçekten bazı şeyler, bazı şeylerin ardından gelmektedir. - Sonra şunu da belirtmeliyiz ki, bütün akıl eleştirimi (tenkidi) ancak tasarımlarımızın nasıl iseler öyle görünmeleri şartıyla temele ve anlama sahip olabilir. Çünkü, tasarımlar da, aslında, olduklarından başka görünüyorlarsa, bunlar üzerine de kabul edilebilir iddialarda bulunulamaz. Yani, objektif olarak kabul edilebilecek bir bilgi teorisi ve «transcendental» (45) inceleme meydana getirilemez. Oysa, tasarımlarımızın ardarda göründükleri kuşku götürmez bir olaydır. Muhakkak olan bu ardarda gelme ile hareketlilik, Anaksagoras'ı dikkate değer bir varsayımına (faraziyeye) götürdü. Belli ki tasarımlar, dedi, kendilerini

(45) Kant'tan beri iyiden iyiye yerleşen önemli bir felsefe terimi. Bilginin sırrını gösteren, gerçek bilginin insan için nereye kadar varabileceğine işaret eden, bilginin şartları ve çıkış noktaları üzerinde duran araştırma. - Kant'ın teorik felsefesine «transcendental» felsefe de denmiştir, çünkü onun bu teorik felsefeyi kurduğu *Kritik der Reinen Vernunft* - Salt Akılın Eleştirimi - adlı eserinin bölümleri, transcendental estetik, transcendental analitik, transcendental diyalektik adlarını taşır.

hareket ettiriyorlar, onları herhangi birşey itmiyor, belli ki hareketlerinin nedeni kendilerinin dışında değildir. O halde, böyle bir şey vardır ki, hareketin menşei ve başlangıcını kendi içinde taşır. Anaksagoras, üstelik tasarımın, yalnız kendisini değil, bir de kendinden bütünlün başka olanı, yani bedeni, hareket ettirdiğine dikkat etti. O halde tasarımların yayılmış maddeye etkisi olduğunu, bu etkinin de maddenin hareketi olarak kendini gösterdiğini, en araçsız bir deneyle buldu' Bu onun için olay değerinde idi; olayın açıklanması da ikinci dereceden bir olay... Her ne ise, bununla elinde evrendeki hareket için düzenleyici bir şema vardı, şu şemayı da şimdi, yalnız gerçek özleri tasarımların - Nous'un (zihin'in) - yahut da önceden hareket ettirilmiş olan'ın doğurduğu bir hareket olarak düşünüyordu. Hareket ve çarpımların mekanik tarzda yayılması demek olan sonuncusunun, Anaksagoras'ın ana-düşüncesi ile karşılaştırınca bir problemi içinde taşıdığı, herhalde onun gözünden kaçmış olacak. Çarpma ile etkinin, her gün görülen çok yaygın bir olay olması, bundaki «muammasızlık» karakteri göremeyecek kadar bakışını karartmış olacak. Buna karşılık, tasarımların, kendinden var-olan tözler üzerine etkilerinin problemlili, hatta çelişkilili olduğunu iyice sezmış ve bu etkileri, kendisine açıklanabilir görünen itme ve çarpmaya indirgemeye uğraşmıştır. Nous da, Anaksagoras tarafından, kendinden var olan bir töz ve kendine has niteliği tartışılmaz olan çok ince ve hafif bir madde olarak karakterlendirilmiştir. Bu türlü bir karakter kabul edildikten sonra, bu maddenin başka bir maddeye etkisi, herhangi bir tözün bir üçüncü töze etkisi gibi, yani baskı ve çarpma ile hareket ettiren mekanik bir etki olacaktı. Ne ise, şimdi Anaksagoras'ın elinde kendini ve başkalarını hareket ettiren, hareketi dışardan gelmiyen ve hiç kimseye bağlı olmıyan bir töz vardı; fakat, öte yandan, bu kendinden hareket nasıl tasarımlanacak? acaba, pek hafif ve küçük cıva yuvarlaklarının oraya bura-

ya kaymaları gibi mi düşünülecektir? sorusu, hemen hemen hiç önemsiz gibi görünüyordu. Hareketle ilgili bütün sorular arasında, hareketin başlangıcı üzerine soru kadar rahatsız edici olanı yoktur. Çünkü bütün hareketler, başka hareketlerin sonucu ve etkisi olarak düşünülebildiği halde, bu problemde insan, menedeki ilk hareketin açıklanması zoru ile karşı karşıya bulunmaktadır. Mekanik hareketlerde zincirin birinci halkası, mekanik harekette bulunamaz; öyle olsaydı, kendi kendinin nedeni gibi çelişkili bir kavrama başvurulmuş olurdu. Fakat şarta bağlı olmıyan ölümsüz şeylere tâ ezelde varlık bağışlarken, bir de trahoma olarak kendilerine özgü bir hareketi bağışlamak, olamazdı. Çünkü hareket, nereye ve ne yönde olduğu bilinmeden tasarlanamaz, ancak bir bağıntı, bir şart olarak düşünülebilir. Fakat her şey, doğayı gereğince kendinin dışında bulunan bir varolanla zorunlu olarak bağıntılı olursa, artık o şey, kendinden var olmadığı gibi, kayıtsız şartsız da değildir. - Bu sıkışık durumda Anaksagoras, kendini hareket ettiren o bağımsız Nous'ta olağan-üstü bir yardım ve kurtuluş çaresi bulduğunu sandı. Halbuki Nous'un özü, yanılmalara yol açacak ölçüde karanlık ve örtülüdür; varlığını kabul ise, yasak olan «kendi kendisinin nedeni»ni - yani yasak olan bir kavramı - kabul etmeyi içermektedir (tazammun etmektedir). - Hatta deneyci düşünüş için, tasarmlama, kendi kendinin nedeni olmayıp, besbelli ki, beyinin bir etkisidir. Üstelik, beyinin ürünü olan «zihin»i kendi nedeninden ayırmak, bu ayırmadan sonra da onu var sanmak, bu düşünüş için şaşılabacak bir münasebetsizlik sayılmak gerek. İşte, Anaksagoras, böyle davranmıştır: Beyini, onun şaşılabacak derecede ustaca yapısını, kıvrımlarıyla yollarının inceliğini ve giriftliğini unutup, «kendinden zihin» in varlığını ilân etmiştir. Bütün öteki tözler arasında yalnız bu «kendinden zihin» keyfi'liğe sahipti. - Çok üstün bir bilgi:!... O isterse, bütün birinde, dıştaki şeylere ilk hareketi verebilir, buna karşılık, son dere-

ce uzun bir zaman içinde salt kendisi ile meşgul olabiliirdi. - Kısacası, Anaksagoras, böylece, her türlü olugun, yani ebedî tözlerle bunların parçacıklarının kayıp yeni yeni şekillerde tertiplenmesi demek olan değişmelere tohum olarak, zamandan da çok daha gerilerde meydana getirilmiş bir ilk hareket anını kabul ediyordu. Zihin'in kendisi ebedîdir; fakat ezel-den beri madde taneciklerini şuraya buraya sürmek işiyle kendini tizmek zorunda değildi. Herhalde maddenin bir durumu olmuştur ki - kısa yahut uzun sürmesi önemli olmayan - bu durumda, Nous henüz maddeye etkide bulunmıyordu, madde de hareketsiz duruyordu. İşte bu durum, Anaksagoras'ın kaos'udur,

XVI.

Anaksagoras'ın kaos'u, besbelli diye hemen kabul edilebilecek bir görüş değildir: Onu kavramak için filozofun, içinde canlandırdığı «olug» tasarımını anlamış olmalıyız. Çünkü aslında ayrı türden bütün ilkel varlıkların hareketten önceki durumlarının, Anaksagoras'ın söylediği gibi, «şeylerin tohumları» ile yapılmış mutlak bir karma olması, hiç de zorunlu değildir. Anaksagoras, bu karmayı, ilkel varlıklar kaos'ta sanki bir havan içinde dövülüp toz atomları haline getirildikten sonra, bir karıştırma çömleği içine konmuş gibi, en küçük zerrelerine kadar birbirleriyle tam karıştırılmış ve içiçe getirilmiş olarak tasarlıyordu. - Bu kaos görüşünün hiçbir zorunlu yönü yoktur: içinde bulunan bütün varlıkların sonsuza kadar parçalanmalarına değil, sadece düşkünye, tesadüfe bağlı herhangi bir duruma gereksinme vardır; burada düzensiz bir yanyana'lık yetişir; karmakarışıklığın, he-

İle tam bir karmakarışığın yeri yoktur, denebilir. O halde Anaksagoras, bu çetin ve karışık görüğe nasıl vardı? Dediğimiz gibi, deneyin verdiği oluş düşüncesi yoluyla. - İlkin, kendi deneyinden oluş üzerine pek göze çarpan bir sözle elde etti. Bu söz de sonuç olarak, kaos öğretisini zorla kabul ettirdi.

«Herşey herşeyden doğar» diyen öğretiyi Anaksagoras'ın aklına getiren, gözünde bulundurduğu daha eski bir sistem değil, doğada gözlemlediği (mülahade ettiği) doğma, meydana gelme olayları olmuştur. Bu kanı doğa araştırmacısının türlü türlü fakat aslında sonsuz ölçüde fakir bir endüsiyonuna dayanıyordu ve Anaksagoras onu şöyle ispat ediyordu: Karşıt karşıttan, meselâ siyah beyazdan doğabildikten sonra, herşey olabilir. Fakat bu örnekde sözle geçen olay örneğin beyaz kar siyah suda eriyince oluyor. Anaksagoras, beden beslenmesini de şöyle açıklıyordu: Besi araçlarında, görülmeyecek kadar küçük et, kan, yahut kemik öğelerinin bulunması gerekir; bunlar, beslenme sırasında birbirlerinden ayrılır ve her bir öğe, bedende kendi türünden olanla birleşir. Fakat herşey herşeyden: dayanaklı (sub) sıvıdan (mayiden), katı yumuşaktan, siyah beyazdan çıkabilince, herşeyin her şey içinde olması gerekir; o zaman, şeylerin adları, yalnız, bir tözün, kitleleri çok kere algılanamayacak (idrak edilemeyecek) kadar küçük olan öbür tözlere baskın çıktığını anlatır. Altın'da, yani bizim günlük hayatta «altın» diye adlandırdığımız nesne de, çok az nicelikte gümüş, kar, ekmek ve etin de bulunması gerekir; Onun bütününe altın tözünün üstün olmasından ötürü altın deniyor.

Nasıl oluyor da, bir töz baskın çıkıyor ve bir şeyi başka tözlerden daha büyük kitlelerle dolduruyor? Cevabı: Bu üstünlük, yalnız hareketle, ve yavaş yavaş, zamanla, meydana gelir; üstünlük bizim kısaca oluş dediğimiz bir sürecin sonucudur; fakat herşeyin her şey içinde olması, bir sürecin sonucu değil, tersine, her türlü oluşun, hareketliliğin ön-şar-

tıdır; dolayısıyla de oluştan önce gelir. Başka sözlerle : Deney bize, beslenmede görüldüğü gibi, herşeyin herşeye katıldığını öğretmektedir; demek ki eşler ilk başta birlikte yerde toplu değil, ayrı ayrı bulunuyorlardı. Bunun tersine, gözlerimizin önünde bulunan deneylik süreçlerde görüldüğü ki, eş olan hep eş olmayandan (örneğin beslenmede et parçacıkları ekmekten...) çıkıp harekete geçmektedir; buna göre, türlü tözlerin karmakarışıklığı, şeylerin yapısının zaman bakımından her türlü oluş ve hareketten önce gelen en esrî şeklidir. Böylece, her türlü oluş, önceden bir ayrılmayı ve karışmayı şart koşarsa bu karışmanın, bu iççe girmenin menşedeki ölçüsü ne olmak gerekir? Sorusu belirlemektedir. Her ne kadar bu süreçte eş neviden olanların birbirine doğru hareket etmiş, oluşun da korkunç uzun bir zaman sürmüş olduğu anlaşılıyorsa da, şimdi dahi bütün şeylerde başka şeylerin ayrılmayı bekliyen, henüz ayrılmamış bulunan kalıntıları ve tohumları bulunduğu ve arada bir, belirli bir noktada bir tözün yeni olarak üstün geldiği görüldüğü. Demek ilk karmanın tam olması, sonsuz küçüğe kadar girmiş olması gerektir, çünkü ayrılma, görüldüğü gibi, sonsuz bir zamana ihtiyaç göstermektedir. Bu görüşle birlikte, özül bir varlığı olan her nesnenin, özelliğinden hiç kayb etmeden sonsuza kadar bölünebileceği düşüncesi sıkıca elde tutulmaktadır.

Anaksagoras evrenin ilk varlığını, bu ön-şartlara uygun bir şekilde, örneğin, sonsuz sayıda içi dolu noktaların bütünü olan, töz nevinden bir yığın olarak tasarımıyor. Noktaların her biri, kendi özelliği içinde, basittir ve kendine özgü bir tek niteliğe sahiptir. Fakat öyle ki, her belirli nitelik, sonsuz sayıda noktada temsil edilmektedir. Aristoteles, bu gibi noktalara, parçaları ile aynı türden olan bir bütünü, kendi aralarında da aynı türden olan parçaları olmasını gözönlünde tutarak, Homolomeria demiştir. Fakat bütün bu noktaların, «şeylerin bu tohumlarının», menşedeki karmakarışıklığını, Anaksimandros'un bir tek ilk maddesi ile bir tutarsak pek

büyük bir yanlışla sapmış oluruz. Çünkü «belirsiz» diye adlandırılmış olan sonuncusu, türü kendine özgü, tam birlikli bir kitledir, oysa birincisi, maddelerin bir karmasıdır. Anaksimandros'un belirsiz'i üzerine söylenen, Aristoteles'in yaptığı gibi, bu maddeler karması üzerine de söylenebilir: Onun da ne beyaz, ne boz, ne siyah ne de herhangi başka bir rengi olamaz; o da tatsız ve kokusuzdur; bir bütün olarak o da hem nicelik, hem nitelik bakımından belirsizdir. Fakat Anaksimandros'un belirsiz'i ile Anaksagoras'ın ilk karması arasında eşitlik, ancak buraya kadar geliyor. Bu menfi eşitlik bir yana, müspet yönden aralarında şu fark vardır ki, ilk karma, bîreşiktir (mürekkeptir), belirsiz ise, bir'dir. Anaksagoras, kaos'u kabul etmekle Anaksimandros'tan hiç olmazsa şu noktada daha ileriye gitmiştir: çoğu bir'den, oluş halinde olanı, var-olan'dan çıkarsamak zorunda kalmamak.

Anaksagoras, bütün tohumların tam karmasına bir «istisna» kabul etmek zorunda idi: Nous (zihin), tam karma zamanında bir şeyle karışmış değildi; şimdi de hiçbir şeyle karışmış değildir. Çünkü herhangi bir var-olanla karışmış olsaydı, sonsuz şekillerde bölünmüş olarak, (sonsuz sayıda büyüklüklerde) bütün şeylere karışmış olması gerekirdi. Bu «istisna», mantık bakımından son derece tehlikeli (düşündürücü) dür; hele Nous'un yukarıda anlatılan maddelik özelliği gözönünde bulundurulursa, bu daha iyi anlaşılır: Böyle olunca Nous'un mitologia'ya giren bir yönü oluyor ve o, keyfi olarak alınmışa benziyor; fakat Anaksagoras'ın öncülleri-ne (prémisse'lerine) bakılacak olursa anlaşılır ki, bu istisna, sıkı bir zorunluluğun ifadesidir: Her madde gibi sonsuza kadar bölünebilen, ama başka maddeler tarafından değil, isterse kendisi tarafından bölünebilen, kendini böylece bölen ve bazen küçük bazen büyük olarak toparlayan zihin, ezel-den beri aynı kitleye, aynı niteliğe sahiptir. Bu anda bütün dünyada hayvan, bitki ve insanlardaki zihin, bin yıl önce de, başka türlü dağılmış olmakla beraber, fazlası eksikliği olma-

dan gene bu idi; fakat o, başka bir tözle herhangi bir bağıntısı olduğu vakit, hiçbir zaman ona karışmamış, onu kendi isteği ile yakalamış, kendi keyfine göre hareket ettirmiş, ileri geri sürmüştü, kısaca ona egemen olmuştur. Kendinden hareketli biricik varlık olan zihnin, evren üzerine egemen olan bir tek varlıktır ve bu egemenliği, töz danelerini hareket ettirmekle gösterir. Fakat onları nereye hareket ettirir? Yahut şöyle soralım: Yönsüz, yörüngesiz hareket düşünülebilir mi? Zihnin, ne zaman vuracağında, ne zaman vurmayacağında keyfine göre davrandığı gibi, vuruşunun şeklinde de keyfine göre mi davranır? Kısacası, hareketin içinde raslantı, yani tam kör bir keyfilik mi egemendir? Bu sınırı aşmakla, Anaksagoras'ın tasarımı alanının « arimine» (46) ayak basmış oluyoruz.

XVII

M enşede bulunan kaos karmakarıklıkına ne yapmalıyız ki, ondan, var olan evren, yıldızların düzenli yörüngeleri ile, mevsim ve günlerin kanunlu şekilleri ile, türlü güzellik ve düzeni ile -ve yeni tözler, yeni kuvvetler eklenmeden- meydana gelsin; daha kısa olarak: kaos'tan kozmos çıksın? Böyle bir şey ancak bir hareketin: zekice düzenlenmiş belirli bir hareketin sonucu olabilir. Bu hareket, Nous'un elindeki araçtır. Onun hedefi, eş olanları, karışıklığın içinden çıkarmak olacaktır. Bugüne kadar henüz erişilmemiş bir amaç,

(46) Metinde «das Allerheiligste» deniyor, bundan Yahudi tapınağında, en kutsal şeylerin durduğu, ve ancak sayılı kimselerin girebildiği imtiyazlı yer anlaşılırdı; şimdi, geniş anlamda da kullanılmaktadır.

çünkü baştaki düzensizlik ve karmaşıklık sonsuzdu. - Bu amaç, bir kezlik mitolojik bir büyük değneği vuruşu ile elde edilemez. Ona kocaman bir süreçle yaklaşmak gerek. Sonsuz ölçüde uzak bir gelecekte, aynı türden olan ne varsa hepisi bir araya getirilirse, ve ilk varlıklar, parçalanmış olarak yanyana dururlarsa, her bir parçacık yoldaşlarını ve vatanını bulur, büyük parçalanma ve ayrılmadan sonra büyük barış yerleşir ve artık bölünmüş ve ayrılmış hiçbir şey kalmazsa, o zaman Nous, kendi hareketine dönecek, ve artık kendisi de, yayılmamış olarak, bir kere büyük bir kere küçük kitlelerde bittik zihni (ruhu), yahut hayvan zihni (ruhu) olarak evreni dolaşmıyarak, başka maddelerin içine yerleşmiyecektir. Fakat bugünkü durumda ödev sonuna ermiş değildir. Bu ödevi yerine getirmek için Nous'un düşünmüş olduğu hareket türü, hayranlığa değer bir «amaca uygunluğa» açığa vurmaktadır. Bunun sayesinde ödev, her yeni durumda, her an yerine getirilmektedir. Bu hareket, aynı merkezden her yöne yayılan bir devir hareketi karakterindedir. Kaos karmasının, herhangi bir noktasında hafifçe başlamış olan bu devir hareketi, gittikçe genişleyen yörüngesi ile var olan bütün varlıklardan geçmekte, her yerde eşleri meydana çıkarıp eşlerinin yanına sürüklemektedir. Yuvarlanarak büyüyen bu devir hareketi, ilkin yoğun olanı yoğunla, yoğun olmıyanı yoğun olmıyana, bunun gibi, her türlü karanlığı, aydınlığı, rutubetliyi, kuruyu, kendine eş olana götürür. Saydığımız bu genel bölümlerin üzerinde daha kaplamalı (şümullü) iki bölüm vardır: Bunlardan biri Aither (esir), yani sıcak, aydın, ince olan her şey; öbürü Aer, yani karanlık, soğuk, ağır, katı olan her şey. Gittikçe büyümekte olan bir çember üzerinde dönen tekerleğin ilk etkisi ile Aither kitleleri ile Aer kitleleri birbirinden ayrılır ve, bunun sonucu olarak, bir kimsenin duran bir suda yapacağı anafora benzer bir şey meydana gelir:

Ağır parçalar, ortaya (merkeze) doğru atılıp burada bir

arada sıkıştırılır; böylece gittikçe büyüyen ve yürüyen bu hortum, dışta aither'lik ince, aydınlık parçalarla içte bulutlu, ağır, rutubetli parçalarla, şeklini alır. Sonra, bu süreç devam eder ve içerde bir araya toplanan Aer kütlesinden su ayrılır; sudan da topraklı olan, topraklı olandan ise, korkunç bir soğukun etkisi ile, taşlar ayrılır; Bazı taş kitleleri, dönme hareketinin şiddetinden ötürü dünyadan koparak yanlara fırlar ve sıcak aydın Aither'in alanına düşer; bunlar burada, Aither'in ateşli ögesi içinde, beyaz ateş haline girer, Aither'in devir hareketine sürüklenir, ısıtılır ve aslında karanlık ve soğuk olan dünyayı aydınlatır ve ısıtır. Bütün bu görüş, hayranlığa değer ölçüde korkusuz ve basittir. Bunun Anaksagoras adına çoğu zaman bağlanmakta olan, insana benzetilerek uydurulmuş o küçük teleologia (47) ile hiçbir ilgisi yoktur. Görüşün büyüklüğü ve ihtilamı su noktadadır ki, oluşun Kozmos'unu hareket eden çemberden çıkarmaktadır; - oysa Parmenides asıl var-olanı, duran ölü bir küre olarak görüyordu. Çember, bir kez harekete başlayıp Nous tarafından yuvarlatıldı mı, artık evrenin bütün düzensiz, kanunluluğu, güzelliği, o ilk vuruşun doğal sonucu olarak gelişiyor. Anaksagoras'ın, görüşünde belli ettiği gibi, teleologia'dan bilgece sakınmasına kendisine suç olarak yüklemekle, onun Nous'undan, küçük gören bir eda ile, bir «deus ex machina» (48) imiş gibi söz etmekle, ona ne kadar büyük bir haksızlıkta bulunmuş oluyoruz! Halbuki Anaksagoras, aksine, mucizeli mitolojik ve theist (49) «müdahale» leri,

(47) Amaçlılık.

(48) İlkın tiyatrodaki, bir makina yardımıyla sahneye indirilen tanrı; sonra, akla pek uygun olmayan, yahut temellendirilmesi güç olan bir teoriyi veya öğretiyi kurtarmak, temellendirmek, ispat etmek için araya sokulmuş uydurma (suni) bir çare.

(49) Tanrıya, doğal dine, Tanrıdan gelen vahye, hattâ bazı kâim'e inanan - Deist'ten farkı şudur ki, deist, vahye ve kâim'e inanmaz.

antropomorf amaç ve faydaları ortadan kaldırdığından ötürü, tıpkı Kant'ın «Göğün Doğal Tarihi» adlı kitabında yaptığı gibi, pek gururlu sözler sarf edebilirdi (50). Kozmos'un olağan - üstünlüğünü, gök cisimleri yörüngelerinin insanı dışarıdan kuruluşunu, salt mekanik bir harekete, âdeta hareket halinde bulunan bir matematik şekline indirgememek, yani bunları, bir makine -tanrının amaçlarına ve işe karışan ellerine dayandırmamak, fakat bir kez başlayınca gidişinde zorunlu ve belirli olan, ve keskin zekânın en bilgece hesabına, en ince düşünülmüş amaççılığa yakışır etkiler elde ettiği halde hesap da amaççılık da olmıyan bir türlü salınım (raks, «oscillation») hareketi ile temellendirmek, herhalde yüksek bir düşüncedir. Kant şöyle der: «Keyfi uydurmaların yardımı olmadan, kabul edilmiş hareket kanunlarının vesilesiyle iyice düzenlenmiş bir bütünün meydana geldiğini görmek zevkini tadıyorum. Bu bütün bizim dünya sistemimize o kadar benziyor -ki, onu bizimkinin aynı saymaktan kendimi alamıyorum. Bana öyle geliyor ki, burada belirli bir anlamda, ölçsüzlüğü kaçmadan, şöyle söylenebilir: Bana madde verin, onunla size bir dünya kurabileylim!»

XVIII

Mensedeki ilk karmanın doğruluğunu, pekinleşmiş say-sak da, genç, görünüşe göre avren yapısının bu büyük tasleğin mekanığı ile ilgili bir kaç itiraz belirmektedir.

(50) *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* - Genel Doğa Tarihi ve Gök Teorisi - adlı ve Königsberg Üniversitesinde verdiği coğrafya ve kozmoğrafya dersleri nin bir meyvası olan eserinde Kant, sonradan Laplace'n yaptığı gibi, evrenin meydana gelmesini bir ilk nebülöz'ün dönmesi ve soğumasıyla açıklamıştır. Onun için bu varsayıma, Kant-Laplace teorisi de derler. Nietzsche'nin buraya aldığı söz, Kant'ın nekadar nedensellikçi - determinist - olduğunu gösterir.

Zihin, bir yerde bir devir hareketini uyarıyorsa, hareketin devamı - hele sonsuz olması ve var-olan bütün kitleleri yavaş yavaş içine alarak döndürmesi gerektiği düşünülürse -çok güç tasarımlanabiliyor. Herşeyden önce insana, bütün maddelerin basıncı, daha henüz doğmuş olan devir hareketini bastırıp durduracak gibi geliyor; bunun olmaması, uyarıcı Nous'un, birdenbire - yahut hiç olmazsa doğan hareketi, herhalde Demokritos'un tasarladığı gibi, bir anafor olarak görmeyi gerektirecek kadar büyük bir hızla - ve korkunç bir kuvvetle faaliyete geçmesini şart koşar. Bu anaforun da, üstüne basan bütün sonsuzluk evreninin engel olmaması için, sonsuz ölçüde kuvvetli olması gerekecek, dolayısıyla hızı sonsuz olacaktır. Çünkü kuvvet, menşede kendini yalnız hızlıkla gösterir. Buna karşılık, aynı merkezli halkalar ne kadar geniş iseler, hareket o kadar yavaş olacaktır. Hareket, sonsuza kadar yayılmış evrenin sonuna erişebilseydi, o zaman dönme hızının sonsuz küçük olması gerekirdi. Tersine, hareketi - hem de tâ başta - sonsuz büyüklük, yani sonsuz ölçüde hızlı olarak düşünürsek, başlangıçtaki dairenin de sonsuz küçük olması gerekir. Demek ki başlangıç olarak, kendi üzerinde dönen içeriği sonsuz küçük olan bir nokta elde ediyoruz. Fakat bu nokta, kendinden sonra gelen hareketi hiç açıklayamaz. İnsan, ilk kitlenin bütün noktalarının kendi üzerinde anafor yapmalarını düşünebilir; fakat bu halde kitlenin bütünü, hareketsiz ve ayrılmamış kalırdı. Buna karşılık, Nous'un yakalayıp savurduğu sonsuz sayıdaki küçük madde noktaları, kendi üzerinde döndürülmemiş, aksine, keyfi büyüklükte bir çevre üzerinde dolaştırılmış ise, bu durum, başka madde noktalarına çarpmaya, onları hareket ettirmeye, savurmaya, birbirine vurdurmaya, böylece yavaş yavaş etrafına bulaşan hareketli bir cümbüş elde etmeye yeter. Bunun da ilk sonucu, Aer kitlelerinin Aither kitlelerinden ayrılması olmak gerek. Hareketin başlaması nasıl Nous'un keyfine bağ-

lı bir fil ise, bu başlangıcın tarzı, yani: ilk hareketin yarım-çapı, bunun ,noktadan ne kadar büyük bir çenber çizdiği, de, Nous'un keyfine bağlıdır.

XIX.

Buraya varılınca, bu kadar çok noktacıklar arasından her hangi bir madde noktacığını belirli bir anda seçip döne döne raks ettirmek için, Nous'un düşüncesiyle birdenbire ne esti, ve bu esinti neden daha önce gelmedi? diye sorulabilir. Anaksagoras, buna şöyle cevap verirdi; Nous'ta keyflik, onun bir imtiyazıdır; bir kez, keyfi olarak başlayabilir, sonra, herşey dıştan belirlenmiş iken o, sadece kendine bağlıdır. Onun ödevi yoktur, dolayısıyla de erişmek zorunda bulunduğu amacı yoktur; Nous, bu hareketle başladı, ve kendine bir gaye edindi ise, bu, sadece..... - (verilecek cevap zordur, Herakleitos olsaydı cümleyi şöyle tamamlardı) - bir oyundur.

Görünüşe göre bu, Yunan'lıların dilleri ucunda bulunan son çözümler (hal) çaresi yahut son bilgidir. Anaksagoras'ın Zihin'i bir sanatçıdır; hem de en basit araçlarla en ihtisamlı biçim ve yörüngeleri yaratan, âdeta hareketli bir mimarlık eseri meydana getiren, fakat bunu dalma sanatçı ruhunun derinliklerindeki akıl-dışı keyflikle yapan, en büyük mekanik ve mimarlık dehâsıdır. Sanki Anaksagoras, Phidias'ın (51) Parthenon (52) önünde haykırmasına benzer bir şekilde, Kozmos denen ulu sanat eserinin önünde, «oluş, bir ahlak olgusu değil, yalnız bir sanat olgusudur» diye bize haykırıyormuş gibidir. Aristoteles, Anaksagoras'ın, hayat ona

göre niçin değerlidir? sorusuna, göğü ve Kozmos'un bütün düzenini «temaşa etmek» için «cevabını verdiğini» açıklar. O, doğayla ilgili şeyleri, bizim antik bir tapınak önünde durduğumuz zamanki halimiz gibi, esrarlı bir korku ve vecd içinde ele alırdı. Öğretisi, kendisini halk tabakasının anlayışsızlığı ile sınırlayıp koruyan ve taraftarlarını Atina topluluğunun en yüksek, en asıl tabakasından dikkatle seçen, bir türlü özgür düşünceli din oldu. Atina'lı Anaksagoras'çıların kapalı topluluğunda halk mitolojisi'ne ancak sembolü bir dil olması bakımından izin veriliyordu; bütün mythos'lar, tanrılar, kahramanlar, burada doğa yorumlanmasının hiyeroglifleri sayılırdı. Bu topluluğa göre, Homeros destanı bile Nous'un yönetiminin doğanın savaş ve kanunlarının kanonik (53) ezgisi idi. Özgür düşüncelilerin bu yüksek topluluğundan bazen bir ses, halka kadar nüfuz ederdi. Bu arada en önde, her zaman gözü pek, hep yeniyi bulmak peşinde bulunan büyük Euripides, (54) birtakım şeyleri halk kitlesine tragediyanın maskesi (55) yardımı ile duyururdu. Halk da zihnini bir ok gibi delen bu şeylerin basıncından, komik karikatürler ve gülünç yorumlarla kurtulurdu.

Ama en büyük Anaksagoras'çı, dünyanın en kudretli, en vakarlı insanı Perikles'tir; Eflatun, Perikles'in dehâsına o yüksek ham'eyi yalnız başına Anaksagoras'ın felsefesi bağışlamıştır, diyerek onu «tezkiye» etmektedir. Halk hatibi Pe-

(51) Eski Yunan'ın en büyük heykeltraşı. - Beşinci yüzyılda yaşamıştır. - Parthenon'u, eserleri ile süslemiştir.

(52) Athena Parhenos'un (Roma'lılarca: Minerva'nın) Atina'da bulunan tapnağı.

(53) Kilise törenlerinde söylenmesi gereken musiki parçası; burada geniş anlamda alınmıştır.

(54) Sophokles ve Aiskhilos'tan sonra Yunan'lıların en büyük Tragediya yazarı. - Başlıca eserleri: Alkestis, Medea, Andromakhe, Iphigenia Aulis'te, Iphigenia Tauris'te, Elektra, ilh..... (480 - 405?).

(55) Bk. Türkçeye çevirenin Önsözü.

rikles, mermerden bir Olympos tanrısı gibi katı, hareketsiz fakat güzel bir tavırla halkın önünde görüldüğü, katmerleri hep aynı kalan mantosuna bürünmüş, yüz ifadesinde bir de-ğişiklik olmaksızın, gülümsemeden, sessizce durarak, kuvveti hiç azalıp çoğalmıyan bir sesle, yani Demosthenes'e tamamen aykırı, tam Perikles'vari (56) bir tarzda konuştuğu, gürllediği, şımşekler çaktığı vakit, Anaksagoras'ın Kozmos'unun özeti, kendine en güzel, en vakarlı «mahfaza»yı seçmiş olan Nous'un tasviri ve zihnini yapan, hareket ettiren, ayıran, düzenleyen, üstten gören belirlenmemiş sanatçı kuvvetinin sanki insan olmuş, gözle görünür bir biçimli oluyordu. Anaksagoras bir kez demiştir ki insan, en akıllı varlıktır, yahut, başka deyimle, insanın, bütün başka varlıklardan çok daha çok Nous'u içinde saklaması gerekir, çünkü onda, eller gibi hayranlığa değer organlar vardır; bundan da şu sonucu çıkarmıştır: Nous, egemen olduğu maddelik cisimlerde, onların büyüklük ve kitlelerine göre, nicelik ölçülerine uygun alet ve cihazlar yapar, ve yaptığı bu aletler arasında, kendisini (yani Nous'u) en dolu şekilde gösteren cisimlerde bulunanlar, en güzel ve amaçlarına en uygun olanlardır. Nous, menşede yayılmamış ve kendi içinde kendisi ile birlikte bulunduğundan, onun amaca en uygun, en şaşılabilecek işi o ilk devir hareketidir. Bunun gibi, Perikles'in konuşmasının, onu dinleyen Anaksagoras üzerinde etkisi, çok kere Anaksagoras'a, bu ilk devir hareketinin bir «remzi» gibi gelmiş olacaktır: çünkü o bunda korkunç bir kuvvetle ama düzenle hareket eden, birbirinden daha geniş çenberler halinde ilerliyerek en yakından en uzağa kadar herkesi birer birer kavrayan ve sürükleyen, sona erince de bütün halkı düzenleyerek zümrelere ayırmış bulunan bir düşünüş anaforunu seziyordu.

(56) Perikles ile Demosthenes'in, konuşma tekniğinde birbirinin karşısı oldukları, Perikles ne kadar sükûnetli ise Demosthenes'in o kadar heyecanlı olduğu, eskiler tarafından da ima anlatılır.

İlkçağın daha sonra gelen filozoflarınca Anaksagoras'ın evreni açıklamak için Nous'u nasıl kullandığı şaşılacak, hatta kolay kolay bağışlanamaz bir şeydir. Onlara göre Anaksagoras sanki nefis bir âlet bulmuş, ama onu iyice anlıyamadı; bu sebeple onun yapamadığını tamamlamaya uğraşıyorlardı. Yani bu filozoflar, doğa bilimi metodunun Anaksagoras'a ilham ettiği feragatte - onun şeyler neden dolayı vardır sorusunu (amaç nedenini) değil de, nasıl, ne yolda vardır sorusunu (etken nedeni) her zaman ve her şeyden önce öne sürmesinde - saklı bulunan o saf ruhu kavramıyorlardı. Anaksagoras tarafından Nous'a, «hareket nasıl olur, ve düzenli hareketler nasıl olur?» gibi özel bir soruyu cevaplandırması için başvurulmamıştır. Halbuki Eflâtun onu şöyle suçlandırıyor: Anaksagoras, herşeyin, kendi özelliği içinde ve bulunduğu yerde, en güzel, en iyi, amaca en uygun durumda bulunduğunu göstermeli idi, ama göstermedi (57). Fakat Anaksagoras, bunu hiçbir özel halde göstermek cüretinde bulunamazdı. Ona göre var-olan evren, düşünülebilen en kemalli evren dahi değildi, çünkü o her nesnenin her nesneden meydana geldiğini görüyor ve tözlerin Nous tarafından evrende dolu mekânın sonunda da, teker teker özlerde de - ayrılmasını tam ve bitmiş olarak tasarlamıyordu. Tam karma halinde bulunan bir kaos'tan, basit bir etki sayesinde, görünen düzeni meydana getirebilen bir hareketi bulmuş olması, onun bilgi gereksinmesine tamamen yetiyordu ve neden dolayı? sorusunu, yani, hareketin akıllı amacı problemini ortaya atmaktan herhalde kaçınıyordu. Nous, özüne uygun zorunlu bir amacı hareket yoluyla yerine getirecektiye, herhangi bir ânda harekete başlamak onun keyfine kalmış olamazdı; bu amaç, ebedî olduğuna göre, ebedî olarak Nous'u belirlemeli idi; o zaman da hareketin henüz olmadığı bir ân var olamazdı, hatta hareketin bir başlangıç noktası olduğunu söylemek,

(57) Eflâtun, *Phaidon*. Steph. : 97 - 99.

mantıkça yasak olurdu; dolayısıyla de Anaksagoras'ın evreni yorumlamasının temeli olan, mensesdeki kaos tasarımı, mantık bakımından «imkânsız» olurdu. Teleologia'nın yarattığı bu gibi uygunsuzluklardan kaçınmak için, Anaksagoras, Zihin'in keyfi olması üzerinde en büyük kuvvet ve ısrarla durmak zorunda idi. Ona göre Zihin'in her işi - o ilk hareketi de - «serbest irade» işidir. Karşılık olarak, bunun dışındaki bütün evren, sıkısıkıya belirlenmiş, hem de o ilk andan beri mekanik tarzda belirlenmiştir, ve hâlâ «teşekkül» etmektedir. Mutlak olarak bağımsız olan bu irade, çocuğun oyunu, yahut sanatçının oyun güdüsü gibi, ancak amaçsız olarak düşünülebilir. Amaçlı (teleolog), yaşayan varlıklarda (organik olanda) gördüğümüz: amaca doğanüstü uygunluk ve parçaların bütüne olağanüstü uygunluğu karşısında şaşırıp kalmaktadır; bu şaşırmanın etkisi ile, yalnız zekâ (intellekt) için var-olanın, evrene zekâ tarafından getirildiğine, ve kendisinin (yani teleolog'un) salt amaç kavramı yardımıyla kurduğunu, tabiatın da düşünce ve amaç kavramları yardımıyla meydana getirmiş olduğuna inanır. Amaçlıda (Teleologda) da hep görülen bu yanılgı ve karıştırmaya, Anaksagoras'ın da düştüğünü söylemek, yanlıştır (Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* - irade ve Tasarım olarak Evren - C. II, Kitap 2, Bölüm 26, Teleologia üzerine). Anaksagoras gibi düşünülürse, şeylerdeki düzen ile amaca uygunluk, tersine, sadece ve doğrudan doğruya, kör mekanik bir hareketin sonucudur; ve yalnız bu harekete vesile sağlamak, her hangi bir anda kaos'un ölüm sessizliğinden kurtuluvermek içindir ki Anaksagoras, yalnız kendine ve keyfine bağlı Nous'u kabul etmiştir. O, Nous'ta kendine ve keyfine bağlı olma özelliğini yani onun, belirlenmemiş, kayıtsız şartsız olmasını, nedenler ve amaçlarla güdülmekten etken olabilmesini, herşey üstünde değerli buluyordu. -



Friedrich Nietzsche, 1844'de doğmuş, 1889'da akıl hastalığına tutulmuş, 1900'de ölmüştür.

Filoloji alanında kısa zamanda meydana getirdiği eserleri arasında, klâsik ilkçağ kültür ve düşüncüsünün kaynaklarından Diogenes Laertius üzerine yazıları, Homeros ile Hesiodos, Hellenizm problemleri üzerine incelemeleri dikkati çekmektedir.

Onun gözünde Yunan kültürü, her türlü kültürün örneğidir. Bu nedenle *Die Philosophie im tragischen zeitalter der griechen* (Yunanlıların trajik çağında felsefe) en önemli eserleri arasında sayılmaktadır. Bu eserinde Sokrates'den önce Anadolu'da gelişen felsefeyi Sokrates'den sonraki yunan felsefesinden üstün tutmasıyla felsefe tarihine pek yeni ve gerçekten üzerinde durulmaya değer bir görüş getirmiştir.

Yayınladığımız kitabın çevrisini Nusret Hızır gibi gerçekten yetkili bir türk felsefecisinin yapması okuyucular için kazanç olmuştur. Birinci baskısı kısa süre içinde biten çevirinin dili, ikinci baskı için yeniden gözden geçirilmiştir.

FİYATI 4 LİRA

ELİF YAYINLARI