

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

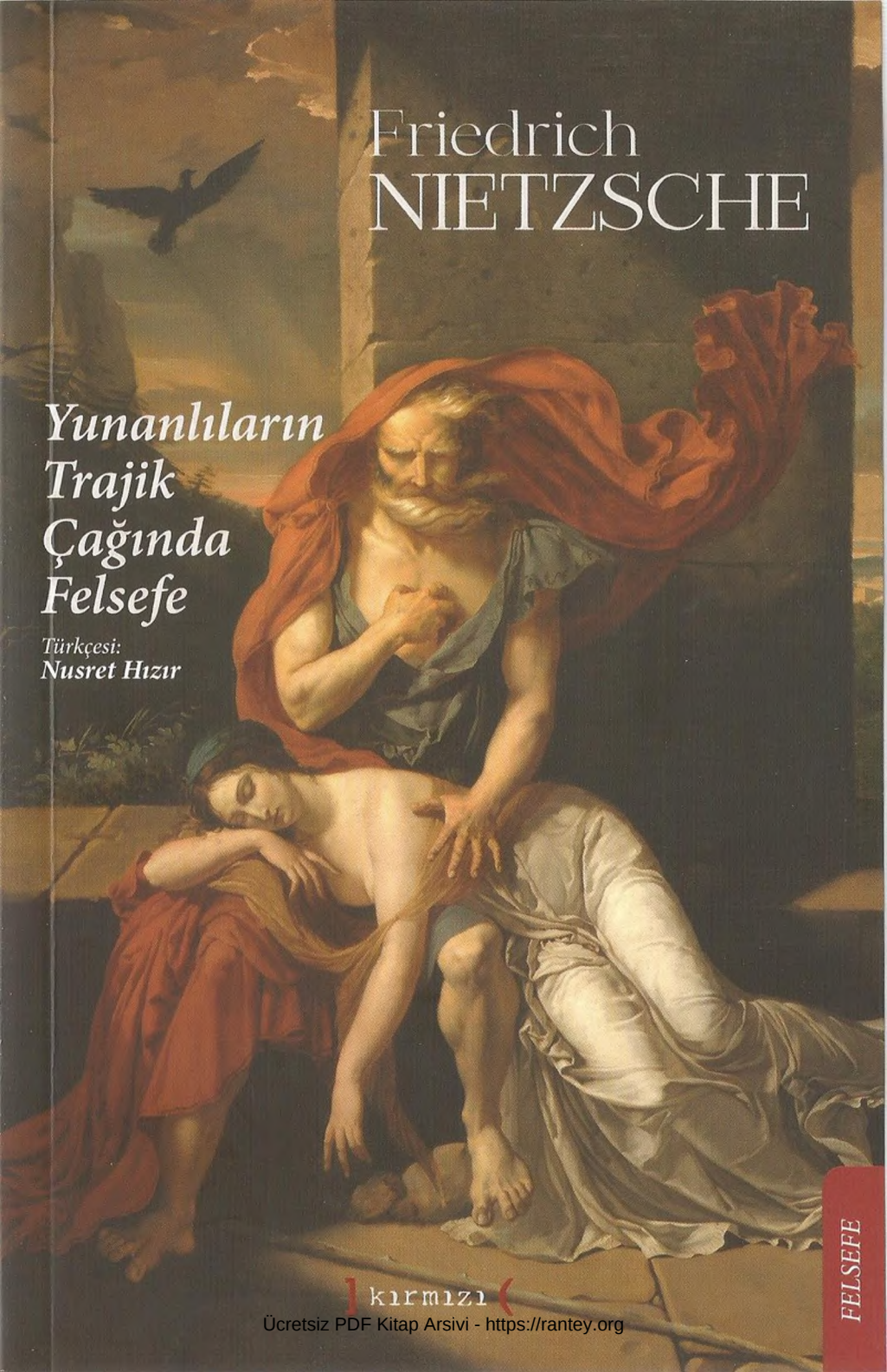
RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>



Friedrich NIETZSCHE

Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe

Türkçesi:
Nusret Hızır

kırmızı

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

FELSEFE

Friedrich NIETZSCHE

Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe

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

Çünkü Yunan felsefesinin bu gençlik devresi, felsefe ile tragedya arasındaki derin yakınlığı gözden kaçırmamıştır. Tragedya, 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, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, trajiktir. Tıpkı bunun gibi, düşünen insan, evrenin karşısında, kendini bağımsız ve düşünen bir kişilik olarak duyunca, kendinin, evrenle Ben arasında bir denge olduğunu anlar; böylece de trajik durum meydana gelir. Bu sebeple, tragedya ile Sokrates'ten önceki felsefe arasında, hatta tragedya yazarları ile bu felsefenin Thales, Herakleitos, Parmenides gibi kişilikleri arasında, sadece bir paralellik değil bir akrabalık, bir yakınlık vardır."

Nusret Hızır

ISBN 978-605-69997-7-2



9 786056 999772



FRIEDRICH NIETZSCHE (15 Ekim 1844- 25 Ağustos 1900)

Alman filozof, filolog, kültür eleştirmeni ve şair. Babası ve dedesi de papaz olan Nietzsche, klasik öğrenimini ünlü din okulu Schulpfortada yaptı. Bonn ve Leipzig üniversitelerinde klasik felsefe okudu. 1869'da Basel Üniversitesi klasik filoloji profesörlüğüne atandı. Nietzsche, eski metinlerin okunmasından kaynaklanan felsefi sorunlara açık tutumuyla, zaman içinde diğer filologlardan ayrıldı. Özellikle trajedi (tragedya) konusunda, Yunanlılarda sanatla dinin ve sanatla sitenin (polis) birliğini kavramak gerektiğini gösterdi. Bütün hayatı boyunca çektiği görme bozukluğu ve migren, 1879'da Nietzsche'yi görevinden ayrılmak zorunda bıraktı. On yıl sonra ruhsal bir çöküntü yaşadı ve bir daha iyileşmedi. 1900 yılında Weimar'da öldü. Yunan kültürü, özellikle Platon ve Aristoteles'in felsefelerinden, Alman filozof Schopenhauer'den ve arkadaşı olan Alman besteci Wagner'den etkilendi

Prof. Dr. ABDÜLBAKİ NUSRET HIZIR (1899-1980)

Türkiye'nin önde gelen felsefecilerinden olan Nusret Hızır 1899'da İstanbul'da doğdu. Almanya'da fizik, matematik ve felsefe öğrenimi gördü. 1934'te İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde Hans Reichenbach'ın asistanı oldu. 1937-1942 arasında Türk Tarih Kurumunda uzman olarak çalıştı. 1942'de dışarıdan doçentlik sınavı vererek Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümünde öğretim üyesi oldu. 1941-1948 arasında Dünya Klasiklerinin çevrilmesinden sorumlu "Tercüme Odası" adlı kurulda bulundu. 27 Mayıs 1960'tan sonra üniversiteden uzaklaştırılan 147 öğretim üyesi arasında o da vardı. 1963'te Paris'te Yüksek Öğretmen Okulunda (École Normale Supérieure) felsefe dersleri verdi. 1962'de yeniden göreve çağrıldığı Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesindeki derslerini ve Türk Tarih Kurumundaki danışmanlığını, emekliye ayrıldığı 1968 yılına kadar sürdürdü. Daha sonra Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Basın Yayın Yüksekokulunda, Orta Doğu Teknik Üniversitesinde Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümünde felsefe ve mantık dersleri verdi. Dergi yazılarının bir bölümünü 1976'da Felsefe Yazıları'nda topladı ve bu yapıtıyla 1977'de Türk Dil Kurumu Deneme Ödülünü aldı.

Eserleri ve çevirileri: "Felsefe Yazıları" (Kırmızı Yayınları), "Bilimin Işığında Felsefe" (Kırmızı Yayınları), "Geride Kalanlar", G.W. Leibniz, "Metafizik Üzerine Konuşma" (MEB Yayınları, 1949), Derleyen: Wolfram Eberhard, "Çin Denemeleri" (MEB Yayınları), Erasmus, "Deliliğe Övgü" (Kırmızı Yayınları).

YUNANLILARIN TRAJİK ÇAĞINDA FELSEFE
Friedrich Nietzsche

Friedrich Nietzsche

**YUNANLILARIN
TRAJİK ÇAĞINDA
FELSEFE**

ISBN: 978-605-69997-7-2

Özgün Adı

DIE PHILOSOPHIE IM TRAGISCHEN ZEITALTER DER GRIECHEN
(Bu eser *Kröner* serisinde çıkmış olan Almanca aslından dilimize çevrilmiştir.)

YUNANLILARIN TRAJİK ÇAĞINDA FELSEFE / Friedrich Nietzsche

1. Baskı: Ocak 2021, Kırmızı Yayınları, İstanbul

Genel Yayın Yönetmeni
Oktay ÖZDEMİR

Editör
Hakan İsmail ŞİRİNER

Kapak Tasarımı
Serdar ÖZEL

Sayfa Tasarımı
Mürettibhane

Baskı ve Cilt
Acar Basım ve Cilt San. Tic. A.Ş.
Beysan San. Sitesi, Birlik Cad. No: 26, Acar Binası
Haramidere/Beylikdüzü-İSTANBUL

© Kırmızı Yayınları, 2021, İstanbul
Bütün hakları saklıdır.

Kırmızı Yayınları
Şirinevler Mahallesi Evren Sokak No: 4/7 Dükkan 4/E
Bahçelievler - İSTANBUL
Tel: (0.212) 253 53 25

www.kirmiziyayinlari.com

Sipariş: satis@kirmiziyayinlari.com

Kırmızı Yayınları bir OPUS LTD. ŞTİ. kuruluşudur.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Friedrich Nietzsche

YUNANLILARIN TRAJİK ÇAĞINDA FELSEFE

Çeviren

Nusret Hızır

İÇİNDEKİLER

Eseri Türkçeye Çevirenin Önsözü	13
Önsöz	25
Sonradan Yazılmış Önsöz	27

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 âdettir. 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 iyi-den iyiye sınırlıdır. Çevirisini sunduğumuz eser, bu birinci bölüme girer.

Yunan felsefesi tarihinin bir parçasını ele aldığı, başlığından da anlaşılan bu yazıyı zamanına ve yerine yerleştirebilmek 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 heveskârlığa (*dilettant*'liğe) götüreceğine inandığından, klasik filolojiyi meslek edinmeyi ve bunda 'üstat' olmayı aklına koymuştur. Çünkü filoloji metodu sağlamdır; ufak tefek sorular üzerinde duran incelemeleri de, dakikliği 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 öğrenciyken etrafına öyle bir ün salmış ki, Basel Üniversitesi'nde Klasik Filoloji kürsüsü açık kalınca, Almanya'nın o zaman en tanınmış filologlarından Ritschl'in tavsiyesi üzerine bu kürsüye öğrenci Nietzsche getirilmiştir (1869).

Nietzsche'nin Basel Üniversitesi'nde öğretmen olarak gösterdiği çalışmalar insanı şaşırtacak ölçüde büyüktür. Salt filoloji alanında kısa zamanda meydana getirdiği eserler arasında Klasik İlkçağ kültür ve düşüncesinin kaynaklarından Diogenes Laertios 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 aşmayan bir salt filolog olarak kalması imkânsızdı. O, aslında zihnine disiplin bağışlasın diye de seçmiş olduğu klasik filolojiyi, 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 tanınacaktır.

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

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

Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik (Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu)

Homer und die Klassische Philologie (Homeros ve Klasik 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, Yunanlıları yalnız zevk ve estetik alanında değil, fakat bilim ve felsefe alanlarında da Yeniçağ insanından çok daha üstün görmektedir. Ona göre Yunanlıların 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 Yunanlılar, yalnız güzel ile ilgili sorularda değil, varlığımızla doğrudan doğruya ilgili ana problemlerde de üstatlarımızdır.

Çevrisi aşağıda okunacak olan yazı, Nietzsche'nin, Yunan kültürü üzerine yazmayı tasarladığı, fakat sonuna eristiremediği 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'in müzik alanındaki çalışmaları – Nietzsche'nin Wagner'e olan hayranlığı ve onunla dostluğu.

a) Klasik filolojiyi gördük, b) Schopenhauer'in felsefesine gelince, bu felsefeye göre evrene irade –hem de amacını bilen, bi-

linçli bir irade değil, kör irade- egemendir. İnsan, bütün varlıklar gibi bu iradenin 'pençesi' altındadır. Evrenin kendisiyse, bir tasarımdan başka bir şey değildir. Fakat insan, bireyleştirme (*individuation*) ilkesinin yardımıyla, bu evreni objektifleştirir, onda, ardından koşulacak, istenecek, elde edilmeye 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 arkasında koşturması, sonunda bizi bahtsız kılar; hayatı yaşamak kendi başına bir acı olur. İradenin sonucu olan bu acıdan kurtulmanın iki yolu vardır. 1. Dünyanın dertlerinden elini eteğini çekip 'târik-i dünya' olmak, Budizm'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 tragedyasını zamanına uygun şekilde canlandırdığına inandığı R. Wagner'in müzik dramalarını görerek, bize örnek olması gereken Yunan kültürünü, Tragedya'nın Doğuşu adlı eserinde, şu esasa bağlıyor: Yunan kültürünün anahtarı, tragedyadır. Tragedya'nın ilk tanrısı ise, 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 yöneltebilmek 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 kültürünü karakterlendiren hâl, taşkınlığın âdeta sembolü olmuş olan sarhoşluktur, ona uygun olan sanat dalı da, rasyonel ögesi en az, coşkunluk ögesi en çok olan Müziktir. Demek ki, gerçek sanat, bir bakıma, Dionysosluk (*Dionysisch*) olacaktır.

Fakat Dionysos tarafından temsil edilen bu taşkın içgüdünün yanında bir de güzel biçimleri yoğurmada temel olan, güzel de-yince bundan denge ile ölçüyü anlayan bir ikinci içgüdü vardır ki, insanı taşkınlıklarından kurtarır ve bireyleştirme ilkesini ortadan kaldırmak isteyen Dionysosluk kuvvetin karşısında o ilkeyi korur; başka deyimle, bireyi kendi şuuruları içinde tutar. Bu ikinci içgüdüyü karakterlendiren hâl, rüyalar evrenidir, onu karşılayan sanat dalı da, plastik sanatlardır. Bu içgüdüyü Nietzsche, güneş, güzellik, ölçü ve denge tanrısı Apollon'un adına bağlayarak Apollonluk (*Apollinisch*) diye adlandırmaktadır.

Nietzsche'ye göre tragedyanın doğuşu ve gelişmesi, bu birbirine karşıt iki eğilimde aranmalıdır. Bu sanat dalı, her iki içgüdü'nün barışması ve bağdaşması ile meydana gelmiştir. Tragedya ilkin, Satyr'ler korosundan 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 plastikleştirilmiş, mükemmelliğe yani Apollonluk (*Apollinisch*) bir düzene ulaştırmış, o gün bu gün, Dionysos ile Apollon bağdaşmış, ve bundan, Yunan kültürünün merkezinde bulunan asıl tragedya, Dionysos coşkunculuklarının Apollon yoluyla gösterilmesi anlamında doğmuştur. Tragedya aslında, Dionysosluk coşkunculukları, taşkınlıkları, doğa ile bir olmayı, acı veren tutkuyu... dile getirir. Fakat bunu, yüzüne ölçü, denge, sınırlı güzellik 'maské'sini takarak başarır. Apollon'un payı, bu 'maské'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 Apollon'u bir-

lik içinde toplayan tragedya olduğunu görüyoruz. Fakat Yunanlı, tragedya da yalnız felsefe anlamında varlık, hayat, kurtuluş problemlerinin genel çözümünü 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 amansız bir alın yazısının baskısı altında olduğunu araçsız olarak yaşıyor. Varlığının böylece Apollon-Dionysos gerginliğinin çözümüne bağlı olduğunu görüyor. Sonra, o sıralarda en parlak devresini yaşayan Yunan şehir-devleti (polis'i), bireylik içgüdüleri bir araya topluyor. Fakat onları yok etmeden dizgine vuruyor. Bütün bunlardan Nietzsche anlamıştır ki, tragedya yalnız estetik alanda değil, varlık ve hayatla ilgili her alanda, derinliklere kadar giden bir bakış atmayı sağlamaktadır. Onun için, sadece, Aiskhylos, Sophokles gibi büyük tragedya yazarlarının yettiği zamana değil, fakat tragedya da gördüğümüz ana-karakterlere sahip bütün bir çağa –Milâttan 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, Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe başlıklı yazısını kaleme almıştır.

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

Çünkü Yunan felsefesinin bu gençlik devresi, felsefe ile tragedya arasındaki derin yakınlığı gözden kaçırmamıştır. Tragedya, 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 ha-

yatı, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, trajiktir. Tıpkı bunun gibi, düşünen insan, evrenin karşısında, kendini bağımsız ve düşünen bir kişilik olarak duyunca, kendinin, evrenle Ben arasında bir denge olduğunu anlar; böylece de trajik durum meydana gelir. Bu sebeple, tragedya ile Sokrates'ten önceki felsefe arasında, hatta tragedya yazarları ile bu felsefenin Thales, Herakleitos, Parmenides gibi kişilikleri arasında, sadece bir paralellik değil bir akrabalık, bir yakınlık vardır. Tragedya ile Sokrates'ten önceki filozoflar arasında yapılacak bir karşılaştırma, bize hem onlarda, hem bunlarda ortak diyebileceğimiz bir savaşın sürmekte olduğunu gösterir. Tragedyacılar gibi filozoflar da geleneğin verdiği eski tanrılar evreninde kalmayıp bunların derinliğine gitmek, tanrı ne demektir gibi bir ana-soruya yaklaşmak, öte yandan, İnsanı insan kılan temel özellikleri meydana çıkarmak, bunlara ön safta yer vermek için çabalıyorlar. Sonra, tragedya, terim caizse, kolektif bir sanattır, fakat onda ele alınan insan, alın yazısı ve karar özgürlüğü ile baş başa kalmış tek insandır; Sokrates-öncesi felsefede de düşünür, düşünce yoluyla varlığını ve hayatını gerçekleştirmek isteyen, fakat onu objektifleştiren, (ama kuru formlerle kaskatı, cansız kılmayan), evren ve kendisi ile baş başa 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*'dur (belirsiz), Herakleitos gibi ateştir, desin, evren ile kendi benliği karşısında bu durumdadır. Ve bu hâl, bütün bu düşünürlerde ortaktır ve onlarda önemli olan öge budur. Böyle bir düşünür, hem Dionysosluk, hem Apollonluktur (pek yerinde olmayan iki terimle, hem volontarist, hem entelektüalisttir) ve bütün kişiliği, tıpkı tragedyada olduğu gibi, bu iki cephenin bir bakıma gerginliği, başka bir bakıma birliği ile karakterlenmiştir. Trajik çağın filozofu kuru bir mantıkçı değildir. O, bütün özellikleri ile insandır ve evreni kavrarken kendisini de kavramak isteyen, bunu da yalnız mantığı ile değil, bütün kişili-

ği 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, başarmaya koyulmuş olması olayıdır. Başka deyimle, insanın, başka insanlara örnek olmasıdır. İşte trajik çağın filozofları böyle örnek insanlardır.

Fakat Yunanlı 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 içgüdüsünü 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 tragedya, trajik çağ öldü; kötümserlikten kurtaran büyük felsefe sona erdi.¹

Fakat Sokrates, trajik çağ üstatlarının doğru yolda olduklarını göstermek bakımından çok önemlidir. Çünkü salt *intellekt*, varlık ile bilgide temeli teşkil etmiş olsaydı, içgüdünün yaptığı yanlışları, düştüğü hataları, akıl gelip düzeltirdi; oysa Sokrates’te bunun tersini görüyoruz: Onda, aklının işlediği yanlışları, içindeki ses, *daimon*, başka deyimle içgüdü düzeltmektedir.

Demek ki Avrupa felsefesinin başında birtakım düşünürler görüyoruz ki bunlar, bütün yetileriyle evreni kavramaya uğraşırken, kendilerini de kavramaya çabalıyor, 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 entelektüalist uygarlıktan uzaklaştırıp kendisinin ne olduğu üzerinde düşündürmek, Yunan tragedyası ile trajik çağ felsefesini bu hususta örnek vermektir.

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

Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe, 1872 ile 1875 yılları arasında yazılmıştır. O sıralarda Nietzsche'nin entelektüel 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 şekil ve boyutlarını alıyor. Hatta bu uzaklaşma o kadar büyük oluyor ki, yazarlık hayatının ikinci ve üçüncü devrelerinde bu iki hayranlığı ve en ziyade Wagner'e olanı, gençliğinin hastalıkları olarak vasıflandırıyor. Böyle olunca, çevrilen 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 Dionysosluk (*Dionysisch*) kavramına döndüğü gibi. Sokrates'ten önceki filozoflara da dönmüştür. Bu sefer onları, Schopenhauer ile Wagner'i bir yana bırakarak övmektedir. Bu filozoflar, demektedir, birçok yönden büyüktürler, fakat onları asıl büyük kılan, gaye nedenlerini (illetlerini) kullanmamış olmalarıdır. Çünkü ancak ereği, amacı olmayan 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, birçoklarınca kabul edilmemekle birlikte, filozofları ve felsefeyi anlamakta çok orijinal bir görüş olmak özelliğini yitirmiş olmaktan uzaktır. Bugün de geniş anlamdaki tarih olaylarını Dionysos-Apollon 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

birçok 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 üslubuyla Nietzsche'yi görüyoruz. Bütün bu özellikler, çevrilmiş olan yazıda vardır, bu nedenle çeviri, zorluklarla doludur. Okurların bu noktayı lûtfen göz önünde tutup çevirenin yetersizliklerini hoşgörülükle karşılayacaklarını umarız.

Ankara, *Temmuz* 1956.

Nusret HIZIR

1. Çeviri üzerine

a.) Bir metinde anlam bakımından atomu, kelime değil, cümle teşkil eder; onun için çeviride kelimeden çok cümleye sadık davranmak gerekir. –Bu esası 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 eşdeğer olamaz; uzun cümlede bütün düşünceler bir ana-düşünceler etrafında toplu iken, örneğimizdeki kısa cümlelerde 4 ana-düşünce art arda –sadece art arda– 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 tırnak içinde gösterdik.

3. Notlar Üzerine

- a) Sayfa altı notlarının hepsi, çevirenindir. Bunlarda: Her ansiklopedide bulunanları kısa ve sırf okurun o anda bakmasını sağlamak üzere bir iki kelimelik yazmaya; Eflatun, Aristoteles, Kant, Hegel gibi çok meşhurlar üzerine not vermeye 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.

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 yanıltır. Zayıf kafalar için de yanlış ve doğrularla dolu birer bütün; en yüksek hedef olarak alınırsa, herhâlde bir yanıltmadır, ve bu bakımdan atılmaya layıktır. Bunun içindir ki birçok 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, kişiliğın bir parçası olup tarihin koruması gerektiğı o çürütüle-

mez, tartışılamaz 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 alınamayacak olanı, yani büyük insanı, ışık altında tutmaktır.

SONRADAN 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. Hâlbuki bize kadar gelen öğretilerin, el kitaplarında olduğu gibi, tam olarak sayılması, muhakkak bir şeyi sağlar, o da kişiye has olan tarafın dile gelmemesidir. 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 Almanların hastalanmış kafalarına, metafizikten sakınmayı, Goethe gibi fizik tabiat (*physis*) yoluyla arıklanmayı, yahut Richard Wagner gibi müzik ile iyileşme dedikleri vakit! Halkın hekimleri felsefeyi reddederler; o hâlde, 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 Romalılar, en iyi zamanlarında felsefesiz yaşamışlardır. Ama hastalanan bir ulusa, yitirdiği sağlığını felsefenin geri verdiğini gösteren örnek nerede? Felsefe nerede kendini yardımcı, 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 “kendi kendisiyle kanaat” çitini germek istediği vakit felsefe, onu daima daha da yalnız kılmaya, yalnızlıkla onu mahvetmeye 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 ulusta sağlam denmesi gerekene işaret olacak en yüksek düzeyi arayalım. Yunanlılar, gerçekten sağlam bir ulus olarak, felsefe yapmakla, bütün başka uluslardan çok daha büyük ölçüde, felsefeyi meşru kıldılar. Ama vaktinde duramadılar, çünkü kuru ihtiyarlık çağlarında, felsefeden, sadece Hristiyan Dogmatığının 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, Yunanlılar 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 herhâlde düşündükleri gibi, üzüntüde değil, mutlulukta, olgun erkeklikte, kahraman ve muzaffer erkeklik çağının ateşli sevinci içinde başlamak gerek. Yunanlıların bu çağda felsefeyle uğraşmaya başlamış olmaları, bize Yunanlıların kendileri kadar felsefenin de ne olduğunu ve ne olması gerektiğini öğretmektedir. Onlar, zamanımızın bilgin küçük burjuvalarının (Philistin'ler)² tasarla-

-
2. 'Philistin'ler, aslında, Filistin'de oturmuş olan eski bir kavimdir. Buraya Milâttan önce 12. yüzyılda geldikleri kabul edilir. Kültür tarihi bakımından oldukça önemli olan Philistin'ler, Yahudilerin düşmanlarıydılar; onun için, Kutsal Kitap'ta manevi değerlere önem vermeyen, yalnız dünya nimetlerini var olarak kabul eden bir millet olarak anlatılmışlardır. -Hazreti Davud'un yaptığı savaşların çoğu bunlara karşıydı. -Yeniçağda çoğunlukla Almanya'da küçük burjuva, dar görüşlü, ukalâ bir kimse için kullanılmıştır. -Alman öğrenci birliklerinde de öğrenimini bitirmiş, yaşını başını almış eski arkadaşlara denir.

dığı gibi, kuru ve çokbilmiş ustalar ve yalandan seviniciler olsalardı, ya da düş peşinde koşan cahillerin tahmin edecekleri gibi, sarhoşluğa dalmış bir nefes alma, haykırma ve duyma içinde yaşamış olsalardı, o zaman onlarda felsefenin kaynağı gün ışığına hiç erişemezdi; Yunan felsefesi 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 durmaya çalışılmıştır. Gerçekten, doğulu “hoca”lar, “tilmiz” olarak tasarlanan Yunanlının yanına konunca, Zerdüş Herakteitos’la, Hintliler Elealılarla, Mısırlılar Empedokles’le yan yana, hatta Anaksagoras Yahudilerin, Pythagoras Çinlilerin arasında gösterilince şaşırtıcı bir manzara elde edilmiş oluyor. Bu hususta³ ayrıntılar üzerinde durulmuş olması, fazla zarar getirmez; ama felsefenin, Yunanistan’da doğal yerli toprak üzerinde gelişmiş olmayıp yalnız dışarıdan gelme mal olarak sokulmuş olduğu, hatta felsefenin, yabancı bir şey olarak, Yunanlıları ileri götürmekten çok mahvettiği sonucunu üzerimize yüklemiş olmasalardı, 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 çirkin olan

3. Yani Yunan’ın Doğu’dan birtakım veriler alması konusunda.

bulunur; ve her şeyde yüksek basamaklar önem taşır. Kim Mısır yahut Pers felsefeleri daha “orijinal”dir ve herhâlde daha eskidir diye Yunan felsefesi yerine onlarla meşgul olursa, o kimse, Yunanlıların o derin anlamlı nefis mitologyasını ve onun ilk başlangıcını, fizik alanından beylik sözlere, güneşe, şimşeğe, fırtına ve sise indirgmeden rahat edemeyenler, ve örneğin başka Hint-Cermenlerde gördükleri gök kubbesine tapmanın dar bir şeklini, Yunanlıların çok tanrılı dininden daha saf bulduklarını sananlar kadar düşüncesiz davranmış olur. Başlangıçlara giden yol, her yerde barbarlığa götürür, ve kim Yunanlılar 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 Yunanlılar hayatı düşünüp ideal bir hayat gereksinmesini duydukları içindir ki esasında doymak bilmeyen bilgi isteklerine gem vurmuşlardır. Çünkü onlar, öğrenmiş olduklarını aynı zamanda yaşamak isterlerdi. Yunanlılar, kültür insanı olarak kültürün amaçları ile de felsefe yapmışlardır; onun için de yerlilik, otoktonluk “nahvet”ine kapılıp felsefe ile bilimin temellerini yeniden keşfetmekten 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. Yunanlılar, tipik filozof kafasını icat etmişler, kendilerinden sonra gelenler, bu icada esaslı bir şey katmamışlardır.

Her ulus Thales, Anaksimandros, Herakleitos, Parmenides, Anaksagoras, Empedokles, Demokritos ve Sokrates gibi eski Yunan üstatlarının hayranlığa değer topluluğuna işaret ederken utanç duyar. Bu adamların hepsi, bir bütün olarak aynı taştan oyulmuştur. Düşünüşleri ile karakterleri arasında sıkı zorunluluk hüküm sürmektedir. Onlar için “itibarî” hiçbir şey yoktur, çünkü zamanlarında bir filozoflar ve bilginler tabakası yoktu. O zamanlar hepsi, ulu bir yalnızlık içinde sadece bilgi için yaşayan bi-

ricik insanlardı, hepsinde eskilerin erdemli gücü vardı; bunlar bu güçleri ile kendilerini bulmak ve onu metamorfozlarla değiştirerek en ince, en büyük olana kadar geliştirmek işinde bütün sonra gelenlere baskın çıkmışlardır. Çünkü karşılarına yardımcı ve hafifletici olarak hiçbir moda çıkmamıştır. Böylece hepsi bir arada Schopenhauer'in, "bilginler cumhuru"na karşıt olarak "dâhiler cumhuru" diye adlandırdığı topluluğu teşkil etmektedir. Burada bir dev, zamanların kuru boşluğu içinde başka bir deve sesleniyor ve ayakları arasında sürünen ve bile bile gürültü koparan cücelerden hiç rahatsız olmayarak, zekâların yüksek konuşmasını devam ettiriyor.

Zekâların bu yüksek konuşmasından, ağır işiten biz yenilerin duyup anlayabileceğimiz kadarını, yani son derece az bir parçasını anlatmayı aklıma koydum. Bana öyle geliyor ki, Thales'ten, Sokrates'e kadar gelen o eski bilgeler, bu konuşmada –en genel şeklinde olmakla beraber– bizim görüş açımız bakımından öz-Helen olan ne varsa hepsini görmüşlerdir. Bunların konuşmaları, hatta kişilikleri, Yunan dehâsının ana çizgilerini verir – o dehâ ki, onun bulanık, dolayısıyla karanlık sözlü bir kopyası, 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 bilgelerin yargıları, Helenliğin manzarasında unutulmaz, seçkin bir çizgidir. Başka ulusların velileri (azizleri) vardır, Yunanlıların 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 rastlantı olan, yalnız bir insandır, ama Yunanlılarda filozof rastlantının eseri değildir: Altıncı ve beşinci yüzyıllarda 'dünyevi'leşmenin çok büyük tehlikeleri içinde adeta

Trophonios'un⁴ mağarasından çıkıp bolluk içinde; –yani, Yunan yerleşmelerinin kâşiflik mutluluğu, zenginliği ve duyarlılığı içinde– yürüdüğü vakit felsefenin, Orphik sırların⁵ grotesk hiyerogliflerle örf ve âdetlerini anlattıkları aynı yüzyıllarda doğan tragedya ile amacı aynı olarak, asil bir ihtar edici niteliğiyle geldiğini seziyoruz. O filozofların hayat ve varlık üzerine öne sürdükleri yargı, 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 ikilikten bunalmıyordu. Filozofun, birlikli bir anlatıya sahip gerçek bir kültür içinde ödevi, bizim içinde bulunduğumuz hâl 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; dediğim gibi, yalnız o, felsefeyi meşru kılabilir. Çünkü filozofun, kâh oraya kâh buraya atlayan, çıkagelivermiş herhangi bir gezgin olmadığını yalnız o bilir ve ispat edebilir. Filozofu gerçek kültüre bağlayan çelik gibi bir zorunluluk vardır: Fa-

-
4. Yunanistan'da Boeotia ülkesinin eski tanrılarından. İlk 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 bazen insanlara dağıtırmış. Bir üçüncü geleneğe göre de Delphoi 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 Apollon'un oğlu). 6. yüzyılda baş göstermiş ve en ziyade güney İtalya'da Pythagorascılıkla birleşerek gelişmiştir. Eflâton üzerine etkisi büyük olmuştur. - Orphikler, gizli bir cemiyettiler; onun için, her gizli cemiyette olduğu gibi, onlarda da kabul edilme, sırrı öğretme, arıklama törenleri vardı. Orphikler evrenin meydana gelmesi, insanın yaratılması ve ölümden sonraki alın yazısı üzerine türlü görüşler ileri sürmüşlerdir.

kat bu kültür yoksa ne olacak? O zaman, filozof ne yapacağı önceden kestirilemeyen, 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 Eflâtun'dan önceki filozoflardan, üyeleri birbirine bağlı bir topluluk diye söz edersem, bu yazıyı da yalnız onlara ayırırsam, bu davranışım karşı gelinmeksizin kabul edilecektir sanırım. –Eflâtun'la yepyeni bir şey başlamaktadır. Yahut da, aynı hakla söylenebileceği gibi, Thales'ten Sokrates'e kadarki dâhilerle karşılaştırdınca, Eflâtun'dan bu yana gelmiş olan filozoflarda esaslı bir eksiklik görülmektedir. Eski üstatlardan dostça olmayan bir dille söz etmek isteyen bir kimse, onlara tek yönlü, Eflâtun başta olmak üzere epigonlarına (arkasından yürüyenlere) çok yönlü diyebilir. Aslında, sonuncuları felsefe bakımından, karma-karakterler, birincileri ise saf tipler olarak kavramak, daha doğru, daha bağımsız bir yargılama olur. Eflâtun'un kendisi, hem felsefesi, hem kişiliği bakımından ilk “muhteşem” karma-karakterdir. Onun idealer öğretisinde Sokrates, Pythagoras ve hele Herakleitos'tan unsurlar bir araya getirilmiştir. Onun için bu öğreti tipik saf bir olay değildir. İnsan olarak da Eflâtun, bir kral gibi çevresine çekilmiş olmakla beraber, her konuda aza kanan Herakleitos'tan, üzüntülü ve acıyıcı olan, aynı zamanda yasa koyan Pythagoras'tan ruh simsarı diyalektikçi Sokrates'ten alınmış karakter öğelerini kendinde toplamaktadır. Ondan sonra gelen filozofların hepsi, karma-karakterlerdir. Bunlarda da herhangi bir tek yönlülük çıkarsa bu, Kiniklerde⁶ olduğu gibi, tip değil, karikatürdür. Fakat çok daha önemlisi şu-

6. Sokratesçi bir felsefe mesleği. İnsanın bahtlılığını, tutkulardan kendini uzak tutmak, dünya nimetlerini aşağı görmekte bulurdu. Bu bakımdan Stoacılığın

dur ki, bu sonuncular tarikat kurucusudurlar ve kurdıkları tarikatlar, bir bütün olarak Helen 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 “mürit” grupları için bir kurtuluş peşinde! Eski filozofların çalışması, kendileri bunu bilmedikleri hâlde, büyük ölçüde iyileşmeye ve arıklanmaya yönelmiştir. Bu çalışmayladır ki, Yunan kültürünün ihtişamlı gidişi durdurulmadan sürüp gidecek yolunun üzerinden korkunç tehlikeler uzaklaştırılacaktır. İşte böylece filozof, vatanını korumuş, onu savunmuştur; şimdi, Eflatun’dan beri, o sürgündedir ve vatanına karşı “suikast tertip” etmektedir.

O eski felsefe üstatlarından bize pek az bilgi kalmış olması ve onlara ait herhangi tam bir şeyden yoksun olmamız, gerçek bir bahtsızlıktır. Bu yitirmenin bir sonucu olarak onları ister istemez yanlış ölçülerle ölçüyor ve Eflâtun’la Aristoteles’in övücü ve kopyacılarından hiç yoksun kalmamış olmaları gibi tamamen rastlantıya bağlı bir olaydan ötürü bu sonuncuları, eskilerin karşısına tutuyoruz. Bazıları, kitaplara belirli birer alın yazısının (*fatum libellorum’un*) egemen olduğunu kabul ederler. Fakat bu alın yazısı herhâlde pek kötülükçü olsa gerek, çünkü o, Herakleitos’u, Empedokles’in nefis şiirini, eskilerin Eflâtun’la bir tuttukları, hatta iyi anlamda saflık bakımından ona üstün olan Demokritos’un yazılarını elimizden almayı doğru buluyor ve yerlerine Stoacıları, Epikürosçuları, 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 Eriugena⁷

hazırlayıcılarındandır. - Halk arasında en tanılan Kinik filozof, “fıçısı içinde yaşadığı” söylenen Diogenes’tir.

7. Johannes Scotus Eriugena (833-890): (Eriugena, yani aslen İrlandalı) Hristiyan skolastik felsefesinin, (Augustinus’tan sonra) ilk büyük düşünürü. Skolastik felsefesine Eflâtun’u ve dince kabul edilebilen Hristiyan mistiğini yerleştirenlerden biridir. - Burada, Scotus Eriugena’nın panteistliğe kaçıyor diye mahkûm edilmesine işaret ediliyor.

ile Pascal'ın⁸ başına gelenleri hatırlayan, Schopenhauer'in *Die Welt als Wille und Vorstellung*'unun (İrade ve Tasarım Olarak Evren) bu aydınlık yüzyılda ıskarta kâğıt olarak atılmış olduğunu düşünen, şaşmayacaktır. Bir kimse, bu gibi şeyler için fatalist bir kudretin varlığını kabul etmek isterse etsin ve Goethe ile birlikte şöyle desin: "Adi 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 yüz yıl daha yaşayıp yaşamayacağı, toprak ve süprüntü olup olmayaacağı en zavallı rastlantılara, kafaların birdenbire karanlıklaşmasına, batıl inançlardan gelen hareketlere ve antipatilere, hatta yazı yazmakta tembel parmaklara, solucanlara, yağmur havasına bağlıdır. Gene de sızlanmayalım, tersine, Hamann'ın,⁹ yitik eserlerden ötürü yakınan bilginlere söylediği şu kandırıcı ve avutucu sözlerini içimize sindirelim: "Bir mercek ile iğne deliğini bulan sanatçıya, elde etmiş olduğu ustalığı göstermek için bir kürek dolusu mercek yetmez mi? Bunu, eskilerin eserlerini, mercek kullanmasını bilenden daha akıllıca saymayan bütün bilginlere sormalı." Burada bahis konusu ettiğimiz meselede sözlerimize şunu da katmak gerekir Yunanlıların felsefeyi meşru kılmak için kurdukları genel öğretiyi belirlemek için bize kadar gelen bilgiden fazlasına lüzum yoktur. Hatta daha da az bilgi kalmış olsaydı, gene belirleyebilirdik.

-
8. Blaise Pascal'ın, sıkı dinci ve ahlakçı Jansenistlerden olmasından ötürü, Cizvitlerden neler çektiğine işaret edilmiştir.
 9. Johann Georg Hamann (1730-1788). Alman teolog ve filozofu. Dehşet önem vermeyi, antik kültür değerlerini yüksek tutmayı öğretenlerdendir. Akılcı 'Aydınlanma'nın düşmanıdır; ona karşı duygunun yaratıcı kuvvetine inanır. Hamann'a göre şiir, insan nevinin anadilidir; bu bakımdan, zamanında gelişmiş olan *Sturm und Drang* (Hücum ve Baskı) cereyanı temsilcileri tarafından, çok yüksek tutulmuştur. Kendisine Kuzey'in 'Mage'i lâkâbı takılmıştır (Mage -asında Zerdüşt dininin rahibi, geniş anlamda, sihirbaz-rahip.)

Felsefe, özgürlük tanrısının eliyle sokaklarda ve pazaryerlerinde 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 yalnızın bilgince monoloğu, 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 Stoaya sadık kalacağına söz vermiş olan eskilerden birinin mertçe sadıklığından ötürü, nerede olursa olsun, ne yaparsa yapsın, kendini Stoacı olarak göstermek zorunda olduğunu duyarak 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 meşruluğu, “hikmet-i vücudu”, diye bir şey yoktur, bundan ötürü de, bugünün insanı, yalnız korkmaz ve vicdanlı olsaydı, onu, Eflâtun’dan 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 serse- rice dolaşıyorsam, sanki ben günahkâr, sizler benim yargıçları- mışsınız gibi saklanmak ve başka kalıba girmek zorundaysam bu, benim suçum mu? Kız kardeşim sanata hele bir bakın! Onun hâli de benimki gibi; barbarlar arasına düştük ve kendimizi nasıl kur- taracağımızı bilemiyoruz. Evet, doğrudur; hiçbir hak iddiasında bulunamayız. Ama önlerinde hakka kavuştuğumuz yargıçlar, siz- ler üzerine de yargılarda bulunuyorlar ve sizlere şöyle diyecekler: İlkın bir kültürünüz olsun, felsefenin ne istediğini, neler yapabi- leceğini, ancak ondan sonra öğrenirsiniz.”

III

Yunan felsefesi, görünüşte anlamsız bir esinti ile ve şu sözle başlıyor; Su, her şeyin “menşei” ve ana kucağıdır. – Bu noktada durup ciddileşmek gerçekten gerekir mi? Evet, hem de üç nedenden ötürü. İlkin, bu söz, şeylerin menşei üzerine bir anlatışta bulunmaktadır; ikincisi, bunu tasvirsiz ve masalsız yapmaktadır; nihayet üçüncüsü, örtülü bir hâlde olmakla beraber, “her şey birdir” düşüncesini içinde taşımaktadır. İlk neden Thales’i din ve bâtil 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, hatta onu akla getirmekten pek uzaktı; Thales’i buna götüren, menşei mistik bir sezgide olup, gittikçe daha iyi anlatılmış yeni denemeler “dâhil”, bütün felsefelerde rastlanan metafizik bir inanç sözünde: “Her şey 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 ilerilere sıçrarken umut ile sezgi ayaklarına kanatlar takar. Hesaplı "müdrike", arkasından ağır ağır soluk alarak gelir ama kendinden daha tanrılık olan yol arkadaşının varmış olduğu çekici hedefe erişebilmek için daha iyi dayanaklar arar. Bu hâl karşısında insan, taşları sürükleyen vahşi bir dere-de iki yolcuyu görür gibi oluyor. Bir tanesi, taşları kullanıp onlar üzerinden sıçrayarak ve arkasından taşların uçuşuma yuvarlandığına hiç aldırmayarak hafifçe karşıya geçiyor, öbürü ise, her an ne edeceğini bilmez bir hâlde duruyor; o ilkin düşünceli ağır adımlarını taşıyabilecek temeller kurmak zorundadır, bunu ara sıra başaramadığı da oluyor; o zaman, dereyi aşmasında hiçbir kimse hat-ta hiçbir tanrı yardım etmiyor, öyleyse felsefe düşünüşünü bu kadar çabuk hedefine götüren nedir? Acaba onun hesap eden, ölçen düşünüşten farkı, büyücek 'mekânları' uçarak daha çabuk aşması mıdır? Hayır, çünkü onun ayağını kaldıran, yabancı bir kuvvettir: fantezidir. Fantezi'nin sayesinde yükselen felsefe düşünüşü, ilkin, geçici olarak pekinlik diye kabul olunan imkânların birinden öbürüne sıçrar: Uçarken de şuradan buradan gerçek pekinlikleri yakalayır. Dâhice bir ön-duyu onları kendisine gösterir. Felsefe düşünüşü de şu veya bu belirli noktada, ispat edilebilir pekinliklerin bulunduğunu uzaktan keşfeder. Fantezinin kuvveti, en ziyade, benzerliklerin yıldırım hızıyla kavranmasında ve ışıklanmasında etkindir. Ancak bundan sonradır ki, düşünüşün yansıması (teemmülü), ölçüleriyle şablonlarını getirip benzerlikler yerine eşitlikleri, yan yana görünenler yerine nedenselliği (illiyeti) koymaya uğraşır. Fakat bu olmasa da, mesela 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 alegori olarak bir türlü doğruluk taşıdığını söylemek istemiyorum. Örneğin plastik sanatçının, su şelalesinin kenarında durup tasarladığını kabul edelim. O, kendisine doğru sıçrayan şekillerde, suyun insan ve hayvan vücutları ile, maskelerle, bitkilerle, kayalarla su perileriyle, *griffon*larla (ejderlerle), özet olarak var-olan tiplerin hepsiyle birer oyununu görsün “her şey sudur” sözü de böylece doğrulanmış olsun, işte ben böyle bir şey kastetmiyorum. Thales’in düşüncesinin değeri –hatta, ispat edilemez olduğu görüldükten sonra da– şu noktadadır ki, bu söz muhakkak efsaneden (mythos’tan) ve alegori’den sıyrılmış bir anlamda söylenmiştir. Birdenbire bir Thales’i meydana getirmiş olan Yunanlılar, yalnız insanlarla tanrıların gerçekliğine inandıkça ve bütün tabiatı, bu tanrı-insanların yabancı kıyafetlere bürünmüş maskeli şekilleri ve şekil değiştirmeleri (metamorfoz’ları) olarak gördükçe, gerçekçiliğin her türlü-sünün tam karşısı 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 hâline girmektedir; eskilerdeyse 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 “alegori” olan her şeyden buz gibi soğumuştur. Ve her ne kadar, “her şey birdir” gibi bir soyutlamaya yükselecek kadar uyanamamış, ayılamamış ve bir fizik cümlesinde takılıp kalmış ise de, gene de zamanın Yunanlıları arasında şaşırtıcı ve az rastlanır bir olaydı. Belki, o çok göze batan Orphikler, soyutlamaları kavrayıp plastik olmayan bir tarzda düşünme yetisine, ondan daha yüksek ölçüde sahiptiler. Fakat bunlar, ifadeyi, ancak alegori şeklinde verebilmişlerdir. Zamanı ve bazı fizik görüşleri bakımından Thales’e yakın olan Syros’lu

Pherekydes¹⁰ de, aynı şeyin sözle bildirilmesi içinde efsanelerin alegori 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, suları, ırmakları işlediği bir libası– örttüğü kanatlı bir meşeye benzetecek kadar cesaret gösteriyor. Somutça görülür'e hemen hemen hiç çevrilmeyen bu gibi karanlık alegori'li felsefe karşısında Thales, doğaya derinliğine bakmayı ilk denemiş olan yaratıcı bir üstattır. O, bilimi ve ispat edilebileni kullanmakla beraber, bunların üstünden atladı ise, bu olay felsefeci kafasına tipik bir işarettir. Bilge demek olan Yunanca kelimenin etimoloji bakımından kökü, *sapio*=tadıyorum, *sapiens*=tadar, *sisyphos*=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 değildir; Aristoteles, şöyle demektedir: "Thales ile Anaksagoras'ın bildiklerine alışılmamış, şaşılabilecek, güç, tanrılık şeyler, fakat aynı zamanda, bunlar insanlara ait iyiliklerle ilgili olmadıklarından, yararsız şeyler denecektir." Alışılmamış, şaşılabilecek, güç olanı seçmek ve ayırmaklardır ki felsefe, bilimin karşısında sınırlandırıldığı gibi, faydasız öne sürmekle de aklın karşısında sınırlanmaktadır. Bilim, böyle ince bir zevki olmadan, her şeyi, ne pahasına olursa olsun bilmek için, bilinebilir ne varsa ona gözü kararmış bir açlıkla saldırmaktadır; buna karşılık felsefe düşünüşü, daima bilinmeye en çok değeri olan şeylerin, büyük ve önemli bilgilerin yolunu tutar. Fakat büyüklük kavramı hem ahlak hem estetik alanında değişkendir. Böylece felsefe, büyüklüğün yasasını vermekle başlamaktadır. Bir ad verme fiili ona bağlıdır. Felsefe, "bu, büyüktür" der ve böylece insanı, bilgi susuzluğunun taşkın arzusu üzerine yükseltir. Bu susuzluğu, bü-

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

yüklük kavramının yardımıyla dizgine vurur ve bunu, en başta, şeylerin özü ve çekirdeği üzerine olan en büyük bilgiyi erişebilir ve erişilmiş olarak görmekle başarır. Thales, “her şey sudur” dediği vakit, insan, teker teker bilimlerin sürüne sürüne yaptıkları denemeden birdenbire kurtulmakta ve bu sezikle bilginin aşığı basamaklarının adi bağlılığını aşmaktadır. Filozof, bir bütün olarak evrenin ezgisini kendi içinde söylemeye ve onu, kavramlar hâlinde içinden dışarıya çıkarmaya uğraşır. Plastik sanatçı gibi somut görüşle dolu, dinli bir kimse gibi “merhametli”, bilim adamı gibi amaç ve nedenler peşinde olmakla beraber, makrokozmos’a¹¹ yükseldiğini duymakla beraber, kendini evrenin aynası olarak görürken de serinkanlı davranacak kadar “itidalini” –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 diyalektik¹² düşünüş odur. Filozof, sihirli buluşunu korumak, onu taş gibi katılaştırmak için diyalektiğe 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 düşünüşü ile anlatılışı da, bir yandan görülenin bildirilmesi için biricik yoldur, fakat öte yandan zavallı bir yoldur, hatta aslında başka bir alana, başka bir dile metafor (mecaz) ile pek sadık olmayan bir çevirmedir. İşte böylece Thales var-olanın birliğini görmüş ve onu söylemek için su’dan söz etmiştir!

-
11. Eski klasik görüşte, insanla evren karşı karşıya tutulup, insan, evrenin küçük örneği, evren, insanın büyük örneği olmak üzere, her ikisi birer Kozmos sayılırdı. (Makro-kozmos=Evren, Mikro-kozmos=insan). Bu görüş, Rönesans’ta canlandırılmıştır.
 12. Düşünceler karşı karşıya tutarak usavurma, muhakemede 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 belirmektedir, onun büyük halefinin tasviri bize çok daha seçik olarak seslenmektedir. Eskilerin ilk felsefe yazarı olan Miletli Anaksimandros, filozof, serbestliği, saflığı anlamsız isteklerle elinden alınmadığı zaman nasıl yazacaksa öyle, yani, her cümlesi yeni bir ışıktanmanın tanığı, yüksek temaşalarda durmanın anlatılışı olan muhteşem üsluplu, adeta taştan bir yazı ile yazmaktadır. Burada düşünüş ile düşünüşün biçimi, en yüksek bilgelige götüren yolun üzerinde menzil taşlarıdır. Anaksimandros, "münakkaş" keskinlikle bir kere şunu diyor; "Şeylerin menşeleri nerede ise, onlar zorunlu olarak orada yok olacaklardır. Çünkü, zamanın düzenine uygun olarak cezalarını çekmeleri ve yaptıkları haksızlıklardan 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 ahlak hocası,¹⁴ yüreklerimize (*Parergis*, C. II. Bölüm 12, Evrende acı üzerine konusuna ek, bununla akraba ze-

13. Tanrıların, insanlar tarafından sorulan şeylere verdikleri cevaplar. Sonraları, kehanet, hatta 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 hâline girmesi şarttı. Geniş anlamda orakl, Tanrının iradesi, yüksek kişiliklerin yahut kurumların kararları ilh... dir.

14. Burada kast olunan, Schopenhauer'dir.

yiller de) benzer bir biçimde sesleniyor: “Her bir insanın ne olduğu üzerinde yargıda bulunmak için doğru ölçü, onun, hiç var olmaması gereken, fakat varlığının kefarecini türlü acılar ve ölümle veren bir varlık olmasındadır. – Böyle bir varlıktan ne bekenbilir? 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 ahlâk bakımından değeri üzerine kutsal sözü Schopenhauer gibi “Hint havalarının yüksekliklerinde” işitmiş olan bir kimse, son derece antropomorf bir mecazla o gamlı öğretiyi insan ömrünün sınırlılığında çıkarıp her türlü varlık ve hayatın genel karakterine yayma yoluyla uygulamaktan çok güçlekle alıkonacaktır. Şimdi Anaksimandros’la birlikte, her türlü oluşu ebedi varlıktan cezaya layık bir kurtuluş gibi, mahiv ile kefarecini bulan bir haksızlık gibi görmek, mantığa uygun olmayabilir, fakat tamamen “beşeri”dir ve üstelik felsefenin biraz önce anlatılmış olan sıçraması, atlaması düşüncesine pek uygundur. İnsan hayatını yahut suyu yahut da sıcak ile soğuşu düşünelim, ne ki bir kere olmuştur, o yok olacaktır. Nerede belirli özellikler görülüyorsa, müthiş bir deneylik ispata dayanarak bu vasıfların ortadan kalkacağını bir kehanet gibi ortaya atabiliriz. Demek ki, belirli özellikleri olan, bu özelliklerden ibaret bulunan bir varlık, hiçbir 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 belirlemesiz olmalıdır, ilk varlığın ölümsüzlüğü, ebediliği –Anaksimandros’u açıklayanların kabul etmeyi âdet edindikleri gibi– onun sonsuzluğunda, tükenmezliğinde değildir; onun, yok olmaya götüren belirli nite-

liklerden “münezzeh” 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, önümüzde bulunan oluş evreninden hiçbir yüklemi ona yükleyemez, bu sebeple, o, Kant’ın “kendinde şey”i (*ding an sich*) ile eşdeğer sayılabilir.

Bu ilk maddenin ne olduğu üzerinde, mesela hava ile su ya da hava ile ateş arası bir şey mi olduğu üzerinde, başkaları ile tartışmalara gireşebilen bir kimse, filozofumuzu hiç anlamamış olacaktır: Anaksimandros’un 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 kısa, fakat öz ile dolu cümleyle: Bu evrenin nereden geldiği sorusunu Anaksimandros’un artık fizik şekilde cevaplandırmadığını anlatan söze, yöneltmeliyiz. O, meydana getirilmiş şeylerin çokluğunda, cezası çekilmesi gereken haksızlıkların toplamını gördüyse, en derin anlamlı ahlak probleminin düğüm noktasını yakalamış olan Yunanlı, odur. Var olma-ya hakkı 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 hayâsızca düşüş demek olan bu evrenden, bir metafizik kalesine kaçıyor, kalenin duvarına yaslanarak bakışını, ta uzaklara kadar, her tarafa gezdiriyor ve düşünceye dalıp sustuktan sonra, bütün varlıklara şu soruyu yöneltiyor: “Var olmanızın değeri nedir? Hiçbir değeri yoksa, neden varsınız? 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 ne kadar kurumuş olduğunu size gösteriyor; ateş, daha şimdiden dünyanızı yok ediyor; bu dünya, so-

nunda sis ve duman olup ortadan kalkacak. Ama böyle bir ölüm-
lülük dünyası bir daha bir daha yeniden kurulacak: Oluşun lane-
tinden sizi bir daha kim kurtarabilir?”

Bu gibi soruları ortaya atan, yukarı doğru hamleli düşüncesi
ile ampirik bağları koparıp en yükseklerle, ayın üzerindeki alanla-
ra fırlayan böyle bir adam, hayatın hiçbir türlüşünü beğenemez-
di. Gelenek, onun, çok heybetli libaslar giyip dolaştığını, trajik bir
vakar, hâl ve tavrında ve hayat alışkanlıklarında gerçekten kendi-
ni belli ettiğini kaydeder; buna kolayca inanıyoruz. O, yazdığı gibi
yaşardı; giyindiği gibi muhteşem yazardı; bu hayat bir tragedya, o
da tragedyanın kahramanı rolünü oynuyormuş gibi elini kaldırır,
ayağını yere basardı. Bütün bunlarda Empedokles’in büyük örneği
vardı. Yurttaşları onu ülkeden göçen bir koloninin başı olarak seç-
tiler – belki böylece onu hem kutladıklarına, hem de başlarından
attıklarına sevinmişlerdir. Anaksimandros’un düşüncesi de göç et-
miş, koloniler kurmuştur. Ephesos ile Elea,¹⁵ onu başlarından at-
mamışlardır. Bunlar Anaksimandros’un durduğu yerde karar kı-
lamıyorlardı, fakat bundan böyle onsuz ilerleyerek hangi noktaya
vardırlarsa, onun eliyle götürüldüklerini biliyorlardı.

Thales, çokluk evrenini basitleştirmek, onu, var olan bir tek ni-
teliğin, suyun, açılıp gelişmiş ya da örtülü şekli derecesine indir-
mek gereksinmesini duyuyor. Anaksimandros, Thales’i iki adımla
aşmaktadır: Bir kere o şunu soruyor: “Ebedi birlik varsa, bu çok-
luk nasıl oluyor?” Cevabı, çokluğun çelişkili, kendini yiyen karak-
terinden alıyor. Çokluğun var olması, onun gözünde bir ahlak ol-
gusu (fenomeni) oluyor: Bu var-olma meşru değildir, tersine, yok
olma yoluyla durmadan cezasını çekmektedir. Fakat bu noktada
düşünürün aklına şu soru geliyor: “Mademki şimdiye kadar ebe-
di denecek kadar uzun bir zaman geçmiştir, neden bütün olmuş

15. Ephesos, İonia [İyonya] şehri, burada, İonia felsefesi kast olunmuştur. -Elea,
güney İtalya şehri, burada Elealı felsefe, yani Zenon ile -bir dereceye kadar-
Parmenides’in düşünüşleri kast olunmaktadır.

olanlar çoktan yok olup gitmemiştir? Oluşun 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 kucağından tek varlık olarak ayrılmanın sonu görülemiyor. Bu noktada Anaksimandros durmuş, yani böyle muhteşem bir evren görüşü dağının “devasa” 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 ritmini hiç kimse bu kadar dikkatle temaşa etmemiştir. Ve ne görüyorum? Kanunlar, yanılmaz pekinlikler, doğrunun hep aynı kalan yörüngeleri, kanuna karşı gelmelerin her biri ardından yargılayan Eriny'ler;¹⁶ bütün evren, doğruluğun (adaletin) sahnesi ve onun emrinde, her yerde hazır tabiat kuvvetleri (bu arada daimon'lar);¹⁷ gördüğüm, olmuş olanın cezalandırılması değil, oluşun meşru kılınmasıdır. Kötülüğün, düşüşün, kendini, kutsal sayılan sarsılmaz kanunlarda gösterdiği neredede görülmüştür? Nerede haksızlık hüküm sürerse orada keyfilik, düzensizlik, çelişki olur; ama, bu evrende olduğu gibi, kanun ile Zeus kızı Dike'nin¹⁸ yalnız başına egemen olduğu bir yer, nasıl oluyor da suçun, cezanın, hüküm giymenin alanı, bütün lanetlenmişlerin adeta yargı yeri olabiliyor?"

-
16. Kelime, "kızanlar, gazaba gelenler" anlamındadır. Eski Yunan'da, ahlak düzenine karşı günah işleyenlerden öç alan, tanrılık kadın varlıklar. Aslında ruh iken sonradan yarı kadın-tanrı olmuşlardır. Roma'da Furia'lar denirdi.
 17. Bu kelimeyi adet olduğu gibi, şeytan diye çevirmek yanlıştır, çünkü Daimon'lar, insan alın yazısı ile ilgilenen bir takım yarı-tanrılar, cinlerdi. Şeytan anlamına Yeniçağ'da alınmıştır. Metnimizde, asıl anlamındadır. Sokrates'in Daimon'u içinde duyduğu vicdan sesi gibi bir sestir.
 18. Zeus ile Themis'in kızı. Kisas ve adalet kadın-tanrısı. Bu bakımdan, Zeus'un yardımcısı. İlk ozan Hesiodos'ta sözü geçer.

Herakleitos, bu sezgiden birbirine bağılı iki “hayır” çıkarıyor, ki bunlar, ancak sefeinin öğretileriyle karşılaştırılınca aydın ışığa tutulmuş olurlar: İlk olarak, Herakleitos, Anaksimandros’un kabul zorunda olduğı iki evreni yadsıyor; fizik evreni metafizik evrenden, belirli nitelikler alanını, tanımlanamaz belirsizlikler alanından ayırmıyor. Bu ilk adımdan sonra da o, hayır demenin çok daha cesaretli bir ikinci adımından artık alıkonamazdı: Nitekim varlığı düpedüz yadsıdı, çünkü bütün yadsımalara rağmen gene de elinde bulunan bu evren, –yazılmamış ölümsüz yasaların kayrası (himayesi) 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 değildir. Herakleitos, Anaksimandros’tan daha yüksek sesle şöyle haykırıyor: “Oluştan başka hiçbir şey görmüyorum. Aldanmayınız! Oluş ve yok olma denizinin herhangi bir yerinde sağlam toprak gördüğünüzü sanıyorsanız, bu, şeylerin kendilerinde değil, sizin kısa görüşünüzdendir. Şeylerin kaskatı bir süresi varmış gibi onlara adlar takıyorsunuz: Ama ikinci kez içine girdiğiniz ırmak bile birinci kez girdiğiniz ırmak değildir.”

Herakleitos’un krallara layık 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, hatta düşmanca davranmakta ve aklı, sezgi yardımıyla kazanılmış bir doğruyla çürütebilirse, görünüşe göre, sevinç duymaktadır. Bunu da “her şey kendine karşıt 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 tasarım, iki şeyi içinde toplar: Bir yandan bütün deneylerimizde çevremizi saran, durmadan değişen evreni, bir de, bu evren üzerinde elde edilecek her deneyi mümkün kulan koşulları, yani zaman ile mekânı. Çünkü zaman ile mekân, belirli içerikleri olmadan da, her türlü deneyden bağımsız olarak, salt se-

zişle 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.

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, herhangi bir rüya kadar birer hiçtir, şimdi ise, her ikisi arasında yayılımsız ('étendue'süz), varlıksız bir sınırdır; zaman nasıl ise mekân da öyledir, bunun gibi, mekânda ve zamanda ne varsa hepsi, ancak görece (izafi) olarak vardır, 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 kimse, Herakleitos'un çıkardığı sonuçlara geçerek, gerçeğin bütün özünün, etki-de 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

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, hatta 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.

20. Kant'ın 'Anschauung'u kastedilmektedir. Bu kavramı sezgi ile tercüme etmek, birçok tecrübelerin tercüme edene gösterdiği gibi, pek önemli yayılmalara yol açtığından, bu yetiyi, klasik anlamdaki sezgiden ayırmak için, 'somut görüş' diyoruz.

bir maddelik nesnenin başka bir nesneye etkisinin sonucu, bu son nesnenin şimdi doğrudan doğruya objeye etkisi eskisinden başka olunca anlaşılır. Maddenin bütün özü, demek ki, neden (illet) ile etkidir: Etkisi, onun varlığıdır. Almancada maddelik olanların bütününe *Wirklichkeit* denmesi çok yerindedir, çünkü bu kelime, gerçeği Realite'den çok daha iyi vermektedir. Gerçeğin etkide bulunduğu da, maddedir. O hâlde, onun bütün varlığı ve özü, birinin bir parçasının başkasında meydana getirdiği ve kanunla kavranabilen değişimlerdir. Demek ki bu varlık, zaman gibi, mekân gibi, yalnız kendi sınırları içinde geçerliği olan bir bağıntıya (rö-lasyon'a) uygun olarak görecedir.

Herakleitos'un öğrettiği şekilde oluşun ölümsüzlüğü ile biricikliği, durmadan etkide bulunan, oluş hâlinde olan fakat var olmayan gerçeğin sebatsızlığı öyle sersem edici, korkunç bir görüştür ki onu, etkisi bakımından, en çok, yer depreminde sağlam toprağa olan güvenini yitiren bir kimsenin duygusuna yakın görebiliriz. Bu etkiyi karşıtına 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 hatta 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 birbiriyle birleşmeye yönelmişlerdir.

Halk, katı olanı, tamamlanmış olanı, değişmeden aynı kalarak duranı görüp tanıdığını sanır; hakikatte ılık 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 çömlektir. Her türlü oluş, karşıtların savaşından meydana gelir. Bize devamlı gibi görünen belirli nitelikler, savaşçılardan bir tanesinin geçici üstünlüğü demektir. Fakat bununla savaş so-

na ermiş değildir; cenk sonsuzluk içinde sürüp gider. Her şey, bu cenkleşmeye uygun olarak olur ve işte bu cenkleşmedir ki, ölümsüz doğruluğu (adaleti) meydana vurur. Bu, kaynağı Helenliğin en saf özünde bulunan, ve cenkleşmeyi ölümsüz kanunlara bağlı, birlikli, sıkı bir doğruluk (adalet) olarak kabul eden hayranlığa değer bir görüştür. Ancak bir Yunanlı böyle bir görüşü Kozmodise'ye (Kozmos'u meşrulaştırmaya) temel olmak üzere bulabilirdi. Bu düşünce, Hesiodos'un Eris'inin²¹ evrenin ilkesi hâline konmuş şeklidir. Her Yunanlı kişide ve Yunan devletinde bulunduğu, Gymnasion'lardan,²² Palaistra'lardan,²³ 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 Yunanlı nasıl yalnız kendisi haklıymış gibi, –bir yargıç, olağanüstü 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 birbirine 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, İkinci Kitap § 27) "Aynı kalan madde, sürekli olarak şekil değiştirecektir. Çünkü, mekanik, fizik, kimya-

-
21. Eris, aslında, kavgı, 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 *Agonothet* denen memurlar tarafından denetlenmiştir. Agon'lar, Büyük İskender'in egemenliği sıralarında değerden düşmeye başlamıştır.

lık, organik görüşlerin her biri, idea'sını açığa vurmak istediğinden, bunlar 'nedensellik'in (illiyet) çizdiği yolda giderek açgözlülükle kendilerini öne sürüp maddeyi birbirinin elinden koparırlar; bu kavga bütün doğada görülebilir. Hatta, doğa, ancak bu kavga yüzünden vardır." Bundan sonra gelen sayfalarda, kavganın en dikkate değer örnekleri verilmektedir; şu kadar 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 kılmayan, tersine, büsbütün korkunç bir olgudur. Savaşın konusu doğa kuvvetlerinin, karşılıklı olarak birbirlerinin elinden almaya uğraştığı maddedir; zaman ile mekâna gelince, bunların nedensellik yüzünden birleşmesi de maddeyi verir.

VI

Herakleitos'un tasarımı, her yanı hareket etmekte olan evreni, "gerçeği", bahtlı seyircinin gözleriyle 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 ayrılmış olarak görmemiş, yargıçları da aralarında savaşır, hatta kendilerini yargılar görmüştür. Herakleitos, ebedi olarak hüküm süren bir tek doğruluk kabul ettiğinden dolayıdır 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 hâlde, 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 mi düştü? Birçok ölümsüz tanrı ile daimon'un –yani birçok gerçeğin– teşkil ettiği bir Olympos ile Olympos savaşlarından²⁵ yükselen toz duman ile tanrı kılıçlarının parıltısından –yani sadece oluştan– başka bir şey göremeyen insanlar evreni görüşü-

25. Tanrıların, tam manasıyla antropomorf olan kavgaları kastediliyor.

ne mi gelip dayandı? Anaksimandros, belirli niteliklerden, “belirsiz”in kucağına kaçmıştı. Nitelikler, oluyor ve yok oluyorlardı; bu nedenle Anaksimandros onların varlığını reddetmişti. Fakat şimdi oluş, sanki ebedi nitelikler arasındaki savaşın görünür hâle gelmesiymiş gibi olmuyor mu? Şeylerin özünde belki hiç oluş olmadığı hâlde, sadece birçok ölümsüz, yok olamaz, yoktan var edilmemiş doğru gerçekler yan yana bulunduğu hâlde, gene de oluşan 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 fantazmalarıdır (sonraları, Anaksagoras, birincilerdendir, Parmenides, sonunculardandır, diyecek); bunlar, ne kendi kendini kutsallayan kasakatı varlıklardır, ne de insan kafalarında dolaşan akıcı görünüşler. 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 ya da fiziğe daha uygun bir deyimle, ateşin kendisi ile oyunudur; bir olan, işte ancak bu anlamda, aynı zamanda çok olandır.

İlkin, ateşin kurucu kuvvet olarak kabul edilmesini açıklamak için, suyu her şeyin menşei olarak alan öğretiyi Anaksimandros’un nasıl ileriye götürdüğünü hatırlatırım. Bu noktada Anaksimandros, aslında, Thales’e güvendiği ve onun gözlemlerini destekleyerek çoğalttığı hâlde, 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 Anaksimandros’tan aşağı gören Herakleitos, Anaksimandros’un bu sığağını, sıcak nefes, ku-

ru 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 hâlde, sıcak, rutubetli, katı olarak aştığını ileri sürüyor. Çünkü su, aşağıya inmekle toprak, yukarıya çıkmakla ateş oluyor; ya 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 olmayanlar, karadan (topraktan) suya geçittirler. Böylece ateşin değişme yörüngeleri, birbirinin yanında, durmadan yukarıya ve aşağıya, ileri geriye, ateşten suya, sudan toprağa, topraktan gene suya, sudan ateşe doğru aşıyor. Herakleitos, bu görüşlerin en önemlilerinde, örneğin ateşin, buharlanmalarla beslendiği yahut sudan toprağın çıktığı gibi ateşin de ayrıldığı düşüncelerinde Anaksimandros'a uyup onun ardından gittiği hâlde, soğuğu fizik sürecinin (vetiresinin) dışına atmakta bağımsız ve Anaksimandros ile çelişki hâlinde. Oysaki Anaksimandros, soğuğu, sıcaklığın yanında, onunla aynı dereceden olarak kabul ediyor, her ikisinden rutubetliyi meydana getiriyordu. Herakleitos böyle davranmak zorundaydı, çünkü her şey ateş idiyse, bütün değişme olanakları arasında hiçbir tanesi onun mutlak karşıtı olamazdı. Onun için, Herakleitos, soğuk diye adlandırılanı sıcaklığın sadece bir derecesi olarak yorumlamış olsa gerek; o bu yorumlamayı kolayca meşru kılacak durumdaydı. Fakat Anaksimandros öğretisinden ayrılan bu noktadan çok daha önemli olan nokta, onunla başka bir yöndeki uygunluktur. Herakleitos, Anaksimandros gibi evrenin sona ermesiyle, her şeyi yok eden dünya yangınından daima yeni bir evrenin doğmasının, devirli olarak tekrarlandığına inanıyor. Evrenin dünya yangınına ve saf ateşin içinde eriyip gitmeye doğru koştuğu bir devre vardır, bu devreyi Herakleitos, çok dikkate değer bir şekilde, isteme, gereksinme olarak, ateş tarafından tüm yutulmuş olmayı ise tokluk olarak ka-

rakterlendirmektedir. O zaman bize, Herakleitos, evreni yeniden kuran kuvveti, –çokluk şekillerinin yeniden doldurulmasını– nasıl anlamış, nasıl adlandırmıştır? sorusunu ortaya atmak düşünüyor. “Tokluk, kötülüğü, kabahati, *hybris*’i²⁶ 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 yüzü gözlerimizin önünde değişiyor, gözlerinin vakarlı parıltısı sönüyor, acı dolu bir “teslimiyet”, bir acizlik kırışığı yüzünde belirliyor; biz de İlkçağ 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 olmayana çevrilmesi, haksızlığın sonucu olmuyor mu? Suç, şeylerin çekirdeğine konunca, oluş ile kişi ondan kurtuluyor, ama bunlar gene de suçun sorumluluğunu yüklenmeye hüküm giymiş olmuyorlar mı?

26. Kibir, nahvet, günahkârlık, tanrılara eş koşmak, gibi anlamlar bu kelimenin içindedir.

VII

Bu tehlikeli *hybris* kelimesi, aslında, her Herakleitosçu için mi-henk taşıdır. Her biri, üstadını doğru mu, yoksa yanlış mı anladığının bu noktada gösterecektir. – O hâlde, bu evrende suç, haksızlık, çelişki, acı var mı? Evet diyor Herakleitos, fakat her şeyi birlikte göremeyen, ayırarak gören insan için vardır; her şeyi 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 evrende haksızlığın bir damlası bile kalmamıştır. Herakleitos, saf ateş nasıl oluyor da saflıktan bu kadar uzak şekilleri alıyor? sorusunun verdiği büyük rahatsızlığı da, yüksek bir benzetme, bir sembol ile aşip yeniyor. Bu evrende, oluş ile yok olma, yapma ile yıkma, hep aynı suçsuzluk içinde ve işin içine ahlak 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 an yaratma gereksinmesi zorlarsa, onu da, bir tokluk anında gereksinme kavlıyor. Böylece, suç işlemek isteği değil, yeni yeni oynanan oyunlar güdüsü, başka başka evrenleri, hayata kavuşturuyor. Çocuk da bazen oyuncağını atar, ama sonra suçsuz bir hevesle oyu-

na 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 “temaşacı” olarak eserin üstünde, yapıcı olarak eserin içinde bulunduğunu, sanat eserini yaratmak için nasıl zorunlulukla 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, lâıyk olduğu alay ve yerme ile reddetmiştir), hiç özgür değildir. Bilinçli bir biçimde, Logos’a ve her şeyi üstten gören sanatçı gözüne uygun olarak yaşamamanın pek az kimseye 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, her şeyi yöneten aklın yasası gerçekleşmiyor demek değildir, insan doğada ayrıca “imtiyazlı” bir yer tutmaz. Doğada en yüksek görünüş, ateştir, fakat basit insan olarak değil, örneğin yıldız olarak. İnsan, zorunluluk yoluyla ateşten pay almışsa, biraz daha akıllıdır, su ile topraktan olduğu ölçüde akıl durumu kötüdür. 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 önüne, "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, gözyaşı bol, karanlık, kara bahtlı, 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 birçok yakınmalar, bu türlü yakınmalardan 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, düşünceden yoksun olduğunu kelimelerin arkasında gizleyecek kadar maskara değilse, –Herakleitos hakkında söylemek adet 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, hatta bilmece gibi anlatışlarda bulunulabilir? Kısallığa 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, anlamsız bulur. Çünkü

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

adi 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 Stoacılar onun evreni oyun olarak gören estetik görüşünü, evrende insanın yararını göz önünde tutan, ancak uygunluk gibi adi bir düzeye indirmişlerdir; öyle ki, onun fiziği bu kafalarda, Ahmet’ten Mehmet’ten dostlar için alkış isteyen bitmez tükenmez seslenişlerle dolu çığ bir iyimserlik hâlini 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 rastlanan, hatta eş türden yetilere karşı kendini sınırlayan ve düşman tutan bir şeydir. Yöresinde yükselen “kendi ile kanaat” duvarları, yıkılıp yok edilmek istenmiyorsa, elmastan olmalıdır. Çünkü her şey ona karşı harekettir. Onun ölmezliğe doğru gitmeleri, başka her gidişten daha zor, daha engellidir; bununla beraber hiç kimse filozof kadar amacına varacağına güvenmez. Çünkü o, zamanların iyice açılmış kanatları üzerinde durmayacaksa, nerede duracağını hiç bilemez. Şimdi şu anda olana aldırmmamak, 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 kralca kendine saygının, böyle bir inancın, doğrunun biricik bahtlı âşığı olacağını kabul edemez. Bu gibi insanlar kendi güneş sistemleri içinde yaşarlar; bunları orada “ziyaret” etmeli. Bir Pythagoras, bir Empedokles de kendilerine karşı insan-üstü, hatta dinli bir kor-

ku 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, Artemis²⁸ tapınağının Ephesos’lu “târik-i dünya”sının²⁹ yalnızlığından pek az bir şeyi, ancak dağların en vahşi ve ücra 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, içeriye alev saçan gözleri dışarıya, sanki hiç görmezmiş gibi ölü ve buz gibi bakar. Çevresinde, gururunun kalesine, deliliğin ve tersliğin dalgaları doğrudan doğruya gelip çarpar; o tiksinti ile başını çevirir. Fakat duygulu insanlar da demirden dökülmüşe benzeyen bu “hayaletin”³⁰ yolundan uzaklaşırlar. Böyle bir varlık, تنها bir kutsal yerde, tanrı tasvirleri arasında, taşkın olmayan “sükûnetli” ve haşmetli bir mimarlık eserinin yanında belki daha iyi kavranabilir. Herakleitos, insanlar arasında bir insan olarak çok hayrete değer bir varlıktı; herhâlde, 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 hiçbiri, onun gözünde önemli değildi. Bu gibi soran, toplayan, kısacası “tarihçi” olan insanları küçük görür, ve bunu söylerdi. Kendisi için, bir orakl³¹ araştırmasını vasıflandıran bir sözle, –ve sanki o, ve yalnız o Delphoi’nin “kendini bil” özdeyişini yerine getirmiş ve tamamlamış gibi– “kendimi aradım ve araştırdım” demiştir. Fakat, bu orakl’dan duyduğunu Sibyll’le-

28. Yunan mitologyasından kadın-tanrı; Romalıların Diana’sına denktir.

29. Yani Herakleitos’un.

30. Metinde “*Larve*” yazılıdır. *Larve*, hayalet olarak görünen ölü ruhları, bir de maske demektir.

31. Burada kastedilen, Herakleitos’un kendi sözüdür.

rin³² kâhince sözleri gibi, ta 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 hâlde– 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 sezmiş olduğu: Oluştaki kanun ve zorunlulukta oyun öğretisi, bundan böyle da-ima göz önünde bulundurulmalıdır. Herakleitos, bu büyük oyunun perdesini kaldırmıştır.

32. Kadın-rahip; daha ziyade, kehanette bulunan kadın. En ünlüsü, aşağı İtalya’da Cuma Sibyll’iydi.

IX

Herakleitos'un her sözünde doğruluğun, mantığın halattan merdiveniyle tırmanarak çıkılan doğruluğun değil, sezgi ile kavranan doğruluğun, – gurur ve vakarı, anlatılışını buluyor. O, pusa yatmıyor, ama Sybl'vari bir kendinden geçiş içinde görüyor; hesaplamıyor, ama biliyor. Buna karşılık çağdaşı Parmenides, tıpkı Herakleitos gibi doğruluk peygamberi, fakat ateşten değil buzdan yoğrulmuş ve çevresine batıcı bir soğuk ışık saçan bir peygamber tasviri olarak onun yanında yer almaktadır.

Parmenides, belki de yaşının ilerlemiş olduğu bir sırada hiçbir gerçeğe bulanmamış, tamamen saf, tamamen kansız bir soyutluk anı yaşamıştır. İki yüzyıllık trajik çağda misli görülmemiş ölçüde Yunan'dan uzak ve ürünü varlık öğretisi olan bu an, onun hayatında sınır taşı ödevini görmüş ve hayatı iki devreye ayırmıştır. Bu an, aynı zamanda, bütün Sokrates-öncesi düşünüşünü ikiye bölüyor; bu düşünüşün 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 yakalayınca, varlık'tan, var-olmadan söz eden cümlelerin en basitini o ortaya atınca, birçok eski öğretiler, bu arada kendi ilk sistemi de yıkıp gitmeye sürüklenmiştir. Bununla birlikte gençliğinin sağlam ve gürbüz çocuğuna duyduğu babalık sevgisini büsbütün yitirme-

miŖe benziyor; onun için durumu, Ŗyle konuŖarak idare etmiŖtir: “Evet, bir tek doğru yol vardır, fakat baŖka bir yola koyulmak isteniyorsa benim eski ğretim, iyiliği ve sonuçları bakımından, biricik doğru olanıdır.” Bu sözlerle kendini korumak istemiŖ ve aslında amacı, yeni grŖn doğruluğun biricik rehberi olarak ilân etmek olan doğa üzerine yazmıŖ olduğu büyük “manzumede”, eski fizik sistemine Ŗerefli ve geniŖ bir yer baėıŖlamıŖtır. Bu babaca dŖnce, esere bir yanlıŖ sokmuŖ olsa dahi, gene de, kaskatı mantıkla taŖ kesilmiŖ ve âdeta dŖnŖ makinesine dnmŖ bir doğada, bir insan duygusu kalıntısıdır.

Anaksimandros ile kiŖisel temasları bana akla sığmaz görünmeyen, ıkıŖ noktasını Anaksimandros’un öğretisinden almıŖ olması sadece akla yakın değil, besbelli olan Parmenides, evrenin bir yandan düpedüz var olan, öte yandan da sadece oluŖ hâlinde bulunan iki parçaya bölünmesi karŖısında –ki bunu Herakleitos da ele almıŖ ve bunda t varlığı redde kadar gitmiŖtir– Herakleitos’un duyduğu güvensizliği duymuŖtu, her ikisi de çareyi evreni yöneten bir çift düzenin karŖı karŖıya bulunması ve birbirinden çıkmasında gördü. OluŖ alanıyla onun deneyle verilmiŖ niteliklerinden kurtulmak için Anaksimandros’un Belirsiz’e, Belirlemez’e yaptığı atlama, Herakleitos ile Parmenides gibi bağımsız kafalara kolay görünmedi. Bunlar ilkin gidebildikleri kadar gitmeye uėraŖtılar ve atlamayı, ayaklarını tutunacak yer bulamayacağı, dŖmemek için atlamanın kaçınılmaz olacağı yere sakladılar. Her ikisi, Anaksimandros’un, günahın sahnesi olarak melankolik bir eda ile kötülediği aynı zamanda oluŖun haksızlığına karŖı çekilen cezanın yeri olarak vasıflandırdığı bu evrene tekrar tekrar baktı. Bu bakıŖ sonunda Herakleitos, bildiğimiz gibi, her oluŖta hayranlığa değer bir düzenin, güvenliğin egemen olduğunu gösterdi; bundan oluŖun kendi baŖına günah ve haksızlık olamayacağı sonucunu çıkardı. Parmenides’in bakıŖı büsbütün baŖka oldu; o, nitelikleri birbiriyle karŖılaŖtırdı ve hepsinin aynı türden olmadıklarını gördüğüne, bunların iki grupta toplanması gerektiğini buldu-

ğuna inandı, örneğin aydınlık ile karanlığı karşılaştırdığında gördü ki, ikinci nitelik birincisinin ancak selb'i, *négation*'udur. Böylece, bu temel karşıtlığı bütün doğa alanında meydana koymaya ve görmeye ciddi şekilde uğraşarak, olumlu nitelikleri olumsuz niteliklerden ayırdı. Metodu şuydu: bir karşıtlar çiftini, örneğin hafif ile ağır, ince ile kalını, etken ile edilgini alıyor ve aydınlık-karanlık örnek karşıtıyla karşı karşıya tutuyordu: aydınlığa uyanı olumlu özellikti, karanlığa uyanı 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, iddiacı bir yeti: Soyut mantığı kullanma yetisi, daha ileri varmadan kendini gösteriyor. Ağır-lık görünüşte duyulara oldukça ısrarlı bir şekilde olumlu bir özellik olarak kendini kabul ettirir; fakat bu hâl, ağıra olumsuz damgasını vurmaktan Parmenides'i alıkoymamıştır. Bunun gibi ateşe karşıt olarak toprağı, sığağı karşıt olarak soğuşu, inceye karşıt olarak kalını, erkeğı karşıt olarak dişiyi, etkene karşıt olarak edilgini, 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, diş – edilgin karakterli olarak tasvir etmektedir. O, "olumlu", "olumsuz" terimleri yerine "var-olan", "varolmayan"ı kullanıyordu. Bununla, Anaksimandros'la çelişkili olarak, şu ilkeye vardı: Bu evrenimiz var-olanı –doğal var-olmayanı da– içinde taşımaktadır. Var-olan, evrenin dışında, adeta 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 hâlde– düşmemek için atlaması gerektiği an gelmişti. Şimdi buluta, gizli nitelikler (*qualitates occultae*) mistiğine, hatta biraz da mitologyaya giriyoruz. Parmenides, Herakleitos gibi genel oluşu ve hareketi görüyor ve yok olma'nın sorumlusu ancak var-olmayan olacaktır, şeklinde bir yorumda bulunabiliyor, öyle ya, var-olan, yok olmanın suçunu nasıl üzerine alabilir? Böyle olunca, meydana gelme de varolmayanın yardımıyla olmalıdır. Çünkü var-olan hep vardır, ve kendiliğinden meydana gelemediği gibi, meydana gelme'yi de açıklayamaz. O hâlde 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-olmayan 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 kaldırmıyacaklar mı? Burada Parmenides, gizli bir niteliği: karşıtların, birbirine yaklaşımlarını sağlayan, içlerinde taşıdıkları mistik bir güdüyü yardıma çağırıyor, ve bu karşıtlığı Aphrodite'nin³³ adı ve erkekle dişinin deneyle bilinen ilişkisiyle canlandırıyor: Birbirine karşıt olanı, var-olanla var-olmayanı bağlayan, diyor, Aphrodite'nin gücüdür. Karşı karşıya savaşan ve birbirinden tiksinen öğeleri istek bir araya getiriyor. Oluş, bunun sonucudur. İstek doyuncaya, tikslenme ile iç anlaşmazlık, var-olanla var-olmayanı birbirinden gene uzaklaştırıyor. – O zaman da var-olan ortadan kalkıyor.

33. Venüs.

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 gari bir esinti geldi. Bu düşünce, bütün eski “terkip”lerinin değerini hiçe indirir gibi görünüyordu, öyle ki bunları silik paralarla dolu bir torba gibi bir yana atmak hevesine kapıldı. O günkü buluşta yalnız var-olan var-olmayan gibi kavramların insanı içten sürükleyen 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 Rhapsod³⁴ Ksenophanes’in teologya’sıyla tanışma ile elde edilmiştir. Ksenophanes, “harikulade” bir ömür boyunca gezgin ozan olarak yaşamış, gezileri sayesinde sormasını ve anlatmasını çok iyi bilen ve çok öğreten bir adam olmuştur. Bu nedendir ki Herakleitos onu, Polyhistor’lar³⁵ ve, yukarda sözü geçen “tarihçi” kimseler arasında sayardı, ömrünün sonlarına doğru bir yere yerleşebilen ihtiyar adamın ruhu, belki, uzun dolaşmalarından ve durup dinlenmeksizin öğrenme ve araştırmalardan sonra, en yüksek ve en büyük olanı, tanrılık bir sessizlik görüşünde, bü-

-
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.

tün şeylerin, panteist 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 rastlantı işi gibi geliyor. Bunlar bir okul kurmadıkları gibi, aralarında, birinin ötekinden öğrenebileceği, sonra da öğretebileceği hiçbir ortak yön yoktur; çünkü birindeki Birlik görüşünün kaynağı, öbüründekinden büsbütün başka, hatta ona karşıttır; ve biri, ikincisinin öğretisini tanıdıysa, onu anlamak için ilkin kendi diline 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. Pythagoras 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. Sürümde olan töreleri ve değer yargılarını gözü pekçe yermekte onun, Yunanistan'da benzeri yoktur; bununla birlikte, Herakleitos ile Eflâtun gibi "inzivaya" 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 Thersites³⁶ gibi değil!– kötülemiştir. Kişinin 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 olmayan, –yaşadığı yüzyıla elverişli– o tanrılık son Bir-

36. Homeros'a göre, Truva önünde bulunan Yunan erlerinin en çirkini; gevezeliği ile ün salmıştır. Ordunun toplantısında prenlere 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.

lik görüşünden daha çok, her türlü basmakalıptan sınırsız denecek ölçüde kendini dışarı atması noktasındadır.

Parmenides, varlık öğretisini, buna karşıt bir hâl içindeyken bulmuştur; o gün, bu hâli içinde, evren ve oluşu istek ve iğrenmeleriyle birlikte meydana getiren ve birlikte etken olan karşıtları, yani var-olanla var-olmayanı: olumlu ve olumsuz özellikleri ele almış ve olumsuz özellik = var-olmayan kavramında kuşkusu uyanmış olduğu hâlde donakalmış. Var-olmayan bir şey, özellik olabilir mi? Ya da, daha temelinden sorulunca: var-olmayan bir şey, var olabilir mi? Kayıtsız şartsız hemen güvenebileceğimiz ve yadsınması delilikle bir olan biricik bilgi, $A=A$ diyen totoloji'dir.³⁷ Fakat bu totoloji bilgisi de, ona amansızca: var-olmayan var-değildir, var-olan, var'dır, diyordu. O zaman Parmenides, korkunç bir mantık günahının hayatına baskı yaptığını duydu, çünkü o güne kadar olumsuz özelliklerin var-olduğunu, var-olmayanın var-olduğunu, formülle anlatmak gerekirse, $A = -A$ 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 "an", bir buluşun ünü ile de ışıklandırmıştır; bu anda o, bir ilkeyi bulmuş, insanların her türlü deliliklerinden büsbütün başka yönde, evrenin sırrını açacak anahtarı bulmuştur; şimdi, totoloji doğruluğunun sağlam ve verimli elinden tutarak varlığı aşıyor, şeylerin derinliklerine iniyor.

Giderken yolunun üzerinde Herakleitos'a rastlıyor. Uğursuz bir rastlama! Varlık ile var-olmama'nın iyice ayrılmasına her şeyi bağ-

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

lamış olan Parmenides, şimdi Herakleitos'un antinomi'ler³⁸ 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 kırgınlığını uyardı. "İki kafaları varmış gibi görünen, ama hiçbir şey bilmeyen adamlar defolsun!" diye bağırdı, "bunlarda, her şey, düşünceleri de, akıntı hâlinde; bunlar şeylere aptalca hayran hayran bakıyorlar, ama karşıtları böyle birbiriyle karıştırdıklarına göre, sağır ve kördürler!" O, anlayışsız 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" dene-
mez. Var-olan, olmuş olamaz: çünkü neden olmuş (yani ne gibi şey onu meydana getirmiş) olabilir? Var-olmayan'dan mı? Var-olmayan, yoktur ve hiçbir şeyi doğuramaz. Var-olan'dan mı? Bu da kendi kendini meydana getirmekten 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 hâlde şu cümle genel olarak geçer bir cümle olacaktır: "Ne ki hakkında, 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

38. Birbirinin karşıtı iki düşünce, antinomi teşkil eder. Örnek: "madde, sonsuza kadar bölünebilir", "madde, sonsuza kadar bölünemez, atom denen son unsurlarda durmak zoru vardır" düşünceleri antinomiktirler. Kant, metafiziğin bir gerçek bilgi öğretisi olarak imkânsız olduğunu göstermek için, düşünüş tarihindeki ünlü öğretileri antinomi hâlinde karşı karşıya tutmuştur.

sonsuzluk da bir çelişkidir. O hâlde var-olan, sınırlı, “mükemmel”, hareketsiz, her yerinde denge hâlinde, her noktası bir küre gibi aynı mükemmellikte durur, fakat o, mekânda değildir, olsaydı, mekân ikinci bir var-olan olurdu; hâlbuki birkaç tane var-olan olamaz, öyle olsaydı onları birbirinden ayıracak bir var-olmayanın bulunması gerekirdi. Bu ise, kendini ortadan kaldırır. O hâlde, yalnız Ebedi Bir vardır.

Şimdi Parmenides bakışını, varlığını eskiden pek zekice sentezlerle kavramaya çalıştığı oluş evrenine döndürünce, oluşu gören gözlerine, işiten 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 soyutlamaları düşünmek yetisini, yani aklı, büsbütün ayrı yetilermiş gibi, birbirinden uzağa atmakla, zekânın (intellekt’in) kendisini çürüttü ve çok yanlışlı olan, özellikle Eflâtun’dan beri felsefenin üzerine bir lanetleme gibi çöken “zihin” “beden” ikiliğini kurmaya cesaret verdi. Parmenides şöyle düşünüyor: “Bütün algılar, yanılmalar verir; bu yanılmaların başlıcası da var-olmayanı varmış, oluşun varlığını varmış gibi göstermektir –Deneyle tanınan evrenin bütün o çokluk ve türlü renkliliği, niteliklerin birbiri ardı sıra değişmesi, bunların yükselme ve alçalmalarındaki düzen, birer görünüş ve aldanma diye acımaksızın, atılıyor.– Parmenides, bunlardan hiçbir şey öğrenilemez, diyor, o hâlde, 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 tikslenme doğar. – Demek ki şimdi doğru, yalnız en solgun, 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 Parmenidesçi filozof, kurbanlarının: kurban olarak canına kıydığı deney evreninin, kanından ayrıca tiksiniyor.

XI

Bu da, gelişme çağı İonia devrimiyle aşağı yukarı aynı çağa düşen bir Yunanlı idi. Demek ki böyle bir zamanda bir Yunanlı, zenginliklerle dolup taşan gerçek'ten, tasarım kuvvetlerinin hokkabazca şematizminden kaçıyormuş gibi kaçıp –Eflâtun gibi, şeylerin mahvolmaz ilk şekilleri önünde gözlerini mutlu kılarak doyurmak üzere ölümsüz idea'lar ülkesine: evrenler yapıcısının çalışma yerine değil de– en donuk kavramın: hiçbir şey ifade etmeyen Varlık kavramının ölüm sessizliğine sığınıyor! Bu ölçüde dikkate değer bir olayı, yanlış benzetmelerle yorumlamaktan sakınalım. Bu kaçış, Hint filozoflarının anladığı anlamda evrenden kaçış değildi. Bunu buyuran, hayatın bozukluğu, geçiciliği, mutsuzluğu üzerine edinilmiş olan derin bir dinsel düşünce değildi; varlıkta sükûna kavuşma amacı, bu son amaç, her şeye kanaat ettiren, büyüleyen ve herhangi bir insana bir bilmece ve üzüntü konusu olan bir tasarıma mistikçe dalmak sayılmadı ve ona yönelinmedi. Hint'in, Pythagoras ile Empedokles'le, belki pek az da olsa gene duyulabilen sarhoş edici, ağır fakat güzel kokusunun zerresi Parmenides'in düşüncesinde yoktur: Bu olayın o zamanlar için şaşılabilecek olan yönü, efsane (*mythos*) yardımıyla düşünen, son derece hareketli ve fantezili bir çağda –üstelik bir Yunanlıda– rastladığımız bu dehşetli enerjinin kokusuzluğu, renksizliği, ruhsuzluğu, şekillenmemiş olması, kandan, dinden ve ahlak sıcaklığından yoksun olması, ama her şeyden önce çabalamasının pekinliğe (yakine) 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, bolluk içinde, renkli, açılıp gelişen, göz boyayan, baş döndüren, canlı ne varsa, hepsini kendinize saklayın: Bana yalnız biricik 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 çıkarsama (istihraç) ki, bizde, şeylerin özüne erişebilen, deneyden bağımsız bir bilgi organının bulunmasını şart koşar. Parmenides’e göre, düşünüşümüzün 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 ta kendisi olan ‘varlık’ kavramlarından 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 görüşe gidilemezse 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 deyimle, olumsuz şartıdır. Mantık bundan öteye gidemez ve şekli değil de “muhteva”yı ilgilendiren bir yanlışı, hiçbir mihenk taşı ile meydana çıkaramaz. Fakat “ne ki vardır, o vardır, ne ki var-değildir, 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 hâliyle, karşı-

laştıracak, “oluş halindedir”, ve örneğin, henüz ağaç olamamış 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, nedensellik (illiyette), ebedi doğruya benzeyen hiçbir şeyi bulamayız. Süje için, kendini aşarak, bilgiye varmak, olamaz, hem o kadar olamaz ki, bilgi ile varlık, birbirinden ayrı olanlar arasında birbiriyle en çelişkili olanlardır. Parmenides, o zamanki bilgi eleştiriminin bilgisizce safdilliği içinde hep sübjektif 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’nin⁴⁰ dediği gibi: “Varlığın herhangi bir tarzda veri olması, bizce erişilir olması gerekir, böyle olmasaydı bizde varlık kavramı dahi bulunamazdı” biçiminde söylemleri, 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 inancısını, bir metaforla, ya-

39. Hegel, niçin aransın? demek istiyor.

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

ni 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 kadarı kalıyor ki, insan, başka şeylerin varlığını, kendi varlığı ile benzetme yoluyla, yani antropomorf olarak, herhâlde 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, yahut varlık⁴¹ vardır” sözüne karşı yapılan “itiraz”, buna karşı da yapılmalıdır.

41. Burada, Descartes'ın “düşünüyorum, o halde varım” önermesine karşı, Carterus, Gassendi, Hobbes gibi düşünürlerin yaptıkları itirazlara değiniliyor, “dolaşıyorum o halde varım” sözü, dolaşmaktan, var olmak esasının çıkarılamayacağını, dolayısıyla düşünmekten de var-olma'nın çıkmaması gerektiğini anlatmak için itirazcılar tarafından öne sürülmüştür.

XII

Var-olan'dan daha büyük "muhteva"lı bir kavram vardır ki onu da -tilmizi Zenon kadar ustaca kullanılmamış olmakla beraber- Parmenides bulmuştur; bu da, Sonsuz kavramıdır. Hiçbir sonsuz var olamaz; çünkü tersi kabul edilse, kemalli sonsuz gibi çelişkili bir kavram meydana gelir. Ama bizim gerçeğimiz, var olan evrenimiz, her yerinde bu kemalli sonsuzluk karakterini taşıdığından, mantık karşısında, dolayısıyla gerçek karşısında, özü gereğince bir çelişki, yani aldanma, yalan, yanlış tasarım (fantazma) olacaktır. Zenon, 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 veri (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 aradaki uzaklığın yarısını, sonra dörtte birini, sonra sekizde birini, sonra on altıda birini... sonsuza kadar aşması gerekir. Kaplumbağaya erişiyorsa, bu, mantık-dışı bir olgudur; yani kesin söylenemez 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 hâlde, sonsuz sayıda durma yerlerinin toplamı, hareketle bir mi olacak? Sonsuz sayıda tekrarlanmış durma, karşıtı olan hareket mi oluverecek? Sonsuz burada gerçeğin ayırma

suyu⁴² 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 deyimle, güya 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.– Olmayacak 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. – Olmayacak bir tasarım! Tasarımlarımızın deneyle verilmiş, bu görülür 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 yoktur; mutlak çokluk varsa, birlik yoktur. Bu kavramlarla şeylerin yüreğine kadar gidemeyeceğimiz, yahut gerçeğin düğümünü çözemeyeceğimizi insan açıkça görmeliydi; oysa bunun tersine, Parmenides ile Zenon, kavramların doğru ve her zaman geçer olduklarında direniyor ve görülen somut evreni doğru ve her zaman geçer kavramların karşıtı, mantık-dışı ve çelişkili olanın objektifleşmiş şekli diye reddediyorlar. Bunlar bütün ispatlarında hiç ispat edilemeyen, hatta olası (muhtemel) olmayan şu çıkış noktasından hareket ediyorlar– varlık ve var-olmama, başka sözle: objektif gerçek ve onun karşıtı üzerine kesip atıcı en yük-

42. Altın temizleyicilerinin eskiden kullandıkları su.

sek kriter'e, kavram yetimiz dolayısıyla sahibiz. Kavramlar, gerçekte karşı karşıya tutulup incelenmeyecek, doğru olup olmadıkları böylece anlaşılmayacak, bunlar düzeltilmeyecek –oysa aslında, gerçekten çıkarılmışlardır!– tersine, bunlar gerçeği ölçecek, gerçek üzerine yargı yürütecek, hatta gerçek, mantıkla bir çelişki gösterirse, onu lanetleyecektir. 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 olamaz. Böylece, düşünüş ile varlığı bir saymak için, cüretlinin cüretlisi bir buluşa gereksinilmiştir. Burada, hiçbir somut görüş şekli, hiçbir sembol, hiçbir remiz, yardıma koşamazdı; bu hiç akla gelemeyecek bir buluştu, fakat zorunlu idi hatta hiçbir somutlaştırma olanağının bulunmaması karşısında, duyular ve onların istekleri üzerine en büyük zaferi kutluyordu. Parmenides'in emrine (imperatif'ine) göre, o yusuvarlak, tam anlamıyla ölü, masif, katı ve hareketsiz varlık ile düşünüşün, her türlü fanteziye korku verecek biçimde bir noktada toplanması, hatta tamamı tamamına bir olması gerekiyordu. İşte bu, öğretinin duyulardan alınmamış olduğuna dair güvence, teminattır.

XIII

Aslında Parmenides'e karşı kişiliğe ve halka göre⁴³ iki –daha doğrusu bir çift– kuvvetli kanıt (delil) öne sürülebilirdi. Bunlarla doğrunun kendisi ışık altında tutulmuş olmadı, ama duyular evreni ile kavramlar evrenini birbirinden mutlak olarak ayırmamanın, varlıkla düşünüşü aynı olarak görmenin gerçeğe uygun olmadığı meydana çıkarıldı. Bir kere: Aklın 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 düşmediklerine, ürünleri olan duyular evreni varlık ile bir düşmediğine göre, görünüştür. Görünüşe kime görünüş? Duyular gerçek olmadıkları halde nasıl aldatabilirler? Var olmayan, aldatmayı dahi beceremez, öyleyse aldatma, görünüş nereden geliyor? sorusu, bir güç bilmece, hatta bir çelişki olarak ayakta duruyor. Bu kişilik kanıt-

43. Metinde, *ad hominem* ve *ex concessis* kanıtlar deniyor; bundan, bireyin yahut toplumun kendi düşüncesini ele alarak, o düşünceyi çürütmek yolu anlaşılır. Fakat burada fertten ve toplumdan alınan kanıtlar çürütülmediği için, yukarıki biçimde çevirmeyi daha uygun bulduk.

lara, hareketli akıl ve görünüşün kökü olan kanıtları adlarını veriyoruz. Birincisinden, 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 olmayanın, yoktur. Hareket böyle bir varlık ise, var-olan için genel ve özel olarak söylenebilen, onun için de söylenebilir, yani: hareket de oluşla meydana gelmemiş, ebedi, yok edilemez, büyümek 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 baş başayız; hareket için de aynıını söyleyebiliriz; ve bu evrenin her anında –keyfi olarak seçilmiş anlar arasında isterse on binlerce 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 yanılgı 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 iç içe; bir tersine hareket etmektedir.

XIV

Bu tasarımla Anaksagoras öğretisinin alanına bir adım atmış oluyoruz. Hareketli düşünüş ile görünüşün nereden geldiği üzerine olan itirazlar, Anaksagoras tarafından Parmenides'e karşı bütün kuvvetiyle yöneltiyor; fakat Parmenides, baş-öğretisi ile onuda, daha sonra gelen filozofları da boyunduruğu 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 mitologya'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 sığınmadan yaymak problemi öne sürülüyordu. Fakat, deneylik evren yalnız görünüş olmayacaksa, şeyler hiç'ten de, bir tek'ten de çıkarsanamayacaksa, şeylerin, doğru varlığı içlerinde taşımaları, bunların madde ve içeriklerinin kesin biçimde gerçek olması, her hareketin şekille, yani, ebedi olarak bir arada var-olan özlerin yeri, düzeni, gruplanması, karmaşı, ayrılması ile ilgili olması gerekir. O zaman durum zar atışında

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 ögeye geri gitmişlerdi. Buna karşı Anaksagoras, eşitten hiçbir zaman eşitsizin çıkamayacağını, bir tek var-olanla hiçbir zaman değişmenin açıklanamayacağını, öne sürmektedir. Kabul edilen o tek maddenin yoğunluğu azalıp çoğalıyor diye tasarlayalım, açıklamak istenen yani: nitelikler çokluğu, böyle bir azalıp çoğalma ile hiçbir zaman elde edilemez. Fakat evren, gerçekten türlü türlü niteliklerle dolu ise nitelikler 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 cevaplandırdığından, bunlar görünüş olamaz. Eski araştırmacılar, her türlü 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 birbiri ardı sıra gelmesine –bu çürütülemez olaya– dayanarak ispat etmiştir. O halde, düşündüğümüzden, tasarımlara sahip olduğumuzdan dolayı, hareketin ve art arda gelmenin en araçsız bilgisine sahibiz. Demek ki, Parmenides’in katı, duran, ölü tek varlığı kesin olarak ortadan kaldırılmıştır; pek doğrudur ki, birçok 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 du-

rumundayız: Yöneldiğimiz tarafa göre, Anaksimandros'un yahut Empedokles'in yahut da Demokritos'un alanına ayak basacağız. Şimdi, şu düşündürücü soru ortaya atılacak: Birçok 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 birçok gerçek tözün dışında mı bulunuyor? Daha geniş soralım: İki nesne, karşılıklı olarak bir art arda 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 alınız, 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 olmaz. 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 açıklanamayacak, eskiden olduğu gibi gene anlaşılmamış, kuşkulu kalacaktır. O halde sizin kendisinden beklediğinizi de hiç başara-

mayan 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 duyarlıkta bulunan bir peşin yargı olmuştur: Her gerçek var-olanın mekân dolduran bir cisim, büyük olsun küçük olsun, muhakak mekânda yayılmış bir madde külçesi olması dolayısıyla da, 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 kavgaya konusu olacağını, ve bu kavganın, her türlü değişmelere 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 birbiri üzerine etkide bulunabilirler, yani çarpışabilirler. Genel olarak, bütün değişmeler, 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. Hâlbuki Anaksagoras'taki bütün o tözlerin, varlıklarının belirleyici ön-şartı olan bir temeli vardır, o da maddedir. Mesela: “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 olmayan, boyalı olmayan, nitelik bakımından belirli olmayan 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 almış olduğu hareketi, çarpma yoluyla ileri götürdüğünü söylemeye cesaret edemezdi. O zaman da iyice anlaşılırdı ki, böyle gerçekten var-olan, hiçbir zaman hareket ettirilemez.

XV

Parmenides'in düşüncesinin olağanüstü 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 bela ispat etmenin üzerinden sıçrayıp atlamıştı. Sayıları sonsuz olan bu ilk maddeler, ezelden beri büyümeden, değişmeden zorunlu olarak var olduklarından, burada kapalı ve kemalli (tam) olarak düşünülmesi gereken sonsuzluğun taşıdığı çelişki, bu düşüncenin içinde bulunuyordu. Kısaca: çokluk, hareket, sonsuzluk, Parmenides tarafından bir tek Varlığı kabul eden o şaşılası ilke ile koyulmuşken, sürgünden dönmüş ve silahlarını Parmenides'i yerenlerin üzerine boşaltmış, onlarda iyileşemeyen yaralar açmışlardır. Belli ki bu kimseler, Elea'lıların "zaman, hareket, mekân var olamaz, çünkü bütün bunları bir yalnız sonsuz olarak düşünebiliriz, hem de bir kere sonsuz büyük, bir kere de sonsuza kadar bölünebilir olarak; fakat hiçbir sonsuzda varlık yoktur, sonsuz, var değildir" düşüncesinde bulunan korkunç kuvvetin bilincine sahip değildiler. "Varlık" kelimesinin anlamını kesin olarak kavrayan, çelişkili bir şeyin, örneğin tamamlanmış sonsuzluğun olamayacağını anlayan hiçbir kimse, bu düşüncenin doğruluğundan şüphe edemezdi. Fakat gerçeğin kendisi, bize her şeyi daima

tamamlanmış sonsuz olarak gösterirse o zaman gerçeğin, kendi kendisi ile çeliştiği, yani onun doğru bir gerçek olmadığı göze çarpar. Ama o yerenler, sizin düşüncesinizde art arda gelme var; o halde düşüncesiniz 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 art arda 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) birbirinden ayırmak gerekir; sonuncusu, düşünüşü görünüş şekline art arda gelmeye, çokluk ve hareket şekillerine– çevirmiştir. Herhâlde Parmenides bu yola başvurmuş olurdu. O zaman da A. Spir'in⁴⁴ (*Denken und Wirklichkeit – Düşünüş ve Gerçek - C. I. s. 209 dev.*) Kant'a karşı yaptığı şu itiraz öne sürülebilirdi: “İlkin şu meydandadır ki, birbiri ardı sıra gelen parçalar benim bilincimde bulunmazsa ben, art arda gelme hakkında hiçbir şey bilemem. O halde art arda gelmenin tasarımında art arda gelme yoktur, dolayısıyla da tasarımlarımızın art arda gelmesinden bağımsızdır. İkincisi: Kant'ın kabul ettiği esas, o kadar apaçık saçmalarla doludur ki, insan, bunları hiç dikkate almamış olmasına şaşıyor. Onun kabul ettiği esasa göre Caesar ile Sokrates, gerçekten ölmüş degillerdir; 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. Bu-

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

rada 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, değişmenin gerçekliği ‘inkâr’ edilemez: Onu pencereden dışarı atın, kapının anahtar deliğinden geri gelir. Hâl ve tasarımlar art arda geliyor gibi görünüyor, diyelim; –bu görünüşün kendisi de objektif olarak vardır, ve burada art arda gelme, şüphesiz, objektif bir gerçeğe sahiptir; onda gerçekten bazı şeyler, bazı şeylerin ardından gelmektedir.– Sonra şunu da belirtmeliyiz ki, bütün akıl eleştirimi (tenkit) ancak tasarımlarımızın nasıl iseler öyle görünmeleri şartıyla temele ve anlama sahip olabilir. Çünkü tasarımlar da, aslında olduklarından başka görünüyorlarsa, bunlar üzerine de kabul edebilir iddialarda bulunulamaz. Yani, objektif olarak kabul edilebilecek bir bilgi teorisi ve ‘transcendantal’⁴⁵ inceleme meydana getirilemez. Oysa, tasarımlarımızın art arda göründükleri kuşku götürmez bir olaydır.” Muhakkak olan bu art arda gelme ile hareketlilik, Anaksagoras’ı dikkate değer bir varsayıma (fariyeye) götürdü. Belli ki tasarımlar, dedi, kendilerini hareket ettiriyorlar, onları herhangi bir şey itmiyor, belli ki hareketlerinin nedeni kendilerinin dışında değildir. O halde, öyle bir şey vardır ki, hareketin menşeyini ve başlangıcını kendi içinde taşır. Anaksagoras, üstelik tasarımın, yalnız kendisini değil, bir de kendinden büsbütün 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 açık-

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 Aklın Eleştirimi– adlı eserinin bölümleri, transcendental estetik, transcendental analitik, transcendental diyalektik adlarını taşır.

laması da ikinci dereceden bir olay... Her ne ise, bununla elinde evrendeki hareket için düzenleyici bir şema vardı, bu şemayı da şimdi, yalnız gerçek özleri tasarımlayan'ın –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 karşılaştırdınca bir problemi içinde taşıdığı, herhalde onun gözünden kaçmış olacak. Çarpma ile etkinin, her gün görülen çok yaygın bir olay olması, bundaki “muamma”lık karakteri göremeyecek kadar bakışını karartmış olacak. Buna karşılık, tasarımların, kendinden var olan tözler üzerine etkilerinin problemlili, hatta çelişkili olduğunu iyice sezmiş ve bu etkileri, kendisine açıkla-nabilir görünen itme ve çarpmaya indirgemeye uğraşmıştır. Nous da, Anaksagoras tarafından, kendinden var olan bir töz 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 gelmeyen ve hiç kimseye bağlı olmayan bir töz vardı; fakat, öte yandan, bu kendinden hareket nasıl tasarımlanacak? acaba, pek hafif ve küçük cıva yuvarlacıklarının oraya buraya kaymaları gibi mi düşünülecektir? sorusu, hemen hemen hiç önem-siz 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, menşedeki 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 olmayan ölümsüz şeylere ta ezelden varlık bağışlarken, bir de drahoma olarak kendilerine özgü bir hareketi bağışlamak, olmazdı. Çünkü hareket, ne-

reye ve ne yönde olduğu bilinmeden tasarımlanamaz, ancak bir bağıntı, bir şart olarak düşünülebilir. Fakat her şey, doğayı gereğince kendinin dışında bulunan bir var-olanla 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 olağanüstü bir yardım ve kuruluş çaresi bulduğunu sandı. Hâlbuki 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, tasarımlama, kendi kendinin nedeni olmayıp, besbelli ki, beyninin bir etkisidir. Üstelik, beyinin ürünü olan “zihin”i kendi nedeninden ayırmak, bu ayırmadan sonra da onu var sanmak, bu düşünüş için şaşılacak bir münasebetsizlik sayılmak gerek. İşte, Anaksagoras, böyle davranmıştır: Beyini, onun şaşılacak derecede ustaca yapısını, kıvrımlarıyla yollarının inceliğini ve giriftliğini unutup, “kendinden zihin”in varlığını ilan etmiştir. Bütün öteki tözler arasında yalnız bu “kendinden zihin” keyfiliğe sahipti. – Çok üstün bir bilgi:!... O isterse, günün birinde, dıştaki şeylere ilk hareketi verebilir, buna karşılık, son derece uzun bir zaman içinde salt kendisi ile meşgul olabilirdi. – Kısacası, Anaksagoras, böylece, her türlü oluşun, yani ebedi 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 ebedidir; fakat ezelden beri madde taneciklerini şuraya buraya sürmek işiyle kendini üzme zorunda değildi. Herhalde maddenin bir durumu olmuştur ki –kısa yahut uzun sürmesi önemli olmayan– durumda, Nous henüz maddeye etkide bulunmuyordu, 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 canlandığı "oluş" tasarımını anlamış olmalıyız. Çünkü aslında aynı 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 birbiriyle tam karıştırılmış ve iç içe getirilmiş olarak tasarlıyordu. – Bu kaos görüşünün hiçbir zorunlu yönü yoktur: İçinde bulunan bütün varlıkların sonsuza kadar parçalanmalarına değil, sadece düşküye, tesadüfe bağlı herhangi bir duruma gereksinme vardır; burada düzensiz bir 'yan yana'lık yetişir; karma karışıklığın, hele tam bir karmakarışıklığın yeri yoktur, denebilir. O halde Anaksagoras, bu çetin ve karışık görüşe nasıl vardı? Dediğimiz gibi, deneyin verdiği oluş düşüncesi yoluyla. – İlkin, kendi deneyinden oluş üzerine pek göze çarpan bir sözü elde etti. Bu söz de sonuç olarak, kaos öğretisini zorla kabul ettirdi.

"Her şey her şeyden doğar" diyen öğretiyi Anaksagoras'ın aklına getiren, göz önünde bulundurduğu daha eski bir sistem değil, doğada gözlemediği (müşahade ettiği) doğma, meydana gelme olayları olmuştur. Bu kanı doğa araştırmacısının türlü yönlü fakat aslında sonsuz ölçüde fakir bir endüksiyonuna dayanıyordu

ve Anaksagoras onu şöyle ispat ediyordu: Karşıt karşıttan, mesela siyah beyazdan doğabildikten sonra, her şey olabilir. Fakat bu örnekte sözü geçen olay örneğin beyaz kar siyah suda eriyince oluyor. Anaksagoras, bedenin beslenmesini de şöyle açıklıyordu: Besi araçlarında, görülmeyecek kadar küçük et, kan, yahut kemik öğelerinin bulunması gerekir; bunlar, beslenme sırasında birbirinden ayrılır ve her bir öğe, bedende kendi türünden olanla birleşir. Fakat her şey: dayanıklı (sulb) sıvıdan (mayiden), kan yumuşaktan, siyah beyazdan çıkabilince, her şeyin 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 nesnede, 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 her şeyin her şey içinde olması, bir sürecin sonucu değil, tersine, her türlü oluşun, hareketliliğin ön-şartıdır; dolayısıyla da oluştan önce gelir. Başka sözlerle: deney bize, beslenmede görüldüğü gibi, her şeyin her şeye katıldığını öğretmektedir; demek ki eşler ilk başta birlikte yerde toplu değil, ayrı ayrı bulunuyorlardı. Bunun tersine, gözlerimizin önünde bulunan deneylik süreçlerde görülüyor 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 eski şeklidir. Böylece, her türlü oluş, önceden bir ayrılmayı ve karışmayı şart koşarsa, bu karışmanın, bu iç içe girmenin menşedeki ölçüsü ne olmak gerekir? Sorusu belirmektedir. 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 bekleyen, henüz ayrılmamış bulunan kalıntıları ve tohumları bulunduğu ve arada bir, belirli bir noktada bir tözün yeni olarak üstün geldiği görülüyor. Demek ilk karmasının tam olması, sonsuz küçüğe kadar gitmiş olması gerekir, çünkü ayrılma, görüldüğü gibi, sonsuz bir zamana ihtiyaç göstermektedir. Bu görüşle birlikte özlü bir varlığı olan her nesnenin, özelliğinden hiç kaybetmeden sonsuza kadar bölünebileceği düşüncesi sıkıca elde tutulmaktadır.

Anaksagoras evrenin ilk varlığını, bu ön-şartlara uygun bir şekilde, örneğin, sonsuz sayıda içi dolu noktaların bütün 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 bütünün, kendi aralarında da aynı türden olan parçaları olmasını göz önünde tutarak, Homoiomeria 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, bireşiktir (mürekkeptir), belirsiz ise, bir’dır. Anaksagoras’ın 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 göz önünde bulundurulursa, bu daha iyi anlaşılır: Böyle olunca Nous’un mitologya’ya giren bir yönü oluyor ve o, keyfi olarak alınmışa benziyor; fakat, Anaksagoras’ın öncüllerine (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, ezelden 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 eksiği olmadan 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 sürmüş, kısaca ona egemen olmuştur. Kendinden hareketli biricik varlık olan zihin, 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? Zihin, ne zaman vuracağında, ne zaman vurmayacağında keyfine göre davrandığı gibi, vuruşunun şeklinde de keyfine göre mi davranır? Kısacası, hareketin içinde rastlantı, yani tam kör bir keyfilik mi egemendir? Bu sınırı aşmakla, Anaksagoras’ın tasarım alanının “harîmine”⁴⁶ ayak basmış oluyoruz.

46. Metinde “das Allerheiligste” deniyor, bundan Yahudi tapınağında, en kutsal şeylerin durduğu, ve ancak sayılı kimselerin girebildiği imtiyazlı yer anlaşılırdı; şimdi, geniş anlamda kullanılmaktadır.

XVII

Menşede bulunan kaos karmakarışıklığına 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 düzenlemiş 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, çünkü baştaki düzensizlik ve karmaşıklık sonsuzdu. – Bu amaç, bir kezlik mitolojik bir büyücü değneği vuruşu ile elde edilemez. Ona kocaman bir süreçle yaklaşmak gerek. Sonsuz ölçüde uzak bir gelecekte, aynı türden olan ne varsa hepsi bir araya getirilirse, ve ilk varlıklar, parçalanmış olarak yan yana 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 bitki zihni (ruhu), yahut hayvan zihni (ruhu) olarak evreni dolaşmayacak, başka maddelerin içine yerleşmeyecektir. Fakat bugünkü durumda ödev sonuna ermiş değildir. Bu ödevi yerine getirmek için Nous’un düşünmüş olduğu hareket türü, hayranlığa değer bir “amaca uygunluğu” 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 varolan bütün varlıklardan geçmekte, her yerde eşleri meydana çıkarıp eşlerinin yanına sürüklemektedir. Yuvatlanarak büyüyen bu devir hareketi, ilkin yoğun olanı yoğuna, yoğun olmayanı yoğun olmayana, bunun gibi, her türlü karanlığı, aydınlığı, rutubetliyi, kuruyu, kendine eş olana götürür. Saydığımız bu genel bölümlerin üzerinde daha kapsamlı (şümüllü) 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 kitlesinden su ayrılır, sudan da topraklı olan, topraklı olandan ise, korkunç bir soğğun 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 hâline girer, Aither'in devir hareketine sürüklenir, ışık saçar ve aslında karanlık ve soğuk olan dünyayı aydınlatır ve ısıtırlar. Bütün bu görüş, hayranlığa değer ölçüde korkusuz ve basittir. Bunun Anak-sagoras adına çoğu zaman bağlanmakta olan, insana benzetilerek uydurulmuş o küçük teleologya⁴⁷ ile hiçbir ilgisi yoktur. Görüşün büyüklüğü ve "ihtişamı" şu noktadadır ki, oluşun Kozmos'unu hareket eden çemberden çıkarmaktadır, – oysa Parmenides asıl var-olanı, duran ölü bir küre olarak görüyordu. Çember, bir kez

47. Amaçcılık.

harekete başlayıp Nous tarafından yuvarlatıldı mı, artık evrenin bütün düzeni, kanunluluğu, güzelliği, o ilk vuruşun doğal sonucu olarak geliyor. Anaksagoras'ın, görüşünde belli ettiği gibi, teologya'dan bilgece sakınmasını 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! Hâlbuki Anaksagoras, aksine, mucizeli mitolojik ve teist⁴⁹ "müdahale"leri, 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 olağanüstülüğünü, gök cisimleri yörüngelerinin insanı şaşırtan kuruluşunu, salt mekanik bir harekete, adeta 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 hesapta amaççılık da olmayan bir türlü salınım (raks, "oscillation") hareketi ile temellendirmek, herhâlde 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 dün-

-
48. İlk tiyatrodan, bir makine 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, hatta bazen kült'e inanan – Deist'ten farkı şudur ki, deist, vahye ve kült'e inanmaz.
50. *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* –Genel Doğa Tarihi ve Gök Teorisi– adlı ve Königsberg Üniversitesinde verdiği coğrafya ve kozmografya derslerinin bir meyvesi olan eserinde Kant, sonradan Laplace'ın 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 ne kadar nedensellikçi –determinist– olduğunu gösterir.

ya sistemimize o kadar benziyor ki, onu bizimkinin aynı saymaktan kendimi alamıyorum. Bana öyle geliyor ki, burada belirli bir anlamda, ölçüsüzlüğe kaçmadan, şöyle söylenebilir: Bana madde verin, onunla size bir dünya kurabileyim!”

XVIII

Menşedeki ilk karmanın doğruluğunu, pekinleşmiş saysak da, genç, görünüşe göre evren yapısının bu büyük taslağının mekaniği ile ilgili bir kaç itiraz belirlemektedir. 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. Her şeyden 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 hızlılıkla 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 ta başta– sonsuz büyük, 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 ana-

for 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 üzerine 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 bağlı bir fiil ise, bu başlangıcın tarzı, yani: ilk hareketin yarı-çapı, bunun, noktadan ne kadar büyük bir çember çizdiği, de, Nous'un keyfine bağlıdır.

XIX

Buraya varılınca, bu kadar çok noktacılar arasından herhangi 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 keyfilik, onun bir imtiyazıdır; bir kez, keyfi olarak başlayabilir, sonra her şey dıştan belirlenmiş iken o, sadece kendine bağlıdır. Onun ödevi yoktur, dolayısıyla da 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, Yunanlıların dilleri ucunda bulunan son çözüm (hâl) çaresi yahut son bilgidir. Anaksagoras'ın Zihin'i bir sanatçıdır; hem de en basit araçlarla en ihtişamlı biçim ve yörüngeleri yaratan, adeta hareketli bir mimarlık eseri meydana getiren, fakat bunu daima sanatçı ruhunun derinliklerindeki akıl-dışı keyfilikle yapan, en büyük mekanik ve mimarlık dehasıdır. Sanki Anaksagoras, Phidias'ın⁵¹ Parthenon⁵² önünde haykırmasına benzer bir şekilde, Kozmos denen ulu sanat eserinin önünde, "oluş,

51. Eski Yunan'ın en büyük heykeltıraşı, –Beşinci yüzyılda yaşamıştır.– Parthenon'u, eserleri ile süslemiştir.

52. Athena Parthenos'un (Romalılarca: Minerva'nın) Atina'da bulunan tapınağı.

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 anlatır. 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 asil tabakasından dikkatle seçen, bir türlü özgür düşünceli din oldu. Atinalı Anaksagorasçıların kapalı topluluğunda halk mitologyasına ancak sembollü bir dil olması bakımından izin veriliyordu; bütün mythos’lar, tanrılar, kahramanlar, burada doğa yorumlanmasının hiyeroglifleri sayılırdı. Bu topluluğa göre, Homeros destanı bile Nous’un yönteminin doğanın savaş ve kanunlarının kanonik⁵³ 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 tragedyanın maskesi⁵⁵ yardımı ile duyururdu. Halk da zihnini bir ok gibi delen bu şeylerin basıncından, komik karikatürler ve gülünç yorumlarla kurtulurdu.

Ama en büyük Anaksagorasçı, dünyanın en kudretli, en vakarlı insanı Perikles’tir: Eflatun, Perikles’in dehasına o yüksek hamleyi yalnız başına Anaksagoras’ın felsefesi bağışlamıştır, diyerek onu “tezkiye” etmektedir. Halk hatibi Perikles, mermerden bir Olympos tanrısı gibi katı, hareketsiz fakat güzel bir tavırla halkın önünde görüldüğü, katmerleri hep aynı kalan mantosuna bürünmüş, yüz ifadesinde bir değişiklik olmaksızın, gülümsemeden, sessiz-

-
53. Kilise törenlerinde söylenmesi gereken musiki parçası; burada geniş anlamda alınmıştır.
54. Sophokles ve Aiskhylos’tan sonra Yunanlıların en büyük Tragedya yazarı. – Başlıca eserleri: Alkestis, Medea, Andromakhe, Iphigenia Aulis’te, Iphigenia Tauris’te, Elektra, ilh... (480-405?).
55. Bk. Türkçeye çevirenin önsözü.

ce durarak, kuvveti hiç azalıp çoğalmayan bir sesle, yani Demosthenes'e tamamen aykırı, tam Periklesvari⁵⁶ bir tarzda konuştuğu, gürlendiği, şimşekler çıktığı 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 biçimi 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 madde-lik 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 bulunduğu-ndan, 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 bundan korkunç bir kuvvetle ama düzenle hareket eden, birbirinden daha geniş çemberler halinde ilerleyerek en yakından en uzağa kadar herkesi birer birer kavrayan ve sürükleyen, sona erince de bütün halkı düzenleyerek zümrelere ayırmış bulunan bir düşünüş anaforunu seziyordu.

İlkçağın daha sonra gelen filozoflarınca Anaksagoras'ın evreni açıklamak için Nous'u nasıl kullandığı şaşılabilecek, hatta kolay kolay bağışlanamaz bir şeydir. Onlara göre Anaksagoras sanki nefis bir alet bulmuş, ama onu iyice anlayamamıştı; bu sebeple onun ya-

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

pamadığını tamamlamaya uğraşıyorlardı. Yani bu filozoflar, doğa bilim metodunun Anaksagoras'a ilham ettiği feragatte –onun şeyler neden dolayı vardır sorusunu (amaç nedenini) değil de, nasıl, ne yolda vardır sorusunu (etken neden) 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. Hâlbuki Eflatun onu şöyle suçlandırıyor: Anaksagoras, her şeyin, 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, 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 herhâlde kaçınıyordu. Nous, özüne uygun zorunlu bir amacı hareket yoluyla yerine getirecektiye, herhangi bir anda harekete başlamak onun keyfine kalmış olamazdı; bu amaç, ebedi olduğuna göre, ebedi olarak Nous'u belirlemeli idi; o zaman da hareketin henüz olmadığı bir an var olamazdı, hatta hareketin bir başlangıç noktası olduğunu söylemek, mantıkça yasak olurdu; dolayısıyla da Anaksagoras'ın evreni yorumlamasının temeli olan, menşedeki kaos tasarımı, mantık bakımından "imkansız" olurdu. Teleologya'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 ha-

57. Eflatun, *Phaidon*. Steph.: 97-99

reketi de- “serbest irade” işidir. Karşılık olarak, bunun dışındaki bütün evren sıkı sıkıya belirlenmiş, hem de o ilk andan beri mekanik tarzda belirlenmiştir, ve hala “teşekkül” etmektedir. Mutlak olarak bağımsız olan bu irade, çocuğun oyunu, yahut sanatçının oyun güdüsü gibi, ancak amaçsız olarak düşünülebilir. Amaççı (teleolog), yaşayan varlıklarda (organik olanda) gördüğü: amaca doğa-üstü uygunluk ve parçaların bütüne olağanüstü uygunluğu karşısında şaşırıp kalmaktadır; bu şaşırmanın etkisi ise, yalnız zeka (intellekt) için var-olanın, evrene zeka tarafından getirildiğine, ve kendisinin (yani teleolog’un) salt amaç kavramı yardımıyla kurduğunu, tabiatın da düşünce ve amaç kavramları yardımıyla meydana getirmiş olduğuna inanır. Amaççıda (Teleologda) da hep görülen bu yanılgı ve karıştırmaya, Anaksagoras’ın da düştüğünü söylemek, yanlıştır (Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Verstellung* – İrade 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, herhangi 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 olmasını, nedenler ve amaçlarla güdülmeden etken olabilmesini, her şey üstünde değerli buluyordu.