



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

STOA FELSEFESİNDE *PHANTASIA*'NİN EPİSTEMOLOJİK ROLÜ

Buse Burcu ÇİÇEK

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2022

STOA FELSEFESİNDE *PHANTASIA*'NİN EPİSTEMOLOJİK ROLÜ

Buse Burcu Çiçek

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2022

KABUL VE ONAY

Buse Burcu ÇİÇEK tarafından hazırlanan “Stoa Felsefesinde *Phantasia*’nın Epistemolojik Rolü” başlıklı bu çalışma, 13.01.2022 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ (Danışman)

Prof. Dr. Nazile KALAYCI (Başkan

Dr. Öğr. Üyesi Melike MOLACI (Üye)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylım.

Prof. Dr. Uğur ÖMÜRGÖNÜLŞEN

Enstitü Müdürü

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan “**Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge**” kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. ⁽¹⁾
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ay ertelenmiştir. ⁽²⁾
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. ⁽³⁾

...../...../.....

Buse Burcu ÇİÇEK

¹“Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge”

- (1) Madde 6. 1. Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez **danışmanının** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulu** iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.
- (2) Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez **danışmanının** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulunun** gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.
- (3) Madde 7. 1. Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, **tezin yapıldığı kurum** tarafından verilir *. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, **ilgili kurum ve kuruluşun önerisi** ile **enstitü** veya **fakültenin** uygun görüşü üzerine **üniversite yönetim kurulu** tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.
Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.

* Tez **danışmanının** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulu tarafından karar verilir.**

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, **Doç. Dr. etin TÜRKYILMAZ** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

Buse Burcu ÇİÇEK

TEŞEKKÜR

Yardımları, desteği ve bana olan inancı nedeniyle değerli hocam etin Türkyılmaz'a, yolumu kaybettiğim zamanlarda devam etmemi sağlayan anneme ve Stoacılara, son olarak da *Kosmos* ve içimdeki *apospasma*'ya teŐekkürlerimi bir borç bilirim.

ÖZET

ÇİÇEK, Buse Burcu. Stoa Felsefesinde *Phantasia*'nın Epistemolojik Rolü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2022.

Bu çalışmanın amacı, bilgi sorunlarından birisi olan doğru bilginin olanaklı olup olmadığı sorusuna cevap arayan, olanaklı olduğunu düşünen Stoacılar, doğrunun ölçütünün kendisi etrafında örüldüğü *phantasia* kavramını ele almak ve onun epistemolojik rolünün ne olduğunu göstermektir.

Çalışma iki yönde ilerleyecektir. Stoa felsefesinde *phantasia*'nın daha iyi anlaşılabilmesi için, bir taraftan *phantasia* kavramı ve Stoacılar gelene kadar felsefe tarihinde geçirdiği anlam değişimleri ele alınırken, diğer taraftan *phantasia*'nın bilgi sürecindeki rolü açıklanmaya çalışılacaktır. Bu sebeple, çalışmanın birinci bölümünde, Stoacılar önce bu kavramı epistemolojik bağlamda kullanmış olan Platon, Aristoteles ve Epikourosçular'da *phantasia*'nın ne olduğuna ve epistemolojik işlevine değinilecektir.

İkinci bölümde, Stoacı bilgi felsefesi, ilk dönem filozofları olan Zenon, Kleanthes ve Khryssippos etrafında şekillendiği için, bu filozoflara ve her birinin yaptığı ayrı *phantasia* tanımlarına ve *phantasia kataléptiké* konusundaki görüşlerine başvurulacaktır. Bu bağlamda *phantastikon*, *phantaston*, *phantasma*, *phantasia kataléptiké* ve *phantasia akatalépton* vb. kavramlar açıklanacak, epistemolojileri mantıkla bağlantılı olduğu için mantık kuramları ele alınacak, akabinde ruhun bilgi sürecinin oluşum aşamasındaki işlevi sebebiyle ruh kuramlarına değinilecek, bilgi ve etik arasındaki bağlantı gösterilecektir.

Üçüncü bölümde, bilginin olanaklılığı konusunda Şüphecilerin, Stoacıların doğru bilginin ölçütü olarak düşündükleri *phantasia kataléptike*'ye yönelik eleştirilerinden bahsedilecek, bu itirazlar sonucu Stoacıların yaptıkları değişiklikler ele alınıp, Stoacılar'da bilginin mümkün olup olmadığı, yöneltelen eleştiri ve sorulara tatmin edici

yanıtlar verip veremedikleri Şüphecilerin yönelttikleri itirazlar çerçevesinde tartışılarak çalışma bitirilecektir.

Anahtar Sözcükler: Epistemoloji, *phantasia*, hakikat, ölçüt, Stoacılık, Yeni Akademi.

ABSTRACT

ÇİÇEK, Buse Burcu. The Epistemological Status of *Phantasia* in Stoicism, Master Thesis, Ankara, 2022.

This study aims, in the Stoics who look for an answer to the question of the possibility of knowledge which is one of the epistemological problems and held that the true knowledge is possible, to discuss and to reveal epistemological status of the concept of *phantasia* around which the criterion of truth is formed.

The study will proceed bidirectional. For a better understanding of *phantasia* in Stoicism, it will be analyzed, on the one hand, the concept of *phantasia* and to what kind of meaning changes it been exposed until the Stoics in history of philosophy, on the other, it will tried to explained its epistemological role in acquiring knowledge. For this reason, in the first chapter, it will be mentioned what *phantasia* and its epistemological function is, in Plato, Aristotle and Epicurus, who used already this notion in epistemological context before the Stoics.

In the second chapter, since the Stoic epistemology takes his form around the early Stoics (Zeno, Cleanthes and Chrysippus), to their views on *phantasia katalêptikê* and to their different definitions of *phantasia* will be referenced. In this context, the notions of *phantastikon*, *phantaston*, *phantasma*, *phantasia katalêptikê* and *phantasia akatalêpton* etc. will be clarified, because of the relation between logic and epistemology, first and foremost Stoic logic will be displayed. An explanation of the Stoic theory of the soul due to its part in the knowledge process and immediately after, the interrelation Stoic moral psychology and epistemology will be given.

In the third chapter, it will be mentioned Sceptics' criticisms directed toward to the Stoic's criterion of the truth about the possibility of knowledge and as a result of these objections, the changes made by the Stoics will be discussed. The study will put an end by discussing whether the Stoics could give convincing answers to the criticisms and questions raised by Sceptics.

Keywords: Epistemology, *phantasia*, truth, criterion, Stoicism, The New Academy.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI.....	ii
ETİK BEYAN.....	iii
TEŞEKKÜR	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR DİZİNİ	xi
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: STOA ÖNCESİ FİLOZOFLARDA <i>PHANTASIA</i>	8
1.1. PLATON'DA <i>PHANTASIA</i> KAVRAMI	8
1.2. ARİSTOTELES'TE <i>PHANTASIA</i> KAVRAMI.....	27
1.3. EPIKOUROS'TA <i>PHANTASIA</i> KAVRAMI.....	35
2. BÖLÜM: STOA FELSEFESİNDE <i>PHANTASIA</i> KAVRAMI.....	45
2.1. STOA FELSEFESİNE GENEL BAKIŞ	45
2.2. MANTIĞA VE ETİĞE HAZIRLIK OLARAK STOA FİZİĞİ.....	46
2.2.1. <i>Pneuma</i> 'nın Farklı Formları (<i>Heksis, Physis, Psykhê</i>).....	48
2.2.2. Niteliklendirilmiş Olan (<i>To Poion</i>).....	50
2.3. RUH (<i>PSYKHÊ</i>) KURAMLARI	53
2.4. ZİHNİN <i>PHANTASIA</i> , MANTIK ve ETİKLE OLAN İLİŞKİSİ	54
2.4.1. Hükmeden Yeti (<i>Hêgemonikon</i>).....	56
2.5. STOA MANTIĞI	59
2.5.1. Stoa Epistemolojisi	61
2.5.2. İzlenim (<i>Phantasia</i>)	62

2.5.3. Bilgi Süreci	64
2.5.4. İzlenim (<i>Phantasia</i>) Ayrımları	67
2.5.5. Zihinsel Varlık Tipleri (<i>Ennoêma, Ennoia, Nooumenon</i> ve <i>Prolêpsis</i>).....	70
2.5.6. İzlenim (<i>Phantasia</i>) Türleri	78
2.5.7. Ölçüt (<i>Kriterion</i>) ve Türleri	82
2.5.8. Doğru (<i>Alêthes</i>) ve Hakikat (<i>Alêtheia</i>) Ayrımı.....	86
2.5.8.1. İfade edilebilir olan (<i>Lekton</i>).....	86
2.5.8.2. Hakikatin Ölçütü: Kavrayıcı İzlenim (<i>Phantasia Katalêptikê</i>)	93
2.6. PHANTASIA ÇERÇEVESİNDE ETİK-BİLGİ BAĞLANTISI	100
2.6.1. İçtepiller ve Duygu Teorisinin Akıl ve <i>Phantasia</i> 'yla Olan İlişkisi.....	101
2.6.1.1. İçtepiller	101
2.6.1.2. Duygular Teorisi	105
2.6.2. Onay ve “Bize Bağlı Olan” Üzerinden <i>Phantasia</i> , Özgürlük ve Mutluluk	111
3. BÖLÜM: YENİ AKADEMİDE PHANTASIA KAVRAMI	119
3.1. ŞÜPHECİ OKULA GENEL BAKIŞ	119
3.2. ŞÜPHECİLİĞİN AKADEMİ FELSEFESİNDEN FARKI VE AKADEMİ FİLOZOFLARININ DİĞER ŞÜPHECİ OKULLAR TARAFINDAN ELEŞTİRİSİ	123
3.3. AKADEMİK ŞÜPHECİLER/YENİ AKADEMİ	126
3.3.1. Arkesilaos	126
3.3.2. Karneades	132
3.3.2.1. İkna Edici İzlenim (<i>Pithane Phantasia</i>).....	134
3.4. İZLENİM (PHANTASIA) VE KAVRAYICI İZLENİME (PHANTASIA KATALÊPTİKÊ) YÖNELİK AKADEMİ-STOA TARTIŞMASI.....	138
SONUÇ.....	162
KAYNAKÇA	169

EK-1 TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU	176
EK-2 TEZ ÇALIŞMASI ETİK KURUL İZİNİ.....	178

KISALTMALAR DİZİNİ

Aristoteles

An. post.

De an.

De motu an.

Metaph.

Parv. nat.

Rh.

Arist.

Analytica Posteriora (İkincil Çözümlemeler)

De Anima (Ruh Üzerine)

De Motu Animalium (Hayvanların Hareketi Üzerine)

Metaphysica (Metafizik)

Parva Naturalia

Rhetorica

Aulus Gellius

NA

Gell.

Noctes Atticae (The Attic Nights)

Chalcidios

in Tim.

Chalcid.

in Timaeus (Commentary on Plato's Timaeus)

Cicero

Acad.

De or.

Div.

Fat.

Fin.

Nat. D.

Tusc.

Academica (Academics)

De Oratore (On The Ideal Orator)

De Divinatione (On Divination)

De Fato (Kader Üzerine)

De Finibus (On Ends)

De Natura Deorum (Tanrıların Doğası Üzerine)

Tusculanae Disputationes (Tusculan Disputations)

Diogenes Laertios

DL

*Peri Biôn, Dogmatôn Kai Apophthegmatôn Tôn En
Philosophia Eudokimésantôn (Ünlü Filozofların
Yaşamları ve Öğretileri)*

Epiktetos*Diss.**Ench.***Epict.***Dissertationes (Discourses)**Encheiridion***Galenos***PHP***Gal.***De Placitis Hippocratis et Platonis (On the Doctrines of Hippocrates and Plato)***Lucretius***DRN***Lucret.***De Rerum Natura (On the Nature of Things)***Marcus Aurelius***Med.***M. Aur***Meditations (Düşünceler)***Platon***Cra.**Phlb.**Resp.**Soph.**Tht.**Ti.**Cratylus (Kratylos)**Philebus (Philebos)**Respublica (Devlet)**Sophista (Sofist)**Theaetetus (Theaitetos)**Timaeus (Timaios)***Plutarkhos***Comm. Not.**St. Rep.***Plut.***De Communibus Notitiis adversus Stoicos (Against the Stoics on Common Conceptions)**De Stoicorum Repugnantiiis (On Stoic Self-Contradictions)***Porphyrios***in Cat.***Porph.***In Aristotelis Categorias Commentarium (On Aristotle Categories)***Pseudo- Plutarkhos***Plac.***Ps. Plut.***Placita Philosophorum*

Seneca*Ep.**Epistulae Morales (Ahlak Mektupları)**Ira**De Ira (On Anger)**QNat.**Quaestiones naturales (Doğa Araştırmaları)***Sextus Empiricus***Adv. Math.**Adversus Mathematicos (Against the Professors)**PH**Pyrrhoniae Hypotyposes (Outlines of Pyrrhonism)***Simplikios***in Cat.***Simpl.***in Categorias (Commentary on Aristotle's Categories)***Stobaeos***Ecl.***Stob.***Eclogues (Anthologium / Anthology)***CAG***Commentaria in Aristotelem Graeca***SVF***Stoicorum Veterum Fragmenta Vol. I-IV.*

<https://oxfordre.com/classics/fileasset/images/ORECLA/OCD.ABBREVIATIONS.pdf>

GİRİŞ

Realizmin, Yunan felsefi bakış açısı için temel şart olduğunu belirten Burnyeat, Berkeley'nin, Platon'un *Theaitetos* diyalogunda, Herakleitos ve Protagoras'ın savlarını tartışırken aldığı pozisyonu onun kendi düşüncesi sanıp yanlış anlayarak Platon'un bir idealist olduğunu iddia ettiğini ileri sürmektedir. Burnyeat'e göre, eğer *Theaitetos* diyalogundan çıkarılacak illa ki bir idealizm versiyonu varsa, bunun, herhangi bir Yunan düşünürün kendisininmiş gibi ileri sürdüğü bir idealizm değil, böyle bir idealizm ancak dilin olanaksızlığını ve başka saçmalıkları beraberinde getireceğini öngörme üzerine tasarlanmış diyalektik bir inşadır (Burnyeat, 1982: 8).

Burnyeat, potansiyel idealistler listesindeki adayları teker teker eledikten sonra (Burnyeat, 1982: 14-18), tüm bu filozofların *bir şey* hakkında bilgisiz olduğumuz ya da kandırıldığımız düşüncesinin soruşturulmasını el değmeden bırakmış olduklarını ileri sürer. Önümüzde yüzleşmemiz gereken bir tür gerçeklik vardır. Bir şeyle, bu bir şey, bu gerçeklik hiç de düşündüğümüz gibi bir şey olmasa da, temas halindeyizdir. Yunan felsefesi dış dünya sorununu bilmemektedir. Bu problem, modern bir buluştur. Modern zamanlardaki felsefi soruşturmayı simgeleyen dış dünya problemi, bir bakıma antik felsefe soruşturmasının belirgin özelliği olan probleme oldukça zıttır. Bu, hiçbir şeyi ya da var olmayanı nasıl düşünebileceğimiz, zihinlerimizin yalanlar, sahtelikler ve yanılsamalar hakkında nasıl işlemekte ya da çalışmakta olduğu problemidir. Parmenides'ten itibaren belirgin olan kaygı, zihnin herhangi bir şeyle nasıl temas kurabileceğinden ziyade, bu ilişkiyi kurma sırasında nasıl başarısız olduğudur (Burnyeat, 1982: 19).

Yunan felsefesinin dış dünya kabulüne dayandığını ifade eden Connor ise Denyer'ın Yunan felsefesinin doğru ifadelerin kaide, yanlışların/yalanların ise sorunlu bir istisna olduğu kabulünü öne sürdüğü düşüncesini aktarır. Modern felsefenin yanlışlık problemi değil, aksine "hakikat problemleri" olarak özetleyebileceğimiz, dış dünya problemi, geçmişin gerçekliği problemi, öteki zihinler problemi ve son olarak da tümevarım problemi gibi bir dizi problemi mevcuttur. Bu dört durumda da örüntü aynıdır. Bir dizi inanca ek olarak, eğer varsa, neyin hakikat/doğru olduğu felsefi problemi. Kısaca

modern felsefenin arkasındaki düşünce, inançların masumiyeti kanıtlanana kadar suçlu oldukları, doğrulukları kanıtlanana kadar da yanlış olduklarıdır (Connor, 2000: 118; Denyer, 1991: 1-3).

Platon ve Aristoteles'i bu dört problemle karşılaşmadan okuyabileceğimizi, bununla birlikte, birbirine çok benzer iki peşin hükümle, inançlarımızın genel olarak doğru oldukları, gerçek dışılığın/hatanın kısmen sorunlu bir olay ve ender rastlanır bir gereklilik olduğu düşüncesiyle karşılaşmadan onları okuyamayacağımızı ileri süren Denyer, doğruluk ve yanlışlık hakkında, modern ve antik felsefe arasındaki peşin hükümlerdeki zıtlıkların birkaç sonucu olduğunu belirtir. Burnyeat gibi, Denyer da idealizmin antik felsefe için bir seçenek olmadığını ileri sürmektedir. Antik filozoflarının idealizme karşı herhangi bir itirazda bulunmadıkları gibi, reddetme zahmetine bile girmedikleri, hiçbir şeyin hareket etmediği, gezegenlerin tanrı oldukları, erdemli bir insanın hiçbir şeye inanmasa dahi mutlu olacağı gibi düşüncelere inanmayı sürdürdüklerini ifade ettikten sonra, neden Platon gibi zeki bir adamın, bir insanın nasıl hatayı ya da gerçek dışılığı düşünüp ifade edebildiğini göstermek için bu kadar çaba sarf ettiği sorusunu sorar (Connor, 2000: 118-119; Denyer, 1991: 3-5).

Bu sorunun yanıtı ise, Platon'un çağdaşlarının varlık, çelişki, yargı ve olumsuzlama ile ilgili kafa karışıklıklarıyla başlar. *Politeia* diyalogu nesnel bir hakikat arayışı düşüncesi ve 'formlar (idealar) teorisinin nihai kaderinin gerçek dışılık/yanılgı hakkındaki problemlerimizle alakasız oldukları ve onların nesnellik için bir tehdit oluşturdukları' argümanına etkisiyle ilerler (Denyer, 1991: 66). Platon'un *Kratylos*'ta ise yanlış ifadelerin nedenini soruşturduğunu (Denyer, 1991: 73), *Theaitetos*'ta bilginin zihnin kendi etkinlikleri, bu etkinliklerin de yargı ve inanmaktan başka bir şey olmadığını (Denyer, 1991: 107), *Sofist* de ise, çelişkiye düşmeden bir insanın yanlış bir sanı edinip nasıl var olmayanı ifade edilebileceğini gösterdiğini açıkladığını ifade eder (Denyer, 1991: 5; Connor, 2000: 119-120).

Connor'a göre, Platon'un miras aldığı geleneği şekillendiren, spekülative Yunan düşünürleri tarafından açılan çeşitli epistemolojik caddeleri yeniden düşünme ve keşfetme çabaları sayesinde, Stoacılar dogmatik bir doğa felsefesi kurmakta bu kadar başarılı olmuşlardır. *Sofist*'teki çözümle birlikte doğru ve yanlış bir şekilde konuşmanın

ne olduğunu elde edip, bunu, kendilerine özgü özel bilgi açıklamalarında kullanmışlardır (Connor, 2000: 121). Aynı şekilde Brunschwig de Stoacıların sistematik ve düşünümsel bir ontolojiye ulaşma çabalarında *Sofist* diyalogundaki tartışmaları bir meydan okuma olarak kabul ettiklerini ifade eder (Brunschwig, 1992: 118).

Yukarıda yapılan Antik felsefeye dair çıkarımlara bir sonuncusunu ekleyerek bunların, çalışmanın konusu olan *phantasia* kavramı ile olan bağlantısına adım adım ilerleyelim. Gerson'a göre, Presokratik düşünceyle ilgili fragmanlar olsa da, epistemolojik iddialar ve soruların felsefenin kendisiyle eş zamanlı olarak ortaya çıkıp çıkmadığına dair bir takım şüpheler vardır. Epistemolojinin Antik Yunanlıların anladığı gibi, felsefeden ayrı düşünülmemeyecek bir alan olduğu düşüncesinde olan Gerson, sekiz yüz yıl sonra tüm felsefe tarihine bakıp bilginin imkânı üzerine olan saldırıların aslında felsefenin kendisine yapılan bir saldırı olduğu konusunda fikir beyan eden Sextus Empiricus ile hem fikirdir. Sextus'un fark ettiği gibi, filozoflar bilgeliği amaçlıyorlardı. Bilgelik de bir tür bilgiydi. Eğer bilgi olanaklı değilse, geleneksel olarak düşünülen bilgelik arayışı da boşuna bir çaba olacaktır. Felsefe Antik Yunan'da *physis*'in bir *kosmos*'a sahip olduğu temel varsayımıyla başlar. Doğa bir düzene sahipse ya da bir düzene göre yapılandırıldıysa, bu düzen anlaşılabilir (Gerson, 2009: 14).

Watson'a göre hayal gücü ya da imgelem olarak çevrilen *imagination* son iki yüzyıldır tartışma konusu olmuşken, *phantasia* ihmal edilmiştir. *Phantasia* teriminin pek çok anlamı olsa da, anlamına dair değişmeyen tek şey, görünen şeye, özellikle gözlere görünen şeye göndermede bulunduğuudur. Platon ve Aristoteles'te duyu bilgisi bilginin aşağı bir formudur. Stoacılar ve Epikourosçular'da ise, duyu bilgisinden başka tür bir bilgi yoktur. Bilginin diğer formları, farklı bir tür bilgi olmaktan ziyade, duyu bilgisinin bir uzantısı ve geliştirilmiş halidir. Sonuç olarak, görüleceği üzere, Stoacı sistemde *phantasia*'ya merkezi bir rol addedilir. Bu, özellikle İ.Ö. I. yüzyılın başlangıcından beri felsefenin bir özelliği olan bağdaştırmacılık (senkretizm) nedeniyle *phantasia* kavramının gelişimi için çok önemli olduğunun kanıtıdır. *Phantasia* Stoacılar da dahil olmak üzere Platon'dan itibaren bilgi teorisi ya da epistemolojide kullanılan felsefi bir terim olarak ele alınırken, Stoacılardan sonra ise, günümüzdeki hayal gücü ya da fanteziye, yaratıcı hayal gücüne evrilir (Watson, 1988: IX-XI).

Tüm bu görüş ve saptamaları bir araya toplarsak Antik felsefe şu kabul ve problemlerden yola çıkar: i) dış dünyanın var olduğu kabulü ii) Yunanlıların temel probleminin yanlışın, var olmayanın, hayallerin nasıl düşüncenin konusu olduğu ve ifade edilebildiği problemi olduğu iii) doğa, eğer bir düzene sahipse bu düzenin kavranabileceği.

Bu çalışmanın temel problemi doğru bilginin olanaklı olduğunu düşünen ve bu çerçevede *phantasia* kavramıyla ilişkili olarak bir ölçüt teorisi geliştiren Stoacılar, *phantasia*'nın bilgi sürecindeki rolünün ne olduğunu açıklamak ve bu süreçte neden bu kavrama ihtiyaç duyulduğunu Stoacılara kadar geçirdiği anlam değişimleriyle birlikte ele almaktır. Kavram bağlama göre farklı anlama gelse de her daim bilgiyle bağlantılı olmuştur. Özellikle Aristoteles'le ilişkili olarak Ortaçağ'da ve günümüzde *imaginatio* (hayal gücü) terimiyle karşılanmakta, bu da terimin ve bilgi sürecindeki işlevinin ne olduğunun anlaşılmasını güçleştirmektedir. *Phantasia* kavramının kullanım alanı oldukça geniş olduğu için çalışmada özellikle epistemolojik bağlamda *phantasia* kavramı sınırlandırılacaktır. Çalışmanın amacı, Akademi filozoflarını tamamen çürütmek değil, Stoacıların sistemlerinin tutarlıklarını göstererek onların itirazlarını bertaraf etmektir.

Üç bölümde incelenecek olan çalışmanın birinci bölümünde, özellikle odaklanılacak konu, yanlışın sebep olan şeyin ne olduğu, var olmayanın nasıl ifade edilebildiği sorusudur. Platon ve Aristoteles'in bu soruya buldukları cevabın *phantasia* kavramına yükledikleri anlama dayandığı daha ziyade birincil kaynaklar kullanılarak gösterilmeye çalışılacaktır. Platon'da *phantasia* çoğunlukla doğru ve yanlış söylem, sahtelik, görünüş ile gerçek arasındaki sorgulamalarda karşımıza çıkmaktadır. Yaşlılık dönemi diyaloglarında *phantasia* kavramına denk gelmemiz Platon'un kendi sistemine bu kavramı bir zorunluluk ya da bir ihtiyaçtan dahil etmesi dolayısıyla mıdır? Hakikat ve var olan üzerine olan soruşturması, var olmayan ve hatanın nasıl mümkün olduğunu araştırmaya mı kaymıştır? Duyumların ve zihnin yanılmadığını düşünen Aristoteles, bilgi sürecine *phantasia*'yı dahil etmeye mecbur mu kalmıştır? gibi sorulara yanıt aranacaktır. Epikouros'ta üzerinde durulacak nokta, bilgi felsefesi içinde *phantasia*'nın hangi konumda olduğunu ve tüm izlenimlerin doğru olduğunu nasıl temellendirdiğidir.

Çalışmanın eksenini olan ikinci bölümde, *phantasia* ve onunla bağlantılı olan kavramlar Stoa sisteminin kendi içindeki bütünlüklü yapısı göz önünde bulundurularak açıklanacaktır. Her şeyin amaçlı ve tanrısal öngörüye (*pronoia*) göre düzenlendiği ve insan zihninin de evrendeki bu düzen ve bilgiyi kavrayabileceği, böylelikle de mutlu olabileceği şekilde tasarlandığı görüşünde olan Stoacıların sistemlerinin kendi içindeki tutarlılığını göstermek ve Şüphecilerin saldırılarını daha iyi bir şekilde karşılamak için Stoacıların sistemlerini üzerine inşa ettikleri *phantasia* kavramının, mantık, fizik ve etik alanlarındaki varlığını ve üç alanının bu kavram üzerinden birbiriyle nasıl bağlantılı olduğunu gösterilmesi zorunludur. Ele alınacak tüm başlıklar Stoacıların bilgi görüşlerini destekleyecek şekilde kurulacaktır. Geleneksel sıralamanın yerine fizik, mantık ve etik sırasına göre gidilecektir.

Öncelikle Stoa felsefesinin genel özelliklerine değinilerek, epistemoloji ve etik kuramlarına bir hazırlık olması açısından Stoa fiziği çerçevesi çıkarılacaktır. Evrendeki her canlıda değişik oranlarda bulunmakta olup, onları birbirinden farklı kılan, Stoacıların yönetici ilke olarak da tanımladıkları, evrenin düzenleyici ilkesi ve yaşayan canlı organizmaların özü olan *pneuma*, insan ruhu nasıl bedene yayılıyorsa, evrene bu şekilde yayılmaktadır. İnsanda da mevcut olan bu yönetici ilke duyum, izlenim (*phantasia*), içtepi (*hormê*) ve onay (*synkatathesis*) gibi unsurların gerçekleştiği yerdir. Dolayısıyla yapılacak ilk iş bu evrenin ilkesi dedikleri şeyi ve insanda bulunan, hem bilgi sürecinin hem de eylem sürecinin merkezinde yer alan bu yetiyi açıklamaktır. Fizik bölümünde değinilecek bir diğer nokta ‘niteliklendirilmiş olan’ kategorisidir. Dünyada iki tane aynı şey olmadığını düşünen Stoacılar tekillere birliğini veren ‘niteliklendirilmiş olan’ kategorisinin bir alt dalı *idiôs poion* (özel niteliklendirilmiş olan) dur. Hakikatin ölçütü olarak addettikleri *phantasia katalêptikê*’ye sebep olan da bu ayırt edici nitelik yani *idiômata*’dır. Ortak niteliğe erişim ise, ortak düşünceler (*koinai ennoiai*) aracılığıyla mümkündür. Ayrıca duyusal izlenimlerin (*aisthetikê phantasia*) gerçekleşme süreci, kavrayıcı olan ve kavrayıcı olmayan izlenimlerin ayırt edilmesi de bu kategoriye bağlantılıdır. Şüpheci okulun itirazlarının çürütülmesi ve bahsedilen konuların en sağlıklı şekilde anlaşılabilmesi için bu kategoriye değinmek şarttır.

Zihnin mantık ve etikle olan ilişkisinde, bütünlüklü bir ruh anlayışına sahip olan Stoacılar da ruh kuramları ve ruhun hükmeden yetisi üç alanla da bağlantılı olduğu için ayrı bir başlık altında incelenecektir. İleride kavrayıcı olan ve olmayan izlenimleri ayırt edebilecek bir yol olarak sunulacağından onların karışım kuramları açıklanacaktır. Aklın işlev ve yetilerinin ne olduğu, *phantasia*'nın etikle olan bağlantısı - ki içtepi (*hormê*), eylem, iyi ve kötü şeyler, duygular ve uygun davranış (*kathêkon*) gibi konular etik alanında incelenir (DL VII. 84), -bilgi edinme sürecindeki işleviyle bağlantılı olarak bu kısımda tartışılacaktır.

Mantık bölümünde ilk olarak mantığın çalışma alanları ve Stoa epistemolojisinin genel hatları ele alınacaktır. Her bir Stoa filozofunun ayrı ayrı *phantasia* tanımları açıklandıktan sonra, bilgi sürecinin nasıl gerçekleştiği özellikle görme duyusu üzerinden ortaya konacaktır. Daha sonra *phantasia*'ya dair yaptıkları ayrımlar ele alınıp, duyu izlenimleriyle bilgi sürecini başlatan ve tekrarlanan duyu izlenimlerinden doğal bir şekilde biçimlenen zihinsel varlık tiplerine ve onların, ölçüt ve türleriyle olan ilişkilerine değinilecektir. Ayrıca bu varlık tiplerinden biri olan *prolêpseis*, Akademi filozoflarının kavrayıcı olan ve kavrayıcı olmayan izlenimlerin birbirinden ayrılamayacağı iddialarına karşı da önem teşkil etmektedir. Devamında izlenim türlerindeki farklılar ve hakikat ölçütü olarak *phantasia katalêptikê*'yi belirlemelerine rağmen neden farklı ölçütlerden de bahsettikleri açıklığa kavuşturulacaktır. Doğru (*alêthes*) ve hakikat (*alêtheia*) arasındaki yaptıkları ayırım neticesinde, doğru ve yanlışlığı kendisine atfettikleri *lekton* kavramı epistemolojik bağlamda ele alınacaktır. Hakikat ölçütü *phantasia katalêptikê* ise *katalêpsis* kavramı ile olan bağlantısıyla irdelenecektir.

Etik-bilgi bağlantısında, *phantasia*'nın akıl, duyum, içtepi, yargı gibi yetilerle olan ilişkisi, bilgiye dayalı olan doğru eylem ve akla uygun yaşamdaki rolü açıklanacaktır. Duyguların bilgi edinme sürecinde neden hoş karşılanmadığı gibi konular incelenecektir. Son başlıkta ise, izlenimlerin mutlulukla olan bağlantısı izlenimlere onay verme özgürlüğümüz üzerinden gösterilmeye çalışılacaktır.

Çalışmanın üçüncü bölümde dört Şüpheli okulun özellikleri, temsilcileri ve şüpheliğin farklı anlamlarına değinildikten sonra, Akademi filozoflarının diğer

şüpheli okullar tarafından eleştirilerine yer verilecektir. Yeni Akademi başlığında öncelikle kurucu olan Arkesilaos'un düşünceleri ve Stoacılara yönelik itirazları ile bu filozofa yönelik suçlamalara yer verilecektir. Okulun bir diğer üyesi Karneades'in düşünce ve itirazlarından sonra kendisine ait *to pithanôn* kuramı açıklanacaktır. Çalışma *phantasia* ve *phantasia katalêptikê*'ye yönelik Akademi ve Stoa tartışmasıyla bitirilecektir. İkinci ve üçüncü bölümde filozofların eserleri günümüze ulaşmadığı için daha ziyade ikincil kaynaklar kullanılacaktır.

1. BÖLÜM:

STOA ÖNCESİ FİLOZOFLARDA *PHANTASIA*

1.1. PLATON'DA *PHANTASIA* KAVRAMI

Platon'da *phantasia* kavramını açıklamadan önce, hem *imaginatio*'dan farkını ortaya koyacak hem de Platon'un neden bu kavrama ihtiyaç duyduğunu, kavrama atfettiği önemi ve yüklediği rolü bir nebze açıklayacak ya da olası bir cevap yakalamamıza temel teşkil edebilecek bir tespitle işe başlamak yerinde olacaktır.

“Neo-Latin dillerinin sözcük haznelerinde nispeten bir uyum söz konusudur: imgelem (*immaginazione*, *imagining*) namevcut olanın akılda tutulmasıdır (*ritenzione*, *retention*), fantezi ise onun yeniden işlenmesidir (*rielaborazione*, *reworking*). Yeniden işleme edimi akılda tutma edimine nazaran hataya daha açık olduğundan, fantezi de gerçekdışı olana imgelemden daha yatkındır. Bir tanığın güvenilirliğini sarsmak için tüm anlatılanların tanığın hayal gücünün (*immaginazione*, *imagination*) ürünü olduğunu söylemekten daha iyi bir yol yoktur; böylece, sözcük düzeyinde öngörülmuş olan uyum kırılmış olur. Aradaki ayırım görece sabittir ama tutarlı değildir. Strawson (1970), imgeleme üç temel semantik alan atfeder: 1) zihinsel (hatta belki akustik) imgelem; 2) icat olarak imgelem; 3) inanç veya yanılsama olarak imgelem. Strawson bunu yaparken çağdaş İngilizceden faydalanır, ama tanım Platon'un hem hakiki temsil hem de yanıltıcı görünüm anlamlarına gelen, *phantasia* tanımına tekabül eder. *Phantazesthai* (görünme, ortaya çıkma) fiili ve *phantasis* (vizyon) ve *phantasma* (fantazma) isimleri doğrudan yanıltmacayla ilgili değildirler, bunlar doğrunun ve yanlışın koşuludurlar; zira *phantasma* esas olarak ‘imge’ değil, ‘görünen şey’dir, ‘temsil’den önce ‘sunuş’ ile ifade edilir; zaten Helenistik çağa kadar *phantasia* ve *phantasma*, kayıtlarda *phantazesthai*'in aktif değil, pasif ve ortalama formları olarak geçer (*phantazesthai* fiili, bir imgeyi kasıtlı biçimde sunma ediminden ziyade, esas olarak, uyku veya uyanıklık halinde bizleri ziyaret eden görünüşleri ifade eder). Sunuşun (*presentazione*, *presentation*, gösterme, sunum) temsile (*rappresentazione*, *representation*) dönüşmesi, görünür olma halinin bir öncülü değil, sonucudur” (Ferraris, 1996: 7-8).

Bu açıklamalarda *phantasia* ile imgelem arasındaki fark, *phantasia*'nın, imgelem sürecinde akılda tutulan şeyin yeniden işleme edimi sırasındaki hataya daha yatkın olduğudur. *Phantasia*, hem gerçek hem de yanıltıcı görünüm anlamlarının ikisini birden kendinde taşır. Platon'da *phantazesthai*, *phantasis* ve *phantasma* doğru ve yanlışın koşulu olmakla birlikte uyku ve uyanıklık sırasında beliren görüntülerdir. Bu tespitin ve metinde geçen diğer saptamaların ışığında, Platon'un diyaloglarından hareketle Platon'da bu söylenenlerin ne derece karşılığı olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. *Phantasia*'nın Platon'da “hataya ya da yanılgıya neden olan şey” olduğu savının temellendirilmesi ya da kanıtlanabilmesi için *phantasia*'nın geçtiği kısımlardan ziyade, diyaloglara daha geniş bir perspektiften bakılacaktır.

Watson'a göre, *phantasia*'nın Presokratik yorumcularca kullanılması, Presokratik filozofların da bu kavramı kullandıkları anlamına gelmez (Watson, 1989: 1, Dipnot 1). Sokrates öncesi filozoflardan hiç biri tutarlı bir imgelem teorisi geliştirememiştir. Günümüze ulaşan fragmanlar kısa olduğu için aydınlatacak tam metin olmadan *phantasia*, *phantasma*, *eikôn* ya da *eidôlon* kavramlarının yorumu şüpheli kalmaktadır. Bu çağda psikolojik bilgilerin gelişmemiş olan karakteri, böylesi bir teorinin varlığını da ihtimal dışı kılmaktadır. Aslında destansı şiirlerde, aracısız olarak içe bakışla ya da diğerlerini gözlemekle fark edilmeyen akıl dışı duygusal itkilerin nedeninin 'ben'e ait olduğu kabul edilmez. Bu akıl dışı etkiler doğaüstü bir etkenin müdahalesiyle açıklanır. Bununla birlikte, hayal gücü eski düşünürlerin onu analiz etme şevklerini kıran bu akıl dışı yetilerin parçası olduğu gibi, aynı zamanda en çok hafıza, hayal ve algı problemleri üzerine bir düşünüm olması dolayısıyla, daha sonra ona tesadüfen yaklaşıldığını göreceğimiz zor bir kavramdır. Ancak Presokratik dönemde, psikolojik kavramlar ve kaynağını dışsal bir harekete geçirici unsurdan alan algı henüz ayırt edilmemiştir (Armisen, 1979: 17).

Phantasia'nın epistemolojik açıdan Platon'a kadar kullanılmamasının sebebi, onun doğasını ve işlevini anlamak için gerekli olan –ki bunu kısmen de olsa Platon yapacak ve bir *phantasia* teorisi geliştirecektir- henüz madde ve ruh ilişkisini tam olarak açıklayan bir görüş olmamasıdır (Bundy, 1927: 18; Armisen, 1979: 17). Ancak bu kavramın neliği ve işlevi Platon'da da net değildir. Tek bir anlam yüklenemeyen, sıfat fiili *phainômenon* (görünür şey, görünüş) olan *phantasia*, *phantasma* ve *phainesthai* (görünmek, görünüş, görünür olmak ya da kılmak) ya da *phantazesthai* gibi başka kelimelerle birlikte, ancak her şeyden öte, *phaôs* ya da *phôs*, yani 'ışık' düşüncesine varan terimler ailesine aittir (Lefebvre, 1999: 65-66).

Platon'da imgeleme ayrılmış bütünlüklü bir açıklama bulunmaz. Dolayısıyla imaları ve *Diyaloglar* içerisine serpiştirilmiş bölük pörçük incelemeleri bir araya toplamak gerekmektedir. Bu ilk güçlüğü, aynı zamanda Platon'un kendi tereddütleri de eklenir. İmgeleri ya da görüntüleri üretmekle sınırlanmış, varlığın soluk yansımaları olan, felsefi bir düşünümü hak etmeyen hayal gücü, tersine, anlamlarını açıklığa kavuşturduğu nesnelere dünyasının dışında kendini tasarlama yetisi anlamına da gelmektedir. Burada, hayal gücü idealara yaklaşmanın yollarından biri olabilir. Gidimli düşünme ile

karşılaştırıldığında, ebedi dünyanın yaratıcı bir kavrayışı için ona gerek vardır (Armisen, 1979: 19).

Phantasia kavramı, üçlü bölümlemeyi göz önünde bulundurursak Platon'un yaşlılık dönemi diyaloglarında, dördü bölümlenmeyi kabul edersek olgunluk ve yaşlılık dönemi diyaloglarında bulunmaktadır. Platon'da *phantasia* kavramı sırasıyla *Theaitetos*, *Sofist* ve *Timaios* diyaloglarında geçmektedir. *Politeia* diyalogunda olup olmadığı şüphelidir. *Kratylos* ve *Philebos* diyalogunda *phantasia* kavramı bulunmasa da hem *phantasia* ile bağlantılı kavramlar bulunduğu için hem de imgelem, hafıza, doğru ve yanlışla olan bağlantıları nedeniyle bu diyaloglara da yer verilecektir. Diyaloglara geçmeden evvel *phantasia* ile ilişkili diyalogların diğer diyaloglar içindeki yerlerinin açıklanması hem çalışmanın devamı hem de Platon'un düşünme izleğinin takip edilebilmesi için önemlidir.

Theaitetos ve *Sofist* diyalogu, *Parmenides*, *Devlet Adamı (Politikos)* ile aynı grupta yer almaktadır. *Sofist* ve *Devlet Adamı* diyaloglarının *Theaitetos*'tan sonra yazıldığı şüphe götürmezken, *Parmenides* diyalogunun ise, *Theaitetos*'un başı ve sonu arasında kaleme alındığı düşünülmektedir. Bu dört grup diyalogun, *Timaios*, *Philebos* ve *Yasalar (Nomoi)*'dan önce, *Menon*, *Phaidon* ve *Politeia*'dan sonra geldiği hususunda yorumcular hemfikirdir (Cornford, 1989: 1-2).

Grek terminolojisi esasen, *phaino* ve *eikô*'nun çevresinde toplanmış iki aileyi kapsar. *Phantasia*'nın da ait olduğu *phaino*, en zengin, en sık rastlanan terim olduğu kadar anlamı da bir o kadar belirsizdir. Öncelikle *phantasia*, 'ruhun bir izi, baskısı' anlamına gelir. Başka bir deyişle, algıya eşlik eden zihinsel bir temsildir. *Phaino* görmeyle bir ilişkiyi akla getirmesine rağmen, *phantasia* yalnızca görsel izlenimlere değil, tüm algılara uyar. Anlamdaki aynı genişleme Latince'de de kendini gösterir. *Phantasia*, Latince'de *visum* ve *visio*¹ ile karşılanır. Bununla birlikte, dışsal bir uyarıcı, duyum

¹ "*Phantasia*, görünür kılma; (felsefede) zihnin tasavvur gücü; imge. *Visum*, görülen bir şey; görünüş; (dış bir nesne tarafından duyular üzerine yapılan) izlenim. A) *Visum* bir halk dili kelimesidir. *Videre*'nin isimleşmiş perfectum passiva participium'udur. 'Görülen bir şey', 'görünüş' anlamlarına gelir. B) Felsefede 'izlenim', 'imge' anlamında ilk kullanan Cicero'dur (Cicero, *Acad.* I. 40; II. 18). *Acad.* I. 40'da 'appellemus licet' ile 'teramus hoc verbum' ve *Acad.* II. 18.'de 'hesterno sermone trivimus' ifadeleri ve Yunancasını vermesi bunu gösteriyor. C) *Visum* Cicero'nun eserlerinde kullanılmasına rağmen terimleşmemiştir. Zira *phantasia*'yı iyi ifade etmemektedir. Cicero *visio*'yu da bu anlamda kullanmıştır.

olmadan da *phantasia* sahibi olabiliriz. Bunlar hafızada, rüyada ortaya çıkan ya da modern zamanlarda hayal gücü olarak adlandırılan şeyden doğan zihinsel temsillerdir. Hayal gücü yetisine gelince, muhtemelen ayrı bir hafıza ve algı süreçleri bulunmadığı için, muğlak *phantasia* terimiyle değil, *phantastikê (tekhnê)* ya da *phantastikô* ile karşılaşılır. *Eikô*'nun etrafında konuşlanan kavramlar ise, *eikôn*, *eikasia*, *eidôlon*'dur (Armisen, 1979: 13-14).

Her iki gruptaki kavramlar Platon'da sürekli birbirinin yerlerine kullanılmakta olup anlamları da birbirlerinin aynısı ya da birbirlerine oldukça yakındır:

“Platon imgeye karşılık olarak *eidôlon* (çoğul: *eidôla*), *eikôn* (çoğul: *eikônes*) ve *phantasma/phasma* (çoğul: *phantasmata*) kelimelerini kullanır. Bu kelimelerin ise pek çok anlamı ortaktır: *eidôlon* hayal, hayalet, gölge, görüntü, kuruntu, idol, biçim, beti, sudaki ya da aynadaki yansıma; *eikôn* imge, kopya, temsil, tasvir, ikon, benzerlik, biçim, suret, heykel, yansı, model, kalıp, arketip; *phasma*, *phantasma* fantazyaya, görüntü, görünüş, şekil, rüya, görü anlamlarında kullanılır. *Devlet*'te bu imge türleri arasındaki ortaklık, onların bilginin en alt düzeyini temsil edişleridir; bu diyalog daha çok idea'yı görünüşten ayırma sorununa odaklanmıştır. Ne var ki bilginin en alt düzeyinde olsalar da *eikôn* ile *eidôlon* arasında bir far vardır: *eidôlon*ları duysal olanı taklit eden şairler (genel olarak sanatçılar), *eikôn*ları ise düşünülür olanı görselleştiren filozoflar (ya da anayasa ressamı) üretmektedir; bu bağlamda analogi, metafor, alegori, model, tip, diyagram gibi pek çok imgeden söz edilmektedir. *Sofist*'e gelindiğindeyse, *eidôlon* genel olarak imge anlamında kullanılmış gibi görünmektedir; onun alt türleri benzerliği temsil ya da taklit eden *eikôn* (bu iyi imgedir) ve görünüş üreten *phantasma* (bu ise kötü imgedir) olarak belirlenmiştir” (Kalaycı, 2020: 1-2 Dipnot 3).

Phantastikê eyleminin bir sonucu (Armisen, 1979: 14) olan *phantasma/phantasmata*, Platon'da bir hayal (*Phd.* 81d 2-3), bir yansıma (*Resp.* 510a 2), bir gölge (*Soph.* 266b 9), düşsel bir görüntü (*Ti.* 52c), görünüş (*Soph.* 232a) ya da *Theaitetos*'taki gibi (167b) bir görünüşün zihinsel temsili anlamına gelebilir. Birçok durumda *phantasma* varlığın kolaylıkla aldatıcı bir belirtisi ya da, işin daha garibi, var olmayanın bir tezahürü olarak ortaya çıkar. Bununla birlikte, başka durumlarda, *phantasma*, öznedeki bu türden bir

Visio, *phantasia* için uyum bir karşılıktır ve terimleşmiştir. Kelime daha sonra Quintilianus'ta da aynı anlamda geçer. *Phantasia* Latinceleşmiştir. Özellikle Augustinus devri sonrasında 'fikir', 'kavram' anlamlarında kullanılmıştır. [...] D) Anlam gelişmesi, 'görülen bir şey', 'görünüş'ten 'imge'ye doğru olmuştur. Burada anlamca bir daralma ve zenginleşme olduğu söylenebilir. I. parçada bu anlam üzerinde ısrar etmekte, II. parçada ise kelimenin 'imge' anlamını kazandığını kabul etmektedir. Fakat daha sonra *visio*'yu kullanmaktadır. Bu durum Cicero'nun sistemli bir terim yaratıcısı olmamasındandır. E) *Visum* somut bir anlamdan soyut bir anlama doğru kaymaktadır. F) *Visum* tutunmuş ve felsefi bir anlamda İngilizce, Fransızca, Almanca ve İtalyancaya geçmiştir. Fakat bu *phantasia* anlamında olmamıştır” (Yonarsoy, 1982: 47-49).

görünmeye karşılık gelir. Aksi takdirde, kayıtsız şartsız bir ‘temsil’, en azından belirli bir tür temsili (*Cra.* 386e 3) belirtir (Lefebvre, 1999: 66).

Kalaycı’ya göre, Antikçağda felsefe ve imge üretimini en titiz tartışan filozof Platon iken, kavramların en ince detaylarına kadar tartışıldığı diyalog da *Devlet (Politeia)* tir (Kalaycı, 2020: 1).

Watson’ın iddiasına göre kavram sahneye ilk kez Platon’la ve onun *Politea*² diyalogunda (382e), Tanrı’nın bizi rüyada ya da uyanıkken, ne *kata phantasias* (hayaller, görüntüler) ne sözlerle (*kata logous*) ne de işaretlerle (*sêmeiôn pompas*) aldatacağını söylediği kısımda çıkar. *Politea*’nın bazı edisyonlarında *phantasias* teriminin olduğu kısmın boş bırakıldığına, ancak çoğu editörün o kısmı muhafaza ettiğine değinen Watson, ilk kez kullanılmasına rağmen kavramın açıklanmamış olmasını da tuhaf karşılar (Watson, 1988: 1, Dipnot 2; Ferraris, 2008: 27).

Kratylos diyalogunun konusu dil gibi görünse de, asıl soruşturduğu şey son yıllardaki çalışmalara göre, epistemoloji ile ontolojinin dayandığı felsefi temel, yani *logos*’tur. Söz ya da söylem olarak birçok dilsel parçadan oluşan *logos*’un en önemli parçası aynı zamanda diyalogun da odak noktasını oluşturan ad (*onama*) ve adlandırma (*paragma*) dır. Platon’ göre, bu ikisi arasındaki ilişki çözümlendiği takdirde felsefe yapmayı olanaklı kılacak olan can alıcı nokta da açığa çıkacaktır. Diyalog, adın, adı olduğu şeyin özüyle (*ousia*) ya da doğasıyla (*physis*) yani gerçekliğiyle ne derece ilişkili olduğu sorusu üzerine kuruludur. Platon diyalogda, Hermogenes’in ‘uzlaşımçı dil anlayışı’ (‘ad’ ile ‘adlandırdığı şey’ arasındaki ilişki bir tür ‘uzlaşma’ işidir 384d-e), ile *Kratylos*’un ‘doğal dil anlayışı’ nı (‘ad’ ile ‘adlandırdığı şey’ arasında içkin bir doğruluk olduğu 428e) ele alınır (Platon, 2018: 7-8).

Sokrates doğru ve yanlış söylemek diye bir şeyin olup olmadığı sorusunu Hermogenes’e yönelttikten ve olumlu bir cevap aldıktan sonra, doğru ve yanlış söylemin de bulunduğunu, var olan şeyleri oldukları gibi ifade ettiğimizde doğru, olmadıkları gibi

² Bilgi konusu, türleri ve bunların hakkında olduğu nesnelere tartışıldığı diyalogda, özellikle ‘bölünmüş çizgi analojisi’nin anlatıldığı bölümde, Platon’un *eikônes* ve *eikasía*’yı kullanmasına rağmen bir bilgi formu olarak da nitelendirilebilecek olan *phantasia* kavramına değinmemesi ilginçtir.

ifade ettiğimizde ise yanlış bir söylemde bulunulduğunu belirtir. Aynı şekilde bir ad da doğru ya da yanlış olabilmektedir. Bir kişinin bir nesneye verdiği ad kişiden kişiye ya da siteden siteye değişebilmektedir. Sokrates bu noktada, aynı sorunun varlıkların özü için de geçerli olup olmadığını sorup Protagoras'ın da 'insanın her şeyin ölçüsü olduğunu' söylerken bunu kastettiğini ifade ederek varlıkların özünde süregiden bir yanın olup olmadığını sorar. Hermogenes'in Protagoras'ın savını anlamadığını belirtmesinin akabinde, örnek vererek durumu açıklayan Sokrates, her şey herkese nasıl görünüyorsa öyle olduğu takdirde ne iyi ne kötü insan, ne de bilge ya da bilge olmayan ayrımı olacaktır. Dolayısıyla, herkesin her şey hakkında kendine göre bir gerçeğinin olduğu yanlışsa, şeylerin kendisinde de değişmeyen süregiden bir varlığın mevcut olduğu ve bu varlığın bize tabi olmadığı açıktır. Şeyler, bizim hayal gücümüzün (*phantasma*) isteğiyle bir o tarafa bir bu tarafa sürüklenmez, bağımsızdır ve kendi varlık ve doğalarına göre mevcuttur (Cra. 385b-386e). Protagoras'ın aynı savı *Theaitetos* diyalogunda da tartışılacak olup *phantasia* kavramı gene aynı bağlamda kullanılacaktır. *Sofist*'te ise gene doğru ve yanlış konuşmanın (*logos*) var olup olmadığı tartışılırken *phantasia* kavramı yeniden denkleme sokulacaktır.

Theaitetos diyalogunu irdelemeden evvel, diyalogla da bağlantılı olduğundan Long'un *phantasia*'ya dair görüşüne yer vermek yararlı olacaktır:

“*Phantasia* terimi tarihe asıl girişini bir sanat terimi olarak Protagorasçı rölativizme göndermede bulunmasıyla yapar. Platon bir ve aynı varlığın bir çift gözlemcide oluşturabileceği farklı 'görünüm' veya 'algıyı' ayırt etmek için *phantasia*'yı kullanır [...]” (Long, 2001: 266).

Bilginin (*epistêmê*) ne olduğunun tartışıldığı *Theaitetos* diyalogunda *phantasia* karşımıza iki kez çıkmaktadır. Sokrates, bilgi ve bilgeliğin aynı şey olup olmadığı sorusunu *Theaitetos*'a yönelip, bu ikisinin aynı olduğu cevabını aldıktan sonra (*Tht.* 145e) içinden çıkamadığı bir konunun olduğunu belirterek (146a), “Bilgi nedir?” sorusuyla (146c) diyalogu açar. Soruşturma sırasında umutsuzluğa kapılan *Theaitetos*'u cesaretlendirmek isteyen Sokrates, kendi sanatını ebelikle (*tekhnê maieutike*) bağdaştırarak, görüntü (*eidôlon*) ile doğruluğu (*alêthes*) birbirinden ayırt etmenin güçlüğünden dem vurur. Kendi sanatının en önemli özelliği, sorgulamaya tabi tuttuğu kişilerin, sahte olan (*pseudos*) ve imge (*eidôlon*) ile doğruluğu (*alêthes*) ayırt etmelerini

sağlamaktır. Üç savın [(i) bilgi, algıdır (151e-186e); (ii) bilgi, doğru sanıdır (187a-201c); (iii) bilgi, *logos*'la temellendirilmiş doğru sanıdır (202c-210a)] tartışıldığı diyalogun sonunda, bilginin ne olduğu değil, ne olmadığı ortaya çıkar. Bilginin algı olduğu sonucuna varan Theaitetos'a (151e) onunla hemfikir olan Protagoras'ın "insan her şeyin, var olanların var olduklarının ve var olmayanların var olmadıklarının ölçütüdür" görüşünü hatırlattıktan sonra, soğukluğun rüzgârın niteliği olup olmadığını irdeleyen Sokrates, aynı esen rüzgârın kişiden kişiye değişerek birini üşüttüğüne, diğerini ise etkilemediğine dikkat çeker. Rüzgâr birine soğuk, başka birine ise soğuk değil gibi mi görünecek (*phainetai*, görünmek) sorusunu yönelttikten sonra, buradaki "görünüyor" derken kastedilenin "algılanıyor" demek anlamına geldiğine karar verilir (152a-b).

Duyu bildirilerimiz (kendimize ve başkalarına olan) zorunlu olarak (yanılabilir olan) algımızı içerir. Ancak özellikle sıcaklık, soğukluk gibi basit duyumlar söz konusu olduğunda yargı unsurunu unutmamanın kolaylığı nedeniyle, hata olasılığı ortaya çıkar (Watson, 1988: 3). "Bu tür durumlarda" algı (*aisthêsis*) ve görünüşün (*phantasia*) aynı şey olduğu düşüncesine varılan (Pl. *Tht.* 152c) tartışmada, *phantasia* kavramına "bilgi, algıdır" savının tartışıldığı bölümde değinilmesi şaşırtıcı değildir. 'Görünür' ve 'bu tür durumlar' ifadesiyle neyin kast edilmekte olduğunu Cornford şöyle açıklar:

"Protagoras'ın 'görünür' sözcüğü, bana duyu-algısında gerçek görünenle sınırlanmış değildir. O, daha sonra da göreceğimiz gibi, bana doğru görüneni, benim doğru olduğunu düşündüğüm ya da doğru olduğu yargısına vardığım şeyi de içeriyordu. Platon, bu konuda Protagoras'la aynı düşünceyi paylaşmayacaktır; ancak burada, 'sıcak ya da bu türden herhangi bir şey söz konusu olduğunda' sınırlamasının da gösterdiği gibi, öğretinin yalnızca, duysal niteliklerin doğrudan uygulanışını dikkate alıyoruz" (Cornford, 1989: 58).

Bu tür durumlar yani sadece duysal nitelikler söz konusu olduğunda, kişiden kişiye değişen görünüşlere ek olarak, o kişinin doğru olduğu kanısına vardığı şeyi de kapsamaktadır. Zaten tartışmanın devamında, her şey devinim halinde olduğundan hiçbir şeyin kendinde bir şey olamayacağı, niteliklerin nesnelere içkin olmadığı, her şeyin birbirleriyle ilişkileri içinde var oldukları ve birbirlerine göre oluştukları, her bir duyuya özgü bir algılanan şey olduğu, dolayısıyla da duyumların yanılmaz olduğu, algının, algılayan kişi ve algılanan şey bulunduğu zaman meydana geldiği tespitinden

(Pl. *Tht.* 152d-157d) sonra, yanlış algı konusuna geçildiğinde yeniden *phantasia* kavramına değinilecektir.

Watson'a göre, Platon, hata olasılığının algıya eşlik ettiğinin ince bir hatırlatıcısı olarak, Yunanca'da *aisthêsis* iki anlamlı (duyum ya da algı) olduğundan, duyum ve algı arasındaki ayrımı işaret etmek için bu tartışmaya *phantasia*'yı dahil etmiştir. Bununla birlikte, Protagorasçı konunun inceliklerinin açıklanabilmesi için bu ayrım üzerinde durmaktan ısrarla kaçınır (Watson, 1988: 3). Duyuların yanılmazlığı söz konusuysa hata olasılığını yaratan *phantasia*'dır. Algıdaki yanılma konusu Platon'un *Sofist* diyalogundaki *phantasia* tanımıyla daha da netleşecektir.

Sokrates, rüyalar ve hastalıklar, yanlış görme, yanlış işitme, delirenlerin ya da hayal görenlerin yanlış sanıları (*pseudos doksa*), uyku ile uyanıklık arasındaki farkın nasıl anlaşılabilirliği sorunu üzerinde de durulması gerektiğini belirttikten sonra, bu türden durumların doğruluğunu anlamak için yöntem arayışıyla bağlantılı olarak tekrar Protagoras'ın savına döner. Her şeyin bir algılayan ve algılanan ikiliğinde birbirlerine göre var oldukları ve her kişinin algısının kendisine özgü olduğu konusunda mutabakata varıldıktan sonra, 'bilgi algıdır' savı ortaya atılır. Bu noktada *phantasia* kavramı ikinci kez tartışmaya dahil edilecektir (*Tht.* 157d-160e).

Platon ilk eleştirisinde, Protagoras'ın eğer *aisthêsis* bilgiyse, neden domuz, babun ya da duyuma sahip olan başka herhangi bir varlığın her şeyin ölçüsü olduğunu söylemediğini sorar. Amaçlanan saçmaya indirgeme tekrar *aisthêsis* konusundaki belirsizliğe işaret etmektedir: Domuzun ne hissettiğinde şüphe duyma eğiliminde değiliz, ancak domuzun yargısından da bilgilenmeyi bekleyemeyiz. Bu şakadan sonra Platon ciddi bir konuya yönelir (Pl. *Tht.* 161c; 154a; Watson, 1988: 4; Burnyeat, 1982: 6). Eğer herkesin algıyla edindiği -ki algı ve *phantasia*'nın özdeş olduğunu hatırlatalım– sanılar herkesin kendi gerçeğiye, diğerlerinin sanılarını da araştırmaya gerek yoktur. Çünkü onların sanıları da onların gerçeğidir. Dolayısıyla ortalıkta bilge edasıyla gezinen Protagoras'tan ders almanın bir albenisi olmadığı gibi, sanı (*doksa*) ve görüş (*phantasia*) araştırması ve insanların birbirlerinin '*phantasias te kai doksas*'ını çürütmeye çalışması da saçmalaktan ibarettir (Pl. *Tht.* 161d-162a).

Phantasia ya da duyum ve sanı birleşiminden diyalogun devamında bir daha bahsedilmez. Bir sonraki gerçek bilgi tanımı doğru sanı (*alêthes doksa*) olacağından, sanıya daha fazla yer verilir. Bu tartışma boyunca, hata konusu incelenir ve *Sofist*'te de yapacağı üzere düşünme kavramının bahsi açılır (Watson, 1988: 5).

Platon'un *Sofist* diyalogu *phantasia*'nın epistemolojik bağlamda en net kullanıldığı diyalog olsa da, anlam bakımından yine de net değildir. Bu diyalog ele alınırken sadece *phantasia* kavramının geçtiği yere değil, daha geniş bir çerçeveye odaklanılacak olup diyalogun araştırdığı sorunlarla olan bağlantısı da gösterilecektir.

Phantasia, *Sofist*'te hayal, düşünce, tahayyül, aldatıcı görünüş ile tasarım, görüsel tasarım, göz önünde bulundurma gibi anlamlarla karşılanmaktadır. Ayrıca *phantasia* ve *phainetai* birbirinin yerine de kullanılabilir. (*Soph.* 260e, 263d-e).

Platon *Sofist*'te, *phantasia*'ya ek olarak onunla akraba olan kavramları *phainetai* (236b, 241d, 261a, 261d, 264b, 267c); *phantasma/phantasmata* (216c-d, 223c, 232a, 234e, 236b-c, 240d, 241e, 260c,e, 262d, 264a,c,d, 266b, 267a); *phainômenon* (236b, 249d-e); *phainesthai* (234d, 236e); *phantastikê* (236c, 239c, 239d, 260d-e, 264c, 264c, 266d, 267a, 268c-d); *phantazontai* (216d); *phantastikon* (266e, 267a) kavramlarını daha çok kullanır.

Varlık ya da gerçeklik (*ontos*) ya da söz (*logikos*) üzerine bir diyalog olan *Sofist*'te Platon bir yandan var olan ve var olmayanın ne olduğunu araştırırken, diğer yandan sofistin kim olduğunu soruşturur. Telaffuz edilen her anlamlı ses, bir var olana (*to on*) tekabül ettiğinden, yine başka bir anlamlı ses olan var olmayan'ın (*me on*) da bir tür var olan olduğu anlamı çıkar (Platon, 2015: 18). Bu iki ayrı soruşturma, sofist, var olmayanın karanlıklarında da gizlendiği (*Soph.* 254a) için bir yerde kesişir. Soykan'ın belirttiği gibi, var olan (*to on*) ve var olmayan (*me on*) kavram ikilisi, aynı zamanda doğru ya da yanlış veya yanlış sanı ikilisine karşılık gelir. Doğru söz ya da var olan'ın alanı filozofa aitken, sofist ise, var olmayan ya da yanlış sanı'nın bölgesinde bulunur (Platon, 2015: 17-18). Sofistin kim olduğunu belirlemek (*Soph.* 218b-c) için kendine *paradeigma* (örnek, model) olarak oltacılık sanatını (*Soph.* 218e) alan Platon ya da diyalogdaki sözcüsü Yabancı (*Xénos*) kullandığı *diairesis* (ayırma) yöntemiyle, sanatı,

‘elde etme (*ktetikê*)’ ve ‘meydana getirme (*poiêtikê*)’ olarak ikiye ayırdıktan sonra ilk önce oltacılık sanatının da içerisinde bulunduğu elde etme sanatının içinde (*Soph.* 219d-235a) sofist yakalamaya çalışır. Diyaloğun tamamı boyunca, biri olumlu olmak üzere (*Soph.* 226c-231b) -ki burada sofist filozofa yaklaşacaktır- toplam altı farklı sofist tanımına (*Soph.* 221e-226a; 264c-268d) ulaşılabacaktır.

‘Ruhu yanlış sanı ve kuruntulardan ayıran çelişme sanatı ustası’ olarak olumlu bir tanım atfedilen sofist (*Soph.* 231e, 232a-b), ‘her şey’i bilmenin –‘her şey’ çelişme sanatının konularından biridir- mümkün olmaması nedeniyle, sözde bir bilgiye sahiptir (*Soph.* 233c). ‘Her şey’ derken neyin kastedildiği soruşturma konusu edilerek, ‘her şey’in tüm canlı ve cansız varlıkları kapsadığı ve sofistin de bu ‘her şey’i meydana getirmekle kalmayıp bir de her şeyi bilen ve öğretebilme iddiasında olan kişi olması dolayısıyla, ona en uygun sanatın taklit ya da öykünme sanatı (*mimêsis*) olduğuna karar verilir (*Soph.* 233e-234b). Şu ana kadar, sofist hep elde etme sanatı içerisinde aranmış olup, sofiste dair yapılan tanımlardan altısı da bu kısımdadır. Elde etme sanatı artık bölünemeyecek bir noktaya vardıldıktan sonra, baştaki sanat bölümlemesinin bir diğer kolu olan meydana getirme sanatına geçilecektir (*Soph.* 234a). Öykünme sanatı da meydana getirme sanatının altında yer almaktadır.

Sofist, tek bir sanatla her şeyi meydana getirmeye muktedir olduğunu sandığı için görünen o ki, onun yaptığı şey gerçek nesnelere değil, aksine onların kopyalarıdır (234b). Bu öykünme sanatı ve meydana getirme sanatı aracılığıyla sofist öğrencilerine tıpkı bir resim sanatçısı gibi kendisinin her şeyi yapabileceği izlenimi verir. *Mimetikê*, her şey için geçerli, oluşturduğu şeyler birer kopya olan ve gerçekmiş süsü verilen bir kandırma sanatıdır. Sözcüklerle nesnelere özünü bilmeyen gençlere, söylenenlerin sanki gerçek olduğu görüntüsü verilir (*Soph.* 234c). Soykan’ın *Sofist* diyalogu çevirisinde belirttiği gibi:

“Resim sanatı (*eidôlopoiikê*), öykünme sanatıyla olan benzerliği bakımından ele alınır. Doğrusu bu ele alış, öykünme sanatını aşağılamak için kullanılır. Asıl konu sözcüklerle yapılan bir tartışma sanatı olan öykünme ya da taklit sanatıdır. ‘Sözcüklerden yapılmış resimler (*eidôla legomena*)’ deyimi dilin bir resim, bir benzetme, bir öykünme, kısacası mimetik bir etkinlik olduğu anlamına gelir. Sözcüklerin, örneğin adların adı olduğu şeylerin bir *mimêsis*’i olduğu varsayımı ya da kabulü, Platon’un yalnızca bu *Sofist* diyalogunda değil, konuyla ilgili tüm öteki diyaloglarında da geçer. Bu hususta en iyi örnek *Kratylos* ‘tur (430b ve sonrası). [...] Platon’un dil bağlamındaki *mimêsis* kuramı, dilin gerçekliği

betimlediği ve bu betimlemenin de dil ile gerçeklik arasında tam bir uygunluğun bulunduğu varsayımı, aşağıda göreceğimiz gibi Platon'u açmazlara sürükleyecektir. [...] Platon sofist'i, bir taklitçi, bir *mimêtes* olduğu için değil (öyle olsaydı dili yapan ilk ataları da aynı nedenle kınaması gerekirdi.), onu, *mimêsis*'i doğru kullanmadığı ve bu suretle de çevresindekileri yanılttığı için eleştirmektedir. [...] Sözcükler bir şeyin, var olan bir şeyin birer kopyaları olduğuna göre, var olmayan'ı söylemek bile olanaklı değildir. Ama sofistler, gerçeği, var olanı söylemiyorlar; gerçek olmayanı, var olmayanı söylüyorlar. Peki bu nasıl oluyor?" (Platon, 2015: 135-136).

Soykan tarafından yapılan bu tespit, yani dilin sözcük ve adların taklidi olduğu, sofistlerin *mimêsis*'i kötü amaçla kullandığı ve var olmayandan bahsedebilmeyi neyin olanaklı kıldığı sorusu bir noktada *phantasia* kavramına bağlanacaktır. Ancak o zamana kadar adım adım gitmek gereklidir.

Yabancı, öykünme sanatı için kendisine örnek olarak resim ya da benzeri yapma sanatı (*eidôlopoiikê*) seçer. Sonra onu da bölümleyerek kopya sanatı (*tekhnê eikastikê*) ve görüntü yaratma sanatına (*tekhnê phantastikê*) ulaşır (235d-236c). Bir şeyin kopyası (*eidôlon*), kopyası çıkarılan şeyle tamamen aynı olmasa da, onun bir benzeridir. Görüntü ise, perspektifle oynanarak küçük olanı büyük ya da büyük olanı küçük göstererek görüntüsü çıkarılan şeyi, gerçeği çarpıtır. Görüntüsü çıkarılan şeye benzese de onunla aynı değildir, bir *phantasma*, görüntü-resimdir (*Soph.* 235b-236c).

Sofist son kez burada tanımlanacak ve *phantasia* kavramı da ilk kez işte bu *phantastikê* sanatında ortaya atılacaktır. *Phantasia*, bu öykünme sanatı ve sözde bilgi çözümlemesinde, sofistin görünüşlerini, onun gençleri nasıl yanılttığını serimleme sürecinde belirir. Karşımıza çıkacağı bağlama geniş perspektiften bakarsak *phantasia*'nın: i) sözde bilgi, ii) yanlış sanı, ifade ve var olmayan, iii) görünüş, iv) kopya, v) meydana getirme sanatı, vi) burada tanımlanan ikiyüzlü öykünmecî ve çelişmeye götürücü sanat adamı yani sofist ile bağlantılı olduğu görülmektedir. Ancak öncesinde, *mimêsis* ve *phantastikê* sanatının ne olduğu ve sofistin bunlarla olan bağlantısına bir süre ara verilerek sofist ve varlık soruşturmasına geçilir.

Oldukça zor bir soruşturmanın içinde olduklarını söyleyen Yabancı, aldatıcı bir görünüş ve görünme, ancak aynı zamanda var olmama, bir şey söylemek, ama doğruyu söylememek konusunun geçmişten beri süregelen bir tartışma olduğunu belirttikten sonra bir kişinin kendisiyle çelişkiye düşmeden nasıl yanlış olan bir şeyi düşünüp ifade

edebildiği sorusunu yöneltir (*Soph.* 236e). Platon bu sorunun cevabını tam olarak çözmeyecek ancak bunu mümkün kılacak mantıklı bir yok gösterecektir.

Yabancı, var olanın düşünülür olmakla aynı şey olduğunu, var olmamanın ise düşünülmemeyeceğini söyleyen Parmenides'e atıfta bulunarak, ancak bir şey hakkında konuşulabildiği için, bu şeyin de var olan ya da gerçek olan bir şey olmak zorunda olduğunu belirtir (*Soph.* 237a-d). Var olmayandan bir şeymiş gibi bahsetmek, var olmayanın alanına girmek çelişkili bir durumdur. Sofist de kendini bu alanda gizlemektedir. *Phantasma*'larla aldatma sanatını bu şekilde icra eden sofist, ruhta yanlış, var olmayan sanılar uyandırmaktadır (*Soph.* 239a-240d).

Ancak yanlış ifade ve sözün mevcut olduğunu -ki bu da var olmayanı var olarak var olanı da var olmayan olarak deyimlemektir- (*Soph.* 241a), var olmayanı düşünmek ve soruşturmak için Parmenides'in düşüncesini ortadan kaldırmak, deyim yerindeyse bir baba katli gereklidir (*Soph.* 241d).

Platon doğru bilginin olanaklı olduğunu kanıtlamak için, varlık alanına geçerek öncelikle var olandan kendinden önceki filozofların ne anladığını soruşturur (*Soph.* 242d-243d). Sokrates öncesi filozofların hatasının, var olanı nicelik olarak, onun sayısını belirlemelerinden ileri geldiğini ileri sürer. Böylece 'var olan Bir'dir' denildiğinde, ona hem bir hem de var olan yüklenerek yani sayıya varlık atfedilerek çelişkiye düşülür (Platon, 2015: 188). Var olanın da var olmayan kadar sorunlu bir kavram olduğunu belirttikten sonra (*Soph.* 246a) var olma ölçütü bir şey üzerinde etkide bulunmak (*poiêma*) ve bir şeyden etkilenmek (*pathêma*) olarak tanımlanır (*Soph.* 247e).

Ancak *ide* olarak anlaşılan var olan bu ölçütün dışında bulunduğundan oluş, hareket ve değişme bu tür bir varlık anlayışıyla açıklanamaz. Yapılan bu eleştiri sonrasında var olan'ın hareket ve dinginlik ile olan araştırmasına geçilir (*Soph.* 248a-250d).

Tüm varlığın hareketsiz olması halinde, doğru bilginin (*nous*) imkan dahilinde olamayacağı sonucuna varılır. Çünkü bilgi için, bir bilen, ruh (etkileyen), bir de bilinen, varlık (etkilenme) olması gereklidir. Etkilenme ve etkiyi kabul etmek hareketin kabulüne denktir. Bununla birlikte, her şey değişiyorsa değişmeyen bir bilginin nasıl

mümkün olacağı sorusu gündeme gelince, var olana çelişik görünse de hem hareketi hem de dinginliği yükleyerek çözüm getirilir. Böylece doğru bilginin olanağı sağlanmış olur (*Soph.* 249d). Bir şeyin bir başka şeyle birleştirilip birleştirilemeyeceği sorunu, hareket ve dinginliğin var olanla birleştirilebileceğiyle çözüme ulaştırıldıktan sonra, bu çözümün kavramlar için de geçerliği olduğuna işaret edilir. Kavramlar da birbirleriyle birleşebilmektedirler (*Soph.* 251a- 253e; Platon, 2015: 23, 215).

Kavram araştırılmasına geçilen diyalogda, diyalektik tanımlaması yapılır: “Kavramları (türleri) doğru bir biçimde ayırmayı, ne bir ve aynı kavrama ayrı anlamları ne de ayrı kavramlara aynı anlamı vermemeyi diyalektik biliminin ödevi olarak açıklamayacak mıyız?” (Pl. *Soph.* 253d). Bu bilimi sadece filozofa layık gören Yabancı, filozof ve sofistin kim olduğuna dair bir tespitte bulunur. Bu tespit aynı zamanda var olan ve var olmayan ikiliğinin bir bakıma filozof ve sofiste yansımından başka bir şey değildir. Yukarıda var olanın da var olmayan kadar sorunlu bir kavram olduğuna değinilmişti. Devamlı var olanın idesini düşünen filozofun bulunduğu yer aydınlık olduğu için göz kamaştırdığından, onun açıkça görülmesi zordur. Tam tersi sofist ise, var olmayanın karanlıklarında gezindiği, ışık bulunmadığı için saptanması kolay değildir (*Soph.* 253e-254b).

Şu ana kadar ‘var olan’, ‘hareket’ ve ‘dinginlik’ kavramları araştırılmıştı (*Soph.* 254d). Bunlara ‘aynı’ ve ‘ayrı’ kavramlarının araştırılması da eklenir (*Soph.* 254e) Bu iki kavramın soruşturulması, var olmayandan bahsetmenin nasıl olanaklı olduğu ile ilgilidir. Var olmayan bu beş kavramla da ilişki kurabilmektedir. Ayrı ya da ayrılık her bir var olanı ‘ayrı’ yapar. Var olmayan bir kavrama katıldığı zaman onu, kendisinden başka bir şey, ayrı yapar. Dolayısıyla var olmayan sayıca sonsuzdur (*Soph.* 256e).

Yapılan yanlışlığın, var olmayanı hiç ya da yokluk olarak düşünmekten ileri geldiğini ileri süren Platon, var olmamayı var olanın karşıtı olarak değil, ondan ‘ayrı’ olarak onun bir değilmesi yani ‘var değil’ olarak düşünülmesinin gerektiğini söyler. Çünkü ancak var olan bir şey hakkında konuşulabilir. Öyleyse var olmayan, var olanın bir türü olarak düşüncenin konusu olabilmektedir (*Soph.* 257b-259c).

Parmenides'in savı çürütüldükten sonra, her şeyi her şeyden ayırmanın felsefeyle bağdaşmadığını, konuşmanın kavram türlerinin birbiriyle bağıntısı sayesinde gerçekleştiğini belirten (*Soph.* 259e) Platon, sözün var olan türlerinden biri olduğunu belirterek sözün özünün araştırılması gerektiğini dile getirir. Eğer sözün varlığı reddedilirse hem felsefeden yoksun kalınır hem de konuşma mümkün olmaz (*Soph.* 260a-b). Var olmayan, var olanın çeşitlerinden biri olarak tüm var olana nüfuz etmektedir. Artık sıra var olmayanın sanı ve söz ile bağlantısını ortaya koymaya gelmiştir. Eğer sanı ve sözün var olmayanla hiçbir ilişkisi yoksa her şey zorunlulukla var olacaktır. Bununla birlikte, ilişkisi varsa yanlış sanı ve yanlış söz de var olacaktır. Çünkü var olmayanı tasavvur etmek ya da telaffuz etmek düşünmede ve ifadede hataya yol açan şeydir. Hata varsa muhakkak ki aldatma da mevcuttur. Dolayısıyla kandırma varsa, tüm şeyler, hayaller (*eidôlon*), kopyalar (*eikônnon*) ve görünüşler/görünümler (*phantasias*) ile dolu olmak zorundadır (*Soph.* 260c).

Yabancı, sofistin kendine tam da bu bölgelerde mesken aradığını, hata diye bir şeyin var olmadığını ileri sürdüğünü, ne de olsa var olmayanın düşüncenin konusu olamadığı gibi, ifade de edilemeyeceği iddiasında olduğunu tekrarlar. Yabancı'nın belirttiği üzere, hayaller ve görüntülerle uğraşan sanatın (*tên eidôlopoiikên kai phantastikên*) temsilcisi olan sofiste göre, sanı ve konuşmanın var olmayanla hiçbir ortaklığı bulunmamaktadır. Sofist, bu sanatta da hiçbir yanlışlığın olamayacağı üzerinde duracağı için, Yabancı öncelikle, konuşma (*logos*), sanı (*doksa*) ve *phantasia*'nın iç yüzünün araştırılması gerektiğini ifade eder (*Soph.* 260d-e).

Bu açıklamadan sonra, düşünmenin (*dianoia*), sanının (*doksa*) ve *phantasia*'nın doğru ya da yanlış olsun ruhta oluştuğunu, her birinin neliği ve birbirlerinden farkı açıklandığı takdirde, nasıl oluştuğunun da anlaşılacağını söyler (*Soph.* 263d-e). Düşünme ve konuşma (*logos*) aynı şeydir. İlki, kişinin ruhunda ses olmadan kendi kendisiyle konuşmasıdır. İkincisi ise, düşünmenin ruhtan taşıy sesle birlikte ağızdan çıkmasıdır. Ayrıca ruhta onay ve red yani yargı da vardır. Eğer bunlar, ruhta ses çıkarmadan doğrudan düşünceyle meydana geliyorsa sanı, algı aracılığıyla oluşuyorsa *phantasia*'dan başka bir şey değildir (*Soph.* 263e-264a). Doğru ve yanlış konuşma vardır ve bu alanda ruhun kendi içinde düşünmesi söz konusudur. Düşünmenin sonucu ise sanıdır. *Phainetai* (görsel tasarım) da duyum ya da algı (*aisthêsis*) ve sanının (*doksa*)

bir birleşmesidir. Bunlar konuşmayla bağlantılı oldukları için doğru olabildikleri gibi, yanlış da olabilmektedirler (*Soph.* 264a-b).

Sofist diyalogundan sonra, *phantasia* kavramı doğrudan geçmese de, onunla akraba olan kavramlar yer aldığı ve hayal gücüyle bağlantılı olduğu için *Timaios* 'tan önce kısaca *Philebos* diyalogu ele alınacaktır.

Hayal gücünün temsilleri, rüyanın ya da hafızanın görüleri ya da hayal gücü yaratıcı olduğu zaman, zanaatkârların ve sanatçıların üretimleri söz konusu olduğunda, imgenin temel eksikliğini paylaşırlar. Bu, Platon'da, dolaylı olarak ve sonuçtan nedene doğru giden yolu izleyerek, hayal gücünün psikolojik süreci irdelenerek *phantasia*'nın çeşitli türlerinin değeri üzerinden soruşturulur. İmgelem, hafıza, sanı ve söylem *Philebos*'ta birbirleriyle bağlantılıdır (Armisen, 1979: 20).

Philebos'ta bir yanda haz ve acı arasındaki bağlantı, diğer yandan yargı, sanı, inanç, doğru ya da yanlış, bir taraftan da, yargının doğruluğunun ve yanlışlığının, eğer varsa, zevk ve acıya yaptığı fark tartışılır (Watson, 1988: 7).

Doğru bir sanı ve bilgiye dayanan haz ile yanılğı ve bilgisizlikten meydana gelen haz arasında bir farkın olup olmadığı sorusunu yönelten Sokrates, sanılarımızın bazılarının doğru bazılarının yanlış olduğu, haz ve acının da bunların sonucu olduğu, doğru ve yanlışın da her zaman sanıyı takip ettiği ve sanıların hafıza - algının/duyumun (*aisthêsis*) muhafazası (*Phlb.* 34a) dır - ve algıdan (*aisthêsis*) doğdukları tespitinden sonra, sanıların oluşum sürecini açıklamaya girişir (*Phlb.* 38b-c). Bir nesneyi uzaktan gören biri, gördüğü şeyin ne olduğu konusunda yargı verirken, ağacın altında ya da taşın yanında duranın ne olduğunu kendi kendine soracaktır. Çünkü insan, ona görünenin ya da onun gördüğü (*phantasthenta*) şeyin hayal meyal (*phantazomenon*) olduğu durumlarda kendisini sorgular (*Phlb.* 38d). Daha sonra doğru bir tahminde bulunarak ya 'bu, bir adamdır' diyecek ya da bunun, bir çobanın yaptığı bir figür olduğunu düşünüp yanılacaktır. Eğer yanında biri varsa düşüncesini ona dillendirecek böylece daha önce bir sanı (*doksa*) olan şey, bir önerme/ifade (*logos*) olacaktır. Ancak tek başınaysa uzun süre kafasında bu sanıyla dolaşacaktır (*Phlb.* 38d-e).

İnsanın ruhu bir kitaba benzer. Hafıza duyularla birleşir ve onlarla bağlantılı olan hisler, ruhumuza sözler yazıyor gibidir. Söz konusu olan his doğruyu yazarsa içimizde doğru sanı ve doğru ifadeler oluşur. Ancak içimizdeki yazman yanlış bir şekilde yazarsa tam tersi yanlış sanı ve ifadeler ortaya çıkar. Aynı zamanda ruhun haznelerinde, başka bir yazıcı, yani yazıcı yazma işini tamamladıktan sonra, onun betimlediği şeylerin ruhta imgelerini çizen bir ressam vardır. Bir kişi, görme ya da başka duyulardan sanılar ve ifadeler edindiğinde, zihninde bu sanı ve ifadelerin imgelerini görür. Doğru sanı ve ifadelere cevap veren imgeler doğru, yanlış sanı ve ifadelere cevap verenlerse yanlıştır. Bu söylenenler doğruysa ortaya bir başka soru çıkmaktadır. Gelecekle olmasa da, kaçınılmaz olarak geçmiş ve şu anda yaşadığımız zamana ait şeyler bu tür hallere neden olur. Ruha ait haz ve acılar bedeninkinden önce gelir. Öyle ki zamanından önce haz ve acıya kapıldığımız olur. Az önce bahsedilen, içimizdeki yazılar ve resimlerin sadece geçmişle ve şu anla mı, yoksa daha ziyade geleceğe mi ait olduklarını soran Sokrates, gelecekle ilgili oldukları yanıtını aldıktan sonra, bunların umutla bağlantılı oldukları ve yaşamak için her zaman umutla/beklentiyle (*elpides*) dolu olduğumuz için bu cevabı yineler (*Phlb.* 39a-39e). Tartışmanın biraz sonrasında ‘beklenti’ tanımı yapılacaktır: “Beklentiler, her birimizin kendi kendimize söylediğimiz ifadeler” dir (*Phlb.* 40a).

Platon’un *phantasia* kavramını, imgelerin kullanımı ve muhafazası alanına genişletmesinin başlangıcını burada görebiliriz. Platon’un, ruhtaki bu “resmetme” için *phantasia* kelimesini kullanmadığını vurgulamak gerekmektedir. Ayrıca ruhtaki “yazma” olarak adlandırdığı, resmetme öncesi süreç için de, başka bir yerde sanı ve duyum (*aisthêsis*) birleşimi olarak adlandırmasına rağmen, *phantasia* kelimesini kullanmaz. Gördüğümüz üzere kavram, bedensel hazlar ve acılar, tüm zevklerin ve acıların önemli bir kısmını oluşturduğu için laf arasında ortaya atılır. Bu, onlarla bağlantılı olan yargıların insan deneyiminde önemli bir unsuru temsil ettiğinin göstergesi olduğu kadar, Platon’un söz konusu kavramı betimlemek için neden bu kadar detaya girdiğini de açıklar. *Phantasia* olarak tanımlanabilecek olan bilgi, başlangıçtaki tereddüte rağmen belli ki yararlıdır. Sanının oluşumunu açıklarken belirsiz bir algı durumu, sanıyı oluşturan son söylenmemiş ifadeden önce geçen zihnin içerisindeki sorgulama sürecini betimlemeye en uygun şey olarak bilerek seçilir. Platon,

phantasia'daki bilginin hatalı olabileceğini ve geçici olduğunu açıklığa kavuşturur (Watson, 1988: 8).

Watson'a göre hem *phantazo* hem de *phantasma*'yla ilişkilendirilen aldatıcılık iması nedeniyle Platon duyulur ya da algılanan dünyanın bilgisi için bir terim olarak *phantasia*'yı öne sürmek konusunda tereddüte düşmüş olabilir. Bunu, duyulur dünyanın bilgisinin geçici ve öznel doğasını aktarmak ve hakikatin tam bilgisine erişebilen tanrılar ve insanlığın küçük bir kısmıyla karşılaştırmak için daha geç diyaloglarında geliştirmiş olabilir (*Ti.* 51e). Ancak o, geç dönem diyaloglarında duyulur dünya (ya da duyulanlar) hakkında bilgimizi yok saymak değil, aksine varlıklarını inşa etmek için düşünülürlerin lehine çok fazla ağırlık verdiği için bir denge kurmak ve bu yüzden de duyulur dünyanın geliştirilmiş bilgisi için *phantasia* kavramını kullanmak istememiş olabilir. Watson, Platon'un *phantasia*'yı, hem kavramı daha sonra kullanmış olan düşünürleri ele alırken hem de Platon'un kendi metinlerinde de etkinliğin kendisinden ziyade *phantasia*'nın sonucunu belirtmek için çoğunlukla aktif anlamda kullandığını aklımızda tutmamız gerektiğini ifade etmektedir. Bu yüzden Platon, *Devlet* diyalogunda Tanrı'nın bizi *kata phantasias* ile aldatmadığı (382e), duyu deneyimlerimizi yanlış yorumlamak için Tanrı'yı suçlamamız gerektiğini söyler. Ve yine *Sofist* 260c'de eğer aldatma mümkünse, imgelerin, benzerliklerin ve *phantasia*'nın bol olacağı söylenir. Bu noktada, önceki iki kelimenin tamlayan/ilgi halinde ve çoğul olarak, *phantasia*'nın ise tekil tamlayan olarak kullanıldığını belirtmek gerekir. Bu sebeple sıklıkla yapıldığı gibi 'görünüm/görünüş' olarak değil, 'yanlış yorumlama' ya da benzeri şekilde çevrilmelidir (Watson, 1988: 10-11).

Phantasia'nın hakiki olup olmadığı problemine Ferraris şöyle yanıt vermektedir:

"Fenomenler ışıktaki görünürler, ama bundan dolayı her görünüm gerçek değildir. Platon, *Devlet*'te, tanrının *phantasiai*, yani görünüm yoluyla bizleri kandırmadığını yazar, fantazmaları (595a) ve fenomenleri (596e) varlıklarla (gerçeklerle) karşılaştırır. *Sofist*'te ise (235a-236c), yansı yaratıcı (*eidôlopoiikê*) bir tekniğin içerisinde kalarak, gerçekçi teknikten elde edilen kesin benzerliği, basit bir benzerlik izlenimi üreten fantastik teknikten gelen yanlış taklitten ayırır. Bunlar, *epistêmê*'nin gerçek bilincini *doksa*'nın yanıltıcı bilincinden ayırt etme çabasının karakteristik momentleridir; ancak, bilimin düşüncelerde yattığı gerçeği, bilginin görsel bir modele tabi kılınmasıyla sonuçlanmıştır. İmgeler karşısındaki endişemiz ve ayna karşısına geçtiğimizde duyduğumuz huzursuzluk bu sorundan kaynaklanır. İmgeler (*eidê*) doğru oldukları kadar yanıltırlar da. Taklit (*mimêsis*), özdeşleşilecek (*metheksis*) kadar mükemmel olabilir; *metheksis* ise, içinde her zaman bir kusur, noksanlık gizleyebilir ve yanıltıcı, şeytani bir hale gelebilir" (Ferraris, 2008: 27).

Platon, *Timaios*'ta (70d-72d) *phantasia*'yı en ışıklı ve yansıtmaya uygun olan organda yani karaciğerde konumlandırır (Ferraris, 2008: 26). Sextus Empiricus, zihnin yerine dair filozofların görüşlerini ele alırken, bazılarının zihnin yerinin “karaciğerin büyük yarığı olduğunu” iddia ettiğinden bahsetmektedir (Sextus, *Adv. Math.* VII. 313). Eğer bu kişi Platon ise *nous* ve *phantasia* arasında bir bağlantı olduğu anlamına gelmektedir. Ferraris ışık ve yansıtma konusunu ilginç bir bağlama taşır:

“İşığa yapılan gönderme, *phantasia*'nın ismini ışıktan aldığı iddia eden Aristotelesçi etimolojiye de geçer (*De an.* 429a 2-4). Kendi içinde yanlış olan bu hipotez, desteğini *phaino* ve *phantazo* sözcüklerinin aynı köke sahip olmasından alır. Bu yalan etimoloji (pseudoetimoloji) Skolastiklerde gelenekselleşecektir; Adisson için imgelemin hazları her şeyden önce görseldir. Işıkla kurulan bu bağın kimi sonuçları vardır: Platon, *Timaios*'ta, düşüncelerle yaratılmış şeyler arasında yer alan, gökyüzünden yeryüzüne, düşünceden maddeye geçişi mümkün kılan ve Kant'ın kategorilerle fenomenler arasındaki şemada arayacağı bir ‘üçüncü tür’ araştırmaya koyulur. Bu üçüncü türün araştırılması felsefenin en önde gelen uğraşlarından. *Timaios*'ta üçüncü tür ‘anne’dir, Platon buna *ekmagheion* der, buna karşılık düşünce, baba, yaratılan şey ise oğuldur. Bu kavram özel bir dikkati hak eder. *Ekmagheion*, *Theaitetos*'ta (191c) izlenimlerin üzerine yazıldığı yemek masası; *Timaios*'ta (72c) karaciğere en yakın ve onu her zaman daha parlak ve yansıtıcı yapan organdır; *Yasalar*'da ise, bir model veya tipi, örneğin bir yasanın uygulanmasına yön veren pratik bir şemayı anlatmak için kullanılır. Aynı şeyin hem izlenimlerin üzerine yazıldığı şey, hem onları silen şey, hem de bir model olması, yani aynı anda hem baba, anne ve oğul olması şaşırtıcı olabilir. [...] Platon, bu çoğul değerler yoluyla, Atomculardan Freud'a *tabula rasa*'nın merkezinde yatan sorunla, yani onun aynı anda hem –bir kâğıt yaprağı ya da yemek masası gibi – bir arşivleme sistemi hem de her daim bakır bir düşünce sistemi olması gerektiği gerçeğiyle yüzleşir. [...] Platon, imgelemi hepatic yansımayla özdeşleştirerek, en başından itibaren, *phantasia*'nın bilinçteki merkezi rolünü düzenler; o, hem duyumu idealleştirerek onu yansıtan şey hem de duyumu akılda tutan şeydir” (Ferraris, 2008: 27).

Watson'a göre *Timaios* 72b'de geçen ve onun nadir bir kelime olarak nitelendirdiği *phantasis*, *phantasia*'yla özdeşir. Metnin incelenmesi, daha sonraki düşünürlerin özellikle de Yeni Platoncuların *phantasia*'yı kullanması ve düşünmesine olan etkisi nedeniyledir. Platon 70d-72c arasında *eidôla* ve *phantasmata*'yı şu şekilde kullanmaktadır:

“Ruhun yeme, içme gibi tabiatı icabı bedeninin ihtiyaç duyduğu bütün şeylere karşı iştihâ besleyen kısmına gelince, tanrılar onu göbük ile diyafram arasında bulunan bir yere yerleştirdiler... Onun akli (*logos*) anlayamayacağını, şu ya da bu tarzda ondan biraz duyulansa bile sebepleri araştırarak yaradılıştan olmayacağını, gece gündüz hayallere (*eidôla*), hayaletlere (*phantasmata*) kapılacağını bildikleri içindir ki tanrılar, bu kötülüğü telafi için karaciğeri teşkil ettiler ve onu bulunduğu yere koydular... Yandaki dalağa gelince: Tıpkı aynanın yanına konulmuş, daima onu temizlemeye hazır duran bir sünger gibi, her zaman karaciğeri temiz ve parlak tutmak için yapılmış ve bu gaye ile onun soluna konulmuş bulunmaktadır”

Fikir, zihinden gelen düşüncelerin etkisinin izlenimleri toplayan ve imgeleri görünür kılan bir aynanın içerisine alınmasıydı. Bu sebeple zihin, karaciğerin doğal acılığını tatbik ederek korkuya sebep olur. Bu, korkutucu tehditlerin ve acılığın doğrudan karaciğere yayılmasını ve safranın/ödün renklerinin karaciğere atılmasını sağlar. Diğer zamanlarda kedere ya da bulantıya sebep olur. Başka zamanlarda ise derin düşünce/zihinden gelen bir nefes ılımlılığın karşıt görüntülerini (*phantasmata*) tasvir eder ve karaciğerin çevresinde yaşayan ruhun kısmını sakinleştirip rahatlatır. Geceleri, bilgelik ve akla katılmadığı için, onun uyku esnasında kehanet kullanabilmesini/geleceği görebilmesini sağlar (*Ti. 71c-d*).

Platon'un rüyalardan bahsettiği yerde (*Ti. 45b*) gözün ışığının ve dış kaynaktan gelen ışığın birleşerek görmeyi oluşturduğu söylenmektedir. Gözlerimiz aracılığıyla içimize akan ve özellikle gözün ortasını pürüzsüz ve katı yapan (*leion kai puknon*, karaciğerin ve ruhun en alt düzeyinin olduğu 71b'deki gibi) ışıktır. Gece olduğunda ve dıştaki ışık kesildiğinde, içteki ışık da kesilip kendisi üzerine döner. Olağan görme durur ve uyku haline hazırlanır. Kapalı olan göz kapakları içsel ateşin hareketlerini içimize döndürür. Rahatlamayla birlikte gelen derin uykuyu hafif rüyalar izler. Ancak oluştuğu yere göre ve doğalarıyla uyumlu olarak daha muazzam hareketler kaldığı zaman, bu hareketler uyanık olduğumuz zaman *phantasmata* adını verdiğimiz içerideki kopyalara karşılık gelen görüntüleri yaratır. Platon bundan sonra aynadaki, tüm parlak ve düzgün yüzeylerdeki imgelerin yaratımının (*eidôlopoiian*) anlaşılmasının zor olmadığını söylemektedir (*Ti. 46a*). Ayrıca bu, görüntülerin iz düşümde (*probolê*) nasıl ters döndüğünü de açıklamaktadır. Görme, tanrıların bir hediyesi olarak insan ırkına gelmiş olan lütufların en büyüğü felsefeyi de mümkün kılmaktadır (*Ti. 47a-b*).

Yeniden 71d-e'ye dönersek, Platon, ölümlü türü mümkün olduğu kadar iyi yapabilmek için, babalarının emrine göre bizi şekillendiren tanrıların geleceği görme ya da sezme gücünü insanlar hakikatle etkileşime geçsinler diye ruhun en alt kısmına yerleştirdiklerini söyler. İnsanlar duyularının tam hâkimiyetini kullandıklarında değil, derin düşünmeleri uyku, hastalık ya da delilik hallerinde engellendiği zaman geleceği görürler. Bu, insanın sezme gücü aracılığıyla rüyada ya da uyanıkken iletilen şeyleri hatırladığı ve gördüğü hayalleri akıl yürütmesini kullanarak dikkatli ayrımlar yaptığı, duyularının tam mülkiyetine sahip olduğu kısımdır. İncelemesinin sonucunda, bu

deneyimlerin ne kadar önemli olduğunu, kimin için iyi ya da kötü, gelecek, geçmiş ya da şimdiyi gösterdiğini söylemeye çalışır. Bu yüzden konuşmacılar ya da yorumlayıcılar (*prophêtai*) ve görücüler/kahinler (*manteis*) arasında ayırım yapılır. Görüntü/hayal (*phantasis*) ya da kelimelerdeki bilmeceyi yorumlamak *prophêtai*'in işidir. Platon'un *phantasis*'e dair bu açıklamaları özellikle Plotinos'tan başlayarak Yeni Platoncuların, Porfirios, Augustinus ve Synesios'un üzerinde büyük etki uyandıracaktır. *Sofist* ve *Theaitetos*'taki *phantasia*'ya hakkında görüşleri ise *De Anima*'da Aristoteles'in gazabına uğrayacaktır (Watson, 1988: 11-13).

1.2. ARİSTOTELES'TE PHANTASIA KAVRAMI

Aristoteles *phantasia*'yı daha çok hayal gücü anlamında kullansa da, kavramın karşılık geldiği tek anlam bu değildir. Frede *phantasia*'nın etimolojik olarak *phainetai* ya da *phantazesthai*'dan türediğine gönderimde bulunur. Aristoteles *phantasia*'yı *phainetai*'ya tekabül eden isim olarak kullanır. Görünüm değil de hayal gücünü kastederken *phanthasthenai*'yı kullanır (Frede, 1995: 280 Dipnot 1). Schofield ise, *phantasia*'nın, *phantasma*'yla benzer şekilde *phantazō*'dan (görünür kılmak, *phainetai*'ya neden olmak vs.) türediğini belirtir (Schofield, 1995: 252 Dipnot 11). Bununla birlikte, terimin "görünüş"ten daha geniş bir anlamda kullanıldığı unutulmamalıdır. Öyleyse o, a) görünümü deneyimleme yetisi, b) devam etmekte olan görünümün kendisi, c) görünen şeydir. Aristoteles ayrıca *phantasia*'yı sırf görünüm, hayal (*phantasma*), gerçek bir görünüş, fenomen (*phainomenon*) gibi anlamlarda da kullanmaktadır. Psikolojiyle ilgili yazıları boyunca sadece yeti, eylem, ürün arasında ayrımlar yapmaz, ayrıca *phantasia*'yı, üründen bahsederken *phantasma* (Frede, 1995: 280-281), yetiye gönderimde bulunurken de ara sıra *phantastikon* (Arist. *De an.* 432a 31) ile değiştirir.

Aristoteles'te *phantasia* kavramının en çok geçtiği ve kavramın açıklamasının yapıldığı eser *De Anima*'dır. Aristoteles ruhun yapısı ve yetileri ile onun bedenle olan etkileşimini tartıştığı eserinin III. kitabında *phantasia* kavramını açıklamadan evvel, ortak duyulurların üç işlevini ve bunların yanılma sebeplerinin ne olduğunu açıklar. Ondaki *phantasia*'nın duyumsama, duyum (*aisthêsis*) akletme (*noein*) ve sanıdan

(*doksa*) farklı olduğunu göstermeye çalışır. Bunlar *phantasia* ile aynı olmamakla birlikte ondan bağımsız da değildir. *Phantasia*'nın düşünce ve duyu algısı aracılığıyla oluştuğunu başka bir eserinde daha belirtir (*De motu an.* 702a20).

De Anima'nın II. kitabında Aristoteles duyulur olanın özel, ortak ve ilineksel olmak üzere üç anlama geldiğinden söz eder:

“Özel duyulur derken, başka bir duyu tarafından duyumsanmayı kabul etmeyen ve hakkında yanlış kabul etmeyen duyulurları kastediyorum. Örneğin görme için renk, işitme için ses ve tat almak için tat; dokunma ise birçok ayrım barındırır. Ama hiç olmazsa her duyu kendi özel duyulurlarını ayırt eder ve yanılıyorsa duyumsananın renk ya da ses olduğu konusunda yanılmıyordur, renkli olanın ne olduğu, nerede olduğu, sesli olanın ne olduğu nerede olduğu konusunda yanılıyordur. Öyleyse böyle olanlara ‘özel duyulurlar’ deniyor; ‘ortak duyulurlar’ ise hareket, durağanlık, sayı, şekil, büyüklük; çünkü bunlar duyuların hiçbirine özel değil, bütün duyulara ortak. Ne de olsa bir hareket, dokunma yoluyla da duyumsanabilir. ‘İlineksel duyulur’ ise beyaz olanın Diates’in oğlu olduğu durumdaki gibi söylenir; zira Diates’in oğlunun duyumsaniyor olması ilinekseldir, çünkü bu duyumsananla beyaz olan birbirine ilişmiş. Dolayısıyla hiçbir şey ilineksel anlamdaki duyulurun etkisine maruz kalmaz. Asli duyulurlar arasında esas olan özel duyulurlardır; her bir duyunun varlığı da doğal olarak bu özel duyulurlara yöneliktir” (418a6-23).

III. kitabın başlangıcında ise Aristoteles ortak duyulurların işlevlerini tartıştıktan sonra ruhun en çok iki farka (yer değiştirme ve akletme ile anlamaya) başvurularak tanımlandığını, akletmekle anlamının ise bir tür duyumsama olarak kabul gördüğünden bahseder. Ona göre eskiler akletmek ile duyumsamayı bedensel bir şey olarak kabul etmekte ve bu ikisini benzerin benzerle olan ilişkisi saymaktadırlar. Aristoteles bu noktada, hem hayvanlarda en çok rastlanılan durum olduğu hem de ruhun çoğunlukla yanlış içerisinde olmasından dolayı eskilerin yanılgıdan da söz etmeleri gerektiğini söyler. Öyleyse, ya bazılarının ileri sürdükleri gibi tüm görünenler doğrudur ya da yanlış benzemez olanla temastan ileri gelmektedir. Yanılma ve bilme karşıtlar hakkındadır (*De an.* 427a17-427b6). Duyumsama tüm hayvanlara ortakken akletmenin ise bazı hayvanlara özgü olduğu tespitinden sonra, akletmenin de doğru ve doğru olmayan türleri bulunduğunu, bu nedenle duyumsamakla aynı şey olamayacağını ifade eder. Çünkü özel duyulurların duyumsanması her zaman doğrudur ve bu yetenek/güç her hayvanda mevcuttur. Ancak akıl yürütme kendisinde yanlış olmayı da taşıdığı için sadece *logos* sahibi olanlarda bulunmaktadır (*De an.* 427b6-427b14). Ortak duyulurların yanılma sebebi ise duyuların başka duyuların özel duyulurlarını özel olarak değil ilineksel olarak duyumsamasıdır. Tek bir şey hakkında aynı anda farklı duyular

gerçekleştğinde onları tek bir duyum olarak örneğin, safranın hem acı hem sarı olduğunu duyumsar. Acılık ve sarılık niteliğini tek bir şeyin taşıdığını söyleyecek ortak duyudan başka bir duyu yoktur. Ortak duyu, sarıyı gördüğünde onu safran zanneder. Yanılması da bundan kaynaklanmaktadır (*De an.* 425a14-425b4).

Phantasia kavramını incelemeden önce bu şekilde bir giriş yapan Aristoteles'in tıpkı Platon gibi *phantasia* kavramını yanılgi konusuyla ilişkisi içinde ele aldığı görülmektedir. Yapacağı ilk iş *phantasia*'nın duyumsama ve akıl yürütmeden farklı olduğu göstermek olacaktır (*De an.* 427b14). Aristoteles *phantasia*'yı ilk olarak bir *phantasma*'nın bizde meydana gelmesini, ayırt etmeyi, doğru ya da yanlış söylemeyi sağlayan *dynamis* ya da *heksis* -ki bunlar duyum, sanı, akıl ve bilgidir- olarak tanımlar (*De an.* 428a-428a5).

Phantasia duyumsama ve akıl yürütmeden farklı olsa da duyular olmadan ortaya çıkmaz, *phantasia* olmadan da yargı olmaz. Yargı ve akletmeyle aynı şey değildir, çünkü sanı oluşturmak doğru ya da yanlış olmak zorunda olduğu için elimizde değildir, ancak *phantasia*'yı ne zaman istesek gözümüzün önüne hayaller getirerek oluşturabiliriz (*De an.* 427b 14-21). *Phantasia* rüyadayken de oluşabildiği ve hayaller çoğunlukla yanlış olduğu için duyum da değildir. Duyum sürekli gerçekleşir ve her zaman doğrudur, hayaller (*phantasiai*) ise çoğunlukla yanlıştır ve her zaman gerçekleşmez. Doğruluk ve yanlışlık açıkça duyumsamadığımız durumda söz konusudur (*De an.* 428a 5-15). Bilgi ve akıl gibi her zaman doğru olmayan *phantasia*, doğru ve yanlış olabilen *doksa* da değildir. Çünkü bir sanı oluşturmak için öncelikle bir inanca sahip olmak, akabinde ikna olmuşluk ve sonrasında *logos* gelir. Bununla birlikte, vahşi hayvanlarda *logos* mevcut değilken, *phantasia* bazılarında vardır. O halde *phantasia*, duyuma eşlik eden bir sanı, duyumun sebep olduğu bir sanı, duyum ve sanının birleşimi olamaz. Bu açıklamalardan dolayı *doksa* ve *phantasia*'yı birbiriyle özdeşleştirenlerin olduğunu, ancak bazen hayaller yanlış olsa da haklarında verilen yargının doğru olduğunu örnek gösteren Aristoteles, doğru bir sanının kişi fark etmeden nesne değiştiğinde ortaya çıktığını ifade eder (*De an.* 428a 16-28).

Aristoteles hareketli olan bir şeyin başka bir şey tarafından hareket ettirilmesinden dolayı *phantasia*'nın bir tür hareket olduğu düşüncesini incelemeye geçer. *Phantasia*,

duyumla birlikte oluşan, duyumsayanlarda ortaya çıkan ve duyumun yöneldiği şeylere dairdir. Duyumsama işleminin bir tür harekete sebep olduğu ve bu hareketin duyumu andırdığını ifade eden Aristoteles'e göre, bu harekete sahip olanlar pek çok etkide bulunur ve bazen doğru bazen de yanlış olabilen pek çok etkiye maruz kalırlar. Bunun sebebini açıklamak için tekrar üç çeşit duyulurlara dönen Aristoteles, duyumsama işleminin etkisiyle oluşan hareketin de bu üç çeşit duyuma göre farklılık göstereceğini belirtir:

“Özel duyulurlar doğru duyumsandır ya da en az yanlışlık payı barındırır. İkinci olarak, özel duyulurların ilişik durduğu şey vardır: Burada artık yanılmak mümkündür, çünkü beyaz olduğu konusunda yanlışlık olmaz, ancak beyaz olanın şu mu bu mu olduğu konusunda yanlışlık olur. Üçüncü olarak, ortak duyulurlar vardır, yani özel duyulurların ait olduğu ilineklere eşlik edenler: Örneğin hareket ve büyüklük (duyulurlara ilişik olanlar). İşte duyumda yanlış en çok bu alanda olur. Duyumsama işleminin etkisiyle meydana gelen hareket de bu üç çeşit duyuma göre farklılık gösterecek: İlki, duyum hazırda mevcut bulunduğu sürece doğrudur, ötekiler ise duyum hazırda mevcut olsa da olmasa da yanlış olabilir, hele duyumsanan uzaktaysa. Öyleyse *phantasia*'dan başka hiçbir şey bu söylenenlere sahip değilse ve *phantasia* bu söylediğimiz şeyse, o zaman *phantasia*, işler haldeki (*energeia*) duyumun etkisi altında ortaya çıkan bir hareket olsa gerektir. Ama duyuların başında görme duyusu geliyor diye, 'hayal gücü' (*phantasia*) 'ışık' (*phôs*) sözcüğünden türetilmiş, çünkü ışık yoksa görmek de yok. Görülen hayaller kalıcılık taşıdığı ve duyumlara benzediği için, birçok hayvan hayallere göre eylemde bulunur — bazıları (örneğin vahşi hayvanlar) akla sahip olmadıkları için böyledir, bazıları ise (örneğin insanlar) hastalık ya da uykudan ötürü akılları geçici olarak tutulduğu için” (*De an.* 428b10-429a8).

Aristoteles *phantasia*'ya dair yaptığı bu tanımı *Parva Naturalia De Insomniis*'de *phantasia*'nın duyu algısıyla benzer, ancak yetinin özünün duyu algısından farklı olduğunu belirterek yineleyecektir (459a 15-20).

Lefebvre, iş başında olan sadece görme değil el, burun ya da diğer duyular olsa bile Aristoteles'in *phantasia*'yı sadece bir tür görme, bir temsil olarak ortaya koyduğunu belirtir. Oysa Stoacılar da *phantasia* tanımı Aëtius'un yaptığı tanımla yıkılacaktır. Stoacılar da *phantasia* Aristoteles'in tanımının aksine hem kendini hem de nesnesini açığa vuran bir ışık olarak ortaya çıkacaktır (Lefebvre, 1999: 76).

Caston'a göre *phantasia* iki yönden duyumdan türetilir: i) nedensel olarak belirli bir duyumdan türer, ii) niteliğini duyumun karakterinden alır. Bu nedenle Aristoteles (Caston, 1996: 47) başka bir yerde *phantasia*'yı 'zayıf bir tür duyum' olarak tanımlayacaktır (*Rh.* 1370a28). Aslında *phantasia* duyu organlarındaki ilk uyarının bir

yankısı, doğası asıl uyarıcıya benzeyen, ancak taze, yeni gelen uyarıcılarla rekabet edemeyen bir yan etkidir (*Parv. Nat.* 459a23-b23).

Yanılgının en çok ortak duyulurlarda meydana geldiğini, duyumsama nedeniyle ortaya çıkan hareketten dolayı *phantasia*'nın bir hareket olabileceğine ve görme ile bağlantısından ötürü *phôs*'tan türediğine değinen Aristoteles, eylemde bulunmak için de *phantasia*'ya gereksinim olduğunu işaret etmektedir. *Phantasia*'nın ne olduğu ve işlevi burada kesilerek akletmenin ne olduğu soruşturulmaya başlanır. Aristoteles, I. kitapta bir şeyin ilinekleri hayal gücüyle (*kata tēn phantasian*) tamamen ya da kısmen açıklandığı takdirde o şey üzerinde en iyi şekilde konuşulabileceğinden ve ruhla en çok bağdaştırılabilecek halin ise akletmek olduğundan bahsederek akletmenin de *phantasia*'nın bir türü ya da *phantasia* olmadan gerçekleşip gerçekleşemeyeceğini sorgulamıştı (*De an.* 402b16-403a3). III. kitapta, *phantasia* akletmeyle de bağlantılı olduğu için yeniden bağlama dahil edilecektir.

Akletme hem hiçbir etkiye maruz kalmamış olmalı hem de olanak haldeki *eidoları* kabul etmeye yatkın ve akledilir olanlara yönelik olmalıdır. Ruhta yargı ve akıl yürütmeyi sağlayan yani akıl adı verilen kısım *energeia* halde var olanların hiçbirinden değildir. Akleden ruh amacını kendi içinde taşıyan (*entelekheia*) değil olanak haldeki (*dynamei*) biçimlerdir (*De an.* 429a14). Aklı *entelekheia* halindeki bir *tabula rasa*'ya benzeten Aristoteles (*De an.* 429b29), var olan her şeyde başka bir şey olma potansiyeli ile her şeyi bir başka şey haline getirmesi bakımından etkin bir neden olduğuna işaret ederek bu durumun ruh için de geçerli olmak zorunda olduğunu ifade eder:

“Nitekim bir yandan her şey haline gelmesi bakımından [maddeye denk düşen] akıl vardır, öbür yandansa bu her şeyi yapması bakımından [akıl vardır], bir çeşit sahiplik [*heksis*] olarak, ışık gibi; çünkü ışık da belli bir tarzda olanak haldeki renkleri etkinlik haldeki renkler haline getirir. İşte bu akıl, varlığı bakımından bir etkinlik olmasıyla, müstakildir, her türlü karışımdan ve her türlü özellikten ya da etkilenimden azadedir. Çünkü etkin olan edilgin olandan, ilke de maddeden daima daha değerlidir. Etkinlik halde bilgi, konusuyla aynıdır; evet, olanak haldeki bilgi bireyde zaman bakımından önce gelir ama bütünde zaman bakımından bile önce gelmez. Ama bu demek değildir ki o akıl kâh akledip kâh akletmez. Ancak müstakil haldeyken tam olduğu gibidir ve ancak bu ölümsüz ve ezeldir. Ama biz hatırlamayız, çünkü o her türlü özellikten ya da etkilenimden azadedir, edilgin akıl ise bozuluşa tabidir ve o olmadan da hiçbir şey akletmez” (*De an.* 430a10-25).

Aristotelesçi bir felsefe profesörü olan Afrodisiaslı Aleksandros'un bilginin nasıl olanaklı olduğunun tartışma konusu edinildiği *De Anima*'daki ünlü ve gizemli bir paragraf olarak addedilen 430a11 üzerine getirdiği yorum üzerine bilginler uzlaşmamıştır. Aleksandros *De Anima*'yı yorumlarken üç farklı aklın (*nous*) mevcut olduğunu ileri sürmektedir (Filippis, 2012: 355).

“Soyutlama yoluyla nesnelere biçiminin tespit edilme imkânı anlamına gelen fiziksel veya maddi akıl; bu imkânın gerçekleşmesini temsil eden etkin akıl ve maddi akla biçimleri ayırt etme ve ayrı olarak düşünme imkânı veren üretici akıl. Bu son akıl Aleksandros'a göre İlk İlkeyle özdeşleşir gibidir ve ışık nasıl görülebilecek olan her şeyin görünmesini sağlarsa, o da her şeyin bilinmesini sağlar; bu akıl en üst ve mükemmel anlamda bilmeye açık olandır ve ışık olmadan nasıl hiçbir şey görülemezse, o olmadan da hiçbir şey bilinemez. İlk iki akıl ise aynı insan aklının iki farklı 'anımı', belli bir bilginin edinilmesinden öncesini ve sonrasını temsil eder. Aleksandros görüşlerine açıklık kazandırmak için üretici aklın 'maddi aklın bilgi açısından *habitusu*' olduğunu, yani maddi akla bilgi edinme imkânını vermek olduğunu, böylelikle tekrarlanan deneyimler sonucunda bilgiye 'sürekli bir eğilim' geliştiğini söyler. Ortaçağ'da yaşamış filozofların çoğunun bir tür aydınlanma olarak gördüğü üretici aklın müdahalesi sayesinde insan maddenin biçimlerini soyutlama imkânına sahiptir ve kendi maddi aklını aktif hale getirerek onu etkin akla 'dönüştürür', böylelikle gerçek bilgiye ulaşır” (Filippis, 2012: 355).

Aleksandros'un üç farklı akıl (*nous*) tanımlaması Aristoteles'in *phantasia*'ya atfettiği soyutlama yetisinin hatalı bir şekilde *nous*'a atfedilmesinden ileri gelmektedir. Aleksandros'un üretici akıl olarak adlandırdığı şey, üretici akla dair yaptığı tanımlamadan da anlaşıldığı üzere *phantasia*'dır. Aklın *phantasia*'daki bir *eidos*'u düşünmesini nesnelere formunun *phantasia*'da bulunmasını Aleksandros başka bir akıl olarak anlamıştır. Aristoteles'te *nous poiêtikos* ve *nous pathêtikos* olarak geçen, Ortaçağ'da büyük yankı uyandıran etkin ve edilgin akıl tartışmalarının merkezinde de aslında *phantasia* kavramı bulunmaktadır.

Daha sonra doğru ile yanlış kavramların (*noêmata*) birleştirilmesi sırasında meydana geldiğini belirten Aristoteles (*De an.* 430a25) yanlışın, görülen beyaz şeyin insan olup olmadığını ifade etme (*phanai*) kısmında meydana geldiğini belirtir (*De an.* 430b26). Aristoteles *phantasia* ile ilişkilendirdiği 'sahte' ya da 'yanlış' hakkında *Metafizik*'te şunları ifade edecektir:

“Sahte ya da yanlış (*pseudos*) bir yandan i) 'yanlış şey'deki gibi kullanılır ve bu da bir arada olmayan yahut bir araya getirilmesi imkânsız olandır (tıpkı köşegenin ölçülebilir olduğunu söylemek gibi ya da senin oturuyor olduğunu; bunların biri daima yanlış, biri ise bazen, nitekim bunlar bu halleriyle var olan değildirler), ii) diğer yandan var olan ama olmadığı bir şey ya da yokmuş gibi görünen (*phainesthai*) perspektif resim yahut düşler

gibi, nitekim bunlar bir şeydir, ama hayalini yarattıkları şey değil. Öyleyse şeylere bu bağlamlarda ‘yanlış’ ya da ‘sahte’ denir: Ya olmadıkları halde var göründükleri ya da varsalar olmadıkları bir şey gibi göründükleri (*phantasian*) için” (1024b17-27).

Buna göre bir şey iki şekilde i) bir ifadede bulunurken, bu ifade kastedilen duruma tekabül etmiyorsa, ii) var olan ancak var olmayan gibi görünen veya var olmadıkları halde var gibi görünen şeyler söz konusu olduğunda ‘sahte’ ya da ‘yanlış’ olarak nitelendirilir.

Aristoteles, duyumsamanın kendi başına söyleme ve akletmeye benzediğini, bununla birlikte, haz ve acı söz konusu olduğunda ruhun onaylayıp reddetmesi gibi haz veya acı duyulan şeyi kovalayıp ya da ondan kaçındığını, haz duyma ve acı çekmenin ise duyumsamanın iyi veya kötüye yönelik etkinliği olduğu ifade eder (*De an.* 431a8-14). *Retorik*’te de *phantasia*’nın hazzı neden olduğunu ifade eder: “Düşünceler öç alma eylemi üzerinde toplandığı için öfke beraberinde belli bir zevk de getirir; o zaman anımsanan imgeler tıpkı düşlerle anımsanan imgeler (*phantasia*) gibi zevke neden olur” (1378b5-10). Aristoteles hazzın yanı sıra *phantasia*’nın tıpkı rüyalarındaki gibi nesne olmadığı zaman da ortaya çıktığını işaret etmektedir (Armisen, 1979: 14).

Daha önce *De Anima*’da duyu organını, duyulur olan artık mevcut olmasa da, duyu organında duyuların ve hayallerin (*phantasiai*) kalmasından dolayı duyu organını maddesi olmadan kabul etme gücü olarak tanımlayan (425b12-26) Aristoteles *phantasia* ve hafıza arasındaki ilişkiyi *De Memoria*’da tekrarlar. Görünüşe göre sırf duyulur değil, düşünülür nesnelerin anısı bile bir *phantasia* içermektedir (*Parv. Nat.* 450a 17-20). Bilindiği gibi hafızamızda olan bir şeyi anımsayarak deneyim meydana getiririz (*Metaph.* 980a 22; 980b 25). Burada da *phantasia*’nın öğrenmeyle ilişkili olduğu göze çarpmaktadır.

Duyuların yürüttüğü işi akıl yürüten ruhta hayaller (*phantasmata*) yerine getirir. Bir şeyi iyi ya da kötü olarak onayladığı ya da reddettiğinde ya kaçır ya da peşinden gider. Bu nedenle ruh asla hayalsiz (*aneu phantasmatos*) akletmez. Akleden kısım biçimleri hayallerin içerisinde akleder (*De an.* 431a14-b2; *Parv. Nat.* 449b 31). Akledilir olanlar, soyutlama içerisinde söylenenler ve duyulurların duyum ve özellikleri duyulur biçimlerin içerisinde. Bu nedenle bir kişi hiçbir şey duyumsamadığı takdirde ne bir

şey öğrenebilir ne de bir şeyi anlayabilir. Hayaller (*phantasmata*) maddesiz olmalarını saymazsak duyumlara benzediği için, kişi temaşa ettiği zaman bir hayali (*phantasma*) temaşa etmek zorundadır. Bununla birlikte, hayal gücü (*phantasia*), doğruluk ve yanlışlık kavramların bir birlikteliği (*symplokê*) olduğundan, söyleme ve değillemeden farklıdır. Bu noktada kavramları hayalden (*phantasmata*) neyin ayırt edeceğini soran Aristoteles kavramların hayalsiz var olmasalar bile (*ouk aneu phantasmaton*) hayal olmadığını ifade eder (*De an.* 431b20-432a15).

Duyumsamamasına rağmen bunları kaçınılacak ya da takip edilecek şeyler olarak belirlediğinden, ruh hayallere (*phantasmaton*) denk geldiği zaman harekete geçer:

“Örneğin bir meşalenin ateş olduğunu duyumsayan biri, ortak [duyu] sayesinde meşalenin hareket ettiğini görünce onun düşmana ait olduğunu bilir. Bazen de ruh, gözle görüyormuşçasına, hayaller ve kavramlar sayesinde şimdiki zamandan hareketle geleceği hesaplayıp tartar. Bir haz ya da acının orada kendisini beklediğini söylediği zaman o anda kovalar ya da kaçır— eylemde genel olarak bu geçerlidir. Eylemden bağımsız olanlar da, yani doğru ve yanlış, iyi ve kötüyle aynı cinstendir, şu farkla ki birinciler mutlak, ikinciler görecelidir” (*De an.* 431b2-13).

Aristoteles daha sonra ruhu harekete geçiren şey bağlamında *phantasia* kavramını inceleyecektir. Aristoteles’in parçalı ruh anlayışına göre, hayvanı hareket ettiren şey beslenme gücünde, duyumsayan ve akıl denen kısımda değil, arzulayan kısımdır. Çünkü iki şey (akıl ve arzu) harekete geçirseydi bunu ortak bir biçim gereğince yerine getirirdi. Ancak akıl, arzu olmadan hareket ettiremez. Aklın her zaman doğru olmasına karşın arzu ve *phantasia* doğru veya yanlış da olabilmektedir. Bu nedenle asıl hareket ettirici güç, bazen iyi olan bazen de iyi görünen arzulanan şeydir. Hayvan hareket etme arzusu duyduğu için harekete geçer. *Phantasia* olmadan ise arzu duyamaz (*De an.* 433a10-b28). Aristoteles başka bir yerde hayvanı harekete geçiren şeyler arasında şunları sayar: “Canlı varlıkları hareket ettiren şey *dianoia*, *phantasia*, seçim (*prohairesis*), istek (*boulêsis*) ve arzu/istek (*epithumia*) tir” (*De motu an.* 700b15; 701a5; 701a30-35). Tüm bunlar, ‘bilerek seçme sonucu amaçlı bir eyleme yönelme’ olarak çevrilebilecek olan *oreksis*’in formlarıdır (*De motu an.* 700b20; Dipnot 12).

Aristoteles başlangıçta duyular olmadan *phantasia*’nın oluşamayacağını söylerken, en sonda duyumdan kaynaklanan bir şey olamayacağına karar veriyor. Burada bir çelişki var gibi görünse de, Aristoteles’e göre iki tür *phantasia* vardır: İlki tüm hayvanlarda

bulunur ve duyumsamaya dayanır. Tartıcı olan *phantasia* ise, sadece *logistikos* olan, hesaplama yapabilen hayvanlarda yani insanda mevcuttur. İnsan tasıma dayalı olan *phantasia*'ya ve pek çok *phantasia*'yı birleştirip tek bir şey yapabilme gücüne sahipken hayvanlarda bu yeti mevcut değildir. Bu nedenle arzu tartan kısmı içermez (*De an.* 434a5-16) Duyumsanacak nesne olmadan da *phantasia* ve *phantasma* oluşabilir, dolayısıyla burada bir çelişki yoktur. Duyum, akıl, bilgi yanlış olmuyorsa, o halde yanlış nasıl oluşmaktadır?

Aristoteles'in *phantasia*'ya, yanlışın imkânını açıklayabilmek (Caston, 1996: 21-22) ve duyumla bilgi edinilemeyeceği için (Arist. *An. post.* 88a), ihtiyaç duyduğu görüşü vardır. Kendinden öncekileri, anlama ve duyumsamayı bir tutup, duyumsamayı da değişimle özdeş olarak tanımladıkları için eleştirir (*Metaph.* 1009b 12-15). Bu görüşler de Sofistlerin bilginin imkan dahilinde olmadığı iddialarına yol açacaktır. Aristoteles de bu epistemolojik problemten kaçınmak için *phantasia*'yı düşünme sürecine bir ara unsur olarak katar. *Phantasia* kavramını kullandığı eserlerine bakıldığında, Aristoteles'te bütünlüklü bir *phantasia* açıklaması görülme de, bütün olarak ele alındığında *phantasia*'nın hata, düşünme, uyku ve rüyalar, hafıza, arzu ve hareket, sanı, yargı ve amaçlı eylemle bağlantılı olduğu görülmektedir.

1.3. EPIKOUROS'TA PHANTASIA KAVRAMI

Phantasia kavramı Epikouros'tan itibaren izlenim anlamında kullanılmaya başlar. Selefleri gibi tüm duyumların doğru olduğunu düşünen Epikouros, çalışmada bahsedilecek olan filozofların aksine, tüm izlenimlerin doğru olduğunu düşünen tek kişidir. Hata, aceleci davranıp yeterince emin olmadan sonuca varmaktan kaynaklanır. Bilgi kuramına dair eserleri günümüze ulaşmamıştır. Cicero, Sextus Empiricus, Lucretius ve Diogenes Laertios ana kaynaklarımızdır. Felsefeyi mantık, fizik ve etik olarak üç bölüme ayıran Epikouros, mantık ve fiziği birlikte ele alır.

II. Yüzyıla kadar Yunan ve Roma dünyasına yayılacak olan, öğrencilerinin sonradan devam ettirdiği Epikouros'un düşüncesi, iyiliği ararken aynı zamanda kaygılardan sıyrılıp sakin bir yaşamın nasıl sağlanabileceği sorusundan hareket eder. Hakikati bilmenin ölçütlerinden biri olan duyumların doğruluğu yani sağduyuculuk, var olan her

şeyin özünü oluşturan atomların yapısını anlatan atomculuk, tanrılar var olsa da insanlarla ilgilenmediklerini öngören yarı ateizm ve hayatın amacının ruh huzuru (*ataraksia*) ve fiziksel acının yokluğu (*aponia*) olarak tanımlanan mutluluk arayışının olduğunu (eudaimonizm) iddia etmesi felsefesinin başlıca özellikleridir (Warren, 2017: 519).

Epikouros hakikatin ölçütleri olarak duyular, ön düşünceler (*prolêpseis*) ve duyguları (haz ve acı) sayarken, Epikourosçular aklın, izlenimleri (*phantasiai*) kullanmasını da ölçüt olarak kabul ederler (DL X. 31).

Var olan her şeye doğa adını veren Epikouros'a göre, var olan her şeyin doğasında atomlar, boşluk ve bunların öznelikleri bulunur (Cicero, *Nat. D.* II. 82). Sürekli hareket halinde olan atomlar (*Nat. D.* I. 109) bir araya gelerek dünyayı ve çeşitli bedenleri meydana getirirler. Ayrıca üç boyutlu cisimlerin (solid) *eidôla* adı verilen kopyaları vardır (DL X. 46; Watson, 1988: 38). Kopyalar (imge, idol, *eidôla*), hiç durmadan etrafta uçuşan, uykuda ya da uyanıkken tuhaf nesnelere görmemize sebep olan, varlıkların yüzeyinden sıyrılan zarlardır. Nesnelere yüzeylerinden sıyrılan, uçuşan imgeler ayrıldıkları bedenlere tamamen benzedikleri için şeylerin tıpatıp örnekleri ya da onların maddesiz biçimleridir (Lucr. *DRN.* IV. 35-50). Kopyalar onların kökeni olan bedenlerden daha ince yapıdadırlar (Lucr. *DRN.* IV. 85; DL X. 47). Hızlı bir şekilde üreyen ve düşünce kadar hızlı olan bu zarlar, en dıştaki katman çok çabuk atılabildiği için nesnelere yüzeylerinden atomların sahip olduğu titreşim (*palsis*) sayesinde kayıp hiç durmadan akarlar. Cam gibi nesnelere geçebilseler de katı cisimlerle karşılaşınca sapıp imge yaratamazlar (Lucr. *DRN.* IV. 145-160; 600; DL X. 47-50).

Var olan nesnelere çıkan kopyalardan (*eidôla*) oluştuğu için, aynadaki, sudaki ve parlak yüzeylerdeki yansımalar/görünümler de var olan nesnelere tıpatıp benzerleridir. Varlıkların bu ikizleri tek tek değil, ancak aynanın pürüzsüz yüzeyine çarpıp hızla geri dönerken üst üste gelince görülebilirler. Ayrıca, havada gezen zarlar sadece nesnelere ait değildir. Biriken ve güneşin ışığını kesen bulutlar gibi, hava adı verilen gökyüzünde kendiliğinden oluşan, çeşitli formlara girip yükseklerde ilerleyen zarlar da vardır (*DRN.* IV. 100-105; 130-140).

İşitme, söz, ses ya da gürültüyü birlikte açıklayan Epikouros'a göre, gürültü ve sesler kulağa çarpıp oluşturdukları basınçla duyumu uyarınca ya da işitme etkisi yaratan bir şeyin akışıyla meydana gelir. Aynı türden parçalara sahip olan bu akıntılar etrafa saçılarak etkileşim yaratırlar. Zaten bu etkileşim olmadan algılama gerçekleşmez (DL X. 52-53; Lucr. *DRN.* IV. 530-600).

Dış nesnelere bir şey içimize girdiğinde onların biçimini gördüğümüzü ve düşündüğümüzü kabul etmemiz gerekir. Dış nesnelere bize gelen kopyalar, görüşümüzle ve zihnimizle orantılı olacak şekilde nesnelere biçim ve renklerini korurlar. Aşırı hızlı hareket ettikleri ve var olan nesnenin etkisinin benzerliğini de muhafaza ettikleri için bize sürekli olan tek bir şeyin izlenimini verirler. Hangi izlenimi alırsak alalım, doğrudan zihnin kullanımı ya da doğrudan duyuların kullanımıyla olsun ya da devamlı birbiri ardı sıra gelen *eidolon*'un tekrarlanmasından kaynaklanan bir şeyin ya da diğer özelliklerin biçimi olsun, bu, katı/süreksiz bedenlerin şekli ya da onun izlenimiyle uyumludur (DL X. 49-50; Watson, 1988: 38-39; Lucr. *DRN.* IV. 235).

Phantasia, üzerimizde iz bırakan nesnenin, sürekli inanılmaz bir hızla hareket ederek nesnenin bileşik bir resmini oluşturan kopyasının sonucudur. Öyleyse bir izlenim, tek bir kopyadan değil, duyular işe karıştığı normal bir algılama sürecindeki kopyaların bir koleksiyonudur/yığındır. Bununla birlikte, normal algıdan başka Epikouros, bir imgenin ya da kopyanın doğrudan zihnin üzerinde çalışmasını da tasavvur etmektedir. Tanrıların var olduklarını gözlerimizle göremesek de zihin gözümüzle varlıklarını biliriz (Watson, 1988: 39).

Lucretius'a göre, zihni harekete geçiren şey, gözümüzü uyaran idollerden/kopyalardan daha seyrek/ince dokuya sahip olan varlıkların yüzeyinden çıkıp her yerde uçan idollerin (*eidôla, tenuia simulacra*), ruhun ince olan tözünü harekete geçirip duyumu uyarmasıdır. Bazısı kendiliğinden bazısı da çeşitli bedenlerin biçimlerinin kaynaşmasıyla oluşur. Örneğin, Kentauros gibi bir varlık var olmadığı için imgesini yaşamdan almaz. Bir atla insandan çıkan yüzey zarları rastlantı sonucu çakışıp, dokularının narinliği ve inceliği sebebiyle anında birleşirler. Bu süreç diğer düşsel varlıklarda da aynıdır. Zihnin ve gözün yaratılışları benzer olduğu için çalışma süreçleri

de aynıdır. Zar/kopya gözüme çarptığında aslanı görürüm. Zihnin kavraması da aynıdır. Tek fark zihnin kavradığı idollerin daha ince olmasıdır (Lucr. *DRN.* IV. 730-755).

Normal durumda *phantasia* zihinde depolanır. Aynı türden nesnenin bir dizi izleniminden ya da sürekli karşımıza çıkan dış nesnenin anısından, örneğin, ‘İşte bu bir insandır’ der demez, önceki duyularımızdan türetilen bir ön düşünce (*prolēpsis*) eylemiyle bir insan biçimi tasavvur ederiz. Öncelikle *prolēpsis* aracılığıyla biçimini öğrenmeden, uzakta duran bir şeye işaret edip, ‘Bu, bir attır’ diyemeyiz ya da bir şeyi adlandıramayız (DL X. 33). Bu yüzden ön düşünceler (*prolēpseis*) *enargeis* yani açıktır (Watson, 1988: 40).

Cicero’ya göre, tanrıların varlığını kendisi aracılığıyla bildiğimiz, nesnelere zihinde ilk beliren tasarımı olarak *prolēpsis* (ön düşünce, *praenotio*) terimini ilk kez kullanan Epikouros’tur (Cicero, *Nat. D.* I. 44). *Prolēpsis*, tümellerin doğal bir şekilde kavranması, doğru sanı ya da kavrama, idea ya da genel kavram (DL X. 33), ön kavram, deneyin içine yerleştirildiği zihni şema, tanrılar hakkında ön kavram gibi anlamlara gelir (Yonarsoy, 1982: 125, 129). Stoacılar da *prolēpsis* tüm insanlığa ortak iken ve sadece ahlaki ve dini düşüncelerle sınırlandırılmışken, Epikourosçular’da bireysel olabildiği gibi, kullanımı bu konularla sınırlı değildir. Epikouros’a göre *prolēpsis* birkaç izlenimin örtüşmesiyle ve hafıza aracılığıyla ortaya çıkar. Stoacılar da bu yöntemi kabul eder, ancak bir de *analogia* ve diğer işlemler gibi bazı basit zihin işlemleriyle de *prolēpsis*’in şekillenebileceğinden bahsederler. *Prolēpsis*’le ilişkilendirilebilecek olan bir diğer kavram *enargeia*’dır. Antipater’den kalan bir fragman şöyle devam eder: “Tanrılar hakkında sahip olduğumuz *enargeia*’nın kısa bir açıklamasını yapacağız. Bir tanrıyı iyiliksever, yozlaşmaz ve kutsal bir varlık olarak tasavvur ederiz”. Sandbach burada geçen *enargeia* kavramının, bir tanrı *prolēpsis*’isine tam olarak uyduğunu düşünmektedir. Bu kelimenin de çıkış noktası Epikouros gibi görünmektedir. *Enargeia*’daki anlam aktarımıyla birlikte kastedilen bir izlenimdir (Sandbach, 1930: 49-50). Epikouros, açık seçiklikleri nedeniyle izlenimlerimize (*phantasiai*) güvenmemiz (*ten phantasian en kai enargeian kalei*) gerektiği kanısındaydı (Sextus, *Adv. Math.* VII. 203). Kavramı izlenimlerin niteliğine işaret etmek için kullanıyordu (Sandbach, 1930: 51).

Epikouros, insanların tanrı kavramını uyku sırasında algıladığı izlenimlerden ya da evrendeki olgulardan hareketle türettiğini iddia eder. İnsanlar uyku esnasında insan biçimli devasa görüntülerden etkilendiği için insan biçimli Tanrıların gerçekten var olduğuna ikna olmuşlardır. Bununla birlikte, tanrının dışsal, yok olmaz ve mutlu olduğuna dair görüşler insanların kendilerinden yola çıkarak oluşturdukları düşüncelerdir. Sıradan insana dair izlenimin genişletilip, Kiklops kavramının meydana getirilmesiyle aynı şekilde, iyi, mutlu, saygıdeğer bir insan kavramı oluştururken bu nitelikler birleştirilerek daha üstün bir varlık olan Tanrı kavramı üretilir. Aynı şekilde uzun ömürlü bir insan tasavvur edildiğinde, şimdiki anı, geçmiş ve gelecekle birleştirilerek sınırsızlığa doğru genişletip ebedilik kavramına ulaşarak bunu Tanrıya atfetmişlerdir (Sextus, *Adv. Math.* IX. 25-26; 43; 45-46). Bu, Diogenes'in aktardığı *prolēpsis* olmadan, daha önce biçimini görmediğin bir şeyden kavram oluşturulamayacağı görüşüyle de tutarlıdır. Gerçekten var olmayan tanrı ya da mitolojik varlıkların kavramlarının oluşturulması da duyumla bağlantılıdır.

Epikouros'un tanrı kavramını açıklamasına dair Cicero'nun tanıklığı ise biraz farklıdır:

“İlkin tanrıların özünün ve doğasının duyuyla değil, tersine akıl yoluyla anlaşılabilmesini dayanaklılıklarından dolayı *steremnia* adını verdiği şeyler gibi maddi ya da ölçülebilir olmadığını anlatır. Ona göre birbirlerine çok benzeyen imgelerin sınırsız silsilesi sayısız atomlardan çıkarak tanrılara akıp da imgeler benzerlik ve çağrışım yoluyla öğrenilince, en büyük hazlarla birlikte bu imgelere yönelip odaklanmış zihin hem mutlu hem de öncesiz-sonrasız bir doğanın nasıl olduğunu kavrar” (Cicero, *Nat. D.* I. 49-50; LS 23E).

Sextus'tan öğrendiğimiz açıklamada, insan uykuda ya da doğal fenomenlerden aldığı izlenimlerle tanrı kavramını oluştururken, Cicero'da gerçekten tanrıların var olduğu ve sürekli akan sayısız kopyanın tanrılara kadar varması ve insanın buradan benzeşim ve çağrışım yoluyla ezeli-ebedi bir özü kavraması söz konusudur. İnsanın kendinden ya da evrendeki olgulardan yola çıkarak tanrı kavramını oluşturması söz konusu değildir. Ortak olan nokta ise, zihnin birleştirme, benzeştirme türünden kavram yaratma yetisidir.

İmgeler gözümüzün önüne gelmekle kalmayıp, zihnimizin içine de sızarlar ve sürekli oradan oraya geçiş halindedirler (Cicero, *Nat. D.* I. 109). Aynı anda diğer zihinlerin de başka nesnelere düşündüğü halde, zihnin istediği zaman istediği imgeyi gözünün önüne getirip nasıl düşünebildiği sorusunu soran Lucretius'a göre, bu sorunun cevabı,

duyularımızda değil de, zihnimize erişebilir olan her şeyin pek çok sayıda olan kopyasının her zaman her yerde uçuşmasında bulunur. Algılanabilir anın içine, varlıkları akılla bilinen, ancak algılanmaz birçok an sığmıştır. Bu yüzden her çeşit zar her zaman her yerde bulunur. Böylece bu sürekli olan her türden imge akışındaki kopyalardan ya da imgelerden birini tutup, örneğin bir atı ne zaman istersem düşünebilirim. Ancak bu zarlar çok ince bir yapıda olduğu için zihnin özel bir çaba harcaması dikkatini neyi düşünmek istiyorsa ona yönlendirmesi gerekir (Lucr. *DRN.* IV. 775-810).

Epikouros, sanı ve açıklık (*enargeian*) olarak adlandırdığı izlenimin var olduğunu ve izlenimin sanıyla bağlantılı olarak ekseriyetle doğru olduğunu ileri sürer. Haz ve acı gibi birincil etkilenimler, belli şeylerden ve bu şeylere uygun olarak ortaya çıkar. Haz veren şeyin asıl doğası açısından haz vermesi, aynı şekilde acı veren şeyin de doğasına uygun olarak acı verici olması şarttır. Etkilenimlerimiz olan izlenimlere sebep olan şeyler de her zaman tam olarak yansıtılmak zorundadır. Dolayısıyla bir şey asıl doğasından farklı görünemediği gibi, asıl doğasına uymayan bir izlenimin oluşmasına da neden olamaz (Sextus, *Adv. Math.* VII. 203). Aynı şey özel duyulurlar için de geçerlidir. Görülür ve işitilir olan nesnelere görüldüğü ve duyulduğu gibidir. Bu durum diğer duyular için de geçerlidir. Çünkü izlenim var olan bir nesneden kaynaklandığı ve nesnesini tam olarak yansıttığında doğru olarak nitelendirildiği ve tüm izlenimler var olan bir nesneden çıkıp ona tam olarak uyduğu için izlenimlerin doğru olması gerekir (*Adv. Math.* VII. 204-205).

Bir şey duyularla yanlış algılanıyorsa hiçbir şeyin doğru algılanamayacağından korkan Epikouros, Cicero'ya göre bu nedenle tüm duyuların doğru bilgiler verdiğini söyler. Bir şeyin 'doğru' olduğunu söylemekle 'var' olduğunu söylemenin özdeş olduğunu öne süren Epikouros, doğru kavramının kaynağının, yanılmaz ve en güvenilir tanık olarak nitelendirdiği duyular olduğu kanısındadır. Eğer duyular yanlış olursa bu aklın da yanlışlığı içerisinde olduğu anlamına gelir. Duyuların akılla ilgisi yoktur. Duyular hatırlama yeteneğine de sahip değildir. Ne kendi kendilerine hareket ederler ne de dışardan bir güç onları hareket ettirebilir. Her duyunun kendine özgü bir yetisi ve işlevi vardır. Bu nedenle, her ikisi eşit güçte olduğundan bir duyuyu diğerini yalanlayamaz. Her duyunun ayırt ettikleri ve yargı verdiği konular farklıdır. Akıl da tamamen duyumdan

kaynaklandığı için aynı konu onun için de geçerlidir (Cicero, *Nat. D.* I. 70; Sextus, *Adv. Math.* VII. 9; Lucr. *DRN.* IV. 480-520; DL X. 31-32; 62).

Algılanabilir her şey ve gerçek bir nesneden (*hyparkhontas*) gelen her izlenim (*phantasia*) doğrudur. İzlenim de duyumu harekete geçiren nesneyle aynı türdendir. Epikouros'a göre, bazı izlenimlerin doğru bazılarının yanlış olduğunu söyleyenler açık seçik (*enargeia*) olan deneyimden sanıyı (*doksa*) ayırt edemeyenlerdir. Bu noktada Orestes örneğini veren Epikouros, Orestes'in Erinyeleri gördüğünü zannettiği zaman, gördüğü kopyalar (*eidôla*) gerçekten var olduğu için kopyaların onda uyandırdığı duyumu doğruydur. Bununla birlikte, Orestes'in zihni cinlere dair kopyaların güvenilir olduğuna, yani bu kopyaların gerçekten var olduğuna karar verdiğinde, hatalı bir kanıya varmıştı. Epikouros, izlenimler arasında farklar olduğunu ileri sürenlerin aradaki farkı açıklamayacakları düşüncesindedir. İtiraz edenlerin bu açıklamayı ya görünür bir şeyden ya da açık olmayan bir şeyden hareketle yapmaları gerekir. Ancak ona göre itiraza konu olan şey zaten kendinden açıktır. Açık olmayan şey ise, zaten açık olan bir şeyden hareketle kanıtlanmalıdır. Dolayısıyla kanıtlama mümkün değildir (Sextus, *Adv. Math.* VIII. 63-65). Var olmayan şeyler etkide bulunamayacakları için, delilerin hezeyanları ile uykudaki görüntüler gerçektir (DL X. 32).

Duyum ve izlenimler her zaman doğruysa o halde yanılma ya da hatanın sebebi nedir? Bazı izlenimler, nesnenin farklı bir renkte ya da şekilde değişmiş gibi görüldüğü için aynı duyu nesnesinden türemiş görünen izlenimlerdeki farklılık tarafından bozulmaktadır (Sextus, *Adv. Math.* VII. 206).

Görme duyusu, örneğin bir kule, ona belli bir şekil ve küçük olarak görüldüğü zaman, gerçekten de öyledir. İmgelere ait olan sınırlar hava boyunca hareket ederken aşırırlar. Aynı şekilde kule görme duyusuna belirli bir biçim ve büyüklükte görüldüğü zaman da gerçekten öyledir. Artık her iki özelliğe de sahip olan aynı nesne değildir. Yakından görülen nesne ile uzaktan görülen nesnenin aynı olduğunu düşünmek işi, çarpıtılmış sanıya bırakılır. Şu anda var olan ve kendisini etkileyen şeyi algılamak duyuya özgü olsa da nesnenin ne olduğuna dair karar vermek duyunun özel işlevi değildir. Bu açıdan tüm izlenimler doğruyken sanı için aynı şey geçerli değildir. Sanılar, izlenimlere dair yargılar oldukları için bazıları doğru bazıları yanlıştır. Çünkü ya izlenimlere bir şeyler

ekleyip çıkarırız ya da her iki durumda akıldan yoksun olan duyum bozulmuş olduğundan hatalı yargıda bulunuruz (Lucr. *DRN.* IV. 355-360; Sextus, *Adv. Math.* VII. 208-209).

Yine de tam anlamıyla duyular ve izlenimlere güvenmek yanlıştır. Duyularla elde ettiğimiz bilgileri farklı şartlar altında diğer duyuların da yardımıyla incelendikten sonra, gördüğümüz ya da algıladığımız şeyin gerçekten görüldüğü gibi olup olmadığı konusunda emin olmamız gerekir. Doğrudan algılanamayacak şeyler konusunda bile bu yöntemle başvurulmalıdır (Warren, 2017: 520).

Gözün işlevi ışığı ve karanlığı seçmektir. Örneğin, ışık ve gölgede kaç tane nokta olduğuna, orada bulunan ışık ve gölgenin az öncekiyle aynı olup olmadığına karar vermek zihnin akıl yürütmesinin işidir. Zihnin hatasını gözlere atfetmemek gerekir. Şeylerin doğasını gözler kavrayamaz (Lucr. *DRN.* IV. 380-385). Lucretius, bu açıklamadan sonra duyulara olan güveni sarsan pek çok olay ve örnek sıralar: Sürekli devinim halinde olması gereken yıldızların kımıldamıyor gibi görünmeleri, güneş ve ayı hareketsiz zannedişimiz, denizciler sadece su ve gökyüzünü gördükleri için, güneşin dalgalardan yükseldiğini ve aynı şekilde batarken de ışığının denize gömüldüğünü sanmaları, dümenin ve küreklerin denizin üstünde düz, altında eğik görünmesi, elimizle gözümüze bastırduğumuz zaman şeyleri çift görmemiz ve benzeri durumlar (*DRN.* IV. 390-465). Yanılsamaların çoğu kendi kendimizi inandırdığımız, duyuların algılamadığı şeyi algı sanmak yanılgısından doğan sanılar neticesinde gerçekleşir. Belirsiz şeylerden tezahür edenleri ayırmaktan daha zor bir iş yoktur (*DRN.* IV. 465-470; 505-515; 815). Bu yüzden duyuların algılama alanına girmeyen konularda görünür dünyadan hareket edip çıkarım yapmak gerekir. Zaten tüm düşüncelerimiz akıl yürütmenin de yardımıyla analogi, benzetme, birleştirme veya temas yoluyla duyulardan gelir (DL X. 32; 38-39).

Epikouros duyulara açık olmayan boşluk kavramını açık bir olgu olan hareketle doğrular:

“Eğer boşluk olmasaydı, hareketin de olmaması gerekirdi; çünkü hareket eden cisim, tüm şeylerin dolu ve bitişik olması nedeniyle geçiş yapacağı hiçbir yere sahip olamazdı; hareket var olduğuna göre, bu olgu (hareket) var olduğuna kanaat getirilen açık olmayan şeye (boşluk) karşıt bir tanıklık sunmamaktadır. Fakat karşıt tanıklık karşıt tanıklığın yokluğu ile

çelişik olan bir şeydir; çünkü o görünmekte olan olgunun ve varsayımda bulunulan açık olmayan şeyin çürütülmesiyle bağlantılıdır” (Sextus, *Adv. Math.* VII. 213-214).

Uyku sırasında beden gevşese de zihnin anlama yetisi hala uyanıktır. Uyanık olduğumuzda iz bırakan zarlar halen çok canlı olduğundan çoktan ölmüş birinin önümüzde dolaştığına inanırız. Bedensel duyular uyku esnasında çalışmadığı, uyku hafızayı da saf dışı bıraktığı için, zihin yanlış izlenimi kovamaz. Yerine doğru izlenimi koyup, canlı sanılan kişinin aslında ölmüş olduğunu söyleyemez (*DRN.* IV. 760-770).

Epikouros sanıyı varsayım olarak da tanımlar. Kanıtla desteklenirse ve aksi ispatlanmazsa doğru, kanıtla desteklenmezse ya da tartışmalıysa yanlıştır. Örneğin kişi bir kuleye yaklaşıp bekler ve yakından kulenin neye benzediğini öğrenir. Epikourosçular buna ‘bekleyen doğrulama’ (DL X. 34) ya da ‘lehte tanıklık’ yani ‘açıklık aracılığıyla kanaat getirilen şeyin kanaat getirildiği gibi olduğuna dair kavrama’ adını verirler (Sextus, *Adv. Math.* VII. 212; DL X. 50).

Bir resimden, rüyadan, zihnin başka herhangi bir şeye dair kavramasından ya da başka ölçütlerden ortaya çıkan izlenimler bu tür karşılaştırma unsurları olmasaydı gerçek olarak adlandırdığımız şeye benzemezlerdi. Kendi içimizde izlenimin kavranmasıyla bağlantılı ama ondan ayrı bir hareket olmasaydı hata olmazdı. Bu harekete göre, tanıklıkla desteklenirse ya da çürütülmezse hata, tam tersi desteklenir ya da çürütülmezse hakikat ortaya çıkar (DL X. 51).

Bekleyen doğrulama üç durumda olanaklı değildir: Gök cisimleri ile yıldırım ve gök gürültüsü gibi doğal olgular bizden çok uzakta oldukları için onların açık bir görüntüsünü alamayız. Atomik parçacıklar çok küçük olduklarından doğrudan duyularla kavranamazlar. Gökteki olaylarda duyuların tanıklığıyla tutarlı olan her açıklamanın kabul edilmesi gerekir. Aksi takdirde aralarından hangisini seçeceğimiz konusunda hiçbir gerekçemiz olmadığı için mitle uğraşmak zorunda kalırız (Sharples, 2003: 13; LS 18C).

Epikouros’ta *phantasia* kavramı Platon ve Aristoteles’in aksine en azından anlam bakımından daha net olsa da, *eidôlon* ile *phantasia* arasındaki fark ile *eidôla*’dan oluşan yansımalar da gerçek nesnelerin yansması olduğu için, bunlar arasında ne gibi bir fark

olduğu anlaşılammamaktadır. Tüm bu kavramların özünde aynı şeyler olduğunu düşünürsek, o zaman da neden her birine farklı isimler verdiği sorusu gündeme gelmektedir. Bu karışıklığı Sextus Empiricus da dile getirir:

“Epikouros bunları söylerken kendisi de benzer bir güçlüğün içine farkında olmadan düşmüş oluyordu; çünkü eğer Epikouros bazı izlenimlerin katı cisimlerden ve diğerlerinin imgelerden geldiğini ve açık olgunun bir şey ve sanının başka bir şey olduğunu kabul etmekteyse, bu durumda, onun katı bir cisimden gelen izlenimlerden nasıl ayrıştırılabildiğini sormamız gerekir; çünkü o bunu ne olgudan hareketle –çünkü bu sorgulama konusu olan bir şeydir- ne de kanaatten hareketle –çünkü kanaatin olguyla doğrulanması gerekmektedir- yapabilir. Kaldı ki, Epikouros için, daha az sorunlu olan bir şeyi daha çok sorunlu olan bir şeyle kanıtlama çabası saçma bir iştir; çünkü biz görünür şeylerin güvenilirliğini sorgularken, Epikouros kendi dehşetli ve destansı imge öğretisini için içine sokmaktadır” (Sextus, *Adv. Math.* VIII. 65-66).

Watson, *prolēpsis*'in gelen izlenimleri düzenlemek için bizim tarafımızdan kullanılan bir ölçüt olduğu düşüncesindedir. Duyuların kendileri (*aisthêseis*) ve duygulanımlar (*pathê*) dış ve iç etkilenimlerimizin, yani haz ve acının göstergeleridir. *Eidôla*, onu alacak olan alıcının duyularına ulaştığında duyum gerçekleşir. Bununla birlikte, duyular aracılığıyla *eidôla*'nın çarpması için, tek bir sürekli nesnenin birden fazla *eidôlon*'u zorunludur (Lucr. *DRN.* IV. 89). Bu durumdaki kopyaların çokluğu zaten bir *phantasia*'dır ve bu nedenle, duyuların ilk anından, dünyayı kavramamız için temel oluşturan ön düşüncelere (*prolēpseis*) kadar *phantasia*'dan bahsediyoruz. *Phantasia*, Epikouros'un düşüncesinde, en soyut form tahminlerinde bile duyu deneyiminin önemini/dolaysızlığını muhafaza etmek için merkezi bir rol oynamaktadır. Bu, süreç için en gerekli şeydir (Watson, 1988: 42).

2. BÖLÜM:

STOA FELSEFESİNDE *PHANTASIA* KAVRAMI

2.1. STOA FELSEFESİNE GENEL BAKIŞ

Helenistik dönemin Epikourosçuluk ve Şüphecilik ile birlikte en önemli felsefe okullarından biri olan Stoacılık, ilk, orta ve geç dönem olmak üzere üç bölümde incelenir. İlk dönem temsilcileri kurucu Zenon, öğrencisi Kleantes ve “*o olmasaydı Stoa da olmazdı*” denilen, özellikle Stoacı mantık ve diyalektiğin kendisiyle özdeşleştiği Khrysippos’tur. Orta dönemin en önemli filozofları Platon ve Aristoteles’in öğretilerine geri dönerek eklektik düşünceler ortaya koyan Poseidonios ve Panaitios’tur. Son dönem temsilcileri ise, soylu sınıf mensubu Seneca, köle olan Epiktetos ve bilge imparator olarak adlandırılan Marcus Aurelius’tur.

İlk dönem filozoflarının eserleri günümüze ulaşmadığı için, Stoa felsefesini ağırlıklı olarak, geç dönem filozoflarından, Diogenes Laertius gibi doksograflar ile Stoacıların hakikatin ölçütü olarak addettikleri kavrayıcı izlenim (*phantasia katalêptikê*) doktrinine karşı çıkışlarıyla bilinen Yeni Akademi üyeleriyle, onların görüşlerini aktaran son dönem Şüphecilerinden Sextus Empiricus ve eklektik Cicero vasıtasıyla öğrenmekteyiz.

İlk dönemde ağırlıklı olarak mantık ve fizik konularıyla ilgilenilmiş, özgün düşünceler ortaya konmuştur. Orta dönemden itibaren Stoacı filozofların kaygı, ilgi ve öğretileri daha çok insanın yaşadığı evrende mutluluğa nasıl ulaşabileceği sorununa yönelir. İnsanlara bir rehber olma misyonunu üstlenen, odak noktalarının fizikten etik alana kaydığı bir özgürleşme felsefesi olarak karşımıza çıkar.

Felsefeyi, fizik, etik ve mantık olarak üçe ayıran Stoacılar bu üçlü bölümlere bazen mantık, fizik ve etik olarak da değişebilmektedir. Sıralama değişse de hemfikir olunan nokta, bu üç alanın birbirinden ayrı incelenemeyeceği, hep iç içe olduğu ve birlikte öğretiliğidir. Felsefeyi canlı bir varlıkla özdeşleştiren Stoacılar mantık, kemik ve sınırlara, etik etli olan bölümlere, fizik de ruha karşılık gelmektedir (DL VII. 39-40;

Seneca, *Ep.* 89. 9; 14). Sokrates'in görüşlerini sürdürme ve sistematik olma çabası Stoacılığın üç dönem boyunca değişmeyen özelliğidir. Stoacılar merkezde olan hakikat (*alêtheia*) ve erdem (aretê) önemi ile bu ikisinin birbirleriyle olan ilişkisi, makrokozmos ve mikrokozmos benzerliği, özgürlük ve determinizm ilişkisi vb. üzerine olan düşüncelerinin başlıca niteliklerini bu üç alana göre farklı bakış açılarından ele alırlar (Togni, 2017: 526).

Üç döneme ve üçlü bölümlenmeye baktığımızda ortak olan tema insanın mutluluğu ve doğaya uygun yaşamaktır. Doğa terimini birkaç farklı anlamda kullanan Stoacıların burada kastettikleri şey, her canlıya özgü olan şeydir. İnsana özgü olan doğa da onun aklıdır. Doğaya yani akla uygun yaşam ise aşırı isteklerden kaçınıp, mutlulukla ilgili olan ve olmayan şeyleri bilerek seçme ile mümkündür. Doğuştan gelmeyen bu ayırt etme yeteneği sonradan eğitimle elde edilir. Özellikle ilk dönem Stoacıları hakikate (*alêtheia*) ve bilgiye (*epistêmê*) dolayısıyla da mutluluğa yalnızca bilgelerin erişebileceği düşüncesindedirler. Evrenin bilgisine eriştikten sonra ancak akla uygun bir yaşam sürülebileceği iddiasında olan Stoacılar, bilgelerin bilgiyi elde edebilmeleri için de doğru bir şekilde akıl yürütmeyi, doğru ve yanlış sözü birbirinden ayırt etmeyi (diyalektik) öğrenmeleri gerektiği fikrindedirler.

2.2. MANTIĞA VE ETİĞE HAZIRLIK OLARAK STOA FİZİĞİ

“Doğal olguların bilgisi” anlamına gelen fizik, bilgenin yaşadığı evrenin yasalarını bilip hayatını doğaya uygun bir şekilde idame ettirme beceresi kazandırdığı için diyalektik gibi bilgelere özgüdür (Togni, 2017: 530).

İnsan zihninin doğa tarafından onun bilgisine erişebileceğimiz şekilde tasarlandığını ve bilginin imkân dâhilinde olduğunu düşünen Stoacılar aklımızın duyu algısı ve hafıza aracılığıyla elde edilen kavramlarla oluştuğu görüşündeydiler. Doğduğumuz andan itibaren şeyleri nasıl algılayıp belleğimizde sakladığımız, büyüdükçe onlardan genel kavramları nasıl şekillendirdiğimiz gibi soruların cevabı için genel bir Stoa fiziği ya da metafiziği çerçevesi çizmek gereklidir. Sextus Empiricus ile Stoa epistemolojisinin bir dizi metafiziksel varsayımına dayandığı konusunda hemfikir olan Løkke, Sextus'un bu varsayımların tartışmalı doğası üzerine olan görüşüne katılmamaktadır (Løkke, 2015:

19). Løkke'nin bu varsayımı çalışmanın üçüncü bölümünde Stoa felsefesinin kendi içindeki tutarlılığı gösterilerek desteklenecektir.

Stoacılar da fiziğin kapsamına çeşit bakımından cisimler, ilkeler, öğeler, tanrılar, sınırlar, yer ve boşluk girmektedir. Türe uygun üç alan ise, evren, öğeler ve nedenlerdir. Nedenlerle ilgili alanı da hekimlerin ve matematikçilerin çalıştığı iki alana ayıran Stoacılar da hekimler, ruhla ilgili araştırma yaparlar. Bu araştırmanın içeriği, ruhun yönetici ilkesi (*hêgemonikon*), ruhta olup bitenler, tohumlar ve benzeri konulardır (DL VII. 132-133).

İlkeler konusuna gelirse, Stoacılara göre evrende aktif ve pasif olmak üzere iki ilke vardır. Aynı yerde ve aynı zamanda bir arada bulunan bu iki ilkeden, var olan her şeyin nedeni olan aktif ilke, her şeyde mevcuttur (Sharples, 2003: 43). Aphrodisiaslı Aleksandros *Karışım Üzerine* 224. 33'de bu iki ilke hakkında şunları bildirir:

“...onlar her şeyde iki ilke olduğunu -Tanrı ve madde- söyler, bunlardan biri aktif, diğeri pasiftir; ve derler ki, Tanrı maddeyle karışmıştır, onun içinden geçip ve şekillendirerek bu şekilde evreni üretir (LS 45H).”

Her şeyin yaratıldığı köken olarak belirledikleri bu iki ilkeden madde, belirleyici herhangi bir nitelikten yoksun olup, aynı zamanda durağandır. Akıl (*logos*) ya da hükmeden güç olarak da tanımlanan aktif ilke, yani Tanrı³, sonsuzdur ve maddeye biçim vererek onu her çeşit eser yaratmak için kullanmaktadır (SVF II. 413, 449; Gould, 1971: 59; Sextus, *PH*. III. I; *Adv. Math.* IX. 4, 11; DL VII. 134; LS 44B; Seneca, *Ep.* 65. 2b). Tanrı'yı ateşle tanımlayan Zenon'a göre, bu ateş yıkıcı olmaktan ziyade, tasarlayıcı ya da sanatkâr (*pyr tekhnikon*) bir ateştir (Sharples, 2003: 45; Stobaeos, *Seçmeler*, 1. 213, 15-21; LS 46D; DL VII. 156; Cicero, *Nat. D.* II. 57).

³ Panteist bir evren anlayışına sahip olan Stoacılar da evrenin aktif ilkesinin, diğeri bir deyişle Tanrı'nın ya da Doğa'nın adı bağlama göre farklılık göstermektedir. Tek olan Tanrı, Zeus ya da Iuppiter, Kader (*Fatum*, *Heimarmenê*) ve Akıl (*Logos*) gibi isimlerle anılmakla birlikte (DL VII. 135, 147; LS 54A; Cicero, *Nat. D.* I. 39-40) evrenin yöneticisi ve gözeticisi, dünyanın zihni ve soluğu (*pneuma*), tüm yaratımın efendisi ve sanatkârı, her şeyin kendisine bağlı olduğu nedenlerin nedeni, tanrısal öngörü (*providentia*, *pronoia*), Doğa (*physis*), dünya, şeylerin gerçekleşmelerini sağlayan ve her şeye bir işaret, güç ve neden veren olarak da adlandırılır (Seneca, *QNat.* II. XLV. 1-2; XLVI. 1; LS 46A).

Bu biçimlendirme sürecinin tekil şeylerin varlığına neden olduğunu belirten Khryssippos'a göre her var olan şeyin, onu diğer var olan şeylerden ayırt edecek ilişkileri ve özellikleri mevcuttur (SVF II. 473, 397; Gould, 1971: 59). Tekil bir şeyin tezahür ettiği niteliklerin özel bileşimi niteliksiz maddenin özel bir bölgesindeki aktif *pneuma*'nın etkileridir. Sonuç olarak bir şeyi tanımlamak bu nitelikler ve ilişkilerin özel karışımının bir açıklamasını vermektir. Bu konu özel nitelik ve karışım kuramı kısmında detaylandırılacaktır.

2.2.1. *Pneuma*'nın Farklı Formları (*Heksis, Physis, Psykhê*)

Evrende, onu oluşturan parçaları bir arada tutan ve uyumla hareket etmelerinin sebebi olan her şeye nüfuz etmiş tanrısal bir soluk (*pneuma*) olduğunu (Cicero, *Nat. D.* II. 18-19) ve tanrısal gücün akılda, evren ruhunda ve zihinde olduğunu belirten Khryssippos, onu bir yerde ateş (*Nat. D.* I. 39) başka bir yerde hava olarak (*Nat. D.* I. 40) da tanımlar. Bu nefesin ateş ve hava karışımı bir şey olduğundan da bahsedilmektedir (Sandbach, 1994: 68; LS 47D).

Tam, tanecikli ve eriyerek karışma ya da füzyon olmak üzere üç tür karışım olduğunu ileri süren, ruhu da beden gibi bir cisim olarak kabul eden Stoacılar aktif tözler pasif tözlerle sızabilmektedir. Bedensel *pneuma*, pasif maddeyle tam olarak aynı yeri işgal eder. Her iki töz de karşılıklı olarak birlikte yayılırlar (*antiparektasis*). Bu nedenle bir beden olan ruh, fiziksel olan bedene suyun süngerdeki boşlukları doldurması gibi değil, tıpkı sıcaklığın demir bir çubuğa sızması gibi aynı yeri işgal ederek sızar. Aynı yerde bulunsalar da, bu ikisi birbirinden niteliksel olarak farklıdır. Stoacılar bu karışımı *krâsis di'holôn* ya da tam karışım olarak adlandırır (SVF II. 473; LS 48C; Sandbach, 1994: 75).

Pneuma, canlı varlıklarda *psykhê* (yaşam ya da yaşamsal güç), bitkilerde *physis* (büyüme ve gelişme, organik yapı, doğa) taş ve kereste gibi cansız varlıklarda ise *heksis* (tutma, kavrama, çekme, yapı, hal, durum) formundadır (Cicero, *Nat. D.* II. 29; Sextus, *Adv. Math.* IX. 81; Sharples, 2003: 45). Pseudo-Galen *Mukaddime 13*'de *pneuma*'nın doğasını şu şekilde açıklar:

“*Pneuma*’nın yaradılışından gelen iki formu vardır, doğanın ve ruhunki; bazıları buna bir üçüncüyü *hexis*inkini eklerler. Şeyleri [bir arada tutan] *pneuma*, taşlara birliğini veren şeydir, oysa doğa, hayvanları ve bitkileri besleyendir ve ruhunki nesnelere harekete geçiren, hayvanların her türden hareketi ve duyu algısını gerçekleştirmelerini sağlar” (Inwood ve Gerson, 2008: 94, Text 64).

Cisimleri birleşik (*enomenon*), bitişik (*synptomemon*) ve ayrı (*diestoton*) olarak üçe ayıran Stoacılar sadece birleşik cisimlerde bir etkileşim mevcuttur (Sextus, *Adv. Math.* VII. 102; IX. 79-81). Olgun bir embriyo başlangıçta *physis*’e sahipken doğar doğmaz çevreyle tanışınca *psykhê*’ye dönüşür. Yani durum ne olursa olsun rahimden çıktığında ilk elde hayvandır. Bu noktada akılda tutulması gereken şey her hayvanın hayvan olmayandan iki şekilde ayrıldığıdır: Duyum ve içtepi (LS 53B).

Evrenin bir bütün olarak akılsal bir parça olması onun her bir parçasının da akılsal olduğu anlamına gelmez. Nasıl ki insanın ayakları ve parmakları akılsal olmadan da bir bütün olarak insan akıl sahibi bir canlı olarak kabul ediliyorsa, tanrı da akılsal olmadan her şeyin içerisinde bulunabilir.

Sharples görme mekanizması ve bir kişinin ruhunun zihinsel ve ahlaki durumuna kadar pek çok olguyu açıklamak için kullanılan *pneuma*’nın içe doğru hareketini, muhtemel olarak, ateşe bağlarken, dışa doğru hareketini havaya yükler. Bu hareket sonucu ortaya bir gerilim (*tonos*) çıkar (Sharples, 2003: 45). Aphrodisiaslı Aleksandros *Karışım Üzerine* 224. 14-17, 23-26’da, bu içe ve dışa doğru olan eş zamanlı gerilim hareketinden dışa doğru olan hareketin nicelik ve nitelikleri ürettiğini, içe doğru olanın ise birliği ve dayanağı oluşturduğunu aktarır (LS 47I). Kendisi olmadan hiçbir gücün olanaklı ve egemen olmadığı güç olan havadaki gerilim bedendeki organları bir arada tutup akli harekete geçirendir (Seneca, *QNat.* II. VI. 5-6). Gerilimin (i) şeylerin bir bütün olarak bir arada bulunmasını sağlayan, (ii) şeylere niteliklerini veren ve (iii) onların oldukları hali muhafaza etmelerine yardımcı olan şekilde/olmak üzere üç yetisi mevcuttur (Plut. *Comm. Not.* 1085c-d; LS 47G). Nasıl ki kas sıkı ya da gerilim yetersizliği nedeniyle gevşek olabiliyorsa, *psykhê* de aynı şekilde gevşek ya da gergin olabilir. Gevşek bir kasın etkisiz olması gibi, gevşek olan bir ruh da doğru bir sanıyı kalıcı hale getiremeyecektir (Sandbach, 1994: 77; Seneca, *Ep.* 66). Türleri birbirinden farklılaştıran gerilim derecelerindeki farklılıklardır. *Pneuma*’nın insandaki bulunma şekli ise *nous*’tur (Molacı, 2020: 93).

2.2.2. Niteliklendirilmiş Olan (*To Poion*)

Stoacılar da dayanak, niteliklendirilmiş olan, konum/durum ve görelî durum olmak üzere dört tane beden kategorisi mevcuttur. Stoacılar a göre insanlar ve masalar gibi tekil şeyler tekil olmalarının yanı sıra daha büyük bir bütünün parçalarıdır. Aristoteles bir yandan açıkça tanımlanabilen ve müstakil olarak tekil şeylerde var olabilen dayanaklar ile bu dayanaklarda bulunan nitelikler arasında ayırım yaparken, Stoacılar tekil şeyleri aktif ve pasif ilkelerin altta yatan bileşimlerinin niteliksel değişimleri olarak görürler. İlk kategoriye ya da cinsi oluşturan bu bileşim, altta yatan (dayanak) olarak tanımlanır. İkinci kategori ise, insanlar ya da hayvanlar gibi belirli bir şekilde niteliklendirilmiş olan bedeni kapsayan *poia*'dır. Üçüncü kategori bu niteliklendirilmiş olanların düzenleri ya da durumlarıdır. Dördüncü kategori ise bunların görelî bir şekilde düzenlenmiş olmasıdır (Sharples, 2003: 46). Stoacıların Aristoteles'in aksine kategorileri isim değil sıfat formunda kullanmaları önemlidir. Niteliklendirilmiş olanların beden olması (LS 28L) üzerinde durma nedenleri kişinin sahip olduğu erdemini kendi bedenindeki ayrı bir beden olduğunu değil, beden olan ruhunun belli bir durumuna karşılık geldiğini anlatmak istemeleridir (Sharples, 2003: 47). 'Belli bir durumda olmak (*pôs ekhon*)' fiziğinin yanı sıra mantık ve etik alanında da işler. Tanrı'yı da kapsayacak şekilde var olan her şey maddenin belli bir durumudur. Örneğinin akıl maddenin, bilgi ve erdemler ise aklın yönetici kısmının belli bir durumudur (Molacı, 2020: 95).

Tekil varlığa neliğini veren bu kategoriler tek başlarına değil, her zaman birlikte bulunurlar. Sadece bu kategoriler sayesinde tekil varlığın özü ortaya konulabilir. Aristoteles'teki gibi Stoacılar da kategoriler sadece varlığa değil, aynı zamanda bilgiye ilişkindirler (Molacı, 2020: 74-75).

Bilginin mümkün olması için bazı nesne ve nesne türlerinden ayırt edilebilen nesnelere olması gerektiğini düşünen Stoacılar, bu ayırt edilebilir nesneyi niteliklendirilmiş şey (*to poion*) olarak adlandırır. Niteliklendirilmiş şey, bizim normalde bir şey olarak adlandırdığımız dünyadaki tüm fiziksel nesnelere kapsayan şeylerdir. Bunlardan her biri belli bir halde koşullanmakta olup sürekli şu veya bu süreçten geçmektedir. Kum tanesi, bankta oturan bir kadın ya da evrenin kendisi bile üzerinde durup düşünüldüğünde ne olduğunun anlaşılabilceği niteliklendirilmiş bir şeydir. Kısacası evrende birçok bilgi

nesnesi olabilecek niteliklendirilmiş şey mevcuttur. Niteliklendirilmiş şey, aracı olarak *pneuma*'yı kullanan Doğa'nın niteliksiz madde üzerindeki etkisidir. Stoacılar bu etkinin her şeyin hem ortak bir şekilde (*koinôs poion*) hem de özel bir şekilde niteliklendirilmiş (*idiôs poion*) olması açısından iki yönlü olduğu görüşündedirler (Løkke, 2015: 20).

Ortak isimler ya da sıfatlar olan ortak niteliklendirilmiş olanın aksine, özel niteliklendirilmiş olan, tekilin sahip olduğu özelliklerdir. Ortak bir niteliğin, fiziksel bir karışım ortaklığının bulunduğu her tekile bu ortaklığı veren *heksis*'tir (LS 47N; Molacı, 2020: 86). Özel niteliklerin algılanabilir özellikler olmasının aksine ortak nitelik soyutlamayla kavranan tür ve cinslere karşılık gelmektedir (SVF II. 81; Molacı, 2020: 86)

Örneğin tüm kum tanelerinin onları ortak bir şekilde kum tanesi yapan bir niteliği paylaşmaları gibi, tüm insanlar da onları insanlık diye adlandıran bir niteliğe sahiptir (Simpl. in. Cat. 270. 17). Bu ortak nitelik aynı zamanda muhtemelen aynı türden şeylerin sahip oldukları bir tür nitelik nedeniyle ortak özellik olarak da adlandırılabilir (in. Cat. 238. 14). Bu ortak nitelikleri sahip olduğumuz genel kavramlar/ortak düşünceler (*koinai ennoiai*) aracılığıyla kavrayabiliriz. Örneğin, yanımda oturan bir kadının bir insan olduğunu kavramam tüm insanların akıllı ve ölümlü canlılar olduğuna dair genel insan kavramından hareketle geliştirdiğim düşünme eğilimi nedeniyledir. Yani insanlık denen ortak niteliğe benim epistemolojik erişimimdir (Løkke, 2015: 21). Bu nedendir ki Khryssippos ortak kavramları hakikat ölçütlerinden biri olarak atamıştır.

Bununla birlikte, bir şeyi ona özgü olan şeyin ne olduğunu kavramadıkça tamamen anlayamayız ki, bu Stoacılar göre şeyin özel niteliklendirilmiş olmasının etkisidir (Løkke, 2015: 20). Örneğin Sokrates onun Sokrates olmaklığı bakımından özel bir şekilde niteliklendirilmiştir (Simpl. in Cat. 270. 17). Her bir şeyin onu diğer şeylerden farklılaştıran, onunla aynı türden olan şeyler de dahil, bir tane özelliği vardır. Bu tekil özelliklere biz duyularımız aracılığıyla erişebiliriz. Stoacıların Şüphecilerin hakikatin ölçütü olan *phantasia katalêptikê*'ye olan itirazlarına cevap vermekte kullandıkları gibi bir kum tanesi bile onu diğer kum tanelerinden ayırt edecek ayırt edici bir özelliğe sahiptir. Günümüzde ayırt edilemezlerin özdeşliği olarak adlandırılan ilke *phantasia*

katalêptikê kavramını anlamak için oldukça önemlidir (Løkke, 2015: 21). Bu kısma *phantasia katalêptikê*'nin ne olduğu açıklanırken yeniden dönülecektir.

Stoacıların anlayışına göre dünya şeyleri tanımlayacak ve onları doğal türlerine göre sınıflandıracak şekilde düzenlenmiştir. Doğal türleri en azından epistemolojik olarak var olan şeylerden görmeyen Stoacılar için önemli olan şeylerin doğru ve yanlışlığına atıfta bulunan “bu bir köpektir” ve “bu bir Alman çoban köpeğidir” gibi düşünceleri oluşturan şeyi açıklayabiliyor olmalarıdır. Bunu da şeylerin nasıl ortak bir şekilde niteliklendirilmiş olduklarına ilişkin teorileriyle yaparlar (Løkke, 2015: 22). Simplikios'un ‘bireysellik ilkeleri’ olarak adlandırdığı, Deksippos’un kanca burunluluk, kellik, gri gözlü olmak gibi örneklendirdiği özel nitelikler, tekileri tekil yapan şey olmak açısından ortak niteliklendirilmiş olandan ayrılırlar (Molacı, 2020: 88).

Sanat doğayı taklit ettiğinden insan yapımı olan ya da yapay şeyler de, insanlar onların üzerinde etkide bulunabildikleri için niteliklendirilmiş olan şeylerdendir. Bununla birlikte, bunlar yukarıda bahsedilen doğal şeylere ait olan özellikleri paylaşmadıkları gibi doğal şeyleri bir arada tutan *tonos* yani gerilimden de muafırlar. Onlar sadece elde edinilmiş bir hal içerisinde dirler. Bir gemi ne kadar iyi bir şekilde düzenlenmiş olursa olsun işlevini bir kaptan olmadan yerine getiremez (Simpl. in. Cat. 214. 24-37; LS 28M). Geminin her zaman onu hareket ettirecek bir özneye ihtiyacı vardır. Dolayısıyla yapay bir şey farklı türden bir niteliklendirilmiş olandır. Bu nedenle doğal şeyler gibi bilgi nesnesidir. Yapay şeyler hakkında da ortak kavramlar oluşturulabilir. Nitelikler, türü tür yapan ya da bireyselleştirici nitelikler olmadan da epistemoloji için oldukça önemlidir. Niteliklendirilmiş bir şeyi, örneğin bir kadını ya da köpeği sadece köpek ya da kadın olarak değil, ‘güzel’ bir kadın ya da ‘siyah’ bir köpek olarak algılarız. Her niteliklendirilmiş olan şeyin onu eşsiz yapan ve olduğu şey olmasını sağlayan şey dışında pek çok niteliği mevcuttur. Bu niteliklerin bazıları özellikle de ses, koku, tat ve renk sadece duyularla algılanır (Løkke, 2015: 23). Algılanabilir nitelikler de dâhil tüm niteliklerin bedensel *pneuma*'nın akışları olduğu iddiasında olan (Ps. Plut. Plac. 4.20) Stoacılar göre, tüm algısal nitelikler, niteliklendirilmiş olan şeye aittir. Bu yüzden de algısal nitelikler “bireyselleştirici şeyler” arasındadır (Simpl. in. Cat. 166. 4-8). Burada kastedilen gümüşte gerçekten beyazlığın, tahta sertliğin bulunduğuudur (Plut. St. Rep. 1053f; Inwood ve Gerson, 2008: 93, Text 63). Bir güvercinin boynunda birden fazla

renk görünmesine rağmen aslında sadece tek bir renk vardır (Cicero, *Acad.* II. 79). Bal tadana göre değişmesine rağmen yani tat göreliliği bir nitelik olmasına rağmen Stoacılar tatlılığın bala ait bir nitelik olduğunu iddia ederler (Simpl. *in Cat.* 166. 26-29). Ancak bu, algısal niteliklerin niteliklendirilmiş şeyler olduğu değil, onları oldukları türden şeyler yapmayan, onları niteleyen nitelikler olduğu anlamına gelir. Stoa fiziği çerçevesine göre bu algısal nitelikler düşüncesi herhangi bir tutarsızlık yaratmaz. Dünyada çeşitli şekillerde niteliklendirilmiş olan şeyler mevcuttur ve bunlardan bazıları sadece duyu algılarıyla kavranabilir (Løkke, 2015: 24). Bu konuya epistemoloji bölümünde duyu izlenimleri (*aisthêtikê phantasiai*) açıklanırken yeniden dönecektir. Şimdi ele alınması gereken konu ise, insanda bunları kavramayı sağlayan daha doğrusu insanda bilginin imkân dâhilinde olmasını sağlayan, şeyin ya da yetinin ne olduğunu açıklamak olmalıdır.

2.3. RUH (*PSYKHÊ*) KURAMLARI

Yunanca bir kelime olan *psykhê* geleneksel olarak ve yanıltıcı bir şekilde “ruh” (soul) olarak tercüme edilse de, ruhtan ziyade “yaşam” ya da “yaşama nedeni” gibi anlamlara gelmektedir. Bir insanda duyum ve algı, duygu ve düşünce hepsi yaşamın birer parçası olduğundan, aynı zamanda hepsi *psykhê*'nin etkinlikleridir (Sandbach, 1994: 82). Zihin denince ilk planda aklımıza gelen bilişsel yetiler ve benlik algımızdır. Çağdaş düşünürler zihin ve beden arasındaki farklılıkları ortaya koymaya çalışırken, Yunan *psykhê* kavramı daha kapsamlı olduğu gibi temel bedensel işlevlerle daha çok ilişkilidir. *Psykhê* her şeyden önce bedene can veren yaşam ilkesidir. Ayrıca düşünme, algılama, hayal etme ve akıl yürütme yetisine ek olarak nefes alma, sindirim, büyüme, üreme ve hareket gibi biyolojik süreçlerden de sorumludur (Sharples, 2003: 59).

Stoacılar zihnin nihai neden ve ilkelerini araştırırsalar da, zihni, üç bölüme ayırdıkları (mantık, fizik ve etik) felsefeden ayrı bir alan olarak ele almadılar. Bu nokta, bugün “zihin felsefesi” olarak adlandırılan alana yaptıkları önemli katkılarını anlayabilmek için hayatidir (Long, 2001: 264). Ruhla ilgili öğretiler bu üç alanla da bağlantılıdır. Fizikte, ruhun özünü, onun Tanrı ve evrenle olan ilişkisini ve insan bedeninin işleminde aldığı rolü incelediler. Mantıkta, hem algı ve düşünme, hem de diğer psikolojik kavramlarla bağlantılı olan anlam ve hakikat teorisi geliştirdiler. Etikte ise,

eylem psikolojisine ek olarak karmaşık bir duygu teorisi de geliştirdiler. Stoacılar kişinin bilişsel yetilerinin gelişiminin etikten ayrılamayacağı düşüncesindeydiler. Kısacası Stoacı ruh bilim bir bütün olarak Stoacılığın merkezindeydi (Internet Encyclopedia of Philosophy <https://iep.utm.edu/stoicmind/#SH2a>).

Zihni ve ruhu –ki zihin de ruhun bir parçasıdır- bedenden ayırsalar da, ruhu da bedensel ya da cisimsel olarak kabul eden, ruhu, et, kan, kemik ve sınırlardan ayırt edecek bir ruh açıklaması peşinde olan Stoacılar, ruh-beden ilişkisini fiziksel bir etkileşim olarak açıklama niyetindeydiler (Long, 2001: 264). Ruh gerilim dereceleriyle açıklayan (Sharples, 2003: 66), Platon’un üç parçalı ruh anlayışını reddeden, onun yerine işlevleri, halleri ya da koşulları olan bir ruh görüşünü geçiren Khryssippos’a göre, cisim olduklarından mütevellit ruh ve beden birbirlerine tam olarak sızmışlardır (Gould, 1971: 50).

Long’a göre, Stoacıların zihin ve onun yetileriyle ilgilenmelerinin başlıca nedeni böylesi bir araştırmanın benlik denen şeyin ne olduğunu aydınlığa kavuşturacak olmasıdır. Benlik, psikolojik ve ahlaki bir kavramdır. Stoacı zihin felsefesi olarak adlandırabileceğimiz şey, bireysel benliklerimizi anlamak ve şekillendirmek konusunda en yaratıcı araçları sağlar. Long’un benlik derken anlatmak istediği bireyin geçmişi ve kavramsallaştırılmasıdır. Bu, felsefe, psikoloji, antropoloji, tarih ve edebi eleştirinin geleneksel sınırlarını aşan ve özel ilgisi *phantasia* olan bir konudur (Long, 2001: 265-266). Benliği anlamak da Stoacıların yönetici ilke dedikleri *hêgemonikon*’u ve onun *phantasia* ile olan ilişkisini kavramaktan geçmektedir.

2.4. ZİHNİN PHANTASIA, MANTIK ve ETİKLE OLAN İLİŞKİSİ

Her şeyin kendini en iyiye doğru yetkinleştirmesi gerektiğini söyleyen Seneca, insanın iyisini, ona özgü olan şeyi akıl olarak betimler (Seneca, *Ep.* 76. 8-10; Seneca, 2020: 269-270).

Khryssippos’a göre insanın doğduğu andan itibaren sahip olduğu ilk şey, kendini koruma içtepisine ek olarak kendi yaradılışı ve bunun bilinci (*suneidêsis*) dir. Bir şeyi kendinin yapma süreci ya da uygunluk olarak karşılanabilen *oikeiôsis*’in zıttı yabancılaşmadır.

Doğa insanı kendine yakın kılmak istediği için, insana ilk başta bu içtepiyi koymuştur. Bu içtepi ve bunun bilinciyle insan ailesine, arkadaşlarına, topluma ve evrene yönelik doğal olumlu hisler besleyerek bu ilişkileri kendisine ait kılar (DL VII. 85-86; Sharples, 2003: 102; Cicero, *Fin.* 3. 62- 68).

İnsanın kendi doğası için neyi yapıp neyi yapmayacağını öğrenmeden, yapılması ve kaçınılması gereken şeyleri bilemeyeceği kanaatinde olan Seneca, hayvanların, bedenlerini sanki bu hareketler için eğitilmişler gibi rahatça oynatmalarından yola çıkarak, bunlara alışık oldukları ve bu hareketlerin bilgisiyle doğdukları sonuca varır. Bebekler canları yansa da, düştüklerinde yeniden ayağa kalkıp yürümeye çalışırlar. Kaplumbağalar ve kabuklu hayvanlar da ters döndüklerinde acı duymayıp sadece doğal hallerine dönmeye çabalar. Organlarını ustaca kullanmaları nedeniyle her hayvanda kendi yapısının bilinci vardır ve dünyaya bu temel bilgiyle gelirler. Ancak kişinin kendi yapısını tanıması -ki bu yapı akılsaldır- bu yapının ne anlama geldiğini bileceği anlamına gelmez. Tıpkı ruhumuzun olduğunu bilip niteliğini, yerini, ne olduğunu bilemeyeceğimiz gibi, bu bilgi karanlık, belirsiz ve bulanıktır. Seneca bilgisine sahip olmasak da bir ruhumuz olduğu duygusuna ulaştığımızı, emrine uyulan şeyin hissedilmesinin zorunlu olduğunu, ancak bu duygu yoluyla da başka şeyleri hissettiğimizi düşünmektedir. İçimizden gelen bu hissi de içtepi (*hormê*) olarak adlandırır (Seneca, *Ep.* 121. 3, 6-15; Seneca, 2020: 474-476).

Hierokles'e göre, bir hayvan doğumuyla birlikte sürekli kendi özel yetilerini ve bedensel kısımlarını algılar. Duyumunun ilk nesnesi kendisi olan hayvan, ancak bu benlik algısı sayesinde başka şeyleri de algılayabilir (Hierokles, I. 34-9; LS 57C). Aristoteles'in duyumun dış nesnelere algılamak uğruna var olduğu iddiasını reddeden Hierokles, bir hayvanın algısal yetisini adlandırmak için duyum (*aisthêsis*) yerine izlenimi (*phantasia*) kullanır (Long, 2001: 268-269). Aristoteles, bir şeyi gözünde canlandırma olarak adlandırdığı *phantasia*'nın, algı ve düşünmeyle aynı olmadığını (*De An.* III.3 427b14) açıklar. Stoacılar da duyuyu algısı, Aristoteles'teki gibi kendi başına bir yeti olmaktan ziyade, onların zihin açıklamasında *phantasia*'nın duyusal modudur. İnsan söz konusu olduğunda, *phantasia*'nın duyusal olmayan modu da düşünmedir (Long, 2001: 269; Cicero, 2006: 20 Dipnot 39). Stoacıları Aristoteles'ten farklı kılan da bu noktadır. Aristoteles'in bilincin tüm hallerini *phantasia*'ya indirgeme gibi bir niyeti

olmadığı gibi, zihin felsefesinde de hayvanın yaşamının merkezinde bütünlüklü bir bilinç ve kendini algılama bilinci yoktur. Bu, Stoacılara ait olan ve onları seleflerinden ayıran katkıydı. Yaşamak için kendi deneyimlerinin konusu olarak kendine ait ve kendisinin bir takım izlenimleri (*phantasiai*) olması gerektiğini iddia eden Stoacılarda benlik algısı, bedende gerçekleşen görme, işitme gibi duyuşal işlemlerin ön koşulu olduğu gibi, birisinin görme ya da duyma tarzını başkasınınkinden farklı kılan şeydir (Long, 2001: 269).

Seneca *Doğa Araştırmaları*'nda ise, zihni herkesin var olduğunu kabul ettiği ancak ne olduğunu bilmediği, kendisi aracılığıyla yönlendirildiğimiz ve onun komutlarıyla geri çağrıldığımız yöneticimiz ve efendimiz olarak adlandırır. Bununla birlikte, yeri dışında onun ne olduğuna dair kesin bir açıklama yapılamayacağını söyler. Soluk, kutsal kudret, Tanrı'nın bir parçası, ruhun en hoş parçası, bedensiz bir güç olduğunu kabul edenler olduğu kadar, kan ya da ısı olduğunu söyleyenler de vardır (VII. XXIX. 2). Farklı kaynaklara baktığımızda Stoacılar bir cisim ya da beden olan yönetici kısmın yapısının ince, tanrısal bir soluk (*pneuma*) olduğu konusunda hem fikirdir (Sextus, *PH*. II. 70, 82; LS 47H; Seneca, *Ep*. 66. 1; Seneca, 2020: 223).

2.4.1. Hükmeden Yeti (*Hêgemonikon*)

İnsan akıllı bir canlı olduğundan bir insanda alınıp verilemeyen şey olarak betimlendiği şekliyle (Seneca, *Ep*. 41.8; Seneca, 2020: 146) ruhun yönetici ve en yüksek kısmı ya da akıl yürütme yetisi olarak tanımlanan *hêgemonikon*, izlenimleri (*phantasiai*), içtepileri (*hormê*), onay (*synkatathesis*) ve duyu algılarını üreten ve rasyonel konuşmanın gerçekleştiği bölümdür. Bulunduğu yer ise, duygular orada hissedildiği (Gal. *PHP* 2.7.8; DL VII. 159) ve konuşma oradan kaynaklandığı için (Gal. *PHP* 2.5.16; LS 53U) yürektir (DL VII. 159; Aëtius, 4.21.1; LS 52H; Sextus, *Adv. Math*. I. 313). Ek olarak yönetici kısmın kafa yerine yürekte olma sebebini Khryssippos, duyguların yürekte hissedilmesi ve kişinin kendinden bahsederken kafa yerine gövdesinin üst kısmını işaret etmesi olarak açıklar (Gal. *PHP* 2.2.10-12; LS 34J; 53D; Sharples, 2003: 67). Zihnin yetilerinin tam olarak ne olduğu konusunda Stoacıların kullandığı terminoloji belirsizdir. Geç dönem Stoacılar, pek çok yetisine ek olarak, zihnin dört yetisine (*dynameis*) göndermede bulunur. Erken dönem Stoacılar ise izlenimleri

şekillendirebilme (*phantastikon*), içtepileri biçimlendirebilme (*hormêtikon*), onay verebilme (*synkatathetikon*) ve muhakeme yapabilme (*logistikon*) olmak üzere zihnin dört yetisi olduğunu söylerler (Løkke, 2015: 25).

Ruhu yönetici kısım dâhil olmak üzere sekiz yetiye bölen Khryssippos'a göre yedi parça ruh, hükmeden kısımdan tıpkı ahtapotun kolları gibi bedene yayılır. Bunlardan beşi görme, tat, koku, işitme, dokunma olmak üzere duyular ile üreme ve konuşma yetisidir (DL VII. 110, 157; Aëtius 4.21.1-4; LS 53H; Long ve Sedley, 1998: 313; Sextus, *Adv. Math.* IX. 102). Bir dizi farklı soluktan bazısı gözlere, diğerleri kulaklara ve diğer duyu organlarına bu hükmeden yetiden yayılır. Iamblikos'un *Ruh Üzerine*'de bildirdiği üzere, aynı kaynaktan yayılmasına rağmen ruhun yetilerinin bazıları dayanaktaki (*hypokeimenon*) bir farklılıkla, diğerleri ise dayanağa ilişkin özel bir nitelikte ayırt edilir. Tıpkı aynı elmada hem kokunun hem de tatlılığın bulunması gibi, hükmeden yeti de, aynı bedende izlenim, onay, içtepi ve akıl yürütmeyi birleştirir (LS 53K).

Chalcidios ise, bilgi edinmede ruhun nasıl işlediğine dair Khryssippos'un görüşlerini şöyle aktarır:

“Tüm ruh, duyuları bir ağacın dalları gibi hükmeden kısımdan uzatır. Duyular algıladıkları şeylerin habercileri, hükmeden kısım tıpkı bir kral gibi, duyuların bildirdiği şeyler hakkında yargısını verir. Üstelik algılanan bu şeyler, yani bedenler birleşiktir ve böylece her bir duyu bileşimdeki tek bir unsuru algılar; biri rengi, diğeri sesi; biri sıvıların tadını ayırt ederken, öbürü dayanakların kokularını fark eder ve biri dokunarak sertliği ve pürüzlülüğü karakterize eder. Ve tüm bunlar şu anda olup bitenle mevcut olanla ilgilidir, bununla birlikte hiçbir duyu geçmişte olan şeyi hatırlayamaz ve gelecekte olacak olanı kavrayamaz. Bu daha ziyade her bir duyunun etkilenimini gözlemlemek ve duyuların bildirdiği verilerden bu nesnenin ne olduğunu anlamak, mevcut olanı kavramak ve artık mevcut olmayana hatırlamak ve olacak olanları öngörmek, içsel müzakere ve derinlemesine düşünmenin kendine özgü işlevidir (Chalcid. in *Tim.* 220; Gould, 1971: 51).”

Fizik bölümünde açıklanan özel niteliğin (*idiôs poion*) nesnenin algılanabilir özellikleri olduğuna ve bu tekil özelliklere duyularla erişildiğine değinilmişti. Chalcidios'un bu açıklamasından da bu süreçte *hêgemonikon*'un nasıl bir rolü olduğunu öğreniyoruz. Her bir duyu, her bir unsuru kendine özgü olan duyu organıyla nesnenin bazı niteliğini, şu anda olan şeyi ayırt ederek bu bilgiyi hükmeden yetiye gönderir. Hükmeden yeti de verili bu ham bilgiyi düşünüp işleyerek nesnenin ne olduğunu ve gerçek olup olmadığını kavrar. Duyum, geçmişte olanı hatırlayamadığı ve gelecekte olanı da kavrayamayacağı için bu görev de *hêgemonikon*'a aittir.

Stoacılar aklımızın hafıza ve duyu algısı aracılığıyla elde edilen düşüncelerle (*ennoiai*, *conceptions*) oluşturulduğunu ileri sürüyorlardı (Løkke, 2015: 19). Galenos'un bildirimine göre, Khryssippos *Rasyonel Söylem Üzerine* adlı kitabında akli bazı düşüncelerin (*ennoiai*, *düşünce ve düşünme faaliyeti*) ve ön ilkelerin (*prolēpseis*) toplamı olarak tanımlar (Gal. *PHP* 5.3.1; Inwood ve Gerson, 2008: 167 Text 117; Gould, 1971: 63; SVF II, p. 228 line 23). Galenos devamında Khryssippos'un başka bir eserinden hareketle akıl tanımında geçen, düşüncelerin ve temel kavrayışların, ruhun etkinlikleri anlamına geldiğini ileri sürmektedir (Gal. *PHP* 5.3.4; Inwood ve Gerson, 2008: 167 Text 117). Aynı şekilde Epiktetos da, bireysel izlenimlerin (*phantasiai*) bir toplamı olarak tanımladığı aklın verilme nedenini de bu izlenimleri doğru bir şekilde kullanabilmek olarak açıklar. Filozofun en önemli görevi, izlenimleri kontrol etmek, aralarından seçim yapmak ve sadece testi geçenleri uygulamaktır (Epict. *Diss.* I. 20. 5, 7; Epiktetos, 2019: 95). Zihnin yapısını Epiktetos şöyle ifade eder:

“Peki öyleyse, zihnimizin karmaşık yapısına ne demeli? Zihnimiz öyle bir şekilde oluşturulmuştur ki, duyulur nesnelere karşılaştığımız zaman, sadece üzerimizde etkide bulunan ya da iz bırakan formlarını almayız, aynı zamanda onlar arasında seçim yapar, onlara ekleme yaparız. Ayrıca çeşitli türden birleşimler oluşturmak için soyutlama yaparız. Belirli düşüncelerden bir şekilde ilgili diğer şeyleri çıkarırız” (Epict. *Diss.* I. 6. 10).

Yedi (Ps. Plut. *Plac.* IV. 11) ya da on dört yaşında olgunlaşan zihin (DL VII. 55) başlangıçta bilişsel yetilere sahip değildir. Bir mantığa sahip olmayan insanda bu güç kademeli olarak gelişir. Nasıl ki hayvanlar hayatlarına bitkimsi varlıklar gibi başlıyorsa, insanlar da başlangıçta bilişsel yetilere sahip değildir. İnsanları hayvanlardan ayıran mantık kademeli olarak gelişir. Hayvanlar ve insanlar ruhun aynı sekiz ‘kısmı’⁴’nı ya da ‘parçası’⁴’nı paylaşmakla birlikte, hayvanlarda akıl yoktur (Long ve Sedley, 1987: 321).

Hêgemonikon Stoacılar bir hayvanın tecrübelerinin tüm anında bir bütün olarak iç içe geçmiş birlikli bir benlik kavramı sağlar. *Phantasia*'nın konusu olan şey aynı zamanda *hormê*'nin de konusudur. Stoacıların *phantasia*'yı bilincin tüm nesnelere kapsayan zihinsel yeti olarak ele alma nedenini de Long, öznenin birliğine yapılan vurgunun bir

⁴ ‘Parça’ terimi öncelikle ruhun en yüksek parçası ya da hükmeden yetisinden başlayarak ruhun uzaya ait/boyutsal bir ayrımını simgeler. Bu yüzden ahtapot imgesi genişleyebilir ve çekilebilir nefes akımları olarak ruhun yapısını gözümüzde canlandırmamıza yardım eder. Ruhun duyular, üreme ve konuşmayı kapsayan yedi alt parçası, sadece hükmeden yetinin araçsal uygulayıcılarıdır. Tüm ayrımsama ya da farkındalık/bilinç bu kısımda yer alır (Long ve Sedley, 1987: 321).

başka sebebi olarak yorumlar (Long, 2001: 270). İçtepi (*hormê*) ve izlenim (*phantasia*) ilişkisi etik bölümünde incelenecektir. İçtepi ve onay eylemin gerçekleşmesi için gerekli olan unsurlardan ikisidir. Ancak içtepi ve onay yetilerinin harekete geçmesi için öncelikle bir izlenimin olması gereklidir. Bu nedenle açıklamada öncelik *phantasia*'ya verilecektir.

2.5. STOA MANTIĞI

Felsefeyi üç bölüme ayıran Stoacıların bu bölümlemeye dair yaptıkları analogiden yola çıkıldığında, felsefenin birbirine bağlı kısımlardan oluşan organik bir bütün olduğu, tek bir alana yoğunlaşmış diğerini göz ardı etmenin mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Üç analogide de daima yapısal bir ögeye (kemikler, kabuk, duvar) benzetilen mantık (DL VII. 39-40), diğer alanlardan üstün olmasa da felsefe için bir hareket noktası olduğu için metodolojik bakımdan fizik ve etikten önce gelir. Mantık terimini oldukça kapsamlı kullandıkları için öncelikle bu terimin anlamı üzerinde durulmalıdır. Mantığın konusu, felsefenin de ana konusu olan evrenin bütününe yöneten akılcı ilke, *logos*'tur (Togni, 2017: 528- 529).

Stoacılara göre, hem söz hem de akıl anlamına gelen *logos*'un bilimi olan mantık, çeşitli akıl yürütme tarzlarının geçerliliği ve kelimelerin şeylerle olan ilişkisini konu edinir. Ayrıca dilin yapısını incelemekle de uğraşır. Zenon ve Kleanthes'in mantık üzerine yazıları olsa da, konuyu sistematik olarak geliştiren Khrysispos'tur (Sandbach, 1994: 95).

Stoacılarından kimileri mantığı diyalektik ve retorik diye ayırırken, kimileri izlenimler arasındaki farklılıklar bu bölümde kurala bağlandığı, hakikatin keşfedilmesi konusunda tanımların da payı olduğu için kural ve ölçütlerle ilgili tanım getirme bölümünü de ekler. Şeyler, genel kavramlar aracılığıyla kavrandığı için tanım bölümü de hakikati bulma aracıdır. Soru cevap şeklinde doğru tartışma sanatı olduğu kadar, doğruyu yanlıştan ayırma sanatı olarak da tanımlanır. İyi konuşmak da neyin doğru olduğunu ve neyin uygun olduğunu söylemeyi kapsamaktadır. İnsan eylemleriyle ilgili olan yasaların düzenlenişini kavramak diyalektik ile mümkündür. Fizik ya da etik alanındaki çalışmalar mantık bilimiyle kavrandığı için diyalektikçi ismini almaya layık olan tek

kişi bilgedir (DL VII. 41-42, 83; Aphrodisiaslı Aleksandros, *Aristoteles'in Topikleri Üzerine* I. 8-14; LS 31D; Sextus, *PH.* II. 247).

Stoacılar göre zorunlu olan ve diğer erdemleri de içine alan bir erdem olarak tanımlanan diyalektiğin (DL VII. 46) temelinde bulunan *aletheia* kavramının incelenmesi, fizik ve etik alanlarıyla da örtüşerek Stoacı doktrinin sistematikliğini ortaya koyar (Togni, 2017: 529). Bu konuda Şüpheçiler de Stoacılarla aynı fikirdedir. Bir yöntem ya da ölçüt olmadan hakikat keşfedilemeyeceği için, ölçüt ve kanıtlamalar içeren mantıkla işe başlanmalıdır (Sextus, *Adv. Math.* VII. 24-26).

Hakikat, özellikle diyalektiğin bir bölümü olan, semantik açıdan incelenir. Semantik, Stoacıların *lekta* (anlam, ifade edilebilir, söylenebilir) dedikleri bedensiz varlıklarla özdeşleşen anlamları (*ta semainomena*) inceleyen bölümdür. Diyalektiğin asıl uğraştığı alan olan *lekta* (DL VII. 44), en karmaşık formlarıyla dilbilimsel yüklemelere (*katêgorêmata*) tam formlarıyla da önermelere (*aksiômata*) denk gelirler (Togni, 2017: 529). Doğruluk ve hakikat ayrımı başlığında açıklanacağı için şimdilik *lekton*'a dair genel bir çerçeve çizmek kâfidir.

Stoacıların karşı karşıya kaldıkları temel bilgi problemi sürekliliği olan nihai bir gerçekliğe olan inançlarından ve bu inanca eşlik eden belirsizlikten kaynaklanmaktadır. Bir yanda süreklilik, gerçeklik hakkındaki yargılarımızı belirlenmemiş bırakırken, diğer taraftan *logos* bize bir tür nesnel hakikatin açığa çıkabileceğini vaat eder. Süreklilikle karşılaşmamız algı yetimiz aracılığıyla. Oysa *logos*'la karşılaşmamız dilimiz tarafından temsil edilen anlamlardaki yansımadan ya da düşünümünden kaynaklanır (Connor, 2000: 126).

Aristoteles'in terimler mantığının aksine, Stoacıların mantığının bir önermeler mantığı olmasının, Stoacılar da gerçekten var olan şeylerin somut bireysel varlıklar olmasıyla yakından ilgisi vardır. Kavramların bir zihin inşası olduğunu ve dış dünyada bir gerçekliğe sahip olmadığını düşünen Stoacılar, bu türden olan şeylerin yani kavram gibi soyut tümel gerçekliklerin de düşüncenin konusu olduğunun farkında olduklarından bunları kurdukları önermelerle belli türden somut gerçekliklere dönüştürürler.

Doğru ya da yanlış olması mümkün bir beden olarak tanımlanan önerme, eğer ‘var olan bir şey’e tekabül ediyorsa doğru, ‘var olmayan bir şey’e denk geliyorsa yanlıştır. Doğru ve yanlış tanımlarken ‘var olmak ya da ait olmak (*hyparkhein*)’ fiilinin kullanılması Stoacılarıdaki varlık ve hakikat düzlemi arasındaki ilişkiyi gözler önüne serer. Aynı fiil izlenimlerin kaynağı olan ve doğru önermelere karşılık gelen dış gerçeklik (*ektos hypokeimenon*) için de kullanılır. Yani ‘var olan’ hem doğru olana hem de doğru olanın temsil ettiği gerçekliğe karşılık gelirken, var olmayan hem yanlış olana hem de yanlış önermeyi düşünen ya da ifade edenlerin olduğunu sandığı, ama gerçekte var olmayan şeye denk gelir. Semantiğin konusu, doğru ve yanlış olan önermelerken, Stoacı epistemolojinin temelinde ise, var olan nesnelere zihinde bıraktıkları izlenimler (*phantasiai*) yer alır (Togni, 2017: 529).

2.5.1. Stoa Epistemolojisi

Frede, Stoa epistemolojisinin iki yönlü bir meydan okumaya cevap niteliğinde olduğu iddiasındadır. İyi bir hayatın, bilgelikle de özdeşleştirdiği iyi ve kötünün bilgisinin elde edilmesinde yattığına inanan ve tüm hayatını bu tür konuları araştırmaya adanmış Sokrates, hiçbir zaman bu bilgiye sahip olduğunu düşünmediği gibi, hayatımızı sadece sanı ve inançlarla idame ettirmemiz konusunda da netti. Öyleyse ilk meydan okuma sanı çerçevesinden nasıl çıkılacağını bulmak üzerineydi. Epikourosçuların ilk denemesinin ardından işi devralan Stoacılar göre, doğası gereği hatasız olan belirli türden izlenimler sayesinde sağlam bir şekilde bilgi inşa edilebilir. İzlenimler doğal bir süreçle, nesnelere hakkında düşünmemiz ve onlara dair bazı genel hakikatleri güvenli bir şekilde somutlaştırabileceğimiz ön düşünceler (*prolêpseis*) denen bazı kavramlara yol açarlar. Stoacılar bazı ayrıcalıklı izlenimler ve kavramlar üzerinden bilgiye nasıl ulaşabileceğimize dair kendi teorilerine geliştirmişlerdir. Zenon, doğanın bize, şeylerin bazı hatasız doğru izlenimlerini ve şeylere uygun olan düşünce ya da kavram sistemi temelini sağladığını varsaymaktadır. Aynı şekilde Sokrates’in izinden giden Şüpheciler ise Zenon’un bu varsayımına da başka bir sanı olarak neden bakılamayacağını sorgulamışlardır. Bu nedenle, neredeyse başından beri Stoa epistemolojisi, Şüpheli meydan okumaya da bir cevap vermek zorundaydı (Frede, 2002: 295-296).

Hayatın amacının sanı çemberinden çıkıp hakikatin kesin bilgisine ulaşmak ve böylece erdemli bir hayat sürmek olduğuna inanan Stoacıların sistemi, bu izlenimler, duyu algıları ve hafıza aracılığıyla elde ettiğimiz kavramlar üzerinden inşa edilen bilgiyle başlar. Doğa, bu bilgiyi elde edebileceğimiz şekilde bizi ve şeyleri yaratmıştır.

2.5.2. İzlenim (*Phantasia*)

Stoacılar öğretilerinde ilk sırayı izlenim (*phantasia*) ve duyu algısına (*aisthêsis*) verirler. Onay (*synkatathesis*), kavrama (*katalêpsis*) ve düşünme (*dianoia*) izlenim olmadan gerçekleşemez. İzlenim, olguların gerçek olup olmadığını ayırt etme işini gerçekleştirir. Daha sonra öznenin izlenime olan tepkilerini düzenleyen ve izlenimin kendi üzerinde yarattığı etkiyi açıklayan düşünme gelir (DL VII. 49). Bu süreci açıklamadan önce Stoacıların izlenim (*phantasia*) derken neyi kast ettiklerini açıklamak zorunludur.

Phantasia İngilizcede, *impression* yani izlenim; *presentation* sunum, temsil; *appearance* görünüm, görünüş; *perception* algı; *representation* temsil gibi kelimelerle karşılanmaktadır. Ancak Stoa felsefesine en uygun olan ve kavrama en yakın olan karşılık *impression* yani izlenimdir. *Phantasia*, balmumunun yüzükte bıraktığı ize benzetilerek ruhtaki ya da *hêgemonikon*'daki bir damga, baskı (*typôsis*) ya da iz olarak tanımlanmaktadır (DL VII. 45, 50; Sextus, *Adv. Math.* VII. 228, 380; *PH.* II. 70). Ancak Stoacı filozofların her birinin ayrı *phantasia* tanımları vardır.

Sextus'un aktarıma göre Zenon izlenimi ruhtaki bir iz olarak (Sextus, *Adv. Math.* VII. 236, 372), Cicero ise, Zenon'un duyu algılarını bir tür dış kaynaklı etkinin bileşeni olarak düşündüğünü ve buna *phantasia* dediğini söyler (Cicero, *Acad.* I. 40). Kleanthes izlenimi, Platondan ödünç aldığı bir benzetmeyle (Pl. *Tht.* 191c-e) mühür balmumu üzerinde nasıl iz (Sextus, *Adv. Math.* VII. 228-229) bırakıyorsa, o türden bir girinti ya da çıkıntıya (Sextus, *PH.* II. 70; *Adv. Math.* VII. 228) ya da pütürlü (Sextus, *Adv. Math.* VII. 372; VIII. 401) bir şeye benzetir. Ruh bir cisim (*sôma*) olduğu için, cisim olan zihin aynı anda üçgen, dörtgen gibi cisimlerin izlenimlerine sahip olduğunda, aynı anda hem üçgen hem dörtgen şeklini alacağından Khryssippos bu tanımları saçma bulur (Sextus, *Adv. Math.* VII. 229; DL VII. 50). Ayrıca ruhtaki iz balmumu örneğindeki gibiyse, balmumundaki birinci iz, sonra gelen iz tarafından örtüleceğinden, ruhtaki ilk izlenim

de her zaman son izlenim tarafından kapatılacaktır. Tabii ki böyle bir durumda izlenimler hafızada depolanamayacağı için hafıza ortadan kalkacak, böylece bir kavrama sistemi olan sanat da mümkün olmayacaktır (Sextus, *Adv. Math.* VII. 373). Ayrıca *hêgemonikon*'daki izlenimler zaman zaman değişiyorsa, burada birden fazla izlenimin mevcudiyeti mümkün değildir. Yani zihinde meydana geldiği iddia edilen iz, bir izlenim değildir (Sextus, *PH.* II. 70-71; *Adv. Math.* VII. 373-374).

Khryssippos itirazını görünüş (*phainômenon*) üzerinden devam ettirir. Eğer görünüşler açık olmayan şeylerin görünüşüyse ve görünen şeyler havadan daha yoğun olan bir şeyden meydana geliyorsa, bunların üzerindeki izlenimler bile kalıcı olmazken nasıl soluk üzerindeki bir izlenimin kalıcı olması beklenebilir? Kaldı ki havadan daha yoğun olan suya bile parmak basıldığında ya da yumuşak ve şekilden şekle girebilen balmumu da kalıcı bir izi muhafaza edememektedir. Dolayısıyla havanın bir izi saklaması mümkün değildir (Sextus, *Adv. Math.* VII. 374-375). Zenon'un, *phantasia* derken değişmeyi (Sextus, *Adv. Math.* VII. 230) kastettiğini düşünen Khryssippos da tanımı, sıraladığı tutarsızlıklar neticesinde ruhun hükmeden kısmında meydana gelen bir değişme (Sextus, *Adv. Math.* VII. 228, 234, 237; 372; Sextus, *Adv. Math.* VIII. 401) (*heteroiôsis/alloiôsis*) olarak yenileyecektir. Peki, bu tanım ruhta aynı zamanda birçok değişme olduğunda saçma olmayacak mıdır? Khryssippos'a göre hayır. Çünkü aynı anda birden fazla insan konuştuğu zaman nasıl hava da farklı şekillere giriyorsa, ruh da tıpkı hava gibi aynı anda birçok değişime uğrayabilir (Sextus, *Adv. Math.* VII. 231).

Khryssippos'un balmumu modeli yerine hava (*pneuma*) modelini geçirmesi, Gould'a göre, materyalist öncüllerin kaybedilmeden Stoacı epistemolojiyi daha makul bir hale getirme çabasıdır. Bir beden olan ruhun dışsal nesneyle olan ilişkisinde maruz kaldığı dönüşümleri balmumu modelinden çok daha iyi bir şekilde açıklamaktadır. Ayrıca Khryssippos, ruhun işlevlerinden biri de artık mevcut olmayana hatırlamak olduğundan, izlenimlerin saklanmasına yönelik mantıklı bir açıklama sunmak, bunu yaparken de bütünlüklü ruh anlayışıyla da çelişmeyecek makul bir görüş ortaya koymak niyetindedir. Balmumu modelinin aşikâr olan zayıf noktalarından kaçınmak da bir başka nedendir (Gould, 1971: 54-55).

2.5.3. Bilgi Süreci

Stoacılar da duyu algısının, özellikle görme dışında, diğer duyum olaylarının (işitme, koklama, dokunma, tat alma) nasıl gerçekleştiğine dair elimizde yeterli kaynak ve kanıt mevcut değildir. Løkke, ilk dönem Stoacılarının duyu olaylarıyla ilgili zaten bir açıklama yapmamış olabileceği iddiasında bulunur. Stoacıların kaybolan eserleri arasında duyum olaylarıyla ilgili kitaplar olabilir, ancak kendisi bu görüşte değildir. Diogenes Laertius'tan öğrendiğimize göre Zenon'un *Görüş Üzerine* adlı bir kitabı olsa da (DL VII. 4) ilk dönem Stoacılarının işitme ya da dokunma vs. üzerine herhangi bir kitabı bulunmamaktadır. Løkke buradan, ilk dönem Stoacılarının aslında bu konulara ilgi duymadıklarını, onları asıl ilgilendiren şeyin sağlam bir epistemoloji temeli kurabilmek adına, görme olayı meydana geldiği sırada yaşanan fiziksel olayların yeterince mantıklı bir açıklamasının verilebilmesi olduğu sonucuna varır (Løkke, 2015: 31). Bu nedenle bu bölümde diğer duyum olaylarından ziyade, görme olayının nasıl gerçekleştiği üzerinde durulacaktır. Modern yorumcular diğer duyum olaylarının da muhtemelen görme olayının gerçekleşmesiyle benzer özellikler taşıdığı görüşündedir. *Phantasia*'nın hem kendini hem de nesnesini açığa çıkaran türden bir *phôs*'a benzetilmesi de asıl önemli olan şeyin görme olayı olduğunu kanıtlar niteliktedir.

Duyu algısının dört farklı tanımı vardır: i) *hêgemonikon*'dan duyulara doğru yayılan bir *pneuma*, ii) duyular aracılığıyla kavrama, iii) duyu organlarının donanımı, iv) duyu organlarının gerçekleştirdiği etkinlik (DL VII. 52; Ps. Plut. *Plac.* 4. 8. 1).

Duyu algısının gerçekleşme aşamaları üç kısımda incelenebilir; ancak onu ille de bu üç şekilde açıklamak şart değildir. Duyu algısı için öncelikle duyu organının duyu nesnesiyle karşılaşması (*periptosis*) ya da onun tarafından etkilenmesi (*pathos*) gerekir. İkinci olarak, bu etkilenim temelinde *hêgemonikon*'un izlenimi biçimlendirmesi, üçüncü olarak da biçimlendirdiği bu izlenime onay vermesi (*synkatathesis*) gerekir. Dalgın olduğumuz zamanlarda olduğu gibi, ilk aşamanın diğer ikisi olmadan da meydana geldiği durumlar olabilir (Løkke, 2015: 27). Elini bir yere çarptığın ya da elinde bir kaşınma olduğunda ruhta iz ve değişime olsa da bu bir *phantasia* değildir. Çünkü *phantasia* için bu değişimin *hêgemonikon*'da olması şarttır (Sextus, *Adv. Math.* VIII. 232). Üçüncü aşama yani onay aşamasının olmadığı ancak ilk iki aşamanın birlikte

olduğu durumlar da olabilir (Sextus, *Adv. Math.* VII. 247). Fakat tüm bunlar onay (*synkatathesis*) olmadan duyu algısı gerçekleşmeyeceği için henüz duyu algısı değildir.

Bir duyu izleniminin (*aisthetikê phantasia*) gerçekleşmesi için, duyu organı (*aistheteion*), duyu nesnesi (*aistheteon*), yer (*topon*), tarz (*pos*) düşünme (*dianoia*) gereklidir. Diğerleri olsa da, bunlardan biri olmazsa, tıpkı zihnin normal durumunda olmadığı zamanlarda olduğu gibi, algılama gerçekleşmez (Sextus, *Adv. Math.* VII. I. 424). Løkke ise, *hêgemonikon*'un duyu algılarını biçimlendirme ve izlenimleri biçimlendirme yeteneği (*phantastikon*) ile algılama eylemi olmak üzere üç şey sayar (Løkke, 2015: 26). Çalışmanın başlangıcında niteliklendirilmiş şey ve *hêgemonikon*'dan bahsedilmişti. Bu bölümde ise, öncelikle fiziksel bir olay olarak duyu algısının nasıl gerçekleştiği yani duyu algısının ilk tanımını açıklanacaktır.

Khryssippos'a göre, görme organından nesneye konik bir formda yayılan bir dizi aydınlık/ışıklı hava sayesinde görürüz. Koninin tepesi göze yakındır ve tabanı da görülen nesne tarafından biçimlendirilir. Görülen şey, bir değnek gibi sürekli göze yayılan konik biçimli havanın gerilmesiyle oluşur (DL VII. 157; LS 53N; Sharples, 2003: 19).

Aëtius ise bilgi sürecini şu şekilde açıklar:

“Stoacılar, insan doğduğunda ruhun hükmeden yanının (*hêgemonikon*) üzerine yazı yazılmaya hazır, iyi durumda bir kâğıt parçası gibi olduğunu söylerler. Düşüncelerin her biri bu kâğıt sayfası üzerine duyular aracılığıyla kaydedilir. Örneğin, birisi beyaz bir şey algıladığında, algılanan şey kaybolursa dahi, kişide bunun anısı kalır. Bu türden pek çok anı biriktiğinde, deney aynı türden pek çok izlenimden oluştuğundan, kişinin deneyime sahip olduğunu söyleriz. Çünkü deneyim benzer türden izlenimlerin çokluğudur” (Ps. Plut. *Plac.* 4.11. 1-3; LS 39E; Inwood ve Gerson, 2008: 48 Text 21).

Aëtius'un, Aristoteles'in deneyim ve sanat açıklamasını (Arist. *Metaph.* 980b 25-30; *An. Post.* II. 19. 100a-b) oldukça andıran tanıklığı (Gould, 1971: 60; Hankinson, 2003: 63) ve bilgi sürecinin tam olarak nasıl gerçekleştiğine dair Diogenes Laertius'un aktarımları oldukça yetersizdir. Bilgi edinme sürecini fiziksel bir olgu olarak gören Stoacılar da duyu algısının nasıl meydana geldiğini anlamak için başka kaynaklara

bakmak gereklidir. İlk önce Pseudo Plutarkhos'un sonra da Chalcidios'un görme olayını nasıl ifade ettiklerine bakalım.

“Khryssippos, ruhun hükmeden yanından gözbebeğine akan optik/görsel *pneuma* tarafından/*pneuma*'yla delinmiş olan havanın gerilmesi ve aynı türden olması koşuluyla, onu geren etraftaki havaya yöneltilen dikkat sayesinde gördüğümüzü [söyler]. Ve gözlerden dışarı akan ateşli ışık huzmeleri karanlık değil, puslu/belirsiz/bulanıktır. Bu yüzden karanlık görünür” (Ps. Plut. *Plac.* 4. 15. 13; Løkke, 2015: 28).

“Stoacılar, görmenin nedenini şeklinin bir koni gibi olmasını istedikleri (...) tanrısal/doğuştan *pneuma*'nın gerilimine atfederler. Çünkü bu, 'gözbebeği' olarak adlandırılan iç/merkeze yakın gözden çıktığı için, buradan zayıf olan başlangıç daha sağlamlaşır; ayrıca uzar, kalınlaşmaya başlar, sonra (...) görünen şeyin alanında yer alan görsel aydınlanma dışarı dökülür/akar ve her yeri aydınlatır” (Chalcid. *in Tim.* 237; SVF II 863; Løkke, 2015: 28).

Pseudo Plutarkhos'un metninde geçen optik *pneuma*, gözler ve *hêgemonikon* arasında akan *pneuma* uzantısı ve *hêgemonikon*'un bu uzantının gerçekten gözlerden dışarı çıkmasına neden olduğunda meydana gelen şeydir. Batma eylemi muhtemelen bu dış hareketin ilk aşaması, yani Chalcidios'un da ifade ettiği gibi, *hêgemonikon*'un dış dünyaya ait/dışsal havaya kanca attığı aşamadır. *Hêgemonikon* gergin optik *pneuma*'nın çevresine bağlanır bağlanmaz, algı nesnesine doğru ilerleyecek şekilde dışarıdaki daha gevşek *pneuma*'nın üzerinde işe başlamaktadır. Bu ileriye doğru olan hareket dikkat eylemi olarak adlandırılmaktadır. Dikkat eylemi, dışardaki havayı, görünür nesneden gözlere doğru bilgiyi ulaştıracak kadar katılaşmaktadır (Løkke, 2015: 29). Batma ve katılım sonrası *hêgemonikon*, gözbebeğinden nesneye uzanan görsel bir alan yaratımı içinde ve görünen o ki, bu alan aşağı yukarı geniş bir koni şekline sahiptir. Küçük bir nesne gördüğümüzde koni keskinen, daha büyük bir nesne gördüğümüzde koninin düz tarafı daha geniştir (Gal. *PHP* 7. 5. 2-4). İşte Stoacılar çok daha geniş nesnelere nasıl gördüğümüzü bu şekilde açıklamaktadır. Dışarıdaki havanın optik *pneuma*'yla aynı olması gerektiği ile kastedilen ise, güneşin dünyayı aydınlattığında yaydığı ışınlarla aynı türden ışınlar olduğu (*PHP* 7. 5. 6-7) yani etrafta yeterli ışık olmadan görmenin meydana gelebileceğidir. Bu da mantıklı bir açıklamaya benzemektedir. Elimizdeki kaynaklardan görme olayının nasıl gerçekleştiğine dair edinebileceğimiz bilgiler bunlardır (Løkke, 2015: 29).

2.5.4. İzlenim (*Phantasia*) Ayırmaları

Doğrudan duyulardan elde edilen izlenimler ile daha önce deneyimlenmiş izlenimleri kullanarak zihnin oluşturduğu izlenimleri birbirinden ayıran Stoacıların *phantasia* öğretileri, kavram oluşturma ve bir hafıza teorisi için de temel sağlar. Depolanmış izlenimler hafızayı oluştururken, kavramlar ise, depolanmış izlenimler yığını ve örnekleridir. Gerçek ve kurgusal nesnelere açıklayacak kadar esnek olan Stoacı teori, bu sayede makul bir hayal gücü teorisi ortaya koyar. Stoacılar *phantasia*, *phantasma* (hayal ürünü), *phantastikon* (imgelem, hayal etme yetisi, hayal) ve *phantaston* (mevcut nesne) birbirinden ayırırlar (Internet Encyclopedia of Philosophy <https://iep.utm.edu/stoicmind/#SH2a>).

Khryssippos bu dörtlüyü şöyle izah etmektedir:

“Khryssippos bu dört şeyin [yani izlenim (*phantasia*), izlenim nesnesi (*phantaston*), imgelem (*phantastikon*), hayal ürünü (*phantasma*)] birbirinden farklı olduğunu söyler. Öyleyse, izlenim, ruhta ve [deneyimin kendisinde] meydana gelen ve aynı zamanda buna neden olan şeyi de belirten bir etkilenimdir. Örneğin, görme aracılığıyla beyaz olan bir şeyi gözlemlediğimizde, ruhta görme vasıtasıyla bir deneyim meydana gelmiştir; ve bu etkilenim «sayesinde» bizi uyaran beyaz bir şeyin var olduğunu söyleriz. Bu, dokunma ve koklama için de benzer şekildedir. “İzlenim” [*phantasia*], ismini “ışık”tan [*phôs*] alır; tıpkı ışığın hem kendini hem de etrafını çevirdiği diğer şeyleri açığa çıkarması gibi, izlenim de kendini ve buna sebep olan şeyi ortaya çıkarır. Var olan nesne ise, izlenime sebep olan şeydir. Örneğin, hiçbir mevcut nesne olmadan tıpkı gölgelerle savaştan ya da ince havayı yumruklayan insanların durumunda olduğu gibi ruhta oluşan, temelsiz bir çekim, nedensiz bir etkilenimdir. İzlenimin temelini mevcut olan nesne oluşturur, ancak imgelemin nesnesi yoktur. Hayali bir görüntü hayal gücündeki asılsız bir çekimdir. Bu, melankolik ve delilerde meydana gelir [...]” (Aëtius 4. 12. 1-5; LS 39B; Sextus, *Adv. Math.* VII. 162; Inwood ve Gerson, 2008: 48 Text 22).

“Kendini açığa çıkaran şey”, Long’a göre, herhangi bir izlenimin izlenimi açığa çıkaran nesnenin (sebebin) algısı olarak deneyimlediği için izlenimlerin fenomenolojik ya da düşünsel yönünü yakalamak için bir girişimdir. Tanımın devamında beyaz bir şeyi görme örneği izlenimi açığa çıkaran şeyin sadece duyusal bir nesne olduğu konusunda yanılmamalıdır. Aristoteles gibi, Stoacılar da izlenimlerin duyusal olan ve duyusal olmayan nesnelere olabileceği iddiasındadırlar (Long, 2001: 271). *Phantaston* ruhu etkileme gücüne sahip olan ve böylece izlenim üretebilen herhangi bir şeydir (Gould, 1971: 56). *Phantasia* ve göreceli olarak *phantaston* tanımlarında herhangi bir anlaşmazlık mevcut değilken, *phantastikon* ve *phantasma* konusunda aynı şey geçerli

değildir. Kaynaklarda *phantastikon* ve *phantasma* ya birbirlerinin yerine ya da eş anlamda kullanıldığı gibi, izlenimleri biçimlendirme yetisi/imgelem, imgelemin ürünü, halüsinasyon, zihin inşası, zihinsel deneyim anlamlarında da kullanıldığı için Stoacıların yaptıkları ayırım ortadan kalkmakta ve karışıklıklara da yol açmaktadır (Løkke, 2015: 25; Graver, 2007: 113; Hankinson, 2003: 61).

Khryssippos daha sonra, *phantasma*'nın melankolik (kara safradaki bir aşırılık anlamında) ve delilerde ortaya çıktığını daha iyi anlatabilmek için Orestes'i örnek verir: "Validem! Size yalvarıyorum, bu kan çanağı gözleri olan genç yılan kızlarla beni tehdit etmeyiniz. Buradalar işte! Üzerime atlamak için yaklaşıyorlar!" Bu lafları delice eden Orestes, aslında orada olmayan, ama olduğunu sandığı şeyler görmektedir. Elektra şöyle cevap verir: "Yatağında kal seni zavallı sefil! Onları net bir şekilde gördüğünü sanıyorsun, ancak orada görülecek hiçbir şey yok" (Aëtius 4. 12. 6; Inwood ve Gerson, 2008: 48 Text 22; Euripides, *Orestes* 250-260). Anlaşıldığı üzere Orestes, orada olmayan, var olmayan bir şeyden kaynaklanan bir izlenim yani *phantasma* edinmiştir.

Sextus, Stoacıların içsel etkilenimlere dayanan izlenimlere 'boş etkilenim' dediklerini söyler, ancak *phantastikon* terimini kullanmaz (Sextus, Adv. Math. VII. 241). Graver, nesnesi *phantasma* olan zihinsel bir deneyim olarak tanımladığı *phantastikon*'un halüsinasyon olarak adlandırdığımız şey olduğunu söyleyerek, Sextus'un halüsinasyonu aslında var olan bir şeyden kaynaklanan çarpık bir izlenim olarak tanımladığına dikkat çeker. Delilik ise, izlenim kapasitesindeki bir bozukluktur (Graver, 2007: 112-114). Tekrara düşmemek adına, Sextus'un bu konuya dair görüşleri *phantasia* türleri başlığında *phantastikon/phantasma* ile *phantasia akatalêptôn* (kavrayıcı olmayan izlenim) arasındaki farklara değinirken açıklanacaktır.

Nemesius, *Aëtius*'un tanımlarına ek olarak ruhtaki etkilenimin oluştuğu yerlere değinerek, duyu organları algıladığında duyularda, düşündüğünde ise ruhta oluştuğunu ifade eder. Muhtemelen Aristoteles'in *phantasia*'ya yüklediği duyu ve zihin arasındaki köprü vazifesinden hareketle, ruhun, düşünce nesnesinin kopyasını kendi içine aldığına değinir. Ancak Stoacılar da böyle bir durum söz konusu değildir.

Stoacıların yaptıkları ayrımları, anlaşmazlık olarak nitelendiren Nemesius, bu ayrımların kelimeler arasındaki karşılıklı ilişkiden ibaret olduğunu iddia ederek küçümser. *Phantastikon*'u hayal edilen bir nesne olmadan gerçekleşen boş bir etkilenim, *phantasma*'yı, tıpkı deli ve melankolik kişilerde olduğu gibi, boş etkilenim (*phantastikon*) dediğimiz şey olarak tanımlayarak tek bir kategoriye indirger. Stoacılar ise, dış nesnelere tetiklemediği iki tür izlenim/görünüş kullanmaktadırlar (Nem. Nat. Hom. 6. 10-56; Dipnot 503). Aëtius da *phantastikon* için hayali bir görüntü (*phantasma*), hayal gücündeki asılsız bir çekim diyerek bu ikisini eş anlamda kullanarak Nemesius'un tanımıyla uyuşmaktadır.

Hayal gücümüzle üretilenler gibi, gerçekte karşılığı olmayan bir nesneden kaynaklanan izlenim için *phantastikon* terimini kullanan Stoacılar göre imgelem, zihin içeriğinin işlenmesi olarak tanımlanabilir. Depolanmış deneyimden alınan unsurları alıp, büyütüp küçülterek ya da izlenimlerin parçalarını eksilterek bir canavar hayal edilebilir. Böylece gerçek nesnesi olmayan bir zihin içeriği üretilmiş olur. Genç bir kadının gövdesine bir balığınkini monte ederek bir denizkızı yaratabilirim. Ne canavarlar ne de deniz kızları vardır, ancak var olmayan şeylerin nasıl düşüncenin konusu olduğunu, hatta arzu ve çekim yarattığını açıklamak gerekir. Stoacılar bunu *phantasma* yani deniz kızının kendisi ki gerçekte karşılığı yok ve *phantastikon* zihnimdeki denizkızı düşüncesi arasında bir ayrım çizerek yaparlar (Internet Encyclopedia of Philosophy <https://iep.utm.edu/stoicmind/#SH2a>).

Stoacıların yaptıkları bu ayrımlar konusunda, bir izlenimi diğerinden ayırdıklarına dair elimizde fazla kanıt olmadığına (LS 39A; LS 39B) değinen Long, zihnin tüm hallerinin *phantasia* olduğunu iddia eder (Long, 2002: 270). Ancak yukarıdaki kaynaklara ek olarak Sextus ve Diogenes de bu ayrımlardan zaman zaman bahsetmektedir. Fazla kaynak olmasa da bu ayrımların yapıldığı ortadadır.

Stoacıların neden *phantasia*'yı bilincin tüm nesnelere kapsayan zihinsel yeti olarak gördükleri sorusunu soran Long, iddiasını Stoacıların bütünlüklü olan ruh ya da benlik açıklaması yani izlenimleri deneyimleyen öznenin birliği üzerinden temellendirir. Beyaz bir şeyi algılamak, acıyan yerinin bacak olduğuna dair farkındalık, birisinin doğum gününü anımsamak, ikinin karekökü üzerine düşünmek, bunların hepsi izlenim olmaları

bakımından benzerdir; hepsi bir şeyin bana görünüşleridir. Stoacılar o halde meydana gelen tüm duyum ve hisler, hatıralar, hayaller ve geçici düşünceleri izlenimler olarak sınıflandırmaktadırlar. Zihin hallerinin, onlara sahip olan benliğe görünebileceği başka bir yeti yoktur (Long, 2002: 270-271). Ruh bölümünde açıklanan Hierokles'in görüşüne göre de duyu algısı ve düşünme, *phantasia*'nın duyuşsal ve duyuşsal olmayan modlarıydı. Aynı şekilde aklın da *prolêpseis* ve *ennoiai* toplamı, tüm düşüncelerin (*ennoiai*) de izlenimler olması, hafızanın da depolanmış izlenimler olduğu düşünülduğünde Long haklı gibi görünmekte olsa da tüm zihin halleri *phantasia* ise neden ayırım yapma gereği duydukları sorusu belirsizliğini korumaktadır.

2.5.5. Zihinsel Varlık Tipleri (*Ennoêma, Ennoia, Nooumenon ve Prolêpsis*)

Stoacılar da kavram konusu, kavram (*ennoêma, concept*), ön düşünce (*prolêpsis, preconceptions, anticipations*), düşünme etkinliği ya da kavrayış gibi anlamlara gelebilen düşünce (*ennoia, conception*), ortak düşünceler (*koine ya da koïnai ennoiai, common conceptions*) arasında yapmış oldukları ayırım, oluşum tarzları ve ontolojik statülerindeki farklılık nedeniyle oldukça karmaşıktır. Eldeki kaynakların yetersizliği ve var olan kaynakların da belirsizliği, bu konunun tam olarak açıklığa kavuşturulmasını engellemektedir. Modern yorumcuların düşünceleri ve Antik Yunanca kavramlara verdikleri karşılıkların da birbirinden farklı olması konuyu büsbütün karıştırmaktadır. *Ennoi*'dan bahsederken aslında *ennoêma*'dan bahsedilmekte, *prolêpsis*'i anlatırken *koine* ya da *koïnai ennoia* kast edilmekte, *ennoia* ve *ennoêma* sürekli birbirinin yerine kullanılmakta, dolayısıyla kavramdan mı, yoksa düşünme etkinliği ya da düşünceden mi, yoksa tümellerden ya da idealardan mı bahsedildiği anlaşılamamaktadır. Ayrıca kavrama gibi bir anlama da gelen *ennoia*'nın gene kavrama anlamında olan *katalêpsis*'ten, kavram oluşturma yetisi olarak kullanıldığında ve *ennoêma* ürettiği iddia edildiğinde -ki kavramlar da yer yer *phantasma* olarak kabul edilmektedir- *phantasma* üreten *phantastikon*'dan ontolojik statüsü dışında farkının ne olduğu da net değildir. Üstelik bu ikisi, kaynaklarda yer yer birlerinin yerine de kullanılabilir. *Lekton*'un bir akıl izlenimine karşılık gelmesi ya da bir akıl izlenimine göre oluşması depolanmış düşünce olarak tanımlanan *ennoia*'nın da bir akıl izlenimi olduğunun belirtilmesi, bir

beden olan *ennoia* ile bedensiz olan *lekton* arasında ne gibi bir alaka ya da benzerlik bulunduğu konusunu da belirsiz kılmaktadır.

Khryssippos, özellikle *ennoiai* (düşünceler) ve *prolêpseis* (ön düşünceler) arasındaki farkın anlaşılmasına oldukça önem vermiştir (Plut. *Comm. Not.* 1059C; LS 40G; Sandbach, 1930: 44). Bunun ilk olarak *phantasia* tanımında yaptığı *phantasia*'nın ruhtaki bir dönüşüm olduğu yönündeki tanımla (Hankinson, 2003: 62) ileride değinilecek olan hakikat ölçütlerinden biri olarak *prolêpsis*'i belirleme (DL VII. 54; Plut. *Comm. Not.* 1059B; Brunschwig, 1994: 102, Dipnot: 23) sebebiyle ilişkisi olduğu kadar, Arkesilaos ve Karneades'in saldırısına uğramasıyla da yakın bir ilişkisi vardır (Plut. *Comm. Not.* 1059B; LS 40G).

Stoacılar kavramları (*ennoêmata*) açıklamak için de izlenimler yığını ya da çoklu izlenimlerin birikmiş olmasını merkeze yerleştirirler. Eğer *phantasia* ruhtaki bir iz olarak tanımlanan bir şey olsaydı, her gelen izlenim bir sonrakini sileceğinden pek çok aynı türden izlenim birikemeyecek, böylece hafıza (*mnêmê*) ve sanat (*tekhnê*) mümkün olmayacaktı (Sextus, *PH.* II. 71; Sextus, *Adv. Math.* VII. 373; Cicero, *Acad.* II. 22). *Mnêmê*'yi birbirine benzer olan nesnelere izlenimlerinin bir grup halinde toplanması (Gould, 1971: 59-60) *tekhnê*'yi kavramlardan oluşan bir sistem (Sextus, *PH.* II. 70-71) ya da birlikte kullanılan izlenimler sistemi olarak tanımlayan Stoacıların neden bu çoklu izlenimlerin benimsenmesi konusunda ısrarcı oldukları anlam kazanmaktadır (Hankinson, 2003: 62).

Kavramların ne olduklarını ve nasıl oluştuğunu açıklamak için, yer yer Stoa fiziğine ya da ontolojisine ve en üst cins olarak belirledikleri *to ti*'nin ne olduğuna ve neleri kapsadığına da bakılması gerekir.

Stoacılar da en yüksek cins (*genikôtaton*) var olan (*to on*) değil, diğer şeylerin üstünde yer alan ve hiçbir şeyin altına girmeyen, en kapsayıcı cins olarak adlandırılan *to ti* yani *bir şeydir* (Sextus, *PH.* II. 86; Sextus, *Adv. Math.* VIII. 32). Sextus *bir şey*'i öncelikle, doğru olan bir şeyin var olup olmadığını sorgularken ele alır. *To ti* mantık bağlamında, ya doğru ya yanlış, ya hem doğru hem yanlış veya ne doğru ne de yanlış olan şeydir

(Sextus, *PH.* II. 86). Ancak Sextus başka bir yerde *to ti*'nin hem doğru hem de yanlış olabileceğinden bahsetmez (Sextus, *Adv. Math.* VIII. 32).

Şeyleri bedenler (*somata*) ve bedensizler (*asomata*) olarak ayıran Stoacılar, ontolojik bağlamda *to ti*, ya bir bedendir ya da bir bedensizdir (Sextus, *PH.* II. 223; *Adv. Math.* X. 218). *Bir şey*'in en üst cins olduğuna dair tüm Stoacılar fikir birliği içerisinde değillerdir. Kaynaklarda hepsinin değil, “bazı” Stoacıların var olan (*to on*) üstüne *bir şeyi* koyduğuna dair ibarelere rastlanmaktadır. Hemfikir olunan nokta ise, *bir şeyin* ya bir beden ya da bir bedensiz olduğudur. Üçüncü bir olasılık yoktur (Seneca, 2020: 194; Sextus, *PH.* II. 223; Aphrodisiaslı Aleksandros, *Aristoteles'in Topikleri Üzerine Yorum*, 127a26; Inwood ve Gerson, 2005: 87 Text 41). Bir beden, “üç boyuta ve dirence sahip şey” (DL VII. 135; Sextus, *Adv. Math.* VII. 101; LS 49) ya da “bir şey üzerinde etkide bulunmak ya da bir şeyin etkisine uğramak” olarak tanımlanır (Cicero, *Acad.* I. 39. IX). Bedensiz tanımı ise bunun tam tersidir. Bedensizler olarak Stoacılar dört şeyden bahseder. Kanonik bedensizler olarak da adlandırılan bu unsurlar *lekta*, yer, boşluk ve zamandır (Sextus, *Adv. Math.* X. 218). Ancak bedensizlerin ontolojik statüsü ve hangi şeylerin bedensizler sınıfına girdiği net değildir.

Seneca *to ti*'nin altında var olanların bulunduğu, var olanların da bedenler ve bedensizler olmak üzere iki gruba ayrıldığından söz eder. Seneca'nın var olmayanlar olarak nitelendirdiği, Kentauros lar, devler vb. hayal gücünün ürünü olan, yanlış bir kavrama sonucunda cismi ya da tözü olmamasına rağmen zihnimizde bir imgesi olan şeylerdir (Seneca, *Ep.* 58. 13-15). Bu noktada kavramların tözü olmadığı için var olmadıkları ve yanlış bir kavramayla oluşmuş birer imge oldukları açık olsa da, Seneca bedensizleri de var olanların alt grubuna yerleştirdiği için, bedensizlerin var olmayan olup olmadıkları konusu net değildir. Sanki bedensiz olup, var oldukları gibi bir anlam çıkmaktadır. Ancak Aphrodisiaslı Aleksandros *Aristoteles'in Topikleri Üzerine Yorum* 121a10'da *var olanın* sadece bedenler için geçerli olduğunu, *bir şeyin* ise hem bedenleri hem de bedensizleri kapsadığını söylemektedir:

“Böylece, Stoacıların bir şeyi, gerektiği gibi, var olanın bir cinsi olarak varsaymadığını görebilirsiniz; belli ki, var olan, bir şeyse, bir şey, var olandır. Ve eğer bu var olan bir şeyse, öyleyse var olma tanımını bunun için kullanılır. Ancak onlar var olanın sadece bedenler için geçerli olduğuna dair özel bir şart koydular ve böylelikle paradokstan kaçındılar. Böylece bir şeyin en yüksek cins olduğunu ve sadece bedenleri değil, bedensizleri de belirttiğini söylerler” (Inwood ve Gerson, 2005: 87 Text 41).

Seneca'nın Stoa fiziğine ait şemayı aktarımının doğru olup olmadığının tartışma konusu olduğunu söyleyen Molacı'ya göre, başlığı *Being* (Varlık) olan 58. Mektubunda Seneca, Stoa fiziğinden ziyade, Platon'un varlık anlayışını açıklamaktadır (Molacı, 2020: 61, Dipnot, 26).

Seneca, doğanın var olmayanları da kapsadığı için Stoacıların en üst cins olarak *to ti*'yi belirlediklerini söylerken (Seneca, 2020: 194) Brunschwig, Platon'u analiz eden Stoacıların, biri güçlü, diğeri de zayıf olmak üzere iki ayrı ontolojik ölçüt belirlemek zorunda kaldıklarını ileri sürer. Güçlü olan ölçüt, Stoacılar da sadece bir beden var olan statüsünde olmasıdır. Zayıf olan ölçüt ise, ideaların herhangi bir zihinsel gerçekliğe sahip olmadıklarıdır (Brunschwig, 1994: 95). Bu düşünceye Aëtius'ta da rastlıyoruz: “Zenon okulu Stoacıları, ideaların bizim kendi kavramlarımız olduğunu söyler” (Aëtius 1.10.5; LS 30B). Yani idealar herhangi bir gerçekliği olmayan, kendi düşüncemizle inşa ettiğimiz şeylerdir.

Brunschwig Stoacıların kavramlar hakkındaki düşünceleri ve ontoloji öğretileriyle ilgili eldeki kaynaklardan hareketle birkaç tespitte bulunur. Ancak bir beden, var olan olarak adlandırılabilir. Bedensiz ise, bir var olmayandır. Bedensiz (*asômaton*) terimi sadece belirli türden şeylere uygundur. Bunlar, kanonik bedensizler olarak adlandırılan yer, boşluk, zaman ve *lekta*'dır. Sadece bedenler ile bu belirli bedensizler (yer, boşluk, zaman ve *lekta*) *to ti* olarak adlandırılır. Kavramlar (*ennoêmata*) ise *to ti* sınıfına girmez. Ontolojik statüleri de “*bir şey olmayan*”dır (Brunschwig, 1994: 92). Kavramların *bir şey* sınıfına girmediğini destekleyen kimi tanıklıklara rastlıyoruz. Aphrodisiaslı Aleksandros *Aristoteles'in Topikleri Üzerine Yorum* 127a26'da bu konuyu şöyle aktarır:

“Böylece bir şeyin her şeyin cinsi olmadığı gösterilmiş olacaktır. Ayrıca onunla birlikte ya da ondan daha geniş bir kapsamda olan Birin cinsi de olacaktır. Ashında Bir, kavram için de kullanılır, ancak bir şey, sadece bedenler ve bedensizler için geçerlidir. Oysa kavram, bu teorinin savunucularına göre bunlardan hiçbirisi değildir” (Inwood ve Gerson, 2005: 87 Text 41).

Özetlemek gerekirse sadece bir beden ya da bir cisim var olan bir şeydir. Kavramlar dış dünyada karşılıkları olmadığı için bir beden değildir. Ancak bedensiz grubuna da girmediği için bir bedensiz de değildir. Sadece bedenler ve belli türden bedensizler *to ti*'nin kapsamına girdiği için kavramlar *bir şey* de değildirler. Dolayısıyla kavramlar Brunschwig'e göre, *bir şey olmayan* sınıfına ait, ne bir beden ne de bir bedensiz, ne var olan ne de var olmayandır. Brunschwig'in *ennoêmata*'ya dair çıkarımı mantıksal açıdan her ne kadar doğru olsa da, Stoacılar da "*bir şey olmayan*" diye bir cins yoktur. Kavramın ne beden ne bedensiz olduğu, dolayısıyla *bir şey* de olmadığı anlaşılmakta olup, ontolojik statüsünün ne olduğu belirsizliğini korumaktadır.

Kavramların ontolojik statülerine dair karışıklık ise, *to ti* olma ölçütünün ne olduğunun açıklanmasıyla giderilebilir. *To ti* ancak, hem düşünce ya da söylemin nesnesi olduğu, hem nesnel olduğu hem de tekil olduğunda *bir şey* olarak adlandırılabilir. Her şeyin beden olmadığı gibi, varlık da olmadığı Stoa fiziğinde bedensizler gerçek olmalarına rağmen var olan değildirler. 'Var olan her şey' beden olmasına rağmen, 'her şey' beden değildir (Molacı, 2020: 55-57). Beden olma ve var olma ölçütü ise, bir şeyi etkilemek ve etkide bulunmaktır (Sextus, *Adv. Math.* VIII. 263; Cicero *Acad.* I. 39. IX; LS 45C).

Kavramlara baktığımızda ise düşüncenin nesnesi olma koşulunu karşılamalarına rağmen, diğer iki koşulu yani nesnellik ve tekilik koşulunu karşılamadıkları görülmektedir. Dolayısıyla genel kavramlar, tümeller ve aynı zamanda *phantasma*'lar da dış dünyadaki tekil bir varlığa işaret etmedikleri gerekçesiyle *to ti* değildirler. Khryssippos bunu, bir şeyi bir şey yapan gerekli ölçütü sağlayan 'hiç kimse argümanı (*outis sophisma*)' ile temellendirir (Molacı, 2020: 63). 'Eğer biri Atina'daysa, o, Megara'da değildir. Ancak insan Atina'daysa, öyleyse insan Megara'da değildir' (Simplikios, *Aristoteles'in Kategorileri Üzerine* 105, 8-16; LS 30E; DL VII. 82, 187). Akıl yürütmenin sonucundaki mantıksızlık bize tümellerin hiçbir şeye işaret etmediklerini göstermektedir. Akıl yürütmedeki insan, hiç kimse olduğundan, tümeller de bir şey değildir. Ne tümel insan tekil bir insana, ne de tekil bir insan bir tümele karşılık gelebilir (Molacı, 2020: 64).

Tümel kavramlar ya da *ennoêmata* ile anında duyu deneyimden kaynaklanmayan *nooumena* arasında bir ayrıma giden Brunschwig, *nooumena*'ya düşünülen ya da

tasarlanmış unsurlar tanımını getirir. Bu düşünülen ya da tasarlanan unsurlar arasında doğrudan duyu deneyimden kaynaklanan bazı öğeler yer alırken, diğerleri bu düşünülen unsurlar tarafından seçilen ya da oluşturulan materyaller üzerinde gerçekleştirilen bir dizi zihinsel işlem sonucu oluşur (Brunschwig, 1994: 99-100). Bahsedilen zihin işlemleri kaynaklarda, kavramların nasıl oluştuğu açıklanırken ele alınan işlemlerdir. Buna göre, kanıtlamayla varılan sonuçların kavranmasıyla, örneğin Tanrılar ve onların tanrısal öngörülerine akılla erişiriz. Kavradığımız bazı şeyleri doğrudan temasla, bazılarını benzerlik yoluyla, bazılarını analogi, bazılarını yer değiştirme, bazılarını birleştirme ve bazılarını da karşılaştırmayla kavrarız. Duyulur nesnelere doğrudan temas ile kavranırken, bir resminden Sokrates'i tanımamız benzeşim/benzetme yoluyla'dır. Genel insanı temel alarak bir dev (Kiklops, Tityus) tasarlamak büyütme ile mümkünken, tersi ile yani genel insanın boyutlarının küçültülmesiyle bir cüce (pigme) tasavvur edebiliriz. At ve insan kavramlarını birleştirerek daha önce hiç görmediğimiz Hippokentauros'u oluşturabiliriz. *Lekton* ve yer gibi bazı şeyler ise aktarım ya da geçişle (*metabasis*) kavranır. Elsiz adam gibi, bazı kavramlar ise eksiltmeyle oluşturabilir (Sextus, *Adv. Math.* VIII. 58-60; IX. 393-396; DL VII. 53; LS 39D). Farklı türden olan bu *nooumena*'nın tekil mi yoksa tümel mi olduğunun anlaşılmasının elzem olduğunu belirten Brunschwig'e göre, bu zihin işlemleri içerisinde soyutlama ya da genellenmenin yer almaması, Stoacı *nooumena* kavramının tümel olamayacağına bir göstergesi olabilir. Duyu deneyimden kaynaklanan *nooumena* ile bu zihin işlemleri sonucu oluşan kurgusal ya da hayali, uydurma *nooumena* arasında da bir ayırım yapılması gerektiğini belirtir. Yaptığı analiz ve incelediği metinlerden yola çıkarak Brunschwig, kurgu alanının sadece birey ya da bireyimsi varlıkları değil, aynı zamanda türleri ve sıklıkla bahsi geçen Kentauros, devler gibi mitolojik yarı/sözde türleri de kapsadığını, bunların standart *bir şey* doktrini çerçevesinde, *bir şey olmayanlar* olarak yer alabileceğini öne sürer. Daha sonra kurgusal türler ile doğal türler arasında Stoacıların bir ayırım yapıp yapmadıklarını sorgulayarak, tekil insan ile tekil Kiklops arasındaki farkın, ilkinin hemen doğrudan deneyimle kavranmasıyken, diğerinin ise yukarıda bahsi geçen zihin işlemleri neticesinde gerçekleşmesi olduğunu belirtir (Brunschwig, 1994: 100-102).

Long ve Sedley'e göre, tümel insan, *ennoia*'dan farklıdır. "İnsan" *ennoai*'sını aklımda bulduğum zaman, hakkında düşündüğüm düşünce ile aynı değildir. Tümel insana karşılık gelen *ennoêma*'dır. *Ennoêma*, Platon'un iddia ettiği gibi, önceden zihnimde bulunduğu ve bir şekilde düşünceye sebep olduğu için düşünce nesnesi değildir. *Ennoêma*, *ennoia* ile üretilen zihinsel bir inşadır (Long ve Sedley, 1987: 182).

Augustinus *Tanrılar Şehri* 8.7'de ruhun bedensel olan duyulardan düşünceleri elde ettiğini, Stoacıların bu düşüncelere *ennoiai* adını verdiklerini aktarır (Inwood ve Gerson, 2005: 47 Text 19). Plutarkhos için *ennoia*, bir tür izlenim ve depolanmış düşüncedir (Plut. *Comm. Not.* 1084F-1085A; LS 39F). Pseudo Galen ise, *Tıp Tanımları* 126'da, depolanmış düşünce tanımına ek olarak düşüncenin de akılsal bir izlenim olduğunu belirtir (Inwood ve Gerson, 2005: 49 Text 23). Sharples ise, tüm kavramların (*concepts*) genel adının *ennoiai* olduğunu söylemektedir (Sharples, 2003: 20).

Long ve Sedley *ennoia*'yı, Stoacılar da genel ya da cinse özgü olan insan düşüncesine karşılık gelen, beden olan ruhun düzenlediği bir tür beden, ruhsal bir durum olarak tanımlar (Long ve Sedley, 1987: 182). Aynı tanımlamayı yapan, ancak *ennoia* (*conception*) yerine *ennoêma* (*concept*) terimini kullanan Hankinson, kavramların (*concepts*, *ennoêmata*) bu şekilde oluştuğunu aktarır. Daha sonra *ennoiai* (*conceptions*) oluşumunu anlatan bir alıntıya yer verir (Hankinson, 2003: 63). Görüldüğü gibi, her bir yorumcunun *ennoia*'dan mı yoksa *ennoêma*'dan bahsettiği net değildir.

Ennoia ile *ennoêma*'nın sahip oldukları "-en" ön eki bu ikisinin çok sayıda tekil *nooumena* ile inşa edilerek ruhta depolandığını belirtmektedir. *Nooumena* deneyden kaynaklandığı ve *ennoia*'dan farklı olarak tümellik içermediği için diğer ikisinden ayrılır. *Ennoia*, *phantasia*'nın türlerinden birini meydana getirirken, *ennoêmata*'nın oluşturduğu şey ise, *phantasma*'nın türlerinden biridir. Yani *ennoiai*, beden olan ruhun, yine beden olan dönüşümleridir. *Ennoiai* düşüncenin atıl içeriklerinden ziyade, doğru bir şekilde konuşmak ve düşünmek için gerekli olan yapılar, düzenler oluştururlar (Brunschwig, 1994: 102). Cicero'nun tanıklığı da bunu desteklemektedir:

“Bu tür şeyler duyularla kavrandığını iddia ettiğimiz şeylerdir. Bir sonraki dizi de tıpkı onlar gibi olsa da bunların duyuların kendisiyle kavrandığını ancak belirli bir açıdan iddia ederiz. Örneğin, “Bu beyazdır”, “Bu tatlıdır”, “Şu ahenklidir”, “Bu güzel kokuludur”, “Bu serttir”. Bu diziyi kavramamız artık duyulardan ziyade zihinden kaynaklanmaktadır. Sonra [şunlar] gelir: “Şu bir attır”, “Şu bir köpektir”. Böylece çok daha önemli şeyleri bağlayan ve şeylerin topluca kavranması olarak adlandırabileceğimiz şeyi kapsayan dizinin geri kalanını elde ederiz. Örneğin, “Eğer bir şey insansa, akli olan ölümlü bir hayvandır”. Şeylerin düşüncelerinin (*conceptions*) zihnimize damgalanması bu [izlenim] dizilerindedir ve onlar olmadan anlama, kanıtlama ya da sorgulama mümkün değildir” (Cicero, *Acad.* II. 21).

Cicero bu paragrafta, duyulardan rasyonelliğe doğru olan Stoacılardaki bilişsel süreci betimlemektedir (Cicero, *Acad.* II. 21, Dipnot: 25). Duyulardan edindiğimiz düşünce ve izlenim dizileriyle oluşturduğumuz kavramlar aracılığıyla önermeler kurarız.

Ennoai'nin sadece düşünce değil, ruhun bir eğilimi ya da zihnin inşa yeteneğine verilen bir ad olduğu da görülmektedir. *Ennoia*'ya karşılık kullanılan İngilizcedeki *conception* kelimesinin ilk anlamı “*act of conceiving*” düşünme eylemi ya da etkinliği anlamına gelmektedir. Ayrıca “*basic grasp*” yani temel kavrayış anlamına da gelmektedir. Buradan anlıyoruz ki, kendisi de bir beden olan zihnin gerçekleştirdiği etkinlik, beden olan ruhun bedensel dönüşümleri *ennoai*'dir. Khryssippos'un neden *phantasia*'yı “ruhun egemen yetisindeki bir dönüşüm” olarak tanımladığı da böylelikle anlaşılır hale gelmektedir. Yine kendisi de bir beden olan *ennoia*'nın gerçekleştirdiği bir takım zihin işlemleri sayesinde oluşturduğu şeyler de *ennoêma* adını almaktadır.

İnsan *ennoia*'sı kişinin doğal dünyadaki yaşamının sonucu olarak gerçekleşirken, Kentauros *ennoia*'sı ise, resimlere bakarak ya da mitlerin okunması sonucu oluşur. Hiçbir yapay müdahale olmadan bizde doğal olarak şekillenen *ennoiai* ile öğrenme ve kültür sonucu oluşan düşünceler arasında ayırım yapan Stoacılar bu ilk tip düşüncelere (*ennoiai*) özel bir isim (*prolêpseis*) vererek onları epistemolojik olarak en yüksek mertebeye yerleştirirler (Brunschwig, 1994: 102). *Ennoia*'nın alt bölümünde yer alan *prolêpsis* (Sandbach, 1930: 44) ölçüt kısmında açıklanacak ve çalışmanın üçüncü bölümünde kavrama yeniden dönülecektir.

2.5.6. İzlenim (*Phantasia*) Türleri

Stoacıların izlenimlere dair yaptıkları ayrımlar kafa karıştırıcı olduğu gibi, bu ayrımları bize aktaran kaynaklar da birbiriyle tam olarak örtüşmemektedir. Bu bölümde *phantasia katalêptikê* hariç diğer tüm izlenimler ve kaynaklardaki olası farklılıkların nedenine ve bunların nasıl yorumlanması gerektiğine değinilecektir.

Diogenes Laertios Stoacıların izlenimler arasında yaptıkları ayrımları şu şekilde aktarmaktadır. Stoacılarda kavrayıcı izlenim (*phantasia katalêptikê*) ve kavrayıcı olmayan izlenim (*phantasia akatalêpton*) olmak üzere iki tür izlenim mevcuttur (DL VII. 46). Diogenes, daha sonra başka bir ayırım yapar: Bir ya da birkaç duyu organı aracılığıyla kavranan duyuşal izlenimler (*aisthêtikê phantasia*) ile bedensiz şeylerin ve diğer her şeyin durumunda olduğu gibi akılla, düşünce aracılığıyla kavranan duyuşal olmayan izlenimler (*ouk aisthêtikai*). Duyuşal izlenimlerden bazıları var olan gerçek nesnelere kaynaklanan onay ve teslimin eşlik ettiği izlenimlerdir. Bununla birlikte, bazıları var olan bir nesneden kaynaklanıyormuş gibi görünen yanılsamalardır. Yeniden bir ayrıma giden Diogenes, izlenimlerden bazılarının akılsal, bazıları akılsal olmadıklarını aktarır. Akılsal varlıkların izlenimleri akılsaldır ve bunlara düşünme süreci denir. Akılsal olmayan varlıkların izlenimleri ise akılsal değildir ve isimleri yoktur. Bir de teknik olan ve olmayan izlenimler ayrımı yapan Stoacılara göre, bir imgeye işin uzmanı olanla olmayanın bakma tarzı aynı değildir (DL VII. 51).

Watson'a göre Stoacılar, duyuşal olmayan izlenimler listesiyle öncelikle kavram çeşitliliğimizin nasıl geliştiğini göstermek niyetindeydiler. Kavramlar normalde kelimeler aracılığıyla nakledilirler. Kelimeler üzerine yapılan vurgu hem Stoacıların bu tür izlenimleri nasıl tasavvur ettiklerini anlamamıza hem de bu tür zihinsel süreçler için uygun olan imgeler yaratmanın zorluğu konusunda yardımcı olabilir. Aslında dikkatimizin imgeden ziyade dilsel ifadeye dönmesi olağanüstüdür (Watson, 1988: 48-49).

Sextus Empiricus'un tanıklığına göre ise, Stoacılar öncelikle izlenimleri dört kısma ayırırlar: i) Ruhta yumuşak bir hareket yaratan, şu anda 'gündüzdür' ve 'konuşuyorum'

gibi herkesin belli bir açıklık derecesinde sahip olduğu ikna edici izlenim (*to pithanôn*)⁵, ii) ‘eğer gündüz ise, güneş doğmamıştır’ gibi yargı vermemizi engelleyen ikna edici olmayan izlenim (*apithanôn*), iii) duruma göre değişen, bazen ikna edici olup bazen olmayan, hem ikna edici hem ikna edici olmayan izlenim iv) ‘Yıldızların sayısı çifttir’ türden yargılara dair, ne ikna edici ne de ikna edici olmayan izlenim (Sextus, *Adv. Math.* VII. 242-243).

İkna edici izlenim de kendi içinde dörde ayrılır: Doğru, yanlış, hem doğru hem yanlış, ne doğru ne yanlış izlenim. ‘Şu anda gündüzdür’ gibi, doğru bir çıkarım yapabildiğimiz izlenim doğruyken, suya batırılan bir küreğin öyle olmasa dahi kırık görüldüğü için kırık olduğu yargısına vardığımız izlenim, yanlış bir izlenimdir. Hem doğru hem yanlış izlenim ise, Orestes’in delirdiği sırada, Elektra’ya dair edinmiş olduğu izlenimdir. Elektra gerçekten var olduğu için Orestes’in izlenimi, gerçek bir nesneye dayandığından doğruydu. Bununla birlikte, bu izlenimi bir hayalete ait olduğu için, o anda bir hayaletin var olması imkânsız olduğundan yanlış bir izlenimdir. Aynı şekilde Orestes, Dion hayattayken, onu rüyasında başucundaymış gibi gördüğü sıradaki izlenimi de sahte ve boş bir hayal deneyimlemesi sonucu oluştuğu için hem doğru hem de yanlış bir izlenime örnektir. Ne doğru ne yanlış izlenim ise, cinse ait olan ya da genelleyici olan izlenimdir. Bazı insanlar Yunan bazı insanlar barbar olsa da genel anlamda insan ne Yunan ne barbardır (Sextus, *Adv. Math.* VII. 244-246, 249). Daha sonra Stoacılar doğru izlenimi de kendi içinde kavrayıcı izlenim (*phantasia katalêptikê*) ve kavrayıcı olmayan izlenim (*phantasia akatalêptôn*) olarak iki kısma bölerler (Sextus, *Adv. Math.* VII. 247; DL VII. 46).

Phantasia akatalêptôn, var olan/gerçek bir nesneden (*apo hyparkhontas*) kaynaklanmayan, kaynaklansa bile, var olanla uyum içinde olmayan, ne açık ne de seçik

⁵ İkna edici izlenimler (*pithanôn phantasiai*) için kullanılan terim *pithanôn*’dur. Bu kelime bazı kaynaklarda *probable* (Sextus, *Adv. Math.* VII. 242) yani ‘muhtemel’ olarak, bazı kaynaklarda ise *persuasive* (Sextus, *Adv. Math.* VII. 242) ‘ikna edici’ olarak çevrilmiştir. Muhtemel olarak çevrilmesinin nedeni Cicero’nun ikna edici anlamında olan *pithanôn*’a bulduğu karşılığın *probabile* olması ve böylece bir olasılık yöntemi olarak çevrilmesidir. Cicero’nun bu kelimeyi seçmesinin nedeni, bilgenin onay vermeden ikna edici izlenimleri kabul etmesine atıfta bulunmak için *probare* yani kabul etmek ya da onaylamak fiiliyle bir bağ kurmak istemesinden kaynaklanmaktadır (Schofield, 2008: 350). Dolayısıyla uygun olan sıfat ikna edici olmalıdır.

olan izlenimdir (DL VII. 46; Sextus, *Adv. Math.* VII. 249). Kavrayıcı olmayan izlenim, hastalıklı zihin durumlarında, melankoli ve delilik içerisinde olan kişilerin sahip olduğu izlenimlerdir. Melankolik bir durumda ya da delilik halinde olan kişiler izlenimleri doğru bile olsa dışsal ve rastlantısal bir şekilde edindikleri bu izlenimlere yönelik onları olumlayan ya da onaylayıcı bir davranış göstermezler (Sextus, *Adv. Math.* VII. 247). Tıpkı az önce bahsedilen deli Orestes'in Elektra'yla ilgili sahip olduğu izlenim (*Adv. Math.* VII. 245, 249, 405) ile Herakles'in Thebes'e dair izlenimi gibi (*Adv. Math.* VII. 192; 250).

Hem doğru hem yanlış izlenimlere verilen Orestes örneğiyle, kavrayıcı olmayan izlenime verilen Orestes örneği aynıdır. Oysa kavrayıcı olmayan izlenim, doğru izlenimler alt başlığında açıklanmaktadır. Öyleyse kavrayıcı olmayan izlenim doğru bir izlenim mi, yoksa hem doğru hem de yanlış bir izlenim mi? Ayrıca hem doğru hem yanlış izlenime verilen bir diğer örnek sahte ve boş bir hayal olarak nitelenen yani bir *phantasma* olan Dion'un hayalini gördüğü sıradaki Orestes'in edindiği izlenimdi. Buradan *phantasma*'nın da hem doğru hem de yanlış bir izlenim olduğunu mu anlamamız gerekir? Hatalı olan kavrayıcı olmayan izlenim ile doğru olan, ancak doğru bir şekilde ortaya çıkmayan kavrayıcı olmayan izlenim arasında Løkke'nin yaptığı ayrımla ve hangi izlenimlerin hatalı olabileceğinin iki farklı şekildeki sınıflandırılmasıyla bu soruların olası cevapları elde edinilebilir.

Løkke'ye göre, Stoacılar hataları hem onay açısından hem de izlenim açısından sınıflandırır. İzlenimler açısından sınıflandırma için Løkke Sextus'un şu alıntısını kullanır:

'Bazı [yanlış] izlenimler boştur (*diakenous...phantasias*), tıpkı Orestes'in üzerine damgalanan Erinyelerden edindiği izlenimi gibi; diğerleri ise yanlış kavranmıştır (*paratypotikas*), yani var olandan kaynaklanan, ancak var olan şeylerle uyum içinde olmayan (*tas apo hypokeimenon men, ou kat'auta de ta hypokeimena*), aynı Herakles'in çılgınlık nöbeti esnasında kendi çocuklarından edindiği ancak Eurystheos'un çocuklarından kaynaklandığını sanması gibi' (Sextus, *Adv. Math.* VIII. 67-68; Løkke, 2015: 80).

Buna göre iki tür yanlış izlenim vardır: Biri var olan gerçek bir nesneden kaynaklı boş olanlar, diğeri ise var olan nesneden kaynaklansa da nesnesini olduğu gibi yansıtmayan hatalı kavranmış olanlar. Buradan üç tür kavrayıcı olmayan izlenimin olduğunu

çıkabiliriz: Birincisi, örneğin bir turist eğri olan Pisa Kulesini kendisine eğri gördüğü için değil, rehberde eğri olarak tasvir edildiği için eğri görüyor. Bu, metodolojik hatalar içeren, doğru, ama kavrayıcı olmayan izlenimdir. İkincisi, halüsinasyonlar ve illüzyonlar dediğimiz şeyi kapsıyor, yani hayali düşünce nesnelere boş izlenimi, formlar ya da atomik yapılar gibi teorik olanlar ile Kiklops ya da Kentauros gibi konvansiyonel olan, var olan herhangi bir nesnenin kaynaklanmadıkları için boş olanlar. Son olarak da, örneğin sarı olan bir şeye ‘bu, beyazdır’ ya da kötü ya da ne iyi ne kötü olan bir şeye ‘bu, iyidir’ demek. Yani var olan nesneye onun sahip olmadığı özelliklerin atfedildiği için yanlış kavranmış olan kavrayıcı olmayan izlenimler (Løkke, 2015: 81).

Aynı ayrımları bir de onay üzerinden gerçekleştiren Løkke, kavrayıcı olmayan bir izlenime onay vermeyip, yargıyı askıya almama nedeninin de ya izlenimin henüz yanlış olduğunu bilmemekten ya da zaten yanlış olduğunu bile bile izlenimi onaylamaktan kaynaklandığı ileri sürmektedir. Stoacıların bu tür bir ayırım yaptıklarına dair herhangi bir kanıt olmasa da, eğer Stoacılar izlenimlere dair ayırım yapmamışlarsa Løkke’nin Plutarkhos’tan aktardığı metin anlamsız olacaktır.

“[*Fatum*] ekseriyetle birbiriyle çelişen izlenimler üretir ve zihni zıt yönlerde doğru çeker. Böyle durumlarda Stoacılar onlardan birine onay verenlerin ve yargısını askıya almayanların hata yaptıkları için suçlu olduklarını; belirsiz [izlenimlere] teslim olurlarsa aceleci, yanlış izlenimlere kapılırlarsa aldatılmış [...] olduklarını söylerler” (Plut. *St. Rep.* 1056e-f; LS 41E).

Plutarkhos’un bahsettiği ilk hata belli ki doğru olduğunu bilmeden bir izlenime onay vermektir yani acelecilikten kaynaklanmaktadır (Stob. II. 112. 5-6; Sextus, *Adv. Math.* VII. 151; Cicero, *Tusc.* 4. 15). İkincisini Løkke yukarıda bahsedilen ikinci türle özdeşleştirir. Hatalar, kişinin yanlış olduğunu bile bile bir izlenime onay vermesi, ya elinde yeterli kanıt olmadan sonuca atlayacak kadar zayıf olduğu ya da elindeki kanıt göz ardı ederek kendisini kandırmasıyla oluşur. Muhtemelen bu, Stoacıların yanlış bir onay derken kastettikleri şeydir (Sextus, *Adv. Math.* VII. 151). Dolayısıyla amaç mümkün olduğunca hakikati kavramak değil, az hata yapmaktır. Bu da ancak bilgelerin belirsiz durumlarda ya da belirleyici unsurun gelecekte olduğu zamanlarda yaptığı gibi, kesin yargılara varmadan tedbirli davranıp “tanrı kısmet ederse”, “bir mani çıkmazsa”, “muhtemelen” gibi doğru türden düşünceleri biçimlendirip onay vermekte aceleci

davranmamakla gerçekleşir (Løkke, 2015: 81-82). Böylece tıpkı bilge gibi eylem ve davranışlarımızda makul oluruz (DL VII. 177). Yoksa zayıf ve değişken onaylar verdiğimiz sürece sanılarımız doğru olsa bile sadece cahil aptallarızdır (Stob. II. 111. 20-21).

Løkke'nin yaptığı ayırım sorulan sorulara olası bir cevap olarak göz önünde bulundurulabilir. Bununla birlikte, Sextus'un Orestes ve Herakles'ten bahsettiği kısımdaki bazı "yanlış" izlenimler ile başlayan ayırimda (Sextus, *Adv. Math.* VIII. 67-68) "yanlış" kelimesini Løkke kendisi eklemiştir. Loeb edisyonunda ve diğer kaynaklarda yanlış kelimesi yoktur. Løkke ise, Mutschmann&Mau edisyonunu kullanmaktadır (Løkke, 2015: 130). Ayrıca Sextus Empiricus izlenim türlerini sıralarken Løkke'nin aksine, kavrayıcı olmayan izlenimi de doğru izlenimler arasında saymaktadır (Sextus, *Adv. Math.* VII. 247). İçsel etkilenimlerimiz neticesinde oluşan izlenimler *phantasma* iken, dışsal etkiler sebebiyle meydana gelen izlenimler kavrayıcı olmayan izlenimlerdir. Zaten gerçek bir nesneden kaynaklı olması da bunu kanıtlar. Ancak Løkke *phantasma*'yı da kavrayıcı olmayan izlenimlerin bir türü olarak saymaktadır. Sextus'un tanıklığından kavrayıcı olmayan izlenimlerin olumlayıcı ya da onaylayıcı özellikte olmadığını da öğreniyoruz. Løkke kavrayıcı olmayan izlenime verilen onay sonucu meydana gelen hatalardan da bahsetmektedir. Dolayısıyla Løkke'nin ayırımları oldukça yoruma açıktır.

2.5.7. Ölçüt (*Kriterion*) ve Türleri

Stoacılar hakikat ölçütü (*tou kriteriou tes alêtheias*) *phantasia katalêptikê*'dir. Ancak kaynaklara baktığımızda, Khryssippos *Fizik II*'de ve Antipater ve Apollodoros ölçüt olarak *phantasia katalêptikê*'yi kabul eder. Khryssippos *Mantık Üzerine*'de ise ayrıca duyum ve ön düşünce (*prolêpsis*) de ölçütlerden sayar. Boethus zihin, duyu algısı, arzu ve bilgiyi ölçüt olarak kabul eder. Poseidonios daha eski Stoacılarından bazılarının doğru aklı (*orthos logos*) da bir kıstas olarak saydıklarını bildirir (DL VII. 54; LS 40A). Bunlar da ölçütse *phantasia katalêptikê*'nin bunlardan farkı nedir ve neden ana ölçütün o olduğu söylenmektedir? Bu konunun açıklığa kavuşması için öncelikle Stoacıların

ölçütten (*kriterion*) ne anladığına ve her bir ölçütün özelliklerine kısaca bir göz atmamız yerinde olacaktır.

Ölçüt, kendisine bağlı olarak bazı şeyleri yaptığımız ve bazı şeyleri de yapmadığımız şey olduğu gibi, var olan ya da var olmayan şeyler ile doğru olan ve doğru olmayan şeyler konusunda kendisinden yola çıkarak karar verdiğimiz şeydir (Sextus, *Adv. Math.* VII. 29-30; *PH.* II. 14). Genel, özel ve en özel olmak üzere üç farklı anlamı vardır. Fiziksel organlar gibi her türlü kavrama normu genel anlamda ölçüttür. Bir ustanın cetveli gibi her türlü teknik norm özel anlamda ölçüttür. En özel anlamda ölçüt ise, açık olmayan bir nesnenin kavranmasına yönelik olan, sadece mantıksal kıstaslarla ve Dogmatiklerin hakikat konusunda karar vermede kullandıkları ölçütlerdir. Mantıksal ölçüt de, ‘ajan ya da özne’ (örneğin insan), ‘araç’ (duyum veya zihin) ve ‘bir şeye göre’ (mesela *phantasia*) olarak üç değişik anlamda kullanılır (Sextus, *PH.* II. 15-16; *Adv. Math.* VII. 31-33).

Zihin tek başına bir ölçüt değildir. Zihin nesnelere kendisi aracılığıyla kavrayamadığı için dış nesnelere ancak duyular aracılığıyla bağlantı kurar. Duyular da izlenimleri değil kendi etkilenimlerini kavrar (Sextus, *PH.* II. 72). “[...] Duyuları kullanır ve neredeyse ikinci duyular olarak sistematik sanatları üretir. Tüm hayatımızı tutarlı kılan şeye yani erdeme bir alan yaratarak felsefeyi güçlendirir” (Cicero, *Acad.* II. 31).

Arzunun neden ölçüt sayıldığı/sayılabileceği duygu teorisi başlığında bir anlamda açıklanacağı için bu kısımda yer verilmeyecektir. Kısaca, şu an ve gelecek hakkında hatalı bir değerlendirmeye yol açtığı için arzunun da bir ölçüt sayıldığını söyleyebiliriz

Khryssippos’un önce *phantasia kataléptikê*’yi ölçüt olarak sayarken sonra buna *prolépsis*’i de eklemesinin acaba *prolépsis*’in *phantasia kataléptikê* ile olan bir bağlantısının olup olmadığı ya da Şüphecilerin itirazlarına bir cevap bulmak sebebiyle mi olduğu sorusu akla gelmektedir. Bu kısımda *prolépsis*’in ne olduğu, üçüncü bölümde epistemolojik bağlamda ölçüt olmasının muhtemel nedenine değinilecektir.

Aëtius düşünce ya da düşünme (*ennoia*) kavram (*ennoêma*) ve ön ilke ya da ön düşüncenin (*prolépsis*) nasıl oluştuğunu şu şekilde açıklar:

“[...] Düşünceler arasında bazısı bilinçli bir çaba sarf etmeden daha önce bahsi geçen yöntemler aracılığıyla ve teknik bir detaylandırma olmadan doğal bir şekilde meydana gelirken, diğerleri bizim inşa ve çabamızla oluşurlar. Bu sonuncuya sadece düşünceler (*ennoiai*) denirken, ilkinin ön düşünceler (*prolēpseis*) de denir. [...] Bir kavram (*ennoēma*, *concept*) akıllı hayvanın zihnindeki bir imgedir (*phantasma*). İmge, akıllı ruha geldiğinde adımı zihinden (*ennoēma*, *nous*) olarak bir kavram adını alır. Bu nedenle akıl sahibi olmayan hayvanlara çarpan sadece *phantasma* iken, bizde ve tanrılarda oluşanlar genellikle *phantasmalardır* ve özellikle kavramlardır ” (Aëtius 4.2.3; LS 39E; Inwood ve Gerson, 2008: 48 Text 21).

Duyu algıları Stoa epistemolojisinin temelidir (Løkke, 2015: 72). Stoacıların deneyci kimliklerine sadık kalarak kavramları da deneyden türettiklerini belirten Hankinson’a göre, kavramlar tümevarımsal bir çıkarım süreci sonunda değil, algısal izlenimlerin uygun katılımıyla ruh üzerinde inşa edilirler (Hankinson, 2003: 63; Origenes, *Kelsos’a Karşı* 7.37; Inwood ve Gerson, 2008: 48 Text 20). Sextus Empiricus da zaten düşlerde ya da delilikte ortaya çıkan izlenimlerin bile kökenin duyuma bağlı olduğunu, Orestes’in gördüğü canavarımsı hizmetçilerin (Euripides, *Orestes*, 256) aslında onun daha önce duyularıyla deneyimlediği şeylerin birleşik biçimleri olduğunu aktarır. Bir kimse daha önce kanatlı bir şey ya da bir adam görmedikçe uyku veya düşünde kanatlı bir adam göremez. Kavramların kökeninde de deneyimle tanık olunan şeyler vardır. Bunlar deneyimde verilmiş olan şeylerle yukarıda bahsedilen bir takım zihinsel inşa süreçleri sonucu oluşturulur (Sextus, *Adv. Math.* VIII. 57-59).

Stoacılar doğal olarak oluşan ve oluşmayan kavramlar arasındaki farkı vurgulamak için *prolēpsis* (ön düşünce) terimini kullanırlar. Bir şeyin genel özelliklerinin doğal bir düşüncesi olarak tanımlanan *prolēpsis*’in tanımında geçen doğal kelimesi, insanların zihinlerinin aynı şekilde oluşturulduğu ve benzer tarzda işlediği gerçeği göz önünde bulundurulduğunda, eğer hatalı akıl yürütmelerden, dışsal ideolojik etkilerden etkilenmezsek, onun yerine düşüncelerimizi özel bir zihin işlemi gerektirmeden tecrübelerin sağladığı verilerden doğal, basit bir zihinsel işlem yoluyla türetirsek hepimizin varacağı genel düşünceleri belirtir (Algra, 2003: 156). *Prolēpseis* zaten doğuştan zihinde var olan düşünceler olarak anlaşılmalıdır. Aksi takdirde bu, zihnin bir *tabula rasa* olduğu düşüncesiyle çelişirdi (Sharples, 2003: 20). Seneca da, bazıları iyinin ve şerefliğin bilgisine rastlantı sayesinde varıldığını düşünse de, doğanın bize bu bilgiyi doğrudan vermediğini sadece bilginin tohumlarını verdiğini, bizim bu bilgiye doğuştan ya da rastgele değil, *analogia* (benzeşim) yoluyla eriştiğimizi ifade ederek bu düşünceyi doğrular (Seneca, *Ep.* 120. 4; Seneca, 2020: 467-468). Diogenes Laertios’un

adil ve iyi kavramlarının doğal olarak (*physikôs*) oluştuğunu söylemesi Seneca'yı destekler niteliktedir (DL VII. 53-54; LS 39D).

Khrysispos'un iyi ve kötü şeylere dair doktrinini de *prolēpsis*'e dayandırması (Gould, 1971: 64; Sandbach, 1930: 48; SVF III. 69) onu hakikat ölçütlerinden biri olarak zikretme (DL VII. 54) sebebi olabilir. Epiktetos ve Seneca da bilgelik erdeminin -ki erdem de zaten doğru akıldan başka bir şey değildir - iyi ve kötü şeyleri ayırt edip bunları kullanmaktan ibaret olduğunu söyler (Epict. *Diss.* I. 20. 6; Epiktetos, 2019: 96; Seneca, *Ep.* 44; Seneca, 2020: 151).

Kimi düşünürler *prolēpsis* ile *koinê ya da koinai ennoia*'nın (ortak düşünceler) birbirleriyle özdeş olduğunu, kimileri de birbirinden farklı olduğunu öne sürmektedir.

Koinai ennoiai tüm insanlar tarafından paylaşılan, evrensel düşüncelerdir. Sandbach *prolēpsis*'in tümel olduğu gerekçesiyle *koinai ennoia*'nın da tümel olduğunu varsayıldığı görüşündedir. Kendi düşüncesi, bu ikisinin farklı olduğuna yöneliktir (Sandbach, 1930: 44). Sandbach'ın aksine, Gould *prolēpsis* (kendi tabiriyle *anticipations*) ile *koinai ennoiai* (*ortak düşünceler*) özdeş olduğunu belirterek, bir izlenimin, ortak düşünce oluşturan birbirine benzer izlenim kümelerinin bir üyesi olması ve hafıza ve deneyim aracılığıyla ortak düşüncenin meydana getirildiği materyali ürettiği gerekçesiyle bu kaniya varır (Gould, 1971: 61). Sandbach ise, Stoacıların sadece Tanrı düşüncesinden bahsederken ve Epikourosçulara karşı Tanrıların doğası üzerine kendi görüşlerini savunmak için *prolēpsis* terimini kullandıklarını, ancak Kleantes'in Tanrı açıklamasında *prolēpsis*'in yer almadığını söylemektedir (Sandbach, 1930: 50). Algra ise, en azından Khrysispos'tan itibaren, insan zihninde Tanrı ön düşüncesinin etrafımızdaki dünya ve onun yapısının tekrarlanan deneyimlerimiz temelinde şekillendiği görüşündedir (Algra, 2003: 157).

Çalışmada asıl önemli olan nokta, ön düşünce ve ortak düşüncelerin kavrayıcı izlenimle olan bağlantısıdır. Dolayısıyla bu tartışmalara girilmeyecektir. Zenon'un ölçüt olarak addettiği *katalēpsis* ise, *phantasia katalēptikê* başlığında açıklanacaktır.

2.5.8. Doğru (*Alêthes*) ve Hakikat (*Alêtheia*) Ayrımı

2.5.8.1. İfade edilebilir olan (*Lekton*)

Var olanların sadece bedenler olduğu Stoa sisteminde, kanonik bedensizler sınıfında olan *lekton*, hem ontoloji hem de mantık alanına ait açıklaması oldukça zor olan bir kavramdır. Ontolojik ve epistemolojik bağlamı birbirinden ayırmak zor olsa da, bu bölümde sadece epistemolojik açıdan ele alınmaya çalışılacaktır.

Doğru ve hakikat arasında ayrıma giden Stoacıların bu konuya dair görüşlerini Sextus Empiricus iki farklı yerde (Sextus, *PH*. II. 81-83; *Adv. Math.* VII. 38) açıklar. Connor ve Long bunlardan *Phyrrhonculuğun Ana Hatları II*'deki açıklamayı daha doğru bulduğu için (Connor, 2000: 261) çalışmada da bu kitaptaki açıklamaya yer verilecektir.

“Doğrunun (*alêthes*) üç bakımdan hakikatten (*alêtheia*) farklı olduğu söylenir – dayanak/varlık (*ousia*), yapı (*systasei*) ve olanak (*dynamei*). Varlık bakımından, hakikat bir bedenken (çünkü bilgi, tüm doğru şeylerin açıklayıcısı ve tıpkı yumruğun elin özel bir durumu olması ve hükmeden kısmın da bedeninin özel bir durumu olması gibi hükmeden kısmın özel bir durumudur; hükmeden kısım bir bedendir; çünkü onlara göre bu bölüm nefestir) doğru ise, bir bedensizdir (çünkü o, bir önerme (*aksiōma*) ve ifade edilebilir (*lekton*) bir şeydir). Yapı bakımından doğru basit bir şeydir, örneğin “Ben konuşuyorum” gibi, oysa hakikat birçok doğru kavramanın bir bileşimidir. Olanak bakımından, hakikat bilgiye ilişkindir ancak doğru hiç de öyle değildir. Sonuç olarak, onların ifade ettiği gibi, hakikat sadece erdemli kişide bulunur, fakat doğru erdemsiz kişide de vardır; çünkü erdemsiz kişinin de doğru bir şey söylemesi mümkündür” (Sextus, *PH*. II. 81-83; LS 33P).

Bedensiz olan, erdemsiz kişide de bulunan ve doğru ve yanlışlığın kendisine atfedildiği *lekton*, ‘ifade edilebilir’, ‘söylenilebilir olan şey’ (Sextus, *Adv. Math.* VIII. 69-70) ya da ‘anlam’ (*Adv. Math.* VIII. 260; 264) olarak çevrilebilir. Watson’ın *ennoēma* olarak betimlediği, ne kelime ne nesne ne de düşünce olan *lekton*, kendimiz için gerçekliği ifade edebilme aracımız olan *logos* sayesinde bedensel bir şekilde olmasa da, dış evreni var olan olarak tanıdığımız bağıdır. *Lekton* insanın dil aracılığıyla ifade ettiği bağlantıdır (Watson, 1988: 48). Düşünce ve nesne arasında hiçbir şeyin olmadığını iddia eden Aristoteles’in aksine, bu ikisi arasında var olduğu iddia edilen şey, Stoacıların ifadesiyle *lekton*’dur. Ammonios *Aristoteles’in Yorum Üzerine*’sinin *İncelenmesi*’nde *lekton* hakkında şunları ifade etmektedir:

“Burada [*Yorum Üzerine*] Aristoteles [...] öncelikle ifadelerle gösterilen şeyi ortaya koyar. Gösterilen düşüncelerdir ve bu göstergeler aracılığıyla nesnel gösterilir. Bunun ötesinde olan hiçbir şeyi düşünmemize de gerek yoktur. Ancak Stoacılar böyle bir şeyin var olduğunu varsaymışlar ve bunu ‘ifade edilebilir bir şey’ olarak adlandırmışlardır” (LS 33N; Inwood ve Gerson, 2008: 90 Text 50).

Stoacılar açısından üç şey birbirleriyle ilişki içerisindedir:

‘Stoacılar üç şeyin birbiriyle bağlantılı olduğunu söyler, gösterilen (*sêmainomenon*), gösteren (*sêmainon*) ve gönderge (*tynkhanon*)’; bunlardan gösteren şey sestir (örneğin, ‘Dion’) ve gösterilen şey konuşmayla açığa çıkarılan gerçekliktir (*auto to pragma*) ve bu gerçekliği düşüncemizle birlikte süregiden [bir şey] olarak kavradığımız ve konuşmayı duysalar da barbarların anlamadıkları şeydir; gönderge ise dış dünyada gerçekten var olan şeydir (örneğin, Dion’un kendisi). Ve bunlardan doğru ve yanlış olan, gösterilen şey yani *lekton* bedensizken, diğer ikisi yani gösteren ve gönderge bedendir’ (Sextus, *Adv. Math.* VIII. 11-12; Molacı, 2020: 139; Watson, 1988: 48).

Öyleyse anlamlı bir ifadenin gösterdiği şey bir *lekton*’dur. Ancak bir olgu söylenmeden de düşünülebilir. Örneğin, bir köpeğin siyah olduğu gerçeğini kendi kendimize “bu, siyah bir köpektir” diye düşünerek rasyonel bir izlenim, bir düşünce biçimlendirebiliriz. Bir düşünce, bedensel bir olay ya da durum, zihnin belirli bir değişimi olarak görülebilir. Asıl nokta, dış dünyadaki siyah köpeğe ve zihnimizdeki düşünceye ek olarak bir de düşüncenin içeriği, yani mevzubahis köpeğin siyah olduğu olgusu vardır. Yani Stoacılar *lekta*’yı düşüncelerimizin içerikleri ve ifadelerimizin anlamları olarak birbirleriyle yakından ilişkili olarak tanımlamaktadırlar. Sextus ve Diogenes, bu ikisini birlikte açıklamaktadırlar (Løkke, 20151: 44).

“Şimdi, örneğin, birinci görüşle başlarsak, Stoacılar doğruluk ve yanlışlığın ‘anlam’ denilen şeyde bulunduğunu savunmuşlardır ve ‘anlam’ denilen şeyin bir akıl izlenimine göre (*kata phantasian logiken*) oluştuğunu söylemişler ve akıl izlenimini, mevcut olan bir nesnenin akıl yürütme yoluyla doğruluğunun kanıtlanmasının mümkün olduğu bir şey olarak betimlemişlerdir [...]” (Sextus, *Adv. Math.* VIII. 70; DL VII. 63).

Mevcut olan bir nesnenin akıl yürütme yoluyla doğruluğunun kanıtlanmasının mümkün olduğu bir şey olarak adlandırılan ve rasyonel varlıklara ait olan rasyonel izlenimin (Sextus, *Adv. Math.* VIII. 70; DL VII. 51) düşünce aracılığıyla dilde ifade edilmesi rasyonel canlılarda içsel bir konuşmanın var olması demektir (Molacı, 2020: 137). Duyu izlenimleri konusunda hayvanların da izlenimleri olduğuna (Sextus, *Adv. Math.* VIII. 276) inanan Stoacılar göre, insanlar ve hayvanlar arasındaki fark, bu ikisinin sahip oldukları iç (*endiathetos logos*) ve dış (*proferikos logos*) söz ayırımına dayanır.

İki tür söz vardır: Faydalı olanları seçip, zararlı olanlardan kaçınma, sanat (*tekhne*) bilgisi ile insanın doğasına uygun olan erdemlerle, etkilenime (*pathos*) ya da duygulanıma bağlı olan erdemler arasındaki ayrımı kavrama, ruha yapışık olan iç söze girer (Sextus, *PH. I. 65-66, 73; Adv. Math. VIII. 287*). İnsanlar nasıl barbarları anlamıyorsa, ancak kulağa bir tür sohbet gibi geliyorsa, hayvanlar da biz anlamasak dahi sesler çıkarmaktadır. Bu nedenle, onların konuşuyor olma olasılıkları göz ardı edilmemelidir. Alakarga ve benzeri hayvanların insan çığlıklarına benzer sesler çıkardıkları, köpeklerin kaçarken, ulurken ya da yorgun olduklarında bir takım sesler çıkardıkları söylenerek bir tür dilsel dışa vuruma dikkat çekilir. Yani hayvanların da dış söze sahip olduğu söylenebilir (Sextus, *PH. I. 73-76*). Peki, onları insanlardan ayıran fark nedir? Bu konuyu gösterge kısmında ele alan Sextus, Stoacıların bu farkı (inek, karga ya da papağanlar da yapay sesler çıkardığından) dışa vurulan sözde değil, içsel olan söze dayandırdıklarını aktarır. Hayvanlar izlenim edinseler de, onların izlenimleri deneyimlerini birleştiremedikleri ve kavramsallaştıramadıkları için basittir. Onlarda dönüştürücü ve kurgucu izlenimler (*te metabatikê kai synthetikê*) mevcut değildir. İnsan mantıksal çıkarım (*ennoia akolouthias*) yapabildiği için bir göstergeyi anında kavrar. Çünkü bir gösterge şu şekildedir: “Eğer bu ise, o zaman budur” (Sextus, *Adv. Math. VIII. 275-276; Long, 2001: 272*). Hayvanların aksine mantıksal çıkarım yetisine sahip olan insan gözlemlendiği şeyleri öncelik sonralık ilişkisi kurarak hatırlamakta ve önceki deneyimlerini kullanarak sonrakileri zihninde yeniden canlandırabilmektedir (Sextus, *Adv. Math. VIII. 288-289*).

İçsel sözün sadece rasyonel canlılara atfedilmesi *lekton*'u akıl sahibi varlıklarla ilişki içine sokar. Ancak akıllı canlıların söylediği her şey *lekton* değildir. Konuşma (*leksis*) ve söz (*logos*) ayrımına giden Stoacılar göre, sözün her zaman göstereni (*sêmantikos*) varken, konuşma gösterensiz de olabilir. Ses çıkarmak ile konuşmak da birbirinden farklıdır. Ses çıkarma sesle, anlatabilir olan şeyler ise sözle dile getirilir (Molacı, 2020: 138; DL VII. 55-57). Geçiş izlenimiyle (*phantasia metabatikê*) bir taraftan diğerine geçip, gerçekliğin farklı alanlarını birbiriyle ilişkilendirebilme yeteneğiyle bedensel sesi biçimlendiren ve insanın sözlerine anlamlarını veren *logos*'tur. *Lekton* ve *phantasia metabatikê* birbiriyle bağlantılı kavramlardır (Watson, 1988: 51). Bu, yukarıda da bahsi geçtiği gibi, *lekton*'un “rasyonel bir izlenime uygun olarak süregiden şey” olarak

tanımlanmasının da nedenidir (Sextus, *Adv. Math.* VIII. 70). Bu tanım, bütün insan izlenimleriyle ilgilidir, ancak dille olan bağlantı özellikle rasyonel olmayan izlenimler için önemlidir. Çünkü gösterge aracılığıyla belirtilmeleri daha az olasıdır. Duyusal olmayan tüm izlenimler (*ouk aisthêtikai*) genel geçiş konusu altındadır (Watson, 1988: 51). Sextus genellikle kavranan ya da düşünülen (*epinooumenon*) her şeyin ya duyuma açık olan şeyin görünüşlerinden (*enargon*) ya da bu açık şeylerden geçiş (*metabasis*) aracılığıyla kavrandığını aktarır (Sextus, *Adv. Math.* IX. 393). *Phantasia metabatikê*, bir göstergenin doğasını kavrama yeteneği (*Adv. Math.* VIII. 275-276) insana özgüdür ve şeyler arasında bağ kurmamıza yardım eder (Watson, 1988: 51).

Ölçüte dayalı olarak dolaysız bir şekilde kendini göstermeyen doğrunun idrak edilebilmesi için geliştirilmiş yöntemler (Sextus, *PH.* II. 138; Sextus, *Adv. Math.* VIII. 140) arasında sayılan gösterge (*sêmeiôn*) ve kanıtlama (*apodeiksis*) *lekton*'la bağlantılıdır.

Gösterge (*sêmeiôn*), özü bakımından *lekton* başlığı altında, kanıtlama (*apodeiksis*) ise cins gösterge başlığı altında incelenir. Stoacılar göstergenin bir önerme (*aksiôma*, iddia, yargı, önerme) ve buna olarak da düşünülür bir şey olduğunu söylerler. Tam olarak tanımlayacak olursak ‘gösterge sağlam bir koşullu büyük öncüldeki ön bileşen önermedir; bu önerme sonuç önermesini açığa vurmaya hizmet etmektedir’ (Sextus, *Adv. Math.* VIII. 244). Kanıtlama ise, düşüncenin belli bir hareketi ve onayı olan - ki bu ikisi akılsaldır – cins açısından bir argüman (Sextus, *Adv. Math.* VIII. 301) ve bedensel olmayan anlam (*lekton*) dır (*Adv. Math.* VIII. 336; 404). Önerme ise, konuştuğumuzda onayladığımız, doğru ya da yanlış olan şeydir (DL VII. 66). Gösterilen, doğru ve yanlış olan şey olarak tanımlanan *lekta* (anlamlar, ifade edilebilir şeyler) önerme/yargıdır (Sextus, *Adv. Math.* VIII. 12; 73; 264).

Lekton, kendinden tam ya da eksik olmak üzere ikiye ayrılır (*Adv. Math.* VIII. 12; 70). Bir önerme ya da kendinden tam olan *lekton*, bir yüklem ve bir durumdan (*ptosis*) oluşur. Yüklem, uygun bir durumda bir isim ve bir fiili birlikte ifade ettiğimizde söylediğimiz şey, durum ise yüklem ifade ettiği şeydir (DL VII. 64). Bir yüklem, “yürüyor”, “yazıyor”, “beyazdır” gibi bir şeyin doğru veya yanlış olduğunu belirtmediği için eksik bir *lekton*'dur. Ancak yine de bir şeyi gösterir (Løkke, 2015: 45). Doğru ve

yanlışı, gösterilen yani *lekton* bakımından ele aldıkları için (Sextus, *Adv. Math.* VIII. 264; DL VII. 66; 68) izlenim bir *lekton*'da ifade edilebilirse ancak önermenin doğruluğundan bahsedilebilir. Önerme ile *lekton* arasındaki özdeşlik bedenlerin etkinlik ya da hallerini tam bir şekilde betimleme olanağı sağlayan tam *lekton*'u mümkün kılar. “Yazıyor” gibi öznesi olmayan, dolayısıyla da ‘kim?’ sorusunun sorulamayacağı eksik *lekton*'un aksine, “Sokrates, yazıyor” gibi tam bir *lekton* belirli bir tekile (özel niteliklendirilmiş olan bir şeye) işaret ettiği için doğruluk değeri vardır. Bu nedenle, ancak tam bir *lekton* olduğunda doğru ya da yanlış hakkında konuşabiliriz. *Lekton*'un eksik olduğu durumda ise tamamlanması şarttır (Molacı, 2020: 144). Bir şeyin doğru ya da yanlış olabilmesi için i) bir anlamı olmalı ii) kendinden tam olmalı iii) son olarak bir önerme türünde olmalıdır (Sextus, *Adv. Math.* VIII. 74).

Önermeleri basit ve basit olmayan/bileşik olarak ikiye ayıran Stoacılar, basit önermeler bir yüklem ve bir durumdan meydana gelen önermelerdir ya da farklı önermelerin bir araya gelmesinden oluşmuş önermeler değildirler (*Adv. Math.* VIII. 93-94; *PH.* II. 112) Basit olmayan önermeler ise, basit bir önermenin tekrarlanmasından ya da birden fazla önermeyi bir bağlaçla birleştiren önermelerdir. Örneğin, koşullu bir basit olmayan önerme ‘eğer..., ise...’ bağlacıyla birbirine eklemlenmiş iki ya da daha fazla basit önermeden meydana gelir. Diğer basit olmayan önermeler “ve”, “ya... ya...”, “den... zıyaade...” ,“için” gibi bağlaçlarla kurulurlar (*Adv. Math.* VIII. 108-109; DL VII. 71-72).

Basit ve basit olmayan önermeler epistemoloji için oldukça önemlidir. Çünkü duyu algılarının içerikleri basit önermelerdir. Düşünce içerikleri ise, koşullu önermeler olarak kabul edilir. Ayrıca önermelerin ontolojik statülerine dair pek çok soru olsa da, önermelerin süregitmesinin ya da var olmasının ne anlama geldiği ile önermelerin birinin düşünce içeriği olmasa da kendi başlarına varlıklarını sürdürüp sürdüremeyeceği soruları epistemolojik açıdan öne çıkmaktadır (Løkke, 2015: 45).

Stoacılar niteliksiz olan maddeyi, şeylerin niteliklere nasıl sahip olabildiklerini açıklamak için, süregiden bir madde/öge olarak konumlandırırken (Plut. *Comm. Not.* 1085e, p. 864-868) önermeleri de düşüncelerin yanlış olmasının nasıl mümkün olabildiğini göstermek için süregiden ögeler olduklarını ileri sürmektedirler. Örneğin,

bir köpek siyahsa, öyleyse köpek olmak köpeğin süregitmesi/var olmasıdır ve köpeğin siyah olması doğru bir düşüncenin içeriği olabilen süregiden bir önermedir. Önermelerin birisi düşünmeden de var olup olmadıkları sorusuna gelirse bu konuda modern yorumcular sübjektivistler ve objektivistler olmak üzere iki gruba ayrılmaktadırlar (Løkke, 2015: 45 Dipnot 7).

Molacı'ya göre, bu konu üzerine tartışmalarda üç aktarım mevcuttur. *Lekton*'un düşüncemizle birlikte süregittiğini belirten ve bu ikisini birbirinden ayıran Sextus'un aksine (Sextus, *Adv. Math.* VIII. 70), Simplikios düşünce ve *lekton*'u özdeşleştirir (Simpl. *CAG.* VIII. p. 10). Ancak düşüncenin bir beden olduğu, *lekton*'un ise bir bedensiz olduğu düşünüldüğünde bu durumda *lekton*'un da beden olması gerekir. Başka bir yerde Simplikios *lekton*'un ses ve düşünceyle birlikte süregittiğini aktararak kendisiyle çelişir (*CAG.* VIII. p. 397). Bir diğer tanık olan Seneca ise, bedenden ayrı özel bir belirlenimi olan *lekton*'un düşüncenin hareketine eşlik ettiğini aktararak bu ikisini birbirinden ayırır (Seneca, *Ep.* 117. 13). *Lekton* ve düşüncenin birbirini takip etmesi bu ikisi arasındaki nedensel olmayan bir öncelik sonralık ilişkisi olduğunu gösterir (Molacı, 2020: 141).

Løkke ise, Sextus'un *lekton*'un "rasyonel bir izlenime göre süregiden bir şey" (Sextus, *Adv. Math.* VIII. 70) olduğu tanımının iki farklı şekilde okunabileceğini, yani ancak birisi tarafından düşünüldüğünde var olduğu kadar zihinden bağımsız olarak da var olabileceği anlamına geldiğini belirtir. Løkke, düşüncemizle birlikte süregiden bir şey olarak kavradığımız şey olarak nitelendirilen *lekta* tanımından (*Adv. Math.* VIII. 12) hareketle, süregiden bir *lekton*'un, ifadeyi anladığımızda kavradığımız şey olduğu kadar, ancak birisi tarafından kavranıyorsa süregiden bir şey olduğunu çıkarmaktadır. Her iki görüşün de olası olduğunu belirtse de, Løkke'nin görüşü onun zihinden bağımsız olduğu yönündedir. Bunu da *lekton* ve *pragma*'nın birbirleri yerine kullanılmalarından (DL VII. 57; Sextus, *Adv. Math.* VIII. 12; 80) yola çıkarak temellendirir (Løkke, 2015: 46).

Pragma 'şey' ya da nesne anlamını Platon'un *Kratylos* diyaloguyla kazanır (391b). Aristoteles ise *De Anima*'da (III. 8, 432a3) duyulur büyüklüklerin dışında hiçbir

pragmata (şey) olmadığını iddia eder. Stoacılara göre *lekta*, *pragmata* ve düşünceler arasında aracıdır (Preus, 2007: 219).

Pragma'yı 'olgu' olarak yorumlayan Løkke'ye göre, neredeyse var olan her şey *pragma*'dır. Bununla birlikte, Løkke zihne bağlı öğeler için *pragma* teriminin uymadığı düşüncesindedir. Dolayısıyla vardığı sonuç *lekta*'nın düşünce olmadan da süregeldiğidir. O halde *lekta* zihinden bağımsızsa düşüncelerimizde nasıl temsil edilebilmektedir? Kesin bir kanıt olmasa da Løkke, düşüncelerin *lekta*'yı sözler ve cümleler düzeyinde taklit ederek temsil ettiği görüşündedir (Løkke, 2015: 46).

Mantıksal çıkarım yapabilen insan, gözlemediği şeyleri öncelik sonralık ilişkisi kurarak hatırlayıp, önceki deneyimlerini kullanarak sonrakileri zihninde yeniden canlandırabilir (Sextus, *Adv. Math.* VIII. 288-289). Bu yeniden canlandırma süreci muhtemelen Løkke'nin taklit etme derken kastettiği şeydir.

Söz düzeyinde Stoacılar isimlerin ve fiillerin durumları ve yüklemeleri yazılış sırasına göre taklit ettiklerini en azından ilk kuruldukları anda böyle olduğunu ileri sürüyorlar. Asıl önemli olan cümle düzeyinde ise, tam cümlelerin önermelerle aynı şekilde kurularak önermeleri temsil etmesidir. Bununla kastedilen Stoacılar açısından tüm basit önermelerin ya da yüklemsel olgular olarak adlandırabileceklerimizin özne-yüklem yapısına sahip olmalarıdır. Örneğin, Sokrates yürürken, Sokrates'in yürüdüğü olgusu var (DL VII. 54) ve bu olgu, Sokrates'in yürüdüğü düşünülerek ya mastar yapısıyla ismin "-i" hali kullanılarak ya da 'Sokrates yürüyor' (Sextus, *Adv. Math.* VIII. 97) tam cümlesiyle taklit edilebilir. Basit olmayan önermeler ise oluşturuldukları bağlaca göre her türlü şekilde kurulabilirler. Ancak görünen o ki, böylesi tüm olgular düşüncelerimizde de taklit edilebilirler (Løkke, 2015: 46). Sextus bu durumu bir analogiyle anlatır:

'Tıpkı eğitimcinin ya da çavuşun çocuğun ellerini tutup bazı ritmi ve belli hareketleri nasıl yapacağını öğretmesi ve diğer zamanlarda da uzakta durup kendisini çocuğun taklit etmesi (*pros mimesin*) için bir model olarak sunması gibi, aynı şekilde görünen şeylerden (*phantaston*) bazıları sanki ona dokunuyormuş ve ilişki kuruyormuşçasına hükmeden kısımda izlenimler yaratırlar, örneğin beyaz ve siyah ve genellikle beden gibi. Fakat bazı şeyler bu türden şeyler değildir; çünkü hükmeden kısım bu türden şeylerden izlenimler edindiğinde bu izlenimler yukarıdaki şekilde değil ancak bedensiz ifadelerdeki/anlamlardaki (*ta asomata lekta*) gibi edinilir. Fakat böyle iddia edenlerin

başvurdukları örnek mantıklı olsa bile, söz konusu şeyi kanıtlamış olmuyorlar; çünkü eğitimci ya da çavuş beden olan bir şeydir ve böyle olduğundan çocukta bir izlenim yaratabilmiştir; ama kanıtlama beden olmayan bir şeydir ve bu yüzden hükmeden kısmı bir izlenim olarak damgalayıp damgalayamadığı şüphelidir” (Sextus, *Adv. Math.* VIII. 409-410).

Eğitmenin hareketleri dünyadaki bütün olgularla karşılaştırılabilir. Biz bu olguları ya duyuşsal algılar oluşturarak ya da algısal olmayan izlenimler biçimlendirerek taklit ederiz. Son cümlede bahsi geçen duyuşsal olmayan izlenimler kanıtlamalardır. Kanıtlama yaparken düşündüğümüz şey ise mantıksal bağlaçlar olarak adlandırabileceğimiz şeylerle oluşturulurlar. ‘Eğer gündüzse, gündüzdür’, ‘Gündüzse, aydınlıktır’, ‘Geceyse, karanlıktır’, ‘Gündüzdür ve aydınlıktır’, ‘Ya gündüzdür ya da gecedir’ (Sextus, *Adv. Math.* VIII. 95) gibi basit olmayan olguları düşünebiliriz. Bu basit olmayan olguları, Sextus’un metnindeki gibi, ifadelere karşılık gelecek şekilde ve bahsi geçen olgulardan nedensel olarak etkilenmeden taklit edebiliriz (Lökke, 2015: 47).

Fark ve tekili vurgulayan Stoa fiziğinin sunduğu gerçeklik tasarımı doğrudan bir bağlantıya olanak sağlar. Bedenler ve bedensizlerin meydana getirdiği bu tasarımda, bu ikisi karşılıklı olarak hem birbirlerini olanaklı kılmakta hem de bu olanak farklı gerçeklik seviyelerine karşılık gelen bu iki ögenin birbirleriyle bağlılık ilişkisini sergilemektedir. Bedensizler olmadan bedenlerin gerçekliği ‘kavraması’ olanaklı olmayacaktır (Molacı, 2020: 148).

2.5.8.2. Hakikatin Ölçütü: Kavrayıcı İzlenim (*Phantasia Katalêptikê*)

Kavrayıcı izlenime dair söylenenler ve problemler antik ya da modern kaynaklarda ekseriyetle Şüphecilerin itirazlarıyla birlikte ele alınmaktadır. Ancak üçüncü bölümde bir tekrara düşmemek açısından bu bölümde *phantasia katalêptikê*, *katalêpsis* ile olan ilişkisiyle birlikte sadece genel hatlarıyla anlatılacak olup tanımda geçen ifadelerin bir kısmının ne anlama gelebileceği açıklanacaktır. Diğer ifadeler ise, Stoa ile Akademi arasındaki tartışma kısmında ele alınacaktır.

Büyüme sürecinde duyularının sayısı ve çeşidi artan çocuk büyüdükçe, çocuğun duyuşsal izlenimleri birikir ve bu art arda biriken benzer imgelerden genel bir imge inşa edilir (SVF II. 83). Normal algı sürecinde *phantasia*’nın üzerimizde etkide bulunması,

kaydedilmesi zorunludur. Örneğin bir şeyi gördüğümüzü fark ederiz. Bunun bir insan olduğunu düşünürüz. Onun bir insan olduğundan oldukça eminizdir ve algılanan nesnenin etkinliği hakkındaki diğer yargılarımızı onun bir insan olduğu anlayışına dayandırırız. Böylesi bir sürecin tanımında sürekli geçen birkaç ayırt edici kelime ve kavram vardır: Onay (*synkatathesis*), kavrama (*katalêpsis*) ve kavrayıcı izlenim (*phantasia katalêptikê*) (Watson, 1988: 45).

Sextus, Stoacılar da bilgi (*epistêmê*), sanı (*doksa*) ve kavrama (*katalêpsis*) olmak üzere üç tür ölçüt sayar (Sextus, *Adv. Math.* VIII. 150). Zenon sanıdan (*doksa*) bilgiye (*epistêmê*) doğrudan bir geçiş olmadığı için, bilgi ve bilgisizlik arasına ne doğru ne yanlış olan, doğru ve güvenilir olarak addettiği duyular tarafından gerçekleştirildiği için inanılmayı hak ettiğini düşündüğü kavramayı (*katalêpsis*)⁶ yerleştirir (Frede, 2002: 297). Bu süreci yumruk analogisiyle açıklar. İlk aşamada *phantasia* 'yı, açık bir ele ya da avuca benzetir. Parmakların hafif kapatılmış pozisyonda olması, onay (*synkatathesis*) aşamasıdır. Elin tam olarak kapatılıp yumruk haline getirilmesi, *katalêpsis*'tir ve *epistêmê* ise, yumruk halindeki elin diğer elle sıkıca kavranmasıdır (Cicero, *Acad.* II. 145; SVF I. 66; LS 41A).

Bu analogiyi bir örnekle açıklayalım. Örneğin, biz istesek de istemesek de bir şey, başka bir deyişle, bir izlenim görüş alanımıza giriyor. Bu anlamda *phantasia*'nın isteğe bağlı olmadan ortaya çıktığı söylenebilir (Sextus, *Adv. Math.* VIII. 397). Daha sonra 'bu, bir insandır' diye düşünüp onay veriyoruz. Doğru ve yanlış da bu aşamada ortaya çıkıyor. Aldanmadığımızdan emin olmak için iyice odaklanıp, sonra kendimize 'evet, bu gerçekten de bir insan ve gördüğüm şey insandan başka bir şey olamaz' deyip teyit ediyoruz. Tüm bu süreç bir anda gerçekleşir (Watson, 1988: 46).

⁶ *Katalêpsis* terimini ilk defa Zenon, tıpkı birinin eliyle bir şeyi tutması gibi, kavramak, tutmak (*grasp*) anlamında kullanır (Cicero, *Acad.* I. 41). Frede, Cicero'nun bu terime bulduğu karşılıklardan yola çıkarak Zenon'un sadece algısal ya da duyuşsal kavramayı kast etmediğini temellendirmeye çalışır. Cicero'nun bulduğu karşılıklar *perceptio*, *comprehensio* ve *cognitio*'dur. *Perceptio*'yu *katalêpsis*'in ilk anlamında alırsak, algısal ya da duyuşsal kavrama durumları, kavramanın örneği olsa bile, tüm kavramaların algısal olduğu çıkarımına neden olmaktadır. Bunun yanlış olduğu Stoacıların yaptığı *epistêmê*'nin belirli türden bir dizi kavramadan oluştuğu tanımından da anlaşılmaktadır. Ayrıca izlenimleri duyuşsal ve akılsal olarak da ikiye ayırdıklarını biliyoruz. Yani bir algı bir kavrama örneği olsa da, bir kavramanın bir algı olması, *katalêpsis* kavramının bir parçası değildir (Frede, 2002: 298). Stoacılar duyulur olan şeylerin doğrudan değil, onlarla birleşik olan düşünülür şeylerle ilişkileri bağlamında doğru olduklarını söyler (Sextus, *Adv. Math.* VIII. 10).

Duyular nesne hakkında kavranabilecek hiçbir şeyi dışarıda bırakmadıkları gibi, kavrama da doğanın kendisini anlamak için bir temel oluşturur. Bu nedenle doğa, kavramayı bir norm olarak belirlemiştir. Bu tür algısal kavramalardan şeylerin kavramları aklın bunları keşfetmesi için ruh üzerine basılır. Yanlış, acelecilik, sanı, bilgisizlik ve varsayım, sağlam ve tutarlı bir onayın karşında yer aldıklarından, Zenon bunları, bilgelik ve erdem alanından def eder (Cicero, *Acad.* I. 42).

“O tüm izlenimlere değil sadece nesnelere özel bir tarzda açıklayan izlenimlere güvendi. Bu tür bir izlenim sadece kendiliğinden kavranabildiğinde, buna ‘kavranabilir’ adını verdi. [...] Ancak bu izlenim, bir kez alınıp onaylandığında, o, buna tıpkı birinin bir şeyi eliyle kavraması gibi, ‘kavrama’ ya da ‘yakalama’ adını verdi” (Cicero *Acad.* I. 41).

Bilgi (*epistêmê*), kanıtlamayla değiştirilemeyecek türden olan ve sadece bilgelerin erişebileceği sağlam bir ölçüt, kavrama ise, hem bilge hem de aptallarda bulunabilen, yanlış olması mümkün olmayan doğru izlenime yani kavrayıcı bir izlenime onaydır (Sextus, *PH.* II. 4; *Adv. Math.* VII. 152-153, 227; VIII. 397). Sanı, aptallarda bulunan yanlış veya zayıf onay (*Adv. Math.* VII. 152, 157) ya da ruhun duyu aracılığıyla kendi üzerindeki izlenimlere maruz kalıp görünür haldeki nesnelere onaylamasına veya eğilim sergilemesine, zihnin bu eylemine verilen addır (*Adv. Math.* VII. 226). Zenon’un yaptığı bu üçlü ayımla sıradan insan da salt sanı çerçevesinden çıkarak *katalêpsis* sayesinde doğru bilgi edinebilir. Sadece kavradığımız şeylerin doğru olduğuna inanır ve doğru olan şeyler aracılığıyla da diğer şeylerin doğruluğunu değerlendiririz. Hakikat ölçütü olarak *katalêpsis*’i izlersek tüm sanılarımız kavramaya, kavramaların her biri de yadsınamaz olan *epistêmê*’ye dönüşecektir. Sadece sanılarla iş görürsek edindiğimiz sanılar doğru olsa bile doğruluklarının bir garantisi olmadığı için, yanlış oldukları da ortaya çıkabilir. Artık sanıları göz önünde bulundurmazsak bir olgu ya da gerçek hakkında bilişsel kavramamızın aksi bir argümanla yok edilebileceği olasılığı da ortadan kalkacak, böylece her bir kavrama otomatikman bilgiye dönüşecektir. Frede’ye göre Zenon, bu sebeple *katalêpsis*’i bir ölçüt olarak konumlandırır (Frede, 2002: 299-300).

Normal şartlarda böylesi bir yargıda bulunmak bile zorken bazen kendimizi emin olmadığımız bir şeyin de doğru olduğunu düşünürken bulabiliriz. *Katalêpsis*’ten ancak kesinlik elde edildiği anda söz edilebilir. Bu, düşüncenin incelendikten sonra ikinci kez

onaylanması ya da bir kez daha doğrulanması olarak düşünülebilir. Kendisinden şüphe edilemeyecek derece güvenilir olan ve kendisinden oldukça emin olduğumuz izlenimler vardır. Stoacılar böylesi izlenimleri kavrayıcı izlenim (*phantasia katalêptikê*) olarak adlandırırlar (Watson, 1988: 46-47). Zenon hakikat ölçütünün “izlenim” ve “onay”ın bir birleşimi olduğunu düşünürken, Khryssippos, bunu kavrayıcı izlenimle değiştirerek, hakikat ölçütünün bilen öznenin zihninden değil de, algılanan nesnenin kendisinden kaynaklandığını düşünmektedir (Rist, 1969: 138).

Numenius’a göre, *phantasia katalêptikê* ismini ve doktrinini ortaya atan Zenon’dur (Eusebios, *Praeparatio Evangelica*, 14. 6. 12-13; LS 68G; Hankinson, 2003: 60). Stoacılar hakikat ölçütünü kavrayıcı izlenim (*phantasia katalêptikê*) olarak belirler (Sextus, *Adv. Math.* VII. 227). Kavrayıcı izlenim, ölçüt üzerine yapılan ayrımlar gereğince en özel ölçüt sınıfına girmektedir.

Zaman zaman doğru olanın bilgisine sahip olduklarından, doğrunun bir aptal, bir deli hatta bir bebeğe dahi atfedilmesine karşın hakikate sadece doğruluğun da bilgisine sahip olan, asla hatalı bir şekilde konuşmayan, konuşsa dahi bunu iyi niyetinden ötürü yapan bilge erişebilir. Çünkü bilgenin zihni hatalı şeylere onay verme eğiliminde değildir (*Adv. Math.* VII. 42-45).

Frede’ye göre, bu bağlamda *katalêptikos*’un etkisinin ne olduğu konusunda tartışmalar mevcuttur. Zenon’un önce *katalêpsis* kavramını ve akabinde ona karşılık gelen bir izlenim kavramını ortaya attığı düşünülürse, izlenim için kullanılan *katalêptikos*’un içerisinde kavramayı da barındıran ayırt edici bir tür izlenime (kavrayıcı izlenime) gönderimde bulunduğu anlamı çıkmaktadır. Stoacılara göre kavrayıcı izlenimler, gerçekte sanıyla karışık olan izlenimlerden ayrı bir tür izlenim sınıfı biçimlendirirler (Frede, 2002: 301). Kanıtlar kavramanın algılayan tarafından gerçekleştirilen bir şey olduğunu gösterse de, kavrayıcı izlenimin dışsal nesneyi mi yoksa izlenimi mi kavradığı belirsizdir. Sandbach her ikisini de, yani öncelikle izlenimi daha sonra da izlenime sebep olan nesneyi de kavradığı görüşündedir (Sandbach, 1994: 89).

Phantasia katalêptikê, genelde iki ya da üç cümleyle birlikte tanımlansa da tam hali şu şekildedir:

“Kavrayıcı bir izlenim var olandan (süregitmekte olan bir şeyden) kaynaklanan (*apo hyparkhontas*), var olan ile uyumlu, var olmayandan (süregitmekte olmayan şeyden) elde edilemeyecek türden olan, bu dışsal nesneye (*ektos hypokeimenon*) uygun olarak öznedeki şekillenen ya da damgalanan (*enapesphragismênen kai enapomemagmênen*)⁷ bir izlenimdir. Çünkü, onlar bu izlenimin gerçek nesnelere çok iyi algıladığını ve tüm özelliklerini (*idiômata*) sanatsal (*tekhnikôs*) bir kesinlikle (*akribes*) yeniden ürettiğini düşündüklerinden, bunların her birine bir nitelik olarak sahip olduğunu beyan ederler” (Sextus, *Adv. Math.* VII. 248-249, 402, 426; *PH.* II. 4; Cicero, *Acad.* II. 18, 77; DL VII. 46).

İlk cümle iki soruyu da beraberinde getirmektedir. ‘Gelen/kaynaklanan’ ile ‘var olan/süregitmekte olan’ derken ne kastedilmektedir? İlk bakışta tabii ki ‘var olan’la kastedilenin, zihnin bir *phantasma*’sından ziyade, gerçek bir nesneye gönderimde bulunduğuudur. Zaten Sextus Empiricus da kavrayıcı izlenimi açıkladığı kısımda (Sextus, *Adv. Math.* VII. 247) bu şekilde aktarmakta ve pek çok modern düşünür de gerçek bir nesne olarak (Annas, 1980: 84-85; Sandbach, 1994: 89; Hankinson, 2003: 61; Rist, 1969: 137) yorumlamaktadır (Frede, 2002: 302). Stoacılar beden ya da cisim ile ‘var olan’ ifadesini birbirlerinin yerine kullanmaktadırlar (Sextus, *PH.* III. 124; *Adv. Math.* X. 3).

Cümle iki farklı şekilde de okunabilir. Kavrayıcı izlenim ya doğru olmak zorunda ya da var olan bir nesneden kaynaklanmak zorundadır. ‘Var olan’ anlamına gelen *hyparkhon*’un Stoacılar da teknik bir kullanımı mevcuttur. Eğer teknik kullanımıyla ele alınırsa, süregitmekte olan bir önermeye gönderimde bulunduğu ve *lekta* herhangi bir şeye neden olmadığı için, *apo* (-den ya da dışından) nedensel olmayan anlamda kullanılmış olacaktır (Sextus, *Adv. Math.* VII. 152; Cicero, *Acad.* II. 112; Gal. *PHP* 2. 5. 27-31). Ancak *hyparkhon* günlük anlamda yani var olan bir nesne anlamında kullanılırsa *apo* nedensel anlamda kullanılmış olacaktır (Sextus, *Adv. Math.* VII. 245, 249, 410; Cicero, *Acad.* II. 18; Gal. *PHP* 2. 5. 27-31). Løkke ilk okumanın doğru olduğu, yani *hyparkhon*’un süregitmekte olan bir önermeye karşılık geldiği görüşündedir. Dolayısıyla *phantasia katalêptikê* var olan nesneyi onun sahip olduğu tüm nitelikleriyle temsil etmek zorundadır. Başka bir deyişle doğru olmak zorundadır (Løkke, 2015: 68).

⁷ Tanımda geçen, *en* “içerisinde” ve *apo* “-den ya da dışından” sıfat fiillerinin birleşimi, “damgalanmış” “mühürlenmiş” ve “iz bırakılmış” ya da “üzerine vurulmuş” perfect participle’lara, ön ek olmuştur ve bu edatların birleşimi, etkilenimin iç kısımdaki yerini ve etkilenimin dışsal nedenini ima etmektedir (Hankinson, 2003: 60).

Benzer şekilde Frede'ye göre, sadece bedenlerin var olduğunu düşünen Stoacılar geçmiş ya da gelecek değil de, şimdiki zamanın ya da şu anın *hyparkhon* (var olan) olduğunu söyleyeceklerdir. Benzer şekilde yanlış bir önerme sadece süregitmekteyken (*hyphistanei*), doğru bir önerme ya da olgu da aynı zamanda süregiden (*hyparkhein*) bir şeydir. Frede bu açıklamadan sonra ilk cümledeki kavrayıcı izlenimin kökeninin gerçek bir nesne değil, onun yerine bir olgu/gerçek olduğu sonucuna varır. Yani A, F'dir önermesinin kavrayıcı olması için gerçeklikte A'nın F olduğu bir kalkış noktası şarttır (Frede, 2002: 302).

Tanımda açıklanması gereken bir diğer husus, Diogenes'in tanımlamasında geçen kavrayıcı olmayan izlenimin ne açık ne de çarpıcı olduğudur. Ancak açık (*enarges*) ve vurucu/çarpıcı/göz alıcı (*plēktikos*) sıfatlarının kendilerinin ne kastettiği de net değildir (Hankinson, 2003: 66). Sandbach'a göre, *enargeia* Antipater'den önce Stoacılar arasında rastlanmaz. Poseidonios sıfat formu *enarges*'i, Antipater ise Tanrıların iyi olduğunu kabul eden Epikourosçulara itiraz etmek için kullanır. Kavram Zenon'a uymasa da *enarges*'le kastedilmek istenen düşünce, yani bir izlenim niteliğinin özelliğinin vurgulanması Zenon'un *katalēptikē* ile kişinin kendi doğrusundan emin olmasını sağlayan niteliği ifade etmesi ile aynıdır (Sandbach, 1930: 51).

Sandbach, kendinden açık bazı izlenimler olduğu ve bir kavrayıcı izlenimi meydana getiren şeyin de bu olduğu düşüncesindedir. Sıradan bir kişinin inandığı şey budur. İzleniminin doğruluğundan şüphe etmesine gerek yoktur. Güneşin parladığını, bir gemide seyahat ettiğini, üzerine gelmekte olan bir boğanın var olduğunu söylemekten çekinmez. Bu izlenimlerin gerçeklikten, var olan şeylerden ve onlara tekabül eden şeylerden kaynaklandığına emindir. Öyleyse kavrayıcı izlenimler 'nasıl biliyorsun?' sorusunun cevabıdır. Güneşin parladığına dair bir kavrayıcı izlenimim olduğu için biliyorum (Sandbach, 1994: 89). Annas ise, bunun bir işe yaramayacağı, bir şüphecinin buna "öyleyse ne olmuş?" cevabını vereceği görüşündedir. Günlük yaşamda sıradan insanın da sağlığın hastalıktan daha iyi olduğuna dair bir şüphesi yoktur. Ancak Stoacı bilgenin onu bu konularda düzeltmesi beklenir. Annas bu düşüncesini Sphairos'un nar örneğiyle destekler. Sphairos bilgenin görüşünü değiştirip değiştirmeyeceği üzerine kral Ptolemaios'la tuttuğu tartışması sırasında, bunun mümkün olmadığını dile getirmesi üzerine, Ptolemaios Sphairos'u çürütmek için balmumundan bir narın getirilmesini

emreder. Sphairos ise balmumundan narı gerçek bir nar zannederek onay verir. Ptolemaios onun yanlış bir izlenime onay verdiğini ifade etmesi üzerine Sphairos onların nar olduğuna değil, onların nar olduğunu varsaymanın mantıklı olduğuna onay verdiğini, doğrudan bir kavrama ile muhtemel bir kavrama arasında fark olduğu yanıtını verir (DL VII. 177). Neden nar konusunda Stoacı bilgenin kendisinin de düzeltilmesi beklenmemelidir? Sphairos'un nar örneği aslında bazı durumlarda sıradan insanın, daha dikkatli olması beklenen kişiyi yani Sphairos'u düzeltebileceğine iyi bir örnektir (Annas, 1980: 96).

Bilgenin hiç var olup olmadığı belli değilken ve Stoacılar kendilerini bilge olarak addetmezken teknik olarak Sphairos aslında bilge değildir. Dolayısıyla sıradan ya da cahil bir insan olarak hata yapması normaldir (Rist, 1969: 142). Stoacı bilgenin ise, iki şeyin birbirinden ayırt edilemeyeceği bir durumda yargısını askıya alması gerekir (Cicero, *Acad.* II. 53-58; Sextus, *Adv. Math.* VII. 408-411, 426). Dolayısıyla Annas'ın savını desteklemek için 'iyi bir örnek' olarak nitelendirdiği örneği o kadar da iyi değildir.

Frede, Stoa fiziğinden yani niteliklendirilmiş olan kategorisinden hareketle bu kavramları açıklar. Sokrates'ten başkası ona özgü olan, onu başkasından ayırt eden görünüme sahip olamaz. Bir öküzün görünüşü sadece ona özgüdür. Başka bir deyişle, bir öküzden başka hiçbir şey, onun sahip olduğu ayırt edici görünüme sahip değildir. Bir nesnenin açık ve seçik olan görsel kavrayıcı izlenimi, onun karakteristik ve ayırt edici olan özellikleriyle açıkça nesneyi temsil edecektir. Bu yüzden bu tür izlenimlerin kendisi açıktır. Öyleyse, bir Stoacı için onların apaçıklığı doğruluklarını garanti edecektir (Frede: 2002: 313).

Stoacılar doğru (*alêthes*) ve yanlış (*pseudos*) üç ögeyle birlikte kullanılır: Önermeler (*aksiômata*), izlenimler ve önermelerden meydana gelen argümanlar (*logoi*). Belirsizlik ise doğru ve yanlış izlenimleri kapsadığında ortaya çıkmaktadır. İzlenimlerin doğru ve yanlış olarak adlandırılması, bununla bağlantılı olarak, düşünürlerin son yıllarda ortaya dikkat çektikleri bir başka problemi de -Stoacıların izlenimlerin önermesel içeriğe sahip olup olmadıklarını düşünüp düşünmedikleri problemini de -beraberinde getirir (Connor, 2000: 168). Rist'e göre, diğer Stoacıların aksine Khrysippos bu konuda oldukça nettir.

“Doğru” ve “yanlış” kelimeleri sadece dünya hakkındaki değil aynı zamandan bütün olası dünyalar hakkındaki önermeler için kullanılır. Eğer göndermede buldukları alanlar mantıksalsa o zaman “anlam” ve “gerçeklik” (var olan gerçeklik anlamında) bir ayırım yaptığı ileri sürülebilir (Rist, 1969: 149).

Lkke ise, *phantasia katalptik* tanımının ilk cümlesinden kavrayıcı izlenimin doğru olmak zorunda olduğunu anlamaktadır. Hem izlenimler hem de onların nesnelere özel bir şekilde niteliklendirilmiş olan şeylerdir. Bir kavrayıcı izlenim de özel bir şekilde niteliklendirilmiş olan nesnesini taklit edebilecek, nesnenin ona özgü olan özelliğini temsil edebilecek olan özel bir şekilde niteliklendirilmiş olan bir izlenimdir. Tanımdaki bir kavrayıcı izlenimin “var olanla uyum içinde damgalanıp iz bıraktığı”na dair ikinci fıkra, kavrayıcı izlenim, nesnenin sahip olduğu tüm özellikler kavrayıcı izlenimin özelliklerine sahip olduğu için doğru olmak zorundadır (Lkke, 2015: 69). Bir izlenim ancak rastgele ve dışarıdan yani ‘mantığa aykırı’ (Gal. *PHP* 4. 6. 35) kaynaklanıyorsa bu gerekliliği karşılamakta başarısız olur (Sextus, *Adv. Math.* VII. 247).

Kavrayıcı izlenimler, dünyanın gerçekte nasıl olduğunu bize gösterdikleri için hakikatin ltdrler. Bununla birlikte, dünya hakkındaki her şeyi aıklamasalar da açığa çıkardıkları şeyler tamamen güvenilirdir. Bazı deneysel olguları doğru bir şekilde değerlendirmemizi sağırlar (Annas, 1980: 85).

2.6. PHANTASIA ÇERÇEVESİNDE ETİK-BİLGİ BAğLANTISI

Stoa etiği dünyanın amaçlı olarak düzenlendiği kader (*Heimarmen, Fatum*) ve tanrısal ngr (*Pronoia, Providentia*) tarafından yönetildiği genel bir kavrama dayanır (Algra, 2003: 155 Dipnot 7). Hiç kimse doğanın tüm planını, hatta tanrıların doğasının bilgisini kazanmadan şeyleri gerçekten iyi ve kötü olarak değerlendiremez (Cicero, *Fin.* III. 73) Cicero’nun bu sözleri etik-bilgi ilişkisini özetler niteliktedir. Ayrıca iyi ve kötü şeyler düşüncesini *prolpsis*’e dayandıran Khryssippos’un ölçüt olarak neden *prolpsis*’i belirlediği de böylece açıklığa kavuşmaktadır.

Antik felsefede etik teorilere psikoloji ile başlama eğilimi olduğunu söyleyen Brennan’a göre, Stoacılıkta çoğu alanda olduğu gibi ahlak psikolojisinde de ele alınan problemler,

Platon'un özellikle ilk dönem diyaloglarında Sokrates tarafından dikte edilen durumlardır. Stoacılar, Sokrates'in tüm güdülerin/içtepilerin kaynağının sanının formları olarak incelenmesi ısrarını devam ettirdiler. Hatalı güdüler ya da yanlış eylemler yanlış sanılara indirgenir (Brennan, 2003: 258-259; Seneca, *Ep.* 94. 13; Seneca, 2020: 370). İyinin bilgisi için erdemli hayat zorunluluğu Stoacıların Sokratesçi yönüdür. Erdem (*aretê*) ve bilgi (*epistêmê*) özdeşliği hem Sokrates hem de Stoacılarıdaki ortak noktadır. Bununla birlikte, Stoacılara göre bunlar, sıradan insanın (*phaulos*) aksine erdemli zihinleriyle sadece bilgelerin (*sophos*) uzmanlık alanına girer (Togni, 2017: 527).

Stoacılıkta birbiriyle yakından ilişkili olan psikoloji ve etik alanları, insan ve diğer hayvanlardaki ortak özelliklerden hareket eder. Akıllı hayvan olan insandaki ruh, bu canlının kendi kendini hareket ettirme yeteneğini ifade eder. Hayvanların bu kendinden kaynaklı olan hareketini sağlayan ise izlenim (*phantasia*) ve içtepinin (*hormê*) işbirliğidir (Long, 2001: 267). Doğadan gelen itki herkes için eşit olduğu kadar bir anda da olup biter (Seneca, *Ep.* 121. 20). Bununla birlikte, kaç tür içtepi olduğu, duygunun içtepiden ne farkı olduğu, onay ve içtepinin aynı olup olmadığı, bu ikisinin nesnelere farklı olup olmadığı, izlenimleri içtepisel yapan şeyin ne olduğu, önermelere mi yoksa izlenimlere mi onay verildiği gibi konular karmaşık ve tartışmaya açıktır. Çalışmada fazla detaya girmeden konu ana hatlarıyla ele alınmaya çalışılacaktır.

2.6.1. İçtepiller ve Duygu Teorisinin Akıl ve *Phantasia*'yla Olan İlişkisi

2.6.1.1. İçtepiller

Stoacıların güdüler, arzular, erdemli ya da erdemsiz eğilimler hakkında söyledikleri her şey, Stoa etiğinin merkezinde yer alan içtepiye (*hormê*) göre açıklanır. Hareketin temel ilkesi olan içtepi olmadan kişi eylemde bulunamaz. Bu iddia, Akademi filozofları ve Stoacılar arasında süren onay (*synkatathesis*) olmadan da yaşamın mümkün olduğu tartışmasının ortasında yer alır (Plut. *St. Rep.* 1057; LS 53S; Brennan, 2003: 265). Stoacılar *hormê*, düşünülerek yapılan bir seçimi ve akılsal olmayan içtepiyi kapsayan arzu anlamında kullanılır (Yonarsoy, 1982: 64).

Hareketin meydana gelebilmesi için gerekli olan şartları Stobaeos şöyle aktarır:

“Stoacılar içtepiyi harekete geçiren şeyin uygun olan bir şeyin izlenimi (*phantasia tou kathêkontos*)/ uygun bir işlevi doğrudan harekete geçirme gücüne sahip bir izlenim olduğunu söylerler. Cins bakımından içtepi, ruhun bir şeye karşı hareketidir. Tür açısından, hem akıllı hayvanlarda hem de akılsız olanlarda ortaya çıktığı görülür; ancak bu farklı türlere bir isim verilmemiştir. Çünkü arzu, akılsal bir içtepi değil, ancak onun bir türüdür. Kişi, akılsal içtepiyi eylem alanında düşüncenin bir şeye yönelik hareketidir diyerek doğru tanımlanmış olacaktır. Bunun tersi antipatidir/geri tepmedir” (Stob. II. 86-87; Inwood, 1987: 224; LS 53Q).”

İçtepi söz konusu olduğunda cins ve tür ayrımına giden Stoacılar içtepinin hem insanda hem hayvanda ortaya çıktığını, hayvanlarda sadece içtepiyi uyandıracak uygun bir şeyin izlenimi (*phantasia tou kathêkontos*) yeterliyken, insan söz konusu olduğunda öznenin onayının zorunlu olduğunu ifade etmektedirler.

Öznenin gerçekleştirebileceği bir eylemin tanımını kapsadığı gibi, bir duruma iyi, kötü ya da başka bir değer atfeden, içeriği değer biçici yüklemeleri kapsayan içtepiller Stoacılar tarafından pratik ya da “içtepisel” izlenimler (*phantasiai hormêtikai*) olarak adlandırılır. Stoacılarda “içtepi” ve “içtepisel” terimleri ister özgürce ister kasten yapılmış olsun her insan eyleminin içtepisel izlenimlere göre çözümlendiği anlamı taşır. Stoacı görüşe göre, içtepiller eylemle sonuçlanan psikolojik olaylardır (Brennan, 2003: 266).

Tüm içtepiller onay eylemleri olsa da, pratik içtepiller aynı zamanda hareket ettirici gücü de kapsar. Ancak onay ve içtepillerin nesnelere birbirinden farklıdır. Önermeler onayın nesnesiyken, pratik içtepillerin nesnesi bir anlamda, önermede de bulunan yükleme yöneliktir (Stob. 2. 88. 2-6; LS 33I; SVF III. 171). Bununla birlikte Brennan, tüm onayların önermelere verilen onaylar olduğunu, içtepile yönelik olan bu onayların aynı zamanda yüklemelere doğru yönlendirildiğini söyleyerek Stobaeos’a itirazda bulunur. Çünkü öyle olmasaydı, korku ya da arzu duygularının birer sanı olduğunu söylemek ya da bu duyguları yargılar (*kriseis*) olarak tanımlamak anlamsız olurdu (Brennan, 2003: 266). Duygular konusu açıklanırken Brennan’ın itirazı daha net anlaşılacaktır.

Stoacıların *apraksia* (eylemsizlik/eyleme geçememe) argümanına göre, onay olmadan iyi ve mutlu bir yaşam mümkün değildir. Çünkü eylem/hareket inancı gerektirir. Bir şeye inanmak ya da bir şeyin sanısına sahip olmak bir izlenime onay vermek demektir (Cicero, 2006: XXIII).

Cicero, Stoacıların izlenim, içtepi, onay sıralaması ve doğru ve doğaya uygun eylem üzerine olan görüşleri üzerine bize şunları aktarmaktadır:

“...Ve üstelik durum ortada ki, bir şey yapmaya başladığında bilgeliğin takip edeceği bir ilkenin olması zorunludur. Bu ilke doğaya uygun olmalıdır. Aksi takdirde eylem için bizi harekete geçiren içtepiimiz (*hormê*), yani izlenimimizin nesnesine yönelik bir içtepiye sahip olmak, tetiklenmez. Eğer izlenim nesnemiz yanlış olan bir şeyden ayırt edilemezse bu gerçekleşemez. Öyleyse zihin, izlenim nesnesinin doğaya uygun ya da karşı olup olmadığını kavrayamazsa, sahip olunan içtepiyi nasıl harekete geçirebilir? Aynı şekilde, hiçbir hareket uygun olarak zihnimize gelmezse, hiçbir eylem gerçekleşemez, hiçbir şey uyarılamaz ve asla hareket ettirilemez. Ancak herhangi bir eylem gerçekleştireceksek, sahip olduğumuz izlenimin doğru olarak bize gelmesi gerekir” (Cicero, *Acad.* II. 24-25).

İzlenimler eylemin zorunlu şartı olsa da, yeter şartı değildir. Cicero doğru bir eylemin doğaya uygun olması gerektiğini, bunun da ancak doğru bir izlenime verilen onay sonucunda gerçekleşebileceğini anlatmaktadır. Özne ya da öznenin zihni, yöneldiği nesnenin doğaya uygun olup olmadığını kavrayamazsa akılsal varlıklarda içtepi uyanmaz. Dolayısıyla doğru eylem de gerçekleşemez.

Brennan, her içtepiyel izlenimi (*phantasia hormêtikai*) ilk başta bir şeyin *kathêkon* olduğu inancına dair bir izlenim olarak tanımlayan Inwood’un tanımına sadık kalır (Brennan, 2003: 268). Zenon tarafından kullanılan ‘bir şeylere ulaşmak’tan türeyen *kathêkon* için, yapıldığında mantıklı bir açıklaması verilebilen hareket, ödev ya da uyumlu/uygun davranış gibi karşılıklar mevcuttur. Bu da doğaya uygun olan bir eylem anlamına gelir. İçtepi sonucu ortaya çıkan eylemler akla uygun olduğunda doğaya uygun, akla aykırı olduğunda doğaya aykırıdır. Bazıları da ne uygun ne aykırıdır. Bitkiler ve hayvanlarda da doğaya uygun davranışlara rastlandığı için kavramın sadece “ödev” terimi ile karşılanması doğru olmaz (DL VII. 107-108). Nitekim pek çok farklı anlamda kullanılan doğa teriminin biyolojik ve teknik kullanımının organik ve inorganik canlılar mevzu bahis olduğunda onların oluşumunu sağlayıp onları bir arada tutan ve yaşamlarını devam ettirmelerini sağlayan birlik ilkesi (Molacı, 2020: 26; LS

47P; DL VII. 86) olduğundan (*heksis*) fizik bölümünde, her hayvanın kendi doğal haline dönme çabasına dair Seneca'nın görüşlerinden bir önceki bölümde bahsedilmişti.

Varlıklarını devam ettirmek için, kendi yapısıyla bağdaşma ve ona uyum sağlama ile donatılan doğadaki her şey, kendisi için yararlı olacak olana yönelip, zarar verecek şeylerden kaçınır. Yararlı olan şeylere ve zararlı olan şeylerden kaçınmaya yönelik olan içtepiler doğal birer itkidir, doğanın yapısıyla bağdaşıktır, deneyimden kaynaklanmaz (Seneca, *Ep.* 121. 21, 24; Seneca, 2020: 478-479).

Kavramın daha iyi anlaşılması için Epiktetos'tan birkaç alıntıya yer vermek yerinde olacaktır.

“Filozoflar tüm insanların tek bir ölçüt tarafından yönlendirildiklerini söylüyor. Onlar bir şeye onay verdiğinde, bunun sebebi, onun doğru olması gerektiği hissi, karşıt düşüncede olduklarında ise, o şeyin öyle olmadığı hissi, yargıyı askıya aldıklarında da o şeyin belirsiz olduğu hissidir. Benzer şekilde bir şeye yönelik olan içtepi de bunun onlar için avantajlı (*sumpheron*) olduğu hissidir. Bir şeyin avantajlı olduğuna karar verip başka bir şeyi arzulamak imkânsızdır ya da bir şeyin *kathêkon* olduğuna karar verip başka bir şeye yönelik bir içtepiye sahip olmak da imkânsızdır” (Epict. *Diss.* I. 18. 1-2).

“Birisi sana ne zaman kötü davranırsa ya da senin hakkında kötü bir şekilde konuşursa, onun yaptığı ya da söylediği şeyi, kişinin o şeyi *kathêkon* olduğuna inandığı için yaptığını ya da söylediğini hatırla. Kişi, işler sana nasıl görünüyorsa o şekilde değil, kendisine nasıl görünüyorsa ona göre hareket edecektir” (Epict. *Ench.* 42; Brennan, 2003: 268).

Epiktetos her iki alıntıya göre, kişinin her eyleminde bir şeyin *kathêkon* olduğu düşüncesiyle hareket ettiğini iddia etmektedir. Ayrıca Epiktetos'un *kathêkon* kullanımından anlaşılmaktadır ki, “birine özgü olan/ait olan şey (*oikeion*)”⁸, “mantıklı (*eulogon*)”, “avantajlı/faydalı (*sumpheron*)” gibi terimler *kathêkon* ile benzer yapıdadır (Epict. *Diss.* I. 2. 28-32; III. 22. 43; I. 28. 5-6; I. 19. 8-15; I. 2. 3-4; Plut. *Adv. Col.* II22 A-F; LS 69A). Alıntılarda yer alan eylemin iki şeye, uygun olan bir şeyin izlenimine (*phantasia oikeiou*) ve uygun görünen şeye yönelik bir içtepiye (*pros to phanen oikeion hormê*) ihtiyaç duyduğu iddiası, *kathêkon* teriminin *oikeion* ve benzeri terimlerle yer değiştirebileceğinin kanıtı olduğu kadar, yukarıda yer verilen Stobaeos'un alıntısındaki ifadenin Inwood tarafından *phantasia tou kathêkontos* olarak çevrilmesinin doğru

⁸ Gündelik dilde *oikeion*, birinin evine ya da ev işlerine ait olan şeydir; kişisel mülktür; aileyle ilgili, (bir şey için) uygun; kendine ait olan herhangi bir şeydir. Stoacılar da ise bu kavram, kişinin kendisine ait olan, kendisine özgü olan şey olarak teknik bir anlam kazanır. Doğa tarafından (insan dahil, bütün hayvanlara) sevdirilmiş olan şeydir (Preus, 2007: 184; Yonarsoy, 1982: 62).

olduğunun da kanıtıdır (Brennan, 2003: 268-269 Dipnot 24; Plut. *Adv. Col.* 1122c; Inwood ve Gerson, 2008: 37 Text 14).

2.6.1.2. Duygular Teorisi

Stoacılar da içtepiller üzerine var olan tartışmalar aynı zamanda duygular ya da tutkularla (*pathos*) ilişkilidir. İnsanları bilgeler ve aptallar/cahiller/deliler olarak iki sınıfa ayıran Stoacılar da bilgelerin aksine sıradan insanların güdülerinin ya da içtepillerinin çoğunlukla duygularla ilişkili olmasının yanı sıra, duygular, ruhun yapısı ve onun akıldışılığı sorusu üzerine Stoacılar ve diğer okullar arasındaki tartışmanın da odak noktasını oluşturmaktadır (Brennan, 2003: 269). Løkke'ye göre, duyguları rasyonalitenin düşmanı yapan, onların kavrayıcı olmayan izlenimlere onay verme eylemine yol açmalarıdır. Dolayısıyla tüm duygular yanlıştır (Løkke, 2015: 83). Stoacılar da içtepi, aynı zamanda doğal türden içtepilelere sahip olma eğilimi anlamı da gelir. Örneğin, ruhun bir şeye yönelik olan etkinlik benzeri hareketleriyle, ruhun belirli türden duygulara sahip olma eğilimi -ki bunlara “hastalıklar” ya da “kötüye doğru eğilimler” denir- arasında terminolojik bir ayırım vardır. Salı günü meydana gelen bir olay karşısındaki öfke patlaması yaşamak bir duygudur, sürekli olarak bir şeye kızgınlık hali ise kötüye doğru doğal bir yatkınlıktır (Brennan, 2003: 267 Dipnot 23). Khryssippos hastalık ve güçsüzleşme ya da zayıflıkla gelen hastalık (bir şeyin seçilmeye değer sanılması) olmak üzere iki tür arzu ayırımı yapsa da, ona atıf yapan kaynaklarca bu ayırım tam olarak açıklanmamaktadır (Stob. 2. 93. 1-13; LS 65S; DL VII. 115; Cicero, *Tusc.* 4. 23; 28; Seneca, *Ep.* 75. 11; Løkke, 2015: 87). Hayatımızı yöneten değerlerimiz hakkındaki düşüncelerimizi etkiledikleri için duygusal eğilimlerin daha yıkıcı sonuçları vardır. Kökleşmiş ve düşüncelerimizi etkilediği için bulaşıcı olan bu davranışları tedavi etmek zordur. Yersiz olduğunu öğrendikten sonra bile ümit ettiğimizi ve hala korkularımızdan kendimizi arındırmamakta ısrarcı olduğumuzu fark eden Stoacılar (Stob. 2. 90. 2-6; Cicero, *Tusc.* 4. 14), bize duygularımızı tedavi etmemizi salık verirler. Çünkü duygular, tüm eylemlerimizin rehberi olduğu kadar doğadan uzakta olan düşüncelerimizdir (Løkke, 2015: 88).

Khryssippos duyguların, ruhun hükmeden yanı tarafından şekillenen yargılar olduğunu düşünürken, Zenon ve diğer Stoacılar yargı vesilesiyle meydana gelen en azından acı ve

zevk durumlarında, fiziksel kasılma ve gevşeme olduğu görüşündedirler. Khryssippos'un aksine, ruh fiziksel *pneuma*'dan meydana geldiği için hareketlere odaklanan Zenon, duyguları ruhun bir hareketi olarak tanımlar. Bu hareketler, ruhun kasılması ve gevşemesi yanında uzaması ve eğilimi olarak da tanımlamaktadır (Gal. *PHP*. 4.2.5-6; 5.1.4; 4.3.1-2; Sorabji, 2000: 34; Inwood ve Gerson, 2008: Text 116). Eğer bir şeyi arzularsak ya da ondan kaçarsak bu iyi ya da kötü bir şeyin izlenimini alıp ona onay verdiğimiz içindir. Sadece erdem iyi, onun karşılığında erdemsizlik kötüdür. Bunun dışında kalan şeyleri kötü olarak değerlendirmek hatalı bir yargıdır (Sharples, 2003: 68). Tutkular ise, ruhun akıldışı ve doğal olmayan hareketi ya da aşırı bir içtepidir (DL VII. 110). Khryssippos bu durumu bir örnekle açıklar. İçtepiye göre yürümekte olan birinin bacak hareketleri bir anlamda içtepiyle birlikte olduğu için istediği zaman kolaylıkla durabilir ya da yönünü değiştirebilir. Ancak içtepiye göre koşmakta olan kişi, içtepisini aşır sürüklenir, istediği anda itaatkâr bir şekilde aniden duramaz (Gal. *PHP*. 4.2.9-18; Inwood ve Gerson, 2008: 165 Text 114).

Değer yargısı olarak, acı (*lupê, aegritudo*), korku (*phobos, metus*) arzu (*epithumia, libido, appetitus, cupiditas*) ve zevk (*hêdonê, laetitia*) olmak üzere dört genel duygu sınıflandırması yapan Stoacılara göre, bu ve bu duyguların alt türleri, mevcut ya da gelecekteki iyi ve kötüye dair hatalı bir değerlendirme olduğu için kötüdür (DL VII. 110; Sharples, 2003: 70). Duyguların alt sınıflandırmaları olsa da, iyi ve kötü genel olarak bu dört genel duyguya göre tanımlandığı için alt türlere bu çalışmada yer verilmeyecektir.

Duyguları içtepilerden farklı kılan şey nesnelere iyi ya da kötü gibi bir özellik içermesi ve bilgiden yoksun olan inançlar tarafından şekillendirilip yanlış olmalarıdır. Kişilerin mutlulukla ilgili olmayan yani Stoacıların ne iyi ne de kötü şeyler (*adiophora*) dedikleri para, ün, ölüm, zevk gibi şeylere hatalı bir şekilde iyilik ve kötülük atfetmeleridir (Brennan, 2003: 269; Sextus, *PH*. III. 177).

Arzu, ulaşmamız gereken gelecekteki şeyin iyi bir şey olduğunun sanısı, akıldışı bir iştahdır. Korku, sakınmamız gereken gelecekteki şeyin kötü bir şey olduğunun sanısı; zevk, sevinmemiz gereken şu andaki şeyin iyi bir şey olduğunun sanısı, seçilmeye değer görünen şeylerin elde edilmesinden duyulan akıldışı bir sevinçtir. Acı ise, üzülmemiz

gereken mevcut şeyin kötü bir şey olduğuna dair sanı ve akıldışı zihinsel bir kasılmadır (DL VII. 111-114; Cicero, *Tusc.* 4. 14; Sorabji, 2000: 37; Brennan, 2003: 270). Bir duygu çifte yargı barındırır. Örneğin acı, mevcut kötülüğün sanısı olduğu kadar, kişinin bu kötülük durumunda acı çekme hakkı olduğunun da sanısıdır (Ps-Andronikos, *Tutkular Üzerine* 1; LS 65B).

Stoacılar göre bilge her şeyi doğru akla, erdeme göre yaptığı için yaptığı her şey iyidir. Sıradan insanın yaptığı her şey ise erdemsizlikle uyum içinde olduğundan kötü bir biçimde yerine getirir (Stob. *Ecl.* 2. 5-12; Inwood ve Gerson, 2008: 124 Text 102). Erdemi pratik hayatta uygulayabilen tek kişi olarak betimlenen Stoacı bilge, erdem mutluluk özdeşliğinden ötürü, erdemli yaşantısından dolayı da mutlu olan tek kişidir. Fizyolojik olarak erdem *pneuma*'nın doğru karışımına (*eutonia*) tekabül eder. Her canlıda başlangıçta doğal bir ahenk içinde olan bu karışım, dış şartlar (kötü eğitim vs.) nedeniyle bozulur. Erdemsizlik, işte ruhun da kendisinden oluştuğu *pneuma* yani hava ve ateş arasındaki dengenin bozulmasıdır. Dolayısıyla erdemsiz olan sıradan insan deli, sağlıklı olan ise bilgedir. Aklın doğru olarak şekillenmesi için doğanın ruha verdiği bu denge korunmazsa ortaya kötü akıl çıkararak erdemsiz davranışlara yol açar. Aksine, unsurlar doğru oranda karışırsa doğaya uygun davranışlar sergilenir. Sıradan insanın erdemi hayata geçirmesi doğru ilkeleri araştırıp benimseyerek başlangıçta ruha verilen dengenin yeniden elde edilmesi anlamını taşır. Bilgelerin ruhu ise doğru karışımdan dolayı tanrıların ruhuyla uyum içindedir (Togni, 2017: 533-534).

Stoacı bilge çeşitli kaynaklarda duygudan yoksun (*apathê*), tutku ve isteklerden arındığı için özgür olan tek kişi (DL VII. 121) olarak betimlense de, bilgenin iyi duygulanımları (*eupatheiai*) vardır. Cicero *eupatheiai* terimini sürekli ve huzurlu bir ruh hali (*placide atque constanter*) olarak tanımlar (Cicero, *Tusc.* 4. 12-14). İyi duygulanımlar, korkunun karşıtı olan akla uygun kaçınma/sakinim olan tedbir (*eulabeia*), zevke karşılık gelen akla uygun olan sevinç yani neşe (*khara*), arzuya karşılık gelen de akla uygun bir isteme olan mantıklı isteme (*boulêsis*) dir (DL VII. 116; LS 65F). Seneca neşenin sürekli olduğunu (*Ep.* 59. 16b) ve karşıtına yani acıya dönüşmediğini (*Ep.* 59. 2b) söyler. Dolayısıyla acıya karşılık gelen iyi bir duygulanım yoktur. İkinci olarak bilgelerin sanıları değil, hatadan yoksun kavraması vardır. Acı ise, var olan durumun kötü

olduğuna dair hatalı bir sanıdır. Acının sebebi kişinin izlenimleri yanlış yorumlamasının sonucu olarak kendi erdemsizliğidir (Sharples, 2003: 70).

Brennan'ın üçüncü sınıf içtepeler olarak adlandırdığı yani sakınımla ya da tedbirle ilgili içtepeler, seçme ve seçmeme olmak üzere iki öge içerir. Bu türden içtepeler seçilen öğeye doğru bir değer atfetmekle ilgilidir. Örneğin yiyeceğim yemeği ne iyi ne de kötü bir şey olarak değerlendirip yine de sahip olduğu olumlu seçilmeye değer (*aksia eklektikê, eklôge*) özelliği nedeniyle onu seçmek mantıklıdır. Yemeği, peşinden gitmem gereken *kathêkon* türünden tercih edilmiş ne iyi ne de kötü bir şey olarak ya da uçurumdan düşmeyi tercih edilmeyen ne iyi ne de kötü bir şey olarak görüp, seçmeme içtepesine sahip olarak sakınsam iyi olur diye düşünürüm. Sıradan insanların duyguları vardır ancak içteplerinin tümü duygu değildir. Bilgelerin ise iyi duygulanımları vardır, ancak bütün içtepleri iyi duygulanımlar değildir. Seçme ise, her iki tarafın ortak özelliğidir, bu açıdan hem *katalêpsis* hem de *kathêkon*'un kendisine de yapısal açıdan önemli bir benzerlik de taşır. Çünkü bunların her ikisi de yine hem bilge hem de sıradan insan tarafından paylaşılır. Ancak sıradan insanın tersine, seçim yaparken 'bir mani çıkmazsa', 'kısmet olursa' (*hupexairesis, exceptio*) gibi tedbirli bir şekilde yaklaşım seçimlerinde her seferinde yanılmadan doğruyu seçen, yani iyi kötü ve ne iyi ne kötü olan şeyler konusunda her defasında doğru tercihte bulunan (Brennan, 2003: 271-272; Sorabji, 2000: 53) Stoacıların yaşama sanatı dedikleri şeyde ustalaşan tek kişi Stoacı bilgedir. Bir bilgi tarzı olan sanat/erdem ise, bir kavrama (*katalêpsis*) sistemi, kavrama ise, *phantasia katalêptikê*'ye onaydır (Sextus, *PH*. III. 188; 241, Dipnot 152).

İçinde bulunduğu her durumun doğru bir analizini yapan ve yanılmayan Stoacı bilge dahi görünüşte olan bir tehdit karşısında ürperecektir. Ancak korku, kişi bu tehdidin gerçek olduğuna dair "yanlış" bir kararda bulunduğunda devreye girecektir. Duruma yönelik başlangıçtaki tepki içgüdüselidir. Dolayısıyla etik bir değeri yoktur. Önemli olan başlangıçtaki bu tepki tarafından yönlendirilmeyip gerçekten mevcut bir kötülüğün olup olmadığına dair doğru bir yargıda bulunmaktır (Sharples, 2003: 68). Epiktetos bu durumu şöyle açıklar:

“Filozofların izlenimler dediği, zihin tarafından görülen/zihnin gördüğü şeyler, kendisini etkileyen bir şey ilk kez görüldüğünde insan zihnine hemen çarpan şeyler iradeye/istemeye ya da yargıya tabi değildir, ancak kendilerini insanlara, insanlar onları fark etsin diye belli bir güçle tanıtırlar böylece/bu yüzden insanlar onları fark ederler. Ancak onların rıza/onay olarak adlandırdıkları, [zihin tarafından] görülen aynı şeylerin tanındığı onaylar, isteğe bağlıdır ve insanların yargısıyla meydana gelirler. Bu sebeple, gökyüzünden bir takım korkutucu sesler geldiğinde ya da [bir bina] çöktüğünde ya da ani bir tehlike haberi geldiğinde ya da bu tarz herhangi bir olay vuku bulduğunda, bazı kötülüklerin sanısı şekillendiğinden değil, aklın ve zihnin işleyişini engelleyen dikkatlice düşünülmemiş hızlı değişimler nedeniyle bilgenin zihni de ister istemez bir an hareketlenip küçülecek ve beti benzi atacaktır... Ancak, rengi ve ifadesi kısa bir an için ve görünüşte değiştikten sonra, bilge kişi onay vermez; bu türden görünüşlerin hiç de korkutucu şeyler olmadığı bizi dehşete düşüren boş korku ve hatalı görünüşler olduğu için, her zaman sahip olduğu istikrarı ve gücü muhafaza eder (Epictetos, *Fragman*. 9; LS 65Y).”

Üç farklı *hormé* tanımlayan Seneca bazı tepkilerin akılla dizginlenemediğini, ancak pratik ve alıştırmayla zayıflatılabileceğini ileri sürer. Yargıdan kaynaklanan ve ortadan kaldırılabilecek olan ikinci içtepidir:

“Tutkuya bir çeşit hazırlık olan ve bir tür tehdit olan ilk içtepi (*primus motus*) isteğe bağlı değildir. İkincisi inatçı olmayan bir dilekle birlikte. Örneğin, zarar gördüğüm için intikam almak benim açımdan doğrudur ya da bu kişinin (zarar veren) cezalandırılması doğrudur çünkü o yanlış yapmıştır. Üçüncü içtepi artık kontrol dışıdır (*impotens*), sadece haklı olduğu için değil, her halükarda intikam almak isteyen üçüncü içtepi artık kontrol dışıdır ve aklı ele geçirmiştir. Zihne çarpan ilk vuruştan akılla kaçamayız, tıpkı bedenimizin deneyimlediği şeylerden kaçamadığımız gibi –birisi esnediği zaman esneme isteği uyanması ve parmaklar aniden gözlere doğrultulduğunda göz kırpması. Akıl böylesi içtepilerin üstesinden gelemez, ancak alışkanlık ve sürekli yapılan pratikle onları belki zayıflatabiliriz. Yargıdan kaynaklı olan ikinci içtepi gene yargıyla ortadan kaldırılır” (Seneca, *Ira* 2. 4. 1).

Stoacılar bir noktada duyguya ön hazırlık olarak gördükleri ve *propatheiai* adını verdikleri, asıl duygulara bir ön hazırlık olan duygunun habercisi ya da ön duyguları tartışmaya açarlar. Kızarmak, solmak gibi bu psikolojik tepkiler aklın onayını gerektirmediği için ne gerçek bir sanıdır ne de herhangi kasıtlı bir eyleme yol açar. Bu da onların asıl duygulardan ayırt edilmelerini sağlayan ölçüttür (Brennan, 2003: 276). Seneca'nın *primus motus* olarak adlandırdığı şey de görünen o ki bir *propatheia* 'dır.

Ruhta arzuya karşılık gelen ayrı bir parça olmadığı için, akıl ve arzu çatışması söz konusu değildir. Görünüşteki çatışmaların nedeni, yargının hızlı dalgalanmalarıdır. Plutarkhos *Ahlaki Erdem Üzerine* 446f-447a'da bu söz konusu çatışmalar üzerine Stoacıların görüşlerini şu şekilde anlatır:

“... Bazıları tutkunun akıldan farklı olmadığını söyler, iki şey arasında çatışma ve anlaşmazlık yoktur, fakat tek bir şey olan akıl her iki yöne de döner, bu değişimin hızı ve keskinliği yüzünden dikkatimizden kaçır, çünkü arzulama ve pişman olma, korkma ve öfkelenme, zevk tarafından utanç verici eylemlere çekilme ve bu baştan çıkmaya karşı koyma yeteneğini bize veren ruhtaki aynı şeydir. Onlar arzu, öfke, korku ve buna benzer tüm şeylerin kötü sanılar ve yargılar olduğunu ve ruhun bir kısmında ortaya çıkmadıklarını fakat ruhun hükmeden kısmının eğilimi, teslimi, onayı ve içtepisi olduklarını ve genellikle çok kısa bir zaman zarfında değişebilen etkinlikler olduklarını söylerler, tıpkı çocukların etrafında dolaşmanın onların zayıflıkları nedeniyle çok dengesiz, belirsiz ve şiddetli olması gibi” (Inwood ve Gerson, 2008: 158 Text 105; LS 65G).

Sorabji'ye göre, Khryssippos'un amacı hükmeden yetinin ve kasılma, genişleme, batma ya da ısırtık olarak hissettiğimiz fiziksel hareketlerin yerinin kalpte olduğunu göstermektir (Sorabji, 2000: 38). Özellikle acı, korku, öfke gibi durumlarında insanlar zihindeki duyguların kalpte ve göğüs çevresinde meydana geldiğinin farkındalarmış gibidir. Çünkü izlenimler (*phantasiai*), sanki kalpten bir şey buharlaşıp belirli bölgelere itilip yüz ve ellerden ansızın içeri giriyormuş gibi bizde üretilir (Gal. *PHP*. 3.1.25; LS 65H).

Platon'un parçalı ruh görüşüne geri dönen Poseidonios, Khryssippos'un çocukluktan yetişkinliğe kadar olan insanın psikolojik gelişimini gözlemlenebilir olgular aracılığıyla açıklamasını eleştirir. Ona göre aynı Platon'daki gibi çocukluktan itibaren ruhun akıldışı olan parçasının eğitimi ahlaki gelişime dâhil edilmelidir. Khryssippos'un verdiği koşan ve yürüyen kişi örneğine ilişkin görüşlerinin de belirsiz olması akla, durmak isteyen isteme ile duramayan bir beden varlığından hareketle ruhun beden üzerinde bir hâkimiyeti olup olmadığı sorusunu da getirir (Sharples, 2003: 71; Long ve Sedley, 1987: 422). Galenos da Khryssippos'un akıl ve arzu arasındaki çatışma konusunda görüşlerini ele alırken Kleantes ve Poseidonios'a döner (Gal. *PHP*. 5. 6. 34-37; LS 65I) Ancak Sharples, Poseidonios'un ve Khryssippos'un görüşlerini Platon'un lehine olacak şekilde çarpıtıcı taraflı bir tanık olan Galenos'un düşüncelerine tedbirle yaklaşmak gerektiği kanısındadır (Sharples, 2003: 72). Brennan'a göre ise, Stoacı duygular teorisinin amacı duygular değil, onların insan eylemi ve kökeniyle olan ilgisidir. Özellikle bu farklı kökenler eylemin farklı etik özellikleriyle ilişkili olabilir (Brennan, 2003: 276). Løkke ise, Khryssippos'un arzulara ilişkin yaptığı hastalık ve güçsüzlük tespitinin, mantık bölümünde değinilen hataya neden olan acelecilik ve kendini kandırmanın bir başka versiyonu olduğu görüşündedir (Løkke, 2015: 87).

2.6.2. Onay ve “Bize Bağlı Olan” Üzerinden *Phantasia*, Özgürlük ve Mutluluk

Pek çok farklı isimle anılan Stoa tanrısı, Kader (*Heimarmenê*, *Fatum*) olarak her şeyi belirlerken, *Doğa* olarak ahlaki açıdan neyin iyi olduğunu ve insanın izlemesi gereken ölçütü tayin eder. Özgür irade ve ahlaki sorumluluk probleminin yanı sıra, katı bir teleolojik doğa anlayışıyla betimlenen Stoacı determinizm bir başka sorunu da beraberinde getirir: Tanrı her şeyi belirlemişse ve inayet sahibi olması dolayısıyla iyi bir öze sahipse dünyadaki kötülüğün kaynağı nedir? İnsan neden bu iyi ve güzel düzenlenmiş evrende acı çekmektedir? Bu sorunun cevaplanması için kozmik ve ahlaki kötülük ayırımına giden Stoacılara göre, ahlaki kötülük yaptığı akıldışı seçimler ve yanlış önermelere onay vermesi nedeniyle insan kaynaklıdır. Epiktetos da neredeyse her sayfada ahlaki kötülüğün, ortadan kaldırılması “bize bağlı olan (*einai eph' hêmin*)” bir şey olduğu için, bunun kötülük olarak nitelendirilecek tek kötülük olduğuna değinir (Algra, 2003: 170-171).

Hem determinizme hem de insanın özgür olduğuna inanan (compatibilism) Stoacılarda, her şeyin kaderin elinde ve değişmez olduğu vurgulanır (DL VII. 149; Seneca, *Ep.* 70. 27; Plut. *St. Rep.* 1056c; LS 55R). Khryssippos *Heimarmenê*'yi tanrısal öngörü tarafından idare edilen dünyadaki şeylerin *logos*'u yani akılsal açıklaması (Sharples, 2003: 50; Stob. *Seçmeler*, 1. 5. 15; LS 55M) olarak tanımlarken, *Doğa Araştırmalarında Kaderi (Fatum)* “hiçbir gücün bozamayacağı, her şeyin ve her olayın zorunluluğu” (*QNat.* II. XXXVI. 1; LS 55J) olarak tanımlayan Seneca, ölümsüz tanrıların bazı unsurları belirlemeden (II. XXXVII. 1) ve bireyin kararına bıraktıklarını (II. XXXVIII. 2) belirtir. Peki, bireyin kararına bırakılan bu şey nedir? Khryssippos'a göre kaderin insana bahşettiği güç ya da yetilerden biri (SVF II. 991; Gould, 1970: 57) Zenon'a göre ise, bizim gücümüz ve istediğimizde olan onay (*synkatathesis*) yetisidir (Cicero, *Acad.* I. 40).

Tüm olayların kader tarafından belirlendiği dışsal fiziki dünya ile kaderden muaf olan içtepeler ve onayların içsel zihinsel dünyası arasında nedensel bir kalkan yoktur. Stoacıları “compatibilist” yapan dış dünyadaki her eylem kadar verdiğimiz onayların da kaderin bir sonucu olduğu, ancak yine de eylemlerimizden sorumlu olduğumuz iddiasıdır (Brennan, 2003: 293). Eleştirilere göre, durum böyle olsaydı ne iyi

eylemlerimiz için övülür ne de kötü olanlar yüzünden suçlanırdık. Bununla birlikte, Khryssippos bir tarafta determinizm diğer tarafta ise sorumluluk, övgü ve suçlamanın bağdaştırılabileceğini savunur (Sharples, 2003: 74).

Böyle bir şeyin nasıl mümkün olabileceğini Khryssippos silindir analogisiyle anlatır:

“[...] eğimli ve dik bir araziden aşağı daire şeklinde bir taş atarsan, onun baş aşağı düşmesinin başlangıcı ve nedeni sensindir, ancak çok geçmeden, sen onun dönmesine neden olduğun için değil, dönmek onun kendi kapasitesi olduğu ve öyle biçimlendirildiği için aşağı düşecektir. Aynı bu şekilde kaderin zorunluluğu, kural ve ilkesi nedenlerin başlangıçlarını ve türlerini harekete geçirir, ancak zihinlerimizin düşünceleri ve içtepeleri ve kendi eylemlerimiz, her kişinin kendi iradesi ve zihinlerimizin doğaları tarafından yönetilir” (Cicero, *Fat.* 43; Gell. *NA.* 7. 2. 7-11; LS 62D; Inwood ve Gerson, 2008: 108 Text 94; M. Aur. *Med.* X. 33).

Dış etkilere, durumlara ya da izlenimlere verdiğimiz tepkiler önceden belirlenmiş olsa da hala bizim tepkilerimizdir. Khryssippos’a göre, şeyler, belirli bir zorunluluk ve birincil ilke aracılığıyla kaderle bağlantılı ve sınırlı olsa da zihnimizin kendi doğasının kadere maruz kalma şekli onun kendi bireysel niteliğine bağlı olarak değişir (Sharples, 2003: 75). Birey olarak iç ve dış uyarıcılardan aldığımız izlenimler, arzularımız, inançlarımız, zayıflıklarımız, eğitimimiz vs. gibi bir dizi faktörle belirlenir. Dolayısıyla izlenimler o bireye nasıl görünüyorsa öyledir, sadece o kişinin zihinsel etkilenimleridir. Kısacası izlenimlerle nasıl başa çıkacağı her bireyin kendi kişisel kararına kalmıştır (Long, 2002: 274).

Bazı ünlü Stoa metinleri özgürlük (*eleutheria*) açıklamasını onay verme özgürlüğümüz temeli üzerinden gerçekleştirmektedir:

“Gerçekten, her durumda kendi doğana uygun olarak davranabilmeyi büyük bir sevinç saymalısın; bu senin için her yerde olanaklıdır. Bunun tersine, bir silindire kendi doğal devinimine göre her yerde dönme yetisi verilmemiştir; ne suyun, ne ateşin, ne de doğal bir yasayla ya da katıksız bir biçimde hayvansı bir ruh tarafından yönetilen bütün öteki şeylere verilmiştir bu yeti, çünkü onlara karşı duran birçok engel, birçok direnç vardır. Ama zihin ve us, doğaları ve istemleri gereği, bütün engellerin üstesinden gelebilir. Bunun için, usun bütün engellerin arasından yolunu bulabilmek kolaylığını her zaman göz önünde bulundur; ateşin doğal olarak yukarı doğru, taşın aşağı doğru, silindirin eğik bir düzlemde devinmesi gibi; başka soru sorma. Tüm öteki engeller ya yaşamdan yoksun bedenimizle ilgilidir ya da usun kararı ve onayı olmaksızın bizi yaralayamazlar, bize en küçük bir zarar veremezler” (Marcus Aurelius, 2012: 143; M. Aur. *Med.* X. 33).

Cansız nesnelere kendinden harekete sahip olmadıkları için hareket için dışsal bir etmene ihtiyaç duymaktadırlar. Oysa insan, tanrı tarafından verilen ve hiçbir gücün engelleyemediği akla sahiptir. Bu akıl ve onayı sayesinde cansız nesnenin aksine istediği zaman zihnen ve bedenen harekete geçebilir.

“Sen, yaradılıştan gelen, seni engellemeyecek ve mecbur bırakılmayacağın bir *prohairesis*'e sahipsin... Bunu sana evvela onayı (yani içtepisel olmayan, teorik izlenimlere verilen onayı) göz önünde bulundurarak göstereceğim. Doğru olan şeye onay vermenden herhangi bir kişi seni alıkoyabilir mi? Bir kişi bile koyamaz. Yanlış olanı kabul etmeye herhangi biri seni zorlayabilir mi? Hiç kimse zorlayamaz. Bu konuda, engellenmemiş, özgür bırakılmış ve serbest olan *prohairesis*'e sahip olduğunu görüyor musun? Şimdi arzu ve içtepileri düşün, aynı olduğunu göreceksin” (Epict. *Diss.* I. 17. 21-24).

Onay Epiktetos'ta, tanrıların bizim gücümüze verdiği “tek” yeti (*Diss.* I. 1. 7; LS 62K) *prohairesis* olarak karşımıza çıkar. Etik açıdan iyi bir hayatı da izlenimlerin doğru kullanılmasına bağlayan Epiktetos (*Diss.* I. 1. 7; II. 1. 4; II. 22. 29; IV. 6. 34) bunu sağlayan yetiyi farklı şekillerde açıklar (Long, 2002: 276). Brennan'a göre *prohairesis*, onaya olan eğilimi/mizacı, bütünlüklü olarak düşünüldüğünde, kişinin ruhu ya da *hêgemonikon*'udur. Metafizik seviyede ise, kişinin ruhuyla aynı miktarda *pneuma*'dır, tıpkı bilgenin erdeminin ruhundaki aynı miktarda *pneuma* olması gibi (LS 61B9; Stob. II. 64-65). Ancak daha genel anlamda *prohairesis*, izlenimlerine nasıl onay verdiğine bağlı olarak kişinin erdemliliği ya da erdemsizliği olabilir (Brennan, 2003: 292 Dipnot 71). *Prohairesis*, akıl yürütme yetimiz, onay verme ya da vermeme yetimiz, sahip olduğumuz izlenimleri doğru değerlendirme, hakikat hakkında karar veren, bir şey yapmamızı ya da yapmamamızı söyleyen yeti, dilek belirten içtepisel yetimizdir. Epiktetos'un anladığı şekilde, ahlaki karakterimiz, kişiliğimizde bulunan asıl/öz benliğimizdir (Long, 2002: 276).

Akıl ve kavrama üzerine olan vurgunun geç dönem Stoacılarında isteme ya da iradeye yapılan vurguyla değiştirilebileceğini düşünen Sharples'a göre, Yunan anlıkçılığının Sokrates'in insanın bilerek kötülük yapmayacağı (*akrasia*) -ki Stoacılar Sokrates'le hemfikirdir- savıyla ilişkilendirilebileceği görüşündedir. Özgür irade tartışması olarak bildiğimiz şey, ilk olarak Cicero ve Lucretius'ta iradenin/isteme (*voluntas*)⁹ özgürlüğü

⁹ İstem, irade, istek, hür irade gibi anlamlara gelen *voluntas* kavramının eski Yunanca'da tam karşılığı yoktur. Genelde *boulêsis* (isteme, amaç, istem, irade) ile karşılanmaktadır. *Voluntas* zamanla anlam

olarak belirir. Yunan kaynaklar daha ziyade özgür olup olmadığımız ya da herhangi bir şeyin elimizde olup olmadığından bahsetmektedir (Sharples, 2003: 72).

Epiktetos, doğruluk ya da yanlışığa karşılık gelen durumlarda kişinin kendine doğru görünmeyen bir şeye onay vermesinin imkânsız olduğunu belirterek, Euripides'in *Medeia*'sını (1078-1079) örnek gösterir. “ [...] Evet, yapacağım fenalığı biliyorum; fakat ihtiras kararlarımı yıkıyor ve insanların en büyük felaketlerine o sebeboldur” mısrasına işaret eder. Medeia, tutkusu uğruna, kocasından intikam almayı çocuklarını kurtarmaya tercih etmiştir. Epiktetos kurduğu hayali diyalogla Medei'nin yanıldığını ve eğer ona yanılığın içinde olduğu gösterilseydi, onun bu şekilde davranmayacağını ancak hatası gösterilene kadar çıkarına uygun olduğunu düşündüğü izlenimi takip edeceğini belirtir (Long, 2002: 278). İzlenimlerini doğru kullanamayan insanlar kınama ya da suçlama yerine acınmayı hak ederler (Epict. *Diss.* I. 28. 9).

Platon'un *Menon* diyalogunda, Menon, erdemi iyi şeyleri arzulamak ve elde edebilmek (77b) olarak tanımlarken, neyin iyi olduğu noktasında kişinin yanılabilmesine değinen Sokrates'e göre, elde edebilmek ya da muktedir olmak (78b) neleri elde etmeyi amaçladığını “bilme”yi kapsar (Sharples, 2003: 73). Seneca ve Epiktetos da arzu etmekten ziyade istemek ya da dilemek terimlerini (Seneca, *Ep.* 81. 13; Epict. *Diss.* II. 14. 10) tercih etseler de kastettikleri şey aynıdır. Çünkü asıl önemli olan bilgidir. Bununla birlikte Sharples, Seneca'nın başka bir pasajda isteme'nin önemini vurguladığını (Seneca, *Ep.* 80. 3-4), iyi olmayı istemenin, neyin iyi olduğunu bilmeye bağlı olduğunu varsaymış olabileceği tespitinde bulunarak herhangi bir tutarsızlık olmadığına işaret eder (Sharples, 2003: 73).

Seneca başka bir metinde içtepinin onaydan önce geldiğini belirterek onay tanımında bulunur:

genişlemesine uğrayarak 'aklın işin içine karıştığı isteme' anlamına gelecek şekilde kullanılmaya başlanmıştır (Yonarsoy, 1982: 16-18f).

“Her akılsal varlık ilk başta bir şeyin izlenimiyle uyarılmazsa ya da harekete geçirilmezse, ondan sonra bir içtepi almazsa ve akabinde onay bu içtepiyi doğrulamazsa hareketsizdir. İzin verin onayın ne olduğunu açıklayayım. Yürümem gerek; tam bunu kendime söylediğim anda bir de yürüyorum ve kendime ait sanıyı onaylıyorum” (Seneca, *Ep.* 113. 18).

Khryssippos'ta ise, içtepi onay tarafından üretilir ya da içtepi ve onay özdeşdir. Seneca'nın metnindeki içtepi-onay birlikteliği, hayali bir tehdit ya da yaralanmaya verilen başlangıçtaki isteğe bağlı olmayan tepkiden ayırt edilmelidir (Sharples, 2003: 73). Burada otomatik bir tepkiden ziyade farkındalık söz konusudur.

Onayın insan ruhunun başlıca bir yetisi olması Stoacıların ilgisini birincil tekil şahsın bakış açısına, her bireyin sahip olduğu deneyimle ne yaptığına çeker. Deneyimimin bir parçası olan izlenime onay vererek ya da vermeyerek benim ya da bana ait olmayan bir şey yapabilirim. Onay düşünce içeriğinin kendisini üretmez. Yaşam ve eylem açıklamasında izlenimi kabul edip etmemeye sınırlı olan onayın rolü, yargısallıkla, yorumlayıcı durumla ve irade ile ilgilidir. (Long, 2002: 274).

“[...] erken dönem Stoacılarından farklı olarak Epiktetos'ta etik bir içerime sahip görünen 'bize bağlı olan' özgürlükle yakından ilişkilidir: Özgürlük, bilge ruhun belirli bir durumu; arzulanan ve hedeflenen bir huydur. Bunu gerçekleştirebilmenin yolu ise bize bağlı olanları bilip onları en iyi şekilde; bize bağlı olmayanları da doğalarına uygun bir biçimde kullanmaktan geçer. Dolayısıyla Epiktetos için erdemli bir hayatın amacı ve bilgenin niteliği olan özgürlük bize bağlı olanın bilgisidir” (Molacı, 2020: 271).

Epiktetos'la aynı görüşte olan Musonius Rufus *Fragman 38*'de izlenimlerin doğru kullanımı ve elimizde olan şeyler/bize bağlı olanlar hakkında şunları söylemektedir:

“Tanrı bazı şeyleri bizim gücümüze bırakırken diğerlerini bizim gücümüze vermemiştir. Var olan en onurlu, en erdemli şey bizim gücümüzdedir ve bu tam olarak tanrının kendisini dahi mutlu kılan şeydir: İzlenimlerin kullanımı. Bu nedenle, doğru bir şekilde yol aldığında özgürlük ortaya çıkar; hayatın pürüzsüz bir akışıdır, sükûnet, istikrardır ve bu aynı zamanda adalettir, yasadır, dengedir ve bir bütün olarak erdemdir. Tanrı diğer her şeyi bizim yetkimize bırakmamıştır. Bu yüzden, tanrıyla seçim yapmalıyız ve işleri bu şekilde bölmeliyiz: gücümüzün yettiği şeylere her şekilde ulaşmayı hedefleyerek, elimizde olmayan şeyler için de kozmosa boyun eğerek neşeli bir şekilde işleri onun isteğine bırakarak [...]” (Inwood ve Gerson, 2008: 184 Text 130).

Doğanın sağladığı bilişsel araçları kullanarak kozmik olayları anlama ve olayların seyrine göre kendini ayarlama becerisine sahip tek insan olan bilge, bu nedenle doğayla uyumlu (*kata physin*) yaşayan tek kişidir. İnsanların çoğunluğu ise, bilgenin tam tersi özellikleri sergilemektedir. Stoacılar ahlak entelektüalizmi olarak adlandırılan şey de,

kozmetik olguların bilgisiyle uyum içinde pratik bir hayatın sürdürülmesi arasındaki mutlak bağlantının kuramsallaştırılmasıdır. Olaylar konusunda bilgi sahibi olmak, bilgenin kendi varlığını olaylara adapte etmesine sebep olduğu için Stoacı bilge erdemli (*spoudaios*) olmak zorundadır. Erdem belirtisi olan bu uyum içerisinde, bilgeyi niteleyen özgürlük de sergilenir. Olayların seyrine kendini uyarlayan ancak kendini erdemli olmaya da zorlamayan Stoacı bilge, kaderin getirilerini kabul ederken başka türlü davranamayacağını da bildiği gibi, bunu istemez de. Kendi kaderinin gerçekleşmesi demek, evreni kuşatan ve kaçınılmaz olarak iyiyi amaçlayan bir projenin gerçekleşmesi anlamına geldiği için, özgürlük de tanrısal öngörünün bu projesine bilinçli olarak uyum sağlamak demektir. Bilge de bu projeye olan aktif katılımının farkındadır (Togni, 2017: 527).

Epiktetos'un süregiden benliğin yeri olarak izlenimleri değil *prohairesis*'i seçmesinin anlaşılabilir olduğunu ifade eden Long'a göre, izlenimleri kabul edip etmemek bize bağlıysa, demek ki onların bir "bana" görünmesi ve onlara tepki verecek bir "ben" in olması zorunludur. Bir özne, aldığı izlenimler ve o izlenimlerle ne yaptığı ile tanımlanabilir (Long, 2002: 276).

Bu iç benlik emarelerine sadece Epiktetos'ta rastlanmaz. İlk dönem Stoacılarından Kleantes'te ve özellikle son dönem Stoacılarından Seneca (Seneca, *Ep.* 66, 73, 78, 80) ve Marcus Aurelius'ta *apospasma* (DL VII. 88, 143; M. Aur. *Med.* II. 1, 13, 17; III. 5, 12; V. 10, 2, 21, 27; VII. 17; XII. 1, 19) yani içimizdeki tanrı olarak karşımıza çıkacaktır.

Tanrının hem tanrısal öngörü hem de kaderle tanımlanması, insanla tanrı arasında düşünülen geleneksel ilişkinin özellikle de tanrıların insanlarla iletişimi (kehanet) ve insanın tanrıyla iletişim (dua) şeklinin yeniden tanımlanmasını gerektirir (Algra, 2002: 173). Akıldışı bir din ya da büyücülükten ziyade, kehanet Khryssippos'a göre, tanrılar tarafından insana bahşedilen işaretleri inceleyen ve yorumlayan bilimdir (Sextus, *Adv. Math.* IX. 132; Cicero, *Div.* II. 130).

“Tanrılar karaciğerdeki her çatlaktan ya da bir kuşun her ötüşünden doğrudan sorumlu değildirler. Çünkü açıkçası bu tanrıya uygun olmadığı gibi üstelik de imkânsızdır. Bununla birlikte başlangıçtan itibaren evren öyle bir şekilde yaratılmıştır ki bazı sonuçlar, bazen yıldızlarla bazen kuşlar ve iç organlarla bazen rüyalarla bazen yıldırımla bazen coşkunluk halindeki bir kimsenin sözleriyle bazı işaretlerle öncelenebilir” (Cicero, *Div.* I. 118).

Cicero’nun bu aktarımı Seneca’nın bazı şeylerin tanrılarca belirlenmeden bırakıldığına dair sözleriyle de uyumludur.

Tanrı’nın kaderle özdeşleştirilmesi insanın tanrıya dualarla seslenmesinin mantıklı olup olmadığı sorusunu da gündeme getirir. Teistik anlamda tanrının istemesi ve panteistik manada onun meydana getirdiği yapı değiştirilebilir mi? Seneca *Doğa Araştırmaları*’nda kader tanrıçalarının hiçbir duayla yönlendirilemeyeceği, merhamet ya da lütufla sarsılamayacağı cevabını verir (XXXV. 1). Kleanthes’in ünlü *Zeus’a Övgüler*’i bir duadır. Keza aynı şekilde Epiktetos’un alıntılıdığı da Kleanthes’in Zeus ve Kadere olan duasıdır. Her iki metin ya da ilahi Tanrıdan gelen her şeyi tevekkülle kabul edeceğine dairdir (Algra, 2002: 174; SVF I. 537; Epict. *Ench.* 53; Seneca, *Ep.* 107. 10). Ancak ilk dönem Stoacılarının sistemlerini bilimselleştirme çabaları göz önünde bulundurulduğunda Kleanthes’in *Zeus’a Övgüler* kitabındaki bir başka duası anlam kazanmaktadır: “İnsanlığı zavallı yetersizliğinden korusun. Bu yetersizliği ruhumuzdan def et, baba. Her şeyi adil bir şekilde yönettiğine güvenerek bırak yargı yetisini elde edelim [...] (SVF. I. 537, 29-34; Algra, 2002: 174).

Bu duada görünen o ki Kleanthes akılsallık için dua etmektedir. Marcus Aurelius da duaların nasıl olması gerektiğinden şöyle bahseder:

“Ama belki de şöyle diyeceksin: ‘Tanrılar bunu bana bıraktılar.’ Öyleyse, sana bırakılan bir şeyi özgür bir insana yaraşır biçimde kullanmak, sana bağlı olmayan bir şey için acınası bir köle gibi çırpınmaktan daha iyi değil midir? En azından böyle yakarmaya başla, göreceksin. Şu adam şöyle yakarıyor: ‘Şu kadınla birlikte olabilsem!’ Sense: ‘Şu kadınla birlikte olma isteğinden kurtulabilsem!’ diye yakarırsın. Bir başkası: ‘Şu adamdan kurtulabilsem!’ diye yakarır, sense, ‘Şu adamdan kurtulmayı istemeyebilsem!’ diye yakarırsın. Bir başkası, ‘Çocuğumu yitirmesem!’ diye yakarır. Sense: ‘Onu yitirmekten korkmayabilsem!’ diye. Tek sözcükle, yakarılarını bu doğrultuya yönelt ve sonuca bak” (*Med.* IX. 40).

Hem Kleanthes hem de Marcus Aurelius’tan anladığımız üzere tanrı isterse akılsallığı askıya alıp ya da ihsan edebildiği gibi, aynı zamanda duayla etkilenebilir de. Epiktetos *Enkheiridion*’un sonundaki bir duada Zeus’a seslense de, gerçekte kendi benliğine sesleniyor olabilir. Bu, kişinin rasyonel benliğine Zeus’un önderlik edeceğini ve kişinin

her halükarda kaderin kararlarına uyması gerektiğini söylemesi hakkında bir meditasyon biçimi olabilir. Epiktetos'un bizden bu düşüncelerin her fırsatta üzerimizde hâkimiyeti olmasını istemesinin de nedenidir (Algra, 2002: 175).

Algra'ya göre, aynı şekilde *Zeus'a Övgüler*'in sonundaki akılsallık duası da tanrıyı bir şey yapması için teşvik etme olarak düşünülmemelidir. Bu dua, insan aklına kendini göstermesi ya da açığa vurması için yargı yetisini elde etme iznine atıfta bulunan sadece basit bir ricadır. Başka bir şekilde de insanın kendi aklını yetkinleştirme isteği ya da kişinin kendi iç *daimôn*'unun kozmik akılla uyum içinde ya da aynı frekansta olması gerektiğinin bir hatırlatıcısıdır (DL VII. 88). Burada bir adım ileri gidip doğrudan kendi benliğine seslenmekten de söz edilebilir. Sonuçta rasyonel benliğimiz kozmik tanrının bir parçası (*apospasma*)'dır (DL VII. 143). Bu nedenle duanın bu iç *apospasma*'ya yönelik olduğu düşünülebilir. Seneca daha sonra bunu içimizdeki tanrı (tanrı yanında, seninle, senin içinde) olarak betimleyecektir (Seneca, *Ep.* 41. 1). Marcus Aurelius'un bahsettiği ilahi yardım da dışsal bir tanrıdan yardım olarak değil, içimizdeki tanrıdan bir yardım olarak düşünülebilir. Akıl, doğrudan ve dolaylı olsun bir tür kendi benliğine seslenme olarak düşünüldüğünde Galenos tarafından aktarılan Kleanthes'in akıl (*logismos*) ve tutku/öfke (*thymos*) arasındaki ünlü iç diyaloguyla bir ölçüde kıyaslanabilir (Algra, 2002: 176; Gal. *PHP.* V. 6, p. 332; SVF I. 570).

Dua düşüncesindeki bu yeni görüşle tanrı ve insan arasındaki ilişki, artık insan ve hediyeler dağıtan dışsal bir tanrıdan ziyade içselleştirilmiştir. Duanın bu tür değişimci anlayışı, Stoacıların tanrısal öngörü ve determinizm hakkında diğer düşünceleriyle çelişmez, çünkü "bize kalmış/ bizim elimizde/ gücümüzde" olan tek şeyi oluşturan da kesinlikle bu rasyonel benliğin izlenimlere/kendisine sunulan her şeye onay vermesi veya vermemesidir. Dolayısıyla, bir anlamda kaderin acımasız yasalarından özgürleşmedir (Seneca, *Ep.* 10. 5; Algra, 2002: 174-176).

Mutlu yaşam hem kendi doğamıza hem de parçası olduğumuz evrenin doğasına uygun yaşamakla mümkündür. Stoacı bilge bile gelecekte olacak her şeyi öngöremez. Bilgimiz de sınırlı olduğundan kendi doğamızın rehberliğinde hareket etmeliyiz. Ancak olaylar istediğimiz gibi gitmediğinde de olduğu gibi kabullenmeliyiz (Sharples, 2003: 101).

3. BÖLÜM:

YENİ AKADEMİDE PHANTASIA KAVRAMI

3.1. ŞÜPHECİ OKULA GENEL BAKIŞ

Genel ve özel olmak üzere iki argüman çeşidi içeren Şüphecî felsefe, genel argümanda, şüpheciliğin anlamı, esasları, ölçütü, amacı, akıl yürütme yöntemleri, yargıyı askıya almaya (*epokhê*) yol açan tarzları (*Tropes/Modes*), şüphecî formüllerin hangi anlamda benimsendiğini, Şüphecilik ile ona karşı çıkan felsefeler arasındaki farkı ortaya koymaya çalışır. Özel argümanda ise, felsefenin kimi dallarıyla ilgili itirazlar sergilenir (Sextus, *PH. I. 5-6*). ‘Argüman’ ifadesini bilindik anlamıyla değil, “bir konuyu açık olmayan bir şeye başvurarak ve herhangi bir yöntemle ve öncüllerle sonucun [mantıksal] bir zorunluluk içermediği bir tarzda tesis eden” anlamında kullanırlar (*PH. I. 202*).

Şüphecilik pek çok farklı isimle nitelendirilir:

“Araştırma (*zetein*) ve sorgulama (*skeptesthai*) etkinliği nedeniyle ‘araştırmacı’ (*zetetike*); araştırmacının araştırmasının sonunda ortaya çıkan zihin durumu nedeniyle ‘kaçınıcı’ (*ephektike*); bir şeyi onaylama ve yadsımadaki kararsızlık (*amekhanein*) ya da bazılarının söylediği gibi şüphe duyma (*aporein*) ve araştırma eğilimi nedeniyle ‘şüphecî’ (*aporetikê*) ve bize görüldüğü kadarıyla, Phyrhron’un kendini kendi seleflerinden daha fazla ve daha açık bir biçimde şüpheciliği uyarlamış olması nedeniyle ‘Phyrhroncu’ olarak da nitelendirilmektedir” (Sextus, *PH. I. 7; DL IX. 69*).

Skeptikos teriminin asıl anlamı, sorgulayan ya da araştıran kişi olmakla birlikte, sorgulama çoğunlukla çıkmaza girdiği ve inandırıcı olmayan ve umutsuz bir sonuca vardığı için sorgulayan kişi bir ‘şüphecî’ ya da ‘inançsız’ haline gelir. Şüphecilik de terimin bu alışlageldik çağrışımını kabul eder. Yunan felsefesi tarihine bakıldığında, duyu algısına olan güvenilmezliğe dair şüpheciliğin izlerine rastlanır. Protagoras ve Gorgias gibi sofistler hariç, diğer tüm filozoflar doğru bilginin olanak dahilinde olduğu varsayımında aynı görüştedirler. Şüphecilik, Phyrhronculuk ismiyle yeniden ortaya çıktığında, kendisine bu varsayıma karşı durmayı misyon edinmiştir. Amaç, bilginin olanaksızlığını değil, olanaklı olduğunu kesin bir şekilde kabul etmenin mümkün

olmadığını göstermekti. ‘Yargıyı askıya almak (*epokhê*)’ ise, mottoları olmuştu. (Sextus, 2017: 27).

Görünümleri (*phainomena*) ve düşünülür unsurları (*nooumena*) herhangi bir şekilde karşıt konuma getirme becerisi (muktedir olma anlamında) olan şüpheciliği benimseyen Şüpheciler, karşıt şeyler ve argümanlardaki güç eşitliği (güvenilirlik ve güvenilmezlik arasındaki eşitlik) nedeniyle zihinsel bir duraksamanın (*epokhê*) akabinde ruh dinginliğine yani ‘ruhun sakin ve bozulmamış hali’ne (*ataraksia*) ulaşmayı umarlar (Sextus, *PH. I.* 8-10, 12). Yargıyı askıya almakla (*epokhê*) kastettikleri, herhangi bir şeyi hem ‘onaylayamama’ hem de ‘yadsıyamama’ durumundan kaynaklı bir zihin halidir (*PH. I.* 10). Bu formül ‘mevcut olan nesnelere hangisine inanmam ve inanmamam gerektiğini söyleyemiyorum’ anlamında kullanılır. Bize görünen nesnelere güvenilirlik ve güvenilmezlik açısından eşit durumda olduklarından bu konu hakkında hiçbir olumlayıcı beyanda bulunulmaz. Sadece onların gözlemlendiği sırada bize o anda nasıl görünüyorsa o şekilde ifade edilir. Bu sürecin *epokhê* (askıya alma) olarak adlandırılma nedeni, araştırılan nesnelere eşit güçte olması nedeniyle düşüncüyü askıda bırakması dolayısıyla onlarla ilgili herhangi bir şeyi olumlayacak ya da yalanlayacak durumda olunmamasıdır (Sextus, *PH. I.* 196).

Şüphecilerin temel ilkeleri ise, ‘her argüman karşısına eşit güçte bir argüman çıkarmak’tır (*PH. I.* 12). Bu ifadeyi dogmatik bir şekilde kullanmayan Şüphecilere göre, bu ilke, onu deneyimleyen kişiye görünmekte olan insani bir zihin durumunun açıklamasıdır. Şüpheli, şu anda yapamıyor olsa da aradığı argümanı bulma olanağına sahip olduğundan, her zaman bir iddianın karşısına eşit oranda karşıt bir iddiayı koyabilir. Dolayısıyla acele etmeden rakibine karşı pozisyonunu korumalıdır (*PH. I.* 204).

Şüpheciler, yargıyı askıya almaya ek olarak (*PH. I.* 30) şüphecinin ereğinin, ‘sanı’ ile ilgili konularda (*doksastois*) sükûnet (*ataraksia*) ve kaçınılmaz olan şeyler açısından duygulanımda ılımlılık (*metriopatheia*) olduğunu ileri sürerler (*PH. I.* 25-26, 30). Doğal olarak iyi ve kötü olan şeyler konusunda hiçbir belirlenimde bulunmayan insan ne bir şeyin peşinden koşar ne de ondan kaçınır. Sonuç olarak bu kişi dingin bir ruh hali içinde olur (*PH. I.* 28).

Mutlak bir şekilde doğru olduklarını iddia etmedikleri (Sextus, *PH. I.* 206) şüpheli ifade ya da formüller şunlardır: i) ‘daha fazla değil’ (*PH. I.* 188-191); ii) ‘*aphasia*, iddiasızlık’ (*PH. I.* 192-193); iii) ‘muhtemel’, ‘mümkün’ ve ‘belki’ (*PH. I.* 194-195); iv) ‘ben yargıyı askıya alıyorum’ (*PH. I.* 196); v) ‘ben hiçbir şey belirlemiyorum’ (*PH. I.* 197); vi) ‘tüm şeyler belirsizdir’ (*PH. I.* 198-199); vii) ‘hiçbir şey kavranabilir değildir’ (*PH. I.* 200); viii) ‘ben kavrayışlı değilim’ ve ‘ben kavramıyorum’ (*PH. I.* 201); ix) ‘her argüman için eşit güçte karşıt bir argüman vardır’ (*PH. I.* 202-205). Bu ifadeler hepsi tek tek açıklanmayacak olup, üçüncü bölüm boyunca yeri geldikçe değinilecektir.

Helenistik dönemin son okulu olan Şüpheli okul dört döneme ayrılır: Phyrrhon ve öğrencisi Timon’un ‘pratik’ şüpheliği, Arkesilaos ve Karneades’ten oluşan ve Philon ve Antiokhos’un eklektizmleriyle sona eren Yeni akademinin eleştirel ve ikna ediciliği, Aenesidemos ve Agrippa tarafından canlandırılan Phyrrhonculuğun sistematikleştirilip diyalektik açıdan geliştirildiği dönem ve son olarak Sextus Empiricus’un deneyci şüpheliği (Sextus, 2017: 27).

Sextus Empiricus’un yazılarından en iyi şekilde bildiğimiz ‘Phyrrhoncu’ Şüpheli, dış dünyayla ilgili tüm konularda yargıyı askıya almak gerektiğini ileri sürer (Sharples, 2003: 29). Phyrrhon’un şeylerin ‘kayıtsız, ölçülemez ve karar verilemez’ olduğunu, yargıyı askıya almanın sükûnete (*ataraksia*) yol açacağını söylediği kaydedilir (Eusebios, *Praeparatio Evangelica*, 14. 18. 1-5; LS 1F). Sanılanın aksine tüm görüşleri yadsımazlar. Kişide istem dışı bir şekilde onaya neden olan izlenimleri (*phantasiai*) kabul etmekle birlikte, onlara göre, bunlar sadece *phainomena*, görüşlerdir. Dıştaki nesnenin (*hypokeimenon*) görüldüğü gibi olup olmadığı sorgulandığında o nesnenin görüşünü kabul ederler. Bununla birlikte, bu görüş hakkında herhangi bir beyanda bulunmaktan kaçınırlar (Sextus, *PH. I.* 15, 19-20; DL IX. 74). Mutluluk peşinde olmayan ya da bir mutluluk vaat etmeyen Phyrrhon, korku ve endişeden kurtulabilmek için hayatın ve düşüncenin sorunlarına karşı çekimser bir tavır takınarak benmerkezci bir hissizliği kendi içinde arar ve öğrencilerine de bunu öğretir. Benzer şekilde öğrencisi Timon da dogmalardan kurtularak ve rahatlayarak iyi bir yaşam sürülebileceği görüşündedir (Sextus, 2017: 28). Teknik terimleri olarak adlandırılan ‘*epokhê*’, ‘eşit güçte argüman’ ve ‘daha fazla değil’ (DL IX. 74) gibi

terimleri kullanıp kullanmadıkları şüpheli olduğu için, Sextus tarafından bu terimlerin onlara atfedilmesi hatalıdır (Sextus, 2017: 29; Sharples, 2003: 29).

Hakikatin elde edilemez olduğunu ileri süren Arkesilaos, hayatımızı idame ettirmemiz için gereken ölçütü “makul olan şey (*eulogon*)” olarak belirler (Sextus, *Adv. Math.* VII. 158; LS 69B). Arkesilaos’un aksine Karneades, ikna edici olan (*pithanos*) ya da makul olandan bahseder. Çok daha önemli konularda ölçüt olarak tanımladığı şey ikna edici, geri alınamaz ve her açıdan test edilmiş olan izlenimdir (Sextus, *Adv. Math.* VII. 166, 184; LS 69D).

Karneades’in öğrencisi olan Kleitomakhos’tan sonra Akademinin başına geçen Larisalı Philon, Stoacıların hakikat ölçütü olan kavrayıcı izlenimin onların öngördüğü şekilde kavrayıcı olmadığını, şeylerin ancak kendi doğalarının elverdiği ölçüde kavranabilir olduklarını ileri sürer (Sextus, *PH.* I. 235). Bunun, Akademinin tüm pozisyonu göz önünde bulundurulduğunda tutarlı olduğunu iddia eder (Cicero, *Acad.* I. 23; LS 68B; Sharples, 2003: 28). Stoa’yı Akademiye taşıyan ve orada Stoacılığı öğreten Antiokhos’un bütün amacının Stoacı dogmaların zaten Platon’da var olduğunu göstermek olduğu söylenir (Sextus, *PH.* I. 235). Antiokhos, Platonculuğun dogmatikliğini yeniden eski haline getiren kişi, Philon ise -Antiokhos’un destekçileri hariç- (Cicero, *Acad.* II. 18; LS 68U) yalnızca zayıf ve başarısız bir uzlaşmayı destekleyen biri olarak görülür (Sharples, 2003: 29). Antiokhos’un öğretisi, Stoacılar ve Peripatetikler ile Akademi filozoflarının öğretilerinin bir karışımından oluştuğu gibi, o, tüm bu öğretiler arasında da bir uyum olduğunu ileri sürmektedir (Sextus, 2017: 33).

Phyrrhonculuğun yeniden canlandırılmasındaki ilk ana figür olan Aenesidemos, Şüphecilerin yargıyı askıya almalarını haklı çıkaran on neden (*trope*) ya da tarz (*modes*) belirleyerek bunlara argümanlar (*logous*) ya da konular (*topous*) adını verir (Sextus, *PH.* I. 36; DL IX. 79). Bunların anlattığı şey, duyuların kendilerini uyaran nesnelere asıl doğalarını keşfedemeyeceğidir (Sextus, 2017: 34). Daha sonra Agrippa ve öğrencileri, çok daha genel bir düzeyde bunlara beş tarz daha ekler (Sextus, *PH.* I. 16; DL IX. 88).

Menodotos ve Theodas ile birlikte deneyci tıp okulunun mensubu, Herodotos'tan sonra başı ve aynı zamanda Şüpheci okul ve doktrinlerine dair temel otoritemiz olan Sextus Empiricus, 'empirik (deneyci)' olarak adlandırılrsa da, metodik (yöntemci) geleneği kabul etmiş olması daha olasıdır. Karşıtlarının görüşlerini uzun uzadıya aktararak tarafsızlığını belirtse de, çok uzun argümanlar öne sürerek okuyucuyu bezdirir. Çalışmaları özgün olmaktan ziyade, özellikle Aenesidemos, Kleitomakhos ve Menodotos'un yazılarının kaynak olarak kullanılmasından oluşur (Sextus, 2017: 36-37).

3.2. ŞÜPHECİLİĞİN AKADEMİ FELSEFESİNDEN FARKI VE AKADEMİ FİLOZOFLARININ DİĞER ŞÜPHECİ OKULLAR TARAFINDAN ELEŞTİRİSİ

Stoacıların sistemlerindeki tutarlılığı, Akademi filozoflarının tutarsızlıklarından hareketle de, özellikle kendi okul mensupları tarafından göstermek manidar olduğu kadar anlamlıdır da. Sextus Empiricus, Stoacılara ve *phantasia katalêptikê*'ye yönelik itirazların tam olarak hangi Şüpheci okul üyeleri tarafından yapıldığını her zaman belirtmez. Dolayısıyla Akademi filozoflarının hangi yönlerden diğer Şüphecilerden ayrıldığını belirlemek sağlıklı bir değerlendirme yapabilmek için şarttır.

Yeni Akademi filozofları, Şüphecilerden farklı olarak, kavranabilir bir şeyin olmadığını iddia etseler de bazı şeylerin kavranabilir olduğunu kabul ederken, Şüpheciler hiçbir şeyin kavranamayacağı düşüncesindedirler. Aradaki fark iyi ve kötü şeylere dair düşünceleri bakımından daha net anlaşılmaktadır. Şüphecilerin aksine Akademi filozofları bir şeyin iyi olduğu yargısında buldukları zaman kastettikleri şey, bu şeyin iyi olmasının başka bir şeye oranla daha ikna edici (*pithanôn*) olduğudur. Aynı durum kötü olan şeyler konusunda da geçerlidir. Şüpheciler ise, bir şeyi iyi ya da kötü olarak nitelendirirken, bu nitelendirmenin daha ikna edici olduğuna inanarak değil, yani ikna edici olarak iddia ettikleri şeye görüşlerini katmadan, bunu hayata dogmatik olmayan bir biçimde (*adoksastoos*) uyup eylemden alıkonmamak için yapmaktadırlar. Duyu izlenimleri konusundaki görüşleri ise onların hem güvenilir hem de güvenilmez oldukları yönünde olup, onlara eşit oranda bir güç atfetmektedirler (Sextus, *PH*. I. 226-227). Bilakis Akademi filozofları bazı izlenimlerin ikna edici (*pithanas*) bazılarının da ikna edici olmadığını (*apithanous*) öne sürmektedirler. Buna ek olarak ikna edici olanlar arasında da bir ayrıma giderek, bazılarını sadece 'ikna edici', bazılarını 'ikna edici ve

test edilmiş’ diğerlerini ise ikna edici olduğu kadar ‘test edilmiş ve geri çevrilmemiş’,¹⁰ olarak belirlerler (Sextus, *PH. I. 227-229*; *Adv. Math. VII. 166, 401*).

İki felsefe arasındaki bir diğer fark, inandıkları şeyler konusundadır. Karneades ve Kleitomakhos bir şeye inanma konusundaki davranışlarının altında, onların bu şekilde davranmalarına yol açan güçlü bir eğilimin olduğunu belirtirler. Aksine Şüphecilerin inançlarının temelinde bir kabullenme yatmaktadır. Hayatın amacı konusunda ise, ikna ediciliği bir kılavuz olarak kullanan Akademi filozoflarının aksine Şüpheciler dogmatik olmayan bir tavır takınırlar (Sextus, *PH. I. 230-231*).

Phyrrhoncu şüpheciler ve Akademi filozofları arasında ayırım yapan Aenesidemos’a göre, Akademi filozofları kuramcıdır. Bazı şeyleri güvenle öne sürerken diğerlerini açık bir şekilde reddederler, Oysa Phyrrhoncular *aporetik* ve hiçbir doktrin benimsemezler. Herhangi bir konuda şu kavrayıcıdır veya değildir, şu bazen böyledir bazen değildir, şu bazen bizim için erişilebilirdir veya değildir, şeyler bazen şu türdendir bazen değildir, şu insana göre şöyledir bu insana göre böyledir vs. Hiçbir konuda belirleyici değillerdir. Hatta hiçbir konunun belirli olmadığı konusunda bile bir iddiada bulunmazlar. Bununla birlikte, Yeni Akademi bazen Stoacılarla hemfikirdir. Doğruyu söylemek gerekirse, Stoacılarla savaşılan Stoacılar gibilerdir. Üstelik pek çok konuda kuramları vardır. Erdemi ve akılsızlığı öne sürdükleri gibi, iyi ve kötü, doğruluk ve yanlışlık, var olan ve var olmayan, ikna edici ve ikna edici olmayı varsayarlar. Diğer birçok şey için de kesin belirlenimleri vardır. Sadece kavrayıcı izlenimle ilgili karşıt görüştedirler. Bilhassa Phyrrhoncular her tezle ilgili şüphe uyandırarak, tutarlılıklarını koruyup kendileriyle çelişmezken Akademi filozofları kendileriyle çeliştiklerinin farkında değillerdir. Bir yandan kesin iddialarda ve yadsımalarda bulunurken aynı zamanda hiçbir şeyin kavrayıcı olmadığına dair genelleştirme yaparak ortaya yadsınamaz bir çatışma çıkarırlar. Bu doğru şu yanlış diye kabul edip, yine de hala tereddüt ve şüpheyi göz önünde bulundurup, birini seçip diğerinden kaçınmanın nasıl mümkün olabileceği sorusunu soran Aenesidemos’a göre, bu şeyin iyi ya da kötü olduğu, bunun doğru şunun yanlış olduğu, bunun var olduğu, şunun var olmadığı

¹⁰ “*Dieksodeumenas ve periodeumenas* asıl itibarıyla ‘baştan sona, tamamıyla’ (ya da ‘her yönden’) anlamına gelir, bu yüzden ‘tamamıyla incelenmiş’, ‘dikkatle gözden geçirilmiş’; *aperispastous* ‘etraftan dolaşarak geçilemez’ (ya da ‘söküp atılamaz’) bu nedenle de ‘şüphe duyulamaz’ demektir (Sextus Empiricus, 1976: 140, *PH. I. 227* Dipnot a; Sextus, 2000: 102 Dipnot 100).

bilinmiyorsa, kesinlikle bunların hiçbirinin kavranabilir olmadığı kabul edilmelidir (Photios, *Biblioteka*, 169b18-170b3; LS 71C).

İkna edici izlenimleri hayatı yönlendirmek ya da var olan şeylerin keşfi için ölçüt olarak kabul eden Akademi filozofları, bu izlenimleri ölçüt olma gerekliliklerini karşılamadıkları için eleştiren Sextus, bunların falanca nedenlerden dolayı ikna edici olmayı ya da geri çevrilemez izlenimlerin ölçüt olduklarının onaylayıcı bir gözlemi gerektirdiğini, ancak ikna edici izlenimin tek başına ölçüt olmadığını ifade eder. Çünkü hakikatin keşfedilmesi için gerekli olan şey şudur: Hakikati keşfedecek ölçüt konumunda olan ikna edici izlenimin de test edilmiş olması gerekir. Bu izlenimle bağlantılı olarak incelen şeyler gözden kaçabilir. Böyle bir durumda zihinde terslik çıktığı takdirde hakikatin bilgisi de elden kaçacaktır. Akademi mensubu filozofların Stoacılarla yönelttikleri eleştiri okları kendilerine dönmektedir. Nasıl ki *phantasia kataléptikê*'nin ona yakın olan izlenimlerden ayırt edilemezliğinden ötürü hakikatin ölçütü olamayacağını söylüyorlardıysa, ikna edici izlenimleri de çok yakın belli yanlış izlenimlerin olması olasıdır. Dolayısıyla izlenimlerin ne tümü güvenilir ya da güvenilmez ne de bazısı güvenilir ya da güvenilmezse demek ki izlenim hakikat ölçütü değildir. Çıkan sonuç ise ölçüt diye bir şeyin olmadığıdır (Sextus, *Adv. Math.* VII. 435-439).

Dogmatikler Şüphecilerin neye dayanarak hiçbir ölçütün var olamayacağını ileri sürdüklerini sorgularken, bunu ya düşünmeden ya da bir ölçüte dayanarak yaptıkları itirazında bulunurlar. Çünkü bir ölçüte dayanarak yapıyorlarsa kendileriyle çelişmektedirler. Şüpheciler ise, bir şeyin kendisinin ölçütü olamayacağı sonucuna varırlar. Dogmatikler nasıl ki ışık hem kendini hem de diğer şeyleri gösteriyorsa, ölçütün de kendisinin ölçütü olabileceğinin mümkün olduğunu ileri sürmektedir (Sextus, *Adv. Math.* VII. 440-442). Sextus ise Şüphecilerin amacının bir ölçütü ortadan kaldırmak olmadığını, göstermeyi amaçladıkları şeyin şu olduğunu ifade eder:

“Eşit güçte karşıt bir görüş de ortaya konabildiği için bir ölçütün var olduğuna dair görüş koşulsuz olarak güvenilir olma durumunda değildir ve sonra, biz her ne kadar ölçütün bir kenara atılmasına katkıda bulunuyor gibi görünsek de, biz bize yakın duran izlenimi, bir ölçüt olarak olmasa da, kullanabiliriz; çünkü biz bir izlenimden hareketle ölçütün var olmadığına dair muhtemel argümanlar ortaya koyarken bunu bir izlenimi onaylamaksızın

yapmaktayız, çünkü karşıt görüş için getirilen argümanlar da eşit güçte muhtemel olan şeylerdir” (Sextus, *Adv. Math.* VII. 443-444).

3.3. AKADEMİK ŞÜPHECİLER/YENİ AKADEMİ

3.3.1. Arkesilaos

Arkesilaos İ.Ö. 272’de Akademinin başına geçer. Bununla birlikte, bir süre Sokratik çürütme sanatının ona özgü olan versiyonunu uyguladığına şüphe yoktur (Hankinson, 2003: 66; Long ve Sedley, 1987: 448). Arkesilaos’un yöntemi, her iki açıdan tartışma (*disputatio in utram partem*) yani herhangi bir önermenin p olduğunu iddia eden birine onun p olmadığını göstermek (Cicero, *Fin.* II. 2, V. 10; LS 68 J-K) ve hiçbir konuda açık seçik bir karara varmamaktır (Cicero, *Nat. D.* I. 11). Herhangi bir pozitif öğretiye itiraz etse de, kaynaklar onu, belki de Stoacılar felsefi açıdan en ilginç ve cazip doktrinler sunduğu için, özellikle Stoacılarla olan ilişkisi içinde ele alır. Gelecek iki yüz yıl boyunca Stoacıların ve Akademi filozoflarının felsefi kaderleri iç içe olacaktır (Hankinson, 2003: 66-67).

Akademik Şüpheciler, Stoacıların kendi ilkelerini onların aleyhine çevirir. Stoacıların kendileri, eğer bir izlenim kesin ya da “kavrayıcı” değilse, bilgenin yargısını askıya almasını kabul ederler. Aslında hiçbir kavrayıcı izlenim yoksa yapılacak en bilgece davranış her zaman yargıyı askıya almaktır. Arkesilaos bu argümanı Stoacıların aleyhine çevirip, Stoacıların ilkelerine göre bilgenin her zaman yargısını askıya alacağını iddia eder (Sharples, 2003: 27).

Arkesilaos’un epistemolojik pozisyonunu saptamak kolay değildir. Kaynaklar felsefi pozisyonunu proto-Pyrrhonist olarak tasvir etmektedir (Schofield, 2002: 324). Diogenes Laertios, onun argümanlardaki çelişkilerden dolayı yargıda bulunmaktan imtina eden ilk filozof olduğunu ifade eder (DL IV. 28). Arkesilaos’a mal edilebilecek iki tez, hiçbir şeyin kesin olarak bilinmeyeceği ile kavrama diye bir şeyin olmadığıdır. Bu iki kısa alıntı onun muhtemel hareket noktasını da gösterir (Schofield, 2002: 327).

Cicero'ya göre: "Arkesilaos Platon'un çeşitli kitaplarından ve Sokratik söylemlerinden en büyük ahlaki etkiye kapılan ilk kişiydi: zihnin ya da duyuların kavrayabileceği hiçbir şey kesin değildir" (Cicero, *De or.* III. 67; Eusebios, *Praeparatio Evangelica*, 14. 4. 11).

Numenius'un aktarımına göre ise Arkesilaos'un ana hedefi Zenon'un kavrama öğretisidir:

"Zenon'u sanatta bir hasım ve onun ikna edici bir rakip olduğunu gören Arkesilaos, onun tarafından oluşturulan argümanları yıkmak için tereddüt etmeden bir teşebbüse kalkıştı... Kavrayıcı izlenimin ve adının, Atina'da bir hayli takdir edildiğini -bu doktrini ilk defa keşfeden Zenon'du- gözlemleyerek, tüm muhtemel kaynakları buna karşı kullandı" (Eusebios, *Praeparatio Evangelica*, 14. 6. 12-13; LS 68G).

Sextus Empiricus her ne kadar Akademi filozoflarını eleştirse de, Arkesilaos'a hakkını teslim eder. Arkesilaos'un herhangi bir şeyin gerçekliği ya da gerçek dışılığı hakkında hiçbir iddiada bulunmadığından düşünme tarzının hemen hemen Phyrhron'un düşünme tarzıyla aynı olduğunu ifade eder. İkna edicilik bakımından bir şeyi başka bir şeye tercih etmeyen Arkesilaos, tıpkı kendilerine bunu amaç edinen Şüpheciler gibi yargıyı askıya (*epokhê*) alır. Tikel konularda yargıyı askıya almanın iyi, onay vermenin ise kötü olduğunu da ekler. Bununla birlikte, onda eleştirilebilecek tek nokta, bu tür iddiaları Şüphecilerin aksine olumlayıcı bir tarzda ortaya koymasıdır. Arkesilaos hakkındaki söylentilere de değinen Sextus Empiricus, onun Phyrhroncu görünümünde olmasına rağmen aslında Platon'un dogmalarını kabul etmeye yatkın olup olmadıklarını ölçmek için öğrencilerinin üzerinde şüpheli yöntemi kullanan bir dogmatik olduğunu, dolayısıyla bir şüpheli olarak kabul gördüğünü, ancak amacının uygun yapıda olan öğrencileri Diodoros'un diyalektiğini kullanarak Platon'un dogmalarına bağlamak olduğunu aktarır. Bu nedenle Ariston, onu 'Arkesilaos'un kafası Platon, kuyruğu Phyrhron ve gövdesi Diodoros' olarak betimlemektedir (Sextus, *PH.* I. 232-234; DL IV. 33).

Arkesilaos'un bu okumasından onu ve muhataplarını *epokhê*'ye iten, bir argümanda tartışılan konunun tek bir yanı hakkındaki söylenecek şeyler olduğu kadar diğer tarafı hakkında da söylenecek şeylerin bulunmasıdır. Bununla birlikte, diğer metinler Arkesilaosçu *epokhê*'yi eşit oranda tutarlı akıl yürütme dizisinin bir sonucu olarak değil, özellikle belirli bir akıl yürütme çizgisine yani Stoacıların kavrayıcı izlenime saldırısıyla

gösterir (Schofield, 2002: 325). Aslında bu söz dalaşı Arkesilaos'a atfedilen en fazla onay almış olan felsefe parçasıdır (Cicero, *Acad.* I. 43-46; II. 59-60, 76-78; Sextus, *Adv. Math.* VIII. 150-158).

Arkesilaos herhangi bir ölçüt ortaya koymamıştır. Ölçüt koyanlar ise, bunu sırf Stoacıların ölçüt anlayışına karşı çıkmak amacıyla yapmışlardır. Arkesilaos, kavramanın (*katalêpsis*) sanı ve bilgi arasında yer aldığına ve hakikat ölçütü olduğuna dair Stoacıların görüşlerine karşı çıkararak onları çürütmeye çalışır (Sextus, *Adv. Math.* VII. 150, 152).

Stoa karşıtı argümanları kendi içlerinde değerlendirmek konusunda bir sorun olduğunu iddia eden Schofield, Stoacıların vardığı sonucun -bilgenin yargısını askıya alması ya da onay vermesi- Arkesilaos'un da katıldığı bir şey olarak mı resmedildiği, yoksa bu sadece onların mantıklı bir şekilde reddedemeyecekleri öncüllerle birlikte, Stoacıları kendi ilkelerinde *epokhê*'nin yargı ya da onay konusunda savunulabilir tek tutum olduğunu kabul ettirmek için köşeye sıkıştırma amaçlı diyalektik bir manevranın sonucu olarak sadece *ad hominem* yapıldığı anlamına mı geldiği sorusunu yöneltir (Schofield, 2002: 325). Diyalektik yoruma göre Arkesilaos ayrıca Sokratik metodu canlandıran kişi olarak da görülebilir (Cicero, *Nat. D.* I. 11; *Fin.* II. 2; LS 68J). Platon'un *Menon* diyalogunda bahsi geçtiği üzere, sokratik sorgulama muhatabını bilgisizliğini kabullenmeye, şaşkınlığa hem ağız hem de ruhta bir uyusukluğa sürükler (80a-b). Sextus, Arkesilaos'un Stoacıların kavrayıcı izlenime karşı olan argümanında, onun akıl yürütmesinin *ad hominem* rolünü vurgulamaktadır. Arkesilaos'un ilk hamlesi kavrayıcı izlenim diye bir şeyin olmadığını göstermek ve Stoacıların kavrayıcı izleniminin tanımına uyan hiçbir izlenimin var olmadığını kanıtlamaktır (Schofield, 2002: 325).

Kavrayıcı izlenime onay verme olarak adlandırılan kavrama, ya bilgede ya da cahilde ortaya çıkabilir. Ancak eğer bilgede ortaya çıkıyorsa bilgi, aptalda ortaya çıkıyorsa sanıdır. Bu iki seçenektan başka bir seçenek de yoktur. Eğer kavrama *phantasia katalêptikê*'ye onay vermekse, kavrama diye bir şey yoktur. Arkesilaos'a göre ilk olarak, onay vermek, izlenimle değil, yargıya onay verildiği için akılla ilgilidir. İkincisi, pek çok örnekte gösterildiği gibi, yanlış olamayacak türden hiçbir doğru izlenim yoktur. Bununla birlikte, kavrayıcı izlenim diye bir şey yoksa kavrama kavrayıcı izlenime onay

vermek olduğundan, haliyle kavrama diye de bir şeyin gerçekleşmesi mevzu bahis değildir. Kavrama yoksa kavranabilir bir şey de yoktur. Var olan şeyler kavranabilir şeyler değilse, Arkesilaos buradan bilgenin de yargısını askıya alması gerektiği sonucuna varır (Sextus, *Adv. Math.* VII. 153-156).

Arkesilaos'un onayın izlenimle değil de, *logos*'la ilgili olduğu iddiası, Platon'un *Theaitetos*'taki hakikatin algıyla anlaşılabilceği fikrine karşı Platon'un argümanını yeniden kullanmasına dayanır (Schofield, 2002: 328). Eğer algılar pasif etkilenimlerse doğru ya da yanlış olamazlar. Doğru ve yanlışlık, algılar hakkında akıl yürütmede ifade edilen önermelerin alanına ait olmak zorundadır (Pl. *Tht.* 184-186).

Arkesilaos'un bu argümanı üzerine akıl yürüten Sextus'a göre, Stoacıların bahsettiği ölçütün var olmadığı ve bunun sonucu olarak da hiçbir şeyin kavranabilir olmadığı durumda, bilge onay verdiği zaman, hiçbir şey kavranılabilir durumda olmadığından kavrama olmayacağı için, bilgenin onay verdiği şey kavranılabilir olmayan bir şey olacaktır. Kavrayıcı olmayan bir şeyi onaylamaksa sanı anlamına gelmektedir. Bilge onay verenlerden biri değilse, sanı oluşturanlar sınıfında demektir. Ancak Stoacıların iddiasına göre, sanı bir akılsızlık belirtisi, bir kusur olduğuna ve bilge de kesinlikle sanı oluşturan aptallardan olmadığına göre, bilge onay verenler sınıfından biri değildir. Ancak onay verenlerden değilse, bilgenin tüm durumlarda onay vermeyi reddetmesi gerekmektedir. Onay vermeyi reddetmek ise yargıyı askıya almak anlamına gelir. Dolayısıyla bilge de yargısını askıya alanlar sınıfındandır (Sextus, *Adv. Math.* VII. 156-158; Cicero, *Acad.* II. 67-68, 78).

Schofield'a göre Arkesilaos'un bu diyalektik örneği, kendisinin *epokhê* durumuna nasıl geldiğini göstermek için değil, açıkça onun Stoacı muhatabını bir şüpheciye dönüştürme amacıyla tasarlanmıştır. Dolayısıyla, Arkesilaos'un bazen *ad hominem* tartıştığına şüphe yoktur. Arkesilaos'un amacı Stoacıları hatalı olduklarını kabul etmeleri gerektiğini değil, özellikle onların hatalı olduklarını göstermektir (Schofield, 2002: 326; Long ve Sedley, 1987: 446).

Løkke, Stoacılar da, bir kişinin bilge ya da aptal oluşu, aptalın sanıları ya kavrayıcı olan ya da olmayan izlenime verdiği onayla şekillendiği için, üç tür inanç (belief) olduğunu

ileri sürer (Løkke, 2015: 79). Bu, en azından erken dönem Stoacılarının üç şeyin *-doksa*, *katalêpsis* ve *epistêmê*- birbiriyle bağlantılı olduğunu söylerken kastettikleri şeydir (Sextus, *Adv. Math.* VII. 151; Cicero, *Acad. I.* 41-42). Bilge, onu her çeşit hatadan muaf bırakan bir tür bilgiye sahip olarak, tüm inançlarını kavrayıcı izlenime verdiği onayla şekillendirmektedir (Cicero, *Acad. II.* 145; Stob. II. 73. 20-21, 111. 19).

Sıradan insanlar da kavrayıcı izlenimlere onay verebilir, ancak o zaman onların şekillendirdiği inançlar sanı değil kavramalardır. Ancak bazen kavrayıcı olmayan izlenimlere de onay verebiliriz o zaman sanı oluştururuz (Stob. II. 112. 3; Sextus, *Adv. Math.* VII. 151, 154; Plut. *St. Rep.* 1056f). Bu yüzden kavrama (*katalêpsis*) bir yönüyle bilgenin bilgisinin yani kavrayıcı izlenimin bir özelliği, diğer yönüyle de sanının yani aptalın onayının bir özelliği gibi görünmektedir (Løkke, 2015: 79-80).

Bu, *katalêpsis*'in, kavrayıcı izlenime aptalın verdiği onay, sıradan hatanın da aptalın kavrayıcı olmayan izlenime verdiği onay olduğu anlamına geliyor. Maalesef bu yorum Arkesilaos'un erken dönem Stoacılara karşı olan argümanı ile (Sextus, *Adv. Math.* 151-153) uyumsuzdur. Bu argümana göre, kavrama diye bir şey mevcut değildir. Eğer kavramaya bilge sahipse, bu, bilgenin *epistêmê*'sidir, kavramaya aptal sahipse sadece bir *doksa*'dır. Bu kanıtı temel alan bazı uzmanlar açısından, Stoacılar göre bir inanç, ya aptalın onayını ya da kavrayıcı olmayan bir izlenimi içeriyorsa bir sanıdır. Buna göre kavramanın bir tür sanı olduğu sonucu çıkıyor ki, bu yanlış bir varsayımdır. Løkke, Arkesilaos'un Stoacı pozisyonu iki açıdan sadeleştirdiğini iddia eder. Sanılar söz konusu olduğunda, Arkesilaos sadece tek bir tür onaydan bahsetmektedir. Ancak Stoacılar ilgili izlenimin türünü de belirlemiş olmalıdır. İkinci olarak, Arkesilaos'a göre Stoacılar *epistêmê*'yi kavrayıcı izlenime verilen onay olarak karakterize etmektedirler. Ancak Arkesilaos Stoacıların aptal ve bilgenin kavrayıcı izlenime verdikleri farklı onay türlerinden bahsetmemektedir. Dolayısıyla Arkesilaos, bir aptalın bilgisini oluşturan izlenim ve onay bileşimini yok ettiği için kavrama diye bir şeyin olmadığı sonucuna varmaktadır (Løkke, 2015: 80).

Schofield ise Arkesilaos'a karşı biri teorik biri pratik olmak üzere iki itirazda bulunulabileceğini öne sürer. Hiçbir şeyin bilinmeyeceği açıklamasından sonra yapılacak en akıllıca şeyin yargıyı askıya almak olduğunu ileri sürerek kendisini

çürütür. Arkesilaos açıkça hiçbir şeyin bilinemeyeceğini bildiğini reddederken, kendi ilkesine göre, bunu bilmiyorsa, bunu hiç iddia etmemeliydi. Arkesilaos'a yöneltilen bir diğer itiraz ise, eyleme geçememe (*apraksia*) suçlamasıdır. Tamamen akli başında bir insanın onay vermeme durumunda nasıl eylemde bulunacağı sorusu, Akademi filozoflarının Helenistik dönem boyunca kavrayıcı izlenim eleştirisine yönelik Stoacıların karşı silahı olmuştur. Verdikleri yanıt ise kendi geliştirdikleri bir teori değil *ad hominem* kurnazlık olarak yorumlanmaktadır (Schofield, 2002: 331-332).

Akademi filozofları onaya gerek olmadan sadece izlenim ve içtepinin eylem için yeterli olduğunu iddia etmektedirler (Plut. *Adv. Col.* 1122b-e; LS 69A; Cicero, *Acad.* II. 108).

Schofield'a göre bu suçlama Arkesilaos'a değil, aslında Karneades ve Kleitomakhos'a yöneliktir. Arkesilaos'a yapılan *apraksia* eleştirisi ise Sextus Empiricus tarafından kaydedilir (Schofield, 2002: 332).

Her şey hakkında yargı askıya alınırsa, pratik hayatta nasıl mutlu olunacağı, hayatın nasıl idame ettirileceği sorusu üzerine Arkesilaos, kendi seçim, sakınım ya da eylemlerini makul olan (*eulogon*) ilkesine göre düzenleyerek doğru bir şey yapmış olacağını ileri sürer. Mutluluğa ulaşmak ancak bilgelikle mümkündür. Bilgelik ise eylemlerini doğru bir şekilde yerine getirmeyi içerir. Doğru eylem, hakkında mantıklı bir gerekçe sunabildiğin eylemdir. Dolayısıyla Arkesilaos makul olandan hareket ederek doğru eylemde bulunduğu için mutlu bir insandır (Sextus, *Adv. Math.* VII. 158).

To eulogon kavramı aslında Zenon'a aittir. Arkesilaos'un kullandığı “doğru ve başarılı eylem” (*katorthôma*) öncülü, Zenon'un yapıldığında mantıklı bir açıklaması verilebilen uygun eylem ya da davranış yani *kathêkon* (DL VII. 107; Stob. II. 85. 13-15) tanımıdır. Mutluluğun sakınmaya, sakınmanın da doğru ve başarılı eylemelere bağlı olduğu da ayrıca Stoacıların düşüncesidir. Görünen o ki, Arkesilaos Stoacıların etik kuramını onların meydan okumalarını bertaraf etmek için kendi çıkarına kullanmaktadır (Schofield, 2002: 332). Mantıklı olana göre eylemlerini düzenleyen kişilerin onay vermekten nasıl sakınacakları konusu ise bir problem teşkil etmektedir. “A, yapılacak mantıklı şeydir” önermesi kişinin kavrama temelinde A'yı seçtiğini ne ima ne de iddia etmektedir. Bununla birlikte, bu konuda ne yargısını ne de bunu takip etme

makullüğünü askıya almaktadır. Stoacı Sphairos ile karşılaştırıldığında, balmumundan narları gerçek sanarak onay veren Sphairos'a yanlış bir izlenime onay verdiği suçlaması yöneltilir. Sphairos ise, onların nar olduğu önermesine değil, onların nar olduğunun mantıklı olduğunu düşünme önermesine onay verdiğini söyler (DL VII. 177). Belki Arkesilaos izlenecek makul yol olduğu için bir şeyi yapmanın, bazı teorik konularda bir hipotezi göz önünde bulundurmak gibi olduğu düşüncesindeydi. Makul olan şeye güvenmek benzer şekilde, ne onayı ne de doğru hakkındaki bir yargıyı, sadece ne yapılması gerektiğine dair geçerli bir hipotezi gerektirmektedir. Eğer öyleyse, Sextus'un ileri sürdüğü gibi onun önermesi makul olana dair değil, geçerli bir varsayımın ifade edilmemiş kavramı üzerinedir (Schofield, 2002: 334).

3.3.2. Karneades

Arkesilaos ve Phyrhon gibi yazılı hiçbir şey bırakmayan Karneades'in düşüncelerini öğrencisi Kleitomakhos'tan öğrenmekteyiz. Arkesilaos'un Stoa epistemolojisine yönelik argümanlarını kullanmaya devam etmekle birlikte, Khryssippos'un bu argümanlara karşı çürütmelerini de göz önünde bulundurarak geliştirmiştir (Sextus, 2017: 30).

Karneades'in ölçüt konusundaki argümanları sadece Stoacılara yönelik değil, ölçütle ilgili görüş bildiren tüm okullara yöneliktir. İlk argümanı Arkesilaos'un argümanında farklı değildir. Hakikat ölçütü diye bir şey yoktur. Ne duyum, ne akıl ne de izlenim, bunların hiçbiri hakikat ölçütü değildir. İkinci argümanı ise, şayet bir ölçüt varsa bunun duyumla bağlantılı bir şey olmasının zorunlu olduğudur. Canlı varlıklar cansız olanların aksine sahip oldukları duyum yetisi sayesinde hem kendilerini hem de çevresindekileri algılayabilecektir. Bununla birlikte, duyum, etkilenmemiş, hareketsiz ve uyarılmamış bir durumdayken duyum değildir ve hiçbir şeyi algılayamaz. Duyum, ancak etkinlik haline geçtiğinde, yani bir şeyler tarafından uyarıldığı, duyuma açık (*enargon*) olan şeyler tarafından etkilendiği zaman bu şeyler hakkında bildirimde bulunabilir. Öyleyse bahsi geçen ölçüt, duyulur şeyin ruhta meydana getirdiği etkide (*pathos*) aranmalıdır. Bu etki, hem kendini hem de ona neden olan görünüşü (*phainomenon*) açığa çıkaran izlenimden (*phantasia*) başkası değildir. Bu noktada *phantasia* tanımı yapan Sextus, onu hem kendini hem de ona sebep olan nesneyi yansıtabilen, canlı varlık üzerindeki

etki olarak tanımlar (Sextus, *Adv. Math.* VII. 159-162). Daha sonra Sextus bu konu hakkında Stoa'yı Akademiye taşıyan kişi olarak lanse edilen (*PH.* I. 235) Antiokhos'un neler düşündüğünü bildirir.

Görme duyumuz belli bir şekilde düzenlenmiştir. Bir nesneye baktığımız zaman, baktığımız nesneye bakmadığımız andaki durumdan farklı bir hal içindeyizdir. Bu türden bir değişimle birlikte, değişimin kendisi -izlenim- ve değişime sebep olan şey -görülür nesne- olmak üzere iki şeyi kavrarız. Aynı durum diğer duyular için de geçerlidir. Hem kendisini hem de içinde olan her şeyi gösteren ışıkla bir analogi kuran Antiokhos'a göre, canlıların bir şeyi kavramalarındaki ilk öge olan izlenimin hem kendisini hem de ona neden olan duyuya açık şeyi açığa vurması gerekmektedir. Bununla birlikte, izlenim çoğu zaman ona kaynaklı eden şeyi çarpıtıp bozduğu için, her izlenim değil, eğer böyle bir şey mevcutsa, doğru olan izlenim ancak hakikat ölçütü olarak kabul edilebilir. Yanlış olamayacak türden bir doğru olmadığı için, doğru gibi görünenin ondan ayırt edilemeyecek ölçüde yanlış olanı da bulunduğundan, ölçütün hem doğru hem de yanlış olan bir şeyi eşit ölçüde kapsamaması mümkündür. Ancak hem doğru hem de yanlış olan izlenim, bu durumda ne kavrayıcı olacak ne de ölçüt olacaktır. İzlenim yargı yetisine sahip olmadığı, aklın da hareket noktası izlenim olduğu için akıl da ölçüt olamaz. Zaten olması gereken de budur. Çünkü üzerinde yargı verilecek şey öncelikle gösterilmelidir. Akılsal olmayan duyum olmadan hiçbir şey gösterilemez. Öyleyse, ne duyum ne de akıl ölçüttür. Bunlar ölçütün var olmadığına dair Karneades'in öne sürdüğü argümanlardır. Ancak hayatın idame ettirilmesi ve mutlu bir yaşam için bir ölçütün şart olduğunu düşünen Karneades'in kendisi de bir ölçüt teorisi geliştirmek zorunda kalmıştır (Sextus, *Adv. Math.* VII. 162- 166).

Numenius Karneades hakkında şunları bildirmektedir:

“... Karneades okulun liderliğini miras aldı ve üçüncü Akademiye kurdu. Kullandığı argümanlarda Arkesilaos'la aynı yaklaşımı benimsedi. Çünkü kendisi de bir sorun hakkında lehte ve aleyhte tartışma metodunu uyguladı ve başkaları tarafından öne sürülen bütün iddiaları ortadan kaldırdı. İnsanın mutlaka her konuda yargısını askıya alarak yaşamını idame ettirmesinin imkânsız olduğunu, 'açık olmayan' ile 'kavranamaz' arasında fark olduğunu, her şeyin kavranabilir olmadığını, bununla birlikte açık olan şeylerin bulunduğunu söyleyerek, sadece yargıyı askıya alma açıklamasında kendisini [Arkesilaos'tan] ayrı tuttu. Karneades Stoacı teorilerden haberdardı ve onlara karşı eristik muhalefetiyle, hakikati değil, makul görünen şeyi amaçlayarak ününe ün kattı. Sonuç

olarak, Stoacılarla çok rahatsızlık verdi...” (Eusebios, *Praeparatio Evangelica*, 14. 7-8, 736d-737a; Inwood ve Gerson, 2008: 38 Text 15).

Karneades, yargıyı askıya alma konusunda Arkesilaos’a katılmamaktadır. Bu tanıklıktan, açık olan birtakım şeylerin var olduğuna inandığını, hakikatin kavranabilir olmadığını düşündüğü ancak yaşamı idame ettirmek için onay vermek de gerektiği için makul olanın peşinde olduğunu anlıyoruz. Ancak kendisiyle çeliştiğini de gene Numenius şu şekilde aktarmaktadır:

“[...] Bununla birlikte Karneades, Stoacılarla çekişmesi nedeniyle halkta kafa karışıklığı yarattı, ancak arkadaşlarıyla baş başa olduğu zaman, bazı şeyleri kabul eder, şeylerin doğru olduğunu söyleyip herkes gibi iddialarda bulunurdu. [...] Karneades, çelişkili felsefi görüşler ifade ederek, bir bakıma, kendisini yalanlar ve yalanların altına gizlenmiş hakikatle süsledi. Dolayısıyla, yalanları perde olarak kullanıp perdenin arkasına gizlenerek, hakikati [dolandırıcı] bir satıcı gibi arka odada sakladı. Bu yüzden onun mizacı, boş olanların suda yüzüp üste çıkması ve iyi olanların batıp yok oldukları fasulyeler gibiydi” (Eusebios, *Praeparatio Evangelica*, 14. 7-8, 738c-739a; Inwood ve Gerson, 2008: 38 Text 15).

Numenius Karneades’e oldukça ağır suçlamalar yöneltmektedir. Stoacılarla kimi konularda benzer görüşlerde olduğu bilinse de, sahtekâr olduğuna dair suçlamalarda doğruluk payı olup olmadığı tartışmalıdır.

3.3.2.1. İkna Edici İzlenim (*Pithane Phantasia*)

İzlenim, izlenimin ortaya çıkmasına sebep olan şey, yani dıştaki nesne (*ektos hypokeimenon*) ile içerisinde olduğu şey yani bir insan olmak üzere iki yönlü bir doğaya sahiptir. Bu bakımdan mevcut nesne (*phantaston*) ile izlenimi deneyimleyen özne arasında bir ilişki söz konusudur. İzlenim, mevcut nesneyle olan ilişkisi açısından ona uygun olduğu zaman doğru, uygun olmadığı zaman yanlıştır. İzlenimi deneyimleyen özne açısından ise, görünüşte doğru ve görünüşte yanlış olmak üzere iki tür izlenim vardır. ‘Görünüşte doğru izlenimi (*phainomene alêthes*)’ Akademi filozofları, ‘yansıyan görüntü/derin düşünce (*emphasis*, dıştaki nesnenin zihindeki görüntüsü, yansıması, düşüncesi)’ ‘ikna edicilik (*pithanotes*)’ ve ‘ikna edici izlenim (*pithane phantasia*)’ olarak adlandırır. Görünüşte doğru olmayan izlenim (*ou phainomene phantasia*)’ ise, ‘yansıtıcı olmayan (*apemphasis*)’, ‘ikna edici olmayan (*apeites*)’ ve ‘ikna edici olmayan izlenim (*apithanos phantasia*)’ şeklinde tanımlanır. Çünkü kendisi yanlış gibi görünenler ile doğru olsa da bize öyle görünmeyen şeyler doğal olarak bizi ikna

edemezler. Dolayısıyla bu izlenimlerden apaçık yanlış olanları ya da doğru görünmeyenleri elemek gerekir. Bu tür bir izlenim, ya var olmayan bir nesneden kaynaklanan ya da var olan bir nesneden kaynaklansa da nesnesine uygun olmayan ile nesneyi temsil etmeyen bir izlenim olduğu için bir ölçüt olamaz. Bu noktada Sextus, Stoacıların *phantasma* ve kavrayıcı olmayan izlenim için verdikleri Orestes'in Elektra'yı Erinyelerden biri zannettiği Orestes örneğini verir (Sextus, *PH. I. 226-227; Adv. Math. VII. 166-170, 401; Cicero, Acad. II. 99*).

Görünüşte doğru izlenimin bir türü, örneğin, görüş alanındaki nesnenin küçük ya da uzak olması nedeniyle ayırt edilemediği durumlardaki, görme duyusundaki zayıflık nedeniyle karışık ve belirsiz bir algıya sahip olanların durumundaki gibi, anlaşılmaz, belirsizdir. Diğerisi ise, görünüşte doğru olduğu kadar, bu doğruluk görünümüne yoğun bir şekilde sahiptir. Bu iki izlenimden anlaşılmaz, belirsiz olanı ya kendisini ya ona sebep olan şeyi açıkça belirtmediği, onayımızı kendine çeken ve bizi ikna edecek türden bir şey de olmadığı için ölçüt olamaz. Bununla birlikte, Karneades okulu, doğru ve çok canlı bir şekilde doğru görünen izlenimin ölçüt olduğunu düşünmektedirler. Böylesi bir izlenimi büyük bir kapsama sahip olarak nitelendirirken kastettikleri, izlenimin pek çok izlenim türünü kapsayacak derece kuşatıcı olduğu ve ne kadar kapsayıcı olursa, kendini bir başka izlenimle karşılaştırdığında o kadar ikna edici ve sağlam bir şekilde açığa vuracak olmasıdır. Şu anki durumda ikna edebilme gücü üç anlamda kullanılmaktadır: i) hem doğru hem de doğru görünen ii) gerçekte yanlış ama doğru görünen iii) aynı zamanda hem doğru hem yanlış olan bir şeye ilişkin olarak. Dolayısıyla ölçüt, Akademi filozoflarının 'ikna edici' olarak nitelendirdikleri, görünüşte doğru izlenim olacaktır. Ancak bazen bu izlenimin aslında yanlış olduğu ortaya çıkabilir, bu yüzden ara sıra, aynı zamanda hem doğru hem yanlış olan izlenimi kullanmak zorunda kalırız. Bu doğru olanı taklit eden izlenimin nadiren ortaya çıkışı, 'genel bir kural olarak' doğru şekilde bildirimde bulunan türden izlenime karşı güvenimizi zedelememelidir. Çünkü işin gerçeği, eylem ve yargılarımızı 'bu genel ölçüt'e göre düzenlemekteyizdir (Sextus, *Adv. Math. VII. 171-175*).

Karneades, hiçbir izlenim basit bir formda değil, tersine, bir zincirin halkaları gibi biri diğerine bağlı olduğundan, bu genel ölçüte bir ikincisini yani aynı anda hem ikna edici olan hem de geri çevrilemez olan izlenimi ekler. Örnek verecek olursak, bir insan

izlenimi edinmiş olan bir kişi, hem bu insana ait olan renk, boyut, biçim, hareket, konuşma, giysi, ayaklar gibi nitelikler hem de hava, gündüz, ışık, cennet, dünya, dostlar ve geriye kalan tüm şeyler gibi dış koşullar hakkında izlenim edinmiş olmaktadır. Bu sebeple, yanlış görünüp bizi şüpheyeye düşürmediği gibi, tam tersine her birinin doğru görüldüğü durumlarda konuyla ilgili inancımız da güçlü olmaktadır. Örneğin, Sokrates'in sahip olduğu tüm özelliklerden hareketle -renk, beden, konuşma, giysi ve tam olarak ona benzeyen birinin bulunamayacağı bir yerdeki pozisyonundan- o adamın Sokrates olduğuna inanırız. Aynı şekilde, bir doktor sadece hızlı nabız ya da yüksek ateş gibi tek bir semptomdan hareketle değil, bunlara ek olarak ağrı, terleme, ağızda kuruluk gibi benzer başka belirtileri de hesaba katarak bir teşhiste bulunur. Bir Akademi filozofu da tıpkı bu örneklerdeki gibi, doğruya ilişkin olan yargısını bir dizi izlenimle verir. Bir arada bulunan bu izlenimlerden hiçbirinin yanlış gibi görünerek şüphe uyandırmadığı takdirde izlenimin doğru olduğunu ileri sürecektir. 'Geri çevrilemez' izlenimin güven ya da inanç oluşturmaya muktedir türden bir izlenim olduğu Menelaos üzerinden verilen bir örnekle pekiştirilir. Helen'in hayaletini gemide bırakıp -ki Troya'dan onun gerçek Helen olduğu izlenimini yanında getirmiştir- Pharos adasına ulaştığında, gerçek Helen'i görür. Fakat Menelaos o anda Helen'den doğru bir izlenim edinmesine karşın, Helen'i gemide bırakmış olduğuna dair bilgisinden türeyen diğer izlenim zihnini çarpıttığı için, gördüğünün Helen olduğuna yani bu izleniminin doğru olduğuna inanmaz (Sextus, *Adv. Math.* VII. 176-181). Bir başka örneğe göre, Herakles, daha önce ölmüş olan Alkestis'i Hades'ten çıkarıp Alkestis'e dair daha önceden ikna edici ve test edilmiş bir izlenim edinmiş olan Admetos'un yanına götürür. Ancak Admetos, Alkestis'in öldüğünü bildiği için, zihni (*dianoia*) bu duruma onay vermekte tereddütlüdür ve gördüğüne inanmaz (Sextus, *PH.* I. 228-229).

Geri çevrilemez izlenimden daha güvenilir ve mükemmel olarak adlandırılan bir izlenim daha vardır. Yargıya yol açan bu izlenim, hem geri alınamaz hem de 'test' edilmiş bir izlenimdir. Geri çevrilemez izlenim için gerekli olan şey, bir dizi izlenim kümesinin bizde şüpheyeye yer bırakmayacak ölçüde görünüşte doğru olması ve hepsinin ikna edici konumda olmasıdır. Test edilmiş izlenimi içeren izlenim kümesinin farkı ise, tıpkı yönetici ya da yargıç olmak isteyenlerin her birinin bu görevi üstlenecek kalibrede biri olup olmadığının anlaşılması için düzenlenen meclis toplantılarında yapıldığı gibi, bu

bir dizi izlenim kümesindeki her bir izlenimin teker teker dikkatli bir şekilde incelenmesidir. Örneğin, yargılama yerinde, yargılayan, yargılanan, yargılamanın gerçekleştirildiği ortam, uzaklık, yer, zaman, ruh hali, eğilim, etkinlik gibi faktörler mevcuttur. Yargı verecek öznenin görüşünün bulanık olup olmadığı (bulanıksa yargılama manasızdır), yargı verilecek olan şeyin küçük olup olmadığı, ortamın karanlık olup olmadığı, mesafenin fazla uzak olup olmadığı, yerin geniş olup olmadığı, zamanın az olup olmadığı, yargılayan kişinin deliliğe bir eğilimi olup olmadığı ve eylem olarak kabul edilebilirliğinin olup olmadığı gibi faktörlerden her birinin ayırt edici özelliğini yargılayız (Sextus, *Adv. Math.* VII. 181-183).

Tüm bu faktörler birlikte ölçütü oluşturur: İkna edici izlenim, aynı anda hem ikna edici hem de geri çevrilemez izlenim, bunların yanı sıra aynı anda hem ikna edici hem geri çevrilemez hem de test edilmiş izlenim. Karneades içinde bulunduğumuz duruma göre bu izlenimlerden birini kullanmamızı salık vermektedir. Sıradan, önemsiz bir konuyu soruşturduğumuz zaman tek bir sanığa sormak yeterlidir. Daha önemli bir meselede ise daha fazla tanık sorgulanır. Aşırı önemli bir konudaysa tanıklar çapraz sorguya alınır. Aynı bu örnekteki gibi, Karneades küçük bir sorun söz konusu olduğunda sadece ikna edici izlenimi, daha önemli konularda geri çevrilemez izlenimi, mutluluğa ilişkin konularda ise test edilmiş izlenimi kıstas olarak kullanmamızı öğütler (Sextus, *Adv. Math.* VII. 184-185).

Üstelik farklı durumlara uygun farklı izlenimler benimsemelerine ek olarak insanlar farklı durumlarda aynı izlenimlere de uymazlar. Bir sorunu enine boyuna düşünme şansının olmadığı durumlarda insanlar sadece 'ikna edici' izlenime uyma eğilimi gösterirler. Örneğin, düşmanları tarafından takip edilen bir adam, bir hendeğe vardığında, düşmanlarının onu hendekte pusuya yatıp beklediklerine dair bir izlenim edinir. Bu izlenim gereğince ne olur ne olmaz diyerek yönünü değiştirip hendekten uzaklaşır. Orada gerçekten bir düşman olup olmadığına tam dikkatini vermeden önce izlenimin ikna ediciliğiyle sarmalanmıştır. Bununla birlikte, bir konuyu değerlendirecek, enine boyuna inceleyecek yeterli zamanı olduğunda kişi ikna edici ve test edilmiş izlenimi dikkate almaktadır (*Adv. Math.* VII. 185-187). Diyelim ki, karanlık bir odada bir halatı yılan sanan birisi hemen üzerinden atlıyor. Ancak daha sonra geri dönüp işin iç yüzünü araştırmaya çalışıyor. Önce hareketsizlikten yola çıkarak ipin yılan

olmadığı sonucuna ulaşıyor. Diğer yandan yılanların kışın bazen hareket etmediklerini hatırlayıp emin olmak için ipi bir sopayla dürtüyor ve böylece ona çarpan izlenimi her yönden inceledikten sonra ipin yılan olduğu varsayımının yanlış olduğunu onaylıyor (Sextus, *Adv. Math.* VII. 187-188; *PH* I. 228). Bir şeyi ancak onu gördüğümüz sırada apaçık bir şekilde görüyorsak onun doğru olduğunu kabul ederiz. Nesneden edindiğimiz izlenim, ancak duyularımız uykuda değil de tam bir uyanıklık halinde olduğunda, aynı şekilde hava da açık olduğunda, makul bir uzaklıkta ve nesnenin hareketliliğini ya da tam tersi hareketsizliğini göz önünde bulundurarak yaptığımızda güvenilir durumdadır. Çünkü incelemek için yeterli zamanımız olmuştur. Aynı akıl yürütme geri çevrilemez izlenim için de uygulanır. Menelaos'un durumunda söylendiği gibi, onlar bu izlenimi onu çürütebilecek hiçbir şey olmadığı zaman kabul ederler (*Adv. Math.* VII. 188-189).

3.4. İZLENİM (PHANTASIA) VE KAVRAYICI İZLENİME (PHANTASIA KATALÊPTİKÊ) YÖNELİK AKADEMİ-STOA TARTIŞMASI

Şüpheciler neredeyse her konuda Stoacılara karşı çıkmışlardır. Ancak çalışmada bütün itirazlar değil, *phantasia* ve *phantasia katalêptikê*'yle bağlantılı itirazlar tartışılacaktır. Sextus Empiricus'un kendi tabiriyle, *phantasia* olarak adlandırılan şey çürütüldüğü takdirde onun diğer türleri de ortadan kalkacağı için hareket noktası olarak kendisine *phantasia*'yı belirler. Ancak burada belirtilmesi gereken nokta Sextus'un hedefinde sadece Stoacıların *phantasia katalêptikê*'sinin değil, aynı zamanda Akademi filozoflarının *pithane phantasia* öğretisinin de olduğudur (Sextus, *Adv. Math.* VII. 371-372).

Cicero, Akademi filozoflarının Stoacılara iki önermeden yola çıkarak saldırdıklarını, bu iki önermenin çürütüldüğü takdirde, tüm sistemlerinin çökeceği düşüncesinde olduklarını aktarır. İlk olarak, bir izlenim, ona tıpa tıp benzeyen başka bir izlenim olduğunda diğerinden ayırt edilemez. Bu yüzden onlardan birinin kavrayıcı olup, diğerinin kavrayıcı olmaması mümkün değildir. İkincisi ise, Akademi filozofları, izlenimlerin hiçbir şekilde birbirinden farklı sayılamayacağını, izlenimlerin her yönden birbirlerinin aynısı olduklarından hiçbir şekilde birbirlerinden ayırt edilemeyeceklerini iddia ederler (Cicero, *Acad.* II. 40). Bu temelde, *Akademik Şüphencilik Üzerine* II. 40-42 ile II. 83'de aktarılan argümanın tamamını topluca ifade edecek olursak (Cicero, 2006:

22-23), (i) Stoacılara göre bazı izlenimler doğrudur; (ii) Zenon'un şartına göre, yanlış izlenimler kavrayıcı değildir; (iii) Zenon'un bir diğer şartı açısından, doğru bir izlenimin fenomenal içeriği potansiyel olarak yanlış bir izlenimden ayırt edilemiyorsa, kavrayıcı değildir; (iv) Akademik argümana göre, herhangi bir izlenimin fenomenal içeriği potansiyel olarak bazı yanlış izlenimlerden ayırt edilemez; (v) Dolayısıyla kavrayıcı izlenim diye bir şey yoktur. Eğer Akademi filozofları (iv). fıkradaki Stoacı görüşte haklılarsa, hiçbir şey bilinebilir değildir.

Stoacılar bu argümanlara detaylı bir kavrama savunmasıyla cevap verirler. Akademi filozoflarının doğru ve yanlışın, daha doğrusu kavrayıcı olan ve olmayan izlenimin ayırt edilemezliği (*aparallaksia*) argümanına karşı iki genel düşünce ileri sürerler. İlkini metafiziksel bir iddia olarak adlandırabiliriz. Stoacılara göre iki şey birbiriyle özdeş ya da birebir aynı değildir (Cicero, *Acad.* II. 50, 54-56). Bu argüman deneysel ya da fenomenolojik bir iddiayla desteklenir. İdrak etmeye ilişkin ayırt etme yeteneğimiz pratikle geliştirilebilir. Bununla birlikte, Stoacılar göre, insanlar her zaman iki benzer izlenimi ya da nesneyi birbirinden kendiliğinden ayırt edemezler. Konuyla ilgili olan alanlarda bilinçli olarak bu ayırt etmeyi öğrenebilecek olan yegâne kişi, uzman ya da 'bilge'dir (*Acad.* II. 20, 56-58). Akademi filozoflarının normal olmayan zihin hallerine bağlı olarak yanlış izlenimlerin doğru izlenimlerden ayırt edilemeyeceği itirazına karşı Stoacıların cevabı, böylesi durumlarda izlenimlerimizin açıklığına ya da normal bir kavrayıcı algının seçikliğine sahip olmadığı görüşleriyle bağlantılıdır (*Acad.* II. 51-54). Anormal zihin hallerinde, zihnimizde bu tür izlenimler arasında neden sonuç ya da öncelik sonralık ilişkisi kurmanın daha zayıflayacağını bu yüzden de, iyileşene kadar aradaki farkın bilincinde olmasak bile, izlenimlere otomatikman daha az güvenle tepki vereceğimizi ileri sürerler (*Acad.* II. 52).

Arkesilaos ve daha sonraki Akademi filozofları, Zenon'un akılsallık kavramını kullanarak epistemolojik argümanlarının merkezine ikinci bir argüman eklerler. Stoacılar, algısal kavramalar ve zihnimiz rasyonelleştikçe bu algısal kavramalardan doğal olarak biçimlenen düşüncelerimiz temelinde, istikrarlı ve yanılmaz tam bir bilgi alanı inşa etmenin mümkün olduğunu düşündükleri için (*Acad.* II. 22, 30-31), kişinin zayıf ya da yanlış bir şekilde desteklenmiş inançlar tarafından aklının karışmaması şartıyla, sırf sanılara sahip olmanın yani kavrayıcı olmayan izlenimlere onay vermenin

akıldışı olduğunu ileri sürmektedirler. Stoacıların bu iddiası, Akademik argümanının merkezinde tartışmalı bir sonuca yol açmaktadır (*Acad.* II. 66-67, 78; Sextus, *Adv. Math.* VII. 155-157). Akademi filozoflarının itiraz ettikleri gibi, (v) kavrayıcı izlenim diye bir şey yoksa ve (vi) Stoacıların öne sürdüğü gibi kavrayıcı olmayan izlenimlere onay vermek irrasyonelse, öyleyse (vii) herhangi bir izlenime onay vermek de akıldışıdır. İşte Akademi filozofları, eğer (i) ve (v). fıkralar arasındaki kavrayıcı izlenim tanımının şartına karşı Akademik argüman başarılıysa, Stoacıların her yerde yargıyı askıya almanın rasyonel olduğu (vii) yani hiçbir inanç oluşturamama sonucuna teslim olduklarını işaret etmektedirler. Tabii ki, Stoacılar kavrayıcı hiçbir izlenim olmadığı öncülünü reddetmekle birlikte, bir de *apraksia* olarak bilinen ünlü bir karşıt argüman geliştirirler. Onay olmadan mutlu bir yaşam mümkün değildir. Çünkü eylem inancı gerektirir. Bir şeye inanmak ise, bir izlenime onay vermek anlamına gelmektedir (Cicero, *Acad.* II. 24-25, 37-39). Cicero'nun aktardığı Akademi-Stoa çekişmesi, hem Akademi hem de Stoacıların birbirlerine karşı yönelttikleri kanıtlar Sextus Empiricus'un tanıklığıyla desteklenerek, modern uzmanların görüşleriyle detaylı bir şekilde tartışılacaktır.

Connor, *phantasia* ve *phantasia kataléptikê*'ye dair güçlükler üzerine birkaç tespitte bulunur. Loeb edisyonuna göre izlenimler hakkındaki Stoacı doktrinle ilgili tüm argümanlar Sextus Empiricus tarafından *Mantıkçılara Karşı* VII. kitap 227-261 arasında anlatılmakta olup, toplam 34 mısra kullanılmıştır. Bu bölümler daima konu başına beş dizeden oluşmaktadır. Örneğin, izlenim tanımları 227-231 arasında, izlenimin doğası 232-236 arasında vs. Bu düzen 262'ye kadar bu şekilde devam eder. Connor'a göre, bu beş dizeli modelin hesaba katılması gereken önemli bir faktör olduğuna herkes katılmayabilir. Bununla birlikte, fark edilir edilmez göze iki şey çarpar. İlk olarak, izlenimlerin ana bölümlenmesinin olduğu bölüm yani VII. 242-247 beş değil, altı dizeden oluşan tek bir bölümdür. İkinci olarak, 242-247 arasındaki bölümde üslupta metni aşan belirgin bir değişiklik vardır. Sextus Empiricus geçiş satırının dışında, Stoacıların isimlerinden bahsetmez. Stoacılar yerine, “o”, “onlar”, “onlara göre”, “onların görüşüne göre” gibi belirsiz zamirler kullanır. Kuşkusuz bu küçük düzensizlikler ya farklı bir kaynağın kullanıldığını göstermekte ya da Sextus Empiricus'un Stoacıların izlenimlerine dair kendi düşünceleri üzerine genel bir

inceleme eklemeye karar verdiği varsayımını akla getirmektedir (Connor, 2000: 188-189).

İkna edici izlenim yani *to pithanôn* kuramının Karneades'e ait olduğu bilinmektedir. Öyleyse neden Stoacılar da ikna edici izlenime rastlıyoruz? Şüphecilerden gelen saldırılar karşısında öğretilerini geliştirdikleri bilinen Stoacılar (bir engel olmadığı takdirde, var olandan kaynaklanamayacak türden izlenim vs. gibi) Şüphecilerle ortak bir görüş birliğine mi varmışlardır?

Long ve Sedley bu ana bölüm hakkında, bunun muhtemelen Karneades'ten itibaren ikna edici izlenimin öneminin, Stoa ve Akademi içerisindeki değişiklikleri yansıtan Sextus'un çizdiği Stoacıların açıklamalarına bulaşmış olabileceğini ileri sürer (Long ve Sedley, 1998: 242). Sextus'taki "doğru" ve "yanlış" izlenimlerin böylesi bir ilavenin sonucundan bahsetmeyi mümkün kılıp kılmadığını soran Connor, Sextus'un *Mantıkçılara Karşı* VII. kitap 89-260 arasındaki kaynağının eklektik Antiokhos olmasının doğru olduğu durumunda, birçok değişikliğe maruz kalan kitap içindeki materyalin Stoacılığın tam bir tarihsel açıklamasını vaat etmediği iddiasına ağırlık kazandıracaktır (Connor, 2000: 189). Aynı şekilde Løkke de, VII. kitap 159-165, 201 kısmındaki aktarımların muhtemelen Antiokhos'a ait olduğunu ileri sürer (Løkke, 2015: 114; Dipnot 2). Cicero'nun tanıklığı da bu iki yorumcuyla desteklemektedir (Cicero, *Acad.* II. 37-38; Dipnot 51).

Karneades Stoacıların *phantasia katalêptikê* tanımına katılmakla birlikte, 'gerçek olmayan/var olmayandan kaynaklanamayacak türden' ifadesine itiraz eder. Çünkü izlenimler var olan şeylerden de var olmayan şeylerden de kaynaklanabilmektedirler. Doğru ve yanlış izlenimlerin birbirlerinden ayırt edilemezliğinin (*aparallaksia*) nedeni her ikisinin de eşit oranda sahip oldukları kendinden açık ve dikkat çekici/göze çarpan olma özellikleridir. Açık ve göze batıcı görünüyorsa nedenleri her ikisinin de benzer davranışlara yol açmalarıdır. Uyanıkken susayan ve susuzluğunu giderdiğinde haz duyan ya da vahşi bir hayvandan, tiksindiği bir şeyden kaçarken bağırarak bir insan tüm bunları uykudayken de gerçekleştirip uyanık olduğu zamanki hislerin aynısına kapılmaktadır. Sağlıklı bir zihin halindeyken güvenip çok açık/canlı görüşlere onay vermemiz gibi, örneğin Dion'un çok canlı görünüşüne Dion olarak ya da Theon'un

Theon olarak görünüşüne güvenip onay vermemiz gibi, bazı insanlar delilik halindeyken de benzer şekilde etkilenirler (Sextus, *Adv. Math.* VII. 402-404). Bu noktada yeniden Herakles'in delirip Eurystheos'un çocuklarını (Euripides, *Herakles*, 1270; Sextus, *Adv. Math.* VII. 405; VIII. 67) kendi çocukları zannederek öldürmesi örneğine dönülür. Verilen örnekten hareketle, izlenimler onayı kendine çekip akabinde buna uygun olan davranışlara yol açacak kadar kavrayıcı oluyorsa, aynı şekilde örnekteki gibi hatalı izlenimler de eşit derecede bizi etkileme gücüne sahipse, varılacak sonuç kavrayıcı olan ve kavrayıcı olmayan izlenimlerin birbirlerinden ayırt edilemez olduğudur. Herakles hem yay ve oklara dair bir izlenim hem de kendi çocuklarının Eurystheos'unkiler olduğu bir izlenim edinmiştir. Bunlardan ilki doğru ikincisi ise yanlış bir izlenimdi. Bu iki izlenim de Herakles'i aynı derecede etkilediğine göre, çıkarılacak sonuç bir izlenimin diğerinden ayırt edilemeyeceğidir. Yay ve oklarla ilgili olan izlenimi 'kavrayıcı' yapan Herakles'i bunları kullanmaya sevk etmesiye, o zaman diğer izlenimiyle arada hiçbir fark yoktur. Çünkü aynı şekilde kendi çocuklarına dair hatalı izlenimi de düşmanın çocuklarını öldürme davranışına sevk etmiştir. Kavrayıcı izlenim ile kavrayıcı olmayan izlenimin kendinden açıklık ve dikkat çekicilik yönünden ayırt edilemezlikleri (*aparallaksia*) böylece kanıtlanmıştır (*Adv. Math.* VII. 405-408).

Løkke, sadece uykudayken, sarhoşken ya da deliyken değil, uyanıkken, ayıkken ve akli başındayken de izlenimlerin rastgele yani mantığı aykırı ortaya çıkabileceğini ileri sürer. Örneğin, Pisa kulesine bakan bir turist düşünelim. Rehber bakan kişi önündeki kulenin eğik olduğunu bilse bile, bununla doğru türden algısal bir karşılaşma içerisindeyse kulenin eğik olduğuna dair kavrayıcı bir izlenime sahiptir. Ona, kulenin eğik olduğunu düşündürecek olan kulenin kendi açısı olmak zorundadır. Dolayısıyla *phantasia katalêptikê* sadece izlenim nesnesini değil, aynı zamanda bunu, izlenim doğru bir şekilde ortaya çıktığı, izlenim doğru bir nedensel gelişim aşamalarına sahip olduğu için öyle yapmalıdır (Løkke, 2015: 69).

Sextus Empiricus'un tanıklığına göre, Akademi filozofları kavrayıcı izlenimle benzer özellikler taşıyan, tıpatıp ona benzeyen yanlış ya da sahte bir izlenimin de var olmasının olası olduğunu iddia ettikleri için, Stoacılar kavrayıcı izlenim tanımına 'var olmayandan/var olmayan nesneden kaynaklanamaz' ibaresini eklemişlerdir. Aynı şekilde, sonraki dönem Stoacılar olarak adlandırılanlar *phantasia katalêptikê* tanımına

bir de ‘bir engel olmadığı takdirde’ ifadesini eklemişlerdir. Şu ana kadarki tanım ve özelliklerle birlikte *phantasia katalêptikê*’yi hakikat ölçütü olarak kabul edenler ise, ilk dönem Stoacılar’dır (Sextus, *Adv. Math.* VII. 252-254).

“Var olmayandan kaynaklanamayacak türden bir izlenim” ifadesini belirsiz bulan Løkke, kavrayıcı izlenimin yalnızca süregiden bir önermeden kaynaklanamayacak bir izlenim olduğunu ve ima edilen nitelikten, bir izlenimin ikinci fıkrada belirtilen (damgalanmış ve basılmış) neden oluşturma gereksinimini karşılıyorsa sahip olacağı bir tür nitelik olduğunu anladığını belirtir. Ona göre, üçüncü fıkra ilk cümlede ortaya konanların bir tekrarından başka bir şey değildir. Böylece *phantasia katalêptikê* tanımı, kavrayıcı izlenimin doğru bir izlenim olduğundan ve doğru bir şekilde ortaya çıkmasından başka bir şey söylememektedir. Kavrayıcı olarak sayılması için doğru bir izlenimin nedensel gelişim aşamalarından ne beklendiğini soran Løkke’nin bu soruya iki yanıtı vardır. İlki, doğru bir izlenim rastgele ya da mantığa aykırı bir şekilde değil, nesnenin etkisi altında şekillenmek zorundadır. Kavrayıcı duyu algıları söz konusu olduğunda, örneğin, eğik kuleye dair duyu algısı kulenin kendisinden kaynaklanmak zorundadır. Ön düşünceler ise, niteliklendirilmiş olan şeylerin ve onların özelliklerinin etkisi altında, daha ziyade şeyler arasındaki süregiden ilişkilerin etkisi altında biçimlenir. Diğer taraftan argümanlar hiçbir nesnenin etkisi altından biçimlenemedikleri için kavrayıcı olamazlar. İkinci olarak, kavrayıcı bir izlenim kendisinden kaynakladığı nesneyi ayırt edecek kadar detaylı ve tam bir kesinlikte damgalanmış ve basılmış olmak zorundadır (Løkke, 2015: 70). Sextus, kavrayıcı bir izlenimin nesnenin tüm özelliğini sanatsal bir şekilde tam olarak ürettiğini (Sextus, *Adv. Math.* VII. 252), Cicero ise, nesne hakkında dışarda kalmayacak hiçbir şeyi dışarıda bırakmadığından bir izlenimin kavrayıcı olduğunu aktarır (Cicero, *Acad.* I. 42). Bu görüşlerden hangisinin ilk dönem Stoacılarına atfedilebileceğini bilmediğimizi ifade eden Løkke, Cicero’nun tanıklığının daha gerçekçi olduğu görüşündedir. İlk dönem Stoacılarına göre bir izlenimin kavrayıcı olup olmadığını belirleyen, neden oluşturan gelişim aşamalarıyken, sonraki dönem Stoacılar kavrayıcı duyu algılarının fenomenolojik bir potansiyele sahip olduklarını fark etmişlerdir (Løkke, 2015: 70).

Sonraki dönem Stoacılarının tanımı bu şekilde değiştirme nedenleri, bazen kavrayıcı bir izlenim ortaya çıksa dahi dış koşullar uygun olmadığından, mümkün olmadığı (*apistos*)

durumların söz konusu olması dolayısıyladır. Örneğin Herakles kendisini mezarlıktan geri dönen Alkestis olarak tanıttığında, Admetos Alkestis'ten kavrayıcı bir izlenim alsa da buna inanmamıştır. Bir diğer örnekte Menelaos Troya'dan döndüğü vakit, Helen'i Proteus'un evinde görse de, onu daha önce gemide gördüğü için, Helen'den aldığı izlenim var olan bir şeyden kaynaklanıp damgalanmasına ve var olanla uygunluk için de olsa da, bu izlenime ikna olmamıştır. Verilen bu örnekler kavrayıcı olsalar bile, Admetos Alkestis'in hem öldüğünü hem de ölülerin dirilemeyeceğini, fakat bazen *daimon*ların dirildiklerini iddia ettiği için, Menelaos da gemide Helen'i güvenli bir şekilde bıraktığından, gördüğünün bir *phantasma*, bir *daimonon* olmasının olası olduğunu düşündüğü için bir takım engeller taşımaktadırlar. Oysa kavrayıcı izlenim için gereken şart hiçbir engele sahip olmayan bir izlenim olması gerektiğidir (Sextus, *Adv. Math.* VII. 254-257, 424; Cicero, *Acad.* II. 104).

Phantasia kataléptikê ancak hiçbir engel olmadığı takdirde ölçüt olma koşulu sağlayabilir. Engel olmadığı durumda açık ve çarpıcı olması açısından tıpkı saçımızdan sürüklercesine bizi kendine çeken ve onay verdiren bir izlenim olduğundan, kavrayıcı izlenimin diğer türden izlenimlere karşı baskın ya da üstün olması için başka bir özelliğe gereksinimi yoktur. Gerçek bir nesneden görme duyusu aracılığıyla bulanık bir izlenim aldığı zamanki gibi, kişi bir nesneyi kavrayıp kavramadığı şüphesine düştüğü zaman kendisini bu türden bir izlenimin peşinden sürüklenir bulur. Bunun gibi bir durumda kişi, bu şekilde daha iyi kavrayacağı inancıyla bir takım yöntemler uygular. Nesneye bakışlarını yoğunlaştırıp, gözlerini ovalayarak açık ve çarpıcı bir izlenim edinene kadar her yola başvurur. Ayrıca izlenimin ölçüt olamayacağı iddiasında olanları doğrulamak imkânsızdır. Kişi bu itirazı başka bir izlenime dayanarak yaptığı için izlenimin ölçüt olduğunun teyit edilmesi gerekmektedir. Duyum ve duyum aracılığıyla ortaya çıkan izlenimi göz önünde bulundurduğumuzda, doğa da sanki hakikatin kavranmasını istemekte ve bu yönde bizi aydınlatmaktadır. Bu noktada Stoacılar, renk ve renk farklılıklarının var olup, bunları görmemiz için mevcut olan görme yetisinin yok sayılması ne kadar saçmaysa, aynı şekilde nesnelerin var olduğunu kabul edip onların kavranmasına vesile olan duyuru izlenimlerinin varlığının yadsınmasının da bir o kadar mantık dışı olduğunu belirterek itirazlarını devam ettirirler (Sextus, *Adv. Math.* VII. 257-260).

Başka bir deyişle, kavrayıcı bir izlenimin kavrayıcı olduğunu fark edemediğimiz durumlar baş gösterebilir. Bunun nedeni izlenimin kendisindeki bir eksiklik değil, duyuların açık tanıklığında bile diğer taahhütlerin etkisinin bizi izlenimi reddetmeye zorlamasıdır (Hankinson, 2003: 75).

Yukarıdaki açıklamanın belirsiz olduğunu ileri süren Rist, Sextus'un açıklamalarından sonraki dönem Stoacıların, izlenimin bizi pratikte (*monon oukhi*) saçımızdan tutup kendisine çekerek pratikte mi onay vermeye zorlamakta olduğunu yoksa izlenimin pratikte bizi saçımızdan yakalayıp gerçekten de onay vermeye mi sürüklediğini kastetmekte olduklarını sorar. Eğer ikinci yorum doğruysa, Khrysippos olmasa da, sonraki dönem Stoacılar gerçekten de kavrayıcı izlenimin bazı durumlarda karşı konulamaz olduğunu ve ona onay vermekten başka şansımız olmadığını düşünmektedirler. Bu görüş herhangi bir zamanda ileri sürüldüyse -ki Khrysippos kesinlikle bu görüşte değildi- bu, Zenon'un onay vermekte özgür olma öğretisinin ortadan kaldırılmasını da beraberinde getirecektir. Zenon'un olguları kavrama süreci betimlemesinde, kavrayıcı olduğu müddetçe her bir tekil kavrayıcı izlenimi yalnızca bilge onaylayacaktır. Sonraki dönem Stoacılar tarafından öne sürülen görüşte ise, bilge ya da aptal, herhangi biri, bizi gerçekten de onay vermeye sürükleyen apaçık kavrayıcı izlenimleri zorunlulukla kabul edecektir (Rist, 1969: 144).

Phantasia tanımında geçen 'iz ve damga' açıklamasından hareketle Akademi filozofları bir başka açıdan daha kavrayıcı olan ve olmayan izlenimlerin ayırt edilemezliğini kanıtlamaya çalışırlar. Akademi filozoflarına göre, biçim olarak birbirine benzeyen ancak dayanak bakımından birbirinden farklı olan şeyler söz konusu olduğunda, kavrayıcı olan izlenimle, yanlış ve kavrayıcı olmayan izlenimi birbirinden ayırt etmek mümkün değildir. Akademi filozofları Stoacı bilgeye birbirinin tıpatıp aynısı olan iki yumurta sırasıyla gösterildiğinde, bilgenin hiç tereddüt etmeden anında bu iki yumurtayı birbirinden ayırt edip edemeyeceği sorusunu yöneltirler. Aynı argüman ikizler konusunda da geçerlidir. İyi insan (bilge) Kastor'dan onun Polydeukes olduğu -ki bu ikisi ikizdir- yönünde bir izlenim aldığında, izlenimi var olan bir nesneden kaynaklanıyor ve nesnesine uygun bir şekilde damgalanıyor olsa da izlenimi hatalıdır. Ya da çukurdan bir yılan kafasını uzatmış olsun. Biz asıl nesneyi araştırmak istersek, çukurda kıvrılmış bir şekilde pek çok yılan olabileceği olasılığı nedeniyle, bu yılanın

daha önce kafasını uzatan yılan olup olmadığına karar veremeyiz. O halde kavrayıcı izlenim onu hatalı ve kavrayıcı olmayandan farklı kılan hiçbir ayırt edici (*idiôma*) özelliğe sahip değildir (Sextus, *Adv. Math.* VII. 409-411).

Løkke, *phantasia katalêptikê* tanımında geçen “damgalanmış ve basılmış (*enapesphragismênen kai enapomemagmênen*)” sıfat fiillerinin iki farklı tür kavrayıcı izlenimi tanımladığı görüşündedir. İlkiyle işaret edilen kavrayıcı duyu algılarıyken, diğeriyle ön düşünceler (*prolēpseis*) kast edilmektedir. Her iki terimin sözlük anlamının da teorisine uyduğunu ileri sürmektedir. “Moulding” yani damgalanma ile karşıladığı ilk sıfat fiil, daha az ve daha hafif neden oluşturan kalıcı bir etkiye sahiptir. Teorisini destekleyecek hiçbir kanıtın olmadığını ekleyen Løkke, bununla birlikte, bazı Stoacıların kavrayıcı olmayan izlenimleri açık ve seçik olmayan izlenimler olarak nitelendirdiklerini (DL VII. 46) ve bunun, bir izlenimin ancak ve ancak açık ve seçikse damgalanmış ve basılmış olma gerekliliğini karşıladığını ima etmekte olduğu iddiasındadır. Diogenes Laertios’un metninde kaydedilen görüşler, sonraki dönem Stoacılar tarafından desteklendiği için, bu terminolojiyi ilk dönem Stoacılarına atfetmek doğru olmaz (Løkke, 2015: 69-70).

Stoacılar göre kavrayıcı izlenim, pek çok izlenim var olmayan şey ya da şeylerden kaynaklandığı için, var olan bir nesneden kaynaklanmaktadır. Örneğin, bir delinin sahip olduğu izlenim kavrayıcı değildir. İkinci olarak, bazı izlenimler var olan bir nesneden kaynaklanıyormuş gibi göründükleri ancak kaynaklandıkları nesneyle uyum içinde olmadıkları için (Orestes’in durumunda olduğu gibi), kavrayıcı izlenim var olandan kaynaklandığı kadar var olan bir nesneye uygun olarak da ortaya çıkmaktadır. Ayrıca bunun öznedeye ortaya çıkıp damgalanması gerekir. Tıpkı oymacıların tamamladıkları işlerin tüm parçalarına el atmaları gibi ve yüzüklerdeki mühürlerin tüm işaretlerini daima balmumuna basması gibi, gerçek nesnelerin kavramasını tecrübe edenlerin onların tüm özelliklerini algılamaları gerekir. Kavrayıcı bir izlenime sahip olan kişi nesnelere farklılığı ustaca ayırt edebilir. Çünkü diğer izlenimlerin aksine bu tür bir izlenim kendinde ayırt edici (*idiôma*) bir özelliği taşımaktadır. Örneğin çingiraklı yılanı diğer yılanlardan farklı kılan ayırt edici bir özelliği vardır (Sextus, *Adv. Math.* VII. 249-252; SVF II 65; LS 40E). Böylece, kavrayıcı izlenimler, temsil ettikleri nesnenin kendine has doğası tarafından meydana getirilirler. Dünya aptallarla, kavraması zayıf

olan, birbirine benzer izlenim dizilerine sahip olan kişilerle doludur. Ancak izlenimlerinin hiçbiri kavrayıcı değildir. Sonuçta Stoacılar herkesin bu tür ayırt etme yeteneğine sahip olmasını talep etmezler. Ancak kavrayışsal olarak gelişmiş bir kişi bunu yapmalıdır (Hankinson, 2003: 70).

Khryssippos Şaşırtmalar konusunda, birbiri ardı sıra gelen kavrayıcı izlenimle kavrayıcı olmayan izlenim yan yana konulduğunda, eğer bu ikisi arasında onları birbirinden ayırt edemeyecek kadar küçük bir fark varsa, bilgenin duraksayıp sessiz kalacağını yani yargısını askıya alacağını, ancak fark fazla ise, bunlardan kavrayıcı olan izlenime bilgenin doğru olarak onay vereceğini açıklamaktadır (Sextus, *Adv. Math.* VII. 416-417; *PH.* II. 253; Cicero, *Acad.* II. 48, 53, 57, 94, 107). Sextus, Khryssippos'un bu açıklamasıyla, kanıtlamak istedikleri şeyin, birçok kavrayıcı olmayan izlenimin kavrayıcı izlenimle birlikte olduğunu göstererek kavrayıcı izlenime onay verilmemesi gerektiğini de kanıtlamak olduğunu ifade eder. Buna sebep olarak da aradaki fark çok gibi görünse de, aradaki yakınlık nedeniyle kavrayıcı olmayan ve hatalı izlenimlere onay vermeye süreklenileceğini gösterir (*Adv. Math.* VII. 418).

İtirazlarına devam eden Sextus, kavrayıcı olmayan izlenimlerin de birbirinden farklı olduğu, birbiriyle eş değerde olmadığı iddiasına eğilir. Hatadan muaf, sanılara itibar etmeyen, her açıdan tanrısal bir kişilik olarak lanse edilen Stoacı bilge, en büyük aptallık olacağından yanlış olan hiçbir şeye onay vermeyecektir. Dolayısıyla daha az kavrayıcı olmayan izlenime onay verip vermemenin bir faydası olmadığı gibi Stoacı bilge söz konusu olduğunda ise bu durum aynı zamanda saçmadır (*Adv. Math.* VII. 422-423).

Rasyonel işlemleri daha az kavrayan, dikkatsizlik ya da acele etme eğiliminde olan birisi, bilgenin diyalektik çalışarak her zaman doğru bir şekilde yerine getirdiği rasyonel işlemleri yerine getiremeyip izlenimlerin doğruluğu konusunda yanılabılır (Annas, 1980: 91). Diyalektik üzerine Diogenes Laertios'un tanıklığından şunları öğrenmekteyiz:

“Stoacılara göre diyalektik zorunludur ve öteki özel erdemleri kapsayan bir erdemdir. Düşünmeden yargıya varmaktan muaf olma, ne zaman onay verip ne zaman yargının askıya alınacağına bilgisidir. Tedbirli olmak, olası olana kapılmayacak biçimde ona karşı (geliştirilen) zihinsel bir metanettir. Çürütülmezlik, kişinin ileri sürülen şey konusunda aksi yönere kapılmasını önleyen tartışmada etkili değildir. Ağırbaşlılık/ciddiyet (*amataiotês*), izlenimleri doğru akla (*orthos logos*) gönderme yatkınlığıdır. Onlar bilginin ya hatasız bir kavrama ya da argümanla değiştirilemeyecek izlenimleri alma konusunda bir eğilim olduğunu söylerler” (DL VII. 46-47).

Yukarıda bahsedilen erdemlere bilginin sahip olduğunu bilmekteyiz. Öyleyse bir izlenime kavrayıcı izlenim olarak tasdiğini veren izlenimleri doğru akla yönlendirme becerisine sahip olan Stoacı bilgedir.

İzlenimin ruhtaki bir iz olarak tanımlanmasındaki balmumu modelinin zayıf olduğunu fark eden Khryssippos’un izlenim tanımında yaptığı, ‘izlenimin hükmeden yetideki bir değişim olduğu’ tanımını Şüpheciler ruhtaki her etkinin *phantasia* olmayabileceğini ileri sürerek reddederler. Mesela, parmağımızı bir yere çarptığımızda hem beden hem de ruh etkilenir. Ancak bu, bir etki olsa da, bir *phantasia* değildir. Stoacılar verdikleri bir örnekle bu itirazı bertaraf ederler. Güneş ışınlarının neden olduğu bir hastalık olan *epholetes* gözdeki, gözün belli bir parçasında olan ‘beyazlık’tır. Hepimizin gözlerinde beyazlık olduğu, ancak herkes hasta olmadığı için bundan sadece hasta olan beyaz kısmı anlamak gerekmektedir. Bu örnekten hareketle Stoacılar bedeni değil, ruhu kastettiklerini, özellikle de ruhun tamamını değil bir parçasını, yani ruhun egemen, hükmeden ya da yönetici yetisindeki (*hêgemonikon*) bir değişimi kastettiklerini söylerler. Böylece, *phantasia* tanımı ruhun egemen yetisindeki bir değişime olacaktır (Sextus, *Adv. Math.* VII. 232-236). Ruh dışsal bir nesne tarafından etkilendiğinde başka bir şey haline gelir. Örneğin, Khryssippos açısından görme yetisi aracılığıyla beyazı gördüğümüzde -ki beyazı görmemiz görme eylemi vasıtasıyla ruhta meydana gelen bir dönüşümdür- bu değişim temelinde bizi etkileyen beyaz bir şeyin var olduğunu söyleriz (Gould: 1971, 55; SVF II 54).

İtirazlar iki tür değişme olduğu ve izlenim ruhtaki bir değişme ya etkilenime bağlı ya da töze bağlı bir değişme olacağı yönünde devam etmektedir. Etkilenime bağlı değişmede, örneğin bir heykel, güneşte ısınıp gece soğumakta, ancak madde ve şekil bakımından değişmemektedir. Töze bağlı değişimde ise bu heykelin eritilip artık başka bir şeye yani pirinç bir gülleyle dönüştürülmesi söz konusudur. Aynı şekilde, eğer

izlenim etkilenime bağılı bir değişmeirse, her farklı izlenimde etkilenimler de farklı olacak böylece hafıza mümkün olmayacaktır. Töze bağılı değişimse heykelin eritildiğinde artık heykel olmadığı gibi ruh da ruh olmağıını koruyamayıp bozulacaktır (Sextus, *Adv. Math.* VII. 375-377). Ancak Şüpheciler kendi değişim kuramlarından hareketle Stoacıları çürütmeye çalışmaktadırlar. Oysa Stoacıların fizik bölümünde açıklanan karışım kuramlarına bakıldığında sadece bir cisim başka bir cisim üzerinde etkide bulunabildiğinden (Cicero, *Acad.* I. 39), her biri birer cisim olan ruh da beden de niteliklerini kaybetmeden aynı yer ve zamanda birlikte bulunabilirler. Öyleyse bir cisim olan izlenimi alan, kendisi de cisim olan *hêgemonikon*, kendi niteliklerini kaybetmeden etkilenime uğrayabilir. Dolayısıyla Stoacılar kendi sistemleriyle çelişmemektedirler.

İtirazda bulunanlara göre içtepi (*hormê*), onay (*synkatathesis*) ve kavrama (*katalêpsis*) *hêgemonikon*'un değişimleriye, *phantasia*'nın bir edilginlik hali olması dolayısıyla diğerklerinden farklı olduğı görüşündedirler. Stoacılar, bu konuyu açıkça belirtmediklerinden her zaman *phantasia* tanımından, dışardan gelen etkilerden ya da kendi içsel etkilenimlerimizden kaynaklanan bir şey olduğı anlaşılacaktır (Sextus, *Adv. Math.* VII. 237-241). Ancak Khryssippos'un *phantasia* tanımda yaptığı değişiklikle birlikte, '*hêgemonikon*'daki bir dönüşüm' olarak tanımlanan *phantasia*, *hêgemonikon*'da yarattığı etkiden dolayı artık edilgin değildir. Bir beden ancak başka bir beden üzerinde etkide bulunabilir. Dolayısıyla beden olan *phantasia* yine beden olan *hêgemonikon*'da bir dönüşüm yaratabilir.

Gould, kendi tabiriyle her ne kadar yetersiz ve sübjektif olsa da, Khryssippos'un ortak düşünceleri¹¹ (*koinai ennoiai*) kavrayıcı olan ve kavrayıcı olmayan izlenimleri birbirinden ayırt edebilmek için ölçüt olarak belirlediğı görüşündedir. Çalışmanın ikinci bölümünde, *hêgemonikon* açıklanırken alıntı yapılan Chalcidios'un fragmanında *hêgemonikon*'un artık var olmayan şeyi hatırlama yetisine sahip olduğı görülmüştü. Gould, Khryssippos'un anımsama yetisini ruha atfederek ruhun çalışma şeklini, birbirine benzeyen nesnelere var olan izlenimlerini ya da görüntülerini gruplar ya da kümeler

¹¹ Burada belirtilmesi gereken nokta Gould'un *prolêpseis* ve *koinai ennoiai* arasında bir ayrıma gitmediğı, ikisini özdeş olarak kabul ettiğidir. Dolayısıyla ortak düşüncelerle Gould'un kastettiğı *prolêpseis*'tir. Gould'un ayırt edilemezlik konusuna dair açıklamaları süresince *prolêpseis* yerine ortak düşünceler ifadesi kullanılacaktır. Ancak kastedilenin *prolêpseis* olduğunun belirtilmesi önem arz etmektedir.

içinde toplamak olarak belirlediğini varsayar. Bu izlenim kümelerinin her biri onun ortak düşünceler olarak adlandırdığı şeydir. Bu temelde ruhun kavrayıcı olan ve olmayan izlenimleri birbirinden nasıl ayırt ettiği açıklanabilir (Gould, 1971: 59-60).

Løkke ise, Karneades'in Stoacıların var olan nesneye onun sahip olmadığı özellikler yüklendiği için izlenimin var olan bir nesneyi temsil etme ilk şartını karşılamakta başarısız olduğu, dolayısıyla “var olmayan bir nesneden kaynaklanamayacak türden izlenim” ifadesine karşı çıkmasından hareketle *phantasia kataléptiké*'nin tanımının iki farklı okumasından ilkinin yani kastedilenin gerçek bir nesneden kaynaklanan değil de, süregitmekte olan bir önermeden kaynaklanan bir izlenim olduğunu güçlendirdiği görüşündedir (Løkke, 2015: 68).

Frede de aynı şekilde Karneades'in Herakles örneğindeki itirazından yola çıkarak çocuklar var olmasına rağmen izlenimin var olandan gelen bir izlenim olarak sayılmadığı gerekçesiyle, *hyparkhon*'la kastedilenin gerçek bir nesneden ziyade doğru bir önerme olduğuna işaret eder. Doğru bir önerme de kavrayıcı izlenimi tetikleyebilir (Frede, 2002: 303).

Ayrıca Stoacıların yaptığı izlenim ayrımlarından yola çıkılırsa, var olmayandan kaynaklanan izlenimin *phantasma* ya da *phantastikon* olarak nitelendirildiğini, aynı şekilde Herakles örneğinin de nesnesine uygunluk olan şartı yerine getiremediği için kavrayıcı olmayan izlenim olduğunu da biliyoruz. Bu da Stoacıların sistemlerindeki tutarlılığı kanıtlar niteliktedir.

Gould'a geri dönecek olursak, Khryssippos elimizdeki materyallerin hiçbirinde deney (*empeiria*) tanımı yapmasa da, soruşturma ve deneyim gerektiren konularda öğrencilerine yargılarını askıya almalarını salık verdiği kısımda deneyi bir kez kullanır (SVF II. 763). Sanatı (*tekhne*) da ‘kavramalar toplamı’ olarak tanımlar (II. 56; Sextus PH. II. 70-71). Başka bir pasajda ise, tatlılığın cinsine özgü olarak düşüncenin bir nesnesi olduğunu ileri sürdüğü rapor edilmektedir. Sahip olduğu özel niteliği (*idiôs poion*) nedeniyle ve duyu organına hemen çarptığından tatlılık bir duyu nesnesidir. Aphrodisiaslı Aleksandros bir metinde (SVF II. 473) Khryssippos'un insanları ortak düşünceler aracılığıyla ikna etmeyi çalıştığını aktarır. Bu terimlerin tam teşekküllü

olarak tartışıldığı bir metnin mevcut olmadığını ekleyen Gould, tüm bunları Aristoteles'in sanat, deneyim, hafıza açıklamasını (Arist. *Metaph.* 980b 25-30; *An. Post.* II. 19. 100a-b) Khryssippos'un kiyle benzeştirerek, Khryssippos'taki hayati farkın ortak düşüncelerin çokluğa karşı birden ziyade, benzerlikleri sayesinde 'çokluğun kendisinin birlikte toplanması' olduğuna işaret eder. Aleksandros'un metnine geri dönen Gould, Khryssippos'un birkaç çeşit karışımdan yani karışım kuramından hareketle izlenimler ile ortak düşünceler arasındaki ilişkiyi temellendirmek istediğini belirtir (Gould, 1971: 60).

Çalışmanın ikinci kısmında fizik bölümünde oldukça detaylı olarak ele alınan özel nitelik ve karışım kuramının hem ayırt edilemezlik hem de ortak düşüncelerin hakikat ölçütü konusundaki rolünün önemi anlaşılmaktadır. Stoacıların bütün olarak sistemlerine bakıldığında fizik-epistemoloji bağlantısı yadsınamaz durumdadır. Aleksandros Stoacıların karışım kuramını açıkladıktan sonra, Khryssippos'un ortak düşünceler aracılığıyla bu farklı karışımların varlığını kanıtlamaya çalıştığını aktarır:

“[...] Khryssippos, karışımlara ait olan bu ayırt edici özellikleri, ortak düşünceler aracılığıyla kanıtlamaya çalışır ve o, bizim bunları hakikatin baş ölçütü olarak doğadan aldığımızı söyler. Kesinlikle birleşerek oluşmuş olan, kaynaşarak karşılıklı yok olan ve her biri niteliğini koruyacak şekilde birbirlerinin içine girmiş olan bedenlerin bir izlenimine sahibiz. Her şey nasıl karışmış olursa olsun, birleşerek birbirine yayılsaydı, bu farklı izlenimlere sahip olmazdık” (Aleksandros, *Karışım Üzerine*, 216. 14-218. 6; LS 48C; SVF II. 473; Gould, 1971: 61).

Khryssippos'un ölçüt konusundaki farklı açıklamalarından -bir yerde *prolêpseis/koinai ennoiai*'ın, başka bir yerde ise *phantasia katalêptikê*'nin ölçüt olduğunu ileri sürdüğü için- dem vuran ve tuhaf karşılayan Gould, Aleksandros'un metnini de göz önünde bulundurarak bu karışıklığın giderildiği görüşündedir. Bir izlenim ortak bir düşünce oluşturan bazı benzer türden izlenimlerin bir üyesidir. İzlenim, ortak düşüncenin hafıza ve deneyim aracılığıyla meydana getirdiği malzemeyi oluşturur. Zihne bir kez yerleşti mi, ortak düşünce, söz konusu izlenimin doğrudan bir kavramayı taşıyıp taşımadığını belirleyecek referans ölçütü haline gelir (Gould, 1971: 61). Bu yüzden de bir yerde Khryssippos'un hakikat ölçütünün kavrayıcı izlenim olduğunu söylediği (SVF II. 105) bir bilgi vardır. Khryssippos'un düşüncesine göre (II. 54) Orestes, yılan benzeyen hizmetçileri gördüğünde boş bir etkilenimin kurbanıydı. Hizmetçiler yanıltıcı nesnelere ya da hatalı izlenimlerdi. Akli başında bir adam olsaydı onların hafızasında depoladığı genç kızların izlenim kümesine yeterince benzemediği, kızların hiçbirinin yılanvari

özellikleri olmadığı için, yanlış olduğu hükmüne varacaktı. İşte bu sebeple belirleyici kontrolü yerine getiren *prolēpseis/koinai ennoiai* ya da izlenimler kümesi, Khrysippos tarafından ana ölçüt olarak belirlenmiştir. Dolayısıyla Khrysippos'a göre, onay verme ve yargıyı askıya alma gücü elinde olan kişinin, sadece bazı ortak düşüncelere atıfta bulunabilecek izlenimlere onay vermesi gerekmektedir. Böylesi düşünceleri ruhta meydana getiren, bilinçli olarak işleyen, artık var olmayan şeyi hatırlayıp sınıflandıran ortak düşünceler, belirli bir anda deneyimlenen izlenimlerin üzerinde bir denetim olarak görüldüğünde neden onların ölçüt olduğu açıklanmış olmaktadır (Gould, 1971: 62). Dolayısıyla Akademi filozoflarının kavrayıcı olan ve olmayan izlenimleri ayıracak bir ölçütün olmadığı itirazları da Gould'un çözümü kabul edilirse ortadan kaldırılmış olmaktadır.

Annas ise, Gould'a katılmamaktadır. Tanıdık düşüncelerin altına sokamadığımız “rastgele” duyu deneyimleri sanrı olarak reddetme eğiliminde olduğumuz klişesi, bu kavramların bizim hakikat ölçütümüz olduğunu göstermez. Örneğin, Kaptan Cook ilk defa bir Dodo kuşu gördüğünde, onu zaten sahip olduğu kavramlar kümesine sokamadığı için, buradan çıkacak sonuç Dodo kuşlarının var olmadığıdır. Ancak bu saçmadır. Annas, duyu deneyimlerinin sadece aşına olunan düşünceler kümesinin altına konulmasından ziyade, gerekli olanın Stoacıların bir diğer ölçüt olarak bahsettikleri “doğru akıl” (*orthos logos*) olduğunu ileri sürmektedir. Duyu deneyiminin, algılayan kişinin sahip olduğu sanıların ve algıların rasyonel sistemine uyması gerekmektedir. Kavrayıcı izlenim olarak nitelendirilmek için konulan şartları yerine getirip getirmediğini görmek için rasyonel işlemlerle test edilmelidir (Annas, 1980: 89-90). Epiktetos'un bir söylemi bu iddiayı destekler niteliktedir. “Bekle beni biraz izlenim; bırak kim olduğunu ne hakkında olduğunu anlayayım, bırak seni test edeyim” (Epict. *Diss.* II. 18. 24-26).

Annas ile aynı görüşte olan Frede, bu düşüncesini Stoacıların çocukların kavrayıcı olan ve olmayan izlenimleri birbirinden ayırt etme mekanizmasına sahip oldukları varsayımlarından hareketle temellendirir. Stoacılar, çocukların doğuştan kavramalara karşı bir içtepiyle donatıldıklarını iddia ederler (Cicero, *Fin.* III. 17). Çünkü bu kavramalar, *prolēpsis*'e yani şeylerin ayırt edici özelliklerine sadık olan bu düşüncelere neden olmaktadır. Yeterli miktarda bu tür düşüncelere sahip olmanın akli elde

etmekle eş değer olduğu varsayılır. Bu düşüncelerin ayrıcalıklı epistemik rolleri onların kavrayıcı izlenimlere ya da kavramalara dayalı olmalarına bağlıdır. Bu yüzden akıl sahibi olmak için çocukların, kavrayıcı olanla olmayan izlenimi birbirinden ayırt edebilmeleri gerekir. Haliyle, henüz akıl sahibi olmadıklarından bunu yapmak için yargı ve çıkarıma başvuramazlar. Aynı zamanda çocukların kavrayıcı olarak sınıflandırdıkları bu izlenimleri kabul ettikleri de açıktır. Aksi takdirde kavramalara sahip olamazlardı. Öyleyse çocuklarda sadece kavrayıcı izlenimlerin akılsal olmayan ham bir versiyonu değil, aynı zamanda bir izlenimin kavrayıcı olup olmadığını takip edecek olan onayın da ham bir versiyonu mevcuttur. Stoacılar yargıyla ilişkili olmadığına bir izlenimin kavrayıcı olup olmadığına karar veren bir duyu olduğunu, bu duyunun geliştirilebileceğini ve aynı zamanda onun sanılarımıza karşı da duyarlı olduğu düşüncesindedirler. İzlenimlerimize dikkat edip yanlış sanılarımızı eleyerek, benzer şeylerin diğerlerinden nasıl farklılaştığını öğrenerek, bunun ışığında izlenimlerimize dikkatlice bakarak bu duyumuzu keskinleştirebiliriz. İzlenimlerin kavrayıcı olup olmadığına dair kesin olan güvenilir bir duyumuz vardır. Frede'ye göre de, Boethus'un doğru aklın ölçüt olduğunu söylerken kastettiği budur (Frede, 2002: 315-316).

Bir başka nokta olarak görme duyusuna da değinen Sextus eğer herhangi bir şey başka bir şeyin kavrayıcısı oluyorsa görme yetisinin de olabileceği iddiasını çürütmeye çalışır (*Adv. Math.* VII. 412). Buraya kadar olan itirazlar Akademi filozoflarına ait görünmektedir. Ancak Sextus'un kullandığı belirsiz dil nedeniyle itiraz edenlerin daha önce de bahsedildiği gibi tam olarak kim olduğu anlaşılammamaktadır. Görme duyusu baz alınarak yapılan itiraz Akademi filozoflarına ait değil gibi görünmektedir. Çünkü Sextus itirazı açıklarken Akademi filozoflarının görüşlerine de değinerek onlara karşı itirazda bulunur.

Sextus, görme yetisinin sanıldığı gibi aksine hiçbir şeyi (renk, boyut, şekil, hareket vs.) kavrayamayacağını renk konusunu ele alarak göstermeye çalışır. Akademi filozoflarının söylediği gibi, görme herhangi bir rengi kavrayıyorsa insanın rengini de kavrayardı. Ancak insanın rengi mevsime, yaşa, hastalığa, sağlığa, uyku ve uyanıklığa göre değiştiğinden görme insan rengini kavrayamaz. Biz de rengin bu faktörlere bağlı olarak değiştiğini bilsek de, rengin aslında ne olduğu konusunda bir fikrimiz yoktur. Dolayısıyla bu renk kavranır değilse, hiçbir renk kavranır değildir. Aynı zorluk biçim

söz konusu olduğunda da geçerlidir. Tablolarda olduğu gibi, aynı şey hem pürüzsüz hem de pürüzlü olarak ya da kule söz konusu olduğunda hem kare hem yuvarlak, kürek ise, suda olduğu gibi, hem eğri hem de düz ya da bir gemide oturan ya da sahilde ayakta duran insanlarda olduğu gibi hem hareketli hem hareketsiz olarak algılanır (Sextus, *Adv. Math.* VII. 412-414; *PH.* I. 92, 102, 118-119). Dolayısıyla hiçbir engele takılmamış izlenim yoktur (*Adv. Math.* VII. 425).

Sextus daha sonra, kavrayıcı olan izlenimler ve kavrayıcı olmayan izlenimlerin birbiriyle eş değerde olmasından yola çıkarak kavrayıcı izlenimin ölçüt olamayacağını, bu bakımdan doğruluğun ve yanlışlığın ölçütü de olamayacağını kanıtlayacağını söyler (Sextus, *Adv. Math.* VII. 415). Ancak çalışmanın ikinci bölümünde doğru ve hakikat ayrımı başlığında açıklandığı üzere doğruluk ve yanlışlık *lekton*'a atfedilirken, aksine *phantasia katalêptikê* hakikatin ölçütüdür. Dolayısıyla çürütülecek olan konu aslında baştan bertaraf edilmiş olmaktadır.

Şüpheciler doğru ve yanlış bir önermenin kolay açıklanabilir bir şey olmadığını dolayısıyla doğru ya da yanlış bir önermenin var olduğunu kabul etmemektedirler. Bunun sebebi, doğru bir önermenin “süregiden (*hyparkhon*)” ve “bir şeye karşıt olan” bir şey olduğunun, doğru olmayan bir önermenin ise “süregitmeyen (*mê hyparkhon*)” ve “bir şeye karşıt olan” bir önerme olduğunun Stoacılar tarafından iddia edilmesidir (Sextus, *Adv. Math.* VIII. 85).

Molacı'ya göre, Sextus Empiricus'un bir şeye karşıt olmak derken kastettiği, bir şeyin olumsuz hali, *bir şey*'e karşıt olmayan olması gerektiğidir. Ancak böyle bir durumda, doğru ve yanlışın gerçeklik nitelikleri kaybolacağı için, burada en üst cins olarak addedilen *bir şey* yerine, anlatılmak istenenin bedenli şeyler olması gerektiğidir (Molacı, 2020: 145). Stoacılardan önce tüm duyumlanabilir şeylerin doğru olduğu, zaten bir şeyin doğru olduğunu söylemekle süregittiğini söylemenin eş değer olduğu düşüncesinde olan Epikouros'un görüşünden bahseden Sextus'a göre, Epikourosçuların aksine Stoacılar, algılanabilir şeylerin bazılarıyla düşünülür olan şeylerin bazılarının doğru olduğunu, algılanabilir şeylerin ise doğrudan değil, düşünülür şeylerle olan ilişkisine göre doğru oldukları görüşündedir (Sextus, *Adv. Math.* VIII. 9-10). Epikouros'un tersine Stoacılar da doğruluk için algılanabilir olmak yeterli değildir.

Sextus Empiricus'un burada yaptığı karşılaştırma algılanabilir olan şeylerle ilişkili olduğu için, Stoacıların doğruluk ve yanlışlık tanımlarındaki *bir şey*, algı konusu olan bir bedendir. Hem doğru hem de yanlıştaki ortak nokta olan bir şeye karşıt olma her iki *lekton*'da (kendinden tam ve eksik) da var olan ontolojik ilişkinliğe gönderme bulunmakta olup, tanımdaki süregitme ile kastedilenin bedensizlik olduğunu güçlendirmektedir (Molacı, 2020: 145-146). Molacı'nın bu yorumu çalışmanın ikinci bölümünde *phantasia katalêptikê* başlığında ele alınan Løkke ve Frede'nin süregitme açıklamalarıyla da benzeşmektedir.

İtirazlarının hem devamında hem de başka bir yer ve bağlamda, algı konusu olan şeylerde de aynı itirazı yapan, şeylerin gerçek doğasının bilinemeyeceğinden dem vuran Sextus Empiricus, aynı şeylerin farklı koşullarda farklı görüneceğini bu durumda Stoacıların kısır döngüye girdiklerini ifade eder. Kavrayıcı izlenimin ne olduğu sorulduğunda gerçek bir nesneden ya da süregitmekte olan şeyden kaynaklanan (*apo hyparkhontas gigomenê*), nesnesine uygun olan ve gerçek olmayan ya da süregitmekte olmayan bir şeyden kaynaklanamayan türden izlenim olarak tanımlanırken, gerçek nesnenin ne olduğu sorusuna ise kavrayıcı izlenime neden olan şey olduğu yanıtını verirler. Her iki kavram birbirinden hareketle açıkladığı için herhangi bir açıklama yapılmamış olmaktadır. Dolayısıyla görünen ve asıl olan şeylerle, görünen ve asıl olmayan şeyler arasındaki ayrım için, bunlardan hangisinin hem görünen hem asıl olduğunun bilinebilmesi için bir ölçüte ihtiyaç olması gibi kavrayıcı olan ile olmayan izlenim için de bir ölçüt gereklidir (Sextus, *Adv. Math.* VIII. 86-89; *PH.* III. 242; *Adv. Math.* VII. 425-427).

Molacı'ya göre, Sextus Empiricus bu açıklamasında *hyparkhontô* ile bedenli gerçekliğe göndermede bulunup, *lekton*'un bedenlerle olan ilişkisi üzerinde durmaktadır. *Hyparkhontô*'nun bir beden olduğu düşünülürse, süregittiği düşünülen doğrunun da bir beden olması gerekecektir. Bu çelişkinin birbiriyle ilişkili olan iki açıklamayla kaldırılabilceği düşüncesinde olan Molacı, *hyparkhein*'in hem bedensizleri niteleyen bir gerçeklik kipi hem de bedenli var oluşu imleyen bir gerçeklik anlamında da kullanılmasından yola çıkar. Bununla ilişkili olarak *hyparkhein* bedenli bir gerçekliğin işgal ettiği bedensiz pozisyonlara (şimdi ve doğru *lekton*) karşılık geldiği zaman, bedensizlerin gerçekliğini vurgulamak için kullanılır. Bu iki açıklama birlikte göz

önünde bulundurulduğunda, *hyparkhontô*'nun bir bedeni gösteriyorsa 'var olan bir gerçeklik', bir bedensize işaret ediyorsa 'süregiden bir gerçeklik' olarak düşünülmesi gerekir. *Hyparkhontô* ya da *hyparkhein* ile anlatılan *lekton* ise bedenlerin etkinlik ve durumlarını ifade eden doğru *lekton*'dur (Molacı, 2020: 146).

Sextus Empiricus, Stoacılara göre, örneğin, 'bu adam yürüyor' gibi bir önermede, eğer yüklem yani yürümek, bir nesneye işaret ediyorsa ifade edilen doğrudur. Yani belirli insan ya da tekil, örneğin ya Sokrates ya da onun bir parçasına işaret ediyorsa önerme doğru, Sokrates ya da onun parçasına işaret etmediği takdirde ise, önerme yanlış olacaktır (Sextus, *Adv. Math.* VII. 100-101).

Bedenli bir gerçekliği belirten bedeninin o andaki durumunu belirtiyorsa, doğru ve süregiden bir gerçeklik olan *lekton*'un doğruluğunu belirleyen bir beden olmasıysa, *lekton*'un kaynağı olan izlenimle de doğrulanır. Çünkü tüm doğruların açıklayıcı bilgisi, hakikat ölçütü, gerçek olandan kaynaklanan *phantasia katalêptikê*'dir ve bu izlenim de nesnesine uygunlukla kavranır (Molacı, 2020: 147).

Annas ise, Stoacılara dair yaptığı tespit, Stoacılardaki temel problemin epistemolojiye ait olan 'neyi bilebiliriz?' sorusu ile metafiziğe ait olan 'neyin gerçekten var olduğu' sorusunun birbirinden ayırt edilmediğinden kaynaklandığı görüşündedir. Çünkü ona göre hakikat, epistemolojik değil, metafiziksel bir kavramdır. Stoacıların bu konulardaki görüşlerinde kaçınılmaz bir belirsizlik olduğunu, bunun da tesadüfi bir problem değil, Stoacılığın kendi içindeki derin anlaşmazlıklardan kaynaklanan bir problem olduğunu ekler (Annas, 1980: 84, 104).

Annas tutarlılık teorisi ve tekabüliyet teorisi olmak üzere iki çizgi belirler. Tutarlılık teorisi için Watson'ın *The Stoic Theory of Knowledge* (1966) ile Rist'in *Stoic Philosophy* (1969) başlıklı çalışmalarını seçer. Zenon'un yumruk analogjisinden yola çıkan bu teori öznenin kavramasına odaklıdır. Stoa sistemine bir bütün olarak daha uygun ve şüpheci saldırılar karşısında daha sağlam bir teoridir. Tekabüliyetçi yorum ise, kavrayıcı izlenime ağırlık verip bir bütün olarak değil, kavrayıcı izlenime dair belirli kanıt parçalarından yola çıkmaktadır. Hem felsefi açıdan zayıf hem de Şüphecilerin

saldırıları karşısında daha savunmasız bir teoridir. Bu kanattaki filozoflar Sandbach ve Schofield'dır (Annas, 1980: 86-87).

Stoacıların, daha ziyade Zenon'un gerçeğe uygunluğu kesin olan herhangi bir izlenimin var olup olmadığı sorusu ile gerçeğe uygunluğu kesin olan herhangi bir deneyimin olduğunun bilinip bilinemeyeceği sorusu arasında ayırım yapmadıkları konusunda tutarlılık ve tekabüliyetçi görüş birleşmektedir.

Watson'a göre, yeni bilgi parçası, şimdiye kadar kurulmuş olan dünya resmine uygun olmalıdır. Kavrama *logos*'tan, tikel eylem genel eğilimden ya da yaradılıştan ayrılamaz. O zaman hakikat için tutarlılık olmak zorundadır (Watson, 1966: 37; Annas, 1980: 90; Connor, 2000: 128). Annas'a göre Rist, izlenimlerin tutarlı doğruluğunu belirleme konusunda Stoacı bilgenin rolüne vurgu yapmaktadır. Watson gibi Rist de, algılayan kişinin kavramasını, bireylerin kavrayabileceği ve sadece çok kusurlu bir derecede örnekleyebileceği *Logos*'un bütün rasyonel sistemiyle birleştirir. Bireyler değişen derecelerde *logos*'u paylaştıkları, başka bir deyişle *logos* tüm bireylerde eşit oranda bulunmadığı için, mevcut izlenimin güvenilirliğini test edecek, doğru rasyonel işlemleri yerine getirebilecek ve izlenimi *phantasia kataléptikê* olarak onaylayabilecek tek kişi bilge olacaktır (Annas, 1980: 91).

Annas tutarlılık teorisine üç eleştiri getirmektedir. İlk olarak, tutarlılık teorisi hakikat için gerekliyse, o zaman izlenimin kendi içsel özelliğinin onayımızı çekme konusunda bir etkisi yoktur. O zaman dünya dağılır (Annas, 1980: 93).

Dünyanın dağılacağına dair Annas'ın argümanına Connor 'dünya' derken Annas'ın kastettiğiyle, Watson ve Rist'in kastettiği şeyin aynı olmadığı itirazını getirir. Annas bir tür solipsizm olasılığında ya da idealist öznellikten bahsetmektedir (Connor, 2000: 131). Burnyeat idealizmi şu şekilde tanımlar: 'Modern zamanlarda en çok sözü geçen idealizm, bir ya da başka bir yorumda, dünyanın esasen düşüncemizin kategorileri tarafından inşa edildiğini iddia eden bir idealizmdir' (Burnyeat, 1982: 21). Hem Watson hem de Rist, bu tür bir idealizm versiyonunu özellikle Stoacı *lekton* teorisini açıklamak için kullanmaya çalışmışlardır. Ancak Stoacıların konumu düşünce durumumuz gerçekliğin kategorileştirilmesinin bizim realist varsayımımızla tutarlı olduğunu ileri

sürmüş olabilecekleriyle uyumluyken, Annas'ın ima ettiği versiyonla uyumlu değildir (Connor, 2000: 131 Dipnot 6).

Annas'ın ikinci itirazı, bilgenin etik konularında norm olsa da, duyu algıları konusunda nasıl otorite olabildiği üzerinedir. Bilge ve iyi olmak, pek çok şey konusunda yargıyı geliştirebilir, ancak görme yetisini güçlendirmez (Annas, 1980: 93). Connor'a göre bilgenin onayını izlenimleri doğrudan alma olarak anlamak hatalıdır. Stoacı doktrinin tüm meselesi onaya bir işlev sağlamaktır. Onayın, biri Annas'ın göndermede bulunduğu gibi 'izlenimleri kabul etmek', diğeri de alınan bir izlenimin içeriğiyle ön düşünceler ve düşüncelerden gelen kavramsal izlenimler arasındaki karşılaştırmaya dayalı olan 'reflektif onay' olmak üzere iki anlamı vardır. Onayın bu ikili rolü göz önüne alındığında, bilge sahip olduğu duyusal araçlar temelinde değil, aldığı izlenimleri bilgi sistemine entegre etme yeteneği temelinde gerçekten de bir otorite olarak kabul edilebilir (Connor, 2000: 136-137).

Annas'ın üçüncü itirazı ise tutarlılık teorisinde kabul edilen ya da reddedilen şey izlenimlerin içeriğini ifade eden yargılar olduğu için, izlenimin temsili özelliklerinin onu kavrayıcı bir izlenim yapmasının aşikâr bir yolu yoktur. Zenon tarafından yapılan tanımda, izlenimin bu özellikleri vurgulanırken, ifade edilebilir içeriği açıklayan önermeden bahsedilmez. Bize söylenen, bir izlenimin, herhangi başka bir nesneyle karıştırılmayacak şekilde nesnesini ortaya koyan bir izlenim yarattığında kavranabilir olduğudur (Annas, 1980: 94).

Connor'ın işaret ettiği üzere, Rist bir yandan tüm *aisthêsis*'in (duyu algıları) doğru olduğunu söyleyen metinlerin, diğeri yandan ise her *aisthêsis*'in bir onay ve kavrama eylemi olduğunu söyleyen metinlerin olduğunu ifade ettikten sonra Annas'ın öne sürdüğü bu ikilemi *aisthêsis*'in sahip olduğu çifte anlamla (hem duyum hem de algı) çözmeye çalışır. *Aisthêsis*'in duyum anlamı temelinde, tüm izlenimlerin doğru olduğunu söylemek yerindedir. Stoacılar herhangi bir türden zihinsel aktivitenin kelimenin bu anlamıyla olan tüm bağlantısını koparmış olmalıdırlar. *Aisthêsis*'i bu anlamda alırsak, *aisthêsis*, gördüğün şeyin gerçekliğinin farkında olmayarak sadece bir hayvanın görebileceği gibi görmek anlamına gelir. Ham duyum ile algı arasındaki farkın Stoacılar arasında geçerli olduğu Galenos tarafından da doğrulanır: "Kavramadan (*me katalêpsis*)

dokunmak, görmek ve duymak mümkündür, ancak kavramadan algılamak imkânsızdır” (SVF II. 75). Böylece görme olarak görmek ya da onay kavramayı içermezken, algılama olarak görmek ise kavramayı içermektedir (Rist, 1969: 135-136; Connor, 2000: 138-139).

Annas yaptığı itirazlar sonucunda tekabüliyet teorisine dönmeye zorlandığımızı ifade eder (Annas, 1980: 94). Ancak tutarlılık teorisinde yaptığının aksine tekabüliyet teorisi için Sandbach ve Schofield’in adını ansa da, bu yorumun kime atfedileceğini dair bir liste sunmaz (Connor, 2000: 144). Annas, tekabüliyet teorisine getirdiği itirazlardan önce bir takım tespitlerde bulunur:

“Buradaki önemli olan nokta, felsefi bakış açısından Stoacı izlenimin temsili doğasının yanıltıcı olabileceğidir. İzlenimi kavradıktan sonra bu izlenim aracılığıyla da nesneyi kavrarız: böylece izlenimler, bizimle ve kaynaklandıkları gerçek şeyler arasında bir paravan oluştururlar. Bu tipin modern temsilcileri, belki gerçekten bileceğimiz tüm şey izlenimler olduğu ve asla izlenimlere neden olan gerçek şeyleri kavrayamayacağımız için kendilerini şüpheli saldırılar karşısında çaresiz olarak görüyor olabilirler. Şüpheli itirazları karşılamak için bu boşluğa köprü olabilecek ikna edici bir argüman biçimlendirme eğilimindedirler. Bu çaba hiçbir zaman başarılı olmadığından, çoktan şüpheci tarafından mahkûm edilmiş bir temsil teorisinin tatmin etmeyen bir konumda olduğu varsayılabilir. Bununla birlikte Stoacı teori felsefi açıdan bilindik Sally Teyze’ye (eleştirilerin hedefinde olan) yani ön şüpheli naif realizme çok daha yakındır. Çünkü bir izlenim yanlış olamayacak türden bir izlenimse, saf bir realiste göre nesnenin kendisini güvenli bir şekilde kavrayabilir” (Annas, 1980: 94-95).

Bu saptamadan sonra Annas’ın tekabüliyet teorisine yönelttiği ilk itiraz fazla naif bir realizmin söz konusu olduğudur. Bazı izlenimlerin kendi doğrulukları üzerinden kavranabilir olduğunu söylemek basitçe dogmatizmdir (Annas, 1980: 95). Connor’a göre bu illa ki bazı izlenimlerin kendi gerçeğe uygunluklarını bildirmesinde ısrar eden bir felsefeye yol açabilecek basitçe bir dogmatizm olmak zorunlu değildir. Belki ortak inançların kökünü kazıyacak bir felsefe arzusu bu yönde olabilir. Ayrıca bunun, bir felsefe için hoşla gitmeyen bir naiflikte olduğu görüşü, bazı izlenimlerin, felsefenin yalnızca tüm kavramsal temel algıların açıklamasını yapması gerektiği varsayımından kaynaklandığını ifade etmek olur. Bir felsefe, temel algıların açıklamasına sahip olmamayı ve bunlara ihtiyaç duymamayı sürdürerek bazı izlenimlerin gerçeğe uygun olduğu varsayımından yola çıkması nedeniyle naiflikten kaçındığını iddia edebilir (Connor, 2000: 145).

Annas'ın ikinci itirazı tutarlılık teorisi bilgeyi algısal norm yapma hatasına düşerken tekabüliyet teorisi de tersine fazla sağduyulu olma hatasına düşmektedir (Annas, 1980: 97). Burada yapılan vurgu muhtemelen Stoacılara göre insan aklının bir şekilde dönüştürücü olma özelliği taşımasıdır. Stoacılar iyi bir yaşamın parçası olduğumuz evrenin yapılandırılmasındaki gibi sanatsal bir şekilde biçimlendirilmesini istemektedirler. Bu sanatı mükemmelleştirmek belki dönüştürme gücüne sahip olan insan zihninin amacıdır (Connor, 2000: 146).

Annas'ın üçüncü itirazı ise tekabüliyet teorisinin tutarlılık teorisinde çok önemli bir rolü olan izlenimin onayı alma ve önermesel bir içeriğe sahip olma zorunluluğuna ihtiyaç duyduğudur (Annas, 1980: 97). Connor'a göre Annas bu zıtlıkları ilk dönem Stoacılarına atfetmeye çalışmaktadır. Stoacılara karşı öne sürdüğü yorumlarda doğruluk ve yeniden yapılandırma hataları vardır. Annas'ın Stoacılarda bulduğu karışıklar Stoacıların kendi yorumlarından ziyade Stoacılarda olması gereken yorumlardır (Connor, 2000: 148).

Annas Stoacıların doğru ve hakikat ayrımı ile ölçütün farklı türlerini sıralayıp bu ikisini birleştirmemelerini ironik bulur. Mantık olarak adlandırdıkları felsefe bölümü bir dizi epistemolojik sorunla kaplıdır. Hakikat hakkındaki ayrımı maddeyle bağlantılı olarak yaptıklarını ifade Annas'ın fark etmediği nokta, Sextus Empiricus'un Stoacıların doğru ve hakikat üzerine yaptıkları ayrımı fizik bölümünde değil mantık bölümünde 'bir hakikat ölçütü var mıdır?' ve 'ölçüt hakkında' başlıklarından sonra açıkladığıdır (Sextus, *Adv. Math.* VII. 27-38). Ayrıca kavrayıcı olan ile kavrayıcı olmayan izlenimi birbirinden ayırt edecek ölçüt de bu ölçüt türlerinde sıralanan diğer ölçütlerdir. Stoacıları metafiziğe ve epistemolojiye ait olan gerçeklik ile bu gerçekliği bilme problemini birbirinden ayırmadıkları konusunda eleştiren Annas, Stoacıların zaten dış dünya kabulüyle yola çıktıklarını, bunu kendilerine problem edinmediklerini, fizik ve mantık ayrımı yapmanın Stoa sisteminin kendisine aykırı olduğunu gözden kaçırmaktadır. Tekabüliyet ve tutarlılık teorisi diye ayırım yapmak Stoa sistemine uygun bir yaklaşım değildir. Ancak bu ikisinin bir sentezi olan yeni bir teori ortaya atılabilir. Stoacıların kendileri mantık, fizik ve etik bölümlerinin birbirleriyle bağlantılı olduğunu ve bu üç alanın birlikte öğretildiğinden söz etmektedir. Ayrıca *phantasia katalêptikê* olmadan *katalêpsis*'in de ortaya çıkması mümkün değildir. Kavrayıcı izlenime bir onay

olan kavrama, doğru ya da yanlış onay olarak değil, sadece onay olarak tanımlanır. Dolayısıyla kavrayıcı izlenime çoğunlukla yanlış onay veren sıradan insanken, bilge diyalektikle geliştirdiği ayırt etme yeteneği sayesinde her seferinde izlenimlere doğru onay verir. Stoacılar yaptıkları doğru ve hakikat arasındaki ayırmayla iki farklı bilgi alanı yaratmışlardır. Hakikate sahip olmasa da doğru bir önerme oluşturulabilen ya da izlenimlerini doğru bir şekilde yorumlayabilen sıradan insan da hatadan sakınarak mutlu bir yaşam sürebilir.

SONUÇ

Antik felsefenin hakikat sorunlarından ziyade, hataların, hayallerin, sanıların ve var olmayanın nasıl düşüncenin konusu olduğu ve dilde ifade edilebildiği sorunuyla ilgilendiği tespiti, bu sorunun cevabının *phantasia* kavramı olabileceği, kavramı epistemolojik bağlamda ilk kez kullanan Platon'dan başlanarak gösterilmeye çalışılmıştır. Platon ve Aristoteles, *phantasia* ile onunla bağlantılı olan diğer kavramları aralarında herhangi bir ayırım gözetmeden kullanmış, bu sorunla ilgilenmeyen Epikouros ise tüm *phantasia*'ların doğru olduğunu iddia etmiştir. Stoacılar ise hakikat ölçütü olarak *phantasia katalêptikê* doktrinini ortaya atmış, Akademi filozofları da ölçüt diye bir şeyin olmadığını, iki *phantasia*'nın birbirinden ayırt edilemeyeceği itirazında bulunmuşlardır.

Çalışmanın birinci bölümünde *phantasia*'nın yanlışla sebep olan şey olduğu ve *imaginatio* kavramından farklı olması nedeniyle, öncelikle bu ikisi arasındaki fark ve bunlardan ilkinin hataya daha yatkın olduğu ve kavramın görme duyusuyla olan bağlantısı gösterilmeye çalışıldı. Platon'un *phantasia* kavramını içeren yaşlılık dönemi diyalogları incelenerek algı -ki kendisinde yanlış da barındırmaktadır- rüya, hayal, görünüş, sanı, var olmayan ve yanlış söylemden bahsedildiği kısımlarda Platon'un *phantasia* kavramını bağlama dahil ettiği saptandı. Duyumların yanlış olmadığını, hatanın sanı ve algı karışımı olan ve bu nedenle de doğru ve yanlış olabilen *phantasia* kavramına dayandığı belirtildi.

Aristoteles'te daha ziyade kavramın en sık kullanıldığı eser olan *De Anima* üzerinde duruldu. Platon'un tersine *phantasia*'nın duyum, sanı, akıl yürütme olamayacağını nedenleriyle göstererek işe başlayan Aristoteles'in kendi sıralaması gözetildi. *Phantasia*'nın yanlış, arzulama, hareket, yargı, akıl yürütme, hafıza, duyum ve rüyalarla olan bağlantısı, kavramı kullandığı eserlerden hareketle gösterilerek, Orta Çağ'daki yankılarına değinildi.

Epikouros'ta bilgi sürecinin oluşum aşamaları *phantasia* kavramıyla bağlantılı olarak gösterilmeye çalışıldı. Kavramın anlamındaki değişime ek olarak hakikat ölçütü olduğuna işaret edilerek bilgi sürecindeki rolü üzerinde duruldu.

Tezin bel kemiği olan ikinci bölümde, Stoacıların sistemlerinin bütünlüklü yapısı, *phantasia* kavramının bu sistemin merkezinde olduğu, epistemolojik bağlamdan çıkılmadan mantığa ve etiğe bir ön hazırlık olması açısından öncelikle Stoa fiziği arka planı çizilerek anlatılmaya çalışıldı. Bu bölüm, hakikat ölçütü olan *phantasia kataléptiké*'yi destekleyecek ve Şüphecilerin itirazlarını zayıflatacak şekilde düzenlendi. Stoa sisteminde bilgi süreci, görme olayı, bilgenin kavrama yetisi vs. gibi konular hem fiziksel olarak yani *pneuma*'nın gerilim hareketiyle hem de *phantasia* kavramı ile açıklanabilmektedir. Çalışmada her iki açıklama tarzından yararlanılmıştır. Tüm canlılarda bulunan, onları birbirinden farklılaştıran *pneuma* ve formları ile yönetici ilke olarak adlandırılan *hégemonikon*'un yetileri, özellikle de izlenimleri biçimlendirme yetisi açıklandı. Dünyada tıpatıp birbirinin aynısı iki şeyin olmadığını düşünen Stoacılar tekillere birliğini veren ve aynı zamanda *phantasia kataléptiké*'ye sebep olan özel nitelik (*idiôs poion*) üzerinde duruldu.

Ruhun bütünlüklü yapısı, kavrayıcı olan ve olmayan izlenim ayrımında başvurulacak bir ölçüt olması nedeniyle karışım kuramları, aklın işlev ve yetileri tartışıldı. Mantık bölümünde mantığın kapsamı, Stoa epistemolojisinin uğraştığı problemler, *phantasia* tanımları, ayrımları ve türleri açıklandıktan sonra bilgi süreci özellikle *phantasia*'nın görme duyusuyla olan bağlantısı nedeniyle bu duyu üzerinden incelendi. Yine, Şüpheci saldırılar karşısında Stoacıların tutarlılıklarını göstermek, Şüphecilerin ana itirazı olan 'ayırt edilemezlik' itirazlarını karşılamak, ölçüt türleriyle olan bağlantıları, dünyayı anlamamız ve dilde ifade etmemiz kendileri sayesinde gerçekleştiği için zihinsel varlık tipleri ele alındı. Doğruluk ve hakikat ayrımına giden Stoacılar, önce doğruluk ve yanlışlığın kendisine atfedildiği *lekton*, daha sonra da hakikat ölçütü *phantasia kataléptiké*, *katalépsis* kavramıyla olan bağlantısıyla açıklandı. Stoacılar etik ve epistemoloji birbiriyle bağlantılı olduğu için, yanlış eyleme yol açan duygular ve içtepisel izlenimler tartışma konusu edinildikten sonra, *phantasia*'nın bilgiye dayalı doğru eylemle, izlenim ve onay ilişkisi üzerinden de özgürlük ve mutlulukla olan bağlantısı üzerinde duruldu.

Çalışmanın üçüncü bölümü ikinci bölümle bağlantılı olarak anlatılmaya çalışıldı. Öncelikle genel olarak dört Şüpheli okul ve özellikleri anlatıldıktan sonra, Stoacılar karşı çıkan Şüphelilerin, özellikle de Akademi filozoflarının aslında ne kadar tutarsız oldukları kendi okul mensuplarının ve modern yorumcuların bulgularıyla desteklenerek açıklandı. Bir hakikat ölçütünün olmadığını iddia eden Karneades'in kendi ölçüt kuramı (*to pithanon*) ele alındı. Son olarak Stoa ve Akademi tartışması her iki okulun kendi görüş ve iddiaları ile modern yorumcuların görüş ve çözümleriyle tartışıldı.

Tüm bunlardan hareketle çalışmada varılan sonuca göre, *phantasia* kavramının, Platon ve Aristoteles'te yargı, duyum, sanı, akıl yürütme ile ilişkili olduğu görülmekle birlikte kavramın daha çok ne olmadığı üzerinde durulduğudur. *Phantasia* nesne olmasa da oluşabilmektedir. Ruhtaki yeri ve bunlardan hangisine ait olduğu ya da ruhtaki ayrı bir yeti olup olmadığı belirsizdir. Bilgiyi duyumla başlatan Aristoteles, duyum ve akıl arasına yerleştirdiği *phantasia*'ya, bilgi sürecinde o olmadan bilginin gerçekleşmeyeceği bir vazife yükler. Hafızayla olan ilişkisi Platon'dan daha keskindir. Kavramı epistemolojik yönden daha sağlam bir zemine oturtur. Platon gibi, kavramı *phantasia*'yla akraba olan kavramlarla zaman zaman da birbirlerinin yerine kullandığı için kavramın anlaşılması güçleşmektedir. Ek olarak *phantasia*'nın özellikle *Timaios* diyalogu ve *De Anima*'daki kullanılma şekli nedeniyle hayal gücü anlamı ve bilgi oluşumundaki rolü modern epistemolojiye kadar neredeyse değişmeden kalacaktır. Her iki filozofta da *aisthêsis* ve *nous* yanlış olmadığı için, yanlışlığı açıklayabilmek için gerekli bir unsur olduğu, hatta bir bakıma duyulardan gelen izlenimler konusunda yanılmamıza sebep olanın *phantasia* olduğu görülmektedir. Sanılar doğru olduğunda bile, hatta özellikle sanılar doğru olduğunda *phantasia* kişinin gözlemlenebilir ve görünür olanın tek doğru olan şey olduğuna inanmasına sebep olur. Kavramın özellikle bu iki filozoftaki kullanımı ve ışıkla olan bağlantısı Orta Çağ'dan itibaren ışık-Tanrı özdeşliğinden tutun, aklın doğal ışığına hatta Aydınlanma Çağı'nın ismine kadar çeşitli alanlara yansiyacaktır.

Epikourosçulara gelindiğinde bilgi edinme sürecinde bir ara unsur olmaktan çıkan *phantasia*, izlenim anlamında kullanılmaya ve hakikatin ölçütlerinden biri olarak addedilmeye başlandığı gibi, sanıyla karışık olması dolayısıyla onun yanlış olamayacağı düşünülmektedir. Bununla birlikte, *eidôla*'dan farkı tam olarak anlayılamamaktadır.

Stoacılar da Epikourosçular gibi izlenim anlamında kullanılan *phantasia*, bir ihtiyaç nedeniyle sisteme dahil edilen bir kavram olmaktan artık tamamen sıyrılmıştır. Halen görme ve ışıkla bağlantılı olsa da tanımı, sadece nesneyi açığa vuran ışık yerine, ‘hem kendisini hem de nesnesini açığa çıkaran ışık’ olarak yenilenmiştir. Kavram, mantık, etik ve fizik alanının merkezindedir. Üç alan da *phantasia* üzerinden birbirleriyle bağlantılıdır. Stoa öncesinde ben bilinci henüz tam olarak gelişmediği, ruh ve madde arasında ayırım tam olarak yapılmadığı için bir imgelem teorisi de mevcut değildi. Stoacılara gelindiğinde, artık yavaş yavaş ben bilincinden, kendi yaradılışının bilincinde olmaktan söz edildiği göze çarpmaktadır. Bu yüzden Stoacıların *phantasia* ve onunla ilişkili olan kavramları kullanma şekilleri, *phantasia*’ya dair yaptıkları ayrımları ve tanımları, bütünlüklü bilgi teorileri seleflerinin aksine daha nettir. Ayrıca Stoa öncesi filozoflardakinin aksine *phantasia*, duyum ve akıl arasındaki bir unsur değil, akılla özdeşdir. Tüm bilgi formları ya da zihnin halleri *phantasia*’nın farklı bir modudur. *Phantasia*, Aristoteles’te de yargıyla bağlantılı olsa da, özgürlükle bir ilişki içine sokulmaz. Aristoteles’te ruhu harekete geçiren ve amaçlı eylemin nedeni olan şey olmasına rağmen, Stoacılarıdaki *phantasia*’nın farkı, kavramın bilgiyle bağlantılı olarak sahip olduğu etik içeriğe ek olarak, doğru eylemin koşulu olması ve tüm bunların ancak aklın onayı ile gerçekleşebilmesidir. *Phantasia* Stoacılar da artık ‘yanlış sebep olan şey’ olmaktan çıkmış, daha ziyade hakikat ölçütü olarak anılmaya başlanmıştır. *Eidôla* ve *eikasia* kavramlarına da Stoacılar da rastlanmaz.

Peki Stoacılar neden hem Platon’un çözmeye çalıştığı var olmayandan bahsetmenin olanağı problemini devralmış hem de izlenimler (*phantasiai*) arasında bir takım ayrımlara gitmişlerdir? Bu ayrımları yapmak ve kavramın yerini belirlemek ne türden bir önem teşkil etmektedir? Üstelik bunu yaparken sadece tanımla sınırlı kalmamış, aynı zamanda hem izlenimin türlerini (kavrayıcı, kavrayıcı olmayan, içtepisel vs.) hem izlenimi edinen özneyi (bilge ve cahil) hem de öznenin izlenimi edindiği sırada içinde bulunduğu zihin halini (sağlıklı veya hastalıklı) göz önünde bulundurmuşlardır. Çünkü deneyici olan Stoacılar aslında belirsiz gerçekliklerin de en az algılanabilir gerçeklikler kadar var olduklarını ve tıpkı Şüphecilerin itiraz ettikleri gibi, bizde gerçekmiş gibi bir izlenim yarattıklarını kabul etmektedirler. Dolayısıyla tıpkı gerçek bir nesnenin (*phantaston*) yarattığı gibi izlenime neden olan, var olmayandan ya da sağlıklı olmayan

bir zihin halinden kaynaklanan *phantasma* ya da *phantastikon* kavramlarının, bir cisim olmasından mütevellit *hégemonikon*'da bir dönüşüm yaratan *phantasia*'dan, *epistémê*'ye giden yolda bir basamak olarak gördükleri, var olandan ya da süregitmekte olan bir şeyden kaynaklanan kavrayıcı izlenimden ayırt edilmesi gerekmektedir. Sıradan ve bilge insanın doğruluğu ve hakikati kavrama dereceleri birbirinden farklıdır. Stoacıların yaptıkları ayrımlar neticesinde, Zenon'un el analojisindeki gibi, sanı çerçevesinden sıyrılarak, hatalardan olabildiğince kaçınabildiği takdirde, sıradan insan *alêthes*'e erişebilecekken, hatasız zihni ve ayırt etme yeteneğiyle de bilge *epistémê*'ye, evrenin doğru bilgisine erişerek mutlu olacaktır.

Şeylerin niteliklere nasıl sahip oldukları, Stoa sisteminde süregiden bir öge olan niteliksiz maddeyle açıklanırken, önermeleri de düşüncelerin nasıl yanlış olabildiğini göstermek için yine süregiden öğeler olarak konumlandırılırlar. Böylelikle de Stoacılar, Platon'un *Sofist*'te ortaya attığı var olmayanın nasıl düşüncenin konusu olduğu ve dilde ifade edilebildiği problemini *lekton* kavramıyla çözmeye çalışmış ve yanlış önermeyi doğru olandan ayırarak, yanlış olamayacak türden bir izlenim olarak nitelendirdikleri ya da farklı bir okumadan hareket edersek, doğru olan bir önermenin neden olduğu kavrayıcı izlenim (*phantasia katalêptikê*) teorilerini sağlamlaştırmışlardır.

Bir yanda sürekli değişim içerisinde olan evren ve madde diğer yandan bu gerçekliği imleme sorunu mevcuttur. Değişmekte olan gerçeğin dilde nasıl temsil edilebileceği problemi *phantasia metabatikê*'yle bağlantı olan *lekton*'la giderilmeye çalışılır. Yine *Theaitetos*'tan itibaren kullanılan balmumuna dayalı bilgi açıklamasını da *phantasia* kavramının tanımına dair yaptığı değişiklikle Khrysippos çözmeye çalışır. İzlenim türlerine de Stoacılar önce rastlamamaktayız. Bilgi sürecini duyumla başlatan Stoacılar da duyum, akıl ve kavram açıklamasının *phantasia*'ya indirgeniği görülmektedir. Aristoteles ve Stoacılar da hayvanların da izlenimlere sahip olduğu görülürken, iç-dış söz ayrımı yapmasına rağmen Platon hayvanların *phantasia*'ları olup olmadığından bahsetmez.

İki izlenimin birbirinden ayırt edilemez olduğu ve bu temelde biri kavrayıcı iken diğerinin kavrayıcı olmamasının mümkün olmadığına dair Şüphecilerin itirazı da Stoacıların *phantasia katalêptikê* tanımları ve özel nitelikle (*idiôs poion*) bertaraf

edilmiştir. Cansız bir nesnenin bile *pneuma*'nın gerilim hareketinden muaf olmadığı, bir şeyin, ancak o şeyin ona özgü olan niteliği kavrandığı takdirde gerçekten anlaşılacağını düşünen Stoacılar da *idiôs poion*'a duyularımız aracılığıyla erişiriz. Tüm nitelikler *pneuma*'nın akışları ve algılanabilir olduklarından, Stoa sisteminde her bir tekil şey onu başka şeylerden farklı kılan bir ayırt edici niteliğe sahip olduğundan, Şüphecilerin itirazlarının aksine, iki şey ya da izlenim birbirinden ayırt edilebilir. Var olandan ya da niteliklendirilmiş olan bir şeyden kaynaklanan *phantasia katalêptikê*'ye neden olan da, bu ayırt edici niteliklerdir. Algılanan bu ayırt edici nitelikler, ortak nitelik (*koinôs poion*) sayesinde de dilde ifade edilebilmektedir. Ayırt etme yeteneğini en üst noktaya taşımış olan Stoacı bilgenin de yanıltılması mümkün değildir.

Onay olmadan da mutlu bir yaşam sürülebileceğini iddia eden Arkesilaos bu savını 'makul olan' olarak adlandırdığı, Zenon'dan ödünç aldığı kuramla çözmeye çalışır. Karneades ölçüt olmadığını iddia ederken kendisi de bir kuram ortaya atar. Doğru ve yanlışlığı kendisinde barındıran ikna edici izlenimini *phantasia katalêptikê*'yle özdeşleştirirse de, kavrayıcı izlenim *pithane phantasia*'nın aksine yanlış olamayacak türden bir izlenimdir. 'Var olmayandan kaynaklanamaz' ifadesine itirazları ise *hyparkhein* fiilinin bağlama göre değişen kullanımıyla çözülür.

Üç bölümde ve farklı filozoflarda incelenen *phantasia* kavramı ile ilgili çalışmanın vardığı sonuç, parça parça değil de bir bütün olarak bakıldığında Stoacıların kendi sistemleriyle tutarlı olduklarıdır. Kendi içlerinde anlaşmazlıkları olsa da hem birbirlerinin ve doktrinlerinin zayıf noktalarını gidermeye çalışmışlar hem de özellikle Platon'un ortaya attığı problemlere çözüm aramışlardır. Şüphecilerin itirazları onların bakış açılarına göre bir dereceye kadar haklılık payı içermektedir. Ancak ne Stoacıların bu itirazlara cevaplarını ne de Stoacıların kendi öğretilerini göz önünde bulundurmaktadırlar. Ayrıca kendileri yeni bir argüman ortaya koymaktan ziyade, genellikle Stoacıların kendi argümanlarını onlara karşı kullanmışlardır. Bununla birlikte, Şüphecilerin itirazları sayesinde Stoacıların sistemlerini güçlendirdikleri de yadsınamaz bir gerçektir.

Stoa epistemolojisi ve *phantasia* kavramına dair kapsamlı bir çalışma olmadığı için, bu çalışmayla literatürdeki bu boşluğun doldurulması amaçlanmıştır. Tıpkı sahip olduğu

birden çok anlamına rağmen sadece dayanak/töz anlamıyla anılan *ousia* kavramı gibi, *phantasia* kavramı da sahip olduğu pek çok anlamdan ziyade, sadece hayal gücü anlamıyla felsefe tarihinde bir yer edinmiştir. Kavram epistemolojik açıdan altın çağını Stoacılar da yaşamış, Stoacılar da sonra Batı Ortaçağ'ında epistemolojik bağlamda çok nadir ortaya çıkmıştır. Daha ziyade sanat alanında sıklıkla kullanılacak olup, anlamı *phantasma*'ya kayacaktır. Dolayısıyla bu çalışma, Ortaçağ'da *phantasia* kavramı çalışacak olan kişilere bir rehber olabileceği gibi, *imaginatio*'dan farkı da ortaya konduğu için önem arz etmektedir. Stoacıların 'ben bilinci' üzerine ortaya attıkları düşünceleri de günümüzde zihin felsefesi çalışan kişilere faydalı olabilir. Deneyci olan Stoacıların izlenimlere dair düşünceleri 18. yüzyıl deneyci filozoflarının düşüncelerine fazlasıyla yakındır. Bu nedenle, bu çalışma duyumcu filozoflara farklı bir bakış açısı sağlayabileceği gibi, Platon ve Aristoteles'in bilgi görüşleri ele alınırken de *phantasia* kavramı farklı bir bakış açısı sağlayabilir.

KAYNAKÇA

- ALGRA, Keimpe. (2003). "Stoic Theology". *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. (K. Algra & J. Barnes. Ed.). Cambridge University Press. p. 153-178.
- ANNAS, Julia. (1980). "Truth and Knowledge". *Doubt and Dogmatism*. (Malcolm Schofield & Myles Burnyeat & Jonathan Barnes. Ed.). Oxford: Clarendon Press. p. 84-104.
- ARISTOTLE. (1907). *De Anima*. (R. D. Hicks. Trans.). Cambridge: At The University Press.
- ARISTOTLE. (1908). *The Works of Aristotle, The Parva Naturalia; De Somniis*. (J. I. Beare. Trans.). Oxford At The Clarendon Press.
- ARISTOTLE. (1908). *The Works of Aristotle, The Parva Naturalia; De Memoria*. (J. I. Beare. Trans.). Oxford At The Clarendon Press.
- ARİSTOTELES. (1995). *Retorik*. (Mehmet H. Doğan. Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- ARİSTOTELES. (2000). *Hayvanların Hareketi Üzerine*. (H. Nur Beyaz Erkızan. Çev.). Ankara: Sentez Yayıncılık.
- ARİSTOTELES. (2003). *Doğa Bilimleri Üzerine*. (Elif Günçe. Çev.). İstanbul: Morpa Kültür Yayınları.
- ARİSTOTELES. (2005). *İkincil Çözümler*. (Ali Houshiary. Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- ARİSTOTELES. (2018). *Metafizik*. (Y. Gurur Sev. Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- ARİSTOTELES. (2019). *Ruh Üzerine*. (Ömer Aygün & Y. Gurur Sev. Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- ARMISEN-Marchetti, M. (1979). "La Notion D'imagination Chez les Anciens: I. Les Philosophes". *Pallas*, 26, p. 11-51.
- ARNIM, Hans, V. (1964). *Stoicorum Veterum Fragmenta Vol. I-IV*. Stuttgart: Teubner.
- AURELIUS, Marcus. (2012). *Düşünceler*. (Şadan Karadeniz. Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- BRENNAN, Tad. (2003). "Stoic Moral Psychology". *The Cambridge Companion to the Stoics*. (Brad Inwood. Ed.). Cambridge: Cambridge University Press. p. 257-294.
- BRUNSCHWIG, Jacques. (1994). "The Stoic Theory of the Supreme Genus and Platonic Ontology". *Papers in Hellenistic Philosophy*. (Janet Lloyd. Trans.). Cambridge University Press. p. 92-157.
- BUNDY, M.W. (1927). *The Theory of Imagination in Classic And Mediavel Thought*. The University of Illinois: Norwood Editions.
- BURNYEAT, M. F. (1982). "Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed". *The Philosophical Review*, Vol. 91, No: 1. p. 3-40.
- CASTON, Victor. (1996). "Why Aristotle Needs Imagination". *Phronesis*, (XLI/D): p. 20-55.
- CICERO. (1875). *De Oratore* (On the Ideal Orator). (J. S. Watson. Trans.).
- CICERO, Marcus Tullius. (1923). *De Divinatione Liber I-II* (On Divination Book I-II). (William Armistead Falconer. Trans.). Loeb Classical Library.
- CICERO, Marcus Tullius. (2005). *Cicero's Tusculan Disputations*. (C. D. Yonge. Trans.). New York: Harper & Brothers Publishers.
- CICERO, Marcus Tullius. (2006). *On Academic Sceptism*. (Charles Brittain. Trans.). Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.
- CICERO, Marcus Tullius. (2012). *Tanrıların Doğası*. (Çiğdem Menzilioğlu. Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- CONNOR, Martin. J. (2000). *The Stoics on Nature and Truth*. (Unpublished doctoral dissertation). Durham University, England.
- CORNFORD, F. M. (1989). *Platon'un Bilgi Kuramı*. (Ahmet Cevizci. Çev.). Ankara: Gündoğan Yayınları.
- DENYER, Nicholas. (1991). *Language, Thought and Falsehood in Ancient Greek Philosophy*. Routledge.
- EFLATUN. (1989). *Philebos*. (Sabri Esat Siyavuşgil. Çev.). İstanbul. Millî Eğitim Basımevi.
- EMPIRICUS, Sextus. (1967). *Against The Logicians*. (R.G. Bury. Trans.). Cambridge, MA: The Loeb Classical Library / Harvard University Press.

- EMPIRICUS, Sextus. (1968). *Against The Physicist Against The Ethicists*. (R.G. Bury. Trans.). Cambridge, MA: The Loeb Classical Library / Harvard University Press.
- EMPIRICUS, Sextus. (1976). *Outlines of Pyrrhonism*. (R.G. Bury. Trans.). Cambridge, MA: The Loeb Classical Library / Harvard University Press.
- EMPIRICUS, Sextus. (2005). *Against The Logicians*. (Richard Bett. Trans.). New York: Cambridge University Press.
- EMPIRICUS, Sextus. (2017). *Kuşkuculuk*. (Mustafa Kaya Sütçüoğlu. Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- EPICTETUS. (1956). *Discourses Books 1-2*. (W.A. Oldfather. Trans.). Cambridge, MA: The Loeb Classical Library / Harvard University Press.
- EPICTETUS. (2008a). *Discourses and Selected Writing*. (Robert Dobbin. Ed.). England: Penguin Group.
- EPICTETUS. (2008b). *The Discourses of Epictetus: With the Encheiridion and Fragments*. (George Long. Trans.). New York: Hurst & Co. Publishers.
- EPIKTETOS. (2019). *Söylevler*. (Yahya Kurtkaya. Çev.). İstanbul: Şule Yayınları.
- EURİPİDES. (1943). *Medeia*. (A. Hamdi Tanrıpınar. Çev.). Ankara: Maarif Matbaası.
- EURIPIDES. (2001). *Herakles*. (Tom Sleigh. Trans.). New York: Oxford University Press.
- EURIPIDES. (2020). *Orestes*. (Ian Johnston. Trans.). Nanaimo: Vancouver Island University.
- EUSEBIUS OF CAESAREA. (1903). *Praeparatio Evangelica* (Preparation for the Gospel). (E. H. Gifford. Trans.).
- FERRARIS, Maurizio. (2008). *İmgelem*. (Fırat Genç. Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- FILIPPIS, De Renato. (2012). Antik Kültürler ve Ortaçağ. (Umberto Eco. Ed.). *Ortaçağ, Barbarlar-Hıristiyanlar-Müslümanlar*. (s.355). İstanbul: Alfa.
- FREDE, Dorothea. (1995). "The Cognitive Role of Phantasia in Aristotle". (Amélie Oksenberg Rorty&Martha C. Nussbaum. Ed.). *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford University Press. p. 280-296.
- FREDE, Michael. (2002). "Stoic Epistemology". *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. (K. Algra & J. Barnes. Ed.). Cambridge University Press. p. 295-322.

- GALEN. (1978). *De placitis Hippocratiis et Platonis*. First Part: Books I-IV. (Philip de Lacy. Ed.). Berlin: Akademie Verlag.
- GALEN. (1980). *De placitis Hippocratiis et Platonis*. Second Part: Books VI-IX. (Philip de Lacy. Ed.). Berlin: Akademie Verlag.
- GOULD, Josiah. B. (1971). *The Philosophy of Chrysippus*. Philosophia Antiqua Volume XVII. (W. J. Verdenius & J. H. Waszink. Ed.). Leiden: Brill.
- GRAVER, Margaret. R. (2007). *Stoicism and Emotions*. Chicago: University of Chicago Press.
- HANKINSON, R. J. (2003). "Stoic Epistemology". *The Cambridge Companion to the Stoics*. (Brad Inwood. Ed.). Cambridge: Cambridge University Press. p. 59-84.
- INTERNET ENCYCLOPEDIA of PHILOSOPHY, *Stoic Philosophy of Mind*. Erişim: 26 Kasım 2021, <https://www.iep.utm.edu/stoicmind/#SH3a>
- INWOOD, B. & GERSON, L. P. (2008). *The Stoics Reader: Selected Writings and Testimonia*. (Inwood, B. & Gerson, L.P. Trans.). Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.
- KALAYCI, Nazile. (2020). "Antikçağ'da Şiire Karşı Diyalektik". *İmajı Düşünmek. Cogito*, Sayı 97. s. 17-41.
- LAERTIUS, Diogenes. (1931). *Lives of Eminent Philosophers Books 6-10*. (R.D. Hicks. Trans.). Cambridge, MA: The Loeb Classical Library / Harvard University Press.
- LAERTİOS, Diogenes. (2003). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. (Candan Şentuna. Çev.). İstanbul: Yapı ve Kredi Yayınları.
- LAERTIUS, Diogenes. (2013). *Lives of Eminent Philosophers*. (Tiziano Dorandi. Ed.). New York: Cambridge University Press.
- LAERTIUS, Diogenes. (2018). *Lives of the Eminent Philosophers*. (James Miller. Ed.). New York: Oxford University Press.
- LEFEBVRE, René. (1999). "Les Paradoxes du Rapport Phôs / Phantasia". *Revue des Études Anciennes*. No: 101, 1-2. p. 65-81.
- LAERTİOS, Diogenes. (2021). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. (Candan Şentuna. Çev.). İstanbul: Yapı ve Kredi Yayınları.

- LONG, A. A. & SEDLEY, N. D. (1987). *The Hellenistic Philosophers, Volume 1, Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LONG, A. A. & SEDLEY, N. D. (1998). *The Hellenistic Philosophers, Volume 2, Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography*. Cambridge University Press.
- LONG, A. A. (2001). "Representation and the Self in Stoicism". *Stoic Studies*. London: University of California Press. p. 264-285.
- LUCRETIUS. (1974). *Evrenin Yapısı* (T. Uyar & T. Uyar. Çev.). İstanbul: Hürriyet Yayınları.
- LUCRETIUS. (1948). *On the Nature of Things*. (Cyril Bailey. Trans.). Oxford: Clarendon Press.
- LØKKE, Håvard. (2015). *Knowledge and Virtue in Early Stoicism*. Netherlands: Springer.
- MOLACI, Melike. (2020). *Stoa Fiziği*. İstanbul: Çizgi Kitabevi.
- NEMESIUS. (2008). *On the Nature of Man*. (R.W. Sharples & P. J. Van Der Eijk. Trans.). Liverpool: Liverpool University Press.
- PLATO. (1901). *Platonis Opera: Volume II*. (Burnet, J. Ed.). Oxford: Clarendon Press.
- PLATO. (1903). *Platonis Opera: Volume III*. (Burnet, J. Ed.). Oxford: Clarendon Press.
- PLATO. (1921). *Sophist*. (Paul Shorey, Ed. Jeffrey Henderson. Trans.). London: Harvard University Press.
- PLATON. (2010). Menon. (Adnan Cemgil. Çev.). *Diyaloglar*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- PLATON. (2015). *Sofist*. (Ömer Naci Soykan. Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- PLATON. (2016). *Theaitetos* (Birdal Akar. Çev.). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- PLATON. (2018). *Kratylos*. (Cenap Karakaya. Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- PLATON. (2019). *Batı ve İslâm Dünyası'nda Platon'un Timaios'u*. (Fahrettin Olguner. Çev.). Ankara: Aktif Düşünce Yayıncılık.
- PLATON. (2020). *Devlet*. (S. Eyüboğlu & M.A. Cimcoz. Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- PREUS, Anthony. (2007). *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*. Lanham: Rowman & Littlefield.

- PSEUDO-PLUTARCH. (1874). *Placita Philosophorum*. (William W. Goodwin. Ed.). Perseus Digital Library.
- PLUTARCH. (1976). "Against the Stoics on Common Conceptions". *Moralia Volume XIII: Part II*. (Harold Cherniss. Trans.). Cambridge, MA: The Loeb Classical Library / Harvard University Press.
- SANDBACH, F. H. (1930). *Ennoia* and *Προαηψις* in the Stoic Theory of Knowledge. *The Classical Quarterly*, 24(1), p. 44-51.
- SANDBACH, F.H. (1994). *The Stoics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.
- SCHOFIELD, Malcolm. (2002). "Academic Epistemology". *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. (K. Algra & J. Barnes. Ed.). Cambridge University Press. p. 323-351).
- SENECA, Lucius, Annaeus. (1928). "De Ira". *Moral Essays Vol I*. (John W. Basore. Trans.). Cambridge, MA: The Loeb Classical Library / Harvard University Press. p. 106-355.
- SENECA, Lucius Annaeus. (2010). *Moral Letters to Lucilius*. (Richard M. Gummere. Trans.). Ottawa: Stoici Civitas Press.
- SENECA, Lucius Annaeus. (2015). *Moral Letters to Lucilius* (Vol. 3). Aegitas.
- SENECA, Lucius Annaeus. (2018a). *Doğa Araştırmaları*. (C. Cengiz Çevik. Çev.). İstanbul: Jaguar Kitap.
- SENECA, Lucius Annaeus. (2018b). *Ahlak Mektupları*. (Türkân Uzel. Çev.). İstanbul: Jaguar Kitap.
- SCHOFIELD, Malcolm. (1995). "Aristotle on the Imagination". (Amélie Oksenberg Rorty & Martha C. Nussbaum. Ed.). *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford University Press. p. 250-279.
- SHARPLES, R.W. (2003). *Stoics, Epicureans And Sceptics An Introduction To Hellenistic Philosophy*. New York: Routledge.
- SIMPLICII. (1907). *In Aristotelis Categorias Commentarium Commentaria in Aristotelem Graeca Vol VIII*. (Carolus Kalbfleisch. Ed.). Berlin: Reimer.
- SIMPLICIUS. (2014). *On Aristotle Categories 7-8*. (Barrie Fleet. Trans. & Richard Sorabji. Ed.). London: Bloomsbury Publishing.
- SORABJI, Richard. (2002). *Emotion and Peace of Mind*. New York: Oxford University Press.

- STOBAEUS. (1997). *Antilogii Libri Duo Priores Qui Inscribi Solent Eclogae Physicae et Ethicae Vol: 1-2*. (Inwood B. & Gerson. L. P. Ed.). Berlin: Wachsmuth.
- TOGNI, Paolo. (2017). “Stoacılık”. (Umberto Eco. Ed.). *Antik Yunan*. (s. 526-535). İstanbul: Alfa.
- WARREN, James. (2017). “Epikourosçuluk”. (Umberto Eco. Ed.), *Antik Yunan*. (s. 519-525). İstanbul: Alfa.
- WATSON, Gerard. (1988). *Phantasia in Classical Thought*. Galway: Galway University Press.
- YONARSOY, Kenan. Y. (1982). *Cicero'nun Felsefi Terminolojisi*. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul.

EK-1 TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

ORIGINALITY REPORT

EK-2 TEZ ÇALIŞMASI ETİK KURUL İZİNİ