

ERKEN DÖNEM YUNAN FELSEFESİNDE PROTO-KUŞKUCU ARGÜMANLAR VE ELEŞTİRİSİ

Hasan AYDIN*

ÖZ

Her türden bilgi iddiasını geçersiz kılmaya çalışan felsefi kuşkuculuk, tarihsel olarak Antik Yunan felsefesine geriye gider. Antik Yunan felsefesinde Helenistik dönemde iki kuşkucu ekol ön plana çıkar. Bunlar, her türden bilgi iddiasını askıya alan Pyrrhoncular ve bilgiye yönelik olasılıkçı bir yaklaşımı savunan Akademiacılar. Bazı araştırmacılar, ilk kuşkucu filozof sayılan Elis'li Pyrrhon'un Hindistan'a gitmesine ve çıplak bilgilerle görüşmesine ve kuşkucu iddialarını sefer sonrası ortaya koymasına yönelik Diogenes Laertios'un ifadelerine dayanarak, Antik Yunan kuşkuculuğunun doğuşunda bazı Hint etkilerinin bulunduğunu ileri sürerler. Onlara göre, Helenistik dönemde ortaya çıkan kuşkuculuk Antik Yunan felsefesinin doğrudan bir ürünü değildir; çünkü erken dönem Yunan felsefesinde, bilginin neliği konusunda kimi tartışmalar olsa da, bilginin imkânına yönelik bir tartışma bulunmamaktadır. Bu iddia doğru mudur? Antik Yunan kuşkuculuğunu Hint kökenine geriye götürmek gerekli midir? İşte bu makalede, anılan sorulara yanıt aranmaktadır. Bu nedenle, makale içerisinde, Antik Yunan'da felsefenin mitik anlatıdan duyulan kuşkuyla doğduğu, bu kuşkucu tutumun filozofların birbirlerinin öğretilerini irdeleme süreçlerinde de devam ettiği, Helenistik dönemde ortaya çıkan kuşkucu ekollerde gündeme getirilen belli başlı argümanların ön örneklerinin kimi erken dönem Yunan filozoflarının tartışmalarında yer aldığı ve hatta erken dönem Yunan felsefesinde proto-kuşkucu argümanların bir eleştirisinin de yapıldığı gerekçeleriyle gösterilmeye çalışılmaktadır. Böylelikle, Helenistik kuşkucu okulların, Yunan felsefesinin sürekliliğinin ve iç dinamiklerinin bir ürünü olduğu gösterilmiş olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Erken dönem Yunan felsefesi, bilginin imkânı sorunu, proto-kuşkuculuk, proto-kuşkucu argümanlar, proto-kuşkucu argümanların eleştirisi.

PROTO-SCEPTICAL ARGUMENTS AND THEIR CRITICISM IN THE EARLY GREEK PHILOSOPHY

ABSTRACT

Philosophical scepticism, which seeks to invalidate any claim to knowledge, historically dates to Ancient Greek philosophy. In ancient Greek philosophy, there are two sceptical schools. These are the Pyrrhonists, who also reject probabilism and suspend all claims to knowledge and the Academics, who advocate a probabilistic approach to knowledge. Some researchers say that there were some Indian influences in the birth of ancient scepticism, based on the statements of Diogenes Laertios, who said that Pyrrho of Elis, the first sceptical philosopher, went to India and met with naked sages and put forward his skeptical claims after this visit. According to them, scepticism is not a direct product of ancient Greek philosophy. They argue that although there were some discussions about what knowledge is in early ancient Greek philosophy, there was no discussion about the possibility of knowledge. Is this claim true? Is it necessary to trace ancient Greek scepticism back to some possible Indian origins. In this article, answers to the mentioned questions are sought. Therefore, it will be attempted to justify with reasons that ancient Greek philosophy was born with suspicion of mythical narrative, and this sceptical approach continued in the processes of philosophers examining each other's teachings, and in this respect, there was an autonomous methodological scepticism inherent in philosophy; important arguments developed by sceptical schools in the Hellenistic period are exemplified in the debates of early Greek philosophers; and a critique of proto-sceptical arguments was made in early Greek philosophy. Thus, it is demonstrated that the Hellenistic sceptical schools are a product of the continuity and internal dynamics of Greek philosophy.

Keywords: Early Greek philosophy, problem of possibility of knowledge, proto-scepticism, proto-sceptical arguments, criticism of proto-sceptical arguments.

* Prof. Dr. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, haydin@omu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0692-3725, Samsun/Türkiye.

Makalenin geliş tarihi: 13.01.2025

Makalenin kabul tarihi: 07.04.2025

Submission Date: 13 January 2025

Approval Date: 07 April 2025

Giriş

Antik Yunan felsefesinde kuşkuculuk, ilk olarak iki farklı okul tarafından formüle edilmiş ve onaylanmıştır. Bunlar, Pyrrhoncular ve Akademiacılarıdır.¹ Bu iki grubun entelektüel etkinlikleri, Helenistik döneme karşılık gelmektedir. Bu yüzden olsa gerek, Levy, kuşkuculuğun İskenderiye'nin fethini takip eden tarihsel sürecin bir ürünü olduğunu söyler.² Hatta bazı araştırmacıların, Diogenes Laertios'un, Elis'li Pyrrhon'un hocası Anaksarkhos'un peşine takılarak Hindistan'a gittiği, orada çıplak bilgilerle (*gymnosophistais*) ve Maglar'la bir araya geldiği ve Hint seferinden dönünce, "kavranılamazcı (*akatalēpsias*) ve yargıdan kaçınma biçimlerini (*epokhēs eidos*) temel alan" bir felsefe geliştirdiği³ söylemine dayanarak, Helenistik dönemde ortaya çıkan antik kuşkuculuğun kökünü, Hint çıplak bilgelerine dayandırmaya çalıştıkları görülmektedir.⁴ Örneğin, Aram M. Frenkian'ın, Laertios'un Pyrrhon'una ilişkin söylemine ek olarak, Sextus Empiricus'ta yer alan *yılan-ip analojisi*, *ateş varsa duman vardır* çıkarımını ve bir akıl yürütme biçimi olarak *tetralemma*'nın⁵ erken dönem Yunan metinlerde bulunmadığı, bu yüzden Hint metinlerinden gelmiş olabileceği tezini savunduğu görülür.⁶ Kuzminski'nin ise, doğrudan Pyrrhoncu yargının askıya alınması gerektiği (*epokhē*), yargıyı askıya almaya zorlayan çelişen görünümünün ve argümanların eşit güçte olduğu (*isostheneia tēn logos*) düşüncesini ve yargıyı askıya alınca oluşan dinginliği ya da daha doğrusu kaygı yokluğunu (*ataraksia*) Budist öğretilerle ilişkilendirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır.⁷ Guguianu'nun da kaydettiği gibi, bu tür tartışmalar eskiden beri yapılmaktadır; fakat kültürel etkileşimi bir tarihçi titizliğiyle belgelemek, etkileşimlerin metinler üzerinden izini sürmek hiç de kolay değildir. Bu konuda belge bulmak çok zordur; kaldı ki benzer düşünceler farklı kültürel ortamlarda birbirinden bağımsız olarak da geliştirilebilir. Öte yandan, Aram M. Frenkian'ın Hint metinlerine dayandırmaya çalıştığı, yılan-ip analojisinin, ateş varsa duman vardır çıkarımının, *tetralemma*'nın ve diğer kuşkucu argümanların Antik Yunan yazınında tarihsel bakımdan daha geriye gittiği gösterilmiştir.⁸ Long'un deyişiyle, Antik Yunan'da ortaya çıktığı biçimiyle kuşkuculuğun doğuşunda ve gelişiminde Hint etkisinin önemli bir rol oynayıp oynamadığını bilmek imkânsızdır. Ona göre, Laertios'un söylemi de, Hint etkisi hipotezini gerektirmez⁹; çünkü bizzat Laertios'un kendisi, Antik Yunan kuşkuculuğunu, erken dönem Yunan felsefesine dayandıran geleneğe köklü atıflar yapar; hatta hoca öğrenci ilişkisiyle gelişen bir kuşkuculuk zinciri sunar; bu zincirde, erken dönem filozoflardan Ksenophanes, Elealı Zenon, Demokritos, Herakleitos ve Empedokles'e özel bir önem atfeder.¹⁰ Benzer bir durumla Sextus Empiricus'ta da karşılaşılır. Onun, özellikle *Pyrrhonculuğun Ana*

¹ Harald Thorsrud, *Ancient Scepticism*, New York: Published by Routledge, 2014, 7-8.

² Carlos Levy, *Kuşkuculuk*, çeviren: Işık Ergüden, Ankara: Dost Kitabevi, 2016, 11.

³ Diogenes Laertios, *Lives of Eminent Philosophers*, cilt: I-II, original text and trans. by R. D. Hicks, M. D., New York: G. P. Putnam's Sons, 1925; Türkçe çevirisi için bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çeviren: Candan Şentuna, İstanbul YKY, 2002, IX 61.

⁴ Aram M. Frenkian, *Scepticismul Grec*, ediție îngrijită și postfață de Gheorghe Vlăduțescu. București: Paideia, 1996, 56 vd.; Everard Flintoff, "Pyrrho and India", *Phronesis*, vol. 25, no. 1, 1980, 88-108; Adrian Kuzminski, *Pyrrhonism: How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism*, Studies in Comparative Philosophy and Religion. Lanham: Lexington Books, 2008, 51-60.

⁵ Tetralemma, bir akıl yürütmeden mantıksal açıdan dört olasılığı gündeme getirerek yürütülen bir tartışmadır. Örneğin, varlık vardır; varlık var değildir; varlık hem var hem var değildir; varlık ne var ne var değildir. Skeptik akıl yürütmede tetralemma sık sık kullanılmaktadır. Bu tartışma biçiminin ön örnekleri Parmenides'de, Aristoteles'te ve Platon'da bulunmaktadır.

⁶ Aram M. Frenkian, *Scepticismul Grec*, 26 vd.

⁷ Adrian Kuzminski, *Pyrrhonism: How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism*, 51 vd.

⁸ Bogdan Guguianu, "Greek Skepticism and Its Improbable Oriental Origin: A Critical Perspective on Aram M. Frenkian's Theses", *Hermeneia*, no: 26, 2021, 27-39.

⁹ A. A. Long, *Hellenistic Philosophy (Stoics, Epikureans, Sceptics)*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1986, 80.

¹⁰ Laertios, IX, 71-73.

Hatları'nda Pyrrhonculuğu diğer felsefe ekollerinden ayırken yaptığı tartışmalar¹¹ ile *Mantıkçılara Karşı*'da doğruluk ve bilginin ölçütünü tartıştığı bölümler¹² Helenistik dönem kuşkucu ekollerin erken dönem Yunan felsefesindeki öncülerine ilişkin güçlü veriler içerir.

Antik Yunan kuşkuculuğu, pratik nitelikli Hint kuşkuculuğunun aksine felsefi bir zemine dayanır ve özde bilginin imkânıyla ilgili bir sorgulamanın ürünüdür. Bu sorgulama, bilgi ile bilgi olmayana ayırt edecek bir ölçüte sahip olmadığımızı ve hiçbir önermeyi yeter düzeyde temellediremeyeceğimizi göstererek bilgi iddiasından vazgeçmeyi temel alır. Antik kuşkuculuğu Helenistik döneme özgüleyenler ve Hint kültürüne gönderme yapanlar, çoğu kez erken dönem Yunan felsefesinin, *bilginin imkânı* konusunda saf bir kayıtsızlık içinde olduğunu ima ederler. Onlara göre, erken dönem Yunan filozofları, bilginin neliğini sorgulamışlar, ancak bilginin imkânını sorgulamamışlardır.¹³ Bu iddia doğru mudur? Felsefi bir ekol olarak kuşkuculuğun Helenistik dönemde ortaya çıkması, erken dönem Yunan felsefesinde kuşkucu yaklaşımların izlerinin hiç bulunmadığı anlamına mı gelmektedir? Helenistik dönemde ortaya çıkan kuşkucu ekollerin, Antik Yunan felsefesinin tarihsel serüveninin bir ürünü olduğu gösterilemez mi? Kanımız odur ki, eğer erken dönem Yunan felsefesinde, Helenistik dönemdeki kuşkucu ekollerin formüle ettikleri bilginin imkânına ilişkin kuşkucu argümanların tarihsel arka planını göstermek mümkün ise, onu ne Hint kaynağına geriye götürmek ne de tümüyle Helenistik döneme özgülemek gerekli olacaktır. Bu suretle, kuşkucu yaklaşımın Antik Yunan felsefesinin kendine içkin bir özelliği olduğu, erken dönem Yunan felsefesindeki bilgiye yönelik sorgulamaların, Helenistik dönemdeki kuşkucu ekollere giden süreci belirlediği gösterilmiş olacaktır.

395

Bu yüzden, biz bu makalede, Helenistik dönem öncesi, Antik Yunan felsefesine içkin bir proto-kuşkuculuğun bulunduğunu, hatta Helenistik dönem kuşkucu hareketlerin kullandıkları belli başlı argümanların erken dönem Yunan felsefesinde bulunduğunu göstermeyi deneyeceğiz. Çözümlememizi üç basamaklı bir biçimde yapılandırarak, (i) felsefenin doğuşunun yöntemsel bir kuşkuculuk içerdiğini, (ii) Helenistik dönemde kuşkucu ekollerde gündeme getirilen kimi argümanların ön örneklerinin erken dönem Yunan felsefesinde bulunduğunu ve (iii) erken dönem Yunan felsefesinde proto-kuşkucu argümanların bir eleştirisinin de yapıldığını tarihsel gerekçeleriyle göstermeye çalışacağız.

Felsefenin Doğuşu ve Yöntemsel Kuşkuculuk

Antik Yunan felsefesi, içerisinde kimi mitik unsurlar barındırır da¹⁴, pek çok araştırmacı tarafından *mythos'tan logos'a* geçişin bir ürünü olarak görülmüştür.¹⁵ Sokrates öncesi Yunan filozoflarının ele aldığı, şeylerin kökeni (*arkhē*) ve şeylerin kökenden hangi süreçlerle meydana geldiği (*genesis*) soruları mitik geleneğin de temel

¹¹ Sextus Empiricus, "Pyrrhonculuğun Ana Hatları", *Kuşkuculuk*, çeviren: M. Kaya Sütçüoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017, I, 210-235

¹² Sextus Empiricus, "Mantıkçılara Karşı", *Kuşkuculuk*, çeviren: M. Kaya Sütçüoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017, I, 38 vd.

¹³ Mi-Kyoung Lee, "Antecedents in Early Greek Philosophy", *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, edited by Richard Bett, New York: Cambridge University Press, 2020, 13.

¹⁴ Francis M. Cornford, *Dinden Felsefeye (Batı Nazariyatının Kökleri Üzerine)*, çeviren: Özgüç Orhan, İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021, 37 vd.; E. R. Dodds, *Antik Yunanistan'da Rasyonel ve İrasyonel*, çeviren: Ahmet Demirhan, İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023, 47 vd.; Jean-Pierre Vernant, *Antik Dünya'da Mit ve Düşünce*, çeviren: Nazım C. Serbest, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2022, 263-287.

¹⁵ John Burnet, *Early Grek Philosophy*, London: A and C Black, 1908, 1-35; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi)*, cilt: I, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, 25 vd.; Atilla Erdemli, *Mitostan Felsefeye*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2025, 61 vd.

sorularıdır.¹⁶ Ancak, burada köklü bir dönüşümle karşılaşılır: Bu dönüşüm yöntemeldir.¹⁷ Bu yöntemsel dönüşüm, açıkçası, felsefenin mitik anlatıdan duyulan kuşkuyla başladığını ima etmektedir. Nitekim hemen tüm felsefe tarihçileri, Aristotelesçi geleneğe uyarak Antik Yunan'da felsefenin ortaya çıkışında mitik anlatılara yönelik eleştirel tavrın önemli bir rol oynadığını söylerler.¹⁸ Sözgelimi, Jeager, daha Miletos okulundan itibaren, felsefe içerisinde, şeylerin neyden ve nasıl meydana geldiği, şeylerin temelinde bulunan karanlık ve düzensizlikten (*khaos*), düzenliliğe (*kosmos*) nasıl geçildiği ve düzenliliği temsil eden güçlerle düzensizliği temsil eden güçler arasındaki çatışmaların nasıl yorumlanacağı gibi temel sorulara yanıt aradığını ve bu sorular ekseninde yürütülen felsefi tartışmaların *mythos'tan logos'a*, *kozmogoni'den kozmoloji'ye*, *theologos'tan physikos'a* geçişe öncülük ettiğini belirtir. Bu geçiş, ona göre, insan düşüncesi bakımından büyük bir değişime işaret eder; ancak bu değişim, düşüncenin ilgi, kaygı ve sorunları alanında değil, sorunların ele alınışında, bir diğer deyişle, bakış açısında ve yöntemde ortaya çıkar. Jeager, anılan yargısını büyük ölçüde Aristoteles'in tanıklığına dayandırır.¹⁹ Buna göre, Aristoteles, erken dönem Yunan düşüncesi açısından *teologlar ile filozoflar* arasında da bir ayrıma gider. Bu ayrım uyarınca Aristoteles, Thales, Anaksimandros ve Anaksimenos gibi filozoflarla Homeros ve Hesiodos gibi teologları karşı karşıya getirir. Homeros ve Hesiodos gibi teologlardan *protoi theologesantes*, yani ilk teoloji yapanlar, eski filozoflardan da *protoi philosophesantes*, yani ilk felsefe yapanlar şeklinde söz eder.²⁰ Ona göre, ilk filozofların temel özelliği, *akılcı kanıt* yöntemleriyle ilerlemeleridir; buna karşın teologlar *mythikōs sophizomenoi* yani mitler aracılığıyla öğretenlerdir. Bu yüzden Aristoteles, mitsever olanın, felsefe sever olacağını da söyler.²¹ Aristoteles'in felsefe ve teoloji arasında yaptığı bu ayrım çok verimlidir; çünkü ilk teologlarla ilk filozoflar arasındaki hem ortaklıkların hem de farklılıkların görülmesini sağlar. Buna göre, ilk teologlar belli öğretiler hakkında bilgi vermeleri (*sophizontai*) açısından ilk filozoflara benzerler; ancak filozofların aksine bunu mitsel bir form (*mythikos*) içinde yaparlar.²² Aristoteles'e göre, Hesiodos'un çağdaşları ve bütün teologlar, gerçekte sadece kendi inançlarına uygun düşen şeylerle ilgilenmişler; ilkeler olarak tanrıları ve tanrısal kaynaklı etkinlikleri göz önüne almışlar, sadece kendileri için anlaşılır olan birtakım sözcükler kullanmaktan başka bir şey yapmamışlardır.²³ Aristoteles, onların her şeyin tanrılar tarafından üretildiğini savladıklarını, tanrılar hakkında insan biçimci bir dille konuştuklarını söyler ve ekler: "Hâlbuki bunları nedenler olarak konumlandırmaları bizim kavrayışımızı aşar".²⁴ İlk filozoflardan itibaren tanrısal nedenlerin bir yana bırakılıp, doğal nedenlerin araştırılmasının merkeze oturtulmasının ana gerekçesini, Aristoteles'in bu yargısında bulmak olasıdır.

İşte mitik anlatılara ve tanrısal şeylere ilişkin ileri sürülen söylemlere yönelik '*insan kavrayışını aşıyor*' yargısı, içinde belli bir kuşkucu ton barındırır. Bu kuşkucu ton, tanrıların varlığından duyulan kuşkudan çok, onlara yönelik *insanın bilişsel yetilerinin*

¹⁶ Andre Laks, *Presokratik Felsefeye Giriş*, çeviren: İ. Burak Tüzün, İstanbul: Vakıf Bank Kültür Yayınları, 2022, 12 vd.

¹⁷ M. B. Rajiyung, "From Mythos to Logos: Pre-Socratic Philosophers and the Birth of Rational Inquiry", *International Journal for Multidisciplinary Research (IJFMR)*, volume 6, issue 3, May-June 2024, 1-10.

¹⁸ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, I, 25 vd.

¹⁹ Werner Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, London: Oxford at the Clarendon Press, 1947, 9-10.

²⁰ Aristoteles, *Metafizik*, çeviren: Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996; Aristoteles, *Metafizik*, (Türkçe ve Yunanca metin bir arada basım), çeviren: Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2015, 982 b 11, 983 b 28.

²¹ Aristoteles, *Metafizik*, 1000 a 4-18.

²² Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, 9-10.

²³ Aristoteles, *Metafizik*, 1000 a 5-15.

²⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 1000 a 15.

sınırlılığınla bağlantıyormuş gibi bir izlenim uyandırır. Gerçekten de, hakikatin ölümlü insanın bilişsel yetilerinin dışında tanrısal bir bakış açısıyla görüldüğü, bilginin tanrısal esinle elde edildiğinin savlandığı mitik dönemin aksine, daha ilk filozoflardan itibaren felsefi spekülasyon içerisinde insanların göstergelere ve yetilerine daha az güvenebileceği fikri belirmeye başlamıştır. Hatta Diogenes Laertios'un Pythagoras'a atıflı söylediğine göre, *philosophia* sözcüğü bile insani yetilerin ve buna paralel olarak insani bilgeliğin sınırlılığınla ve alçak gönüllüğüne gönderme yapar. Buna göre, *sophos* (bilge) olan tanrılardır; insan olsa olsa sınırlı yetileriyle *philosophos* (bilgelik sever) olabilir.²⁵ İnsan yetilerinin sınırlılığınla yönelik bu vurgu, pek çok erken dönem filozofta karşımıza çıkar. Sözgelimi, Pythagorasçı Alkmaion'a göre, "görünmez ve geçici şeyler hakkında insanlar sadece önemsiz tahminlerde bulunabilirler".²⁶ Bir başka Pythagorasçı düşünür Ekphantos, "varolan şeyler hakkında doğru bilgi elde edilemez, onları yalnızca olduklarına inandığımız biçimde tanımlayabiliriz" der.²⁷ Herakleitos, "derin kavrayışın, insan yapısına değil, tanrısal olana özgü"²⁸ olduğunu ileri sürer. Benzer bir biçimde, Parmenides, hiçbir şey bilmeyen ölümlülerden söz eder ve yalnızca hiçbir doğru kanı içermeyen ölümlülerin inançlarını değil, hakikatin sarsılmaz kalbini keşfetmeye yöneldiğinde, kendisine bilgi vermesi için bir tanrıçaya başvurur. Duyulara ilişkin sanı yolunu, bir tanrıça eşliğinde hakikat yoluna dönüştürmeye yönelir.²⁹ Empedokles duyuların sınırlılığını ve insan yaşamının kısırlığını irdelerken şu sonuca varır: "Bu yüzden, bunlar ne insanlarca görülecek ve işitilecek ne de zihince kavranacak şeylerdir."³⁰ Aynı temayı sürdüren Demokritos, "gerçekten hiçbir şey bilmiyoruz, çünkü hakikat derinlerdedir"³¹ yargısını ileri sürer. Sıraladığımız bu örnekler, erken dönem filozofların düşüncesine ilişkin kanıtların parçalı doğasına rağmen, insan yetilerinin sınırlılığınla dair epistemolojik iddiaların ve ona dair soruların pratik olarak felsefenin kendisiyle eş zamanlı olarak ortaya çıktığı ve süreç içerisinde derinleştiği konusunda çok az şüpheyi yer bırakmaktadır. Bu durumlar, hakikati aramaya yönelik felsefi soruşturmanın daha doğuşundan itibaren, insani yetilerin eleştirisiyle paralel gittiğini göstermektedir. Bu, modern deyişle söylersek, kuşkucu epistemolojik ve metodolojik tartışmanın ilk ayak izleridir.

397

Erken dönem Yunan felsefesinde mitik anlatılara ve insanî yetilere yönelik eleştirel tavrın, aynı biçimiyle filozoflar tarafından birbirlerinin felsefi öğretilerine de uygulandığı görülür. Bu gerçekten ilgi çekicidir; çünkü filozoflar arasında düşünsel-eleştirel bir diyaloga gönderme yapar. Hatta söz konusu durum, felsefenin yapısını filozoflar arası bir tür diyalektik sürece dönüştürür. Filozoflar arasındaki bu düşünsel-eleştirel-diyalektik yaklaşımın kökeninde, insan yetilerine olan güvensizliğin ya da insanın yanılabilirliğinin yattığı söylenebilir. Bunu yakından görmek için, felsefenin başlangıcına gönderme yapan ana hipoteze eğilmek ve o eksende yürütülen tartışmaları bir parça irdelemek gerekir. Gerson'a bakılırsa, Antik Yunan felsefesi, doğada (*physis*) bir düzenin (*kosmos*) bulunduğu hipoteziyle başlar. Doğanın bir düzeni varsa, o *logos*'a tabi olmalıdır; *logos*'a tabi olan doğa, bünyesinde eksik de olsa *logos* barındıran, *logos*'tan pay alan insanlar için ilkece kavranabilir olmalıdır. Sokrates öncesi felsefede yaygın olarak kullanılan epistemolojik bir ilkeye göre, benzer olan

²⁵ Laertios, I, 12.

²⁶ Laertios, VIII, 83.

²⁷ W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi (Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar)*, cilt: I, çeviren: Ergün Akça, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011, 406.

²⁸ Herakleitos, *Fragmanlar*, (Yunanca ve Türkçe metin bir arada), çeviren ve yorumlayan: Cengiz Çakmak, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005, 78.

²⁹ Parmenides, *Fragmanlar*, (Türkçe ve Yunanca metin bir arada basım), çeviren: Kaan H. Öktem, İstanbul: Alfa Yayınları, 2019, b1-b8.

³⁰ W. Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, cilt: I, çeviren: Oğuz Özügül, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1994, 208-209.

³¹ Leukippos-Demokritos, *Atomcu Felsefe Fragmanları*, çeviren: C. Cengiz Çevik, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2019, d5.

ancak benzer olanı bilebilir.³² Doğanın bir *kosmos* olduğu fikri, doğanın tek veya benzersiz bir düzen barındırdığı fikriyle yakından ilişkilidir. Bu anlamda, erken dönem felsefi kozmolojik spekülasyon, doğadaki nesneler çokluğunun ve onlara ilişkin açıklamaların, bir biçimde doğanın kendisinden türetilebileceği tek bir şeye ve ona bağlı olarak tek bir açıklamaya indirgenebilir olduğu yönündeki temel varsayımın damgasını taşıyormuş gibi gözükür.³³ Dolayısıyla, *kosmos*'un veya *kosmos* içerisindeki herhangi bir nesne ve olayın anlaşılması, sonuçta, diğer herhangi bir başka nesne ve olayların anlaşılmasıyla ilişkisiz değildir; birisi diğerine indirgenir; hatta birbirine aykırı görünen nesnelerin ve olayların açıklamalarına temel sağlayan tek bir yasa veya onun altında yatan yasa benzeri gerçekler dizisi elde edilmeye çalışılır. Karmaşık açıklamaların bir veya birkaç indirgenemez basit ilke üzerinde birleşeceği varsayımı, antik epistemolojinin merkezi bir sayılıstır.³⁴ Ancak erken dönem filozoflar, doğanın bir düzeni olduğu hipoteziyle yola çıkmış olsalar da, hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde, aralarındaki diyalektik sayesinde, bu düzenin hiç de açık olmadığı sonucuna varmakta gecikmemişlerdir. Felsefe öncesi etiyolojik mitlerde gündeme getirilen *khaos*'tan *kosmos*'a giden yapının, kendinde bir düzeni temsil etmediği, aksine tüm şeylerin tanrısal eylemlere atfedildiğini biliyoruz.³⁵ Felsefenin ortaya çıkışından önce insanoğlunun doğanın düzenlilikleri hakkında hiçbir beklentisinin olmadığını varsaymamıza gerek yoktur. Nitekim antik mitolojide *moira* yani şeyleri etkisi altına alan kaderden söz edilir. Hatta bu kader tanrılar tarafından bile aşılamaz.³⁶ Bu nedenle mitolojide, doğadaki düzenlilikler genel olarak ilahi *failliğe* atfedilmiştir. Fakat felsefede, mitik ve tanrısal açıklamalar bir kenara bırakılmaya çalışıldığı için, doğadaki düzeni, doğanın içinde kalarak doğal nedenlerle açıklamak insana düşmektedir. Filozoflar doğadaki düzeni açıklamaya yöneldiklerinde, birbirine karşıt ilke ve nedensel açıklamalar ortaya koymuşlardır. Hatta bir sonraki düşünür bir öncekinin ortaya koyduğu ilkeyi ve nedensel açıklamayı eleştirmiş, alternatif bir ilke ve nedensel açıklama modeli geliştirmiştir.³⁷ Bu durum, doğal olarak, bu ilke ve nedensel açıklama modellerinden hangisinin gerçeği yansıttığı yahut hangisinin doğru olduğu sorusuna yol açmaktadır. İlkel olarak doğanın temelinde bir düzen varsa, ancak insani düzlemde bakıldığında, bu düzene herkes farklı bir nedensel açıklama getiriyorsa, bu açıkçası insani yetilerden kuşku duymak için güçlü bir gerekçe sunmaktadır. Sözelimi, Thales, evrendeki çokluğu suya ve suyun çeşitli hallerine; Anaksimandros, *apeiron* ve onun ayrışmasına (*apokrisis*); Anaksimenes, hava ve onun yoğunlaşmasına (*pyknōsis*) ve seyrekleşmesine (*apaiōsis*), Pythagorascılar sayı ve taklide (*mimēsis*), Herakleitos, ateş, karşıtlıklar (*enantion*) ve *logos*'a; Empedokles, toprak, su, hava ve ateş'in sevgi (*philia*) ve nefret (*neikos*) ile birleşme ve ayrılmasına, Demokritos, atom ve boşluğa, Anaksagoras, eş parçacıklara (*homoiomereia*) ve evrensel akla (*nous*) geriye götürür. Bununla kalınmaz, Elea'lı Parmenides duyuların gösterdiği oluşu ve çokluğu reddederek, ussal bir düzlemde bir ve değişmez olan varlıktan başka her şeyi bir kenara bırakmayı önerir. Öğrencisi ve takipçisi Zenon, mantıksal bakımdan ele alındığında, çokluk ve hareket kavramının paradokslar doğurduğunu ortaya koyar. Bu açıkçası, Parmenides ve Zenon gibi oluşu yadsıyan filozofları hariç tutacak olursak, erken dönem Yunan filozoflarının çoğunun, doğanın maddi temeli, arkesi hakkında, su, hava, toprak, ateş, sayı, *apeiron*, *atomon*, eş parçacıklar vb. gibi farklı ilkeler öne sürdüklerini ve bu temelden yola çıkarak *kosmos*'a nasıl geçildiğini gösterecek yoğunlaşma, seyrekleşme, ayrılma, çarpışma, sevgi-nefret, taklit vb. gibi birbirlerinden

³² L. P. Gerson, *Ancient Epistemology*, New York: Cambridge University Press, 2009, 14.

³³ Burnet, *Early Grek Philosophy*, 1-35.

³⁴ Gerson, *Ancient Epistemology*, 14.

³⁵ Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, I, 41.

³⁶ F. M. Cornford, *Cornford, Yunan Dinî Düşüncesi (Homeros'tan İskender'in Çağına)*, çeviren: Özgüç Orhan, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019, 17-18.

³⁷ Hasan Aydın, *İlkçağdan Ortaçağa Doğa Tasarımları ve Nedensellik*, İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2022, 49-98.

farklı açıklama ve dönüşüm yasaları önerdiklerini göstermektedir.³⁸ Bu yaklaşımla gerçekleştirilen bazı dikkate değer sezgisel sıçramalara rağmen, anılan durumun ortaya çıkardığı teorileştirme türünün şüpheli zorluklara açık olduğu ortadadır. Çünkü her bir hipotez diğerlerini kesin olarak dışlamaktadır; hiçbir açıklama modeli diğeriyle tam olarak örtüşmemektedir.³⁹ Zeller'in deyişiyle, erken dönem filozofların cüretkar coşkularının yerini, doğal fenomenlerin nihai temellerine ulaştırıcı bilgiye ilişkin insanın sahip olduğu güç hakkında güvensizliğin alması, spekülasyon noktasında belli bir bitkinliğin ve ihtiyatkârlığın kendisini hissettirmesi, duyu algısının belirsizliği hakkında artan bilinçliliğin temelli bir kuşkuculuğun yolunu hazırlaması, bu nedenle hiç de şaşırtıcı değildir.⁴⁰ Bu yüzden olsa gerek, sofistler, doğa soruları konusunda her düşünürün farklı bir öğreti dile getirdiği savıyla, bu sorunların çözümünün insani yetiler bakımından imkansız olduğuna kani olmuşlar, felsefenin ilgisini insana ve kültürel sorunlara çekmeye çalışmışlardır.⁴¹ Felsefe tarihi geleneği, Sokrates'in doğa sorunları yerine insansal ve kültürel sorunlara eğilimini açıklarken de benzer bir gerekçeye başvurur. Örneğin, Ksenophon'a göre, Sokrates, varlığın kökenine ve oluşumuna ilişkin konularda bilgisi olsa da, bu konuların derinlemesine tartışılmasına karşı çıkmıştır. Bu nedensiz değildir; ona göre, bu konuları derinlemesine tartışanlar hiçbir sonuca ulaşmamışlardır.⁴²

Erken Dönem Yunan Felsefesi: Proto-Kuşkucu Argümanlar

Erken dönem Yunan felsefesinde yürütülen bu tartışmalar, kimi filozofları, bilginin iki nedenden dolayı imkânsız olabileceğini düşünmeye sevk etmiştir. İlki, görünüş-gerçek ayrımından beslenir ve doğrudan şeylerin doğasıyla ilgilidir. Buna göre, görünüşün bilgisini elde edebiliriz ancak şeylerin kendi başlarına nasıl oldukları hakkında güvenli veya doğru bilgiye sahip olmak imkansız olabilir. Buna yönelik nedenleri "ontolojik/metafizik" olarak adlandırmak olasıdır. İkincisi, birincisiyle ilişkili olsa da, daha çok insanın bilişsel yetilerinin sınırlılıklarıyla ilgilidir. Bu yüzden ona yönelik nedenleri "epistemolojik" olarak adlandırmak mümkündür.⁴³ Çünkü ana tartışma insani bilişsel yetilerle ilgili zorluklarla başlar ve ardından insan için bilgiye sahip olmanın veya bilgi edinmenin mümkün olmadığına dair sonuçlara varır. Ontolojik/metafizik ve epistemolojik gerekçelerin Helenistik dönemde kuşkucu gelenek içerisinde sıklıkla dile getirildiği, *şeylerin gerçekte nasıl oldukları ile bize nasıl göründükleri* arasında ayrımın derinleştirildiği görülür. Helenistik dönem kuşkucuları buradan yola çıkarak, şeylerin gerçekte nasıl olduğunu bilemeyeceğimizi; yalnızca şeylerin bize nasıl göründüğünü söyleyebileceğimizi iddia ederler.⁴⁴ Onlar, gerçekliğe ilişkin yargıyı askıya alırken, daha çok çelişen görünümünün ve argümanların eşit imkan ediciliği (veya eşdeğerliliği) üzerinde yoğunlaşırlar.⁴⁵ Bu bağlamda, algı yanılmalarının, algıların duyuların yapılarına ve algılayanın konumuna göre değişim göstermesinin, rüya, hayal, halüsinasyon ve sarhoşluk gibi ayıksı durumların algı üzerindeki etkilerinin, aynı konuya ilişkin eşit güçte farklı argüman savunma olanağının, kanıtlamalarda kullanılan gerekçeleri sonsuzca geriye götürme imkanının,

399

³⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 983 b 20-988 a 15; Aydın, *İlkçağdan Ortaçağa Doğa Tasarımları ve Nedensellik*, 53-98.

³⁹ Gerson, *Ancient Epistemology*, 14-16.

⁴⁰ Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çeviren: Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2017, 109.

⁴¹ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Sofistlerden Platon'a)*, cilt: II, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, 11.

⁴² Ksenophon, *Sokrates'ten Anılar*, çeviren: Candan Şentuna, Ankara: TTK Basımevi, 1994, I, I, 13-16.

⁴³ Lee, *Antecedents in Early Greek Philosophy*, 13-14.

⁴⁴ Empiricus, *Pyrrhonculuğun Ana Hatları*, II, 14-17

⁴⁵ S. H. Svavarsson, "Sextus Empiricus ve Hayatın Anlamı", *Hayatın Anlamı ve Büyük Filozoflar*, ed.: Stephen Leach-James Tartaglia, çeviren: Cem Gönenç, İstanbul: Alfa Yayınları, 2025, 160.

sonsuz geriye gidişten kaçınmak için kullanılan ve dogmatik kabullere gönderme yapan varsayımların, göreliliğin ve döngüsel akıl yürütmenin vb. yargıyı askıya almak için kullanıldığı görülür.⁴⁶ Helenistik kuşkucular, bilgi (*epistēmē*) reddedilemez kanıt yahut gerekçe gerektiren özel bir başarı talep ettiği için, anılan nedenle yargıyı askıya alarak gerçekliğin bilgisinin imkânsız olduğunu ima ederler.⁴⁷

Helenistik kuşkucuların, bilginin imkânına karşı kullandıkları ontolojik ve epistemolojik kökenli kuşkucu argümanların bazılarının ön örneklerini erken dönem Yunan filozoflarının tartışmalarında görmek mümkündür. Nitekim erken dönem filozoflar şeylerin arkesini, temelini, gerçek doğasını belirlemeyi arzularlar. Bu, açıkçası bize görünen ile altta yatan gerçeklik arasında bir ayrım, yani görünüş-gerçek ayrımı yapıldığına işaret eder.⁴⁸ Thales, duyularımıza, ağaç, taş, insan vb. şeklinde görünen şeylerin aslının su; Anaksimendros, *apeiron*; Demokritos atomlar olduğunu düşünür.⁴⁹ Bu bize görünen ile gerçekliğin farklı olduğunu işaret eder. Görünüş-gerçek ayrımını derinleştiren Ksenophanes ve Parmenides'te, buna genellikle pasif bir şekilde kabul edilen görünüş veya gelenekleri kabul etmek yerine, aktif olarak akıl yürütme ve olayların nasıl olduğunu araştırarak gerçekliğe ulaşma yönünde rasyonel bir teşvik eşlik eder. Bazen bu durum, Herakleitos örneğinde olduğu gibi, diğer insanların görünüşle yetinen sınırlı fikirlerinin küçümseyici bir şekilde reddedilmesi ve gerçeği yalnızca düşünürün kendisinin keşfettiğinin iddia edilmesi biçimini alır.⁵⁰ Aristoteles'in *İkinci Çözümlemeler*'deki⁵¹ ifadelerine bakılırsa, kimi erken dönem düşünürler, kanıt sağlamanın çok zor veya imkânsız olması ya da kanıtın insan kapasitesinin ötesinde olması nedeniyle, şeylerin doğasının gerçekte nasıl olduğunu bilmenin mümkün olmayabileceğini düşünüyor gibi görünürler. Buna göre, gerçekliğe yönelik bilgi ölçütü kimsenin ulaşamayacağı kadar yüksektir veya ölçüt yüksek olmasa bile, bazı nedenlerden dolayı bilgiye ulaşma konusunda çeşitli şekillerde engellenmiş olabiliriz. Sözelimi, Anaksimendros'un *apeiron*'nunu, Anaksagoras'ın eşparçacıklarını, Demokritos'un atomlarını göremiyoruz ya da Ksenophanes'in ve Protagoras'ın söylemiyle, Tanrı'nın neye benzediğine dair doğrudan kanıt elde edemiyoruz veya bilgiye ulaşma sürecinde ortaya çıkan bilişsel yetersizlik, önyargı, hüsnükuruntu, insan merkezcilik gibi hususlar yüzünden bir türlü gerçeğe ulaşamıyoruz.⁵² İlk filozoflar dünyanın görünüşteki çeşitliliğini bir yana bırakıp ilk kez onun altında yatan biricik gerçek doğaya (*physis*) ulaşmaya çalışırken büyük ölçüde kendilerinden sonraki düşüncenin yönünü de belirlemişlerdir. Bu süreç, görünüş ile gerçek, sanı ile bilgi arasındaki karşıtlığın derinleşmesine giden yolu açmıştır.⁵³ Görünüş ile gerçek, sanı ile bilgi arasında keskin bir ayrım yapıldıktan sonra, görünüşlerin ötesine geçen bilgi arayışının başarısızlıkla sonuçlanabileceğini tahmin etmek hiç de zor olmasa gerektir. Erken dönem Yunan felsefesinde, görünüş-gerçek, sanı-bilgi ayrımından yola çıkan bilginin imkânına yönelik tartışmalar, Helenistik dönemde kuşkucuların yaptığı gibi, yargıyı askıya almayla (*epokhē*) sonuçlanmaz. Erken dönem Yunan filozofları, Sextus Empiricus'un deyişiyle, olumlu ve olumsuz iddialar ileri süren dogmatik filozoflardır.⁵⁴ Ancak erken dönem filozoflar, olumlu-

⁴⁶ Empiricus, *Pyrrhonculuğun Ana Hatları*, I, 36-179.

⁴⁷ Empiricus, *Pyrrhonculuğun Ana Hatları*, I, 164 vd.; Laertios, IX, 88.

⁴⁸ Alper B. Yardımcı, "Antik Yunan Felsefesinde Arkhe Kavramı Ve Görünüş-Gerçeklik Ayrımı: Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes'in Perspektifinden Bir İnceleme", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, sayı: 39, 2024, 1-18.

⁴⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 983 b 22 vd.

⁵⁰ Lee, *Antecedents in Early Greek Philosophy*, 14.

⁵¹ Aristotle, *Posterior Analytics (and) Topica*, trs. by. Hugh Tredennick, M.A.- E. S. Forster, M.A., London: William Heinemann Ltd., 1960, Türkçe çevirisi için bkz. Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, çeviren: Ali Houshiary, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022, 1. III, 72 b 5-20.

⁵² Lee, *Antecedents in Early Greek Philosophy*, 15-16.

⁵³ Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, I, 40.

⁵⁴ Empiricus, *Pyrrhonculuğun Ana Hatları*, I, 210 vd.

olumsuz öğretileri ve felsefi sorgulamaları içerisinde daha sonraki kuşkuçularda karşımıza çıkan ve yargıyı askıya almaya yola açan ontolojik ve epistemolojik temelli pek çok proto-kuşkucu argümana yer vermişlerdir. Bunu görmek için, erken dönemde filozofların yürüttüğü kuşkucu argümanlar içeren kimi tartışmaları tarihsel bir perspektifle analiz etmek gereklidir.

a) *Ksenophanes: Ontolojik Gerçeklik, Bilgi ve Olasılıkçılık*

Erken dönem Yunan felsefesine ilişkin şu an sahip olduğumuz fragmanlar ve doksograflar, ontolojik ve epistemolojik temelli kuşkucu argümanların ilk örneklerinin Ksenophanes'te bulunduğu işaret etmektedir. O, *mitos*'tan *logos*'a geçiş sürecine uygun olarak şair-ozan Homeros ile Hesiodos'un tanrı tasarımlarını karşısına alır; bu tanrı tasarımlarını, hem ahlaki karakterleri hem de insan biçimci yapıları bakımından eleştiri süzgecinden geçirir. Ahlaki bakımdan, "Homeros ve Hesiodos hepsini tanrılara yükledi, ne kadar ayıp ve yüz karası varsa insanlar arasında; hırsızlık, zina ve birbirini aldatma"⁵⁵ der. Ardından tanrılara yakıştırılan insan biçimci yaklaşımları köklü bir biçimde eleştirir. "Öküzlerin ve atların elleri olsaydı ve elleriyle insanlar gibi resim çizebilselerdi, atlar kendi tanrılarını at, öküzler de öküz gibi çizer, tanrılarını kendi şekillerini verirdi"⁵⁶ diye ekler. Yine, "Aithiopliaların tanrılarının siyah ve basık burunlu, Trakyalıların ise sarışın, mavi gözlü ve kızıl saçlı olarak tasarladıklarını"⁵⁷ söyler. O, bu sözleriyle insanların tanrılar konusunda kendilerini ölçüt aldıklarını ima eder. Ksenophanes burada durmaz her türden insanbiçimcilikten uzak olan tanrının (bazen tanrılar da demektir) paradoksal bir biçimde, her şeyi bir bütün olarak gördüğünü, bir bütün olarak düşündüğünü ve bir bütün olarak duyduğunu ileri sürer.⁵⁸ Bu deyişler gerçekten paradoksaldır; çünkü başına "bütün (*holos*)" eklese de görmek, düşünmek ve duymak hala insani özelliklerdir ve insan biçimcidir. Ona göre, tanrı hep bakidir, aynı yerde hiç kıpırdamadan durur; çünkü ona yer değiştirmek, bir yerden başka bir yere gitmek yakışmaz.⁵⁹ Bu hareketsiz tanrı, her şeyi zihniyle yönetir.⁶⁰ Ksenophanes, Homerik tanrıları ve tanrıya yönelik insanbiçimci yaklaşımları eleştirmesine ve tanrıya ilişkin kimi yargılar ortaya koymasına rağmen, tanrı/tanrılar ve evrenle ilgili hakikatleri hiç kimsenin bilmediğini de kaydeder. İşte tam burada, proto-kuşkucu bir argümanla karşılaşılır. Ksenophanes'in şöyle dediği aktarılır:

"Tanrılar ve bahsettiğim her şey hakkındaki açık gerçeği hiç kimse bilmiyor ve bilemeyecek; çünkü herhangi bir kişi, neyin gerçek olduğunu söylemeyi tamamen başarsa bile, yine de bunu biliyor olmaz; kanı (*doksa*) bulaşmıştır hepsine".⁶¹

Guthrie'nin deyişiyle, MÖ dördüncü yüzyıl ve daha geç dönem kuşkucuları, bilginin ulaşılmaz olduğu görüşünün öncüsü saydıkları bu pasajı şevkle sahiplenmişlerdir.⁶² Sextus Empiricus, pasaja ilişkin iki yorumun yürürlükte olduğunu söyler. Birinci yoruma göre, Ksenophanes her şeyin kavranılmaz olduğunu (*panta akatalepta*) kasteder. Kimse hakikati bilmez, ona rastgelse bile rastgeldiğini ayırt edemez. Buna göre, hakikatin peşinde olanlar, altınların ve daha birçok mücevherin bulunduğu karanlık bir odada altın arayanlara benzer. Bunların içinden kimileri altına el uzatacak, ama keşiflerini doğrulamak için başvuracakları hiçbir ölçüt olmayacaktır. Bu yüzden hakikati arayan filozoflardan birisi, hakikate rastlasa bile, elinde bir ölçüt

⁵⁵ Ksenophanes, *Fragmanlar*, (Türkçe ve Yunanca metin bir arada basım), çeviren: Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019, d 8, b 11.

⁵⁶ Ksenophanes, *Fragmanlar*, DD 17, B 24.

⁵⁷ Ksenophanes, *Fragmanlar*, D 13, B 16.

⁵⁸ Ksenophanes, *Fragmanlar*, DD 17, B 24.

⁵⁹ Ksenophanes, *Fragmanlar*, D 19, B 26.

⁶⁰ Ksenophanes, *Fragmanlar*, D 18, B 25.

⁶¹ Ksenophanes, *Fragmanlar*, D 49, B 34.

⁶² Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, I, 402.

bulunmadığı için, şansına pekâlâ inanmayabilir.⁶³ Bu yorum, açıkçası, Pyrrhoncu radikal kuşkucu bir Ksenophanes sunar. Sextus Empiricus'a göre, ikinci yorum, birinci yorum gibi radikal kuşkucu bir yorum değildir; Ksenophanes'i bir olasılıkçı olarak sunar. Buna göre, Ksenophanes, kavrayış gücünü (*katalepsin*) ve her türden ölçütü yadsımaz, yalnızca tam ve hatasız kavramayı (*epistemikon kai adiaptoton*) reddeder ve yargı ölçütü olarak bilgi (*episteme*) yerine sanıyı (*doksa*) koyar. İnsanın hata yapma olanağını ortadan kaldırmaz ama insanın olası olanı kabul etmesi gerektiğini söyler.⁶⁴ Bu yorum Ksenophanes'i, olasılıkçı Akademik kuşkuculara benzetir.

Bu yorumlardan hangisi daha doğrudur? Buna karar verebilmek için tartışmayı bir parça derinleştirmek, pasajı analiz etmek ve Ksenophanes'e ilâştirilen başka pasajlarla ilişki kurarak çözümlemek gerekmektedir. Pasaja analitik olarak bakıldığında üç hususun vurgulandığı söylenebilir. İlk husus, Ksenophanes'in ontolojik olan kendinde gerçeklik ile epistemolojik olarak insana görüneni (*phainomena*) karşılaştırıyor gibi görünmesidir. Bu onun ontolojik gerçek ile epistemolojik görünüş arasında bir ayırım yaptığını göstermektedir. İkinci husus, Ksenophanes'in insana görünen için bilgi (*epistēmē*) değil sanı (*doksa*) kelimesini kullanmasıdır. Bu, bilgi ile sanı arasında bir ayırım yapıldığını, bilginin ontolojik gerçeklik, sanının ise epistemolojik olan görünüşle ilişkilendirildiğini göstermektedir. Üçüncü husus, Ksenophanes'in, mutlu bir rastlantıyla kendinde olana, yani ontolojik olana ilişkin doğruyu/hakikati söylesek bile, onun doğru/hakikat olup olmadığını bilemeyeceğimizi iddia etmesidir. Bu iddia açıkçası, doğruyu/hakikati bilmek için yanlış doğrudan ayıran bir doğruluk/hakikat ölçütünün gerekliliğine işaret etmektedir. Ancak doğruluk/hakikat ölçütü önerebilmek için o ölçütü de gerekçelendirmek gerekecektir. Bu da doğal olarak bir gerekçelendirme ölçütünü zorunlu kılacaktır. Bu nedenle Ksenophanes'in burada sözünü ettiği şeyin gerekçelendirme ölçütü olduğu söylenebilir. "Gerçekliği olduğu gibi bilmek" ile "birinin söylediği sözün doğru olduğunu bilmek" arasında nasıl bir fark varsa, "kişinin inandığı şeyin bir gerekçesi veya kanıt olması" ile "o şeyin gerçekte ne olduğunu" arasında da bir fark vardır. Yani epistemik kanıt yahut gerekçe başka, ontolojik gerçeklik başka bir şeydir. Biz sadece ikisi arasında, yani kanıt/gerekçe ile ontolojik gerçeklik arasında bir ilişkisi kurarız. Kanıtın/gerekçenin inandığımız şeyin doğruluğunu gerektirip gerektirmediğini, inancımızın ontolojik gerçekliği ifade edip etmediğini nereden biliyoruz? Bir şeyin doğru olduğunu bilmeden ona inanmaya hakkımız var mıdır? Öyle anlaşıyor ki, Ksenophanes'e göre, sırf bu yüzden, gerekçelendirmeyi doğruluktan ayıramayız. Ancak, bu durum gerekçenin doğruluğu sorununa yol açar. Doğruluk gerekçeden ayrılmayacağına göre, onun da gerekçelendirilmesi gerekir. Bu durumda, Helenistik kuşkucuların dediği gibi, gerekçeler sonsuz bir gerileme tehdidiyle karşı karşıya kalacaktır. Bu türden bir potansiyel soruna verilecek bir yanıt, kuşkuculuğa sığınmaktır. Çünkü söylediklerimiz doğru olsa bile, doğruluk gerekçeye bağlı olduğu, gerekçeler de sonsuzca geriye gittiği için, doğru olduğunu asla bilemeyiz. Bu doğrultuda, sadece söylediğimizin gerekçesini bilemediğimiz için söylediğimizin doğru olduğunu bilemeyeceğimiz değil, aynı zamanda haklı olduğumuzu gerekçelendiremiyorsak, haklı olduğumuzu bilemediğimiz ihtimalini de göz önünde bulundurabiliriz; çünkü aslında bunun da bir gerekçesi yoktur. Kısacası, meşrulaştırdığı şeyi gerektiren bir gerekçe, pekâlâ hiç de gerekçe olmayabilir.⁶⁵ İşte bu yüzden, Ksenophanes'in sonsuz gerilemeden ve mutlak ölçütten vazgeçerek şöyle dediği aktarılır:

⁶³ Empiricus, *Mantıkçılara Karşı*, I, 49-53.

⁶⁴ Empiricus, *Mantıkçılara Karşı*, I, 7. 110.

⁶⁵ Gerson, *Ancient Epistemology*, 16-17.

“Tanrılar insanlara her şeyi başlangıçtan itibaren açıklamamıştır; ama (insanlar) zamanla araştırarak ‘daha iyisini’ bulacaklar.”⁶⁶

Burada ‘daha iyi’ tam olarak ne anlama geliyorsa, bazı inançların, yani arama/araştırmadan kaynaklanan inançların doğru olma olasılığının diğerlerinden daha yüksek olduğu öne sürülüyor gibi görünmektedir. Şüphesiz Pyrrhoncu kuşkucular buna burun kıvrıyacak, dogmatik bir bakış olarak görecektir. Ancak Akademik kuşkucular için durum farklıdır. Çünkü onlar, Ksenophanes’in temel fikrini, yani uygun bir prosedürü takip ettiğimiz sürece inançlarımızda az ya da çok haklı olabileceğimiz fikrini benimseyeceklerdir. Ancak bu yaklaşımın kabul edilmesinin bir koşulu vardır; bu koşul, ‘en kesin’ inançlarımızı bile ‘bilgi’ olarak adlandırmamamızdır. Bu açıdan, Ksenophanes’in, her türden kavrayışı reddetmekten ziyade, bilgi ve yanılmazlık iddiası taşıyan iddiaları reddettiği, sanıya bağlı olanları ise kabul ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla onun için ölçüt, sanıya bağlı olan akıl yürütme oluyor ki, bu da sağlam olandan ziyade muhtemel olana ilişkindir. Bu haliyle Ksenophanes’in sadece insanbiçimci Tanrı kavrayışından kuşku duymakla kalmadığını, aynı zamanda epistemolojik açıdan insanın bilme yetilerinden de kuşku duyduğunu, insanın bilgisini sanıyla ilişkilendirerek muhtemel kıldığını söylemek gerekir. Bu açıdan, Ksenophanes’in, antik felsefe açısından, hem dinsel kuşkuculuğun hem de Akademik olasılıkçı kuşkuculuğun temelini attığı söylenebilir.

b) Herakleitos: Çelişki, akış ve belirsizlik

Erken dönem Yunan felsefesinde kuşkucu argümanlara katkı sunan bir diğer filozof Herakleitos ve onun takipçisi Kratylos’tur. Bu yüzden olsa gerek, Sextus Empiricus’un aktardığına göre, Aenesidemus ve takipçileri, kuşkucu tarzın Herakleitosçu felsefeye giden bir yol olduğunu söylemişlerdir.⁶⁷ Herakleitos’un felsefi öğretisinin zıtların özdeşliği ve evrensel akış üzerine bina edildiği görülür. O, birden çokluğun, düzensizlikten düzenli yapıların oluşumunu (*genesis*) karşıtlık/zıtlık (*enantion*) ilkesiyle açıklar. “İnen ve çıkan yol bir ve aynıdır”⁶⁸ diyen Herakleitos’un, gece-gündüz, yaz-kış, savaş-barış, tokluk-açlık, düz-eğri, yaşam-ölüm, uyanıklık-uyku, genç-yaşlı gibi zıtlıkları bir araya getiren yargılar ortaya koyduğu görülür.⁶⁹ Ona göre, evrendeki uyum (*harmonia*) bu karşıtlıkların bir ürünüdür. O, karşıt şeylerin bir araya geldiğini (*to antiksoun sypheron*) ve en güzel uyumun uzlaşmaz şeylerden doğduğunu (*ek ton diapheronton kallisten harmonian*)⁷⁰ ileri sürer. Tüm bu karşıtlıklar, Herakleitos’un çelişmezlik ilkesini reddettiğini ima eder. Karşıtların savaşı olan evren, sürekli bir akış içerisinde ve evrendeki bu akış logos’un etkisi altındadır. Zira her şey logos’a göre gerçekleşmektedir. ⁷¹ Fakat ateşle simgelenen logos, tıpkı ateş gibi yanıp sönmekte, o da değişmektedir.

Zıtların birliği ve sürekli akışa dair söylemine rağmen Herakleitos’un kendisi nesnelerin ve olayların kavranılmaz ve bilinemez olduğu sonucunu çıkarmaz; sıradan halkın ve çok öğrenenlerin (*polymathie*) görüşlerini aşağılayıp küçümsemesine⁷² rağmen aslında birçok söyleminde, araştıranların ve logos’a kulak verenlerin hakikate erişebileceğinden söz eder.⁷³ Ancak Herakleitos’un karanlık, çelişkili, metaforik ve özlü

⁶⁶ Ksenophanes, *Fragmanlar*, D 53, B 18.

⁶⁷ Empiricus, *Pyrrhonculuğun Ana Hatları*, I, 210.

⁶⁸ Herakleitos, *Fragmanlar*, 60.

⁶⁹ Herakleitos, *Fragmanlar*, 67, 59, 88.

⁷⁰ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çeviren: Saffet Babür, Ankara: BilgeSu Yayınları, 2009, 2, 1155 b 4.

⁷¹ Herakleitos, *Fragmanlar*, 6, 12, 91, 126.

⁷² Herakleitos, *Fragmanlar*, 17, 19, 34, 40, 56.

⁷³ Herakleitos, *Fragmanlar*, 35, 41, 50.

sözleri hep farklı yorumlara yol açmıştır.⁷⁴ Bu yüzden olsa gerek, Platon, *Theaitetos*'ta Sokrates'in dilinden, Parmenides'i istisna ederek Herakleitos ve takipçilerine atfettiği akış öğretisini pek çok filozofa atfetmekle kalmaz⁷⁵, ondan kuşkucu birtakım sonuçlar da çıkarır. Çıkarıldığı bu kuşkucu sonuçları tümel olarak Sokrates'in ağzından şöyle ortaya koyar:

"Kuram gerçekte önemli bir kuramdır. Hiçbir şeyin salt kendi başına bir şey olmadığını ve onu, doğru olarak, belirli bir adla çağıramayacağımızı hatta onun belirli bir türden olduğunu bile söyleyemeyeceğimizi ortaya koyar. Tam tersine, ona büyük ders, aynı zamanda küçük, ağır ders aynı zamanda hafif olduğu görülecektir; bu herşeyde böyledir, çünkü hiçbir şey bir şey ya da belirli bir şey ya da belirli bir türden bir şey değildir. Herşey gerçekte, devinim ve değişim ve bir diğerine karışmanın bir sonucu olarak oluş süreci içindedir. Onlardan varlık olarak söz ettiğimizde yanlışa düşeriz; çünkü hiçbirini hiçbir zaman var değildir; her zaman oluşmaktadır. Bu konuda, Parmenides (...) dışında, bütün bir filozoflar öbeği -Protagoras, Herakleitos, Empedokles- ve her iki türden de ozanlar arasında, komedide Epikharmus, trajedide Homeros gibi büyük ustalar tümüyle uyuma içindedir. Homeros 'Ana Tethis'le birlikte tanrıların yaratıcısı, Okeanos' dediği zaman, herşeyin akıp giden bir değişim çarkının ürünü olmasını kastetmektedir."⁷⁶

Platon'a göre, Herakleitos, sürekli akışla, hem yer değişimini, hem de nitel değişimi kasteder. Dolayısıyla evren, nitelik ve yer değişimi yüzünden sürekli akış halindedir; durağan hiçbir şey yoktur.⁷⁷ Sürekli akışın olduğu bir evrende, hiçbir şey bir şey ya da belirli türden bir şey değildir.⁷⁸ Bu durum, Platon'a göre, ontolojik bakımdan evreni belirsiz hale getirir. Sürekli akış halinde olan evrende, bu şeyi o şeyden ayıracak sabit bir dayanak kalmaz.⁷⁹ Durum bununla kalmaz, sürekli akış, dili de imkânsızlaştırır; çünkü dil sabit özlere varsayar. Her an değişen ve akan belirsiz bir şeyi dilsel açıdan ifade etmek mümkün değildir. Sözcüklerin kendilerine gönderimde bulunacakları hiçbir durağan ve kalıcı şey olmayacağı için, her türden konuşma da olanaksızlaşır. Platon, Sokrates'i şöyle konuşturur:

"Bununla birlikte, burada da durağan hiçbir şey bulunmadığından, -akan şey beyaza değil, ancak değişmelere akar, öyle ki beyazlığın bizzat kendisi de akar ve o bu yönden bir durağanlık suçlamasından kurtulabilmek için, bir başka renge değişir- ona bir rengin adını verebilir ve onu doğru bir biçimde adlandırdığımızdan emin olabilir miyiz? (...) Biz konuşurken, o bu akıntıda bizden sürekli olarak kaçıyor, bir şey nasıl olur da doğru adıyla adlandırılabilir? Ve yine, hangi türden olursa olsun, örneğin, görme ya da işitme algısı olsun, bir algıya ilişkin olarak ne söyleyeceğiz? Onun, görmek ya da işitmek olarak, kendi doğasında oturduğunu mu söyleyeceğiz? Herşey değişim içindeyse eğer, o kesinlikle oturmamalıdır. Bu durumda, herşey değişim içindeyse eğer, o görmemeden daha fazla görme olarak adlandırılma hakkında sahip değildir, tıpkı herhangi bir başka algının değil-algıdan çok algı olarak adlandırılmaması gibi."⁸⁰

Platon *Theaitetos*'ta Protagorasçı "bilgi algıdır" tezini tartışırken, Sokrates'e, nesneler dünyasını akışkan bir biçimde tasarlayanın ontolojik belirsizliğe koşut olarak bilgiyi de imkânsız kılacağını söyler. Herakleitosçu kuram sürekli akış yüzünden herhangi bir şeyin belli bir zamanda kendisi olarak kalamayacağını ima eder.⁸¹ Bu akış,

⁷⁴ Erdal Yıldız, Güvenç Şar, *Herakleitos'un Oyunu (Herakleitos Fragmanlarına Yorumlar)*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016, 11 vd.

⁷⁵ Platon, *Theaitetos*, çeviren: Ahmet Cevizci, Platon'un Bilgi Kuramı içinde, İstanbul: Gündoğan Yayınları, 1989, 152 de.

⁷⁶ Platon, *Theaitetos*, 152 de.

⁷⁷ Platon, *Theaitetos*, 181 cd.

⁷⁸ Platon, *Theaitetos*, 152 d.

⁷⁹ Platon, *Theaitetos*, 181 e.

⁸⁰ Platon, *Theaitetos*, 183 de.

⁸¹ Platon, *Theaitetos*, 181 d-183 b.

hem algılayan öznenin hem de algı nesnesinin sürekli değişimine neden olur. Bu değişim sürecinde kalıcı bir nesne bulunmadığı gibi, süreklilik taşıyan bir algı da olanaksız hale gelir. Bu sebeple, Platon, Sokrates'e akış öğretisinin, Protagoras'a atfedilen "bilgi algıdır" tanımını desteklemediğini ileri sürdürür; çünkü akış, birisinin herhangi bir nesnenin beyaz olduğu yönündeki algısını aynı anda hem doğru hem de yanlış kılar; bunun nedeni, akış öğretisinde, beyaz olmanın kendisinin asla sabit olmamasıdır; kişi beyazı algılamak beyaz, beyaz olmayana dönüşür; bir ve aynı beyaz, hem beyaz hem de beyaz olmayanın algısı haline gelir. Bu sürekli akış çelişkili bir biçimde, böylelikle algılamayı da algılamamak haline dönüştürür.⁸² Bu durumda, bilgi nedir sorusuna, değil-bilgiden daha fazla bilgidir diyemeyiz.⁸³ Platon'un Sokrates'in argümanları aracılığıyla çıkarsamamızı istediği sonuç şudur: Biz, Herakleitosçu sürekli akıştan bağımsız olan ve dolayısıyla sözcüklerin sabit anlamına karşılık gelen bir bilinebilir varlıklar sınıfı kabul etmedikçe, hiçbir bilgi çelişiginden daha doğru olamaz. Sürekli akış içinde olan, sabitelerin ve özlerin bulunmadığı bir evrende her ne söylenirse söylensin, söylenen şeyler birbiriyle çelişse bile aynı anda hepsini doğru kabul etmek gerekir. Platon, Sokrates'i şöyle konuşturur:

"Eğer, her şey değişme içindeyse, herhangi bir soruya verilecek herhangi bir yanıt, bu yanıt her ne olursa olsun, aynı ölçüde doğrudur; onun böyle olduğunu ve böyle olmadığını (...) söyleyebilirsin."⁸⁴

Platon'un kendi felsefesi de duyulur dünyadaki şeylerin sürekli değişimiyle yakından ilişkilidir. O, duyular dünyadaki akış ve belirsizliğin dilin ve bilginin imkanını tehdit ettiğini gördüğü için olsa gerek, *Devlet*'te, Sokrates'e, bilginin olanağının bir koşulu olarak değişmez olan ve akılla kavranılan formların varlığını iddia ettirir. Çünkü, eğer formlar olmasaydı, o zaman duyulur dünya radikal bir belirsizlikle karakterize edilirdi.⁸⁵ Duyulur dünya, var ile yok arasında salındığı için⁸⁶ hiçbir şey bilinemezdi. Duyulur dünya, formlardan pay aldığı ve onlara katıldığı (*metheksis*) yahut onları taklit (*mimesis*) ettiği için görünür bir varlığa sahiptir. Değişim içinde olan görünüşün sadece sanısı olabilir; dolayısıyla formların varlığını kabul etmeyen bir kişi, bilgiye değil, yalnızca inanca sahip olabilir. Buna karşılık, formlar istikrarlı ve belirli bir şekilde oldukları gibidir ve bu nedenle ancak onlar bilginin nesneleri olabilirler.

Aristoteles de Herakleitosçu sürekli akış öğretisinin, sabit nesneler bırakmadığı, nesneleri birbirinden ayırma olanağını yok ettiği için, insanları bilginin imkânsız olduğu sonucuna götüreceğini ya da en azından onları bilgiyi aramaktan vazgeçmeye ikna edeceğini düşünür. Çünkü her şeyin akış halinde olduğu tezi, her şeyin belirsiz ve hiçbir şeyin iddia edilebilir olmadığını ima eder. Ona göre, sürekli akışı savunan filozoflar, tüm bu duyusal doğanın hareket içinde olduğunu gördükleri ve değişen bir şey hakkında doğru bir yargıda bulunulamayacağını düşündükleri için, hiç olmazsa her yönden değişme içinde olan şeylerle ilgili olarak hiçbir doğrunun ileri sürülemeyeceğini düşünmüşlerdir. Aristoteles, bu görüş tarzının en keskin ifadesinin, Herakleitos'un öğrencileri olduklarını söyleyen filozoflarda, özellikle Kratylos'un öğretisinde karşımıza çıktığını söyler.⁸⁷ Kratylos, sürekli akış yüzünden, sonunda hiçbir şey söylememek gerektiği düşüncesine ulaşmıştır ve sessizliği seçerek sadece parmağıyla işaret etmekle yetinmiştir. Yine, Kratylos, Herakleitos'u aynı ırmağa iki kez girilemeyeceğini söylediğinden ötürü kınamıştır. Çünkü kendisine göre, ırmağa bir kez bile girmek olanaksızdır.⁸⁸ Sürekli akış fikri en uç noktasına kadar götürüldüğünde Kratylos'u

⁸² Platon, *Theaitetos*, 183 b.

⁸³ Platon, *Theaitetos*, 183 e.

⁸⁴ Platon, *Theaitetos*, 183 a.

⁸⁵ Platon, *Devlet*, çeviren: S. Eyüboğlu-M. A. Cingöz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2012, 475 d-480 a.

⁸⁶ Platon, *Devlet*, 479 d.

⁸⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 1010 a 7.

⁸⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 1010 a 7-15.

"hiçbir şey hakkında hiçbir şey doğrulanamaz" sonucuna götürmüştür. Aristoteles, onunla tartışmanın bile olanaksız olduğunu söyler; çünkü o, hiçbir şey söylememektedir. Nitekim "böyle ya da böyle değil demez, ama hem böyle hem de böyle değil ve yine bunların her ikisinin değilini, yani ne bu şekilde ne de bu şekilde değil der. Aksi takdirde belirlenmiş bir şey söyleyecektir".⁸⁹ İşte bu durum, Aristoteles'e göre, insanların bilgiyi aramaktan vazgeçmesine yol açmaktadır; bu öğretinin en kötü sonucu da budur. Eğer hakikati en iyi biçimde görmüş olanlar, onu en çok arayanlar ve arzulayanlar, bu gibi kanılara sahiplerse ve hakikat konusunda bu görüşleri ileri sürüyorlarsa, bu durum, filozof olmaya çalışanların cesaretini kıracaktır. Sonuç olarak "hakikati aramak, kuş kovalamak gibi bir şeye dönüşecektir".⁹⁰ Aristoteles'in bu saptaması, açıkçası, Helenistik dönem öncesinde, felsefedeki kuşkucu açmazın, kişinin gerçeği arasa da onu bulmasının mümkün olmayabileceği fikrine iletebileceğini belirten en açık ifadelerden birisidir. Aristoteles'e göre, bu düşünürlerin bu görüşe, yani bilginin imkânsız olduğu görüşüne sahip olmalarının nedeni, varolanın hakikatini araştırırken, *oluşun varlıkla* aynı olduğunu sanmalarıdır. Bu yüzden onlara bir çeşit hareketsiz doğanın varolduğunu göstermek ve bu konuda onları ikna etmek gerekir.⁹¹ Aristoteles'in açıkça belirttiği gibi akış öğretisinin neden olduğu kuşkucu sonuç, bilme ve araştırma kapasitemiz hakkındaki epistemolojik kaygılardan kaynaklanmaz. Daha ziyade, sürekli değişim ve akış yüzünden gerçekliğin doğasının belirsiz olduğu fikrinden kaynaklanır; bu da herhangi bir şey hakkında gerçekten herhangi bir şey ileri sürmeyi imkânsız kılar. Kratylus'u sadece parmağını hareket ettirmeye iten şey, akış içindeki bir dünya hakkında hiçbir şeyin doğru olarak söylenemeyeceği; bu yüzden hiçbir şey söylememenin daha iyi olduğu düşüncesidir.

Öyle görünüyor ki, Herakleitos ve Herakleitosçulardaki sürekli akışa ilişkin düşünceler, Platon'u ve Aristoteles'i, bu fikirlerin bilginin imkanına yönelik bir tehdit olduğu gerçeğini açıkça ortaya koymaya itmiştir. Bu konuda onların haksız oldukları söylenemez; çünkü sürekli akış, ontolojik dünyada belirsizliğe neden olmaktadır, dili ve konuşmayı imkânsızlaştırmaktadır; buradan bilginin imkânsız olduğu sonucunu çıkarmak hiç de zor değildir. Gerçekten de, kimi yorumculara bakılırsa, M.Ö. 4. yüzyılda yaşamış ve kuşkuculuk lehine ontolojik belirsizlik argümanının bazı versiyonlarını desteklemiş başka düşünürler ile karşılaşmaktadır. Bunlar arasında en ünlüleri Abdera'lı Anaksarkhos ve Elis'li Pyrrhon'dur.⁹² Sextus Empiricus, Anaksarkhos'un Kynik Monimos ile birlikte "varolan şeyleri gerçeğidışı sahne dekorlarına benzediğini ve onların, uykuda veya kriz anında deneyimlenen izlenimlere benzediklerini" iddia ettiklerini söyler.⁹³ Ontolojik belirsizlik yorumunu benimseyenlere göre, Anaksarkhos, şeylerin, algılarımızın ve inançlarımızın temsili olmaması ve yanlış olması nedeniyle rüyalara benzediğini ileri sürmez, daha ziyade dünyadaki şeylerin, tıpkı sahne dekorları gibi kendilerini sundukları biçimde olmadıklarını iddia ediyormuş gibi görünür. Şeylere yönelik benzer bir belirsizlik düşüncesi kuşkucu Pyrrhon'a da atfedilir. Onun belirsizliğe yönelik düşüncelerini epistemolojik olarak yorumlayan görüşler bulunsa da⁹⁴ bazı yorumlar belirsizliği ontolojik düzlemde ele almış, Pyrrhon'un, şeylerin eşit derecede ayırt edilemez (adiaphora), istikrarsız (astathmêta) ve belirsiz (anepikrita) olduğunu ileri sürdüğünü iddia etmişlerdir.⁹⁵ İşte bu nedenle, Pyrrhon'a göre, ne duyularımız ne de düşüncelerimiz doğru ya da yalan söyler. Bu yüzden onlara güvenmemeli, fiktirsiz,

⁸⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 1008 a 31-4.

⁹⁰ Aristoteles, *Metafizik*, 1009 b 33-1010 a 1.

⁹¹ Aristoteles, *Metafizik*, 1010 a 15-30.

⁹² Bett, Pyrrho, *His Antecedents, and His Legacy*, 137 vd.

⁹³ Empiricus, *Mantıkçılara Karşı*, I, 88.

⁹⁴ Tad Brennan, "Pyrrho on the Criterion", *Ancient Philosophy*, 18, 1998, 417-434; M. L. Chiesara, *Aristocles of Messene: Testimonia and Fragments*, Oxford: Oxford University Press, 2001, xiii vd.

⁹⁵ R. Bett, *Pyrrho, His Antecedents, and His Legacy*, Oxford, GB: Oxford University Press, 2000, 132-140.

eğilimsiz ve tereddütsüz olmalıyız, her bir şey hakkında, olandan daha fazlası olmadığını, var ve yok, hem var hem yok, ne var ne de yok olduğunu söylemeliyiz.⁹⁶ Bu ontolojik yorum doğruysa⁹⁷, Pyrrhon'un, şeylerin doğalarının eşit derecede ayırt edilemez, istikrarsız ve belirsiz olduğu düşüncesini merkeze aldığını, yani ontolojik belirsizlik tezine dayandığını söylemek gerekir. Fakat onu bu sonuca götüren şeyin ne olduğu ile ilgili bir veriye sahip değiliz; belki de Herakleitosçu duyulur dünyadaki sürekli akışın oluşturduğu belirsizliğe dayanmış olabilir. Eğer durum böyle ise Anaksarkhos ve Pyrrhon'un kuşkucu yaklaşımları, epistemolojik bir argümanın değil, daha ziyade belirli bir ontolojik görüşün sonuçlarının ifadesi olacaktır.⁹⁸

c) Demokritos: Duyular ve Bilginin İmkanı

Erken dönem Yunan felsefesinde bir diğer proto-kuşkucu argümanın Abdera'lı Demokritos'a dayandığı anlaşıyor.⁹⁹ Leukippos'u takip eden Demokritos atomcu bir doğa felsefesi geliştirmiştir. Buna göre, her şey, varolana karşılık gelen atomdan ve varolmayana karşılık gelen boşluktan meydana gelmektedir.¹⁰⁰ Bu öğretiyi açıkça bize görünen nesneler çokluğu ile onların kendinde yapısı arasında bir ayrım yapmaktır. Kendinde gerçekliğe karşılık gelen atomlar ve boşluk; bize görünen ise atomsal etkilerle oluşan duyulur niteliklerdir. Kendinde gerçekliğe karşılık gelen atomlar ve boşluk duyuların konusu değildir; onlar ancak ussal çıkarsamanın konusu olabilir. Nitekim Demokritos, "gerçek ve belirsiz olmak üzere iki kavrayış biçimi vardır" der; belirsiz olanları, görme, işitme, koklama, tatma ve dokunmaya, gerçek olanı ise akla bağlar.¹⁰¹ İşte bu bağlamda Demokritos'un, görünüşe ilişkin bilginin temeli olan duyuları ve duyulara konu olan nitelikleri kavrayışımızı tartışma konusu yaptığı görülmektedir. Ortaya koyduğu argümanlar, onun atomcu öğretisinden yola çıkarak insanın epistemik yetilerinin sınırlılığına vurgu yaptığı ve bilginin imkânsız olduğu sonucuna oldukça yaklaştığını düşündürmektedir. Bize ulaşan fragmanların birçok yerinde her türlü bilgi olasılığını reddediyormuş gibi bir izlenim uyandırmaktadır. Nitekim Sextus Empiricus ondan şu görüşleri aktarır:

"Demokritos, bazı yerlerde duyulara görünen şeyleri bir kenara atmakta ve bunların tümünün doğruluk (hakikat) bakımından değil fakat kanaat bakımından görünen şeyler olduklarını iddia etmektedir. Ona göre, varolan şeylere ilişkin olarak tek doğru, atomların ve boşluğun varlığıdır. Demokritos şöyle demektedir: Çünkü gelenekle tatlı, gelenekle acı, gelenekle sıcak, gelenekle soğuk, gelenekle renk; fakat doğruluk bakımından atomlar ve boşluk. Bunun anlamı şudur: Gelenekten hareketle, duyulur şeylerin var oldukları farz edilir ya da böyle olduklarına kanaat getirilebilir; fakat bu şeyler asıl olarak varolan şeyler değildir. Asıl olarak varolan şeyler yalnızca atom ve boşluktur. Kendi *Onaylamalar* adlı eserinde Demokritos, her ne kadar duyulara onaylayıcı (doğrulayıcı) tanıklığı atfetmeyi öngörmekte olsa da, duyuları suçlayıcı tavırları hiç de az değildir; çünkü şöyle söylemektedir: Fakat biz gerçekte değişmez olan hiçbir şeyi kavramamaktayız; bizim kavradıklarımız beden eğilimlerine ve bedene giren şeylerin eğilimlerine ve bedene karşı direnen şeylere göre değişiklik gösteren şeylerdir. Yine demektedir ki, şimdi aslında, bir şeyin doğasının ne olup olmadığını kavramadığımız birçok defa ortaya çıkmıştır. Demokritos, *Formlar Hakkında* adlı eserinde şöyle demektedir: 'Buna göre, insan kesinlikten uzak olduğunu bilmelidir. Ve yine bu argüman şunu da açık hale

⁹⁶ Eusebius, *Preparation for the Gospel*, (I-III), trs. by E.H. Gifford, Oxford: OUP, 1903, XIV.18.1-5.

⁹⁷ Ontolojik yorumun eleştirisi için bkz. Hasan Aydın, "Pyrrhon Kuşkucu Muydu, Dogmatik Miydi?", *Sofist*, 10, 2025, 37-79.

⁹⁸ Lee, *Antecedents in Early Greek Philosophy*, 25-26.

⁹⁹ Gerson, *Ancient Epistemology*, 21-22.

¹⁰⁰ Laertios, IX, 44.

¹⁰¹ Empiricus, *Mantıkçılara Karşı*, I, 138.

getirmiştir ki, biz herhangi bir şey hakkında hiçbir şey bilemeyiz; her insanın kanaati değişime bağlıdır.’ Dahası şöyle demektedir: Bununla birlikte, açıktır ki, şeylerin değişken doğası hakkında bilgi edinmek pratikte uygulanabilir bir şey değildir.”¹⁰²

Sextus Empiricus, Demokritos'un eleştirdiği şeyin her ne kadar özelde duyular olduğunu söylese de, onun hemen tüm kavramayı reddettiğini ileri sürmektedir.¹⁰³

Demokritos'un duyulara yönelik eleştirisinin temeli nedir? Theophrastus bize Demokritos'un duyular ve duyulur nitelikler hakkında kapsamlı bir teorisinin olduğunu, buna göre, duyuların algıladığı şeylerin kendi içlerindeki atomlar değil, atom kümelerinin duyu organları üzerindeki etkileri olduğunu söyler. Buna göre, algılama, bedenlerimizde veya bunların parçalarında, dışarıdaki atomların etkisinden kaynaklanan bir değişimdir. Tüm algılar fiziksel bir temasın ve atom kümelerinin bir sonucudur. Örneğin, önümüzdeki bir tutam güle bakıp onu kokladığımızda, algıladığımız şey gülün atomları değil, gülden gelen atomların göz ve burun kanallarında yarattığı etkidir. Bu etkide bedenin ve duyu algısının durumu da belirleyicidir. Buna göre, görme, görülen nesneden gelen yansımanın yahut görülen nesneden yayılan belirsiz imgelerin göz bebeğiyle etkileşim içinde ortaya çıkardığı biçimsel etkidir. Benzer bir şekilde, koklamada da, cisimlerden gelen atomik akıntıların kulaklarla ilişki içinde yarattığı etkiler söz konusudur.¹⁰⁴ Demokritos, duyular söz konusu olduğunda, sıklıkla onların güvenilir bir ölçüt olmadığını söyler. Ona göre, biçimsel bakımdan farklı atomlar farklı algılara yola açarlar.¹⁰⁵ Algıda yalnızca, duyu organlarıyla etkileşen atomların değil, aynı zamanda duyuların atomik bileşimi ve öznenin bedeniyle olan ilişkisi de etkilidir. Ona göre, sağlığı yerinde olan birçok canlı varlık, insanlara kıyasla aynı şeylerden tamamen farklı izlenim edinirler. Aynı durum farklı insanlar için, hatta bir insanın farklı zamanlarındaki algıları için bile geçerlidir. O şöyle der:

“Gerçeklikte hiçbir şeyi hakikate uygun şekilde idrak edemeyiz, tersine sadece bedenimizin o andaki durumuna uygun olan ve bedenimize nüfuz ederek ya da karşı koyarak algı imgeleri haline dönüşen şeyleri idrak ederiz”.¹⁰⁶

Demokritos'a göre, eğer duyular gerçekliğin ölçüsü ise, o zaman bu ölçüye göre insan, gerçeklikten koptuğunu bilmelidir.¹⁰⁷ O, bu argüman uyarınca, hiçbir şey hakkında gerçek bir bilgiye sahip olmadığımızı, sadece algı imgelerinin akın etmesinden dolayı şeylerin her biri hakkında bir sanı edindiğimizi belirtir. Duyuların bize gösterdiği, şeylerin gerçekte nasıl oldukları değil, yalnızca herhangi bir zamanda duyu organlarımıza akan atomlardan nasıl etkilendiğimizdir. Bu yüzden duyulur nitelikler, her insana belli bir tarzda görünmezler; bize tatlı gelen bazılarına acı, bazılarına keskin, bazılarına mayhoş, bazılarına ekşi gelir; bu durum, diğer duyulur nitelikler için de geçerlidir. Öte yandan insanların yargıları duyusal etkilenmelerine ve yaşlarına bağlı olarak da değişir.¹⁰⁸

Demokritos bir bilgi kaynağı olarak duyuları eleştirir, çünkü onların tespit ettiği şeyler, nesnelerin nesnel nitelikleri değil, onların ilişkisel özellikleridir; kırmızı, tatlı veya gürültülü görünmek gibi özellikler yalnızca algılayanların sahip oldukları özelliklerdir. Demokritos, bir kar parçasının beyazdan daha beyaz olmadığını, çünkü onun gerçek atomik doğasında hiçbir rengin bulunmadığını söyler.¹⁰⁹ Şeylerin gerçek doğası onların maddi yapısında, yani atomlarda ve boşlukta yatmaktadır. Ancak

¹⁰² Empiricus, *Mantıkçılara Karşı*, I, 135-236.

¹⁰³ Empiricus, *Mantıkçılara Karşı*, I, 137.

¹⁰⁴ Leukippos-Demokritos, *Atomcu Felsefe Fragmanları*, D 139, D 148, T 82, T 84.

¹⁰⁵ Leukippos-Demokritos, *Atomcu Felsefe Fragmanları*, D 53.

¹⁰⁶ Empiricus, *Mantıkçılara Karşı*, I, 136.

¹⁰⁷ Empiricus, *Mantıkçılara Karşı*, I, 139.

¹⁰⁸ Leukippos-Demokritos, *Atomcu Felsefe Fragmanları*, D 52.

¹⁰⁹ Leukippos-Demokritos, *Atomcu Felsefe Fragmanları*, D 51.

atomlar ve boşluk görülemediği ve dokunulamadığı için bunların gerçekliği ancak akıl yoluyla çıkarsanabilir. Dolayısıyla “duyular, algıya konu olan şeylerin gerçek mahiyetini kavrayamaz, hakikat derinlerdedir”.¹¹⁰ Bu durumda duyuların tanıklığını tümüyle bir yana bırakmak mı gerekir? Demokritos tam olarak bunu ima etmez. Bunun yerine, Galen’in bildirdiği göre, duyulara yönelik eleştiriyi kendi kendini çürütme argümanı yoluyla yanıtlar. Herhangi bir akıl yürütmedeki en büyük karışıklık, o akıl yürütmenin apaçık olanla çatışmasında yatar. Bir kişi argümanına öncül yaptığı önermeyi eleştiriyorsa, kendisiyle çelişiyordur. Nitekim Galen şöyle der:

“Demokritos bunu bilerek ne zaman görünümüne suçlama getirirse, renk geleneğe göre, tatlı geleneğe göre, acı geleneğe göre, oysa gerçekte olan atomlar ve boşluktur dedikten sonra duyuların düşünceye şöyle cevap verdiğini kurgular: Ah zavallı akıl, tüm kesin yargılarını bizden alıyorsun, sonra da bize üstün geliyorsun öyle mi? Bu şekilde üstün gelmen senin yenilmendir?”¹¹¹

Duyuların bize söyleyebilecekleri sınırlı olsa da, onları tamamen reddetmek bir seçenek değildir; çünkü Demokritos aklın kendisini duyuların kanıtlarına bağladığını söyler. Yani akıl, apriori temelden bir çıkarsama yapmaz; çünkü akıl duyuların sunduklarından tamamen bağımsız bir bilişsel yeti değildir. Akıl yürütme, duyuların bize evren hakkında söyledikleriyle başlar ve daha sonra en iyi açıklamayı çıkararak şeylerin gerçekte nasıl olduğuna dair teorilere doğru ilerler. Nitekim Demokritos’un, algılama ve düşüncelerin bedendeki değişimler olduğunu, algılama ve düşüncenin dışarıdan gelen atom kümelerinden oluşan imgelerin etkisiyle gerçekleştiğini söylediği ifade edilir. Hatta o, düşüncenin, tıpkı duyular gibi, bedenin içinde bulunduğu durumdan etkilendiğini belirtir. Bu durumda düşünme, algılama ile tam olarak paraleldir, zira dışarıdan gelen atom akıntıları neticesinde ortaya çıkmakta ve düşünce öznenin iç durumuna göre değişmektedir.¹¹² Aristoteles’in ve Cicero’nun Demokritos’u hakikati inkâr etmekle suçlamalarının nedeni bu olsa gerektir. Nitekim Aristoteles *Metafizik*’de ¹¹³ Demokritos’un görüşlerinden “hakikatin mevcut olmadığı ya da en azından bizim için gizli kaldığı” sonucunu çıkarsarken, Cicero, onun “hakikatin varlığını yadsıdığını ve duyuları bütünüyle belirsizliğe ve karanlığa bürüdüğünü” söyler.¹¹⁴

Bu çözümlerden yola çıkarak Demokritos’un özetle şöyle bir argümanı savunduğu varsayılabilir: (1) Tüm bilgiler duyuya dayanır; duyular olmadan bilgi imkansızdır. (2) Duyusal bilgi reddedilmelidir; çünkü bize şeylerin içsel-nesnel özelliklerini değil, yalnızca öznel özelliklerini verir. (3) Bu nedenle bilgi imkansızdır. Gerek Antik Yunan gerekse modern çağda kimi düşünürler, Demokritos’tan kuşkucu çıkarmaya eleştirel yaklaşmış olsalar da, onun (1) ve (2) numaralı öncülleri önerdiğini varsayarsak, o zaman bilginin imkânsız olduğu sonucuna varmasının kaçınılmaz olduğunu kabul etmek gerekir. Bu yoruma göre, Demokritos, hem duyuların tanıklığının değersiz olduğu hem de duyular olmadan akılsal bilginin mümkün olmadığı tezine bağlı olduğu için, ona göre bilgi imkânsız olmak durumundadır.¹¹⁵

Sextus Empiricus onu bir kuşkucu saymasa da, Demokritos’un ortaya koyduğu argümanların, pozitif bilgi teorilerine yönelik eleştirilerini geliştirmelerinde kuşkuculara oldukça fayda sağlayacak veriler içerdiği aşîkardır. Bu yüzden olsa gerek, Sextus Empiricus, Demokritosçu felsefenin kuşkuculuk ile kimi ortak noktalara sahip

¹¹⁰ Laertios, IX. 72.

¹¹¹ Leukippos-Demokritos, *Atomcu Felsefe Fragmanları*, D 7.

¹¹² W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi (Sokrates Öncesi Gelenek: Parmenides’ten Demokritos’a)*, cilt: II, çeviren: Faruk Gültekin, İstanbul: Kbalacı Yayınları, 2017, 348.

¹¹³ Aristoteles, *Metafizik*, 1009 b 7 vd.

¹¹⁴ Cicero, *On Academic Scepticism*, translated with introduction and notes, by Charles Brittain, Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2006, II, 73.

¹¹⁵ Lee, *Antecedents in Early Greek Philosophy*, 18.

olduğunu, çünkü bu felsefenin kullandığı materyalin kuşkucuların kullandığının aynısı olduğunu söyleyenlerin bulunduğunu belirtir. O, daha ileriye giderek, “hiçbir şey daha fazlası değil” şeklindeki kuşkucu formülü ona atfedenler olduğundan söz eder.¹¹⁶ Bu iddia tartışmalı olsa da, kuşkucuların Demokritos’un düşünceleriyle bağ kurduğu iması oldukça anlamlıdır. Gelenek de kuşkucu Anaksarkhos ve Pyrrhon’u Demokritos’la ilişkilendirmiştir.¹¹⁷ Demokritos’un kendisinin argümanlarının kuşkucu sonuçlarını onaylayıp onaylamadığına bakmaksızın, onun argümanlarının deneysel bilginin tüm biçimlerine karşı kuşkuyla yaklaşan herkese tartışmacı bir strateji sunduğu ileri sürülebilir. Bu yüzden olsa gerek, tüm bilginin duyulara bağlı olduğunu belirten birinci öncül Helenistik dönemde büyük ölçüde verili kabul edildiğinden, duysal temelde bilgi teorisi geliştiren Stoacı ve Epikuroscu filozoflar, kuşkucu Akademiacılar ve Pyrrhoncular tarafından kullanılan Demokritos’un argümanlarına benzeren çeşitli argümanlarla mücadele etmek zorunda kalmışlardır.¹¹⁸

Demokritos’un kendisinin argümanlarının kuşkucu sonuçlarını kabul etmediğini varsaysak bile, onun takipçilerinden birisi olan Metrodoros’un, *Doğa Üzerine* isimli kitabının başında “bir şey biliyor muyuz, yoksa hiçbir şey bilmiyor muyuz, dahası bunu bilmediğimizi veya bildiğimizi, genel olarak bir şeyin olup olmadığını bile bilmediğimizi söylüyorum”; ya da “hiç birimiz bir şey bilmeyiz, hatta hiçbir şey bilmediğimizi bile bilmeyiz” dediği söylenir.¹¹⁹ Ne yazık ki Metrodoros’un bu açıklamayı hangi bağlamda yaptığını ilişkin yeterli bir veriye sahip değiliz. Bu yüzden ihtiyatlı davranmak gerekir. Zira atomculuğun ilkelerine sıkı sıkıya bağlı kalmış gibi görünen Metrodoros’a ilişkin diğer tüm fragmanlar ve tanıklıklar, onun gerçekliğin doğası hakkında güçlü dogmatik beyanlar savunduğunu belirtir.¹²⁰ Durum bu biçimde olsa bile, Metrodoros’un kitabındaki söz konusu açılış cümlesi iki şeye işaret etmektedir. İlki, kuşkucu fikirlerin Metrodoros zamanında etkin olduğunu ve büyük olasılıkla bu fikirlerin Demokritos’un bilgi ve duyular üzerine yazdığı kitaplarından kaynaklandığını düşündürmektedir. İkincisi ise, Metrodoros’un kuşkucu fikirleri, tam olarak hangi biçimi alırsa alsın, belirli bir incelik ve karmaşıklık sergiler ve kuşkuculara yönelik tutarsızlık sorununun bilincinde olduğunu ima eder. Çünkü “kimsenin bir şey bilmediği” tezine “bunu bile bilinmediğini” ekleyerek dikkatli bir çıkarıma yönelir.¹²¹

d) Protagoras: Çelişkili Görünümler, Karar Verilemezlik ve Görecelik

Antik Yunan’da kuşkucu ekollere doğru uzanan yolda bir diğer önemli kavşak noktasını, Protagoras ve onun görüşleri ekseninde Platon ve Aristoteles’in yürüttüğü tartışmalar oluşturmaktadır.¹²² Protagoras bir sofisttir; anlaşıldığı kadarıyla mantık ve retorik uzmanıdır. Geleneğe bakılırsa, o dört öğretisiyle dikkat çekmektedir: İlki, insan yetilerinin eksikliği ve ömürlerinin sınırlılığına gönderme yaparak tanrılarla ilgili bilinmezliği savunmasıdır. *Tanrılar Üzerine* adlı yapıtında, “tanrılara gelince, onların ne var olduklarını ne var olmadıklarını ne de ne şekilde olduklarını biliyorum; çünkü bu konuda bilgi edinmeyi engelleyen çok şey vardır; onların duyularla algılanmamaları, insan hayatının kısalığı”¹²³ fikrini savunduğu aktarılır. O, bu görüşü yüzünden tanrıtanımazlıkla suçlanmış ve Atina’dan kaçmak zorunda kalmıştır. İkincisi,

¹¹⁶ Empiricus, *Pyrrhonculuğun Ana Hatları*, I, 213-214.

¹¹⁷ Laertios, IX, 58.

¹¹⁸ Lee, *Antecedents in Early Greek Philosophy*, 19.

¹¹⁹ Empiricus, *Mantıkçılara Karşı*, I, 48, 87-88; Cicero, *On Academic Scepticism*, II, 73.

¹²⁰ Leukippos-Demokritos, *Atomcu Felsefe Fragmanları*, T 96-T 97.

¹²¹ Cicero, *On Academic Scepticism*, II, 73.

¹²² Gerson, *Ancient Epistemology*, 19-20.

¹²³ Wilhelm Capelle, *Sokrates’ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Dogsograflar)*, cilt: II, Oğuz Özügül, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1995, 91.

bir retorikçi olarak, her konuda birbirine karşıt iki söylem olduğunu ilk o ileri sürmüştür.¹²⁴ Üçüncüsü, bir şeyi bilen bir kimse, bildiği şeyi algılamaktadır; bilgi algıdan (*aisthēsis*) başka bir şey değildir, tezini savunmuştur.¹²⁵ Platon'un *Theaitetos* diyaloguna bakılırsa, algı olarak çevirilen *aisthēsis* sözcüğü, dışsal nesneleri ya da olguları tanımamızı sağlayan duyuları ve ruhun *pathos*ları olan duyguları ve tutkuları içerecek biçimde geniş bir anlama sahiptir.¹²⁶ Dördüncüsü ise, insanın her şeyin ölçüsü (*metron estin anthrōpos*) olduğu iddiasıdır. Onun şöyle dediği aktarılır: "İnsan her şeyin -hem varolan şeylerin varlığının, hem de var olmayan şeylerin yokluğunun- ölçüsüdür".¹²⁷

Öyle görünüyor ki, Protagoras, bilgi-algı koşutluğundan yola çıkıp tekil olarak insanı her şeyin ölçüsü yaparak öznelciliğe ve göreceliliğe bir kapı aralamıştır.¹²⁸ Platon, "şeylerin her birinin, her bir insan için görüldüğü gibi olduğu"¹²⁹; Aristoteles ise, "tüm görünüşlerin doğru olduğu"¹³⁰ tezini Protagoras'a mâleder. Yine onlara göre, Protagoras, bu görüşünü kanıtlamak için, çelişen duyuşal görünüşleri kullanmıştır. Sözgelimi Platon *Theaitetos*'ta şöyle der:

"Protagoras bununla şöyle bir şeyi kastediyor, değil mi? Sen ve ben insan olduğumuza göre, herhangi bir şey benim için tıpkı bana görüldüğü gibi, senin içinse sana görüldüğü gibidir. (...) Aynı rüzgar estiği zaman, bazen birinin üşüyüp, diğerinin üşümediği ya da birisinin az üşürken, diğerinin soğuktan donduğu olur. (...) Böyle olunca kendinde rüzgarın soğuk olduğunu mu, yoksa soğuk olmadığını mı söyleyeceğiz? Yoksa Protagoras'la onun üşüyen için soğuk, üşümeyen içinse soğuk olmadığı hususunda uyuşacağız mı? (...) Şu halde; görünür demek, sözkonusu kişi onu böyle algılar demektir. (...) Algı, şu halde, her zaman varolan bir şeyin algısıdır ve bilgi olduğu için de yanılmazdır."¹³¹

Platon'a göre, "algı bilgidir" savı, iki şeyi ifade eder; ilki, algı bir şeyin algısıdır; ikincisi, algı bilgi olduğu için yanılmaz bir kavrayıştır. Bunlar bilginin yahut bilgi adını almaya aday her önermenin sahip olduğu iki temel özelliktir. Protagoras'ın "görünür" sözcüğü, duyu algısında görünenle sınırlanmış değildir. Onun "bana doğru görünen" sözü, benim doğru olduğunu düşündüğüm ya da doğru olduğu yargısına vardığım şeyi de kapsamaktadır. *Theaitetos*'da Protagoras, rüzgârın bana soğuk görüldüğü zaman, sana nasıl görünürse görünsün, benim için soğuk olduğunu savlayan birisi olarak gösterilir. Bu durumda, her birimizin diğerinin algısının yanlış olduğunu söylemek için hiçbir dayanağı olmayacaktır. Çünkü Protagoras'a göre, herkes algıladığı şeyin gerçekliğinin tek ölçütü ya da yargıcıdır. Bu yüzden olsa gerek, Aristoteles, Protagoras'ı tüm görünüşlerin doğru olması gerektiğini savunanlar grubuna dahil eder.¹³² Burada karanlıkta kalan nokta "bana ya da benim için" ekinin ne anlama geldiğidir. *Theaitetos*'daki rüzgâr örneğinin açıklamasında, "duyuşal görünüm" ile "fiziksel nesne" arasında bir ayrım yapılır. Tek bir fiziksel nesne, yani esmekte olan tek bir rüzgar olmasına rağmen, bana görünen soğuklukla, sana görünen sıcaklık olmak üzere iki farklı görünüm söz konusudur. Bu iki farklı algı ya da görünüm tek bir fiziksel nesneye nasıl bağlanmaktadır? Protagorasçı yanıt, rüzgarın üşüyen için soğuk olup, diğeri için soğuk olmadığı biçimindedir. Cornford'un da dediği gibi, bu yargı iki biçimde yorumlanabilir: İlk yorum, öznenin bağımsız kendinde rüzgarın, yahut fiziksel nesne olarak rüzgarın, hem sıcak hem de soğuk olduğunu kabul etmektir. "Rüzgar benim için

¹²⁴ Laertios, IX, 51.

¹²⁵ Platon, *Theaitetos*, 151 e.

¹²⁶ Platon, *Theaitetos*, 156 b.

¹²⁷ Platon, *Theaitetos*, 152 a; Laertios, IX, 51.

¹²⁸ Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, II, 86-91.

¹²⁹ Platon, *Theaitetos*, 152 b.

¹³⁰ Aristoteles, *Metafizik*, 1009 a 8.

¹³¹ Platon, *Theaitetos*, 152 bc.

¹³² Aristoteles, *Metafizik*, 1007 b 18.

soğuktur” önermesi, soğuk her ne kadar sana görünen ya da seni etkileyen özellik olmasa da, bana görünen ya da beni etkileyen özellik olduğu anlamına gelir. Salt “rüzgar soğuktur” demek, doğallıkla, onun sıcak olmadığı biçiminde anlaşılabilir; ancak rüzgar her ikisidir. Bu nedenle, diğerinin ayırında olsam bile, benim bu özelliğin ayırında olduğum anlamına gelecek biçimde, ona “benim için”i ekleyebiliriz. Buna göre, sıcak ve soğuk aynı fiziksel nesnede birlikte varolabilen iki karşıt özellik olacaktır. Bu durumda, ben birini algıladıkça, sen diğerini algılayacaksın. İkinci yoruma göre, kendinde rüzgar, yani fiziksel nesne olarak rüzgâr, ne soğuk ne de sıcaktır. O, ayrı ayrı algıladığımız özelliklerden hiçbirine sahip değildir ve kendisi de algılanamaz; o bizim dışımızda varolan bir şeydir. Duyu nesnelerimiz, yani sıcak ve soğuk, bağımsız olarak fiziksel nesnede varolmazlar, algılama edimi sırasında varlığa gelirler. “Rüzgar benim için soğuktur” önermesi, onun benden ayrı olarak, kendinde soğuk olmadığı, ancak yalnızca bana soğukluk duyumu verdiği anlamına gelir. Bana görünen bu soğukluk benim için, yalnızca benim ayırında olduğum öznel bir algı nesnesi olarak varolur. Senin kişisel algısal nesnenin farklı olması olgusu, senin benim algıma yanlış diye güvenmemeni ya da algımın nesnesinin varolduğunu ya da gerçek olduğunu yadsımanı haklı kılmaz. Protagoras’ın bu görüşlerden birincisi, yani rüzgârın hem sıcak hem de soğuk olduğu benimsemesi olasıdır.¹³³ Çünkü Protagoras’ın cevabı açıkça şudur: Rüzgar birine öyle görünüyorsa soğuk, bir başkasına öyle görünüyorsa sıcaktır; kendinde rüzgar diye bir şey yoktur. Aristoteles’in belirttiği gibi, o halde bu izlenimlerden hangisinin doğru, hangisinin yanlış olduğu açık değildir; çünkü bir küme diğerinden daha doğru değildir ama her ikisi de aynıdır.¹³⁴

412

Aynı şeyin, iki algılayıcıya farklı görünmesi hususu, öznelin duysal yapısından, konumlarından, içinde bulundukları hallerden kaynaklanabileceği gibi, duyu nesnesinin, yapısından, konumundan ve içinde bulunduğu koşullardan da kaynaklanabilir. Bunlar aynı öznenin, aynı şeyi değişik zamanlarda farklı algılamasına da yol açabilir. Nitekim Platon ve Aristoteles, bu sonucu, iki bireysel algılayıcı arasındaki algısal çatışma, farklı hayvan türlerinin algıları arasındaki çatışma ve hatta tek bir bireyin algıları arasındaki çatışma durumlarından çıkarabileceğimizi göstermeye çalışır.¹³⁵ Bu açıkçası, bir ve aynı şeyin çelişkili görünüm örnekleri olarak karşımıza çıkar. Platon ve Aristoteles’in Protagoras göreliliğine ilişkin tartışmalarındaki çelişkili görünüm örnekleri, muhtemelen kuşkucu Aenesidemus’un yargıyı askıya almaya neden olan tropuslarından ilk beşinin esin kaynağını oluşturur. Bunlar Sextus Empiricus’daki sırasıyla şöyledir: 1) Farklı hayvanlar aynı nesneyi farklı algılayarak; 2) benzer farklılıklar tek tek insanlar arasında da görülür; 3) duyu organlarının yapı farklılığı, nesneler üzerine farklı yargılarda bulunulmasına sebep olur; aynı kişi için bile, duyularla edinilen veriler kendi içinde çelişkilidir; 4) algılayıcıyı etkileyen çeşitli koşullar nesnelerin olduğundan başka türlü algılanmasına sebep olur, yani duyularla elde edilen veriler fiziksel değişikliklerle zaman zaman değişir; 5) algılayan tarafından algılanan nesnenin bulunduğu konum, sonuçlara varmada farklılık yaratır, yani duyularla elde edilen veriler, yerel ilişkilere göre değişir.¹³⁶

Protagoras, Helenistik kuşkucular gibi yargıyı askıya almaz. Bu durumda, bu değişik ve çatışan görünüm arasında nasıl ve kim karar verecektir? Hangisi doğru kabul edilecektir? Protagoras’a göre, yanıt açıktır; her bir görünüş algılayıcısı bakımından doğrudur; bir başka deyişle, yanlış algı diye bir şey yoktur. Ölçüt, birey olan insanın kendisidir. Bu durumda yeni bir sorun daha ortaya çıkmaktadır: Rüya, duyu yanılsaması, delilik, sarhoşluk vb. durumlardaki algılar ile uyanık ve normal insanların algılarını bir ve aynı mı tutacağız? Platon, *Theaitetos*’ta Protagoras adına bu sorunu ele

¹³³ F. M. Cornford, *Platon’un Bilgi Kuramı*, çeviren: Ahmet Cevizci, İstanbul: Gündoğan Yayınları, 1998, 60-62.

¹³⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 1009 b 9-11.

¹³⁵ Platon, *Theaitetos*, 154 a 3-8; Aristoteles, *Metafizik*, 1009 b 2-12, 1010 b 3-9.

¹³⁶ Empiricus, *Pyrrhonculuğun Ana Hatları*, I, 36-123.

alır ve inceler. Platon'a göre, Protagoras, her algının algı olmak bakımından doğru olduğunu savunduğu için, bir tür *karar verilemezlik argümanı* geliştirir. Bu argümana göre, rüyada ya da sarhoşken insanlar algıladıkları şeyin gerçek olduğunu düşünürler; aynı durum uyanık ve ayık oldukları zaman için de geçerlidir. İnsanlar bir sürecin içerisindeyken, gördüklerini doğru kabul eder. Buna, insanlar, uyandıklarında ya da sarhoşluktan ayıldıklarında, bu süreçlerde gördükleri şeyin yanlış olduğunu anlarlar biçiminde bir itiraz yöneltmek ve normal durumun gerçeği yansıttığını ileri sürerek karşı çıkmak mümkündür. Platon, Protagoras'ın her bir durumda her bir insan için, her birine görünen şeyin görüldüğü gibi olduğu iddiasına yapılabilecek bu olası itirazı ortaya koyar ve yanıtlar.¹³⁷ İtiraz şu şekildedir:

"Geriye düşler, hastalıklar ve özellikle de delilik ve delinin görürken ya da iştirken ya da yanlış algılamada yaptığı yanlışlar kalıyor. Az önce ortaya koymuş olduğumuz kuramın, bu gibi tüm durumlarda, kesinlikle yanlış algılara sahip olduğumuz ve bir insana görünenin aynı zamanda var olduğu önermesinde en küçük bir doğruluk payı bulunmadığı, öyle ki bu görünüşlerden hiçbirinin gerçek olmadığı gereğiyle, çürütülmüş olduğu kabul edilir".¹³⁸

Platon'un konuşturduğu Sokrates bize, bu tür örneklerin, Protagoras'ın iddiasını çürütmek bir yana, tam da Protagoras'ın benimsediği türden örnekler olduğunu söyler. Daha ileriye gidip, durumlar arasında ayırım yapacak bir kanıtımızın olmadığı belirtir.

"Sık sık sorulduğuna işitmiş olduğun soru, aşağı yukarı şöyledir: Uykuda mı yoksa uyanık mı olduğumuzu -usumuzdan geçen şeyleri düşümlerde mi gördüğümüzü, yoksa uyanık bir halde birbirimizle mi konuştuğumuzu belirleyecek ne gibi kanıtlarımız vardır? (...) Gerçekten de (...) bunun hangi kanıtlarla kanıtlanabileceğini göremiyorum; çünkü her iki durum da, kusursuz kopyalar gibi, birbirlerine her yönden karşılık geliyorlar. Biraz önce aramızda geçen konuşma, aynı ölçüde, salt uykuda yaptığımızı düşündüğümüz bir konuşma olabilirdi; ve bir düste, kendimizi bir başkasına düşlerimizi anlatır bir biçimde düşündüğümüz zaman, iki hal birbirlerine olağanüstü benzer. (...) Görüyorsun ya, uykuda mı yoksa uyanık mı olduğumuzdan kuşkulananımız için bile, pek çok nedenimiz vardır; ve gerçekte, tüm zamanımız, uyumayla uyanık olma arasında ikiye bölünmüş olduğuna göre, anlığımız, ister uyku isterse uyanıklık hali içinde bulunsun, belirli bir anda sahip olduğu inançların kesinlikle doğru olduklarına kuvvetle inanır; bu nedenle, bu iki eşit zaman sürecinde ayrı ayrı, önce bir dünyanın, sonra da diğer dünyanın gerçekliğini savlıyor ve her ikisinin gerçekliğinden ayrı ayrı emin oluyoruz. (...) Aynı şey hastalıklar ve delilik halleri için de, zamanların bu kez eşit olmaması dışında, geçerlidir. (...) Şu halde, bu konudaki doğruluğu, zamanın uzunluğu ya da kısalığı mı belirleyecektir? (...) Hayır, bu birçok yönden saçma olurdu. (...) Elinde, bu inançlardan hangilerinin doğru olduklarını belirlemede kullanılacak, başka bir sınama yolu mu var? (...) Olduğunu sanmıyorum."¹³⁹

Protagoras ve takipçileri, rüya ya da uyanıklık, sarhoşluk ya da ayıklık, delilik ya da akıllılık gibi durumlardaki görünüş farklılıklarının şeylerin gerçekte nasıl olduğu konusunda eşit değerde olduğunu söylerler. Onlar, uyanıkken elde edilen görümlerin rüyadakinden, ayıkkenkinin sarhoşkenkinden, akıllınlıkının delininkinden daha gerçek olduğunu düşünmek için bir nedenin bulunmadığını ileri sürerler. Onların söylemiyle, eşit sürelerde uyanık ve uykudayız ve uykudayken rüyadaki algılarımızın doğruluğuna ikna olurken, uyandığımızda uyanıkkenki algılarımızın doğruluğuna eşit derecede ikna oluruz. Elbette hastalık ve deliler söz konusu olduğunda süreler eşit olmayabilir ama o zaman "hakikatin sınırlarını saate göre mi belirleyeceğiz?"¹⁴⁰ Bu söylem, bu tür durumlarda, doğruyu yanlıştan ayıran bir kanıt, bir ölçüt, bir standart ve yargıç fikrini

¹³⁷ Platon, *Theaitetos*, 158 b-e.

¹³⁸ Platon, *Theaitetos*, 157 e-158.

¹³⁹ Platon, *Theaitetos*, 158 cd.

¹⁴⁰ Platon, *Theaitetos*, 158 d.

reddeder. Bu, kısmen kendilerini otorite olarak öne sürmeye çalışanlara yönelik bir saldırıda bulunan Protagoras hakkında bildiklerimizle de uyusmaktadır. Nitekim Protagoras'ın, *Hakikat* adlı eserinde kişinin otorite ve uzmanlık iddialarını baltalamak için kullanabilecek yöntemleri ele alıp incelediği söylenir. Onun otoriteleri yıkmak için, her argümana karşı eşit güçte karşı-argüman getirilebileceği görüşünü de savunduğunu biliyoruz.¹⁴¹

Platon'un, Protagoras'ın görüşleri ekseninde ileri sürdüğü bu kuşkucu argüman, belki de Helenistik kuşkucuların kullandığı karar verilemezlik argümanının mevcut en eski formudur. Delilerin ve düş görenlerin, deliler tanrı olduklarını tasarladıkları ya da düş görenler uykularında kanatlara sahip olup uçtuklarını düşündükleri zaman, yanlış algılara inandıklarını yadsımak olanaklı değildir.¹⁴² Platon, bu yüzden, Protagoras adına, hangilerinin doğru, hangilerinin yanlış olduğuna karar vermenin keyfi olmayan bir yolu olduğunu gösterme işini karşı tarafa yüklemeye çalışır. Bazı görüşlerin yanlış olduğunu söylemeye yönelik herhangi bir girişimin bir ölçüt ya da standart talebini gerektireceği açıktır. Kişi bunu ancak bu talebi karara bağlayacak bir tür kanıt, ölçüt veya standardın varlığını tesis ederek yapabilir. Aristoteles, kendi geliştirdiği argüman versiyonunda bu durumu açıkça ortaya koymaya çalışır. Ona göre, karar vermek için bir ilke oluşturmaya yönelik herhangi bir girişim, ancak "yargıcın kim olduğu ve genel olarak her soru sınıfı hakkında kimin doğru yargıda bulunabileceği sorulduğunda" başarıya ulaşabilir.¹⁴³

414

Platon ve Aristoteles tarafından, Protagoras'ın görüşleri ekseninde ortaya konan çatışan görünüm ve karar verilemezlik argümanı, klasik dönemde kuşkuculuğun değil, göreliliğin hizmetinde kullanılmış olsa da, bilginin, özellikle de uzman bilgisinin olanağı konusunda ciddi sorunlar doğurmaktadır. Uzmanlığı savunanlar, uzman bilgisini, uzman olmayanların bilgisine tercih ederler. Onlara göre, örneğin, bir sağlık sorununun tedavisinde doktorun uzmanlığı sıradan kişininkinden üstün sayılır. Oysa görelilik, her görüşü doğru saydığından, karar verilemezlik argümanına dayanarak, uzmanın mı, sıradan insanın mı yanlış olduğunu söyleyebileceğimize dair kişinin güvenini zayıflatmaya çalışır. Karar verilemezlik argümanı, argümanın yükünü bilginin ve yanlış düşünmenin mümkün olduğunu savunmak isteyen kişiye yüklemeye çalışır.¹⁴⁴

Protagoras'ın göreceliği üzerinden Platon ve Aristoteles tarafından gündeme getirilip tartışılan karar verilemezlik argümanı ile birlikte çelişen görünüm örnekleri daha sonra Pyrrhoncu kuşkucuların başlıca düşünsel materyalleri haline gelecektir. Bunlar, Diogenes Laertios ile Sextus Empiricus'un Pyrrhoncu kuşkuculuğa ilişkin metinlerinde bulunan ve Aenesidemus'un on tropusu olarak adlandırılan argüman türlerinde merkezi bir konuma sahiptir.¹⁴⁵ Kuşkucu tartışma, kişinin kendi kararını veremeyeceği, yargılamayı askıya almaktan başka bir şey yapamayacağı sonucuna ulaşır. Bu düşünce yapısı, yıldızların sayısının tek mi çift mi olduğu sorusuna karşı kişinin tutumuna benzetilmektedir.¹⁴⁶ Protagoras'ın görüşleri ekseninde yürütülen klasik dönemdeki tartışmalar kuşkuculukla ve yargının askıya alınmasıyla bitmez. Bunlar daha ziyade Protagorasçı göreliliği desteklemek için en azından MÖ beşinci ve dördüncü yüzyılların mevcut metinlerinde kullanılan argüman modelidir. Protagoras, yarar ile iyi arasında bağ kurarsa da, göreceliği aynı biçimde iyi ve kötü sorununa da uygulamış gibi

¹⁴¹ Laertios, IX, 53.

¹⁴² Platon, *Theaitetos*, 158 b.

¹⁴³ Aristoteles, *Metafizik*, 1011 a 3-6.

¹⁴⁴ Lee, *Antecedents in Early Greek Philosophy*, 22.

¹⁴⁵ Laertios, IX, 79-88; Empiricus, *Pyrrhonculuğun Ana Hatları*, I, 140-163.

¹⁴⁶ Empiricus, *Pyrrhonculuğun Ana Hatları*, I, 8-10.

görülmektedir.¹⁴⁷ Onun bu kapsamda yürüttüğü tartışmaların da, kuşkucular için hem argüman hem de geniş bir örnek koleksiyonu sağladığı söylenebilir.

e) Sokrates-Platon ve Aristoteles: Menon Paradoksu

Erken dönem Yunan felsefesinde, kuşkucu argümanlara bir diğer önemli katkının Sokratik yöntemden ve Menon paradoksundan geldiği anlaşılmaktadır. Platon'un erken dönem diyaloglarındaki Sokrates, erdemin, adaletin, dostluğun, ölçülülüğün ne olduğu gibi kavramsal sorunlar hakkında herhangi bir şey bilmek için, kişinin her şeyden önce o kavramın ne olduğuna dair bir açıklama yapabilmesi gerektiğini vurgular. Bu sadece, söz konusu kavramlarla ilgili dil yeterliliğine sahip olmak ya da o kavramların kullanım örneklerine işaret edebilmek meselesi değildir; kavramların genel bir açıklamasını vermeyi, onların neden öyle olduğunu bir gerekçeyle ortaya koymayı gerektirir. Platon'un sokratik diyalogları, bunun son derece zor bir iş olduğunu ortaya koyar; en azından diyaloglar irdelendiğinde, Sokrates'in muhataplarının bunu yapmakta defalarca başarısız kaldıklarına tanık oluruz.¹⁴⁸ Bu yüzden, Platon'un erken dönem diyaloglarındaki Sokrates imgesi, tartışmaları açan, diyalektik söylemle onları yönlendiren, ileri sürülen savları karşıt örneklerle çürüten (*elenkhos*) birini yansıtır; o, bu çürütücü yöntemine ek olarak, Latince'deki ifadesiyle *nolle contendere*'ye başvuran, yani bir sonuca varamayacağı inancıyla tartışmadan çekilen ve tartışmayı bir sonuca bağlamayıp askıda bırakan bir kişiliktir.¹⁴⁹ Sokratik diyaloglardaki Sokrates'in bu tutumu, sanki kuşkucuların yargıyı askıya alma (*epoche*) anlayışının öncüsü gibidir. Erken dönem diyaloglardaki Sokrates, daimonion'un sesini duysa da, bu ses ona doğruyu söylemez, sadece yanlışla işaret eder; bu ses onu sadece yanlışları ayıklamaya yönlendirir.¹⁵⁰ Platon, *Sokrates'in Savunması*'nda¹⁵¹, Delphoi kâhinine, Sokrates'i tüm insanların en bilgisi olarak ilan ettirir; çünkü bilgiye sahip olmadığını bilen tek kişi odur. Daha sonraki filozoflar, özellikle de Akademik kuşkucular için sokratik diyalogların sunduğu Sokrates imgesi, kişinin belirli bir bilgiye ulaşmasıyla ilgili tam anlamıyla alçakgönüllü bir tutumu temsil etmeye başlar, açıkçası onlara model olur.¹⁵²

Platon, orta dönem ve geç dönem diyaloglarında, hocası Sokrates'in sorduğu soruların en azından bir kısmına cevap verebileceğini düşünse de, bilgiye ulaşmanın imkansız olabileceği düşüncesini de sık sık göz önünde bulundurur. O, *Menon* diyalogunda ünlü bir sofistik paradoksı yeniden formüle eder. Bu paradoks, öğrenme, soruşturma yahut Menon paradoksı diye bilinir. Bu paradoks, soruşturmanın yahut öğrenmenin nasıl mümkün olduğu sorusuyla ilgilidir. Soruşturma ya da Menon paradoksı, ne bildiğimiz ne de bilmediğimiz şeyleri soruşturabileceğimizi söyler. Argümana göre, bilinen şeyi soruşturmak anlamsızdır; zaten bilinmektedir; bilinmeyen şey ise soruşturulamaz, çünkü ne soruşturulacağı bilinmemektedir.¹⁵³ Yani herhangi bir şeyin soruşturulmasına yer yoktur. Soruşturma yoksa bilgi mümkün değildir.

¹⁴⁷ Platon, *Theaitetos*, 167 b; Platon, *Protagoras*, çeviren: Özgüç Orhan, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2021, 333 d.

¹⁴⁸ W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi (Platon, Hayatı ve Diyalogları, Erken Dönem)*, cilt: IV, çeviren: Ahmet Ergenç, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2021, 75-211.

¹⁴⁹ Eduard Zeller, *Socrates and the Socraatic Schools*, New York: Russell And Russell, 1996, 129 vd.; W. Farnsworth, *Sokratik Yöntem*, çeviren: Müge Özçelik, İstanbul: Beyaz Baykuş Yayınları, 2023, 46 vd.

¹⁵⁰ Plutarkhos, *Sokrates'in Daimonion'u*, çeviren: Emre Poyraz, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2024, 580 c 10 vd.

¹⁵¹ Platon, *Sokrates'in Savunması*, (Yunanca ve Türkçe metin bir arada), çeviren ve yorumlayan: Erman Gören, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006, 21 ab.

¹⁵² Cicero, *On Academic Scepticism*, I, 4, 16; Farnsworth, *Sokratik Yöntem*, 251-166.

¹⁵³ Platon, *Menon*, çeviren: Adnan Cemgil, Diyaloglar-1, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993, 80 d-86 c.

Platon'un bu paradoksa getirdiği çözümlerin değerlendirilmesi hiç de kolay değildir. *Menon* diyalogunda Sokrates'in dilinden bu soruna verilen yanıt *anamnesis* yani anımsama öğretisi olarak bilinir. Öğreti soruşturmayı, sokratik yöntemle, bir tür daha önceki yaşantıda edinilenleri anımsama olarak olanaklı görür.¹⁵⁴ Başka bir argüman eğer soruşturmayı bırakırsak tembel insanlar olacağımızı iddia eder.¹⁵⁵ Paradoksun bir diğer çözümü, muhtemelen öncüllerinden birinin yanlış olduğunu belirtir. Buna göre, bir şeyi ya biliyoruz ya da bilmiyoruz diye bir durum yoktur; çünkü üçüncü bir durum daha söz konusudur, o da bir inanca yahut hipoteze sahip olmaktır.¹⁵⁶ Bu yüzden araştırma inançlardan/hipotezlerden başlayabilir. *Menon* diyalogu, açıkcası bu çözümlerin bir karışımını tartışıyor gibi görünmektedir. Platon burada varsayımsal yöntem adını verdiği bir yaklaşım geliştirir.¹⁵⁷ Yani muhataplar bir anlamda "erdem iyidir", "erdem öğretilir" gibi inançlarından/hipotezlerden yola çıkarlar; ama onları onaylamazlar. Bunları hipotez olarak kurarlar ve araştırmada bu hipotezleri kullanırlar. Platon'a maledilen ama sahte bir diyalog olan *Sisifos*, tartışma açısından da olsa benzer bir paradoksu ele alıp incelemektedir. Buna göre, düşünme ya bilgiyi içerir ya da sadece tahminden ibarettir; her iki durumda da soruşturma imkânsızdır. Burada da bilmek ile bilmemek arasındaki ayrımın kapsamlı olup olmadığı ya da inanca dikkat etmenin tabloyu değiştirip değiştirmediği sorgulanır.¹⁵⁸ Platon, *Symposion* diyalogunda Diotima'nın dilinden soruşturma paradoksuna farklı bir yanıt daha önerir. Bu yanıtla göre, paradoksu aşmanın yolu, bilgelik ile cehalet arasında olan ve zorunlu olarak felsefe yapan aşka (*eros*) sarılmaktır. Ancak âşık, yani eksik olduğunu bilen ve tamamlanmayı arzulayan kişi gerçeği araştırabilir ve gerçeğe doğru yol almada ona aşk katkı sağlayabilir.¹⁵⁹ Burada aşk, muhtemelen sokratik soruşturmanın yerine geçmektedir.¹⁶⁰

Soruşturma ya da Menon paradoksu, Aristoteles'in *İkinci Analitikler* adlı eserinde de tartışma konusu edilir. Aristoteles, tüm öğretme ve öğrenmenin, dolayısıyla soruşturmanın zaten bildiğimiz şeyler aracılığıyla gerçekleştiğini ileri sürer. Ona göre, matematiksel bilimlerle öteki sanatların her birisi bu yolla elde edilir. Aynı durum, tasım, tümevarım, diyalektik ve retorik, argümanlar için de geçerlidir; onlar da bilinenden yola çıkarlar. Aristoteles'e göre, zorunlu ön bilginin iki türü vardır: Bazen olanın olduğunu önceden kabul etmek, bazen dile getirilenin ne demek olduğunu bilmek, bazen de her ikisini birden bilmek gerekir. Sözelimi, her şeyin ya evetlenmesi ya da değillenmesi doğru olanın bulunduğunu kabul etmeyi, yine üçgenin belirli nesneyi imlediğini bilmeyi gerektirir; yani hem ne imlediğini bilmeyi hem de varolduğunu kabul etmeyi gerektirir. Aristoteles'e göre, herhangi bir şey hakkında soruları ifade ettiğimizde zaten onun varlığının ve neliğinin bilgisine sahibiz demektir. Örneğin üçgenlerle ilgili soru soruyorsak üçgenlerin var olduğunu bilmemiz gerekir; varolmayan şeylerin özellikleriyle ilgili sorular soramayız. Ayrıca üçgenlerin ne olduğu hakkında da bir fikrimizin olması gerekir; çünkü üçgenin özellikleriyle ilgili bir soru sorarken kare değil, üçgen çizeriz. Aristoteles'in Menon paradoksunu ele alma biçiminin bir başka yolu da, soruşturmanın başlangıç noktaları olarak belirli algıları tasavvur etmektir. Karmaşık bilişsel faaliyetler daha basit olanlardan ortaya çıkar. Pek çok özel algı hafızaya,

¹⁵⁴ Platon, *Menon*, 81 a-d.

¹⁵⁵ Platon, *Menon*, 81 d-e.

¹⁵⁶ Platon, *Menon*, 83 a-86 a.

¹⁵⁷ Platon, *Menon*, 86 c-100 b.

¹⁵⁸ W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi (Geç Dönem Platon ve Akademi)*, cilt: V, çeviren: Ahmet Ergenç-İbrahim Şener, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2021, 385.

¹⁵⁹ Platon, *Symposion*, (Grekçe ve Türkçe metin birarada), çeviren ve yorumlayan: Eyüp Çoraklı, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007, 203-204 c.

¹⁶⁰ Hasan Aydın, *Mitos'tan Logos'a Eski Yunan Felsefesinde Aşk*, İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2013, 298-299.

deneyime ve nihayetinde uzman kavrayışına yol açar. Belleğin, deneyimin ve uzmanlığın genellemeleriyle birlikte araştırma yeteneği de ortaya çıkar.¹⁶¹

Aristoteles, *İkinci Analitikler*'de, bilginin olasılığına ilişkin soruşturma paradoksuna benzer bir başka meydan okumayı daha ele alır. Bu gerçekten ilgi çekicidir; daha sonra Helenistik kuşkucuların sıklıkla kullandıkları bir argümana gönderme yapar. Aristoteles orada, bir kanıtlamada kullanılan öncüller için kanıt talep eden, kanıt görünce, kanıtın kanıtını talep edip süreci sonsuza değin sürdüren ve döngüsellğe düşmekten söz eden birilerinden bahseder ve şöyle der:

“Birincil doğruları (*primary truths*) bilme gerekliliğine dayanarak kimileri bilginin varolmadığını, kimileriye bilginin varolduğunu, ama her bilginin kanıtlanabilir olduğunu düşünmüşlerdir. Bu görüşler ne doğru ne de mantıksal olarak kaçınılmazdır. Bilmenin söz konusu olmadığını öne sürenler, kanıtlamanın sonsuza değin geriye gideceğini iddia ediyorlar; çünkü ilkler olmadan ikinciler, öncelikle ilkler aracılığıyla bilinmez; dedikleri doğrudur; kanıtların sonsuza değin gitmesi olanaksızdır. Öte yandan bunun sonu varsa ve ilkler söz konusu ise bu ilkler bilinemez; çünkü bunlar, bilmenin tek yolu olduğunu söyledikleri kanıtlamadan yoksundurlar. İlk olanlar bilinmiyorsa, bunlardan çıkanlar da ne asıl anlamda ne de genel anlamda bilinebilir; bilinebilse bile, ancak koşullu olarak bilinebilir. Yalnızca kanıtlamayla bilgi edinilebildiği konusunda ötekiler berikilerle uyuşuyorlar; ne var ki, her bilginin kanıtlanabilir olmasını hiçbir şeyin engellemediğini iddia ediyorlar; çünkü kanıtlama döngüsel ve eş geçerli olabilir diyorlar”.¹⁶²

Aristoteles bu soruna yanıt olarak, her bilginin kanıtlanabilir olduğunu söylemediğini, doğrudan olanların bilgisinin kanıtlanamaz olduğunu ileri sürer. Ona göre, bu kanıtlanamazlık zorunludur; çünkü kanıtlamayı oluşturan ve daha önce gelen öncülleri bilmek zorunluysa, bunların kanıtlanmaz olması da zorunludur. O, yalnızca bilginin varolduğunu değil, tanımları bilemizi sağlayan bilgi ilkesi diye bir şeyin de var olduğunu ileri sürer. Saltık anlamda kanıtlamanın döngüsel olması da imkansızdır; çünkü kanıtlama, daha önce gelen ve daha iyi bilinen öncüllerden oluşmaktadır. Kuşkululuk açısından bu tartışmada önemli olan nokta, soruşturmanın başlangıç noktalarının kendilerinin gerekçelendirilmeye ihtiyaç duymamasıdır. Sorun, tüm bilginin gerekçelendirmeye bağlı olduğu yönündeki genel kabul görmüş ilkedden kaynaklanıyor gibi görünmektedir.

Hem Platon'un Menon paradoksu hem de Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'deki bilgi ve gerekçelendirme hakkındaki argümanı, bilginin imkânına ilişkin önemli ve rahatsız edici sorunları gündeme getirir ve bu sorunlar, Stoacılar ve Epikürosçular gibi bilginin imkânını savunmakla ilgilenen Helenistik filozoflar tarafından yeniden ele alınmışlardır. Bilginin başlangıç noktaları olarak algıların ve kavramların rolü üzerine ve ilk olarak Platon tarafından ortaya atılan sorunları yeniden formüle eden Akademiacı ve Pyrrhoncu filozoflar ise onlara saldırmışlardır. Menon ya da soruşturma paradoksu etrafında dönen kuşkucu tartışmalar, Sextus Empiricus'un öğrenme ve öğretme olasılığına karşı argümanlarında etkin bir biçimde işlenmiş ve kullanılmış gibi görünmektedir.¹⁶³ Aristoteles'in sözünü ettiği gerekçelendirmenin sonsuzca geriye gidişi, gidişi durdurmak için bir varsayıma dayanma ve döngüsellik argümanı, Agrippa'nın yargıyı askıya almada kullandığı beş tropus listesinde öncelikli bir yere sahip olacaktır.¹⁶⁴

¹⁶¹ Aristotle, *Posterior Analytics*, I, I, 71a ve II. XIX, 99 b-100 a.

¹⁶² Aristotle, *Posterior Analytics*, I, III, 72b5-20.

¹⁶³ Empiricus, *Pyrrhoniculugun Ana Hatları*, III, 252 vd.; *Uzmanlara Karşı*, I, 9-40.

¹⁶⁴ Empiricus, *Pyrrhoniculugun Ana Hatları*, I, 164-177.

Proto-Kuşkucu Argümanlara Yönelik Kimi Eleştiriler

Tüm bu proto-kuşkucu argümanlara, Parmenides'in oluşu redderken kullandığı argümanları, Zenon'un oluş, hareket ve çokluğun oluşturduğu paradokslara yönelik savlarını ve Gorgias'ın hiçbir şey yoktur, olsa bile bilmeyiz, bilsek bile bildirenmeyiz görüşünü de eklemek olasıdır. Özellikle Parmenides'in oluşu yadsırken kullandığı argümanlar ile Zenon'un çokluk ve harekete yönelik paradokslara işaret eden tartışmaları, Laertios ve Empiricus'a bakılırsa, Helenistik kuşkuculukta önemli yankı uyandırmıştır. Bu çözümlemelerden de anlaşılacağı gibi, erken dönem Yunan felsefesinde daha sonraki Helenistik kuşkuculukta kullanılan pek çok argümanın izini sürmek olanaklıdır. Bu proto-kuşkucu argümanlar konusundaki temel kaynağımızın Platon ve Aristoteles olduğunu belirtmek gerekir. Platon'un ve Aristoteles'in bilginin imkânından kuşku duyan düşünürler olarak sunduğu kişiler, kendilerini Helenistik dönemdeki kuşkucular gibi, kuşkucu diye nitelendirmemişlerdir. Öte yandan Platon ve Aristoteles, onların görüşlerini doğrudan sunmak yerine, kendi görüşlerini geliştirdikleri eleştirel bir bağlamda ortaya koymuşlardır. Onların eleştirel bir bağlamda ortaya koydukları proto-kuşkucu argümanların, daha sonra hem kendilerini kuşkucu ilan eden hem de kuşkucuları eleştirmeye yönelen kişiler tarafından iyi bilindiği anlaşıyor. Bu yüzden, Lee'nin de belirttiği gibi, Platon'un ve Aristoteles'in tartıştıkları ilk kuşkucu fikirler Helenistik dönemdeki kuşkuculuğun gelişimi için önemli bir itici güç olmuştur.¹⁶⁵ Kuşkusuz aynı durum, kuşkucuları eleştirenler için de geçerlidir; onların da Platon ve Aristoteles'in kuşkucu argümanları eleştirilerinden yararlandıkları ortadadır. Bu yüzden, Platon ve Aristoteles'in kuşkucu argümanlara yönelik eleştirilerine de değinmek gerekmektedir. Bu eleştirilerde daha çok, kendi kendini çürütme, konuşma ve düşünmeyi imkansızlaştırma, karar verilemezlik, eylemsizlik, uzmanlık ve gerekçelendirmeyi ortadan kaldırma gibi hususlar ön plana çıkmaktadır.

418

a) Kendi Kendini Çürütme:

Bu tez, açıkça kuşkucu argümanların iç çelişki taşıdığını söyler.¹⁶⁶ Bu eleştirinin ilk olarak Protagoras'a karşı Platon tarafından *Theaitetos*'ta formüle edildiği görülür. Nitekim Platon Sokrates'i şöyle konuşturur:

"Protagoras'ın kendisi insanın ölçü olmasına inanıyor, ancak insanlığın büyük bir bölümü kendisiyle aynı inancı paylaşmıyorsa, (...) Protagoras'ın Hakikat'i, inanmayanların sayısı inananların sayısını ne denli geçiyorsa, doğrudan o denli daha fazla yanlış olacaktır, öyle değil mi? Onun doğruluğu ya da yanlışlığı her bir bireysel inanca göre değişiyorsa, gerçekten bu sonuç çıkıyor. Evet; üstelik o gerçekte bir başka enfes sonucu daha içeriyor. Protagoras kendisi söz konusu olduğu sürece, kendi inancının doğru olduğunu kabul ettiği denli, başka herkesin inancının da doğru olduğunu kabul ettiğinde, onların kendi inancının yanlış olduğunu düşündükleri yerde, karşıtlarının kendi inancı hakkındaki inançlarının doğru olduğunu teslim etmek zorundadır. Bir başka deyişle, o kendisinin yanlış olduğunu düşünenlerin inançlarının doğru olduğunu kabul ederse, kendi inancının yanlış olduğunu kabul edecektir."¹⁶⁷

Platon ayrıca her inancın aynı ölçüde haklı olduğu öğretisinin Protagoras'ın yaptığı işle de çeliştiğini söyler. Protagoras para karşılığı ders vermektedir; bu açıkçası onun kendisini diğerlerinden daha bilge olarak konumlandırmasını gerektirmektedir. Her insan kendi bilgeliğinin ölçüsü olduğuna göre, diğerinin görelî bilgisizliği ve ona gidip, dizinin dibinde oturma ve ders alma gereksinimini nasıl açıklayacağız? Öte yandan, Protagoras'ın *Hakikat* adlı eseri eğer gerçekten doğru şeyler içeriyorsa ve o kitabın olağanüstü değerini gözler önüne seren esinlere dayanarak, bizimle dalga

¹⁶⁵ Lee, *Antecedents in Early Greek Philosophy*, 27-28.

¹⁶⁶ Lee, *Antecedents in Early Greek Philosophy*, 28-29.

¹⁶⁷ Platon, *Theaitetos*, 196 de-171 b.

geçmiyorsa, her bir insanın düşünceleri ve görüşleri kendisine göre doğru olduğundan, bir başkasının düşüncelerini ve görüşlerini incelemeye ve sınamaya kalkışması, onları eleştirmeye yönelmesi anlamsız, usandırıcı ve aptalca bir şey değil midir?¹⁶⁸ Platon gibi Aristoteles de Protagorascı argümanlardaki çelişkiye ve tutarsızlığa dikkat çeker. Ona göre, bireysel insanı her şeyin ölçüsü gören bir görüş, hem kendisini hem de karşısını aynı şekilde doğru veya yanlış kılmak zorundadır. Çünkü bir yandan, eğer bütün görüşler ve izlenimler doğru ise, her şeyin aynı zamanda hem doğru hem de yanlış olması gerekir. Çok sayıda insan birbirine karşıt görüşlere sahiptir ve bu insanlardan herbiri kendi görüşlerini paylaşmayan insanların yanlıgı içinde olduklarına inanır. Bunun sonucunda, zorunlu olarak bir ve aynı şeyin hem doğru olması, hem de doğru olmaması gerekir. Öte yandan eğer durum böyleyse, bütün görüşlerin doğru olmaları gerekir. Çünkü doğru ve yanlış düşünenler, karşıt görüşlere sahiptirler. Eğer şeylerin kendileri, sözünü ettiğimiz görüşün varsaydığı gibiyseler, onların tümünün doğru olduğunu düşünmeleri gerekir.¹⁶⁹ Platon ve Aristoteles'in Protagoras'ın görüşleri ekseninde geliştirdikleri bu eleştiriler açıkçası, kuşkucular için genel olarak tutarsızlıktan kaçınma ve özel olarak da kendini çürütmekten kaçınma ihtiyacına vurgu yapar. Ancak her şeyin göreliliğini söyleyerek, ya da kuşkucular gibi yargıyı askıya alarak bunu başarmak imkansız görünür. Kuşkuculara yönelik bu içsel çeliki iddiası, Helenistik dönemde Stoacılar tarafından sık sık vurgulanacaktır.

b) Konuşmayı ve Düşünmeyi İmkansızlaştırma

Platon, *Theaitetos*'ta, Herakleitoscu sürekli akışın yarattığı belirsizliğin ve çelişkinin sonuçlarını araştırırken, belirsizlik ve çelişkinin herhangi bir şeyin herhangi bir şey olduğunu iddia etmeyi imkânsız kılacağını söyler.¹⁷⁰ Platon'un göstermek istediği, aynı kalmaksızın her an her şeyin değişiyor olması durumunda dilin var olmayacağı, var olsa bile hiçbir sabit anlama sahip olamayacağıdır. Sürekli akışta şeyler her an değiştiği için sözcüklerin anlamları da buna koşut olarak değişiyor olmalıdır. Bu yüzden şeylere yönelik herhangi bir önerme doğru ya da aynı önerme olarak kalamaz. Benzer bir eleştiri Aristoteles tarafından da dile getirilir. Ona göre, sürekli akış ve çelişkiyi onaylayan kişi konuşamaz ve düşünemez. Çünkü çelişkiyi onaylayan kişi için, şeyler aynı anda hem var olabilmekte hem de varolmayabilmektedir. Aristoteles'e göre, bir şeyin aynı anda hem varolduğunu hem de varolmadığını söyleyen ve çelişmezlik ilkesini inkâr etmek isteyen kişinin iki seçeneği vardır. Ya hiçbir şey söylemeyecektir ya da karşıtıyla tartışacaktır. İlk durumda onu çürütmeye bile gerek yoktur; bu kişi bir bitki gibidir; hiçbir şey söylemez. İkinci durumda ise onun sözleri ya bir şeye işaret eder ya da bir şeye işaret etmez. Eğer bir şeye işaret ediyorsa, o zaman bir şeyin şöyle şöyle olduğunu kabul ediyor demektir. Aristoteles bunu onlar için kendi kendini yenilgiye uğratmak olarak görür. Hiçbir şeye işaret etmiyorsa, o zaman konuşma niteliği taşımaz. Her ne kadar bir şeyler söylese de, aslında kişi karşısındakiyle ya da kendi kendisiyle konuşmuyordur.¹⁷¹ Bu nedenle Aristoteles, konuşmayıp sadece parmakla işaret eden Kratylus'un gülünç olduğunu düşünür ancak diğerleri onun içinde bulunduğu zor duruma daha anlayışlı yaklaşmışlardır. Aslında Helenistik dönemdeki Yunan kuşkucuları, kişinin ileri sürebileceği hiçbir olumlu şeyin bulunamayacağı fikrinin son derece savunulabilir olduğunu düşünmüşlerdir.

419

¹⁶⁸ Platon, *Theaitetos*, 161 e.

¹⁶⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 1009 a 5-15.

¹⁷⁰ Platon, *Theaitetos*, 181 a-183 b.

¹⁷¹ Aristoteles, *Metafizik*, 1008 b 10-30.

c) Karar Verilemezlik ve Eylemsizlik

Helenistik dönemde kuşkuculara yönelik diğer önemli bir itiraz, karar verilemezlik ve eylemsizlik üzerine kuruludur.¹⁷² Bu argümanın da ön örneklerine Helenistik dönem öncesinde rastlanır. Sözgelimi Aristoteles, nesnelerin eşit derecede şöyle olduğuna ve öyle olmadığına gerçekten kimsenin inanamayacağını ileri sürer. Eğer bir filozof hiçbir yargı oluşturmazsa veya daha doğrusu hem düşünüp hem düşünmezse, onun bir bitkiden bir farkı kalmayacaktır. O halde ne bu görüşü ileri sürenler ne de başkaları arasında hiç kimse gerçekte böyle bir zihin durumu içinde olamaz. Çünkü bunu ileri süren filozof, neden Megara'ya gidiyor da oraya gittiğini düşünmekle yetinerek rahat rahat evinde oturmuyor? Neden sabahleyin önüne bir kuyu veya uçurum çıktığında yürüyüşüne devam etmiyor? Neden tersine, onun kuyuya veya uçuruma düşmenin aynı şekilde hem iyi hem de kötü olmadığını düşünür gibi dikkatli davrandığını görüyoruz? Onun alacağı muhtemel kararlardan birisini doğru diğerini yanlış olarak değerlendireceği açıktır. Eğer o burada böyle davranıyorsa, şu varlığın bir adam olduğu, diğerinin bir adam olmadığı, şu şeyin tatlı olduğu, öbürünün tatlı olmadığını söylemek zorundadır. Çünkü onun su içmenin veya bir adamı görmenin daha iyi olduğunu düşünüp onları elde etmeye giriştiğinde her şeyi, aynı ölçüde peşinden koşup, aynı şekilde yargılamadığını görüyoruz.¹⁷³ Aristoteles, eylemsel dünyada çatışan görünümlere gerçekte eşit ağırlık vermediğimizi, nesnelerin rengine ya da büyüklüğüne karar verdiğimiz, yakından yapılan yargıları uzaktan yapılan yargılara tercih ettiğimizi düşünür. Aristoteles'e göre, bütün bu konularda kendisine karşı çıkanların kendilerinin söyledikleri şeylere inanmadıkları açıktır. Libya'da olduğu halde, gece rüyasında Atina'da olduğunu gördüğü için sabahleyin kalkıp Odeon'a doğru yola çıkmaya kalkışacak hiç kimse yoktur.¹⁷⁴

Eylemsizlik argümanı, ister akışçı ve çelişkici, ister Protagorascı görecelilikçi, isterse kuşkucu olsun, karar verilemezlik argümanını kullanan herkes için bir sorun yaratır. Aristoteles, Herakleitos'a atıfta bulunarak, birinin bir şeyi söylemesinin onun gerçekten ona inandığı anlamına gelmediğini ifade eder.¹⁷⁵ Bu, muhtemelen Pyrrhon'la ilgili, karşıdan gelen arabaların yollarına girmesinin veya uçurumlardan düşmesinin arkadaşları tarafından engellendiğine dair¹⁷⁶ apokrif hikâyelerin ortaya çıkmasına neden olan türden bir itirazdır. Bu hikâyeler, Aristoteles'in karar verilemezlik argümanına olan itirazını basitçe canlı hale getirir. Çünkü bu, kuşkucunun üzerinde, kendi kuşkuculuğunu yaşamasının nasıl mümkün olduğunu açıklama konusunda güçlü bir baskı oluşturur.

Karar verilemezlik argümanı, Platon ve Aristoteles tarafından "geleceğe ilişkin argüman" aracılığıyla da eleştirilir. Platon, *Theaitetos*'ta¹⁷⁷ uzman ve cahil kimselerin, hasta bir kimsenin iyileşip iyileşemeyeceği konusundaki öngörülerinde eşit düzeyde doğruluk payına sahip olmadıklarını düşünür. Protagorascı görüş, ona göre, karar verilemezlik argümanı yüzünden herhangi bir görüşü diğerine tercih etmek için hiçbir neden sunmadığını savunur. Bilgiyi algıya indirgeyen görüş, şimdiki zamana dair yargılarında haklı olabilir, ancak aynı şey gelecek için söylenemez, çünkü geleceğin henüz algısı yoktur. Ne varki iş neyin iyi ya da yararlı olduğuna ve gelecekte neyin böyle olacağına ilişkin yargılara gelince, Platon'un konuşturduğu Sokrates tüm görüşlerin eşit derecede geçerli olmadığını öne sürer. Örneğin, belirli bir ilacın belirli bir hastalıkta iyileşme sağlayıp sağlayamayacağı sorulduğunda, hekimin tıp konusunda cahil birine göre daha doğru cevap vermesi muhtemeldir; uzman bir hatip, dinleyiciler için neyin

¹⁷² Lee, *Antecedents in Early Greek Philosophy*, 29-31.

¹⁷³ Aristoteles, *Metafizik*, 1008 b 14-19.

¹⁷⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 1010 b 3-11.

¹⁷⁵ Aristoteles, *Metafizik*, 1005 b 25.

¹⁷⁶ Laertios, IX, 62.

¹⁷⁷ Platon, *Theaitetos*, 177 c-179 c.

ikna edici olduğu konusunda acemi bir konuşmacıdan daha iyi konumdadır.¹⁷⁸ Benzer bir görüş Aritoteles tarafından da savunulur.¹⁷⁹ Bu argüman, uzman görüşüyle sıradan insanın görüşlerinin aynı geçerlilikte olduğunu kabul etmesi halinde, Protagoras'ın aleyhine işlemektedir. Platon ve Aristoteles'in karar verilemezlik argümanına yönelik eleştirileri ve uzman bilgisi fikrini savunmaları çok güçlü olduğundan, Helenistik dönem kuşkucularının ona yanıt vermekle ilgilenmeleri hiç de şaşırtıcı değildir. Bu yüzden olsa gerek, kuşkucu Sextus Empiricus eserlerinde, uzman kavramına ve genel olarak öğretme ve öğrenmeyle ilgili kavramlara meydan okuyan uzun bir tartışma dizisine yer verir.¹⁸⁰

Aristoteles, çatışan algılar hakkında karar verilemeyeceği düşüncesine de eleştirel yaklaşır. O, algılar arasındaki çatışmanın karara bağlanabileceğini, çünkü tüm algıların eşit derecede yetkili olmadığını ileri sürmek için kendi algı teorisinden yararlanır.¹⁸¹ Her şeyden önce, duyuların uygun nesnelere (renkler, kokular, sesler gibi) ilişkin algının her zaman veya genellikle doğru olduğunu düşünse de, bu tüm algısal inançların doğru olduğu anlamına gelmez, çünkü Aristoteles için bir algı ile bu algıya dayanan bir yargı veya inanç arasında fark vardır. İkinci olarak, her duyu kendi nesneleri konusunda yetkilidir (örneğin görme renkler konusunda yetkilidir) ve dolayısıyla duyular arasında gerçek bir çatışma olamaz. Algılar belirli bir zaman ve yerdeki nesnelere ilişkin olacağından, bir duyu kendi kendisiyle çelişemez. Tek bir duyu kipinin aynı anda aynı şey hakkında çelişkili algılar sunması asla gerçekleşmez. Dolayısıyla çatışan algıların her yere yayılmış olduğunu ve hiçbir zaman çözülemeyeceğini düşünmek için hiçbir neden yoktur. Çoğu durumda bir algının doğru, diğerinin yanlış olduğu oldukça açıktır.¹⁸²

421

d) Uzmanlık ve Gerekçeleştirme Karşıtlığı

Karar verilemezlik argümanının savunucusu, hangi tarafın doğru, hangi tarafın yanlış olduğunu kimin belirleyebileceğini gösteren bir kanıt veya daha ileri bir argüman üzerinde ısrar ederek karar verilemezliği savunmaya çalışır.¹⁸³ *Metafizik* adlı eserinde Aristoteles rakibinin şu hamleyi yapacağını tamamen farkındadır:

“Gerek bu görüşlerin doğruluğuna inanan, gerekse sırf tartışma uğruna onları savunan insanlar arasında, sağlığı yerinde olan kişi üzerinde kimin karar vereceği veya genel olarak her türlü sorun üzerinde doğru bir biçimde karar verecek olanın kim olduğu sorununu ortaya atanlar vardır. Ancak bu tür sorunları ortaya atmak, kendi kendimize şu anda uyuduğumuzu mu yoksa uyanık mı olduğumuzu sormamıza benzer ve bu tür soruların tümü şu aynı özelliğe sahiptir ki onları ortaya atanlar kendilerine her şeyin nedeninin verilmesini isterler. Çünkü onlar bir ilke ararlar ve bu ilkeye bir kanıtlama ile erişmek isterler. Ancak onların eylemleri açık olarak bu istedikleri şeye inanmadıklarını gösterir. Onların yanlışının hangi noktada olduğuna daha önce işaret ettik: Onlar, nedeni olmayan bir şeyin nedenini aramaktadırlar. Çünkü kanıtlamanın ilkesinin kendisi bir kanıt değildir.”¹⁸⁴

Aristoteles'in karşıtlarına atfettiği argüman, sağlıklı kişinin yargılarını hastanın yargılarına, uyanıklık deneyimlerini rüya deneyimlerine tercih ettiğimize dair genel kabulü zorlaştırmayı amaçlamaktadır. Esas sorun, doğru bir biçimde karar verecek kimsenin kim ya da kimler olduğudur. Aristoteles, bu tür soruların "her bir soru sınıfı hakkında kim doğru yargıya varabilir?" sorusunu soran genel bir soru sınıfının parçası

¹⁷⁸ Platon, *Theaitetos*, 179 a.

¹⁷⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 1010 b 11-14.

¹⁸⁰ Empiricus, *Mantıkçılara Karşı*, I, 9-38, 216-257; Empiricus, *Pyrrhonculuğun Ana Hatları*, III, 252-273.

¹⁸¹ Aristoteles, *Metafizik*, 1010 b 1-9.

¹⁸² Lee, *Antecedents in Early Greek Philosophy*, 31.

¹⁸³ Lee, *Antecedents in Early Greek Philosophy*, 31-32.

¹⁸⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 1011 a 3-13.

olduğunu ileri sürer. Bu tür sorular, kimin uzman olduğunu ve kimin yargılama yetkisine sahip olduğunu anlayıp anlayamayacağımız konusunda şüphe uyandırarak, kişinin uzmanların ve yetkililerin görüşlerine yönelik doğal tercihini etkisiz hale getirmeyi amaçlamaktadır. Genel olarak, "uzman olanların inançlarını uzman olmayanların inançlarına tercih ediyoruz" dersiniz, kuşkucu, uzman olanın uzman olmayandan daha yetkili olduğuna dair bir tür kanıt yahut haklıyı haksızdan ayıracak bir ölçüt isteyerek, birini diğerine tercih etmeniz için sahip olduğunuz gerekçeleri zayıflatmaya yönelir. Bu tür bir itiraz, sıradan otorite kavramlarına (örneğin, bir doktora sormalı) veya sorulara karar vermek için sıradan araçlara (örneğin, gidip kendi kendine bakmalı) başvuruyu engellemeye ve ya da yargılama ya da karar verme yetkisine sahip olan kişinin kim olduğunu göstermek için daha fazla ilke üretilmesini talep etmeye çalışır. Pyrrhoncu kuşkucular daha sonra bu itirazları Agrippa'nın beş moduna dahil etmişlerdir.¹⁸⁵ Aristoteles, meselenin sadece uyanık mı yoksa rüyada mı olduğunuzla veya kimin hasta kimin sağlıklı olduğunu nasıl anlayacağınızla ilgili olmadığını düşünür. Asıl mesele çok daha büyüktür; burada, gerekçelendirilme ihtiyacı olmayan şeyin gerekçelendirilmesi talep edilmektedir. Eğer kuşkucu size bu gerekçelendirmeyi kabul ettirmeyi başarabilirse, oyun sizin için biter, çünkü üretebileceğiniz herhangi bir gerekçenin kendisi de daha fazla gerekçelendirmeyi gerektirecektir. Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'de göstermeye çalıştığı gibi, bu açıkcası gerekçelendirmenin sonsuzca geriye gitmesine veya bir kısır döngüye yol açar. Dolayısıyla, Aristoteles'e göre, kimin karar vereceği, kimin yargıç olacağı hakkındaki tartışmada asıl mesele, gerekçelendirme veya kanıtlamanın ne zaman isteneceğiyle ve yeterli gerekçelendirme veya kanıtın ne olduğuyla ilgilidir. Bu nedenle Aristoteles, ihtiyaç duyulan şeyin, rakibinin talep ettiği kanıtın, kimin otorite ve yargıç olarak görülmesi gerektiğinin kanıtı değil, neyin kanıt gerektirip neyin gerektirmediğinin dikkatli bir şekilde değerlendirilmesi olduğunu söyler. O, öncelikle kanıt gerektirmeyen şeylere kanıt arayanları bilgisizlikle suçlar. Aristoteles, *İkinci Analitikler*'de kanıtlamaya yönelik kendi yaklaşımını ortaya koyar; kanıtlama veya gerekçelendirme fikrinin kendisinin bir başlangıç noktası fikrini var saydığını söyler ve bu başlangıcın kendisinin gerekçelendirmeyi gerektirmeyen bir şeyi varsaydığını belirtir.¹⁸⁶ Eğer kişi bunu kabul ederse ve bu başlangıç noktalarını belirlemek için hangi yöntemin kullanılması gerektiğini anlarsa, karar verilemezlik argümanının evrensel uygulanabilirliğini ve bizi gerekçesiz bir şey söyleyip söyleyemeyeceğimiz konusunda kuşkuya düşürmek için tasarlanmış diğer stratejileri reddetmemiz gerektiğini görecektir. Agrippa'nın beş modu'nun, Aristoteles'in isimsiz rakiplerinin ağızından aktardığı ve *İkinci Analitikler*'de yanıt verdiği proto-kuşkucu argümanların çoğunu devralarak tartışmayı sürdürmeye çalışması kesinlikle bir tesadüf olmasa gerektir.¹⁸⁷

Değerlendirme ve Sonuç

Felsefe daha doğuşundan itibaren kendi içinde yöntemsel bir kuşkuculuk barındırır. Bu kuşkuculuk, bir yönüyle insan yetilerinin sınırlılığına, bir yönüyle de felsefe içerisindeki aynı konulara yönelik farklı anlayışlar arasındaki diyalektikte açığa çıkar. Felsefeye içkin bu yöntemsel kuşkuculuk, erken dönem Yunan felsefesinde, bilgi elde etmenin zor ya da imkansız olduğu sonucuna götüren ontolojik ve epistemolojik olmak üzere iki öbekte toplayabileceğimiz kimi proto-kuşkucu argümanların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu argümanlar, görünüş-gerçek ayrımı, gerçeğin belirsizliği, insanın bilgi yetileri olan duyuların ve aklın sınırlılığı, algıların perspektife bağlı olduğu, gerçek ile rüyayı ayırmanın olanaksızlığı, her kanıtın bir kanıt gereksinim göstermesi ve sonsuzca geriye gidış, akıl yürütmelerin döngüye düşmesi gibi hususlara

¹⁸⁵ Empiricus, *Pyrrhoniculuğun Ana Hatları*, I, 164-177.

¹⁸⁶ Aristotle, *Posterior Analytics*, I, 71a ve II, XIX, 99 b-100 a.

¹⁸⁷ Lee, *Antecedents in Early Greek Philosophy*, 33.

dayanmaktadır. Ancak erken dönem Yunan felsefesinde geliştirilen bu argümanların tümüyle kuşkuculukla sonuçlandığı söylenemez. Çünkü, bilginin imkânsız olduğu görüşü, erken dönem Yunan felsefesinde hiçbir filozofun açıkça benimsediği bir tutum değildir. Bu, onlara göre, felsefe etkinliğinin kendisini rafa kaldırmaktır. Bu durum, Helenistik dönemdeki kuşkucularla değişecektir; onlar bilginin imkânsızlığı tezine dayanarak yargıyı askıya alma yoluna gideceklerdir.

Erken dönem filozoflarda görülen proto-kuşkucu argümanlar, yargıyı askıya almanın değil, göreliliğin hizmetinde kullanılmışlardır. Kuşkucu konumla görelilikçi konumun arasında hem benzerlikler hem de farklılıklar vardır. En önemli farklılık, kuşkucu, şeylerin gerçekte nasıl olduğuna dair yargıyı askıya almaya yönelirken; görelilikçi, şeylerin herkese göründükleri gibi olduğu sonucuna varır ve şeylerin gerçekte nasıl olduklarını bildiğimizi iddia etmediğimiz sürece, görünüme dair birçok şeyi bildiğimizi savunur. Görelilikçi, şeylerin nasıl görüldüğü ile nasıl olduğu arasında yapılması gereken herhangi bir anlamlı ayrımı inkar eder. Şeylerin yalnızca düşünülenlere ve algılayanlara göre özellikleri vardır. Buna karşılık kuşkucu, ayrımın kendisini olduğu gibi kabul eder ve şeylerin gerçekte nasıl olduğuna dair yargıyı askıya alır, sadece görünümleri onaylar. Ancak, kuşkucuyla görelilikçi, uzlaşmazlığın her yere yayılmış olduğu fikrinde ortaklaşırlar ve bunun kontrol edilemez olduğunu savunurlar. Her iki görüşte de, şeylerin görünümlerine yönelik olarak hangisinin yanlış hangisinin doğru olduğuna karar vermenin kanıtı ya da gerekçeyle dayalı bir yolunun bulunmadığı varsayılır. Görelilikçi ve kuşkucu pozisyonların bir diğer ortak noktası, Aristoteles'in haklı olarak belirttiği gibi, hakikat iddiasına ket vurmaları, rasyonel araştırmaya yönelik umutları zayıflatmalarıdır. Her iki görüşe göre de olayların gerçekte nasıl olduğuna dair daha fazla araştırma yapmak nafi ve anlamsızdır. Görelilik çoğu zaman "her şey görecelidir" sloganıyla özetlenir; bu, hiçbir şeyin kendi başına bir şey olmadığı, yalnızca bir şey olarak görüldüğü, kişiye göre bir şey olduğu anlamına gelir. Bu, kuşkucular tarafından daha sonra benimsenen görüşle bazı benzerlikler taşır. Kuşkucular, şeylerin kendi içlerinde nasıl olduklarını değil, yalnızca insana nasıl göründüklerini söyleyebilecekimizi belirtirler.

Tüm bunlara ek olarak, Helenistik dönem öncesi görelilik tartışması içerisinde gündeme getirilen proto-kuşkucu pek çok argümanın, Aenesidemus ve Agrippa tarafından geliştirilen ve Sextus Empiricus ve Digenes Laertios'ta en yalın ifadesini bulan yargıyı askıya almanın gerekçeleri olan *tropus*larda bir karşılık bulması oldukça anlamlı olsa gerektir. Sırf bu durum bile kendi başına, Helenistik dönemdeki kuşkuculuğun, erken dönem Yunan felsefesindeki proto-kuşkucu argümanlara çok şey borçlu olduğunu kanıtlamaya yeterlidir. Aynı durum, kuşkucu argümanlara yönelik Helenistik dönemde geliştirilen karşı argümanlar için de geçerlidir; onların ön versiyonlarını da erken dönem felsefe yazınında bulmak olasıdır. Saptadığımız bu durumlar aslında felsefenin kendi içerisindeki sürekliliğinin ve kendi içinde diyalektik gelişiminin bir kanıtıdır. Erken dönem Yunan felsefesindeki proto-kuşkucu argümanlarla Helenistik dönem kuşkucu ekollerdeki argümanlar arasında sürekliliğin, antik kuşkuculuğu Hint kültürü gibi yabancı bir kaynaktan türetmeye, yabancı etkilere dayandırmaya gerek bırakmayacak denli açık olduğunu söylemek gerekir. Helenistik dönemde ekolleşen antik kuşkuculuk, aslında Yunan felsefesinin iç dinamiklerinin ve bu dinamiklerin yarattığı tarihsel sürecin bir ürünüdür.

KAYNAKÇA

- Aristoteles, *Metafizik*, çeviren: Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Aristoteles, *Metafizik*, (Türkçe ve Yunanca metin bir arada basım), çeviren: Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2015.
- Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, çeviren: Ali Houshiary, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022.
- Aristotle, *Posterior Analytics (and) Topica*, trs. by. Hugh Tredennick, M.A.- E. S. Forster, M.A., London: William Heinemann Ltd., 1960.
- Arslan, A. *İlkçağ Felsefe Tarihi (Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi)*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Arslan, A. *İlkçağ Felsefe Tarihi (Sofistlerden Platon'a)*, cilt: II, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Aydın, H. *Mitos'tan Logos'a Eski Yunan Felsefesinde Aşk*, İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2013.
- Aydın, H. *İlkçağdan Ortaçağa Doğa Tasarımları ve Nedensellik*, İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2022.
- Aydın, H. "Pyrrhon Kuşkucu Muydu, Dogmatik Miydi?", *Sofist*, 10, 2025, 37-79.
- Bett, R. *Pyrrho, His Antecedents, and His Legacy*, Oxford, GB: Oxford University Press, 2000.
- Brennan, T. "Pyrrho on the Criterion", *Ancient Philosophy*, 18, 1998, (417-434).
- Burnet, J. *Early Grek Philosophy*, London: A and C Black, 1908.
- Capelle, W. *Sokrates'ten Önce Felsefe*, cilt: I, çeviren: Oğuz Özgül, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1994.
- Capelle, W. *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Dogsograflar)*, cilt: II, Oğuz Özgül, Kabalcı Yayınları, 1995.
- Chiesara, M. L. *Aristocles of Messene: Testimonia and Fragments*, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Cicero, *On Academic Scepticism*, Translated with introduction and notes by Charles Brittain, Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2006.
- Cornford, F. M. *Yunan Dinî Düşüncesi (Homeros'tan İskender'in Çağına)*, çeviren: Özgüç Orhan, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019.
- Cornford, F. M. *Platon'un Bilgi Kuramı*, çeviren: Ahmet Cevizci, İstanbul: Gündoğan Yayınları, 1998.
- Cornford, F. M. *Dinden Felsefeye (Batı Nazariyatının Kökleri Üzerine)*, çeviren: Özgüç Orhan, İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021.
- Dodds, E. R. *Antik Yunanistan'da Rasyonel ve İrrasyonel*, çeviren: Ahmet Demirhan, İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023.
- Empiricus, S. *Kuşkuculuk (Pyrrhonculuğun Ana Hatları, Mantıkçılara Karşı, Fizikçilere Karşı)*, çeviren: M. Kaya Sütçüoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.
- Erdemli, A. *Mitostan Felsefeye*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Eusebius, *Preparation for the Gospel (I-III)*, original text and trs. by E.H. Gifford, Oxford: OUP, 1903.
- Farnsworth, W. *Sokratik Yöntem*, çeviren: Müge Özçelik, İstanbul: Beyaz Baykuş Yayınları, 2023.
- Flintoff, E. "Pyrrho and India", *Phronesis*, vol. 25, no. 1, 1980, (88-108).

- Frenkian, A. M. *Scepticismul Grec*, ediție îngrijită și postfață de Gheorghe Vlăduțescu. București: Paideia, 1996.
- Gerson, L. P. *Ancient Epistemology*, New York: Cambridge University Press, 2009.
- Guguianu, B. "Greek Skepticism and Its Improbable Oriental Origin: A Critical Perspective on Aram M. Frenkian's Theses", *Hermeneia*, no. 26, 2021, (27-39).
- Guthrie, W. K. C. *Yunan Felsefe Tarihi (Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar)*, cilt: I, çeviren: Ergün Akça, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.
- Guthrie, W. K. C. *Yunan Felsefe Tarihi (Sokrates Öncesi Gelenek: Parmenides'ten Demokritos'a)*, cilt: II, çeviren: Faruk Gültekin, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2017.
- Guthrie, W. K. C. *Yunan Felsefe Tarihi (Platon, Hayatı ve Diyalogları, Erken Dönem)*, cilt: IV, çeviren: Ahmet Ergenç, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2021.
- Guthrie, W. K. C. *Yunan Felsefe Tarihi (Geç Dönem Platon ve Akademi)*, cilt: V, çeviren: Ahmet Ergenç-İbrahim Şener, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2021.
- Jeager, W. *The Theology of the Early Greek Philosophers*, London: Oxford at the Clarendon Press, 1947.
- Herakleitos, *Fragmanlar*, (Yunanca ve Türkçe metin bir arada), çeviren ve yorumlayan: Cengiz Çakmak, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.
- Ksenophanes, *Fragmanlar*, (Yunanca ve Türkçe metin bir arada), çeviren: Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019.
- Ksenophon, *Sokrates'ten Anılar*, çeviren: Candan Şentuna, Ankara: TTK Basımevi, 1994.
- Kuzminski, A. *Pyrrhonism: How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism*, Studies in Comparative Philosophy and Religion. Lanham: Lexington Books, 2008.
- Laertios, D. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çeviren: Candan Şentuna, İstanbul YKY, 2002.
- Laertios, D. *Lives of Eminent Philosophers*, cilt: I-II, original text and trans by. R. D. Hicks, M. D., New York: G. P. Putnam's Sons, 1925.
- Laks, A. *Presokratik Felsefeye Giriş*, çeviren: İ. Burak Tüzün, İstanbul: Vakıf Bank Kültür Yayınları, 2022.
- Lee, M-K. "Antecedents in Early Greek Philosophy", *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, edited by Richard Bett, New York: Cambridge University Press, 2010, (13-35).
- Leukippos-Demokritos, *Atomcu Felsefe Fragmanları*, çeviren: C. Cengiz Çevik, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2019.
- Levy, C. *Kuşkuculuk*, çeviren: Işık Ergüden, Ankara: Dost Kitabevi, 2016.
- Long, A. A. *Hellenistic Philosophy (Stoics, Epikureans, Sceptics)*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1986.
- Parmenides, *Fragmanlar*, (Yunanca ve Türkçe metin bir arada), çeviren ve yorumlayan: Kaan H. Öktem, İstanbul: Alfa Yayınları, 2019.
- Platon, *Theaitetos*, çeviren: Ahmet Cevizci, Platon'un Bilgi Kuramı içinde, İstanbul: Gündoğan Yayınları, 1989.
- Platon, *Menon*, çeviren: Adnan Cemgil, Diyaloglar-1, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- Platon, *Symposion*, (Grekçe ve Türkçe metin bir arada), çeviren ve yorumlayan: Eyüp Çoraklı, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007.
- Platon, *Protagoras*, çeviren: Özgüç Orhan, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2021.
- Platon, *Devlet*, çeviren: S. Eyüboğlu-M. A. Cingöz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2012.

- Platon, *Sokrates'in Savunması*, (Yunanca ve Türkçe metin bir arada), çeviren ve yorumlayan: Erman Gören, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006.
- Plutarkhos, *Sokrates'in Daimonion'u*, çeviren: Emre Poyraz, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2024.
- Rajiyung, M. B. "From Mythos to Logos: Pre-Socratic Philosophers and the Birth of Rational Inquiry", *International Journal for Multidisciplinary Research (IJFMR)*, volume 6, issue 3, May-June 2024 (1-10).
- Svavarsson, S. H. "Sextus Empiricus ve Hayatın Anlamı", *Hayatın Anlamı ve Büyük Filozoflar*, ed.: Stephen Leach-James Tartaglia, çeviren: Cem Gönenç, İstanbul: Alfa Yayınları, 2025, (159-171).
- Thorsrud, H. *Ancient Scepticism*, New York: Published by Routledge, 2014.
- Vernant, J.-P. *Antik Dünya'da Mit ve Düşünce*, çeviren: Nazım C. Serbest, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2022.
- Yardımcı, A. B. "Antik Yunan Felsefesinde Arkhe Kavramı ve Görünüş-Gerçeklik Ayrımı: Thales, Anaksimandros Ve Anaksimenes'in Perspektifinden Bir İnceleme" *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, sayı: 39, 2024, (1-18).
- Yıldız, E.-Şar, G. *Herakleitos'un Oyunu (Herakleitos Fragmanlarına Yorumlar)*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Zeller, E. *Socrates and the Socraatic Schools*, New York: Russell And Russell, 1996.
- Zeller, E. *Grek Felsefesi Tarihi*, çeviren: Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2017.