



Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi
Bursa Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy

Araştırma Makalesi | Research Article
Kaygı, 24 (2), 830-862.

Makale Geliş | Received: 17.04.2025
Makale Kabul | Accepted: 15.05.2025
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2025
DOI: 10.20981/kaygi.1678518

Zübeyir USTABAŞI

Doktora Öğrencisi | PhD Student
Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
Bursa Uludağ University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religion
ORCID: 0000-0002-7446-0806
zusta1978@hotmail.com

Kasım KÜÇÜKALP

Prof. Dr. | Prof. Dr.
Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Bursa, TR.
Bursa Uludağ University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies, Bursa, TR.
ORCID: 0000-0001-6270-372X
kasimkucukalp@uludag.edu.tr

Philo-Sophia Kavramının Arkaik Temelleri ve Aristoteles'in Hâkim Batı Düşünme Pratiğine Mirası

Öz: Bu çalışma, *philo-sophia* kavramının arkaik kökenlerini ve Aristoteles'in Batı düşünce geleneğine mirasını sistematik bir analizle ele almaktadır. Aynı zamanda felsefenin başlangıcına dair *Yunan mucizesi* mitinin ötesine geçerek *sophia* (bilgelik) ile *sōphrosynē* (ölçülülük) kavramlarının epistemolojik ve ontolojik dönüşümünü incelemektedir. Çalışma, Aristoteles'in Presokratiklerden ve Platon'dan kopuşunu, *nous* (akıl) merkezli bir metafizik inşa edişini ve *mitos-logos* diyalektiğini nasıl dönüştürdüğünü ele alır. Aristoteles'in *eudaimonia* (mutluluk) ve *energeia* (eylem) kavramlarıyla erdem etiğini rasyonel bir temele oturtması, modern Batı felsefesinin hümanist ve akılcı paradigmasının nüvesini oluşturmuştur. Çalışma, Aristoteles'in mirasının, hakikati mitsel olandan arındırma çabasıyla sınırlı kalmayıp, insan aklını merkeze alan hümanistik bir düşünce pratiğinin kökenini nasıl şekillendirdiğini ortaya koymaya çalışır.

Anahtar Kelimeler: Philo-sophia, Felsefe, Sophia, Psukhe, Nous, Sōphrosynē, Katharsis, Aristoteles, Mitos, Batı metafiziği.

The Archaic Foundations of The Concept of Philo-Sophia and Aristotle's Legacy To The Dominant Practive of Western Thought

Abstract: This study offers a systematic analysis of the archaic roots of the concept of *philo-sophia* and Aristotle's intellectual legacy within the Western philosophical tradition. It moves beyond the myth of the so-called Greek miracle regarding the origins of philosophy, and instead examines the epistemological and ontological transformation of the concepts of *sophia* (wisdom) and *sōphrosynē* (moderation). The study explores Aristotle's departure from the Pre-Socratics and Plato, his construction of a *nous*-centered (intellect-centered) metaphysics, and how he redefined the mythos-logos dialectic. Through his notions of *eudaimonia* (happiness) and *energeia* (actualization), Aristotle established an ethics of virtue grounded in rationality, which laid the foundations for the humanist and rationalist paradigm of modern Western philosophy. The study aims to show that Aristotle's legacy is not merely a project of purging truth of myth, but the origin of a humanistic mode of thinking centered on the capacities of human reason.

Keywords: Philo-Sophia, Philosophy, Sophia, Psukhe, Nous, Sōphrosynē, Katharsis, Aristotle, Mitos, Western Metaphysics

Giriş

Felsefenin kökenlerine dair yapılan her araştırma, yalnızca bir düşünce geleneğinin izini sürmek değil aynı zamanda insanın varlıkla kurduğu ilişkinin temel dinamiklerini anlamak demektir. *Philosophia* kavramının arkaik dönemdeki anlamsal unsurları, *sophia* (bilgelik) ve *sōphrosynē* (ölçülülük) gibi kavramlarla doğrudan ilişkisi sebebiyle; insanın kendini bilme arayışı, *psukhenin* arınması (*katharsis*) ve *mitos* ile *logos* arasındaki diyalektik, felsefenin doğasını şekillendiren unsurlar olarak karşımıza çıkar. Presokratik düşünürlerden itibaren *sophia*, yalnızca entelektüel bir birikim değil aynı zamanda kozmik düzenle uyumlu bir varoluşun ifadesi olarak anlaşılmıştır. Herakleitos'un *logos*'u, Pythagoras'ın sayıların gizemine dair keşifleri ve Empedokles'in sevgi ile nefret arasındaki dengede aradığı uyum, bilgeliği salt bir bilgi meselesi olmaktan çıkararak varoluşsal bir boyuta taşımıştır.

Antik dönemde *sōphrosynē*, yalnızca bir erdem değil aynı zamanda insanın tanrısal olan karşısındaki sınırlarını bilmesi ve kozmosla kurduğu uyumun bir ifadesi olarak da görülmüştür. Delphi Tapınağı'nın "Kendini bil!" buyruğu bu anlayışın merkezinde yer alırken Sokrates'in "Bildiğim tek şey hiçbir şey bilmediğimdir." sözü, açık bir şekilde Platon diyaloglarında olmasa da Sokrates'in

savunmasında söylediklerinin veciz bir ifadesi olarak, bilgeliğin insana değil tanrısal olana ait olduğu inancını örtük bir biçimde yansıtmaktadır.

Sokrates'in, felsefi vurguyu dış dünyadan (*kozmos*) ziyade insanın içsel yapısına, yani *psukhe*'ye yöneltmesi, felsefeyi dışsal bir araştırma sürecinden içsel bir arınma sürecine dönüştürdüğü anlamına gelmektedir. *Sophia* kavramına özellikle *sōphrosynē* ile olan ilişkisi üzerinden bakıldığında ruhun tutkularından arınarak hakikate yönelme iştiağını vurguladığı görülmektedir. Bu arınmanın modern -ki Aristotelesçi mirastan süzülerek oluşan -bir okumayla yalnızca düşünsel düzlemde gerçekleştiğini ve ahlaki normlara ulaşma yolu olduğunu, çıkarımla elde edilen bir saflaşma olmadığını söyleyebiliriz. Bu arınma varoluşsal anlamda *psukhe* zemininde gerçekleşmektedir. Platon'un diyaloglarında bu tema daha da derinleşir: *Phaidon*'da ruhun bedenden kurtularak idealara yönelmesi ve *Symposion*'da *erosun* hakikate giden yolda bir araç olarak görülmesi felsefenin bir tür ruhsal dönüşüm süreci olduğunu göstermektedir. Bu durum bir *noetik*, noesis yoluyla gerçekleştirilen bir faaliyet, olarak görüldüğünden tecrübe alanının içerisinde kalan dizgesel bir söylemden ziyade yalın bir varoluşsal haldir.

Konunun netleşmesi açısından şu iki husus üzerinde durmak gerekir. İlk olarak Platonda *noesis* kavramına Aristotelesçi bir yaklaşım ile *nous* anlamı yüklenirse mesele *dianoesis* düşünsel faaliyet ile karıştırılacaktır ki bu durumda hâkim batı düşüncesi içerisinde kalınacağından meselenin üzeri örtülmüştür. İkinci olarak Antik Yunan'da *theoria* kavramının en eski çağrışımlarından sıyrılarak modern çağda teori olarak önümüze çıkan Aristoteles'in *theoriası* ile meseleyi ele aldığımızda yine zemin *psukhedan nous'a* kayacak ve durum düşünsel ve çıkarımsal bir faaliyet olarak son bulacaktır. (Küçükcalp, 2012: 502).

Sonuç olarak Aristoteles'le birlikte *philo-sophia*'nın daha sistematik ve akılcı bir temele oturduğu görülmektedir. Onun *nous* merkezli metafiziği, *sophia*'yı insan aklının yetkinleşmesi olarak tanımlarken *eudaimonia* ve *energeia* kavramları etrafında şekillenen etik anlayışı, erdemi insanın doğasına içkin bir *telos* olarak

yeniden yorumlamıştır. Bu dönüşüm, *mitosun* şiirsel ve sembolik dilinden koparak *logosun* rasyonel çerçevesine geçişin bir göstergesidir. Ne var ki Aristoteles, *Metafizik*'te filozofun aynı zamanda bir *philomitos* (mit sever) olduğunu söyleyerek hayretin (*thauma*) felsefenin kaynağı olduğunu vurgulamıştır. (Aristoteles, 2020: 982b10). Çelişkili görünen bu durum, aslında felsefenin *mitostan* tamamen kopmadığını, onu dönüştürerek içerdiğini düşündürmektedir. Ancak burada da Aristoteles öncesi ve özellikle presokratik dönemdeki *mitosun* aşkınlık boyutunun, Aristoteles'e gelindiğinde hümanistik bir yapının izlerinin görüldüğü, insana içkin bir hal aldığı görülmektedir.

Bu çalışma, *philo-sophia*'nın arkaik köklerinden Aristoteles'e uzanan serüvenini, *sophia*, *sōphrosynē* ve *katharsis* kavramları etrafında ele alacak ve Aristoteles'in Batı düşünce geleneğine bıraktığı mirası sorgulayacaktır. Temel savımız, Aristoteles'in *nous* merkezli sisteminin, yalnızca bir "*mitostan* arınma" projesi olmadığı, aynı zamanda insan aklını (*nous*) merkeze alan yeni bir düşünme pratiğinin kurucu unsuru olduğu düşüncesidir. Bu düşünme biçimi, hâkim batı düşüncesinin belki de ilk nüvesi olarak modern Batı düşüncesinin en temel özelliği olan hümanizmi ortaya çıkarmıştır. Bu yönüyle insan aklını öne çıkarıp aşkınlıktırması ve hakikatin bilgisinin kaynağı olarak insanı (aklı) merkeze alması sebebiyle hümanist bir karakter arz eder. (Küçükalp ve Cevizci, 2018: 25). Aristotelesçi düşünce bu dönüşüm ile rasyonalitenin kökenlerini oluştururken felsefenin şiirsel ve varoluşsal boyutlarını dışarıda bırakmıştır.

1. Felsefenin Başlangıcı ve Philo-Sophia

Felsefe nedir sorusuna verilecek cevap aynı zamanda felsefe ne yapılarak başlamıştır sorusunun cevabını içerisinde taşıdığından verilecek cevaplar felsefenin ne zaman ve kiminle başladığını da ortaya koyacaktır. Buna göre felsefenin yapılış biçimi, hâkim Batı düşünce geleneği içerisinde genel olarak metafizik düşüncenin gelişimiyle sıkı bir ilişki içerisinde. Bu durumda felsefenin

ortaya çıkışı, mitolojiden kopuş ile tasvir edilerek “Yunan mucizesi” olarak adlandırılmaktadır. (Renan, 1883: 59) (Kisukidi, 2019: 103-126).

Bu ifadeyle belki de zihni bir faaliyet olarak felsefe yeni ve farklı bir kutsal zemin üzerinde tesis edilmek istenmiştir. Bu bağlamda felsefenin klasikleşmiş başlangıç figürü Thales, sözde “Yunan mucizesi”nin gerçekleşmesinin fitilini ateşlemiştir. (Cevizci, 2018: 25-27) (Vernant, 2022: 287-292).

Şimdi batı düşüncesi içerisinde felsefenin bu şekliyle anlaşılmasını mümkün kılan zeminin ne olduğunu sorgulayacağız. Daha açık bir ifadeyle felsefenin mitolojiden kopuşunu ve felsefeden ne anlaşıldığını irdeleyeceğiz.

Hâkim batı felsefesinin başlangıcı, meselenin ele alınış biçimine göre Thales, Sokrates, Platon, Aristoteles veya başka bir filozof olarak kabul edilmiştir. Mevcut kullanımı içerisinde “Yunan mucizesi” tabiri tartışmalı olmakla birlikte yine de meseleye böyle bir ön kabulle bakılırsa bu mucizenin başkahramanı Aristoteles olacaktır. Günümüzde felsefe ve metafiziğin anlaşılmasında arkaik model Aristoteles’tir. Bu düşüncelerin ortaya koyulabilmesi kollektif ve çok yönlü bir uğraş gerektirdiğinden çalışmamızda meselenin izleri sınırlı şekilde sürülmeye ve belli ana noktaların açığa çıkarılmaya çalışılacaktır.

Felsefenin sadece *sophia* (bilgelik) kavramıyla değil de philo-sophia (bilgelik sevgisi/arayışı) bileşimiyle ifade edilmesinin epistemolojik gerekliliği üzerine düşünülmesi gerekmektedir. Karl Jaspers'ın terminolojik analizinde işaret ettiği üzere *sophos*, nihai bilgiye sahip olan kişiyi tanımlarken; *philosophos* (filozof), mutlak bilgiye ulaşma iddiasından ziyade bilginin peşinde bir ömür devam eden bir arayışı kendine varoluşsal amaç edinen bir figürü betimlemektedir. Dolayısıyla bu iki kavram, salt etimolojik düzlemde değil aynı zamanda epistemolojik statü ve entelektüel tavır bağlamında da diyalektik bir gerilim barındırır. (Jaspers, 2003: 12) (Jaspers, 1997: 47).

Pythagoras terminolojik olarak *philo-sophos* kavramını ilk kullanan kişidir. (Peters, 2004: 290). Antik Yunan düşüncesinde epistemolojik ve teolojik bir dönüm noktasına işaret eden terimsel yapı, *sophosun* yalnızca tanrısal olana ya da Tanrı'ya

atfedilebileceği ön kabulünden hareket ederek Tanrı'ya benzeme ve onun peşinden gitme gibi anlamları içerdiği görülür. (Çilingir, 2022: 74).

Bu bağlamda insanın konumunu *philo* (sevgi/arayış) vasıtasıyla tanımlayan radikal bir ontolojik tavrı yansıtırken bu terimin Antik Yunan'da tanrıyla ilişkili kullanımı, Pythagoras'la sınırlandırılmamaktadır. (O'Meara, 1990: 161-162) (Arslan, 2006: 141).

Sokrates, döneminin yerleşik inançlarını ve siyasi yapısını sorgulaması nedeniyle gençleri yozlaştırmakla suçlanmış ve bu durum kendini bilge olarak sunmakla itham edilmesine yol açmıştır. Oysa Sokrates'in felsefi duruşu, tam aksine, insan bilgisinin sınırlarını kabul etmekle şekillenir. Platon'un diyaloglarında doğrudan geçmese de ona atfedilen "Tek bildiğim, hiçbir şey bilmediğimdir." sözü, onun savunmasındaki düşüncelerin özünü yansıtan bir özet olarak düşünülebilir. Sokrates'e göre gerçek bilgelik, insana değil Delphi Tanrısı Apollon'a aittir. (Platon, 2016: 56). Onun felsefesinin merkezinde, Delphi Tapınağı'nın girişinde yazılı olan "Kendini bil!" buyruğu yer alır. Bu ifade, insanın bilgeliğe ulaşma potansiyelinin anahtarını taşır: Kişi ne kadar kendini tanırса o ölçüde bilgeleşir. (Platon, 2014: 63). "Kendini bilme", aynı zamanda bir sınır bilincidir çünkü ölçüyü bilmek, hakikate yaklaşmanın temel koşuludur. Sokrates'in öğretisi, insanı dış dünyanın karmaşası yerine kendi içine dönmeye, doğasını, kapasitesini ve ahlaki yükümlülüklerini keşfetmeye çağırır. İşte bu içsel yolculukla, bilgeliğin imkânı ortaya çıkar. (Platon, 2010: 80-81). Platonculuk denildiğinde varlık, bilgi ve etik –öncelikle- akla gelir. Fakat bu üç alandan çok daha önemli ya da onların kurulum nedeni sayılabilecek olan bir diğer kuram etikle iç içeliğinde siyasettir. Platon'u felsefe yapmaya iten esas kaygının *bir bütün olarak okunduğunda* devletle, toplumla, yani siyasetle ilgili olduğu konusunda Platoncular arasında adeta gizli bir anlaşma vardır (Arslan, 2010: 200). Hatta *Akademi*yi sırf 'doğru bir devlet' tesis etme imkanının peşinde filozof-krallar yetiştirilmesi bakımından kurduğu bir vakiadır (Arslan, 2010: 203). Onu

felsefe yapmaya götüren kaygıya odaklanmak, temel sorununu anlamak için vazgeçilmezdir.

2. Philo-Sophia ve Sôphrosyne İlişkisi

Antik Yunan'da ölçülülük ve içsel denge olarak tanımlamaya çalışılan bu durum *sôphrosynê* (aklı selim) kavramıyla açıklanmaktadır. (Peters, 2004: 343-344) (North, 1966: 3). Sokratik dönemde *sôphrosynê* artık salt bir ölçülülük erdemi olmanın ötesine geçerek bilgeliğin ta kendisiyle özdeşleştirilmiştir. Sokrates, yalnızca bu kavramı teorik düzlemde savunmakla kalmamış, yaşamı ve ölümüyle onun somut bir örneği haline gelmiştir. Onun mahkemede sergilediği tutum, kendini bilme ve ölçülülük ilkelerinin nasıl varoluşsal bir duruşa dönüşebileceğini göstermiştir. Dolayısıyla henüz epistemoloji ve ontoloji ayrımının olmadığı bu dönemde "Tek bildiğim, hiçbir şey bilmediğimdir." ifadesiyle özetlenen, salt epistemolojik ve retorik anlayışın ötesinde, varoluşsal bir ontolojinin sergilenmesi olarak gözükmektedir. Dolayısıyla *sôphrosynê* bilgelik ile özdeşleştirilmiş ve Sokrates bu erdemin ete kemiğe bürünmüş bir örneği olarak gösterilmiştir.

Presokratik filozoflardan olan Herakleitos, Delphi mabedindeki "Hiçbir şeyde aşırıya kaçma!" ilkesini felsefi bir öğretiye dönüştürerek insanın kendini bilme ve ölçülü olma (*sôphrosynê*) kapasitesinin evrensel olduğunu ileri sürmüştür. Onun "Ölçülü olmak en büyük erdemdir." (Herakleitos, 2005: 261) sözü, bilgeliği doğanın *logos*'una uyum sağlamak ve bu uyumu eyleme dönüştürmek olarak tanımlar (Herakleitos, 2005: 269).

Bu yaklaşım, erdemi salt bir ahlak kuralı olmaktan çıkarıp ontolojik bir temele oturtur. Yani Luc Ferry'nin ifade ettiği gibi mesele çağdaş düşünürlerin *psiko-loji*-leştirilmiş okumalarıyla kişinin bilişsel süreçlerinin açığa çıkarılarak bir farkındalık oluşturulması sonucunda edinilen bir durum değildir (Ferry, 2022: 177-178). Antik Yunan'da mesele kişinin, kul olarak Tanrı karşısındaki sınırlarının farkındalığı ve bu sınırlar içerisinde kalabilmeye ilgilidir. Bu sayede kişi kozmos içerisindeki konumunu bilerek ve bütünün bir parçası olarak kendini

düşünmektedir. Ancak şu husus ifade edilmelidir ki peygambersiz yalın bir metin üzerine kurulu Hristiyanlığın ahlak anlayışıyla Antik Dönem düşüncesi temelde farklıdır. Bu durumu Foucault şu ifadelerle ortaya koymaktadır:

İşte bence, antikçağdaki ahlâki deneyimin, ahlâk isteminin temelinde, insanın, bazı toplu kurallara boyun eğmek durumunda kalsa da kendi yaşamını kişisel bir sanat eseri gibi yoğurması yatıyordu. Oysa Hristiyanlıkta, metne bağlı dinin ortaya çıkmasıyla birlikte, Tanrı istenci fikri, itaat ilkesi ve ahlâk, giderek bir kurallar kodu biçimine bürünüyordu. (Foucault, 2014: 264)

Daha öncede ifade etmeye çalıştığımız gibi felsefenin (*philo-sophia*) içindeki *sophia* kavramının bugün bizim anladığımız anlamda, zihinsel bir faaliyetin ötesinde çok katmanlı bir anlam ağı içerisinde olduğu düşünülmektedir. Fransız düşünür Rene Guenon tam da bu durumu şu ifadelerle özetlemektedir: “Aslında, bu sophia, insanın felsefi deneyiminin dışında olan belirli bir sayıdaki ögeyi içerir; dolayısıyla onun, tam anlamıyla felsefeyi karşıladığı söylenemez.” (Guenon ve Andruzac, 2005: 17). Buna göre *sophia* kavramın bugün felsefeden anlaşılan faaliyeti de kapsayarak ondan daha fazlasını içerisinde barındırdığı söylenebilir.

Antik Çağ'da *sophia* kavramıyla neredeyse aynı anlam içeriğine sahip olan *Sôphrosynê* ile katharsis arasındaki bağlantı da meselenin etraflıca anlaşılması ve örtük kalmış yönlerini ortaya çıkaracak niteliktedir. Amerikalı klasik filolog ve Antik Yunan edebiyatı uzmanı Helen North, *sôphrosûnê*'nin *katharsis* kavramıyla olan ilişkisine değinerek, arınma düşüncesinin, “kendini tutma” ve “tutkunun engellenmesi” şeklinde okunduğunda *sôphrosûnê* kavramıyla örtüştüğünü ifade eder (North, 1966: 31). Arınmanın antik düşüncedeki iki yönlü işlevini ortaya koyarak negatif yönüyle tutkuların dizginlenmesi (*askesis*), pozitif boyutu olarak ruhun hakikate yönelik arınması (*theoria*) olarak ifade eder. *Sôphrosynê*'nin Yunan dini duygusunun çeşitli ifadeleriyle, Apollon kültü ve Orfik ve Pisagor gizemlerinden, *sôphrosynê*'ye Neoplatonistlerin, pagan ve Hristiyanların gözünde özel bir değer kazandıran Platoncu Tanrı doktrinine kadar olan ilişkisini ifade eder (North, 1966: 10).

Platon'un "*Protagoras*" diyalogunda, Sokrates, *sōphrosynē*'yi bilgelikle (*sophia*) eşitler. Bu bağlamda, her iki kavramın karşıt erdemi cehalet (*aphrosyne*) olarak tanımlanır (Palton, 1965: 38-41). Bu, erdemler arasında bir birlik ve bütünlük anlayışını vurgular. Aynı zamanda ruhun parçaları arasındaki uyumun sağlanması anlamına gelir. Bu yaklaşım, ruhun farklı yönlerinin çatışmasını ve bu çatışmaların nasıl dengeleneceğini anlamak için bir temel oluşturur. Platon ruhun uyumlu bir düzen içinde olmasını tüm erdemlerin temeli olarak görmüş ve *sōphrosynē*'yi bu çerçevede yeniden tanımlamıştır. Platon'un *sōphrosynē* kavramına en önemli katkısı, bu erdemi "*Devlet*" adlı eserinde dört ana erdemden biri olarak tanımlamasıdır. Bu erdemler sistemi, başlangıçta Aristoteles tarafından reddedilmesine rağmen, Stoacılar tarafından benimsenmiş ve Roma ile Hristiyan düşüncesine kadar yayılmıştır. Bu etki, Orta Çağ ve Rönesans sanatında da görülmektedir (North, 1966: 151).

Sokratik dönemde, *sōphrosynē* bilgelik ile özdeşleştirilmiş ve Sokrates bu erdemin müşahhas örneği olarak gösterilmiştir. Sonraki dönemlerde, Platon ruhun uyumlu bir düzen içinde olmasını tüm erdemlerin temeli olarak görmüş ve *sōphrosynē*'yi bu çerçevede yeniden tanımlamıştır:

Ölçü, yiğitlik ve bilgelik gibi değildir bu ikisi toplumun yalnız bir parçasında bulunur. Bütün toplumu da yiğit ve bilge kılar, ölçüyse bütün topluma yayılır. Bütün yurttaşlar arasında tam bir düzen kurar. Aşağı, orta, yukarı, güçlü, güçsüz, zengin, fakir herkes aynı ahenge uyar. İşte bu uyuşmaya ölçü diyebiliriz. Bu öyle bir uyuşmadır ki orada iyi yanla kötü yandan hangisinin başa geçeceği bellidir. İster tek insanın içinde ister toplumda olsun (Platon, 2016: 163).

Başlangıçta, Sokratik etkiler altında bu kavram, öz-bilgi ve öz-denetim ile şekillenmiştir. İlerleyen diyaloglarda ise ruhun unsurlarının uyumu üzerinde durarak, bireyde sağlanan uyumun evrensel bir düzeni yansıttığı sonucuna ulaşmıştır. Böylece Platon, *sōphrosynē*'yi Batı düşüncesinde kalıcı bir ideal haline getirmiştir (North, 1966: 152-153).

Sōphrosynē, Platon'dan Aristoteles'e geçişte önemli bir evrim geçirmiştir. Platon'un toplumsal bir erdem olarak tanımladığı *sōphrosynē*, Aristoteles ile birlikte

bireysel kontrol, ölçülülük ve ahlaki erdemler bağlamında daha fazla derinlik kazanmıştır. Aristoteles, bu kavramı daha ayrıntılı ve belirgin bir hale getirirken aynı zamanda halkın düşünceleriyle daha uyumlu bir biçimde yeniden tanımlamıştır. Aristoteles, *sōphrosynē* kavramını geliştirirken Platon'un ölçülerini terk ederek bireyin deneyimlerine ve ruh teorisine dayalı daha esnek bir anlayış sunar. Bu yenilikler, *sōphrosynē*'nin ahlaki erdemler arasındaki yerini belirginleştirmiş ve bedensel zevklerin yönetimi açısından yeni bir çerçeve sağlamıştır. Aristoteles, bu kavram aracılığıyla bireysel etik ile toplumsal ahlak arasında daha net bir ayrım yaparken aynı zamanda halkın ahlaki anlayışlarını da dikkate alarak yeni bir etik sistem geliştirmiştir.

Aristoteles, *sōphrosynē* kavramını daha birey odaklı ve etik çerçevede yeniden tanımlar. Onun yaklaşımında *sōphrosynē*, bireyin akıl (*nous*) yoluyla arzu ve duygularını yönetmesi, bu yönetimi de altın orta öğretisi (*mesotes*) içinde gerçekleştirmesi olarak görülür. Burada Aristoteles'in meseleleri daha bireysel halde ele alma çabası bir anlamda hümanistik idrake içkin bir yapıya doğru evrilen yasalar ve etik kuralların izleri olarak görülebilir. Bu anlamda Aristoteles'te mutluluk (*eudaimonia*) kavramı, onun etik teorisinin merkezinde yer alır ve Nikomakhos'a Etik adlı eserinde detaylıca işlenir. Aristoteles'e göre mutluluk, insan yaşamının en yüksek amacıdır ve salt haz (*hedone*) ya da maddi refah değil, "ruhun erdeme uygun faaliyeti" (*energeia kat' aretēn*) olarak tanımlanır (Aristoteles, 1997: 18).

3. Philo-Sophia'nın Toposu Olarak Pshuke ve Nous

İnsanın işini ruhun akla uygun etkinliği olarak düşünen Aristoteles, erdemli insana yakışanın ise bunları iyi ve güzel biçimde yapması olarak tanımlar (Aristoteles, 1997: 13-14).

Meseleyi daha derinlemesine anlamamızı sağlayacağını düşündüğümüz Aristoteles metafiziğinin temel kavramlarının birbiri arasındaki ilişkisini de özetleyen pasajı:

Madde *eidosuna* (biçim/form) ulaşınca kadar *dynamis* (imkân) halindedir, *eidosuna* (biçim/form) ulaştığında *energeia* (fili/işlerlik) haline gelir. Aynı şekilde *kinesis* (hareket/devinim) halindeki varlıklarda *telos'a* (amaca) sahiptir. Böylece *ergon* (eser/iş) bir *telostur* ve *energeia* bu *ergonun* ta kendisidir. Bu yüzden *energeia ergonun* amacına göre adlandırılır ve *entelekheia* (tamlığa/gerçekliğe) işaret eder (Aristoteles, 2020: 13-14).

Şimdi bu kavramsal ilişkiyi göz önünde bulundurarak tekrar Aristoteles'in konuyla ilgi düşüncelerini özetlemek gerekirse insan hayatının en yüksek amacı (*telos*) olan mutluluğa (*eudaimonia*) ulaşma, ruhun erdeme uygun faaliyeti ile mümkündür. Bu uygun faaliyet yani *ergonun* ortaya çıkması yani bir işin *telosu* (amacı) o varlığın doğasına uygun olarak sahip olduğu kapasiteyi (*dynamis*) gerçekleştirmesidir ki bu *entelekheia'dır*. Ergon, bir varlığın doğasına uygun olarak sahip olduğu kapasiteyi (*dynamis*) gerçekleştirdiği alanı temsil eder ve bu bağlamda bir varlığın yetkinleşmesi, işlevini yerine getirme kapasitesine bağlıdır. Örneğin, bir doktorun görevi hastaları iyileştirmekse bu işlev onun iyileştirme kapasitesiyle ilişkilidir; benzer şekilde, insanın işlevi erdemli bir yaşam sürmekse bu, onun akıl yürütme ve erdem kapasitesine dayanır. Ancak, bir varlığın çok sayıda kapasitesi bulunmakla birlikte bunların her biri ayrı bir işleve karşılık gelmeyebilir yine de belirli bir işlevi varsa bu işlevi yerine getirme kapasitesine sahip olması beklenir. Böylece, *ergon*, varlığın doğasından kaynaklanan işlevlerini ifade eder. (Beere, 2009: 21) Aristoteles için üç zihinsel erdemden biri olan *sophiayı nousun* mükemmel etkinliği olarak *ergonunu* iyi bir biçimde yerine getirmesi olarak düşünmektedir. Böylece hakikate ulaşmanın yegâne yolu *nous'un* işlevini gerçekleştirmesi yoluyla meydana gelen *theoria* faaliyetidir. Dolayısıyla en üstün erdeme mutluluğa ve hakikate ulaşma *nous'un* faaliyeti yani *sophia* erdemi (ki bu kuramsal düşünmeye tekabül etmekte) gerçekleştirme Aristoteles için *theoria'dır* (Büyükdüvenci, 1993: 42). Böylece Aristoteles'te tüm temel kavramlar bir şekilde *nous* çatısı altında toplandığı görülmektedir. Bu durumda Aristoteles ile öncesi düşünürlerin *nous* kavramına yükledikleri anlamları açığa çıkartmak gerekmektedir.

Presokratik filozofların fragmanlarında, açık bir şekilde *kozmosun* karşıtlar arasında bir uyum bir ölçü içerisinde olduğu düşüncesi yaygındır. Bu uyum,

Herakleitos'da *logos*, Empedokles'te sevgi ve nefret ve Anaxagoras'da *nous* tarafından sağlanır. Ancak bu kavramlar tüm filozoflarda aynı anlama gelmemektedir. Daha öncede ifade ettiğimiz gibi Aristoteles mutlu yaşamı erdeme uygun yaşam olarak görmekte ve erdeme uygun olma etkinliğinin en üstün ve yüce erdemi olarak ise *nousu* görmektedir (Aristoteles, 1997: 212-213).

Nous kavramı Anaxagorasçı bağlamında Tanrı'ya aidiyeti söz konusuysen Aristoteles'te ise "ruhun akı" olarak insana ait görölmektedir (Polansky, 2004: 440).

De Anima da Aristoteles bu durumu şu ifadelerle anlatmaktadır:

Madem tüm doğada her cins için bir yandan madde var öbür yandan da bu her şeyi yapıp etmesi bakımından başka etkin bir neden daha var, o zaman ruhta da aynı farklar olmalı. Nitekim bir yandan her şey haline gelmesi bakımından <maddeye denk düşen> akıl vardır, öbür yandansa bu her şeyi yapması bakımından <akıl vardır>, bir çeşit sahiplik [heksis] olarak, ışık gibi; çünkü ışık da belli bir tarzda gücü/ haldeki renkleri işler haldeki renkler haline getirir (Aristoteles, 2018: 191).

Göröldüğü üzere, Aristoteles'e göre ruh (*pshuke*), duyumsama (*aistesis*) ve düşünme kapasiteleri aracılığıyla kendini anlamaya yönelik bir farkındalık kazanır; bu farkındalık, ruhun kendini tanıması için bir araç işlevi görür. Akıl (*nous*), dış dünyadaki nesneleri kavrayarak potansiyel durumdan eylem durumuna geçer ve kendini düşünme kapasitesine ulaşır (Polansky, 2004: 5).

Burada şunu ifade etmemiz gerekir ki *nous* yoluyla kişinin kendini bilme meselesi Aristoteles'te kendinden öncekilerle kopuşun izlerini taşımaktadır. *Nous* aynı zamanda hem erdemlerin ölçüsünü (*sōphrosynē*) belirlemede hem de *kozmosu* anlamada etkindir.

Platon'a göre dört erdem yani *sophianın* temel bileşenleri bütün erdemlerin anası olarak iyiyi temsil etmeye yeter. Her bir erdemin ayrı ayrı ele alındığında anlam kazanamayacağını vurgulayan Platon'a göre tüm erdemler, bir bütün olarak *sophiaya* bağlanır. Bu çerçevede, her bir erdem hakkında derin bir bilgi sunarak *sophia* kavramının erdemler üzerindeki etkisini ortaya koyan Platon'un erdem

anlayışı, sadece bireysel değil toplumsal bir bütünlük içerisinde değerlendirildiğinde anlam kazanır.

Pythagoras'la kendisine yönelinen ve sevilen *philo-sophia* kavramı Platonda sevginin dozu artırılarak arzu duyulan ve şiddetle istenilen bir anlam kazanmıştır (Çoraklı, 2022: 51). Kendini bilme meselesi Sokrates'te bir iç görü olarak tezahür ederken bilgeliğin ortaya çıktığı alan *psukedir* (Betz, 1981: 158). Platon *Alkibiades* diyalogunda Sokrates'i şöyle konuşturur: “*O halde -ne olduğunu bil- derken kendimizi bilmemizden yani ruhumuzu bilmemizden söz ediyor.*” (Platon, 2010: 85).

Burada da görüldüğü üzere Platon'da *sophia* hala *psukhe* ile ilişkili bir mahalde icra edilmeye devam ediliyor. Daha açık bir ifadeyle Platon düşüncesinin merkezi kavramı olan *psukhe* *philosophia*'nın asli zeminidir. Haşlakoğlu'nun ifadesiyle *psukhe*, “*philosophi*”nın esasını *eros* olarak belirleyen “*potos*”unda “*topos*”udur (yer, mekân) (Haşlakoğlu, 2016: 96).

Ancak hâkim görüş aristotelyan bir bakışın ürünü olduğundan, Platon'un *sophiasının* da anlam bulduğu yer olarak *nous* göstermektedir. Hatta çok daha modern bir indirgeme yoluyla Platon'da *sophia* kavramını, bir zihinsel yükseliş olarak bile ifadelendirenler olmuştur (Çoraklı, 2022: 56). Aslında aristotelyan bir Platon anlayışı epistemoloji ve ontoloji ayrımıyla daha önceden bahsi geçen bütünlükten kopuşu ifade etmektedir. Zira böyle bir ayrım Platon'da görülmemektedir. Bu ayrım taksonomi mantığı ile Aristoteles'te ortaya çıkıyor. Aristoteles felsefesinde evrensel ve tümel anlamına gelen *katholou*, bireysel şeylerin insan aklında oluşturduğu soyut temsilidir. Aristoteles tümelin töz olduğu iddiasında değildir ancak tümelin tanımlanabileceği ve dolayısıyla tümelin bilgisinin (*episteme*) imkânı olduğunu düşünmektedir (Peters, 2004: 185). Diğer taraftan ontoloji ise “*to de ti*” (şuradaki şey) anlamında nesneye ve onun biricikliğine atfeder (Gökyüz, 2019: 16).

Bu noktada meselenin konumuzla ilgisi dahada belirgin bir şekilde ortaya çıktığı kanaatindeyiz. Zira felsefe yapılış biçimi olarak *sophia* kavramının nasıl ele

alındığı ve nasıl anlaşıldığı ile son derece ilintilidir. Dolayısıyla Antik Yunan geleneğinde ruhi dönüşümü ifade eden bir oluş haliyken Aristoteles'te anlaşıldığı biçimiyle bir *nous* faaliyeti olarak *aisthesis* (duyular) yoluyla başlayan bir sürecin giderek soyutlanarak *dianoetik* bir akıl yürütme sonrasında zihinsel bir yükseliş olarak benimsenmesine kadar vardırıılır. Aristoteles'e göre felsefe, varolanların varlığını oluşturduğu düşünülen ilk temel ve nedenleri görmeye çalışır (Küçükalp, 2008: 168). Böylece Aristoteles metafiziğine göre gerçekliğin ötesinde yatan hakikate erişmek, yalnızca derin düşünme, yani tefekkür ile mümkündür. Gerçeklik aşkın bir yapıya sahip olduğundan hakikat üzerine düşünürken deneyime başvurmak mümkün olmaz. Bu nedenle, deneyim dışlanır ve düşünme süreci tefekkürle başlar. Tefekkürün doğruluğunu ya da yanlışlığını belirlemenin tek ölçütü mantıktır. Mantığa dayanan bu düşünme biçimi, metafiziğin alanını oluşturur.

Modern düşüncenin kökensel izlerini takip için bu mesele daha görünürdür. Aristoteles gibi Kant da hakikati varlıkla sınırlandırır. Varlık ötesinde veya dışında bir anlam, her iki filozof için de ilgi alanları dışındadır. Böylece, anlam dünyasının sınırları varlık tarafından belirlenmektedir (Duralı, 2013: 63). Heidegger Özdeşlik ve Ayrım metninde, Hegel'e göre felsefe mantık bilimi olarak anlaşılmakta yani metafizik mantık olarak adlandırılmaktadır (Heidegger, 1997: 41).

Bu bağlamda Aristotelesçi düşünme biçimi bir şekilde evrilerek saf bir mantık ve onun ölçütleri içerisinden hakikat tanımlaması noktasına gelmiştir ki burada hâkim batı metafizik düşüncesi üzerinde Aristoteles'in mirasının izlerini görebilmekteyiz. "Her hümanizm temelini ya bir metafiziğin içinde bulur ya da kendini metafiziğin temeli haline getirir." (Heidegger, 2013: 13) diyen Heidegger bir şekilde metafizik ve hümanizmi aynı görmektedir. Ancak bu aynılığı belirleyebilmenin zorluğunu Gianni Vattimo "Metafizik ancak onun hümanistik doğasını gözlerden saklı kıldığı sürece varlığını sürdür." ifadesiyle ortaya koymaktadır (Vattimo, 1999: 86)

4. Philo-Sophia ve Mitos

Bilindiği gibi, hayret Yunanlılardan beri başlıca felsefi tutkulardan biri olarak kabul edilmiştir. *Theaetetus*'ta Platon hayretten "felsefenin başlangıcı" olarak bahseder (Eflatun, 1990: 39-40). Hocası Platon'dan mülhem olarak Aristoteles sistematik düşüncenin öncüsü olarak kabul edilmesine rağmen "bilgelik dostu" (*philosophos*) ile "mitos dostu" (*philomutos*) kavramları arasında benzerlikler kurar (Türkyılmaz, 2021: 425). Her ne kadar Aristoteles mitten arınmanın bir sembolü olarak görülse de Metafizik adlı eserinde, felsefenin hayret etme ile başladığını vurgular ve mitos dostunun bir anlamda filozof olduğunu şöyle ifade etmektedir:

...Nitekim merak (hayret etme) sayesinde insanlar şimdi ve ilkin felsefe yapmaya başlamışlardır; başlangıçta el altındaki açmazları merak ederek sonra bu şekilde küçük küçük devam edip daha büyük açmazlara denk gelerek sözgelişi Ay'a, Güneş'e ve yıldızlara ve evrenin oluşuna. Öte yandan açmaza düşen ve merak (hayret) eden, kendini cahil sanır bu yüzden de 'söylence (*mit*) dostu' da bir biçimde filozoftur;

(διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἐστίν: ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων)
(Aristoteles, 2025)

(διὸ καὶ ὁ φιλόμιτος φιλόσοφος πὸς ἐστίν: ὁ γὰρ μῦθος σύνκειται ἐκ θαυμασίων)

; nitekim söylence hayretten çıkar); dolayısıyla eğer cehaletten kaçmak için felsefe yaptılarsa açık ki sadece kavramak için bilgi sahibi olmanın peşine düşmüşlerdir, herhangi bir kullanım (fayda) uğruna değil (Aristotelese, 2020: 982b10).

Philosophos ile *Philomutos* arasındaki bu ilişki, mitosun hayret duygusundan kaynaklandığını göstermektedir. Antik Çağ'da felsefe ile mitoloji arasındaki bağ modern düşüncedeki keskin ayrımlardan ziyade daha bütünleştirici bir anlayış sergiler. Aristoteles'e göre insanları felsefe yapmaya iten temel unsur hayrettir (Aristoteles, 1996: 83).

İlk insanlar, karşılaştıkları güçlükler karşısında hayrete düşmüş, bu duyguyla yola çıkarak ay, güneş, yıldızlar gibi konuları ve nihayetinde dünyanın oluşumu gibi daha büyük sorunları ele almışlardır. Sorunları fark etmek ve hayrete düşmek, kişinin bilgisizliğini kabul etmesi anlamına gelir. Bu nedenle, mitosları seven bir kişi de bir bakıma bilgeliği sevmektedir; zira *mitos*, hayret verici olaylardan doğar. Aristoteles sözlerinin devamında ise filozofların, bilgisizlikten kurtulmak amacıyla felsefe yapmaya yöneldiklerini; bu süreçte, herhangi bir faydacı amaç gütmeksizin,

salt bilmek için bilimin peşine düştüklerini ifade eder. Dolayısıyla bu bilgiye başka bir yarar için değil yalnızca kendi amacı için ulaşmaya çalıştıklarının altını çizer (Aristoteles, 1996: 84).

Aristoteles ve *mitos* ilişkisini, Jaeger'ın felsefenin gelişim süreci hakkındaki analizleri ışığında değerlendirmek, Yunan düşüncesindeki dönüşümü anlamada önemli ipuçları sunar. Jaeger, Yunan düşüncesinin *mitos*'tan *logos*'a geçişini, evrenin kökenine dair soruların mitolojik yanıtlardan akılcı açıklamalara yöneldiği bir dönüşüm olarak görür. Bu süreçte, *kozmogoni* ve *theologos* gibi geleneksel kavramlardan uzaklaşıp *kozmo* ve *physikos* alanlarına yönelim olur (Jaeger, 1947: 12-15) (Arslan, 2006: 38). Aristoteles'in *Metafizik* eserinde, ilk filozofları Hesiodos gibi teologlardan ayıran başlıca fark, onların bilgiye erişme yöntemlerinde gözlenir (Aristoteles, 2006: 982b11-983b28). İlk teologlar evreni tanrısal nedenlerle açıklarken filozoflar akıl yürütme ve gözleme dayalı nedensellik ilkelerine başvurur (Jaeger, 1947: 7) (Cornford, 1952: 6). Aristoteles, nedensellik kavramını ilk filozofların düşünsel sistemlerinin temel ilkesi olarak değerlendirir. Bu düşünürler, varlıkları bir neden-sonuç bağı içinde görerek doğadaki olayları bu ilkelerle açıklarlar. Ancak Aristoteles'e göre felsefe ve *mitos* arasındaki çizgi tam anlamıyla keskin değildir; ilk filozoflar, bazen mitolojik unsurlardan esinlenerek düşünsel sistemlerini şekillendirmişlerdir. Bu bağlamda, Aristoteles'in mitoloji kavrayışı, teolojik gelenekten gelen soruların felsefi temellerle nasıl dönüştüğünü ve böylece *mitos*'tan koparak *logos*'un öncelikli hale geldiği bir evreyi ortaya koyar.

W. Jaeger'in belirttiği gibi Aristoteles'in ilk teologlar ile ilk filozoflar arasındaki ayrımı, bu gruplar arasındaki benzerlikler ve farklılıkların net bir şekilde görülmesine olanak tanır. İlk teologlar, belirli öğretiler hakkında bilgi sunma açısından ilk filozoflara benzerlik gösterir ancak bunu mitolojik bir formda yaparlar. Tanrıları neden ve ilke olarak benimseyen bu teologlar, her şeyin tanrılar tarafından yaratıldığını savunurken bu durumu sorgulamak insan aklının sınırlarını aşar (Jaeger, 2011: 23).

Öte yandan, ilk filozoflar akılcı bir perspektifle konuları ele alsalar da eski mitolojik söyleme zaman zaman atıfta bulunurlar. Nedensellik meselesine bakıldığında Aristoteles'in "fizikçi" olarak tanımladığı ilk filozoflar arasında maddesel nedenler, tanrısal ve teleolojik etkenler veya her ikisinin birlikteliği gibi farklı açıklama biçimlerinin olduğunu görmek mümkündür. Bu filozoflar için neden sorunu hayati bir öneme sahiptir çünkü onlara göre nedensiz bir varlık olamaz (Aristoteles, 2006: 1000a5-1000a18).

Bu yargıya, sağduyu ve basit gözlemlerle ulaşmışlardır. Onlar için bir olguyu açıklamak, mutlaka nedenine geri dönmeyi gerektirir; dolayısıyla tamamen nedensiz varlıkların varlığı söz konusu olamaz (Aristoteles, 2006: 983b20).

Bu bağlamda, her nesne ve değişim için bir neden aramışlardır. Orta Çağ düşüncesinde ifade edilen "Ex nihilo nihil fit." (Hiçbir şey yoktan var olmaz.) ilkesi, bu anlayışın temel taşı oluşturur. Ayrıca, şeyleri nitelikler toplamı olarak ele alarak değişimleri genellikle niteliklerdeki değişim olarak görmekteydiler. Bu durum, onların doğa felsefesi anlayışının bir yansımasıdır (Denkel, 2005: 18-20). Thales'in "Her şey sudur." ifadesiyle başlaması, her şeyi tek bir ilkeyle açıklaması nedeniyle modern felsefenin ölçütlerini belirleyen bir dönüm noktası kabul edilmiştir. Bu, filozofun bilgi edinme tarzını ozanın tarzından üstün kılarak felsefeyi mitos'tan logos'a geçiş olarak nitelendirir. Ancak "Başlangıçta ne vardı?" sorusunu, Yunanlılar ilk olarak anlatılarla, mitsel düşünceyle cevaplamaya çalışmışlardır (Vernant, 2001: 17).

Homeros, dini algılardaki gizemi epik şiirle dile getirirken rasyonel bir anlatıma da kapı araladığını düşünen Cassirer'e göre *mitos*'un sembolik içeriği, rasyonel bilginin potansiyelini taşır ve bu nedenle felsefe, mitsel temellerinden tamamen ayrılamaz. Homeros, Grek mitolojisinde tanrı ve insan tasvirlerini daha bireysel ve insani bir bakış açısıyla yeniden şekillendirerek mitolojik anlatıların evriminde önemli bir rol oynamıştır. Bu dönüşüm, tanrıların sadece seyirci değil insan olaylarının aktif katılımcıları olmasını sağlamıştır. Şiir ve *mitos* arasındaki

ilişki, zihinsel gelişimin farklı temsilleri olarak görülmelidir. Grek tragedyası, Dionysos kültü ve ritüellerle bağlantılı olarak insan özbilincini ve yeni bir varoluş biçimini yansıtır. Homeros'un eserleri, insan ve tanrı arasındaki sınırları bulanıklaştırarak, felsefi düşüncenin temellerini atmıştır (Cassirer, 2005: 285-256).

Platon ve Aristoteles'e kadar gelen filozofların şiirsel bir üslupla felsefe yapmaları, *sophia* ile *mitos* arasındaki yakınlığın sonucudur. Platon ile başlayan dönüşüme rağmen, Aristoteles'le birlikte felsefenin bu özgün biçimlerinin nasıl kaybolduğunu sorgulamak, felsefenin mitsel köklerini anlamak açısından önemlidir. Dolayısıyla *mitos*tan *logosa* geçiş ifadesi Aristotelesçi bir anlayışın dili olarak anlaşılmalı, damıtılarak kullanılan ifadelerin yanlış yorumların ortaya çıkma tehlikesinde böylece işaret etmek gerekmektedir. Zira Jaeger'de modern söylemin kurguladığı *mitos logos* dikotomisinde, *mitos* kargaşa ve düzensizlik olarak anlamlandırılan *kaos* ile karşılaşırken *kozmos* ise logos durumunu ifade etmektedir (Jaeger, 2012: 27).

Daha öncede açıklamaya çalıştığımız gibi Felsefe tarihine kullanılan kalıplaşmış gibi görünen kavramlar aslında meselenin özünden sapmaya neden olabileceği gibi çok yanlış anlamlara da sebebiyet verebilmektedir. Dolayısıyla *mitos-logos*, rasyonel olan-olmayan vb. ayrımlar ve bu ayrımların dönemsel anlamları ve kişisel anlamlarını hesaba katmadan bir çırpıda kullanmak felsefenin varsa bir ruhu, o ruha aykırı olacaktır. Jean-Pierre Vernant'ta, bahsettiğimiz bu durumu açık bir şekilde şöyle ifade ediyor;

...Ama aslında bu değişimler yalnızca düşünsel yaklaşımlarla ve farklı akıl yürütmelerle ilgili değildi. Kadim çağların dinsel insanından (Lat. homo religiosus) Aristoteles gibi düşünürlerin tanımındaki politik ve rasyonel insana geçiş düşüncenin tüm boyutlarını ve psikolojik işlevleri topluca etkilemişti. Sembolik ifade biçimleri, gösterge kullanım şekilleri, zaman, mekân, nedensellik, hafıza, tahayyül, eylemlerin tasnifi, irade ve birey gibi zihinsel kategorilerin hepsi iç yapıları ve genel dengeleri açısından değişime uğradı. ... Kitabın son kısmına "Mitolojiden Rasyonaliteye" başlığını koyarken mitolojik düşüncenin tamamını incelediğimi veya mutlak bir rasyonalite olduğunu iddia etmiyorum. Bilakis kitabın sonunda Antik Yunan'ın genel anlamda rasyonaliteyi değil sadece spesifik bir rasyonalite biçimini icat ettiğini ve kendi tarihsel bağlamı olan Antik Yunan rasyonalitesinin günümüz rasyonalitesinden farklı olduğunu belirtiyorum. Benzer şekilde mitolojik denen

düşünce de değişik biçimler, düzeyler, tasnif yöntemleri ve mantık tipleri olduğu kanısındayım (Vernant, 2022: 14).

Vernant'ın bu ifadeleri ışığında meseleyi değerlendirdiğimizde, Aristoteles'in mitsel düşünceden tamamen kopmamış olması ya da mitsel kalıntılar taşıması, Aristoteles'i mitolojik düşüncenin bir mensubu ilan etmenin yanlışlığı gibi onu modern bir rasyonalite içerisinde kurgulamakta bir o kadar yanlış olacaktır. Ancak Aristoteles'te ki kendisinden öncekilerle olan farklılaşma anlaşılmadan felsefe tarihi üzerinde gerçekleştirdiği ve modern düşüncenin de aslında tohumlarını nasıl ektiği anlaşılamayacağı kanaatindeyiz.

Modern zihinle bakıldığında mitolojide birçok saçmalıklar ve tutarsızlıklar bulunmakta dolayısıyla akıl hakikatin tek otoritesi ve bir anlamda eleği gibi düşünülmektedir. Akıl özdeşlik ve çelişmezlik gibi ilkeler yoluyla tüm sahtelikleri arındırılabilir bir hakikate ulaşılabilecektir. Ancak bu hâkim paradigma daha farklı perspektifler yakalamaya çalışan düşünürlerce özellikle son yarım asırlık zaman diliminde Antik Çağ araştırmacılarının da odak noktasını oluşturan *mitostan* felsefeye geçiş meselesi üzerinden ciddi bir eleştiriye tabi tutulmuştur.

Mitos ve felsefe arasındaki ayrım ya da klasik *mitos-logos* ayrımındaki ana mesele, felsefe tarihinde hâkim görüş, aslında bu ayrımlar üzerinden şekillenmektedir. Her ne kadar Aristoteles, mitos-logos ayrımı bağlamında logos'u merkeze alan felsefi düşüncenin en güçlü temsilcilerinden biri olarak kabul edilse de onun düşüncesinde mitolojik unsurların tamamen dışlandığı söylenemez. Bu durumu iki farklı şekilde yorumlamak mümkün görünmektedir. İlk olarak ki hâkim görüş budur; Aristoteles akıl yoluyla mitolojiden olabildiğince kurtulmuş ancak dönemsel kalıntılar ve tutarsızlıklar ona da sirayet etmiştir (Barrett, 2003: 93). Yani bu arındırma sürecinde yüzde yüz başarılı olamamaktan kaynaklı mitos izleri taşımaktadır. İkinci olarak ise hakikat -Heideggerci bir okumayla- doğası gereği akıl ile sınırlandırmaya müsait olmamasından mistik ya da şiirsel olana bir kapı açmanın zorunluluğu içinde kalınmasıdır.

Hakikat Platon'un *aletheiası* bağlamında düşünüldüğünde, gizli olanın açığa çıkması olarak anlaşılmaktadır. Bu yönüyle hakikat önümüzde duran bir nesne gibi düşünülüp "Bu nedir?" sorusuyla cevap bulunulabilecek bir mahiyette olamadığı anlaşılır. Bilakis "hakikatin anlamı" üzerinden meseleye temas mümkün görünmektedir. Zira mitos üzerinden hakikate temasın yolu olarak *aletheia* kavramı, *lethe*'nin (unutma ırmağı) olumsuzlanması yoluyla elde edilerek *an-a-mnesis* kavramı çerçevesinde hakikat ile temasın biricikliği ve tecrübi olana gönderme yapan bir anlama dikkat etmek gerekmektedir. Dolayısıyla "*Aletheia* nedir?" sorusu bir tanım (*definition*) talebidir ki zaten hakikat burada anlamı tanıma direnen ve kapatılamayan olarak düşünülmektedir. Bu anlamda *aletheia* ile temas ancak tarifi (*description*) mümkündür ki bu tecrübi olanın belli yollarla anlatılabilmesinin açık uçlu bir yolu olarak görülebilir.

Bununla ilgili olarak Alfred North Whitehead, metafizik ilkelerin formüle edilmesinin zorluklarından bahseder ve felsefi genellenmenin önemini ele alarak filozofların metafizik ilkeleri nihai olarak formüle edemeyeceğini çünkü dilin sınırları ve içgörü eksikliğinin bunu engellediğini savunur. Ancak, imgesel genelleme ve rasyonel yöntemlerle bu ilkelere *asimptotik* (yakınsak) bir şekilde yaklaşılabilmesini belirtir. Özgür bir hayal gücü ve mantıksal tutarlılık temelinde ilerleyen bir yöntem önererek felsefi düşüncenin bütüncül bir vizyon kazanmak için imgesel genelleme ve rasyonel yöntemleri birleştirmesi gerektiğini savunur (Whitehead, 1978: 4-9). Wittgenstein ise felsefenin hiçbir şekilde dilin gerçek kullanımına müdahale etmemesi gerektiğini ancak betimleme yapabileceğini ifade ederek (Wittgenstein, 1963: 49) tüm açıklamaların (*explanation*) ortadan kaldırılması gerektiğini onun yerini yalnızca betimlemelerin alması gerektiğini söyler (Wittgenstein, 1963: 47). Bu bağlamda baktığımızda hakikat ne saf bir akıl ile kuşatılabilmiş ne de mitolojik safsataların ya da şiirin o bulanık alanı içerisine hapsedilmiştir.

Meseleyi farklı bir açıdan ele alan Vernant, Hesiodos'un soylar mitinin analizini yapar ve mitolojinin genel olarak tutarsız olmadığı ancak kendine göre bir işleyişi ve iç mantığı olduğunu tespit eder (Vernant, 2022: 14). Burada yapılan vurgu mitolojinin kültürel, tarihsel ve sembolik bir bağlamda işlediği ve insanın anlam arayışına hizmet etmesidir. Dolayısıyla mitolojiyi, delilik gibi bir saçmalığın parçasına indirgeyerek onun toplumsal ve kültürel özelliğini ıskalayarak bireysel patolojik bir durum gibi değerlendirilmemelidir. Bu bağlamda mitolojinin makullüğü, onun gerçekliği doğrudan yansıtmada değil insani tecrübenin aktarımı ve buna yönelik düşüncenin güçlü bir biçimde ifade edebilme imkânı sunmasıdır.

Aristotelesçi düşünce bağlamında mitoloji, Paul Ricoeur tarafından farklı bir perspektiften incelenmektedir. Ricoeur, Zaman ve Anlatı adlı eserinde, Aziz Augustinus'un zaman kuramı ile Aristoteles'in *Poetika*'sındaki *mitos* kavramı arasında önemli bir bağlantı kurmaktadır. Augustinus'un *distentio animi* (zamanın içsel genişlemesi) ile Aristoteles'in *mitosu* arasındaki ilişki, zamanın anlatısal bir yapı olarak algılanmasına yol açar. Bu çerçevede, zamanın yalnızca bir kronolojik süreç değil aynı zamanda anlatı üzerinden inşa edilen bir deneyim olduğu vurgulanır. Ricoeur, bilimsel dilin daha doğrudan işlediğini, yazınsal ve şiirsel dilin ise daha karmaşık ve dolambaçlı bir yapıya sahip olduğunu savunur. Aristoteles'in mitos terimini seçmesi, anlatının düzenli ve yapılandırılmış bir form taşıdığını ifade eder. Böylece, *mitos* aracılığıyla hem zamanın hem de anlatının derin bir boyut kazanması sağlanır. Bu anlayış, zamanın insan deneyimi üzerindeki etkisini daha iyi anlamak için kritik bir temel oluşturur. Ona göre Aristoteles'in *mitos* terimini seçmesi, anlatının düzenli ve yapılandırılmış olduğunu ifade etme çabasının bir parçasıdır (Ricoeur, 2010: 123). Bize göre Paul Ricoeur'ün bu yorumu, Aristotelesçi *mitos* anlayışı aracılığıyla, hakikatin çok katmanlı ve karmaşık doğası karşısında insanın onu kuşatabilme imkânını, yeniden *humanistik* (insan merkezli) bir çerçeve içinde düşünme çabası olarak değerlendirilebilir.

Daha öncede değindiğimiz gibi Aristoteles'e göre hayret, felsefenin kökeninde yer alan ve *mitos* ile başlayan bir duygudur. Hayret, insan doğasının değişmez bir ögesi olarak felsefi düşüncenin temelini oluşturur. Ancak Aristoteles, hayretin yalnızca *mitosun* alanına ait olmadığını, felsefe tarafından da içerilerek korunan ve dönüştürülen bir unsur olduğunu savunur. Ona göre, "Mit sever bir anlamda filozoftur." çünkü mit de hayret üzerine kuruludur. Felsefe ise *mitosun* ötesine geçerek hayreti akılcı bir çerçeveye oturtur ve onu daha özgül bir ilişkiye dönüştürür.

Aydınlanma Çağı'nda, hayretle olan bu ilişki radikal bir dönüşüm geçirir. Aydınlanma düşünürleri, hayreti artık *mitosun* veya dini hurafelerin alanına ait bir duygu olarak görmez; onu nötrleştirir ve akılcılığın karşısına yerleştirir. Bu süreçte, hayret, modern öncesi bir tutku olarak damgalanır ve modern akıl tarafından dışlanır. Spinoza gibi düşünürlerin hurafelere yönelik eleştirileri, hayretin Aydınlanma düşüncesinde marjinalleştirilmesine katkıda bulunur. Ancak, moderniteyi yalnızca Aydınlanma'nın akılcılığıyla tanımlamak eksik bir yaklaşım olacaktır.

Lorraine Daston ve Katharine Park'ın çalışmalarında gösterdiği gibi, 12. ila 18. yüzyıllar arasında bilimsel bilginin gelişimi, hayretin tamamen reddedilmesine yol açmamıştır. Hayret, doğanın yasaları ve düzenlilikleri keşfedilirken bile varlığını sürdürmüştür. Bu nedenle, modern akıl ile modern öncesi hayret arasındaki karşıtlık, modern ideolojinin bir yansımasıdır (Daston ve Park, 2001: 23).

Sonuç olarak Aristoteles'in hayret kavramı, *mitos* ile felsefe arasındaki geçişi anlamak için kilit bir rol oynar. Aydınlanma ise bu kavramı dönüştürerek hayreti akılcılığın karşısına yerleştirmiş ve onu modern öncesi bir öteki olarak konumlandırmıştır. Ancak hayret, insan doğasının temel bir unsuru olarak felsefi ve bilimsel düşüncede varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Bu noktada aslında dikkatleri çekmek istediğimiz mesele ise aydınlanma ile radikalleşerek akılla

mitoloji karşılığından ziyade mitolojinin *logos* yoluyla Aristoteles'te insana içkin bir yapıya dönüştürülmesidir.

Bu bağlamda Stella Villarmea göre mit, doğaüstü güçleri belli bir ölçüde kontrol altına alma çabasının ilk biçimidir. Mit görünmeyen güçleri daha somut bir hale getirerek onları şekillendirir ve başlangıçta bağlı oldukları nesnelerden ayırarak tam bir kişilik olarak kurgular. Mit, insanın dünyayı ve kendi yerini anlamlandırma girişimidir ve genellikle kökenlere dair hikayeler anlatır. "*Kozmogoni*" yani evrenin ve dünyanın başlangıcıyla ilgili anlatılar içerir, doğa olaylarını ilahi varlıklarla ilişkilendirir ve doğaüstü olaylara yer verir. Ayrıca kaos kavramını içerir: Dünya, tanrıların arzularıyla, yani keyfilik ve belirsizlikle yönetilir. Olayların öngörülemez olduğu bir bağlamda, insanlar ve tanrılar için kader büyük bir öneme sahiptir. Mit, inanılması gereken, tartışılmaz, kanıtlanmaya ya da çürütülmeye çalışılmaz çünkü mit akılla değil, inançla ilgilidir (Villarmea, 2001: 3).

Dolayısıyla asli olarak yapılmaya çalışılan akıl (Latince *ratio* Yunanca *logos*) yoluyla mitolojiden arındırma aynı zamanda dinden de arınma anlamına gelmektedir. Dolayısıyla mitler, kutsal metin ifadeleri ve sembolleri ile örülü olan kozmogoniden kozmolojiye geçiş olarak görülmüştür. Villarmea bu durumu şöyle ifade etmekte: "*Aklın doğuşu, deneyim ve vahiy arasındaki iki bilgi düzeni ile doğal ve doğaüstü varlıklar arasındaki ayrımın örtük bir şekilde reddedilmesiyle belirlenir.*" (Villarmea, 2001: 4). Bu durum aklın ortaya çıkışı hâkim batı düşüncesinde gelişip serpilişinin altında yatan ana etmeni ifade etmektedir. Aslında bu varlığı önce doğa ve doğa üstü olarak ikiye ayırmak sonrada birincinin lehine ikinciye yok saymak anlamına gelmektedir.

Aristoteles felsefesi, yaşadığı döneme yönelik eleştirel yapısıyla ve kendisinden öncekilerden benzersiz bir şekilde sistematik bütünlük kurma çabasıyla kendinden sonraki çağlar için vazgeçilmez bir kaynak haline gelmiştir. Önce varlığı disiplinlere ayırıp sonra disiplinler arası tutarlılığı kurma çalışmaları,

onu Antik Çağdan modern döneme kadar felsefe tarihinin temel dayanak noktalarından biri kılmıştır.

Bertrand Russell'ın Aristoteles hakkındaki görüşlerini, çalışmamızın sonuç bölümünde temel bir özet niteliği taşıyacak şekilde alıntılamaı uygun bulduk:

Bir filozof olarak Aristoteles, kendisinden önceki bütün filozoflardan birçok bakımdan çok farklıdır. Bir profesör gibi yazan ilk kişidir. Yazdıkları sistematiktir, tartışmaları başlıklara ayrılır, ilhamlı bir peygamber değil profesyonel bir öğretmendir. Eserleri eleştireldir, dikkatlidir, yavandır, Bakkhosçu (Dionysos) coşkunluktan herhangi bir iz taşımaz. Platon'daki Orpheusçu öğeler Aristoteles'te sulanıp yüksek dozda sağduyuyla birbirine karışır; Platoncu olduğu yerde doğal mizacının, maruz kaldığı öğretimin altında ezildiği hissedilir. Dini anlam da tutkulu değildir... (Russell, 2020: 299-300).

Sonuç

Felsefenin kökenlerine dair bu çalışma, *philo-sophia* kavramının Arkaik Dönem'den Aristoteles'e uzanan serüveninde, insanın hakikat arayışının nasıl dönüşüm geçirdiğini belli kavramlar çerçevesinde ortaya koymaya çalışmaktadır. Her şeyden önce Felsefe hâkim Batı kültüründe hala Yunan mucizesi olarak görölse de artık bunun bir hurafe olduğu görüşünü dillendirenlerin sayısı artmaktadır (Bernal, 1998: 544). Bu çalışmada temel iddialardan biride hâkim Batı düşüncesinin üzerinde yükseldiği bir Yunan mucizesi şayet varsa bunun temellerinin Aristoteles olduğudur.

Presokratiklerin *kosmos* anlayışından Sokratik psukhē'nin keşfine, Platonik idealardan Aristotelesçi nous merkezli metafiziğe uzanan bu yolculuk, aynı zamanda Batı düşüncesinin temel paradigmalarının da şekillenişine ışık tutmuş olsa da bu kavramların her filozofta farklılaşması gözlenmişken Aristoteles'te insana içkin bir boyuta indirgemenin ilk alametleri gözlemlenmektedir.

Aristoteles, *sophia* kavramını insan aklının (*nous*) yetkinleşmesi olarak yeniden tanımlayarak, bilgeliği mitolojik ve teolojik bağlamından çıkarıp belli bir oranda rasyonel bir zemine oturtmaya çalışmıştır. Hâlbuki daha önceki düşünürler *philo-sophia* faaliyetini "Kendini bil!" düsturu ile bağıntılı görmüşlerdir. Bu anlamda kendini bilme sınırların bilinmesi dolayısıyla *sōphrosynē* olarak ölçülü olmayı

gerekli kılmış böylece *sophia* kavramıyla neredeyse aynı anlamda görülmüştür. Bu anlamıyla *philo-sophia katarsis* kavramıyla doğrudan ilişkilidir. Bu ilişki Aristotelesçi bir anlayışla akli ya da rasyonel bir dönüşümü değil *psukhe*ye taalluk eden bir ruhi dönüşüm ile ilişkilidir.

Aristoteles *eudaimonia* ve *energeia* kavramları etrafında şekillenen etik sistemi, erdemi salt bir ahlaki ilke olmanın yanı sıra insanın doğasına içkin bir *telos* olarak konumlandırmıştır. Bu yaklaşım, modern hümanizmin ve akılcılığın kökenlerini oluştururken aynı zamanda felsefenin varoluşsal ve şiirsel boyutlarını da dönüştürmüştür. Zira Aristoteles öncesi döneme baktığımızda presokratiklerin eserleri fragmanlar halinde bize ulaşsa da genellikle şiirsel, alegorik veya aforizma şeklinde yazıldıkları görülmektedir. Sokrates ise hiç yazmamış Platon ise diyaloglar halinde eserlerini kaleme almıştır. Bu anlamda sistematik biçimde düşünme ve yazmanın ve günümüz bilimsel ve felsefi düşüncesinin oluşması Aristoteles'in bakiyesidir dinilebilir.

Aristoteles, *Metafizik*'te *philomitos* ile *philosophos* arasında kurduğu bağla, hayretin felsefenin motor gücü olduğunu vurgulamış, böylece *mitos* ile *logos* arasındaki diyalektiği tamamen ortadan kaldırmamıştır. Bu çalışmanın ortaya koyduğu en temel bulgu, Aristotelesçi düşüncenin yalnızca bir "*mitostan arınma*" projesi olmadığı, aynı zamanda insan aklını merkeze alan yeni bir düşünme pratiğinin kurucu unsuru olduğudur. Ancak bu pratik, *mitosu* tamamen dışlamak yerine, onu dönüştürüp içkin bir hale getirerek olmuştur. Böylece Batı metafiziğinin karakteristik özelliklerini şekillendirmiştir. Modern dönemde Aydınlanma hareketi bu mirası radikalleştirerek *akıl* ile *mitos* arasında keskin bir ayrım yapması, felsefenin kökenlerindeki bu diyalektik ilişkinin gözden kaçırılmasına neden olmuştur.

Son tahlilde, *philo-sophia* geleneğinin arkaik köklerine dönmek, yalnızca felsefenin tarihsel gelişimini anlamak açısından değil aynı zamanda günümüzde insanın varlıkla kurduğu ilişkiyi yeniden düşünmek açısından da büyük önem

taşımaktadır. Aristoteles'in mirası, bize hakikatin yalnızca akılla değil, aynı zamanda hayretle ve şiirsel olanla da ilişkili olduğunu unutturmamalıdır. Bu nedenle, felsefenin geleceği, *mitos* ile *logos* arasındaki bu diyalektik ilişkiyi yeniden keşfetmekten geçmektedir.

The Archaic Foundations Of The Concept of Philo-Sophia And Aristotle's Legacy To The Dominant Practice of Western Thought

Summary

Zübeyir USTABAŞI

Doktora Öğrencisi / PhD Student
Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
Bursa Uludağ University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religion
ORCID: 0000-0002-7446-0806
zusta1978@hotmail.com

Kasım KÜÇÜKALP

Prof. Dr. | Prof. Dr.
Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Bursa, TR.
Bursa Uludağ University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies, Bursa, TR.
ORCID: 0000-0001-6270-372X
kasimkucukalp@uludag.edu.tr

Introduction

Any inquiry into the origins of philosophy is not merely a historical investigation of ideas, but also a quest to understand the fundamental dynamics of the human relation to being. The term philosophia, in its archaic usage, is deeply rooted in the notions of sophia (wisdom) and sōphrosynē (moderation). In this framework, the search for self-knowledge, the purification of the soul (katharsis), and the dialectic between mythos and logos emerge as foundational elements shaping the nature of philosophical thought. From the Pre-Socratic thinkers onward, sophia was conceived not only as intellectual knowledge but as an existential attunement to the order of the cosmos. Heraclitus' logos, Pythagoras' mystical numerology, and Empedocles' pursuit of balance between love and strife all demonstrate a conception of wisdom grounded in existential harmony rather than abstract knowledge. In ancient Greek thought, sōphrosynē signified an ethical orientation involving self-restraint and an awareness of human limits before the divine. The Delphic maxim "Know thyself" and Socrates' famous declaration, "All I know is that I know nothing," subtly reflect the belief that wisdom ultimately belongs to the divine rather than the human domain. Socrates' philosophical turn inward—from cosmos to psukhē—marked a transformation of philosophy into a process of inner purification. Viewed through the lens of sophia and its relation to sōphrosynē, this implies a longing for truth through the purification of the soul. This purification, inherited and reinterpreted within the Aristotelian tradition, must be understood not merely as intellectual but as existential in nature. In Plato's Phaedo and Symposium, this theme is deepened: the soul's liberation from the body and the ascent toward the ideal realm, along with eros as a vehicle for truth, reveal philosophy as a process of spiritual

transformation. Two critical clarifications are necessary: first, interpreting noesis in Plato through an Aristotelian lens as nous risks conflating it with mere intellectual activity. Second, equating Aristotle's theoria with the modern notion of "theory" displaces its roots in the soul (psukhē), reducing it to abstract inference (Küçükalp, 2012: 502). Ultimately, Aristotle grounds philo-sophia in a rational and systematic framework. His nous-centered metaphysics defines sophia as the perfection of reason, while his ethics—framed through eudaimonia and energeia—reinterprets virtue as an intrinsic telos of human nature. This transition marks a shift from the poetic register of mythos to the rational discourse of logos. Nevertheless, Aristotle's claim that the philosopher is also a philomythos (lover of myth) and his assertion that thauma (wonder) is the beginning of philosophy (Metaphysics, 982b10) suggest that he does not fully sever ties with myth but rather reconfigures it within a rational framework. The central thesis of this study is that Aristotelian thought represents not merely a purification from mythos, but the emergence of a human-centered (humanistic) intellectual paradigm. In this sense, Aristotle may be regarded as laying the groundwork for Western rationalism and its distinctly humanistic orientation (Küçükalp & Cevizci, 2018: 25).

The Relationship Between Philo-sophia and Sōphrosynē

The concept of sōphrosynē in Ancient Greece was defined as moderation and inner balance, and in the Socratic period, it became associated with wisdom. Socrates not only defended this concept on a theoretical level but also became a concrete example of it through his life and death. In the Socratic period, the epistemological approach summarized by the phrase "The only thing I know is that I know nothing" transformed into an existential ontology. Sōphrosynē was identified with wisdom, and Socrates was presented as a living example of this virtue (Peters, 2004: 343-344; North, 1966: 3). Heraclitus developed the principle "Nothing in excess!" from the Temple of Delphi, presenting the capacity for self-knowledge and moderation as a universal trait of humanity. In his statement, "Moderation is the greatest virtue," he defines wisdom as aligning with the logos of nature (Heraclitus, 2005: 261, 269). This understanding shifts virtue from being merely a moral rule to a foundational ontological principle, encouraging individuals to recognize their limits in relation to God. According to Luc Ferry, in Ancient Greece, this awareness was related to shaping one's life as a spiritual artwork, whereas in Christianity, it differed by the transformation of moral rules into a code (Ferry, 2022: 177-178; Foucault, 2014: 264). There is a relationship between the concepts of sōphrosynē and katharsis. Helen North states that when katharsis is interpreted as "self-restraint" and "the prevention of passion," it overlaps with sōphrosynē (North, 1966: 31). Purification carries both a negative (asceticism) and a positive (theoria) function. Additionally, sōphrosynē's relationship with Greek religious sentiments, the cult of Apollo, and Orphic mysteries was adopted in different ways by Neoplatonists and Christians (North, 1966: 10). In Plato's Protagoras dialogue, sōphrosynē is equated with wisdom (sophia), and the opposite virtue of both concepts is defined as ignorance (aphrosyne) (Plato, 1965: 38-41). This reflects a unity between virtues and symbolizes the harmony of the soul. Plato argued that the harmonious order of the soul is the foundation of all virtues, and he placed sōphrosynē as a lasting ideal in Western thought (North, 1966: 152-153). In the Socratic period, sōphrosynē shaped

itself through self-knowledge and self-control, while Plato emphasized the harmony of the soul's elements. Aristotle, however, addressed the concept of sôphrosynê in more detail within the context of individual control, moderation, and moral virtues. He redefined the concept in a way that aligned with popular thought. Aristotle presented sôphrosynê as a clearer distinction between individual ethics and social morality, offering a new framework in terms of the management of bodily pleasures. According to him, happiness (eudaimonia) is the highest goal of human life and is defined as "the activity of the soul in accordance with virtue" (energeia kat' aretên) (Aristotle, 1997: 18).

Psukhê and Nous as the Topos of Philo-Sophia

In ancient Greek philosophy, philo-sophia is directly linked to the ethical and metaphysical formation of the self. The two fundamental topoi for understanding this concept are psukhê (soul) and nous (intellect/mind). In Plato, philo-sophia is not merely love of wisdom but a process of existential transformation through the soul's epistrophê toward the world of Forms (Plato, *Phaedrus* 248a-e). Here, psukhê possesses the capacity to turn toward the divine and, united with nous, attains the virtue of sophia. Aristotle, on the other hand, defines philo-sophia as the soul's activity (energeia) in accordance with reason, identifying theôria as its highest expression (Aristotle, *EN* 1177a). In this framework, sôphrosynê (moderation) functions as both the soul's regulative principle and reason's mode of self-limitation. Philo-sophia thus establishes a harmonious relation between psukhê and nous, enabling an ethically and ontologically coherent mode of being. In achieving this harmony, sôphrosynê plays a decisive role as the principle safeguarding both internal order and the ethical boundaries of thought (cf. Hadot 2002; Nussbaum 2001; Lorenz 2009).

Philo-Sophia and Mythos

In Ancient Greek philosophy, wonder is regarded as the fundamental impetus for philosophical thought. Plato defines wonder as the beginning of philosophy in his dialogue *Theaetetus*, a notion that is also reflected in Aristotle's thought. Aristotle continues this idea in his *Metaphysics*, stating that "it is through wonder that people begin to become philosophers" (*Met.*, A 2, 982b12). This approach reveals that philosophy is not merely a pursuit of knowledge but also a movement born from a sense of wonder and curiosity. In the *Metaphysics*, Aristotle establishes a link between the philosopher and the lover of myth (philo-mythos), saying, "a person who loves myths is, in a sense, also a philosopher, because myth, as myth, is made up of wonders" (*Met.*, A 2, 982b18-19). This statement indicates that myth is not merely an irrational form of narration but also shares a common origin with philosophical thinking. The boundary between philosophy and myth was not as sharp in antiquity as it is in the modern era; rather, they converge on the basis of wonder. W. Jaeger regards Aristotle's philosophy as an effort in systematic thinking while also emphasizing his connection to previous traditions. According to Jaeger, Aristotle acknowledged that myth was not merely a non-rational narrative but an early form of humanity's attempt to make sense of the cosmos. In this context, Jaeger argues that mythological thought was not just a stage to be abandoned by Aristotle, but also served as a foundation for the development of philosophical thought (Jaeger 2011: 368-370). This aspect makes Aristotle not merely a system-builder but also a thinker who transforms tradition. Nevertheless, it is evident

that Aristotle did not completely reject previous cosmological explanations, but rather reinterpreted them within a new order. The inquiry into the first cause occupies a central place in both the theological and philosophical dimensions of his thought. Especially in the context of the concept of God, Aristotle's design of the Unmoved Mover, though distinct from the mythological understanding of God, still upholds a notion of a sacred being (Met., A 7, 1072b1-4). This demonstrates that his link with myth is not entirely severed. Indeed, in book A of the *Metaphysics*, Aristotle explains that God's activity is self-thinking: "Thinking is the thinking of thinking" (Met., A 9, 1074b34). This idea highlights the intrinsic and immutable nature of God, contrasting with the external and awe-inspiring narratives of myth. On the other hand, Jean-Pierre Vernant asserts that the transition from mythos to logos was not merely an intellectual shift, but also a transformation of mentality. According to him, ancient Greek mythological thinking explained the order of the cosmos through divine relationships, whereas logos grounded this order in causal reasoning. In this regard, Vernant points out that myth was a narrative-based form of collective memory, while logos was based on individual reasoning (Vernant 2013: 131-135). However, Vernant especially emphasizes that this transition was not a rupture, but a transformation. That is, mythical thought was not completely erased within logos; rather, it continued to exist in a new form. Thus, the mythological elements observed in Aristotle reveal that his thought did not completely sever its ties with the past; instead, it restructured them within a rational framework. In conclusion, Aristotle's philosophy distances itself from mythological thought on the one hand, while on the other, it does not entirely reject it. Philosophy and myth converge in Aristotle's thought through the shared foundation of wonder. This approach shows that sharp distinctions drawn using modern categories may fail to reflect the intellectual universe of Ancient Greece. Aristotle's philosophy, through its engagement with both tradition and critical reason, can be evaluated as a transitional space between mythos and logos.

Conclusion

This study aims to trace the journey of the concept of *philo-sophia* from the Archaic Period to Aristotle, revealing the historical and conceptual transformation of the human pursuit of truth. One of the main arguments of the study is that Aristotle, as a key figure in the formation of Western thought, lies at the heart of the philosophical influence attributed to the so-called "Greek miracle." Although this miraculous narrative is increasingly being questioned today (Bernal, 1998: 544), the study contends that it was Aristotle who laid the theoretical foundations of this narrative.

The intellectual trajectory that extends from the Presocratics' conception of *kosmos*, through Socrates' understanding of *psukhē*, to Plato's world of *ideas*, and finally to Aristotle's *nous*-centered metaphysics, sheds light on the development of the core paradigms of Western philosophy. However, in Aristotle's thought, we begin to observe the first signs of wisdom—previously treated in cosmic or transcendent terms by earlier philosophers—being reduced to a dimension immanent to the human being. Aristotle redefined the concept of *sophia* as the perfection of human intellect (*nous*), removing it from its mythological and theological context and attempting to place it on a more rational foundation. For earlier thinkers, however, *philo-sophia* was closely associated with the maxim "Know thyself!" and thus intimately tied to concepts such as *sōphrosynē*

(moderation) and *katharsis* (purification); this suggests that wisdom was not only a matter of reason, but also of spiritual transformation. Aristotle's ethical system, shaped around the concepts of *eudaimonia* and *energeia*, positions virtue not merely as a moral principle but as a *telos* inherent in human nature. This approach not only laid the foundations of modern humanism and rationalism but also transformed the existential and poetic dimensions of philosophy. Indeed, while the style of pre-Aristotelian philosophers was typically poetic, allegorical, or aphoristic, Aristotle became the pioneer of systematic thought and written philosophy. In his *Metaphysics*, Aristotle establishes a link between *philomythos* and *philosophos*, emphasizing that wonder (*thauma*) is the driving force behind philosophy, and thus does not entirely eliminate the dialectic between *mythos* and *logos*. At this point, the study's central conclusion is that Aristotle's thought is not merely a break from mythological thinking but also an effort to transform and internalize *mythos* through rationalization. In doing so, he helped shape the distinctive structure of Western metaphysics. However, the Enlightenment later radicalized this legacy, largely overlooking the ancient dialectical relationship between *mythos* and *logos* by enforcing a sharp divide between reason and myth. In conclusion, returning to the archaic roots of the *philo-sophia* tradition is of great importance not only for understanding the historical evolution of philosophy, but also for re-evaluating the relationship between contemporary humanity and being. The archaic mode of thinking prior to Aristotle reminds us that truth can be grasped not only through reason, but also through wonder and poetic expression. Therefore, the future of philosophy depends on rediscovering this creative tension between *mythos* and *logos*.

KAYNAKÇA | REFERENCES

- Aristoteles. (1997). Nikomakhos'a Etik (Çev. Saffet Babür). Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Aristoteles. (2016). Metafizik (Çev. Ahmet Arslan). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Aristoteles. (2020). Metafizik (Çev. Y. Gurur Sev). İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Aristoteles. (2025). Metaphysics. Erişim Tarihi: 15.04.2025 (Aristotle, Metaphysics, Book 1, section 982b).
- Arslan, A. (2006). İlkçağ Felsefe Tarihi-Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi (Cilt 1). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Barrett, W. (2003). İrrasyonel İnsan- Varoluşçuluk Üzerine Bir İnceleme (Çev. Salih Özer). Ankara: Hece Yayınları.
- Beere, J. (2009). Doing and Being-An Interpretation of Aristotle's Metaphysics Theta. New York: Oxford University Press.
- Bernal, M. (1998). Kara Atena-Eski Yunan Uydurmacası Nasıl İmal Edildi 1785-1985 (Çev. Özcan Buze). İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Betz, H. D. (1981). "The Delphic Maxim 'Know Yourself' in the Greek Magical Papyri". History of Religions, 21(2), 156-171.
- Büyükdüvenci, S. (1993). "Aristoteles'te Mutluluk Kavramı". Felsefe Dünyası, 9, 42.
- Cassirer, E. (2005). Sembolik Formlar Felsefesi II Mitsel Düşünme (Çev. Milay Köktürk). Ankara: Hece Yayınları.
- Cevizci, A. (2018). Felsefe Tarihi-Thales'ten Baudrillard'a (8. Baskı). İstanbul: Say Yayınları.
- Cevizci, A. & Küçükalp, K. (2018). Batı Düşüncesi: Felsefenin Temelleri (5. Baskı). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Cornford, M. F. (1952). The Origins of Greek Philosophical Thought, London: Cambridge University Press.
- Çilingir, L. (2022). "Kendini bil Buyruğu Üzerine". Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, 35, 65-86.
- Çoraklı, E. (2022). Sophia-Sapientia Bilgeliliğin Peşinde. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Daston, L. & Park, K. (2001). Wonders and the Order of Nature, 1150-1750. New York: Zone Books.
- Denkel, A. (2005). İlkçağda Doğa Felsefeleri. İstanbul: Doruk Yayınları.

- Duralı, Ş. T. (2013). Aklın Anatomisi: Salt Aklın Eleştirisinin Teşrihi (2. Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Eflatun. (1990). Theaitetos (Çev. Macit Gökberk). İstanbul: MEB Yayınları.
- Ferry, L. (2022). Gençler için Yunan Mitolojisi (Çev. Murat Erşen). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Foucault, M. (2014). "Bir Varoluş Estetiği". Özne ve İktidar içinde (Derl. F. Keskin, Çev. I. Ergüden, O. Akınhay, 4. Baskı). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gökyüz, M. M. (2019). "Felsefede Yeni Patikalar Açmak: Platoncu Yeni Bir Alternatif Çözüm". Parrhesia Felsefe, Kültür ve Sanat Dergisi, 9, 16-20.
- Guenon, R. & Andruzac, C. (2005). Metafizik Temaşa ve Mistik Deneyim (Çev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Haşlakoğlu, O. (2016). Platon Düşüncesinde Tekhne: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme. İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Heidegger, M. (1997). Özdeşlik ve Ayrım (Çev. Yusuf Örnek). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Heidegger, M. (2013). Hümanizm Üzerine (Çev. Y. Örnek). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Herakleitos. (2005). Fragmanlar (Çev. Cengiz Çakmak). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Jaeger, W. (1947). The Theology of The Early Greek Philosophers. London: Oxford University Press.
- Jaeger, W. (2012). İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi (Çev. Güneş Ayas). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Jaspers, K. (1997). Felsefe Nedir? (Çev. İ. Zeki Eyüboğlu). İstanbul: Say Yayınları.
- Jaspers, K. (2003). Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy (2. Baskı, Çev. Ralph Manheim). New Haven: Yale University Press.
- Kisukidi, N. Y. (2019). "Le «Miracle grec»". Tumultes, 52, 103-126.
- Küçükalp, K. (2008). Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida. İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Küçükalp, K. (2012). "Modern Bilim ve Tekniğe Yönelik Değerlendirmeleri Bağlamında Heidegger'in Modernizm Eleştirisi". Hece Dergisi, 16(186/187/188), 500-513.
- North, H. (1966). Sophrosyne: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature. Ithaca: Cornell University Press.

O'Meara, D. J. (1990). *Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press.

Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan Terimleri Sözlüğü* (Çev. Hakkı Hünler). İstanbul: Paradigma Yayınları.

Platon. (1965). *Protagoras* (Çev. Nurettin Şazi Kösemihal). İstanbul: Sosyal Yayınları.

Platon. (2010). *Alkibiades I-II* (Çev. Furkan Akdemir). İstanbul: Say Yayınları.

Platon. (2014). *Kritias-Kharmides* (Çev. Furkan Akdemir). İstanbul: Say Yayınları.

Platon. (2016). *Sokrates'in Savunması* (Çev. Furkan Akderin). İstanbul: Say Yayınları.

Platon. (2016). *Devlet* (Çev. Furkan Akderin). İstanbul: Say Yayınları.

Polansky, R. (2004). *Aristotle's De anima*. Cambridge: Cambridge University Press.

Renan, E. (1883). *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* (8. Baskı). Paris: Calmann Levi.

Ricœur, P. (2010). *Eleştiri ve İnanç* (Çev. Mehmet Rifat). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Russell, B. (2020). *Batı Felsefesi Tarihi* (Cilt 1, Çev. Ahmet Fethi). İstanbul: Alfa Yayınları.

Türk Dil Kurumu. (1998). *Türkçe Sözlük* (Cilt 2). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Türkyılmaz, Ç. (2021). "Logosa Karşı Gelişen Hareket: Derrida'nın Platon'u". *Özne Dergisi*, 12(24), 419-432.

Vattimo, G. (1999). *Modernliğin Sonu: Postmodern Kültürde Nihilizm ve Hermenötik* (Çev. Şahabettin Yalçın). İstanbul: İz Yayıncılık.

Vernant, J.-P. (2001). *Evren Tanrılar İnsanlar* (Çev. Mehmet Emin Özcan). Ankara: Dost Kitabevi.

Vernant, J.-P. (2022). *Antik Yunan'da Mit ve Düşünce* (Çev. Nazım C. Serbest). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Villmermea, S. (2001). "The Revolution of Thought: From Mythology to Hellenistic Science". *The Mediterranean Program- American University Madrid*.

Whitehead, A. N. (1978). *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. New York: The Free Press.

Wittgenstein, L. (1963). *Philosophical Investigations* (Çev. G. E. M. Anscombe). New York: The Macmillan Company.