

FELSEFE DÜNYASI

2008/2 Sayı: 48

YILDA İKİ KEZ YAYIMLANIR

ISSN 1301-0875

Sahibi

Türk Felsefe Derneği Adına
Başkan Prof. Dr. Necati ÖNER

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Prof. Dr. Ahmet İNAM

Yazı Kurulu
Prof. Dr. Necati ÖNER
Prof. Dr. Ahmet İNAM
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ
Doç. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR
Doç. Dr. İsmail KÖZ
Doç. Dr. Veli URHAN
Yrd. Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR

Felsefe Dünyası Hakemli Bir Dergidir.

Felsefe Dünyası 2004 yılından itibaren PHILOSOPHER'S INDEX ve
TÜBİTAK /ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

Yazışma ADRESİ
P.K. 21 Yenışehir / ANKARA
Tel&Fax: 0.312 231 54 40

Fiyatı: 15 YTL (KDV Dahil)

Banka Hesap No:
Vakıfbank Kızılay Şubesi: 00158007288336451

Dizgi ve Baskı
Türkiye Diyanet Vakfı
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
OSTİM Örnek Sanayi Sitesi 1. Cad. 358. Sk. No: 11 Y.Mahalle / ANKARA
Tel: 0.312 354 91 31 (Pbx) • Fax: 0.312 354 91 32

FELSEFE TARİHİNE ELEŞTİREL BİR BAKIŞ Presokratik Düşüncede “Ruh” Kavrayışı

İbrahim DAŞKAYA*

I.

Bu yazıda birbirleriyle alakalı iki tez ileri sürülecektir:

1. Presokratik düşünürler felsefe etkinliğinde bulunurken yaşadıkları dönemin mitik/dinsel dünyagörüşlerinden tamamen bağımsız değillerdir. Onlar rasyonel kurgularını içine doğdukları kültürün etkisi altında üretmişlerdir.

2. Bu düşünürlerden geriye yalnızca bazı parçalar (*fragments*) kalmıştır. Yalnızca bu parçalara atıfta bulunarak presokratik dönem düşüncesini ve bu dönemde bir düşünsel devrimin gerçekleşip gerçekleşmediğini anlayamayız; ama bu parçaların ne söylediğini kısmen de olsa anlayabilmek için dönemin mitolojik dünyagörüşüne başvurmak çoğu zaman kaçınılmazdır.

Yazının birinci tezinin ardında şu sayıtlı bulunmaktadır: Bir ifadeyi, önermeyi, cümleyi ya da tezi anlamının pek çok koşulundan biri, onun hangi bağlamda dile getirildiğini saptamaktır. Bu sayıtlı gereği, ister bilimsel ister felsefi diye nitelendirilsin, presokratik düşüncenin dinsel/mitik dünyagörüşü içinde kök saldığı ileri sürülecektir.¹ Nitekim, ilkçağın bu ilk filozofları, kullandıkları günlük dildeki mitik öğelerden, düşünme kalıplarından ve mevcut kavramlardan etkilenmişlerdir. Bu açıdan bakıldıkta, mitolojinin felsefede bugün de kullanılmakta olan pek çok kavramı üreten ortam olduğu görülebilir.

Yazının konusu olan “ruh” (“*phûsikê*”)* kavramı, bu kavramlar arasında mitik kökleri, belki de, en kolay fark edilebilecek olan kavramdır. Burada, bu kavramın presokratik düşüncedeki yeri, taşıdığı anlam ya da anlamlar incelenecek; bu incelemenin sonuçlarının felsefe ile mitoloji arasındaki ilişki hakkındaki birinci tezi destekleyip desteklemediğine bakılacaktır.

Yazının ikinci tezinin ardında ise şu sayıtlı vardır:

Bütünü elimizde olan bir metni yorumlarken metin-içi atıflarda bulunmakla yetinmek, yani metin bağlamında kalarak metni anlamayı denemek meşru bir yöntemdir. Ama ibarelerde (*fragments*) durum çok farklıdır. Felsefe tarihçisi/yorumcu ibarelerin etrafında oluşan boşluğu doldururken, düşünürün fikirlerini yeniden inşa ederken ne yapmalıdır, nereye bakmalıdır? Metnin, kendi kendisine atıfta bulunulmasıyla yorumla-

* Yrd. Doç. Dr. Sakarya Üniversitesi Felsefe Bölümü.

¹ Cornford *From Religion to Philosophy*'sinde bu konu üzerine ayrıntılı biçimde durur. Nitekim, bu esere yazımda sık sık başvurdum. Bkz.: Cornford, F. M., *From Religion to Philosophy A Study in the Origins of Western Speculation*, Harper Torchbooks, NewYork,1957. Ayrıca daha ayrıntılı bilgi için bkz.: Arslan, A. *İlkçağ Felsefe Tarihi, Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006: 25-43

* Yunanca felsefe terimlerinin Latin harfleriyle yazınmada *Antik Felsefe Terimleri Sözlüğü*'nde kullanılan yazım esas alınmıştır. Bkz.: Peters, F. E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, (Çev. H.Hünler), Paradigma Yay. İstanbul, 2004

namadığı durumlarda, metni kuran dış öğelere başvurulabilir. Metni anlarken metin dışına atflar yapmak, metnin kuruluşunda etkili olan metin-dışı bağlamı göz önünde tutmayı gerektirir.

II.

Felsefe tarihçilerinin ilkçağ felsefesi hakkında neredeyse ortak bir kanaatleri vardır: *Yunan Mucizesi*.² Onlara göre Miletoslular Batı insanının tarafsız gözlemlere dayalı, nedensel ilişkileri arayan bilimsel düşünme yolunun öncüsüdürler. Kendilerinden önce kimsenin adım atmadığı sahici bilgi yolunu ilk kez onlar açmıştır: MÖ. Altıncı yüzyılda Miletos'ta (İonia) ilk kez birtakım düşünürler mevcut dinsel dünya tasarımından koparak doğa üzerine eserler vermişlerdir. Bu eserler düşünce tarihinde doğanın (*phûsis*) ya da evrenin (*kósmos*) bilimsel bir betimlemesini sunan ilk denemelerdir.³

"Yunan düşüncesini *Doğu'dan* gelen etkilerden türetmek denemeleri yapılmıştır. (...) Günümüze kadar sürüp gelmiş olan bu denemeler, bazı bakımlardan haklıdır, ama pek çok zorlamalara da kaçmaktadırlar. Çünkü *varlıkların özü, yapısı üzerine özgür bir düşünce olan Yunan felsefesi*, Doğu dinlerinden alınma çeşitli tasarımlarla açıklanamaz. Bunu bilgi konusunda açık olarak görebiliriz: İlk Yunan düşünürleri, birtakım bilgilerini elbette Doğu'dan almışlardır. (...) Ama, Yunanlıların Doğu'dan aldıkları bu bilgileri, bu bilme gereçlerini *işleyiş ve değerlendirişlerinde*, Yunan düşüncesinin, başka hiçbir yerde bulamadığımız başarısını çok açık olarak görebiliriz."⁴

Yunanlılar yalnızca teknik nitelikte olan ve pratik amaçlara hizmet eden bir bilgi yığımından bir bilgi sistemi, teorik bir bilim üretmişlerdir. Onlar doğruya ve bilgiye doğrunun ve bilginin kendisi için yönelmişlerdir. Bu türden bir yönelişi Doğu'da bulamayız.⁵

Yukarıda söz edilen ilk tez gereği, M.Ö. altıncı yüzyılda İonia'da mucizevî bir şekilde *mûthostan lógosa* geçtiği iddiasının düşüncenin tarihsel hareketini açıklamada yetersiz olduğu ifade edilmelidir. Elbette bu iddia belli bir felsefe/bilim ve /veya tarih tasarımının neticesinde dillendirilmektedir.⁶ Düşüncenin bu tarihdışı/toplum dışı tasarımına göre felsefe, içinde üretildiği toplumsal ve kültürel yapıdan bağımsız bir etkinlik-

² Bu konuda ayrıntılı bilgi için Bkz.: Arslan age: s. 25-43. Yalnızca felsefe tarihçilerinin değil, aynı zamanda Batı felsefesinin önemli simalarının da bir Yunan mucizesinden söz ettiği bilinmektedir. Örneğin, Nietzsche'in *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe'si*, Heidegger'in *Nedir Bu Felsefe'si*, Deleuze-Guattari'nin *Felsefe Nedir'i* "Yunan mucizesi"nin varlığı konusunda hiç şüphe taşımayan eserlerden bir kaçıdır.

³ Bu bölümde verdiğim tablo örneğini, Türkçe telif ve çeviri felsefe tarihlerinin çoğunda da benzer biçimde bulmak mümkündür. Bkz: Gökberk, M., *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1980; Weber 1991; Von Aster, E., *Felsefe Tarihi Dersleri I İlkçağ ve Ortaçağ Felsefesi*, Edebiyat Fakültesi Talebe Cemiyeti Neşriyatı I. Ahmed İhsan Matbaası Ltd.Ş., İstanbul, 1943

⁴ Gökberk, age: s.13-14

⁵ Age: s.14

⁶ Aslında burada zikredilen görüşler, Aristoteles'in *Metafizik A'da* "bilgelik" in ("felsefe"nin) doğası ve tarihcisi üzerinde dururken sergilediği yaklaşımın adeta devamı gibidirler. Bkz.: Aristoteles, *Metafizik*, (Çev. A.Arslan), Ege Ün. İzmir, 1985 981a ve devamı) Ancak bu görüşlerin popülerleşmesi 19. yüzyılın ikinci yarısından sonradır. Bkz.: Arslan, age: s.25

tir.⁷ Nitekim Thomson, Burnet'in şu ifadelerini aktarmaktadır:

"Yunanlılar, yaptıkları şeyi her şeyden önce gözlemci olarak doğmuş oldukları için yaptılar. En iyi döneminde, heykellerinin anatomik doğruluğu, edebiyatlarında bu konuda hiçbir zaman hiçbir şey söylemeseler de, bunu kesin bir şey olarak kabul edersek kanıtlamaktadır. Dahası, Yunanlılar daima gözlemedikleri dış görünümünün akla uygun bir açıklamasını yapmaya çalışmışlardır. Bize bıraktıkları matematik yapıtlarından göreceğimiz gibi uslamlama güçleri eşsizdi."⁸

Öte yandan Burnet'in çizdiği bu mucizevî ortaya çıkış tablosu, Thomson tarafından şiddetle eleştirilmektedir: "Yani Yunanlılar ne yaptılarsa onu yapabilme yeteneğiyle ödüllendirilmiş olarak doğdukları için yaptılar. 'Doğuştan gözlemciydiler'; 'uslamlama güçleri eşsizdi'. Bunun bir Tanrı vergisi mi -belki de kutsal bir kıvılcım- olduğu yoksa sadece 'asil kanlarında mı mevcut olduğu' söylenmiyor bize."⁹ İlgili literatür tarandı-ğında görüleceği üzere, Yunan mucizesi iddiası oldukça tartışmalıdır.

Bu yazı açısından asıl tartışma noktası, presokratiklerin düşünce tarihine çıkışlarının Barnes, Burnet gibi tarihçilerce tarihdışı/toplum dışı ele alınışı değildir. Asıl sorun Yunan mucize deyiimiyle özetlenen tarihsel olgunun eldeki az sayıda fragmanın yardımıyla teyit edilemeyecek olmasıdır. Daha açık söylendikte: Eğer presokratiklerin *mûthostan* koparak rasyonel bir düşünce inşa ettiklerini ileri sürüyorsak; bu durumda onlardan kalan parçaları mitolojiye başvurmadan açıklamak zorundayız demektir. Oysa yalnızca mevcut parçaları kullanarak -başka bir kaynağa, örneğin doksografiye (bildirimlere) başvurmadan- presokratiklerin mitik/dinsel dünyagörüşünden tümenden bağımsız düşünceler ürettiklerini kanıtlayabilir miyiz?¹⁰ Unutulmamalıdır ki bildirimler doğrudan bu filozoflara ait değildir; dolayısıyla, bu tartışmanın dışında tutulacaklardır. Öte yandan fragmanların ne söylediğinin doğru anlaşılması ise başlı başına bir sorundur.

Mevcut parçalar presokratiklerin kullandıkları kavramların neler olduğu hakkında bizi bilgilendirse de, bu kavramların nasıl terimleştirildikleri konusunda yeterince aydınlatıcı değildir.¹¹ Zira, presokratiklerin *mûthostan* ödünç aldıkları kavramları,

⁷ Nitekim Barnes'a göre "filozofun biyolojisi, psikolojisi, eğitimi, mensup olduğu sınıf vb. gibi kişisel arka planın değil, hatta ait olduğu toplumun genel arka planının bile onun düşünceleri ve öğretisini açıklamakta gerekli olmadığını ileri sürmektedir." Bkz.: Arslan, age: s.11

⁸ Thomson, G., *İlk Filozoflar*, (Çev. M.H. Doğan) Payel Yayınevi, İstanbul, 1988. s.202

⁹ Age: s.202

¹⁰ Aslında bilindiği üzere presokratiklerle ilgili tek kaynak fragmanlar değildir. Bildirimler de kaynak olarak kullanılmaktadır. Ancak bu yazıda daha sonra açıklanacağı üzere bildirimleri yorum aracı saymaktan çekindim. Ayrıca burada fragman teriminin doksografik bildirimlerle hiçbir biçimde zenginleştirilmemiş parça ifadeler, ibare parçaları olduğunu da vurgulamalıyım. Bildirim literatürünün bugün elimizdeki parçaları ise Aristoteles, Theophrastos, Diogenes Laertios ve Aitios'un zaman içinde dağılmış eserlerinin parçalarından oluşur. Bu literatürün oluşturulması MÖ. dördüncü yüzyıldan MS. üçüncü yüzyıla kadar, yaklaşık onyedi yüzyıl sürmüştür. Capelle, W., *Sokrates'ten Önce Felsefe, Fragmanlar-Doksograflar* (2 cilt), (Çev. O. Özügül), Kabalıcı yay. İstanbul, 1994. s.20-24.

¹¹ Pek çok filozof kendi özgün sorusunu yanıtlarken zaten dilde mevcut olan bazı kavramları, düşüncesinin merkezine yerleştirmeyi seçer. Belli bir soru-yanıt bağlamından kalkan düşünürün, yeniden yorumlayarak seçtiği kavramlar artık onun terimleri haline gelir. Bu terimler, artık önceki kavramlarla aynı şey değildirler.

*mûthos*tan tümüyle bağımsız bir biçimde ya da biçime dönüştürdükleri ve rasyonel düşüncenin öncülleri oldukları kalan ibarelere dayanılarak ileri sürülemez. Hatta, bu düşünürlerin Homerosçu ya da Orpheusçu inançların etkisini taşıyan *fizikçiler* olduğunu varsaymak da, pekala, mümkündür.¹²

Kullandığı kavramları kendi terimleri haline getiren bir düşünürden söz edebilmenin ilk koşulu, bu düşünürün hangi kavramı nasıl bir bağlam içinde kendine mal ettiğinin gösterilebileceği metin ya da metinlerin olmasıdır. Presokratiklerden bugüne ulaşan parçalar onların kavramsal dönüşümler gerçekleştirdikleri değil, yalnızca bu kavramları kullandıklarını gösterir. Zira bu ibareler onların düşünce adımlarını ve kullandıkları kavramlardan ne anladıklarını açıklamayı sağlayacak bir iç-bağlam (metin-içi bağlam) oluşturmazlar.¹³ Bu nedenle ibareleri meşru biçimde yorumlayabilmek, metin-dışı bağlamlara atıfta bulunmayı zorunlu kılmaktadır.

Dolayısıyla tarihçiler presokratik düşünceyi bu ibarelerin kendisine atıfla değil, bu ibarelerin içinde yaratıldığı dış-bağlama atıfla yorumlamak durumunda kalırlar. Şu halde, bu bağlamın oluşturucularının neler olduğu ve bu dönem düşünürlerinin üzerindeki etkileri bilinmelidir. Buna göre, örneğin, “soluk”/“nefes” (“*pneuma*”) kavramıyla, Anaksimenes’in ne kastettiğinin anlaşılabilmesi için mitik/dinsel öğelere başvurulabilir.¹⁴ Nitekim, Eisler’in yorumu böyledir, o “Anaksimandros’un *ápeiron*unun Orpheusçuların en yüce tanrısı Kronos olduğunu” ileri sürmektedir.¹⁵

Benzer yorumlara rağmen yaygın kabul, yukarıda da değinildiği üzere, Yunan düşüncesinin/*lógos*unun, mitik/dinsel dünyagörüşünün baskısına boyun eğmeyen özgür düşünürlerce yaratıldığı ve bu kadim zihniyetten kat’i biçimde bir kopma/mucize ile üretildiğidir.¹⁶ Tabii ki *mûthos* geride bırakıldı; ama kuşkusuz presokratikler, en genel

Bu nedenle söz konusu terimlerin gösterileni (kavramı) farklı, fakat göstereni (işitim imgesi) aynı olan eşadlı terimlerdir, denebilir.

¹² Bkz.: Cornford, age: s.122, 143. O ayrıca “Miletosluların *phûsis* dedikleri şeyin canlı ve tanrısal olduğuna inandıklarını” ekler (age: s.125) Collingwood da “Miletosluların evreni canlı ve akıllı bir varlık olarak algıladıklarını, insanda ve diğer canlılarda görülen hareketin ve akıllı davranışların evrensel ruhtan ve akıldan türediğine inandıklarını” aktarır. Bkz.: Collingwood *Doğa Tasarımı*, (Çev.K.Dinçer), İmge Kitabevi, Ankara, 1999. s.12

¹³ Metin, her zaman bir bağlamda ortaya çıkar. Burada iki tür bağlamdan söz edilebilir: 1. Metin-içi bağlam: metnin anlaşılmasında kullanılan açıklayıcı öğelerin metnin kendisine atıfla gösterilebildiği bağlam. 2. Metin-dışı bağlam: metnin anlaşılmasında kullanılan öğelerin yazarın içinde yaşadığı siyaset, iktisat, din, felsefe, bilim, sanat ve dilden oluşan kültüre dünyasına/dünyagörüşüne/zihniyete atıfla gösterilebildiği bağlam.

¹⁴ Bkz.: Kirk, G.S., *The Presocratic Philosophers, A Critical History with a Selection of Texts*, (Raven, J.E., Schofield, M. ile birlikte) Cambridge University Press, Great Britain, 1990. s.159. Ayrıca von Aster bu kavramın kadim bir tarihi olduğunun, hatta *pneuma* ile *phûsikê* arasında ilk koşuluk kuranın da Anaksimenes olmadığını altını çizer. Bkz.: von Aster, age: s.21

¹⁵ Bkz.: Cornford, age: s.146

¹⁶ *Klasik Çağ Düşüncesi ve Çağdaş Kültür* başlığını taşıyan Klasik Çağ Araştırmaları Kurumu’nun 1977’de düzenlediği ilk sempozyumunda katılımcıların bir kısmının şiddetle savunduğu görüş budur. Örneğin Ekrem Akurgal *mûthos*tan *lógos*a/*theôritaya* doğru geçişi kastederek “bir Yunan mucizesi vardır ve biz ne yapıp edip bu mucizeyi anlamak, kabul etmek zorundayız” demektedir. (s.63) Akurgal’a göre bu olgu, elbette, belli siyasal/toplumsal koşullar altında gerçekleşmiş olsa da, mucize adını alacak denli sıradışı bir olgudur.

anlamda bu öğelerden bir gecede kopmadılar. Fizikçilerin *phûsise* ilişkin sorularının yanıtlarını, yalnızca *lógos* ile aramaya başladıkları en azından aşırı bir iddiadır.¹⁷ Nitekim, *phûsise* kavramının mitik bir içerikle dopdolu olduğu da unutulmamalıdır. Tersine, bu ibarelerin anlaşılmasında felsefe öncesi kadim (Homerosçu ve/veya Orpheusçu) ruh öğretilerinin, presokratiklerin ruh tasarımlarına etkisi küçümsenemeyecek orandadır.

“Felsefenin kendisinin tarihinin kesin bir başlangıç noktası yoktur. Bu sadece kayıtların büyük bir kısmının kayıp olmasından ileri gelmez. Çünkü kayıtlar eksiksiz olarak elde bulunsaydılar bile, zaman içerisinde belli bir an saptamak ve ‘bu andan önce felsefe yoktu; bu andan sonra felsefe vardı’ demek imkansız olacaktı. Daha ziyade hiç kimsenin felsefe demeyeceği bir düşünme türünden (örneğin mitik düşünmeden) herkesin felsefi diye adlandıracağı bir düşünme türüne doğru adım adım bir dönüşüm vardı. Biz burada kesintili geçişlerle değil, bir süreklilikle ilgilenmekteyiz. Yukarıdaki ilk düşünce tipi düpedüz düştün çok daha fazlasıydı; her ne kadar tam uygun açıklamalar oluşturan şeye uyguladığı ölçütler çok kaba idyösel de, o, açıklamalar bulma arzusuyla canlandırıldı. Ve ikinci düşünce tipinde de insanbiçimli ve masalsı (*mythic*) kalan pek çok şey vardır.”¹⁸

Bu mülâhazalar çerçevesinde fragmanların yorumuna ilişkin sorunlar daha da belirginleşir. Burada iki nokta vurgulanabilir: 1. Bu ibarelerin yorumunda o günün dünyagörüşüne başvurmak, ibarelerin bulunduğu eserlerin parçalanmış/dağılmış olmalarından ötürü zorunludur; 2. *sadece* bu ibareleri kullanarak presokratiklerin genel öğretilerinden meşru olarak söz edilemez. Zira, bu ibareleri aktaranların onları niçin seçtiği, nasıl okuduğu, nerede kullandığı, hangi bağlama oturttuğu presokratiklerce tayin edilmiştir.

III.

Bir Yunan mucizesinin vuku bulduğuna ilişkin yargının doğruluğu, bu dönem doğa ve insan felsefelerinin ele aldığı kavramların tek tek ve ilgili fragmanlar çerçevesinde incelenmesini gerektirir. Bu türden geniş kapsamlı bir araştırma bu yazının sınırlarını aşar. Yazının hedefi yalnızca presokratiklerin “ruh” ile kastettikleri şeyin, bu kavramın kadim kökleriyle ilintisini sorgulamaktır. Zira, yazının kalkış noktası düşünce tarihindeki kavramsal dönüşümlerin tedrici olduğudur, başka türlü dendiğinde kavramın hareketinin düşünürün içinde yer aldığı kültürde gerçekleştiğidir.¹⁹ Bunu gerçekleştirmek için presokratiklerin ruh kavrayışı ile felsefe öncesi mitik ruh tasarımları arasında bir bağ olup olmadığı incelenecektir. Bu çalışmanın diğer bir hareket noktası da, ibarelerin

¹⁷ Bkz.: Arslan, age: s. 37

¹⁸ Bkz.: Jones, W. T., *Klasik Düşünce*, Batı Felsefesi Tarihi I. (Çev. H.Hünler), Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2006a. s. 7-8.

¹⁹ Buradaki varsayım şudur: Düşünce, devrimlerle ilerlemez; devrimci kopmalar yoktur. Düşüncenin hareketi evrimseldir: Yüzyıllar boyunca belli bir zihniyet tarafından şekillendirilmiş düşünme alışkanlıkları, kavram dünyası, bakış açıları, dil kullanımları vb. kültür öğelerinin bir gecede terk edilip, mevcut dünyagörüşüne, neredeyse, karşıt bir zihniyet oluşturulamaz. Hatta en genel anlamda devrimleri sonuçları gürültülü olan evrimler gibi de görebiliriz. Fransız Devrimi 1789’da bitmiştir (?) ama ne zaman başlamıştır? Bu devrim, tarihte geriye doğru giden ve birbirini tetikleyen nedenler zincirinin sonuçlarından, yalnızca birisi değil midir?

presokratik ruh tasarımlarını betimlemede tek başına yetersiz olduklarıdır. *Sadece* ibarelere atıfta bulunarak, presokratik düşüncede “ruh” kavramının nasıl geliştiği hakkında bir kanaat bildirmek zordur.

Aslında presokratik düşüncede tektip bir ruh anlayışının bulunmadığı; hiç olmazsa ruhun neliği ve neden yapıldığı konusunda (tıpkı *arkhê* soruşturmasında olduğu gibi) bu dönemde varılmış bir uzlaşma olmadığı bilinmektedir.²⁰ İçinde “ruh” kavramından söz edilen presokratiklerden kalan ibarelerde bu kavram, çoğu kez yalnızca anılmaktadır; doğrudan ruhun neliği hakkında tanımsal açıklamalar, ayrıntılı ifadeler verilmemektedir. Bu düşünürler yaklaşık ikiyüz yıl boyunca bu kavramı belki de birbirlerinden farklı şeyleri kastederek kullanmış olabilirler. Onların bu kavramla neyi kastettiklerini tespit etmek için, *mûthos* ilk başvuru kaynağı kabul edilmelidir.

1. Thales

Batı felsefesi tarihleri istisnasız Thales ile başlatılır. Herodotos’tan Seneca’ya kadar pek çok yazarın düşüncelerini alıntıladığı Thales’in kendisine ait yazılı hiçbir kaynak bulunmamaktadır; yalnızca ona ait olduğu *bildirilen* ifadeler vardır.²¹ Bu bildirimlerden hareketle onun, ruh hakkında ne düşündüğünü nasıl anlayabiliriz? Elimizde ruh ile ilgili olduğu düşünülen yalnızca iki bildirim var. İki Aristoteles’in *Ruh Üzerine* adlı eserinde yer alıyor: “[Thales’in] ruhu hareketli bir şey saydığı anlaşılıyor; demiri hareket ettirdiği için mknatis taşının bir ruha sahip olduğunu iddia ediyor.”²²

Hemen başta bu bildirimle ilgili dikkat çekici bir yoruma yer vermek istiyorum. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*’nün yazarı F.E. Peters *psûkhê* maddesini yazarken şunu hatırlatmaktadır: Bu bildirimde geçtiği üzere ruhun hareket ilkesi olduğu iddiası, terimin felsefe öncesi (mitik/dinsel) kullanımında da vardır. Ancak Peters’a göre mitik ruh görüşlerinde sıklıkla karşılaşılan havanın veya soluşun varlığı, Thales’ten aktarılan bu bildirimde büsbütün dışarıda tutulmuştur. Dolayısıyla, Thales ona atfedilen bu düşüncesiyle, geleneksel öğretilerden gözüpek bir biçimde ayrılmıştır.²³

Peters’ın bu sonuca nasıl ulaştığı açık değil. Çünkü aslında Thales’in “demiri hare-

²⁰ Aitios’tan aktarıldığına göre “Anaksimenes, Anaksimandros, Anaksagoras ve Arkhelaos *psûkhê*nin doğasının havai olduğunu”; “Parmenides, Hipposos ve Herakleitos *psûkhê*nin ateşten olduğunu” söylemişlerdir. Ayrıca, ruhun su ya da topraktan oluştuğundan da söz edenler de olmuştur. Diogenes’ten aktarılan bir diğer iddia da ruhun (sıcak, soğuk, kuru ve nemlinin) bir kısmını olduğu, bu karışımdaki hiçbir ögenin diğerine baskın olmadığı şeklindedir. Bkz.: Barnes J., *The Presocratic Philosophers*, Routledge&Kegan Paul Ltd. Boston, 1982 s.472) Öte yandan, unutulmamalıdır ki Aristoteles’in *Ruh Üzerine*’sinden bu yana presokratik ruh kavrayışının anlaşılmasında iki ögenin öne çıktığı konusunda da genel bir mutabakat vardır: 1. ruh hareketin kaynağıdır; 2. ruh bilme gücüdür. Çünkü, ruh canlıları canlı kılan şeydir ve canlılığın işaretleri de bilme ve hareketidir. Bkz.: Age: s.472

²¹ Hippasos’un raporlarına güvenen Aristoteles, Thales’in kendi yazdığı hiçbir şeye rastlamamıştı. Aslında Thales’in yazıp yazmadığı konusu da tartışmalıdır. Bkz.: Freeman K., *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, Basil Blackwell, Great Britain, 1952. s.18. Diogenes Laertius’a göre, o hiçbir şey yazmamıştır. Bkz.: Barnes, Age: s.13

²² Bkz.: Capelle, Age: s. 63 [Not: Bu fragmanın Kranz’dan yapılan çevirisinde “ruh” terimi yerine “canlı” terimi kullanılıyor. Bkz.: Kranz, W., *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar*, (Çev. S.Baydur), İÜ. İstanbul, 1976. s.23]

²³ Bkz.: Peters, Age: s. 323

ket ettiren şeyin” *doğası* üzerine söylediklerini bilmiyoruz; o yalnızca hareket eden maddeden ve hareket ettiren bir gücün söz ediyor. Ama bu gücün nelîği hakkında söyledikleri elimizde yok. Thales, pekala mitolojide rastlanan bir ruh görüşünü de tekrarlıyor olabilir: Ruh ya da can, hareket (*kinêsis*) ilkesidir ve Homeros’ta rastlandığı şekliyle bedensel hareketin nedenidir. Bu neden ise Thales’e göre, elbette, bedene gizlenmiş bir soluk ya da havai bir öge olabilir. Dolayısıyla, haklı olarak şu iddia ileri sürülebilir: “Thales’in, ruhu ‘hareket ilkesi’ olarak ele alması *felsefi olmayan* bir canlıcılığa bağlıdır.”²⁴ Buna göre, ruh konusunda Thales’in söylediği varsayılan sözlerden ancak tartışmalı sonuçlar çıkarılabilir.

Thales’e atfedilen ikinci bildirim de Aristoteles’te bulunur: “Kimileri evrene ruhların karışmış olduğunu öne sürüyor; belki Thales bu yüzden her şeyin tanrılarla (*daímôn/theíon*) dolu olduğuna inanmıştır.”²⁵

Kendimizi yalnızca bu ifade ile sınırladığımızda en fazla “*daímôn*” ile “*psûkhê*” arasında bir bağ kurulabileceğini söyleyebiliriz; *daímôn*, maddede ortaya çıkan tüm hareketin bir ilkesi gibi yorumlanabilir. Böylece bu bildirimde *daímôn* sözcüğü, *psûkhê* sözcüğünün yerine kullanılmaktadır.²⁶ Ancak bu açıklama da, ruh hakkında mitik/dinsel öğretilerin iddiasından farklı bir şey önermemektedir.

Bu konuda Kirk’ün yorumu şöyledir: Thales’in her şeyin tanrılarla dolu olduğu inancının ne anlama geldiği kesin bir surette söylenemez. Thales mıknaüs ve -bir diğer bildirimde geçtiği üzere- kehribar taşının özel durumundan hareketle, görünüşte cansız olan her şeyin aslında belirli derecelerde bir ruhu olduğu yollu tümevarımsal bir sonuca ulaşmaktadır, yoksa Burnet’in ileri sürdüğü gibi mıknaüs ve kehribarın canlı olduğunu söylemek diğer şeylerin cansız olduğunu mu ima etmektedir? Yunancada “dolu olma” deymi (*pléres*) yalnızca tüketici bir biçimde (“*absolutely filled out by*”) anlaşılmaz, aynı zamanda “çok sayıda” da demektir. Eğer böyleyse, “her şey tanrılarla dolu” cümlesini, “tanrılarla dolu olan şeyler” cümlesiyle değiştirmek de mümkündür.²⁷

2. Anaksimandros

Bilindiği üzere Anaksimandros da tıpkı Thales gibi rasyonel düşünüşün öncülerinden sayılır. Yazıları, Homeros ve Hesiodos’un yazılarıyla karşılaştırılarak, onun mitik düşünceyi aştığı ve fantastik değil, gerçekçi bir düşünme tarzını benimsediği iddia edilir. Bu iddia için öne sürülen bir gerekçeyi de Capelle’de buluruz. Capelle, onun eserinin yazım biçiminin *mûthostan lógosa* geçişin izlerini taşıdığını savunur: Anaksimandros selefleri gibi şiir dilini kullanmamış, düzyazıyı tercih etmiştir. Capelle’e göre bu tercihin esas sebebi, “felsefe ile bilimi kuracak olan kuşağın düşüncesinde meydana gelen köklü değişimdir”.²⁸

²⁴ Bkz.: Kirk, Age: s. 96 [Not: ifadedeki italikle gösterilen vurgu bana aittir. (i.d.)]

²⁵ Bkz.: Capelle, Age: s. 63

²⁶ *daímôn* terimi hem mitolojide hem de presokratiklerde sıklıkla ruh yerine kullanılmıştır. Örneğin Hesiodos *İşler ve Günler*’de otuzbinden fazla *daímôn*dan söz eder. Bkz.: Kirk, Age: s. 97. Thales’ten yaklaşık yüzelli yıl sonra gelen Empedokles de *Arınmalar* adlı eserinde, 115. fragmanda *daímôn* sözcüğünü ruhgöçü esnasında otuzbin yıl (*hora*) boyunca sağa sola savrulacak ruhları kastetmek için kullanmaktadır. Bkz.: Kranz, Age: s.76 ve 8.dipnot)

²⁷ Bkz.: Kirk, Age: s.97

²⁸ Bkz.: Capelle, Age: s.64

Baştan bu yana işaret edildiği üzere ilkçağ düşünce tarihinde, iddia edildiği gibi devrimci bir dönüşüm gerçekleşmiş midir sorusunu, olumlu ya da olumsuz yanıtlamak için eldeki tek kaynak az sayıdaki fragmandır. Yalnızca yazım biçimleri ve benzeri değişimleri esas alarak Capelle'in ileri sürdüğü bu türden aşırı iddiaları savunmak yanıltıcı olacaktır.²⁹ Nitekim Kranz, Capelle'inkine benzer tezler ileri sürse de, Anaksimandros'un fragmanında karşılaşılan yasa (*dikê*) kavramının "mitolojik nitelikte" olduğunu da vurgular.³⁰ Dahası, -Ksenophanes ve Parmenides dışında kalan-presokratiklerin hemen hepsinin kısmen de olsa mitik karakterdeki insanbiçimcilikten, canlılıktan ve canlımaddecilikten etkilendikleri genel olarak kabul edilmektedir.

Anaksimandros'a ait yalnızca bir tek fragman vardır. Bu fragmana dayanarak, onun genel tutumunun *mûthostan* ani bir kopuşu işaret ettiği söylenemez.³¹ (Bu iddiayı dilendirenler daha çok Anaksimandros'un kozmogonisine ilişkin aktarılan bildirimlere dayanmaktadır.)

*

Anaksimandros'a ait mevcut *tek* fragmana bakacak olursak, o bu fragmanda ne *arkhêden* ne de ruhtan söz eder. Fragmanın konusu oluş (*gênesis*) ile yokoluştur (*phthorá*): "Şeyler nereden meydana geliyorlarsa yok oluşları da suçluluklarına göre aynı yerde vuku bulur. Çünkü bunlar zamanın verdiği karara göre karşılıklı olarak suçlarının cezasını ve kefareti öderler."³²

Yorumcular bu fragmana atıfla hareket (*kínêsis*) sürecinin başına *gênesis*, sonuna *phthorá* demektedirler.³³ Bu iki terime ilk kez bu ifadede rastlanması nedeniyle, frag-

²⁹ Sözlü kültürlerin toplumsal varlıklarına ilişkin bilgiyi (destan, masal, mit, vb.) bir sonraki kuşaklara şiiir aracılığıyla aktardığını biliyoruz. Bunun ilk nedeni bu bilginin ancak ezberlenerek korunabilmesidir. Ezberlemenin en kolay olduğu edebi tür de şiiirdir. Buna göre şiiirden vazgeçmek her şeyden önce yazı araç gereçlerinin/imkanlarının gelişmesiyle ve bir aktarım aracı olarak yazım kullanımının yaygınlaşmasıyla ilgili olabilir. Ayrıca konuların ele alınma biçiminin yazım biçimlerini belirlediği iddiası afakî bir iddiadır. Bu tezi destekleyecek çok daha fazla örnek gösterilmesi gerekir. Bu konuda son olarak şu da hatırlatılmalıdır: Anaksimandros'tan sonra gelen, Anaksimenes, Parmenides, Empedokles gibi birçok düşünür, onun aksine şiiiri düzyazıya tercih etmiştir.

³⁰ Age: s.24. [Not: Burada bir hususun da altı çizilmelidir: "*dikê*" sözcüğüne felsefe literatüründe ilk kez bu fragmanda rastlanır. Fakat sözcük mitik bir çerçevede kullanılmaktadır. Zira felsefe öncesi yaygın anlamında "*dikê*" pek çok yananlamıyla (ceza, bedel, kefaret vb.) birlikte kullanılırdı. Bu anlamların pek çoğu Homeros ve Hesiodos'ta da bulunabilir.]

³¹ Aristoteles *Metafizik*'te bu uzaklaşmanın tedrici olduğundan, yani ilk dönem kozmogonilerinde *mûthos* ile *lógosun* içiçe girdiğinden söz eder: "Bir sorunu fark etmek ve hayret etmek, kendisinin bilgisiz olduğunu kabul etmektir. Bundan dolayı efsaneyi seven (*philómûthos*) de bir anlamda bilgeliği severdir (*philósophos*). Çünkü efsane, hayret verici şeylerden meydana gelir." Bkz.: Aristoteles, Age: 982b. "En uzak atalarımızdan kalan ve bir efsane şeklinde daha sonraki kuşaklara aktarılmış olan bir gelenek bize ilk tözlerin tanrıları olduklarını ve tanrısal olanın tüm doğayı içine aldığını söylemektedir." Age.: 1074b

³² Bkz.: Capelle, Age: s.71. (Fragmanın diğer bir Türkçe çevirisi şöyledir: "Varolanlar nelerden meydana gelmişlerse zorunlu olarak yok olup onlara dönerler; zira onlar birbirlerine zamanın düzenleyişine göre hak-sızlıklarının cezasını ve kefareti öderler." Bkz.: Kranz, Age: s.25)

³³ Nietzsche'nin bu fragmanla ilgili yorumuysa bambaşka bir tez önermektedir. Ona göre bu ibare "mantığa uygun olmasa da, beşeridir", dahası ona göre Anaksimandros, doğa felsefecisi olarak sorduğu soruya "meta-

man tarihsel açıdan çok önemlidir. Ancak görüldüğü üzere fragmanda *arkhê* ve ruha ilişkin hiçbir ipucu yoktur. Anaksimandros'un *arkhêsi* (*ápeiron*) hakkındaki görüşlerini ona atfedilen başka bildirimlerden öğreniyoruz.³⁴ Bu bildirimlere göre *arkhê ápeiron*dur, yani sınırlanmamış-olandır. Anaksimandros'un *ápeiron*dan ne anladığına ilişkin pek çok yorum vardır. Örneğin bir yoruma göre *ápeiron*, içerisinde yalın fiziksel cisimlerin, havanın ve suyun henüz ayrılmış olmadığı içsel bir sınırsızlık durumudur. Başka türlü dendiğinde *ápeiron*dan, karşıtların birliği olan bir sınırsızlık durumu anlaşılmaktadır: "Anaksimandros gibi bazı doğa felsefecileri de karşıtları içeren birlikten bunu (taşıyıcı-yılıhúpokésmenonu) çıkarıyor."³⁵

Yine Aristoteles başka bir yerde, "kimileri yalnızca tek öge kabul ediyor; buna su, hava, ateş diyenler var; kimi de bütün gökleri sonsuz bir olarak kuşatan, sudan daha seyrek, havadan daha sık bir şeydir o diyor".³⁶ Benzer bir yoruma göre ise, *kósmosu* çevreleyen muazzam madde küre biçimindedir ve bir kürenin başının sonunun olmaması anlamında bu maddi kütleyle *ápeiron* denmektedir.³⁷

*

Görüldüğü üzere Anaksimandros'un *ápeiron* ile ne kastettiği tartışmalıdır. Kimi düşünürler bu terimin maddi bir ilkeyi kimisi ise bir tür ilişkiyi ya da durumu adlandırdığını ileri sürerler. Aynı durum, "ruh" terimi için de vakidir. Esasen bu konuda bir şey iddia etmek, *ápeiron* hakkında konuşmaktan çok daha güçtür. Çünkü Anaksimandros'a atfedilen *bildirim* ifadelerinden yalnızca birinde "ruh" sözcüğü açıkça geçmektedir: Aitios'un naklettiğine göre Anaksimandros, "ruhun doğasının <yani tözünün> hava gibi olduğunu öne sürmüştür."³⁸

Bu ifade, bu haliyle ancak mitolojide rastlanan *psúkhê* ile *pneuma* (hava/soluk) arasındaki ilişkinin yeniden dile getirilmesi olarak okunabilir. Zira farklı yorumları destekleyecek, örneğin havanın ya da soluğun Anaksimandros düşüncesinde ne anlama geldiğini belirten ve doğrudan ona atfedilen ikinci bir fragman yoktur.

Anaksimandros'a yakıştırılan ruh öğretisine göre ruh, maddenin en yetkin biçimi olan havanın/soluğun bir görünümüdür. Bu düşüncenin arkasında presokratik düşüncede rastlanan canlımaddecilik önvarsayımı bulunduğu kadar, Orpheusçu ruh öğretileri de yatar.³⁹

fizik kalesine kaçarak" cevap arar. Bkz.: Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, (çev. N. Hızır), BFS yay. İstanbul, 1985. s.38-40

³⁴ "(*ápeiron*) ölümsüzdür ve yok edilemez." Bkz.: Freeman, Age: s.19. Cümlelerin başında parantez içinde yer alan "*ápeiron*" sözcüğü doksografların eklemesidir. Benzer bir ifadeye Aristoteles'te de rastlanır: "Sonsuz olanın bir başlangıcı yokken, o her şeyin başıdır (...) O ölümsüz ve yok edilemez olduğu için tanrısalıdır."

Bkz.: Aristoteles, *Fizik*, (Çev. S.Babür), YKY, İstanbul, 1997. 203b

³⁵ Bkz.: Aristoteles, *Fizik*, (Çev. S.Babür), YKY, İstanbul, 1997. 187a

³⁶ Bkz.: *Gökyüzü Üzerine*, (Çev. S.Babür), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1997. 303b

³⁷ Bkz.: Peters, Age: s.39. Bu yorumu yapanlar arasında Diels ve Cornford (1957) da vardır. Ayrıca bu yorumların karşılaştırılması için bkz.: Kirk, Age: s.110 ve devamı.

³⁸ Bkz.: Capelle, Age: s.76

³⁹ Canlımaddeciliğin Parmenides'e kadar süren güçlü etkisi için Bkz.: Peters, Age: s.7. ve Orpheusçular hakkında Bkz.: Capelle, Age: s.25-39 ve Arslan, Age: s. 137

3. Anaksimenes

Anaksimenes'in *arkhês*inin hava olduğu söylenmektedir. Bu iddianın referansı şu fragmandır: "Havadan (*aêr*) oluşan ruhumuzun bizi yönetmesi gibi, tüm evreni de soluk ile hava (*pneuma*) kaplamaktadır."⁴⁰

Felsefe tarihçilerinin çoğu havayı bir ilke olarak dile getirdiği için onun, Anaksimandros'un soyut kavrayışının gerisinde kaldığını düşünmüşlerdir. Bu düşünce doğrudan yazıyı ilgilendirmiyor gibi görünmekle birlikte, presokratik düşüncenin anlaşılması sırasında tarihçi ya da yorumcuların nasıl akilyürüttüğüne bir örnek olarak bu tartışma verilebilir.

Bu tartışmada yönlendirici olan kabul Anaksimandros'un *arkhês*inden ne anlaşılacağıdır. Anaksimenes'in Anaksimandros'un ulaştığı noktanın gerisinde kaldığını söyleyen tarihçiler, *âpeiron*un havaya, suya ya da ateşe göre daha "soyut" bir varlık ya da varlık ilkesi olduğunu düşünmektedirler; onlara göre Anaksimandros'un *arkhês*i maddi ya da duyusal olmayan bir ilkedir.

Tarihçilerin bu iddiasının ardında bir anakronizm olduğu söylenebilir.⁴¹ Söz konusu tarihçiler Anaksimandros'u anlamaya uğraşırken, Anaksimandros'un kültür dünyasının kavramlarını kendi çağlarının kavramsal çerçeveleri içine yerleştirmektedirler. Nihayetinde, presokratiklerin canlılığı ya da canlımaddecî dünyasına, bugünün mekanik-cansız dünyasını betimleyen kavramları dayatmaya başlarlar. Evreni tümcanlı (*panvital*) bir varlık gibi gören Yunan dünyagörüşünün, onu açıklamak ya da köklerini ifade etmek için seçeceği ilkenin (örneğin *âpeiron*un) bir yanıla madde ve bir yanıla canlı olması zorunlu olacaktır.⁴² Nitekim, *âpeiron* hakkında dile getirilen yorumların hemen hepsinde bu ilkenin soyut değil, hava, su, ateş gibi denebilirse "somut" bir ilke olduğu belirtilmiştir. Nihai olarak ve çekinmeden şu söylenebilir: *âpeiron* maddi ya da duyusal bir ilkedir.

Bu ilk yorumun tersine, Anaksimandros'un *âpeiron* terimiyle ateş, su ya da hava benzeri "somut" bir ilkeyi değil de, sahiden de "soyut" bir ilkeyi kastettiği varsayılsa bile, Anaksimenes'in selefinden geri kaldığı söylenebilir mi? Sanmıyorum. Presokratik fizikçilerin *arkhê* sorgulamalarında yanıtını aradıkları şey, değişimin nasıl olup da gerçekleştiği idi. Nesnelere değişiyordu, nitelikler birbirine dönüşüyordu. Onlar bu değişimin ardında tüm maddelerin varlık nedeni olan bir anamaddenin (*arkhê*) olduğunu düşündüler. Bir anamaddede nasıl oluyordu da tüm diğer varolan şeylere dönüşüyordu? Başka türlü dendiğinde, örneğin su gibi bir anamaddede ne oluyordu ya da nasıl oluyordu da ateşe, toprağa vb. şeylere dönüşüyordu? Bazı yorumculara göre Anaksimandros, tikelle-

⁴⁰ Bkz.: Capelle, Age: s.82

⁴¹ Bu iki filozofun karşılaştırılmasında, anakronik bakışaçısı dediğim yaklaşıma, örneğin, von Aster'in felsefe tarihinde rastlıyoruz. Bkz.: von Aster, Age: s.18-9. Benzer bir yoruma Cornford'un *Sokrates'ten Önce ve Sonra* adlı eserinde rastlamak ise çok şaşırtıcıdır. (Bkz.: Cornford, *Sokrates'ten Önce ve Sonra*, (Çev. U.C.Akın), Ayraç Yayınevi, Ankara, 2003.) Çünkü o 1957 tarihli çalışmasının önsözünde tarihçilerin içine düştüğü bu anakronizmden yakınmaktadır. Bkz.: Cornford *From Religion to Philosophy, A Study in the Origins of Western Speculation*, Harper Torchbooks, New York, 1957. s.vi

⁴² Collingwood'un Yunan doğa tasarımı için söyledikleri için Bkz: Collingwood, Age: s.52-60. Ayrıca bkz: 8. dipnot.

rin birbirine dönüşmesinde gördüğü sıkıntıyı aşmak için dilsel denilebilecek bir manevra yaptı: Anamaddenin belli nitelikleri olan belli bir tikel şey (su, hava, ateş, toprak vb.) *olamayacağını* anlatmak için, bu ilkeye “belirsiz-olan”, “sınırsız-olan” demeyi tercih etti. Böylece, Thales’in iddiasında ortaya çıktığı biçimiyle, su gibi bir tikelin her şeye dönüşebileceği düşüncesinde ortaya çıkan mantıksal ve/veya fiziksel sorunları aşacaktı. Ona göre *ápeironun* açıklayıcı gücünün ardında yatan şey, bu ilkenin bir tikeli sınırlayan her türlü belirlenimden *yoksun olmasıydı*.⁴³

Anamadde ile kastedilen, *belirlenimden-yoksun-olan-bir-şey* ise, bu takdirde Anaksimenes’in Anaksimandros’un sınırsız-olanını reddetmek için sağlam gerekçeleri vardır. Zira, sınırsız-olan aynı zamanda *belirsiz-olandır*. Tikelerde rastlanan ve tikeleri karakterize eden hiçbir niteliği yoktur. Bu türden belirlenimler olmadığında bir şeyden, o şeyin varlığından ya da neliğinden söz etmek mümkün olmaz. Nitekim, Anaksimenes’in kalkış noktasının bu olabileceğini düşünen tarihçiler de vardır.⁴⁴

Bu ikinci yoruma göre karşılaşılan her şey, kendisini diğer şeylerden ayrı, tikel bir şey kılan ayırt edici özellikler taşır. Aslında, *bir-şey-olmak* bu özellikleri taşımak demektir. Bir şeyin varolmasından da bu özellikleriyle varolmasını anlarız. Şu halde bir anamaddenin kendisini ondan türeyen tüm maddelerden ayırt edecek özellikleri olması beklenir. Bu durumda anamaddenin belirsiz, yani sınırsız olması imkânsız olacaktır: Anamaddenin birtakım belirlenimleri olması zorunludur. Aksi takdirde, *arkhê* hakkında bilgisel hiçbir şey söylenemez. Zira, bilgi her zaman bir nesneye ilişkindir ve *ápeiron* belirsiz bir ilke gibi anlaşıldığında hakkında herhangi bir yargıda bulunulamayacaktır. Böylece şunu söylemek, sanırım, mümkün olur: Anaksimenes’in *arkhê* hakkındaki önerisi, bilgiye hiçbir biçimde konu olamayacak Anaksimandros’un önerisine göre daha ileri bir adımdır. Bilginin ortaya çıktığı her yerde sınırlar, sınırlamalar, tanımlamalar ve adlandırmalar bulunur. Belirsiz-olan tüm bu bilgisel etkinliğin konusu olmaktan çok uzaktır.

Öte yandan, Anaksimandros’un da *ápeironunun* bir tür maddi ilke olduğunu ileri süren önceki yorum, ilkçağın kadim doğa tasarımıyla daha çok örtüşmektedir. Esasen presokratik felsefe, kadim canlımaddeci ve tümcanlıcı dünyagörüşü içinde kendini başka türlü de ifade edemezdi. Tam da bu nedenle, çekinmeden, Anaksimandros’un *arkhêsi* (*ápeiron*) Anaksimenes’in *arkhêsiyle* (*aêr*) aynı tarzda maddi bir ilkedir, denebilir.

⁴³ Bu görüş doğruysa, Batı felsefe literatüründe zaman zaman ortaya çıkacak olan irrasyonalist eğilimleri de içkin biçimde kendisinde taşıyan bir öğreti olarak yorumlanabilir. Örneğin, Plotinos’un birin (*hên*) doğasının bilinemezliği ve Spinoza’nın tanınasının tanımlanamazlığı hakkında söylenenler ile Anaksimandros’un *ápeironunun* burada sunulan yorumu arasında kolayca bir koşutluk kurulabilir. Nitekim bilindiği üzere Plotinos, “bir” hakkında şunları söyler: “Bir, hakikatte, dile getirilen her sözün ötesindedir; ne söylersen söyle, söylediğin her şey O’nu sınırlar; (...) Her-Şeyi-Aşan’ın hiçbir adı yoktur. O’nu bilgi yoluyla kavrayamayız, O’nun ne olmadığını dile getirebiliriz. En Evvel olanın tanıma ve sınıra sahip olduğu düşünülemez. O sınırlanamayan doğaya bir sınır çekmeye çalışmak ahmaklık olurdu. (...) O’nun tanımı ancak ‘Tanımlanamaz’ olabilirdi, çünkü Bu, herhangi bir sesin nakledemeyeceği bir ilkedir.” Bkz.: Jones, W. T., *Ortaçağ Düşüncesi*, Batı Felsefesi Tarihi II. (Çev. H.Hünler), Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2006b. s.19

⁴⁴ Bkz.: Jones, W. T., *Klasik Düşüncesi*, Batı Felsefesi Tarihi I. (Çev. H.Hünler), Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2006a. s.24

*

Anaksimenes'in seçtiği *arkhênin* felsefe tarihi açısından bir ilerleme mi yoksa gerileme mi olduğu yollu tartışmayı burada sonlandırıp, artık onun ruh hakkında görüşlerine geçilebilir.

Anaksimenes'in yukarıda anılan fragmanın bir diğer çevirisiyle devam edelim:

"Nasıl hava olan ruhumuz bizi hükmü altında birarada tutuyorsa, bütün *kósmosu* da soluk/rüzgar (*pneuma*) ve hava (*aêr*) öylece sarıp sarmalar"⁴⁵

Bu fragman Kirk'ün çalışmasındaki yorumlar ışığında ele alınabilir.

Bunlardan ilki "havanın bizi/bedeni içerden, dünyayı ise dışarıdan birarada tuttuğudur." Şu halde ya "insan ve dünya birbirlerine ilk bakışta görüldüğünden çok daha benzerdirler" ya da "hava pek çok çeşitten nesne üzerinde etkilidir" denebilir.

İkinci yorum şudur: "Soluk olan ruh insanı birarada tutar ve yönetir; şu halde dünyayı da birarada tutan ve yöneten şey soluk ya da hava olmalıdır. Çünkü dünya büyük ölçülerde bir insana ya da canlıya benzer."

Son olarak da "insanın yaşam-ilkesi ya da güç kaynağı geleneksel olarak *pneuma* ya da soluk-ruhtur; (*pneuma* dış dünyada rüzgar olarak görülür), dolayısıyla dış dünyanın yaşam-ilkesi *pneumadır* (Bu durumda rüzgar, soluk, ya da hava tüm şeylerin tözü ve yaşamıdır.)"⁴⁶

Her üç yorumda da insan ile *kósmos* arasında bir koşutluk olduğu fikri bulunmaktadır. Bu koşutluk, yalnızca bir analogi kurmak amacıyla dile getirilmiş olabilir. Zira bilimenden (mikrokosmostan, yani insandan), bilinmeyene (makrokosmosa, yani evrene) dair bazı çıkarımlarda bulunmak, geleneksel öğretilerin canlıcı yaklaşımlarının kaçınılmaz sonuçlarındandır.

"Doğanın akıllı bir organizma olduğunu ileri süren Yunan görüşü, bir benzeşime, doğa dünyası ile, bir birey olarak kendinde birtakım nitelikler görmekle başlayıp doğanın da benzer nitelikler taşıdığını düşünerek devam eden tek insan arasındaki benzeşime dayalıydı. İnsan kendisi hakkındaki bilincinin işleyişiyle, kendini, her parçası sürekli ve uyumlu bir devinim halinde olan, bütünüdürümünü korumak üzere devinimlerin incelelikle birbirine eklendiği bir cisim olarak düşünmeye başlar: Aynı zamanda kendini arzu-larına göre yöneten bir zihin olarak görür. O zaman bir bütün olarak doğa dünyası, bu mikrokosmosa benzer bir makrokosmos olarak açıklanır."⁴⁷

Kirk'ün yorumları, Anaksimenes'in de benimsediği canlıcı doğa tasarımına dayanır. Buna göre o evreni/dünyayı büyük bir canlı organizma gibi algılamakta ve onu yaşayan bir varlık şeklinde görmektedir. Her ne kadar *mûthostan lógosa* geçişi temsil eden ilk filozoflar arasında anılsa da, Anaksimenes de bazı açılardan zamanının popüler dünya imgesine ve felsefi olmayan dünyagörüşlerine sıkı sıkıya bağlıdır. Dolayısıyla, o ilk

⁴⁵ Bkz.: Kranz, Age: s.27 [Not: Kirk'ün çevirisinde ibare "bizi birarada tutar ve yönetir" şeklindedir.

Bkz.:Kirk, Age: s.158

⁴⁶ Bkz.: Kirk, Age: s.160-1

⁴⁷ Bkz.: Collingwood, age: 17. Bu aynı zamanda insanbiçimli düşünmenin de ardında yatan evrensel düşünme alışkanlığıdır. Bkz: Cornford, *Sokrates'ten Önce ve Sonra*, (Çev. U.C.Akın), Ayraç Yayınevi, Ankara, 2003. s.21

bakışta sanıldığından çok daha fazla insanbiçimci bir tutum sergilemektedir.

Bu yorumlardan hareketle Anaksimenes'in ruh tasarımıyla yaşadığı kültür dünyasının etkisiyle şekillendiği ve onun bu konudaki düşüncelerinin mitik/dinsel ruh öğretile-
rinin bir tekrarı ya da devamı olduğu çekinmeksizin savunulabilir.⁴⁸ Nitekim Peters
"Anaksimenes'le birlikte ruh hakkındaki arkhâik ve kadim tutum tekrar görünüşe çıkar"
demektedir.⁴⁹

*

Diğer yandan, bu fragmanda geçtiği biçimiyle *arkhê* ile ruh arasında yalnızca bir de-
rece farkının olduğu da ileri sürülebilir. Başka türlü dendiğinde, burada *pneuma* ile bedeni
birarada tutan *aêr* arasında, yalnızca bir analogi kurulmamaktadır. Çünkü fragmanın,
içinde dile getirildiği felsefe öncesi gelenekte hava, soluk, nefes ve can (tin) gibi terim-
lerin birbirinin yerine kullanıldıkları bir bağlam alanı vardır. Bu bağlam alanında, bir
terim zamanla pek çok yananlam kazanmış olabilir; çoğu kez de bu yananlamlar arasın-
da öne çıkan bir anlamdan söz etmek mümkün olmaz.

Hava aslında yalnızca evreni birarada tutar; beden (*sôma*) de evrenin bir parçası ol-
duğundan, hava bedeni de dağılmadan birarada tutmaktadır. Hava, bedeni birarada tut-
tuğu özel durumlarda "ruh" adını alır. Anaksimenes'in havayı *arkhê* kabul etmesinin
ardında, ruhun bedeni sarıp sarmaladığına dair kadim inanç yatmaktadır; dolayısıyla ona
göre *arkhê*, evreni de bir bedenmişçesine çevreleyen şey, yani, hava/soluk olmalıdır.
Böylece, Anaksimenes ruh-ilkesini bütün evrene yaymaktadır. Peters, daha önce kadim
tutumla geri döndüğünü söylediği Anaksimenes'in, ruh-ilkesini evrene yaymakla kendi
yönünden, kendisine özgü -felsefe öncesinin mitik görüşlerinden bağımsızlaşma anla-
mında- belli bir gözüpeklik sergilediğini de ileri sürer.⁵⁰ Ancak Peters'ın da ifade ettiği
üzere, *kôsmos* ile *aêr* arasında bir ilişki olduğu iddiası, kadim geleneklerin beden ile
psûkhê arasında varolduğunu öne sürdükleri ilişkinin yeniden dillendirilmesinden başka
bir şey değildir. Bu nedenle, Anaksimenes'in bu fragmandaki görüşünün, kadim öğreti-
lerden gözüpek bir kopuş olduğunu söylemek yanıltıcıdır.

Burada şu nokta da unutulmamalıdır: Orpheuşçu metinlerde geçen ruh terimi,
Homerosçu ruh teriminden kimi noktalarda ayrılır.⁵¹ Örneğin Orpheuşçuluğa göre ruh,

⁴⁸ Anaksimenes'in bu fragmanda geçen ruh tasarımıyla orijinal olduğunu düşünenler de vardır. Onlara göre
"havanın bedeni birarada tutması", yani "o olmayınca bedenin dağılacak olması" fikri ilk kez
Anaksimenes'te dile gelmektedir. Bkz.: Dürüşken, Ç., "Antikçağ'da 'Psyche' Kavramına Genel Bir Bakış
I", *Felsefe Arşivi*, İstanbul, 1988. s.79) Ancak, burada yine Kirk'ün fragmanla ilgili açıklamalarına dikkat
çekmek istiyorum. O "*psûkhê*" sözcüğü ile "*pneuma*" sözcüğü arasındaki benzerlikten söz eder. Buna göre,
soluk diye anlaşıldığı takdirde ruh kavramı kesinlikle kadim bir kavramdır. Bu iddia Homeros'un eserinde
soluk ile *thûmós* (tin/can) arasındaki yapılan ayrımı atfen ileri sürülür. Soluk yaşam-ruhudur, yaşamı müm-
kün kılan nefestir; *thûmós* ise duyularla ve zihinle ilgili yetilerin merkezidir. Bkz.: Kirk, *age*: s.159

⁴⁹ Bkz.: Peters, *age*: s.323

⁵⁰ *age*: s.323

⁵¹ Aslında burada ortak terimler kullansalar da tümünden ayrı iki dinsel dünyagörüşünden söz edilmektedir.
Cornford bu iki yapıyı Olümposçuluk ve mistik gelenek diye anar. İkisi arasındaki yapısal farkları eserinin
son yarısında uzun uzun tartışır. Hatta presokratik felsefeyi de Olümposçuluktan etkilenenler (Miletoslular)

bedenin dışında dolaşan ve yeni doğan canlının onu solumasıyla insan bedenine nüfuz eden bir yarı-tandır (daimôn). Eğer Anaksimenes bu görüşten etkilendiyse, Cicero'nun aktardığı üzere, pekala "aera deum" (hava tanrıdır) demiş olabilir.⁵² Onun *arkhêyi* betimleyen fragmanına bu gözle tekrar bakıldığında, şu da ileri sürülebilir: Anaksimenes'in ruha atfettiği işlev, yani ruhun bedeni birarada tutacak şekilde sarıp sarmalaması fikri, onun evreni kuşatan havayı *arkhê* olarak öne sürmesinin nedenidir.

Burada kısaca "aera deum" deyişi üzerinde de durmak istiyorum. İfadenin Yunancası bugüne ulaşmamış. Yazılı olarak ilk rastlandığı yer Cicero'nun *De Natura Deorum* (*Tanrıların Doğası Hakkında*) adlı eseridir. Cicero, eserin I. kitap, 10. bölümünde Miletosluların tanrı hakkında neler söylediklerini özetliyor. Burada Anaksimenes'ten söz ederken "Anaksimenes havanın tanrı olduğuna, onun doğduğuna, uçsuz bucaksız ve sürekli hareket halinde bulunduğuna karar verdi (...)" demektedir.⁵³ Burada teknik olarak bizi ilgilendiren iki sorun var: İlki bu ibarelerin Anaksimenes'e ait olup olmadığıdır. Bu sorunun cevabının kolay kolay verilemeyeceği ortadadır. İkinci sorun, bu ibare Anaksimenes'in ise, Yunanca deyişte, Latince ibarede geçen "deum" teriminin yerine hangi sözcüğün kullanıldığını bilmiyor oluşumuzdur. Elimizde üç alması var: Yunan düşüncesinde sıklıkla karşılaşılan *daimôn* sözcüğü; tanrısal-olan ya da ilahi-olan anlamına gelen *theon* sözcüğü; son olarak da tanrı anlamına gelen *theós* sözcüğü.

Önce *daimôn* terimini ele alalım: Terimin etimolojisine ve farklı kullanım bağlamlarına bakıldıkta, "tanrısalılık"tan "kader"e, "ruh"tan "kemirmek"e varıncaya dek pek çok anlama geldiği görülür. Bunun nedeni terimin Yunan halk dininin çok erken dönemlerinde de sık sık tanrılara, tanrısal varlıklara ya da tanrısal seçimlere ilişkin olarak kullanılmasıdır. *daimonlar* Olümpos tanrılarının insanbiçimli özelliklerini pek de taşımayan, doğaüstü ve manevi varlıklardır. Öte yandan *daimôn* terimi kişinin kaderini belirleyecek şekilde o kişiye doğuştan verilen ruhsal, manevi güç ya da yetenek anlamına da gelir.⁵⁴

Felsefe literatüründe ise terime ilk rastlanılan yer, Thales'in "her şeyin tanrılarla dolu olduğunu" ileri sürdüğü bildirimdir. Kaynaklara göre bu bildirimde Thales *daimones* terimini kullanır.⁵⁵ Onun ilk halefleri de *arkhêye* tanrısal nitelikler atfetmeyi sürdürmüşlerdir. Peters'a göre bunun nedenlerinden biri Yunan kadim canlılığıdır: canlılık ve bir sonraki aşaması olan tümdirimselcilik (*pan-vitalism*) tanrısal-olan (*theon*) ile hareket ilkesi arasında bir koşutluk kurmaktadır. *arkhê* de hareket ilkesi olarak tanrısalılık taşıyacaktır. Peters'a göre *arkhêye* tanrısalılık atfedilmesinin diğer nedeni, ilkenin tanım gereği ölümsüz ve yokolmaz oluşudur.⁵⁶

ve mistik gelenekten etkilenenler diye ikiye ayırır. Bkz.: Cornford, F.M. *From Religion to Philosophy, A Study in the Origins of Western Speculation*, Harper Torchbooks, New York, 1957

⁵² Bkz.: Cicero *Tanrıların Doğası*, (çev. F.G.Özaktürk, F.Telatar), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006. s.35

⁵³ *age*: s.35

⁵⁴ Bkz.: Peters, *age*: s.61

⁵⁵ Bkz.: Kranz, *age*: s.23 [Not: Bu bildirim iki versiyonu var. "*daimôn*" sözcüğü Aitios versiyonuna aittir. (Aitios I.7.11) Fragmanın Aristoteles'ten aktarılan versiyonunda ise "*theós*" sözcüğü geçmektedir. (*Ruh Üzerine* 411a)]

⁵⁶ Bkz.: Peters, *age*: s.323 [Not: Peter bu iddianın kaynağını Aristoteles'in Fizik 203b'sinde bulmaktadır.]

Ölümsüzlük Homeros'un tanrılarının asli özelliğidir. Öyle ki onlardan söz edilirken sık sık "ölümsüzler" (*athanatoi*) denilmektedir. Bu tanrıların kişi-tanrılar olduğunu ve tıpkı insanları andırdığını da biliyoruz. Öte yandan felsefede ilk kişi-tanrı (*theós*) örneklerine, muhtemelen Anaksagoras'tan sonra rastlanır. Anaksagoras'ın kullandığı biçimiyle "nous" terimi bir kişi-tanrı izlenimi verir.⁵⁷ Bu iddialar kabul edildiği takdirde Cicero'nun, ya Miletosluların tanrısal-olan (*theon*) dedikleri şeyi ya da *daimônu* tanrı diye okuduğu ileri sürülebilir.

4. Herakleitos

Presokratiklerin haleflerinin bildirim literatürünün parçalarını yalnızca toplamakla kalmayıp, aynı zamanda, neredeyse, yeniden yazıyormuşçasına yorumlamaları, bu ibarelerin belirsizliğini azaltmak yerine arttırmış olabilir. Ne ki, bu konuda yazan kimi yazarlar mevcut ibarelerden kalkılarak önemli yargılara ulaşılabileceği konusunda, pekala, iyimser olabiliyorlar:

"Demek ki nereden bakarsak bakalım, kırık dökük, eksik, yaralı bir malzeme var elimizde. Bir yapboz oyununun yalnızca birkaç parçası: Herakleitos için, koskocaman, üç bölümlü bir kitaptan geriye kalan yaklaşık yüz otuz parça. En uzunları bir iki tümceden, en kısılları birkaç sözcükten oluşan yüz otuz yedi parça. Gelgelelim bu aktarım biçimi, bir de üstünlük saklıyor kendi içinde. Kalanlar ve aktarılanlar, Herakleitos'un kitabından özellikle yapılmış alıntılar; seçilmiş düşünceler, savlar, özdeyişler. Kimi zaman bir düşünceyi kanıtlamak, kimi zaman Herakleitos'un bir savını çürütmek, kimi zaman bir biçim özelliğini vurgulamak amacıyla seçilip alıntılanmışlar. Kitabın kendisi parçalanıp, yüz otuz rastlantısal kağıt parçası ulaşıyorsa günümüze, aynı şey olmazdı; yıkık bir yapının rastlantısal bir biçimde toplanmış taşlarından çok daha anlamlı bir seçki var elimizde."⁵⁸

Ancak bazı yorumcular bu denli iyimser değildirler. Örneğin Çakmak, Herakleitos'tan kalan parçaları Yunanca asıllarından çevirip, ayrıca yorumladığı çalışmasının girişinde, Herakleitos'un, doğrudan doğruya birbirleriyle bağlantılı görüşlerden oluşan ve belirli bir bütünlüğe sahip bir metin yazıp yazmadığının tartışmalı olduğunu bildirir:

"Eldeki fragmanlar belirli bir düzen içinde yazılmış bir metinden çıkmış gibi görünmezler. 'Özgün metin' olarak adlandırdığımız metin Herakleitos'un konuşmalarından, söylediklerinden derlenmiş olabilir. Çünkü eldeki fragmanlar yazılı bir metinden çok bir konuşma metni gibidir. (...) İster Herakleitos tarafından konuşma dilinin incelikleriyle kaleme alınmış olsun, ister söylediklerinden sonradan derlenmiş olsun, özgün metnin bağlamının nasıl olduğunu ve bu bilgece sözlerin nasıl bir sırayla düzenlenmiş olduğunu hiçbir zaman bilemeyeceğiz."⁵⁹

⁵⁷ Bkz.: Peters, *age*: s.377

⁵⁸ Bkz.: Rifat, S. "Metin ve Kaynaklar", *Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi*, (Çev. S.Rifat) Yay.Yapı Kredi Yay. İstanbul, 2004. s.11

⁵⁹ Bkz.: Çakmak, C. "Herakleitos ve Fragmanlar Üzerine Genel Bilgiler", *Fragmanlar*, (Çev. C. Çakmak), Kabalıcı Yay. İstanbul, 2005. s.20-21

Anlaşılabacağı üzere Herakleitos'tan kalan parçaların da özgünlüğü tartışmalıdır; taşıdıkları dilsel üslup (müphem anlatım) nedeniyle ne hakkında oldukları da çok belirgin değildir.⁶⁰ Söz konusu belirsizliği bir ölçüde azaltmak için, Herakleitos'un ruh ile ilgili fragmanlarını dört ayrı kaynaktan takip edeceğiz; böylece, varsa, nüansları göstermek mümkün olacaktır. Bu uygulama, elbette, bu fragmanların sahilik derecelerini güçlendiremeyecek, ama mevcut verileri doğru değerlendirmede, kısmen de olsa bize yardım edecektir.

*

12.fr.: "Aynı ırmağa girenlerin üstüne hep başka sular akar gelir. Ruhlar da buğu olarak <daima> nemden çıkarlar."⁶¹

36.fr.: "Ruhlar için ölüm su olmaktır, su için de ölüm toprak olmak, topraktan ise su olur, sudan da ruh."⁶²

45.fr.: "Öylesine derindedir ki özü, bucağın arasına da bulamazsın ruhunun sınırlarını."⁶³

"Ruhun ucunu bucağını bulamazsın, her yolda yürüsen de, bu kadar derin *lógos*'u vardır"⁶⁴

67a.fr.: "Nasıl örümcek ağının ortasında oturup bir sineğin bir ipliği bozduğunun farkına vararak hızla oraya koşarsa, sanki ipliğin kopmasından acı duyuyormuş gibi böylece insanın ruhu da vücudun bir bölümü zarar görünce acele oraya gider, sanki kendisine kuvvetle ve belli orana (*lógos*a) göre bağlı bulunduğu vücudun yaralanmasına dayanamıyormuş gibi."⁶⁵

77.fr.: "Ruhlar için haz ve ölüm: nemli olmak."⁶⁶

"Ruhları nemlendiren haz veya ölümdür."⁶⁷

98.fr.: "Ruhlar kok//uyor Hades'te."⁶⁸

"Hades'teki ruhlar koklar."⁶⁹

"Ruhlar Görünmez'i koklar."⁷⁰

107.fr.: "Ruhları barbar olanların gözleri ile kulakları kötü tanıklardır."⁷¹

"Ruhları ham olan insanlar için gözler ve kulaklar kötü tanıklar."⁷²

⁶⁰ Barnes, bu durumu betimlerken "acı verecek kadar karanlık" (*painfully obscure*) demektedir. Bkz.:Barnes, *age*.

⁶¹ Bkz.: Capelle, *age*: s. 128

⁶² Bkz.: Kranz, *age*: s. 51

⁶³ Bkz.: Capelle, *age*: s. 130

⁶⁴ Bkz.: Kranz, *age*: s. 51

⁶⁵ Bkz.: Kranz, *age*: s. 51

⁶⁶ Bkz.: Kranz, *age*: s. 51

⁶⁷ Bkz.: Herakleitos, *Fragmanlar*, (Çev. C.Çakmak), Kabalıcı Yay. İstanbul, 2005. s. 187

⁶⁸ Bkz.: Capelle, *age*: s. 128

⁶⁹ Bkz.: Herakleitos, *age*: s. 231

⁷⁰ Bkz.: Herakleitos, "Parçalar", *Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi*, (Çev. S.Rifat) Yay.Yapı Kredi Yay. İstanbul, 2004. s. 69

⁷¹ Bkz.: Herakleitos *Fragmanlar*, (Çev. C.Çakmak), Kabalıcı Yay. İstanbul, 2005. s. 251

⁷² Bkz.: Kranz, *age*: s. 51

“İnsanlar için kötü tanıktır barbar ruhların gözleri kulakları.”⁷³

115.fr.: “Kendi kendine çoğalan *lógos* ruha özgüdür.”⁷⁴

“Ruhun *lógos*'u kendi kendini çoğaltan bir *lógos*'tur.”⁷⁵

“Ruhta kendi kendine çoğalan bir *lógos* vardır.”⁷⁶

“Ruhun *lógos*'u kendini çoğaltır.”⁷⁷

117.fr.: “Ruhu nemli olan biri, sakalı bitmemiş bir çocuk tarafından nereye götürüldüğünü bilmeyen sarhoş gibidir, yalpalar durur.”⁷⁸

118.fr.: “Parlak ve kuru olan ruh, en iyi ve en bilgedir.”⁷⁹

“En bilge ve en yüce ruh kuru olan ruhtur.”⁸⁰

“Kuru ruh: en bilge ve en iyi olan.”⁸¹

*

Görüldüğü üzere Herakleitos'tan günümüze ruhtan bahseden on adet fragman ulaşmıştır. Otoriteler bunlardan üçünün (67a, 98. ve 115. fragmanın) özgünlüğünden ve anlatım biçimlerinin bozuk oluşundan şüphe etmektedirler. Ayrıca bu sorunlu fragmanlardan birinin (67a) de Yunanca aslı yoktur.⁸² Böylece, elimizde, görece daha güvenilir yedi adet fragman kalmaktadır.

Görece daha sahih/güvenilir olan bu ibarelerden beşinin (12., 36., 77., 117. ve 118. fragmanların) konusunu ruhun doğası, ruhun oluş-yokoluş süreci ve bilme-isteme etkinliği oluşturmaktadır. Bu ibarelere göre ruhun tüm özellikleri nemlilik ile kuruluk arasındaki döngüde ortaya çıkmaktadır.⁸³ Bu ifadelerde nemlilik - kuruluk karşıtlığı, ruhsal durumları betimlemek amacıyla kullanılır. Bu parçalardan anlaşıldığına göre ruh, buharlaşma esnasında nemden ayrılarak, yani kuruyarak yetkinleşir. Kuru bir ruh iyi ve bilge bir hayat sürer, bu hayatı sürdürdükçe de yetkinliğini korur. Öte yandan insan, hazlarının peşinde koştuğunda ruh tekrar nemlenmeye başlar ve yetkinliğini kaybeder. Hazların ardına düşmenin sonu, ruhun ölümüdür.

Ruhun neliği hakkında ise sadece fragmanlar-arası bağıntılarla yetinerek, yani her türlü metin-dışı bağlam ögesini, özellikle de mitik ögeleri dışarıda bırakarak (birinci yöntem) meşru biçimde şu yorum yapılabilir: Ruh kuru-olanla ilişkilidir; kuru-olan ile ateş arasında nedensel bir bağ vardır. Şu halde ruh ile *arkhê* (ateş/pür) arasında bir ko-

⁷³ Bkz.: Herakleitos, “Parçalar”, *Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi*, (Çev. S.Rifat) Yay.Yapı Kredi Yay. İstanbul, 2004. s. 73

⁷⁴ Bkz.: Capelle, *age*: s. 130

⁷⁵ Bkz.: Kranz, *age*: s. 51

⁷⁶ Bkz.: Herakleitos, “Parçalar”, *Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi*, (Çev. S.Rifat) Yay.Yapı Kredi Yay. İstanbul, 2004. s. 75

⁷⁷ Bkz.: Herakleitos, *Fragmanlar*, (Çev. C.Çakmak), Kabcacı Yay. İstanbul, 2005. s. 267

⁷⁸ Bkz.: Herakleitos, *age*: s.271

⁷⁹ Bkz.: Herakleitos, *age*: s. 273

⁸⁰ Bkz.: Capelle, *age*: s. 135

⁸¹ Bkz.: Kranz, *age*: s. 51

⁸² Bkz.: Çakmak, *age*: s. 167

⁸³ Bu döngü, yine Herakleitos'un şu fragmanda daha iyi ifade olunur: “Soğuk ısınır, sıcak soğur, nemli kurur, kuru nemlenir.” Bkz.: Herakleitos, *Fragmanlar*, (Çev. C.Çakmak), Kabcacı Yay. İstanbul, 2005. s. 291

şutluk, belki de benzerlik bulunmaktadır.

Birinci yöntemin neticesine göre, yorum gösterişsiz ama doğrudur. Zira, fragmanlarda söylenenleri bir tasımın öncülleri ve sonucu gibi ele almakta ve dizmektedir. Bu yöntemin kullanılmasıyla ruhun neliğine ilişkin daha fazla bir şey söylemek kolay değildir.⁸⁴ Ancak, ruh hakkında bu yorumun söylediğinden fazlasını söyleyebilmek için, ibareleri yorumlamakta daha sık tercih edilen bir diğer yöntem (ikinci yöntem) vardır: metin-dışı bağlama, yani felsefe öncesi dünyagörüşünün kavramlarına başvurmak.

İkinci yöntemin nasıl işlediğine bir örnek verelim:

Yukarıdaki fragmanlarda ruhun ölümü üzerine Herakleitos'un söyledikleri; bu sözlerden çıkartılabilecek en sınırlı yorumun (birinci yöntemin sonucu olan yorumun) ne olduğu görülmüştü. Şimdi aynı fragmanlardan kalkan ama ikinci yöntemi kullanan çok daha kapsamlı bir yorum şu şekilde yapılabilir:

Bu fragmanlarda bireysel ruhun yetkinleşme ya da düşüş (*káthodos*) ve/veya ölüm süreci (birey-ruhu kurularak yetkinleşiyor, nemlenerek ise zayıflıyor ve sonra ölüyor) açıklanıyor, ama ruhun nasıl ortaya çıktığını betimlemiyor. Peki, ruhun neliğine ilişkin daha tam bir resim elde edebilmek için, sözü edilen yetkinleşme sürecinin başında ruhun nasıl olup da oluşa geldiğinin gösterilmesi gerekmez mi? Ölümden bahseden bu fragmanlara bir açıklama getirilebilmesi amacıyla, Herakleitos'un "ölüm" kavramından ne anladığı ortaya konmalıdır. Bunu görmek için "ölüm" kavramının kadim Yunan dünyasında nasıl anlaşıldığı bilinmelidir.

Kadim Yunan kültüründe almaşık iki "ölüm" kavramı var. Bunlardan ilki Orpheuşçuluğun resmettiği ölüm imgesinden türetilmiştir, diğeri de Homeroscu imgenin izlerini taşır. Orpheuşçu ölüm kavrayışına göre evren-ruhunun bir parçası olan birey-ruhunun ölümü yalnızca bir yetkinleşme ya da düşüş sürecidir. Herakleitos ruhun daima kurudan nemliye, nemliden kuruya geçerek bir döngü içinde varolduğunu ileri sürdüğünde Orpheuşçu ruhgöçü (*metempsychôsis*) fikrini de benimsemiş görünüyor. Bu iddiayı destekleyen bir bildirim Aitios'da da bulunur: "<Herakleitos ruhun ölümsüz olduğunu öne sürüyor>, çünkü bedenden ayrıldıktan sonra evrensel ruha, akrabasına geri dönüyor."⁸⁵

Öte yandan özgünlüğü şüpheli 98. fragman ("Hades'teki ruhlar koklar"), Herakleitos'un ölümle ilgili bu Orpheuşçu yorumu değil, Homeroscu yaklaşımı benimsemişinin kanıtı diye okunabilir: Herakleitos bu fragmanında, Homeros'un andığı Hades ülkesine atıfta bulunmaktadır. "Hades'in ülkesi", bu ülkeye gelen ruhların bir daha dünyaya geri dönemedikleri bir yerdir, bir defa buraya düşen birey-ruhu, artık burayı terk edemez. Hades ülkesi'nin çamurlu/nemli ortamında, küflü havayı soluyan düşkün bir varlığa dönüşür. Homeros'a göre "Hades'teki ruhlar soğuk havadan oluşmuş bir görüntü olarak varlıklarını sürdürürler. Hades'teki ruhların tek bilinç etkinliği koku

⁸⁴ Bu mitik kaynaklar kullanılmadan yapılan fragman yorumları çok sınırlı, ama daha güvenilir olacaktır. Bu sınırlama geniş kapsamlı yorumların önünü kapatır ama bilgisel olarak denetlenabilir, yinelenabilir ve aktarılabılır/kanıtlanabilir yorumlar yapmayı da mümkün kılar.

⁸⁵ Bkz.: Capelle, *age*: s.127

almaktır.”⁸⁶

Bu noktada ruhun oluşa geliş sürecini iki farklı biçimde açıklayan bir Herakleitos görülmektedir. Her iki biçimin de, mitik/dinsel (Homerosçu ve/veya Orpheusçu) kaynaklardan beslendiği ortadadır.⁸⁷

Şimdi ikinci yöntemi izleyen üç yorum örneği aktaracağım. Bunların hepsinde de Herakleitos’un ruh ile ilgili fragmanlarının *mûthosa* başvurularak, açıklanmaya çalışıldığı görülebilir. Burada bu yorumların doğruluğu - yanlışlığı tartışılmayacaktır, hatta doğru olmaları şimdiye dek söylenenlerin bir teyidi gibi de okunabilir.

1. Yorum: Herakleitos’un ruhu ateşe benzetmesinin nedeni hakkında Cherniss’in yorumu:

“Herakleitos’un ruhu ateşe benzetmesinin nedeni, ateşin, sürekli bir akışın en saf ve en yüce ifadesi olmasıdır; bu tanımın altında epistemolojik ve psikolojik başka bir temel aramak yanılığa yol açar.”⁸⁸

Burada iki yargı var: 1. Ateş sürekli bir akışın en saf ve en yüce ifadesi olduğundan ruh ateşe benzer; 2. ruhun ateşe benzetilmesinin ardında hiçbir epistemolojik ya da psikolojik temel yoktur. Bu yargılardan özellikle ilki, aşırı-yorum sayılabilir. Bu yorum doğru da olsa aşırıdır. Nitekim, Cherniss burada, Herakleitos’un ruhu (kuru ve sıcak hava ya da soluk biçiminde) ateşe benzetmesini, ateşin o dönemde nasıl görüldüğüne bağlamayı deniyor. Fakat Herakleitos’un kültür dünyasında (felsefe öncesi mitik dünyagörüşünde) ateş (*pûr*) sahiden de “sürekli bir akışın *en saf ve en yüce ifadesi*” midir? Buna kat’i bir “evet” yanıtı vermek zor. Zira, hem *mûthosta* rastlanan hem de *arkhê* sorgulamalarında önerilen başka başka saf ilkeler ve/veya anamaddeler olduğu da malumdur.⁸⁹ Şu halde bu yorum, ateşi akışın en saf ifadesi biçiminde yorumlarken, akışın en saf ifadesi olarak diğer öğeleri öne çıkaran görüşlerle tutarlı olmayacaktır.

Cherniss’in ikinci yargısı, yazımız açısından önemli olan şu sonucu örtük biçimde de olsa içerir: Rasyonel/felsefi bağlamları kurulamamış olan bir fragmanın açıklanmasına kalkışıldığında, presokratiklerin mitik düşünceye olan yakınlıkları kaçınılmaz biçimde göz önüne serilir. Eldeki parçalar söylenenin ardındaki, varsa, rasyonel/felsefi temelleri göstermediğinden burada kullanılacak mevcut yorum araçlarından birisinin de, *mûthostan* kaynaklanan bu düşünceler ve bu düşünceleri dile getiren kültür öğeleri olması kaçınılmazdır.

2. Yorum: Çakmak’ın 45. fragmana getirdiği yorum kozmik *lógos* ile ruh arasında bir benzerlik ve geçişten söz eder.

“Ruhun derin *lógos*’a sahip olması, *kósmos*’a açılmasını ve kozmik *lógos*’la bağlantı kurmasını sağlar(...) Herakleitos’ta kozmik *lógos*’la aynı malzemenen (sıcak ve kuru

⁸⁶ Bkz.: Çakmak, *age*: s.231

⁸⁷ Bununla birlikte, Cornford’ın (1957, s.184), Kirk’ün (s.204) ve von Aster’in (s.38) Herakleitos’un Orpheusçu eğilimlere *daha yakın olduğuna* dair iddialarına katılıyorum.

⁸⁸ Bkz.: Dürüşken, *age*: s.80

⁸⁹ Örneğin hava ya da soluğa da ateşe atfedildiği gibi saflık ve yücelik atfedildiğini biliyoruz; bkz.: bu yazının 6.dipnotu.

hava veya ateş) oluşan ruh, makrokosmosun küçük bir modelidir.”⁹⁰

Bu yoruma göre ruhun *kósmosu* bilmeye yönelmesini mümkün kılan şey, her ikisinin de aynı malzemeden oluşmalarıdır. Burada ruhun kuru hava ya da ateş olarak düşünülmesinin ardında Homerosçu ruh öğretisinin yer aldığı hatırlanmalıdır. Bu öğretilerde ruh, havai ya da dumansı bir *madde* olarak kabul edilmiştir. Beden tarafından solunan şey de bu havadır. Soluma yalnızca hayati bir refleks değildir, aynı zamanda bilmenin araçlarındandır da.

3.Yorum: Sekstos Empereikos'un sahih sayılan 107. fragmana getirdiği yorum da ikinci yorumda ifade edilen bu öğretiyi destekliyor:

“Herakleitos'a göre tanrısal akli nefes alarak içimize çekiyor ve böylece uykudayken bilinçsiz uyanırken de bilinçli olarak muhakeme yetisi kazanıyoruz. Uykuda duyu organları dışı kapandıkları için ruhumuz 'çevreleyen'le olan bağından ayrılıyor, sadece nefes almakla kurulan bağ kalıyor geriye.”⁹¹

Burada “çevreleyen” deyiminin *evren* (Kranz), *atmosfer* (Capelle) ya da *kosmik lógos* (Çakmak) biçiminde yorumlandığı düşünülecek olursa, soluk alıp vermek yalnızca hayati bir refleks olmakla kalmayacaktır. Uyku sırasında vücudun solumayı sürdürmesi, ruhun çevresiyle ilişkisini sürdürmesinin, yetersiz de olsa tek yolu olacaktır. Çünkü uyku esnasında duyu organları çevrelerinde olup bitene kapalıdır. Bu nedenle uykudaki soluma, bilişsel bir görev yüklenir.

Ölümlerle, ruhun doğasıyla ve ruhun bilme yetisi olarak anlaşılmasıyla ilgili bu yorumların hepsi de doğru olabilir. Burada vurgulamak istediğim husus şudur: doğru ya da yanlış bu yorumların dile getirilebilmelerinin koşulu, hepsinde de kadim kültürün yarattığı kavramsal dünyaya atıflarda bulunulmasıdır. Bir düşünürün bir kavramsal çerçeveden bağımsız düşünmediği varsayıldığı sürece, onun fikirlerinin anlaşılmasında bu kültürün kavramsal çerçevesine başvurulması gerekmez mi?

Fragmanlara bakıldıkta, Miletoslularda olduğu gibi, Herakleitos'ta da her açıdan resmedilmiş bir ruh kavrayışına (öğretisine) rastlanmaz. Dahası böyle tam bir resme ulaşmak için yapılacak her yorum, felsefe öncesinin genel çizgilerini içeren Homerosçu ya da Orpheusçu tasarımlara başvurmayı gerekli kılar. Şu halde Herakleitos'un hiç olmazsa, “ruh” kavramı örneğinde, *múthostan kop/a/madığı* ileri sürülebilir.

5. Püthagorasçılık

Püthagoras'ın felsefesi hakkında güvenilir bilgi çok azdır. Ondan kalan bir eser yoktur. Öğretisi ağızdan ağıza aktarıldığından, bu yazıda Püthagoras'ın kendisinden değil, Püthagorasçılardan söz edilecektir.

Püthagorasçıların ruh öğretisi hakkındaki parçalar şunlardır: “Alkmaion, ruhları olduğu için yıldızları birer tanrı sayıyor.” “Alkmaion'un kamsına göre ruh kendi kendine hareket ediyor ve devamlı hareket halinde bulunuyormuş; bu yüzden ölümsüzmüş ve tanrısal varlıklara benziyormuş.”⁹²

⁹⁰ Bkz.: Çakmak, *age*: s.119

⁹¹ Bkz.: Capelle, *age*: s. 131

⁹² Bkz.: Capelle, *age*: s. 93

Aristoteles'in naklettiğine göre,

"Ruh hakkında Alkmaion'un da bunlarınkine benzer düşüncelere sahip olduğu anlaşıyor. Zira ölümsüz <varlıklara> benzediği için ruhun ölümsüz olduğunu iddia ediyor. Bu durum, ruhun devamlı hareket halinde olmasından ileri geliyormuş. Bütün tanrısal <varlıklar> da devamlı hareket halindedirlermiş: Ay, güneş, yıldızlar ve tüm gökyüzü."⁹³

Aristoteles'in eserlerinde Püthagorasçılığın ruh öğretisine ilişkin iki yoruma rastlanır: Bunlardan ilki *Metafizik* 985b'de yer almaktadır. Aristoteles Püthagorasçıların *arkhê* konusundaki görüşlerine değinirken "sayıların doğaları gereği ilk olmalarından, [dolayı(...)] onlara göre sayıların filanca özel biçimi adalet, diğeri ruh ve akıl (*nous*), bir diğeri de uygun zamandır" der. Bu yoruma göre Püthagorasçılar, ruhu ve akli sayıların (*arithmós*) özel halleri sayarlar. Aristoteles'in sözünü ettiği "özel biçim" in matematiksel uyum (*harmonía*) olduğu da Püthagorasçıların genel öğretileri çerçevesinde ileri sürülebilir.

Aristoteles bu konuda *Ruh Üzerine* (407b-408a)'da da konuşur. Ona göre Püthagorasçıların ruhu, karşıtlar arasındaki uyumun sonucudur. Burada kullanılan "*harmonía*" sözcüğünün bedendeki karşıtlıkların dengesi anlamına gelen bir tıp terimi olduğu düşünülmüştür.⁹⁴ Ancak terim bu haliyle, yalnızca ölümlü bir birim olan fiziksel beden oluşumunu açıklarken ölümsüz ruhun oluşumunu açıklamakta yetersizdir.⁹⁵

*

Püthagorasçıların Orpheuşçu öğeler taşıyan bir ruh öğretisini ileri sürdükleri biliniyor. Ancak bu parçalardaki ortak tema ruhun ölümsüzlüğü kadar tanrısallığıdır da. Her iki kavrayış da (ölümsüzlük ve tanrısallık) hareket fikriyle içiçedir. Burada şu noktanın altını tekrar çizelim: Kendi kendine hareketin tanrısallığı ve ölümsüzlükle ilişkilendirilmesi yalnızca Orpheuşçular da değil, daha önce de gördüğümüz gibi, Homerosçular da rastlanan bir temadır.⁹⁶

Bu kısmın sonunda şunu tekrar vurgulanmak istiyorum: Püthagorasçılarla ilgili mevcut belgelerin anlamlı bir okumasını yapabilmenin en uygun yolu, bu düşünürlerin ruh tasarımlarını rasyonel bir çerçeveye oturtmaya çalışmak olmamalıdır. Karşılaştığımız Püthagorasçı ibarelerin Orpheuşçu metinlerin parçaları olduğu unutulmamalı ve bunlar yorumlanırken felsefe öncesi düşünüşün esas ögesi olan *múthosa* başvurulmalıdır.

6. Empedokles

Empedokles'e ait fragmanlar *Arınmalar* ve *Doğa Üzerine* adlı eserlerinden günümüze kalan parçalardır. Capelle ve Kranz'a göre *Arınmalar*'ın dili tümüyle Orpheuşçu/Püthagorasçı mistik bir anlatıma sahiptir, başka türlü dendiğinde felsefe öncesi tutumun bir devamı olarak görülmektedir. Öte yandan, aynı araştırmacılar *Arınmalar*'ın tersine, *Doğa Üzerine*'nin ise bir doğa bilgini tutumuyla kaleme alındığında hemfikirdirler.⁹⁷ (Kranz s.73; Capelle s.165) Bu çerçevede yer alan diğeri bir iddia da, Empedokles'in ruh öğretisinin esaslarının *Arınmalar*'da yer aldığı, dolayısıyla, ruh hakkındaki görüşlerinin

⁹³ Bkz.: Capelle, *age*: s. 93-94.

⁹⁴ Bkz.: Dürüşken, *age*: s.83

⁹⁵ Bkz.: Peters, *age*: s.137

⁹⁶ Bkz.: Peters, *age*: s. 323

⁹⁷ Bkz.: Kranz, *age*: s. 73 ve Capelle, *age*: s. 165

daha çok felsefe öncesi tutum içinde mütalaa edilmesi gerektiğidir. Ancak fragmanların aktarılması sırasında görüleceği üzere ruh hakkında bir takım değerler her iki eserde de yer almaktadır. *Arımmalar* daha çok ruhgöçüyle ilgili fragmanlar içeriyor.⁹⁸ Bu nedenle *Doğa Üzerine*'de yer alan ruhun neliği hakkındaki fragmanları inceleyeceğiz.

*

105.fr.: "Akan kanın dalgalarıyla beslenmiştir <düşünme yetisi>, insanların kanısına göre burasıdır düşünmenin yeri. Zira yüreği dolaşan kandır insanlarda düşünme yetisi."⁹⁹

(Bu fragmanda geçen "düşünmenin yeri" ifadesi, Kranz'da "akıl bulunduğu yer" olarak verilmiştir.¹⁰⁰ Öte yandan orijinal ifadedeki eksik ibareyi Capelle <düşünme yetisi>, Kranz <yürek>, Freeman ise Diels'den yaptığı çeviride <the heart> diye okumuştur.)¹⁰¹

106.fr.: "<Bedenin yapısına> göre artar insanda düşünme yetisi."¹⁰²

(Kranz çevirisinde "bedenin yapısı" yerine "bulunan şey" denmektedir. İlgili dipnota Kranz "bulunan öğeye göre" demektedir.)¹⁰³

107.fr.: "Zira onların <öğelerin> uygun biçimde birleşmesidir her şey, onlarla düşünürler, onlarla sevinirler ve de kederlenirler."¹⁰⁴

109.fr.: "Zira <içimizdeki> toprakla görürüz biz toprağı, suyla suyu, havayla tarırsal havayı, ateşle de yok edici ateşi, sevgiyle sevgiyi, elem verici çatışmayla çatışmayı."¹⁰⁵

*

Doğa Üzerine'den alıntılanan bu ifadelerde ruha neliği hakkında kimi ipuçları bulunduğu ileri sürülmüştür. Nitekim pek çok doktriner ve düşünür bu fragmanlardan yola çıkarak Empedokles'in ruh öğretisini betimlemeyi denemişlerdir. Bu betimlemede öne çıkan üç nokta vardır:

İlkin ruh, dört öğeden biri ya da bir kaçının karışımı ya da hepsinin orantısız karışımı değildir. Ruh, Empedokles'in öğeler öğretisi uyarınca, mükemmel uyumlu (*harmonía*) bir karışım olarak görülür. Bu karışım kandır.

İkincileyin akıl ya da düşünme yetisi de kandanır. Bu nedenle ruhun bir işlevi de düşünmedir. Örneğin Platon *Phaidros* 96a'da Empedokles'e atfen "düşünmemizi sağlayan kan mı?" diye sormaktadır. Benzer biçimde Aitios da "Empedokles'e göre aklın yeri kanın bileşimindedir" demektedir. Theophrastos ise "biz kan vasıtasıyla düşünürüz. Çünkü kana karışan öğelerin sayısı çok fazlamış" derken, doğrudan Empedokles'i kasteder.¹⁰⁶ Ayrıca yine Aitios "Parmenides, Empedokles ve Demokritos düşünme yeti-

⁹⁸ Ruhgöçüyle ilgili fragmanlara iki örnek verelim: 117.fr.: "Bir zamanlar ben de erkek ve kız çocuğu, çalı, kuş ve denizde sıçrayan dilsiz balık olmuştum." Bkz.: Capelle, *age*: s.213. 137.fr.: "İşte gözü kararmış baba, kılık değiştirmiş sevgili oğlunu dualar ederek kesiyor! (...)" *age*: s.216

⁹⁹ Bkz.: Capelle, *age*: s. 206

¹⁰⁰ Bkz.: Kranz, *age*: s. 89

¹⁰¹ Bkz.: Freeman, *age*: 63

¹⁰² Bkz.: Capelle, *age*: s. 206

¹⁰³ Bkz.: Kranz, *age*: s.89 ve s. 92

¹⁰⁴ Bkz.: Capelle, *age*: s. 207

¹⁰⁵ Bkz.: Capelle, *age*: s. 208

¹⁰⁶ Bkz.: Capelle, *age*: s. 205-206

si ile ruhu tek ve aynı şey olarak görüyorlar” demektir.¹⁰⁷

Bu ruh betiminin son noktası da, algı, kavrama gibi bilişsel süreçlerin ancak benzerler arasında gerçekleşebileceği varsayımına dayanan “ruh kendine benzeyenleri bilir” kabulünün öne çıkarılmasıdır.¹⁰⁸ Bu görüşün ileri sürülmesinde de Aristoteles’in ve halefi Theophrastos’un önemli katkısı vardır. Örneğin Theophrastos Empedokles’in algı kuramından söz ederken, şunları söyler: “İdrak ediş benzer nedeniyle, idrak edememiş ise benzer olmayan nedeniyle gerçekleşiyormuş”; “Parmenides, Empedokles ve Platon duyuşsal algının benzer olan nedeniyle meydana geldiğini söylüyor.”¹⁰⁹ Aristoteles de *Metafizik* (1000b)’de Empedokles’in 109. fragmanına atıfla “kendisinde nefret bulunduğu için tanrı, bütün öğeleri bilmez. Çünkü benzer benzerle bilinir” demektir.

Doksografi literatüründeki bu belirlemeler doğrultusunda Empedokles’in duyumcu bir ruh görüşünü savunduğu düşünülmektedir:

“Ruha yönelik duyum yaklaşımı Empedokles’te daha da açık görünür. Aristoteles, ruhun fiziksel cisimlerin öğelerinden birine veya ötekine indirgenmesinin gerisinde ‘benzer benzeri bilir’ sayılısını görür ve bu sayılıtdan çıkarsanan görüş şudur: eğer ruh biliyorsa, o halde bilinen şeyle aynı maddi gereçten oluşturulmuş olmak zorundadır. Aristoteles bu görüşün baş tanığı olarak Empedokles’i anar (fr.109).”¹¹⁰

Bilişsel süreçlerin kanla ilişkilendirilmesinin ardında da “benzer benzeri bilir” kabulü yer almaktadır. Theophrastos’un *Duyular Üzerine* adlı eserindeki Empedoklesçi duyum yorumu benimsenecek olursa, ruhun duyumda bulunmasını mümkün kılan şey, duyu organları ile duyumlananlar arasındaki benzerliktir. Çevremizdeki farklı oranlarda oluşan karışımların (nesnelere) bilinebilmesi için duyumun merkezi olan ruhun da, bu dört öğenin karışımından oluşması gerekir.¹¹¹

Öte yandan kan, yalnızca duyum açısından değil, hayat açısından da en önemli karışımdır. Bu karışım öğelerine ayrıştığında ölüm vuku bulur: (Aitios’tan) “Ölümün nedeni, birleşimlerinden insanın oluştuğu ateş <ve hava, su, toprak> öğelerinin birbirinden ayrılmasıdır. Buna göre ölüm beden ve ruh için ortak olmaktadır.”¹¹²

Bu kısmın sonunda, doksografi literatürünün Empedoklesçi ruh/duyum öğretisi hakkındaki yorumlarını esas aldığımızda şunu söylemek mümkündür: Empedokles’e ait olduğu ileri sürülen bu dört fragmandan ilki, kana doğrudan atıf yapmaktadır; ikinci ve üçüncü fragmanlar, öğeler öğretisinden ve mükemmel orana sahip bir karışımdan söz etmektedirler; son fragman da, bu karışımın öğeleri aracılığıyla tüm nesnelere bilme yatkınlığına değinmektedir. Görüldüğü üzere yorumcular, ruhun ya da duyum merkezinin kan olduğunu ya da kanda ortaya çıktığını düşünmektedirler. Bu görüş de özgün/felsefi (mitik dünyagörüşünden bağımsız) bir ruh öğretisi değildir. Ruhun bulunduğu yerin kan olduğu düşüncesiyle ruhun yerinin kalb (*kardía*) olduğunu varsayan

¹⁰⁷ Bkz.: Capelle, *age*: s. 206

¹⁰⁸ 90.fr: “Tatlı tatlıyı kavrar, acı acıya saldırır, ekşi ekşiye biner, ateşli ateşliyi sürer.” Bkz.: Kranz, *age*: s.88

¹⁰⁹ Bkz.: Capelle, *age*.

¹¹⁰ Bkz.: Peters, *age*: s. 325

¹¹¹ Bkz.: Peters, *age*: s. 230

¹¹² Bkz.: Capelle, *age*: s. 206

daha çok felsefe öncesi tutum içinde mütalaa edilmesi gerektiğidir. Ancak fragmanların aktarılması sırasında görüleceği üzere ruh hakkında bir takım değerler her iki eserde de yer almaktadır. *Arimmalar* daha çok ruhgöçüyle ilgili fragmanlar içeriyor.⁹⁸ Bu nedenle *Doğa Üzerine*'de yer alan ruhun neliği hakkındaki fragmanları inceleyeceğiz.

*

105.fr.: "Akan kanın dalgalarıyla beslenmiştir <düşünme yetisi>, insanların kanısına göre burasıdır düşünmenin yeri. Zira yüreği dolaşan kandır insanlarda düşünme yetisi."⁹⁹

(Bu fragmanda geçen "düşünmenin yeri" ifadesi, Kranz'da "akıl bulunduğu yer" olarak verilmiştir.¹⁰⁰ Öte yandan orijinal ifadedeki eksik ibareyi Capelle <düşünme yetisi>, Kranz <yürek>, Freeman ise Diels'den yaptığı çeviride <the heart> diye okumuştur.)¹⁰¹

106.fr.: "<Bedenin yapısına> göre artar insanda düşünme yetisi."¹⁰²

(Kranz çevirisinde "bedenin yapısı" yerine "bulunan şey" denmektedir. İlgili dipnota Kranz "bulunan öğeye göre" demektedir.)¹⁰³

107.fr.: "Zira onların <öğelerin> uygun biçimde birleşmesidir her şey, onlarla düşünürler, onlarla sevinirler ve de kederlenirler."¹⁰⁴

109.fr.: "Zira <içimizdeki> toprakla görürüz biz toprağı, suyla suyu, havayla tanırız havayı, ateşle de yok edici ateşi, sevgiyle sevgiyi, elem verici çatışmayla çatışmayı."¹⁰⁵

*

Doğa Üzerine'den alıntılanan bu ifadelerde ruhun neliği hakkında kimi ipuçları bulunduğu ileri sürülmüştür. Nitekim pek çok doksograf ve düşünür bu fragmanlardan yola çıkarak Empedokles'in ruh öğretisini betimlemeyi denemişlerdir. Bu betimlemede öne çıkan üç nokta vardır:

İlkin ruh, dört öğeden biri ya da bir kaçının karışımı ya da hepsinin orantısız karışımı değildir. Ruh, Empedokles'in öğeler öğretisi uyarınca, mükemmel uyumlu (*harmonía*) bir karışım olarak görülür. Bu karışım kandır.

İkincileyin akıl ya da düşünme yetisi de kandır. Bu nedenle ruhun bir işlevi de düşünmedir. Örneğin Platon *Phaidros* 96a'da Empedokles'e atfen "düşünmemizi sağlayan kan mı?" diye sormaktadır. Benzer biçimde Aitios da "Empedokles'e göre akıl yeri kanın bileşimindedir" demektedir. Theophrastos ise "biz kan vasıtasıyla düşünürüz. Çünkü kana karışan öğelerin sayısı çok fazlamış" derken, doğrudan Empedokles'i kasteder.¹⁰⁶ Ayrıca yine Aitios "Parmenides, Empedokles ve Demokritos düşünme yeti-

⁹⁸ Ruhgöçüyle ilgili fragmanlara iki örnek verelim: 117.fr.: "Bir zamanlar ben de erkek ve kız çocuğu, çalı, kuş ve denizde sıçrayan dilsiz balık olmuştum." Bkz.: Capelle, *age*: s.213. 137.fr.: "İşte gözü kararmış baba, kılık değiştirmiş sevgili oğlunu dualar ederek kesiyor! (...)" *age*: s.216

⁹⁹ Bkz.: Capelle, *age*: s. 206

¹⁰⁰ Bkz.: Kranz, *age*: s. 89

¹⁰¹ Bkz.: Freeman, *age*: 63

¹⁰² Bkz.: Capelle, *age*: s. 206

¹⁰³ Bkz.: Kranz, *age*: s.89 ve s. 92

¹⁰⁴ Bkz.: Capelle, *age*: s. 207

¹⁰⁵ Bkz.: Capelle, *age*: s. 208

¹⁰⁶ Bkz.: Capelle, *age*: s. 205-206

si ile ruhu tek ve aynı şey olarak görüyorlar” demektir.¹⁰⁷

Bu ruh betiminin son noktası da, algı, kavrama gibi bilişsel süreçlerin ancak benzerler arasında gerçekleşebileceği varsayımına dayanan “ruh kendine benzeyenleri bilir” kabulünün öne çıkarılmasıdır.¹⁰⁸ Bu görüşün ileri sürülmesinde de Aristoteles’in ve halefi Theophrastos’un önemli katkısı vardır. Örneğin Theophrastos Empedokles’in algı kuramından söz ederken, şunları söyler: “İdrak ediş benzer nedeniyle, idrak edemeyiş ise benzer olmayan nedeniyle gerçekleşiyormuş”; “Parmenides, Empedokles ve Platon duyuşsal algının benzer olan nedeniyle meydana geldiğini söylüyor.”¹⁰⁹ Aristoteles de *Metafizik* (1000b)’de Empedokles’in 109. fragmanına atıfla “kendisinde nefret bulunmadığı için tanrı, bütün öğeleri bilmez. Çünkü benzer benzerle bilinir” demektir.

Doksografi literatüründeki bu belirlemeler doğrultusunda Empedokles’in duyumcu bir ruh görüşünü savunduğu düşünülmektedir:

“Ruha yönelik duyum yaklaşımı Empedokles’te daha da açık görünür. Aristoteles, ruhun fiziksel cisimlerin öğelerinden birine veya ötekine indirgenmesinin gerisinde ‘benzer benzeri bilir’ sayılışını görür ve bu sayılıştan çıkarsanan görüş şudur: eğer ruh biliyorsa, o halde bilinen şeyle aynı maddi gereçten oluşturulmuş olmak zorundadır. Aristoteles bu görüşün baş tanığı olarak Empedokles’i anar (fr.109).”¹¹⁰

Bilişsel süreçlerin kanla ilişkilendirilmesinin ardında da “benzer benzeri bilir” kabulü yer almaktadır. Theophrastos’un *Duyular Üzerine* adlı eserindeki Empedoklesçi duyum yorumu benimsenecek olursa, ruhun duyumda bulunmasını mümkün kılan şey, duyu organları ile duyumlananlar arasındaki benzerliktir. Çevremizdeki farklı oranlarda oluşan karışımların (nesnelerin) bilinebilmesi için duyumun merkezi olan ruhun da, bu dört öğenin karışımından oluşması gerekir.¹¹¹

Öte yandan kan, yalnızca duyum açısından değil, hayat açısından da en önemli karışımdır. Bu karışım öğelerine ayrıştığında ölüm vuku bulur: (Aitios’tan) “Ölümün nedeni, birleşimlerinden insanın oluştuğu ateş <ve hava, su, toprak> öğelerinin birbirinden ayrılmasıymış. Buna göre ölüm beden ve ruh için ortak olmaktadır.”¹¹²

Bu kısmın sonunda, doksografi literatürünün Empedoklesçi ruh/duyum öğretisi hakkındaki yorumlarını esas aldığımızda şunu söylemek mümkündür: Empedokles’e ait olduğu ileri sürülen bu dört fragmandan ilki, kana doğrudan atıf yapmaktadır; ikinci ve üçüncü fragmanlar, öğeler öğretisinden ve mükemmel orana sahip bir karışımdan söz etmektedirler; son fragman da, bu karışımın öğeleri aracılığıyla tüm nesnelere bilme yatkınlığına değinmektedir. Görüldüğü üzere yorumcular, ruhun ya da duyum merkezinin kan olduğunu ya da kanda ortaya çıktığını düşünmektedirler. Bu görüş de özgün/felsefi (mitik dünyagörüşünden bağımsız) bir ruh öğretisi değildir. Ruhun bulunduğu yerin kan olduğu düşüncesiyle ruhun yerinin kalb (*kardía*) olduğunu varsayan

¹⁰⁷ Bkz.: Capelle, *age*: s. 206

¹⁰⁸ 90.fr: “Tatlı tatlıyı kavrar, acı acıya saldırır, ekşi ekşiye biner, ateşli ateşliyi sürer.” Bkz.: Kranz, *age*: s.88

¹⁰⁹ Bkz.: Capelle, *age*.

¹¹⁰ Bkz.: Peters, *age*: s. 325

¹¹¹ Bkz.: Peters, *age*: s. 230

¹¹² Bkz.: Capelle, *age*: s. 206

Homeros-öncesi fizyoloji ve psikoloji arasında sıkı bir bağ olduğu ortadadır. Nitekim 105. fragmanda Empedokles de “yüreğin düşüncenin/duyumun yeri olan kanla dolduğunu” vurgular.¹¹³

7. Demokritos

Demokritos’un ruh öğretisine geçmeden önce kısa bir açıklama yapmak istiyorum. Bu yazıda Anaksagoras’a yer vermeyeceğiz. Çünkü Anaksagoras’tan günümüze kalan fragmanlarda özel olarak ruhun (*psûkhê*) neliğinden söz eden bir ifadeye rastlanılmaktadır.¹¹⁴ Bu fragmanlarda öne çıkan terim “*nous*”tur. Her ne kadar sözü geçen terim yorumcular tarafından sıklıkla ruh ile ilişkili görülmüş olsa da, onlar bu ilişkinin doğası hakkında birbirleriyle anlaşamamaktadırlar. Başka türlü dendiğinde *nousun* ruh ile bir bağı olup olmadığı, aralarında bir bağ varsa bu bağın ne türden olduğu halen tartışmalıdır. Örneğin, önceleri *nousun psûkhêde* için halde bulunduğu düşünülürken, Cherniss’e göre ilk kez Anaksagoras ile birlikte *nous* “ruh” kavramının dışında ele alınmaktadır.¹¹⁵ Bunun tersini savunanlar da var: “*Nous* hareketi başlatır [ve bu bakımdan ruhla apaçık yakınlıkları vardır.]”¹¹⁶ (Peters, s.230) İncelendiğinde görüleceği üzere iki terim arasında ne türden bir bağın olduğu konusunda bir uzlaşma olması ihtimali çok düşüktür. Dolayısıyla burada *nousun* doğası hakkındaki tartışmalara girilmeyecektir.

*

Bu kısa hatırlatmadan sonra Demokritos’un ruh öğretisinin dayandırıldığı fragmanları aktarmaya başlayabiliriz. Onun, *ahlak* alanında selefleriyle karşılaştırılmayacak kadar çok sayıda özgün fragmanı vardır. Ruhtan da, genellikle, ahlaki bir çerçeve içinde ve yalnızca birkaç yerde bahseder:

187.fr.: “İnsanlara yakışan, ruhu vücuttan çok hesaba katmaktır; çünkü ruhun yetkinliği vücudun zayıflığını doğrultur, düşünceyle bir arada olmayan vücut gücü hiçbir şeyde daha iyi kılmaz.”

170.fr.: “Mutsuzluk da ruhundur, mutluluk da.”

171.fr.: “Mutluluğun yurdu ne sürülerdir, ne de altın: ruh mutlu-mutsuz varlığın du-rağıdır.”¹¹⁷

146.fr.: “Hazları kendi içinden almaya alışmış olan ruh mutludur.”¹¹⁸

“Ruh” terimine doğrudan atıfta bulunan bu fragmanların çerçevesi ahlak öğütleriyle örülmüştür. Bu nedenle, içinde üretildikleri metin bağlamı göz önünde tutularak okunduklarında, daha önce gördüğümüz fragmanlara oranla anlamlarının çok daha belirgin olduğu söylenebilir. Ancak bu geniş bağlamı (tüm fragmanlarıyla birlikte) sunmaya kalkışmak, belki de yalnızca Demokritos’un ruh anlayışının incelendiği bir makalenin görevidir.

*

¹¹³ Bkz.: Peters, age: s. 176-177

¹¹⁴ Aitios’undan gelen bir bildiriye göre Anaksagoras, ruhun “hava” olduğunu söylemiş. Bkz.: Peters, age: s.323

¹¹⁵ Bkz.: Dürtüşken, age: s.80

¹¹⁶ Bkz.: Peters, age: s. 230

¹¹⁷ Freeman’ın Diels’in *Fragmente der Vorsokratiker* çevirisinde “mutlu-mutsuz varlık” ifadesi “(good and evil) genius” biçiminde verilmiştir. Bkz.: Freeman, age: s.107

¹¹⁸ Bkz.: Kranz, age: s. 129-130

İlgili eserlere bakıldığında görüleceği üzere, Demokritos'un ruhun bilişsel yanlarından söz eden ya da fiziksel hareketi açıklamada ruha atıfta bulunan bir fragmanı yoktur. Ruh, daha çok hazlardan söz edilirken kullanılan bir terimdir; düşük hazların peşinden koşan ya da ölümsüz hazları tercih eden bir ahlak yetisinin adıdır.

Öte yandan bu fragmanlarda "ruh" ile bir ahlak terimi olarak karşılaştığı halde, "ruh"un neliği hakkında daha sonra atomcu bir öğretinin de oluşturulduğunu biliyoruz. Bu öğreti ruhtan bahseden mevcut fragmanlarla yetinmeyip, bu konudaki bildirileri ve sahte-fragmanları kullanarak oluşturulmuştur. Bu kurgusal Demokritosçu ruh anlayışına göre ruh, ruh-atomlarından oluşmaktadır ve "ruhun ateşten olduğu", "küresel atomlardan oluştuğu için çok hareketli olduğu", "duyumların oluşmasının nedeninin ruhun hareketi olduğu", "ruh ile *nousun* özdeş olduğu" gibi tezler de bu öğretilerde yer almaktadırlar. Oysa bu türden iddialar öne sürmek için hiç olmazsa bu tezleri destekleyen birkaç fragmanın bulunması gerekmez mi? Aksi halde bu öğreti, yalnızca tümdengelmisel bir kurgu olarak kalacaktır.

Nitekim bu kurgunun ilk adımlarını Aristoteles atmıştır:

"Filozoflardan bazıları ruhun ateş olduğu kanısındaydılar. Çünkü bu en ince parçalı tözmüş ve öğeler arasında doğası maddi olmayanlara en yakın öge oymuş; ayrıca her şeyden önce hareket eden ve diğer cisimleri harekete geçiren ateştir. Demokritos ise bu iki olgudan her birinin nedenini daha açık bir şekilde betimlemiştir. Ruh ve akıl aynı şeymiş. Ama bunlar bölünmez ilk cisimlere aitmiş; ince parçalı oluşlarından ve biçimlerinden dolayı hareketliymiş. Ancak en hareketlileri küre biçiminde olanlarmış. Ruh ve ateş bu tür <atomlardan> meydana gelmiş."¹¹⁹

"Kimilerinin kanısına göre ruh, içinde bulunduğu bedeni, kendisi nasıl hareket ediyorsa aynı tarzda hareket ettirir. Örneğin Demokritos da komedyacı Philippos gibi aynı ifadeyi kullanıyor. Bu yazar, Dedalos'un tahta Aphrodite'in içine cıva dökerek hareket yetisi kazandırdığını iddia ediyor. Demokritos da benzer bir ifadeyle küre atomların doğaları gereği hiç sakinleşemedikleri için, hareketleriyle tüm bedeni birlikte sürüklediklerini ve harekete geçirdiklerini iddia ediyor."¹²⁰

Aristoteles'in bahsettiğine göre, "Demokritos, beden ruh tarafından harekete geçirildiğini iddia ediyor..."¹²¹

Benzer ifadeler Aitios'un bildirimlerinde de rastlanmaktadır:

"Demokritos ruhun küre biçiminde, ama ateşli bir töze sahip, yalnız düşünmeyle kavranabilen <cisimlerin> ateşli birliği olduğunu öne sürüyor. (Demek ki cisimsel bir doğaya sahipmiş.)"¹²²

"Demokritos ile Epikuros ruhun iki kısımdan meydana geldiğini söylüyor; rasyonel kısmı göğüs kafesinde bulunuyormuş, akıldan yoksun kısmı da bedenin her tarafına dağılmış durumdaymış."¹²³

¹¹⁹ Bkz.: Capelle, *age*: s. 174

¹²⁰ Bkz.: Capelle, *age*: s. 175

¹²¹ Bkz.: Capelle, *age*: s. 175

¹²² Bkz.: Capelle, *age*: s. 174

¹²³ Bkz.: Capelle, *age*: s. 178

Yine Aitios'tan nakledildiğine göre, "Demokritos ile Epikuros ruhun fani olduğunu öne sürüyor; çünkü bedenle birlikte o da yok olurmuş."¹²⁴

Bu yorumlar Demokritosçu ruh öğretisinin anaçizgileri olarak görülmektedir. Ancak Demokritos'a ait fragmanlar ne ruh hakkında ne de atomculuk hakkında bu denli ayrıntılı bilgi vermektedir. Öte yandan, belirtildiği üzere onun ahlak öğretisi çok daha ayrıntılıdır ve "ruh" kavramının Demokritos'ta ne anlama geldiğini görmek için onun ahlak öğretisiyle ilgili çok daha geniş kapsamlı bir çalışma yapmak gerekmektedir.

IV.

Demokritos inceleyeceğimiz son presokratik düşünürdü. Makale boyunca göstermeyi denediğim şey, felsefe tarihçilerinin kendileri tarafından bir çerçeveye (bizim örneğimizde mitik dünyagörüşüne) yerleştirilmediği takdirde, bu fragmanlar bize ruhun neliği hakkında açık bilgi vermemektedirler.

*Psûkhê*nin dönemin genel referans çerçevelerinde ortaya çıkan iki özel görünümü olduğu ileri sürülebilir. Bunlardan ilki ruhu *aêr*, *pneuma*, *aithêr* gibi maddesel bir öğeye indirgeyen yaklaşımlardır. Ruhun tekçi bir çerçeveden yorumlandığı bu dönemde, *arkhê*nin de maddi bir öğe olduğu ve ruhla yakından ilişkisi olduğu düşünülmektedir. Bu yorumun Homerosçu ruh inancı tarafından beslendiği de yazı boyunca gösterilmeye çalışılmıştır.

Ruh hakkındaki ikinci yaygın tutum Püthagorasçılarca önerilen Orpheusçu ruh inancından esinlenmiştir. Buna göre ruh bedenden türce farklıdır. Hiçbir biçimde maddi olmayan bir *arkhê* tasarımı olan Püthagorasçıların bu öğretisi belirgin bir felsefi renk taşımasa da, Hıristiyanlıkla birlikte Batı düşüncesinde karşılaşılabilecek olan ruh anlayışının biçimlenmesine çok ciddi katkılarda bulunmuştur.

Bu iki anaçizginin ayrıldıkları noktalardan çok, uzlaştıkları noktanın da vurgulanması gerekiyor: Presokratik düşüncede rastlanan hemen hemen tüm *arkhê* örneklerinin tanrısal (*theion*) olduğu da hesaba katılacak olursa, ruh ile tanrısal-olan arasında yakın bir bağlantı kurulacağı kolayca varsayılabilir.

Öte yandan, özellikle Miletoslularca geliştirilen düşüncelerden birisi de *aêr*, *pneuma*, *psûkhê*, *zôê*, *theion* bağlantısının koparılmazlığı olmuştur. Bu terimler arasındaki sıkı ilişki aynı zamanda *arkhê* araştırması ile ruh tasarımları arasındaki koşutluğu da belgeler niteliktedir. Bu sonuca daha yakından bakıldıkta şunlar söylenebilir:

Presokratik düşüncede *arkhê* arayışları ve neyin ilke olduğu hakkındaki yargılarla onların zaten benimsemiş oldukları felsefe öncesinden gelen ruh öğretileri arasında çok yakın bir ilişki vardır. Presokratik bir düşünürün neyin *arkhê* olduğuna karar vermesi esnasında en çok başvurduğu kaynak, kendi kültür/dil dünyasında bulduğu ruh tasarımıdır. Bu tasarıma göre hareket eden bir şeyi, sadece hareket eden şey bilir. Daha önce de görüldü ki, bu görüş de benzerlerin birbirini bildiği önvarsayımına dayanmaktadır. Bu nedenle başlangıç ilkesi, hareket ilkesi gibi ilke araştırmalarının başat güdüsünün felsefe öncesinin önvarsayımları olduğu savunulabilir. Çünkü, ilke soruşturmasının kendisi, başlı başına kadim ruh tasarımının sonuçlarındandır. Kadim ruh tasarımı, insan bedeni-

¹²⁴ Bkz.: Capelle, *age*: s. 176

nin hareketini ve zihnin bilme süreçlerini açıklamak için kullanılan bir modeldir. Bu modelin evrenin hareketini açıklama aygıtı olarak kullanılmasının kaçınılmaz sonucu oluşu-yokoluşu bir ilkeye bağlamaktır. Bu nedenle kadim ruh öğretileriyle presokratik düşüncenin *arkhê* tasarımları arasında yalnızca derin bir içiçelik yok, aynı zamanda *arkhê* hakkındaki araştırmaların da en güçlü güdüleyicisi de bu ruh öğretilerinin kendisidir.

*

Bu çalışmada özel olarak ruh konusunda presokratiklerce düşünüldüğü varsayılan görüşler ele alındı. Bunun dışında daha genel bir bakışla şu iki noktanın da altını çizmek isterim: Bunlardan ilki, daha önce ileri sürüldüğü üzere, Batı düşüncesi tarihinde *mûthostan lógosa* geçişin devrimci bir kopuşla bir anda gerçekleşmeyip, yavaş bir evrime dayandığıdır.¹²⁵ Bu noktada sözü Peters'a bırakmak ve *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*'nün "Ön Not"una yazdıklarından kısa bir bölümü aktarmak istiyorum:

"Felsefe-öncesinin dili, sıradan insanların kullandığı yaygın konuşma tarzınca ve dinin ve mythology'nun daha aşkın sezilerince şekillendirilmişti.(...) Nasıl ki mantık Aristoteles'le başlamadıysa, aynı şekilde anlama arayışı da Thales'le başlamadı. Tüm ilkel insanlar rituel ve mit ortamları aracılığıyla çevrelerinin daha esrarengiz cepheleriyle ilişkiye girmeye çalışırlar (...). Mit, başka şeyler olmanın yanısıra, açıklamadır.

Mit felsefenin dolayimsız müjdecisiydi ve felsefeyi yalnızca tohum halindeki belli kavramsallaştırmalarla değil, dünyanın işleyişine ilişkin içgörülerle de donatmaktaydı.(...)

En erken filozoflar, tüm devrimci kazanımlarına karşın, mitolojik dünya görüşüne borçluydular."¹²⁶

Değirmek istediğim ikinci nokta, elimizdeki fragmanları meşru olarak nasıl yorumlayacağımızla ilgilidir. Bu bölükpörçük parçalarda geçen terimleri, hangi bağlama yerleştirmemiz gerektiğini bilmeden nasıl yorumlayabiliriz? Bu noktada ortaya çıkan güçlüğü aşmanın yollarından birisi de pekala *mûthosa* başvurmak olabilir. Zira sahiden de *mûthos* ile *lógos* arasındaki geçiş yavaş bir evrime dayalı olduysa, ilk filozoflar felsefe öncesi günlük dilin yaygın kullanımını sürdürmüş olmalılar. Dolayısıyla presokratiklerin kullandığı terimleri en doğru biçimde anlama yollarından birisi de, felsefe öncesi günlük dilin bu sözcüklere verdiği anlamları bilmekten geçer. Elbette, ilk filozoflar, kaçınılmaz biçimde kendilerinden önce de varolan bu dilin ürettiği sözcükleri kullanmak zorundaydılar ve bu kullanım bir süre sonra eleştirel bir biçim alsa da, başlarda eleştirel değildi. *mûthosun* evrilererek felsefeye dönüşmesi aşama aşama gerçekleşmiştir. Aslında Yunan düşüncesinin bu ilk günlerinde ortaya çıkan manzara, felsefenin etkinliğine ve işlevine ilişkin bir süreci resmeder. Felsefe, dille ilgili bir etkinlik olarak alındığında, günlük dilin bazı sözcüklerinin felsefe terimlerine dönüştürülmesi sürecidir.

¹²⁵ Cornford'ın önsözünde altını çizdiği nokta da budur: "(Sokrates-öncesi dönemde ortaya çıkan) rasyonel araştırma ruhu eski düşünme biçiminden tümüyle ve aniden kopmuş değildir; ilk rasyonel kurgular ile din öğretileri arasında gerçek bir devamlılık vardır" demektedir. Bkz.: Cornford, F.M. *From Religion to Philosophy, A Study in the Origins of Western Speculation*, Harper Torchbooks, NewYork,1957. s.V

¹²⁶ Bkz.: Peters, age: s. 5-7

Başka türlü dendidikte, felsefeci her ne kadar sokaktaki adamla aynı sözcükleri kullansa da, o bu kullanımı üzerine eleştirel, yani refleksif bir tarzda düşünecektir.

Felsefenin doğasına ilişkin bu saptama, onun evrime dayalı geliştiği iddiasıyla tutarlı olsa da, bu konuda sonuçlara ulaşmak için tutarlılık tek başına yeterli olmayacaktır. Zira, felsefenin tarihinde ne zaman ve hangi koşullar altında devrimci ya da evrimci hareketlerin ortaya çıktığını göstermenin yolu spekülâtif felsefe tarihleri inşa etmek değil, tersine literatürü oluşturan tüm eserleri, kendi entelektüel/kültürel dünyalarından koparmadan okuyabilmektir. Bu eserler bir zihniyeti dönüştürmek ve bir dili eleştirmek için üretiliyor olsalar da, varoluş koşulları bu zihniyet ve elbette bu dildir.

SUMMARY:

The article will try to show that: pre-Socratics' new approach of rational investigation did not mean a complete and sudden breach with the older ways of thought. There is a real continuity between the earliest rational speculations and religious doctrines that lay behind them. Philosophy inherited from religion some terms which continued to determine their directions, as "god", "soul", "destiny" and "law". Religion expresses itself in poetical symbols and in terms of mythical personalities; philosophy prefers the language of dry abstraction, and speaks of "substance", "cause", "matter", and so forth. But the outward difference only disguises a substantial affinity between these two products of human consciousness. The modes of thought that attain to clean definition and explicit statement in philosophy were already implicit in the mythology.

Keywords:

Rational Speculation; Nature Inquiry; Soul; Beginning, *logos, mythos*

KAYNAKLAR

- Arslan, A. *İlkçağ Felsefe Tarihi, Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006
- Aristoteles *Metafizik*, (Çev. A.Arslan), Ege Ün. İzmir, 1985
- Fizik*, (Çev. S.Babür), YKY, İstanbul, 1997
- Gökyüzü Üzerine*, (Çev. S.Babür), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1997
- Barnes, J. *The Presocratic Philosophers*, Routledge&Kean Paul ltd. Boston, 1982
- Çapelle, W. *Sokrates'ten Önce Felsefe, Fragmanlar-Doksograflar* (2 cilt), (Çev. O. Özügül), Kabalıcı yay. İstanbul, 1994
- Cicero *Tarırların Doğası*, (çev. F.G.Özaktürk, F.Telatar), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006
- Collingwood *Doğa Tasarımı*, (Çev.K.Dinçer), İmge Kitabevi, Ankara, 1999
- Cornford, F.M. *From Religion to Philosophy, A Study in the Origins of Western Speculation*, Harper Torchbooks, NewYork, 1957
- Sokrates'ten Önce ve Sonra*, (Çev. U.C.Akın), Ayraç Yayınevi, Ankara, 2003
- Çakmak, C. "Herakleitos ve Fragmanlar Üzerine Genel Bilgiler", *Fragmanlar*, (Çev. C. Çakmak), Kabalıcı Yay. İstanbul, 2005
- Dürüşken, Ç. "Antikçağ'da 'Psyche' Kavramına Genel Bir Bakış I", *Felsefe Arkivi*, İstanbul, 1988
- Freeman, K. *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, Basil Blackwell, Great Britain, 1952
- Gökberk, M. *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1980

- Herakleitos "Parçalar", *Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi*, (Çev. S.Rifat) Yay.Yapı Kredi Yay. İstanbul, 2004
- Herakleitos *Fragmanlar*, (Çev. C.Çakmak), Kabalıcı Yay. İstanbul, 2005
- Jones, W.T. *Klasik Düşünce*, Batı Felsefesi Tarihi I. (Çev. H.Hünler), Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2006a
- Ortaçağ Düşüncesi*, Batı Felsefesi Tarihi II. (Çev. H.Hünler), Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2006b
- Kirk, G.S., *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, (Raven, J.E., Schofield, M. ile birlikte) Cambridge University Press, Great Britain, 1990
- Kranz, W. *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar*, (Çev. S.Baydur), İÜ. İstanbul, 1976
- Nietzsche, F. *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, (çev. N. Hızır), BFS yay. İstanbul, 1985
- Peters, F.E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, (Çev. H.Hünler), Paradigma Yay. İstanbul, 2004
- Rifat, S. "Metin ve Kaynaklar", *Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi*, (Çev. S.Rifat) Yay.Yapı Kredi Yay. İstanbul, 2004
- Thomson, G. *İlk Filozoflar*, (Çev. M.H. Doğan) Payel Yayınevi, İstanbul, 1988
- Von Aster, E. *Felsefe Tarihi Dersleri I İlkçağ ve Ortaçağ Felsefesi*, Edebiyat Fakültesi Talebe Cemiyeti Neşriyatı İ. Ahmed İhsan Matbaası Ltd.Ş., İstanbul, 1943