

Presokratik Filozoflarda *Arkhe* Sorununun Kozmolojik ve Ontolojik Bağlamda İncelenmesi

Özet

Antik Yunan felsefesinin Sokrates'ten önceki düşünürlerinin başlıca ilgi alanı, her şeyin kendisinden meydana geldiği en temel yapıtaşı olan *arkhenin* ne olduğunu araştırmak olmuştur. *Arkhe* arayışı her filozofu farklı sonuçlara götürmekle birlikte, kimilerinde kozmolojik hatta kozmogonik, kimilerinde ise doğrudan ontolojik bir bağlama oturmaktadır. Yine de bu üç alanı, pek çoklarında iç içe geçmiş halde bulunduğundan dolayı, kesin sınırlarla ayırmak oldukça güçtür. Presokratik düşünürlerde ortaya çıkan *arkhe* anlayışlarının kendilerinden önceki mitolojik düşüncenin, bilimsel ve felsefi düşünceye doğru evrilmesinde büyük katkıları olmakla birlikte, yine de bu düşünürlerin hepsinde bir ontolojinin gerçekleştirilip gerçekleştirilemediği konusu tartışmalıdır. Monist doğa filozoflarından başlayarak plüralist düşünürleri de içine alan bu süreçte kozmolojiden ontolojiye geçişin izlerini sürmeye çalıştığımız bu çalışma, Presokratikler'in *arkhe* anlayışlarını serimlerken, bu görüşleri kozmolojik veya ontolojik bir bağlama yerleştirmeyi hedeflemektedir.

Anahtar Terimler

Presokratikler, *Arkhe*, Mitoloji, Kozmogoni, Kozmoloji, Ontoloji, Varlık, *Phusis*.

1. Giriş

Presokratik filozofların *arkhe* arayışları çoğu zaman evrenin hangi maddeden meydana geldiğine yönelik salt bir kozmolojik sorun etrafında şekillenmekten çok, “gerçekten var olan nedir?” sorusunun yanıtlanmasını içeren ontolojik bir yaklaşım olarak yorumlanmaktadır. Bu yorumda Aristoteles’in de etkisinin bulunduğu düşünülebilir. Ancak o dönemlerde kozmoloji ve ontoloji arasında net sınırların bulunmaması ve söz konusu filozoflarda kozmogoni de dahil olmak üzere bu üç alanın girift bir şekilde bulunmasından dolayı, *arkhe* sorununun hangi bağlama oturtulacağı üzerinde fikir birliğine varmak oldukça zor görünmektedir. Presokratikler’in rasyonel düşünce yöntemleri ile kendilerinden önceki mitolojik dönemden büyük bir kopuş sergileyerek, bilimsel ve felsefi bir düzeye yükseldikleri görüşü çoğunlukla kabul edilmekle birlikte, onların önceki mitolojik dönemle devam ettirdiklerini öne süren görüşlerle karşılaşmak da mümkündür. Aynı şekilde bilimsel ve felsefi çalışmalarını başlatan bu görüşleri salt kozmoloji bağlamında ele alan pek çok yorumcu bulunurken, tüm bir Presokratik geleneği ontolojik bağlamda ele alan pek çok yorumcuyla da karşılaşılmaktadır.

Bu makalede yapılmak istenen, Presokratik filozofların *arkhe* anlayışlarının tarihsel bir betimlemesi üzerinden, bu filozoflardan bazılarının kozmoloji ile sınırlı kalırken, bazılarının ise ontolojik düzleme oturtulabileceğine ilişkin bir değerlendirme gerçekleştirebilmektir. Bu bağlamda Presokratik felsefenin mitolojik öğelerden arındırılmış bir düşünme biçimi olduğu görüşünden başlanılarak, söz konusu filozofların rasyonel ve bilimsel düşünceye yaptıkları katkılar üzerinden kozmolojiden ontolojiye doğru yol alan bir sürecin izleri takip edilmeye çalışılacaktır.

2. Mitolojiden Kozmolojiye

Presokratik filozoflar da, Mısır ve Mezopotamyalılar gibi doğayı, doğal olguları ve bir bütün olarak evreni anlama ve açıklama çabası içinde olmuşlardır. Ancak yöntem ve kavrayış bakımından onlardan daha yüksek düzeye eriştikleri ve doğaya daha farklı bir pencereden baktıkları söylenmelidir. Bu bakımdan bilimsel ve felsefi gelişmelere temel oluşturacak pek çok görüş öne süren Presokratikler, fenomenleri farklı açılardan yorumlamışlardır.

Doğayı anlama üzerine önemli katkıları olsa da Mısırlılar ve Mezopotamyalılar açıklamalarını sihir, mitoloji ve doğaüstü olaylara dayandırmışlardır. Yine de dünyayı anlama çabaları söz konusu olduğunda bu düşünürlerin önemli bir role sahip oldukları da yansınmaz. Fizik dünyada gözlemlenenlerin doğal ve doğaüstü yoldan açıklanma çabalarında, Antik Yunanlılar tarih sahnesine çıktıktan sonra dramatik bir dönüm noktası yaşanmıştır. Böylece bilim ve doğa felsefesinin temelleri atılmaya başlanmıştır (Grant 2007: 6).

Yunanlıların düşüncesinde iki yeni temel boyut vardır; ilki doğanın, ikincisi de rasyonel eleştiri ve tartışma biçiminin keşfedilmesidir. Doğanın keşfedilmesi ile kastedilen şey, doğal ve doğaüstü olaylar arasında bir ayrımın gerçekleştirilmesidir. Başka bir deyişle doğal fenomenlerin keyfi ve gelişigüzel değil, aksine neden-sonuç dizisinin belirlediği düzenli olaylar olduğu keşfedilmiştir. Presokratik filozofların

kozmozolojilerinde doğaüstü olana yer yoktur. Bu tutum, doğaya bakış açısında çok büyük bir yenilik olmuştur. Presokratikler deprem, şimşek, fırtına, tutulmalar gibi doğal fenomenleri artık kızgın ya da mutlu tanrıların eylemleri olarak açıklamazlar. İlk doğa filozofu olan Thales, depremi deniz tanrısı Poseidon'un eylemi olmaktan ziyade, dünyanın suyun üzerinde yer almasından dolayı bir gemi gibi sallanmasından kaynaklanan bir doğal olay olarak ele almıştır. Presokratikler sadece tanrıları elimine edip yerine doğal nedenler geçirmekle kalmamış, gözlemedikleri değişim ve farklılıkları açıklamak için birbirlerinden farklı yaklaşımlar geliştirerek doğa felsefesi ya da fiziğin temel problemlerini ortaya koymuşlardır (a.e., 7-8).

Evreni çalışma nesnesi olarak gören ilk Presokratik doğa filozofları her şeyi (*ta panta*) ya da evreni (*to pan, to holon*) düşünme nesnesi haline getirmişlerdir. Bu da kozmozolojilerinde gözlemedikleri dünyanın bütün olarak düzenini ve kökeni anlamaya çalıştıklarını gösterir (Hussey 2003: 531). Gerçekliği bir bütün olarak kavrama çabası soyut bir tavidir. Ancak bu, gerçekliğin kendisinin soyut olduğu anlamına gelmemektedir. Presokratik kozmozolojinin yeniliği, gerçekliğin bir bütün olarak soyutlama yoluyla bilineceğidir. Bu, düşüncede bir reformdur, geleneksel alışkanlıklardan zihnin kurtarılacak özgürleşmesidir. Soyutlayan teorik zihin otonomdur, kendine ilişkin de farkındalık kazanır. Presokratikler'in rasyonelliği burada yatmaktadır. Ancak bu rasyonellik çoğu zaman yanlış bir ifadeyle Presokratikler'in altta yatan rasyonel bir yapı aradıkları anlamında kullanılmıştır. Oysaki onların rasyonelliği mitolojinin irrasyonelliğinin karşısında yer almaları anlamındadır (Hussey 2003: 539-40). O halde bütün bir Presokratik geleneği ontoloji bağlamına oturtan düşüncenin gerisinde bu yorumun bulunduğu söylenebilir. Oysaki bu düşünürlerin çoğunda temel kaygı ontolojik olmaktan çok kozmozolojik hatta kozmogoniktir.

Presokratik filozoflar, "Doğa nedir?" sorusunu sorduklarında bunun, dünyanın meydana geldiği temel töz ya da *arkhe* aracılığıyla cevaplanması gerektiğini düşünmüşlerdir. Bu düşünce onların ilkel bir ontolojinin kurucuları olarak yorumlanmalarına sebep olmuştur. Ancak Presokratik filozofların tümünün ontolojik görüşler ortaya koyduğunu kabul etmek çok doğru görünmemektedir. "Doğa nedir?" ya da "neden meydana gelmiştir?" sorusu eğer içinde "Gerçekten varolan nedir?" başka bir deyişle "Varlık nedir?" sorusunu içeriyorsa ontoloji alanına girdiği doğrudur. Ancak her Presokratik düşünürde doğaya yönelik araştırmanın ontolojik soruyu kapsadığını düşünmek yanıltıcıdır.

Ontoloji Gerçek'liği, özel kategoriler ve onlar arasındaki ilişkileri tanımlayarak anlamaya çalışan felsefi disiplindir ve Varlık'ı varlık olarak ele alıp inceler (Campbell 2005: 22). Presokratik felsefenin ontolojik olduğu iddiası, ontolojinin en önemli kategorilerinden birinin töz olduğu düşünüldüğünde anlaşılabilir çünkü *arkhe* teriminin Latince karşılığı olan *substratum* töz şeklinde kullanılmaktadır. "O zamandan bu yana *arkhe* terimi, a. başlangıç, b. dünyadaki çokluğun gerisindeki kaynak, c. ilk ilke ya da töz olarak bilinmektedir" (Vamvacas 2009: 31). Yine de bazı Presokratikler'de *arkhe* yalnızca kozmozolojik bir ilke olarak kalmaktadır. Bu konuyu netleştirmek için Presokratikler'in doğa ile ne kastettikleri anlaşılmalıdır.

Doğa (Latince: *Natura*) şeklinde çevrilen Grekçe *physis* terimi, erken felsefe tarihi ve sonraki gelişimi bakımından önemlidir. Yunanlılar'ın doğayı keşfettikleri

söylenir ancak bu filozofların *phusis*'ten bahsederken akıllarından geçen gerçekte ne olduğu konusu net değildir. Bu soru üzerinde birbirine zıt pek çok görüş vardır. Bu dönemde *Doğa Üzerine* adı altında toplanan pek çok yazı bulunmaktadır. Öncelikli amacın şeylerin düzeninin nasıl kurulduğunu açıklamak olduğu görülen bu teoriler dünyanın kökeni, gelişimi, insanlık, şehir ve toplumu açıklayan görüşlerden oluşur. Bu da gösterir ki ilk Presokratikler evrenin bir bütün olarak kökenini ve gelişimin incelemişlerdir (Naddaf 2005: 1). Buradan yola çıkarak onların esas ilgilerinin bir ontolojiden çok, kozmoloji veya kozmogoni olduğu söylenebilir.

Köken, süreç veya sonuç olarak da kullanılan *phusis* teriminin etimolojik anlamı doğum ve büyümedir, bir şeyin doğumundan olgunluğuna kadar bütün büyüme sürecini kapsar. Başka bir deyişle bir şeyin başından sonuna kadar sahip olduğu gerçek yapısını konu alır. Bu nedenle de statik bir şey olarak düşünülmez. Presokratikler, *phusis*'i belli bir şey olarak değil her şey olarak ele almışlardır (a.e., 3). *Phusis* genel anlamda özellikle Milet'li ilk Presokratik düşünürler için tüm fiziksel gerçekliği içine almaktadır. Yine de bazı Presokratik düşünürler söz konusu olduğunda (Herakleitos ve Parmenides ile ilgili bölümlerde netleştirilecektir) sadece fiziksel gerçeklik anlamına da gelmemektedir. Heidegger'in de belirttiği gibi Varlık'ın Antik Yunan'da kendini *phusis* olarak ifşa ettiğini düşünmesine neden olan bazı filozoflar bulunmaktadır. Bu filozoflarda salt bir kozmolojinin ötesinde ontoloji yapıldığı görülmektedir.

Presokratikler'in *phusisi* açıklamak için kullandıkları *arkhe* terimi dünyanın kendisinden meydana geldiği esas maddedir. Aristoteles *arkheyi* Presokratik kavrayış içinde çeşitli anlamlarda kullanmıştır: 1. İlkel bir kaosun içinde tek bir elementin (ya da bir elementler kümesinin) varlığı, 2. dünyanın parçalarının meydana geldiği ilkel element, 3. dünyayı kuran temel element, 4. fenomenlerin mantıksal ve nedensel açıklamasını veren ilke (Graham 2005: 249). İlk doğa filozoflarının *arkheyi* ilk madde veya hammadde şeklinde daha materyalist bir yorumda kullandıkları görülmektedir. Aslında bu kullanımlara dikkatli bakıldığında *arkheye* ontolojik olmaktan çok, kozmolojik bir anlamın yüklenmiş olduğu da düşünülebilir. Ontoloji sadece dünyanın araştırılması ile sınırlı kalmayıp, Varlık olarak varlığın ya da gerçekten var olanın araştırılmasıdır. Yine de kozmolojik olanın felsefi açıdan daha değersiz olduğu düşünülmemelidir.

Kozmoloji, dünyanın yapısı ile ilgilenen bilimsel bir alan olsa da, saf kavramsal ve kategorik analizlere dayandırıldığında felsefenin ilgilendiği soruları sorar. Metodolojik ve epistemolojik olan bu sorularla evrenin bir bütün olarak açıklanmasına çalışılır (Munitz 1967: 557).

Şimdi bu görüşler ışığında Presokratik filozofların *arkhe* anlayışlarından yararlanarak ontoloji ve kozmoloji arasında bir ayrım yapmaya çalışabiliriz.

3. Monist Doğa Filozofları

Milet'li ilk Presokratikler'in doğa filozofu olarak adlandırılmasından da anlaşılacağı gibi teorilerinde kozmojik kaygılar baskındır. Bu filozoflar evrenin kendisinden meydana geldiği ilk maddeyi tek bir *arkhe* olarak düşündükleri için monist bir anlayış geliştirirken, bu *arkhenin* maddi olduğunu düşünerek materyalist bir

kozmojoloji kurmuşlardır. Onların bu materyalist kozmojolojilerinde evrendeki çokluğun kendisinden türediği varsayılan *arkhe*, hareketini kendisinden başka bir şeyden değil de kendi için doğasından getirdiği için canlı bir şey olarak düşünülmüş ve ilk maddeden meydana gelen bütün bir doğanın da canlı bir organizma şeklinde düşünülmesine yol açmıştır. Bu anlamda söz konusu düşünürler evrene ilişkin hילוzoist bir anlayış geliştirmişlerdir.

Doğayı Yunanlılar'a araştırma nesnesi olarak sunan ilk filozof Thales, *arkhenin* su olduğunu ifade etmiştir. Thales'in bu sonuca ulaşmasının gerisinde hem rasyonel hem de mitolojik öğeler bulmak mümkündür. Thales'in doğduğu ve büyüdüğü toplumun mitolojik kabulleri onu etkilemiştir. Mısır ve Babil fikirlerine yakın bir ülkede yaşayan Thales'in, Mısır'ı ziyaret ettiğinde gördüklerinin etkileri de teorisinde hissedilmektedir. Bu uygarlıklarda su, mitolojilerini yansıtan önemli bir öğedir. Biri Mezopotamya'nın iki nehrinden, diğeri ise Nil nehrinden beslenen her iki uygarlık da nehir kenarı kültürüdür. Sadece Thales değil, fakat Homeros da Mısırlılar'ın suyu her şeyin ilk ilkesi olarak düşündüklerini belirtmiştir. Nil nehri her yıl taşarak ekine büyük bir verim sağlayarak yeni bir yaşamın gelişimine yol açmıştır. Yaşamlarını sudan karşılayanlar için her şeyin ondan kaynaklandığını düşünmek doğaldır (Guthrie 1962: 57). Bu mitsel öğelerin Thales'in *arkhenin* su olduğunu düşünmesinde rol alması mümkündür ancak bunların tek başına yeterli olduğu da düşünülemez. *Arkhe*, deney ve gözlemlerle desteklenen bazı varsayımları da içerir. Thales'e göre doğa yaşayan bir organizma olduğu için *arkhe*, yaşamı desteklemeli ve yaşam kaynağı olmalıdır. O dönemlerde canlı varlıklar ile cansız madde arasındaki ayırım henüz gerçekleştirilmemiştir. Doğanın tek kaynağı olarak *arkhe*, değişim ve hareketin ilk nedenini de içermelidir. Bu bakımdan Thales, suyun kolayca başka hallere dönüşebildiğini ve hareketli olduğunu gözlemlemiştir. Ona göre su, katı (buz), sıvı (su) ve gaz (buhar) şeklinde üç farklı halde bulunabilen tek tözdür. Farklı hallere dönüşebilmesinin yanında su, ayrıca görülebilen tözler arasında en hareketli olanıdır. Çünkü kapladığı mekânın şeklini derhal almaktadır. Ayrıca nehirler ve denizler sürekli hareket halindedir. O halde Thales için sadece mitsel öğeler değil, gözlemleri de suyun *arkhe* olduğunu düşünmesine neden olmuştur (Vamvacas 2009: 31-2).

Thales'in başarısı tarihçiler tarafından, bir taraftan modern bilimsel düşüncenin ilk tohumlarını attığı, diğer taraftan ise mitolojiden kurtulup rasyonel düşünceyi başlattığı yönünde yorumlanır. Miletliler'in önemi burada yatmaktadır, onların fikirleri mitoloji ve akıl arasında köprü görevi görmüştür. Fenomenlerin çokluğunun arkasında evrende bir birlik arayışı dini, estetik, bilimsel ya da felsefi bir ihtiyaç olarak tarihin tüm dönemlerinde yeniden ortaya çıkmıştır (Guthrie 1962: 70).

Thales birçok astronomik ve matematik keşifler yapmıştır; Güneş tutulmasını doğru tahmin etmiş, Güneş tutulmasının tanımını doğru yapmış, Ayın Güneş ışınlarıyla aydınlandığını bulmuş, ekinoksları hesaplamış, navigasyon için Büyük Ayı'nın yerine Küçük Ayı takımyıldızını kullanmıştır. Bu çalışmalarda Babilliler ile Fenikeliler'den etkilenmiş olsa da ilk Yunan astronomu ve teorik geometriyi bulduğu için de ilk matematikçi olarak adlandırılmıştır (Vamvacas 2009: 29). Bilim ve felsefi düşünceye yaptığı tüm bu katkıları Thales'in ontolojiden çok bir kozmojoloji ortaya koyduğu iddiasını güçlendirmektedir. Thales'in burada Varlık'ı varlık olarak ele almaktan çok, empirik gözlemlerle doğanın yapısını anlamaya çalıştığı görülmektedir. Elbette

gerçekten var olanın su olduğu iddiasının ontolojinin de temellerini attığını düşünmek mümkündür ancak bu soru ortaya konulduysa bile ona verilen yanıtlar kozmolojik bağlamla sınırlı kaldığını göstermektedir.

Bir diğer Milet’li doğa filozofu olan Anaximandros ise dünyanın, su yastığı gibi bir benzetmeden daha derin ve güçlü bir açıklama gerektirdiğini düşünmüştür. Thales’in su olarak belirlediği *arkhe*, Anaximandros için dünyanın temel maddesi olamayacak kadar sınırlı ve belirlidir. Ona göre ilk madde sınırsız ve belirsiz olmalıdır.

Milet’li çağdaşları gibi Anaximandros’un da *Doğa Üzerine (Peri Phusis)* adı altında derlenen görüşleri vardır. Bu görüşlerin merkezinde ‘sınırsız’ ya da *apeiron* fikrine dayanan rasyonel bir kozmogoni bulunmaktadır. Thales’in görüşlerinin bir eleştirisi niteliğinde olan *apeiron* düşüncesi ile Anaximandros, *kozmosu* daha soyut bir *arkhe* ile açıklamıştır. *Apeiron*; sınırsızdır, belirsizdir, tüm türevlerinden önce gelir ve var olan her şeyin ilk ilkesidir. Ona göre bu ilk ilke ne su ne de başka bir elementtir, fakat onlardan daha farklı, tüm göklerin ve dünyaların (*kosmoi*) ondan meydana geldiği sınırsız bir şey olmalıdır. O, dört elementin birbirlerine dönüştüğünü gözlemlemekle birlikte, bu maddi tözlerden hiçbirini ilk ilke olarak düşünmemiş ve onlardan tamamen farklı bir şey seçmiştir (Sandywell 2003: 138-40).

İlk ilke olan *arkhe*, her şeyin kendisinden türediği ilk kaynaktır. Burada Anaximandros’un soyut biçimde kullandığı “sınırsız” terimi Hesiodos’un *kaos* teriminden farklıdır. Hesiodik kaos, tüm bir kozmogoninin buradan hareketle kurulduğu boş ve nötr bir terimdir. Anaksimandros’un *aperionu* ise dolu ve dinamiktir, sonlu olan varlıkların hem kaynağı, hem de yok olmalarına neden olan sonlandırıcı güçtür. *Apeiron*, başlangıcı ve sonu olmaması bakımından tanrısaldır, diğer her şeyin başlangıcı odur, doğmamış ve yok edilemezdir, sonsuzdur, ölümsüzdür ve bozulmazdır (Vamvacas 2009: 36-7).

Anaximandros’un kozmogonisi bilimsel ve rasyoneldir. *Apeiron*dan öncelikle sıcak-soğuk gibi karşıtlar ayrılır. Diğer karşıtların ayrılması için girdap gibi bir bulutsunun dönüşünden söz eden düşünür, böylece ağacı saran kabuk gibi, dünyayı saran havanın bir ateş küresi şeklinde meydana geldiğini ifade eder. Bu küre patladığında Güneş, Ay ve Yıldızlar oluşur. Yaşam ilk olarak suda başlar çünkü Güneş’in buharlaştırdığı nemden canlılar oluşur. Doğumlarından kısa bir süre sonra hayvanlar kendilerine bakabilirler ancak bir tek insan annenin bakımına ihtiyaç duyduğu için ilk insanlar hayatta kalamamıştır. Buradan insanın kökensel olarak balıklara benzediği sonucu çıkmaktadır. Bu noktada Anaximandros insanın evriminden ve adaptasyonundan açıkça söz ederek Darwin’i önclemiştir. Anaximandros, rasyonel düşünme yoluyla kozmogoniden sonra kozmolojisini de geliştirir. Onun özgünlüğü, evrenin geometrizasyonunu yapmasındadır. Ayrıca gök cisimlerinin sayısal büyüklüklerini ortaya koyan filozof, ilk kez gök cisimlerinin kubbeli değil de küre şeklinde olduğunu düşünmüştür. Anaximandros, Dünya’nın hareketsiz olarak gök cisimlerine eşit uzaklıkta merkezde asılı olduğunu varsaymıştır. Ona göre Dünya zorunlu olarak hareketsizdir çünkü eşyönlü uzayın simetrik olarak merkezinde yer almaktadır. Dünya ona göre yüksekliği, genişliğinin üçte biri kadar olan bir silindir biçimindedir. Güneş, Ay ve Yıldızlar hareketsiz dünyanın etrafında yörünge çizerler.

Anaximandros matematiği astronomiye sokan ilk kişi olsa da matematiksel ilişkilerin gerisinde güçlü mitolojik öğeler olduğunu da düşünmüştür (a.e., 39-40).

Anaximandros'un *kozmosu* Thales'inin aksine kaynağını belirsiz bir ilkeden alır. Anaximandros kozmik sürecin resmini yeteri kadar düşünsel çizmiş olsa da, *apeiron*da algısal imgeler de bulunmaktadır. *Arkheyi* radikal biçimde diğer Milet'li filozoflardan farklı düşünse de, tanımlanamayan 'sınırsız', hala maddi ya da tözsel bir Bütün olarak düşünülmektedir (Sandywell 2003: 146).

Anaksimandros kasıtlı bir şekilde sonsuz, değişmez, sezilemez, belirsiz bir ilk ilke ya da töz olan *aperionu* belirli, niteliksel açıdan farklı ve somut dünyanın çokluğundan ayırıp, karşılaştırmıştır. Ancak bu görüşün bir güçlüğü vardır: Duyuüstü olandan maddi olana geçiş nasıl mümkün olabilir? Bu güçlük nedeniyle bir diğer Milet'li filozof olan Anaximenes hocasının görüşünü benimsememiştir. Çünkü ona göre bu teori sürekliliği açıklayamamakla birlikte, zaten içinde kesintiyi barındırmaktadır. Oluşum ve değişim sürecini açıklayamayan Anaximandros'un teorisinin karşısında daha empirik bir teori geliştiren Anaximenes'in kozmolojik teorisi ilk defa sürekliliği açıklamaya çalışmıştır (Vamvacas 2009: 45).

Anaximenes havanın (*pneuma*) *arkhe* olduğunu iddia etmiştir. Hava (*pneuma*) nefesten (*pneo*) türemiştir ve hava akımı ya da rüzgâra gönderimde bulunur. Aynı zamanda da nefes alınan hava, yaşamın nefesi, yaşamın kendisi, ruh ya da tin gibi anlamlara da gelmektedir. Anaksimenes *pneumayı* havanın eş anlamlısı olarak kullanır. Ruhun bedeni sarması gibi hava da dünyayı sarmaktadır. Bu bağlamda pek çok yorumcuya göre *mikrokozmos* ile *makrokozmos* arasında paralellik kuran ilk kişi olmuştur. Anaksimenes'e göre tüm elementler havanın kendisinden meydana gelir ve birbirlerinden yalnızca yoğunluk ve seyrelme derecelerine göre farklılaşırlar. Nitel değişiklikleri doğal, maddi nicel değişikliklere indirgeyen Anaximenes, karşıtların da seyrelme ve yoğunlaşma ile meydana geldiğini belirtir. Kuru ve sıcak; seyrelme ile oluşurken, ıslak ve soğuk; yoğunlaşma ile meydana gelmiştir. Hava seyrelerek ateşe, yoğunlaşarak rüzgar, bulut, su, toprak ve taş dönüşür. Değişimin kaynağı bu sonsuz seyrelme ve yoğunlaşma hareketidir. Anaksimenes'in havayı ilk ilke olarak seçmesinin pek çok sebebi vardır; hava her yerdedir, her yere dolar, her şeyi içine alır, tüm mekânı doldurur ve kendinden hareketlidir (a.e., 46-7).

Anaximenes, sonsuz ilk töz olan havanın dünyadaki çokluğa doğru sürekli ve kesintisiz bir gelişimini ortaya koymuştur, bu gelişim sırasında maddi öz değişmeden kalmaktadır. Böylece Anaximenes, tüm niteliksel değişimleri niceliksel farklılıklara bağlayan ilk düşündürdür. Bu şekilde şeylerdeki değişimin fiziksel bir yorumunu vermiştir. Anaximandros'un soyut düşüncesine karşın empirik düşüncüyü savunan Anaximenes, onu *arkhe* ile ilgili temel düşüncelere ulaştıracak olan daha sistematik ve çıkarımsal bir yol izlemiştir. Bu teorinin Thales ve Anaximandros'un karşılaştıkları zorluklardan kaçınmak için iki temel var sayımı vardır: İlki, ilk nedenin *aperionla* aynı özelliklere sahip olduğu fakat sınırsız olmadığı, maddi bir varoluşu olduğudur. Anaximenes'in düşüncesi başından itibaren maddi bağlamdadır. İkincisi; oluşum ve değişimi havanın seyrelme ve yoğunlaşma mekanik sürecine dayandırarak açıklamış olmasıdır. Bu açıdan Anaximenes, Anaximandros'un sezgisel gücüne sahip olmasa da, ileriki bilimsel gelişmeler için verimli görüşler benimsemiştir (a.e., 45).

Kozmogoni ve kozmoloji bakımından Anaksimandros'tan farklılaşan Anaximenes, onun silindir şeklinde uzayda asılı duran dünya anlayışını terk ederek, Dünya'nın düz bir tepsi şeklinde olduğunu ve havada asılı durduğunu söylemiştir.

Buraya kadar anlatılanlardan sonra Milet'li doğa filozoflarının kozmoloji etrafında şekillenen ortak özelliklerini şu şekilde özetlemek mümkündür:

- Dünyanın görünen çokluğunu ve düzensizliğini tek ve sabit bir ilk ilke olan *arkhe*ye bağlama eğilimi,
- Evrensel bir yaklaşımla fiziksel bir nedensellik ilişkisi kurma çabası,
- Doğal fenomenlerin ve doğa yasalarının eleştirel ve rasyonel bir incelemesinin yapılması,
- Niteliksel farklılıkları, niceliksel farklılıklara indirgeme,
- Dünyayı sayı ve ölçü yardımıyla nicel olarak anlama,
- Teorilerin formülasyonunda geometrik ve mekanik modeller kullanma,
- Sonuçlara ulaşmak için analogi ve simetri kullanma,
- Dünyanın yaratıcıdan yoksun olduğu kabulü,
- *Arkhenin* sonsuz ve gelişimin dinamiği olduğu görüşü,
- Doğanın maddi olduğu ancak canlı, ruha sahip, tanrısal ve kendinden hareketli olduğu görüşleri doğa filozoflarının temel yaklaşımlarını oluşturmuştur (a.e., 50).

4. Kozmolojiden Ontolojiye

Üç Milet'li düşünürün teorilerinde de belirginlik kazanan yaklaşımın ontolojik olmaktan çok kozmolojik olduğu, onların temel çabalarının evrenin açıklanmaya çalışılması olduğu görülmektedir. Elbette kozmoloji ve kozmogoni araştırmaları da pek çok açıdan felsefidir ancak bu dönemde bu felsefi ya da metafizik yaklaşımların henüz ontoloji olarak ayrılmadığı söylenebilir. Varlık'ın varlık olarak incelendiği ontolojik yaklaşım ilk kez somut bir biçimde Parmenides'te karşımıza çıkacaktır. Parmenides'in ontolojinin kurucusu olarak nitelendirilmesine neden olacak görüşlerine ilk kez yaklaşanların ise Pythagorasçılar olduğu, bu anlamda salt bir kozmolojinin az da olsa ötesine geçtikleri söylenebilir.

Pythagoras'ın düşüncelerinin gerisindeki dini motifler, onun Samos'ta doğmasına rağmen İtalya'nın Güney burnu olan Kroton'a göç etmesinden de kaynaklanmaktadır. Kroton ölüm, Hades ve yer altı dünyası ile ilişkili ilginç dini inançlara sahip bir kenttir. Öyle ki orada Pythagoras, görüşlerini izleyen dini bir tarikatın gurusu olarak ilan edilmiştir. Pythagoras'ın temel görüşleri arasında ruhun ölümsüzlüğü ve reenkarnasyon düşünceleri de vardır. Herodot'un belirttiğine göre Mısırlılar insan ruhunun ölümsüz olduğunu ve bedenin öldükten sonra başka bir canlıda yeniden doğduğuna inanmışlardır, bu inancı paylaşan bazı Yunanlı'lar da vardır ancak Herodot onların isimlerini bilmekle birlikte söylemekten kaçınır. Çoğu yorumcu onların Pythagoras ve takipçileri olduğu konusunda birleşirler (Osborne 2004: 98-9).

Erken Yunan kültüründe düzen ve model arayışının olduğu tartışılmaz bir olgudur. Pythagoras da evrenin arkasında bir *logos* aramıştır. Pythagorasçılar doğanın matematiğin diliyle yazıldığını düşünen ilk filozoflardır. Felsefe (*philosophia*) terimi ilk kez Pythagorasçılar tarafından kullanılmıştır. Pythagoras düşündüğü ilkeleri *philosophia* ya da bilgelik sevgisi olarak adlandırmıştır. Başlangıçta *philosophia* terimi Düzen'in ruhani sırrına, başka bir deyişle farklı ve özel bir dil içinde şifrelenen eşsiz bir gizeme gönderimde bulunacak şekilde kullanılmıştır. Pythagoras'ın en temel entelektüel öğretisi bilinebilecek her şeyin sayıdan oluştuğu ve Sayı fikri olmadan hiçbir şeyin kavranamayacağıdır. Başka bir deyişle Varlık'ın *logosu* sayısaldır. Bu düşüncede ima edilen daha derin bir şey ise dünyanın maddi veya algılanabilir ve maddi olmayan veya algılanamaz şeklinde ikiye bölünmüş olmasıdır. Böylece soyut ve somut, analitik ve empirik arasında bir ayrım yapılmış olur. Pythagorasçılar için görünen dünyanın altında harmonik bir evren yatmaktadır. Sosyal yaşam ve ruh da dahil olmak üzere var olan her şey, fiziksel ve maddi nesnelere ayrılan tanrısal sayılar ve sayısal oranlardan meydana gelir (Sandywell 2003: 198).

Sayılar (*arithmoi; arithmos*), sonsuz ve görünmez ideal ilişkiler kurarlar. Bu soyut düzen, spekülative araştırmanın asıl alanı olarak düşünülmüştür. Felsefe, müziğin en yüksek biçimi olarak hem matematiksel doğruların hem de ruhu "*kozmos*" teriminin ima ettiği güzellik ve iyilikle uyumlu hale getiren yaşam tarzının keşfedilmesidir. Sayı, her şeyin asıl kaynağı ya da *arkhesi* olarak düşünülmüştür. Her şey sayıdır, her şeyin temeli olarak sayı sonsuz ve değişmezdir. Görünüşler dünyası bütünüyle anlaşılabilir, anlaşılabilirlik; burada matematiksel modellere ya da oranlara indirgenebilirlik anlamında düşünülmektedir. Sayılar her şeyin temelindedir ve tüm evren müzikal ve sayısal bir ölçüye göre düzenlenmiştir (a.e., 199).

Şeylerin doğasını açıklamak, dünyanın işleyişi içinde saklı olan matematiksel harmoninin evrensel yapısını ortaya çıkarmaktır. Böylece erken dönem Yunan biliminin metafiziksel aksiyonları da bulunmuş olur: Var olan her şeyin altında matematiksel ilişkilerle tanımlanan Form ya da Yapı bulunmaktadır. Bütün fenomenal düzen, kendi ayırıcı rasyonel 'oran'ına uygun gerçekleşmektedir. *Kozmos*, sayısal modellerin cisimleşmesidir. Burada sayısal bir ontolojiye doğru gidilmektedir. Sayıya (*arithmoi*), doğanın nitelikleri yüklenmektedir. Sayı kozmogoniktir; her şey sayılardan meydana gelir. Epistemolojik bir ilkedir; yalnızca matematiksel olan bilinebilir. Sayı ontolojik bir gerçekliktir; gerçek olan görünüşlerin ardındaki matematiksel ilişkilerdir. Sayı, şeylerin doğasına ilişkin dini bir kavrayışı da gerektirir (Sandywell 2003: 200-1). On sayısı (dört, üç, iki ve bir noktadan oluşur) ayrıca Pythagoras için mistik bir özelliğe sahiptir, ona *tetraktys* adını veren Pythagorasçılar, yeminlerinde *tetraktys*'e ilahi bir güç olarak gönderimde bulunurlar (Osborne 2004: 108).

Pythagorasçı matematik, evrenin geometrik vizyonu üzerine kuruludur. *Kozmosu*, öğelerin matematiksel olarak düzenlenmesinden meydana gelir. Böylece Platon'un Formlar teorisine ve "yapısalcı" paradigmalara da ilham vermiştir (a.e., 209). Matematiksel oranlar ve harmoni, Varlık'ın altta yatan yasallığını kanıtlamaktadır. Doğa, gezegensel hareketlerin kozmik uyumunun örneklendirdiği gibi bu düzenin bir dışı vurumudur (a.e., 224).

“Aristoteles’e göre Pythagoras sayıyı hem töz (*ousiae*) olarak, yani somut ve cisimleşmiş varlıklar olarak görür, hem de doğanın ilk ilkesi, *arkhe* olarak ele alır (*Metafizik* 986a15). Sayılar, şeylerin fiziksel dokusuna dâhil olurlar, bu nedenle Pythagoras sayıları ‘şeysel varlıklar’ gibi düşünmüştür (a.e., 1083b8, 1090a20–5). Aristoteles’e göre Pythagoras kategori hatası yapmıştır ve kavramsal soyutlamanın mantığını anlayamamıştır. Pythagorasçılar sayıyı gerçek olanla özdeşleştirir ancak önermelerini bu sayılardan oluşmuş gibi cisimlere uygularlar. Pythagorasçı onto-kozmoloji sayısal büyüklük yaratmak için maddeden (*hyle*) soyutlama yapmaz, daha çok, sayıyı maddileştirir (a.e., 1083b5–20)” (Osborne 2004: 202-3).

Aristoteles aynı eleştiriyi Platon’a da yöneltmiştir. Her iki anlayış da madde ve form olmak üzere dünyayı ikiye böler. Üçüncü adam paradoksunda bu konuya değinen Aristoteles’e göre bu hata aşkın bir ontolojiye yol açmıştır. Bunun temelinde Pythagorasçı sayı düşüncesi yer alır. Bu eleştirilerle Aristoteles kendi metafiziğinde somut tümeller görüşünü kurmuştur (a.e., 204).

Ontolojik arayışın güçlenmeye başladığı bir diğer düşünür ise değişim probleminde yönelik açıklamalarıyla felsefe tarihinde yeni ufuklar açmış olan Herakleitos’tur. Herakleitos’u Milet okulu filozoflarından ayıran en önemli özellik, tözü kalıcı, kendi kendisiyle özdeş, doğanın değişmeyen nedeni olarak betimlemek yerine “her şey akar” (*panta rei*) ilkesinden hareketle değişimi savunmuş olmasıdır. Herakleitos, değişim sürecinin değişmeyen yasasını bulmak istemiştir. Değişime sıra ve düzen kazandıran yasa (*logos*) düşüncesi ile Herakleitos, kendisinden önce değişimi sadece fiziksel koşullardaki farklılıklar nedeniyle elementlerin birbirlerine dönüşmeleri şeklinde kozmolojik bir olgu olarak açıklayan doğa filozoflarının ötesine geçmiş ve metafiziksel bir teori ortaya koymuştur (Graham 2005).

Herakleitos’un kendinden sonraki pek çok filozofa ilham veren “her şey akar” (*panta rhei*) ifadesine doğrudan fragmanlarında doğrudan rastlamak mümkün değildir. Aslında bu ünlü ifade Herakleitos’un düşüncelerini belirtmek için Simplicius ve Platon tarafından kullanılmıştır (Peters 1967: 178).

Herakleitos, Varlık yerine “oluş”u (*gignesthai*) kullanır. Herakleitos’u her şeyin bir akış veya değişim içinde olduğu iddiasına götüren şey, evrendeki her şeyin birbirinin karşısına dönüşme sürecinde olduğu düşüncesidir. Yine de Herakleitos bu değişim sürecinin *logos*’a uygun olduğunu belirterek aslında tüm karşıtların birlik oluşturduğunu iddia eder.

Benim değil, *logos*’un sesini duyduktan sonra bütün şeylerin bir tek şey olduğunu *logos*’a uyarak söylemek bilgeliktir... Aynı şeydir yaşayanla ölmüş, uyanıkla uyuyan, gençle ihtiyar; çünkü bunlar değişince ötekilerdir, ötekiler değişince de bunlar. Ölümsüzler: ölümlüler, ölümlüler: ölümsüzler; çünkü bunların hayatı onların ölümü, onların hayatı da bunların ölümüdür. Soğuk ısınır, sıcak soğur, yaş kurur, kuru nemlenir. Birbirine karşı olan birlikte giden, birbirinden ayrılanlardan en güzeli uyumdur (*harmonia*). Görünmez uyum görünenden daha kuvvetlidir (Kranz 1984: 63).

Herakleitos, fragmanlarının pek çok yerinde ateşten söz eder ve evreni ateşin yönettiğini ifade eder. “Bütün kişiler (ve şeyler) için aynı olan bu bizim *kozmos*’umuzu ne bir insan ne de bir Tanrı yaratmıştır, o daima hep yaşayan bir ateşti ve olacaktır,

ölçülere göre parlayan ve ölçülere göre sönen” (a.e., 64). Ateşi, diğer Miletli filozofların *arkheleri* gibi düşünmemek değişim, çatışma, bölünme ve birleşmeye gönderimde bulunan bir sembol olarak yorumlamak daha doğrudur (Vamvacas 2009: 110).

Herakleitos’un maddi dünyadaki değişime yaptığı vurgu ve değişimin kaynağında olduğunu iddia ettiği *logos*’un maddi bir sembolü olarak ateş düşüncesi, onun materyalist bir monist olarak yorumlanmasına neden olmuştur. Bu görüş kısmen Aristoteles tarafından yayılmıştır. Ancak Aristoteles, Herakleitos’u diğer Miletli filozoflarla bir tutmuş ve ateşi töz ya da *arkhe* olarak düşünmüştür. Oysaki ateş ile Herakleitos, böyle yorumlanma eğilimi güçlü olsa da, diğer Milet’li doğa filozoflarının *arkhed*en adladıkları şeyi anlamaz, onun gerçekten töz olduğuna dair doğrudan bir ifadesi de bulunmamaktadır. O, *logostan* kimi zaman ateş, kimi zaman Zeus, kimi zaman adalet şeklinde söz eder. Bunların hepsi *logosun* sembolleridir. Bu nedenle ateşi *logos*’un dünyadaki resmi şeklinde düşünmek daha doğrudur. Bu anlamda Herakleitos’ta ateş, kozmolojik ya da kozmogonik bir ilke olan maddi bir *arkhe* olarak düşünülmemelidir.

Aristoteles açısından bakarsak Tales evrenin sudan, Anaximandros *aperion*’dan, Anaximenes de havadan oluştuğunu düşündüğüne göre Herakleitos’un da ateşten oluştuğunu düşündüğünü iddia etmek anlamlıdır. Ancak daha önce belirttiğimiz gibi Herakleitos salt bir kozmolojinin ötesinde ontolojik ya da metafiziksel olarak nitelendirilebilecek sorunlarla ilgilenmiştir. Onun peşinde olduğu şey, söz konusu filozoflarda olduğu gibi sadece evrenin meydana geldiği maddeyi ya da en azından maddi nedeni bulmak değil, varlığı incelemektir. Bu anlamda evrendeki her şeyin temelinde *logos* olmakla birlikte, ateş, *logosun* duyulur dünyadaki bir temsilidir.

Herakleitos her şeyden önce eğer değişime inanıyorsa onun monist olmaktan çok pluralist olduğunu düşünmek de mümkündür. Herakleitos her şeyin bir olduğunu ve her şeyin ateşten türediğini söylediği için materyalist bir monist gibi algılanır ancak ateşin doğrudan töz olduğuna yönelik fragmanlar da bulunmadığı için onun, *logos*’un gerçek maddi görüntüsü olmaktan çok, bir metaforu olduğunu düşünmek daha doğrudur. Her şeyin bir olduğu ifadesi her şeyin ateş tözünden türediğini ifade etmekten çok, paradoksları vurgular gibi görünmektedir. Herakleitos karşıtların paradokslarını üç türlü anlatmaktadır; 1. Karşıtların birlikte var olduklarına yönelik pek çok paradoks vardır: “Aynı deniz suyu balıklar için yaşamsal ve içilebilirken, insanlar için zehirli ve içilemezdir” ifadesi buna örnektir. 2. Karşıtlar arasında ilk örnekte olduğunda daha güçlü bir ilişkinin kurulduğu paradokslar vardır. Belli karşıtlar asla birbirleri olmadan düşünülemezler, aralarında metafiziksel ve kavramsal bağlılığa dayanan bir ilişki türü vardır: “İnen ve çıkan yol birdir” ifadesi bu ilişkiye örnektir. Burada Herakleitos karşıtlardan biri olmadan diğerinin de olmayacağını, birini düşünmeden diğerinin de düşünülmeceğini vurgular. Gece ve gündüz de böyledir. Gece olmadan gündüz, gündüz olmadan da gece düşünülemez. 3. Sonuncu paradoksta ise en güçlü ilişki biçimi olan özdeşlik ilişkisini görürüz. Her şeyin bir olduğu tezi burada somutlaşır. “Tanrı ya da *logos* hem gece, hem gündüz, hem kış, hem yaz, hem açlık, hem tokluktur, hem savaş hem barıştır. Bütün karşıtlar birdir çünkü hepsi *logos*’la ilişkilerinde bir birlik oluştururlar. Her şey *logos*’un bir parçası olduğu için bir birlik oluşturmaktadır. Deneyimlere anlam katılacaksa Herakleitos’a göre önce bu ilişki anlaşılmalıdır. Ateş sürekli değişimi simgeler. Bu nedenle Herakleitos kozmosu nehre benzetir. Nehir hem

sürekli değişmekte, sürekli yeni sular akmakta ancak yine de ona her zaman nehir denilmektedir, bu anlamda hem değişirken hem de aynı kalmaktadır (Graham 2011).

Akış öğretisini karşıtların birliği ilkesiyle destekleyerek Herakleitos, her şeyin değiştiğinden çok daha derin bir şeyler söylüyor gibi görünmektedir. Karşıtların birliği tezi bazı şeylerin sadece değişim yoluyla aynı kalabileceğine gönderimde bulunmaktadır. Evrendeki değişimin çatışma ve savaş şeklinde yıkıcı bir süreç olduğu düşüncesi kalıcı hiçbir şeyin bulunmadığı yönünde yorumlanır. Ancak kalıcı olan maddi gerçeklik, yalnızca onu oluşturan maddelerdeki sürekli değişim yoluyla var olur. Burada kalıcılık ile değişimi karşıt olarak düşünmek yerine zorunlu olarak birbirlerine bağlı olarak düşünmek gerekir. Aristoteles bunu daha sonraları bu şekilde yorumlamıştır. Örneğin insan bedeni de benzer şekilde daimi bir metabolizmanın aracılığıyla yaşayan ve devam eden bir organizma olarak düşünülebilir. Organizmadaki her şey sürekli değişirken, insan bir organizma olmak bakımından aynı kalır. Böyle düşünüldüğünde Herakleitos'un akışa inandığı ancak bu akışın kalıcılığı yıkan bir akış olmadığı görülür. Daha ziyade paradoksal şekilde bu akış, kalıcılığın zorunlu bir koşulu olarak karşımıza çıkar. Karşıt şeyler bizde aynı şey olarak bulunurlar. Birinin diğerine değişmesiyle bunlar aynı şey olurlar. Uyumak ve uyanık olmak aynı zamanda ya da aynı açıdan olmasa da bizde bulunmaktadır. Eğer bunlar Herakleitos'a çoğunlukla yanlış bir yorumla atfedildiği gibi özdeş olsalardı zaten değişimden söz etmek imkansız hale gelirdi. Karşıtlar yaşam-ölüm, uyuma-uyanıklık, gençlik-yaşlılık gibi bir ilişki sistemi kurmaları nedeniyle aynıdır. Özneler karşıt niteliklere aynı zamanda sahip olmazlar. Herakleitos'da olan şey, karşıtların özdeşlik içinde eritilmesi değil, fakat yaşamda ve evrende olan karşıtların karşılıklı bağılıklarının ustaca yapılmış bir analizidir. Karşıtlar gerçekliktir, birbirleri ile ilişkileri gerçektir ama birbirlerine özdeş değillerdir (a.e.).

Platon ve Aristoteles'e göre Herakleitos mantıksal açıdan çelişkili sonuçlara varmıştır. Herakleitos, 1. her şey sürekli değişir, 2. karşıt şeyler özdeştir ve 3. her şey aynı zamanda vardır ve yoktur gibi sonuçlara ulaşmaktadır. Başka bir deyişle akış öğretisi ve karşıtların birliği ilkesi, çelişmezlik ilkesinin reddine götürür. Gerçekte Herakleitos şöyle söylemektedir; "nehre girenlerin üzerinden, aynı kalan ve başka başka sular akar". Cümlede hem "aynı" hem de "başka" anti tezi vardır. Burada kastedilen şey, aynı kalan nehirde başka suların aktığıdır. Yani sular değişse de nehir, nehir olmak bakımından aynıdır. Başka suların akmasıyla nehrin gölet ya da göl olduğundan söz edilmemektedir. Bunun anlamı, her şeyin değiştiği değil, bazı şeylerin değişerek başka şeylerin varlığını devam ettirmesini sağladığıdır. Daha genel ifade edilirse, bileşenlerdeki değişim, daha yüksek yapılara süreklilik sağlamaktadır. Karşıtların birliği ilkesine göre, Herakleitos, karşıtlar arasında bir takım birliğin olduğuna inanır. Savaş, barış, gündüz, gece, açlık, tokluk gibi. Ama daha yakından bakarsak söz konusu birliğin özdeşlik olmadığını görürüz. Ölüm ve yaşam, uyanıklık ve uyku, gençlik ve yaşlılık bizim içimizdeki aynı şeydir. Bu şeyler değişerek diğerine ve diğerleri de onlara dönüşürler. Bu türden değişimler, özdeşlik ilişkisini nitelememektedir. Herakleitos'un söylemek istediği şey, karşıtların özdeş olduğu değil, bir dizi değişimle birbirlerinin yerine geçebildikleridir: Karşıtlar, karşılıklı değişebilirlerdir. Bu nedenle Herakleitos evrensel akışı savunmamakta fakat öğelerin yasalı bir akışını kabul etmektedir. Bu bakımdan karşıtların özdeşliğini değil, dönüşümsel eşitliğini savunur. Bu da çelişmezlik ilkesinin reddi demek değildir (Graham 2005).

Eğer hareketin diyalektik yorumundan çıkan sonuç formel mantığın çelişmezlik ilkesinin yadsınması ise bu aynı zamanda formel mantın geçerliliğin de yadsınması anlamına gelir. Diyalektik, hareketin kaynağını şeylerdeki karşıtların savaşı ile açıklamaktadır. Bu, Herakleitos'un karşıtların birliği ve çatışması ilkesinde ifade ettiği şeydir (Schaff 1960: 241). Unutulmamalıdır ki karşıtların birliğinin egemen olduğu bu diyalektik süreçte “çelişki”nin mantıktakinden farklı bir anlamı vardır. Diyalektik ilke, fenomenlerin kutuplu olduğunu söylemektedir. Bu kutupluluk değişimin kaynağıdır. Marksist literatürde, bu karşıtlıklardan ve çatışan karşıt güçlerden “çelişki” şeklinde söz edilir. Ancak söz konusu karşıtlıklardan ve karşıtların birliğinden diyalektik ve mantıksal anlam farkını düşünmeden çelişki şeklinde söz etmek tehlikelidir. Bu terminoloji zorluklarının kaynağı Hegel'e kadar gitmektedir. Hegel de çelişkinin diyalektik ve mantıksal anlam farkını gözden kaçırmıştır. Ancak karşıtların birliği ilkesinin diyalektik anlamı, mantıksal çelişkileri içermemektedir. Bu bağlamda ‘bir mıknaatsın “kuzey” ve “güney” kutbu vardır’ demek, mantığın çelişki ilkesiyle bağdaşmadığı anlamına gelmez, çünkü bu durumda aynı anda mıknaatsın hem kuzey kutbuna sahip olduğu hem de olmadığı söylenmiş olmamaktadır (a.e., 244).

Karşıtların ancak birbirleriyle anlamlı oldukları iddiası zaman zaman a. söz konusu karşıtları gerçek olmadıkları çünkü ya yanıltıcı ya da gerçekte özdeş oldukları, b. belli bir bağlam ya da bakış açısına göreli oldukları şeklinde eleştirilir. İlk yorum doğru değildir. Karşıtların gerçek olmadıklarına ilişkin Herakleitos'un doğrudan bir ifadesi yoktur. Gece ve gündüzün bir olduklarını söylediğinde onların özdeş olduklarını değil, farklı ifadelerde aynı zemin olmaları anlamında bir olduklarını söyler. O karşıtların gerçek olduğunu düşünmektedir. İkinci yorum da doğru değildir, ancak denizin insanlar zehirli, balıklar çinse sağlıklı olduğu gibi pek çok ifadesinde böyleymiş gibi görünür. Fakat burada kastedilen denizin onu içen kişiye göreli olduğu değil, hem en saf hem de en zehirli olduğudur. İşte bu noktada Aristoteles deniz nasıl hem en saf hem de en zehirli olabilir düşüncesiyle onun çelişmezlik ilkesini yadsıdığını iddia eder. Karşıtların çelişki içermeyen nasıl birlik oluşturabileceği Aristoteles açısından sorunsaldır. Ancak burada Aristoteles'in gözden kaçırdığı bir ayırım yapılmalıdır. Herakleitos, saflığın ve zehrin “varlığını”, onların “görünüş”lerinden ayırmaktadır. Yani karşıtların birlik içindeki varlığının, onların görünmelerinden ayırmak gerekir. Herakleitos, denizin özünün belli bir bakış açısından zehirli, farklı bir bakış açıyındansa sağlıklı olduğunu söyleyerek bir çelişkiye düşmemektedir. Karşıtların varlığı, Aristoteles'in terminolojisini ödünç alarak söylenirse, potansiyel olanın konusudur. Başka bir deyişle deniz suyunun özüne aittir. Yani denizde hem yaşamsal hem de ölümcül olma potansiyeli vardır. Bir şeyin özünde zıtlıklar olabilir. Bu da birlik ve çokluk arasındaki problemi çözer. Bu şekilde Herakleitos, birlik ve çokluğun bir arada olabileceğini göstermektedir (Hussey 1999: 95- 98)

Herakleitos'un doğa filozoflarında olduğu gibi evrenin kökeni ve yapısı ile ilgili empirik ya da astronomik belirlemeler yerine, görünen evrenin alta yatan yapısı ile ilgili rasyonel açıklamalara giderek *logosa* dayanan bir metafizik kurduğu, bu anlamda da asıl ilgi alanın ontolojiye yaklaştığı görülmektedir. Yine de ontolojinin bütünüyle Varlık'ın varlık olarak incelenmesi şeklinde karşımıza çıktığı ilk düşünür Parmenides olmuştur.

Parmenides'in temel düşüncesi, Varlık'ın her türlü duyuşsal boyutundan kaçınmak ve hiçliği bütünüyle değilleyerek, varoluşu bütünüyle Varlık ya da birlik olarak anlamak olmuştur. Böylece Parmenides bütünüyle saf ve kavramsal düşünme yoluyla felsefenin o zamana kadarki en soyut kategorisini ortaya koymuştur (Sandywell 2003: 146). Parmenides, "olmak" teriminin esas anlamının düşünün ve düşünülebilir olanın var olması gerektiği olduğunu ve bunun dışında hiçbir şeyin var olmadığını iddia eden ilk filozoftur.

Sadece var-olma (Varlık) vardır, bu kadar da değil, var-olma ile düşünme aynı şeydir, bizim dışı vuruş şeklimizle: Bütün yargılar bir var-olma'nın, değişmeden duran bir gerçeğin dışı vuruluşudurlar... Aklın yargılarının var-olmama'yı yani olmayanı dışı vurdukları düşüncesi anlamsızdır (Kranz 1984: 76).

Aynı şeydir düşünmekle var-olma düşüncesi çünkü içinde söylenmiş olarak bulunduğu var-olansız bulamazsın düşünmeyi (Kranz 1984: 84).

Parmenides ile ilk kez felsefe, düşüncenin kendisini nesne olarak ele almıştır. Parmenides, Herakleitos'un aksine Varlığın değişimini redderek, bir olduğu sonucuna ulaşmıştır. Böylece Varlığı yokluktan bütünüyle soyutlayarak, oluşu reddetmiştir. Çünkü ona göre yalnızca düşünülebilir olan bir şeyin varlığından söz edilebilir. Yokluk veya hiçlik ise düşünülebilir bir şey değildir. Değişim hakkında konuşmak yokluk üzerine konuşmak olur bu da mümkün değildir, çünkü değişim varlıktan yokluğa doğru olur.

Duyumsanan oluş sürecinde olduğuna göre, çelişkilidir çünkü oluş kavramının kendisi varlıktan yokluğa ya da yokluktan varlığa geçişi içerir ve bu ise tam olarak Parmenides'in yadsıdığı şeydir: Çelişkili olan nesnel olarak var olamaz. Parmenides yine de çelişkili olanı yanlışlık olarak değil ama sanı olarak alır. Sanı, yanlışlık ile aynı şey değildir. Yanlışlık olmayanın olduğunu düşünmektir. Oysa oluş sürecinde olan yalnızca olmayan değil ama olma ve olmama, varlık ve yokluk durumunda olandır. Bu ise sanının (*doxa*) nesnesidir (SparkNotes Editors, n.d.). Böylelikle Parmenides, *doxa* ile *episteme* arasında ayırım yapacak olan Platon'un epistemolojisine temel sağlamıştır.

Var-olma ve var-olmama aynı şeydir ve aynı şey değildir diyen ve her yerde karşıtlık bulan o çift başlıların, yani hep birbirinin tersi yönde bakanların, yani Herakleitos ile Herakleitoscuların düşüncesi daha yanlıştır. Buna göre "meydana gelme" ile "yok olma" duyuların hokkabazlığıdır, çünkü var-olmaktan var-olanın meydana gelişini ve var-olanın yok oluşunu varsayar ve duyular dünyası düşten daha gerçek değildir; yer değiştirme, renk değiştirme ve insanların sözünü ettikleri bu gibi şeyler sadece addırlar. Doğruluk, düşünce, var-olma ülkesindeyse yalnız şu nitelikler geçerlidir: Meydana gelmemiş, geçip gitmez, bölünmez, sürekli, hareketsiz, değişmez, aynı şeyde aynı şey, kendinde, toplu, bir bütün (Kranz 1984: 76).

Parmenides'e göre hareket imkânsızdır çünkü hareketin olması için boşluk olmalıdır, boşluk ise yokluktur, bu nedenle de var değildir. Var olan şey, şimdi ve her zaman bir ve süreklidir. Bölünemezdir çünkü ne ise her yerinde o ile doludur. Onu bir bütün halinde tutmayı engelleyecek şekilde bir yerinde daha az ya da daha fazla değildir, her yerinde aynıdır. Varlık, duyu deneyimi yoluyla bilinemez, çünkü şeylerin algısı yanıltıcıdır. Sadece *logos* yoluyla anlaşılabilir. Varlığa gelme ve yok olma yanıltıcıdır çünkü şeyin altında yatan maddesi, o şey yok olsa bile hala var olmaya

devam eder. Yani var olan şey, her zaman var olmaya devam eder. Alttayatan bu statik ve sonsuz gerçekliğe (*aletheia*) duyu deneyimi ile değil de, akıl yürütme ile ulaşılır (SparkNotes Editors, n.d.).

Parmenides gerçekliğin bir, değişmenin imkânsız ve Varlığın zaman dışı, tek düze, zorunlu ve değişmez olduğu görüşleriyle Batı felsefesi, özellikle de Platon üzerinde etkili olmuştur. Varlığın bir ve değişmenin imkânsız olduğu görüşleriyle doğa filozoflarını meşgul eden çokluk problemini ortadan kaldırmıştır.

Parmenides'in Varlığın bir küre gibi olduğuna ilişkin ifadesini Varlığın maddi olduğu, bir mekânı bulunduğu şeklinde algılamak her ne kadar ifadeyi böyle yorumlamak mümkün olsa da, doğru olmamaktadır çünkü eğer doğru olursa madde duyularla algılandığı için Parmenides tutarsızlığa düşmüş olur. Onun söylemek istediği şey Varlığın gerçekten bir küre biçiminde olduğunu vurgulamaktan çok, bir kürenin her yerinin birbiriyle eşit oluşu gibi Varlığın da her yerinde bir ve aynı olduğu, bir yerinde daha az ya da daha fazla olmadığıdır. Parmenides'in Varlığı duyularla algılanabilir değildir. Ona göre duyuların oluşturduğu dünya bir yanılsamadır. Parmenides'in duysal nesnelere dünyasının gerçek dışı olduğu iddiasının anlamı nedir? Duyu dünyasının, hareketin, çokluğun var olmadığını söylemek şüphesiz saçmadır. Hareket bir yanılsama ise Londra'dan Bristol'a kalkan tren hareket etmeyip, yolculuğun sonunda hala Londra'da mı yer almaktadır? Duyu dünyasının bu anlamda var olmadığını söylemenin hiçbir bir anlamı yoktur. Akli başında hiç kimse şeylerin, bu masanın, şapkanın var olmadığını söyleyemez. Aynı şekilde halk arasında Berkeley'in de maddenin var olmadığını yolundaki saçma düşünceleri önerdiği sanılmıştır. Doktor Johnson da bunu duyunca taşla tekme atarak onu çürütmeye çalışmıştır. Gerçekte Berkeley'in dile getirdiği görüşler ise taşla tekme atılarak çürütülemeyecek cinstendir. Madde yalnız bizim ve Tanrı'nın zihinlerimizde ve zihinlerimiz için var olur, maddenin özü algılanabilir olmaktır, maddenin görülebilir ve elle tutulabilir görünüşünün altında bilinmeyen ve bilinemez bir alt tabaka yoktur. Maddi dünya vardır, şüphesiz oradadır. İster düş, ister yanılsama, ister sadece bir görünüş olarak adlandırılın bunların hepsi oradadır ve kesinlikle var olmaktadır. Parmenides de dış dünyanın var olmadığını değil, asıl varlık olmadığını, gerçek olmadığını söyler. Bunun anlamı gerçeklik ile varoluş arasında bir ayrım yapıldığıdır. Varolan şeyler, fiiller, gök taşları, çokluk, hareket sadece görünüşdür. Yalnız Varlık gerçektir (Stace 1986: 21-2). Bu dünyanın yanılsama olduğu tezini Platon da düalist anlayışının merkezine geçirmiştir.

Parmenides'in Varlık ve varolanlar arasında yaptığı ayrım ile ontolojik bir sorunu kendisine nesne edinmiş olduğunu ve bu sorunun kendisinden sonra üzerinin örtülerek farklı bir boyuta taşındığını Heidegger dile getirerek 20. yüzyılda yeniden Varlık'ın varlık olarak incelenmesinin gerekliliğine dikkat çekmiştir. Böylece Parmenides'in *aletheia* kavramına geri dönerek varlığın üzerindeki örtünün kaldırılması gerektiğini vurgulamıştır.

Heidegger, Herakleitos ve Parmenides'in mükemmel bir başlangıç yaptıkları felsefeyi Aristoteles ve Platon'un sona erdirdiklerini söyler. Varlığın doğadan ayrılıp idea ile özdeşleştirilmesi ile Parmenidesçi Varlık'ın üzeri örtülmüştür. *Logos*'un, kategorilerin yardımıyla doğruluk ve yanlışlık arasında hüküm vermeye yarayan

mantıksal bir araç haline gelmesi ile hakikat, doğruluk kavramı ile sınırlanmıştır. Böylece özne ve nesne arasında bir yarık meydana gelmiştir (Heidegger 2000: 17).

Parmenides temel ontolojik kavram olan Varlığı Avrupa felsefesine sokan ilk kişi değildir ancak sadece mantıksal argümantasyona dayanan, empirik dünyaya dayanmayan salt teorik bir sistem kuran ilk kişidir (Vamvacas 2009: 136).

Görüldüğü gibi Parmenides'in kozmoloji ortaya koyduğunu söylemek imkânsızdır. Zaten ona Varlık ezeli ebedidir bu nedenle dünyanın başlangıcından ve kökeninden söz etmek imkânsızdır. Bu bağlamda Parmenides'ten Milet'lilerde olduğu gibi bir doğa filozofu şeklinde söz etmek mümkün değildir. Onun ilgilendiği şeyin *phusis* olduğunu söylesek bile bu, Heidegger'in belirttiği gibi Varlık'ın kendisini *phusis* şeklinde açmasından başka bir şey olamayacaktır. Parmenides'in Varlık'ını doğa filozoflarında olduğu gibi her şeyin temelindeki *arkhe*, başka bir deyişle bir ilk madde şeklinde düşünmek mümkün değildir. O, Varlık'ı varlık olarak ele alarak ontolojinin kurucusu olmuştur.

5. Plüralist Filozoflar

Parmenides ile birlikte değişimin yadsınması, değişim problemini yeni bir boyuta taşımıştır. Presokratik felsefenin son döneminde değişim probleminin artık tek bir *arkhe* ile açıklanamayacağı, bunun yerine birden fazla elementin *arkhe* olarak düşünülmesi yaklaşımı hâkim olmuştur. Bu noktadan sonra son Presokratikler, doğal dünyayı Eleatik yadsımadan kurtarmaya çabalamışlardır. Bu bağlamda bir taraftan Parmenides ile imkânsız hale gelen kozmoloji yeniden gündeme gelmiş, bir taraftan da Parmenides'le somutlaşan ontolojik yaklaşım azalarak etkisini sürdürmüştür

Parmenides'le birlikte Yunanlılar entelektüel bir çıkmaza girmiştir. Parmenides'i katı mantıksal çıkarımlarının desteklediği monizmi, Herakleitos'un oluş düşüncesiyle açık bir çelişki meydana getirerek duyulur dünyayı bir yanılsama olarak kabul etmiştir. Empedokles Parmenides'in Varlık için söylediklerini kabul etmekle birlikte onun monizmini benimsememiş ve dört temel *arkhenin* varlığını öne sürmüştür. Empedokles üç Miletli doğa filozofunun tek kozmik *arkheyi* benimseyen monistik yaklaşımlarını da reddetmiştir. Thales'in su, Anaksimandros'un *apeiron*, Anaksimenes'in hava olarak belirledikleri *arkhe*'nin hareketini kendisinden aldığı dolayısıyla *kozmosun* organik bir bütün olduğu düşüncesini de reddeden Empedokles, yine de Miletliler'in dünyadaki çokluğu açıklamak için kullandıkları sıcak-soğuk, ıslak-kuru gibi temel karşıtlık düşüncesini kabul etmiştir (Vamvacas 2009: 169).

İlk plüralist filozof olan Empedokles, temel gerçekliklerin sonsuz ve değişmez olduğunu ancak onların karışmaları ve ayrışmaları ile duyular dünyasının meydana geldiğini düşünmüştür. Empedokles *kozmosta* altı çeşit temel öge olduğunu iddia etmiştir. Bunlar Empedokles'in kök olarak bahsettiği daha sonra Aristoteles'in elementler şeklinde söz ettiği Toprak, Su, Hava ve Ateş ile birlikte iki güç olan Sevgi ve Nefret'tir. Kökler, Sevgi ve Nefret ile birleşip ayrışarak algıladığımız dünyayı oluştururlar. Bu birleşme ve ayrışma ile şeylerin varlığa gelme ve yok oluşları gerçekleşir ancak kök ögeler her zaman aynı kalmaktadır (Curd 2011: 74).

Dört element her şeyin kaynağıdır, her şey onlardan türemiştir. Hiçbiri bir diğerine önsel değildir, hiç biri diğerinden daha temel değildir. Parmenides'in çokluğun olamayacağı iddiasına karşın Empedokles çokluğu ilk kez dört *arkhe* ile açıklamaya çalışmıştır. Empedokles, birbirlerine eşit fakat her birinin kendine özgü özelliği olan bu dört *arkhe* ya da element yoluyla fenomenlerin kurtarılabilceğini düşünmüştür. Yine de Empedokles'in, elementlere tanrı isimleri vermiş olmasından dolayı mistik bir yanının olduğu da düşünülebilir (Guthrie 1962: 142).

“Dört kökünü dinle sen önce bütün şeylerin;

Parlayan Zeus, hayat veren Hera, Hades, Nestis¹,

Gözyaşlarıyla besleyen dünya kaynaklarını” (Kranz 1984: 109).

Empedokles, her şeyin değişim içinde olduğuna yönelik Herakleitosçu iddiayı kabul eder ancak maddi şeylerin nihai gerçeklik olmadığını düşünür. Parmenides'in varlığın yaratılmamış, ölümsüz ve yok edilemez olduğu ve yokluk ya da boşluğun var olmadığı görüşlerini benimseyen Empedokles, yine de varlığın tek ve hareketsiz olduğu tezine karşı çıkmaktadır. Parmenides'in varlık için söylediği bu açıklamaların dört kök için geçerli olduğunu belirten Empedokles, bu dört kökün nihai gerçekliği oluşturduğunu düşünür. Duyusal fenomenlerin değişim, oluş ve bozulma gibi sayısız çeşitliliğinin bu dört ögenin belirli oranlarda birleşmesinden ve ayrışmasından meydana geldiğini iddia eder. Şeylerin doğumu ya da ölümü diye bir şey yoktur sadece birleşme ve ayrışmalar vardır. Ancak insanlar onları bu şekilde adlandırır. Bu birleşme ve ayrışmalar Sevgi ve Nefret adı altındaki iki karşıt güçten doğar. Böylece Empedokles, Anaksagoras ve Demokritos tarafından benimsenecek olan plüralist bir kozmoloji kurmuş olur (Vamvacas 2009: 170).

Sevgi (çekim, dostluk, yakınlık, harmoni, mutluluk, şefkat ya da Afrodit) ve Nefret (itme, çatışma, hiddet veya sinirlilik) tanrısal ve ölümsüz güçlerdir. Sevgi iyinin, Nefret ise kötünün kaynağıdır. Böylece Empedokles ilk kez iyi ve kötünden ilk ilkeler olarak bahseden filozoftur. Bu iki karşıt güç hem kozmolojik hem de kozmogonik olarak etkilidir. Çekim, birbirlerine benzemeyenleri birleştirir, benzerleri ise ayırır. Buna karşıt olarak itme, benzemeyenleri ayırır ve benzerleri birleştirir. Bu şekilde *kozmos* defalarca yaratılır ve yok olur. Böylece sonsuz bir kozmik döngü gerçekleşir (a.e., 172).

Hava, su, toprak ve ateşin birleşmesiyle sonlu şeylerin şekilleri ve renkleri oluşur. Elementler varlığa gelmez veya yok edilemez, niteliksel olarak değişmezler, değişim boyunca homojen kalırlar. Empedokles, Parmenides'in boşluğu yadsımamasını kabul etse de, bunun zorunlu sonucu olarak hareketin imkânsız olduğunu düşünmemektedir. Ona göre elementler hareket etmek için boşluğa ihtiyaç duymazlar çünkü birbirlerinin yerini alabilirler. Birleşerek ve ayrılarak birbirlerine dönüşürler, birbirleri haline gelerek görünüşlerini değiştirirler (Guthrie 1962: 147-8).

¹ Zeus, Herakleitos'da olduğu gibi tanrı-öge ateştir, Hera toprak ana, Hades (Hellenler buna 'görünmez' diyorlar burada tanrısal hava ögesidir, Nestis bir su perisidir. Bkz. W. Kranz a.g.e. 125.

Bir diğerk plüralist filozof olan Anaxagoras ile birlikte düşünce süreci, gerçeklğin mekanik olmayan bir kavrayışına doğru yol almıştır. Evren giderek mükemmel bir makineden çok mükemmel bir zihin şeklinde algılanmaya başlanmıştır. Empedokles rasyonel-mistik, pratik-dini ya da Apollon-Dionysosçu gibi karşıtlğın öğelerini içeren felsefenin son temsilcisidir. Bundan sonra Anaxagoras ile birlikte mistik öğelerden tamamen arınarak bugünkü anlamda bilimsel-felsefi ruhun adımları atılmıştır (Vamvacas 2009: 197).

Anaxagoras, evrendeki her şeyin *arkhesi* olarak zihni (*nous*) kabul etmiştir; ona göre *nous* yaratıcıdır, madde ise üründür. Hareketin nedeninin *nous* olduğunu iddia eden Anaxagoras, değışimi açıklamak için gerekli olan şeyin, şeylerin maddi dünyadaki kuruluşlarını incelemek olduğunu düşünmüştür. Anaxagoras teorisini “hiçbir şeyin varlıktan yokluğa, yokluktan da varlığa geçemeyeceğı” Parmenidesçi ilkeye dayandırır. Diğerk ilkesi ise “zihnin hariç her şeyde her şeyden belli oranlarda bulunduğudur”. Bu ilkeye ulaşmasını sağlayan soru “saçın, saç olmayan bir şeyden, beden, beden olmayan bir şeyden nasıl olup da meydana gelebileceğı sorusudur. Bu, Anaxagoras’a göre ancak her şeyde her şeyden varsa mümkündür. Bu ilke üzerinden Anaxagoras, Eleatik monizmi reddeder. Empedokles’in dört kökünün de sınırlı olduğunu düşünerek varlığın her şeyde olan özelliklere sahip olduğunu iddia eder. Ona göre maddi şeylerdeki sınırsız çeşitlilik kadar sıcak-soğuk, siyah-beyaz gibi özellikler her varlıkta bulunmaktadır (a.e., 198).

Bu şekilde Anaxagoras her türlü değışimi açıklayabilir. Çünkü her şey, başka her şeyden içinde taşımaktadır. O halde değışim yokluktan bir şeyin yaratılması yoluyla gerçekleşmemektedir. “Maddedeki temel değışikliğın mekanik süreçlerin ya da niteliksel dönüşümlerin ürünü olduğu yönündeki Presokratik iddiayı kabul etmeyen Anaxagoras, maddedeki hareket ve ayrılmanın, onlara dışsal olan *nous* tarafından başlatıldığını ifade eder” (Vamvacas 2009: 203). Buradan iki temel sonuç çıkmaktadır: Birincisi, maddenin sonsuzca bölünebilir olduğudur. Küçükte en küçük yoktur her zaman daha küçük vardır. İkincisi ise canlı veya cansız her parçanın, biçiminden bağımsız olarak diğerk her şeyin sonsuz oranlarından oluşan *spermatadan* (tohum) meydana geldiğidir. Başka bir deyişle her parça, başka bir parçayı içerir. Bu nedenle sonsuz sayıda tohum vardır. Maddenin karşısında zihin, hareket ettirici ve kontrol edici güce sahip olmasıyla farklılaşır (a.e., 199).

İlk kez Anaxagoras kozmolojik oluşun başlatıcı gücü olarak zihinden (*nous*) söz eder. *Nous*; varlığın maddi ifadesinden bağımsız olarak cisimsel değildir. Maddenin bölünmesine götüren başlangıç hareketini *nous* yapar. Evrenin nihai amacı olarak düzeni sağlayan *nous*, canlı her şeyde ruh olarak, aynı zamanda insanda akıl olarak vardır. Nitelikleri tanrısal olanla ilişkili olmasına rağmen Anaxagoras, *nousu* tanrı ile özdeşleştirmez. Zihne ilişkin tüm bu nitelendirmeler Batı felsefesi ve bilimi için yeni ufuklar açmıştır. *Kozmosun* başlatıcısının *nous* olduğunu idia ederek Anaxagoras, ilk teleolojik yaklaşımı sergilemiştir. *Nous*, sadece ilk hareket ettirici değil, fakat şeylerin düzenleyicisi olduğu için teleolojiktir. *Nous* saftır, başka hiçbir şey ile birleşmez. Eğer öyle olsaydı birleştiğı şeyler, onun diğerk şeyleri tek başına kontrol etmesine izin vermezdi. Anaxagoras’ın, *nousu* mekânsal olarak düşünse de (çünkü insanlarda vardır) onu maddi her şeyden ayrı tuttuğı da açıktır (a.e., 200).

Empedokles'in döngüsel evren anlayışına karşılık Anaxagoras, evrenin yaratımı ve gelişimi söz konusu olduğunda zaman içinde gerçekleşen çizgisel bir kozmoloji anlayışı öne sürmüştür. Biçimsiz ve hareketsiz maddesel kütleyle zihin, ilk hareketini verir. Bu şekilde ayrılma ve farklılaşma gerçekleşir. Bu ilk hareketin dünyayı düzenlemek gibi teleolojik bir amacı vardır. Madde ve zihni birbirinden ayırarak Anaxagoras, batı düşüncesinin o zamandan beri önemli bir konusu haline gelen düalizmi desteklemiştir. Rasyonalist açıklamalarla kalan son mistik kısıntıları da temizleyerek, zihin metafiziğinin kurucusu olmuştur (a.e., 201).

Anaxagoras için dünyanın amaçlılığı şeklindeki kozmolojik gelişim, algılanan dünyanın dışından, yani zihinden gelmektedir. Başka bir deyişle nihai amaç *nous* tarafından önceden belirlenmiştir. Bu anlayışa Demokritos karşı çıkacak ve katı bir determinist doğa teorisi kuracaktır. Anaxagoras'a benzer şekile Aristoteles de teleolojik bir yaklaşım benimser ancak bu teleolojik ilke bilinç ya da aşkın bir şeyden değil, maddenin kendi içinden gelmektedir. Anaxagoras, maddedeki temel değişikliğin mekanik süreçlerin ya da niteliksel dönüşümlerin ürünü olduğu yönündeki Presokratik iddiayı kabul etmez. Maddedeki hareket ve ayrılma onlara dışsal olan *nous* tarafından başlatılır (a.e., 204).

Anaxagoras'tan sonra gelen atomcu anlayış, fizik dünyayı Eleatik mantığın ölümcül etkilerinden plüralist teori yoluyla kurtarma girişiminin en başarılı ve son örneği olmuştur. Anaxagoras'ın tohum anlayışının sonsuzca bölünebilirliği bu sorundan kaçınmış ancak Pythagorasçılar'ın farklı bir versiyonu olmaktan öteye gidememiştir. Onlara göre Pythagorasçılar matematiksel figürlerle doğal dünya arasındaki köprüyü kuramamışlardır. Eğer duyu dünyası parçalardan meydana geliyorsa, bu parçalar katı fiziksel tözün parçaları olmalıdır (Guthrie 1962: 389).

Eleatik ontolojiyi kabul eden Atomcular, duyu aracılığıyla algılanan dünyanın doğasını Parmenidesçi metafizikle birleştirmişlerdir. Başka bir deyişle tek bir mantıksal neden ile her şeyi açıklamışlardır. Atomcular, Parmenides'in boşluk, hareket, çokluk ve bölünebilirlik hakkında ifade ettiği dört temel kabul ile hesaplaşmışlardır. Elealılar'a göre boşluk, yoktur. Eğer boşluk yoksa hareket yoktur. Şeyleri birbirinden ayıracak boşluk olmadığı için çokluk ve bölünme de yoktur. Bu nedenle zorunlu olarak çıkan sonuç, varlığın bir ve hareketsiz olduğudur (Vamvacas 2009: 211).

Ancak tüm bu sonuçlar hareketin, çokluğun, oluş ve bozulmanın olduğu deneyimiyle çelişmektedir. Empedokles ve Anaxagoras dışsal güçler (itme ve çekilme) ve teleolojik nedenler (zihin) ortaya koyarak bu çelişkiyi çözmeye çalışmışlardır. Bu yaklaşımlar özgün olmakla birlikte Atomcular için kusursuz ya da tam da değildir. Leukippos ve Demokritos'un asıl başarısı doğal dünyanın empirik algısı ile Parmenidesçi ontolojiyi, varlığın Eleatik kavrayışını bozmadan ya da aşkın güç veya nedenler düşünmeden tek bir teoride birleştirmiş olmalarıdır. Bunu boşluk kördüğümünü çözerek ve Parmenidesçi Varlık'ın (Bir) niteliklerini, dünyayı oluşturan sonsuz sayıdaki mikroskobik varlıklar olan ve *arkhe* olarak belirledikleri atomlara yükleyerek yaparlar. Parmenides'in sisteminde boşluk olmadığı için hareket, çokluk ve bölünebilirlikten söz etmek mümkün değildir. Leukippos ve Demokritos da boşluğun gerçekten varlık olmadığını ama var olduğunu düşünürler. Eğer bu problem çözülsün hareket, çokluk ve bölünebilirlik mantıksal açıdan savunulabilir hale gelecektir.

Leukippos ve Demokritos, Parmenides'in aksine "varlık olmayan"ın zorunlulukla "var olmayacağı" sonucunu çıkarmazlar. Onlar "varlık"a maddi, bedensel özellikleri atfederken, "varlık olmayan"ı ise maddi olmayan, boş olarak düşünürler. Buradan onların var olmadıkları sonucu çıkmamaktadır. Geometrik figürler maddi değildirler ancak yine de vardır ve Pythagorasçılar onları kozmolojilerine dâhil etmişlerdir. Günlük dildeki söylemlerimiz de bunu destekler niteliktedir. Örneğin "odada boş yer var" ifadesi varlık olmayanın da, başka bir deyişle boşluğun da var olduğunu gösterir (a.e., 212).

Boşluk, varlığın değillenmesidir. Varlık ve boşluk ontolojik açıdan antitezdirler. Atomlar bölünemezdir, içinde boşluk yoktur, birdir, tamdır, parçasızdır, kendi içlerinde değişmezdir, sonsuzdur, yaratılmamıştır, ölümsüzdür. Bunlar Parmenidesçi ilkelerdir. Sayısal olarak sınırlı değildirler, niteliksel olarak farklı değildirler, doğaları birdir yani aynı maddi yapıya sahiplerdir. Özleri aynı olduğuna, yani niteliksel olarak farklı olmadıklarına göre o halde maddi şeylerdeki çeşitlilik nasıl mümkün olmaktadır? Bu çeşitliliğin kaynağı mekânsal ve niceliksel farklılıktan kaynaklanır. Atomlar birbirlerinden şekil ve büyüklük bakımından farklılaşırlar. Atomların birleşmesiyle oluşan bileşik yapıdaki atomların şekil ve büyüklükleri, sayıları, düzenlenme biçimleri, yerleri farklı olduğu için çeşitlilik vardır. Atomlar boşlukta hareket ederken ağırlıklarından dolayı farklı yönlere giderler, böylece farklı bileşikler oluştururlar. Şeylerdeki niteliksel farklılıklar, atomlardaki niceliksel farklılıklara indirgenmiştir. Atomlar birbirleriyle farklı şekillerde birleşebilirler (a.e., 214-5).

Demokritos için atomların sonsuz boşlukta hareket halinde oldukları apaçiktır. Atomların temel hareketi dışarıdan gelmeyip, kendilerine içkindir, evrenin aksine atomların başlangıcı yoktur, ezeldirler. Atomculara göre sonsuz boşlukta sonsuz atomlar düyanın meydana gelişinden önce sonsuz zaman boyunca hareket halindeydiler (Vamvacas 2009: 126). Atomcuların her şeyin varlığın başlangıcından beri zorunlu doğa yasası tarafından kontrol edildiği, mutlak nedenselliğin hâkim olduğu, dışsal güçlerin müdahalesinin, teleolojik ilkenin ve rastlantının olmadığı, hiçbir şeyin gelişimi güzel meydana gelmediği ve her şeyin belirli bir nedeninin olduğu iddiaları, zorunluluğun bir doğa yasası haline gelerek katı bir bilimsel teoriyi öncelendiği söylenebilir (a.e., 218).

Plüralist teoriler, Parmenides'in mantıksal ilkeleri ile hesaplaşmak zorunda kalmışlardır. Bu nedenle plüralist teorilerin bir ayağı ontolojik olmak durumundadır. Bu ilkeler ile çokluk ve değişim problemini uzlaştırmaya çalışan son dönem Presokratikler'in kozmolojileri ile ontolojileri yine iç içe olmakla birlikte, ontolojik bakımdan ilk doğa filozoflarından belirgin biçimde farklılaşmaktadırlar. Hiçbir şeyin gelişimi güzel gerçekleşmediği veya her şeyin bir nedeni ve zorunluluğu olduğu düşüncesi, onların Gerçeklik'i görünenden çok daha derinlerde aramalarına yol açmıştır. Bu noktada empirik gözlemlerin desteklediği tek bir temel maddeyi *arkhe* olarak belirlemekten kaçınmışlardır.

6. Sonuç

Değişim sürecinin düzenli olduğu düşüncesi Thales'te örtük biçimde bulunurken, diğer filozoflarda ise açık olarak kabul edilir. Anaksimandros şeylerin bir zorunluluğa göre gerçekleştiğini söyler, Anaksimenes'in seyrelme ve yoğunlaşmadan söz eder, Herakleitos'un *logosu*, Parmenides'in Varlık'ı, Empedokles'in Sevgi ve Nefret'i, Anaksagoras'ın kozmik zihni, Demokritos'un determinist zorunluluğu olmak üzere hepsi kökensel bir Miletli temaya dayanır: Doğa düzenli çalışır bu nedenle de anlaşılabilir (Lesher 1999: 228). Bütün Presokratikler doğanın düzeninden yola çıkarak bu düzenin gerisindeki temel ilkeyi araştırmışlardır.

Çokluğun gerisindeki birliğin, dünyanın yapısının veya ilk ilkesinin ne olduğunu, değişimin nasıl bir süreç olduğunu inceleyen Presokratik filozofların *arkhe* anlayışları, onların kozmolojik ya da ontolojik görüşlerini şekillendirmiştir. Materyalist, hilozoist ve monist bir anlayış geliştiren Milet'li düşünürlerin "gerçekten var olanın ne olduğu" sorusunu sorarak ontolojik bir yaklaşım sergilediklerini düşünmek mümkün olmakla birlikte, onların asıl kaygısının evreni, böylece onun bir parçası olan insanı tanımak olduğu görülmektedir. Bu dönemde dünyanın başlangıcı ve yapısı problemi, onların gerçekten var olanın ne olduğu sorusunun temelinde yer almış, böylece her ne kadar soru ontolojik olsa dahi, söz konusu filozofların verdikleri yanıtlarla kozmolojinin ötesine geçememelerine neden olmuştur. Nitekim doğa filozofları olarak adlandırılan bu düşünürlerin görüşlerinin bilimin doğuşu şeklinde nitelendirilmesi de onların kozmolojiye yaptıkları katkıları kanıtlamaktadır.

Pythagorasçılar ve Herakleitos ile ontolojik düşünce belirginleşmeye başlamış ancak ilk kez kavramsal düzeyde Parmenides ile Varlık olarak varlığın incelenmesi düşüncesi somutlaşmıştır. Bu bakımdan Parmenides'in asıl kaygısı bir kozmoloji kurmaktan çok, tamamen ontolojik olarak yorumlanabilir. Parmenides'in ortaya koyduğu ontolojik kabuller, kendisinden sonraki Presokratikler'i etkilemiş ve hepsini bu ilkelerle hesaplaşmak zorunda bırakmıştır. Değişimin varlığını savunan ancak Parmenides'in Varlık hakkında ortaya koyduğu iddiaları da kabul eden bu düşünürler, birden fazla *arkhenin* varlığını öne sürerek değişim ile Parmenidesçi ilkeleri uzlaştırmaya çalışmışlardır. Bu bakımdan onların kozmoloji yapsalar dahi, bir ayakları her zaman ontolojik zemine basmak zorunda kalmıştır. Yine de ontoloji, kozmoloji ve kozmogoni arasındaki sınırları belirlemenin oldukça güç olduğu, bu çalışmada ortaya konulanların pek çok yorumdan sadece biri olduğu da unutulmamalıdır.

An Inquiry of the Problem of *Arche* in Presocratic Philosophers in a Cosmological and Ontological Context

Abstract

The main concern of the early Greek philosophers before Socrates, is to search for an *arche*, which is thought to be the basis of everything. This research, in addition to lead these philosophers to very different conclusions from each other, also finds its place in a cosmological or even in a cosmogonical context for some of them, yet for some others it is considered directly in an ontological context. Since most of the philosophers examine this point in an intricate manner, it is indeed hard to define the boundaries of these three fields. Although presocratics have a significant contribution to the evolution of the mythological thought to a scientific or a philosophical in relation to *arche*, it remains problematic whether it is considered as an ontological investigation in all of these presocratic thinkers or not. This study, which tries to follow the traces of a transition from a cosmology to an ontology starting from monist philosophers of nature up to the pluralists, while describing the presocratic concepts of *arche*, aims to separate them into a cosmological or an ontological context.

In this paper I begin with a comparison between mythological thought and the presocratical, in order to examine the differences in manner of describing the world. Undoubtedly, it is clear that Egyptians and Mesopotamians have an important contribution on understanding the nature, however these explanations are especially based on magic, mythology and supernatural events. With the appearance of the Antique thought, there becomes a turning point, and a foundation of a philosophy of nature or science begins to be established.

There are two new approaches in presocratics: Firstly the investigation of nature and secondly the investigation of rational inquiry and interpretation. What is meant with the investigation of nature is a distinction between the natural and supernatural events. So natural events are began to be explained with natural grounds in a natural cause- effect form. Presocratics not only eliminate the mythological gods and replace them with natural causes, but also produce the basic problems of nature of philosophy and physics.

Presocratics answer the question of ‘what is nature?’ with different concepts of *arche* as a fundamental substance from which the whole universe arises. With this approach they are generally interpreted as the founders of a primitive ontology. Even if this question can be considered as an ontological concern, not all the answers given are ontological. I try to show the cosmological or cosmogonical content in most of them. I agree that monist presocratics made a cosmology rather than an ontology.

In the next part of the paper, I examine the views of the Pythagoreans and Heraclitus in which I observe that a transition from cosmology to ontology begins to occur even not in a strict sense. The idea of numbers in Pythagoras and *logos* in Heraclitus has ontological contents and is far from being merely cosmological. However it is more obvious in Parmenides that there is an ontological distinction between Being and existants, which means that it is really an ontology.

According to Parmenides, Being is eternal and has no beginning, for this reason it is impossible to suppose an origin or a beginning of the world. In other words, Parmenides' philosophy can not be restricted to pure cosmology. Parmenides does not concern with nature same as the philosophers of Miletus, he considers *phusis* as Being in a Heideggerian context. Hence it is not proper to think Parmenides' Being merely as a substance or an *arche*.

In the last part of the paper, I analyze the pluralistic views of *arche*. The pluralist presocratics' main concern is to compromise the views of Heraclitus and Parmenides. Even though in many respects these philosophers make cosmology, they are still on the ontological ground because of their aim to make an agreement between these philosophers.

Keywords

Presocratics, *Arche*, Mythology, Cosmogony, Cosmology, Ontology, Being, *Phusis*.

KAYNAKÇA

- BARNES, Jonathan (2005) *The Presocratic Philosophers Argumants of the Philosophers*, Routledge: London&New York.
- CAMPBELL, Keith (2005) "Ontology", *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Donald M. Borchert, vol. 7, pp. 21-27, Thomson Gale: New York.
- CURD, Patricia (2011) *A Presocratic Reader, Selected Fragments and Testimonia*, Hackett Publishing Company, Inc.: Indianapolis/Cambridge.
- GRAHAM, Daniel W. (2005) "Arche", *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Donald M. Borchert, vol. 1, pp. 248-9, Thomson Gale: New York.
- GRAHAM, Daniel W. (2005) "Ancient Philosophy", *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu>.
- GRAHAM, Daniel W. (2011) "Heraclitus", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edit. Edward N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/heraclitus>.
- GRANT, Edward (2007) *A History of Natural Philosophy From the Ancient Wold to the Nineteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.
- GUTHRIE, W. K. C. (1962) *A History of Greek Philosophy, the earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge University Press: Cambridge.
- HEIDEGGER, Martin (2000) *Introduction to Metaphysics*, trans. By Gregory Fried & Richard Polt, Yale University Press: New Haven & London.
- HUSSEY, Edward (1999) "Heraclitus", *Cambridge Companion to Early Greek Philosophers*, ed. A. A. Long, pp. 88-113, Cambridge: Cambridge University Press.
- KRANZ, Walther (1984) *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınları.
- LESHER, J. H. (1999) "Early Interest in Knowledge", *Cambridge Companion to Early Greek Philosophers*, ed. A. A. Long, pp. 225-50, Cambridge: Cambridge University Press.
- MUNITZ, Milton K. (1967) "Cosmology", *Encyclopedia of Philosophy*, vol. 2, ed. Donald M. Borchert, pp. 556-564, Thomson Gale: New York.
- NADDAF, Gerard (2005) *The Greek Concept of Nature, Suny Series in Ancient Greek Philosophy*, State University of New York Press: Albany.
- OSBORN, Catherine (2004) *Presocratic Philosophy a Very Short Introduction*, Oxford University Press: Oxford.
- PETERS, Francis E. (1967) *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*. NYU Press.
- SANDYWELL, Barry (1996) *The Presocratic Peflexivity: The Construction of Philosophical Discourse c. 600-450 BC*, Logological Investigations Volume 3, Routledge, London&New York.
- SCHAFF, Adam (1960) "Marxist Dialectics and the Principle of Contradiction", *The Journal of Philosophy*, 57(7)/1960: 241-250.
- SPARKNOTES EDITORS "SparkNote on Presocratics." SparkNotes LLC. n.d <http://www.sparknotes.com/philosophy/presocratics/section6.rhtml>.

STACE, W. T. (1986) *Hegel Üzerine*, çev. Murat Belge, V Yayınları: Ankara.

VAMVACAS, Constantine (2009) *The Founders of Western Thought, The Presocratics, A Diachronic Parallelism Between Presocratic Thought and Philosophy and the Natural Sciences*, Springer Science+Business Media B.V.