DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

# Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

**https://rantey.org**

Yedek ve Duyuru Kanallarımız
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

• Telegram: https://t.me/birkitapbir

• WhatsApp Kanalımız : https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

# YUNAN FELSEFE TARİHİ

## SOKRATES ÖNCESİ GELENEK PARMENİDES'TEN DEMOKRİTOS'A

W. K. C. Guthrie



KABALCI

W. K. C. GUTHRIE

# YUNAN FELSEFE TARİHİ-II

## PARMENIDES'TEN DEMOKRITOS'A

KABALCI YAYINCILIK: 160

Felsefe Dizisi: 18

W. K. C. Guthrie
*A History of Greek Philosophy-II*
*The Earlier Presoctatics and the Pythagoreans*
© Cambridge University Press, 1962
The Edinburgh Building, Cambridge CB2 2 RU, UK http://www.cam.ac.uk
40 West 20th Street, New York, NY 10011-4211, USA http://www.cup.org
10 Stamord Road, Oakleigh, Melbourne 3166, Australia
Ruiz de Alarcón 13, 28014 Madrid, Spain

*Yunan Felsefe Tarihi-II*
*Sokrates Öncesi Gelenek*
© Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2017

Birinci Baskı: Temmuz 2019, İstanbul

Yayın Yönetmeni: Murat Ceyişakar
Çeviren: Faruk Gültekin
Son Okuma ve Redaksiyon: Yunus Emre Ceren
Yunanca Redaksiyon: İrini Karaca
Kapak Tasarımı: Hülya Temel

KUZGUN YAYINEVİ DAĞITIM PAZARLAMA LTD. ŞTİ.
Abbasağa Mahallesi Yıldız Caddesi, 51 Kat 4
TR-34353 Beşiktaş, İstanbul
Tel.: +90 (212) 236 62 34-35 Faks: +90 (212) 236 62 03
yayinevi@kabalci.com.tr www.kabalci.com.tr
internetten satış: www.kabalci.com.tr
Sertifika No: 21894

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
Cataloging-in-Publication Data (CIP)
W.K.C. Guthrie
*Yunan Felsefe Tarihi-II*
*Sokrates Öncesi Gelenek*
1. Tarih 2. Felsefe 3. Kozmoloji

ISBN 978-605-9872-66-9

Baskı: Yıkılmazlar Basın Yay. Prom. ve Kâğıt San. Tic. Ltd. Şti.
Evren Mahallesi Gülbahar Caddesi, 62/C
TR-342122 Bağcılar, İstanbul E-mail: info@ozkaracan.com.tr
Tel.: +90 (212) 515 49 47 - +90 (212) 630 34 73 Belgegeçer: +90 (212) 602 02 10
Matbaa Sertifika No: 11965

W. K. C. GUTHRIE

# YUNAN FELSEFESİ TARİHİ-II

## Sokrates Öncesi Gelenek
## Parmenides'ten Demokritos'a

Çevirmen: Faruk Gültekin



KABALCI YAYINCILIK

# İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ ..... 11
KAYNAKLAR HAKKINDA ..... 15
KISALTMALARIN LISTESİ ..... 17
ESKİ YUNANCA ALINTILARIN HARF ÇEVİRİSİ (TRANSLİTERASYON) VE TÜRKÇE ÇEVİRİSİ İÇİN AÇIKLAMA ..... 18
ESKİ YUNAN ALFABESİ VE HARF ÇEVRİMİNDEKİ KARŞILIKLARI ..... 20

I. ELEALILAR ..... 21
A. PARMENIDES ..... 21
(1) Dönemi ve Yaşamı ..... 21
(2) Yazıları ..... 23
(3) Temel Bir Problem ..... 23
(4) Önsöz ..... 25
(5) Sorgulamanın İki Yöntemi: Biri Gerçek, Diğeri İmkânsız ..... 32
(6) Gerçek Yol ve Sahte Yol ..... 38
(7) Tek Gerçek Yol: "Olanın" İzleri ..... 43
(a) O Ebedidir, Ne Var Olmakta Ne Yok Olmaktadır ..... 43
(b) Daimi ve Bölünemezdir ..... 48
(c) Hareketsizdir ve *Peirata*da Bütün Halinde Bulunur ..... 51
(d) Özetleme: Varlık-Halini-Almak, Hareket ve Değişim İçeriği Olmayan İsimlerdir ..... 55
(e) "Yuvarlak Bir Top" Gibidir ..... 59
(8) Ölümlülere Görünen Yanlış Yol ..... 65
(9) Kozmogoni ve Kozmoloji ..... 71
(10) Bilgi Teorisi: Ruh ..... 79
(11) Olmak ve Görünmek ..... 82
Ek: Parmenides'te Zıtlar ..... 87

B. ZENO ..... 90
(1) Dönemi ve Yaşamı ..... 90
(2) Yazıları ve Metodu ..... 91
(3) Tercüme Geçmişi ..... 92
Bibliyografik Not ..... 94
(4) Genel Amaç ..... 95

(5) Çokluk (Lee, 1-11) ..... 96
(6) Hareket: Paradokslar (Lee, 17-36) ..... 99
(7) Mekân (Lee, 13-16; DK, a24) ..... 103
(8) Duyumsama: Darı Tohumu (Lee, 37 ve 38, DK, a29) ..... 103
(9) Zeno ve Parmenides ..... 103
(10) Sonuç ..... 105
Bazı Çin Paradoksları Hakkında Not ..... 106

C. Melissos ..... 106
(1) Giriş ..... 106
(2) Gerçekliğin Doğası ..... 107
(a) Gerçeklik; Parmenides ve Onunla Tutarlı Olan Diğerleri Tarafından İfade Edilen Karekteristiklere Sahiptir ..... 108
(b) Gerçeklik Sonsuzdur ..... 111
(c) Gerçekliğin Şekli Yoktur ..... 113
(d) Gerçeklik Acı Hissetmez ..... 116
(3) Diğer Filozoflarla Bağlantısı ..... 117

II. İYONYALILAR VE ELEACILAR: MONİZMİN YÜKSELİŞİ VE DÜŞÜŞÜ ..... 121

III. EMPEDOKLES ..... 123
A. SUNUŞ ..... 123
B. DÖNEMİ VE YAŞAMI ..... 127
C. KİŞİLİĞİ: ŞİFACI VE MUCİZE SERGİLEYİCİ ..... 130
D. YAZILARI ..... 131
E. PARMENIDES'TEN UZAKLAŞMA: DÖRT KÖKEN ..... 134
İlave Notlar ..... 138
(1) Elementlerin Tanrısal İsimleri (s. 141) ..... 138
(2) Değişmez Elementler ve fr. 26.2 (s. 143) ..... 140
F. MADDENİN YAPISI: KARIŞIM TEORİSİ VE ATOMCULUK İLE BAĞLANTISI ..... 141
G. SEVGİ VE ÇEKİŞME ..... 144
H. EMPOKLES'TE NEDENSELLİK: TESADÜF, ZORUNLULUK VE DOĞA ..... 152
I. KOZMİK DÖNGÜ ..... 158
İlk Aşama: Sevgi Küresi ..... 159
İkinci Aşama: Çekişmenin İlerlemesi ..... 160
Üçüncü Aşama: Çekişmenin Zaferi ..... 163
Dördüncü Aşama: Sevginin İlerlemesi ..... 165
Sonuç ..... 167
İlave Not: fr. 35'in Yorumu ..... 169

J. KOZMOGONİ VE KOZMOLOJİ ..... 170
(1) Kozmogoni ..... 170
(2) Kozmosun Şekli ..... 173
(3) Güneş ve İki Yarıküre ..... 174
(4) Ay ..... 178
(5) Yeryüzü ..... 178
(6) Deniz ..... 179
K. YAŞAYAN YARATIKLARIN OLUŞUMU ..... 179
L. CANLI DOĞANIN YAPISI: FİZYOLOJİ ..... 186
(1) Karışım Oranı ..... 186
(2) Tıp ve Fizyoloji: Yeniden Üretim ..... 189
(3) Solunum ..... 192
(4) Uyku ve Ölüm ..... 196
(5) Delilik ..... 196
M. BİLİŞ, DÜŞÜNCE, DUYUMSAMA ..... 197
(1) Bütün Biliş, Benzeri Benzerle Biliştir ..... 197
(2) Gözenekler ve Akıntılar (Çekim Üzerine Ek Bilgilerle) ..... 199
(3) Görmek ..... 202
(4) İşitmek ..... 204
(5) Koklamak ..... 205
(6) Tatmak ve Dokunmak ..... 206
(7) Zevk ve Acı ..... 206
(8) Sonuç ..... 207
N. ARINMALAR ..... 208
(1) Sunuş ..... 208
(2) Şiirin Açılışı ..... 209
(3) Sevginin Altın Çağı ..... 211
(4) Kan Dökme Günahı: Tekrar Doğuş ..... 212
(5) Düşmüş Ruhlar ..... 213
(6) Kurtuluşa Giden Yol ..... 216
(7) Tanrılar ..... 217
8) "Ruh"un Doğası ve Kaderi ..... 221

IV. ANAKSAGORAS ..... 223
(1) Dönemi ve Yaşamı ..... 223
(2) Yazıları ..... 225
(3) Oluş Problemi ..... 226

(4) Zihin ..... 227
(5) Madde Teorisi ..... 231
(6) Başlangıç Aşaması: Kozmogoni ..... 241
(7) Kozmoloji ve Astronomi ..... 248
(8) Yeryüzü ve Denizler ..... 251
(9) Meteoroloji ..... 252
(10) Tek Dünya mı Daha Fazlası mı? ..... 253
(11) Yaşayan Şeylerin Kökeni ve Doğası ..... 254
(12) Duyumsama ..... 256
(13) Bilgi Teorisi ..... 257
(14) Sonuç ..... 258
İlave Notlar ..... 259
(1) Anaksagoras'ın Hayatının Kronolojisi ..... 259
(2) Euripides ve Anaksagoras ..... 260
(3) ὁμοιομερής ve ὁμοιομερεία Kelimeleri ..... 261
Ek: Anaksagoras'ın Madde Teorisi Üzerine Seçme Pasajlar ..... 263

V. ARKHELAOS ..... 272
Yaşamı ve İlgi Alanları ..... 272
Fiziksel Prensipler ..... 273
Kosmogoni ..... 274
Yaşayan Yaratıklar ..... 274

VI. BEŞİNCİ YÜZYILIN İKİNCİ YARISINDA FELSEFE ..... 276
Ek: Dönemin Bazı Daha Az Önemli Figürleri (Hippon, Kratylos, Kleidemos, Idaeus, Oenopides ..... 283

VII. APOLLANIALI DIOGENES ..... 287
(1) Hayatı ve Yazıları ..... 287
(2) Temel Tezi Doğanın ve Yaşamın *Arkhe*si Olarak Hava ..... 288
(3) Hava Zeki ve Kutsaldır ..... 291
(4) Fiziksel Teorileri: (Kozmogoni ve Kozmoloji, Meteoroloji, Manyetizma) ..... 292
(5) Yaşam, Düşünce, Duyumsama ..... 295
(6) Fizyoloji ..... 298
(7) Sonuç ..... 299

VIII. BEŞİNCİ YÜZYILIN ATOMCULARI ..... 301
A. LEUKİPPOS ..... 301
B. DEMOKRITOS ..... 303

Dönemi ve Yaşamı ..... 303
Çalışmaları ..... 304
C. ATOMCU TEORİ ..... 305
(1) Temeller ..... 305
(2) Atomların Genel Yapısı ..... 307
(3) Hareket ve Sebebi ..... 309
(4) İlk Hareketin Doğası: Ağırlık Sorunu ..... 312
(5) Sayısız Dünyalar: Kozmogoni ..... 315
(6) Dört Element ..... 321
(7) Atomculukta Nedensellik: Zorunluluk ve Tesadüf ..... 322
(8) Göksel Cisimler; Yeryüzü; Diğer Doğal Fenomenler ..... 325
Astronomi ..... 325
Yeryüzü ..... 327
Meteoroloji ..... 328
(9) Zaman ..... 330
(10) Ruh, Yaşam ve Ölüm ..... 332
İlave Not: Demokritos "Öbür Dünya Hakkında" ..... 336
(11) Duyumsama ..... 338
Bireysel Duyumsamalar ve Nesneleri ..... 339
Görme ve Renk ..... 340
İşitme ve Ses ..... 343
Tatlar, Lezzetler, Kokular ..... 345
İlave Not: Demokritos'ta Duyuların Sayısı ..... 348
(12) Düşünce ..... 348
(13) Bilgi Teorisi ..... 350
(14) Biyoloji, Fizyoloji, Tıp ..... 359
(15) İnsan ve Kozmos: Yaşamın Kökeni ..... 362
(16) Kültür, Dil ve Sanatlar ..... 364
(17) Din ve Hurafe ..... 368
(18) Mantık ve Matematik ..... 371
(19) Etik ve Politik Düşünce ..... 375
(20) Sonuç ..... 381
Ek: Bölünemezlik ve Atomlar ..... 386

Kaynakça ..... 391
Dipnotlar ..... 404
Dizin ..... 513

# ÖNSÖZ

Bu cildin adı olarak "Sokrates öncesi gelenek" ifadesinin seçilmesinin sebebi, buraya dahil edilen bütün filozofların gerçek anlamda "Sokrates öncesi filozoflar" olmadıklarının farkında olmamızdır. (VI. bölümün asıl amacı bu noktayı vurgulamaktır.) Aynı şeylerle ilgilenen ve her biri aynı konuda diğerlerinin görüşlerini düzeltmeye ya da iyileştirmeye çalışarak entelektüel savaşlarını verirken ortak bir zemin üzerinde buluşabilecek olan bir filozoflar ailesini veya çizgisini takip etmeye devam edeceğiz. Bu isimlerin birçoğu antik çağda fiziksel veya doğal filozoflar olarak biliniyordu ve ben de başlıkta bu açıklamayı kullanmayı düşündüm, ancak doğal felsefenin, Parmenides'in *Gerçek Yol*'unu veya Zeno'nun paradokslarını kapsayacak şekilde esnetilebilmesi kolay değildir ve bu filozofların ortak ilgilerini en iyi tasvir edebilecek yaklaşım, gerçekliğin doğasını ve onun duyumsal olaylarla olan ilişkisini araştırmış olmalarıdır. İnsanı, incelemelerinin dışında tutmamışlardı elbette, fakat hem bireysel hem de sosyal yönleri bağlamında onu, evrimsel kozmogoni teorilerine bir ilave olarak ele almışlardı. Modern terimlerle ifade etmek gerekirse etik ya da politik olandan ziyade fiziksel ve sosyal antropolojiyle ilgilendiler. Bu arada diğerleri insanı kendi çalışmalarının merkezi haline getiriyorlar ve arka plan olarak sadece insanın kozmik çerçevesini alarak, Avrupa'ya has ahlaki ve siyasal teorinin temellerini atıyorlardı. İki farklı düşünürün çağdaş olması ve birbirlerinin çalışmalarından haberdar olmaları nedeniyle, aralarında nüfuz edilemeyecek bir engel bulunamazdı, bu yüzden Demokritos'un, eğer varsa, bir *physikos*tan bahsederken, diğer yandan etik ve politik meseleler üzerinde yazdığını görüyoruz, oysa onun çalışmalarını yorumlayanlar (belki de akıllıca) onun asıl başarısı olduğunu düşündükleri gerçek dünyanın atomcu teorisine odaklanıyorlardı. Tersine, hümanistler insanın doğası ve davranışı hakkındaki öğretilerinin temeli olarak mevcut bilimsel teorileri kullandılar. Yine de, bir bütün olarak bakıldığında temelde farklı hedefleri takip ettiler; "Sokrates öncesi" filozoflar bilginin gelişiminin yollarını kendi yararı için ararken, Sofistler ve Sokrates en iyi şekilde yaşamanın yolunu keşfetmek ve takip etmek için farklı yollar araştırıyorlardı. Gerçi Pythagorasçılar ve Empedokles gibi İtalyan filozoflar da bir yaşam biçimi vaaz ettiler, ama bu, ancak belirli bir kozmos anlayışıyla elde edilebilecek bir yoldu ve bu yolun temelde dinsel olan karakterinin, Sofistlerin şüpheci bakış açısıyla ortak hiç bir yanı yoktu. Empedokles'in, kentinin önde gelen siyasetçilerinden biri olması, şiirle-

rinde çok az yansıma bulur. Beşinci yüzyılda metafiziksel ve erken bilimsel teorinin devamıyla birlikte yan yana gelişen hümanizmi bir sonraki ciltte ele almak üzere şimdilik bir kenara koyuyoruz.

Hem gösterdikleri büyük teveccüh hem de getirdikleri bazı son derece değerli eleştiriler için birinci cildin okuyucularına minnettarım. Bu okuyuculardan biri beni önemli ölçüde etkileyen bir noktaya değiniyor, yani konuların açıklanmasındaki düzen meselesine. Birinden diğerine geçmeden önce her birini tam bir birey olarak ele almak suretiyle kronolojik bir filozoflar düzeni oluşturmuştum. Beni eleştiren okuyucumun (ve şüphesiz başkalarının da) tercih edeceği yöntem, yani her bir problemi veya problem grubunu -şeylerin *physisi*, hareketin kaynağı, kozmogoni, hayatın kökenleri- söz konusu dönem boyunca birbirini takip eden düşünürler tarafından geliştirilmiş olan konular arasında bir bölme yapmak suretiyle ele almak yöntemi için söylenecek çok şey var tabii. Bu yöntemle ilgili zorluk, söz konusu sorunların hiçbirinin aslında birbirinden ayrı olmamasıdır. Bu kişilerin, şeylerin nihai yapısı, hareketin nedeni ya da ruhun doğası hakkında ulaştıkları sonuçlar birbirleriyle yakından bağlantılıydı ve diğer konulara ilişkin açıklamalarını da etkilemişti. Her biri bize en küçük ayrıntılarına inanılmaz derecede uyumlu bir sistem sunuyor. Bir insanın maddenin "ilk ilkeleri" hakkındaki fikirlerinin, onun kozmogoni, kozmoloji ve astronomi hakkında söyleyeceklerini nasıl etkileyebileceğini görmek gerçekten de zor değil.[1] Ama bazıları, manyetizma ya da katırların kısırlığı gibi en azından küçük bazı meselelerin (bu konular filozoflarımız ya da bunları bildirenler üzerinde orantısız bir hayranlık yaratmış gibi görünüyor) büyük metafizik ya da kozmik spekülasyonlardan ayrı tutulabileceğini ve bu yaklaşımın, doğa biliminin şu ya da bu yönüyle ilgili eski görüşlerin bir özetine hızlı ya da elverişli bir şekilde başvurmak isteyenler için hiç şüphesiz avantajları olacağını düşünebilirler. Yine de durum böyle değildir.

Benim tek amacım bu değildi. Dürüst olmak gerekirse, teorilerden ziyade insanlarla, felsefeden ziyade filozoflarla ilgilendiğimi itiraf etmeliyim. Umuyorum ki bu, fikirlerin gelişimine daha az özen gösterdiğim anlamına değil de, bu fikirleri taşıyan insanları, bireysel karakterler olarak sunmayı tercih ettiğim anlamına gelir. Benim buradaki iddiam, bilgimizin tatmin edici olmayan bu yapısının bile bize onları oldukları gibi görme olanağı vermesidir. Onların felsefeleri, karşıt mizaçların sonucudur (belki de tüm felsefelerde durum böyledir) ve benim de ortaya çıkarmak için gereken her şeyi yaptığım, işte bu insan unsurudur. Bu durum hiç kimsede Empedokles'te olduğu

kadar canlı bir şekilde ortaya çıkmıyor ve işte bu nedenle onu anlatırken bu konuya dair biraz daha fazla şey söyledim. İlgileri öncelikli olarak diğer yönlerde olan okuyucular için ise oldukça geniş bir içerik tablosu oluşturdum ve aynı zamanda indeksi, eğer kitap diğer tarzda yazılmış olsaydı daha kolay bir şekilde ulaşılabilecek olan ayrı konular hakkındaki gelişmelere dair noktaları mümkün olan en kısa sürede bulmayı temin edecek bir araç haline getirmeye çalıştım.

Burada ele alınan dönemde anlaşıldığı şekliyle felsefe ile günümüzde, en azından kendi ülkemizde anlaşılan felsefe arasındaki farkı kendimize çok sık olarak hatırlatmalıyız. Bunu kısaca iki tanımın, yani modern ve antik tanımların yardımıyla yapabiliriz. İlk 1960 yılında dile getirildi: "Günümüzde filozoflar arasında, yaptıkları işin teknik olarak ikinci dereceden bir konu olduğuna dair büyük oranda bir uzlaşma var. Onlar dünyayı tanımlamak, hatta açıklamak için yola çıkmıyorlar, hele değiştirmek için bile. Onların endişeleri sadece bizim dünya hakkındaki konuşma tarzımız. Felsefenin, konuşma hakkında konuşma olduğu söylenir." M.Ö. ilk yüzyılın beyanlarından biri de şuydu: "Felsefe, kelimeyi yorumlamak gerekirse, bilgelik peşinde olmaktan başka bir şey değildir ve bilgelik, eski filozofların tanımladığı gibi, ilahi ve insani olan şeylerin ve bu şeylerin süregelme nedenlerinin bilgisinden oluşur."[2]

Kitaplar genellikle notlarda kısa başlıklarla, makaleler de sadece dönem, tarih ve sayfa olarak belirtilmiştir. Kitapların tüm özellikleri ve makalelerin başlıkları, kaynakçada bulunabilir. Sokrates öncesi felsefe ile ilgili Yunan metinlerinin standart koleksiyonu, Kretz tarafından yeniden basılmış olan Diels'inkidir (kısaltılmış DK; bibliyografyaya bakınız) ve ilerleyen sayfalarda buna sürekli atıfta bulunulacaktır. Her filozofun altında metinler iki bölüme ayrılmıştır. Birincisi (A), daha sonraki Yunan otoritelerinin filozofun yaşamı ve doktrinlerine dair ifadelerini ya da yazdıklarına dair yaptıkları yorumları içeren *testimonia*dır; ikincisinde (B) ise, editörlerin fikirlerinde filozofun kendisinden gerçek alıntılar olarak yer alan kısımlar toplanmıştır. Bu kitapta bir "B" pasajının rakamının önünde normalde "fr" (kısım, parça) geliyor, diğerleri için ise yine "A" harfi korunmuştur.

Elinizdeki cilt, aralarında daktilo edilmiş tüm metni okumuş olanların da bulunduğu Sir Desmond Lee, F. H. Sandbach, Dr. G. S. Kirk ve Dr. G. E. R. Lloyd'a çok şey borçludur. Bununla birlikte onların önerilerini her durumda kabul etmiş değilim ve bu yüzden vermiş olabileceğim yanlış hükümlerin sorumluluğu tamamen bana aittir. Pasajlar dizini John Bowman tarafından derlenmiştir. Diğer akademisyenlerin adları-

nın en çok uyuşmazlık durumlarında zikredilmesi kaçınılmazdır ve ben de eserlerine derinden borçlu olduğum yazarların adlarını, sadece bir eleştiriyi ya da fikir farklılığını ifade etmek için ne kadar sık zikrettiğimin kesinlikle farkındayım. Umarım bu kısa referansların, kendilerinden öğrendiğim her şeyi taktir etmek için yeterli olduğu gibi bir fikir vermek amacı taşımadığını anlayacaklardır. Ayrıca, kitabın eskizlerini okurken, halen hayatta olan yazarlara, eserlerinin başlıkları ya da sadece soyadları ile atıfta bulunma konusunda oldukça tutarsız olduğumu da fark ettim, fakat tamamen rastlantısal olan bu değişikliklerin kimseyi gücendirmeyeceğine inanıyorum.

W. K. C. G.

DOWNING KOLEJİ, CAMBRIDGE

# KAYNAKLAR HAKKINDA

Yunan filozoflarının özgün eserlerinin mirasının yetersizliğinden Cilt I'de (24 f.) bahsetmiştik. Özellikle Sokrates öncesi için, daha sonraki yazarlar tarafından yapılan alıntılara, özetlere ve yorumlara dayanmaktayız. Bunun ortaya çıkardığı sorunlar her zaman biliniyordu ve kaynakların durumuyla ilgili yeterli açıklama, en iyi durumda ve en erişilebilir olanı KR 1-7'de G. S. Kirk'e ait olmak üzere birçok eserde mevcuttur. (Diğerleri Ueberweg-Praechter, 10-26, Zeller, Özetler, 4-8, Burnet, EGPt 31-8.'de bulunabilir). Bunun ışığında, başlangıçta genel bir değerlendirme yapmaya girişmeyeceğim, ancak bazı düşünürler hakkında ortaya çıktıkça özel kaynak problemleriyle ilgileneceğim. (Tüm önemli Aristoteles kaynakları için özellikle 1. Cilt, s. 41-3'e bakınız.) Fakat "Aet.", "the Placita", "Plut. *Strom.*" veya "Stob. *Ecl.*" için gerekli olacak bu tür referansları anlaşılır kılmak için burada belli bir miktarda kısaca tekrarlanmalıdır.

Aristoteles'in öğrencisi Theophrastos, daha önceki felsefenin genel bir tarihini ve bazı Sokrates öncesi filozoflar üzerine özel çalışmalar yazdı. Bunların sadece özetleri elimizdedir, ancak *Duyumsama Üzerine* kitabının daha büyük bir kısmını içermektedir. Theophrastos'un bu eserleri, doksografik gelenek olarak bilinen ve farklı formlar oluşturan yaklaşımın temelini meydana getiriyordu: Usta ve öğrenci olarak kabul edilen filozofların ele aldıkları konuları, biyografileri ya da bir parça yapay şekilde oluşturulan "silsileleri" (διαδοχαί) doğrultusunda düzenlenmiş "görüşler".

Doksografik materyalin sınıflandırılması, Hermann Diels'in *Doxographi Graeci* (Berlin, 1879) isimli anıtsal çalışmasında gerçekleştirildi, nitekim Sokrates öncesi felsefeye dair sonra gelen bütün araştırmacılar bu çalışmaya çok şey borçludur. İlk düşünürlerin eserlerinden oluşturulan koleksiyonlar, δόξαι (görüşler, dolayısıyla "doksografi") veya ἀρέσκοντα (Latince *placita*) olarak biliniyordu. Elimizde bu türden iki koleksiyon veya geçerliliğini kaybetmemiş özet bulunmaktadır: Ploutarkhos'a ait olduğu şeklinde yanlış bir iddiada bulunulan *Epitome* ve "Stobaeus"un *Antoloji veya Derleme*'sinde (Stobili John, muhtemelen MS beşinci yüzyıl) ortaya çıkan *Doğal Ekloglar* (φυσικαί ἐκλογαί). Hıristiyan Piskopos Theodoretos'ta (beşinci yüzyılın ilk yarısı) yer alan bir referanstan anlıyoruz ki bunların her ikisi de belirli bir Aetius'a kadar uzanmaktadır ve ikisi de Diels tarafından Aetius'un *Placitası* olarak paralel sütunlar halinde basılmıştır. Aksi halde bilinmeyen Aetius'un kendisi de muhtemelen M.S. ikinci yüzyıldandı.

Theophrastos ve Aetius arasında en geç M.Ö. ilk yüzyılın Stoacı bir özeti vardı ve bu, Varro ve Cicero'daki doksografik söylemler arkasında tespit edilebilmekte ve Diels tarafından *Vetusta Placita* olarak isimlendirilmektedir. Hipolitos'un *Philosophumena* adlı eserinde yer alan doksografiler ve Eusebius'ta korunan sahte Ploutarkhosçu Stromateis (*Derlemeler*) Aetius'tan bağımsız olarak ortaya çıkıyor.

Diogenes Laertius'*un Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* (muhtemelen M.S. üçüncü yüzyıl) eksiksiz olarak mevcuttur ve daha az değerli olan çeşitli Hellenistik kaynaklardan gelen konuları içerir.

Özetlemek gerekirse, Sokrates öncesi filozoflarla ilgili bilgilerimiz her şeyden önce, Anaksimandros'un (ve belki de Anaksimenes'in) örneğinde kısa bir cümleden, Parmenides'in *Gerçekliğe Götüren Yol'unun* tamamına kadar değişen bir aralıktaki çalışmalardan yapılan alıntılara ya da yorumlara dayanır. İkincisi, zaman zaman Platon'daki Sokrates öncesi düşünceyi ve Aristoteles'te daha sistematik bir açıklama ve eleştiriyi ortaya koyduk. Son olarak, (belirli filozoflar bağlamında kaynakların tartışılmasında değinilecek olan birkaç istisna dışında) Aristoteles sonrası bilgi, saptırmaların sık sık Stoacı düşüncenin adaptasyonu halini aldığı Theophrastos'un çalışmasından yapılan kısa ve bazen de esrarengiz tahriflere dayanmaktadır. Arkaik Yunanistan'ın düşünce tarzını bu perdenin arkasından görebilmek, Sokrates öncesi uzmanlığının temel görevidir. Buna değip değmeyeceği konusunda hiç kimse, Hermann Diels'tan daha fazlasını söyleme hakkına sahip değildir, hayatının sonuna geldiğinde yaptığı ve ölümünün ardından yayınlanan konuşmasında şöyle söyler: "Yeteneklerimin en iyi kısımlarını Sokrates öncesi'ne adamış olmamın benim için çok büyük bir lütuf ve talih olduğunu düşünüyorum."[1]

Daha fazla detay için okuyucularımıza yukarıda bahsedilen Kirk'in anlatımlarına başvurmalarını tavsiye ederiz. Ayrıca Theophrastos'un tarihsel çalışmasının, onu önceki yorumlardan daha adil bir şekilde ele alan bir değerlendirmesi de C. H. Kahn'ın *Anaximander*, 17-24'ünde bulunabilir.

# KISALTMALARIN LİSTESİ

Genel olarak, metinde sözü edilen eserlerin başlıkları, izahı zor olacak şekilde kısaltılmamıştır. Bununla birlikte, bazı süreli yayınlar ve tekrar tekrar alıntılanan birkaç kitap için atıflar aşağıdaki gibi yapılmıştır:

SÜRELİ YAYINLAR

| | |
|---|---|
| AJA | Amerikan Arkeoloji Dergisi. |
| AJP | Amerikan Filoloji Dergisi. |
| CP | Klasik Filoloji. |
| CQ | Üç Aylık Klasik |
| CR | Klasik Dergi |
| HSCP | Klasik Filolojide Harvard Çalışmaları. |
| JHS | Hellenik Araştırmaları Dergisi. |
| PQ | Üç Aylık Felsefi |
| REG | Rtvut des Études Grecques. |
| TAPA | Amerikan Filoloji Derneği'nin Zabıtları |

DİĞER ÇALIŞMALAR

| | |
|---|---|
| ACP | H. Cherniss, Aristoteles'in Sokrates öncesi Felsefe Eleştirisi |
| CAN | Cambridge Antik Tarih |
| DK | Diels-Kranz, Fragmente der Vorsokratiker. |
| EGP | J. Burnet, Erken Dönem Yunan Felsefesi |
| HCF | G. S. Kirk, Herakleitos: Kozmik Parçalar |
| K.R | G. S. Kirk ve J. E. Raven, Sokrates öncesi filozoflar |
| LSJ | Liddell-Scott-Jones, Yunanca-İngilizce Sözlük, 9. basım |
| OCO | Oxford Klasik Sözlük |
| RE | Realencyclopâdie des klassischen Alterturns, ed. Wissowa, Kroll et al. |
| TEGP | W. Jaeger, Erken Dönem Yunan Filozoflarının Teolojisi |
| ZN | E. Zeller, Die Philosophie der Griechen, ed. W. Nestle. |

# ESKİ YUNANCA ALINTILARIN HARF ÇEVİRİSİ (TRANSLİTERASYON) VE TÜRKÇE ÇEVİRİSİ İÇİN AÇIKLAMA

Guthrie tarafından yapılan Eski Yunanca alıntıların, meslekten (Klasik Filolog) olmayanların da kökensel metinle ilişki kurabilmesi için metnin Latin abecesiyle harf çevrisini (transliterasyon) köşeli parantez içinde ve ardından da bağlamın içindeki olası bir Türkçe çevirisini sunmayı uygun gördük. Guthrie metninde çeviriyi vermişse ya da bağlamda terimin anlamına ilişkin bir tartışma varsa sadece harf çevirisi verildi.

Yunanca metnin harf çevrisi için burada tercih ettiğimiz yaklaşımı açıklamak istiyoruz. Harf çevrisi Yunanca metnin geleneksel (Erasmus'un *De Recta Latini Graecique Sermonis Pronunciatione* adlı makalesinden bu yana gelen) sesletimini esas alarak, ana dili Türkçe olan okuyucuya uygun olacak şekilde yapılmıştır. Okuyucunun harf çevirisinden azami ölçüde yararlanabilmesi için kullanılan yöntem ortaya konulmalıdır:

1) Zamanında Yunan kültürünün etkisindeki Latinler Yunanca terimleri dillerine aktarırken, 'Φ' harfini – abecelerinde 'F' harfi olmasına rağmen – 'PH' ile karşılamışlardır (Ör.: Lat. Philosophia). Bu bize, 'Φ'nin Latin abecesindeki 'F' harfinden başka bir sesletime sahip olduğunu göstermektedir. Bundan dolayı, biz de Yunanca'da bir tür[1] nefesli 'F' sesine karşılık gelen 'Φ' harfini harf çevrisinde 'PH' olarak göstermeyi tercih ettik.
2) Çağımızdaki Yunanca'da 'η, υ, ει, οι, υι' harfleri ve çiftseslileri küçük ses değerleriyle birbirinden ayrılan bir çeşit 'i' olarak sesletilmesine rağmen, Antik kaynaklardaki kanıtlara göre[2] o dönemde 'η'nin uzun bir 'e', 'υ'nin Türkçe'deki 'ü', 'ει'nin, 'οι'un, 'υι'nin iki harf birbirine ulanarak[3] sırasıyla 'ei' 'oi', 'ui' ( Ör.: Hērakleitos, Delphoi v.b. ) olarak sesletildiğine hükmetmek akla yakın görünmektedir[4]. Bundan dolayı, harf çevirisi bu esasa göre yapılmıştır.

---

[1] Bu konuda kesin bir şey söylemek olanaklı değildir. Zira Eski Yunan'da bu metinlerin nasıl sesletildiği tam olarak bilinmiyor.

[2] Eski Yunancanın nasıl sesletildiği başlı başına bir akademik çalışma alanıdır. Bu konuda kesin bilgiye sahip olamasak da, antik metinlerde bu kanaatleri destekleyen sağlam kanıtlara sahibiz.

[3] Bu ulamanın ihmal edilmesi gerektiğinde, "iota" harfinin üzerine iki nokta koyulur ( ϊ ); harf çevirisinde aynı yol izlendi ( ϊ = ï).

[4] Bu ilkenin tek istisnası olarak "eu" (ευ) çiftseslisi ne harfler birbirine tam olarak ulanarak ne de iki harfin de tek başına olan ses değerlerini vererek okunur (Ör.: Zeus, Prometheus, Akhilleus).

3) Yunanca'da birisi kısa, birisi uzun olmak üzere, iki ayrı sesletime sahip 'epsilon', 'eta' (ε,η) ve 'omikron', 'omega'yı (ο,ω) uzun sesletilecek olanların üzerine bir düz çizgi koyarak (ē, ō ) ayırt etmeye çalıştık (Ör.: Anaksimenēs, Platōn v.b.).
4) Tek başınayken Türkçe'deki 'ü' sesine karşılık gelen bir sesletime sahip olan 'üpsilon' (u) harfi, Batı dillerindeki harf çevirilerinden çok uzaklaşmamak için, 'y' ile karşılandı (Ör.: Lykia, Pytagoras v.b.). 'Üpsilon' (u) bir çiftseslinin içinde yer aldığında ise (αυ,ου,ευ,ηυ,υι) harf çevirisinde 'u' harfi kullanıldı (Ör.: Euripidēs).
5) Çiftsessizlerin harf çevriminde 'ksi' (ξ) harfi için Batı dillerindeki gibi 'x' kullanmak yerine 'ks' ile karşılamak tercih edildi (Ör.: Ksenophanēs). 'Psi' (ψ) için 'ps' (Ör.: Psykhē), 'Khi' (χ) için 'kh' (Ör.: Khairephōn), 'zeta' (ζ) yerine ise sadece 'z' (Ör.: Zeus) karşılığı kullanıldı.
6) Gamma (γ) harfi kendisi gibi bir damak harfiyle (Kappa: "κ", Khi: "χ", Gamma: "γ") karşılaşınca Türkçe'deki "n" sesiyle sesletildiğinden, harf çevirisini sesletime uyarak buna göre (Ör.: ἄγγελος = angelos, σύγκρισις = synkrisis, συγχαίρω = synkhairō) yapıldı.
7) Peltek bir "t" olan *Theta* "θ" harfini *Tau* "τ" harfinden ayırdedebilmek için *Tau* "t" ile, *Theta* ise "th" ile karşılandı.
8) Sesli harfler (α, ε, ι, ο, ω) ya da bir yarı sesli olan *Rho* (ρ) harfi sert nefes işareti aldıklarında (') nefeslenirler. Sesli harfleri sol taraflarına bir "h" harfi koyarak (Ör.: Ἡράκλειτος = Hērakleitos, Ὅμηρος = Homēros v.b.) *Rho* harfininin ise sağına bir "h" harfi koyarak nefes işaretlerini gösterdik (Ör.: ῥέω = rheō)

| Eski Yunan Alfabesi ve Harf Çevrimindeki Karşılıkları | | | |
|---|---|---|---|
| Büyük Harf | Küçük Harf | Harfin İsmi | Harf Çevirisindeki Karşılığı |
| Α | α | Alpha | A |
| Β | β | Beta | B |
| Γ | γ | Gamma | G |
| Δ | δ | Delta | D |
| Ε | ε | E-psilon | E |
| Ζ | ζ | Zeta | Z |
| Η | η | Eta | Ē |
| Θ | θ | Theta | Th |
| Ι | ι | Iota | I |
| Κ | κ | Kappa | K |
| Λ | λ | Lambda | L |
| Μ | μ | Mü | M |
| Ν | ν | Nü | N |
| Ξ | ξ | Ksi | Ks |
| Ο | ο | O-mikron | O |
| Π | π | Pi | P |
| Ρ | ρ | Rho | Rh/r |
| Σ | σ, ς | Sigma | S |
| Τ | τ | Tau | T |
| Υ | υ | Ü-psilon | Y |
| Φ | ϕ | Phi | Ph |
| Χ | χ | Khi | Kh |
| Ψ | ψ | Psi | Ps |
| Ω | ω | O-mega | Ō |

# I
# ELEALILAR

## A. PARMENIDES

*(1) Dönemi ve Yaşamı*

Sokrates öncesi felsefe, Parmenides ismi ile ikiye ayrılmıştır. Onun istisnai akıl yürütme yetileri, evrenin kökeni ve oluşumu hakkındaki spekülasyonu durma noktasına getirdi ve farklı çizgide yeni bir başlangıç yapmasına neden oldu. Dolayısıyla diğer erken dönem filozoflara göre onun kronolojik konumu daha kolay tespit edilebilir. Herakleitos'u doğrudan eleştirmiş olsa da olmasa da[1], Herakleitos'un Parmenides'ten haberi olduğu düşünüldüğünde, onun adını Ksenophanes ve diğerleriyle birlikte kınamamış olması inanılmaz bir durumdur. Empedokles, Anaksagoras, Leukippos ve Demokritos, eşit derecede ve kesinlikle Parmenides sonrası olduklarına göre, Elea okulundan olan birinin, bir Ephesosluyla ilgili olarak sergilediği bu cahillik kesin bir delil olmadığı halde Herakleitos, felsefi anlamda Parmenides öncesi olarak kabul edilmelidir.

Ona dair yaklaşık tarih, Parmenides diyaloğunda Platon tarafından, Sokrates ile Parmenides arasındaki bir toplantıyı (127 a-c) tasvir ederken veriliyor:

> "Zeno ve Parmenides bir keresinde Büyük Panathenaea Festivali için Atina'ya geldiler. Parmenides yaklaşık altmış beş yaşında, oldukça grileşmiş saçları ile olgun ve seçkin bir görünüm sergiliyordu, Zeno ise kırklı yaşlarındaydı... O zamanlar Sokrates çok gençti."

Bu anlatımdan anlaşılacağı gibi Parmenides, yirmi beş yaşın altında olmadıkça "çok genç" olarak tanımlanması zor olan Sokrates'ten kırk veya daha fazla yaş büyüktür. Sokrates 470/69'da doğduğuna göre, bu bize Parmenides'in doğumunu yaklaşık 515-10 olarak veriyor.

Diogenes Laertius'un (9.23) bu rakamla çeliştiği ve Parmenides'in flourit'i (Latince; bir insanın yaşadığı veya bir hareketin geliştiği periyot; bir insanın doğduğu ve öldüğü tarihler) olarak Olimpiyat'ı (504-1) verdiği doğrudur. Bununla birlikte, Burnet, Diogenes'in dayandığı Apollodoros'un mekanik yöntemlerine bu bağlantıda dikkat çeker. Ksenophanes'te olduğu gibi, onun referans noktası, Elea'nın kuruluşudur, böylece Ksenophanes'in varsayılan *floruit*i onun "öğrencisinin" doğum yılı olarak kabul edilmiştir. Doğum ve *floruit* kırk yıllık aralıklarla hesaplamaktadır. Benzer şekilde

Parmenides'in kendi öğrencisi Zeno'nun on Olimpiyat sonra "ortaya çıktığı" söylenir. Burnet bu tür kombinasyonların çok az önem arz ettiğini söylüyor. Öte yandan, Sokrates ve Parmenides arasındaki buluşmanın tarihsel bir gerçek olup olmadığı konusuna gelince; Platon'un, eğer doğru olduğunu bilmeseydi yaşları hakkında böyle kesin bir bilgi vermesi için herhangi bir sebebi olamazdı.[2]

Parmenides'in, felsefi şiirini hangi yaşta yazdığını söylemek imkânsızdır. Fr. 1. 24'te Tanrıça'nın ona κοῦρε (kelimenin tam anlamıyla "genç" veya "genç adam") olarak seslendiğini görüyoruz. Ancak bu, onunla, müridi veya kehanet almaya geldiği kişi olarak yaşadığı ilişkisinden daha fazlasını göstermiyor. Kesinlikle genç bir adam olmayan Aristophanes, Peisthetairus'un *Ornithes* adlı eserinde de aynı şekilde kehanetlerde bulunan kişi olarak geçiyor.[3]

Platon'un yeğeni Speusippus'a kadar uzanan bir geleneğe göre, Parmenides'in Elea'nın en azından bazı yasalarını borçlu olduğu bir kanun koyucu olduğu söylenir.[4] Theophrastos ve ondan sonra gelen yazarlar onu Ksenophanes'in öğrencisi yapar, öte yandan Aristoteles'in kendisi kabul etmese bile "söylenenin" bu olduğunu ifade eder (*Metaph.* 986 b 22). Bunun doğru olması epeyce mümkündür. Parmenides çok daha gençti, ama uzun bir ömür süren Ksenophanes öldüğünde yaklaşık kırklı yaşlardaydı. Her ikisi de Magna Graekia'da yaşadı ve Ksenophanes'in birlik kavramının Parmenides üzerindeki etkisi, ister yazılarından isterse de kişisel temaslarından kaynaklanmış olsun, gayet aşikârdır.[5] Yaşamı hakkında rapor edilmiş diğer tek gerçek, bir zamanlar Pythagorasçı olduğudur. Bu da tesadüfen Diogenes ile bağlantılıdır (1.21):

> "Ksenophanes'in bir öğrencisi olmasına rağmen, onu takip etmedi. Ayrıca fakir ama zarif karakterli biri olan ve Pythagorasçı olan Diokhaites'in oğlu Ameinias ile de bağlantısı vardır ve öğrencisi olduğu kişi daha ziyade Ameinias'tır. Öldüğü zaman, Parmenides, kendisi de soylu ve zengin biri olduğu için onun adına bir türbe diktirdi ve onu sakin bir hayata yönlendiren kişi de Ksenophnaes değil, Ameinias olmuştu."

Durum böyle olmasaydı Ameinias'ın adı belki hiç bilinmeyecek ve hiç kuşkusuz, söz konusu tapınak (ἡρῷον) yazıtıyla birlikte kalıcı bir anıt ve bu gerçeğin bir ispatı haline gelemeyecekti. Proklos (*Parm.* 1, s. 619.4, DK, a4'te), Parmenides ve öğrencisi Zeno'nun "sadece Eleacı değil, aynı zamanda Nikomakhos'un da kaydettiği gibi Pythagoras okulunun üyeleri olduklarını" da söylüyor. Nitekim Parmenides bir zamanlar Pythagorasçılığın savunucusu olduğundan, kendi çalışmasında bir miktar onay bulur, ancak önceki diğer tüm felsefi sistemlerden olduğu gibi bundan da kesinlikle kopmuştur.

*(2) Yazıları*

Homeros ve Hesiodos'u heksametrik vezin sistemiyle yazdı ve bu şiir geç bir tarihe kadar korundu. Bütün olarak, belirttiği nedenlerden ötürü ondan uzun alıntılar yapan Simplikios'a kadar ulaşmıştır (*Phys.* 144.26):

> "*Tek Varlık*'ta Parmenides'in dizeleri pek fazla değildir ve ben de bu dizeleri, hem söylediklerimin doğrulanması hem de kitabın nadirliği nedeniyle bu yoruma eklemek isterim."[1]

Elli üç satırlık bir alıntıdan sonra şöyle ekliyor: "İşte bunlar *tek varlık* hakkında Parmenides'in yazdığı dizelerdir." Yazarın bu son derece önemli konuyla ilgili pasajı tam olarak verdiği varsayılabilir. Bu durumda elimizde eşit olmayan şekilde dağıtılmış 154 satır var. Otuz iki satırlık bir *önsöz*den sonra, şiir iki bölümden oluşuyor ve bunlar sırasıyla gerçeği ve görünümü ele alıyor. Diels, ilk bölümün yaklaşık onda dokuzunun mevcut olduğunu, ikinci bölümden geriye ise belki de ancak onda biri kadarlık küçük kırıntıların kaldığını tahmin ediyordu. Neyse ki, ilk kısım en önemlisidir ve Simplikios en azından Parmenides'in kendi sözleri içinde bunların gelecek nesillere ulaşmasını sağlayacak kadar sağduyu sahibiymiş. Şiirin tarzı değişkendir. *varlık*ın birliği ve sonuçları hakkındaki yeni ve paradoksal öğretiyi açıklamaya çalıştığı "Hakikat Yolu"ndan yola çıkarak Proklos'un bunun "şiirden ziyade nesir olduğu" şeklindeki ifadesi, her şey bir yana en azından bir değerini küçük görme durumudur. O, son derece mantıksal argümanını geliştirirken Parmenides her önemli dönemeçte ona köstek olmakta ve bunu Lucretius'tan çok daha fazla *patrii sermonis egestas* ile yapmaktadır. İnsan burada, hakkındaki ifadelerin henüz var olmadığı felsefi kavramları aktarmanın mücadelesini hissedebiliyor ve bazı dizelerin bu kavramları çevirmekte nadiren işe yaradığını görebiliyor. Öte yandan *önsöz*, mitsel imgelemlerle doludur ve görmezden gelmenin akıllıca olmayacağı dinsel bir coşkunlukla doludur. "Görünümün Yolu"ndan alınan parçalar da bize şiirsel ifade yeteneğinin güçlü işaretlerini verir.[2]

*(3) Temel Bir Problem*

Parmenides'in şiiri kendine özgü problemleri de gündeme getiriyor ve metne bunlardan akla ilk gelenleri hesaba katarak yaklaşmak iyi olacaktır. Girişte bir Tanrıça'dan, kendisine iki tür bilgiyi açıklayacağı vaadini alır: İlk önce gerçeklik ile ilgili hakikat, daha sonra da açık bir şekilde yanlış olduğu söylenen fanilerin görüşleri. "Yine de, bunları da öğreneceksin," (fr. 1.31). Buna uygun olarak, şiirin ilk kısmı gerçekliğin doğasını, tümüyle doğru olduğu iddia edilen önermelerden çıkartır ve

diğer şeylerin yanı sıra, duyular tarafından algılandığı haliyle dünyanın gerçekdışı olduğu sonucuna götürür. Bu noktada (fr, 8.50) Tanrıça, hüzünlü bir şekilde, hakikati konuşmaktan vazgeçtiğini ve öğretimin geri kalanının "aldatıcı" olacağını söyler; yine de "hiçbir insanın hükmü senin önüne geçemeyecektir" diye bildirir. Daha sonra bunu, geleneksel yaklaşımlara dayanan bir kozmolojiden oluşan şiirin ikinci bölümü takip eder. Bir çift zıt unsurun, *ateş* ve *gece* ya da *ışık* ve *karanlığın* varsayımından yola çıkarak, zaman içinde evrimsel bir sürecin anlatısı olarak ilerler. Öte yandan "gerçek yol", gerçekliğin, en katı anlamında bir birlik olduğunu ve olması gerektiğini, ayrıca bunda herhangi bir değişikliğin imkânsız olduğunu iddia etmiştir. Öncesi ya da sonrası yoktur ve ortaya çıkışı, zamansız bir mantıksal dedüksiyonlar dizisi şeklindedir.

İşte püf burası burasıdır. Parmenides, zıtlıkların bulunmadığını ve çokluk ve değişim kabul edilemez kavramlar olduğu için hiçbir kozmogoninin mevcut olamayacağını zaten kanıtladığında, neden detaylı bir kozmogoni anlatmak zorunda kalsın? Bunun onun gözünde hiçbir değeri ya da geçerliliği yoktur, bu yüzden bunu oluşturmaktaki amacı sadece, kozmogoniye dair bu tür bütün teşebbüslerle birlikte, bunların içi boş aldanışlar olduğunu göstermektir. Ama eğer öyleyse, o zaman da başka bir soru ortaya çıkıyor: Bu nedir? Bazıları bunun, örneğin Herakleitos ya da Pythagorasçılarınki gibi, onun onaylamadığı belirli bir kozmik sisteme dayandığını düşünmüştür.[1] Diğerleri ise, Tanrıça'nın genel olarak "fanilerin fikirleri" hakkındaki kendi sözlerini takip etmek suretiyle, bunun kısmen ya da tamamen, sıradan insanın dünyayla ilgili inandığı şeyin bir sentezi olarak amaçlanmış olduğunu ileri sürmüşlerdir; yine diğer bazıları da bunun orijinal bir üretim olduğunu, aslında Parmenides'in geliştirebildiği en iyi şey olduğunu ifade etmiş, ama yine de duyumsal dünyanın kökenine ve yapısına dair en makul söylemin bile tamamen yanlış olduğunu belirtmişlerdir. Bu eleştirmenler, Tanrıça tarafından dile getirilen dürtüye işaret ederek "fanilerin hiçbir yargısı senin önüne geçemeyecek (ya da seninkinden daha iyisine ulaşamayacak)" demişlerdir. Alternatif olarak, Parmenides'in duyumsal bir dünya için elinden gelenin en iyi açıklamayı yaptığını ve pratik gerekçelerle şöyle söyleyerek, belki de mümkün olduğu kadar tutarlı bir söylem geliştirdiğini varsayalım: "Sana gerçeği anlattım, bu yüzden eğer görünüşe göre içinde yaşamakta olduğumuz dünya hakkında konuşmaya devam edersem bunun gerçekdışı olduğunu ve hesaba katılmayacağını bileceksin. Ama sonuçta, bu bize bu şekilde görünüyor; öte yandan duyularımızı yanıltmak suretiyle, elimizi ateşe atmadan veya bir uçurumdan aşağı düşmeden yiyip içmeli ve konuşmalı, bunlara dair bilgiler sanki gerçekmiş gibi kısa bir süre yaşamalıyız. Faniler olarak bu aldatıcı gösteriyle bir anlaşmaya varmak zorundayız ve en azından ben sana bunu anlamanda diğer insanlardan daha fazla yardımcı olabilirim."

İşte Parmenides'in bize sunduğu en kafa karıştırıcı problemler bunlardır: "Görünüm Yolu"nun doğası ve onunla "Hakikatin Yolu" arasındaki ilişki. Yine de onun dikkat çekici başarısının anahtarı, tahmin edilebileceği gibi, Hakikat Yolu'nun kendisinde yatmaktadır.

*(4) Önsöz*[1]

Parmenides ve Herakleitos'la ters düşen Comford şöyle yazar (*Plato ve Parm.* 29): "Herakleitos ancak görünen çelişkilerle ifade edilebilen bir *logos*un peygamberidir; Parmenides ise, çelişkinin hiçbir haline tolerans göstermeyen bir mantığın peygamberidir." Bu açıklamada her ikisine de peygamber deniyor. Bir mantıkçı açısından bu terim çelişkili gelebilir, ancak Parmenides, öğretisi için peygamberane ya da kıyametsel bir otorite olduğunu iddia etme hususunda Herakleitos ile birliktedir. Ksenophanes ile açıkça hemfikir olduğu epik şiirinde, bu aracın, rezil mitlerin tüccarlarına bırakılmaması gerektiğini yazmıştır. Bir öğretmen olarak kazandığı ününe uygun şekilde şair, kötü niyetli masalları değil, hakikati yazabildiğini kendisine kanıtlayabilmelidir. Ama bir Yunan için şiir yazma yeteneği, yardımsız yazamadığı anlamına geliyordu. Diğer şairlerin de Mousaios'u (şiir tanrıçası, ilham perisi) vardı. Homeros, eserine kendi ilham perisini çağırarak başlar ve Hesiodos, Mousaios'un nasıl geldiklerini ve Boeotia'da Helikon'un altında sürüsünü otlatırken şarkısını ona nasıl öğrettiklerini ayrıntılarıyla anlatır. Bu bir metafor değildi, ama şaire, diğer insanlara kıyasla hakikate dair daha derin bir içgörü kazandıran ilhama yönelik gerçek bir inanışı yansıtıyordu. Herakleitos, eserini yazarken sonsuza kadar geçerli olacak bir hakikati ifade ettiğini samimi bir şekilde iddia etmişti. Parmenides de şiirinin giriş satırlarında, söylemesi gereken şeylerin kendisine *gündüz* ve *gece*nin kapılarından geçerek yapılan büyülü bir yolculuğun ardından bir Tanrıça tarafından ifşa edildiğini beyan ederken, şairin geleneksel tavrında benzer bir iddiada bulunmaktadır.

Büyük oranda Simplikios'a değil de Sextus'a borçlu olduğumuz *önsöz*, şu şekilde tercüme edilebilir:[2]

> "Beni kalbimin istediği yere kadar götüren kısraklar giderek hızlandılar, sonra beni, bütün şehirlerdeki bilge adamları taşıyan Tanrı'nın meşhur yoluna (Güneş) getirip bıraktılar. O yolda doğdum ben, zira bilge savaş atları beni o yoldan alıp savaş arabasına koştu ve bakireler de bana yol gösterdi."

v. 1. φέρουσι. Burada alışkanlığı ifade ediyor; şaman benzeri bir figür olan Parmenides için bu tür ruhsal yolculuklar sıradan deneyimlerdir. (Morrison, JHS, 1955, 59). Veya cf. II. 4.263 φέρουσι vs. (Kühner-Gertb, II, 2.452).

v. 2. πολύφημον. Muhtemelen aktarılan bir lakap olarak "sağduyulu" (Jaeger) gibi bir şeyi ifade ediyor. Frankel (Wege u. Fomten, 159, n. 4) bunun "meşhur" anlamına geldiğini kabul etmiyor ve φήμη kelimesinin daha ziyade "Kunde, bedeutungvalles, wirksames Wort" olduğunu söylüyor – Verdenius da onunla aynı fikirde, Parm. 12. LSJ. Diğer taraftan Pindaros alıntısında, Isthm. 8.64 Θρῆνος π bir örnektir ve burada π kelimesi πολύφατος kelimesine eşittir, yani meşhur anlamına gelir. Her iki anlamın da mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca bak. Mans- feld, Offenbarung, 229, n. 1.

v. 3. δαίμονος için Sextus böyle diyor, bu yüzden Stein, Wilamowitz ve DK gibi δαίμονες olarak değiştirmeye gerek yoktur. Diğerleri δαίμονος kelimesini dişil olarak alır ve bunu v. 22'deki Tanrıça'ya atfederler. Bazı bilim insanları Parmenides'in kendisini Güneş arabasıyla seyahat ederken gördüğünü kabul ederler ve gerçekten de bu yeterince açıktır. Phaethon gibi onun da rehberleri ve arabasının sürücüleri Güneş'in kızlarıdır (vv, 9, 24), aks parlar (v. 7), yolculuğunun başlangıç noktası *gece*nin evidir (v. 9; özellikle bak. Bowra, CP, 1937, 103 f). Yukarıda verilen tanımlamayı çok az kişinin yapmış olması aslında çok daha gariptir. (Sextus, yorumunda eril unsura δαίμονος der ama aklındakinin hangi tanrı olduğunu anlamak mümkün değildir). Frankel'in işaret ettiği gibi ilgili zamir hem ὁδόν hem de δαίμονος olabilir (op. cit. 160). Parmenides'in savaş atlarını neden kısrak yaptığını bilmiyorum (bunlar Pindaros, Ol. 7.71'da erildir), fakat bunun tanımı etkilemesi gerekmiyor. κατά πάντ' δστε .Bu kelimeler birçok gereksiz soruna ve düzeltmeye yol açtı. Burnet ve Jaeger bunları Parmenides'in yolunun bütün şehirlerden geçtiği anlamında aldılar, buna göre Burnet biraz yavan bir yaklaşım olsa da yazarın seyyar bir sofist olduğunu iddia etti, Jaeger ise metni v. 17 ile tutarsız bir şekilde değiştirdi (bak. Burnet, EGP, 172, n. 1; Jaeger, Paldela, 177, n. 1). Fakat şair, eserin tamamında tutarlıdır. Göğü Güneş'in kendi arabasıyla geçer ve bu yol, bütün dünyayı dolandığı için doğal olarak onu "bütün şehirlerin üstünden" geçirir ve aynı zamanda "insanların ayakları bastıkları yerden çok uzaktadır." Bu ifade Homerosvaridir; cf. H. 4. 176/ νέφος.... ἐρχόμενον κατά πόντον ὑπό ζεφύροιο Ιωσῆς...οὐ γάρ ἐπ'οὐδεί..αλλ'κατ'ἀνδρῶν κράστα ve 19.92 f. (Thurii tableti metni, Orph. fr. 47.3 Kern'in bazen bu bağlamda yaptığı alıntılar kanıt olarak alınmayacak kadar belirsizdir.) Benzer şekilde Phaethon da bunu "terras per omnes" olarak kabul etmiştir (Lucr. 5.398). Εἰδότα φώτα.Burada εἰδώς kelimesi şüphesiz mistik bir dine dair imalar taşımakta, nitekim bazı akademisyenler bunlardan çok şey çıkarmıştır; fakat εἰδώς olmak, Güneş yolunu takip eden biri için uygun bir ayrıcalıktır, çünkü τιάντ' εἰδώς καί τιάντ' ἐπακούει olduğu için bu kişi her şeyi bilir. (Od. 11,109; Il. 3.277).

Ve aks kutularında parlayan aks, her iki tarafta dönen iki tekerlek tarafından hareket ettirilince oyukların şarkı söylemesine sebep oldu, bu arada Güneş'in kızları *gece*nin evinden ayrıldıktan sonra bana ışığı geri getirmek için acele ettiler ve başlarındaki peçeleri elleriyle kaldırdılar.

v. 4. πολύφραστοι kelimesinin anlamı kesin değildir. Buna dair son tartışma A. Francotte tarafından Phronesis, 1958'de yapılmıştır. Yazar bunun "belâgatli" anlamında olduğunu söylüyor. Atlar, tıpkı Akhileus'un atları gibi konuşma yeteneğine sahiptir. (Cf. p. 10, n. 2 aşağısı) Bu tercümeyi benimsemekte tereddüt ettim, çünkü bana bu kadar önemli bir fikri ortaya koymanın son derece tutarsız bir yolu gibi geldi. Fakat doğru da olabilir.

v. 6. χνοίησιν lei kelimesinin okunuşu da (Diels) kesinlikle belirsizdir. bak. DK ad loc. σύριγγος αὐτήν Genellikle "borudan gelen ses" olarak tercüme ediliyor (gerçi KR, 266'da öyle değil). Fakat σῦριγξ kesinlikle v. 19 aşağısındaki ile aynı manaya sahip olmalıdır, yani ἄξων oyuğu (burada tekerlek başlığının içine girdiği oyuk kısım) Cf. Aesch, Th. 205 σύριγγες ἔκλαγξαν Suppl. 181 οἰγῶσιν

v. 7. αἰθόμευος Burnet, DK ve diğerlerinden alınan bu kelime hızın neden olduğu ısınmayla ortaya çıkan "parlama" manasındadır δοιοῖς γάρ κτλ. Fakat Bowra'nın işaret ettiği gibi (CP, 1937, 104), bu yanlış bir tercümedir: Kelime "parlayan" anlamına gelmektedir. Dolayısıyla burada yüklemi doğrulayan bir güç söz konusu değil, Güneş'in öfkeli arabasına uygun düşen bir lakap söz konusudur. γάρ ana yüklemle bağlantılıdır. δινωτοῖσιν Belki Homeros'ta olduğu gibi "dönmüş", "yuvarlak" gibi, harekete bir referansı olmayan bir anlamı olabilir.

v. 8. σττερχοίατο. Yinelemeli. Cf. V. 1 ἱκανοί ve Frankel, op. Cit, 159. Vos'un işaret ettiği gibi (bak. Mansfeld, Offenbarung, 238 f.), bu cümle şu manaya gelebilir: "Güneş'in kızları *gece*nin evinden ayrıldıktan sonra bana refakat için acele ettiler." Bununla birlikte bu tercüme kısrakların yolculuğun ilk kısmını, sürücüleri olmadan kendi başlarına yaptıkları gibi dikkate değer bir fikri ima etmek zorunda olmuyor.

v. 10. Bazıları peçelerin açılmasında sembolik bir önem buluyor ve Bowra bunun "neredeyse gereksiz telaşa dair ayrıntılı bir bildirim olduğunu ve şüphesiz eski bir hikâyeden geldiğini" belirtiyor. Fakat bu belirsiz Homerosçu bir yansımadan da ibaret olabilir, *önsöz* bunlarla doludur. Nausicaa ve bakireleri top oynarlar ἀπό κρήδεμνα βαλοῦσαι (Od. 6. 100), ve yas tutan Hekabe vardır ἀπό λιτταρήν ερρνψί καλύπιρην (Il. 22.406).

Üst eşikle taş eşiği arasında yer alan *gece* ve *gündüz* yollarının kapıları vardır. Gökyüzünün yükseklerinde büyük kapılarla engellenirler ve Adalet, elinde bu kapı-

ların anahtarlarını tutar. Bakireleri onu yumuşak kelimelerle aldattılar ve kapılardan cıvataları hızla geri ittirmesi için onu ikna ettiler. Kapılar arkaya doğru uçtu ve kanatları arasındaki geniş açıklığı ortaya çıkardı, takoz ve perçinlerle sağlamlaştırılmış olan bronzdan milleri yuvalarında döndürdü. Bakireler arabayı bunların içinden dümdüz geçirdi ve atları yola koştular.

v. 14. ἀμοιβούς kelimesi tek başına kapıları sırayla açan ve kilitleyen veya sırayla birbirinin üstüne gelen "anahtarlar" olmalıdır. Yunan destanında κληῖδες kapatmak için kapının kanatları üstüne konan çapraz çubuklardan (örn. Il. 12. 455) veya kapıyı hareket ettirmek için dışarıdan ulaşılabilen bir kancadan bahsedilir (Od. 11. 47'de olduğu gibi). Buradaki tabirin Il. 12. 455 f'deki ὄχηες ἐττημοιβοῖ tabiriyle bağlantısız olduğunu söylemek epeyce zordur ve κληῖς de v. 16'da Dike tarafından çıkarılan ὄχηες ile özdeştir. Bu durumda ἔχει "bir şeyden sorumlu olan" anlamını taşıyacaktır, tıpkı Horae'nin Homeros'ta cennetin kapılarından sorumlu olması gibi (Il. 5. 749). Yunancada kilit ve takozlar için bak. Diels, Lehrgedicht, 11, 6. ff; Daremberg-Saglio'da E. Pottier, III, 603 ff., ve daha fazla referans için W. R. Pritchett, Hesperia, 1956, 179 ve 234. Parmenides'in anlatımında γόμφοι ve περόναι farklı bir fonksiyon görüyor olabilir, fakat en son arkeolojik kanıtlarla uyum içinde görünüyor, bu yüzden bunları bronz başlıkları millerine bağlamak olarak anlayabiliriz. bak. Robinson ve Graham, Olyntus, 8 (1938), 253-4; Robinson, a.g.e. 10 (1940), 295. Tanımın teknik yapısına rağmen, ben söz konusu anahtarların neden çoğul olarak kullanıldığı sorusunu gündeme getirmektense, Aziz Peter'in neden cennetin anahtarlarına (tek anahtar yerine) sahip olduğunu sormayı tercih ediyorum. Ayrıca bak. Mansfeld, Offenbarung, 240. Πολύχαλκος Pirinçten değil de bronzdan yapılmış kollar. Miller genellikle ahşaptandı, alt kısmı 3 adet bronz başlıkla nallanırdı (Robinson ve Graham, loc. cit., Pritchett, loc. cit. 135).

Ve Tanrıça beni nezaketle karşıladı, sağ elimi aldı ve şu sözlerle bana hitap etti:

"Seni taşıyan atlarla ölümsüz arabacılar tarafından eşlik edilerek evine gelen genç adam, seni selamlıyorum. Sana bu yolu aldıran kötü bir kader değil, *hak* ve *adalet*tir ve gerçekten de bu yol, insanların ayak bastıkları yerlerden uzaktır. Bütün bunları, hem kapsamlı hakikatin sarsılmaz kalbini, hem de içinde gerçek bir inanç olmayan ama fanilere öyle görünen şeyleri öğrenmek için uygunsun. Fakat bu şeyler de sana öğretilecek, yani kesinlikle var olduğu izlenimi veren şeyleri ve gerçekten var olan her şeyi öğreneceksin."

v. 28. Burada onu Tanrıça'ya getiren θεμις yolculuğunun izin verilen veya onaylanan bir şey olduğunu anlatıyor.

v. 29. εὐκυκλέος (α ἅπαξ λεγόμενον) *Simplikios*un okunuşudur. εὐφεγγέος Proklos, εὐπεῖθεος Sext., Clem. Alex., Plut., D.L. Sonuncusu Diels εὐκυκλέος okunuşunu ortaya koyana kadar kabul edilen okunuştu (Lehrgedicht, 55-6). Phronesis, 1958, 21 ff.'de G. J. Jameson εὐπεῖθεος için tartışıyor ama şununla karşılaştırınız; Vlastos'un Gnomon'u, 1959, 194, n. 4.

vv. 31-2 çok fazla zorluk çıkarmış ve birçok farklı şekilde tercüme edilmiştir. Yukarıdaki tercüme Owen'ın in CQ, 1960, 88 f.'sini takip ediyor, burada her zamanki daha eski versiyon tartışılıyor. Birçok tercüme Nestle tarafından ZN, 733, n. 1'de sunulmuştur.

v. 32. Diels'in δοκίμως kelimesinin son harfinin ardından bir apostrof koyması yaklaşımı ve sonsuz işareti şeklinde telaffuzunu varsayması, bunu δοκιμόω veya δοκίμωμι kelimesinin δοκιμάζω için sonsuz hale getiriyor ama çok ikna edici olmuyor ve Kranz tarafından bir kenara bırakılıyor. bak. Kranz, SB Preuss. Ak. 1916, 1170. Owen'ın itirazları için şunları karşılaştırın; 87 ve W. R. Chalmers, Phronesis, 1960, 7. τερῶντα Kranz tarafından DK'de muhafaza edilmiş, ancak τερ ὄντα kelimelerinin okunuşu Simplikios'un metninde çok daha iyi ispatlanmıştır ve ben de bunu hesaba katarak Owen'ın yolunu takip ettim. Fakat onun da dediği gibi "artık tercümenin önemli kısımlarından hiçbiri buna dayanmıyor." Owen'ın tercümesinin önemli özelliği şudur ki burada ὡς τὰ δοκοῦντα Tanrıça'nın bir yorumu değildir, fakat anlatacağına söz verdiği fanilerin fikirlerinin içeriğini özetlemektedir. Bu anlaşıldığı zaman tercümenin zorlukları büyük oranda ortadan kalkıyor. Mansfield'in yorumu için bak. Offenbarung, 128, 156 ff. Burada Owen'ın yorumunu tartışmıyor fakat alternatif tercümelere dair çok eksiksiz ve faydalı bir özet sunuyor.

*Önsöz*ün temel özellikleri bunlardır. Parmenides diğer fanilere göre ayrıcalıklıdır. Daha talihli bir Phaethon gibi, Güneş'in kızlarının sürdüğü arabayla gökyüzünde taşınır. Yolculuk aşamalı olarak anlatılmaz ancak kilit noktalar izlenimci bir tarzda ortaya konur. Bu, *gece*den *gündüz*e doğru yapılan bir yolculuktur. Bunların buluştuğu yer, korkunç bir bariyerdir ve önemi, inşa edilişinin ayrıntıları üzerinde durularak vurgulanır, burası adalet figürü tarafından korunan bir kapıdır. Yani geçişi adil ve kutsal bir rıza tarafından onaylanmadığı sürece hiç kimse onun izni olmadan geçemez.

Kapıdan geçtikten sonra, yol doğrudan, ismi verilmeyen bir Tanrıça'nın evine gitmektedir ama muhtemelen hemen varılmaz, zira Parmenides, araba yolu boyunca yolun dümdüz devam ettiğinden söz ediyor (ἀμαξιτός); ama ne kadar uzak olduğunu

söyleyemeyiz, çünkü lüzumsuz ayrıntılarla hiç zaman kaybetmiyor, sadece yolculuktaki kritik noktalara bir spot ışığı tutuyor. Tanrıça onun orada olma hakkını doğruluyor ve ona "her şeyi", hem hakikati hem de ölümlülerin inandığı gerçek olmayan şeyleri öğretmeyi vaat ediyor.

Bu anlatı, ardından gelen kısma açıkça ilahi vahyin karakterini veriyor, fakat Parmenides'in buna ne kadar ciddi biçimde inandığını belirlemek kolay değildir.[3] *Önsöz*ün mitsel unsurları çoğu zaman gelenekseldir. İfadelerin çoğu Homeros ve Hesiodos'tan ödünç alınmıştır.[4] Şairi eğiten Tanrıça *İlyada*'nın açılış dizesinde olduğu gibi "Tanrıça" olarak da ele alınabilecek olan destan yazarlarının Mousaios'una karşılık gelir: "Ey gazap tanrıçası, söyle şarkını." Gemilerle ilgili olaylar dizisinin başında Homeros, Mousaios'u yardıma çağırır ve ekler (*Il.* 2.485): "Çünkü siz tanrıçalarsınız, buradasınız ve her şeyi biliyorsunuz." Hesiodos'a şarkısı, Helikon'da koyunlarını otlatırken Mousaios tarafından öğretildi ve ona söyledikleri şey dikkate değerdir (*Theog.* 27 f): "Doğru gibi görünen olan birçok yanlış şeyi nasıl anlatacağımızı biliyoruz, dilediğimiz zaman hakikati nasıl söyleyeceğimizi de." Parmenides, eski bir geleneğin etkisindeydi, ancak Tanrıça'ya ona hem hakikati hem de hakikat gibi görünen ama öyle olmayan şeyleri öğreteceğini vaat ettiğini hatırlattığı zaman, bu geleneği yepyeni bir finale taşıdı. Ayrıca Orpheusçu şiirleri iyi bildiğine dair ipuçları da var,[5] ama bütün bu yankılar sözel bir seviyededir ve Parmenides'in daha eski ve çağdaş şiir geleneğiyle hemhal olduğunu gerçeğinden daha fazla göstermez. (Bowra benzer imgelere dair Pindaros, Bakkhylides, Simonides ve diğerlerinden alıntılar yapar.) Örneğin, öğretisinde karakteristik Orpheusçu doktrinlerle aynı çizgide olduğu konusunda hiçbir ipucu yoktur. *Önsöz*ün genel karakteri daha ziyade, (elbette ilgisiz değildir) erken dönem Yunan dini düşüncesinde Aithalides, Aristeas, Abaris, Epimenides ve Hermotimus gibi yarı-efsanevi figürlerle temsil edilen "şamanistik" anlatıma işaret eder. Aithalides'ten bahsederken Hermes'ten *psykhē*sinin hem Hades'te hem de dünya üzerinde seyahat edebilmesi yeteneğini aldığını söyler (Pherecydes, fr. 8 DK). Aristeas da buna benzer büyülü yolculuklar yaptı ve aynı anda iki yerde görünebilirdi (Hdt. 4.13 ff.) ve Hermotimus'un ruhu, bedenini yatakta yatarken bırakıp bilgi peşinde dolaşmaya çıkmaya alışkındı (Pliny, *N.H.* 7.174). Epimenides, vücudu uyurken Hakikat ve Adalet Tanrıçaları'yla karşılaştı (Epim. Fr. 1 DK *ad fin.*) ki bu da onun deneyimini Parmenides'inkine yaklaştırıyor.

Burada tarif edilen şey, bilgi yoluyla "yeryüzünün ötesine" yapılacak benzer bir ruhsal yolculuk olarak okunabilir. Diels tarafından uzun zaman önce başka bir yerde buna dikkat çekilmiş ve onun zamanından beri karşılaştırmalı materyallerdeki artış,

bu benzerliği sadece güçlendirmiştir.[6] Onlar da ruhsal yolculuklarda ruhlarını bazen göklere kadar yansıtabiliyorlar ve bu sırada insanüstü bilgiye erişiyorlardı.

Bu dinsel ve apokaliptik gelenek içinde Parmenides, şiirinin özünü meydana getiren amansız mantığı seçmiştir. O, mistik dinin en geniş kabul gördüğü Güney İtalya'nın bir vatandaşıydı ve neredeyse kesinlikle bir Pythagorasçıydı; ayrıca Pythagoras'ın hem Aithalides'in hem de Hermotimus'un reenkarnasyonu olduğuna inanılmaktaydı (DC 8.4-5; DK 14.8). *Önsöz*ün gerçek bir deneyimi açıkladığından şüphe edilemez. Sadece edebi bir araç olarak bakıldığında, bir Anaksimenes'in ya da bir Anaksagoras'ın düzyazısında çok daha iyi bir şekilde aktarılacak olan şiirin ana içeriğine yönelik olarak hiçbir şey bundan daha az uygun olamazdı. Ancak şurası da aşikârdır ki Parmenides, Ionia tipi bir rasyonalist değildi ve onun geride bıraktıkları üzerinde düşünürken bulunduğumuz muazzam ruhsal mesafede, onun yazılarında rasyonel olmayan öğeye ne kadar ağırlık verilmesi gerektiğini bilmek olağanüstü zordur. Arkaik Yunanistan'ın diğer figürleri gibi o da neredeyse ilkel bir irrasyonellik çerçevesi içinde olağanüstü bir entelektüel ilerleme kaydetmişti. Peki, ama kendisini bundan ne kadar kurtarabilmişti? Bowra (*op. cit.* 98), selefleri hâlâ efsanevi aparatın gerçekliğine inanırken (örneğin, Epimenides, *Diktaion Antron*'da tanrılar ile yaptığı konuşmanın tam bir gerçek olduğunu düşünmüştü), "Parmenides'in bunu açıkça alegori olarak aldığını" belirtir. *Gece* ve *gündüz*ün kapıları ve yolları, acaba Hesiodos ve Odysseia'dan mı derlenmiştir?[7] Ama ona göre *gece*den *gündüze* geçen kapılar arasındaki yolculuk, cehaletten, onu diğer tarafta bekleyen bilgi ya da hakikate doğru bir ilerlemeyi temsil ediyor. οδος Yani yol, yaygın bir şiirsel imgedir, fakat bunu şiir boyunca sürekli kullanan Parmenides için, "sorgulama yolu" olarak alegorize edilir. Doğru yol κέλευθος gerçeği takip eder, yanlış yola sapmaksa "fark edilemez bir patikayı" ἄταρπος izlemektir. Dolayısıyla "kendi zamanına aşina olan bazı fikirleri ve imgeleri kullandı, ancak bunları yeni bir amaç için kullandı ve özellikle de bunların uygulamalarını kendi bilgi araştırması alanına göre daralttı" (*a.g.e.*112).

Ancak Bowra ile Parmenides'in alegori kullanımının bilinçli ve kasıtlı olması gerektiğini konusunda hemfikir olurken, bunu gösteren pasajlarda bile, zeminin felsefe-öncesi geçmişe ne dereceye kadar hazırlanmış olduğunu da unutmamalıyız. Şamanın ruhsal yolculuğu her zaman bir bilgi arayışı olmuştur. "Yol ya da yolculuk = bilgi arayışı = bu arayışın sonuçlarını taşıyan söz ya da anlatı" denklemi, onun kendi denklemi değildi, fakat şiirinin uzak yankılarını içeren şamanistik uygulamalarda zaten mevcuttu.[8]

Bu dindar atalar ve bunun Parmenides için ne ölçüde bir yaşama gücü teşkil ettiği meselesi her an akılda tutulmalı ama abartılmamalıdır. O, felsefesini, daha önceki

dini şiirlerden alınan ve bazı durumlarda şamanistik bir kökene kadar izlenebilir olan unsurları içeren bir *önsöz* aracılığıyla, bir Tanrıça'nın ağzından ifade etti, ama "dinsel" hayattan bir çağrı alan psikolojik yönden dengesiz biri olarak tanımlanmaması gerekir.[9] Bowra'nın makalesinden yapılacak birkaç alıntı muhtemelen bizi gerçeğe olabileceği kadar yaklaştıracaktır. Parmenides "sadece bir mantıkçı olarak değil, aynı zamanda tanrılara refakat edenlerin yaşadıklarına benzer çok özel bir deneyime sahip biri olarak da yazıyor." Nitekim "hakikat arayışını mistiklerin deneyimine benzer bir şey olarak görmüş ve bunu, dinlerden alınan sembolleri kullanarak yazmış, çünkü bizzat bunun dinsel bir etkinlik olduğunu düşünmüş." Öte yandan *önsöz*, sadece kökenleri ile açıklanmamalıdır: "Parmenides açıkça alegoriler kullanıyor. Alegori elbette mistik deneyime benzer bir şeye dayandırılabilir, ancak bu onu daha az alegorik yapmaz... Parmenides, ruhsal bir maceranın sözlü kaydını vermez bize, ancak hakikate yönelik arayışını alegorik bir kıyafete büründürür." Eğer bu ifadeler bir miktar tutarsızlık sergiliyor gibi görünüyorsa, bu muhtemelen filozofun kendi zihninde, kendi devrimci entelektüel enerjisi ile miras edindiği ve hâlâ geçerli olan düşünce modeli arasındaki gerilimde mevcut olan bir tutarsızlıktır.[10]

*(5) Sorgulamanın İki Yöntemi: Biri Gerçek, Diğeri İmkânsız*

(Fr. 2) Şimdi size düşünülebilecek yegâne sorgulama yöntemlerinden bahsedeceğim (ve bunu duyduğunuzda hemen kabul edeceksiniz). Bunlardan biri, var olan ve olmaması imkânsız olandır ve bu *ikna* yoludur (zira *hakikate* eşlik eder). Diğeri ise olmayan ve olmaması zorunlu olandır ve bunun tamamen fark edilemez bir yol olduğunu beyan ederim, çünkü olmayanı ne bilebilir -bu imkânsızdır- ne de beyan edebilirsiniz (fr. 3). Zira o, düşünülebilen ve olabilen şeyle aynıdır.

2.5. ἡ δ'ὡ σὺκ ἐστίν τε καί ὡς χρεών ἐστί μή εἶναι. Kranz (*SB Preuss. Ak.* 1916, 1173) σὺκ ἐστίν kelimesini "olmayan bir şey de ortaya çıkar" olarak alıyor, yani olanın yanı sıra bir de "mevcut olmayan" vardır. Bunu 6.1'den çıkarıyor ve bu kısmı tıpkı Diels gibi şöyle tercüme ediyor: "İnsan olan neyse (sadece) onu söylemeli ve düşünmelidir. Zira varoluş vardır fakat var olmayış yoktur (*das Nichtseiende*)." Dolayısıyla bu ilk yanlış yolun, yanında var oluşu ve yok oluşu, hareketi ve değişimi getirdiği anlaşılmıştır. Bu, insanların çoğunluğu için geçerli olan yoldur. Fr. 6'da zikredilen ikinci yanlış yol, Herakleitosçuların yoludur. Bu yorumdan bahsetmek faydalı olabilirdi ama olanak dışıdır. 6.1'in tercümesi haricinde Kranz bu makalede 1.5'in ikinci yarısını tercüme etmiyor. Elbette DK'de yorum yapılmadan konmuş tercümesi mevcut (dass NICHT IST *ist*, Nichtsein erforderlich ist) fakat yazarın tercümesini bir bütün olarak almak biraz zorlama ve gayri tabii olacaktır.

Fr.3'ün çevirisi Zeller ve Burnet'nin yolunu takip ediyor. Buradaki mastar kendi orijinal *dativus*una (ismin e hali) sahiptir ve manası tam olarak "hem düşünme hem de olma için aynı şey" şeklindedir, yani 2.2'deki εἰσί νοήσσι ifadesine tam olarak paralel bir yorumdur. Bu durum 6.1'in tercümesini de haklı çıkarıyor: "Konuşma ve düşünme için olan şeyin olması zorunludur". Yani "hakkında konuşulabilen veya düşünülebilen şey *olmalıdır*." bak. Burnet, *EGP*, 173, n.2. Ben bunun hâlâ en makul tercüme olduğunu düşünüyorum. Öte yandan Burnet'nin sadece mastarın bir cümlenin konusu olamayacağı yönündeki kendine özgü argümanı inandırıcı değildir. (Bu konuda bak. Heidel, *Proc. Am. Ac.* 1913, 720 ve Verdenius, *Parm.* 34 f.). Bu yaklaşımda (Hölscher'in Mansfeld, *Offenbarung*, 63. eleştirilen versiyonunda olduğu gibi) νοεῖν kelimesini pasif, εἶναι kelimesini ise aktif olarak almak gibi bir uyuşmazlık söz konusu değildir (bu terimlerle söylemek doğru olursa εἶναι geçişli fiil değildir). Mansfeld'in tercih edilen tercümesinin de (Denn Denken und Sein sind dasselbe) buna çok yakın bir anlam verdiği ortaya çıkıyor. Ona göre bu ifade (zannedilebileceği gibi) *düşünce* ve *varoluşun* özdeşliğini ima etmiyor. Sadece "düşüncenin nesnesinin, aynı zamanda varoluşun öznesi olduğunu" belirtiyor (*po. cit.* 67); veya s. 101'de belirttiği gibi ki bu bana kuşkulu bir mantık gibi görünüyor: "Das Seiende ist das einzige."

Burada *dır* fiilinin öznesi açıkça belirtilmemiştir. Daha çok *olan* şeklinde alınmıştır; yani Parmenides burada mantıksal bir totoloji telaffuz ediyor: *Olan*dır. Örneğin Diels ve Cornford. Burnet bunu cisim ya da maddesellik olarak yorumladı; "Bu sav, sadece şu anlama, yani evrenin bir *plenum* olduğu anlamına geliyor." Bu sonuç, Raven'ın da söylediği gibi "en azından prematüredir." Verdenius da "var olan her şeyin, şeylerin toplamı" olduğunu öne sürerken belki yine prematüre idi.[1] Diğerleri ise burada herhangi bir özne aramanın yanlış olduğunu düşündüler. "Bu erken aşamada, şiirinde Parmenides'in öncülünün ἐστί (*o'dur*) hiçbir kesin öznesi bulunmamaktadır." Bu yüzden Raven ve Frankel *dır* fiilinin Parmenides tarafından öncelikli olarak şahıssız bir şekilde kullanıldığını ileri sürdüler, yani "yağmur yağar", "yağmur yağışı ortaya çıkar" gibi. Buna karşı çıkan Profesör Owen, burada daha kesin bir şeyin anlatılmak istendiğini söylemiş ve "çünkü Parmenides kendi ἐστί'sinin öznesine dair çeşitli özellikleri kanıtlamaya devam etmektedir" demiştir. Owen'ın kendi çözümü ise, "var olduğu beyan edilen şey, sadece hakkında bir şey söylenebilecek ya da düşünülebilecek olan şeydir" şeklindedir ve aslında burada fr 2'de değil ama fr 6.1'de zikredilmiştir: "Hakkında konuşulabilen ve düşünülebilen şey var olmalıdır."[2]

Dolayısıyla öznenin ciddi bir şekilde seçilmesi "olan" ile "hakkında konuşulabilen ve düşünülebilen" arasında yatmaktadır. Fakat bu bir şekilde ciddi görünmüyor,

çünkü her durumda Parmenides ikisini de tanımlıyor ve bizzat Owen'a göre "argüman ilerledikçe hiç kimse inkâr edemeyecektir ki τὸ ἐον (olan), öznenin doğru bir açıklamasıdır." Onun, öznenin kendisini ifade edilmemiş olarak kabul etmeye yönelik itirazı, mantıklı bir itirazdır ve "*dır*"ı salt bir totolojiye dönüştürmekte ve *değildir* ise buna mukabil olarak mutlak inkâr haline gelmektedir oysa Parmenides *dır* lehine ve değildir aleyhine tartışmanın gerekli olduğunu düşünür. Bunu başından itibaren varsaymamaktadır.

Bir şey için *dır* derken Parmenides'in aklında şüphesiz, hakkında konuşulabilen ve düşünülebilen şey vardı, çünkü ikisini de açıkça tanımlıyor. O zaman bu hem öznenin hem de *olan*ın doğru bir tanımıdır. Yine de fr. 2'de *dır*ın "ne olduğunu" basit bir şekilde anlattığını varsayan Cornford gibi bilim adamları için, bir totolojinin ispat etme kapasitesine sahip olduğunun farkında oldukları veya Parmenides'i bu basit noktayı gözden kaçırmakla suçladıkları hususuna itiraz etmek pek adil görünmüyor.

Onun zamanına kadar Yunan düşüncesinin tarihi farklı bir görüşe izin verebilir, çünkü şiirin politik karakteri sorgulanmamıştır. Daha sonra yıkıcı bir hassasiyetle savunmaya geçer ve bir insan bir şeyden bahsettiği zaman, bunun geçmişte mi *olduğunu* yoksa gelecekte mi *olacağını* söylemekten mahrum kaldığını, bunu zaman içinde bir kökene ya da bir çözülüme ya da herhangi bir değişim ya da harekete bağlayamadığını ifade eder. Fakat bu tam da Miletosluların yaptığı şeydi. Dünyanın her zaman mevcut kozmik halinde var olmadığını varsaydılar. Bunu, dünyanın mevcut halini ortaya çıkarmak için çeşitli şekillerde -daha sıcak veya daha soğuk, daha kuru ya da daha ıslak, daha yoğun ya da daha az yoğun hale gelerek- değişen ya da hareket eden tek bir maddeden türettiler (Cf. *Parmenides*, 8.40-1.). Tabii ki eğer onlara "olan *vardır*, değil mi?" diye sorulmuş olsaydı hemen kabul ederlerdi. Onların bu savlarını çürütürken Parmenides, daha önceki düşünürlerinin yanı sıra insanlığın sıradan akışının da hiçbir zaman açık bir şekilde formüle edememiş olduğunu göstererek totolojiyi pek de *kanıtlamıyor* ve dolayısı ile buna dair imalardan kaçınıyor. Belki ilk kez, ama kesinlikle son kez olmamak kaydıyla bir filozofun aynı sebeplerden dolayı işe bir totolojiden başlamanın gerekli olduğunu düşündüğünü görüyoruz.[3]

Fr. 8 olarak bilinen uzun özette, *"o"dur* ifadesini (yani, Dielsçi yorumda totolojiyi, *olan dır* olarak ifade ederek) ortaya koyuyor ve ardından *"o"dur* ifadesini değil ama bu yol boyunca yer alan belirli "işaretleri" σήματα ifade etmeye ve göstermeye devam ediyor, yani, bu herneyse, "belirli niteliklere sahip olması gerekmektedir" diyor. Her ne kadar insanların bugüne dek dikkatsiz bir şekilde olanın var olabileceğini, kendine bölünebileceğini, hareket edebileceğini ve yok olabileceğini söylemişlerse de, bu son-

suz, görünmez, hareketsiz, vb. olmak zorundadır. Burada fr. 2'de bile "*o"dur*un kanıtlandığını ya da lehinde olarak tartışıldığını söylemek zor gibi görünüyor. Tartışmayı tamamlamak adına daha sonra Parmenides bunun aksini söyler (ancak, Owen ve diğerlerinin de kabul ettiği gibi, ortada herhangi bir kişinin bu yolu tercih ettiğini gösteren herhangi bir iddia yoktur) ve bunu kısaca kavranılamaz olarak tanımlayarak bir kenara bırakır. Burada ve fr. 8'de, birlikte ele alındığında, o dönemdeki meslektaşlarına şöyle der: "*Olan*dır. Siz buna totoloji diyorsunuz, ben de öyle, ama bu kabulün bizi nereye götürdüğünü görecek kadar net düşünmüyorsunuz. Eğer *dır*a tam ve uygun bir güç verirseniz, *olan*ın var oluş ve yok oluşa dair, değişim veya harekete ait herhangi bir süreçten zarar gördüğünü söylemekten kendinizi alıkoymuş olursunuz."

Tekrar etmek gerekirse bu, Parmenides'e göre, *olan*ın, hakkında konuşulabilen ve düşünülebilen şey olduğu iddiasının reddi değildir; kendisi de böyle diyor. Ancak hiç kimsenin bir totoloji için *tartışılması* gerektiğini düşünmediği argüman, eğer özne 2.3'te ifade edilmiş olsaydı bu olasılığı devre dışı bırakmıyor; o zaman şöyle devam edecekti: "*Olan*dır ve olmamak elinden gelmez." Dahası aynı yüzyılda Gorgias da bunun mantıksal bir karşıtlık için tartışılabileceğini düşünmüştü: *Olan*ın οθδε το ον εστιν olmadığını "kanıtlamıştı". Eğer bu yapılabilirse, o zaman elbette aynı düşünce safhasında, ya da bir parça daha önce, totolojiyi tartışmak hem mümkün hem de gerekli görülebilir.[4]

Bunun önemi fr. 8'de önümüze gelecek. Bu arada düşünür *değildir* ifadesini imkânsız bularak reddediyor. Ona göre bunu söylemek yeterince haklı nedene dayanmaktadır, yani böyle bir ifadenin öznesi zihinlerimize asla giremez, zira *olmayan* ne kabul edilebilir ne de bir başkasına işaret edilebilir. Düşünürün beşinci yüzyılın sonlarına ait anlamsızlıkları hesaba katması elbette beklenemezdi. Gorgias'ın *değildir* tezini savunurken yaptığı gibi Sofistler de tüm bilginin absürt görünmesi için Elea mantığının formlarını ele geçirdiler. Genellikle doğa felsefecilerinin eserlerine başlık olarak seçtikleri *Doğa ya da Varoluş Üzerine* başlığını parodileştirerek, üç tezi tartıştığı *Var-olmayış ya da Doğa Üzerine* isimli bir çalışma ürettiler: Bu tezler: (a) Hiçbir şey mevcut değildir, (b) Eğer bir şey mevcut olduysa bile, onun hakkında hiçbir bilgimiz olamazdı, (c) Eğer bir kişi bunu bilseydi bile, bilgisini aktaramazdı.

Fr. 3 genellikle yukarıdaki gibi çevrilmiştir: "Düşünülebilecek ve var olabilecek olan şeyle aynıdır." Benzer şekilde, 6.1: "Hakkında konuşulabilen ve düşünülebilen, olmalıdır (yani var olmalıdır)."[5] Bununla eş anlamlı başka bir İngilizce kelime bulmak zor, ama bu sadece tercümenin yetersizliğini ve dil ile düşüncenin ayrılmaz olduğu gerçeğini vurguluyor. Tercüme edildiği haliyle ifadeler açıkça yanlış görünüyor.

Mevcut olmayan nesneler hakkında konuşmak ve düşünmek elbette mümkündür, tek boynuzlu atlar, insan başlı atlar ve yirminci yüzyıl filozofunun çok sevgili mevcut Fransa Kralı gibi.

Bu noktada felsefenin ilerlediği doğrudur, ama tarihçi için mesele Parmenides'in yanlış olduğunu söyleyerek kapanmış değildir. Onun *hatası* antik Yunanların oldukça farklı zihinsel süreçlerinin ve konuşmalarının anlaşılmasına giden yolu açtı.[6] *Hakkında düşünmek* olarak çevrilen fiil (*noein*), hem onun zamanında hem de öncesinde, mevcut-olmayan bir şeyin tahayyül edilmesi nosyonunu taşımış olamaz, çünkü öncelikle ani bir tanıma eylemini ifade ediyordu. Homeros'ta ise görmekten daha az bir şey anlamına gelebilir; her halükârda, *Il.* 15.422'de olduğu gibi doğrudan görme duyusuna bağlıdır:

"Hektor kuzeninin tozların içine düştüğünü gözleriyle gördüğünde ἐνόησεν ὀφθαλμοϊσιν": Daha netleştirmek gerekirse, bu ifade somut bir nesnenin görülmesi neticesinde bir karakterin bir durumun tam anlamını aniden fark etmesi durumda kullanılır. Aphrodite, Helen'e yaşlı bir kadın kılığında görünmüştü: Ancak Helen onun kıyafetini parçalayıp bir Tanrıça'yla uğraştığını fark ettiğinde, kullanılan fiil *noein*'dir (*Il.* 3.396). Böylece yanlış bir izlenimin yerine doğrusunu ikame etmek anlamına gelebilir, bir akıl yürütme süreci olarak kabul edilmez, söz konusu olan ani bir aydınlanma olarak, zihinle görmedir.[7] Benzer şekilde, zaman veya mekânda uzak olan şeylerin gözde canlandırılması anlamına da gelebilir. (bak. *Parm.* 4.1.) Bunu yapma yeteneği (*noos* ya da *nous*) fiziksel güç ya da güçlü bir duygu tarafından felç edilebilir veya çalışmaz hale getirilebilir ama Homeros'ta bu asla olmaz ve Parmenides'ten önceki diğer geriye kalan literatürde de sadece nadiren aldatılabilir.[8]

*Noos*un bu tuhaf durumu, onun diğer yeteneklerin haricinde bir şey olduğu, onlar gibi bedenin organlarına bağımlı olmadığı ve insandan daha fazla bir şey olduğu inancıyla vurgulanır. Euripides'in *Helena*'sında bir karakter şöyle der (ff.): "Ölülerin *noos*'u gerçekte canlı değildir, yine de ölümsüz *aithere* daldığında ölümsüz bir zekâya (ya da bilme yeteneğine γνώμη ) sahiptir." Aynı şairin başka bir dizesinde daha doğrudan şöyle denir (fr. 1018 ): "Her birimizdeki *nous* tanrıdır." Rasyonel düşünce Parmenides'in zamanındakinden çok daha fazla ilerlediğinde, bizatihi Aristoteles bütün entelektüel olgunluğu ve zihinsel yetenek ve aktivitelerinin keskin analizleri için, *nous*'un şaşmazlığını kabullenmek zorunda kaldığını hissetmiş ve *nous*'un aktivitesi ile söylemsel akıl yürütme süreçleri arasında keskin bir ayrım yapmak durumunda kalmıştır. *Analytika Hustera*'da şunları yazıyor: "Sayesinde hakikati kavradığımız düşünme durumlarının bazıları yanılmaz bir şekilde doğru, diğerleri ise hataya müsaittir -örneğin fikirler ve hesaplamalar- oysa *biliş* ve *nous* her zaman doğrudur." Hatta

bunun gizemli ve belirsiz statüsünü "bize dışarıdan gelen ve ilahi olan şey" olarak alıyor ve her ne kadar Aristoteles ölümsüzlük ve reenkarnasyona dair dini doktrinleri küçümsese de, *psykhē*nin belki de canlı insanın dağılışının ardından yaşamaya devam edebileceğini kabul ediyor –tamamı değil, ama *nous*u."[9] Bunun doğru işlevi, tümevarım sıçramasında olduğu gibi, evrensel hakikatleri derhal ve sezgisel olarak kavramak ve böylece tümdengelim argümanının dayandığı temel önermeleri veya ilkeleri temin etmektir.

Öyleyse bu, insana ait biliş gücünün, bir nesnenin ya da durumun gerçek doğasını derhal kavraması yeteneğini içerdiğine ve bunun, yüzeysel niteliklerin duyular tarafından derhal kavranmasıyla kıyaslanabilir ve fakat daha derine inen bir yetenek olduğuna dair genel bir Yunan inancıydı. "Yunan felsefesinin kendisinde... *nous* hiçbir zaman sadece *siccum lumen*, yani bazen *bizim* akıl yürütme olarak adlandırma alışkanlığında olduğumuz açık, soğuk ışık değildir."[10] Bu, Parmenides'in, onun, kavradığı her ne ise o olması gerektiğini söylerken adlandırdığı yetenektir.

Geriye neyin var olmadığı hakkında konuşmanın veya bunu zikretmenin imkânsızlığı kalıyor. Fakat bu da hiçbir zaman, mantıklı düşünüşün en eski Yunan öncüsü için absürt bir çekişme değildi. Fr. 2'nin sonunda geçen fiil *phrazein*dir ki bu genellikle "söylemek" ya da "anlatmak" olarak çevrilmiş olsa da, Parmenides'in kullandığı destansı dilde ve sıklıkla daha sonra da göstermek veya işaret etmek manasında kullanılmıştır. 6. 1'de *legein* kelimesini kullanıyor ki bu, *söylemek, hakkında konuşmak veya demek istemek* için kullanılan alışılmış kelimedir. (Fr. *vouloir dire*). Bununla birlikte, bu kelimenin de bir geçmişi (belki de ismin ve nesnenin büyüsel bir şekilde tanımlanmasıyla bağlantılı) olduğuna dair işaretler vardır ve bu durum bir Yunanın neyin var olmadığına dair mantıksal olarak nasıl konuşabileceğini anlamasını zorlaştırmıştır. "Hiçbir şey söylenmemek", Yunanca sessiz olmak demek değildir. Bu, gerçekle uyuşmayanı söyleyerek saçmalamak anlamında kullanılan alışıldık ifadedir. Burada Parmenides'in uzlaşmaz ve temel mantığı tarafından gündeme getirilen problemin zorluğu, Platon'un çok daha sonra bunu çözüme kavuşturmak için ne kadar fazla uğraşması gerektiği gerçeğinden yola çıkılarak değerlendirilebilir:

> "*Bir şey* olmayan şeyden bahsetmek, zorunlu olarak kesinlikle hiç bir şeyden bahsetmemek düşüncesine yol açıyor gibi görünüyor. Böyle bir durumda, aslında hiçbir şeyden bahsediyor olmasa bile bir insanın bir şey söylüyor olduğunu düşünmeyi de reddetmemiz gerekmez mi? Bu insanın "olmayan bir şeye" dair sesleri çıkarmaya koyulduğunda bile herhangi bir şey söylemediğini ileri sürmemiz gerekmez mi?"

Önceki tüm düşünürler fiziksel dünyayı bir veri olarak almışlar ve kökenine, çeşitli görünümleri altında yatan temel şeylere ve üretildiği mekanik süreçlere dair sorulara kafa yormuşlardır. Parmenides ise bu veriyi, hatta herhangi bir veriyi kabul etmemiştir. Antik bir Descartes gibi, eğer varsa, inanmamanın imkânsız olduğu şey nedir diye sormuştur kendisine ve ona göre *est* idi yani mevcut olan. Eğer Owen'ın fr. 2'deki ikna edici yorumunu kabul edersek, bu bile nihai öncül değildi. Bu, tıpkı Descartes'ınki gibi, *cogito*'ydu; ama ilk çıkarım *cogito ergo sum* değildi, *cogito, ergo est quod cogito* idi.

*(6) Gerçek Yol ve Sahte Yol*

(Fr. 6) Hakkında konuşulabilen ve düşünülebilen şey mevcut olmak zorundadır, çünkü onun olması gerçekleşmesi mümkündür ama hiçbir şeyin olmaması mümkün değildir. Sizi bunu düşünmeye davet ediyorum, zira bu sorgulama yöntemi <sizden uzak tutacağım> ilk yöntemdir. Bu aynı zamanda fanilerin, hiçbir şey bilmeden üzerinde avare dolaştıkları yoldur da; çünkü yanılgılarla dolu zihinlerine, kendi kalplerindeki umutsuzluk yol gösterir. Dar kafalı, hem sağır hem de kör, şaşkınlık içinde, muhakeme gücünden yoksun yığınlar ki, bunlar olmanın da olmamanın da aynı ve farklı olduğuna ve her şeyin yolunun kendi üzerine geri döndüğüne inanırlar.

(Fr. 7) Bu yüzden var olmayan şeyler asla hüküm süremeyecektir ama siz düşüncenizi bu sorgulama yolundan uzak tutun ve bu türden tecrübelerden doğan alışkanlığın, sizi bu yola zorlamasına, size dikkatsiz bir bakış, yankılı bir kulak ve dil vermesine izin vermeyin, aksine tarafımdan dile getirilen ve en çok itiraz edilen çürütmeyi, akıl (*logos*) ile muhakeme edin.

6.1. Buradaki yapı fr. 2. 1 ve fr. 3'dekiyle aynıdır. Bu yüzden Burnet, EGP, 174, n. 1'de Simplikios'un bu yorumu desteklediğini söyler. Kranz (SB Preuss. Ak. 1916, 1173 ve DK'de) bunu farklı tercüme ediyor; "Sadece olanın (das Seiende) *dır* olduğunu söylemek ve düşünmek gereklidir." Her iki tercüme de τό ifadesini bir zamir olarak almak suretiyle Parmenides için hakikat olan şeyi ortaya koyuyor. (Mansfeld, Offenbarung, 81: "Man muss folgendes sagen und denken; nur das Seiende ist.")

6.1-2. S. Tugwell (CQ, 1964, 36f.) ἐστί tabirine burada potansiyel manasını verdiğini iddia ediyor ve 2. 2'de bu anlamı varoluşa ilişkin olandan anakronistik kapsamda ayırmak gerektiğini söylüyor. Bu yüzden de şöyle tercüme ediyor: "Kendisine atıf yapılan veya hakkında düşünülen şey mevcut olmak zorundadır çünkü o, mevcut olmak için oradadır, hiçbir şey ise mevcut olmak için orada değildir." Bu çok zor bir noktadır. ἐστί kelimesinin potansiyel kullanımı Homeros'a kadar geri gidi-

yor. Bu yüzden bunu burada potansiyel olarak tercüme etmeyi anakronizm olarak isimlendirmek zor. Bunun aleyhindeki argüman, elbette Parmenides'in εἶναι kelimesinin her zaman varoluşçu bir mana taşıdığına yönelik ısrarı olmalıdır. Fakat o da kendi kriterlerini iptal etmenin mutlak bir uygulaması içinde, sıradan dili kullanmaksızın tek *varlık* hakkında kesinlikle konuşamıyor. (fr. 8'de buna örnekler bulmak kolaydır.) Aynı zamanda εἶναι kavramının varoluşsal gücüne dair bilinçli ısrarı şüphesiz olduğu için, Tugwell'in tercümesi ilham vericidir ve onun zihninde olan bir şeyi ifade edebilir. Fakat eğer öyleyse, artık kimse Parmenides'in bir totoloji argümanı yapma yeteneğine sahip olmadığını iddia etmeye devam etmesin!

6. 3. Dizenin son kelimesi Simplikios'un MSS'inde düşmüş ama Diels tarafından 7.2'ye dayanarak ἐίργω olarak yeniden konulmuş.

6. 4. βροτοί εἰδότες οὐδέν bak. cilt 1. 398.

6.5. πλάπονται Form için (=πλάξονται) bak. Diels, Lehrgedicht, 72.

6. 5ff. bak. Orph. Fr. 233 Kern μηδαμά μηδέν εἰδότες κτλ Daha genel olarak Diels (op, cit. 68) şu karşılaştırmaları yapıyor; Hes. Th. 26, Epimenides, fr. 1, ve İbrani Yahudi peygamberleri. ἀκριτά Parmenides için özel bir bağlantı olabilir. Bunlar Κρίσις ifadesini var oluş ve var olmayış arasında almıyorlar. (fr. 8.15; bak. Mansfeld, Offenbarung, 87).

6. 8. Οὐ'nun μη olmaması için οὐ ἀός μή için bak. 8. 40.

6.9. πάντων eril olabilir: "Hepsinin (yani fanilerin) kendine geri döner." bak. KR, 272, n. 1. Owen, CQ, 1960, 91'de açıkça aynı şekilde kabul ediyor.

7.1. δαμὴ "Bu hiçbir zaman kanıtlanamayacaktır", Burnet; "nec unquam hoc cogatur, esse", vs., Stein. (Latince'de alışılmadık bir yapı, ama bak.. Cic., Epp. ad Brut. 1.7.4.) Bu dize Platon tarafındnatarafından alıntılandığında (Soph. 237a), MSS.'de οὐ δάμη veya οὐ δάμη olarak görüyoruz. Ar. Metaph. 1089 a4'de bunlar farklıdır. Üç yerde alıntı yapan Simplikios'ta ise en çok τούτο δάμη kullanılmıştır. (bak. D. Ross, Ar. loc. cic.) Muhtemelen doğrudur ancak δαμάζω tabirinin hiçbir paralel kullanımı alıntılanmamıştır. W. Borgeaud (Mus. Helv. 1955, 277) Parmenides'in bunu δαμ' ἠ, οὐ...δαμά şeklinde kelime arasına sokarak yazdığını ileri sürer.

Farklı yetkililere mercilere borçlu olduğumuz bu iki alıntı, muhtemelen şiirin süregelen bir pasajını oluşturuyor. İlk üç satırda düşünce rahatsız edici biçimde yoğunlaşmıştır. Fakat anlaşılan odur ki Parmenides konuşma ve düşüncenin nesnesinin var olması gerektiğini, çünkü *prima facie* olarak mevcut olabileceğini savunmaktadır: Bu nedenle bu, hiçbir şey olamaz, çünkü "hiçbir şey" *mevcut olamaz* ama eğer bu bir şey ise mevcuttur demektir. O zaman, konuşma ve düşünce nesnesinin mevcudiyeti-

nin kanıtı olarak, "hiçbir şeyin" var olmayacağı ifadesine yer veren Tanrıça, *bu yolun* kaçınılması gereken ilk yol olduğuna işaret eder (ki bu yol "hiçbir şeyin" mevcut *olabileceği* düşüncesinin yolu olarak *ad sensum* kabul edilmelidir). İşte fr. 2'de belirtilen düşünülebilir, iki yolun ikincisi olan ve sonra da takip edilmesi imkânsız olduğu için reddedilen yol budur.

Yine de öyle görünüyor ki Tanrıça ikincisi gibi yine kaçınılması gereken üçüncü bir yoldan de söz etmektedir. Cornford'un da işaret ettiği gibi (*CQ*, 1933, 99) fr. 2'de, burada zikredilen iki yolun "tek başına düşünülebilecek yolların" olanaklarını tüketttiği tam olarak ifade edilmemektedir ve yazar burada Tanrıça'nın söz konusu üç yolu da ilan etmek istediği sonucuna varmaktadır ki bu yalnızca metnin parçalı niteliğiyle gizlenen bir gerçektir. Yine de fr. 2 bu iki yolun diğerlerinden üstün olduğuna dair güçlü bir izlenim bırakıyor ve belki de Parmenides'in burada şiirin mantıksal yapısına zarar vermeden, bir başlangıç dualitesinden bahsettiğini düşünebiliriz. "Üçüncü yol" her şeyden öte, diğer ikisinden bağımsız değil, ikisinin mantıksız bir kaynaşmasıdır. Parmenides'e göre insanlar için hem *"o"dur* hem de "değildir"den ayrı üçüncü bir olasılık söz konusu değildir. Fr. 6'daki ölümlülere dair kınama, onların "olmak ve olmamak aynıdır ve aynı değildir" şeklindeki inançlarına dayanır. Fr. 7'de reddedilen "olmayan şeyler" ifadesi, sadece bunun bir anlatım tarzıdır. Bu, "*Olmamanın yolu* değil, ancak biraz önce bahsedilen fani inançtır, yani *olmayanın*, olmak veya değişmek suretiyle olabileceği" inancıdır (Cornford, *loc. cit.* 100, n. 3). Bunun doğruluğu göz, kulak ve dile dair referansları ile aşağıdaki satırlarda gösterilmiştir; yine de "hiçbir şeyin mevcut olabilmesinin mümkün olduğu" inancını (fr. 6'da uyarısı yapılan ilk sahte yol), "olmayan şeyler" ifadesiyle anlatılandan tamamen ayrı bir "yol" olarak ayırt edebilmek çok zor olurdu.

Yine de gerçekte üç yol vardır, biri doğru ve ikisi yanlış: (1) *O'dur* inancı, yani var olan bir şeyin mevcut olduğuna ve kelimenin, bütün gücüyle buna uygulanması gerektiğine dair inanç; (2) *o'dur*'un reddi ya da hiçbir şeyin var olmadığı iddiası; (3) *dır* ve *değildir* arasındaki gelişigüzel karmaşa. İkinci yola dair daha fazla bir şey söylenmiyor, çünkü kimse onu takip etme kalkışmamış. Üçüncü yol ise, prologda sözü edilen ve gerçek bir kanaat ortaya koyamayan fanilerin fikirlerini bir araya getirmektedir. Bunun alışkanlıktan ve duyuların kullanılmasından kaynaklandığı söylenmekte ve "neyin var olmadığı" ve "olmanın ve olmamanın aynı olduğu ve aynı olmadığı" inancını kapsamaktadır.[1]

İnsanların "olmak ve olmamak aynı şey *değildir*"e inandıkları tartışma gerektiren bir durum değildir. Aklı başında olan hiç kimse bunu inkâr etmez. "Ancak" diyor

Parmenides, insanlar ayrıca "neyin olmadığı"nı ve "olmanın ve olmamanın aynı şey *olduğu*"nu da düşünürler. Parmenides *olan*dır ifadesinin sonuçlarının gelişimini izlemeye devam ettiği zaman, şurası açıktır ki bu davranışı kınayarak, aslında *olan*ın değişmesi, hareket etmesi, mevcut hale gelmesi veya yok olmasına dair inancı reddetmeyi kast etmektedir ve bu doğal olarak gözlerin, kulakların ve diğer duyu organlarının kullanımından kaynaklanan bir inançtır. Bunun mantıksal reddi fr. 8'de ele alınacaktır.

Bu eleştirinin kısmen veya tamamen Herakleitos'a yönelik olup olmadığı çok tartışmalı tarihsel bir sorudur. Bu hususta bize yardımı olacak harici bir kanıt yoktur, sadece Parmenides'in diğer düşünürün çalışmalarını okumuş olmasının mümkün olduğunu, ancak bunun kesin olmadığını söyleyebiliriz. Eğer okumuşsa bu yaklaşımın onun mantıksal zihnini öfkelendirmiş olduğuna hiç şüphe yok. Herakleitos'un bu eleştirinin tek hedefi olduğuna dair Bernays'ın görüşü Kranz tarafından kuvvetle savunularak "Sokrates- öncesi tarihin temel taşları" olarak kabul edilmiştir.[2] Öte yandan aynı yıl içinde Reinhardt bunu tamamen reddetti ve von Fritz de Reinhardt'ın Parmenides'in "iki başlı faniler"in hatası hakkındaki ünlü pasajında Herakleitos'u kast etmediğini kesin olarak kanıtladığını belirtti.

Burada "kesin kanıt"tan bahsetmek oldukça zor tabii, ancak birkaç gözlem yapılabilir. İlk olarak Parmenides'in dili (ya da Tanrıça'nın dili), buradaki kınamanın belirli bir filozofa değil, herkese yöneltildiğini açıkça ortaya koymaktadır. Yine de bunun Herakleitos'un zihninde "muhakemeden yoksun sürüler"e dair çarpıcı bir sembol olup olmadığı sorusu olabilir. Bunların hatalarının kaynağı, göze ve kulağa dayanmalarıdır ve Herakleitos da tercihini görme ve işitme nesnelerine vermiş olduğunu söylemişti (fr. 55). Nitekim bu onun, eğer *Psykhē* vahşi ise, gözlerin ve kulağın kötü tanıklar olduğu iddiasıyla çelişmez (fr. 107). O, *logos*taki gerçeği gördü ve Parmenides de bu kelimeyi 7.5'te belki de Kranz'ın düşündüğü gibi diğerinin sahte yoluna gerçek bir *logos*u çıkarmak için kullanmaktadır. Yine, "olmak ve olmamak aynıdır ve aynı değildir" ifadesi sıradan insanın akıl durumunu tarif edebiliyor olsa da, bu ifade tarzı sadece ama sadece Herakleitos'un pek zevk aldığı paradokslar kadar çok şey hatırlatmaz.[3] Herakleitos "biziz ve değiliz" demiş olmasaydı bile (fr. 49a, Gigon ve Kirk tarafından sahte kabul edilir), "dilemek ve dilememek" (32), "ters düşerek hemfikir olmak" (51), "değişerek aynı kalmak" (84a), "canlı ve ölü, uyanık ve uyur, genç ve yaşlı aynıdır" (88) gibi ifadeler burada Parmenides'in hayıflandığı ahmaklığın özünü gösteriyor. Herakleitos'tan başka kimse bu tür ifadeler kullanmadı ve dahası, fr. 88'de yer alan karşıtların özdeşliğine dair doktrin birinden diğerine değişim olgusuna bağlı olarak oluşturulur. Parmenides'in görüşündeki değişim, olmayan şeyin *varlık*ını ima

ediyordu. Sıradan insandan çok daha fazla olmak üzere Herakleitos, tüm dünyayı sürekli bir değişim ve mücadele sürecine bağımlı kıldı. Diğerlerinin hepsinin üzerinde Herakleitos, hareketsiz varlık felsefesinden gelen zıt kutuptaydı. Tüm bunların ve diğer bazı bilgilerin ışığında 6.9'da geçen "geriye-doğru dönme" kelimesinin kullanımını görmek zorundayız, nitekim bazıları bunu, Herakleitos fr. 51'in "geriye-doğru dönüş ayarlaması" için açık bir referans olduğunu düşünmüşlerdir. Tek bir kelimeye bu kadar fazla sırtını dayamak akıllıca değildir, hatta belki de gereksizdir. Tek bir ifadenin kanaat oluşturmaya yetmediği durumlarda, kümülatif etki önemli olabilir.

Öyleyse, kendi ifade tarzı içinde Parmenides'e göre Herakleitos'un baş suçlu olduğuna dair güçlü ipuçları var, çünkü diğer şahısların anlaşılmaz bir şekilde kafaları karışmışken Parmenides söz konusu çelişkiyi açıklamaktan asla kaçınmamış ve tam tersine bunu desteklemiştir. Fakat bu eleştiri, ister filozof olsun ister olmasın, tüm "cahil faniler" için geçerlidir. Buradaki yaklaşıma göre olan vardır ve asla olmamazlık edemez. Bu akıl yürütmeyi devam ettirmek, *genesis*, yani varoluş süreci gibi bir şeye dayanan *tüm* ortak inançlara karşı çıkmaktır. Bu süreç, aynı şeyin bir seferinde var olmamasını, başka bir seferinde ise olmasını talep eder; bir seferinde aynıdır ve diğerinde aynı değildir. Böylece insanlar, şeylerin "kendine geri dönen" bir düşünce çizgisi olarak var olma ve olmama arasında gidip geldiklerini tahayyül ederler.

Dahası bu şekilde kınarken Tanrıça, Parmenides'i aynı zamanda "deneyimden doğan alışkanlık" ile ileri doğru yürümeye karşı uyarır ve yine bu da Tanrıça'nın aklında olanın, gizemli ve bireysel tek bir filozofun öğretisinden ibaret olmadığını düşünmemize yol açar. Tanrıçanın ona aslında tam olarak neyi yasak ettiği sonraki satırlarda ortaya çıkıyor: Bu, *duyulara güvenmemek*,[4] bunun yerine *akılla muhakeme* etmektir. Burada ilk kez duyular ile aklı birbirine tezattır ve bize duyuların aldatıcı olduğu ve sadece akla güvenilebileceği söylenmektedir. Bu, Avrupa felsefesi tarihinde, bir daha asla aynı olamayacak olan belirleyici bir andır. Parmenides'in tek gerçekliğin maddi olduğuna inanıp inanmadığı hiç bir durumda cevap kabul etmeyen küçük bir sorudur, fakat "Parmenides bazılarının dediği gibi idealizmin babası değildir, aksine tüm materyalizm onun gerçekliğe bakışına dayanır" diyen Burnet'a (*EGP*, 182) katılmamamız mümkün değildir.

Burnet, Parmenides'in henüz *asomaton* -manevi- kelimesi icat edilmeden önceki bir çağa ait olduğu halde, monizmi nihai mantıksal sonucuna kadar insafsızca takip ettiğini ifade eder ve onun realitesinin "küresel, hareketsiz, *maddesel* bir plenum" olduğunu söyler. Ama Yunanca düşünelim ve Platon gibi daha sonraki bir filozofun bile doğal olarak maddi ve manevi olarak adlandırmamız gereken iki tür *varlıka* gönderme

yapmak istediğini, normalde *somatikon* ve *asomaton* terimlerini kullanmadığını hatırlayalım; buna benzer kullanımlar olsa bile nispeten azdı. Algılanabilir (*aistheton*) ve anlaşılabilir (*noeton*) olan şeylerden bahsetmişti. *Aistheton*, kullanıldığı heryerdeher yerde cisimsel şeklinde güvenle tanımlanabilir ve aynı şekilde *noeton* da "anlaşılabilir" değil, aynı zamanda ve her yerde cisimsel olmayan ve maddi olmayan anlamına gelir. Bu nedenle burada asıl nokta Parmenides'in *aistheton* ve *noeton* arasındaki ayırımı (bir yanda gözlerin ve kulakların sağladığı veriler, diğer yanda *logos*un sağladıkları) çizen ve ikincisinin gerçek ve doğru, ilkinin ise gerçekdışı olduğunu söyleyen ilk kişi olduğudur. Maddesel olanlar ve maddesel olmayanlar, onun pek az anlamış olduğu kavramlardır; önemli olan şudur ki onun bakış açısına göre realite, ne görülebilir ne duyulabilir ne dokunulabilir ne de tadılabilir, ancak diyalektik bir akıl yürütme süreciyle sonuç çıkarılabilir, nitekim bunu kullanan ilk kişi de kendisiydi. Anlaşılabilir ve duyumsanabilir olan arasındaki farkın, Platon için ne kadar çok şey ifade ettiğini, ve anlaşılabilir olanı, duyumsanabilir olan pahasına ne kadar yücelttiğini hesaba katarsak, idealizmin bu kendine has biçimine giden yolun ilk kez Parmenides tarafından açılmış olduğu neticesine varmak kaçınılmaz olacaktır. Düşünürün ondan "saygıdeğer ve haşmetli bir şahıs" olarak bahsetmesi boşa değildir.

*(7) Tek Gerçek Yol: "Olanın" İzleri*

*(a) O Ebedidir, Ne Var Olmakta Ne Yok Olmaktadır*

(Fr. 8, vv. 1-2.1) Geriye hâlâ bahsetmemiz gereken bir yol, yani *"o"dur* yolu kaldı. Bu yolda izler pek boldur, zira bu yol mevcuttur, doğmamıştır ve yok edilemez, bütündür, eşsizdir, hareket ettirilemezdir ve sonu da yoktur. (5) Geçmişte var *değildi* ve *olacak* da değildir, çünkü şimdi *vardır*, hep beraber, bir ve sürekli.

(6) Onun hangi doğumunu arayacaksın? Neyden ve nasıl büyüdü? *Olmayandan* demene veya böyle söylemene izin vermeyeceğim, çünkü *olmayan* söylenmemeli veya düşünülmemelidir. (9) Peki onu daha sonra ya da daha önce büyümeye, hiçlikten var olmaya teşvik eden şey neydi? O halde ya tam olarak vardır, ya da başka türlü yoktur.

(12) Kanıtın gücü de, olmayandan ortaya çıkmak için kendisinden başka hiçbir şeyden zarar görmeyecektir. Bu nedenle adalet, prangalarını gevşetip de onun oluşmasına ya da yok olmasına izin vermiyor, ama sıkıca tutuyor. (16) Buna dair hüküm şurada yatar: O'dur ya da değildir. Ancak bu hüküm, olması gerektiği çoktan verilmişti, bu tek yolun düşünülemez ve isimsiz olarak bırakılması gerekiyordu, çünkü gerçek bir yol değildir, ve diğer bir yol vardır ve bu yol gerçektir. (19) Sonradan gelen nasıl yok olabilirdi? Ve nasıl var olabilirdi? (20) Çünkü eğer var olmuşsa, o değildir, ne de gelecek bir zamanda var olacaktır. Böylelikle var olma tükenir ve yok olmaktan asla söz edilmeyecektir.

v. 1. Simplikios'un sunduğu μῦθος ὁδοῖο (objektif gen.) çarpıcı ama imkânsız olmayan bir ifadedir ve Sextus'un Θυμός ὁδοῖο ifadesine göre çok daha olasıdır.

v. 4. οὖλον μουνογενές τε tabirinin okunuşu, Kranz'ın zayıf οὐ γάρ οὐλομελές τε ifadesinden çok daha fazla geçerlidir (DK'de geçer ama Diels'in seçimi değildir). -γενής son ekinin anlamı için bak. C. H. Kahn, Anaximander, 157, n. 1.

v. 4. ἠὸ ἀτέλεστον Bu, eğer doğruysa (başka bir okuma da beyan edilmemiştir) zamanda sonu olmayan manasına geliyor, yani Simplikios'un belirttiği gibi ebedi anlamını taşıyor. Owen (CQ, 1960, 101 f.) bunun yerine ἠδέ τέλειον ifadesini koyuyor (başka bir anlamda το ἐόν ifadesinin doğru hali) ve bunu şu zemine dayandırıyor: (i) ἀτέλεστον sadece ἀνώλεθρον kelimesinin tekrarıdır; (ii) bu anlamda başka yerde geçmez: Homeros'ta başarılamamış veya bitirilememiş anlamına gelir, (iii) niteliklerin halihazırdaki listesi detaylı şekilde tartışılması gereken bir programdır ve bu argümana karşılık gelebilecek olan bir şey istenmektedir ki bu da οὐκ ἀτελεύτητον (v. 32) veya τετελεσμένον (v. 42)'dur. Bu doğru olabilir. Diğer taraftan Parmenides'in Homerosçu klişelere olan bağımlılığının, bilhassa dize sonlarında onu tekrarlara düşürmüş olabileceği ve böylece ἀτέλεστον kelimesinin anlamını çarpıttığı söylenebilir. Bu durumda kullanmış olduğu epik dilin, Owen'ın ileri sürdüğü ve Homerosçu cümlelerin metnin kopyacılarının yaptıkları hataların bir sonucu olduğu şeklindeki açıklamasından daha fazla olası olduğunu düşünüyorum. (i)'de belirtilen hususa gelince; gereksiz kelime kullanımının tek başına bir itiraz olabileceğine katılmıyorum, bizatihi Owen da v. 5'teki οὖλον μονογενές tabirini v. 6'daki ἐν συνεχές tabirinin "tam eşanlamlısı" olarak tanımlamaktadır.

vv. 12-13. Yukarıdaki tercümeyi uzun süre tereddüt ettikten sonra yaptım. Bunun alternatifi (eğer okunuş doğruysa) αὐτό şeklindedir ve *olandır* anlamına gelir: "... *dır*ın yanısıra yanı sıra *değildir*den de kaynaklanarak bir şeyin mevcut hale gelmesine izin vermek." Bu yüzden Cornford, Platon and Parm. 37'de, sonradan Kr, 274 f.'de ve diğerleri bu yolu izlediler. Bunu Yunancadan çıkarmak biraz daha zordur, yine de αὐτό kelimesinin "hakkında her zaman konuştuğumuz şey" karşılığı olarak hiçbir gramerle ilgili öncül olmaksızın kullanılması gerektiği şüphesiz kesindir. (Karş.; Gadamer, Festschr. Reinhardt, 67, n. 4: "das regierende Wort des Ganzen.") Aynı şey başka kelimelerle vv. 36-7'de de ifade edilir: "Olan dışında başka hiçbir şey var ya da olacak değildir." Bu yorumda Parmenides'in bize verdiği şey, tek varlığın eşsizliği ve tamlığına dair bir argümandır ve bunu benimsememek için temel sebebim, aksi taktirde bu bölümün tamamını dolduracak kadar kapsamlı olan bu argümanın doğumuna ve yok oluşuna karşı öne sürülen argümanların da konuya eklenmesi zaruretidir. Bunun tamlığı (sürekliliği, bölünmezliği) vv. 22-5'te tartışılmıştır ki bu da zaten eşsizliğini gerektirmektedir. Ayrıca 36-7'de

savunulduğu gibi 44-9'da yer verilen argümanlardan da çıkmaktadır. Karsten ve daha sonra Reinhardt (Parm. 42) bu düğümü τοῦ kelimesini μη olarak okumak suretiyle kesiyorlar, bunun için metne bakınız. Yakın zamanlardaki yorumcular bu cüretkâr adımı atmayı reddettiler oysa pek çok kişi v. 33'de istenmeyen (vezne uymayan) bir μη olduğu konusunda hemfikirdir.

v. 14. χαλάσασα πεδησιν ifadesi de aynı accusativus (ismin i hali) anlamıyla şüpheli bir anlama sahiptir. Bazıları bu hususta Diels'e katılıp bunun "lasst sich nicht erklären" anlamına geldiğini söylüyorlar, öte yandan Kranz bunun ἔγχεσιν ἀλλήλων ἀλεώμεθα (Il. 6. 226) gibi Homerosçu bir ifadeye paralel olduğunu iddia ediyor, Monro ve Allen (O.C.T.) ise bunu ἔγχεα şeklinde okumayı tercih ediyorlar. Simplikios'un okuyuşu πέδησιν şeklindedir ve Diels bunu (Lehrgedicht, 78, 153) bir eylem isminin "i" hali olarak almaktadır: "Prangalarını gevşeterek."

v. 16. κέκριται, yani fr. 2'deki.

v. 19.Yukarıdaki tercüme ἔπειτα πέλοι τό ἐόν şeklindedir (Karsten, Stein, Kranz, KR). Simplikios'un MSS.'sinde tek bir farklı harf yer alıyor ve bu da ifadeyi ἔπειτα πέλοι τό ἐόν haline getiriyor. Diels, Reinhardt, Burnet, Cornford bunu aynı şekilde korumuştur: "Olan gelecekte nasıl var olabilir?" (Cornford). Burada yok oluşa, mısranın ikinci yarısındaki *varlık haline geli*şin dengelenmesine yapılan bir gönderme daha olası görünüyor.

Şimdi Parmenides doktrininin ana temasına, *esti* basit ifadesinden yapılacak olan çıkarımlara geliyoruz: *"O"dur* veya "Bir şey vardır." Bu kelime şimdiye kadar İngilizce "olmak" fiilininki ile aynı çeşitliliği kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Daha çok "mevcut olmak" kelimesiyle ifade ettiğimiz anlamı taşır, öte yandan İncil'de geçen "İbrahim'den önce ben vardım" ifadesiyle de karşılaştırılabilir ve buradaki "bir varlık" ismi var olan bir şeyi veya yaratığı kastetmektedir. Ayrıca İngilizce karşılığında olduğu gibi hükmü ya da bağlantıyı da ifade ediyordu -"beyazdır", "daha büyüktür"- ama varoluşsal-olmayan cümlelerde bu birleşimin sıklıkla kaldırıldığını da belirtmek gerekir; Yunanca "Sokrates yöntemi" (ὁ Σωκράτης σοφός) tam bir cümledir. Aynı kelimenin farklı anlamlarını ayırt etmek için henüz herhangi bir gramatik ya da semantik çalışma yapılmamıştır yine de daha önce belirttiğimiz gibi (cilt 1, 85, 86) tek bir kelimenin sadece tek bir "uygun" anlamı olduğu yönünde hâlâ genel bir eğilim vardır. Parmenides bu uygun anlamın varoluşsal olduğunu varsayar ve bu varsayım üzerinde ilerleyerek, gerçek dünyanın evrensel olarak kabul edilen kavranışını sarsan belirli sonuçlara varır. Realitenin zorunlu özellikleri fr. 8'in *vv.* 3-6'sında kısa bir şekilde listelenmiştir: Ebedidir, hareketsizdir, tek ve süreklidir, geçmiş ve gelecek onun için anlamsızdır. Aşağıdaki satırlarda bu özellikler birer birer doğrulanmaktadır.

Şimdiye kadar tercüme edilen pasajın ana ağırlığı *olan*ın, ne belirli bir geçmiş zamanda var olabileceği ve ne de gelecekte var olmayı durdurabileceğinin kanıtlanmasına yöneltilmiştir. Var olmaya karşı duran argümanın, birinin çıkıp da Reinhardt'ın ısrarla yaptığı gibi *v.* 12'den gelen negatifi temizleme cesaretini göstermesi durumunda daha iyi dengelenmiş bir şekilde ortaya çıkacağının kabul edilmesi gerekir. Bu, olanın oluşumu varsayımının simetrik bir çürütülmesini verecektir, yani olma durumuna ne olmayandan (7-9) ne de olandan (12 ff.) gelemeyeceğini. Reinhardt tarafından alıntılanan Gorgias'ın ifadesi, negatife karşı kesin bir kanıt değildir. Şöyle ilerler:

> "Olan, var olma haline gelmiş olamaz. Eğer olsaydı, ne olandan ne de olmayandan gelmiş olurdu. Ancak olandan gelmemiştir, çünkü eğer mevcut ise, var olma haline gelmemiştir, zaten vardır; olmayandan da gelmemiştir, çünkü mevcut-olmayan şey hiçbir şey üretemez."

Bu, argümanın iki yarısını simetrik hale getirmektedir, ancak sonuncu madde, kabul edilmiş haliyle *v.* 12'nin sadece başka kelimelerle yeniden ifade edilmesi gibi görünmektedir ve gerçekten de, Cornford'un iddiasına karşı yukarıda verilen çeviriye destek sağlamaktadır.[1] Eğer biri, negatif olanı uzaklaştırmayı dilerse, bunun sebebi Parmenides tarafından başka bir yerde gösterilen diyalektik güçle pek tutarlı görünmüyor olmasıdır, nitekim filozof bunun için olanın olmayandan üretilmesinin, *olmayandan* söz bile edilemeyeceği şeklindeki kuvvetli iddiayla çürütülmesi gerektiğini, sonra da bunu, *olmayandan* kendisinden başka hiçbir şey üretemeyeceği şeklindeki gereksiz ve çok daha zayıf bir argümanın izleyeceğini belirtir. Bunun sebebi, belki de Parmenides'in kozmogonistlerin dişlerine, hepsinin de çok bariz olarak kabul ettiği bir şeyi fırlatmaktan zevk alması olabilir. *Ex nihilo nihil fit*, Aristoteles'in de söylediği gibi Yunan düşüncesinin bir aksiyomuydu. "Mevcut-olmayandan üretim imkânsızdır; bu düşüncede tüm doğa filozofları hem fikirdir." (*Phys.* 187334).

Bununla birlikte eğer *v.* 12, argümana "olan, olandan kaynaklanamaz" şeklinde başlarsa o zaman tatmin edici bir şekilde devam eder. Buradaki hüküm, daha önceki akıl yürütmenin bir imasıdır; buradaki yegâne alternatifler olmak ve olmamaktır ve ikincisi reddedilmiştir. Bu nedenle var oluş, ancak şimdiki zaman içinde düşünülebilir. *v.* 12'nin okunuşu ve anlamı ne olursa olsun, sonraki satırların argümanı bu olmalıdır. (*Phys.* 78.24)'teki pasajdan alıntı yaptıktan sonra Simplikios'un paragraftan alıntı yaptıktan sonra yorumladığı gibi: "Burada yazar gerçek varlığı, onun üretilmediğini net bir şekilde kanıtlıyor; o ne mevcut olan bir şeyden üretilmiştir, zira kendisinden önce gelen bir mevcudiyet yoktur; ne de mevcut-olmayandan üretilmiştir, zira mevcut-olmayan şey, hiçbir şeydir."

Burada, olanın yok edilemezliği açık bir şekilde tartışılmamıştır, ancak bu akıl yürütme, *"o"dur* ve *değildir* şeklindeki alternatiflerden ve ikincisinin mutlak reddinden yola çıkmak suretiyle yeterince açık bir şekilde takip edilebilmektedir; çünkü olanın yok olabileceğini varsaymak, belirli bir gelecek zamanda ondan *değildir* diye söz etmenin mümkün olabileceğini farz etmek demektir. Bu aynı zamanda onun üretimine karşı ek bir argüman olarak da hizmet eder, çünkü *"o"dur*un inkârı, geçmiş zaman için de gelecek için olduğundan daha fazla kabul edilemez. Aslında geçmişin ve geleceğin gerçeklikte veya gerçeklik için hiçbir anlamı yoktur (*v.* 5), ki bu da *v.* 9 ve 10'daki ikincil argümana güç katmaktadır; bir şeyin hiçbir şeyden gelebileceğini varsaysak bile, bunun başka bir şey zaman yerine belirli bir zamanda gerçekleşmesine neden olan şey ne olabilir?

Burada duyumsanabilir olanla anlaşılabilir olan arasındaki ayrımla, yani zaman ve sonsuzlukla, *ebedi* olanın *süre giden*'den ayrı bir kategori olarak tanınmasıyla hem kendi içinde hem de daha sonraki felsefe üzerindeki etkisi karşılaştırılabilecek olan ikinci bir entelektüel başarı ortaya çıkıyor. Bir şeyin sadece süregittiğini düşünmek, onu zamanın içine yerleştirmektir. Bu, o şeyin şu anda olduğu gibi olduğunu, bundan binlerce yıl önce de öyle olduğunu ve gelecekte de öyle olacağını söylemektir. Fakat ebediyen açısından "idi" ve "olacak", hiçbir anlam taşımayacak, ve zaman-silsilesi ortadan kalkacaktır. Bu yüzden Platon fiziksel evrenin zaman kadar eski olduğunu öğretti (evren "daimi olmuştur, öyledir ve her zaman öyle kalacaktır"), fakat ebedi değildir (ἀίδιος). Günler ve geceler, aylar ve yıllar boyunca yaşar ve bunların hepsi zamanın parçalarıdır; "idi" ve "olacak" da var olacak olan zaman formlarıdır; ve biz bunları hiç düşünmeden ebedi var oluşa aktardığımızda yanlış yaparız. Bir şeyin olduğunu ve olacağını söyleriz; ama gerçekten buna ait olan tek ifade "dır" ifadesidir. Yani aynı hal içinde hareket etmeden var olan şey, zamanın geçmesiyle daha yaşlı veya daha genç olmaz, asla da olmayacaktır; ne olabilir, ne olmuştur ve ne de gelecekte olabilecektir.[2]

Bütün düşünsel olgunluğuna ve daha büyük ifade olanaklarına rağmen, Platon'un, "olan"dan bahsetmek için gerekli entelektüel vizyona görüşe sahip ilk düşünüre çok şey borçlu olduğunu kabul etmek zorundayız: "O ne geçmişte vardı, ne de gelecekte olacaktır, çünkü o bütünüyle şimdidedir."

Tek gerçekliğin ebediliği (yok edilemezlik anlamında) elbette Miletoslular tarafından da öne sürülmüştür. Anaksimandros *apeiron*una, ölümsüzlük, yok edilemezlik ve yaşlanmazlık yaşlanmama sıfatlarını da eklemişti. Aynı zamanda bunun içinde, kendisinden dünyanın ortaya çıktığı çekirdeğin "ayrışma" yoluyla büyüdüğünü de iddia etti. Parmenides'in işaret ettiği şey şudur; eğer realite gerçeklik ebedi ve bir ise,

o zaman manifold (çeşitlilik içeren) bir dünyanın başlangıç- noktası (*arkhe*) olamaz. Ancak onun ebediliği ve birliği kabul edilmelidir. Tıpkı "olan"ı olmayandan üretmiş olduğu gibi, olmayandan, yani herhangi başka bir varlıktan da ortaya çıkmak zorunda kalırdı; ki bu imkânsızdır. Dolayısıyla gerçek olan sadece ebedi değil, aynı zamanda eşsizdir. Bu, Miletosluların ve Pythagorasçıların tanımlamış olduğu gibi yaşayan ve büyüyen bir evren fikrini ortadan kaldırıyorkaldırır. Fr. 19'da insanların hayal dünyasındaki zaman unsurunun realite gerçeklik ile zıtlık halinde olduğu vurgulanmaktadır: "Böylece görünüşte bu şeyler var olmaktadırlar ve şimdi vardırlar, olgunlaşmaları gelecekte sona erecektir; ve onlar için insanlar her birini ayırt edecek bir isim vermişlerdir." Eğer bir şey varsa, onu çevreleyen (περιέχον) hiçbir şey olamaz, onun beslenebileceği taze bir madde rezervuarı yoktur, yani Anaksimandros'un *gonimon*'unun etrafındaki *apeiron* ya da Pythagorasçı kozmos "tohumunu" çevreleyen "sonsuz nefes" gibi. Daha da yanıltıcı olan şey ise, sıradan düşüncesiz insanın inandığı mevcut şeylerin çokluğudur. Hepsinin de kafası Aristoteles'in kısa ve net bir şekilde özetlediği Parmenides'in öne sürdüğü basit ikilemle karışmış durumdadır: "Olan, var olmaz, zira zaten vardır; ve hiçbir şey, olmayandan ortaya çıkamaz."[3]

*(b) Daimi ve Bölünemezdir*

(8.22-5) O bölünemezdir de, çünkü hepsi eşittir. Bir yönde daha fazla tam olarak mevcut değildir, bu da onu bir arada durmaktan alıkoyar, öte yandan bir diğerinde daha zayıf da değildir, ama hepsi, *olan* ile doludur. Bu yüzden tamamen süreklidir, çünkü *olan*, olana yakındır.

Bu satırlardaki argümanla, şiirdeki tam konumu kesin olmayan fr. 4 bağlantılı olmalıdır:

> Ama uzakta olsa da zihnin için kesinlikle mevcut olan şeylere bak; çünkü kendini olanla temasa geçen olandan ayıramayacaksın, ne onun bir düzen içinde her yöne ve her tarzda saçılmasından, ne de birbirine doğru çekilmesinden.

8. 22. Ben burada Owen'ın ἐστίν kelimesini vurgulamak ve ὅμοιον kelimesini zarf olarak kullanmak şeklindeki önerisini takip ettim (CQ, 1960, 92f.). Bu bir sonraki satırın anlamına daha iyi uyuyor fakat şu da açıktır ki Owen'ın yorumlarına pek çok noktada katılmıyorum. Bilhassa Parmenides'teki herhangi bir imalı referansı kabul etme hususunda daha önceki kozmologların "argümanını onların varsayımlarına dayandırdığı" şeklindeki suçlamalarını kabul etmiş görünüyor ya da "varsayımını daha önceki kozmolojinin bir konusunun üstüne yüklemek" ve böylece "radikal ve bilinçli bir öncü" olarak büyüklüğü ile tutarsız olmakla suçlanma durumunu (a.g.e. 93, 95). Bu Cornford'un tercümesinin bazı kısımları için

adil bir eleştiri olabilir, fakat *Hakikat Yolu*'ndan yola çıkarak kozmologlara bazı dokundurmalarda bulunmaktan kaçınmak için de bir sebep değildir. Bu sadece mantıklı bir sonuca ulaşmak için kendi uzmanlık sınırlarını biraz zorlamaktır ki bu ona onlarla arasında net bir çizgi çekme olanağı vermiş ve ne kadar radikal bir öncü olduğunu da göstermiştir.

4. 1. KR βεβαίως kelimesini λεῦσσε olarak çeviriyor: "Sabit bir şekilde bak" ama kelime düzeni buna karşı gibi görünüyor. Bu yüzden Vlastos'ta da bu satırın tercümesi kendine hastır: "Orada olmasalar bile şeyleri zihninle kesin bir şekilde gör" (TAPA, 1946, 72f.). Hölscher ὅμως kelimesinin (ὁμῶς değil) λεῦσσε kelimesiyle yakın anlamda alınması gerektiğini söylemiştir (Hermes, 1956, 385ff.); tercüme için ayrıca bak. Mansfeld, Offenbarung, 212).

4.2. ἀπότμηξη, ἀποτμήξεις Brandis. Burada yapılan keyfi değişiklik mazur görülemez, orta kısımdaki güç (eğer olan buysa) belirgin değildir. Cornford ve KR bunu basitçe "kesmek" olarak çeviriyor. Diels (Lehrgedicht, 64) orta kısmın bunun kelime anlamıyla kesmek olmadığını, zihnin içinde yer alan bir şey olduğunu anlatmak için kullanıldığını belirtiyor. ὁρίζειν ile ὁρίζεσθαι arasındaki farkı karşılaştırıyor. Buna bir alternatif kelimeyi üçüncü tekil şahıs aktif olarak okumaktır. Nitekim Diels daha sonra (DK'de) ve Reinhardt (Parm. 49, no. 2) νόος kelimesini özne olarak alıyor, ayrıca Zeller de bunu "muhtemelen şahıssız" olarak kabul ediyor (ZN, 692, n. 2), Gomperz de κενέον kelimesini özne olarak alıyor. 4. 1 ve 2'nin diğer versiyonları da dikkate değerdir ama şüphelidir, bunlar Schottlaender, Hermes, 1927, 435f. ve Bollack, REG, 1957, 56-71'dir. İkincisi ἔχεσθαι kelimesinin "uzak durmak" manasına geldiğini söylüyor, tıpkı Homerik ἔχεσθαι δηιότητος tabirinde olduğu gibi. Bu kısımda ortaya çıkan olağanüstü zorluklar (bunun için bak. Santillana, Prologue to P. 22, ki buradaki tercümesine kesinlikle katılmıyorum) oldukça yüzeysel görünüyor. Mansfeld bu kısmın *Görünümler Yolu*'na ait olduğunu ileri sürüyor (*Offenbarung*, 208). Argümanları şöyle: (I) v. 1'deki çoğul ortaçlardan yola çıkarsak; bu bana metnin yazarının tamamen genel anlamdaki bir pasaj için ortaya koymuş olabileceğinden daha fazla güç ihtiva ediyor gibi görünüyor. (2) v. 2'de ἐόν ve ἐόντος kelimelerinden önce gelen kısımlar en azından iki ὄντα kavramına işaret ediyor. Aksine buradaki emir kipi, olanı olandan (yani kendinden) ayırmak için değil, onun birliğini vurgulamak içindir. (3) κόσμος kelimesi ise anlaşılabilir dünyayı ima ediyor olamaz. Kesinlikle; zaten *varlık*ın onun içinden veya buna uygun olarak (eğer "düzen" daha iyi bir tercüme ise) saçılması, bu yüzden mümkün değildir (eğer kelimeyi "dünya" olarak alırsak). (4) πάντῃ πανίως *Hakikat Yolu*'nda bir daha karşımıza çıkmayan ama *Görünümler Yolu*'nda birkaç kez rastladığımız bir ifade tarzı. Bu mümkün olabilir ama herhangi bir şeyi kanıtlar mı? Hakikatin fanilerin fikirlerinde mevcut olduğunu reddederken Parmenides muhtemelen bunu kendi anlatım biçiminde de reddetmektedir.

Parmenides'in, daha önceki bu düşünceye dair eleştirilerinde özellikle Herakleitos'u göz önünde bulundurduğuna dair eklenerek artan kanıtlar var. Bu yüzden fr. 8'de geçen saçılma veya birbirine çekilme varsayımının reddini ve orada bulunmayan şeylerin zihin için var olduğu savını, Herakleitos'un Ploutarkhos tarafından sunulan ifadesi ile (fr.91) karşılaştırmak amaca uygun olacaktır: "Saçılır ve tekrar bir araya toplanır, yaklaşır ve uzaklaşır." 8.22'deki realitenin bölünmezliği de bize Herakleitos'un çalışmasının (fr.1) başlangıcında kendi metodunu tarif edişini hatırlatır: "Her şeyi bölerek ve nasıl olduğunu göstererek."[1]

Fr. 4 uzaktaki şeyleri orada kılmak için aklın kapasitesini veya sezgiyi (duyularla açıkça zıt olarak şekilde) yücelterek başlar. Bunun için zemin zaten hazırlanmıştı, zira *noos*un fonksiyonuna Homeros'unki kadar erken bir zamanda uzayda ya da zamanda uzak olan şeylerin toplanması da eklenmişti[2] ancak aklın algıladığı, her yerde hazır ve nazır bulunma durumu Parmenides'e göre nesnel bir gerçekliktir. Duyular bazı şeylerin burada, bazılarının şurada olduğunu ve Herakleitos'un söylediği gibi birbirlerinden uzaklaştıklarını ya da birbirlerine doğru çekildiklerini (aslında aynı her ikisini de yaptıklarını söylemişti) akla getirir ve bu ayrılma ve birleşmenin doğal düzeni (*kozmos*) açıkladığı düşünülmüştür. Gerçekte bu kozmos olamaz, çünkü düzen birden fazla birimin düzenlenişini ima eder ve realite tek, sürekli bir bütündür. Eğer tanrıçaların tavsiyesini tutup duyuları görmezden gelir de akılla muhakeme yürütürsek varlığın asla kendinden ayrılamayacağını görürüz.

Satırlar 8.22-5'te varlığın bölünmezlik ve sürekliliği savunuluyor. Her ikisi de *vv* 5'in başlangıç listesinde belirtilmişti. Buradaki yegâne tercih *odur* ve *değildir* arasında yattığı için, varoluşta hiçbir derece yoktur: "Ya tam olarak olmalı ya da hiç olmamalıdır" (*v.* 11). Şimdiye kadar, kavranabilir olan tek var oluş formu maddesel var oluştur. Bundan dolayı Parmenides var olmanın dereceleri fikrini ilk kez olarak açıkça ortaya koyduğunda (mantıksal absürtlüğünü göstermek için), bunlar söz konusu satırların dilini daha anlaşılır kılan yoğunluk dereceleri olarak anlaşılmalıydı. Daha fazla veya daha az mevcut *olanın* sonucu olarak ortaya çıkacak olan homojenlik eksikliği, bunun parçalanmasına ve bölünmesine neden olabilir. *Odur* öncülüne sıkı bağlılık bunu yasaklar: "Her şey (eşit şekilde), *olan*la olduğuyla doludur" farklılaşmamış bir sürekliliktir.

Bu argümanla da, tek bir *arkhe*den gelen Milet türünün herhangi bir kozmogoni imkânsız olarak reddedilir. Eğer Anaksimandros'un *apeiron*u, içsel ayrımlar olmaksızın gerçekten bir birlik olsaydı, o zaman içinde hiçbir içsel ayrım ortaya çıkamazdı. Bir kozmosun ortaya çıkması için, dokuda bazı eşitsizlikler, her şeyden önce bir homojenlik veya denge yokluğu olmalıydı. Anaksimenes'in dünya-sürecinin yoğunlaşma ve seyrelmesi de benzer şekilde reddedilmiştir.

Var oluşun ayrı parçaları arasında hiçbir boşluk olmadığı, "çünkü olanın, olana yakın olduğu" yaklaşımıyla birlikte var olanın bölünmez ve sürekli olduğu iddiasında, Parmenides'in boşluğu reddetmesiyle karşılaşıyoruz. Bu, bilhassa Pythagoras dünya sisteminin bir özelliği olmuştur. Bu görüşte, dünyanın inşa edildiği birimler birbirinden ayırılmış ve aynı zamanda aritmetik birimler, geometrik noktalar ve fiziksel parçacıklar olarak düşünülmüştü. Fiziksel tezahüründe, en küçük partikülleri ayıran şey olarak Pythagoras bunu hava ile tanımladı, o hava ki; evren, içindeki cisimleri ayırmak için sonsuzu saran bu havayı içine çekmişti.[3] Şurası açıktır ki daha önceki ve çağdaş düşünürler boş uzay ya da vakum nosyonunu kavramaktan hâlâ çok uzaktılar, Parmenides onlara karşı geldi ve kendi monistik algılayışları içinde bunun onlar için imkânsız bir kavram olduğunu ortaya koydu. *Varlık* hâlâ fiziksel ve somut bir şey olarak düşünüldüğünden, boş uzay ancak varlığın olmadığı yerde bulunabilirdi. Fakat varlığın olmadığı yerde yalnızca var -olmayış olabilirdi, yani boş bir uzay mevcut- değildi. Bu devrimci düşüncenin etkisi o kadar büyük ve kalıcıydı ki Leukippos ve Demokritos'un daha sonra uzayın varlığını doğrulamak istedikleri zaman, bunu ancak övgüye değer bir paradoks biçiminde yapabildiler -"Olan, var değildir, var olduğu kadar"- ve burada *olan* derken cismi, *olmayan* derken de boşluğu kastettiklerini söylediler.[4]

*(c) Hareketsizdir ve Peirata'da Bütün Halinde Bulunur*

(8.26-33) Hareketsiz bir haldedir, başlangıcı veya sona erişi olmaksızın güçlü bağlarla bağlanmıştır çünkü var olmak ve yok olmak uzaklara atılmıştır ve gerçek bir inanç onları reddetmiştir. (29) Aynı yerde aynı şekilde kalarak kendi başına durur ve böylece olduğu yerde sağlam bir şekilde kalır çünkü güçlü *zorunluluk* onu her taraftan mıhlayan bir zincirin bağları içinde tutar. (32) Çünkü olanın eksik olmasına izin verilmez. Çünkü o yoksun değildir ama olmamak suretiyle her şeyden yoksun olur.

*vv.* 29-30. Bu ifadedeki varyantlar (DK *ad loc.* tarafından kaydedilmiştir) anlamı etkilemiyor.

*v.* 33. Çok tartışılan bir mısra. Simplikios bunu ἐστί γὰρ οὐκ ἐπίδευες μή ἐόν δ'ἄν πάντος ἐδεῖτο şeklinde okuyor ki vezinsizdir. Buradaki mesele, vezni negatifi silerek düzeltip düzeltmemektir. Bu yüzden Bergk, Zeller, Diels ve İngiliz bilim adamları genellikle (burnet, Conrford elbette, KR; ama Owen değil, CO, 1960, 86, n. 5) bunu sormuştur. Cornford bunu "eğer (kusurlu) olsaydı her şeye ihtiyaç duyardı" şeklinde çeviriyor. Diğer taraftan Friedlander μή kelimesini ἐπιδεές şeklinde okuyarak (üç heceli) ἐπιδευές manasında alıyor (DK, 11, 423) ve Frankel (*Wege u. Formen*, 192f.). Solmsen (*Gnomon*, 1931, 479, n. 1), Gadamer (*Festschr,*

*Reinhardt*, 63ff.), Verdenius (*Parm.* 77) tarafından da aynı şekilde muhazafa ediliyor. Ben iki noktada fikrimi savunacağım; eğer ἐόν yüklemcil olsaydı, gerisin geriye ἀτελεύτητου ibaresine atıf yapmaz, ἐπιδευές; kelimesine yapardı; ama ikinci olarak bu seçenek gereksizdir, çünkü aslında Parmenides anahtar kelimesi olan ἐόν kelimesini bu empatik posizyonda sadece bir kopulasyon olarak kullanmazdı. Bu zeminde düşününce, düşünce zinciri zor kalmakla birlikte μή aynı şekilde bırakılmalıdır.

Bu ve sonraki satırlarda diksiyon epik ve dini bir ciddiyetin yüksekliğine ulaşır. İkisinin de sonları doğrudan Homeros'tan alınmıştır. Bunlardan biri, yani "kaderin realiteyi nasıl zincirlediğini ve onu hareketsiz kıldığını anlatan" satır (s. 37), okuyucuya, Truvalıların geri kalanı şehir içinde geyikler gibi kaçışırken "kadere zincirli" Hektor'un Truva'nın surlarının dışında hâlâ ayakta duruşunu (μεῖναι) ve böylece Achilles'le ve ölümüyle karşılaşmasını hatırlatır. Diğer kelimeler ve ifadeler de şiiri aynı yüksek düzlemde tutmaktadır.[1] Realite için kusurlu olmak, doğru yazgıya aykırı olacaktır (*themis*). *Zorunluluk* ve *kader*, Ananke ve Moira, Parmenides'in zamanında güçlü kişisel varlıklardı, nitekim şiirinin ikinci bölümünde Ananke de ortaya çıkmaktadır. Aynı şekilde burada da Ananke tek varlığı bir *peiran*ın zincirlerinde tutmakta ve arkadaşı Moira da onu prangaya vurarak hareket etmesini önlemektedir. (*vv.* 37-8 ve devamı). Böylece ölümlülere göründüğü şekliyle dünyada kendisini "zincirlemekte" ya da cenneti yıldızların *peirata*sını tutmaya zorlamaktadır (10.6). Realite ile görünen dünya arasındaki ilişki ne olursa olsun, bunlardan her birinin dili, bize diğerini hatırlatmak için tasarlanmıştır. Gökyüzünü ve yıldızları kontrol eden Ananke, Platon'nun *Devlet*'inde, yıldızların tüm çemberlerinin döndüğü mili tutan aynı kozmik Tanrıça'dır. Bu kozmik Ananke, Neo-platoncuların bildiği bir Orfik teogonisinde yeniden ortaya çıkar, burada "tüm kozmosun üzerinde uzanır ve onun sınırlarına kadar (*perata*) ulaşır."[2] Pasajın dinsel yoğunluğu ve Ananke'nin geleneksel işlevlerine dair imaları, tüm bu yorumun bir Tanrıça'dan gelen vahiy olduğu gerçeğinden ayrı olarak düşünülmemelidir.

Tartışmaya dönersek, Parmenides burada, kullandığı dilin bütün kuvvetinden yararlanarak realitenin tamamen hareket ettirilemez olduğunu iddia etmektedir. Başlangıç listesindeki (*v.* 4) aynı karakterin (ἀτρεμές) ortaya çıkmasıyla vaat edilen açıklama budur. Yine de Parmenides'in, aynı yerde kalması anlamında realitenin hareket etmez olduğu fikrini nasıl kanıtladığı veya kanıtladığını düşündüğü sorulabilir (*v.* 29). Var olmak ve yok olmaktan uzaklaştırılma durumu, sadece başlangıcın ya da durmanın imkânsızlığını kanıtlar. Frankel'e göre, Yunanca'daki *kines*isin (hareket)

yokluğu, değişmezliği içerir, ancak bu doğru olsa bile (hangi noktada doğru olabileceğine dair bak. cilt I, 448, Kabalcı Yayınları), burada ihtiyaç duyulan şey bunun tersidir; yani değişmezliğin bir hareket yokluğunu içerdiğinin kanıtlanması. Öte yandan Parmenides bundan hemen önceki satırlarda realitenin tek ve bölünemez, homojen ve sürekli olduğunu, "her şeyin varlıkla dolu olduğunu" göstermiştir. Bu yüzden onun akıl yürütmesini anlamak için uzağa bakmaya gerek yok. Eğer var olan her şey tek bir sürekli *plenum* ise, bunun bir bütün olarak hareket edebilecek yeri olmadığı gibi içsel olarak yer değiştirebilecek herhangi bir parçası da bulunamaz.[3]

Gerçek olanın tam hareketsizliği, kelimenin herhangi bir anlamıyla *kinesis*in imkânsızlığı, Parmenides için mesajının doruk noktasıdır. Bu nedenle, bu noktada kullandığı dilin zorlayıcı ihtişamından şüphe edilemez. Büyük Tanrıça Ananke'nin ağırbaşlı retoriği ve önsözünün bizi ikna etmekte mantıktan aşağı kalır yanı yoktur, nitekim diğer beşinci yüzyıl şairlerinin söylediği gibi "Ananke'nin kudreti yenilmezdir ve hiçbir büyü veya efsun ona galebe çalamaz."[4] Düşünür aynı zamanda zihnimizde Xenophanes'in panteist tanrısının imajını, "her zaman aynı yerde duran, hiç hareket etmeyen" tanrı imgesini, sadece dilin vurgusuna bir parça ekleme yapmak suretiyle yeniden oluşturmaktadır.[5] Parmenides'in düşüncesi bu küresel kozmik tanrısallıkla canlandırılmıştı, bu ne bir yerden başka bir yere hareket eden, ne de herhangi bir üretim veya yıkıma maruz kalmayan bir tanrısallıktı, ancak düşünürün mantığı bu hareket ve değişim kavramını daha da ileri götürdü ve bunun bütün biçimlerinde geçerliliğini reddetti. Parmenides'ten sonra bu yol, Aristoteles'te bulduğumuz ve hareket, artma ve azalma, niteliksel değişim ve üretim ve yıkım şeklindeki dörtlü bölünmeyi kapsayan *kinesis* kavramının hepsini kucaklayan anlayışı ile döşenmeye devam etti. [6]

Bu satırlar ayrıca Parmenides için çok büyük önem arz ettiği aşikâr olan bir kavramı, *peirar* veya *peiras* (çoğul. *peirata)* kavramını da gündeme getirmektedir. Bunlar, özellikle Pythagorasçılık söyleminde zaten bilinen ve düzyazı formunda *peras* kelimesini oluşturan bir kelimenin epik ve şiirsel biçimleridir. Karşıtı olan *apeiron* kelimesiyle ilk kez Anaksimandros'un *arkhe*sinde karşılaşmıştık. *Apeiron* sınırsız veya sonsuzdur ve *peras* da genellikle *sınır* olarak çevrilir. Parmenides'te *peiras* kulaklarımıza bir darbe kuvveti ile tekrar ve tekrar çarpar. Realite büyük zincirlerin *peirata*sındadır (*v.* 26): Ananke onu bir *peira*sın zincirlerinde tutar (*v.* 31); nihai bir *peiras* (*v.* 4Z) vardır; kendi *peirata*sı içinde yatar (*v.* 49). Hatalarla dolu fanilere göründüğü şekliyle dünyada bile Ananke, gökleri, yıldızların *peirata*sını tutmaya zorlar (10.7).

*vv.* 26 ve 31 arasında datif ve genitif'in (ismin "e" hali ve ismin "de" hali) tersine çevrilmesi, *peirata* ve *desmoi*nin (bağlar, zincirler) birbirinin yerine geçebileceğini ima

eder, bu Homeros'ta ve epik gelenekte *periarın* kullanımı ile uyumludur.[7] Tanrısal bebek Apollo, onun onuruna Homerik ilahisini söyler ve biraz sonra kundağının bağlarını parçalar: "Artık bu bağlar seni tutamazdı ve tüm *peirata* boşalmıştı." Odysseus'un yoldaşları deniz kızlarını güvenle dinleyebilmesi için onu direğe bağladığında, etrafındaki *peirataları* sıkılaştırdılar. Hesiod'da *peirata*, içinde Hesperides'in altın elmalarını koruyan yılanın halkalarıdır. Buradaki sabit nosyon *kuşatmaktır*. Dünyayı kuşatan dairesel bir nehir olarak düşünülen Oceanus da yine, *İlyada*'da dünyanın *periarı* olarak adlandırılır ve daha sonra bir şair bunun dünyanın etrafında akarak onu *bağladığını* söyler.[8] Bir somuttan bir soyut anlama doğru ilerlemek, bunun tersinden daha muhtemel olduğu için, *peirarın* öncelikle maddi bir bağ, bir ip veya zincir anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Elbette beşinci yüzyılda *peras* ortak kullanımdaydı. Bu, ister mekânsal, zamansal isterse de daha soyut anlamda olsun, *sınırdan* başka bir anlam ifade etmiyordu ancak Parmenides, Homeros ve Hesiod'un dilinde ve düşüncesinde yetişmiş biri olarak kendi epik geleneğinde yazıyor ve işaret ettiği noktanın önem arz ettiği söylenebilir.

Tüm realitenin *peirata* içinde sınırlandığı şeklindeki argüman buymuş gibi görünüyor. *Apeironun* ne olduğu hususu, temelde bitmemiş, tamamlanmamıştır, buna dair bir çok şey söz konusu edilebilse de hiçbir zaman tam bir bütün değildir. Ancak gerçeklik, eksik olamaz. Bu bir dereceye kadar onun (geçmişte) *olmadığı* anlamına gelir, ancak bildiğimiz gibi, bir insan var-olmayışı "bir dereceye kadar" ya da "bir anlamda" nitelendiremez; tek seçenek *dır* ve *değildir* arasındadır. "Eksik olmak" *değildir* ile eşdeğerdir, dolayısıyla eğer olmasaydı, tamamen eksik olurdu. Satır 32-3'teki zor satırlar belki bu şekilde açıklanabilir.

Bu kısa pasajda Parmenides, entelektüel devrimini iki cephede daha ileriye taşımıştır. Değişim ve hareketin inkârı, tüm insan deneyimini yanıltıcı olduğu için kınar ve bir kez daha herhangi bir kozmogoni olasılığını dışlar ve gerçekliğin tamamen *peirata* dahilinde tutulduğu fikrindeki ısrar, özellikle Anaksimandros'un sisteminin temelini yok eder.

Parmenides'in muazzam etkilerini taktir etmek için, arada sırada büyük halefi Platon'a bakıp bazı tahminlerde bulunmak gerekir. Daha önce belirtilmiş olan noktalara ek olarak, Platon'un "gerçekten var olan"a dair açıklamalarının Parmenides'inkilerle yapılacak bir karşılaştırması, onun düşüncesindeki bazı unsurların tarihsel kökenine dair geride hiç şüphe bırakmaz. İki örnek yeterli olacaktır. *Phaedo* 78d'de "kendi içinde her şey, yani mevcut olan şey (τὸ ὄν)" yani "bir form halindeki varlık kendisi olarak kalır, sabit ve aynıdır ve hiçbir şekilde herhangi bir değişiklik yapılmasını asla

kabul etmez" cümlesini okuruz. Bu değişmeyen gerçekliği insan tüm açıklığı ile ancak zihniyle kavrayabilir (65 c, e) ve bunu "düşünüşüne görmeyi ya da akıl yürütme yoluyla başka herhangi bir duyuyu katmadan" yapmalıdır çünkü görme ve işitme insana gerçeği vermez ( 65 b). Sonra *Timaeus*'ta geçen kısım vardır (27 d):

> "Benim düşünceme göre, öncelikle aşağıdaki ayrımı yapmalıyız; her zaman olan ve oluş haline gelmeyen nedir ve diğer yandan sürekli oluş haline gelen ama asla olmayan nedir? Biri, akıl yürütmeyle zihni kullanarak kavranabilir, diğeri ise irrasyonel duyumsamalarla fikir tarafından varsayılır, oluş haline gelmek ve geçip gitmek ama asla gerçekten *olmamak*."

Değişmez varlığa dair metafizik kavram ve bilginin ancak aklın gerçek, istikrarlı ve duyarlı-olmayan bir bilgi nesnesiyle teması olarak açıklanabileceği şeklindeki epistemolojik çekişme, Platonizm'in köşe taşlarıdır. Her ne kadar Parmenides buna sonuna kadar katılmıyor olsa da, o olmasaydı bu metafizik ve bunun bilgi teorisi de çok farklı olabilirdi.

*(d) Özetleme: Varlık-Halini-Almak, Hareket ve Değişim, İçeriği Olmayan İsimlerdir*

(8.34-41) Düşünülebilen (kavranabilen) şey ve *odur* düşüncesi, aynıdır çünkü bu olmadan, yani içinde ifade edildiği (veya ifşa edildiği) şey (yani dayanılan veya ilgili olunan şey) olmadan, düşünceyi bulamazsın. Hiçbir şey, olandan ayrı olarak mevcut değildir veya mevcut olamaz, zira *kader* onu bütün olarak ve hareket etmeyecek bir şekilde bağlamıştır. Bu nedenle her şey, fanilerin doğru (gerçek) olduğunu beyan ettikleri (ya da bunda hemfikir oldukları) bir isim olmalıdır; varlık halini almak ve yok olmak, oluş ve olmayış, yer değiştirme ve parlak rengin değişmesi.

v. 34. Bu satır çok farklı şekillerde anlaşılmıştır ve çeşitli yorumların mümkün olduğunu kabul etmek gerekir. Yukarıdaki tercüme ἐστί kelimesini (bu vurguyla) νόημα kelimesinin önüne almakta ve οὕνεκεν ifadesini de ὅτι elimesinin eşanlamlısı kabul etmektedir. Zeller, Heidel, Gomperz, Frankel, Calogero, Cornford, von Fritz ve KR'de de böyledir (daha önceki versiyonlar için bak. ZN, 694, n. 1). Burada ayrıca ἐστί νοεῖν tabiri de fr. 3'teki νοεῖν ἐστίν ile 2. 2'deki εἶαι νοῆσαι ifadesinin yapı bakımından paraleli olarak kabul edilmiştir. Başkaları (Diels, von Fritz, Verdenius, Vlastos) ise hem buradakinin hemn de fr. 3'tekinin özne olduğuna inanıyorlardı: "Düşünce aynıdır..." Ayrıca οὕνεκεν ifadesinin alternatif bir okunuşu da "onun hatırına" veya "onun sayesinde" şeklindedir, yani düşüncenin amacı veya temeli anlamında. Bunun için bak. Diels ve Hölscher, *Hermes*, 1956, 390ff.). Simplikios'un yorumu da buydu (*Phys.* 87. 17): ἕνεκα γὰρ τοῦ νοητοῦ, τούτου δὲ εἰπείν τοῦ ὄντος, ἑστι τὸ νοεῖν τέλος ὄν αὐτοῦ.

Von Fritz οὕνικεν kelimesine aynı gramatik gücü veriyor, ancak erken dönem Yunanistan'ında bunun genellikle nedenselliği veya amaçtan ziyade mantıksal neticeyi ifade ettiğini de belirtiyor: "νοεῖν ve sebep veya νοεῖν'nın koşulu aynıdır." (*CP*, 1945, 238). Hem bu anlam hem de ὅτι'nın anlamı, Homeros da dahil olmak üzere erken Yunan'da oldukça fazla desteklenmiştir. Öte yandan bu kelime Simplikios'un burada verilen satırın ilk yarısında tercümeyi rahatsız etmeden aldığı manada da alınabilir: "Düşünülebilen şey, düşüncenin sebepsel koşulu olanla aynı şeydir" yani (Simplikios'un eklediği gibi) τὸ ὄν. Bu yüzden küçük farklılıkların yanısıra iki temel yorum satırı sôz konusu. Biri (Vlastos'un önde gelen modern savunucusu olduğu yorum; bak. *Gnomon*, 1953, 168) düşünce ve varlığın kimliğini içeriyor; diğerine göreyse (burada verilen) sôz konusu satır fr. 2. 6-8 ve fr. 3'te zaten sôylenmiş olanın bir tekrarıdır, yani olmayan şeyi düşünmek imkânsızdır (νοεῖν): Mevcut bir nesne olmaksızın düşünce yoktur. Mansfeld'in tercümesinde (*Offenbarung*, 65) yer alan düşünce silsilesi bana bir bütün olarak net görünmüyor.

v. 35. Parmenides tarafından kullanılan formal mantık kavramına dayanan farklı bir πεφοτισμένου tercümesi için bak. Mansfeld, *op. cit.* 85.

v. 36. Metin muhtemelen bozulmuştur, çünkü Simplikios bundan iki versiyonda alıntı yapıyor, bunlardan biri (οὐδέν γὰρ ἐστίν ἡ ἔσται *Phys.* 86. 31) vezinsel bir hecelemeye sahip değil, öte yandan diğeri (οὐδ' εἰ χρόνος ἐστίν ἢ ἔσται 146. 9) koşulsal bir cümleciği havada bırakıyor. Preller'ın ἡ kelimesini ἐστίν kelimesinin önüne almasını DK da benimsemiştir ve bence de bu en basit çözümdür, yine de χρόνος kelimesinin açıklanması hâlâ zordur (οὐδέν χρέος Stein). Ben Parmenides'in yaklaşımını Coxon'un οὐδέ χρόνος yaklaşımında algılayamıyorum, "*varlık* dışında bir *zaman* yoktur ve olmayacaktır" (*CQ*, 1934, 138) ve Simplikios'un 86. 31 okumasının gerçek anlamdan çok uzağa düştüğüne dair biraz tedirginim.

v. 37. Μοῖρ' ἐπέδησε Homeros'tan ödünç alınmıştır (s. 35, n. 1 yukarısı).

v. 38. Bu satır *Theaet.* 180e'de Platon tarafından οἷον ἀκίνητον τελέθει τῷ παντί ὄνομ' εἶναι şeklinde alıntılanmıştır ve genellikle (örn. DK tarafından) bunun çok kesin olmayan bir şekilde hatırlanan bir versiyonu olarak kabul edilmiştir. Fakat Simplikios tarafından aynı formda Theaetetus'a herhangi bir atıfta bulunmaksızın iki kez alıntılanmıştır (*Phys.* 29. 18 ve 143. 10) ve bu yüzden Cornford bunun anlamı ve şiirdeki yeri konusunda haklı olsun ya da olmasın bunun ayrı bir parça olması daha muhtemeldir (Plato's *Theory of Knowledge*, 64, n. 1). Farklı bir okunuşu ὠνόμασται şeklindedir (9. l'de tekrarlanan bir form) ve Woodbury tarafından kabul edilmiştir (*HSCP*, 1963, 145-60). Bu bize tercümeyi veriyor: "Bununla ilgili olarak (yani τὸ ὄν) ölümlü insanların tayin ettiği bütün isimler verilmiştir". Bu

doğru olabilir, ancak ben genel olarak kabul edilen okumalara karşı öne sürülen itirazların Woddbury'nin ortaya koydukları kadar güçlü olduğunu sanmıyorum.

*v.* 40. εἶναι τε καί οὐχί Parmenides büyük ihtimalle εἶναι kelimesinin sadece bir isim olduğunu söylemek istememiştir. Gerçi ifadesi mükemmel olmaktan çok uzaktır (zira gerçek olmayana dair γίγνεσθαι τέ καί ὄλλυσθαι both tabiriyle kesin bir paralellik arz eder), fakat burada reddetmeye niyetlendiği şey var oluşun ve olmayışın birlikte mevcudiyetidir (bak. Mansfeld, *Offenbarung*, 142).

Bu sekiz satır genellikle ve haklı olarak, gerçekliğin doğası hakkında halihazırda varılan ana sonuçların bir özetlemesi olarak görülmüş ve bunu, alışılageldiği şekilde gerçek olduğu düşünülen her şey üzerindeki imha edici etkilerine dair yine tamamen olmasa da büyük ölçüde tekrarlamalardan oluşan tam ve açık bir ifade takip etmiştir. Bu şekilde yorumlanabilirler. Bütün düşüncelerin gerçek bir nesnesi olmalıdır. Kişi, mevcudiyetini algılamaksızın aklındaki bir şeyi kavrayamaz (bilmek, tanımak: fiil hâlâ *noein*dir) (karş. 2.7-8), çünkü düşünce, tamamlanma, gözler önüne serilme veya ifade bulma için *olan*a -gerçek bir nesneye- dayanır. Bu gerçek nesne benzersiz, bütün ve hareketsizdir. Buna göre varlık haline gelme ve yok olma (var olmamayla var olmanın birleşmesini içerir), mekândaki hareket ve nitelik değişimi tamamen gerçekdışıdır. Bu "isimleri" telaffuz edenlerin katı inancının aksine, bunlar aslında gerçek olmayan bir şey için kullanılan kelimelerdir. Bu, şiirin ikinci bölümünün sonunda tekrarlanır, burada Tanrıça, fiziksel, çoğullaşmış bir kozmosu tarif eder ve şu sonuca ulaşır (fr. 19):

> "Böylece, görünüşe göre bu şeyler ortaya çıktı ve şimdi varlar; ve büyüdükçe, zaman gelecek sona erecekler; ve insanlar bunların her biri için ayırt edici bir isim buldular."

Parmenides için, ölümlülerin hatalı kabiliyetlerinin hiçbir gerçekliğe karşılık gelmeyen isimler uydurmaları fikrinde, her ne kadar "olmayanı düşünmek ya da telaffuz etmek" imkânsız olsa da bir çelişki yoktur. İnsanların ağızları değişim terminolojisini oluşturduğunda, onlar kelimenin tam anlamıyla "hiçbir şey söylemiyorlardır" (οὐδέν λέγουσι) ya da olmayanı *noein* ettikleri de söylenemez; ortada hiçbir *noein* eylemi yoktur. İngilizce kelimelerle bakacak olursak bu bağlamda *noein* kelimesinin diğer kelimeler kadar *anlamı* ifade ettiğini söyleyebiliriz. Çünkü faniler gerçek olmayan diğer şeyleri de *adlandırırlar*; onlar hakkında *düşünüyor* olmaları gerektiği varsayılabilir; ama söyledikleri şey, içeriği olmayan isimler, anlamsız kelimelerdir. Sadece gerçekdışı şeylerin isimlendirilmesinden ibaret olduğu için de bu, herhangi bir tanıma ya da kavramayı işaret etmez. Burada mantıksal bir güçlük görmek için Platon,

Parmenides'in omuzlarına basmak ve onun nadiren kullandığı düşünce ve dil kaynaklarını kullanmak zorundaydı.

> "Var olmaksızın tezahür etme ve görünme, ve henüz gerçek olmadığı halde şeylerin var oluşundan bahsetme meselesi -bütün bunlar hâlâ geçmişte olduğu gibi baştan sona kafa karıştırıcıdır. Gerçekdışılığın hangi açılardan gerçek bir varoluşa sahip olduğunu, ağzınızı açar açmaz çelişkilere düşmeden düşünebilmek veya söyleyebilmek son derece zordur" (*Soph.* 236e).

İsimlerin *doğal* mı yoksa *geleneksel* mi olduğu sorusu bize garip gelse de beşinci yüzyılın sonlarında son derece gözde bir soruydu. Sofistlerin keyif aldığı bulmacaların çoğu gibi bunun da kökleri Parmenides'tedir. Onun kendi cevabı açıktır. Deneyimler dünyasındaki şeylere verilen isimler "doğada" olamaz ama bunun sebebi basitçe düşünülebileceği gibi bunların başka bir şey olarak da adlandırılabilecek şeylere eklenmiş olan geleneksel etiketlerden ibaret olmaları değil (bir insanın belirli bir maddeyi *odun* ya da *bois* olarak adlandırmasının sebebinin sadece nerede doğduğuyla ilgili olması gibi), bu insanlar için onlara eklenecek hiçbir gerçek nesnenin mevcut olmamasıdır.

Onun öncülere özgü durumunun getirdiği sınırlamalar, aynı zamanda onun düşünceyi bilinçli ve kasıtlı bir şekilde var oluş ile tanımladığını öne sürenler için de en uygun cevabı sağlamaktadır. Onun yaklaşımındaki tek gerçeklik, Aristoteles'in tamamen entelektüel etkinlikle uğraşan varlıktaki tanrısını öngörür: "Eleacı *varlık* zihindir" (Vlastos). Burada farklı bir şekilde tercüme edilmiş olan fr. 8. 34 ve fr. 3 dışında Vlastos, bilen düşüncenin, mevcudiyeti inkâr edebilmesinin çok zor olacağı şeklindeki dolaylı argümana dayanır. Bu nedenle bu en azından varlığın bir parçası olmalıdır (varlık benzersiz olduğu için) ve varlıkların "hepsi birbirine benzediği" için bunun bütünü olmaksızın varlığın bir parçası olamaz.[1] Neyse ki *hakikat yolu*nun tamamı elimizdedir ve Parmenides'in hiçbir yerde bu düşünce silsilesini ifade etmediğini oldukça güvenli bir şekilde söyleyebiliriz ayrıca bizim bakış açımızdan, söylediklerinin kaçınılmaz bir sonucu olsa bile bu argümanları onun ağzına yerleştirmek tehlikelidir. Onun insan bilgisinin teorisini açıklamaya çalışırken hem Vlastos hem de diğerlerinin büyük oranda fr. 16'ya bel bağladıklarını ve burada kendi samimi fikrini ifade ettiğini belirtmek yeterli olacaktır. Fakat fr. 16 insan çerçevesindeki bir unsurlar *karışım*ından bahseder ve açıkça *görünüş yolu*na aittir. Bu karışım, şiirin bu bölümünde anlatılan kozmolojinin iki ana zıtlığının, yani ateşin ya da ışığın (nadir görülen) ve gece ya da karanlığın (yoğun olan) birleşiminden oluşmalıdır (ve genel kabul de zaten budur) ve işte bunlara "galebe çalan şey düşüncedir" (16.4; bu konuda bak. bu fr. s. 67 ve aşağısı). Eleştirmenler, Parmenides'in bunu fani akılların nasıl hata yapabildiklerinin

ciddi bir açıklaması olarak söylediğini ileri sürmekte haklı olabilirler; bu, değişmeyen tek gerçeklik varsayımı üzerine açıklanabilecek bir şey değildir pek. Her hâlükarda bu şekilde açıklanmamıştır ve Parmenides buradaki çoğulluğu, kendi açıklamasının geçerliliğine indirilen ölümcül bir darbe olarak algılamış gibi görünmemektedir. Eğer Parmenides'in *olan* hakkında düşünmenin mümkün olduğu fikrine karşı çıkmadığını ve bunu *olan*ın bizzat kendisinin düşünüyor olması gerektiği şeklindeki oldukça sofistike neticeye kadar ilerletmediğini varsayarsak, yine de varlığın birliğine dair burada farzettiğimizden daha şiddetli bir çelişki söz konusudur. O, bu tip bir idealist değildi.[2]

Bu özette yer alan yeni bir nokta, olanın renk değiştirebileceğinin reddedilmesidir. Şüphesiz, renk örneği, genel olarak niteliksel değişim anlamına gelir ve daha fazla yorum yapmadan, üretme ve yok olma, var olma ve olmama ile birlikte ortaya çıkar. Böyle bir değişim Parmenides'in zamanında, varlık haline gelmenin özel bir durumu olarak hemen kabul edilirdi elbette. Madde ve nitelik arasında bir fark olduğu henüz farkedilmemişti. Bu nedenle ya ikisinin de aynı şey (renkli nesne) olduğu ve aynı zamanda olmadığı (yani beyaz ve beyaz değil; fiilin varoluşsal ve doğrulayıcı kullanımları arasında bir farkın hissedilmediği, ki bu daha sonra Sofistler tarafından istismar edilen belirsizliktir) söylenebilir ya da muhtemelen beşinci yüzyılın başlarındaki bakış açısını temsil ettiği, yani aynı şeyin (yani beyaz rengin), nesne onunla karakterize edildiği zaman var olduğu ve nesne renk değiştirdiğinde ise (ortadan kaybolduğu) ifade edilebilirdi. Her iki varsayımda da, eğer değişiklik gerçekleşirse, aynı şey vardır ve var değildir ya da olduğundan başkadır -yer değiştirmede olduğundan daha açık bir şekilde- öyle ki, imkânsızlığı, ayrı bir kanıta ihtiyaç duymayacak gibi görünecektir.[3]

*(e) "Yuvarlak Bir Top" Gibidir*

(8.42-9) Ancak, en uzak bir sınır olduğu için, her yönde tamdır, tıpkı güzel biçimli bir topun kütlesi gibi, merkezden her yöne doğru eşittir çünkü şu veya bu yönde kesinlikle daha büyük ya da daha küçük olamaz; zira ne onu kendi benzerine ulaşmaktan alıkoyabilecek bir, olmayan vardır, ne de burada daha fazla şurada daha az olması mümkündür, çünkü o bütünüyle bozulmamıştır; çünkü her tarafında eşittir, sınırlarını tekdüze bir şekilde karşılar.

v. 43.σφαίρης, *küre*den daha ziyade *top*. Bu kelimenin Homeros'ta taşıdığı somut manayı taşıyor olması daha muhtemel, orada Nausicaa ve bakireleri bir σφαίρη ile oynarlar (*Od.* 6. 100). Oysa kelimenin daha genel bir kullanımı küre şekline sahip olan her şeye uygulanabilir (Karş. G. Jameson, *Phronesis*, 1958, 15, n. 3). Parmenides'in *olan*a dair düşüncesi burada genişletilmiş olsun ya da olmasın,

bu nokta, bunu sadece küresel olarak adlandırmaktan uzak bir şekilde bir küre ile *karşılaştırdığı* argümanı ile netleşmiyor. Burada bir topla yapılan karşılaştırma, eriştiği noktaya kadar, bunun *gerçekten* küresel olduğunu ima etmekte. (Owen da aynı fikirdedir; *CQ*, 1960, 95).

*v.* 44. ἰσπαλές. Kelimenin en erken geçerli kullanımı budur, nitekim beşinci yüzyılda eşit güçler arasındaki (Hdt. 5. 49. 8) bir savaşta (Hdt. 1. 82. 4) karşıt kuvvetlerin "birbirine eşit olmaları" manasını taşıyordu; sayısal olarak eşit (πλήθει Thuc. 4. 49) veya sadece eşit (Thuc. 2. 39 κίνδυνος). Kelimenin eşit olarak dengelenmiş, eşitlenmiş veya burada bazı tercümanların önerdikleri gibi *gleichgewichtig* olduğu şeklinde özel bir anlam içerdiği söylenemez.

*v.* 46. Burada οὐκ ἐόν kelimesinin okunuşu için Aldine ed. ve DK. Baz alınmıştır. Simplikios'un MSS'sinde οὔτε ἐόν veya οὐτε ὄν şeklinde geçer. Aldine versiyonunda Diels kendi Simplikios edisyonunda (1883) bunu *recte* olarak yorumlamıştır, ancak 1897'ye gelince fikrini değiştirdi ve denemesel olarak kayıp bir kelimenin οὐτέον mevcut olduğunu ileri sürdü (bu iki kelime DK ve Cornford'da geçmez) –οὔτι – οὐδέν: "Ne de bir hiçbir şey vardır" (Diels, *Lehrgedicht*, 90f.).

*v.* 49. ὅμως ἐν πείρασι κυρεῖ "kendi sınırları içinde eşit biçimde yayılır (kendisini bulur)" anlamına gelebilir. Bütün olarak baktığımızda ben bu kelimelerin ἐγκύρει πείρασι kelimelerinin arasına sokularak eşit manasında kullandıkları konusunda, bunun kesin olarak "olmak" veya "yerleşmiş olmak" anlamında kullanmak üzere κύρω ifadesinden daha ziyade bilinen kullanıma uygun düştüğünü düşünüyorum. Fakat öğreti bundan etkilenmemiştir.

Bu birkaç satırda *için* bağlacı üç kez, *çünkü* ise iki kez geçiyor; şiir boyunca görünür olanın çarpıcı bir örneğidir bu, yani içeriğinin resmî bir tümdengelim argümanı kılığında düzenlenmesi. Bu prosedürün özgünlüğü ve onu başlatmak için gerekli olan entelektüel güç, daha sonraki yazılarda yer alan aşinalıklarını kolayca gözümüzden kaçırabilir. Onları gerekli şekilde taktir ederken, bu büyük öncünün, uzun bir argümanı katı çıkarsama kurallarına göre ortaya koyma becerisine sahip olduğunu varsaymamız gerekmiyor. Bazen *için* veya *çünkü* yoluyla bir diğerine bağımlı hale getirilen bir madde, farklı sözcüklerle yapılan bir tekrardan çok farklı bir şey değildir; bazen de sonucu dinsel veya mecazi bir biçimde ifade eder. Bu nedenle *v.* 29'daki gerçeklik aynı yerde sağlam bir şekilde kalmaktadır, *çünkü* Ananke onu bir *peirasın* bağlarında tutmaktadır ve *v.* 48'de "çünkü bütünüyle bozulmamıştır" demek için varlığın tekdüzeliğine dair ikna edici bir sebebi zorlukla ekleyebilmektedir. (*Asylum* isminin geldiği *asylon* sıfatı, şiddetli saldırı veya soygundan korunmayı ifade eder.)

Parmenides kendini tekrarlamakta tereddüt etmez, gerçekten de doktrininin yenilik ve zorluğunu da düşünerek bunu yapması akıllıcadır. Burada temelde elimizde vv. 23 ve 24'teki ifadesi var ve bu, *olan*ın şu veya bu yönde daha fazla ya da daha az olamayacağını belirtiyor. Burada ifade biraz farklılaşmıştır, ancak Parmenides'in gerçeklik anlayışına göre "daha büyük veya daha küçük" bununla aynı anlama gelir. Daha önceki pasaj bunun "birlikte durduğu" ve daimi bir *plenum* olduğu şeklinde devam eder. Burada, homojen varlığın kısımlarını ayırmak için var-olmayışa dair hiçbir zaman aralığı olmadığı söylenir.

Pasajın düğüm noktası, küresel biçime ve "merkezden her yöne doğru eşit" ifadesinin mekânsal diline yapılan atıfın nasıl yorumlanacağı sorusudur. "En uzak sınır" ile onu "tekdüze olarak karşılayan" sınırlar (veya alternatif olarak [içinde uzandığı sınırlar]) mekânsal uzanımın sınırları mıdır? Kısacası Parmenides tek gerçek varlık anlayışını nasıl kavramıştı? Tamamen kavramsal olarak mı, yoksa mekânı işgal eden bir şey olarak mı?

Bununla ilgili bazı şeyler şüphe götürmezdir. Duyular tarafından değil, entelektüel içgörüyle kavranır. Sabit ve zamansızdır, ne nitelik değiştirmekte ne de mekânda hareket etmektedir. Eşsizdir, tamamen homojen ve bölünmezdir. Tüm bunlar açıkça gösterir ki yeryüzünde olduğu gibi fiziksel kütlesi ile mekânı dolduran bir cisim değildir.

Bu kesinliklerden bazıları, bu kadar çok yinelenen vurgunun yapıldığı ve realiteyi kendi bağları içinde sıkıca kavrayan *peiratan*ın, mekânsal sınırlarla hiçbir ilgisi olmadığı, ama tek varlığın *değişmezliğini* simgelemek için mecazi olarak kullanıldığı sonucunu vermektedir. "İçine sıkılmıştır" ya da "bütün çevresini büzmüştür" şeklindeki bir bağa yapılan gönderme her ne kadar (bu pozisyonu biraz daha zorlaştırsa da) tamamen metaforiktir, ve bunun neden Xenophanes'in tanrısı gibi gerçeğin ani bir açıklaması olarak her zaman aynı yerde kaldığı sorusunu gündeme getirir. Aynı argümanda vv. 42-3 bize, göründükleri haliyle, *olan*ın sınırlara sahip olduğunu ve küresel olduğunu söylemezler, ama sadece mekânsal olduğunu söylerler ve zamansal olarak da *değişmez* olduğu söylenmiştir. Zaman, gelecek ve geçmişin inkârıyla ortadan kaldırıldığı gibi mekân da etkili bir şekilde ortadan kaldırılmıştır. Gerçeklik yalın bir şekilde bir küreyle karşılaştırılır, "çünkü bunun, tek bir noktada ya da yönde, başka bir yerde gerçek olmayan hiçbir gerçekliği yoktur. Tekdüzeliği, merkezi çevresindeki bir topun mükemmel dengesi gibidir."[1]

Mekânsal bağlamlarla birlikte *peiratan*ın, çevreleyen bağların veya sınırların meydana getirdiği bağlantının bundan daha önemli olduğuna inanıyorum. Zamansal du-

rum farklıdır, aslında tam tersidir, yani eğer *olan*, her anda tamamen mevcut olacaksa ve asla bir anda hiçbir anlamda veya hiçbir kapsamda var olmayacaksa; o zaman zamansal sınırlara sahip olmamalıdır ve çok şey borçlu olduğu bir düşünür olan Xenophanes tarafından zaten tartışılmış olan bu husus, yani zamansal sınırları olmayan bir gerçeklik fikri, Parmenides için garip değildi. Diğer taraftan eğer mekânsal sınırları yoktuysa, o zamanın fikirlerine uygun olarak *asla* tam olarak mevcut olmayacaktı. *vv.* 29ff'de söylediği gibi: "Ananke'nin onu, kendisini tamamen sınırlayan bir *peiras*ın sınırlarında tuttuğu yerde sağlam bir şekilde durmaktadır, çünkü *olan*, eksik olmamalıdır" ve yine benzer şekilde *vv.* 42-3'te dediği gibi: "En uzak bir sınır olduğu için, her iki tarafında da yuvarlak bir top gibi tamdır."

Bu noktada modern bir yorumcunun zorluğu, kendisini sadece iki alternatifle karşı karşıya bulmasıdır; ya sonsuza kadar sürecek bir şey vardır, ya da durduğu yerde başka bir şey olmalı ya da en azından onun ötesinde boş uzay bulunmalıdır. Parmenides için ise sadece *olan* vardır ve başka hiçbir şey yoktur, boş uzay bile, çünkü bu *olmayan*dır. O halde, *olan*, değişmez varlığa dair metaforik bir anlam dışında, *peirata* içinde nasıl var olabilir? Anlaşılan o ki örneğin Owen'a göre eğer gerçekliğin küresel oluşunu ciddiye alırsak, Parmenides'in süreklilikten çıkan argümanı kullandığını varsaymamız gerekir, yani *vv.* 22-5'te, realitenin, hiçbir şeyde sınırlanmayan hiçbir parçasının olmadığını, "realitenin, bir merkezden eşit mesafede ve her yönde hiçbir şey üzerinde sınırlandığını" kanıtlamak için kullanılan argümanı.

Bu Parmenides için garip bir saçmalık olurdu. Bu, Batı bilincine henüz nüfuz etmemiş olan sonsuz bir uzay kavramına dayanır.[2] Eğer var olan her şey "sonlu ve küresel" ise, onun ötesinde ne var ki sorusu, onun kendisine sormak için hiçbir içtepiye sahip olmadığı bir sorudur. (İlk kez Melissos tarafından ortaya atılmıştır, bak. s. 106 ve devamı.) Eğer anakronik olarak bunu ondan sorarsak, ne bir şey vardır (çünkü tüm varoluş onun içindedir) ne de bir şey yoktur şeklinde yanıtlamalıyız (çünkü hiçbir şey mevcut değildir ve hayal bile edilemez). Parmenides'in *her şey*i alışılagelmiş düşüncemize hâlâ egemen olan Öklidçi anlayıştan ziyade eğri ve sonlu Einstein'cı uzay anlayışına benzer.[3] Platon, "her şeyin tek olduğunu ve kendi sınırları içinde durduğunu, *çünkü içinde hareket edeceği bir mekâna sahip olmadığını* iddia eden Melissos ve Parmenides gibi düşünürlerden bahseder" (*Theaet.* 180e).

Bu, ciddi ve bazılarının bilim için müthiş sonuçlar getirdiğini söyledikleri tipik Helenik bir düşünceydi, *yuvarlaklığa* bağlı özel bir benzersizlik ve mükemmellik, katı cisimlerdeki küresel şekil ve hareket veya yüzeylerdeki dairesellik. Yunanlıları etkileyen şey tek bir çizgi veya yüzeyin tamamen kendisine geri dönüş tarzıydı,

Herakleitos'un dediği gibi (fr. 103) "Başlangıç ve son müşterektir" ve bunun herhangi bir noktasında varsayılabilir. Alkmaiona göre bunun insan yaşamı ile gizemli bir bağlantısı vardı.[4] Xenophanes bunu zaten ilahiyatla birleştirmişti ve en çok "mükemmel" veya "tamamlanmış" *teleion* sıfatı içinde özetleniyordu. Çemberin ve kürenin mükemmelliği, Platon ve Aristoteles'in kozmolojileri için temel teşkil ediyordu; dünyayı Kopernik'in zamanına ve ötesine götüren yıldız kürelerini anlayışı bundan doğmuştu, öyle ki o bile kendi hipotezinin bunu işe hale getirdiğini görecek kadar bu yaklaşımın tesiri altında kalmıştı.

"Kozmos," der Platon, "küreseldir çünkü *küre* şekiller içinde en mükemmel ve en tutarlı (veya tekdüze) olandır." Hiçbir şey ondan dışarı çıkmadı ya da herhangi bir yerden ona gelmedi çünkü hiçbir şey yoktu" (*Tim*, 33b, c). Bizzat Parmenides dışında hiç kimse de, kendi gözünün tanıklığını tamamen reddedecek ve her hareket biçimini inkâr edecek kadar mantıksal inatçılık yoktu ama hem Platon hem de Aristoteles bu noktaya kadar ona uymuşlar ve kürenin, hareketi (deveranı) kendi dışında herhangi bir boşluk gerektirmeden gerçekleşebilen tek şekil olduğunu vurgulamışlardı. Aristoteles ayrıca *küre* için mükemmel kelimesini kullanırken onu "dışında hiçbir şey olmayan" manasında tanımlar; oysa aksine olarak *aperiron*da ne kadar çok şey alırsanız alın dışında her zaman bir şey kalır ve Artistoteles küreyi, tek ve sürekli bir yüzey tarafından sınırlanmış olması sebebiyle "tekliğe karşılık gelen" birincil figür olarak adlandırır. Bir çemberin kusursuzluğu ve "bütünlüğü" aynı şekilde onun bir çizgi olarak tekliği ile bağlantılıdır.

Her şeyden önce hem Platon hem de Aristoteles için küresel kozmosun dışında hiçbir şey yoktu ve bu, madde kadar boş uzayı da (ya da Parmenidesçi anlamda *hiçbir şeyi*) hariçte tutuyordu. Aristoteles bu noktada oldukça nettir: "Göklerin dışında ne bir mekân, ne boşluk ne de zaman vardır."[5]

Bu noktada Platon ve Aristoteles'i anakronizm korkusu olmadan alıntılayabiliriz. Her şeyden önce, gösterilmesi gereken her şey, hakikatin "hiçbir şeyle" sınırlı olup olmadığını sormadan, tüm realiteyi küresel olarak kavrama olasılığıdır. İkincisi, Platon'un dili birçok yerde mükemmelliğin ve bütünlüğün öğretilmesinde, kürenin tekilliği ve kendi kendine yeterliliği kavramının, doğrudan Parmenides'in etkisi altında olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Gerçekten de bu yaklaşımda ilerlemişti, ancak söz konusu ilerleme, her mekânsal ilişkiden kaynaklanan saf, anlaşılır biçimdeki noetik dünyayı ayırma yeteneğinden ibaretti. Her adımda ya Parmenides'in koyduğu koşulları yerine getirmek ya da ondan ayrıldığı noktayı haklı çıkarmak zorundaydı.

O halde Parmenides'in aklında olan neydi? Pythagorasçı düşünceye olan aşinalığının iyi bilindiğini hatırlamak yardımcı olabilir. Pythagorasçılara göre, kozmosun içinde ve dışında boşluk vardı. Dahili olarak, şeyleri birbirinden ayrı tutan şey budur; harici olarak ise kozmosun beslenmek ve büyümek için aldığı "sonsuz nefes"tir.[6] Kozmogoni süreci, sınırlı olanın bu sınırsızlığa dayatılmasıyla ilgili genel terimlerden oluşuyordu. Parmenides, şeylere dair bu şemayı her noktasında birer birer reddetmiştir. İçsel olarak, şeyleri ayrı tutan hiçbir şey yoktur, çünkü gerçeklik birdir ve süreklidir; *olan*, *olan*a yakındır. Dışarıda da boşluk veya nefes olarak adlandırılan bir şey yoktur. Bu varsayım yalnızca, evrenin, üstünde çizileceği, yani şu an kadar tamamlanmamış olan bir dış kaynağa ihtiyaç duyacağını haklı çıkarmaktaydı. Fakat "olanın tamamlanmamış olmasına izin yoktur, çünkü o eksik değildir." Sınırsız (*apeiron*) yoktur; *peirata* her şeyi kucaklar ve Parmenides'in kaldırdığı bu *sınırsız* kavramı aynı zamanda fiziksel madde, boş alan ve zaman veya süre idi. Bunu ortadan kaldırmak her ne kadar öncelikle Pythagorasçıları hedef almış gibi görünse de cüretkâr bir hamleydi ama aynı zamanda her normal insanın gerçeklik anlayışını devirecek olan bir manivelaydı da. İlahi otoritenin empoze ettiği zincir ve prangalarda ısrar etmek suretiyle destek bulan *peiras*ın dört kez tekrarıyla Permenides'in bu savı yenilgiye uğratıp püskürtmesi şaşırtıcı değildir.

Artık özellikle Aristoteles'in tekrarlanan eleştirilerinden biliyoruz ki "şeyler sayılardır" diye ilk kez dürüstlükle açıklayanlar, kozmosun düzenlenişinde orantı ve uyumun matematik kanunlarının oynadığı rolün keşfiyle heyecanlanan ve bilimsel dürtüler kadar dinsel dürtülerin de yönlendirdiği Pythagorasçılardır. "Mekânsal büyüklüğün bu unsurlardan oluştuğunu (yani sınırlı ve sınırsız, sıradışı ve eşit, sayısal unsurlar) kabul edersek, bazı cisimler nasıl ağır ve bazıları hafif olabilirler?". "Fiziksel cisimleri sayılardan oluşturduklarında adeta başka bir evren ve başka cisimler hakkında konuştuklarını görüyoruz, bizim algıladıklarımız hakkında değil". "Yüzeylerin oluştuğu, yüzeylerden katı şekillerin ve *bunlardan da algılanabilir cisimlerin oluştuğu monad*dan ve sınırsız kaynak sayılarından, sayı noktalarından söz ediyorlar."[7]

Geometrik katı cisimden fiziksel doğaya doğru yapılan bu son sıçramada, bu düşünürler hâlâ kendi düşüncelerinde gizlenen primitivizme ihanet ettiler ve Parmenides'in hücumu da bunun üzerineydi. Çoğumuzun gerçek olduğuna inandığımız şekliyle kozmos, onlar için, içinde diğer küreleri barındıran bir küreydi ve bunların hepsi de dönmekte, hepsi de ateş, su, hava ve topraktan oluşan görünür ve elle tutulur bir cismi içermekteydi. Parmenides tüm bunların geometrik temelini kabul

etti ancak anlaşılabilir geometrik figürden hareketli ve algılanabilir dünyaya doğru olan mantıksız sıçramayı reddetti. Onun gerçekliği, geometrinin küresel katı cismidir ve bu şimdi ilk defa fiziksel tezahürlerinden ayrılmış, bir düşünce nesnesidir, duyum nesnesi değil. Tek, sürekli, homojen, hareketsiz, zamansız, bitmiş ve tamamlanmışdır. Peki uzayda yayılmış mıdır? Öklid'in, *elementler* hakkındaki çeşitli kitaplarının başında tanımlarını verdiği figürlerden daha az ya da daha fazla değil.

*(8) Ölümlülere Görünen Yanlış Yol*

(8.50-61) Burada doğru olana dair güvenilir bir söyleni ve düşünceyi bir yana bırakıyorum. Bu noktadan sonra, sözlerimin aldatıcı modelini dinleyerek fanilerin fikirlerini öğreneceksin. Onlar akıllarını iki biçime ayırdılar (54) ki bunlardan birine isim vermek doğru değildir (yollarını kaybettikleri nokta da buydu zaten) ve onlar biçim olarak zıt olan hükümlere varıp birbirlerinden çok ayrı izler oluşturdular: Bir yandan alevlerle dolu cennet ateşi, çok nadir ve hafif, kendisi gibi her yönde aynı ama diğeriyle aynı değil ve ayrıca diğer, ayrı, çok zıt, kör *gece*, yoğun ve ağır bir form. İnan bana, bu tamamen benzer görünen düzenlemede ölümlülerin hiçbir yargısı sana üstün gelemez.

*v.* 51. δόξας Cornford (*CQ*, 1933, 100) bu kelimenin kapsamının İngilizce'deki herhangi bir karşılığını nasıl aştığına işaret ediyor, ki bunlar (1) duyulara görünmek suretiyle gerçek görünen, (2) inançlara göre gerçek görünen ve (3) ἔδοξε τῷ δήμῳ hükümsel formülünde olduğu gibi doğru görünen veya karar verilmiş görünen anlamlarını ihtiva ediyor.

*v.* 52. κόσμον ἐπέων. Daha önceki şiirlerden ödünç alınan bir ifade. Karş. Solon, 2. 2, κόσμον ἐπέων ᾠδὴν ἀντ" ἀγορῆς δέμενος ve Platon tarafından *Phil.* 66c'de alıntılanan Orfik mısra κόσμον ἀοιδῆς ayrıca Democr. Fr. 22 "Ὅμηρος ἐπέων ἐπεκτήνατο παντοίων (Diels, *Lehrgedicht*, 92). Bu kelimelere dair Santillana'nın yorumundan emin değilim (*Prologue to P.*, 10). Burada ἐπέων pahasına κόσμον ifadesine doğal olmayan bir vurgu atfediyor, fakat ben de ἀποτηλόν ifadesinin aldatıcı anlamına geldiğini düşünüyorum.

*v.* 54. τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστίν Zeller bunu "birine isim verilmemelidir" olarak çeviriyor, yani bir diğeri daha vardır ve ona isim verilebilir: "Von denen in Wahrheit freilich nur dem einen Wirklichkeit zukommt" (ZN, 701) ve Nestle de bunu kabul ediyor. bak. ZN, 703, n. 2, bunun bir savunması diğer bazı tercümelerin özetinde bulunmakta. Ayrıca Burnet, Gilbert, Kranz, Albertelli, Vlastos da (*Parm.* 70) fanilerin hatasının sadece bir form yerine iki formu adlandırmak olduğunu söylüyor ama buna tuhaf bir çarpıtma veriyor; bunun, onlardan birinin diğerine göre haki-

kate daha yakın olduğu manasına *gelmediğini* söylüyor. Nestle ise bazı gerekçeler sunmak suretiyle onun bu yorumunu çok zoraki ve kaprisli bulduğunu belirtiyor. Cornford (*CQ*, 1933, 108f.; *P. and P.* 46) söz konusu ifadeyi "(bu şekilde) adlandırılması doğru olmayan" şeklinde çevirmiş. O da Diels'in itirazını tekrarlıyor (*Lehrgedicht*, 93) ve Zeller'in versiyonunun μίαν yerine τήν ἑτέρην ifadesini gerektireceğini belitiyor. Ben bu itirazın çok zorlayıcı olduğunu düşünmüyorum. Parmenides'in ifadeleri genellikle tuhaftır, buna rağmen μίαν τῶν δὺο ifadelerinde çok tuhaf olan bir şey göremiyorum (belirsiz olan bir şeyse kesinlikle yok), bilhassa vurgu yapma ihtiyacını hissetmişse. Diğer taraftan Cornford'un tercümesi οὐδέ μίαν ifadesi ile daha doğal bir şekilde sunulabilirdi, aynı şekilde Simplikios ile KR'nin tercümeleri de μίαν μόνην ifadesi ile. *Ar. Thesm.* 549'a rağmen ben yine de Cornfod'un tercümesinde Parmenides'in ifadelerinin kafa karıştırıcı olduğunu hissediyorum, tabii yanılıyor da olabilirim. Karş. Long, *Phronesis*, 1963, 98. Simplikios (phys. 31. 8) fanilerin hatasının bir çift fiziksel zıtlıktan birinin diğerinin yerine konulabileceğinin imkânsız olduğunu görmekte yattığını varsaymıştı. Dolayısıyla buradaki Yunanca cümle "bunlardan sadece birini adlandırmak doğru değildir" manasına gelmekte. Bazı modern bilim insanları da aynı düşünceyi takip etmiştir, örn. Coxon şöyle yazar (*CQ*, 1934, 142): "Artık Parmenides'in tek bir temel prensip yerine neden kasten iki temel prensip varsaydığını anlıyoruz. Tek bir unsurdan, kendisinden başka hiçbir şey türeyemez, zira başka hiçbir şeyin olmadığı bir durumda bu her zaman tamamen tekdüze olmak zorundadır." KR'nin tercümesi "Bunlardan sadece birini adlandırmamaları gerekiyordu" şeklindedir ve aklın nesneleri ile duyumun nesneleri arasındaki farkın da burada olduğuna işaret eder: Akla göre zıt çiftlerden ancak bir tanesi kabul edilebilir; duyuma göre ise diğeri olmadan birini kabul etmek imkânsızdır. Diés ve Raven, *P. and E.* 39 da benzer şekildedir. Verdenius da (*Parm.* 61-3) sadece bir değil, iki formun adlandırılması gerektiğini söyler ama buradaki kınamanın Tanrıça'dan değil, fanilerin kendilerinden geldiğini iddia eder. Frankel'in tercümesi metinde verilecektir. Ayrıca bir önceki fikrin Mansfeld'deki hali için bak. *Offenbarung*, 123-7.

v. 55. σήματ" ἔθεντο v.2'deki σήματ" ifadesini hatırlatıyor. "Mevcut olan işaretler veya simgeler" insanların keyfi olarak varsaydıkları simgelerle zıtlık içindedir. Gerçek varlığı hatırlatan başka bir şey de hangi amaçla olursa olsun ἑαυτῶ παντόν ταὐτόν ibaresinde (v. 57) kastedilmiştir. Karş. ταὐτόν v. 29 ve γὰρ πάντοθεν Ἶσον v. 49.

v. 57. Simplikios tarafından üç kez alıntılanan (*Phys.* 30, 39, 180) bu dizede üç tane sıfat var, ἥπι ἀραιού ἐλαφρόν ve bunlar hep birlikte dizeyi çok uzatıyor. Genellikle ἀραιόν (ἡμῶν ὄν μέγ (ἀραιόν) ἐλαφρόν DK) şeklinde kısaltılmakta, ancak Verdenius (*Mnemos.* 1947, 25-7) bunun aynı şekilde bırakılıp ἧπιον

kelimesinin çıkarılması gerektiğini ikna edici bir şekilde tartışmıştır. İleri sürdüğü dört argüman içinde bilhassa *geceye* uygulanan iki sıfatın paralelliği *ateşin* tam karşıtı olarak ortaya konmuş ve bu τὸ ἀραιόν ifadesiyle birlikte Parmenides'in kozmolojisi içinde kısmen rol oynamıştır (a37, 43, 53). Simplikios'ta yer alan bu pasaj, açıklayıcı notlarla birlikte sanki Parmenides'in kendisi tarafından yazılmış gibi yorumlanmıştır (*Phys.* 31. 3ff.).

v. 59. ἀδαὴς kelimesi, Frankel'in işaret ettiği gibi (*Wege u. Formen*, 182, n. 4) anlam olarak gerçekten aktiftir (bilmeyen, duyarsız, apatetik), pasif değil (bilinemez veya görünmez).

v. 60. Cornford (*P. and P.* 46, n. 2) Xenoph. fr. 35'teki ἔοικτα τοῖς ἐτύμοισι ile Hes. *Th.* 27'deki ἐτύμοισιν ὁμοῖα ifadelerini ustalıkla karşılaştırmakta. İkincisi özellikle bağlantılıdır, çünkü kendisini hem hakikati hem de sahte olanı açıklayacağını iddia eden yüce bir öğretmenin talimatları altına sokan Parmenides'in aklına atalarının Müz'leri gelmiş olmalıdır, çünkü onlar "tıpkı gerçeğe benzeyen bir sürü sahte şeyi nasıl söyleyeceklerini ve istedikleri zaman da hakikati nasıl söyleyeceklerini" biliyorlardı. Hesiod'un bu ifadesi Homeros'a kadar uzanır (*Od.* 19. 203). Verdenius'un nasıl olup da olası, makul anlamına ulaştığını bilemiyorum veya Platon'da olduğu gibi aşikâr anlamına ulaştığını, zira ἐοικότα kelimesinin sonunda bu daha erken dönemde bir datif (ismin "e" hali) takısı olması gerekir. Elbette bu satırda Tanrıça şiirin ikinci kısmında yer alan özne-maddenin doğasını ilan ediyor, tıpkı şiirin sonunda özetlendiği gibi: "Böylece görünüşe göre (κατὰ δόξαν) bu şeyler ortaya çıktılar ve şimdi varlar." Benzer şekilde Mansfeld'in iddiası (*Offenbarung*, 146) yani ἐτύμοισι kelimesinin mevcut olmayışında bir anlam görmek bana asılsız bir yaklaşım gibi geliyor.

Soğukkanlı bir şekilde kendi argümanını takip eden Tanrıça, şimdi de gerçekten var olan şeyler hakkında söylenebilecek her şeyi söylediğini ilan eder. Burada bedenden ayrılmış bir zihinden başka hiçbir şeyin üzerinde dikkatini yoğulaştıramayacağı bir gerçekliği betimlemiştir: Parmenides de dahil olmak üzere her birimizin, içinde yaşamamız gerektiğini düşündüğümüz ve eğer yaşamaya devam edeceksek hiçbirimizin görmezden gelemeyeceği bir dünyadan tamamen farklı bir gerçekliği. Bu noktadan sonra Parmenides, yani *gece* ve *gündüz* yollarının kapılarından geçerek seyahat eden bu eşsiz ve ayrıcalıklı fani, dünyamızı bu aldatıcı gösteri içindeki haliyle bilecektir. Yine de bunu iyi ya da kötü bir şekilde anlamak ve yorumlamak mümkündür çünkü görünümler kaotik bir karışıklık sunmaz; aslında günlük hayatımız bunların düzenliliğine bağlıdır ve çevremizi üstünkörü bir şekilde incelemek bile bunu doğrulamaktadır. Bunlar detaylı bir düzenleme veya sistemleştirme (διάκοσμον) sürecini önerirler ve Parmenides, ilkeleri üzerinde, onlara dair anlayışı başka herkesinkinden

daha iyi olacak şekilde hakimiyet kurmak zorundadır. Bunu önceki kozmogoniler üzerinde geliştirmek mümkündür.

Hakikat alanı, fiziksel dünya ile olan ilişkisinin tersine çevrildiği modern fizikçinin matematiksel dünyası ya da dünya-imgesi gibidir. En azından bazı fizikçiler için, bu model "yalnızca entelektüel bir yapıdır. Belli bir dereceye kadar keyfidir." "Dünya-imgesi bizim hayal gücümüzden kaynaklanır ve geçici ve değişken bir karaktere sahiptir."[1] Bu dünya-imgesi, gözlemlenebilen ama asla kesin olarak ölçülüp tanımlanamayan fiziksel dünyaya zıt olarak mükemmel bir şekilde tanımlanabilen ama asla gözlemlenemeyen salt matematiksel büyüklükler içermektedir. İlişkileri tersine çevirin, fizikçinin model gerçekliğini ve fiziksel dünyayı insan zekasının ve hayal gücünün bir inşası olarak adlandırın; işte o zaman Parmenides ontolojisine iyice yaklaşmış oluruz. Bu gerçekten şaşırtıcı bir başarıydı. Planck "duyumsamalar dünyasının büyüklükleri ile dünya-imgesinin benzer şekilde tasarlanmış büyüklükleri arasında net ve tutarlı bir ayrımın kaçınılmaz" olduğunu yazdığı zaman, arkasından gelecek olan titiz bilim adamları jenerasyonlarının işini yapmıştı. Analojik ayrım ihtiyacının milattan önce beşinci yüzyılın başlarında yaşayan bir adam tarafından kavrandığını düşündüğümüzde, iki dünyanın ontolojik statüleri tersine çevrilmiş olsa da, klasik Yunanistan'ın birkaç öncüsünün olağanüstü niteliklerine dair bir şeyi taktir etmeye başlayabiliriz.

Bu, hakikat kendisine kutsal bir şekilde ifşa edilmiş olan insanla, "hiçbir şey bilmeyen, iki-başlı bir şekilde avare dolaşan" faniler kalabalığı arasındaki farktır. Onlar olanı ve olmayanı birbirine karıştırır, kendilerini "olmayan şeylerle" avuturlar. Zihninde şimdiye dek bu ayrım hep olmuştur. Bu yüzden onun için realiteden yola çıkıp görünümler dünyasını incelemek meşrudur. Tanrıça hakikati ifşa ettikten sonra (ki bunu daha açık ve vurgulayıcı bir şekilde yapamazdı) bu tür bir çalışma, insanı statüsüyle ilgili olarak artık yanıltmayacaktır. Bunun sebebine dair Tanrıça sadece şunu söylüyor: "Ölümlülerin hiçbir hükmü seninkinin önüne geçemeyecek." Yani bu insanın tezahürlere dair açıklaması başkalarınınkinden daha iyi olacaktır.[2] "Ama eğer bu gerçek değilse, bütün bunlara dair bir açıklama yapmaya çalışmanın anlamı nedir?" sorusunu sormak, insanın karşısına çıkma ihtimali olmayan bir soru sormaktır. İnsanlar tezahürleri mutlaka kabul etmek zorundadırlar ve sahip olduğu tüm ilahi lütuflara rağmen, Parmenides bir tanrı değildir. Bu onun mantığını sulandırmak değildir. Sanki fenomenler gerçekmiş gibi düşünmek ve fenomenleri, onları realiteden ayıran geçilmez körfezin tam bilincinde olarak incelemekle yaşamak arasında, dünyada her türden ayrılık mevcuttur.[3]

"Maddesel figürlerden duyarlı bedenler ortaya çıkar." Parmenides'in yaptığı ölümcül hata burada yatmaktadır, yani matematiksel formun entelektüel dünyasından fiziksel bedenlerin ve değişimin dünyasına, doğada bir geçiş olabileceği ve her iki dünyanın da aynı gerçeklik seviyesinde olduğu varsayımında. Bu haliyle söz konusu yaklaşım Pythagorasçıların bir hatasıydı ve bu, onun büyük keşfine yol açan matematiksel fizik anlayışına dair bir yansıma olduğunu sonucuna varmak için çok aceleci bir yaklaşımdı.[4] Ancak bu keşif elbette, ilk Yunanlı düşünürlerin evrensel olarak kabul ettiği ve eski şairleri ve din öğretmeni Mousaios'a atfedilen özdeyişten itibaren gelen dinsel ya da bilimsel herhangi bir kozmolojik teori için de eşit derecede ölümcüldü: "Her şey tek bir şeyden var oldu ve *bir*e dönüştü." (D.L. 1.3). Teklikten, ancak teklik türeyebilir. Bütün düzenli çeşitliliği ile birlikte bir kozmosun evrimini açıklamanın ilk adımı "iki formu"[5] adlandırmaktır, ancak gerçekliğin tek olduğu kanıtlandığı için, bu bize böyle bir dünyanın yanıltıcı karakterini derhal göstermektedir. Bu son uyarı ile Tanrıça, fenomenlerin kökenini ve şu andaki düzenini açıklamaya başlar.

*v.* 54'teki bu ifade ("bir tanesine isim vermenin doğru olmadığına" dair olan), Parmenides'in kendi dilini kullanarak kendini açıkça ifade etmekteki zorluğunu açıkça göstermektedir çünkü ciddi bir biçimde şu anlamlara geldiği düşünülmüştür: (a) iki formun isimlendirilmesi gerektiği (yani sadece birinin değil), (b) birinin isimlendirilmemesi, diğerinin isimlendirilmesi gerektiği, (c) hiç birinin isimlendirilmemesi (yani bir tanesinin bile) gerektiği. Buna dair ilginç bir yorum H. Frankel'e aittir. Ona göre iki formdan biri isimlendirilmemelidir. Bu, *tanımlanması gereken* iki formdan birinin geçersiz, diğerinin sonuç olarak geçerli olduğu anlamına gelmez; yani *ışık*, *gündüz* olmasa da mevcuttur, çünkü ışık, hakikat yolunun tek varlığı ile özdeşleştirilmemelidir, aralarında belirli bir benzeşme olduğu ortaya çıksa bile. Bu sadece insanların sadece birini adlandırmaları uygun olduğunda iki formu da adlandırdıkları anlamına gelir, yani *varlık* veya *olan*. Bu aslında fanilerin gerçekten de adlandırdıkları iki şeyden hiçbiri değildir; bunlara henüz özellikleri veya sıfatları verilmemiştir. Acaba başlangıçtaki hata, iki formun *hiç* isimlendirilmemesinde midir?[6] Frankel'in açıklamasının doğru olduğuna inanmak isterdim, ancak bir insanın tezahürler dünyasını kabul etmesi durumunda bunun kökenini açıklayacak iki nihai formu varsayması gerektiği şeklindeki alternatifi bir kenara bırakamıyorum. Bu yorumda Parmenides, şu iki şeyi eşzamanlı olarak varsaymanın mantıksız olduğunu iddia etmektedir; (a) birçok farklı şeyi içeren bir dünya olduğunu, (b) bu çoğulluğun tek bir *arkhe*den ortaya çıktığını. Bu, "her şey tek bir şeyden çıkmıştır"[7] ve zıtlar (varsaydıkları) türevseldi diye varsayan herkesi (ki bunlar sadece filozoflar değildi) mahkûm etmektedir.

Şu ana kadar ilk kez olarak bir filozofun, büyük kısmı günümüze kadar ulaşmış olan çalışmasının bir kesiti ile ilgilendik ve onun düşüncelerini büyük ölçüde ikinci

elden söylemler ve eleştirilerden çıkarsamak gibi bıktırıcı bir zorunluluktan kurtulmuş olduk. Bu noktaya kadar hakikatin yolları ve görünümün yolları ve birbirleriyle ilişkileri hakkında söylenmiş olanlar, onun kendi sözlerinin bir okumasından en muhtemel olarak ortaya çıkan şeydir.[8] Yine de Aristoteles'in yorumuna ne yakın olduğunu görmek ilginç. Parmenides'e yönelik genel tutumu bir tür lütfetme tarzındaydı; kesinlikle yanılmaktaydı ve hataları, mantık prensipleri yeterince iyi gelişmeden önce soyut bir argümana yüz vermeye çalışmaktan doğmuştu: Kendisinde ve ekolünde ortak olan hatalar (Aristoteles'e göre), kullanmaya çalıştıkları akıl yürütme tekniklerinde deneyimsizlik ve pratik eksikliği idi. Öte yandan Aristoteles, Parmenides'i diğerlerinden daha zeki ve derin biri olarak ayrı bir yere yerleştiriyor. O "daha fazla şey görüyordu" (*Metaph.* 986b27); "Parmenides'in Melissos'tan daha iyi konuştuğu düşünülmelidir" (*Phys.* 207a 15); hem Parmenides hem de Melissos'un öncülleri yanlıştı ve argümanları geçersizdi ama "Melissos'un söylemi daha ilkeldir ve hiçbir zorluk yaratmaz" (*a.g.e.* 18539).

Aristoteles, *tek varlık* doktrininin Parmenides için hakikati içerdiğini ve çoğulluğun ve değişimin fiziksel dünyasının ise basitçe yanlış olduğunu modern eleştirmenler kadar açık bir biçimde görmüştü.

> "*Olan*ın yanısıra olmayanın da hiçbir şey olmadığına ikna olmuş, bunu da eğer bir şey mevcutsa, yani varsa, başka hiçbir şeyin olamayacağı zaruretine dayandırmıştı" (*Metaph.* 986b28).
>
> "Daha önceki bazı filozoflar, örneğin Melissos ve Parmenides türeme ve yok olmayı düpedüz reddettiler ve hiçbir şeyin varlık haline gelmediği veya yok olmadığı fikrini muhafaza ettiler; bu sadece bize böyle oluyor gibi görünmektedir" (*De Caelo* 298b14).
>
> "Var olan hiçbir şeyin varlık haline gelmediğini veya yok olmadığını, çünkü varlık haline gelen şeyin ya mevcut olandan ya da olmayandan kaynaklanması gerektiğini ve her ikisinin de imkânsızdır olduğunu söylüyorlar: *Olan*, varlık haline gelmez (zaten olduğu için) ve hiçbir şey de olmayandan varlık haline gelemez" (*Phys.* 191a27).

Yine, Platon'a yönelik bir eleştirisinde:

> "Fakat eğer mutlak bir *varlık* ve mutlak bir *teklik* olacaksa, bunun dışında herhangi bir şeyin nasıl olacağının görülmesi son derece zordur; demek istediğim, mevcut şeyler nasıl birden daha fazla olabilir? Olandan başka bir olan, mevcut değildir, öyle ki Parmenides'in argümanı, yani var olan her şeyin tek olduğu, yani *olan* olduğu argümanı zorunlu olarak uygulanacaktır" (*Metaph.* 1001a29).

Yine de *On Coming-to-be and Perishing* adlı çalışmasında şöyle ifadeler kullanır:

"Parmenides'in ateş ve toprakla yaptığı gibi konuya iki şeyle başlayanlar, bunların aracı karışımlarını yapıyorlar" (330b13) ve "Parmenides iki şeyin var olduğunu söylüyor, olan ve olmayan, ki bunları ateş ve toprak olarak adlandırıyor" (318b6).

Kendi bakış açısıyla bu çelişkili ifadeler arasındaki bağlantıyı, zaten alıntılanmış olan Metaphysics'ten bir pasajın devamında veriyor (986b31). "Parmenides" diyor, "Bir şeyin ve sadece tek bir şeyin var olduğuna zorunlu olarak inanıyordu", ama tezahürleri *takip etmekte* yarışmak ve var olanın tanımsal olarak tek olduğunu[9] ama duyumsamalara göre birden fazla olduğunu varsaymak suretiyle ateş ve toprak anlamına gelen iki nedeni ve ilkeyi, yani sıcak ve soğuk kavramlarını yeniden gündeme getiriyor. Bunlardan sıcağı olanla[10] ve soğuğu ise olmayanla sınıflandırıyor.

O halde Aristoteles'in Parmenides'in yorumu, öncelikle gerçeklik tektir, değişmez ve sonsuzdur şeklindedir; ikincisi, "fanilerin inançları" olarak tanımlanan söylem, bunun gerçek olmadığına yönelik bir başlangıç ısrarının ardından görünümler dünyası içine bir sistem ve tutarlılık getirme teşebbüsüdür ve üçüncü olarak, bu onun kendi söylemidir. Aslında, hiçbir antik eleştirmen bunun mevcut fikirlerin (sağduyuya dair veya felsefi olsun) bir sentezi ya da Pythagorasçılarınki gibi özel bir şemanın tekrarı olabileceği yönündeki herhangi bir önermeye yer vermiyor. Aristoteles dördüncü bir noktaya daha dikkat çeker. Hem burada hem de *On Coming-to-be and Perishing* adlı eserinde (318b6, yukarıda alıntılanan), muhtemelen *görünümün yolunun* günümüzde kayıp olan bir kısmında[11] iki karşıt ilk ilkeden biri ile *olan* arasında ve diğeri ile *olmayan* arasında bir yakınlık görüyor. Bu, şiirin iki parçası arasındaki uçurumu bir araya getirme girişimi gibi gözüküyor oysa bağın ne olduğu ve bunu Parmenides'in ortaya koyduğunu varsaymakta haklı olup olmadığı hususu, henüz hiç bir şekilde net değil. Bu husus daha fazla araştırmaya ihtiyaç duyacaktır, ancak diğer üç nokta, bizzat Parmenides'in elimizdeki varoluşsal dizelerinin verdiği izlenim ile uyumludur.

*(9) Kozmogoni ve Kozmoloji*

(Fr. 9) O halde, her şey *ışık* ve *gece* olarak adlandırıldığı, bunlara ve onlara, kendi güçlere uygun isimler verildiği için, her şey *ışıka* ve karanlık *geceye* tamamen benzer, ikisi eşittir, her ikisinde de paylaştıkları hiçbir şey yoktur.

Bu satırlar belki ilk bakışta açık değildir. Işık (ya da ateş) ve gece (ya da karanlık), her biri kendisiyle-özdeştir (3.57-9) ve aralarında algılanabilen bütün karşıt nitelikleri içerirler: Işık sıcaklık taşır, nadirdir, hafiftir (ağırın aksine) vb. ve gece

soğuktur, yoğundur, ağırdır vb. Böylece, fiziksel dünyadaki her şey, bu ikisinden biri ya da diğeri altında değişmektedir, zira her şey karşıtların bir bileşiminden oluşur; temel bir çiftin yerine yerleştiği an (hakikatin talep ettiği tek varlık yerine), tüm dünyaya yayılır, çünkü her fiziksel nesne, bir karşıt veya karşıtlarla olarak tanımlanmalıdır. (İkisinde de paylaşılan hiçbir şey yoktur.) Çeşitli güçlere (yani niteliklere) tahsis edilen isimler, temel ışık ve gece çiftinin pek çok tezahüründen daha fazlasını ifade etmez.

Bu açıklama Frankel'in açıklamasından uzak değildir (*Wege u. Formen*, 180f.). Son sözlerin "hiçbirinin diğerinin de bir parçası yoktur" (Cornford) ya da "hiçbiri hiçliğin bir payına sahip değildir" (KR) olarak tercüme edilmesiyle kolayca elde edilemeyen açık ve tutarlı bir argüman sağlar, ayrıca bak. Mansfeld, *Offenbarung*, 156: "Keines von beiden Anteil hat an Nichts" Frankel da kendi versiyonunun μετίναι kelimesine en doğal ve alışıldık anlamını verdiğini gösteriyor.

*v.* 2. δυνάμεις Nitelikler günümüzde genel olarak aktif güçler şeklinde düşünülüyor; bir bedenin fiziksel durumu üzerinde duyumsamaların etkileri olarak, yani ısıtabilen *ateş* onu batırılabilen "ağırlık" gibi. Daha fazlası için bak. Cornford, *P. ve P.* 47, n. 1.

*v.* 4. ἴσων. Bunun Bignone'un düşündüğü gibi nitelik veya ölçünün eşitliği anlamına geldiğini reddetmek için hiçbir neden görmüyorum, Frankel ise bu anlama gelmediğini vurguluyor ve bunu *gleichwertig* şeklinde tercüme ediyor. Coxon da *CQ*, 1934, 141'de "statü olarak eşit" diye çevirmiş. Fakat D.L. 8.26'da alıntılanan Pythagorasçı yorumlar karşılaştırabilir ἰσόμοιρα τ' τῷ κόσμῳ φῶς καί σκότος, ki bu da bize Sofokles hatırlatıyor; γῆς ἰσόμοιρ'ἀήρ (El. 87). Jebb'in de dediği gibi: "Hava yeryüzünde her yöne eşit derecede yayılır, bir μοῖρα'ya sahiptir, uzayda bir muhite, yeryüzüne eş bir muhite." Bunu, Hes. *Th. 126f.*'ye bir atıfla destekler.

> Γαῖα δὲ τοί πρῶτον μέν ἐγείνατο ἴσον ἑαυτῇ
> Οὐρανοῦ αστερονένθ'ἵνα μιν περί πάντα καλύπτοι.

Kozmosun kökenini ve yapısını ele alan bölüme dair elimizde sadece ikincil kaynakların yardımıyla bile resmin tamamını sunmayan birkaç kısa parça var. Parmenides'in kendi icadı olmayan ama Tannça'nın dediği gibi ölümlülerin daha şimdiden doğru varsaymaya karar verdikleri *iki form* ile başlıyor. Bu nedenle bunların birincil karşıtlar hakkındaki güncel görüşleri yansıtmasını bekliyoruz. fr. 9, bunların her birinin, eskiden olduğu gibi bir listenin başlığı olduğunu ve iki listenin bunlar arasında tüm duyumsanabilir nitelikleri ve şeyleri (her şeye *ışık* ve *gece* adı verilir) zıt çiftler halinde sıraladığını açıkça ortaya koymaktadır. Parçaların kendileri nadir

ve yoğun (Anaksimenes'i hatırlatıyor), hafif ve ağır (8.57 ve 59), erkek ve dişi, sağ ve soldur (fr. 12.5 ve 17) ve bunlar arasında yer alan son iki çift, *ışık* ve karanlığın kendisinin yanısıra Aristoteles tarafından verilen ve benzer şekilde buna paralel olan Pythagorasçı zıtlıklar listesi içinde görünürler.[1] Parmenides kendisini duyumsanabilir dünyaya hapsettiği ve bu ikisini bir araya getirmenin imkânsız olduğunu gösterdiği için, o listedeki anlaşılabilir öğeler (teklik, sınır, sıradışı ve bunların karşıtları) doğal olarak ortaya çıkmaz.

Aristoteles ve doksografi (antik çağ filozoflarının ve bilim insanlarının görüşlerinin derlenerek yayınlandığı kitaplar) buna *sıcak* ve *soğuk* (ateşin sıcak olduğunu söylemek pek bir katkı sayılmasa da), yumuşak ve sert çiftlerini ekler ve toprağı, *ateşe* karşıt olarak *gece* ya da karanlığın bir alternatifi olarak zikreder.[2] Peripatetik (gezginci, fazla ayrıntılı, gezimciliğe ait) dil, Parmenidesçi zıtlıkları sırasıyla aktif ve pasif olarak sınıflandırmıştı. Theophrastos "iki prensipten, ateş ve topraktan, birinin madde olarak, diğerinin de sebep ve yaratıcı olarak hizmet ettiğinden" bahseder (a7). Aristoteles de şüphesiz aynısını söylerdi. *Metaphysics*'te (986b34) Parmenides'in *ateş* ve *toprak* anlamında *sıcak* ve *soğuk*tan söz ettiğini söylüyor, bunları "nedenler ve ilkeler" olarak adlandırıyor ve okur onun *kendi* nedensellik düzeni ile ilgili olarak bunlardan birini verimli (ποιοῦν) diğerini ise maddi neden (veya πάσχον) olarak sınıflandıracağını varsayabilir.

Hem karanlığın dünya ile olan eşitlenmesi, hem de aktif ve pasif olarak bölünmesi, Aristoteles ve onun takipçileri açısından genellikle anakronizm olarak kabul edilir fakat bunlar aslında Parmenides öncesi dönemin mitolojisindeki felsefesinde yaygın olan çok eski bir inancın kendi terimleriyle yeniden ifade edilmesinden başka bir şey değildir. Dünya-anne ve gök-baba fikrine kadar geri gider, buna göre (genellikle erken fizyolojide olduğu gibi) anne, yalnızca yeni yaşamın içinde büyüyebileceği materyali ve yeri sağlamakta, baba ise bunu canlandıran amil olmaktadır. Baba bunu dölleyici yağmurları yapabilirdi ama öyle olsa bile ona *aither* adı verilmişti (Eur. Fr. 839) ve aktif element de nemden ziyade ısıydı. Bu, Platon'un *Republic*'inde (509b) ünlü bir pasajda yansır ve yine Aeschylus'taki karakterler (*Cho.* 984) ve Sofokles de (fr. 1017N.) güneşi "Baba" olarak adlandırırlar. Platon'un *Symposium*'unda (190b) Aristofanes tarafından aktarılan efsane, yani erkeklerin *güneşin*, kadınlarınsa *dünya*nın dölleri olduğu efsanesi cinsiyetlerin iki kozmik cisimle olan ilişkisini vurgulamak suretiyle Yunan düşüncesinin genel modelini izler.

Efsanenin çeşitli pitoresk formlarında ortaya çıkan bu kavram, Parmenides öncesi ve sonrası filozoflarda da yinelenir. Anaksimandros yaşamın kökenini, kozmosun

çevresinde veya daha somut olarak söylersek güneşin çevresindeki sıcak ve kurunun hareketiyle, ayrıca merkezdeki (yani *aer*, karanlık ile çevrili ilkel topraktaki) soğuk ve nemin hareketiyle açıkladı.

Diodoros'taki beşinci yüzyıl zoogonisi, yaşamın nemli yerlerde ısının etkisiyle nasıl başladığının ayrıntılı bir resmini verir. Empedokles ateşin topraktan kadın ve erkekleri çıkarışından bahseder (s. 162, 171 ve aşağısı), Anaksagoras (Diogenes'in yetersiz taslağında) nemli ve sıcak topraktan hayvanların nasıl doğduğunu anlatır ve onun öğrencisi olan Arkhelaus da yine hayvanların "çok sıcak olduğunda" topraktan nasıl doğduklarından söz eder. Hipokratik *De Victu*'nun yazarı "ateşin evrensel hareket kuvveti" olduğunu söylemiştir. Aristoteles ise erkek bir başkasında, dişi ise kendisinde ürediği için "evrende de erkeklerin yeryüzünü dişil bir yapı olarak, gökyüzü ve güneşi ise yaratıcıları ve babaları olarak gördüklerini" gerçekten söylemişti.[3]

Aristoteles ve Theophrastos'la birlikte, Parmenides'in fanilerin fikirlerine göre bir kozmogoni inşa edip, işe iki karşıt prensip olan *ateş* (ısı, ışık) ve *karanlık* (soğuk, toprak) ile başladığı zaman, *ateş*i ve bağlılaşıklarını (korelatif) aktif unsur olarak, zıddını ise pasif olarak düşündüğünü varsaymak çok da yanlış olmaz. Eğer şiirin tamamı elimizde olsaydı, bu kritere göre oluşturulacak paralel sütunlarda bütün bir dizi alt nitelik veya özelliği birbirinden ayırmak şüphesiz mümkün olurdu.[4]

(Fr. 11) Dünya, güneş ve ay ve *aither* nasıl herkes tarafından bilinir hale geldi ve Samanyolu ve en yüksek Olimpos ve yıldızların sıcak kuvveti oluşmaya başladı.

(Fr. 10) Ve sen *aither*in doğasını ve onun içindeki tüm takımyıldızlarını ve güneşin saf parlayan meşalesinin yıkıcı eylemlerinin doğasını ve bunların ne zaman ortaya çıkacağını bileceksin; ve yuvarlak-gözlü ayın ve onun doğasının eylemlerini öğreneceksin. Etraftaki gökyüzünü de bileceksin, ne zaman ortaya çıktığını ve yıldızların sınırlarını tutmak için *zorunluluk*un onu nasıl zorladığını da.

Bu iki parçanın düzeni Simplikios'un fr. 11'de sunduğu görüş açısı dahilinde muhtemel görünüyor (*De Caelo, 559.20:* Π. δὲ περὶ τῶν αἰσθητῶν ἄρξασθαι φησί λέγειν), nitekim bu yaklaşım Diels'e fr. 11'in duyular-dünyasına genel bir giriş olduğunu fikrini veriyor, fr. 10 ise özel bir kozmogoni ve kozmolojiyi ortaya koyuyor.

10.1 ve 5. konusunda Heinimann (*Nomos u. Physh*, 90) φύσις kelimesinin burada γένεσις kelimesinin çok daha nadir bir manasını verdiğini düşünmüş. Delil olarak v. 3'teki καί ὀππόθεν ἐξεγένοντο ve v. 6'daki ἔνθεν ἔφυ tabirlerine işaret ediyor. Aslında bunların ayrı ayrı zikredilmesi her hâlükarda olası olmayan bu nosyona karşı güçlü bir söylem oluyor.

11.2. Pythagorasçıların bazıları gökyüzünü Olimpos (sabit yıldızların küresi), kozmos (gezegenler, güneş ve ay bölgesi) ve Ouranos (ay-altı dünya) olarak böldüler. bak. Philolaus, A16.

Söz konusu kozmogoni ve kozmolojiye girişin bu not kırıntıları Parmenides'in göksel fenomenleri ayrıntılı olarak açıkladığını göstermektedir. Ama daha da ileri gitti. fr. 11'den alıntı yaptıktan sonra Simplikios ekler (*De Caelo,* 559.26; DK, B11): "Ve o[5] varlık halini alan ve hayvanların parçaları halinde yok olan şeylerin evriminden bahsetti" öte yandan Ploutarkhos da (*Adv. Col.* 1114b; DK, B10) Parmenides'in "kozmik bir sistem oluşturduğunu ve *ışıklı* ve *karanlık* unsurları birbirine karıştırarak, tüm fenomenlerin bunlardan ve bunlar vasıtasıyla ortaya çıktığını söylediğini, dünya ve gökyüzü, güneş ve ay hakkında söyleyecek çok şeyi olduğunu ve bize insanlığın kökenini naklettiğini" belirtir. Ayrıca Platon'un bazen "Hesiod ve Parmenides'in aktardığı tanrıların eski hikâyeleri" olarak gönderme yaptığı bir teogoni de vardı. Cicero bunun Hesiodik satırlarda görülen belirli ibadetsel soyutlamalar *-savaş, anlaşmazlık, sevgi-* içerdiğinden ve bunlar içinde elimizde sadece sevgiye dair satırların yer aldığı bir parçanın bulunduğundan söz eder.[6]

Şiirin bu kısmı hatırı sayılır bir uzunluğa sahip olmalıydı, biz de ondan pek alıntı yapmadık. Neyse ki, bazı yeni özellikler içerebilse de, yazarının gözünde, insanın zayıflığına kasıtlı bir şekilde atıfta bulunur; yazarının felsefeye olan katkısı ise başka bir noktadadır.

fr. 12 ve 13. fr. 8'in son on bir satırından alıntı yaptıktan Simplikios şöyle yazıyor (*Phys.* 39.12):

"Ardından, iki unsurdan söz ettikten biraz sonra yaratıcı gücü şu şekilde ortaya koyar (fr. 12.1-3):

"Daraltıcı (yani bant, aşağıya bakınız) karıştırılmamış, yanlarında *gece* bulunan *ateş*le doldurulmuştu, ancak uygun bir miktar alev enjekte edilmişti. Ve bunların ortasında her şeyi yöneten Tanrıça vardır."

Bu Tanrıça, tanrıları üretmekten de sorumludur (fr. 13):

"Bütün tanrılardan önce de Eros'u tasarladı" ve vb.

fr. 12, Simplikios'un başka bir yerde alıntı yaptığı, söz konusu Tanrıça'nın bir yönüyle aşk Tanrıça'sı Afrodit olduğunu gösteren satırlarla (4-6) devam ediyor:

"İğrenilen doğumun ve birleşmenin tüm kaygılarının sorumluluğunu üstlenen o olduğu için, kadını erkekle kaynaşmaya ve yine tersine erkeği de dişiye göndermiştir."

Bu yüzden onun Eros'un ilk bebeği olması gerektiği söylenebilir. Aristoteles, Parmesides'i Hesiod'la birlikte sevgi veya arzuyu şeylerin ilk sebebi (*arkhe*) olarak kabul edenler arasında sınıflandırır (*Metaph.* 984b24).

Kozmoloji ile ilgili diğer tek bilgi, şu şekilde tercüme edilebilecek olan Aetius'un düzensiz ve özetlenmiş bir ifadesinden gelmektedir (2.7.1, A37):

> "Parmenides biri diğerinin üzerine sarılı olan ve biri nadir bulunan bir maddeden yapılmış, diğeri ise yoğun olan dairesel bantlardan söz eder;[7] bunlar arasında bulunan diğerleri ise ışık ve karanlık karışımıdır. Onları çevreleyen şey bir duvar kadar sağlamdır. Altında ateşli bir bant vardır ve bunların tam ortasında ne varsa hepsi sağlamdır, etraflarında da yine ateşli bir bant bulunur. Karma bantların en merkezi olanı onlara göre var oluşun ve devinimin tüm (kökeni) ve (nedeni)dir[8] ve filozof bunları ayrıca dümen başındaki Tanrıça ve anahtar sahibi olarak,[9] *adalet* ve *zorunluluk* olarak da adlandırır. Hava yeryüzünden ayrıştırılmış, daha şiddetli yoğuşmasıyla buharlaştırılmıştır ve Samanyolu'nun güneşi ve çemberi ise ateş nefesleri halindedir. Ay, hem toprak hem de ateşin bir karışımıdır. Her şeyden öte çevresinde *aither* yer alır altında da bizim cennet dediğimiz ateşli bölüm uzanır, bunun da altında, dünyanın çevresinde bölgeler bulunur." (? cisimler: Yunanca'da ismi yok)

Bu karışık ve çapraşık özetten yola çıkarak ayrıntılı bir kozmik düzeni yeniden inşa etmek imkânsız[10] ama fr. 12 ile birlikte düşündüğümüzde Parmenides'in kozmolojisinin diğerlerininkiyle olan bağlantısı ve bu iki şiirin iki bölümü arasındaki ilişkiye dair biraz ışık tutabilir. Burada "dairesel bantlar" olarak tercüme edilen ve kelimenin tam anlamıyla taçlar veya çelenkler anlamına gelen *stephanai* sözcüğü, belki de "göklerinin çelenklerle süslendiği parlayan yıldızlardan söz eden" Hesiod'a bir göndermedir[11] ama aynı zamanda Anaksimandros'un karanlık veya sisle çevrili ateş çemberini de hatırlatıyor (cilt 1, 93). fr. 12 Aetius'u doğruluyor ve Parmenides'in sisteminde bazı unsurların saf ateş, diğerlerinin ateş ve karanlığın bir karışımı şeklinde olduğu ve eski İyon kültüründe "bütün şeyleri idare eden" diye geçen yüce bir Tanrıça'nın bu sistemde merkezi bir konuma sahip bulunduğu anlayışını pekiştiriyor.[12] Cinsel birleşme ve doğumun tanrıçası olmanın yanı sıra, o fr. 10'da yıldızların sınırlarını belirleyen Ananke'dir (*zorunluluk*). Bu kozmik rolde, yaklaşık bir yüzyıl sonra, Platon'un *Republic*'indeki *Er* mitinde ortaya çıkar ve burada yine onun evrenin merkezinde oturduğunu ve göksel cisimlerin hareketlerini kontrol edişinin de kucağında çevirdiği bir çıkrıkla sembolize edildiğini tahayyül etmeliyiz. Bu çıkrığın sekiz halkası sabit yıldızlar, güneş, ay ve gezegenlerin yörüngelerini temsil eder. Renk ve parlaklığa göre değişirler ve bu nedenle Parmenides'in dairesel bantlarıyla genel ben-

zerlik arz ederler, biri diğerinin içinde, bazıları ateşli, bazıları ise karanlık ve karışıktır. Platon ve Parmenides'in tasvirleri ortak bir gelenekten gelir ve tek olası gelenek, Pythagorasçı gelenektir. Platonik vizyonda yer alan Pythagorasçı unsurlar gayet iyi biliniyor. Bunlar, gezegen kürelerinin değişen mesafeleri ve hızları tarafından üretilen müzikal "uyumu" veya notaların skalasını ve yaşam döngüsü doktrinini içerir. Acaba bu gelenek, Tanrıça'nın doğası ve kimliğine daha fazla ışık tutuyor mu?

İki Pythagorasçı kozmolojik sistemin kayıtlarına sahibiz, biri coğrafi merkezli, biri ise değil. Philolaus dünyayı bir gezegen olarak kabul etmek suretiyle yeryüzünün yerine evrenin merkezindeki bir ateşi koyduğunda, bu merkezi ateşi, diğer başka isimlerin yanısıra "Tanrıların Annesi" ve "Bütünün Ocağı" olarak da adlandırdı.

(Yunancada ocak anlamını taşıyan *Hestia* bir tanrıçaydı, çünkü ocak kelimesinin güçlü dini çağrışımları vardı.) Yani bir Pythagorasçı için, yaşayan kozmos merkezden büyüdüğü ve merkez noktası da onun tohumu, sıcak yaşam kaynağı olduğu için, Philolaus bu yeni kozmogonik merkez kavramına genellikle dünyaya verilen "kozmogonik" sıfatını transfer etmek zorundaydı. "Dünya Ana" diye yazıyor Euripides (fr. 944), "fakat bilgeler sana gökyüzüne oturan Hestia derler." Burada Hestia yine Platon'un *Phaidros*'undaki (247a) yeryüzüyle özdeşleştiriliyor. Bu ismin temel bağlantıları merkezi konum (bir Yunan evinde olduğu gibi) ve hayat-veren sıcaklıktır. Jeosentrik düzeni koruyan ve bu nedenle de merkezi ateşi, yeryüzünün merkezindeki ateş olarak kabul eden Pythagorasçılar onu yaratıcı bir güç olarak tanımladılar, bu Empedokles tarafından da yerkürenin sıcak merkezine atfedilen bir işlevdir:

> "Merkezdeki ateşten yayılarak bütün dünyayı canlandıran ve dünyanın soğumuş olan parçasını ısıtan yaratıcı güç olarak bahsediyorlar."[13]

Bütün bunlar göz önüne alındığında, Parmenides, bunlar üzerinde gelişmekte olan dış mevcut söylemleri hesaba katacak bir kozmolojiyi bir araya getirmek suretiyle, onun merkezî yönetici tanrıçası olarak merkezdeki veya yeryüzünün derinlerindeki ilahi, üretken ateşi seçmiş gibi görünüyor. Bu, onun muhtemelen Pythagoras-eğitimli aklı için *dünyanın bizzat kendisi, tüm yaşamın anası* adı altında geniş çapta tapmış olduğu *daimon* idi. *Hesiod*'ta sadece dağlara ve denize değil, aynı zamanda yıldızlı göklerde can veren odur. Aeschylus'ta, burada Parmenides'te olduğu gibi "bir çok isimle anılan tek bir form"dur ve Prometheus'u da onu Parmenides'in *adalet*ine yaklaştıracak şekilde *Themis* olarak isimlendirir. Dünya ve *adalet* arasındaki ilişki *Choephori*'de tekrar ortaya çıkıyor. Peygamberlik gibi adalet dağıtmak da en *chthonian* (yeraltına, öbür dünyaya ait) güçlerin yetki alanında yer almaktadır.[14] Bu varsayım, Parmenides için *ateş* ve *toprak* unsurlarının pasif ve aktif olarak karşı karşıya gelen zıtlar olduğu

gerçeğiyle hiçbir şekilde çelişmemektedir. Burada ilahi ve yaşam-üreten unsur soğuk ve dünyevi unsur değil, yeryüzünde "onun soğuk kısmını ısıtan" *ateş* elementidir. Bu yüzden Empedokles'te tüm yaşam yeryüzünden doğmuştur ama sadece "onun altında yanan pek çok ateş" olduğu için. Onları "yukarı gönderen" ateştir.[15]

Doğal dünyaya dair parçalı söylemin bir veya iki detayından daha bahsetmek gerekiyor. Parmenides'in dünyaya küresel bir şekil atfettiğine inanılır ve bir takım geçerli şüpheler dile getirilmiş olsa da bu muhtemeldir. Kanıtı da Diyojen'in iki cümlesidir. 9.21'de şöyle diyor: "Dünyanın küresel olduğunu ve merkezde yer aldığını ilan eden ilk kişi oydu." Dünyayı merkeze yerleştirmekte ise daha genel olarak değilse bile Anaksimandros ve bazı Pythagorasçılar ondan daha önce davranmışlardı. Yine Anaksimandros'un dünyanın *dengesi* sayesinde desteksiz olarak merkezde durduğu argümanı, Demokritus (*Aet.* a44) kadar ona da atfedilir. İkinci ifade 8.48'de şöyle geçer: "Bize dünyayı yuvarlak olarak tanımlayan ilk şahsın Pythagoras olduğu söyleniyor, fakat Theophrastos bunu Parmenides'e, Zeno ise Hesiod'a atfetmektedir." Bunun muğlaklığı birçok doğal şüphe uyandırmıştı ama en azından Parmenides'e yapılan atıf Helenistik çağdan bu keşif için pek çok diğerleri gibi Pythagoras'ı işaret etme eğilimine direnen Theophrastos'a kadar uzanıyor.[16]

Kaynaklarımız çeşitli keşifleri hem Parmenides hem de Pythagoras'a atfetmektedir ve fiziksel dünyayı tanımlarken onun birçok noktada Pythagorasçı öğretmenlerini takip etmiş olması muhtemeldir. Var olma aleminde, onlarla olan çok önemli bir farklılık noktasına başvurulmamıştır. Her ikisinin de *sabah* ve *akşam yıldızlarının* kimliklerini aldıkları (Yunan gökbilimcilerin Babilli komşularından çok erken zamanlarda öğrenmiş olması gereken bir gerçek) ve dünyayı bölgelere ayırdıkları söylenir. Eğer ileri sürüldüğü gibi yeryüzünün küreselliği daha sonraki bir keşif ise, ikincisinin Pythagoras'ın daha sonraki bir çalışması olması daha muhtemeldir, bununla birlikte bu atıflara dair kanıtların yetersiz olduklarının ve Posidonios'un, Parmenides'in aşırı sıcak bölgeyi, ılımlı bölgeye taşarak akan tropikler arasında kalan genişliğin iki katı kadar geniş bölgelere ayırma şeklindeki tuhaf bilgisini bir yerden elde etmiş olduğunun kabul edilmesi gerekir (a44a).

Bu düşünür yeryüzünün *sudan-kaynaklı* olduğu kelimesini[17] muhtemelen, Thales'in yeryüzünün su üzerinde yüzdüğü görüşünü yeniden canlandırmak suretiyle değil de belki yeraltı dünyasının nehirlerine gönderme yapmak suretiyle kullanmıştı ki bunlar *Odysseia*'da (10. 513f.) bahsedilen ve akışları Platon'un *Phaedo* mitinde ayrıntılı olarak anlatılan nehirlerdir. Dünyanın sıkıştırılmış havadan, yıldızların da sıkıştırılmış ateşten yapıldığı şeklindeki ifadeleri İyon düşüncesini andırmaktadır,

öte yandan doksografide yer alan İyonyalıların çok bilindik sözcüğü olan *keçeleşme*yi kendisinin de kullanıp kullanmadığı, şiirleri elimizde olmadığı için elbette belirsizdir. Samanyolu yoğun ve seyreğin bir karışımı (rengini bunun verdiği söylenir) ya da alternatif olarak bir *ateşin solunumu*dur ve güneş ile ay ondan kopmuştur, biri seyrek ve sıcak olan kısımdan, diğeri ise yoğun ve soğuk olandan.[18]

Ay, iki farklı satırda anlatılır: (fr. 14) "Yeryüzünün etrafında dolanan, gece-parlayan yabancı ışık" ve (fr. 15) "Her zaman güneşin ışınlarına doğru bakar." İlkinde Homeros'taki bir ifadeye yapılan cinastır, burada *ışık* için kullanılana benzeyen bu sözcük "insan" anlamına gelir ve cümlenin tamamı da bir "yabancı" anlamını taşır.[19] Bu satırlar, Parmenides'in muhtemelen ayın güneş tarafından aydınlatıldığının ayırdına vardığının ifadesidir. Ancak fr. 14 bunu ima etmez. fr. 15'in bunu işaret ettiği düşünülebilir ve Aetius tarafından sunulan doksografi de bu iddiayı destekler niteliktedir. Bununla birlikte başka bir yerde aynı otorite bunu Thales'in keşfettiğini ve Pythagoras, Parmenides, Empedokles, Anaksagoras ve Metrodorus'un onu takip ettiğini söylediği için biz bunu pek ihtimal vermiyoruz ve buna karşı *Cratylus*'ta açıkça Anaksagoras'ı destekleyen Platon'un daha etkili otoritesi ortadadır. Eğer başka bir yerde aynı otoritenin ayı kızgın olarak adlandırması söz konusu olmasaydı, bunun Parmenides'in güneşi sıcaktan, ayı da Samanyolu'nun soğuk ve yoğun kesimlerinden türettiği iddiasından destek aldığı düşünülebilirdi. Maalesef bu *ihtiyatsız ifadelerin* doğruluğu konusunda bir araştırma yapılmamıştır.[20]

*(10) Bilgi Teorisi: Ruh*

Theophr. *De Sensu,* 1ff. (a46); "Duyular hakkındaki inançların çoğu ve en yaygın olarak kabul edilenler iki sınıfa ayrılır. Bazıları benzerlikle, diğerleri ise zıtlıkla etki eder; benzerlikle etki edenlerden Parmenides, Empedokles ve Platon, zıtlıklardan ise Anaksagoras ve Herakleitos bahsetmiştir. Parmenides genel bir açıklama getirmez, ancak sadece hakim olana tekabül eden iki element ve bilginin olduğunu söyler. Düşünce, sıcak ya da soğuğun baskın oluşuna göre değişir, ama sıcaktan kaynaklanan daha iyi ve daha saftır, ama o zaman bile belirli bir denge gerektirir. "Çünkü" diye yazıyor (fr.1-5) "tek tek uzuvların herhangi bir andaki karışımları gibi, insanların zihni de öyledir; onun düşündüğü şey her bir insan için ve bütün insanlar için aynıdır, uzuvların özü. Burada baskın gelen, düşüncedir." Duyum ve düşüncenin aynı olduğundan söz ediyor. Bu nedenle hafıza ve unutkanlık da, karışımları yoluyla bu iki elementten kaynaklanır. Ancak bunu düşünmenin mümkün olup olamayacağı ve düzenlemenin nasıl olacağı konusuna, tabii *eğer karışımda eşit iseler*, bir açıklama getirmiyor. Yine de duyumsamayı kendisinin zıddına atfettiği, bir cesetin ışık ve ısı ve

ses hakkında hiçbir farkındalığı olmadığı, çünkü ateşin onu terk ettiği, fakat soğuk ve sessizlik gibi zıtlarını algıladığı şeklindeki açıklamasından açıkça anlaşılmaktadır. Genel olarak, var olan her şeyin bir farkındalığı vardır.

Tek bir kısım hariç fr. 16'nın çevirisi Theophrastos'taki metni izler; eğer Aristoteles'in ἕκαστος kelimesi için onun ἑκάστοτε ifadesi kabul edilirse, Stephanus'un κρᾶσις kelimesi de MSS'nin κρᾶσιν kelimesinin yerine konmalıdır. Aristoteles'in metnini alacak olursak (Metaph. 1009b21) buradaki çeviri "her insan kendi uzuvlarının karışımına sahiptir" şeklinde olur. Mansfeld (Offenbarung, 175-85) Theophrastos'un MSS'sinin κρᾶσιν kelimesini muhafaza ediyor ve buradaki öznenin Tanrıça olduğunu varsayıyor. Buna ἔχει κρᾶσιν ifadesini κεραυνοί ifadesinin eşdeğeri olarak almak da dahildir (s. 181f.), ben bunların paralelliklerini pek ikna edici bulmuyorum (ör. Semon, fr. 1'deki τέλος μέν Ζεύς ἔχει κτλ hiç de alakalı görünmüyor).

Bir sonraki cümle çeşitli şekillerde tercüme edilmiştir, örneğin ὅττερ kelimesi φρονεῖ kelimesinin nesnesi olarak alınmıştır, ancak yukarıdaki ifade hem Yunancadaki en doğal çeviri olarak hem de birinci ve ikinci maddeler arasında tatmin edici bir düşünce bağıntısı verdiği için sunulmuştur.

μέλεα "uzuvlar" yani beden. Bunun için ortak bir kelime henüz yaygın kullanımda değildi. Bazıları burada kelimenin daha genel bir anlamı olduğunu düşünmüşlerdir, ya sıcak ve soğuk zıtların kendilerini ifade ediyordu, ya iki evrensel form (ışık ve karanlık) arasındaki bir şeyi ya da insan bedeninin parçalarını. bak. Rostagni, V. di Pit. 109, n. 1'dir; Verdenius, Parm. 6-7. Empedokles tüm kürenin μέλεα'sinden bahseder. Elbette bu, Theophrastos'un sözleri bağlamında mükemmel bir anlam ifade eder.

v. 4'teki μέλεα ya daha fazla veya tam anlamına gelebilir (bak. Schwabl, Anz. f. d. Altertumswiss. 1956, 136, no. 12 ve 148, no. 30). Mansfeld (a.g.e. 189-94) tamı seçer ve böylece Theophrastos'un bütün yorumunu yanlış bir tercümeye dayandırır. Bir insan vücudunun her zaman ateşten daha fazla gece barındırdığını iddia eder. Sırayla galip gelen ateş ve gece meselesi konusunda herhangi bir soru işareti yoktur ve bu da pasajdaki düşüncenin mantıksal bağlantısına zarar verir. Fakat bu böyle olsa bile κρᾶσις μελέων ifadesi mutlaka kişinin bütün bedeniyle düşündüğünü mü ima etmektedir? Acaba ateş düşünme işini yapan o kısımda galip gelemez miydi? Bir doksografik rapora göre Ψυχή ateş ve topraktan oluşur ve göğüste bulunur. Parmenides'in düşünce organının göğüste mi yoksa başın içinde mi olduğu konusundaki çağdaş tartışmalarda bazen bir tarafta bazen de diğerinde yer aldığı oldukça kesindir. Fakat bu konudaki bilgilerimiz kesin bir hükme varamayacağımız kadar az.

Parmenides'ten yapılan alıntı, Theophrastos'un söylemiyle bağlantılı olarak, ayrıntıların çoğu ihmal edilmesine rağmen oldukça anlaşılır bir duyular ve bilgi teorisi ortaya koymaktadır.[1] İnsan algılarının değişkenlik ve tutarsızlığını vurgulayarak daha önceki şiirsel geleneği takip etmekte, Homeros ve Archilochus'u yansıtmaktadır.[2] Algı ve anlayış tamamen fiziksel nedenlere sahiptir ve net olup olmamaları bedenin durumuna bağlıdır. Algılayıcı öznede ateş ya da ışığın üstünlüğü, daha iyi ve daha net bir algıyı beraberinde getirir ve benzer benzerle bilindiği için bu, daha fazla ışık ve daha az karanlığın algılanması anlamına gelir. Şimdiye dek yapılan açıklamada, Aristoteles'in *ateş* ya da *görünümler yolu*nda olmakla, hakikat ya da gerçek dünyada olmak arasında bir benzeşme olduğuna yönelik izlenimi öne çıkmaktadır. Ancak, bunların hepsinin aldatıcı görünümler dünyasında ortaya çıktıkları unutulmamalıdır.

> Bu üstün gelme durumunun *varlık* bilgisi için fiziksel formülü de beraberinde getirdiği sonucuna varmak yanlış olur. *Varlık*a var oluş terimlerine tercüme etmeksizin böyle bir formül verilemezdi... Fani beden, *qua mortal*, *varlığı* düşünemez. Yine de "bilen insan" bunu yapabilir ve yapar da... Bu paradoksu çözmek imkânsızdır, çünkü bu sadece *varlık* ve *var oluş*un ontolojik düalizminin epistemolojik karşılığıdır.[3]

İnsan vücudu karşıtların, ışık ve karanlık ya da sıcak ve soğuğun ve onların korelatiflerinin bir bileşimi olarak kabul edildiği sürece (her çağdaş doğa filozofunun yapacağı gibi) burada anlatılan şey, Parmenides'in gözünde, kendisini fani akıllara empoze eden hakikatin aldatıcı bir karşıtıdır. Bu sahte dünya ile *varlık* arasındaki ilişki bir sonraki bölümde daha detaylı ele alınacaktır. Fiziksel bir teori olarak yararları üzerinde düşünüldüğünde (ve Parmenides'in bunun kendi seviyesinde ciddiye alınmasını amaçladığına şüphe yok), bu söylem bir algı ölçüsünün cesetlere bile atfedilmesi için bir ilgi konusu olarak önermektedir. Ancak o zamanın çoğu düşünürünün, duyum ve düşüncenin bir dereceye kadar önemli olduğuna ve tüm doğal maddelerdeki ilkel formlarda mevcut olduğuna inanmış olmaları muhtemeldir. Bu erken dönemdeki hilozoistik görüşte (maddenin canlı olduğu veya madde ile hayatın birbirinden ayrılmazlığı inancı) mevcuttu (cilt 1, 142f.) ve Parmenides'e göre "mevcut olan her şeyin bir farkındalığı vardır" ifadesiyle, İtalyan geleneğinde de hemen hemen çağdaş bir filozof olan Empedokles'in "her şeyde düşünce ve uygun oranda içgörü vardır" ifadesini karşılaştırabiliriz (fr. no. 10). Bununla birlikte cesetlerin duyarlığı son derece sınırlıdır, çünkü yaşamın *sıcaklığı* onları terk etmiştir. Bu fikir Pythagorasçı bir arka plandan kaynaklanmış olabilir, çünkü Alexander[4] tarafından alıntılanan Pythagorasçı yorumlarda okuduğumuz gibi "ısıdan payını alan her şey yaşar (bu yüzden bitkiler

de canlı şeylerdir) fakat hepsinin ruhu yoktur, ki bu da hem sıcak hem de soğuk olan *aither*in ayrılmış bir parçasıdır." Isı hayatın şartıdır ve içinde ısının üstün olması nedeniyle insan tanrılarla bağlantılıdır ve tanrıların onunla ilgilenmesinin nedeni de budur, olan tanrılarla ilgilidir. Ruhun (*psykhē*) doğası hakkında sadece birbiriyle tutarlı olmayan birkaç dolaylı bilgi notu vardır. Tahmin edilebileceği gibi ruhun ateşten bir yapısı olduğu söylenir ama aynı zamanda hem ateş hem de topraktan yapılmıştır ve göğüste yer almaktadır. Bu belki de Parmenides, Empedokles ve Demokritos'un zihin ve *psykhē*yi özdeşleştirdikleri ifadelerle birlikte göz önünde bulundurulmalıdır, ayrıca onlara göre hiçbir canlı varlık tamamen akılsız değildir.[5] İnsanlar ve hayvanlar bir bütün olarak ateş ve topraktandır düşüncesi, canlı ve bilişsel kısım olarak eski ve yaygın bir inançtı. Hesiod'ta ilk *kadın, ateş* tanrısı tarafından çamurdan yaratılır ve Platon'un Protagoras'ının yaratılış-mitinde tanrılar insanları toprağın ve ateşin bir karışımından şekillendirirler. Prometheus hikâyesi da aynı doğrultudadır ancak yaşam-veren ateş kavramının yerine *Dünya Ana*nın bizzat kendisinin bağrını koyar, ki Empedokles tarafından buna daha felsefi bir ifade kazandırılmıştır. Tamamen ateşten olan kısım akıl olduğu ve her canlı varlık bir miktar sıcaklığa sahip olduğu için, rasyonalitenin sadece bir derece sorunu olduğu düşünülebilirdi. Daha sonra, filozoflar kabul edilen inançları rasyonalize etmeye çalıştıklarında ve bunu ancak maddi düzlemde gerçekleştirebildiklerinde, bir kısmının, canlı bedeni iki ayrı varlığa, yani beden ve ruha bölünmüş bir şey yerine, birbirine karışmış bir ateş ve toprak tekliği olarak kabul etmeleri gayet doğaldı. Ancak bu, Parmenides bağlamında spekülatif olarak kalmalıdır, çünkü Macrobius gibi bir yazarın sıradan ifadesine çok fazla güvenmek pek akıllıca olmaz.

Simplikios fr. 12 ve 13'te sözü edilen Tanrıça'nın "ruhları görünürden görünmeyene ve bunun tersine gönderdiğini" söylüyor. Bu bazen bir ölümsüzlük ve palingenez (yeniden doğma) doktrinine atıf şeklinde olmuştur: Daha üst, eterik bir alem vardır ve görünmeyen de yeryüzüdür; doğum bir düşüş, ölüm ise daha yüksek bir hayata dönüştür.[6] Bir kez daha burada ufak ve belirsiz bir kanıtla uğraşıyoruz, ama daha muhtemel olan şudur ki bu referans Tanrıça'nın sıradan doğum (fr. 12'de belirtilen) ve ölüm üzerindeki kudretine yapılmıştır. Bu Tanrıça bir yerde yaşamı hiçliğin görünmezliğinden (ya da belki de tüm hayatın ortaya çıktığı yeryüzünün veya bir annenin rahminden ya da karanlığından) kurtarmaya yardım eder, başka bir yerde ise ruhu, adı bizatihi *görünmeyen* anlamına gelen Hades'e gönderir.[7]

*(11) Olmak ve Görünmek*

*Görünümler Yolu*'nda[1] yer alan bu görüş niyeti bağlamında "tamamen diyalektik'tir. Yani Parmenides, okuyucusuna dünyanın ölümlülere göründüğü haliyle mümkün

olan en iyi anlatımını sunmak istemektedir ama bunu söz konusu anlatım diğerlerine göre herhangi bir şekilde gerçekliğe daha yakın olduğu için yapmaz: *Hakikat Yolu*'nda yer alan argümanlar bunun tamamen gerçekdışı olduğunu kanıtlamıştır. Onu harekere geçiren ve "fanilerin hiçbir hükmü senin önüne geçemeyecek" sözünde ifade edilen şey, aslında hiç kimse doğal dünyanın, onun gerçekdışılığına dair inancı sarsabilecek daha akla yakın bir açıklamasını ve tanımlamasını yapamaz demektir. Bu amaç için ancak en iyisi yapılacaktı ve gerçekten de Parmenides mümkün olduğu kadar ikna edici kılmak için büyük acılara katlandığı ama yanlış olduğu çoktan kanıtlanmış olan kendi hikâyesinde bile amacına ulaşamamıştı; genel olarak insanlar fenomenlerin en azından bir miktar gerçekliğe sahip olduğuna inanmaya devam ettiler.

Bu argümana dayanan Parmenides, insanlara bunun mevcut-olmayışına dair kanıtı kabul ettirmek *amacıyla* mümkün olduğu kadar inandırıcı ve su götürmez bir kozmoloji yazmıştır. Ama eğer bir insan kozmolojiye ona en uygun alt alanı tahsis etmeyi değil de tüm temelini yok etmeyi isterse mümkün olan en ikna edici söylemi kurmak ihtimal dışı ve akılsızca görünmektedir –kendisi bile bunun yanlış mantığa dayandığını önceden tartışmıştır.[2] Buna göre burada farklı bir yaklaşım sergilenecektir.

Hakikat ve kanaat, varoluş ve görünüş arasındaki ilişki problemini (ki bu konuda daha önce bazı şeyler söylendi) eleştiren kişi, şiirin farklı kısımlarında yer alan ve kasıtlı olduğu aşikâr olan isimler ve ifadeler arasındaki belirli örtüşmeler karşısında derhal şaşkınlığa düşer. *Görünümler yolu*nda her şey iki temel karşıt olan *ateş*ten (veya *ışık*tan) ve *gece*den başlar. Prologda şairin yolculuğu Güneş-bakireleri tarafından yönlendirilir *gece*nin evinden *ışık*a doğrudur; cehaletten bilgiye ya da yalandan gerçeğe ilerlemenin açık bir alegorisi. Bu, *görünümler yolu*nda *ışık*ın *varlık*a bir şekilde *gece*den daha yakın olduğu şeklindeki Aristotelesçi görüşü desteklemektedir. Theophrastos'un *görünümler yolu*ndaki bilgi teorisi söyleminde buna daha fazla destek bulunmuştu. Cisimsel bileşimdeki *ateşin* üstünlüğü bize "daha iyi ve daha saf" bir bilgiye götürür. Benzer benzerle bilindiği için, gerçeğin daha yakın bir şekilde algılanması düşünen öznede realiteye daha yakın bir şey olduğunda sağlanmalıdır. *Ateş* fenomenal dünyadaki *varlık*a en yakın olandır, dolayısıyla üstünlüğü, fani zihni, *varlık*ın algısına, ilahi vahiy olmaksızın olabileceği kadar yakın hale getirmektedir.

Örtüşmeler, ilahlar söz konusu olduğunda da ortaya çıkmaktadır. *Adalet* her üç bölümde de görünüyor. Prologda *gece* ve *gündüz* yollarının kapılarında bekleyen ve bunların anahtarları elinde tutan *adalet*tir ayrıca Parmenides onun ve soydaşı olan Themis'in bunlarla, yolculuğuna destek olduğundan emindir. *Hakikat yolu*nda *adalet* olanın var olması veya yok olması diye bir şey olmadığını söyler. *Görünümler yolu*nda

ise *adalet* "her şeyi yönlendiren" tanrıçanın isimlerinden biridir. Buna göre prologda geçen ve *gündüz* ile *gündüz* arasındaki pasajda tanrıçanın verdiği emir, *görünümler yolunda gece* ile ışığın karışımı üzerindeki kontrolü ile bağlantılıdır diye düşünülebilir.

Ananke (zorunluluk), her şeyi-yöneten Tanrıça'nın bir başka adıdır. Bu şekilde yıldızların *peiratasını* tutmaları için gökyüzünü *prangaya vurur. Hakikat yolunda* kader, *olanı* bütün ve hareketsiz kılmak için onu *prangaya vurur* ve *adalet* de *olanın* acı çekmesini, yani doğmasını veya çürümesini engellemek için aynı şeyi yapar. Aynı bölümde bizatihi muhteşem Ananke *olanı peiras* bağlarında tutmaktadır. Çünkü *varlığın* küresel olduğu söylenen nihai bir *peirası* vardır; *görünümler yolunda* yıldızların *peiratası* dünyanın çevresini dolaşan ve tüm dairesel bağları çevreleyen küresel bir gök tarafından tutulur. Başkaları da evrenin küresel olduğuna inanıyordu fakat Parmenides için küresel şekil, anlaşılabilir *varlık* alanını tanımlayabilmenin tek yolu onu "kusursuz bir topun kütlesi" ile karşılaştırmak olduğundan, özel bir öneme sahip olmalıydı.

Söylemlerin birbirine kenetlenmesi burada çok titiz bir şekilde karşımıza çıkıyor. Başka bir örnek vermek gerekirse hakikatin ana-fikri, var oluştan olduğu kadar görünümden de farklı bir noktadadır. Ananke'nin gerçek işlevi *olanın* oluşunu sürdürmektir. Bu basitçe (ilahi amil tek *varlık* için sadece metaforik bir uygulamaya sahip olduğu için) *varlığın* zorunlu olarak değişmez, zamansız, bölünmez vb. *olduğu* manasına gelir. Ancak fanilerin gözüne, *oluşu* sürdürüyormuş gibi görünür ve bunu yapma gücü de ateşin kuvveti veya ışığın sıcaklığı gibi tezahür eder ve dolayısıyla kendi doğasının bir parçası gibi görünür. *Oluş* görünen dünyada, gerçek dünyadaki *varlığın* taklididir, eğer *(per impossibile) oluş* ortadan kalkarsa ve algılanabilir kozmos ölür ve soğursa, onun hareketsizliği *varlığın* değil, zıt kutbunun hareketsizliği olacaktır. Bu, cesetlerin durumuna benzeyecektir, "ateşin olmaması nedeniyle ışık, ısı veya ses hissi de yoktur, sadece bunların soğukluk ve sessizlik gibi zıtları mevcuttur." O halde *oluşun* zarurui amili olan *ateş* fenomenal dünyada, gerçek dünyadaki *varlıka* en yakın şeydir. *Ateşin varlıkla* yapılan bu benzetmesi 8.29'da *varlığın* öz-kimliğini tanımlayan söylem, yani "aynı yerde aynı şekilde kendisi olarak kalır" söylemi, 8.57'de *ateşe* atfedilen "her yönden kendisi olarak" söylemiyle karşılaştırıldığında incelikli bir yankı içinde vurgulanmış gibi görünüyor.[3]

Bütün bunlardan ne çıkarmalıyız? Birincisi, Parmenides'in şiirinin, onun mevcut dilin aşikâr olan yetersizliğine karşı sürekli olarak mücadele ettiğini düşünmeden okunamayacağını söylemek, Parmenides'in düşüncesinin olağanüstü tutarlılığını kötülemek anlamına gelmez. Neoplatoncu Simplikios şiirin ikinci bölümünü "mutlak anlamda yanlış" değil ama aldatıcı olarak tanımlıyor ve bu muhtemelen yanlış olmasına

rağmen eğer Parmenides bunu söylemek isteseydi bile bunu yapmanın onun gücünü aşacağını hatırlamak önemlidir. "Hüküm şurada yatar: O mudur, değil midir?" diye yazarken, büyük ölçüde kendi söyleminin mahkûmuydu. O zaman buna herkes şu soruyla cevap veriyordu: "Olmak fiilini hangi anlamda kullanıyorsun? Mevcut olmak mı yoksa bu ya da şu olmak mı, ya da başka bir şey mi?" Bu gibi sorular Parmenides için kabul edilemezdi. Ona göre bu kelimenin sadece tek bir anlamı olmasının ötesinde, aynı zamanda bu gerçeği kabul etmediği için diğerlerini mantıksızlıkla da suçluyordu.

İkinci olarak, Parmenides'i değerlendirirken onu "düşüncesinin ve ifadesinin daha büyük olgunluğuna rağmen kendisini Eleacı selefinin mantığına sıkı sıkıya bağlayan" Platon'la karşılaştırmaktan kaçınmak imkânsızdır. *Timaeus*'tan daha önce yapılan bir alıntıda Platon, varlık ve var olma arasındaki ayrımı ve neyin düşünülebileceği ve neyin sadece öyle göründüğünü, en az Parmenides'in yaptığı kadar keskin bir şekilde çizer.

> "Yapılacak ilk ayrım şudur: Daima olan ve asla varlık haline gelmeyen şey nedir; ve asla *olmadığı* halde sonsuza dek varlık haline gelen nedir? Biri, sürekli tutarlı olduğu için akıl yürütme ile zihin tarafından kavranabilir, diğerine ise varlık haline geldiği ve yok olduğu, ama asla gerçekten *olmadığı* için sadece mantıksız duyumsanalar yoluyla bir fikir tarafından inanılabilir (27d-28a)."

Ve yine *Republic*'te (477b):

> "Daha sonra fikir ve bilgi, her biri kendi işlevine göre farklı nesnelere yönlendirilir.
> Evet.
> Ve bilginin doğal nesnesi, olandır."

Biraz daha sonra, gözün güneş ışığı ile ilişkisini aklın gerçek olan bağlantısı ile karşılaştığında, dili çarpıcı bir şekilde Parmenidesçi hale gelir (508 d):

> "Ruh, hakikat ve *varlık* tarafından *aydınlatılan* bir nesneye bakmaya geldiğinde, onu anlar ve bilir ve *nous*a sahipmiş gibi görünür; ama *karanlıkla karışan şeylere*, yani varlık haline gelen ve yok olan şeylere baktığı zaman, onun bir *fikre* sahiptir ve görüşü kararmıştır; inançları aşağı ve yukarı kaymaktadır ve bu, *nous*suz bir şey gibidir."

Burada hakikatin ve varlığın ışıkla olan denkliğini görüyoruz ve varlık haline gelmek ve yok olmak ifadesi ise karanlıkla karışmaktadır. Görüş kararmıştır, aşağı ve yukarı doğru kaymaktadır, tıpkı Parmenides'te olduğu gibi "fikirlere güvenenler kördür ve kendisine geri dönen bir yol üzerinde yürümektedirler ve sadece *olan*, *nous*un nesnesi olabilir."

Platon'un çözümü olan ile olmayan arasındaki ayrıcalıklı antitezi terk etmek ve duyular dünyasını, "olmayış ile salt-oluş arasında yuvarlanan" üçüncü bir ontolojik kategori olarak sınıflandırmaktı (*Rep.* 479d). Biliş buna göre üç katlıdır; fikir veya inanç, bilgi ve cehalet arasında yer alan zihinsel bir durumdur. Bu ismi hak etmek için kesin ve kalıcı olması gereken bilgi, değişmez *varlıka* ancak kendi nesnesi olarak sahip olabilir; kesinlikle mevcut-olmayan bir şey, elbetteki kesinlikle de bilinemez, duyularımızın bizi değişen, ortaya çıkan ve ortadan kaybolan nesnelerin bir kümesi olarak farkına varmamızı sağladığı görümler dünyası ile ilgili olarak biz, inanç ve düşünceleri nesnelerin kendileri kadar değişebilir kabul ediyoruz. *Sophist*'te bu tür argümanlar Parmenides'e karşı ismi verilerek yöneltilmiştir:

> "Kendimizi savunurken atamız Parmenides'in argümanını sorgulamalı ve olmayanın bir anlamda *olduğu* ve bunun tersine olarak *olanın* da bir şekilde olmadığı sonucunu zorlamalıyız." (241d)

Parmenides için üçüncü bir yol yoktu. "Olan ve olmayan arasında" bir kategori varsaymak, kutsal olarak ifşa edilmiş olan *logosa* açıkça zıt idi. Aşağıdakiler yanlıştır. Ancak *görünen* kelimesi gibi bu da realitenin bir hayalini ya da imgesini işaret eder (Platon buna *eikon* diyordu)[4] ve bu hayalin bazı yönleri gerçekliğe diğerlerine göre daha fazla benzerlik sergiler. Eğer bir benzerlik olmasaydı, bizi nasıl "aldatabileceğini" anlamak zordur. Bu, Parmenides'in mantığını herhangi bir gerçeklik derecesini sunarak zayıflatmak değildir. Fenomenal dünya bir halüsinasyon ya da hayalin doğasına sahiptir. Bir rüyadaki her şey aynı derecede gerçek-dışıdır ama hayal görmüş olan herkes bazı rüya öğelerinin diğerlerinden daha fazla gerçek *gibi* olduğunu bilir. Bir gün deriz ki: "Dün gece, içinde bir çocuk olarak yaşadığım bir evin rüyasını gördüm. Olağanüstü bir şekilde canlıydı ve her ayrıntı, tıpkı eskiden olduğu gibiydi." Başka bir zaman ise şöyle söyleriz: "Bir çocuk olarak yaşadığım evin rüyasını gördüm. En azından rüyamda olan buydu, ama şimdi ona pek de benzemediğini anlıyorum." Genellikle Tanrıça'nın 8.50ff.'deki sözlerinden çıkarılan sonuç, yani *varlık* ile onun taklidi arasında bir ilişki ya da benzerlik olmadığı sonucu yanlıştır ve ikincisinin bazı kısımlarının *varlıkı* diğerlerinden daha çok hatırlattığını söylemek Parmenides karşıtı bir söylem olmaz.

Parmenides'in yerleştirmekte başarılı olamadığı şey, hakikat ile taklit arasında ya da görünen dünyaya dair herhangi bir mantıksal statü arasında mantıklı bir benzeşimdir. Eğer "değilse", onu neden hayal ediyoruz ve yanılsama ile boş bir hiçlik arasındaki fark nedir? Parmenides'in Platon'a bıraktığı sorun tam olarak budur ve

Platon bu sorunu Eleacı *dikotomi*nin yerine trikotomiyi -var olma, var olmama ve varlık haline gelme; bilgi, cehalet ve inanç- koymak suretiyle çözdüğünü düşünmüştür.[5] Parmenides'e gelince, bunu ancak başladığımız gibi, yani proloğun derin bir şekilde dinsel ve mistik olan karakterini hatırlatarak bitirebilir. O da başkaları gibi ölümlüdür, görünümler dünyasında yaşamaktadır, ancak ilahi lütuf sayesinde kendisine gerçek *varlık* hakkında bilgi nasip edilmiştir. Güneş-arabası içinde karanlıktan ışığa yaptığı yolculuğu, tümdengelimli usavurma yönteminde attığı bir dizi adımdan daha fazlasıdır. Sonsuzluğa bir göz atmayı, dünyevi varoluşun esaretinden kurtulmayı başarmıştır. Böyle bir dışavurum, böyle bir *ekstasis* ondan önce gelen ve psikolojik olarak üstün yetenekli kişiler tarafından da elde edilmişti, ama bu tanınmış dinsel deneyimi bir felsefi devrime dönüştürmek, diğer hiçbirine değil, Parmenides'e nasip oldu.[6] Tanrıça tarafından ifşa edilen *varlık*ın nitelikleri, sıkı bir tümdengelim düzenini takip eder. Bu eşsiz deneyime yönelik manevi hazırlığında Pythagorasçılara çok şey borçluydu, çünkü onlar da mistik dini, anlaşılabilir, matematiksel hakikat ile birleştirmişlerdi; fakat kavrayışları, fiziksel nesnelerin ve olayların değişen panoramasından gelen bu zamansız hakikat dünyasını ayıran aşılmaz mantıksal körfezi açığa vurmaktan uzaktı. Felsefenin tüm yüzünü değiştiren bir keşif anında, görünümler dünyası tarafından fanilere sergilenen realitenin veya söz konusu iki dünyayı, bizzat kendisinin yeni ortaya koyduğu yeni ve sade düşünce yollarına aykırı olmaksızın herhangi bir mantıksal ilişkinin içine yerleştirmesinin sahte görünümüne dair bir söylemin araçlarının da ona ifşa edilmemiş olduğunu söylemek, Parmenides'i eleştirmek sayılamaz. Onun düşünceye olan kalıcı katkısı, olanın, var olduğunu, hakkında düşünülebileceğini ve olmayanın da var olmadığını ve hakkında düşünülemeyeceğini ileri sürmesi ve bu iddiaların sonuçlarına göre konuşup ve bunlara uymasıdır. Bunun ilk andaki etkisi şoktu, ama felsefenin daha fazla ilerlemesi, bu ifadelerin açık bir şekilde savunulmasına ve bunların her ne şekilde olursa olsun daha geniş bir sentez içinde absorbe edilmesine bağlıydı.

## EK: PARMENİDES'TE ZITLAR

s. 58'de belirtildiği gibi *ateş* ve *gece* ile ilişkili nitelikler, sezgisel özelliklerle sınırlı olması dışında, sırasıyla Pythagorasçı nitelikler üzerinde bir *systoichia* oluştururlar. Bu nedenle, Parmenides tarafından mevcut inançların rasyonelleştirilmesi olarak tasarlandığı akılda tutulmak şartıyla, böyle bir paralel tablo yeniden yapılandırılmaya teşebbüs edilmektedir. Yunan düşüncesinin genel eğilimi ile olan benzerlik aşağıdakileri akla getiriyor:[1]

| *Aktif* | *Pasif* |
|---|---|
| ateş | gece |
| aydınlık | karanlık |
| gökyüzü | yeryüzü |
| sıcak | soğuk |
| kuru | nemli |
| seyrek | yoğun |
| hafif | ağır |
| sağ | sol |
| erkek | kadın |
| yumuşak | sert |

Bu mukayeseli tablo aydınlık, sağ ve erkek unsurlarının hep birlikte karanlığa, sola ve kadına zıt oldukları Pythagorasçı tablo ile örtüşür. Yoğun, soğuk ve ağır olanın pasif tarafta, seyrek, sıcak ve hafif olanınsa aktif sıralandığı mevcut Yunan düşüncesini kabul eder çünkü bu, Anaksimandros'ta ya da mitlerde geçtiği gibi, yaşamın, daha sıcak, daha seyrek bir unsur olan ateşle etkileştiğinde nemli ve katı topraktan türediğini iddia eden bütün söylemlere uygundur. Zıtların hizalanması, Hippolytus'un Anaksagoras anlatımında (a42) çok açık bir şekilde açıkça görülmektedir:

> "*Yoğun, nemli, karanlık, soğuk* ve tüm *ağır* cisimler merkezde birleşti, katılaştı ve yeryüzünü oluşturdu; ama bunların karşıtları, *sıcak, aydınlık, kuru ve hafif* olanlar kendilerini *aither*in daha ileri kısımlarına yansıttılar."

Her şeyin ötesinde, burada verilenler gibi sütunlar, üstün ve aktif gücü eril unsura, alçak ve pasif rolü ise dişil unsura verirken Yunan düşüncesi ile uyuşmuş oluyor. Bununla beraber zaten problem de burada ortaya çıkıyor, çünkü Parmenides'in böyle bir şey yaptığını söyleyemiyoruz. Gerçi o da (ki buna dair kendi sözleri vardır) erili sağ, dişili sol eliyle ilişkilendirir (fr. 17) ve böylece kadına daha üstün bir yer vermek bakımından o kadar da Yunan-karşıtı davranmadığını doğrulamış olur. Fakat kaynaklar onun fizyoloji anlayışında erkeğin baskın bir şekilde soğuk ve yoğun, kadının ise sıcak ve seyrek olduğunu söylüyor. Tanıklıklar bu şekilde.

Arist. *De part, an.* 648325 (a52): "Bazıları balıkların kara canlılarından daha sıcak olduğunu, bu yüzden doğal ısılarının çevrelerindeki soğukluğu dengelediğini, ve kansız hayvanların kanlı olanlardan daha sıcak olduğunu ve dişilerin de erkeklerden daha

sıcak olduğunu söylüyor; örneğin Parmenides ve bazı diğerleri, âdet kanının akışının sıcaklıktan ve kanın bolluğundan kaynaklandığını savunarak kadınların erkeklerden daha sıcak olduğunu ifade ediyorlar. Ancak Empedokles bunun tam tersini söylüyor."

Aet. 5.7.1-2 (DK, 31 a8i ve 28x53). "Empedokles'e göre cinsiyet ayrımı, sıcağa ve soğuğa bağlıdır, bu nedenle canlılar topraktan çıktığı zaman, ilk erkeklerin güneyde ve doğuda, dişilerin ise kuzey kısımlarında ortaya çıktığını söyler. Parmenides aksini söylüyor: Kuzeydekiler erkekti (zira erkeklerda daha fazla yoğunluk vardır), güneydekilerse daha seyrelmiş bir bünyeye sahip olan dişilerdi."

Bu kaynakların yanılmış olması muhtemel görünmemektedir, özellikle de Empedokles'in tam tersi bir görüşe sahip olduğunu belirtmekle büyük biz zahmete girdikleri için.[2] Aristoteles de kadınların âdet görmesi hakkında ayrıntılar ekliyor, ancak bunun Parmenides'ten değil de bazı "diğerlerinden" gelmiş olması son derece mümkün. Yine de bu kanıt Parmenides için tutarlı bir zıtlıklar listesi oluşturmayı çok zorlaştırmakta. Eğer bu liste erkek ve dişi çifti içerecekse, erkeği "görünmez *gece*"nin negatif tarafına, kadını da *ateş*in tarafına yerleştirmeliyiz. Ama bunu yaparsak o zaman fr. 17 bizi Pythagorasçı şemanın (ve belki diğer Yunan şemalarının da) aksine, sağ eli *gece*, sol eli ise *ateş*le bir araya getirmeye zorlayacaktır.

Muhtemelen erkek ve kadın, onun sisteminde saf karşıtlar değildi, ama Aristoteles'in hava ve su için dediği gibi (*Gen. et. corr.* 330b14) "bunların karışımları" idi. (Gen. et COTT. 330 b 14). Aetius tarafından bunun karşılaştırmalı olarak kullanımına dair ortaya konan bir öneri var. Fakat bir Yunanlı tarafından erkeği kadından daha soğuk ve daha yoğun -ve bu yüzden varsayımsal olarak daha karanlık, daha ağır ve genellikle daha pasif ve negatif- olarak tanımlayan herhangi bir açıklama yapılmış olduğuna inanmak zordur. Bu ayrıca kadınların sol tarafta, erkeklerin ise sağ tarafta biçimlendiğine dair Parmenides'in ifadesine de uymaz. Sağ, aynı sütunda, yani üstün nitelikleri gösteren sütunda aydınlık veya ateşe aittir. Bu, Pythagorasçıların onu iyilik niteliğiyle birlikte yerleştikleri sıradır, bu yüzden de Simplikios "Onlar sağı iyi, solu ise kötü olarak adlandırdılar" demiştir (*De Caelo*, 386.20).

Belki de kozmolojide geniş şematik söylemler hâlâ kuraldı, birincil karşıtların geleneksel rolleri oynuyorlardı ve mesela embriyoloji gibi bir konuda önemli miktarda temel gözlem gerçekleştirilmekteydi ve daha ampirik olan bir bakış açısı, karşıtların rolü hakkında çok daha geniş bir yelpazeye yayılan görüşler ortaya atılmasına olanak veriyordu. *De Victu* (b. 34, vi, 512 Littré) genel olarak erkeklerin (yaşla birlikte değişse de, b. 33) kadınlara göre daha sıcak ve daha kuru oldukları gibi ortak bir görüşü ortaya koyar fakat bunu herhangi bir orijinal genetik ilkeye değil, *(a)* her birinin

kendi yaşam tarzına ve *(b)* her ay kadınların yaşadığı "sıcak boşalmasına" atfeder. Burada bir yazarın aynı fenomenden (aybaşı), Aristoteles'in Parmenides'e atfettiğinin tam zıttı olan bir sonuç çıkardığını görüyoruz. Aynı pasajda Aristoteles bazılarının balıkların kara canlılarından daha sıcak olduğuna dair inançlarından bahseder ve bunu balıkların, çevrelerinin soğuğuna karşı koymak için daha fazla doğal ısıya ihtiyaç duymalarına bağladıklarını belirtir. Yine burada da aynı gözlemlerden zıt bir sonucun çıkarılabileceğini ve genellikle de çıkarıldığını rahatlıkla görebiliriz.

Yine kozmologlar, daha önce de belirttiğimiz gibi, kalın olanı genellikle soğukla, seyrek olanı ise ısı ile ilişkilendirmişlerdir ama en azından Aristoteles için konu fizyolojiye geldiğinde kalını sıcakla eşitlemek mümkündü. Cinsiyet ayrımını sıcak ve soğuk, sağ ve sol ile ilişkilendirmek için yeterli sebep olduğunu söylüyor. Vücudun sağ taraftaki kısımlarının *gerçekten* soldan daha sıcak olduğunu ve spermin de daha sıcak ve aynı zamanda daha da kalınlaşmış (συνεστός) olduğunu; ve daha yüksek üretme gücüne sahip olanın da bu kalınlaşmış sperm olduğunu (ve bu nedenle daha üstün olan erkeği üretebileceğini) ifade ediyor (*Gen. an.* 765a34ff.).

## B. ZENO

*(1) Dönemi ve Yaşamı*

Parmenides'in bir öğrencisi olan Elealı Zeno, ustasının paradoksal tezini doğrudan kendi lehine savunmak suretiyle değil de, onun zıddı olan görüşün absürtlüğünü göstermek hünerini sergilemek suretiyle savundu. Onun bakış açısına göre çokluk ve hareket kavramlarında içkin olan çelişkilerin bu şekilde ortaya konması sürecinde, mantıkçıların ve matematikçilerin o zamandan günümüze kadar zekalarını biledikleri mantıklar üzerine bir dizi argüman üretti.

Platon, Parmenides'le ilgili bir pasajda alıntıladığımız gibi (yukarıda) hocasından yirmi beş yaş daha genç olduğunu söylüyor. Dolayısıyla muhtemelen 490 yılı civarında doğmuştur. Apollodorus onun *floruit*'ini 464-1 aralığına yerleştirmiş ve böylece öğrenciyi ustasından kırk yıl daha genç yapmak için kendi mekanik prosedürünü izlemiştir. Diğerleri ise 468-5 ve 456-3 Olimpiyatlarından bahsetmektedir. Farklılıklar büyük değildir, ama en güvenli yol Platon'u takip etmektir.[1]

Hayatı hakkında çok az şey biliniyor. Yerlisi olduğu Elea'nın sadık bir vatandaşı olduğu, oradan göç etmeyi reddederek "bu şehri Atina'nın kibirine tercih ettiği" söylenir.[2] Muhtemelen bu yüzden hayatının büyük bir kısmını Güney İtalya'da geçirmişti. Öte yandan belirli bir süre için Atina'da kaldığı sadece Platon tarafından değil

Ploutarkhos'ın *Life of Pericles*'inde de (b. 4 ve b. 5) doğrulanır ve bu eserde Perikles onun bazı konuşmalarını dinlediğini belirtir. Platon'un *Alcibiades*'i de (*Alc.* 1. 119a) Calliades'in oğlu Callias'ın 100 mna'lık bir ücret karşılığında Zeno'dan ders aldığını anlatır ve bunun Atina'dan başka bir yerde geçmiş olması pek muhtemel değildir. Antik dönemde daha sonra onun bir tirana karşı koyduğu ve işkence altında kahramanca davrandığına dair hikâyeler de vardır ancak hem tiranın adı hem de hikâyenin detayları değişmekte.

*(2) Yazıları ve Metodu*

Zeno nesirler halinde yazdı. Platon ondan sadece bir çalışması biliniyormuş gibi bahsediyor, Simplikios da benzer terimler kullanıyor. Suda ise dört eserinden söz ediyor: *Münazaralar, Filozoflara Karşı, Doğa Üzerine* (eğer bu ikisi tek bir başlık değilse) ve Empedokles'in çalışmalarının incelenmesi. İlk üçü İskenderiye döneminde kolayca tek bir eserin ismi olabilirdi ve Zeno'nun sadece bu tek kaynakla kendisine atfedilen Empedokles üzerine bir çalışma yazmış olduğu da oldukça kuşkuludur.[1] Mantıksal bulmacalardan biri olan "darı tohumu" Simplikios tarafından Zeno'nun Sofist Protagoras'a sorduğu bir soru şeklinde verilir. Bu nedenle ya sadece bir anekdot olarak veya Zeno ve Protagoras'ın konuşmacı olduğu bir diyalog olarak kabul edilmesi gerekir. Ancak Zeno'dan geriye kalan alıntıların hiçbiri bu diyalogları kendisinin yazdığı hissini vermiyor ve Aristoteles'ten önce kimsenin kendisini bir diyaloğa dahil etmiş olması muhtemel değildir. Simplikios'un anlatığı haliyle bu öykü, doğrudan onun çalışmasından geliyor olamaz ancak elbette bu da öyküdeki bir şeye dayanıyordu.[2] Çalışmanın içeriği hakkındaki bilgilerimizin çoğu Aristoteles ve onun Neoplatonik yorumcularından geliyor. Bu ikincilere bir dizi doğrudan yapılmış alıntıyı borçluyuz ancak bunların bütün eseri içerdiğine dair düşünceler önemli ölçüde değişiklikler arz etmiştir.[3]

Zeno'nun çalışması, her biri bir dizi *hipotezi* içeren çeşitli argümanlara (*logoi*) bölünmüştür. Bunlar, şartlı bir cümle ile açıldıkları için ve amaç, bu *hipotezde* imkânsız ve çelişkili sonuçların kaçınılmaz olduğunu göstermek olduğu için hipotez olarak adlandırıldılar.[4] Örneğin, Platon'un *Parmenides*'inde Sokrates ilk *logos*ların ilk *hipotezini* şöyle aktarır: "Eğer var olan şeyler çok ise, bunlar benzer ve farklı olmalılar."

Sokrates her ihtimalde kendisini Parmenides'in muhaliflerinin bu diyalektik reddi ile sınırlar ve Parmenides'in şiirinin ikinci kısmına karşılık gelen doğanın yanıltıcı dünyasına dair herhangi bir açıklamayla aklını meşgul etmez. Daha sonraki döneme ait bir veya iki kaynak ona kozmos ve insan hakkında bazı belirsiz ifadeler atfeder, fakat bunlar alakasızdır ve muhtemelen yanlış bir şekilde atfedilmiştir.[5]

Zeno tarafından benimsenen yöntem, Aristoteles'in onu diyalektiğin kaşifi, öncüsü olarak tanımladığı gibi tamamen yeni bir şeydi.[6] "Diyalektik" derken Aristoteles bütün bir eserini, yani *Topics*'i adadığı belirli bir tekniği kastediyordu. Bu, zorunlu, kendiliğinden aşikâr ya da daha önce ispatlanmış olanlardan (bir filozofun kesin hakikat arayışında kullanabileceği şeylerin tümü) değil de, başka düşünürlerin kabul ettiği ya da genel kabul görmüş inançlardan yola çıkarak ve bunların yanlış veya yetersiz olduklarını ortaya koyma amacı ile uygulanan bir tartışma sanatıdır (*Top.* 1. 1). *Rhetoric*'te (1355a23-36) insanların her ikisine de inanmalarını sağlamak için değil, ama hadiselerin gerçek durumlarını çırılçıplak ortaya koymak ve birisi tartışmayı haksız bir şekilde yürütmeye kalktığında bundan çıkış yolunu bulmak için, özdeş öncüllerden, sadece retorik ve diyalektiğin zıt sonuçlar çıkardığını söyler. Böylece bir örnek olarak Zeno, "bir sürü mevcut şey vardır" öncülünden yola çıkarak bu şeylerin hem sonlu hem de sonsuz sayıda olması gerektiğini tartışır ve buradaki amacı realitenin bir teklik olduğu hakikatini (Parmenides tarafından keşfedilen) sadeleştirmektir. Bu çelişkilerin ayıklanması, *Phaidros*'ta (161d) onu, aynı şeylerin hem benzer hem de benzemez, hem tek hem çok, hem atıl hem de hareket halinde görünmelerini sağlayabilen Eleacı Palamedes olarak adlandıran Platon tarafından da zikredilir. (Palamedes isimli kahraman kurnazlık ve yaratıcılığı ile ünlüydü.)[7]

*(3) Tercüme Geçmişi*

Zeno'nun bildiğimiz argümanlarının çoğu, sırasıyla *çokluğa* ve *harekete* dair düşüncelere karşı yöneltilmiş iki kümeye ayrılabilir. Buna ek olarak bir *mekânın* mevcudiyeti hakkında bir zorluk oratava çıkaran kısa bir tartışması ve son olarak da kökeninin o kadar da belli olmadığını gördüğümüz *darı tohumu* argümanı (eğer tek bir darı tanesi yere düşünce hiç ses çıkarmıyorsa, bir ölçek darı düşünce nasıl ses çıkarabiliyor?) vardır. Bu nedenle Platon'un dediği gibi Zeno'nun, ona gerçekliğin tek, bölünmez ve hareketsiz olduğunu ve boş bir mekânın mevcut-olmadığını ve düşünülemez olduğunu öğreten Parmenides'in sadık bir öğrecisi olduğu açıkça görülebilir.

Bu, on dokuzuncu yüzyılın ikinci bölümünde, Fransız Paul Tannery'nin, Zeno'nun hareket olasılığını reddetmek gibi bir dileği olmadığını, ancak sadece bunun çokluğa dair inançla bağdaşmazlığını teyit etmeye çalıştığını ileri sürmesine kadar kabul edilen görüştü. Aristoteles (bu argümanlar için neredeyse tek kaynağımız) onu yanlış anlamış ve düşüncesinin inceliklerini hafife almıştır. Asıl amacı, Pythagorasçı bir tez olan katı cisimlerin, yüzeylerin ve çizgilerin çokluklar olduğu, yani sonsuz küçük büyüklükler olarak kabul edilen çok sayıda noktalar çokluğu olduğu tezini reddetmekti. Tannery'yi V. Brochard ile G. Noel izledi ve bu Fransız yorumu (Bayle ve Milhaud tarafından da temsil edildi) özellikle Zeno'da matematiğin ve mantığın yüzünü değiştirmiş olan

entelektüel bir dev görmeye başlayan filozoflar ve matematikçiler üzerinde büyük bir etki yarattı. Onun bu tahmini, Alman H. Hasse ve H. Scholz'un en çarpıcı ifadelerine yol açmış ve İngiltere'de harekete dair dört argümanı "ölçülemez derecede incelikli ve derin" olarak nitelendiren Lord Russell tarafından özellikle desteklenmiştir.[1]

Tannery tarafından Zeno'ya atfedilen bakış açısı, bir Parmenides takipçisi için kesinlikle şaşırtıcıydı. Van der Waerden (*a.g.e.* 143), bu fikrin ona, şu düşünce zinciriyle itibart kazandırdığını işaret etmiştir: "Çokluk hipotezinde, hareket imkânsızdır. Ancak, hareket açıkça ortaya çıkabildiğine göre, çokluk reddedilmelidir." Zeller, Tannery'nin görüşünü hiç bir zaman kabul etmedi ve buna karşı güçlü bir tepki 1932'de İtalyan G. Calogero tarafından başlatılarak 1940'da van der Waerden tarafından yeni bir ivme kazandırıldı. Bu akademisyenler Zeno'ya dair herhangi bir yorumun onun (Platon tarafından temin edilen) Eleacı geçmişinden başlaması gerektiğinde ısrar ettiler ve bilgimizin, sonsuz küçük değerlere veya Pythagorasçılara karşı bir polemiğin herhangi bir kanıtını sunduğunu reddettiler.

İngiltere Cornford ve onun ardından Sir Desmond Lee, Zeno'yu öncelikle varlığın tekliğine dair Eleacı tezin bir savunucusu olarak görürken, Tannery'nin, bunun aksini ispatlamak için zikrettiği Parmenides eleştirmenlerinin de aslında Pythagorasçı olduğu iddiasını desteklemeye devam ettiler. Özellikle Cornford, Pythagorasçı "sayı-atomculuğu" teorisini Zeno'nun saldırılarının hedefi olarak geliştirdi. Raven "sayı-atomculuğu" hipotezini eleştirirken bunun anti-Pythagorasçı manasını reddetmek istemiyordu, yine de bunların diğer çoklukçu teorilere de uygulanabilecek terimlerle ifade edildiğini düşünüyordu.

Lee tarafından hissedilen ve A. E. Taylor tarafından açıkça ifade edilen zorluk, yani Zeno'nun sadece tüm insanlık için ortak olan çokluk ve harekete dair genel varsayımlara saldırdığı iddiası şudur: Zeno'nun, muhaliflerinin öncüllerinden yola çıkarak argümanlar ürettiği şüphesizdir, ancak ele aldığı öncüller çok fazla spesifiktir; örneğin büyüklüklerin sonsuz bölünebilir oldukları ve aynı zamanda (bölünemez) unsurlardan oluştukları gibi. "Bu argümanları anlamlandırmak için" diye devam ediyor Lee, "onların, içinde belirli karışıklıkların ortaya çıktığı bir sisteme yöneltildiğini varsaymalıyız."

Buna karşı Zeno'nun *logoi*sinin diyalektik doğasının, her ikisi de sadece sıradan bir insan tarafından değil, Eleacılığın tüm muhalifleri tarafından da öne sürülen "çokluk vardır" ve "hareket vardır" şeklindeki basit öncüllerden yola çıkarak başlattığı mantıktan daha fazlasını ifade edip etmediği elbette tartışılabilir. Yakın zamanlarda Cornford ve Lee'ye karşı N. B. Booth tarafından Calogero ve van der Waerden'in görüşlerinin

kuvvetli bir şekilde geliştirilmesiyle oluşturulan cephe budur. Özellikle Aristoteles'in onu hatalı bulduğu temel mantıksal gafları Zeno'nun yapmış olamayacağı zemininde, Zeno'yu anlayamadığı için Aristoteles'i suçlamak tarzındaki modern eğilimi, anakronik olarak reddetmektedir. Zeno'nun argümanlarının kısmen Pythagorasçılar tarafından kışkırtıldığını düşünür ama bu argümanlar, özel olarak Pythagorasçı teorilere değil, hareket, çokluk ve mekâna dair bütünsel fikre karşı yönlendirilmiştir. Bu aynı zamanda, çokluktan bahsedenlerin, bunun kendiliğinden-aşikâr oluşuna dayandıklarına dair Philoponus'un sözlerden alıntı yapan W. A. Heidel'in de görüşüdür: Atlar *vardır*, insanlar ve diğer yaratıklar ve nesneler de. "Bu" der, "sağduyudur, yoksa felsefe değil". Pythagorasçılar da Platon'un Zeno'yu konuşturduğu Parmenides'in saçmalıklarından hoşlanmış değillerdir.[2] Yaklaşık Booth'la aynı zamanlarda G. E. L. Owen da anti-Pythagorasçı yorumun bir mit olduğuna dair görüşü güçlü bir şekilde savunmuştu. Zeno'nun zamanında Pythagoras matematiğinin durumu için yeterli kanıt olmadığını söyler ve eğer durum genellikle farzedildiği gibi olsaydı Zeno'nun argümanlarının öncelikli olarak buna yöneltilmiş olmayacağını belirtir.

## BİBLİYOGRAFİK NOT

Elinizdeki çalışmada Zeno sadece uzun bir hikâyedeki bir perde olduğu ve esas olarak tarihsel bakış açısıyla ele alınacağı için, burada onun hakkındaki temel tartışmaların bir listesini toplamak iyi olacak ve bu, (bahsi geçenlerin görüşleri için gerekli referansları vermenin yanısıra) onun günümüz düşüncesiyle ilişkisini takip etmek isteyenlere de yardımcı olacaktır.

Tannery, Brochard, Noel ve Russell için Booth'taki referanslara bakınız; makale (i) aşağısı, n. 2 ve 3 veya H. D. P. Lee, 124-5.

ZN, 741- 7655.

R. K. Gaye, On Aristotle, *Phys.* Z, IX, 239b33-240a18 (Zeno's fourth argument against motion), *J. Phil*, (1908), 95-116.

F. Cajori, The History of Zeno's Arguments on Motion, *Amer. Math. Monthly* (1915).

H. Hasse and H, Scholz, *Die Grundlagenkrisis der griech. Mathematik.* (Berlin, 1928).

G. Calogero, *Studi sull Eleatismo* (Rome, 1932).

A. E. Taylor, Appendix A *to translation of Plato's Parmenides* (Oxford, 1934), 112-23.

W. D. Ross, Aristotle's *Physics* (Oxford, 1936), introd. 71-85.

H. D. P. Lee, *Zeno of Elea* (Cambridge, 1936).

F. M. Cornford, *Plato and Parmenides* (Kegan Paul, 1939) ch. 3 (Zeno and Pythagorean atomism).

W. A. Heidel, The Pythagoreans and Greek Mathematics, *AJP* (1940), 1-33.

J. O. Wisdom, Why Achilles does not fail to catch the tortoise, *Mind* (1941), 58-73. (Also A. D. Ritchie, same title, *Mind* (1946), 310.)

H. Frankel, Zeno of Elea's attacks on plurality, *AJP* (1942), 1-25 and 193-206. (German version, revised, in *Wege u. Formen* (1955), 198-236.)

A. Ushenko, Zeno's Paradoxes, *Mind* (1946), 151-65.

J. E. Raven, *Pythagoreans and Eleatics* (Cambridge, 1948), ch. 5 (Zeno of Elea).

J. Mau, *Zum Problem des Infinitesimalen bei den antiken Atomisten* (Berlin, 1954), 8-19.

N. B. Booth (i) Zeno's Paradoxes, *JHS* (1957), 11, 187-201; (ii) Were Zeno's arguments directed against the Pythagoreans? *Phronesis* (1957), 90- 103; (iii) Were Zeno's arguments a reply to attacks upon Parmenides? *Phronesis* (1957), 1-9.

G. E. L., Owen, Zeno and the Mathematicians, *Proc. Aristot. Soc.* (1957-8), 199-222.

W. Kullmann, Zeno und die Lehre des Parmenides, *Hermes* (1958), 157-72.

R. E. Siegel, The Paradoxes of Zeno: Some Similarities Between Ancient Greek and Modern Thought, *Janus* (1959), 24-47.

Vlastos's review of KR in *Philos. Rev.* (1959), 532-5.

P. J. Bicknell, The Fourth Paradox of Zeno, *Acta Classica* (Cape Town, 1961), 39-45.

V. C. Chappell, Time and Zeno's Arrow, *Journ. of Philos.* (1962), 197-213.

J. O. Nelson, Zeno's Paradoxes on Motion, *Rev. of Metaph*, (1963), 486-90.

S. Quan, The Solution of the Achilles Paradox, *Rev. of Metaph.* (1963), 473-85.

M. Schramm, *Die Bedeutung der Bewegungslehre des Aristoteles fur seine beide Lösungen der zenonischen Paradoxie* (Frankfurt-a.-M., 1962), is criticized, so far as the second refutation is concerned, by Merlan in *Isis* (1963), 299.

*(4) Genel Amaç*

Zeno'nun argümanlarının genel niteliği ve amacı Platon tarafından açıkça belirtilmiştir. Söz konusu diyaloğa dair tüm geleneksel özgürlükler kabul edildiğinde, Zeno göz ardı edilmek için orijinaline çok yakın bir kaynak olarak kalmakta. Parmenides, Zeno ve Sokrates arasındaki tartışmanın tarihsel olsun veya olmasın, Zeno, Sokrates'in erişkinliği döneminde Atina'ya gelmiştir ve Sokrates'in onunla tanışma fırsatını kaçırması pek olası değildir. Platon'un Zeno hakkında konuşma yetkisi, hem konuşmacı hem de yazar olarak birinci sınıf bir yetkidir.

Onun hikâyesine göre Parmenides çalışmasını, Büyük Panathenaea için Sokrates'in de dahil olduğu küçük bir gruba okumuştur. Daha sonra Sokrates ondan ilk argümanın ilk hipotezini tekrar okumasını ister. Ardından da kendi sözleriyle tekrarlayarak doğru anladığını Zeno'nun doğrulamasını sağlar ve devam eder:[1]

"Görüyorum ki Parmenides, Zeno'nun niyeti, bu çalışmasını kullanarak kişisel bağlılığından daha az samimi olmayan bir şekilde seni kendisiyle ilişkilendirmektir. Onun kitabı bir bakıma senin konumunla aynı olan bir konumu belirtiyor; sadece formunu değiştirerek, kendi tezinin farklı bir tez olduğunu düşünmemizi sağlamaya çalışıyor.[2] Sen, *her şeyin bir* olduğunu iddia ediyorsun... Zeno ise kendi bakış açısına göre bunun bir çokluk olmadığını ileri sürüyor; ikiniz de kendinizi sanki argümanlarınızın ortak hiçbir noktası yokmuş gibi ifade etmektesiniz, ama aslında ikisi de sonuçta aynı kapıya çıkıyor."

"Evet Sokrates" diye yanıtlar Zeno "ama sen kitabımın gerçek karakterini tam olarak görmemişsin... Bu kitap senin tasvir ettiğin amaçla yazıldığı halktan saklamak gibi bir bahaneye sahip değil. Kitap aslında Parmenides'in *teklik vardır* şeklindeki varsayımının birçok absürtlük ve çelişkiye yol açtığını göstermek suretiyle bu tezle dalga geçmeye çalışanlara karşı, Parmenides'in argümanının bir çeşit savunmasıdır. O halde bu kitap çokluğu öne sürenlere karşı bir yanıttır. Onları kendi akıl yürütme yöntemleri ile cevaplamakta ve kapsamlı bir inceleme vasıtasıyla, çokluğun mevcudiyetine dair kendi varsayımlarının *teklik* varsayımından bile daha absürt sonuçlara yol açtığını göstermeyi amaçlamakta. Bu kitap gençliğimde sahip olduğum tartışmacı ruhta yazılmıştır ve biri onu gizlice kopyaladı, böylece ışığı görüp görmemesi gerektiğini düşünme fırsatım bile olmadı."

Bu anlatım, hatta yetkisizce yapılmış yayınlanma öyküsü bile kurmaca olabilir, yine de Zeno'nun da söylediği gibi, çalışmayı bir hayran kitlesi önünde okurkenki mevcut tavrı ile biraz tutarsızlık gösterdiğine dair bir kanıt değildir. Her ikisi de Platon'un öyküsünde yer alan unsurlardır ve birini diğeri ile karşı karşıya getirmek, ancak öyküde birinin mevcut olması ve ötekinin ise bağımsız olarak doğrulanmış bir olgu olması durumunda mantıklı olur. Ancak olayların gelişimi hakkında düşündüğümüz her ne olursa olsun Platon'un Zeno'nun kitabının içeriği hakkında söylediği şeye inanmalı[3] ve işe, genel amacının, Parmenides'in tezini, aksi tezin daha büyük absürtlüklerini göstererek savunmak olduğuna dair ifadesinden başlamalıyız. Tanımladığı şekilde "onunla dalga geçmek" isteyen birçok kişi olmuş olmalı.

*(5) Çokluk (Lee, 1-11)*[1]

Themistius'a göre (Lee, 1) Zeno, teklik ve bölünmezliğin kaçınılmaz olarak birbiriyle uyumlu olduğunu söylemiştir. Lee, 2'de (Simplikios) realitenin hem tek hem de bölünmez olduğuna dair sunduğu kanıtı buluyoruz. Çokluk kendi içinde çelişen bir kavramdır çünkü *(a)* bir dizi (bölünmez) birim talep eder; çokluk, birimlerin bir yığınıdır (Lee'de Eudemus, 6; DK, a21); *(b)* realitenin bölünebilir olduğunu ima eder.

Fakat eğer öyleyse sonsuzca bölünebilir olmalıdır, çünkü herhangi bir büyüklük, ne kadar küçük olursa olsun yine büyüklük olmaya devam eden ve dolayısıyla kendileri de bölünebilir olan parçalara bölünebilir. Ama eğer durum buysa, birim olarak adlandırılabilecek olan hiçbir şey yoktur, zira bu şekilde alınabilecek olan herhangi bir şey hâlâ bölünebilir ve bu yüzden de birimsel değildir. Dolayısıyla çokluk bir birimler çokluğu olduğu için, çokluk da mevcut olamaz.

Lee 4'te (DK, a21) Aristoteles, Zeno'yu kendi prensiplerine dayanarak, eğer *tek*in bizzat kendisi bölünmezse, onun hiçbir şey olmaması gerektiğini söyleyerek eleştirir. Anlaşılan o ki Zeno, kendisine bir şey eklendiğinde artmayan, kendisinden bir şey çıkarıldığında da azalmayan şeyin herhangi bir büyüklüğü olmadığını ve büyüklüğü olmayan şeyin de mevcut olmadığını; fakat sadece, bölünemez tek birim olan noktanın bu niteliğe sahip olduğunu ileri sürmüştür. Bu söylem, dünyadaki şeylerin, geometrik noktaların karakteristiğine sahip çok sayıda birimden oluştuğunu iddia eden insanlara yani sadece doğanın çok yönlülüğünü düşünmeksizin kabul eden sıradan insana değil, geometrik ve maddesel varlıklar arasındaki kafa karışıklıklarıyla Pythagorasçılara yönelik olmalıdır.

Simplikios, Eigemus'tan alıntı yaparak (Lee, 5; DK, a16) Zeno'nun, bir kişinin kendisine birimin yapısını (yani çokluk dünyasının içermesi gerektiğine inandıkları birimleri) açıklayabilmesi durumunda, çokluğu kabul edebileceğini söylediğini aktarır.

Bir başka argüman ise çokluğu ihtiva eden şeylerin hem sonsuz büyük hem de sonsuz küçük olacağı idi (Lee, 9 ve 10; DK, fr.1 ve 2):

*(a)* Sonsuz büyük. Bir şeyin boyutu ve derinliği varsa, bunun bir kısmı diğerinden ayrı olmalıdır. (Tabii ki parçalar aynı alanı işgal edemezler.) Buna göre, bunun bir kısmı onu sınırlayan ve iç kısmın ötesine uzanan dış yüzey olmalıdır.

Eğer bu sadece geometrik bir yüze (yani derinliksiz) ise, kesinlikle katı bir cismin bir parçası değildir, aslında hiçbir şey değildir ve bu nesnenin sınırlayıcı bir yüzeyi yoktur; fakat eğer derinliği varsa (yani bizatihi kendisi katı bir cisim ise), o zaman onun da hem bir dış kısmı veya yüzeyi, hem de bir iç kısmı olmalıdır ve aynı şekilde *ad infinitum.*[2]

(b) Tek alternatif, her bir şeyin parçalarının büyüklüğü olmamasıdır; fakat hiçbir büyüklüğü olmayan bir şeyin sonsuz sayıdaki parçaları asla toplanarak bir büyüklük meydana getiremez.

Bundan üç düşünceye ulaşabiliriz. Birincisi, Frankel'in de dediği gibi, bir nesnenin ardı ardına gelen her *kabuğu* bir öncekinden daha ince olacağından, onun toplam uzanımı da sonsuz olmayacak, ancak belirli bir toplama yakınlaşacaktır.

Bu inşaat süresiz olarak devam edebilir ve nesne de dışarı uzanıp artmayı sürdürebilir. Yine de işlemin herhangi bir aşamasında tuğlalar, kendisinin olduğundan veya olabileceğinden daha büyük olan bir kûfeye yerleştirilecektir (*AJP*, 1942, 196).

Modern bir matematikçi bu şekilde akıl yürütecektir ve Frankel, Zeno'nun da böyle yaptığına inanıyor. Bu nedenle de "büyüklük olarak *aperia* olacak kadar büyük" cümlesindeki *aperion*u, *sonsuz*dan farklı olarak *sınırsız* (yani belirli bir sınırı olmayan) şeklinde tercüme ediyor. Bu, boyut olarak *apeira* olacak kadar büyük olmayan ama hiçbir şekilde boyutu olmayacak kadar küçük de olmayan ve bu yüzden muhtemel de olmayan şeklindeki antitezin kuvvetini büyük ölçüde zayıflatıyor. Bu noktada haklı olarak bu kelimenin her iki anlamı da taşıdığını söyleyen Anaksimandros'tan alıntı yapıyor. Bu diğerini hariç tutmak için birini kullanmaktan çok farklıdır. Bunun için sadece Anaksimandros veya Zeno'dan daha sofistike bir mantıkçı olan Aristoteles'ten alıntı yapabiliyor. Ya bizatihi Zeno (ki daha büyük olasılıktır) duyuları ayırt etmemiştir ya da bu muğlak terimi diyalektik olarak kullanmıştır, çünkü rakiplerinin, sonsuza dek sürmekte olan şeyin, aslında sonsuz boyutta olması gerekmediğini kavramaktan aciz olduklarını biliyordu. İkinci nokta ise Zeno'nun kendisini Aristoteles'in bir cisim olarak yorumladığı "yalnızca büyüklüğü olan şey mevcuttur" ifadesine adamış olmasıdır.[3] Bu, muhaliflerinin fiziksel nesnelerin çokluğunu kurarken kullanmak zorunda oldukları birimler için geçerlidir, fakat Parmenides'in inandığı tek varlığı varsaymak için değil. Bununla birlikte, Zeno'nun (tüm eski otoritelerin kabul ettiği ve mevcut savların da doğruladığı) akıl yürütmesinin tamamen diyalektik olan doğası, tarihçiyi tümüyle üstesinden gelinemeyecek bir dezavantaja sokar. O, çokluğa dair kabul edilen kavramların, onları absürt hale getiren öncüllere dayandığını gösterir fakat kendisinin de inandığı tekliğin niteliğini hiçbir yerde kesin olarak ifade etmez. Üçüncüsü, bu argüman (özellikle olmasa bile) katı, üç boyutlu cisimlerin kökenlerinin iki boyutlu düzlemlerde olduğu şeklindeki Pythagorasçı doktrini reddeder.

Son olarak, tamamlayıcı bir argüman olarak, (Lee, 11; DK, fr. 3) eğer bir çokluk varsa, hem sonlu hem de sonsuz sayıda bileşen içermelidir: Sonlu, çünkü olduklarından ne daha az ne de daha fazla olmalıdırlar; sonsuz, çünkü eğer birbirlerinden tamamen ayrı iseler, o zaman onlar her ne kadar birbirine yakın olsalar da aralarında her zaman başkaları ve yine onların da arasında başkaları olacaktır, *ad infinitum*. Bu, sonsuz bölünebilirlik hipotezinin başka bir uygulamasıdır. Frankel, Platon'un *Parm.* 165a-b'deki akıl yürütmesini bununla karşılaştırır: Eğer herhangi bir nesnede bir noktayı başlangıç olarak, bir diğerini ise merkez olarak alırsak, her zaman başlangıcın bir başlangıcı ve merkezin merkezinde de daha küçük bir kısım olacaktır vs.

Çokluğa karşı öne sürülen bütün argümanlar herhangi bir çokluğa uygulanır, ancak itirazının şeklini seçerken Zeno, Pythagorasçıları noktalardan şekil ve cisimleri üretmeye dair *türev* yönteminden önceki bir nesil olarak hesaba katmış olsa gerekir (bak. cilt 1, 262ff.). Henüz geometrik bir nokta ile minimum bir büyüklük arasında net bir ayrım yapmamışlardı ve Zeno onları şu ikilemle karşı karşıya getirdi: "Eğer dünyayı inşa ettikleri birimler hiçbir büyüklüğe sahip değilse, o zaman büyüklüğü olan hiçbir şeyi de bunlardan üretemezlerdi; yok eğer bir büyüklükleri varsa, o zaman da herhangi bir kuantumun sonsuz bölünebilirliği onları absürtlüklere sürükleyecekti."

*(6) Hareket: Paradokslar (Lee, 17-36)*

Otoriteler (Lee, 17-18; DK, fr. 4) Zeno'nun harekete karşı ortaya koyduğu genel argümanı, eğer bir şey hareket ediyorsa ya bulunduğu mekânda hareket ediyor olmalıdır *ya da* bulunmadığı mekânda neticesine ulaştırıyorlar. İkincisi imkânsızdır (hiçbir şey, bulunmadığı yerde etkiyemez ya da onun üzerine etkinemez) ve bir şey, bulunduğu yerde dinlenme halinde olmalıdır. Bununla birlikte bu, uçan ok paradoksuna çok benzemektedir (aşağıda no. 3) ve sadece onun bir özeti olabilir.[1]

*Physics*'te Aristoteles tarafından sunulan (139b9ff.ç) ve Yunanlı yorumcular tarafından geliştirilen bu argümanlar dört tanedir. Bunlar, filozofların ve matematikçilerin özellikle konsantre oldukları Zeno'nun ünlü paradokslarını oluşturuyor.

(1) *Dikotomi* (Lee, 19-25; DK, a25): Hareket imkânsızdır çünkü herhangi iki nokta A ve B arasında hareket eden bir nesne, yolun sonuna ulaşamadan önce her zaman yarısını katetmelidir. Fakat yolun yarısını katedemeden evvel yarının da yarısını katetmek zorundadır ve dolayısıyla *ad infinitum*. Böylelikle herhangi bir mesafeyi geçmek için sonsuz sayıda noktayı katetemek zorunda kalacaktır ki bu da herhangi bir sonlu zamanda mümkün değildir.

233a21'de Aristoteles bu argümanı *sonsuz*un iki anlama sahip olduğuna işaret ederek eleştirir; bölünebilirlikte sonsuz olmak, kapsamda sınırsız olmak demek değildir. Herhangi bir süreklilik sonsuzca bölünebilirdir ve bu da mekân kadar zaman için de geçerlidir. Bu nedenle kapsam bağlamında olmamakla birlikte, sonlu bir zamanda, bölünebilirlik bakımından sonsuz olan bir mekânı katetmek tamamen mümkündür. Öte yandan daha sonra yine *Physics*'te 263a11'de Aristoteles bu noktaya geri dönüyor ve bunun, Zeno'ya karşı yeterli bir *ad hominem* argüman olduğunu kabul etmesine rağmen, gerçekleri tam olarak ve tatmin edici bir şekilde karşılayamadığını da belirtiyor.

> "Eğer" diyor "mesafe söylemini ve sonlu zamanda sonsuz sayıda mesafe katetmenin mümkün olup olmadığı sorusunu hesaba katmaz da aynı soruları bizatihi zaman

ile ilgili olarak sorarsak (çünkü zaman sonsuz sayıda bölünme içerir), bu çözüm artık yeterli olmayacaktır."

Soruna ilişkin bu ikinci itiraz, Aristoteles'in bunun daha derin öneminin farkında olmadığını ve bu farkındalığın, Zeno için daha önceki cevabın yeterli olduğuna dair iddiasıyla birlikte, (bazı yeni yazarların da iddia ettiği gibi) bizatihi Zeno'nun tüm imaları görmüş ve Aristoteles'in ise onun ulaştığı anlamı yakalayamamış olmasını olanakdışı hale getirmektedir.[2] Aristoteles'in kendi çözümü, potansiyel ve fiili olan arasında bir ayrıma başvurmayı gerektirir (düşünceye getirdiği büyük katkılarından biridir): "Bir süreklilik içinde sonsuz sayıda yarım vardır, fakat sadece potansiyel olarak, fiili olarak değil" (263328).

(2) *Aşil ve kaplumbağa* (Lee, 26 ve 27; DK, a26):[3] *Çevik bacaklara sahip olan Aşil,* hiçbir zaman bir kaplumbağayı geçemeyecektir. Onu geçebilmesi için önce başladığı noktaya ulaşmalıdır, ancak o zamana kadar kaplumbağa biraz daha ileri gitmiş olacaktır. Bu daha uzak mesafeyi de kapattığında kaplumbağa yine harekete etmiş olacaktır vs. Dikotomide olduğu gibi Aşil kaplumbağayı yakalamak için sonsuz sayıda noktadan geçmek zorunda kalacaktır ve bunun imkânsız olduğu varsayılmaktadır. Aristoteles bu argümanı, dikotomiyle esasen aynı kabul eder ve aynı eleştiriye karşı savunmasız olduğunu söyler. Tek fark, dikotominin eşit yarımlar halinde ardışık bölünmeyi içermesidir, oysa bu koşucuların nispi hızlarına karşılık gelen azalan kısımlar halinde bir bölünmeyi içerir.

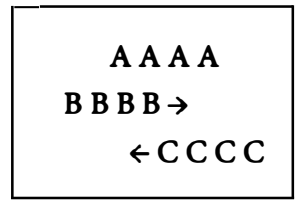
(3) *Uçan ok* (Lee, 28-34; DK, a27): Önceki iki argüman, mekânsal bir uzunluğun minimal birimlere indirgenemeyeceği varsayımı üzerine kurulmuştu, ama sonsuz derecede bölünebiliyordu. Öte yandan bu ancak zamanın bölünmez minimal anlardan oluştuğu öncülü zemininde etkilidir.

Aristoteles'teki paradoks metni ayrıntılar bağlamında muğlaktır ve muhtemelen tahrif olmuş ve eksiktir, ancak söylem yeterince sadedir ve Yunanlı yorumcuların daha dolgun ifadelerinin yardımıyla bir restorasyon mümkündür. Zeno, uçuyormuş gibi görünen bir okun gerçekten durağan olduğunu öne sürüyordu çünkü kendi alanına eşit bir alanı kaplayan her şey, o mekânda durağan olmalı ve uçuşunun herhangi bir anında (tam anlamıyla her *şimdi*de bir ok sadece kendisine eşit bir alanı kaplayabilmeliydi; bu nedenle uçuşunun her bir anında hareketsizdi.

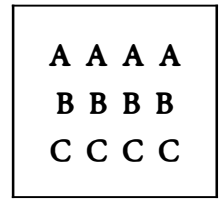
Bu argümanı belirttikten sonra Aristoteles zamanın ayrı ayrı anlardan oluştuğunu inkâr ederek bunu ortadan kaldırır. Daha önce *Physics*'te bir *şimdi*de yer alan bir hareket ya da durağanlıktan bahsetmenin anlamsız olduğunu daha detaylı olarak ileri sürmüştü.[4] Eğer okun durumunu sadece tek bir anda açıklamaya çalışırsak onun

hareket halinde ya da durağan olduğunu söyleyemeyeceğimiz doğrudur, zira bir an (geometrik bir mekândaki bir noktaya karşılık gelen bölünemez ve süresiz bir zaman birimi anlamında) bir gerçeklik değil, zihinsel bir yapıdır.[5]

(4) *Stadyum* (Lee, 35 ve 36; DK, a28):[6] Stadyumda, her biri başlangıçta aşağıdaki gibi düzenlenmiş olan eşit sayıda ve büyüklükte nesneler veya cisimler[7] içeren üç sıra vardır:




*A*'lar sabittir, *B* ve *C*'ler ta ki üç sıranın hepsi de birbirinin karşısında olana kadar aynı anda ve eşit hızda zıt yönlerde hareket etmeye başlarlar.




Önde giden *B* iki tane *A*'yı geçer ve önde giden *C* de dört tane *B*'yi geçer. "Şimdi" der Zeno, "eşit hızla hareket eden cisimlerin, aynı büyüklükteki eşit sayıda cismi geçmesi için aynı zamana sahip olmak zorundadırlar." Bu nedenle (*A*'lar, *B*'ler ve *C*'lerin hepsi eşit olduğuna göre) $4A = 2A$'dır veya alternatif olarak, verilen sürenin yarısı, bütüne eşittir. Bu sonuç, diğer argümanlar gibi Parmenides'in hareketin gerçekdışı olduğu tezinin bir tekrarıydı.

Bu argüman, söz konusu cisimlerden bazılarının hareket ettiği ve bazılarının ise atıl olduğu aşikâr gerçeğini göz ardı eder ve Aristoteles de buna dayanarak Zeno'nun hatalı olduğunu söyler: "Buradaki yanlışlık bir cismin, hareket halindeki bir cismi ve aynı büyüklükte ama durağan olan bir cismi, eşit hızda geçmek için eşit zaman kullandığını varsaymakta yatar" (24031). Aristoteles'in bu yargısı modern Zeno yorumlarındaki en tartışmalı noktadır. Tannery'den beri genel olarak bu kadar temel bir mantıksal hatayla suçlu çıkarılamayacağı düşünülmüştür. Ancak Zeller (ki bir dipnotta Tannery'ye itiraz ediyor), buradaki hata, şu anda bizim için en azından felsefi

olarak görünüşte aşikâr olduğundan, Zeno tarafından ciddiye alınmayacağını varsaymanın fazla aceleci bir yaklaşım olduğunu düşünmüştür. Bir cisim tarafından geçilen mekânın, onu geçen cismin büyüklüğü ile ölçüldüğünü varsayma hatası, ikincisi ister hareketsiz isterse hareket halinde olsun, "insanın, hareket yasalarını bu evrensel metotla düşünmesini engellemiş olabilir ve eğer Zeno gibi, bunları incelemesinin çelişkilere yol açacağı kanaatine varmışsa, bu daha da kolay olmuştur" (ZN, 762). Bu görüş N. B. Booth tarafından yeniden canlandırılmıştır (*JHS*, 1957, 11, 194): "Zeno'nun günümüzde bize çok basit görünen bir takım hataları asla yapmadığı görüşünü destekleyen hiçbir kanıt yoktur. Bu, Eleacı filozofların sayısız diğer hatalarını veya kendi zamanlarının sınırlamalarını hesaba katmayı beceremeyen modern düşünürlerin bir dogmasıdır."[8]

Bu konuda Zeno'ya Aristoteles tarafından haksızlık edilmiş olması gerektiğine inananlar onu, maddenin sonsuz bölünebilirliğini inkâr eden rakiplerine karşı argüman ürettiği gerekçesiyle savunurlar. Eğer *onkoi* (cisimler) bölünemez *minima*yı temsil ediyorsa, o zaman Zeno'nun argümanı geçerli olur ve dahası argümanlar düzgün bir şekilde iki çifte ayrılırlar; ilk ikisi sonsuz bölünebilirlik varsayımını, son ikisi de tam tersi varsayım üzerinedir (ilki zamana, diğeri ise mekâna uygulanır).[9] Biz, *C*'ler de hareket ettikleri için, ilk *B*'nin, tek bir sabit *A*'yı geçtiği sürede iki *C*'yi geçebileceğini söylüyoruz. Fakat eğer öyleyse, onun bir *C*'yi geçtiği bir süre olmalıdır ve bu sürede yarım *A*'yı da geçecektir. Bu noktada sağduyu bunun tam olarak böyle olduğunu söylerdi fakat Zeno'nun aklındaki muhalifler bunu söyleyemez, çünkü onlara göre her *A*, bölünemez bir zaman diliminde bölünmez bir minimumda geçilir.[10]

Böyle bir argüman, Raven'in de dediği gibi, bölünemez aritmetik birimleri, hâlâ sonsuz bölünebilir geometrik büyüklüklerde yer alan noktalarla karıştırmaya devam eden ve (Zeno'nun diyalektik amaçlar için varsaydığı gibi) var olan her şeyin fiziksel bir boyutu olduğunu ima yoluyla varsayan Pythagorasçılara karşı kesinlikle faydalı olurdu. Gerçekten de eğer bunu amaçlamış olsaydı, bu, argümanlarını formüle ederken onun özellikle Pythagorasçıları hesaba kattığına inananların durumunu önemli ölçüde güçlendirirdi. Elbette Aristoteles'in Zeno'nun düşüncesini yanlış yorumlamış olması da mümkündür; ama ne yazık ki başka bir kaynaktan gelen herhangi bir bilgimiz olmadığı için bu hususta tamamen ona ve yorumcularına bağlıyız. Ve onlar da, Aristoteles'in kitabında en azından açık bir şekilde bu tür bir argüman olduğuna dair hiçbir ipucu vermiyorlar. Bunun için bir kanıt yok ve onlar bütün kitaba sahip oldukları, biz ise sadece onların bize söylemeyi seçtikleri kısımlara sahip olduğumuz için bu noktayı onlarla tartışmak hususunda zayıf bir konumda bulunuyoruz. Üstelik Zeller ve Booth tarafından sunulan düşüncelerin de bir ağırlığı var.[11]

*(7) Mekân (Lee, 13-16; DK, a24)*

Onun tezleri lehine olumlu argümanlar ortaya koymak yoluyla değil de bunların zıtlarının imkânsız ve absürt oldukları göstermek suretiyle Parmenides'e yardımcı olmak şeklindeki planını takip etmeye devam eden Zeno, çokluk ve hareketin yanısıra mekân ya da uzay[1] nosyonunu da düzenliyor. Diğer argümanları gibi bu da, yaşadığı dönemin kendine özgü felsefi durumu tarafından mümkün kılınmıştır. Yani her ne kadar Herakleitos ve Parmenides kendi farklı yollarında bu düşünceyi paradoksun ve absürtlüğün merhametine kalmayacak türden bir anlayışa ihtiyaç duyulan bir aşamaya getirmiş olsalar da, henüz hiç kimse maddesel olmayan bir varlık fikrini tasavvur etmemişti. Yine öncelikle Aristoteles'e borçlu olduğumuz argüman, basittir. Mevcut olan her şey bir mekânda mevcuttur (veya bir yer kaplar). Bu nedenle eğer bir mekân mevcutsa, o da bir mekân içinde mevcuttur ve *ad infinitum*. Bu ise absürttür, bu yüzden de mekân mevcut değildir.

*(8) Duyumsama: Darı Tohumu (Lee, 37 ve 38; DK, a29)*

Zeno'nun bu argümanı yerleştirmiş olduğu kesin biçim hakkında bazı şüpheler olmasına rağmen (bak. sf. 90), Aristoteles temelde ona ait olduğuna kefil olmuştur.[1] Bu onun sonsuz küçük değerlere yönelttiği hücuma dair farklı bir alan uzanmasıdır ve bu noktada duyumsamayı yok saymak şeklindeki Parmenidesçi amaca hizmet eder. Bir şeyin büyüklüğü ya vardır ya da yoktur. Benzer şekilde bir şey ya bir ses çıkarır ya da çıkarmaz. Eğer muhatap "Tek bir tohum düşünce ses çıkarır mı?" sorusuna olumlu yanıt verirse, ona bir tohumun yarısının da ses çıkarıp çıkarmadığı sorulur ve buna devam edilir. Eğer yanıt olumsuz ise Zeno ona sıfırların toplamı yine sıfır olduğu için "Ses diye bir şey olmayacaktır" şeklinde cevap verir. Böylelikle duyulara güvenmememiz gerektiğine dair Parmenides'in uyarısına (fr. 7) destek verilmiş olur.

*(9) Zeno ve Parmenides*

Zeno'nun harekete karşı argümanlarının bizzat kendilerinin de en az ona doğrudan itiraz edenler kadar çokluk karşı argümanlar olduğu haklı olarak belirtmiştir.[1] Yine de onun Platon'un iddia ettiği gibi her zaman bir tür "Parmenides savunması" yapmakta olduğuna dair yeterli bir kanıt değildir bu. Olanın hareketsizliği Parmenides'in şiirinde, teklik tezinden ayrı olarak açıkça ortaya konmaktadır. 8.26 ve 38'de buna *hareketsiz* sıfatı eklenir, vv. 29f'de de "onun aynı yerde aynı şekilde kaldığını ve bu yüzden de olduğu yerde sağlam bir şekilde durduğunu" öğrenmiştik.

Frankel harekete karşı yöneltilen bu argümanların tesirini şu sözlerle iyi bir şekilde özetlemektedir (*AJP*, 1942, 14):

"Hareket imkânsızdır çünkü zaman, mekân ve kütle sürekliliklerine herhangi makul bir şekilde nüfuz edemez. Hareketi analiz etmek ve haklı çıkarmak için önce bu süreklilik içinde farklılaşmamız gerekir. Fakat eğer gerçekten çoklu bir süreklilik kurar ve hareketin bunun içinde işlemesini sağlamaya çalışırsak, iki şeyden biri gerçekleşir. Ya hareket, yapay ortamın çok sayıdaki ve çok hayali unsurları arasında boğulacak ve anlamsız bir duraklama haline gelecek; veya hareket, onu inşa ederken kullandığımız birimleri bölmek suretiyle eklemli sürekliliği bozacaktır. Deneyler, bir sürekliliğin farklılaşma ve çokluğa ulaşmadığı gerçeğini büyük ölçüde ortaya koymaktadır. O homojendir."

Daha sonra Parmenides 8.22 ve 25'den alıntılar yapıyor: "Bölünebilir de değildir, çünkü hepsi eşit olarak, olandır.[2] Dolayısıyla hepsi süreklidir." Benzer şekilde 8.5 ve 6'da da onların "hepsinin şimdi tek ve sürekli" olduğunu beyan ediyor.

fr. 3'te içinde Zeno (Lee, 11, s. 90f.) "Eğer bir çok şey varsa, sayısal olarak sonsuz olacaklardır, çünkü her zaman aralarında diğerleri ve diğerleri arasında da başkaları olacaktır" der. Frankel (*AJP7* 1942, 4) bu iddiayı "oldukça şaşırtıcı" bulmaktadır, çünkü "Eleacılık hiçbir zaman iki şeyin doğrudan temas halinde olabileceğini inkâr etmemektedir." İki şeyin mevcut bile olamayacağını söyleyen Eleacı mantığını hesaba kattığımız zaman bu, garip bir yorumdur. Bu argümanın kökeni de muhtemelen Parmenides 8.22-5'te bulunabilir: "O bölünebilir de değildir... Ama hepsi, olanla doludur. Bu yüzden her şey süreklidir, çünkü olan, olana yakındır." vv. 45-8'de de bu tarzda devam ediyor:

"Çünkü şu yönde ya da bu yönde daha büyük ya da daha küçük olamaz; zira ne onun benzerine ulaşmasını engelleyecek bir olmayan vardır, ne de olanın şurada, olduğundan daha fazla, burada daha az olması mümkündür."

Yine (4.2)'de "Olanı olanla temastan kendin de alıkoyamazsın."[3] Herhangi iki şeyin, eğer bir değil de iki olacaklarsa, birbirlerinden ayrılması gerektiği varsayılmaktadır. Aristoteles'in dediği gibi (*Phys.* 263323) bir sürekliliği bir kez (zihinsel ya da başka bir şekilde) ikiye ayıracak olursak, daha önce bir olandan iki nokta çıkarmış oluruz, çünkü onun ikiye bölündüğü nokta bir yarının sonu ve diğerinin de başlangıcın başlangıcı olur ve bu ikisini ayrı olarak tasavvur etmediğimiz taktirde bu nasıl gerçekleşebilir? Öte yandan üçüncü bir şey olarak onları ayıran şeyin bizzat kendisi de onlardan başka bir şeyle ayrılmalıdır vs. Parmenides'in prosedürü, eğer bölünmüş olsaydı, onun parçalarını ayıran şeyin de ya olan ya da olmayan olması gerektiğini söyleyerek varlığın bölünebilirliğini reddetmekti. O, olmayan (yani boşluk) olamaz, zira tanımı gereği mevcut değildir, ama olan da olamaz, zira olan dışında hiçbir mev-

cut değildir. (Bu kanıtın gücünü, bizzat kendisinin varlık haline gelmesi dışında hiçbir şey azaltamaz, 8.12-13.) Realite, bir tane olmak hasebiyle süreklidir ve bu onun daima kendi kendisiyle temas halinde olmasına bağlıdır. Bu nedenle Eleacılar eğer realite çoksa, onun sürekli *olmadığını* ve bileşenlerinin de temas halinde *olmadığını* savunurlar. Aralarında bir şey olmalıdır.

Parmenidesçi yapıya eklenen bir başka payanda Zeno'nun zaman veya mekânın mevcut olmayışından kaynaklanan sonsuz gerilemeye getirdiği ek kanıttır. Bu, Parmenides'in açıkladığı gibi (s. 33) tek varlığın sürekliliğinin bir sonucu olduğu için, burada onun sürekliliği ve tekliği daha fazla destek almaktadır. Öğrenci ile ustası arasındaki bir başka yakın bağa, Frankel tarafından *ok* paradoksunun ön-varsayımı ile Parmenidesçi hareket tanımı arasında yapılan bir karşılaştırmada işaret edilmiştir. Bu paradoksta hareketin imkânsızlığı, onun süreksiz ya da sinematografik bir karaktere sahip olduğunu varsaymaya dayanır[4] ve bunun için okun bir pozisyondan başka bir pozisyon lehine vazgeçtiği veya, kısacası, bir "pozisyon değişimi" yaptığı tahayyül edilir (*AJP*, 1942, 9). Bu, Parmenides tarafından, hareketi, fanilerin kullandığı ve gerçek olduğuna inandıkları içeriksiz isimler alemine sürmek için kullanılan ifadenin ta kendisidir.[5]

Son olarak *darı tohumu* argümanında, Parmenides'in duyuları mahkûm edişine verilen desteği gördük.

*(10) Sonuç*

Sonuç olarak Zeno, taktire şayan entelektüel güçlerini sadece, Platon tarafından "Parmenides'in *logos*unun müdafaası" olarak doğru bir şekilde tarif edilen tek bir konuya odaklayan, Parmenides'in azimli ve coşkulu bir öğrencisiydi. Bütün argümanları, insanların realitenin bir, bölünemez ve hareketsiz olduğu nahoş hakikatini, bunun zıddı olan hipotezdeki absürtlükleri diyalektik olarak gösterme yöntemiyle, kabul etmelerini amaçlar. Tesadüfen bu amaç için diyalektik argüman yöntemini geliştirdi ve A. E. Taylor'ın deyimiyle "Platon'un çağında başlayan ve günümüzde tamamlanmış olduğu pek de söylenemeyecek olan matematiksel temel kavramların yeniden inşasına yol açan" çokluk, hareket, zaman ve mekân kavramlarındaki mantıksal zorluklara işaret etti. Muhalifleri arasında tavşanların koştuğuna ve zamanın geçtiğine inananlar –yani sağduyunun emirlerine uyan herkes vardır; ama onun argümanlarının biçimi, çağdaşı olan filozoflar arasında onun aklında, tıpkı ustası gibi, tamamen değilse de belli başlı hedef olarak, memleketi olan İtalya topraklarında çok derinlere kök salmış Pythagoras'ın ve takipçilerinin öğretisi olduğunu işaret etmektedir.

*Bazı Çin Paradoksları Hakkında Not*

*Science and Civilisation in China adlı* eserinde Needham (11. 190f.), M.Ö. 320 civarında tartışılmakta olan Çin paradokslarının bir listesini aktarmaktadır. Bunlar içinde bir ya da ikisinin Zeno'nun paradokslarına çarpıcı bir şekilde benzediğini, ancak aralarında herhangi bir iletim ya da etkilenme olduğuna inanmanın zor olduğunu belirtiyor. Bunlar şu paradokslardır:

"Eğer otuz santimlik bir sopayı hergün yarıya kesersek, 10,000 nesil sonra bile hâlâ geride bir şey kalacaktır."

"Uçan bir okun ne hareket ne de durağanlık halinde olduğu anlar vardır."

Gereklilik anlamında (kendisine eşit bir mekân işgal etmek) bu ifade sıra dışıdır ve çevirmenlere bazı sorunlar çıkarmıştır. Eğer bu muhtemelse Zeno'ya kadar uzanır ve *Parm.* 8.49'un bir uyarlaması olabilir οἱ γάρ πάντοθεν ἴσον, ὅμως ἐν πείρασι κύρει. Burada kendisine eşit olduğu gerçeği, hareket edemediği belirli sınırlar arasında olduğunun bir kanıtı olarak alınır. Zeno bu argümanı genişletir ve bir şeyin kendisine eşit olduğu şeklindeki formel ve herkesçe bilinen gerçeği, onu κατά τὸ ἴσον haline getirerek, yani kendisine eşit olanla uyumlu hale getirerek ortadan kaldırır, yani o artık πείρατα'dır.

Needham bunların ikincisinin "Zeno'nun paradoksuna şaşırtıcı derecede benzediğini" söylüyor, ancak ben daha da incelikli olup olmadığını merak ediyorum. Tüm Eleacılık "ya / ya da" uzlaşmazlığına dayanır. Hareket halinde ya da hareketsiz olan bir duruma dair Zeno'da hiçbir ipucu yoktur. Diğer taraftan kesilen sopa tam olarak Zeno'ya işaret ediyor. (111, 92'deki Mohist Canon'dan yapılan alıntıları karşılaştırmak iyi olabilir.) Listedeki diğerleri, Herakleitos'un "Öğlen güneşi batmakta olan güneştir, doğan yaratık da ölmekte olan yaratıktır" paradoksunu hatırlatıyor.

## C. MELISSOS

*(1) Giriş*

Ithagenes'in oğlu filozof Melissos'un kamusal yaşamı ile ilgili bilinen yegâne gerçekler şaşırtıcı ancak sağlam bir şekilde doğrulanmış olanlardır. Atina filosunu korkunç bir yenilgiye uğratmak ve böylece kendi doğum yeri olan bu adaya karşı yürütülen ablukayı geçici olarak delmek için Perikles'in taktiksel bir hatasından faydalanan Sisamlı bir devlet adamı ve amiraldi. Bu, Aristoteles tarafından kaydedilmiştir ve Thukydides'in bahsettiği savaş da M.Ö. 441'de gerçekleşmiştir.[1] Dolayısıyla onun

olgunluk dönemi Perikles çağının bütün olaylarıyla, entelektüel mayası da Atina ve başka yerlerle örtüşür. Empedokles, Anaksagoras ve Herodot'un çağdaşıydı ve muhtemelen atomcu Leukippos ve Demokritos'tan biraz daha yaşlıydı, ancak elimizdeki bilgilerin yetersizliği yüzünden kimilerinin iddia ettiği gibi onun atomcular üzerinde değil de atomcuların onun çalışması üzerinde bir etkiye sahip olduğu görüşünü kronolojik bir zemin üzerinde bir kenara bırakamıyoruz. Yazıları tüm bu düşünürlere karşı yürüttüğü polemiğin ipuçlarını içeriyor, ancak dışsal verilerin yokluğunda atomcuların onunla ilişkileri çok fazla anlaşmazlık konusu olmuştur.[2]

Her ne kadar bir Sisamlı olsa da Parmenides'in ana ilkelerini (gerçekliğin tekliği, sonsuzluğu ve hareketsizliği ve duyuların reddedilmesi) kabul etmesi ve savunması, onu felsefi bağlamda Eleacılar arasına koymuştur; ve belki de burada Burnet'in dediği gibi: "Doğu ile Batı arasında, Atina'nın üstünlüğü tarafından güvence altına alınan karşılıklı ilişkilerin artmış olmasının etkisini" görüyoruz (*EGP*, 321). Doksograflar ona Parmenides'in öğrencisi diyorlar ama bunu öğretisinin gücüne dair her hususta zaten yapacaklardı, öte yandan bu iki adamın, eğer böyle bir şey olduysa, ne zaman bir araya geldiklerini söyleyemiyoruz. Aristoteles'te ona dair bazı faydalı ama keskin bir şekilde eleştirel referanslar var ve Simplikios da *On Nature or What Is*'den bazı önemli ve harfi harfine alıntılar yapıyor.[3] *On Melissos, Xenophanes, Gorgias* adlı çalışmada bilinen fragmanların içeriği makul bir şekilde doğru olarak yeniden ortaya konuluyor, ancak tek gerçeklikte hiçbir karışımın bulunmadığı hususu hariç (s. 115f.) hiçbir şey eklenmiyor. Melissos, Parmenides'in şiirinin ikinci kısmına karşılık gelen "görünen" dünyaya dair herhangi bir tanımlama eklemeden, kendisini sadece gerçekliği ve duyulara güvenmenin aptallığı ile ilgili tartışmaya adamış görünmektedir. Her iki filozofun eserlerine de sahip olduğu anlaşılan Simplikios şöyle yazıyor: "Melissos basitçe hiçbir şeyin varlık haline gelmediğini, oysa Parmenides, hakikatte olmasa da görünümde bunun mevcut olduğunu ifade ediyor."[4]

*(2) Gerçekliğin Doğası*

Eleacıların bütün ana ilkelerini kabul ederken Melissos'un kendine özgü bir yaklaşımı vardı. Bir yandan gerçekliğin Parmenides'teki betimlemesi lehine bazı yeni argümanlar üretirken diğer taraftan da onu en azından bir başkasıyla doğrudan çelişki içinde olan diğer özelliklerle donatıyor. Bu değişikliklerin bir kısmını Melissos, Parmenides şiirini yazdıktan sonra diğer filozofların öne sürdüğü yeni kavramlarla tanışmak zorunda kaldığı gerçeğine atfetmek mantıklıdır ve yeri geldiğinde bu olasılık değerlendirilecektir. Zeno gibi o da düzyazı tarzında yazdı ve Dike, Ananke ve Moira'nın eylemleri ile ilgili heybetli açıklamalarıyla birlikte prologdan Parmenides'in

ana şiirine taşan hiçbir dini yüceltme yaklaşımı sergilemedi. Onun tercihi açık, monoton ve bazen bıktırıcı olacak kadar tekrarlar içeren bir uslamlamadır.

*(a) Gerçeklik Parmenides ve Onunla Tutarlı Olan Diğerleri Tarafından İfade Edilen Karakteristiklere Sahiptir*

Melissos, Parmenides'i gerçekliğin tek ve bölünmez, üretilmemiş ve sonsuz, homojen, hareketsiz ve büyüme veya değişime maruz olmayan bir şey şeklinde tanımlamasına katılır ve bunun sonucu olarak da duyular gerçeğe tanık olamaz. Fakat iki adam arasındaki bir fark, gerçekliğin temel bir özelliğini ifade edişlerinde derhal ortaya çıkıyor; onun sonsuzluğunu Parmenides "O, değildi ve olmayacaktır, zira şimdi odur" der ((8.5) fakat Melissos adeta kasıtlı olarak "Odur ve her zaman o idi ve her zaman o olacaktır" diye yazarak (fr. 2) bunu sağduyu düzlemine geri götürür. Kolayca anlaşılabilir olan sonsuza kadar sürme kavramı burada zamansızlığın daha derin anlayışının yerini alır. *Varlık* haline gelmenin imkânsızlığını tamamen Parmenidesçi satırlarla ortaya koyar (fr.1):

> Çünkü eğer varlık haline gelseydi, varlık haline gelmeden önce hiçbir şeyin var olmamış olması gerekirdi; ve eğer hiçbir şey yoktuysa o zaman hiçbir şeyden asla hiçbir şey varlık haline gelemezdi.

Başka bir yerde de Parmenides'in argümanlarını ya tekrarlar ya da geliştirir, örneğin fr.7.2-3 onun laf kalabalığının gayet iyi bir örneğidir. Burada, olanın yok olamayacağını, büyüyemeyeceğini veya değişemeyeceğini ileri sürüyor:

> Çünkü eğer bu şeylerden herhangi biri gerçekleşseydi, o artık olamazdı. Eğer değişmiş olsaydı, *olan*, zorunlu olarak homojen olamazdı, ama daha önce var olanın yok olması ve olmayanın da olur hale gelmesi gerekirdi. Ve eğer böyle olsaydı on bin yıl içinde ancak tek bir saç teli kadar değişir ve zamanın doluluğu içinde tamamen yok olurdu.
>
> Yeniden düzenlenmesi de mümkün değildir, zira ne daha önce var olan düzen yok olur, ne de olmayan düzen olur hale gelir. Ve hiçbir şey eklenmediğinde, yok olmadığında ve değişmediğinde, eğer düzen değişmişse o nasıl hâlâ mevcut olabilir? Çünkü eğer bir şey farklı hale geldiyse, aynı zamanda düzeninin de değişmiş olması gerekir.

Gerçeklik tek olduğu ve kısımlara sahip olmadığı zaman düzenin (*kozmos*) değişimine karşı tartışmak gereksizdir. Ancak *MXG*'ye göre Melissos, gerçekliğin tekliğini temin etmek için bunu onun "karışım yoluyla tek" olduğu fikrine karşı savunması ge-

rektiğini düşünüyordu. Şurası aşikâr ki Parmenides'e karşı yöneltilen Empedokles'inki gibi çoklukçu tepkilerin farkındaydı (bak. s. 115f.) On bin yıl içinde tek bir saç teli kadar değişim olmasıyla ilgili pitoresk ekleme, belki de Herakleitos'un eğer değişim hiç kabul edilmezse, o zaman onun algılanamaz olsa bile sürekli olması gerektiğine dair düşüncesinden (cilt 1, 451f.) kaynaklanmıştı.

Parmenides, olanın hareketsizliğini Simplikios'un güçlü bağlarına (s. 34f.) atfetmekten hoşnuttu. Melissos ise yine fr.7.7'de ifade edilen ve tartışılan boşluktan yoksun olma kavramından yola çıkarak bunu açıkça ortaya koyuyor:

> Boşluk yoktur, çünkü boşluk hiçbir şey değildir ve hiçbir şey, var olamaz! Hareket de edemez (yani olan), çünkü geri çekilebileceği bir yer yoktur, doludur. Boşluk olsaydı, boşluğa geri çekilirdi; ama boşluk olmadığından, geri çekilecek yeri de yoktur.

Boşluk kavramına ismiyle yöneltilen bu çürütme (*kenon* = boşluk veya boş olan) Parmenides'te bulunmamakla birlikte, Melissos ona büyük önem vermektedir, bilim insanlarının bu fikri kullanan ilk kişinin o olduğunu tartışması da bu şekilde mümkün olmuştur. Bu yeni vurgu, onun kendi kozmogonilerinin temel bir özelliği olarak boşluğu kabul eden atomcularla olan ilişkisine dayanıyor olabilir.

Boşluğun yokluğundan yola çıkan Melissos, Anaksimenes ve onu izleyenlerin inandığı gibi, olanın yoğunluk ve seyreklik varyasyonlarını da içermediğine dikkati çeker (7,8):

> "Ve yoğun ve seyrek diye bir şey de olamaz, çünkü seyrek olanın yoğun olan kadar dolu olması mümkün değildir ancak seyrek olan yoğun olandan daha boştur. Dolu ve dolu olmayan arasında verilmesi gereken karar şudur: Eğer bir şeyde, başka bir şey için yer varsa ve onu içine alırsa, o dolu değildir; ama içeri almak için yeri yoksa, doludur. Şimdi, eğer hiç boşluk yoksa dolu olmalıdır ve eğer dolu ise hareket etmiyor demektir."

Bu parçada daha önce verilmiş olan hareket sorusuna bu ani dönüş, Melissos'un uslamlamasının tipik rahatsız edici biçimidir. Yoğunluğun ve seyrekliğin derecelerini çürütürken Parmenides'e (8.23f.) dokundurmalar yapıyor:

> "Bir yönde daha tam olarak mevcut değildir, ki bu da onu bir arada durmaktan (ya da sürekli olmaktan) alıkoyar, diğer bir yönde de daha zayıf değildir, ama hepsi, olanla doludur."

Parmenides'in "hepsi eşit olarak vardır" ifadesine basitçe ve belki de bir parça anlaşılmaz bir şekilde dayandırdığı bölünmezlik kavramından (8.22) Melissos onun hareketsizliği sonucunu çıkarır (fr. 10):

> "Çünkü eğer bölünmüş ise, hareket eder ama eğer hareket ettiyse artık o olamaz. Bu oldukça meraklı argüman, kanıtlanmış bir olgu olarak onun aklında sadece gerçekliğin bölünmüşlüğünün bulunduğunu göstermektedir. Ve bunun, gerçekten bölünmeden teorik olarak bölünebilir olması (gerçekte herhangi bir büyüklükte olması gerektiği gibi) onun hesaba katmadığı bir şeydir."

Çokluğu ve dolayısıyla tüm algılanabilir nesneleri ve nitelikleri reddederken bir yandan da daha ayrıntılı bir argüman dizisini benimsiyor (fr.8.2-6). Örnek olarak dört elementi, toprağı, suyu, havayı ve ateşi (Empedokles'e başka bir gönderme), metalleri, renkleri, sıcak ve soğuğu, sert ve yumuşağı, canlıları ve ölüleri veriyor.[1]

İnsanlar bunların var olduğuna ve birinden diğerine doğru bu değişimin olduğuna inanırlar, böylece örneğin sert demir parmakla temas sonucu yıpranır, su toprağı ve taşı değiştirir ve "biz doğru bir şekilde görür ve duyarız." Bu yanlıştır, çünkü eğer bu şeyler mevcut olsaydı, o zaman yerleşmiş olan varoluş kriterlerinden yola çıkarak dememiz gerekirdi ki (8.2):

> Bunların her biri ilk başta bize göründüğü gibi olmalıdır, değişmemeli ve farklılaşmamalıdır, her biri her zaman olduğu gibi olmalıdır.

Fakat (8.4-6):

> Bunların hepsi bize, farklılaşıyor ve belirli bir zamandaki görünümlerini değiştiriyor gibi görünmektedir. O halde belli ki biz onları doğru şekilde görmedik ve pek çok şey bize doğru şekilde görünmüyor, çünkü eğer gerçek olsalardı değişmezlerdi, her biri tıpkı göründüğü gibi olurdu zira hiçbir şey, gerçekten var olandan daha güçlü değildir.[2] Ama eğer değişiyorsa, olan yok olmuş ve olmayan varlık haline gelmiş demektir. Bu yüzden eğer birçok şey var olsaydı, bunlar tıpkı *tek*in olduğu gibi olurlardı.

Melissos'un bu bölümün hem başlangıcında hem de sonunda belirlediği sonuç, kendi ulaştığı sonuçtur ve özellikle hâlâ göz önünde bulundurulması gereken tek gerçekliğinin taşıdığı iki özellikten dolayı, çokluğun oldukça düzgün bir *reductio ad absurdum*unu (olmayana ergi yöntemi) meydana getirmektedir. Atomcuların çoklukçuluğunda bu meydan okumanın bir kabulünü görenlerin (çok iyi o zaman, tıpkı sizin *tek*iniz gibi olan birçok şeyi varsayalım), belki de bu diğer özelliklere yeterince ilgi göstermediklerini de ekleyebiliriz.

*(b) Gerçeklik Sonsuzdur*

Parmenides, gerçeğin sonlu karakterine büyük önem vermiş, bütünlüğü ve mükemmelliği için gerekli olduğunu iddia etmiş ve onu ağırbaşlı dinsel yaptırımlarla pekiştirmiştir. Onun düşünce aşamasında bunu, hiçbir şeyin, hatta boş mekânın bile onun dışında mevcut olmadığı kanaatiyle birleştirmesinin nasıl mümkün olduğunu göstermeye çalıştım.[1] Melissos'un, ustasından radikal bir ayrılma gerçekleştirdiği yer işte burasıdır. "Olanın" diyor "bağları veya sınırları (*perata*) yoktur, ama aslında *apeiron* yani sonsuzdur." Parmenides'e karşı bir argüman yürütmemiştir, bu yüzden bütünlüğü için zorunlu olarak sınırları olması gerektiği fikrini nasıl karşıladığını bilmiyoruz; fakat eğer *bir şeyle* bağlı değilse, herhangi bir şeyi bağlı olarak tahayyül etmenin zorluğunu kabul ediyor. Kendi sözlerine baktığımızda buna ancak daha ileriki bir aşamada rastlıyoruz, yani olanın sonsuzluğunu değil de, yerleşik bir öncül olarak sonsuzluğundan yola çıkmak suretiyle onun tekliğini tartışmaya başladığı zaman.

> Kendi teklik anlayışını "eğer tek olmasaydı, başka bir şeyle karşı karşıya gelirdi (veya onun tarafından sınırlanırdı)" şeklindeki argümana (fr.5, Simpl.) dayanarak onun sonsuzluğundan çıkarır.

Yine (fr.6)'da:

> "Sonsuz olmak için, tek olmalıdır; eğer iki tane olsaydı, sonsuz olamazlardı, birbirleriyle ilişkilerinde sınırları olurdu." (veya diğeri tarafından sınırlanırlardı)

Melissos'un, gerçekliğin tekliğine dair Parmenides'ten miras aldığı başka mükemmel argümanlara da sahip olduğu doğrudur ama gördüğümüz gibi bunu aynı zamanda sonsuzluğa da dayandırıyordu ve ne yazık ki bu argümanı, hâlâ oldukça ilkel bir kafa karışıklığı içinde olduğunu işaret eden şekillerde kanıtlamaya çalışmıştı. Aristoteles bu noktada en azından bir tane iyi argümanı olduğunu ifade ederek onun yardımına koşuyor. Simplikios buna değinmez, Melissos'un kendi sözlerinde de geçmez ve aslında Aristoteles de bu argümanın yazarı olarak Melissos'un adını vermiyor. Yine de daha önce yaptığımız alıntılardaki argümanlara başka birinden gelmiş olamayacak kadar fazla benziyor ve bunu Aristoteles'e borçlu olmamız ilginçtir zira Melissos hakkında pek de iyi şeyler düşünmeyen Aristoteles onu Parmenides'ten "daha naif" olarak nitelendirmiş ve argümanlarının "kaba ve hiçbir zorluk içermeyen şeyler" olduğunu söyleyerek onu şu ezici açıklamalarıyla görmezden gelmiştir: "Bir saçmalık onaylanınca gerisi de gelir; bu yeterince basittir" (*Metaph.* 986b26, *Phys.* 185a10). Aristoteles'in dediği şey şudur:

"Her şeyin *tek*, hareketsiz ve sonsuz olduğunu söylüyorlar; çünkü bir sınır, onu boşlukla karşı karşıya getirirdi."[2]

Bu elbette Parmenides'in, varoluşun toplamının sınırlandırılmış ve küresel şekle sahip olduğu yönündeki ifadesiyle karşılaşan modern bir okuyucunun karşısına doğal olarak çıkan itirazdır.

Ancak Melissos gerçekliğin sonsuzluğunu daha büyük ölçekte ve daha sorgulanabilir bir şekilde de kanıtladı. Parmenidesçi argümanları kullanarak olanın asla varlık haline gelemeyeceğini gösterdikten sonra şöyle devam eder (fr. 2):

"O halde o varlık haline gelmedi, öyledir ve her zaman öyle oldu ve her zaman öyle olacak ve ne başlangıcı ne de sonu var, o sonsuzdur. Çünkü eğer varlık haline gelmiş olsaydı, bir başlangıcı olurdu (varlık haline gelirken bir noktada var olmuş olması gerekirdi) ve bir sonu olurdu (çünkü varlık haline geldiği için bir noktada bunun son bulması gerekecekti)[3] ama ne başladığı ne de sona erdiği için, her zaman vardı ve her zaman olacaktır ve hiçbir başlangıcı ya da sonu yoktur çünkü bir bütün olarak mevcut olmadığı sürece herhangi bir şeyin sonsuza dek mevcut olması imkânsızdır."[4]

Sadece bu parçadan yola çıkarak Melissos'un basit bir şekilde, başlangıç ve sonu olmayan şeyin dünyevi zaman içinde sonsuz olduğunu işaret etmiş olduğu düşünülebilir. Ancak daha önceki Yunan düşünürlerinin bir şeyin sonsuz ya da sınırsız (*apeiron*) olduğunu söyleyebilmek için çeşitli duyuları ayırmada zorluk yaşadıklarını ve Melissos'un da bir istisna olmadığını görmüştük (cilt 1, 86, 343). Onun düşüncesi de böyle bir şey olmalıydı, ancak argümandaki adımlar şüphesiz bilinçli olarak atılmamıştı: "Gerçeklik üretilmemiştir, bu yüzden başlangıcı veya sonu yoktur; başlangıç ya da sonu olmayan şey ise sonsuzdur (*peratası* ya da sınırları olmayan *apeiron*) ve sınırları olmayan şey de zamansal olduğu kadar mekânsal olarak da sınırsızdır, zira mekândaki sınırlar tıpkı zamandakiler kadar *peratadır*." Aristoteles'ten kısa bir alıntı bu maddenin kendisini nasıl sunduğunu görmeyi kolaylaştırır (*Phys.* 186a11-14). "Bir şeyin bir başlangıcı varsa bile" diyor, Melissos bunu "her hâlükarda zamanın değil, bir şeyin başlangıcı" olarak düşünmüştü, yani onun kendi bakış açısına göre başlangıç, kendisini neslin üretim zamanından ziyade üretilen nesneye bağlıyordu. Sözgelimi bir hayvanın oluşumu tabii ki belirli bir zamanda başlar ama aynı zamanda uzayda belli bir noktada da başlar, yani sonunda oluşacağı büyük yaratığa doğru büyüyen şeyin mikroskobik bir kısmı ile başlar. O halde eğer bir şeyin başlangıcı yoksa, uzayda hiçbir başlangıç noktası, yani sınırı da yoktur.[5]

Aristoteles de eleştirisini mantıklı bir biçimde yaptı ve Melissos'u evrensel bir

olumlu önermeyi mantıksız bir şekilde evirtmekle suçladı. Bu eleştiri hakkındaki çeşitli ifadelerinden ikisi şunlardır:

> Melissos'un argümanı *her şeyin* sonsuz olduğu şeklindedir. Hiçbir şeyin üretilmemiş olduğunu öncül olarak alıyor (çünkü hiçbir şeyden hiçbir şey elde edilemez) ve oluşan her şeyin bir başlangıcı olduğunu ileri sürüyor. O zaman eğer hiçbir şey üretilmediyse başlangıcı da yoktur ve bu yüzden sonsuzdur. Ancak bunun zorunlu mantığı bu değildir. Eğer meydana gelen her şeyin bir başlangıcı varsa, bir başlangıcı olan her şey de üretilmiş demektir söylemi, eğer ateşi olan herkes sıcaksa, sıcak olan herkesin de ateşi vardır mantığından daha fazla doğru değildir. Melissos'un argümanı da buna (yani mantıksız bir evirtime) bağlıdır; "Çünkü" diye iddia eder "eğer üretilenin bir başlangıcı varsa, üretilmeyenin başlangıcı yoktur, yani eğer evren üretilmemişse, o da sonsuzdur. Fakat bu doğru değil, çünkü dizilim diğer yöne doğrudur."[6]

Üretilmemiş olanın *zamansal* bir başlangıcı olmadığı argümanında kusurlu bir yan yoktur ve Melissos'u tenkit ederken Aristoteles *sonsuz* kelimesini uzamsal sonsuzluk da dahil olmak üzere en genel anlamıyla kullanmış olmalıdır. Nitekim bu ilaveyi Melissos'a atfederken onu haklı çıkaran ve doğrudan Simplikios'tan yaptığı iki alıntıyla kaynaklandığı anlaşılıyor. Söz konusu evirtime dair elimizde fr.4 var:

> Başlangıç veya sonu olmayan bir şey ya sürekli ya da sonsuzdur, burada "sürekli" (ἀΐδιον) kelimesinin yanısıra *apeiron* kelimesinin de kullanılması zamansal sonsuzluktan daha fazlasının amaçlandığını gösterir.

Son olarak fr.3'te Melissos daha açık konuşur:

> "Fakat sürekli olduğu için, büyüklük olarak da sonsuz olmalıdır."

Melissos'un bu konudaki görüşlerinin farklı yorumlarının mümkün olduğunu vurgulamalıyım. Şüphesiz ki gerçekliği sonsuz büyüklükte kabul etmek suretiyle Parmenides'le çelişir ve şu soruyu sorarak entellektüel bir ilerlemeye ulaşmış olur; eğer gerçeklik hem tek hem de sınırlı ise, sınırları nedir? Neyle sınırlanıyor? Boşlukta değildir, zira bu mevcut değildir; başka bir şey üzerinde de değildir, bu durumda tek gerçeklikten fazlası olmalıdır.[7]

*(c) Gerçekliğin Şekli Yoktur*

Şimdi Melissos'un tüm beyanları arasında en zor olanlarından birine geliyoruz. Simplikios şöyle yazıyor, gerçekliğin bedensiz olması gerektiğini şu sözleriyle ifade ediyor:

"Eğer mevcutsa, tek olmalıdır ve tek olması hasebiyle de herhangi bir bedene sahip olmamalıdır. Eğer kalınlığı olsaydı, parçalara sahip olacak ve artık tek olmayacaktı."[1]

Öyleyse Melissos bizden şu ifadeleri uzlaştırmamızı ister:

(1) Gerçeklik büyüklük olarak sonsuzdur.

(2) İçinde hiç boşluk yoktur, tamamen *dolu*dur.

(3) Herhangi bir bedeni yoktur.

Bazı akademisyenlere bunun imkânsız gibi görünmesi şaşırtıcı değildir.[2]

İkilem genel olarak şu şekildedir: Gerçeklik cisimsel midir yoksa cisimsel değil midir? Yani Melissos'un: "Herhangi bir bedene (*soma*) sahip olmaması gerekir," cümlesi, kelimenin bugün taşıdığı tam anlamıyla cisimsiz olduğu manasına gelir. Bu da zorunlu doğru değildir. Sokrates öncesi düşüncenin en yalın derslerinden biri, cisimsiz varoluş kavramına tek bir adımla ulaşılmadığı, bunun tedrici bir süreç olduğudur. Bunu tamamlanmış bir olgu olarak gören Aristoteles, selefleri hakkında konuşurken *asomaton* (bedensiz) sıfatını haklı olarak karşılaştırmalı ve süperlatif formlar halinde kullanıyordu. Bu düşünürler kendi birincil maddelerini seçerken ya da ruhun bileşimini göz önünde bulundururken ince dokusu, hafifliği ya da hareketli oluşu nedeniyle "daha cisimsiz" veya cisimsizliğe daha yakın olana doğru yöneldiler. Böylelikle ateş, elementlerin "en cisimsiz" olanı, hava ise sudan "daha cisimsiz" olanıdır.[3]

*Asomaton* kelimesi konusundaki önemli makalesinde H. Gomperz bize en eski bağlamlarında (yani Homeros'ta) *soma*nın ceset anlamına geldiğini hatırlatır. Bu kavram canlı bir insanın veya hayvanın bedenini ifade edecek şekilde hızla genişletildi ve bu durum, klasik literatürde pratik olarak evrensel önemini korudu. Felsefi bağlamlarda ve muhtemelen beşinci yüzyılın sonlarından önce olmamak kaydıyla[4] genel olarak fiziksel bedeni kapsayacak şekilde genişletildiyse de (Gomperz'in de dediği gibi) organik bedenlerin iki temel özelliğine, yani duyularla algılanabilirlik (özellikle dokunma ve görme) ve kesin mekânsal sınırlar içerisine dahil olma niteliklerine sahip olmak manasıyla sınırlandırılmıştı. Bu nedenle eğer bir varlık elle tutulmaz ve görünmez ise ve herhangi bir sınırı yoksa (yani *apeiron* ise), "bir *soma*ya sahip olmamak"la tanımlanabilir, nitekim bunlar Melissos'un *varlık* anlayışına ait olduğunu daha önce gördüğümüz niteliklerdir. Ayrıca bundan, bir *soma*ya sahip olmanın parçalara sahip olmayı ve bölünebilir olmayı içerdiği sonucu da çıkar ve nitekim Eleacılar da gerçeğin somatik karakterini bu zeminde reddetmişlerdir.

*Kalınlık*ın (*pachos*) reddinin kavranması daha zordur. Melissos'un basit bir şekilde gerçekliğe dair üçüncü bir boyutu inkâr etmediğini ve onu iki boyutlu bir düzleme

indirgemediğini söyleyen Theodor Gomperz'e (*Gr. Th.* 1, 190) hak vermek gerekiyor. Aslında oldukça dar bir köşeye sıkışmıştı. Yine de gerçekliğin tekliği, algılanamazlığı, bölünmezliği vb. hakkındaki temel Eleacı tezi desteklemek istemiş, ancak Parmenides'in ilk ifadesinde yer alan bazı zorlukların farkında olduğundan ve ayrıca Zeno'nun zeki argümanlarının tüm olasılıklarını da hesaba katarak zaten fazlasıyla paradoksal olan bir doktrinde bir takım düzeltmeler yapmaya kendini mecbur hissetmişti. Parmenides *olan*dan merkezi ve çevresi olan bir küre gibi sınırlanmış tarzında bahsetmişti. Peki ama bu, onun içine parçalar sokmak ve tekliğini ve bölünmezliğini tehlikeye atmak değil miydi? Zeno mevcut olan her şeyin, bir parça diğerinin yanında olmak şartıyla büyüklük ve kalınlığa (*pachos*) sahip olması gerektiğini iddia etmiştir. Bu noktada çokluğun savunucularına saldırıyordu ama bu argüman çok kolay bir şekilde Parmenidesçi argümanın karşısına çıkarılabilirdi. Bu tür ikilemler, tamamen cisimsiz, mekânsız bir mevcudiyet kavramı hesaba katılana kadar kaçınılmaz olarak kalmıştır. Aristoteles, Platoncu bakış açısından Eleacılara dönüp bakarken bu duruma biraz ışık tutuyor. Onun için gerçeklik, fiziksel doğa alemi ile sezilebilir ve ebedi olan varlıkların daha yüksek alemine, cisimsiz ve uzay ve uzamın sınırlarının ötesine olanların alemine bölünmüştür. Bunlar farklı çalışmaların, *physike*nin ve ilk felsefenin ya da *theologike*nin hedefleriydi. Eleacı anlayış hâlâ monistikti; onların argümanları gerçekliği, mekânsal düzenden çıkarmadan, duyumsal niteliklerden mahrum etmişti. Bu nedenle Aristoteles, *De Caelo*'da (298b21) Parmenides ve Melissos'ten bahsediyor:

> Bununla birlikte, duyumsanabilir nesnelerin özünün ötesindeki bir şeyin varlığından habersiz oldukları ve bilgi ve bilgeliğin mümkün olması durumunda değişmez varlıkların şart olacağını ilk kez kavradıkları için, daha yüksek olanların tanımını duyumsanabilir nesnelere aktarmışlardır.

Başka bir deyişle Eleacılar Platon'cu ya da Aristoteles'çi saf formun anlaşılabilirliğine ve ebedi değişmezliğine herhangi bir üstünlüğünü ifade etmeden gerçeklik vermeye çalışıyorlardı. Bunu yaparken, doğal olarak felsefeyi bir daha asla içinden çıkamayacağı ve çıkamadığı çok zor bir aşamaya getirdiler. "Elle tutulabilir yoğunluk" olarak tercüme edilebilecek olan *pachos*, çok açıktır ki Melissos için hem bileşik hem de duyumsanabilir olanı ima ediyordu ve bu yüzden tek *varlık*ın bir niteliği olarak dışlandı. *Varlık* "dolu"dur ve mekânda sınırsızca uzanır, ancak yoğunluk ya da seyreklik kavramı ona uygulanamaz; "yoğun ve seyrek olamaz" (fr.7.8). Onu "cisimsel midir yoksa cisimsiz midir?" gibi sorulara cevap vermeye yönlendirmek suretiyle Melissos'u daha sonraki düşünce kategorileri ile sınırlandırmaya çalışan bilim insanları, onun birlikte ele alındıklarında kendi kendine çelişen ve anlaşılmaz olduğunu ileri sürdükleri bir

takım ifadelerini reddetmek zorunda hissettiler. Ben bu kendi kendine çelişme ve anlaşılmaz olma durumuna epeyce yakınlaşılsa da tam olarak erişilmediğini söylemek durumundayım. Düşünce, kesinlikle bu yönde daha fazla ilerleyemezdi. Yeni bir başlangıç yapmak zorundaydı, ama Eleacıları hesaba katmadan değil. Artık bu düşüncenin gideceği yönler büyük ölçüde Eleacı deneyimle belirlenmektedir. Monizmin, terk edilmeden önce en aşırı uca kadar götürülmesi gerektiği entelektüel fikri ilerlemenin çıkarınaydı.

*(d) Gerçeklik Acı Hissetmez*

*Olan*ın çoklukla olumsuz olan nitelikleri listesinde, onun daimi, sonsuz, tek ve homojen olduğunu, ne yok olduğunu, ne büyüdüğünü, ne de değiştiğini söyledikten sonra Melissos, şaşırtıcı bir şekilde onun ne acı çektiğini ne de üzüntü duyduğunu da.[1] Aynı bölümde bu düşüncesini genişletir:

> Acı da hissetmez. Eğer acı çekiyor olsaydı bütün olamazdı, çünkü acı içindeki bir şey sonsuza kadar var olamazdı, öte yandan sağlıklı olanla aynı güce de sahip değildir. Acı çekmiş olsaydı, tamamen aynı da olamazdı, çünkü ancak bir şeyin eklenmesi veya çıkarılmasıyla acı hissedecekti ve artık aynı şekilde olmayacaktı. Sağlıklı olanın acı hissetmesi de mümkün değildir çünkü o zaman olan ve sağlıklı olan yok olurdu, olmayan ise varlık haline gelirdi. Ve aynı argüman acı kadar keder için de geçerlidir.

Bu argümanlar yeni bir şey ileri sürmüyor. Acı, tamlıkla ve gerçekliğin toplama, çıkarma ya da yok olma gibi şeylere uğramaması kuralıyla da uyumlu değildir. İlginç olan şey Melissos'un bunu bahsetmeye değer bir nokta olarak düşünmemiş olması. Zeller, gerçeklikte acının inkârı hususunda "bunu herhangi bir hisse atfetmiş olduğu kanıtlanmadığı sürece" Melissos tarafından mutlaka bir mutluluk ya da sağlığa dair bozulmamış bir duyumsama anlamında kullanıldığını düşünmemiz gerekmez. Bu mantıksız bir şekilde şüpheci olmak olur. Bir şey hakkında onun "ne acıyı ne de hazzı hissettiğini" ya da başka herhangi bir çift duyumsamayı algıladığını söylemek, aslında onun herhangi bir şeyi hissettiğini inkâr etmenin bir tarzı olabilir ama tek başına acının yokluğundan bahsetmek, tamamen duyarsız olan bir şeyi tanımlamak için garip bir yol olacaktır. Diğer düşünürler ise karşı uca gitmiş ve bu sözlerde mistisiz bir unsuru, hatta Tanrı'nın varlığının ontolojik kanıtının kökenini görmüşlerdir.[2]

Biz bu kadar ileri gitmeden bu sözleri, nihai gerçeğin canlı ve ilahi olduğuna dair erken dönem Yunan düşüncesinin tam zamanında yapılmış bir hatırlatması olarak alabiliriz. Miletoslular, Pythagorasçılar ve Herakleitos için durum böyleydi. O zamana kadar Eleacı düşünce, ilhamının büyük bir kısmını Xenophanes'in tek ve sabit

tanrısına borçlu idi. Eğer düşüncelerini "fenomenin hariç tutulması" yaklaşımı ile olabildiğince tutarlı bir şekilde ve bilinçli olarak koruyan Eleacıların hemen ardından gelenlere bakacak olursak, Empedokles'in "Dairesel hareketsizliği içinde sevinç saçan" küresini ve "tüm kozmos boyunca süratle hareket eden kutsal akıl" kavramını buluruz. Anaksagoras'a göre bu akıl "yalnız ve kendi başına" kozmik süreçleri kontrol ediyordu. Hiçbir filozofun atomcu Leukippos ve Demokritos'tan önce cansız madde kavramını akıl ettiğine dair herhangi bir kanıt yoktur ve Parmenides ve Zeno hariç herkes için gerçekliğin canlı olduğuna dair olumlu kanıtlar vardır.[3] Bu iki kişiyle ilgili olarak en azından istisna oldukları işaret eden hiçbir bulgu yoktur ve Parmenides'in öğretmeni Xenophanes'in teolojisini ve takipçisi Melissos'taki acıdan yola çıkarak özgürlüğe yaptığı atıfı dikkate aldığımızda, onun da gerçekliğin canlı olduğunu kabul etmiş olması son derece muhtemeldir. Melissos'un bu özel karakteristiği, Eleacı *varlık* kavramının bilinen nitelikleri yanında neredeyse sıradan bir şeymiş gibi saymış olması, doğal olarak onu temel alan varsayımın da kolayca kabul edilmiş olabileceğini kuvvetle işaret etmektedir. Gittikleri noktaya kadar bu düşünceler Parmenides'teki varlık ve düşünceyi tanımlayacak olan bilim insanlarını belki de destekleyebilir çünkü *olan*ın hayatının, düşünmek (*noein*) dışında başka herhangi bir faaliyette tezahür etmiş olması çok zordur. Fakat bunu dogmatize etmek de pek mümkün değildir.[4] Mistisizmden ve Tanrı'nın varlığının delillerinden bahsedenlere karşı, her ne kadar Parmenides ve Melissos eski düşünceden gelen bu mirası neredeyse otomatik olarak muhafaza etmiş olsalar da, bunların izlerinin bu hususun onlar için pek de büyük bir önem arzetmediğini gösterdiğini belirtmek gerekiyor.

*(3) Diğer Filozoflarla Bağlantısı*

Eleacı paradoksa karşı tepkilerin ortaya çıkması uzun sürmemişti. Beşinci yüzyılın ikinci yarısında Empedokles, Anaksagoras ve atomcu Leukippos ile Demokritos, Parmenides'in mantığını geri döndürmek için farklı yollar aradılar ve çoklukçu teoriler vasıtasıyla gerçeği günlük hayatın mantıklı dünyası içinde yeniden restore etmeye çalıştılar. Melissos hep bir Eleacı olarak kaldı ama bu yukarıda zikredilen diğerlerinin çağdaşıydı ve dışsal veriler, çalışmalarının göreceli kronolojisini belirlemek için çok yetersizdir. Bununla birlikte bazı kesimler, ellerindeki metin parçalarında Melissos'un çoklukçuların argümanlarından haberdar olduğuna dair işaretler gördüler.

fr.7.8'de yoğun ve seyrek olana dair varyasyonları reddederken İyonyalı selefi olan Anaksimenes'ten ve yine 8.3'te toprağın ve taşların sudan geldiği fikrinden bahsederken de onun çağdaş takipçisi olan Apolloniali Diogenes'ten oldukça etkilendiği görülüyor. Pythagorasçılığa ilgi duyduğuna dair belirgin bir işaret yoktur, ancak Raven,

Parmenidesçi *tek*lik fikrinin sonlu karakterine karşı (eğer *sonlu ve küresel*se, dışında da bir şey olması gerekir) Melissius tarafından yöneltilen itirazın onun kendi itirazı olmadığı, kökeninin Pythagorasçı eleştiride yattığı düşüncesinin "savunulabilir" olduğunu düşünmekte.[1]

fr.10'da Melissos gerçekliğin bölünmesini reddeder ve *MXG*'ye göre bunun bir karışım olabileceğini de reddetmiştir. Her iki red de onun tekliği ve hareketsizliğinden kaynaklanır ve Melissos'un ikisinin de ayrı ayrı ifade edilip tartışılmaya değer olduğunu düşündüğü gerçeği, Zeller tarafından bunları yok edilemez unsurlara dair karışma ve ayrışma süreçlerine indirgemek suretiyle ortaya çıkma ve yok olmaya yöneltilen Eleacı itirazlardan kaçmayı deneyen Empedokles'in düşüncesini çürütmeye yönelik bir isteğe atfedilmiştir. Zeller daha ileri de gidebilirdi. Örneğin fr.7.3'te aynı yönde şunları ifade ediyor:

> "Yeniden düzenlenmesi de mümkün değildir, zira daha önceden var olan düzen (*kozmos*) yok olamaz, mevcut olmayan düzen de varlık haline gelemez."[2]

Empedokles bu unsurlardan "bir zamanda sevgi amiliyle tek *kozmos* içinde bir araya gelen, başka bir zamanda da ayrılıp saçılan, durmaksızın yer değiştiren" ve "birbirlerinin içinden geçen" şeyler olarak bahsediyor.[3] Empedokles'ın dili de Melissos'un karışım nosyonuna karşı ileri sürdüğü meraklı ve ayrıntılı tartışmalara vesile olmuş olabilir. Elimizde kendi sözlerinin olmadığı doğrudur, ancak *MXG*'nin bildirdiğine göre bunu "birbirlerinin içine doğru hareket eden birçok şey olduğunda" ortaya çıkan "karışım anlamındaki bir teklik" olarak tanımlamıştır.[4] Bu iki türlü olabilir, ya kombinasyon (σύνθεσις) yoluyla ya da "üst üste binme (veya birbirine geçme ἐπαλλάξις) yoluyla biraraya gelen bir tür çakışma (ἐπιπρόσθησις)" sayesinde. Her iki durum da gerçek bir tekliğe dönüşmeyle uyumludur[5] çünkü unsurlar kendilerine özgü kimliklerini korurlar ve tekrar ayrılabilirler.

Yine dört elementi toprak, su, hava ve ateş şeklinde evrenin nihai bileşenleri olarak ilk belirleyen kişinin Empedokles olduğuna inanmayı haklı kılacak sebepler vardır ve fr.8'de fiziksel maddeler ve nitelikleri reddedişinde Melissos da sadece bu dördüyle yola çıkıyor. Eleacı mantıktan çoklukçuluğa başvurarak kaçınmaya yönelik bu girişiminin farkında olduğundan ve onu yenmek için elinden gelenin en iyisini yaptığından şüphe etmek için pek sebep yoktur.

Duyumsanabilir dünyaya karşı fr.8'de öne sürdüğü argümanlarda bazıları Anaksagoras'a yönelik bir itiraz gördüler ancak burada insanlığın duyularına inanma şeklindeki genel eğiliminden daha spesifik bir hedefi yok gibi görünüyor.[6]

Son olarak atomcular var. Bu bağlamda Melissos'un fr.8'de ifade ettiği sonuçtan çok şey çıkarılmıştır: "Eğer birçok şey olsaydı, *tek*in olduğu gibi olmaları gerekirdi." Genelde Leukippos ve Demokritos'un atomculuğunun bu meydan okumaya bir cevap olduğu düşünülür;[7] burada mikroskobik boyutta ve sayısız olsa da Eleacı *tek*lik fikrinin özelliklerine -yok edilemezlik, homojenlik, bölünmezlik, içsel değişimin olmaması- sahip pek çok şey vardı. Ancak bunlar uzayda harekete maruzdu (Eleacılara rağmen boş uzay diye bir şey vardı) ve bu da onların, görünürdeki tüm çeşitliliği ile inşa edilmiş olan evrenin ortaya çıktığı çatışmalarını ve karşılıklı dolaşıklıklarını beraberinde getiriyordu. Melissos'a yapılan atıf haricinde bu, kabaca Aristoteles'in atom teorisi söylemidir ve bundan şüphe etmek için bir sebep yoktur.

Ne var ki böyle bir teorinin Parmenides ile Zeno'ya karşı bir yanıt olarak zaten geliştirilmiş olabilir ve Melissos tarafından harekete karşı kullanılan argüman, yani bunun boşluğu önceden varsaydığı ve boşluğun mevcut olamayacağı, çünkü mevcut olanın dolu olduğu argümanı, Zeller'e göre onun doktrinden haberdar olduğunun açık bir kanıtıydı, bu nedenle de kendi argümanının öncülü olması gerekirdi. Nestle de Melissos'un atomculara karşı Eleacılığın bir savunmasını yaptığını varsayarak onu takip etti. Sıra o zaman bu şekilde olurdu. Parmenides'ten önce, gerçek bir boşluk kavramı henüz düşünülmemişti. Örneğin Pythagorasçılar onu hava ile karıştırdı. Parmenides'in argümanları, gelecek için bu kadar gevşek düşünmeyi imkânsız kılıyordu, fakat gerçekliğin nitelikleri üzerinde onun yaptığı gibi konsantre olmak yoluyla bu boşluğu reddettiği sadece bir imadır. Bundan hiç bahsetmez, sadece olanın sürekli olduğunu ve her şeyin olanla dolu olduğunu söyler (fr. 8.23-5, s. 31-4). Atomcular bu imaları gördüler, onları açık bir hale getirdiler ve reddettiler. Sonuç olarak Melissos da eşit derecede açık olmalıydı, boşluğu veya yokluğu ismiyle zikredip varlığını inkâr ediyordu.

"Eğer pek çok şey olsaydı, *tek*in olduğu gibi olmaları gerekirdi" cümlesinin hiçbir şekilde önce Melissos'un geldiğini, atomcuların ise bu meydan okumayı üstlendiğini kanıtlamadığı kabul edilmelidir. Söz konusu argüman bağlamında bu sadece bir şeyden kaynaklanır: mevcut olanın değişmezliği. "Dört elementin, metallerin, canlıların ve ölülerin, siyah ve beyazın vb. gerçekliğe sahip olduklarını varsaymakta haklı olsak bile" der, "bu fenomenlerin *değişmekte oldukları* bize gösterdiğinde duyularımızın bize yalan söylüyor olmaları gerekir" zira eğer gerçek olsalardı her zaman aynı kalmaları gerekirdi. Ardından söz konusu cümleyi takip eder, nitekim burada öncelikle ve muhtemelen sadece bir an için, *tek*in *değişmezliğini* göz önünde bulundurmuş olduğu açıktır. Ancak eğer bu cümle tek başına alınır ve ona tam evrensel içeri verilirse (Tek, *her* açıdan *tek*tir gibi), o zaman bu gereklilikleri her bir atomun yerine getirdiği doğru değildir, çünkü *tek* boyut bağlamında sonsuzdur ve hiçbir "bedeni" (yani sınırlı ve

elle tutulur bir kütlesi) yoktur. Atomlar küçüktür ve hep birlikte (bir bütün olarak) elle tutulurlar.[6] Atomcuların gerçekliğin sonsuzluğu kavramını Melissos'a borçlu olmaları olasılığı vardır fakat onlar bunu bireysel "teklere" ya da atomlara değil, onların toplamlarına ve içinde hareket ettikleri alana uyguladılar. Hem İyonya hem de Elea geleneklerinde, varoluşun toplamının küresel bir sınırın içinde olduğu düşüncesi muhtemelen, herhangi bir şeyin onun ötesine geçip geçmediği sorusunu sormaya bile gerek duyulmayan bilinçli ya da bilinçsizce kabul edilmiş evrensel bir kavramdı. Anaksimandros'un gerçeği bile bu olabilir (bak. cilt 1, 85). Ancak eğer seleflerden bahsedeceksek, sonsuz boşluk Pythagorasçı fikirlerden yola çıkan atomcular tarafından da eşit ölçüde geliştirilmiş olabilir.

Sonuç olarak tamamen içsel kanıtlara bağlı olduğumuzda ve parça halinde metinlere bakarak kesin bir yargının elde edilmesi zordur. Ancak bu bile, Melissos'un, Empedokles'in şiirlerinden haberdar olduğunu rahatlıkla söylebilmesini mümkün kılıyor, öte yandan onunla Anaksagoras veya atomcular arasındaki öncelik sorusuna kesin bir cevap vermek için yeterli değildir. Hepsi aynı dönemde yaşadılar ve faaliyet gösterdiler. Antik otoriteler Leukippos'un Milet'ten mi yoksa Elea'dan mı geldiği konusunda ikiye ayrılmıştır. Eğer Miletoslu idiyse Sisamlı amiral onu tanımış olabilir. Onu tanımış ve Abdera'dan arkadaşı olan atomcu Leukippos'un kitaplarını okumuş olup olmadığını bu kadar zamandan sonra bilmeyi ümit edemeyiz. Düşünce tarihi açısından önemli olan husus, Melissos'un Eleacı geleneğine sıkı sıkıya bağlı olduğu, oysa atomcuların Parmenides doktrinine karşı bilinçli olarak tepki göstermiş olmaları anlamında post-Eleacı olduklarıdır.

# II
# İYONYALILAR VE ELEACILAR: MONİZMİN YÜKSELİŞİ VE DÜŞÜŞÜ

Sıradaki konumuz çoklukçu sistemlerin savunucuları ile ilgili olacak, çünkü geriye kalan tek monist olan Apollonialı Diogenes onları takip etmiştir ve onların eserleri hakkında bilgi sahibidir. Öncelikle Monizmin gelişimine kısaca bakmak için biraz duraklamak gerekebilir.

Otto Gilbert 1909'da yayınlanan ilginç bir makalede, genellikle kabul edilene göre İyonyalı ve Eleacı monizm arasında çok daha yakın bir ilişki olduğunu savunmuştur. Burada dışsal olarak dikkat çekici bir coğrafi kenetlenme söz konusu: Milet'e komşu olan Colophonyalı Xenophanes Batı'ya göç etti ve büyük olasılıkla Parmenides'e öğretmenlik yaptı, *Eleacı* Melissos ise Samos'tan gelmişti. Felsefi olarak Gilbert burada temelde güçlü bir yakınlık görmüş, her iki ekolü de gerçekliğe dair ortak görüşüne karşı bağımsız şeylerin veya maddelerin bir sebebi olarak ele alan yaklaşımlarıyla aynı tarafta sınıflandırmıştır. Her ikisi de nihai, var edilmemiş tekliğe inanıyordu. Bu *tek*, İyonyalılara göre daimi ve ilahi idi ve dünyayla ve tüm var olanlarla birlikte her yöne eşit şekilde genişlemekte -yani özdeş- idi. Bu geleneğin son temsilcisi olan Diogenes'in sözleriyle (fr. 2): "Benim düşünceme göre, mevcut olan tüm şeyler, toplamda, aynı şeyden farklılaşmıştır ve aynı şeydir" ve bu, Aristoteles'in aynı gelenek içindeki önceki filozoflara atfettiği görüştür. Nitekim Aristoteles bunu "varolan tüm şeylerin kaynaklandığı, onun içinden çıkarak varlık haline geldiği ve sonunda çözüldüğü, süregiden ama etkilemeleri bağlamında değişen öz" olarak tasvir eder (*Metaph.* 9838).

Bu düşünürler daha sonra gerçekliğin tek, var edilmemiş ve daimi olduğu ve bütün olasılıklarda canlı ve ilahi olduğu şeklindeki temel ilkelerini Eleacı eleştirmenleri ile paylaştılar.[1] Onlar Platon'un o kadar horgördüğü şu "akışçı filozofları" gibi değillerdi, *varlık*ın değişmezliğini sonsuz bir *varoluş* akışı kavramı için ortadan kaldırmıyorlardı. *varlık* ve *varoluşu*, kalıcılık ve değişimi, teklik ve çokluğu, özdeşlik ve farklılığı tek bir sistem içinde birleştirdiler. Miletoslularla ilgili bu kadarı doğrudur. Herakleitos benzersiz ve karmaşık bir durumdur, ancak *logos-ateş*'e rağmen varoluşun koşulunun çekişme olduğuna ve zıtların özdeş olduğuna, her şeyin daimi bir hareket ve değişim halinde olduğuna yönelik doktrinleri *varoluş* lehine *varlık*ı zayıflatmakta güçlü bir etkiye sahipti. Xenophanes, ilk hamlesini, kozmosun var edilmiş olabileceği olasılığını bütünüyle dışlayan daha katı bir birlik kavramına doğru yaptı. Gilbert'ın Xenophanes'in kozmik tanrısının Eleacıların tanrısını her türden hareket biçimini hariç tutmak suretiyle ön-

görmüş olduğuna dair inancından kuşku duymak için gerekli sebepleri sunmuştum (cilt 1, 384), ama elbette şunu kabul etmek gerekir ki Xenophanes var olan her şeyin toplamı olan tek tanrının var edilmediği ve bir yerden başka bir yere hareket edemeyeceği hususunda ısrar ederek İyonya monizminden Eleacı monizme geçişi hazırlamıştır. Parmenides'in başarısı *varlık* ile *varoluşun* karşılıklı hariç (ikinci bir şey kabul edildiğinde bir şeyi otomatik olarak reddetmek) olduklarını mantıksal bir argümanla ortaya koymuş olmasıdır. Bir seçim yapılmalı ve sonucu da şüpheli olmamalıdır; bir şey olmalıdır. "Vardır", bu nedenle "olma ve yok olma uzaklara sürülmüştür." Eğer *varlık*, *varoluşu* hariç tutarsa *varlık* tek ise, tüm çokluk, aldatıcı görünümün alanına sürülür. Parmenides, tek mevcudun küresel şeklini Xenophanes'ten almıştır. Eleacılar (önceki sayfalarda Apelt'in sözleriyle yeterince doğrulandığı gibi) bize "dünyanın temel karakterine ait salt matematiksel formun yüceltilmesi"ni sunarken, aynı zamanda da "ne Melissos'un ne de diğer Eleacıların, soyut matematiksel formu, onu dolduran madde kavramından tamamen özgürleştirme şeklindeki altta yatan niyetlerini ortaya koyamadıklarını kabul etmek gerektiğini" söylerler.

Bu düşünce zincirinin doruk noktası, gerçeklikle olan herhangi bir ilişkinin duyumsanması (algılanmasından yoksun bırakmak ve farklılaşmamış tek bir varlık dışında) –küresel (Parmenides) veya sonsuz büyük (Melissos)- hiçbir şeyin mevcut olmadığı paradoksal fikrinin kabul edilmesini talep etmekti; bu tek varlık tüm uzayı doldurmaktaydı (gerçi bunu ifade etmelerinin yolu boş uzayın mevcut olmamasıydı) fakat elle tutulmaz ve görünmezdi ve sadece akıl tarafından kavranabilirdi. Felsefe için dinlenmek söz konusu değildi. Diyogenes, Parmenides'in başlattığı düşüncedeki gerçek gelişmeleri göz ardı eden daha önceki İyonya fikirlerine bir tepki olarak geri çekildi. Bu devekuşu benzeri yöntemi taklit edemeyenler için sadece iki tane açık yol vardı:

(i) Eleacıların yaptığı gibi, hepsi eşit derecede gerçek ve daimi olan ve bunlardan algılanabilir bir evren inşa eden nihai fiziksel elementlerin çokluğuna dair monizmi terk etmek ve tek bir gerçeklik düzlemi üzerinde kalmaktı. Bu, Parmenides'in mantığının bir kısmını, onu çürütmeksizin savuşturuyor fakat duyumsanabilir dünyayı korumak ve açıklamakta maksimum derecede tutarlı olduğu için bu düşünceye saygı da gösteriyordu.

(ii) Gerçekliğin iki derecesini kabul etmek; Parmenides'in söylediği gibi sonsuz, değişmez ve anlaşılabilir ve tamamen mevcut olan şey ile, aklın veya bilginin değil de sadece fikrin bir öznesi olabilen, duyuların değişen dünyası. *Varlık* adını hak etmemekle birlikte, henüz tamamen varolmamış da değildi, ama *varlık* ve *varlık-olmamak* arasında bir yerde bulunan ve Parmenides tarafından kabul edilmeyen *varoluş* dünyasını üçüncü bir sınıf olarak meydana getiriyordu. Parmenidesçi ikilemden bu şekilde bir kaçış, ilhamının çoğunu Platon'un düşüncesinden almıştır.

# III
# EMPEDOKLES

## A. SUNUŞ[1]

Sokrates öncesi filozofların incelenmesi iki yönlü bir ilgidir. İlk olarak, ayırt edilmesi gereken belli başlı geniş gelişme çizgileri vardır. Burada, ruhsal olanın maddesel olandan tedrici ayrışmasını sürdürmek ve aşırı duyarlı bir gerçekliğin farkındalığını büyütmek suretiyle, tamamen hilozoist (maddenin canlı olduğunu veya madde ile hayatın birbirinden ayrılmazlığını ileri süren düşünce) bir bakıştan, geri kalanlardan ayrı olan ve onlar üzerine etkiyen bir motif unsurunun ortaya çıkışına doğru bir ilerlemenin izleri görülebilir. Farklı bir açıdan bakarsak bunu yalnızca bir hareket problemi olarak ele alabilir, Parmenides'in bu olasılığı cesur bir şekilde reddedişine yol açan sebepleri ve bundan ortaya çıkan neticeleri de araştırabiliriz. Bir başka öncü motif ise maddeden forma ya da dünyaya dair nitelikten görüşten nicelik görüşe yönelen vurgulama değişimidir nitekim Pythagorasçılar kendi matematiksel örüntüleri üzerinde temel unsur olarak ısrarla durmak suretiyle bu hususta öncü bir rol oynamışlardır. Öznel tarafta, insan bilgisinin kısıtlılıklarına ve özellikle de algının fiziksel araçlarının yetersizliğine dair uyanmakta olan bir farkındalık vardır. Buna, akıl ile duyular arasında giderek genişleyen bir uçurum eşlik etmekte ve duyuların değerlendirilmesinde farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Alternatif olarak erken dönem felsefe yöntemleri üzerine düşünülebilir ve bunun, ayrıca Eleacıların çokça katkıda bulundukları mantıksal düşünmedeki ilerlemesi de araştırılabilir.

Öte yandan, ikinci olarak, bizatihi insanlar, geleneğin sisleri arasında görülebildikleri oranda, her biri tamamen kendilerine özgü bireysellik ve güdüleriyle birlikte güçlü izler bırakan kişilikler olarak öne çıkarlar. Konuya uzun ömürlü çekiciliğini kazandıran husus, katkıda bulundukları felsefenin gelişimi kadar budur da. Bunları sadece bir entelektüel ilerleme zincirindeki bağlantılar olarak düşünmek konuyu daha az ilginç hale getirmenin yanısıra tarihsel olarak da yanlıştır. Bu yüzden en iyisi konuları ve problemleri gözden kaçırmadan, *problemgeschichtlich*'i değil dönemin tarihini, ama öne çıkan şahısların isimleri altında sunmaktır.

Bu gözlemler hiç kimseye Empedokles'e olduğu kadar kuvvetle uygulanamaz. Gerçekten de eşsizdir, antik çağın en karmaşık ve renkli figürlerinden biridir ve eleştirmenlerin onun hakkındaki yargıları da her zaman aynı ölçüde farklı olmuştur. Felsefi olarak Parmenides'e ciddi bir ilgi göstermiş ve doğal dünyayı Eleacı inkârdan

kurtarmaya çalışmıştır. Yine de tutkuyla inandığı insan ruhuna dair gizemli bir görüşten derinden etkilendi, insanın düşmüş bir ruh olarak bazen zalim bir kader altında inlediğine bazen de dünyasal kederlerden çok yakında kurtulmak suretiyle cennetin zevklerine ulaşarak muzaffer olacağına inandı. Eleştirmenler onun hakkında söylenen "un Newton doublé d'un Cagliostro" sözlerini Renan'a atfetmeyi çok severler, ancak bu ne Empedokles ne de Renan için adil bir davranış değildir.[2]

Bu efsanevi söylemleri bir kenara bırakırsak Empedokles bir filozof, mistik, şair, politik reformcu ve hekim olarak karşımıza çıkıyor, ama aynı zamanda hakkında büyücü olduğuna ve gösteriş yapmaya meraklı kibirli bir kişiliği olduğuna dair söylemler de var; öte yandan bazen, dünyevi yaşamın sefaletleri içinde işlemiş olabileceği günahlarla ilgili olarak acı dolu bir tevazu sergilemiştir. Birçok eleştirmenin onun karakterinin sadece şu ya da bu yanını seçme ve geri kalanını önemsiz ya da tarihsel açıdan değersiz olarak reddetme eğiliminde olmaları şaşılacak bir şey değildir. Fakat eğer bu kombinasyon olanaksız gibi gözüküyorsa, Kranz gibi bir bilim insanının çıkıp bize (her ne kadar çok aşikâr olsa da) "onun bizden oldukça farklı bir çağda yaşadığını" ve bunun Nietzsche'nin trajik diye tanımladığı çağ olduğunu, başkalarının da o dönemi Yunanistan'ın lirik veya romantik çağı olarak adlandırdığını hatırlatmasına ihtiyacımız var demektir. İşte Empedokles'in önemi budur; herhangi bir dönemin en dikkate değer bireylerinden biridir, öte yandan kendisininkinden, yani M.Ö. beşinci yüzyılın başlarındaki Batı Yunan dünyasından başka hiçbir toplumda yaşadığı hayal edilemeyecek bir kişidir. "So individualisiert sich seine Zeit in Empedokles."[3]

Ondan geri kalan eserlerin yorumlanmasında ortaya çıkan temel bir sorun, genel olarak tamamen farklı bir karakterde oldukları kabul edilen iki şiir yazmış olması gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Bunlardan birine *Doğa Üzerine* başlığı verilmiştir ve doğal dünyayı bilimsel ve akılcı gerekçelerle kendi bakış açılarına göre açıklamaya çalışanların eserleriyle bağlantılıdır. Diğeri ise *Arınmalar* olarak bilinir ve içerik ve amaç bakımından dinseldir. Ruhun hac yolculuğunu, aslında ait olduğu kutsal alemden kendi hatasıyla sürgün edilmesini ve dünyasal yaşam biçimlerinin her formunda bir enkarnasyonlar döngüsüne girmeye mahkûm oluşunu anlatır ve ilkel katışıklığın doğasını ve kefareti ödeyip ölümsüzlüğün mutluluğuna geri dönmenin yollarını ifşa eder.

Birçok kişi bu iki şiir arasında göze batan tutarsızlıklar görmüştür. Bunların en azından tamamen farklı bir ruhu ve niyeti ortaya çıkardığı düşünülür ve bunun için birçok ve çeşitli açıklamalar önerilmiştir. Bu şiirler filozofun hayatının farklı dönemlerine atfedildiler; ikincisini yazdığı zamanda inançları ve bakış açısı değişmişti. Bu

yüzden Bidez *Arınmalar*'dan bahsederken onun gücünün zirvesinde olan siyaset, tıp ve sanattaki başarılarıyla vatandaşlarına şöhretli ve popüler bir liderin gurur ve güvencesiyle hitap eden genç bir adam tarafından yazıldığını söyleyerek romantik bir resim çiziyor. Daha sonra sürgünle aklı başına gelen (sürgün edildiğine dair bazı kanıtlar vardır) filozof, köşesine çekilerek doğa bilimlerini incelemeye girişir ve büyük ihtimalle büyülü ya da yarı-büyüsel güçlere dair daha önceki iddialarının ne kadar aptalca olduğunu fark eder. Diels de "tamamen materyalist ve ateist" bir çalışma olarak gördüğü *Doğa Üzerine*'de yer alan doktrinlerin, *Arınmalar*'daki doktrinlerle aynı kategoride alınamayacağına ikna olmuş ve bunların bağlantısını tamamen tersine çevirmiştir. *Arınmalar*, sürgünün yalnızlığı yazarını mistik bir inanca sevk ettiğinde ortaya çıkan daha sonraki bir geri çekilmedir. Otto Kern'in dili daha da canlı: "Empedokles, Güney İtalya'da Orphie dini tarikatının mistagoglarıyla (dini sırları açıklayan kişi) temas ettiği zaman *kendi Şam'ını tecrübe etti*." Bu görüşlerin her ikisi de göreceli tarihlere dair dışsal bir kanıt olmadığı için yalnızca psikolojik olasılığa bağlıdır.[4]

Bir başka görüş şudur ki, bu iki şiir günümüze aynı çağa ait olabilir, fakat Empedokles, adeta "Pazar günlerinde dini bir görüşe, hafta içinde ise bilimsel bir görüşe" sahipti. Kural olarak teoloji ve tabiat bilimi onun zihninde birbirlerinden tamamen bağımsız olarak yan yana bulunmaktaydı.[5] Bilim insanları bu tür düşünürlerde görülen bilim ve inanç arasındaki bu *su geçirmez bölmeler*den bahsediyorlar.[6] Benzer görüşler hâlâ devam ediyor. "Onun dinsel ve bilimsel görüşlerini sentezlemeye yönelik her türlü girişim" diye yazıyor Dodds, "onda gözden kaçırdığımız şeyin ta kendisidir." Vlastos da bu hususta nettir; kendi bakış açımızdan olduğu kadar onun bakışıyla da Empedokles tarafından sunulan gerçekliğin iki resmi "sadece heterojen değil ama aynı zamanda önemli noktalarda çelişkili de kalmaya devam ediyor; bunlar söz konusu meselede ne rasyonel ve hatta ne de imgesel bir uyumu kabul ediyor."[7]

Bu tür eleştirmenler bazen buna örnek olarak Hıristiyan inancına samimi bir biçimde inanan ama dinsel inançlarının laboratuvarda öğrendikleriyle entelektüel bir uyum içinde olması için özel bir gayret sarfetmeyen modern bilim insanlarını veriyorlar. Yine de bilim ve din arasındaki çatışma ya da inançlarını korumak için bildiklerini unutması gereken dindar bir bilim insanı fikri, kendi yerini on dokuzuncu ya da yirminci yüzyılda Yunanistan'ın lirik çağına göre daha kolay bulur. Burnet'in "O dönemin tümünde insanların, eğer varsa, dini inançları ile kozmolojik görüşleri arasında bir uçurum olduğu" şeklindeki şaşırtıcı ifadesi, zamanın literatüründe çok az destek bulmaktadır. Gerçekten de Empedokles'in kendi çağının ve neslinin ruhunu özetlediği ve özdeşleştirdiği mistik yüceltmeye sahip rasyonel düşüncenin birliği her şeyden önce burada yatmaktadır. Apollon Yunanlıydı ve Dionysos da öyle. Pindar,

Herodot ve trajedi yazarlarının insanın kendisini fani olarak kabul etmesi ve tanrılar ile uzlaşma arayışına girmemesi gerektiğini söylemeleri de Yunan tarzıydı ve ölü bir adama "Fani değil, Tanrı olacaksın" demek de öyle. Belki de *Yunan* kelimesini *klasik* ile eşitlemeye çok uzun zamandır alışkınız. Parthenon'un (bir zamanlar onu süsleyen güzel renkleri olmadan gördüğünüz) saf, biçimsel güzelliğine gerçek bir hayranlık duyarken onu inşa edenlerin "pek de bir şeye benzemediklerini" düşünüyoruz; belki de bu sözlerin yazıldığı yerin aynı zamanda Bakûs'ün gece *orgia*'sının da sahnesi olduğunu ve orada her şeyin bir *ekstasis* ve *enthusiasmos* (vecd ve coşku) duygusu içinde terk edilip kişinin "kendi dışına" çıkıp içine "tanrının girdiği" yer olduğunu da unutuyoruz. Helenik aklın klasik yönü yanında kendi romantizmi de vardır ve her ikisi de bu dikkate değer Sicilyalının dehasında birbirlerine karşı bir uyumsuzluk sergilemeden zirveye ulaşmaktadır.

Bütün bunlar aşağıdaki detaylı çalışmada gerekçelendirilmelidir. Burada iki tür tutarsızlık var; bizatihi yazara aşikâr olmuş olması gerekenler ve bir de oldukça farklı inançlara sahip farklı bir medeniyetin entelektüel seviyesinden geriye dönüp baktığında bir bilim insanının gözüne çarpanlar. Bir Bidez veya bir Diels'in kronolojik hipotezlerini ancak ilk türden olanlar zorunlu kılabilir. *Empedocle* adlı kitabında, böyle bir tutarsızlığın bulunmadığını göstermek sadece E. Bignone'ne nasip olan bir başarı idi.[8] İkinci türden olanlar ise ilk bakışta hemen göze batar gibi gözüküyorlar ama bu şiirlerin yazıldığı çağın ruhunu yeniden ele yakalamak için bilgiye dayalı, imgesel bir çaba bile bunları yumuşatabiliyor. Eğer tamamen ortadan kaybolmazlarsa da, bu şaşırtıcı olmayacaktır. Empedokles'ın tüm fikirlerinin tamamen rasyonel bir açıklaması için ortada birkaç engel var. Birincisi, bize kalan eserlerinin parçalı halidir. Sonra, filozof kadar bir şair ve mistik de olduğu için sistemi muhtemelen rasyonalizmin ilkeleri ile tamamen tutarlı değildi; dahası, boşlukları doldurmak için bağımlı olduğumuz doksograflar, şiirsel unsurları kaçınılmaz olarak bozacak olan düzyazıcı bireylerdi. Son olarak da bizatihi kendisi, doğanın tüm sırlarını derinlemesine kavramakta insanın becerilerinin yetersiz kaldığını birkaç kez kabul etmiştir.[9]

Düşüncenin gerçek tutarsızlıkları dışında, bazıları bu şiirlerde mizaç, ruh hali ve amaca dair hayati farklılıklar da görmektedir. Bu izlenimler her zaman çok sübjektif kaldıklarından fazla değer taşımazlar. Bu yüzden Bidez'in görüşünü yeniden canlandıran Kranz, *Doğa Üzerine* şiirinin "içinde gençliğin ateşini taşıdığını" belirtir.[10] Diels'in öyle düşünmediği aşikâr ve bu şiirde *Arınmalar*'da olduğundan daha fazla *ateş* bulmak da oldukça garip. Jaeger'e göre *Katharmoi*'nin (*Arınmalar*) ilk satırları kulağımıza çarptığı anda, kendimizi tamamen farklı bir mistik-teolojik tarzın ve düşünce türünün hakim olduğu bir alanda buluruz.[11] Yine de *Doğa Üzerine* bize şöyle pasajlar sunar:

"Ey tanrılar, dudaklarımı kutsayın ve onlardan saf bir dere çizin, ve sen, ey çok cilveli, beyaz elli Müz, bir gün biz yaratılmışlar için bunu duymak kader olduğundan, itaatkar dizginleri olan arabanla, *dindarlıkın* evinden al beni ve eşlik et bana,

bize *sevginin* ve *çekişmenin*, doğada evrensel olarak faaliyet gösteren iki güç olduğunu öğretir; bunlardan biri sayesinde insanlar güzel şeyler düşünür ve barışçıl eylemlerde bulunur ve onu Sevinç ve Aphrodite isimleriyle çağırır, diğeri ise tüm öğeler *sevgi* ile ilahi olan tek bir alanda birleştiğinde ortaya çıkar ve o zaman büyük *çekişme* onun uzuvlarıyla beslenir ve büyük bir yeminle onlar için belirlenen zamanın dolması üzerine ayrıcalıklarına kavuşur."[12]

Burada "mistik-teolojik" tarzın eksik olduğu söylenebilir mi? Bunun gibi manevi değerler ortaya konduğunda, rasyonel tartışma başarısız olmak zorundadır ve o zaman da uzlaşma ümit edilemez.

Her şeyden önce, bu alıntıların kaynaklar tarafından şu veya bu şiire ait olduğunun kesin olarak ifade edilmediğinin unutulmaması gerekir. Dağıtımın çoğu modern editörler tarafından her biri için içeriğe dair uygun hükümlere dayanarak yapılmıştır, bu yüzden bir ölçüde şiirleri kendilerinin yeniden biçimlendirdiklerini söylemek haksızlık olmayacaktır.[13]

## B. DÖNEMİ VE YAŞAMI

Empedokles'in doğum ve ölüm yılları kesin olarak belirlenemese de, genel görüş yaklaşık olarak 492-32 arasında olması gerektiği şeklindedir.[1] Aristoteles'te altmış yaşına kadar yaşadığı geçer. Apollodorus *floruitini* Ol. 84 = 444-1 olarak veriyor fakat aynı zamanda 445-4'teki *kuruluşundan hemen sonra* Thurii'yi ziyaret ettiğini de kaydediyor ve hem elindeki verilere hem de kendine özgü pratik yöntemine dayanarak o dönemde kırk yaşında olduğunu söylüyor. Altmışlı yıllarda politik olarak zaten aktifti ve Aristoteles'in onun Anaksagoras'tan daha genç olduğu yönündeki ifadesi Theophrastos tarafından "o kadar da değildi" şeklinde daraltılmıştır. Anaksagoras'ın onun doğumunu 500 civarına yerleştirmesi için de gerekçesi vardır.[2]

Parmenides'ten 20-25 yaş daha genç olduğu kabul edilirse, daha sonraki kaynakların da söylediği gibi Empedokles kolaylıkla onun öğrencisi olmuş olabilir. Melissos hakkında yazdığı kesindir (s. 115f.), fakat eserinde ya da Anaksagoras'ınkinde birbirlerini tanıdıklarını öne süren hiçbir şey yoktur ve hangisinin önce geldiği de şüphelidir.[3] Yaklaşık çağdaşları arasında Abderalı sofist Protagoras ile Atina'daki Perikles ve Sophokles, Sokrates ve Euripides vardı. Bazılarına Empedokles gibi bir figürün

Yunan rasyonalizminin, aydınlanmasının ve şüpheciliğinin en parlak günlerinde yaşamış olabileceği neredeyse inanılmaz görünüyor. "Karşımızda" diyor Sicilya tarihçisi Freeman, "biraz daha eski bir çağa ait bir adam var ve bu adam Perikles ve Ephiahes ile birlikte İsa'dan önceki beşinci yüzyılın işlerini yapmak için kendi dünyasını oraya getiriyor." Yine Bignone'ye göre de bu adam başka bir dünyaya aittir, Epimenides ve Pherecydes'in Pythagoras ve Onomacritus'un ruhsal akrabası gibidir çünkü bu adamlar "hiyeratik Doğu bilgeliğinin bir tür yarı gölgesi içinde efsanelere karışmışlardır."[4] Ama memleketi olan Sicilya'nın atmosferi bu karakterleri Atina'nınkinden daha kolay yetiştiriyordu. Bu Sicilyalı'da şüphecilik ruhunu ancak genç takipçisi Leontinili Gorgias ile kendisini hissettirmiştir ve Gorgias da Yunanistan ana karasındaki entellektüel çevrelere yabancı biri değildi.

Tepelerinden aşağıya bakıldığında Sarı Irmak görülen harika şehir Acragas'a giden herkes -bu tasviri bizatihi Empedokles yapmış ve burada Virgil'in kullandığı *arduus* (tepe, sarp) sıfatı dikkatle seçilmiştir- bu kadar canlı ve dramatik bir karakterin doğduğu ve yaşadığı bu yerin ona ne kadar uygun olduğunu görünce mutluluk hissseder. Akropolis'ten itibaren zemin dik bir şekilde uzaklaşır sonra uzun bir çıkıntının içine doğru çekilirken kayda değer yükselikteki dik burunlar içinde denize bakan yanda yine alçalır. Bu sırtta, altımızda boydan boya görünen manzarada altı büyük dorik tapınağın muhteşem çizgisi uzanır ve bunlardan biri Yunan dünyasında sadece Efes ve Artemis'tekiler dışında en büyük olandır. Din, Akragantin'lerin hayatında önemli bir rol oynamış olmalı. Tapınakların ötesinde deniz uzanmakta ve gözlerimizin ötesinde olan şeyi (Empedokles'in bize teklif ettiği gibi) *akılla görmek* suretiyle, esmer sakinlerinin Sicilya'yı Yunanlılarla paylaştığı ve sonra uzun yüzyıllar boyunca Sicilya ve Sicilyalıların ateşli ve dengesiz karakterlerini anlatan Afrika'nın karşı kıyılarının farkına varıyoruz. "Onların şehirleri halkların bir karışımıyla dolup taşar ve bunlar bir karakterden diğerine kolayca değişebilirler."[5]

Ada, insanın tanrıya yakınlığının önemli bir yer tuttuğu Chthonian kültlerin bir yuvasıydı (bak. cilt 1, 197f.) Bereketli toprağı ile "Demeter ve Kore için kutsal" idi ve "bu tanrıçaların ilk olarak bu adada ortaya çıktıkları, toprağın iyiliğine dair anlatımın ilk kez burada filiz verdiği" iddia edilir. Ada'nın merkezinde yer alan Enna'da, Plüto'nun Kore-Persephone'yi yeraltı dünyasına taşımak için yükseldiği nokta gösterilmiştir ve dikkati dağılan Demeter'in aramasında yanından taşıdığı meşaleler Etna'nın ateşlerinde yakılmıştır.[6] Bu kültte, adanın Eleusis gizemleri ve Atina üzerinde bile önceliğe sahip olduğu ileri sürülür. Dahası Güney İtalya'daki Orfik ve Pythagorasçı toplulukların da etkisine açıktı ve öbür dünyanın ödül ve cezaları kadar ruh göçü doktirinini de zikretmek için Acragas'ın tiranını başarının tehlikelerine karşı uyarırken Pindar'a da uygun düşmektedir.[7]

Empedokles'in çocukluğunda Acragas, tiran Theron'un (488-72) yönetimi altında ün ve gücünün doruğundaydı. Theron, damadı Syracuse'lu Gelon ile birlikte Hellenizm'in Salamis'teki barbarlar üzerindeki diğer zaferi olarak aynı günde Himera'daki Kartacalıları (Herodot'un dediğine göre) yendiğinde, Empedokles ancak birkaç yaşında olmalıdır. Atları meşhur olduğu için, şehrin zenginliği ve canlılığı, bizzatihi Yunanistan'da büyük oyunlarda bir dizi zaferle tanıtılmıştı ama kültür unutulmadı ve tiran müzik, şiir ve tıbbın aktif bir destekçisi oldu.

Theron'un ölümünden bir yıl sonra, talihsiz oğlu Thrasydaeus'un kişiliğinde tiranlık devrildi ve Acragas daha az güçlü ve müreffeh olmayan bir demokrasiye dönüştü (Diod. 11.53). Bu politik dönüşümde Empedokles önemli bir rol oynamıştır. Zengin ve aristokrat bir aileden geliyordu. Büyükbabası Olympia'da bir at yarışı kazanmıştı ve babası Meton tiranlığın geri dönüşünü engellemede etkili olmuş gibi görünüyor du (D.L. 8.51, 72). Babasının izinden giden Empedokles de bir demokrasi şampiyonu oldu ve Binler olarak bilinen oligarşik bir örgütü dağıttı (*a.g.e.* 66). Acragantinleri parti çatışmasından vazgeçmeye ve siyasi eşitliği geliştirmeye ikna ettiği ve kendisi için de bir krallık teklifini reddettiği söylenir. Fakat onun demokratik idealleri ve belki yöntemleri de (efsanevari olsa da Diogenes tarafından toplanan öykülerden bazılarında en azından tez canlılığı ile ünlü olduğu ileri sürülür) kendisine düşman kazandırmıştı. Bir dönemde yurtdışında olmasının avantajını kullananlar dönüşünü engellemek istediler ve neticede Peloponnes'te bir sürgün olarak öldü.[8]

Thurii'ye yaptığı ziyaret, çağdaşı olan Rhegium'lu Glaucus tarafından tasdik edilmiştir.[9] Atinalıların himayesinde Panhellenik temel üzerine kurulan bu şehir birçok ünlü ismi cezbetmişti ve Kranz'ın söylediği gibi Empedokles'in orada Hellas'ın her yöresinden aydın liderlerle, Protagoras, Herodot gibi kişilerle ve şehir planlayıcısı Hippodamus'la tanışmış olması mümkündür. Öğretisiyle ilgili olarak daha belki daha önemli olan şey, seyahatlerinin onu Pythagorasçı ve Orfik etkilerin bir merkezine götürmüş olabileceğidir. Pythagorasçıların başkenti olan Croton, Pythagorasçı bir generalin liderliğinde Thurii'nin kurulduğu bölgede yer alan Sybaris'i işgal etmişti ve Orfik tabletlerden dördü, yani ölü inisiyenin artık tanrılıktan kurtulup ve ölümsüz bir tanrıya dönüşmesini temin eden tabletler buradaki Thurii mezarlarında bulunmuştu.

Peloponnese'de kaldığı süre boyunca Olympia'da biraz zaman geçirdiği ve *Arınmalar*'ının orada Cleomenes adında bir okuyucu tarafından ezberden okunduğu söylenir.[10]

## C. KİŞİLİĞİ: ŞİFACI VE MUCİZE SERGİLEYİCİ

Kişisel karakterine dair zaten bir şeyler söylemiştik. Elimizde çağdaş anlatımlar yok, ancak daha sonraki yazarların anlattıkları şiirlerinden edinilen izlenimle örtüşüyor. Timaeus onun politik eşitlikçiliğinin, şiirlerinde ortaya koyduğu egotizm ve övünmeyle garip bir karşıtlık sergilediğinden bahseder (D.L 8.66). Belirli bir *panache* (gösteriş), bir renk ve tantana merakı söz konusudur. Sokakta kasvetli bir ifadeyle yürümeyi sever, altın kuşaklı mor bir elbisesi vardır, ayrıca bir Delfi çelengi, bronz ayakkabıları, çok gür ve süslü saçlarıyla, refaketinde de çok sayıda genç oğlan bulunur. Kendi şiirlerinde erkekler ve kadınlar tarafından itibar ve saygı gördüğünden bahseder, bunların arasında kurdeleler ve yeşil yapraklarla süslenmiş bir halde yürür.[1]

Kadınların ve erkeklerin ondan rica ettikleri armağanlar arasında "her türlü hastalık için şifa kelimesini duymak" (fr. 112.9-10) da olduğu söyler ve öğrencisine "hastalık ve yaşlılık için mevcut tüm ilaçlar hakkında" bilgi vermeyi vaat eder (111. 1). Çalışmaları vücudun organlarına ve işlevlerine duyduğu yoğun bir ilgiyle doludur ve daha sonraki yazarlar ondan bir doktor ve Sicilya tıp okulunun kurucusu olarak bahsederler. Bu okulun en ünlü temsilcisi Philistion, Platon'un çağdaşıdır ve pek çok yönden Empedokles doktrinini takip etmiştir.[2] O dönemde tıp ne felsefeden ne de dinden ve hatta büyüden ayrı tutuluyordu. Bu fragmanda "Bazıları" der Empedokles, "benden kehanet almaya gelirdi, diğerleri de şifa sözleri almaya." Bu bize Apollo ve Asclepius'un hekim-kahin anlamına gelen tek bir bileşik kelime olarak kullandıkları *latromantis* unvanını hatırlatıyor (Aesch. *Suppl.* 2.63, *Eum,* 62). *De vetere medicina*'nın yazarı Empedokles'ı kınıyor ve daha ampirik olan İyonya ekolü açısından bakarak onun hastalıkları tedavi etmek için insanın bir bütün olarak doğayı anlaması gerektiğine inanan bir felsefi tarzdan olduğunu iddia eder. Fakat başka bir Hipokratik inceleme olan *De Victu*'da aynı bilimsel ve dini karışımlar en az onun yaptığı kadar benimsenmiştir.[3]

Bu nedenle Empedokles fizyoloji ve tıp teorisine ciddi katkılarda bulunmuş olsa da, bunları onun, modern eleştirmenlerin çoğunun "şarlatan" kelimesini kullanmasına neden olan mucize sergileyicisi şöhretinden net bir şekilde ayırmak kolay değildir. Aynı pasajda, öğrencisine sadece hastalıktan ve yaşlılıktan kurtulmanın çarelerini değil, ölüleri diriltmenin yanı sıra rüzgârları kontrol etme ve yağmur yağdırma veya durdurma gücü vermeyi de vaat ediyor. Onun yiğitliğinin anlatıldığı bazı hikâyeler bize onun nasıl bir şöhrete sahip olduğunu ve bunu değerlendirmenin zorluğunu gösterecektir. Diogenes (8.70), yakındaki Selinus şehrinin nehrin kirliliğinden kaynaklanan bir salgına maruz kaldığını okumuş. İki komşu akıntının yönünü değiştire-

mek suretiyle Empedokles nehrin sularını temizlemiş ve vebayı durdurmuş. Bu onun insanların dertlerine deva bulmak için bilim ve teknolojinin uygulanmasına gösterdiği ilgiyle uyumlu olan mükemmel derecede inanılmaz bir hikâye. Selinus'taki bu veba salgını o dönemin madeni paralarıyla da tarihsel olarak teyit edilmiştir.[4] Ancak öykü Selinuntines'in minnettar kalarak Empedokles'i bir tanrı olarak onurlandırdığını söylemesiyle sona erdiği için,[5] bazı akademisyenler bunu yalnızca kendisinden kaynaklanan ilahi statü iddiasından doğan bir buluş olarak reddederler.

Ayrıca bir kadını otuz gün boyunca nefes almadan veya nabzı atmaksızın canlı tuttuğu da rivayet edilir. Ölüleri canlandırma iddiasıyla bunu birleştirmek doğaldır ve bu öykünün kaynağı olan Heraclides (bak. D.L. 8.61) kesinlikle hayalci bir zihne sahipti; ama bazıları bu masalı kataleptik bir hastanın tasviri olarak savundular. Şüphecileri kızdıracak bir başka öykü de Timaeus'un anlatımına göre (8-60) mevsimlik rüzgârlar mahsullere zarar verdiği bir dönemde Empedokles'in eşek derisinden yapılmış torbalarla şehrin yüksek noktalarına çıkıp rüzgârı toplamasına dair olandır. Torbalarla rüzgârı yakalamak *Odise*'de geçen Aeolus'un hikâyesinde anlarılan meşhur bir sihirbaz hilesidir ve bu hikâyenin, filozofun fr.11'de yer alan sıcaklığı kontrol etmekle ilgili kendi iddiasından kaynaklandığından şüphelenilmektedir. Bununla beraber eğer orada inşa ettiği şey bir perde ya da rüzgâr siperiyse, bu cihaz pratik bir alettir ve birçok kişi, buluşları ve inisiyatifleriyle çağdaşlarının önünde oldukları için büyücü olarak adlandırılmışlardır, nitekim Ploutarkhos da aslında Empedokles'ın zarar verici rüzgârların içinden geçtiği bir tür geçit ördüğünü söyler.[6] Doğayla ilgili araştırmaları, onu kontrol etmek gibi nihai bir gayeye yönelikti ve bu yaklaşımı Yunan düşüncesinin çoğu kısmından ziyade modern bilimcilerin görüşleriyle örtüşmektedir, fakat yaşadığı dönemde kullanmış olduğu yöntemler arasında doğal ve büyüsel olanlar gibi bir ayrım yapılmadığını da hesaba katmak gerekiyor. Doğal olayları insanoğlunun sanat ve zanaatlarına benzeterek açıklamaktan, şiirlerinde boyacılıktan (fr.93) ve boyaların karıştırılmasından (fr.23) söz etmekten, kanın hareketini su saati içindeki suyun hareketiyle (fr.100) ve volkanik Sicilya kaplıcalarını yapay ısıtma sistemleriyle karşılaştırmaktan (a68'de Seneca) hoşlanıyordu.

## D. YAZILARI

Az ya da çok makul bir şekilde ona atfedilen başka metinler de olmasına rağmen hakkında herhangi bir bilgiye sahip olduğumuz yegâne Empedokles yazıları doğa üzerine olan şiiri ile *Arınmalar*'ıdır.[1] Bir hatip ve retorik öğretmeni olarak ün yapmıştı (Aristoteles ona bu sanatın mucidi der, D.L. 8.57), ayrıca Sicilyalı olan Gorgias

da onun öğrencisi idi[2] ama adalı arkadaşları olan Corax ve Tisias'ın aksine, konuyla ilgili herhangi bir eseri yoktur. Onun kuralları uygulamaktan ziyade örnekler vermek suretiyle öğrettiği kuşkusuzdur, zira hem kariyeri hem de şiirlerinden bazıları onun öne çıkan bir hatip olduğu düşüncesini destekliyor.

Diyogenes (8.77) onun doğa üzerine olan şiirinin ve *Arınmalar*'ının hep birlikte 5000 satırdan meydana geldiğini belirtmektedir. Bu sayı muhtemelen daha az olmalıdır, çünkü ilk çalışmanın iki kitapta (ruloda), ikincisinin ise tek bir ruloda yer almış olması muhtemeldir.[3] Öyle de olsa, Empedokles metinlerinin diğer herhangi bir Sokrates öncesi filozofunkinden daha fazlası da elimizde olmasına rağmen, geri kalan kısım çok azdır ve toplamda 450'den fazla satırı ihtiva etmemektedir.

Destan geleneğinde yazmış, bu geleneğin altı ayaklı dize ölçüsünü ve bir dereceye kadar dilini de korumuştur. Ama tarzı belirgin bir bireyselliğe sahiptir ve çalışmasının ana bölümünde Parmenides gibi olmadığı izlenimini verir, yani yabancı bir kalıp içine sert, kuru mantığı zorla sokmak yerine, düşüncesi için kendisine en iyi araç olarak gelen bir yöntemi kullanmıştır. Teşbihlerin geniş kullanımında Homeros'un adımlarını takip eder, ancak teşbihlerin kendileri neredeyse tamamen insani çekişme alanından doğarlar (son bölümün sonunda zikrettiğimize ek olarak burada karşımıza ekmek pişirme, peynir yapımı, bir tekerlek, bir fener, metallerin alaşımlanması çıkar) ve genel yasaları göstermek için kullanılırlar.[4] Bunlardaki etkili kullanım, bir sözcüğün kısa bir cümle içinde aktarımlı bir biçimde kullanılmasıyla elde edilen yoğunlaştırılmış veya içiçe geçmiş teşbihlerden gelmektedir; aşkın limanlarından, hayatın kıyısından, yeryüzünün eritme potasından bahseder; hayat bir kılıçla kınından çıkarılır ve su bir çeşmeden kesilir. Aphrodite aşkın takoz ve kazıklarını birleştirir, hepimiz etten bir kıyafet giyeriz.[5] Şiirsel etki, ancak bu tür ifadelerin, Empedokles için gerçek olan şeyin hayali bir anlatımı, yani tüm canlı organizmaların birliği anlamına gelebileceğini bildiğimiz zaman kendini iyice gösterir. Kulaktan filizlenmekte olan bir et parçası, zeytinlerden meyve veren yumurtalar, denizden yeryüzünün teri, kollardan dallar olarak bahsederken, bunlar ona göre mecazdan daha fazlasıdır. Altta yatan düşünce Aristoteles tarafından korunan bir alıntıda (fr.8a) Empedokles'in saçlar, yapraklar, tüyler ve pulların *aynı* olduğunu söylediği kısımda açıklığa kavuşuyor. Yine böylece ilk erkekler ve kadınlar yeryüzünden çıkıp büyüdükleri için onlara "geceler diyarından fışkıran filizler" denir. Ploutarkhos şöyle yazdığı zaman sezgi sahibi bir eleştirmen olarak ortaya çıkıyor (*Qu-conv.* 683c, bak. fr.148): "Ana fikrini, güzel yazma sanatı adına parlak renkler gibi hoş sıfatlarla süslemek onun alışkanlığı değildir, o daha ziyade bunların her birini belirli bir öz veya potansiyelin ifadesi haline getirir."

Böylesine karmaşık bir temada söz konusu olan kompozisyon zorlukları onu hayran bırakmıştır ve kendi seçtiği yöntemi ne yaptığı bilen bir yaklaşımla açıklamaktadır. Bu, kendi rotalarına geri dönmek, her şeyi farklı bir şekilde ortaya koymak, dizeleri yeni bağlamlarda tekrarlamak suretiyle argümanların özenli bir şekilde birbiri içine örülmesini içeriyordu.

Böylece en muhtemel çevirisi şöyle olan fr.14'e geliyoruz: "Masalımın başlıklarını birbirine bağlamak, yoksa tek ve yegâne yolu karşıdan karşıya geçmek değil."[6] 35.1'de sulamayla ilgili bir metaforu kullanırken şunları açıklıyor: "Fakat şimdi daha önce söylemiş olduğum şarkının yoluna geri dönüyor, söylemden söyleme kanal açıyorum ve böylece..." ve yine 17.15'te: "Daha önce söylediğim gibi, söylemimin sınırları hakkında bilgi verirken..." ve bunu söz konusu fragmanın ilk iki satırının tekrarı izliyor. Yine fr.25'te bizi temin ediyor ve "söylenmesi gerekeni iki kez söylemek bile iyidir" diyor, nitekim yöntemlerinden biri de bir bağlamda söylediği şeyi farklı bir bağlamda bir satırı veya yarım-satırı tekrarlamak suretiyle hatırlatmaktır. Homeros'da da benzer tekrarlar görüyoruz, fakat Empedokles antik edebi pratiğe yeni bir anlam kazandırıyor.[7]

İki şiir arasındaki bir fark, *Doğa Üzerine*'nin tek bir kişiye, yani en sevdiği öğrencisi Pausanias'a, adıyla hitap ediyor olmasıdır: "Dinle Pausanias, bilge Anchitus'un oğlu" (fr.1). Bu, şiiri, bilinen en iyi örnekleri Hesiod'un kardeşine hitap ettiği *Works and Days* ile Cygnus'un talimatları için yazılan Theognis'in ağırı olan eski bir şiir geleneğine sokuyor. Fakay Empedokles bunlardan daha ileri gider. Öğrencisini, tüm hastalıkların tedavisini öğreneceğine, havaya hükmetme gücüne sahip olacağına ve hatta ölümü fethedeceğine dair temin ettiği fr.111'de şunları vurguluyor: "Bunu sadece senin için yapacağım" ve hatta Ploutarkhos'ta bir konuşmacı olarak *Pythagoras*çı tarzda esrarengiz bir anlatımdan zevk alarak f.5'te şunları alıntılıyor: "Bunları kalbinin sessizliğinde sakla." Pythagoras'ta olduğu gibi bu tür bir tedbirin ciddiyetini değerlendirmek zordur; Kranz, Pausanias'ın bu şiiri dünyaya ancak ustasının ölümünden sonra duyurduğu neticesine varmıştı.

Diğer taraftan *Arınmalar* adeta evlerin çatılarından haykırıyor. Şöyle başlar (fr.112):

> "Sarı Acragas'a yukarıdan bakan harika şehirde, hisarın tepelerinde yaşayan, güzel işler peşinde olan, yabancıların onurlu sığınağı olan ve arzularının esaretinden kurtulmuş olan dostlarım, sizi selamlıyorum!"

Metnin her yanına dağılmış olan bu çoğul ifadeye sahip dilekler, diğer şiirin ikinci tekil şahsıyla zıtlık arz eder. Bu kişisel ve mahrem hitap tarzının, onun yazılarının daha bilimsel bir parçası olarak kabul etmemiz gereken kısımlarında kullanılması

ilginçtir, oysa dini bir yaşamın kuralları ve nihayet arınma ve özgürlük kazanana dek bir dizi fani bedende hapsedilen *daimon* doktrini, Acragas vatandaşlarına açık bir şekilde ilan edilmektedir. Bu, matematiksel keşiflerin ruh göçü doktrininden daha kıskanç bir şekilde korunduğuna dair ipuçlarını içeren Pythagorasçı gelenek hakkında bildiklerimizle uyuşmaktadır (bak. cilt 1, 158). Bununla birlikte *Doğa Üzerine* ile *Arınmalar* arasında sırasıyla bilimsel ve dinsel bir şiir oldukları şeklinde bir ayrım yapma çabasının bir aşırı basitleştirme olacağı şu ana kadar anlaşılmış olmalıdır. Ne kadar az parçanın şu veya bu şiire ait olduğunu kesin olarak ifade etmenin çok zor olduğu da unutulmamalıdır (s. 127f.).

## E. PARMENİDES'TEN UZAKLAŞMA: DÖRT KÖKEN

Doğa üzerine şiirinde Parmenides'in kasıtlı olarak yapılan çeşitli yankılar vardır. Bunların çoğu anlaşma noktalarını vurgulamak için kullanılır, ancak bir örnekte onun sözcükleri sadece reddedilmek için hatırlatılır. Fiziksel bir dünyayı mümkün kılacak nihai bir çokluktan söz ederken Empedokles öğrencisine şöyle buyurur (37.26): "Söylemimin aldatıcı olmayan düzenini duy." Bu, Parmenides 8.52'nin açık bir yankısıdır.[1] O, duyguların yanılmazlığına inanmaz. Onlar zayıf enstrümanlardır ama akıl (*nous*) da öyledir ve insan herhangi kesinliğe ulaşmayı pek de ummamalıdır.

(Fr.2) Bedenin içinde yayılan güçler sınırlıdır, ama düşünceyi körelten ızdıraplar pek çoktur.[2] İnsanlar kısa mesafeli görüşleriyle hayatın ancak pek küçük bir parçasını görürler[3] sonra da duman gibi uçuşarak hızla ölümlerine koşarlar, ikna olabildikleri tek şeyse her yöne dağılırlarken tek bir şansa sahip olduklarıdır yine de her biri bütünü bulduklarını söyleyerek övünür. Oysa bu şeylerin pek azı insanlar tarafından görülmüş, duyulmuş ya da anlayışla kavranmıştır. Öyleyse madem ki sen yüzünü buradan çevirdin,[4] o zaman fani zekanın ulaşabileceğinden başka bir şey öğrenemeyeceksin.

Bu, Alkmaion ve Herakleitos'un insan düşüncesinin sınırlarını kabul ettikleri yolu hatırlatır bize. Buna rağmen Parmenides'in duyuları tamamen mahkûm edişi, tüm bunların hepsinin bilgiye benzer şekilde yardımcı oldukları ve hiçbirinin tercih edilmemesi gerektiği iddiasıyla karşı karşıya gelir.

> (Fr. 3.9): "Şimdi gel de tüm güçlerimle her şeyin ne kadar açık olduğunu gör, daha büyük bir güvenle bakmak, işitmekle karşılaştırılamaz, dilin yalınlaştığını gürültülü işitişle de karşılaştıramazsın, aynı şekilde diğer uvuzların hiçbiri de (organlar, bedenin parçaları) güvenle bir tutulamaz, anlayışa kanal olan başka şeyler de öyledir, fakat sen her şeyi apaçık bir şekilde kavra."[5]

Bununla birlikte Parmenides'in dili burada bize, daha çok Empedokles'in onunla birlikte gitmeye ne kadar hazır olduğunu göstermek için hatırlatılmaktadır. Hiçbir şeyin hiçbir şeyden çıkamayacağı ve var olanın yok olamayacağı ifadesini kabul eder; varlığın toplamı sabittir.

(Fr. 11 ve 12): "Aptallar –çünkü onların uzaklara ulaşan düşünceleri yoktur, eskiden var olmayan şeyin var olabileceğini veya herhangi bir şeyin tamamen ölebileceğini ve yok olabileceğini varsayıyorlar. Çünkü hiçbir şey, hiçbir şekilde var olmayan bir şeyden hiçbir tarzda çıkamaz ve olanın yok olması gerektiği de ortaya konamaz[6] veya ifade edilemez. İnsan onu nereye iterse, her zaman orada olacaktır."

Ayrıca (fr.17. 32f.)'de:

"Ama bu *her şeyi* ne çoğaltabilir? Bu nereden gelebilir? Ve bu şeylerden hiçbir şey boş olmadığına göre nasıl yok olabilir?"

Bu son sözler boşluğun reddini ima etmekte, nitekim fr.13'te bu daha açıktır:

"Her şeyin hiçbir parçası boş veya henüz taşmakta da değildir",

ve 14'te:

"Her şeyde hiçbir şey boş değildir; öyle olsa ona herhangi bir şey nereden girebilirdi?"

Bu noktaya kadar Parmenides mantığı kaçınılmazdır. Gerçek olan şey ne var olabilir ne de yok olabilir ve her yerdedir, çünkü boşluğu kabul etmek, olmayanın gerçekliğini kabul etmek zorunda kalmaktır. Fakat Parmenides bundan iki sonuç daha çıkarmıştı -gerçekliğin bir teklik olduğu ve hareket ettirilemez olduğu- ki Empedokles bunları o kadar zorlayıcı bulmamıştı. Bunları inkâr ederek tüm gerçekliği fiziksel, algılanabilir dünyadan uzaklaştırmadan, daha temel ilkeler gözlemlenebilir.

(Fr. 8): "Size başka bir şey daha söyleyeceğim, ölümlü olan herhangi bir şeyin doğması ya yıkıcı ölümle sona ermesi söz konusu değildir, ancak karışmış olanın karışması ve ayrışması vardır; doğum buna insanlar tarafından verilen isimdir."[7]

Parmenides çokluğun nihai bir teklikten türetilebileceğini inkâr etmekte haklıydı ama ya nihai bir teklik yoktuysa, onun yerine her zaman var olmuş olan birincil varlıkların bir çokluğu varsa ne olacaktı? Artık tüm kozmogoni ve kozmolojinin şimdiye kadar açıkça ya da zımnen dayandığı ancak Parmenides tarafından mantıksal olarak kozmogoninin ortadan kalkmasına ve fenomenlerin yok edilmesine götüren ilkeyi, bir kenara bırakmanın zamanıdır; yani var olan her şeyin nihai tekliği ilkesini. Yeni

düzen fr.6'da açıklanmıştır (Tzetzes tarafından ilk kitap olan *Doğa Üzerine*'den alıntılanmıştır):

"İlk olarak her şeyin dört kökenini dinle; parlak Zeus, hayat veren Hera, Aidoneus ve gözyaşları ölümlüler için bereketli pınarlar oluşturan Nescis."[8]

Burada elementlere uyarlanan tanrısal isimlerin yerini başka yerlerde yalın bir lisan alıyor;

(Fr. 17.18): "Ateş ve su ve toprak ve ölçülemez yükseklikteki hava."

Gerçekten de Empedokles'in sabit bir terminolojisi yoktur, bu yüzden vezine dair zorunluluklar muhtemelen kısmi bir açıklamadan daha fazlasını sunmaz, gerisi de somut görsel imgeler için şiirsel hayal gücünün talebidir. Ateş aynı zamanda alev ve güneş (hem Helios hem de parlayan Elektor, bak. 11. 6. 513), su aynı zamanda yağmur ve deniz (hem θάλασσα hem de πόντος), hava aynı zamanda gökyüzü (Ouranos) olarak da ortaya çıkıyor. (Yunanca başlıklar Gilbert, *Met. Theor.* 107, n. 3'te listelenmiştir.)

Aristoteles (*Metaph.* 985a31), Empedokles'in dört maddi unsurdan bahseden ilk kişi olduğunu ve bu bakımdan özgünlüğünün genellikle sorgulamadan kabul edildiğini söylüyor. Belki de onunla beşinci yüzyılın sonundan önce dört unsuru kesinlikle tanımış olması gereken Pythagorasçılar arasındaki önceliği belirlemektir. Empedokles üzerindeki Pythagoras etkisi güçlüydü, nitekim bu, bedensel isteklerden kaçınma ve ruh göçüne verdiği önemden de anlaşılmaktadır ayrıca tüm doğanın kaynağı olarak kendi elementlerine antik Pythagorasçı yeminde geçen dörtlemenin isimleri vermesi de dikkat çekicidir. Bu "daimi doğanın pınarlarını ve köklerini içerir"[9] ve Empedokles de bu elementleri bazen "her şeyin kökleri" bazen de "ölümlü şeylerin pınarı" olarak adlandırır. Ayrıca daha önceki dönemin düşüncesine dair incelememiz maddenin dört ilkel biçimi kavramının ani bir ilhamdan ziyade kademeli olarak geldiğini göstermiştir. Başlangıcı mitlerdedir ve Homeros'ta (İl. 15.189f.) evrenin bölünmesi kısmında görülebilir. Burada gökler Zeus'un payına, deniz Poseidon'a ve sisli karanlık ise Hades'e düşerken yeryüzünden ortak olarak hepsi sorumlu olur. Anlaşılan o ki en eski zamanlardan itibaren Yunanlılar dünyanın bileşenlerini doğal olarak dört temel kategoriye ya da duruma ayırmışlar ve bunlara nitelik veya cevher de denebilir. İlk filozoflar bundan sıcak, soğuk, ıslak ve kurudan oluşan bir şey, ya da bu karşıtların kendilerini tezahür ettirdikleri maddeler olarak söz etmişlerdi; toprak, su, hava ve ateş. Herakleitos bilim insanlarının onun dünyanın ana bileşenlerinden biri olarak havayı (daha doğrusu *aer*, yani sis veya buharı) tanımadığı zeminindeki sadece kendi-

lerine özgü (*prima facie* (ilk izlenime göre) olanakdışı) düşünceleri yüzünden reddettikleri bir pasajda dört unsurun hepsinden de söz eder.[10]

Bununla birlikte eğer Aristoteles'in dört Empedokles elementine dair biraz daha erken bir noktada geçen (98438) söylemine bakacak olursak, ona atfettiği yeniliğin bir parça daha farklı ve daha az tartışılabilir olması muhtemeldir. Bu dörtlü ilk kez onunla birlikte gerçek *archai* sıralamasını alıyor; hiçbiri diğerinin önünde değildir, ayrıca daha temel olan başka bir şey de yoktur. Herakleitos da bunların hepsinden bahsetmiş olabilir ama ateşin önceliğini yüceltmiştir. Thales ve Anaksimenes sırasıyla su ve havayı, geri kalanları üreten tek *arkhe* olarak öne aldılar, Anaksimandros'a göre bunlar *apeiron*dan çıkmıştı, Pythagorasçılar ise bunları *tek*in nihai ürünü olarak görüyorlardı. Bütün bu rakip iddialar Parmenides'in hiçbir teklik bir çokluğu var edemez düşüncesindeki ısrarıyla modası geçmiş hale getirilmişti. Fenomenler ancak eşit ve nihai *archai*nin veya öğelerin bir çokluğu tarafından korunabilirdi. Bu nedenle "bütün bunlar eşit ve yaşıttır, fakat her biri farklı bir alanda ustadır ve her birinin kendi karakteri vardır" (fr. 17. 27f.). Bunlar açıkça maddesel bir karakter verilen ve arkasında hiçbir *apeiron* bulunmayan Anaksimandros'un zıtları gibidir.[11]

Dört elemente dair bu doktrin Anaksagoras ve atomcular tarafından tahtından indirilmiş olmasına rağmen, değiştirilmiş bir biçimde, muazzam otoritesi onu Orta Çağ boyunca ve ötesinde desteklemiş olan Aristoteles'in fiziksel teorisinin temelleri olarak yeniden gündeme getirilmiştir. Boyle gibi kimyacıların meydan okumasına rağmen genel söylem on sekizinci yüzyılda bile bu elementlerin toprak, su, hava ve ateş olduğuydu.[12] Atistoteles'in getirdiği değişim, karşılıklı dönüşüm sağlayabilecek unsurlar olduğunu varsaymaktı.[13] Platon'un *Timaeus*'unda geçen teori de bunu talep ediyordu, ancak Aristoteles'in gözlerinde fantastik bir nitelik taşıyan matematiksel bir temel üzerinde. Dahası bu ikisinin hiçbiri de tam anlamıyla elemental olan *elementler* değildi. Platon onların harfler olmaktan çok uzak, hatta hecelerden bile daha karmaşık şeyler olduğunu söylemişti. Onlar sadece algılanabilir maddenin en temel şekliydi. Platon, o Pythagorasçı şevkiyle bunların arkasında sayıların ve geometrinin dünyasını görüyordu ve Aristoteles'e göre de orada her ne kadar algılanamaz ve biçimle şartlanmamış bir varoluş meydana getirme kabiliyetinden yoksun olsa da, mantıksal olarak gerekli bir değişim postülası olarak "ilk madde" yer alıyordu.

Elementlere verilen tanrısal isimler salt şiirsel süslemeler değildir. Daha sonra ortaya çıkacağı gibi bunların etkime tarzları, duyarlı olduklarını gösterir. Gerçekten de Empedokles bütün tabiatın birbirine benzerliği nosyonunu, hiçbir şeyin duyarsız

olmadığını söyleyecek kadar ileri taşır (fr.103, no. 110.10). Hem duyarlı hem de daimi olmak hasebiyle bunlar ölümsüz ve çok kutsaldır. "Elementler de tanrılardır" der Aristoteles ve daha sonra doksograflar da hem elementlerin hem de onların karışımlarının (yani Sphairos'un *sevg*inin egemenliği altındaki tüm karışımının) tanrılar olduğunu tekrarlarlar.[14] Hilozoizm modifiye edilebilir, ancak tamamen kökünün kurutulması aşamalı bir süreçtir, çünkü kökleri eski ve derindir, sadece önceki felsefede değil, aynı zamanda dinde de ve Empedokles tüm entelektüel yeteneği bağlamında dinsizliğin tersiydi.

*İlave Notlar*

*(1) Elementlerin Tanrısal İsimleri*

Tanrısal adların dört element arasındaki dağılımı, antik çağlardan beri kuşkuludur. (Ateş daha az kuşkulu bir şekilde fr.96 ve 98'de Hephaestus olarak ima edilir.) Sadece Nestis tartışmasızdır. Belli ki sudur ve neden bu kadar belirsiz bir figürün seçildiği, Photius'tan onun bir Sicilya tanrısı olduğunu öğrendiğimizde (Bignone, 542, n. 3) açıklık kazanıyor. Bu Sicilya su tanrıçası Kranz'ın ileri sürdüğü gibi (*Hermes*, 1912, 23, n. 1) "sahneden öyle kolayca kaybolmaz." Ona göre bu Tanrıça bir ağırbaşlılık ve itidal (*nüchternheit*) kişileştirmesidir ve bu kelime Homeros'unki kadar erken bir zamanda ortaya çıkmıştır. Ancak orada, tıpkı Aeschylus'ta da olduğu gibi "oruç tutmak" anlamına da gelir. Kranz burada suyun kendisi beslenmeksizin başkalarını beslemenin bir aracı olduğunu açıklayan Hippolytus (a33) ile aynı şekilde düşünüyor ama νῆστις = oruç ile söz konusu olan etimolojik bağıntıya karşı çıkanlar olmuştur. Bignone (542, n. 3) daha fazla sulu bir türev düşünmüştür (ναίειν kelimesinden yola çıkarak, ayrıca bak. νῆσος), nitekim bu görüş Simplikios (*De an.* 68.14) tarafından daha önceden çok aşikâr olarak kabul etmiştir. (ayrıca bak. ZN, 949, n. 1.) Üstelik bu "Göttin nüchternheit" başka yerde karşımıza çıkmıyor ve Empedokles'in Zeus, Hera ve Aidoneus gibi popüler tanrıların yanında yeni bir kişiliğe yer vermesi de pek olası görünmüyor.

Homeros'tan beri yeraltı dünyasının ve ölülerin tanrısı olan Hades'in bir alternatifi olduğu için Aidoneus çok doğal olarak yeryüzünü temsil etmiştir. Aetius (a33) ve modern yazarların çoğu da (ör. Zeller, Diels, Bignone, Millerd) aynı fikirdedir. Fakat Diogenes Laertius (8.76) onu Stobaeus ve Hippolytus gibi hava ile tanımlar (bak. a33). Bu isim *görünmez* anlamına gelir ve Hippolytus her şeyi hava sayesinde görebildiğimizi, ancak havayı göremediğimizi savunur. Ancak Diels (*Dox.* 89, ve bak. Burnet, *EGPy* 229, n. 3), Aetius'un, Theophrastos'a kadar uzanan akla yatkın geleneği temsil ederken, diğerlerinin Homeros ile Empedokles'i bağdaştırmaya çalışan Homerik ale-

goristlerin bir okuluna dayanmakta olduklarını ikna edici bir şekilde göstermiştir. 1891'de Knatz, Aidoneus'un ateş olduğu şeklindeki yeni görüşü gündeme getirdi ve Sicilya yanardağlarına gönderme yaparak yeraltının tanrısı ile ateş arasındaki çağrışımı açıkladı. Bu görüşün antik dönemden gelen bir geçerliliği yok ve Thiele ve Burnet'in desteğine rağmen (bak. *EGP*, 229, n. 3) Bignone (*Emped.* 543) ve Millerd (31) tarafından yeterince çürütülmüştür.

Zeus derken Empedokles'in ateşi kastettiği konusunda tüm antik otoriteler hemfikirdir. Diogenes Laertius ve Hippolytus ona πῦρ diyor, Aetius ise (a33) πῦρ kelimesini τὴν ἔσιν καὶ τὸν αἰθέρα ile eş tutuyor. İkinci cümle, Srobaeus'ta πῦρ olmadan tekrarlanır ve bu, kafa karışıklığına yol açabilir çünkü zikredilen yazarlar için αἰθήρ ateşle eş tutulurken, bizatihi Empedokles'te havanın alternatif bir ismidir. (özellikle bak. fr. 98, 100. 5, 71.2, 109, ayrıca 115. 9-11. Bunun aşikâr bir istisnası için bak. fr. 38.3-4, s. 185, n. v.3.) Yine de Aidoneus'un ateşin yerini gasp etmesine izin vererek kendilerini onun için başka bir işlev bulma zorunluluğuna sokanlar dışında hiçbir akademisyen, Zeus'u hava ile eş tutmaya çalışmamıştır. Tanrıları doğal dünyanın parçaları ya da özellikleriyle eş tutan Euripides gibi daha felsefi şairlerde Zeus'tan ἀήρ'in daha donuk mekânlarının ötesinde, daha üstte yer alan göklerin hiddetli αἰθήρ'si olarak söz edilir. Empedokles de kuşkusuz aklından aynı şeyi geçiriyordu.

Hera'ya atfedilen hayat-veren sıfatı φερέσβιος hemen akla bereketli dünyayı (γαῖα) getiriyor, nitekim Hes. *Th.* 693 ve Horn. *Hymn Apollo*, 341'de böyle tasvir ediliyor. Burnet bunun sadece yeryüzü ve ekin anlamında kullanıldığını belirtmiştir. Destan çağrışımları Diels'i bu özdeşleşmenin de Homeroscuların (Diogenes Laertius ile (8.76), Stobaeus ve Hippolytus (a33) tarafından yapılan) bir hatası olduğunu düşünmesine yol açmıştı ama bizzat Empedokles argümanın burada çok kuvvetli görünmediğini söyleyerek epik geleneğin arkasında duruyor. Aynı zamanda Hera'nın da en azından kôken olarak bir yeryüzü tanrıçası (Guthrie, *Gks. and their Gods*, 68f.) olması muhtemeldir, ancak bu zamana kadar unutulmuş olabilir. Yeryüzü ile olan özdeşleşme daha sonra Knatz, Thiele, Burnet ve Kranz tarafından da kabul edildi. Öte yandan Aetius (a33), Hera'nın burada hava olduğunu ileri sürmüştür ve bu düşünce modern zamanlarda örneğin Diels, Zeller, Bignone ve Milierd tarafından kabul görmüştür (Bignone'un, 543f'deki argümanlarına bakınız). *Yaşam veren* ifadesinin soluduğumuz hava için oldukça uygun bir sıfat olduğu doğrudur, ancak bunun Empedokles ile şiirsel emsallerinden daha fazla ağırlık kazanmış olup olmadığı şüphelidir. Snell (*Philo.* 1943, 159f.) bu sıfattan yola çıkarak Hera'nın yeryüzü olduğunu ileri sürer ve Aidoneus'a göre ἀήρ ifadesi epik Τάρταρον ἠεροέντα ile benzeşmektedir vs.

Eğer karar vermek gerekirse belki de Bignon ile birlikte Theophraste'çı geleneği takip edip Zeus = ateş, Hera = hava, Nestis = su ve Aidoneus = yeryüzü demek en güvenli yoldur. Neyse ki bu soru Empedokles'in düşüncesi açısından çok az önem taşıyor. Bununla birlikte Yunan felsefi inancının tarihine dair bir miktar ilgi uyandırmaktadır ve bu not, onları takip etmek isteyen herkes için bir başlangıç noktası olarak hizmet edebilir. (Ayrıca bak. O. Gilbert'in notu, *Met. Theor.* n. 2.)

*(2) Değişmez Elementler ve fr. 26.2. (s. 143)*

Aristoteles'in yorumlarının yanı sıra bizzat Empedokles'ten kalanlar da onun elementleri değişmez ve yok edilemez olarak tasarladığı hususunda şüpheye hiç yer bırakmıyor. Bu onun Parmenides'e dair yanıtlarının köşe taşlarından biriydi. Ancak, fr.26'nın ilk iki dizesi ile mevcut olan bağlantıda hissedilen bir güçlükten burada bahsetmek gerekiyor:

ἐν δὲ μέρει κρατέουσι περιπλομένοιο κύκλοιο
καὶ φθίνει εἰς ἄλληλα καὶ αὔξεται ἐν μέρει αἴσης

Simplikios bu parçanın fr.21'den "birazcık sonra" geçtiğini ifade ederek konunun hâlâ dört element olduğunu varsaymamızı istiyor. Her hâlükarda parçanın çoğu fr.17'deki bölümlerin bir tekrarıdır. Dize 1 = 17.29 (χρόνοιο yerine κύκλοιο koyularak) ve *vv.* 5-6, 8-12 tam olarak 17.7-13'ün yeniden üretilmesidir. Ve fr.17'de bahsedilen şeyin elementler olduğu ya da muhtemelen söz konusu parçanın daha sonraki kısmında elementlerin yanısıra *sevgi* ve *çekişme* konularını da içerdiği açıktır. Ancak bu sonuncusunu buraya *vv.* 5-6'yı hesaba katarak dahil etmek oldukça zor.

Simplikios (*Phys.* 160.14) *vv.* 1-2'de Empedokles'in elementlerin karşılıklı dönüşümünü ileri sürdüğünü düşünüyordu ve modern zamanlarda da genellikle şu şekilde tercüme edilmiştir: "Birbirlerinin içinde yok olur ve birbirlerinden çıkarak büyürler (ya da onlardan kaynaklanırlar)." Bignone (*Emped.* 533f.) Empedokles'in fr.9'da kullandığını kabul ettiği sıradan bir dile burada imtiyaz kazandırdığını varsayarak bu güçlükten kaçınıyor. Buna karşı Verdenius'un argümanında (*Mnemos.* 1948, 12f.) fr.9'da hayvan ve kuş gibi ölümlü yaratıkların doğuşunu ve ölümünü anlattığı noktası gündeme getiriliyor; elementlerin kendilerinden bahsetmekte bu dile izin vermeyeceğini söylüyor. Daha da önemlisi Verdenius'un buradaki yorumun φθίνειν ve αὐξάνεσθαι ifadelerinin yanlış şekildeki tercümesi olduğunu hatırlatmasıdır. Bu sözler *yok olma* veya *çürüme* ve *varlık haline gelme* anlamına gelmez; bunlar *küçülme* ve *büyüme* anlamına gelir. Platon ve Aristoteles αὔξησις ile φθίσις ifadelerini hem γένεσις ve φθορά hem de ἀλλοίωσις ifadesinden ayırırken yeni teknik kullanım-

lar icat ediyor değillerdi. Her bir elementin toplamı elbette nitelikleri ve işlevleri kadar sabittir (ἦθος ve τιμή fr.17. 28) fakat kozmosun herhangi bir kısmında, aynı elementin biraraya gelen parçacıkları olarak, tıpkı fr.37'de tarif edildiği gibi büyürler αὔξει δέ χθὼν μὲν σθέτερον δέμας αἰθέρα τ' αἰθήρ ve kendi türlerinden ayrılıp başka bir elemente eklenerek de yok olurlar φθίνει εἰς ἄλληλα (bak. Arist. *Metaph.* 984a10'da πλήθει καὶ ὀλιγότητι ifadesinin kullanımı.) Verdenius'un sanki εἰς ifadesi πρός anlamına gelebilirmiş gibi bu sözlerin *birbirlerine nispetle* manasına geldiği şeklindeki savı kesinlikle savunulamazdır ve *birbirinin içinde küçülmek* Empedokles'in söylemeye çalıştığı şey için imkânsız bir şekilde yoğunlaştırılmış bir ifade değildir. Bu görüşe göre v. 1 mutlaka ayrı ve birbirini takip eden dünya dönemlerini ima ediyor diyemeyiz; elementlerin bireysel şeylerdeki değişken oranlarına göre *sırayla hâkim olmaktadır*.

## F. MADDENİN YAPISI: KARIŞIM TEORİSİ VE ATOMCULUK İLE BAĞLANTISI

> Su, toprak, hava ve güneşin (ateş) karışımı Aphrodite tarafından nasıl bir araya getirilerek şu anda mevcut olan tüm fani şeylerin şekilleri ve renkleri nasıl ortaya çıkmıştır... (fr.71).

*Elementler* kavramı şimdi ilk kez, (a) var edilmemiş ve yok edilemeyen, (b) niteliksel olarak değiştirilemeyen, (c) baştan başa homojen olan madde formları olarak kesin bir anlam kazanmıştır (fr.17.35). Bütün bunlar içinde adeta, dörtle çoğalan Parmenidesçi *teki* meydana getirirler, ama diğer yönlerden bunlar o normdan ayrılırlar. Her ne kadar Empedokles, Eleacıların boş uzaya dair redlerini kabul etmiş olsa da, lokal hareketin imkânsız olduğunu zorunlu bir netice olarak kabul etmemiştir. Bir tane yerine dört madde kabul etmek suretiyle birini diğerinin yerine koyabiliyor, içinde hareket edilecek boş uzaya ihtiyaç duymadan, bir dizi hareketli nesneden sonuncusunu ilkinin yerine kaydırıyorlardı.[1]

Harekete izin verildiğinde onun *varlıkları* Parmenides tarafından kendi tek *varlık* görüşü bağlamında reddedilen iki özelliğe sahip olmaktadır ve bu da bir kozmosun oluşumunu mümkün kılar; onlar (a) hareket halindedir ve (b) bölünebilirdir. İkincisi fr.22. 1-2'de tasvir edilmiştir: "Çünkü bunların hepsi -güneş, yer, gök ve deniz- fani şeylerde onlardan çok uzaklara saçılmış olan kendi parçalarıyla birlikte tektir."

Bu dört *kökün* bölünebilirliği ve hareketli oluşu "fani şeylerin doğumu ya da ölümü diye bir şeyin olmamasını, yalnızca karışmış olanın karışması ve ayrışmasının söz konusu olmasını" mümkün hale getirir. Görünen değişim sadece bir yeniden düzen-

lemedir. "Sadece bu elementler vardır" diye yazıyor, "fakat birbirlerinin içinden geçerek görünüşlerini değiştirirler; buraya kadar karışım değişimi etkilemektedir" (21. 13-14). Simplikios bu satırlardan hemen sonra Empedokles'in az sayıdaki aynı elementin sonsuz çeşitliliğinin meydana getirdiği oluşumu tasvir ederken kullandığı ressamın paleti teşbihinden alıntı yaparak söze devam ediyor (fr.23, Simpl. *Phys.* 160):

> "Ressamlar adak levhalarını süslerken, sanatlarında marifetli ve yetenekli kişiler olarak ellerine çeşitli pigmentleri alıp şundan biraz daha fazla bundan biraz da az ekleyerek en uygun karışımı elde eder ve bunlardan ağaçlar, erkekler, kadınlar, hayvanlar, kuşlar ve sularda yaşayan balıklar ve uzun ömürlü ve onurlu tanrılar yaratırlar; bu yüzden sayısız gösterişsiz fani şeylerin de başka bir kaynağı olduğu (yani elementlerden başka) fikrinin senin aklını ele geçirmesine izin verme sakın."

Bu teşbih, Yunan ressamlarının dört, yani element sayısı kadar temel renkle (beyaz, siyah, sarı, kırmızı) çalıştığı gerçeğini de göz önünde bulundurulunca daha fazla doğruluk kazanır.[2]

Empedokles'in maddeyi sürekli ve akıcı mı yoksa ayrı ayrı minik parçacıklardan oluşmuş olarak mı tahayyül ettiği belli değildir fakat maddenin parçacıklı bir yapısı olmadan, hareketlerin Empedokles'in tanımladığı gibi gerçekleşeceğini resmetmek zordur ve bu ona antik çağda daha sonra Aristoteles'ten itibaren kendisine atfedilmiştir. Aristoteles şöyle yazıyor (*Gen. et con.* 334326):

> "Empedokles'i takip edenlere göre söz konusu değişimin şekli nedir? Tuğla ve taşlardan bir duvarın bir araya getirilmesi gibi olmalıdır. Bunların *karışımı* kalıcı olan elementlerden meydana gelmeli, fakat yan yana uzanan küçük parçacıklar halinde birleşmiş olmalıdır, insan bedeni de diğer her şey de bu şekilde ortaya çıkar."[3]

Ayrıca birkaç yüzyıl sonra Galen de (DK, a43, v ebak. a.34) aynı şeyi söylüyor:

> "Empedokles de bizim ve diğer tüm dünyasal bedenlerin Hipokrat'ın da isimlendirdiği aynı unsurlardan yapılmış olduklarını, ancak bunların birbirleriyle tam olarak karışmadığını, küçük parçacıklar (μόρια) halinde yanyana durup birbirleriyle temas haline geçtiklerini söylüyor".

Theophrastos (*De sens.* 11; DK, a86) içinde elementlerin "tıka basa dolu ve ince bir şekilde parçalanmış" halde olduğu insanların yapısından söz etmiştir.[4] Doksograflar bu parçacıkları atomcu Leukippos ve Demokritos'u akla getiren bir lisanla tarif ederler: "Empedokles dört elementten önce minimum parçacıkların (θραύσματα) *homoeomerous*un olduğunu söylemiştir ki bunlar elementlerden önceki elementlerdir" ve "Empedokles elementleri daha küçük cisimlerden yapar."[5] Bu, bundan daha fazla bir

şey ifade etmeyebilir örneğin toprak bir elementtir, ancak her biri yine toprağın özelliklerine sahip milyonlarca parçacıktan oluşur. Eğer "elementlerin elementleri" ifadesi daha fazla bir anlam taşıyorsa, bu kesinlikle yanlıştır. Bizatihi Empedokles hiçbir şeyin, kalitatif farklılıkları ile birlikte *dört kökten* önce geldiği gibi bir düşünceye yer verilmemesi gerektiğini vurgular. Empedokles burada her şeyin elementlerinin daha sonraları *ikincil* olarak bilinecek olan tüm duyusal niteliklerden (renkler, sesler, tatlar, kokular) yoksun olan atomik cisimler olduğunu öğreten atomculardan temel olarak ayrılır. Bunlar, dışarıdan atomların kendi bedenlerimizle olan etkileşiminden kaynaklanmışlardır ve bu nedenle öznel ve keyfidir. Yine de doksograflar Empedokles'te Aristoteles'in şart koştuğu gibi *en küçük parçacıklara* dair bazı kanıtların bulunmadığını söyleyememişlerdir.[6]

Elementlerin "birbirlerinin içinden geçmesi" fikri, onların ve bileşiklerinin diğer maddelerin partiküllerini kabul edebilecek veya edemeyecek mikroskobik (*Arist. Gen. at. corr.* 324b30) geçitler veya gözenekler içerdiği teorisi ile daha net hale getirilmiştir. Bu görüş duyumla olan bağlantıda tam olarak tanımlanmıştır (s. 231f.) fakat aynı zamanda bazı maddelerin neden diğerlerine göre daha kolay bir şekilde birleştiğini açıklamak için de kullanılmıştır, örneğin suyun şarapla birleşip de yağla birleşmemesi gibi (fr.91 ve Theophr. *De Sensu*, 12); bu, doğru ölçüdeki *gözeneklere* sahip olma meselesiydi. "Bu maddeler gözenekleri karşılıklı olarak simetrik olanlarla karışabilirler" (*Arist. Gen. et corr.* 324b34) ya da Theophrastos'un sözleriyle "genel olarak gözeneklerin simetrisi ile ortaya çıkan bir karışımdan söz ediyor" (*De Sensu*, 12).[7] Her şey sürekli olarak ince tabakalar veya *akıntılar* yaymaktadır. Bu konudaki bir Empedokles dizesi çizgisi Ploutarkhos tarafından muhafaza edilmiştir (*Qu. nat.* 916d, fr.89):

> Konuya Empedokles'in ışığında bak,
>
> "O, varlık haline gelen her şeyden gelen yayılan akıntıları algılıyor."
>
> Sadece hayvanlardan ve bitkilerden ya da topraktan ve denizden değil, aynı zamanda taşlardan, bronzlardan ve demirden de sürekli ve bol miktarda bir sızış vardır. Gerçekten de her şeyin tahrip ve yok olmasına neden olan şey bu bozulmamış akı ve harekettir.[8]

Platon tarafından bu doktrine atıfta bulunulur ve Theophrastos da Empedokles'in bunu harcanma veya yok olmanın bir sebebi olarak gündeme getirdiğini doğrular (*De Sensu*, 20). "Eğer" diye yazıyor, "bu harcanışa akıntı neden oluyorsa ve koku da bir akıntı meselesi ise, en güçlü kokusu olan şeylerin en çabuk şekilde yok olması gerekir." *Sevgi* kazanırken algılama-duyumsamanın çok az olması ya da hiç olmaması gerektiği, çünkü nesnelerin maddeyi içeri alacağı, dışarı göndermeyeceği yönünde-

ki eleştirisi ise tahmin edileceği gibi, kendi dünyamızdaki bu akıntıların *çekişmenin* ayırıcı eyleminden kaynaklandığını doğrular. Bir bedenin diğerine gözenekler aracılığıyla gerçekten girmesi, Aristoteles'e göre, Empedokles'in fiziksel dünyadaki tüm aksiyon ve tutkuları açıklama şeklidir.

Aristoteles, bu teoriyi boşluğun reddi ile uzlaştırmanın zorluğuna hemen dikkati çekiyordu. Onun "eğer bu gözenekleri doluysa, gereksizdirler" şeklindeki hipotezi (*Gen. et corr.*, 326b8), genel bir eleştiri olarak kılı kırk yaran bir yaklaşımdır fakat duyumsamayla bağıntısı bağlamında Empedokles'in yüzleşmediği anlaşılan ciddi zorluklara yol açar. Bugün şunu söyleyebiliriz ki bu teoride elementler hiçbir zaman belirli bir noktanın ötesine bölünmeyen parçalardan oluşturulmalıdır, aksi taktirde her şey diğer her şeye yerleşebilirdi ve o zaman da ortada gözeneklerin *asimetrisi* gibi bir mesele olmazdı. Eğer Empedokles'in maddeyi gerçekten bu tarzda partiküllerden oluşmuş olarak gördüğüne dair kanıtlar olmasaydı, bu da onun bu hususu tam olarak düşünmemiş olmasının bir sonucu olabilirdi. Nitekim bazıları tarafından daha sonra, Aristoteles'in ifadesiyle (*De Caelo*, 305a2) en küçük cismin "bölünebilir ama asla bölünmeyecek olduğunu kastetmiş olduğu"ndan yola çıkarak, o noktaya tam olarak ulaşamasa da atomcuların öncüsü olduğu düşünülmüştür. Teorik olarak bölünmez büyüklükler kavramına kadar ilerlememiş olsa da, onun parçacıkları fiziksel olarak bozulmadan kalmıştır.[9] Doksografların derleyicileri onu o noktaya kadar taşıdılarsa, bu şaşırtıcı değildir. Gerçekten de atomculuğa temel ilkelerinden üçünü sağlamıştır; yok edilemez elementler fikri, en küçük parçacıklar fikri ve her türlü değişim biçiminin mekanik karışıma indirgenmesi. Atomcular fiziksel nesnelerin sürekli olarak mikroskobik parçacıkların ince tabakalarını veya *akıntılarını* yaydıkları (fr. 89) teorisini de üstlerine alıp geliştirdiler.[10]

## G. SEVGİ VE ÇEKİŞME

Artık Empedokles'in bazı pasajlarına daha kapsamlı bir biçimde bakabilir ve bunların sergilediği düşüncenin bağıntısını görebiliriz. İlk olarak Simplikios'un bir yerde *Doğa Üzerine İlk Kitap*, başka bir yerde ise *Tam Başlangıçta* olarak tanımladığı bir pasaj geliyor.

> (Fr. 17) "İki yönlü bir masal anlatacağım. Belli bir zamanda, biri tek başına (2) pek çok olandan büyüdü, başka bir zamanda ise çok olmak üzere tek olandan ayrı büyüdü. (3) Çift, fani şeylerin doğumu ve yokluklarının iki katıdır. (4) Bir ırk her şeyin bir araya gelmesiyle doğar ve ölür, (5) diğer bir ırk ise tekrar dağılırken beslenir ve ortadan kaybolur. (6) Böylece sürekli olarak değişmeye asla son vermezler, (7) şimdi hepsi *sevgi* yoluyla tek olmak için bir araya gelmekte; (8) ve yine şimdi

her biri *çekişme*nin nefretiyle ayrılmakta. (9) Çok olandan tek olana büyümeyi işte böyle öğrendiler, (10) ve tek de bölündüğü için tekrar çokluğa dönüşmekteler. (11) Bu şekilde varlık haline gelmenin acısını çekiyorlar ve sabit bir yaşamları olmuyor, (12) ancak bu yaşamda sırayla bir araya gelip tekrar ayrılmaktan asla vazgeçmiyorlar, (13) bu döngüsel yollarında ebedi ve sarsılmazlar.

(14) Fakat gel ve beni dinle, çünkü öğrenme hikmeti arttırır, (15) daha önce hitabımın sınırlarını beyan ederken söylediğim gibi, (16) iki yönlü bir masal anlatacağım. Belli bir zamanda, biri tek başına (17) pek çok olandan büyüdü, başka bir zamanda ise çok olmak üzere tek olandan ayrı büyüdü; (18) ateş, su ve toprak ve havanın muazzam yüksekliği, (19) ve bunlardan ayrı ve her açıdan eşit olan lanetlenmiş *çekişme*, (20) ve aralarında, uzunluk ve genişlik olarak onlara eşit olan *sevgi*. (21) Onu aklınla görmelisin, şaşkın haldeki gözlerinle değil; (22) o, ölümlülerin uzuvlarına yerleştirildiği kabul edilendir, (23) faniler onun vasıtasıyla nazik şeyler düşünür ve barışçıl işler yaparlar, (24) ona Sevinç ve Aphrodite adıyla seslenirler. (25, 26) Ölümcül olan hiçbir insan, bunların (yani *elementler* ve *çekişme*nin) arasında birinden diğerine geçerken onun farkında değildir ama şimdi sen aldatıcı olmayan bir hitabın ifşa edeceklerini dinle. (27) Bunların hepsi eşit ve yaşıttır, (28) fakat her biri farklı bir alanda ustadır ve her birinin kendine özgü bir karakteri vardır, (29) ve zaman onların etrafında dönerken hüküm sürerler. (30) Ve bunların dışında hiçbir şey varlık haline gelmez ya da var olmaktan vazgeçmez. (31) Eğer sürekli olarak yok oluyor olsalardı, artık var olmazlardı, (32) o zaman bunların hepsini ne artırabilirdi? Nereden gelebilirdi? (33) Ve de nasıl yok olabilirdi, çünkü bu şeylerin hiçbir şeyi boş değildir. (34) Hayır, sadece bunlar var ama birbirlerinin içinden geçip gitmekteler. (35) Şimdi bir şeyler haline geliyorlar ve başka bir zaman başka şeyler, yine de hep ve her zaman aynıdırlar."

*vv.* 1-2 Alternatif tercüme: "Sadece tek başına olmak için pek çok olandan büyüdü ve yine ayrı olarak büyüdü..." Burada özne ifade edilmiyor ama mevcut olanların toplamı olarak anlaşılıyor. Bu, tek *varlık* kavramından bahsederken Parmenides'in pratiğiyle uyum içindedir.

*vv.* 4-5. τήν ve ἡ öncülleri bir anlamda hem γένεσις hem de ἀπόλειψις olmalıdır ve söz konusu olan θνητά ifadesinin kendisi değil, bu isim fiiller olduğunu için buradaki akuzatif (ismin i hali) doğrudan bir nesneyi ifade etmekten ziyade *içsel* olarak anlaşılmalıdır. Burnet'in *üretim* kelimesini kullanımı (Her şeyin biraraya gelmesi bir üretimi varlık haline getirmekte ve onu yok etmektedir) belki de bir tercümede olabileceği kadar tatmin edicidir.

*v.* 5. MSS. için Panzerbieter'in θρεφθεῖσα'si. θρυφθεῖσα ifadesinin (Wilamowitz tarafından muhafaza edilmiştir) genellikle τίτει ifadesine paralel bir anlam sağladığı kabul edilmiştir, ki bu da gerekli görünüyor.

vv. 7-13 = 26. 5-6 ve 8-12, sadece v. 9 hariç (= 26.8) Simplikios'un fr.17'den yaptığı alıntı ihmal edilmiştir. Fakat buna tekabül eden pasajda dahil edileceği kesindir.

v. 13. ἀκίνητοι Burada umulmayan bir cinsiyet zamiri kullanılmış, nitekim daha sonra da διαλλάσσοντα ve diğer cinsiyetsiz pasajlarda böyle devam ediyor. Genellikle (Diels, Kranz, von Arnim, Bignone) Empedokles'e göre elementlerin tanrılar oluşuna atfedilmektedir (bak. fr.6, s. 141). Munding's ikna edici olmayan fikri (*Hermes*, 1954, 134) burada "fanilere" yapılan, ki referansın hiçbir şeyi çözmediği yönündedir. Bu dizelere dair Aristoteles'in alıntılarını ve yorumlarını görmek için bak. s. 176, n. 4. Buradaki temel tezat, tercümede vermeye gayret ettiğim gibi γίγνεται ile ἔασιν arasındaki post-Parmenidesçi görüştür.

v. 14. "Öğrenmek bilgeliği çoğaltır." Belki Herakleitos'u fr.40 (cilt 1, 412) amaçlamış olabilir.

v. 18. ἠέρος ἄπλετον ὕψος. Simplikios ve Clement'in okuması ἄπλετον şeklindedir. Sextus, Ploutarkhos ve Athenagoras bu dizeyi ἤπιου ile alıntılıyor, Clement ve Ploutarkhos'ta ἠέρος yerine αἰθέρος var (bak. s. 185, v. 3). Buradaki varyantlar büyük bir öneme haiz olmayabilir fakat bu alıntılara dayanarak Empedokles'in tam olarak bu kelimeleri kullandığından ne dereceye kadar emin olabileceğimize dair bir uyarı olarak hizmet edebilir. (Simplikios'un MSS'inde v. 14'te Empedokles şöyle söyler: "Sarhoşluk (μέθη) bilgeliği arttırır!")

v. 19.ἀτάλαντον. Günümüzde tercih edilen tercüme "her yer eşit derecede dengededir" şeklindedir (KR), "Egualmente librata" (Bignone). Fakat Homeros'ta sıkça ortaya çıktığı gibi (*Il.* 2. 169, 5, 576, 7. 366, 32.463, 13.795), bu kelime her anlamda *eşit* demektir. Bazen hangi bağlamda olduğu belirtilir, örneğin bilgelikte, şiddette veya görünümde. Diğer manasının tek örneği ise Aratus'tadır (*Phaen.* 22), bu yüzden burada bu manada kullanılmış olması pek olası değildir. Zaten anlam da bunu gerektirmiyor. Empedokles'in dikkati çektiği nokta bütün altı faktörün de -dört element ile *sevgi* ve *çekişme*- birbirine eşit olduğudur. *Sevgi* hakkında bir sonraki dizede onun "uzunluk ve genişlik bakımından eşit" olduğunu söyler ve elementler için de v. 27'de "hepsinin eşit" olduklarını belirtir. Burada *çekişme* için de aynısını söylüyor. ἀπάντη yerine Simplikios'un ἕκαστον ifadesini kullanış olması dikkate değerdir. Eğer bu doğruysa, Empedokles bunda ve bir önceki dizede dört elementin ve *çekişme*nin hepsinin de eşit olduklarını söylüyor demektir. Panzerbieter burada okunması daha kolay olan ἑκάστῳ ibaresini öneriyor. (Simplikios'un v. 7'den yaptığı altı alıntıda ἀπαυτά ile ἕκασα arasında benzer bir varyasyon vardır. bak. DK *ad loc.*) Bignone onun Empedokles'in Sphairos'u veya *sevg*inin egemenliği altındaki evreni tanımladığı şeklindeki varsayımından etkilenmiştir fakat burada kozmik döngüdeki tek bir kısımdan bahsediyor değildir; olanları tanımlayan ve buna dahil olan faktörleri ortaya koyma teşebbüsünde daha önceki bir

aşamada genel terimlerle açıklama yapıyor ve *vv.* 7-8, 16-17 ve 29'daki gibi bu fikri netleştiriyor. Bu yüzden ben *çekişme*nin "bunlardan ayrı olduğu", *sevgi*nin ise "onların arasında olduğu" olgusuna herhangi geçici bir önem atfetmiyorum. Bu, diğerlerinden uzak durmak için elbette *çekişme*nin *ethos*'u olacaktır (*v.* 28), çünkü onları kucaklayacak olan da *sevgi*dir. Şu da unutulmamalıdır ki bunların belirli bir uzanımları varsa da eylemleri mekanik değildir. bak. örn. *vv.* 8 ve 22.9. *Çekişme*nin yerleştirdiği *nefret* onun kendi doğasının bir parçasıdır.

*v.* 25. μετὰ τοίσιν ifadesinin buradaki okunuşu Brandis'ten geliyor. Simplikios'un MSS'si nde μετ' ὅσσοισιν veya ὅσοιν diye geçiyor. İlki anlamlıdır ama vezine uymuyor ve Preller γ'ὅσσοισι ifadesini öneriyor. Eğer Empedokles'in yazdığı buna benzer bir şey idiyse, δίχα τῶν ile olan zıtlığı ortadan kaldırıyor ki bu da onun aklında Sphairos'un olduğuna dair varsayımın bir parçasını meydana getiriyor. Zeller (ZN, 999, n. 2) Panzerbieter'in μεθ' ὅλοισιν ifadesini onaylamıştır. Pfligersdorffer'de (*Poseidonios*, 110, n. 2) bu dizelerin anlamına dair orijinal bir nosyon mevcut; kimse etrafta dönmekte olan *sevgi*yi görmemiştir, zira aslında etrafta dönmemektedir; dönüşsel bir hareket ona kesinlikle uygun değildir! Burada anlatılmak istenen şey, herkes *sevgi*nin insani olaylardaki gücünü tanıyor olsa da, onun kozmik anlamının gözden kaçırıldığıdır.

*v.* 30 Parmenidesçi gerçeği vurguluyor, zira elementler ve *sevgi* ile *çekişme* süreklidir ve yegâne gerçekliklerdir. Hiçbir şey (tam anlamıyla) varlık haline gelmez veya yok olmaz. Elbette bu, onların kendilerinin varlık haline geldiklerini veya yok olduklarını da ima etmez. Bu sebeple bazıları dizenin ikinci yarısını "*onlar* yok da olmazlar" diye tercüme ederler fakat bu gereksizdir ve öznenin değiştirilmesi fazla ileri gitmek olur.

*vv.* 31-5 Empedokles'in Parmenides'in mantığının ne kadarını muhafaza etmek zorunda hissettiğini gösteriyor. Parm. 8. 22'deki tek *varlık*a dair ὅμοιον ile ὁμοία ifadelerini karşılaştırınız. Burada yapılan tek değişim monizm yerine pluralizmi koymaktır.

Bu pasaj *vv.* 15f'de detaylı anlatıldığı gibi Empedokles'in iç içe geçmiş argüman ve tekrarlama yöntemini mükemmel bir şekilde göstermektedir. *vv.* 16-17'deki ifadeler 1-2'de 12'dekiler de 6'da tekrarlanıyor. Dize 29 = fr.26.1. Dize 34 farklı bağlamlarda 26.3 ve 21.13'te yinelenmekte fakat cümle farklı şekilde sona eriyor. "Şimdi bir şeyler haline geliyorlar ve başka bir zaman başka şeyler, yine de hep ve her zaman aynıdırlar" yerine 26.3'te "İnsan veya diğer hayvan türleri haline gelirler" karşımıza çıkıyor ve bu kısımda 7-8 olarak yer alan satırlar hemen ardından aynı cümlenin bir parçası olarak ekleniyor, daha sonra da başka bir alt cümle geliyor. Sırada 2.1.13'te yer alan dize "farklı hale gelirler; çünkü karışım değişimi bu kadar çok etkiler" şeklindedir.

Okuyucuya kozmik şemanın tüm kısımlarının birliğini ve karşılıklı bağımlılığını vurgulayıcı bir şekilde vermek için alışılmadık derecede zekice ve etkili bir yöntemdir bu.

Hareket problemi, bir tane yerine dört elementin konumlandırılmasıyla çözülemedi. Parmenides varolan şeyin hareket edemeyeceği konusunda ısrar etmişti ve daha önceki filozofların nedene dair soruyu sormaktan kaçınmalarına yansımasız hilozoizmi imkânsız hale getirmişti. Elementler Parmenidesçi *tek* kadar mümkün olması gerektiğinden, Empedokles kendisini dışsal motivasyonlar sunmak zorunda hissetmiştir. Bazıları bunun herhangi bir yaşam fikrini ortadan kaldırdığını ve bütünüyle dışsal güçler tarafından mekanik olarak hareket ettirilen cansız bedenler olduğumuz kavramını gündeme getirdiğini düşünmüştür. Bu yüzden Cornford şöyle yazıyor:

> "Elementlere tanrılar dense (çünkü ölümsüzdürler) ve efsanevi isimler verilmiş olsa da, canlı değildirler. Bedensel bir öğenin giderek daha şeffaf bir hale gelmesi kavramı bağlamında, hayat ondan dondurulmuştur. Hareketin yaşam gücü Empedokles tarafından ayrı maddeler halinde katmanlanır."[1]

Bu hareket ettiricilerin neler olduğunu bu parçada öğreniyoruz. Onlarında da *mitsel* isimleri var, *çekişme* ve Afrodit veya *sevgi*, tövbenin ve cazibenin güçleri. Etkileri zıt olduğu ve her ikisi de birlikte aktif oldukları için, Herakleitos'un "gizli uyumuna", eş zamanlı zıt gerginliklere çok benzemektedirler. Herakleitos'ta da olduğu gibi sadece karşıt güçler arasındaki mücadele devam ettiği müddetçe bir canlılar dünyasının var olabilir;[2] bunlardan birinin üstünlüğü kozmosun dağılmasına ve dünyasal yaşamın imkânsız olduğu bir duruma yol açar. Her ikisi de aktif ve karşıt olduğundan, bu unsurlar sürekli olarak bir karışma veya ayrışma durumunda olamazlar ama ikisi arasında dönüşümlü olarak yer alırlar ve her iki süreçte de bir noktada fani yaratıklardan oluşan bir dünya doğabilir. Daha önce Parmenides'in "odur veya değildir" şeklindeki ödün vermeyen ifadesinden yola çıkarak dilin esnekliğinden zaten bahsetmiştik. Çok daha sonra Aristoteles "*Varlık* birçok anlamda kullanılan bir kelimedir" diyecek ve onu sabırla analiz edip inceleyecektir. Bu zamanı henüz gelmemişti fakat Empedokles'in şöyle yazabildiği noktada ilk adım atılmış oldu (vv. 9ff.): "Bir şekilde (yani farklı bileşikler elementlerin hareketleri tarafından üretildiği ve çözüldüğü ölçüde) şeyler gerçekten valık haline gelir ve yok olurlar, ama bir başka şekilde (yani hareket halindeki elementler kendi içlerinde yok edilemez ve değiştirilemez oldukları ölçüde) bunlar *gerçekten* daimidirler." Empedokles bu varlık haline gelme söylemindne kaçınamaz –örneğin elementlerin "şimdi bir şey, başka bir zamansa başka bir şey haline geldiğini" söylemek zorundadır- fakat bu ifadeleri okuyanları dikkate şayan bir farkındalıkla uyarmıştır (fr. 9): "Elementler hayvanları veya bitkileri oluşturmak için birleştiğinde, insanlar bunların doğduğunu söylerler ve tekrar dağıldıklarında

da öldüklerini, bu yanlıştır, ama ben de bu geleneğe uyuyorum."[3] *Sevgi* ve *çekişme* elbette elementler gibi süreklidir: "Sınırsız zaman, bu ikisinden hiç bir zaman yoksun olmayacaktır" (fr. 16).

*Sevginin* ve *çekişmenin* zıt etkileri, *sevginin* farklı olanlar arasındaki cazibeyi, *çekişmenin* ise benzerler arasındaki cazibeyi temsil ettiğini söyleyerek de ifade edilebilir. *Çekişmenin* elemenleri birbirinden ayırma eğilimi, doğal bir sonucu olarak, her birinin ayrı bir kütle halinde toplanmasını da getirir. Aristoteles bunu açıkça ortaya koymaktadır, ancak selefinde bir kusur bulmaya istekli olduğu için Empedokles'e gerçekdışı bir tutarsızlık isnat eder. "Her hâlükarda" diye yazıyor (*Metaph*, 985a23), "onun *sevgi* kavramı pek çok yerde bölünmekte, *çekişmesi* ise birleşmektedir. Bütün, *çekişme* tarafından elementlere ayrıldığında, ateş ve diğerlerinin her biri, tek içinde toplanır; ve yine *sevginin* eylemi altında tek içinde bir araya geldiklerinde, her bir elementin parçalarının bir kez daha ayrılması gerekir."

fr.17'nin doğa ve iki kuvvetin, özellikle de *sevginin* işleyişi hakkında söyledikleri, başka yerlerde de doğrulanmakta ve Empedokles'ın en sonunda atıl madde ile mekanik güç arasındaki ayrım düşüncesine ulaştığı görüşüne ciddi şüpheler getirmektedir. *Sevgi*, artık cansız cisimleri manyetizma ya da yerçekimi biçiminde birbirlerine çeken, kişisel olmayan güç için mitsel bir isim olmaktan çıkar. Aphrodite'tir o, insanların kendi yüreklerinde hissettikleri aynı güçtür, onları barış ve sevecenlik düşünceleriyle doldurur, öte yandan *çekişme* (ya da 21.7'deki ifadeyle öfke) nefreti uyandırır. fr. 22'de Aphrodite onları birleştirdiğinde, elementler "bir diğeri için sevgilidir" ve *çekişmenin davetleriyle* hasmane ve gaddar olurlar. fr.21'de *sevgide* bir araya gelirler ve "bir diğeri tarafından arzulanırlar." Mikrokozmos ve makrokozmos aynı psikolojik ilkelere tabidir. Empedokles sonunda haraket edenle hareket ettireni ayırmıştır, ama hâlâ Descartes veya Newton'un dünyasında değiliz.[4] Gerçekten de Empedokles'in kuvvetleri mekanik, psikolojik ve ahlaki açıdan nötr oldukları için ona uygun olamazlardı, çünkü onun da vazedeceği dini bir mesajı vardı, *Arınmalar*'daki mesajı, ve her ikisi de tek bir dünya görüşüne dayanıyordu. Fiziksel dünyanın bazı yönleri insana bunu unutturabilir ama Empedokles'in kendi sözleri Aristoteles'in eğer bir insan Empedokles'in kusurlu ifadesinden ziyade onun anlamını takip ederse, *sevginin* iyiliğin sebebi, *çekişmenin* de kötülüğün nedeni olduğunu söyleyecektir şeklindeki özdeyişini (*Metaph.* 985a4) doğrulamaktadır. Tarihte eşi olmayan bir fiziki ve ahlaki düalizm kombinasyonunu sunar bize, öyle ki başka hiçbir zamanda bu mümkün olamazdı.

Bu güçlerin bir başka özelliği de daha sonraki çağın aklı için aynı derecede rahatsız edicidir. Aristoteles, kendi yaptığı çok belirgin sınıflamayı da hesaba katarak,

sevgi konusunda Empedokles'in nihai, biçimsel ve maddi nedenleri birbirine karıştırdığından şikâyet eder (*Metaph.* 1075b2). Bu *iyi* idi ve aynı zamanda "hem hareket eden prensip -zira şeyleri birleştiriyordu- ve hem de madde idi, çünkü karışımın bir parçasıdır." Varoluş mekânda hâlâ genişlemeye bağlıydı ve bu yüzden *sevg*inin elementlerle "uzunluk ve genişlik bakımından eşit olduğunu" okuyoruz. *Sevg*inin etkisi fiziksel nüfuz olmadan uygulanamaz, bu güçlerin eyleminin fiziksel mi yoksa psikolojik mi olduğunu tartışmak da işe yaramaz çünkü her ikisidir. Ruhsal yetilerin kendilerinin maddi olarak nefes veya kan gibi tasarlandıkları bir çağda başka türlü de pek olamazdı zaten.

> (fr.22) "Çünkü bütün bunlar -parıldayan güneş, toprak, gök ve deniz- fani şeylerde onlardan çok uzaklara saçılan kendi parçalarına sahiplerdir; ve daha ziyade karışım için yerine konulmuş olanların hepsi de aynı şekilde Aphrodite tarafından özümlenir ve birbirlerini aziz tutarlar. Ancak düşmanlar, kökende, kompozisyonda ve kalıplanmış olan biçimde birbirinden en uzak olanlardır, bunlar *çekişme*nin davetleri ile gaddarlaşmışlardır ve birleşmeye her açıdan alışmamış durumdadırlar."

*v.* 2 Ἠλέκωρ, yani "parlayan" Homeros'ta güneş Hyperion için kullanılan bir sıfattır (*Il.* 19. 398 ve bak. 6. 513). Burada ateşin yerini güneş, havanın yerini gök almıştır.

*v.* 9 bozulmuştur. Başlangıçta Simplikios νεικεογεννέστηοιν tabirini kullanıyor ve kendi yorumunda τοῖς νεικεογενέσι ifadesine gönderme yapıyor, "*Çekişme*den doğan şeyler." Öte yandan Panzerbieter'in νείκεος ἐννσίησιν ifadesinde yaptığı yaptığı küçük düzeltmeyle "*Çekişme*nin davetleriyle" şeklini alan cümle herkes tarafından haklı bir kabul görmüştür. Son kelime de belirsizdir fakat anlamı konusunda pek kuşku yoktur.

Birinci fıkra, elementlerin bir dünya oluşturmak için birbirlerine karıştıkları zaman ayrı kimliklerini kaybetmedikleri noktasını ortaya koymaktadır. Pasajın geri kalanı, iki karşıt güç arasındaki rekabette, diğerleri ile kolayca bir araya gelen bazı cisimlerin oluşmakta ve *sevg*i bunlardan daha başka bileşikler oluşturmaktadır; diğerleri ise karışımlarını yasaklayan bir yapıdadır, bu yüzden *çekişme* onlardan istediği şeyi almıştır ve ayrı varlıklar veya maddeler olarak kalmaya devam ederler. fr.91'de buna şarap ve yağ karşısında suyun farklı davranışlarıyla örnek verilmiştir. Bu "karışım için uygunluk" ya da uygun olmayış, her cisimdeki mikroskobik açıklıkların büyüklüğüne bağlıdır.

Elementlerin doğası ve bunların *sevg*inin ve *çekişme*nin etkisi altındaki davranışları o kadar önemlidir ki Empedokles bu hususu farklı şekillerde tekrarlamaktan çekinmez. Bu yüzden fr.21'de şunları söylüyor:

"Şimdi gel de eski sözlerimin bu şahidine bak, onların içinde herhangi bir şey biçimden yoksun mudur; bakılamayacak kadar beyaz ve baştan başa sıcak güneş, o sıcaklık içinde yıkanan tüm ilahi şeyler (?) ve parlak ışınlar ve karanlık ve soğuk olan her şeydeki yağmur ve köklü ve sağlam topraktan çıkan pınar. *Öfke*de hepsi farklı ve kopuktur, ancak *sevgi*de bir araya gelirler ve birbirlerini arzularlar. Çünkü eskiden ve şimdi var olan her şey bunlardan doğdu ve doğacaktır -ağaçlar, erkekler, kadınlar, hayvanlar, kuşlar ve suda beslenen balıklar, ve uzun ömürlü en onurlu tanrılar. Sadece bunlar var ama birbirlerinin içinden geçerek görünüşlerini değiştiriyorlar; buraya kadar karışım değişimi etkilemektedir."

*v.* 2. Bazı akademisyenler (bak. Bignone ve DK *ad loc.*) μορφῇ ibaresini muhtemelen haklı bir şekilde elementlerin biçimine veya niteliğine atfediyor, nitekim buna sonraki satırlarda temas edilmiştir.

*vv.* 3-7 bize Aristoteles'in de gördüğü gibi (*GC*, 314b20) elementlerin şiirsel bir tasvirini veriyor. Güneş ateş yerine (22. 2, 71.2'de olduğu gibi) ve yağmur da su yerine (fr.38'deki gibi) kullanılmıştır. Empedokles toprağın, kendisi katı olmaktan ziyade katı şeyleri üreten element olduğunu söylüyor. 4. dize bu yüzden havayı tasvir ediyor olmalıdır, fakat kesin metin ve anlam belirli değildir. *İlahi şeyler* Diels ve Burnet tarafından göksel cisimler olarak alınmıştır ki bunlar katılaştırılmış havadan yapılmışlardır (a60). (Bignone bunların ölümsüz ἄνβροτα olmayışlarına itiraz eder fakat bunlar genel olarak ilahi kabul edilmiştir ve Empedokles bu popüler ifadeleri kullandığını bizzatihi itiraf etmiştir.) Çoğul kullanmak suretiyle burada sadece havanın partiküllerini anlatmak istemiş olması daha muhtemeldir fakat dize hâlâ belirsizliğini korumakta. Sadece Simplikios'ta ortaya çıkıyor, öte yandan Aristoteles ve Ploutarkhos *vv.* 3 ve 5'ten ard arda alıntılar yapmışlar. ὅσσ εἴδι (=sıcaklık) τε Simplikios'un MSS.'indeki çeşitli anlaşılmaz okumalara dair Diels'in bir varsayımıdır. Empedokles için hava gökle eşanlamlı olduğundan (22. 2) ondan güneşin sıcaklığı ve ışığı içinde yıkanıyor diye bahsetmesi son derece doğal.

*v.* 3. Ateş Empedokles'e göre suyun siyah olduğu kadar beyazdı (*v.* 5). bak. Theophr. *De Sensu*, 59 (a69a) ve 7 (a86). Aristoteles *GC* 315a10'da bu pasaja bir göz atıyor: καθάπερ λέγει τοῦ μὲν ἥλιον λευκόν καί θερμόν τήν δὲ γῆν βαρύ καί σκληρόν.

*v.* 6. DK'de θελεμνά Simplikios'taki θελημνά veya θέλημα ifadesinde yapılan bir düzeltmedir. Hesychius'ta θέλεμνον ὅλον ἐκ ῥιζῶν olarak geçiyor ama kelime başka yerde ortaya çıkmıyor. θέλυμνα Stutz.

O halde elimizde altı nihai unsur var; dört pasif ve iki de aktif. *Sevgi* ve *çekişme* her ne kadar görünmez ve hayal edilemeyecek derecede ince ve seyrek olsa da (elbette hava veya ateşten daha da fazla) ve her ne kadar etkileri öncelikle psikolojik olsa

da, ruhsal nitelikleri henüz fiziksel formdan ayrılmamıştır. Ancak ve ancak dünyada olmak ve sürekli-yaşayan unsurlarla kaynaşmak suretiyle, ya karşılıklı kucaklaşma içinde bir araya gelmelerine ya da birbirlerine karşı soğuk bir seçkinlik içinde ayrı durmalarına sebep olan duygularla kendilerine ilham verebilirler. Bu hareket tarzlarının ikincil etkileri fizikseldir ve tesadüfün sonucudur. Bunun nasıl meydana geldiği sonraki bölümde ortaya konacaktır, nitekim oradaki bilgiler psikolojik içtepilere rağmen (ki çoğu kez görmezden gelinirler) Empedokles'in bilime madde üzerinde işleyen bir kuvvet fikrini sokan ilk Avrupalı olarak tarihe geçmeyi hak ettiğini iddia edenlere tamamen haklılık kazandıracaktır. Öte yandan M.Ö. beşinci yüzyıldan gelen bu Sicilyalı Yunanlının düşünceleri bazı eleştirmenlerin bazen düşündüğü kadar basit değildir.

## H. EMPEDOKLES'TE NEDENSELLİK: TESADÜF, ZORUNLULUK VE DOĞA

Antik çağda Empedokles'e karşı özellikle Aristoteles tarafından, önce altı ama sadece altı tane nihai ilkeyi varsaydıktan sonra bunları bir dünyanın inşası için yetersiz bulduğu ve bu yüzden *tesadüf* (tyche) ve *zorunluluk* (Ananke) olmak üzere iki ilkeyi daha ilave ettiği söylenerek karşı çıkılmıştır. Bignone (*Emped.* 306l1.) gibi bazı modern akademisyenler bu sistemde gerçek bir zayıflık olduğunu düşünmüşlerdir. Aristoteles şöyle yazıyor (GC, 33437): "Asıl hareket ettirici ve hareketin gerçek nedeni nedir? *Sevgi* ve *çekişme* olamaz, çünkü bunlar *belirli türden* bir hareketin nedenleridir." Bunun ne tür bir hareket olacağını daha önce belirtmişti (333b72): "Bunlar sırasıyla birleşme ve ayrışmanın nedenleridir."[1]

Bu bölümde Aristoteles, şeyleri kendi bakış açısıyla, yani teleolojik olarak görür. Ona göre, *Physics*'te söylediği gibi, olayların, tesadüf ve amaç olmak üzere sadece iki olası açıklaması vardır. Tesadüf düzenlilikten (her zaman ya da çoğunlukla meydana gelen şeylerden) sorumlu tutulamaz, bu nedenle bu amaçsal nedenselliğin sonucu olmalıdır. Fakat genel olarak doğanın gerçekten bir düzenliliği vardır (örneğin bir buğday tanesi her zaman daha fazla buğday üretir, zeytin değil), dolayısıyla doğa ideolojik olarak çalışır. Tesadüf olayları sadece ara sıra meydana gelir ve yokluğundan ziyade amacın başarısızlığının göstergesidir.

Bu bakış açısıyla Aristoteles'in, Empedokles'i yanlış fikirli bulması kaçınılmazdı[2] ancak bu herkesin paylaşacağı bir bakış açısı değildir. Örneğin Empedokles farklı organik maddelere ait yapıyı, elementlerin onların içinde ne oranda karışmış olduğuna atfeder. Bu oran *sevgi* ve *çekişmenin* etkileşiminin bir sonucudur. Burada oran için

kullanılan kelime *logos*tur, fakat *logos* Yunanca'da bazıları sadece rasyonel varlıkların davranışlarına gönderme yapan birçok başka anlamlarda sahipti; düşünce veya düşüncenin sonucu anlamına gelebilir. Aristoteles kelimeler üzerindeki bu oyuna devam ederek şöyle söylüyor: "O halde bu *logos*un sebebi nedir? Herhalde ateş ya da toprak değil, ama *sevgi* veya *çekişme* olmadığı da belli çünkü birincisi birleşmenin sebebidir, diğeri de ayrışmanın. Sebep, her birinin temel doğasıdır -Empedokles'e hiçbir anlam ifade etmeyecek olan Aristotelesçi fikirlerin utanmaz bir biçimde sunulmasıdır bu- ve bu da onun söylediği gibi sadece "karışmış olanın karışması ve ayrışması" anlamına gelemez. Bunun için doğru isim tesadüftür, *logos* değil, çünkü şeylerin tesadüfen karışmış olmaları mümkündür."

Empedokles'ın *logos* kelimesini bu bağlamada kullandığını gösteren hiçbir kanıt yoktur[3] ve onun organik maddelerin ve canlıların tesadüf eseri var olduğunu öğrettiğini kesin olarak bilmekteyiz, öte yandan elementlerin bir araya gelebilecek ve birliklerini bir süreliğine koruyabilecek oluşları ona göre *sevg*inin etkisine bağlıydı. (Aristoteles'in bunu biraz kafa karıştırıcı bulması şaşırtıcı değildir, nitekim *De Anima*'da (408a21) sabırsızlıkla şöyle sorar: "*Sevgi* herhangi bir tesadüfi karışımın mı yoksa *logos*a uygun bir karışımın mı sebebidir?") Kemiğin oluşumunu açıklarken elementlerin karışımındaki oranlardan söz ettikten sonra diyor: "*Sevg*inin harika çimentosuyla birleşmiş beyaz kemikler oldular" (fr.96) ve yine kan hakkında "Cypris'in mükemmel sığınaklarına demir attı" (98-3). Ayrıca en uygun karışımın ne olduğunu hakkında aynı fragmanda toprağın "diğerlerinin eşit miktarlarıyla meydana geldiğinden" ve fr. 85'te de ateşin "gözü meydana getirirken bir miktar toprakla karıştığından" bahseder; sert bir iskeletin üzerinde yumuşak bedenlere sahip yaratıklar "bu yumuşaklığı Cypris'in ellerinde bulurlar" (75,2). Yine şöyle yazıyor: "Bütün şeyler *tesadüfün* merakı ile düşünür" (fr.103) ve "bugüne kadar en iyi bedenler buna tesadüften paylarına düşenle ulaşmıştır" (fr.104). Bu örneklere atıfta bulunarak Simplikios şöyle ekler (*Phys.* 331.10): "Empedokles'in *Physica'sında* bu tür birçok ifade bulunabilir." Burada Aristoteles'in eleştirisini geliştiriyor (*Phys.* 196a11f.) ve daha önceki doğa filozoflarının, alıntı yaptığı Empedokles de dahil olmak üzere tesadüfe hiç bir açıklama yapmasalar da, bundan yararlandıklarını söylüyor. Burada en çarpıcı olan belki de Empedokles'in teleolojist cephaneliğin en en güçlü silahını oluşturmak bakımından olumlu biyolojik özelliklerin tek açıklaması olarak tesadüfü kullanmasıdır. Bu yaklaşım en çok, hayvanların evrimi konusunda en iyi olanın hayatta kalmasına dair söyleminde ortaya çıkıyor (s. 203f.) ancak bu da Aristoteles'in *De part. Anim.* 640a19'daki eleştirileriyle açıklanabilir: "Empedokles, hayvanların bir çok özelliklerinin oluşumları sırasındaki rastlantısal olayların sonucu olduğunu, örneğin omurganın omurlara

böldüğünü, çünkü (fetüsün) eğik duruşunun onu kırdığını söylerken hatalıdır."[4]

Daha sonraki kısımlarda organik doğanın oluşumunun tesadüfi karakteri onaylanmaktadır. Dinsel bakış açısına ve uyum ve iyilik ruhu olarak Aphrodite'i seçmiş olmasına rağmen, Empedokles, tıpkı İyonyalılar gibi fiziksel dünyayı açıklarken hiçbir şekilde bir teleolog değildir. Bu, Aristoteles'in gözünde, ondan önce Platon için de olduğu gibi[5] büyük bir hataydı ama belki de bu konuda daha bilimsel bir bakış açısı sergileyen Empedokles ve onun selefleridir. Üstelik açıkça kabul etmiş olduğu bağımsız bir sebep olarak tesadüfü bu anlayışa mantıksız bir şekilde eklediğini söylemek pek de doğru olmaz. "*Tyche*'nin merakıyla" şeklindeki şiirsel ifadeden ayrı olarak, buradaki isim söz konusu parçalarda görülmüyor, şansa veya tesadüfe dayalı ortaya çıkışlar ise fiillerle iletilmiş.[6] Aristoteles (*Phys.* 196a8), tesadüf diye bir şey olmadığına, her olayın belirli bir sebebi olduğuna inananların, bu görüş için daha önceki filozofları yardıma çağırdıklarını söylüyor. Bunlar var olma ve çözülme tartışmalarında tesadüfü görmezden gelirler ve tesadüfi olay diye bir şey yoktur gibi davranırlar. Aristoteles yanıtında "Sadece eğer bunu açıklamayı ihmal ettilerse bunu yapmamalıydılar" der çünkü aslında kendileri de hem kozmogoni hem de zoogoni alanında sözgelimi Empedokles kadar bu kavramdan yararlanmaktadırlar. Bu şiiri okuduğu anlaşılan Simplikios da aynı şeyi söylüyor (*Phys.* 331.15): "Empedokles daha az dikkate değerdir (yani atomculara nazaran) zira tesadüfe sadece küçük meselelerde yer veriyor ama ne olduğunu asla açıklamıyor." Bundan çıkan doğal sonuç Empedokles'in, her çağdaki pek çokları gibi, tesadüfün kendi başına bir neden olma ihtimalini varsaymaksızın şeylerin *öylece gerçekleştiklerinden* veya *tesadüfen* olduklarından söz edebilmesidir. Onun buna dair anlayışı, *Ananke* ile ilgili kısa bir tartışmadan sonra biraz daha net hale gelmekte.

Parmenides gibi Empedokles de *Ananke*'den kişisel bir güç olarak bahsederken diğer şairleri ve dinsel öğretmenleri takip eder. fr.116'da *sevgi* "tahammül edilemez Ananke'den nefret etmektedir" ve fr.115 Ananke'nin bir fermanından bahseder. Bunun Empedokles sistemindeki işlevi, inanılmaz derecede tutarsız olan yorumcuların kafasını karıştırmıştır. Tek bir yerde Aetius onu dört elementin maddeyi, *sevgi*yi ve *çekişme*yi biçimlendirdiği *tek* olarak isimlendirir; diğer bir yerde ise ilkeler ve elementlerden faydalanan bir neden olarak tanımlar. Ploutarkhos onu basit bir şekilde *sevgi* ve *çekişme* ile özdeşleştirir, öte yandan Simplikios onu üçüncü bir yaratıcı neden olarak listeler. Başka bir yerde Empedokles'e daha detaylı bir düzeni atfeder, bu düzende elementler tarafından sergilenen iki zıtlık (sıcak-soğuk, kuru-ıslak) bir *sevgi* ve *çekişme* çifti altında toplanır ve dolayısıyla bu da *monad Ananke* altındadır.[7]

Bu yazarların, şiirin hangi kısımlarına atıfta bulunduğunu söyleyemeyiz, fakat ifadeleri, burada buldukları şeyleri peripatetik form ya da daha sonraki formlar için-

de yeniden modellemeye çalıştıklarını gösteriyor. Empedokles'in kendi mısralarının Aristoteles'in basit ifadesinin ötesine geçmesi pek olası değildir (*Phys.* 25237): "Empedokles *sevg*inin ve *çekişme*nin harekete geçiricisi olarak ardıl üstünlük halinin, zorunlu şeylere içkin olduğunu kastetmiş gibi görünüyor." Başka bir deyişle Ananke'nin kişileştirilmesine rağmen, onun kastettiği şey elementlerin ve *sevgi* ile *çekişme*nin olduklarından başka bir şey olmadıkları ve başka türlü olamayacaklarından ibaretti. Hippolytus'un fr.115'teki (*Ref.* 7.29; DK, 1, 356f.) "Ananke'nin fermanı" hakkındaki yorumu bununla karşılaştırılabilir: "Onun Ananke dediği şey, bir'in *çekişme* sayesinde çokluğa ve çokluğun da *sevgi* sayesinde tekliğe doğru değişimdir."[8]

Bir Yunanlı için tesadüf ve zorunluluğun için hemen hemen aynı şey olabileceği unutulmamalıdır. Orestes'in Ajax'taki Tecmessa'nın kötülüklerin en kötüsü olduğunu iddia ettiği "zorunlu tesadüf" yüzünden öldüğü söylenebilir. Platon, Empedokles gibi teleolojik olmayan filozofların kozmogonisini, şeylerin "tesadüf tarafından zorunlu olarak" meydana geldiğini söylediklerini belirterek eleştirir. Bir kaç paragraf sonra da aynı sebebi "tesadüf ve doğa (*physis*)" olarak adlandırır.[9] Bütün bunlar garip gelebilir, ancak tutarlı bir görüşü temsil eder. Bu insanların gözünde *physis* fizik, her bir ayrı şey ya da maddeye içkin olan doğal bir zorunluluktur, yoksa onların aralarındaki bir etkileşim yasası değildir. Her şeyin kendi *physis*inin dikte ettiği şekilde hareket etmesiyle birlikte, aralarındaki çatışmalar da zorunluluktan kaynaklanmasına rağmen tesadüfi olacaktır. *Tesadüf* derken kastedilen şey Aristoteles'in daha sonra ortaya koyduğu gibi "insan aklına aşikâr olmayan bir sebep"tir. Yağmurun yağacağından ve alevlerin yükseleceğinden emin olabiliriz, çünkü bunu yapmak onların kendi *physis*leri içindedir. Ancak, ateşin bir parçasının suyun bir kısmı ile ne zaman ve nerede karışacağını ve ne oranda karışacaklarını söylemek bizi aşar. Aslında bir kozmosun oluşumu, her biri kendi içtepileri tarafından belirli şekillerde sevk edilen maddi cevherler arasındaki bir çatışmanın tasarlanmamış ve amaçsız sonucudur. Platon ve Aristoteles'in en ağır toplarını teleolojinin lehine yönelttikleri bu tür kozmolojinin özü budur.

Bu, Empedoklesçi evrendeki bir başka aktif faktörü, bizatihi elementlerin içsel motive edici güçlerini de ortaya çıkarıyor gibi görünmekte. Kuşkusuz bunlar, dışsal güçler tarafından harekete geçirilmedikçe tamamen atıl kalacak ölü maddeler değildirler ama Empedokles'in sebep ve güç kavramlarını analiz edip onları Aristotelesçi tarzda ayırt etmeye çalışırsak, onun düşüncelerini çarpıtıyor ve aslında onunla ilgisi olmayan bir mantığı onun üstüne yapıştırıyor oluruz. Bu konularda Empedokles popüler düşüncenin belirsizliğine çok daha yakındı. "Ona göre" diyor *De Anima*'da Aristoteles (415b28), "bitkiler aşağı doğru büyür çünkü toprak doğa yüzünden aşağı doğru ve ateş yüzünden de yukarı doğru ilerlemeye meyillidir." Buna biraz benzer

şekilde *De gen. et corr.*'da daha önce zaten alıntıladığımız bölümde de Empedokles'in hareket ve nedenlerine ilişkin görüşlerinin nafi olduğunu göstermeyi amaçlar ve şunları söyler: "Ayıran şey *çekişme*dir, öte yandan *aither* yukarı doğru *çekişme* tarafından taşınmaz, fakat bir yerde söylediği gibi doğal olarak veya tesadüfen taşınır. Zira (diğer elementlerle) bu şekilde karşılaşma şansı bulur." Başka bir yerde de yukarı doğru hareket etmenin ateşin doğası olduğunu söyler, ancak "*aither*" der, "uzun kökleriyle toprağa batmıştır."[10]

Aristoteles'in zihni *doğal* ve *zorlanmış* hareketler arasındaki ayrıma ve tüm doğal hareketin önceden belirlenmiş bir sona doğru yönlendirilmiş olması gerektiği teorisine dair kendi fikirleriyle doludur. Onun söylediği şey bundan daha fazlası değildir, yani ona göre Empedokles'in zihninde, elementlerin her birinin hareketinin zorunlu olduğu ve elementlerin toplanmasının da tesadüfi olduğu fikri vardır. Bunların ikisi de *doğa*nın sonucuydu, ki bu da teleolojik değil, zorunlu bir nedendi. Onun için *Metaphysics*'te (1000B12) şöyle yazıyor: "Değişimin kendisine dair bir sebep önermiyor, şeylerin doğasında mevcut olduğu dışında..." Sanki onlar için değişmek *zorunluymuş* gibi; ama bu zorunluluğa dair hiçbir neden önermiyor. Öte yandan şurası açıktır ki elementlerde iş başında olan bir başka ilke daha vardır, yani benzerin benzeri çekmesi. Ateşin veya toprağın herhangi bir kısmında, aynı elementin diğer kısımlarını arama ve ona katılma yönünde doğal bir eğilim vardır. Bu da evrensel ölçüde popüler bir kavramdı. Tannery, Empedokles'e göre bunun aşkın bir güç olmadığını, fakat maddenin, özünde var olan bir özelliği olduğunu işaret ettikten sonra haklı olarak şunları eklemektedir: "Nous ne pouvons guère penser trouver autre chose à cette époque." Homeros'tan beri ve hiç şüphesiz daha önce de "Tanrı'nın her zaman benzeri benzerle bir araya getirdiğine" inanılmıştır (*Od.* 17.218) ve bu prensip, Demokritos da dahil olmak üzere birçok rasyonel düşünürde çeşitli kılıklar altında ortaya çıkmıştır. Burada yine eleştirmenler, Empedokles'in kendi sisteminde kabul görenler yanında başka bir gücü daha devreye soktuğunu tespit ettiklerini iddia ettiler. Kuşkusuz bununla *sevgi* ve *çekişme*nin dışsal güçleri arasında bir bağıntı kurmak zordur, çünkü Aristoteles'in de belirttiği gibi, birbirine benzemeyen şeyleri ayırırken, *çekişme* benzer maddeleri de bir araya getirir.[11] Bu ilkenin hatırlatıldığı pek çok pasajda Empedokles'in maddenin içkin özelliği hakkında mı yoksa *çekişme*nin onun üzerindeki etkisi hakkında mı konuştuğuna kendisini ikna ettiği hususunda karara varmak her zaman kolay değildir, nitekim fr.90'da şöyle yazar: "Bu yüzden tatlı olan tatlıyı benimser, acı olan acını üstüne atılır, asitli olan asitli olan gelir, sıcak olan da sıcağa."[12] Empedokles bunun, şeylerin içkin bir özelliği olduğunu, üzerinde çok düşünmeden aksiyomatik olarak kabul edecekti ve muhtemelen Burnet de şu

sözleriyle bu gerçeğe en çok yaklaşan kişidir (*EGP*, 233): "Bu her bir elementin özel doğasına bağlıdır ve ancak *çekişme, küre*yi böldüğünde etkili olabilmektedir." (Daha somut bir ifadeyle, benzerin benzer üzerindeki cazibesinin "gözeneklerin simetrisi" doktriniyle açıklandığını düşünüyordu) Empedokles'in baskın amacı gerçek dünyayı Parmenides'in onu dondurmuş olduğu teklik ve hareketsizlikten kurtarmaktı. Sonuç olarak buna, görünüşte üniter ve durağan olan bir kavramdan başlaması ve tekliğin aslında zorunlu olmadığını, hareket ve değişimin de buna dahil edilebileceğini göstermesi gerektiğini hissetti. Bu anlayış, onun sisteminde, *sevg*inin, elementleri artık kendilerine özgü doğalarının ayırt edilemeyeceği noktaya kadar bütünüyle karıştırmış olduğu *küre* ile temsil ediliyordu. Benzemezleri bir arada tutan bu büyük güçle birlikte onların kendilerine benzerleri aramaya yönelik doğal eğilimleri de, *çekişme*nin eşit derecede güçlü müdahalesi olmadan etkisiz kalacaktı. Sisteme "her şeyin bir arada" olması haliyle başlamanın bir başka nedeni de, yeryüzünün ve cennetin İyonyalıların monist sistemlerinde tek oldukları çok eski mitlerden beri kozmogoninin hep bu şekilde başlamasıdır. Empedokles'in *sevgi küre*si, özellikle Anaksimandros'un ilkel *apeiron*unu andırır; bu "Anaksimandros'un düşüncesindeki kafa karışıklığının berraklaştırılmasından başka bir şey değildir aslında."[13] Onun görünüşteki bu teklik kavramı, eğer karşıtlar ondan "ayrıştırılacaksa" mantıksal olarak, bir karışım halini almak zorundaydı. Parmenides'in düşüncesini takip eden Empedokles de da, aynı zamanda sınırsız olsa da orijinal kütleyi küresel kabul etmişti -daha önceki düşünürlerin de aklına gelmiş olabilecek fikirlerin bir bileşimi (bak. Empedokles s. 170).

Empedokles'in fiziksel teorisinde, fikirlerin tarihinde modern düşünce kategorilerinin birbirleriyle tamamen ilintili olmadığı bir geçiş aşamasıyla karşılaşıyoruz ve bunu anlamak, eleştirmekten daha değerlidir. Beden ve ruh kavramlarının ayrılması, henüz tam olarak hangi aşamaya ulaştığını söylemek ifade gücümüzün ötesinde olsa bile henüz tamamlanmamış, çok aşamalı bir süreçti. Herakleitos'un *rasyonel ateş* kavramıyla daha önce tanışmıştık. Burada henüz ayrışma hakkında hiçbir ipucu yoktu, ne kadar yalın görünürse görünsün, böyle karma bir düşüncenin zorlukları çok yakında bir kırılma noktasına ulaşmalıydı. Empedokles, harakete geçirici gücü iki ayrı varlığa yerleştirmek suretiyle bu kırılmayı gerçekleştirdi. Yine de bunların eylemleri psikolojiktir. Bunlar, elementler arasında hakimiyet kurmak için çabalayan sevgi ya da benzeşme ve nefret ya da öfkedir ve bu türden içtepiler hakkında, onları hareket ettiklerinden ziyade *canlandırdıklarını* söylemek neredeyse daha doğrudur. En azından onların eylemlerine teslim olan cisimler sadece ölü şeyler değildir ve onlara ilahi isimlerin bahşedilmesi şiirsel bir âdetten daha fazlasıdır. Öte yandan Empedokles'in önemi hilozoizmin ayak izlerinden ayrılmamasında değil, elementlerin yok edilemez

ve değişmez olduğunu ilan ederek attığı büyük bir adımdadır. Ona göre kozmos bu değiştirilemez köklerin farklı oranlarda bir karışımıyla biçimlenmiştir ve karışımın üretilmesi için gerekli olan hareket, elementlerin kendileri tarafından değil, (zayıf Miletoslu düşünce tarzı) onlar üzerinde işleyen ayrı kuvvetler tarafından meydana getirilmiştir.

## İ. KOZMİK DÖNGÜ

Mevcut dünyamızın daha açıklayıcı analizini, organik maddelerin ve canlıların oluşumuyla ilgili detaylarla birlikte, tüm kozmik süreci gözden geçirene kadar bir kenara kaldırmak daha iyi olacaktır. Bu, dünya tarihinin şimdiki aşamasında *sevgi* ve *çekişme*nin rollerini daha net hale getirecektir. fr.17 (s. 153) ve başka yerlerde tanımlanan bu süreç, merak uyandıracak kadar karmaşıktır. *Sevg*inin, tüm elementleri bir bütün olarak birleştiren kurallarına kimsenin karşı çıkmadığı bir dönem vardır. Sonra *çekişme*, *küre*ye dahil olur ve nihayet ona tam olarak sahip olana her bir element diğerlerinden izole olan kadar onları ayırmaya başlar. Bunun ardından *sevgi* tekrar öne çıkar, bir kez daha bütüne yayılır ve ayrışan unsurları bir kez daha tamamen birleşinceye kadar tedricen bir araya getirir. İçinde yaşadığımız gibi "fani şeylerin evreni", *sevgi* ve *çekişme*nin üstünlükleri arasında geçici bir ara aşamadır, aralarındaki gerilim ve çatışmanın bir ürünüdür. Evrenin orijinal bir teklikten *ayrıştığına* dair eski kozmogoni düşüncesine, diğerinden daha az kozmogonik olmayan, ayrışma halinden bir araya gelmek şeklindeki bir karşıt süreç eklenmiştir. "Ölümlü şeylerin doğumu çifttir, tükenişleri de öyledir" (17.3). Tek bir kozmogoni değil, sonsuz bir dünyalar ardışıklığı vardır. "Empedokles ve Anaksagoras da diğer şeyleri karışımdan ayırmak suretiyle üretiyorlar, fakat ayrıldıkları nokta Empedokles'in bu şeyleri bir döngü içinde var etmesi, Anaksagoras'ın ise bunun tamamen bir kereliğine olduğunu düşünmesi" (*Arist. Phys.* 187a23) ya da Simplikios gibi onu daha tam olarak açıklamasıdır (*De Caelo*, 293.18):

> Diğerleri aynı kozmosun dönüşümlü olarak var olup yok olduğunu ve bu silsilenin sonsuza kadar devam ettiğini iddia ediyorlar Böylece Empedokles, *sevgi* ve *çekişme*nin sırayla hakimiyet kazanacağını söyler; *sevgi* her şeyi tek içinde araya getirir, *çekişme*nin yarattığı kozmosu yok eder ve ondan bir *küre* yapar, öte yandan *çekişme* de elementleri birbirinden tekrar ayırır ve bunun gibi bir dünya yaratır.

Buraya kadarki kısım nettir, öte yandan döngünün her aşamasının ayrıntılarını ele almaya kalktığımızda şiire dair elimizdeki bilgilerde yer alan boşluklar, hepsi kesin bir şekilde çözülemeyecek olan bir takım problemleri gündeme getiriyor.

*İlk aşama: Sevgi Küresi*

"Bu şekilde *sürekli* değişmeye asla son vermezler, hepsi *sevgi* yoluyla bir araya gelip tek olurlar, sonra da *çekişme*nin nefretiyle birbirlerinden ayrılırlar" (fr.17, 6-8). Süreç döngüsel olmasına rağmen, mantıksal başlangıç noktası (önceki bölümde verilen nedenlerden dolayı), *sevg*inin her şeyi teklike içinde bir araya getirdiği zaman ortaya çıkan birlik halidir.[1] Bu şekilde meydana gelen *küre* için Hippolytus bir tasvir yapmıştır (*Ref.* 7.29.13, fr.29), *sevgi* tarafından düzenlendiğinde kozmosun nasıl bir şekil aldığı hakkında şöyle söyler:

> "Onun sırtından birbirinin tıpatıp aynısı olan dallar çıkmaz, ne ayakları ne de çevik dizleri vardır, üretime dair hiçbir parçası yoktur, o bir *küre*dir ve her yönde kendisine eşittir."

Burada karşımıza çıkan ilk sürpriz belki de Empedokloes'in elementlerin orijinal karışımının antropomorfik ya da teriyomorfik (hayvan formunda) olduğunu inkâr etmekte zorlandığını görmek oluyor. Ama ona göre bu bir tanrıdır, Aristoteles'e göre "en mübarek olan tanrı"[2] ve onun aşikâr olan prototipi, Xenophanes'in üniter kozmik kutsallığıdır. Bu aynı zamanda Empedokles'in, kendi sisteminin farklı bölümleri arasında muhafaza etmeyi başardığı kayda değer bir tutarlılığı da göstermektedir. Kusurlu dünyamızda, yaşamın en yüksek tezahürleri, yani zeka ve bilgi, elementlerin en mükemmel karışımını sergileyen fiziksel ortam aracılığıyla elde edilmiştir.[3] Dolayısıyla gerçekten mükemmel bir harman elde edildiğinde, ürünün tüm yaşamın en yüksek şekli, yani yücelik olması gerekir. Xenophanes'te de olduğu gibi bu, hareket etmemiş haldedir. Buna dair daha fazla bilgi Simplikios'tan geliyor (*Phys.* 1183.28):

Eudemus (Aristoteles'in *Phys.* 252a9'da sözünü ettiği) hareketsizlikten, her şey bir araya geldiğinde *sevg*inin üstünlüğü içinde *küre*ye uygulanan hareketsizliği anlıyor.

> "Öyleyse, ikisi de güneşin farkına varılan çevik bedeni değildir" ama onun (Empedokles'in) dediği gibi "her şey bu şekilde Harmonia'nın yakın loşluğu içinde tutulmaktadır ve yuvarlak bir küre[4] kendi dairesel hareketsizliğinden yararlanmaktadır."[5]

Empedokles'in tarzını takip eden birkaç satır daha (fr.28) şiirin başka yerlerinden cümleleri tekrarlıyor, ancak bunların bağlamlarına yeni bir bakış getiriyor ve *küre*nin "tamamen sınırsız" olduğunu belirtiyor. Empedokles burada, Parmenides tarafından ileri sürülen küresel bütünün empatik olarak sınırlandırmasını hedeflemiş olsa gerektir çünkü (Melissos'ta da olduğu gibi) bu değişime dair gerekçelerini bilmiyoruz. Bununla birlikte sınırsızlık ile küresel şekil arasında bir uyumsuzluk görmediği açıktır.

Bu aşamada *küre* defalarca *sevg*inin içinden sızar ve yayılır, *çekişme* ise en uç sınır-

larına kadar sürülür; mekânsal sürgün, etkisizliğin zaruri eşlikçisidir. "Eğer *çekişme* şeyler arasında olmasaydı (yani şimdi olduğu gibi) o zaman hepsi ona göre tek olurdu" diyor Aristoteles (*Metaph.* 1000b1) ve fr.35'in ikinci yarısından alıntı yapıyor: "Elementler bir araya geldikçe *çekişme* en ücra köşeye çekildi." Bu mekânsal ilişkiler *sevgi*nin eksiksiz üstünlüğünün elde edildiği aşamalı süreci tanımlayan fr.35'te vurgulanmakta (s. 178f.).

*Sevgi*nin saltanatı o zaman dört elementi içeren bir *küre*yi temsil eder, öyle ki bunlar *sevgi*nin eşzamanlı mevcudiyetiyle artık birbirinden ayırt edilemeyecek kadar harmanlanmış durumdadır ve normalde aykırı olan özellikleri de hükümsüz hale gelmiştir (bak. a41'de Philoponus). Sonuç olarak ortada bir huzur ve dinlenme vardır, "uzuvlarda herhangi bir bölünme ya da uygun olmayan bir çekişme" söz konusu değildir.[6] Bütün, geçici olsa bile, etkili bir şekilde bir tekliktir ve bir tanrı olarak adlandırılır, tıpkı Xenophanes'in türettiği ve benzer bir sükunetin tadını çıkardığı yüce *bütün* gibi. *Çekişme*, zamanını, bu *küre*nin pervazında tutar. Bunun tam olarak hangi anlamda teklik olduğunu sormanın pek bir manası yoktur. Yapılacak herhangi bir açıklama, tarihsel olmalıdır. Anaksimandros kendi *apeiron*unun hiç kuşkusuz bir teklik olduğunu düşünüyordu fakat bunun bir anlamda kozmosun unsurlarını içermesi gerektiğini gören daha eleştirel dönemlerde bu bir karışım olarak tarif edilmiştir.[7] Parmenides tarafından eğitilen Empedokles, üniter aşamanın unsurları içermesi gerektiğini kavramıştı, çünkü katı bir teklikten hiçbir çokluk ortaya çıkamazdı ve *sevgi*den bahsederken de onları *teklik* içinde (εἰς ἕν) bir araya getirdiğini söylüyordu. Onun hakkında yazarken Aristoteles bazen bu ifadeyi kopyalar ya da *küre*yi "tek olan" diye adlandırır[8] ve bazen de bir karışım olarak nitelendirir.[9] Empedokles mekanik karışım kavramının ötesine geçmemiştir (bu bölümün f.'sinin bunu açıklığa kavuşturmuş olması gerekir), ama önemli olan nokta şudur; *sevgi*nin karşı konulmaz etkisi altında elementler *(a)* kaçınılmaz bir şekilde birbiriyle karışmış hale gelmektedir ve *(b)* birbirleri için o kadar *değerli* hale gelmektedirler ki, aksi taktirde antagonistik olan bütün özellikleri bastırılmakta ve gerçekten de tarifsiz bir uyum içinde ortadan kalkmaktadır.[10]

*İkinci aşama: Çekişmenin ilerlemesi*

"*Çekişme* bir kez daha kazanmaya başladığı zaman, *küre*de hareket de tekrar başlar: "Çünkü (fr.31) birer birer, tanrının tüm uvuzları titremektedir." Bu yüzden Simplikios (*Phys.* 1184.2), fr.31'yi ortaya koyar. Bununla yakın bağlamda anlaşılması gereken bir alıntıya Aristoteles'te rastlıyoruz (fr.30):

"Fakat büyük *çekişme* uzuvlarda kuvvetli bir şekilde arttığında ve onlar için açık bir yeminle sırayla sabitlenen zamanın dolmasıyla birlikte, güce sıçradığında..."

Buna dair Aristoteles (*Metaph.* 1000b12) Empedokles'in değişimin kendisi için hiçbir neden sunmadığı yorumunu yapıyor; değişim doğal olarak gerçekleşiyor gibidir. Kullandığı kelimeler değişimin gerekli olduğunu ima ediyor ama bu zorunluluğun sebebi hiçbir yerde netleşmiyor. Empedokles'in -Parmenides'ten beri kaçınılmaz olan- bu problemi ele almasıyla ilgili olarak, yani hareketi hareketsiz bir küreye nasıl katacağımız hususunda söylenecek muhtemelen çok az şey var. *Küre* artık gerçek bir teklik değildi ve ortada hareket ettirici güçler vardı. Bu yeterli görünüyordu ve güçlerden birinin veya diğerinin belirli bir zamanda etkili olmaya neden başladığı sorusu, fiziksel zeminden ziyade dinsel zeminde cevaplandırılıyordu. Bu satırlarda yer alan "açık yemin" tekrarlanmakta ve Aristoteles'in bahsettiği *zorunluluk* ile birleşmektedir; nitekim *Arınmalar*'dan yaptığı bir alıntıda tekrar doğuş çarkına yakalanan yüce ruhların kaderini tasvir eder (fr.115.1-2):

Büyük yeminlerle mukadder olmuş bir *zorunluluk* kehaneti, tanrıların antik bir fermanı vardır.

*Sevg*inin ve *çekişme*nin bir artıp bir azalması, bireysel ruhların döngüsel seyahatleriyle aynı ebedi yasa tarafından belirlenmişti. Bunun gerçekleştiği fiziksel yollardan biri tahmin edilebilir. Zafer kazanmak ve zaferin kazanımlarını muhafaza etmek için muhtemelen çağlar kadar uzun süren mücadelede, rakibi güçlerini yeniden toplarken, muzaffer olan muhtemelen gücünü kısmen tüketti. Ama nihayetinde, karşıtların hiçbirinin diğeri üzerinde nihai bir avantaj elde edemediği Anaxksimander'in dünyasındaki kozmik adalete benzer şekilde, bu da makrokozmos ve mikrokozmosu yöneten dini bir yaptırımdır.

*Çekişme* daha sonra *küre*ye girer ve onu bozan bir hareketi başlatır. *Sevgi*, bağlarını gevşetirken, her bir elementin kendine benzerleri arama eğilimi de kendini ortaya koyar ve bunlar birbirinden ayrılmaya başlarlar. Psikolojik veya ahlaki açıdan (ki Empedokles için eşit derecede önemlidir) nefret ve ayrılık tohumları, ilahi *küre*nin mükemmel uyumu içine ekilir. Bunların ayrılmalarının seyrinde, dünyamız meydana gelir ve bu süreçte elementler büyük kütleler halinde birbirlerinden çoktan ayrılmışlardır -toprak, deniz, hava ve (filozofun inandığı gibi) kürenin çevresindeki- ancak süreç henüz tamamlanmış değildir. "*Çekişme* ve *sevgi* hâlâ birbirleriyle savaşmaktadır" (Aristoteles, *GC*, 315a16). Öte yandan ana kütlelerin her birinde hâlâ diğer bir elementin bir kısmı bulunmaktadır; topraktan yayılan nehirleri ve toprak yüzeyinin altından fırlayan ateşleri görürüz. İkincisi, farklı oranlarda karışmış çeşitli elementlerden oluşan organik canlıların çeşitliliği söz konusudur.

*Sevgi* arttığında söz konusu tamamlayıcı dönemde elbette ki benzer bir aşamaya ulaşılmalıdır ama bizim dünyamız *çekişme*yi ilerleten bir dünyadır. Bu noktada Aristoteles'in açık ifadeleri, Empedokles'in kendi anlatımıyla ilgili bilgilerimize uygundur. "O, kozmosun artık eskiden *sevg*inin etkisi altında oluşmuş *çekişme*nin etkisi altında benzer bir durum sergilediğini olduğunu söylüyor."[1] *De Caelo*'da bunun için bize garip bir neden sunuyor, ancak bu pasaj aslında daha ziyade söz konusu olguya daha fazla kanıt sağlıyor.

> Dünyanın oluşum sürecini hareket halinde ve müstakil şeylerden başlatmak irrasyoneldir. Bu yüzden Empedokles, oluşum sürecini *sevg*inin hüküm sürdüğü dönemin üzerinden aşırır, kendi kozmosunu müstakil elementleri ortaya çıkarıp bunları *sevgi* ile birleştirerek inşa edemezdi. Kozmosun elementleri *gerçekten de* bir ayrılık halindedir, bu yüzden oluşumu da teklikten ve birleşimden doğru ilerlemiş olmalıdır.[2]

Simplikios da aynı şeyi birkaç kez söylüyor, örneğin *De Caelo*, 590.19'da: "Empedokles elementlerin önce *sevgi* tarafından birleştirildiğini ve daha sonra *çekişme* tarafından ayrıldıkça dünyamızı oluşturduğunu söylüyor."[3] Hem bizatihi hem Empedokles'te hem de doksografilerde dünyanın oluşumu, elementlerin ilkel karışımdan ayrıştıkları, ilk olarak kendi kozmik düzenlerine (a30), daha sonra da yaşayan canlılara dönüştükleri şeklinde tasvir edilir. Bu yüzden fr.62'de ilk erkek ve kadınlar, belirli bir "bütünsel-tabiatlı", yani daha az farklılaşmış olan yaşam biçimlerinden ortaya çıkarlar ki bunlar da, kendi benzerine kavuşmak için mücadele eden ateşin bir neticesi olarak toprak, su ve ateşten meydana gelmiştir.[4] Yine, ağaçlar hem yaşamın en eski şeklidir hem de buna karşılık olarak elementleri diğerlerine göre daha sıkı bir şekilde karışmış halde içerirler (a70, s. 208f.). En önemlisi, dinler bakımından ve ahlaki açıdan dünyamız, Aphrodite tarafından yönetilen bir barış ve uyum çağından bir uyumsuzluk ve katliam çağına doğru bir dejenerasyon sergilemektedir (fr.128).

*Çekişme* tarafından başlatılan *küre*nin kozmogonik hareketi, dönüşlü veya devirli bir harekettir (Yunancada *diné*). Bu, kozmolojiden -göksel cisimlerin görünür hareketlerinden- kozmogoniye doğru basit bir çıkarsamadır; kendi kozmogonisini *nous*lar tarafından başlatılan bir devir hareketiyle tasvir eden Anaksagoras ve atomcular da bu yaklaşımı takip etmişlerdir. Bunun fiziksel mekanizması daha sonra tartışılacaktır. *Çekişme*nin dağılmasında çok erken bir aşamada başlamış olan bu mekanizma, geri kalan elementlerin "devir hareketinin itici gücü" ile ayrılmasını da beraberinde getirmektedir.[5]

*Üçüncü Aşama: Çekişmenin Zaferi*

fr.17.7-8 ( = 26.5-6) ve 21.7-8 gibi pasajlara baktığımızda *sevgi*deki elementlerin birliğine tam zıt olarak, bunların *çekişme* tarafından tamamen ayrıldıkları bir zamanın geldiği açıktır.[1] Ancak buna dair elimizdeki bilgiler, şeylerin bu durumuyla ilgili tüm sorularımızı cevaplamak için çok yetersizdir. Bununla birlikte elimizde Ploutarkhos tarafından betimleyici bir bağlamda alıntılanan iki Empedokles satırı var.[2] *On The Phenomenon Of A Face In The Moon's Circle* aslı eserindeki diyaloğunda şunları yazar (926d):

"Her bir şeyin yerini değiştirmek ve onu kendi doğal bir yerine göndermek suretiyle, felsefeni kullanarak kozmosun dağılışına ve şeylere Empedokles'in çekişmesini yüklemeye çalışmadığına -veya tabiatın karşısına Titanları veya eski zamanların tanrılarını çıkarmadığına- dikkat et, aksi taktirde senin görmek istediğin şey, ağır olan her şeyi hafif olandan ayırarak, o mitsel ve korkutucu düzensizlik ve uyumsuzluktan ibaret olur, nitekim Empedokles der ki:

"Ne güneşin parlak şekli seçilmekteydi henüz,
ne de kaba toprağın[3] ve denizin."

Yeryüzünde hiç ısı ya da hava veya su yoktu; ağır olan hiçbir şey yukarıda değildi, hafif olan hiçbir şey de aşağıda. Bütün şeylerin ilkeleri (elementler) karışmamış, sevgisiz ve kimsesiz bir halde, birleşmeyi veya iştirak etmeyi kabul etmeksizin, fakat birbirlerinden kaçınıp sakınarak ve kendi inatçı hareketleriyle kımıldayarak anı hal içindeydiler, öyle ki Platon bu hale dair (Tim. 53b) her şeyin Tanrı'nın mevcut olmadığı bir şeyden ortaya çıktığını söyler –yani zihin ve ruh onları terk ettiğinde bedenlerin olduğu gibi; ta ki Empedokles, Parmenides ve Hesiod'un dediği gibi sevgi, Aphrodite veya Eros onun içine yerleştirildiğinde cazibenin doğayı ziyaret edeceği zaman kadar."

Bu alıntıyı takip eden cümlenin dili hiç şüphesiz Ploutarkhos'un eserdeki konuşmacısının hâlâ Empedokles'ten alıntı yaptığını gösteriyor. Bu ona göre, Platonik kaosun, Yaratıcı'nın üzerinde çalıştığı ilahi akıldan önceki rastgele hareketiyle bir karşılaştırma yapıldığını işaret ediyor ve bu karşılaştırma Empedokles'in de şeylerin durumunu tasvir ederken bunu *küre*nin yüceliğinden daha da uzağa taşıdığını gösteriyor. Bu ifade bizatihi hareketlerin benzer oldukları sonucunu vermiyor bize, ancak eğer bu elementler gerçekten *sevgi*nin getirdiği ilahi karışımda olduğu gibi, *çekişme* altında da hareketsiz kalmış olsalardı, bu paralelliğin Ploutarkhos tarafından fark edilmesi pek muhtemel olmazdı. Onların hareketleri *De Caelo*'daki (301a14) pasajda doğrulanır, burada Aristoteles Empedokles'in *sevgi*nin *çekişme*ye hakim olduğu

dönemin kozmogonisini tanımlamayı ihmal ettiğini söyler ve bunu bir *genesis* sürecini "müstakil ve hareket halindeki" elementlerle tasvir etmenin zorluğuna bağlar.

Bu kanıt daha genel hususlarla güçlendirilebilir. Çatışma ve anlaşmazlık hüküm sürdüğü zaman, sonucun barış ve huzur olması olası değildir, zira sevgi ve mutabakatın nihai ürünleri bunlardır (Empedokles'in Pythagorasçılarla hemfikir olduğu gibi) ve bunlar iyi ve arzu edilebilir durumlardır.[4] Sokrates öncesi sistemlerde ve özellikle de Parmenides'ten beri bundan daha fazlası, yani tekliği dinlenmeyle ve çokluğu da hareketle bağdaştırmak yönünde genel bir eğilim vardı.[5] Ancak farklı bir durumun varlığına işaret edebilecek sadece bir ya da iki antik tanıklık vardır ve ne yazık ki Empedokles'in kendi sözleri ortada olmadığı için bu konuda kesin konuşmak zordur. Örneğin Zeller'in bir açıklaması hakkında cazip bir basitlik söz konusudur.

Her iki süreç de (yani ayrışma ve birleşme) bir yandan eksiksiz bir tamamlanışa, diğer yandan ise tam bir ayrışmaya kadar devam eder ve bu aynı zamanda doğanın hareketinin ve yaşamının süresi ve bireysel şeylerin oluşumu ve yıkımıdır. Hedefe ulaşılır ulaşmaz bu hareket sona erer, elementler birleşmeye veya ayrışmaya bir son verirler -çünkü tamamen karışmış ya da ayrılmış haldedirler- ve aksi yönde yeni bir içtepi tarafından rahatsız edilinceye kadar bu durumda kalırlar.[6]

Bu yorum Aristoteles'in *Physics*'teki (250b26) ifadesine, yani Empedokles'e göre "şeyler dönüşümlü olarak hareket ve dinlenme halindedirler, *sevgi* çoktan teki ortaya çıkarırken veya *çekişme* tekten çoğu ortaya çıkarırken hareket halinde ve araya giren dönemlerde ise dinlenme halindedirler" yaklaşımına kadar uzanır ve Aristoteles'in iki dinlenme dönemine atıfta bulunduğunu farz etmesine dayanır. Onun tam olarak ne demek istediği belli değildir ve genellikle alıntı yaptığı fr.17'nin vv. 9-13'ünü yanlış anladığı için yanlış bir çıkarımda bulunduğu kabul edilmiştir. Yani ἀκίνητοι ifadesinin (ebedi elementlerin *değişmemişliği*) anlamında "hareket etmemiş" manasına geldiğini hatalı bir şekilde varsayıyordu.[7]

Bir süre sonra aynı kitapta (252a7) Aristoteles ifadesini yineler fakat *dönem* kelimesini tekil olarak kullanır: "*Sevg*inin ve *çekişme*nin hüküm sürdüğü ve sırayla harekete geçirdiği zorunluluktan kaynaklanan şeylere olan budur ve bunlar aradaki dönem içinde dinlenme halidedirler" ve öğrencisi Eudemus da bu dinlenme dönemini sadece *sevg*inin hükmü altındaki *küre*ye atfeder (*ap.* Simpl, 1183.28).

Aristoteles'in eleştirilerinden bir diğeri de kafa karıştırıcıdır. Empedokles'in yeryüzünün, göklerin hızlı devri ile merkezi pozisyonunda tutulduğuna, ancak bunun elementler *çekişme* tarafından birbirinden tamamen ayrıldığı zaman süremeyeceğine inandığını söyler; "çünkü bu aşamada bir girdap kavramını da ileri sürememektedir" (*CaeL* 295a31). Bu, sadece girdap hareketinin değil, tüm hareketin evrende durmuş

olacağına dair kanıt olarak alınmıştır. Ama bundan ve *Phys.* 250b26f.'den Aristoteles'in görüşüne açık bir kanıt olarak alıntı yapanlar[8] en azından *CaeL* 301a14'de geçen "müstakil ve hareketli elementler" sözünü de zikretmelidirler.

*Çekişme*nin hakim olduğu süreçte şeylerin durumunu tanımlamaya çalışırken, Empedokles'in kendi şiirindeki konuyla ilgili herhangi bir şey elde olmadığı için kaynaklar büyük ihtimalle tahminlerde bulunuyorlardı.[9] Ayrışan elementlerin merkezde toprak olmak kaydıyla eşmerkezli daireler halinde düzenlendiğini varsaymak doğaldır. Bu belki de Aristoteles'in girdapla ilgili eleştirisinin ima ettiği şeydir ve gözlemle de uyumludur; mevcut kozmosun ulaştığı *çekişme*nin ileri safhasında toprak, su, hava ve ateşin ana kütleleri aslında bu düzenlemeyi benimsemişlerdir. Ama bu hiçbir yerde açıkça belirtilmiyor.[10] *Çekişme*nin bu tartışılmaz egemenlik içinde hangi noktaya kadar sürdüğünden de emin olamıyoruz. Muhtemelen ayrışma sürecinin tamamlanmasından *sevgi*yle kademeli olarak yeniden birleşmenin başlamasına sadece bir anlık bir geçiş oldu ve döngü daha sonra üç eşit periyota[11] bölündü: *Çekişme*den *sevgi*ye, Sphairos'a ve *sevgi*den *çekişme*ye. Yine de elemental ilişkiyi dört katmanlı olarak tanımlamak zorunda kalıyoruz -tamamen birleşmiş, ayrışan, tamamen ayrışmış, birleş- ama bunların üçüncüsü sadece bir geçiş anı ile temsil edilecektir. Bu, *çekişme*nin hakimiyeti sırasında neler olduğu konusunda herhangi kabul görmüş bir anlaşmanın neden söz konusu olamadığını açıklar ve çatışmanın ve uyuşmazlığın kontrol edilmediği noktadaki şeylerin durumunda herhangi bir istikrarı tahayyül etmenin zorluğundan destek alır.

*Dördüncü Aşama: Sevginin İlerlemesi*

Kozmik döngünün bu kısmı için ana kaynağımız bizatihi Empedokles'in bazı satırlarıdır. Ne yazık ki bu satırların iddiası pek açık değildir ve bu yüzden çeşitli yorumlara yol açmışlardır.[1] Burada sözü edilen durumu hesaba kattığımızda aşağıdaki gibi tercüme edilmeleri gerekir (fr. 35, vv. 3f.):

> *Çekişme* girdabın en derin noktasına ulaştığında ve *sevgi* kendisini girdabın ortasında bulduğunda, orada her şey sadece tek bir şey olmak üzere bir araya gelir -aniden değil, kendi iradeleriyle farklı yönlerden birleşerek.[2] Ve bir araya gelirlerken *çekişme*, sınıra doğru çekilmeye başladı.[3] Ancak birçoğu, karışmış olanları takip ederek karışmamış bir halde kaldı ve *çekişme* bunların hepsini kararsızlıkla geride tutuyordu; çünkü onlardan kaçarak döngünün en uç noktalarına kadar masum bir şekilde inzivaya çekilmemişti, ancak bazı kısımları içeride kalırken, diğer bazı kısımları ise uzuvların dışına çıkmıştı. Ama ileri doğru koşmayı olabildiğince sürdürdü, böylece orada onu masum *sevgi*nin nazik ve ölümsüz bir akımı takip etti. Daha sonra bu şeyler, ölümsüzlüğü bilmeden önce faniler haline geldiler ve karış-

mış halde olmayanlar da yollarını değiştirdikçe karıştılar.[4] Ve onlar karışırken, her türlü biçim ile donatılmış fani yaratıklara ait sayısız familyalar ortalığa dökülüdüler, görülmeye değer bir mucize.

*Sevgi* elementler üzerinde gücünü arttırırken, ki bu aynı zamanda onlar arasında fiziksel olarak artan bir alanı işgal etmek anlamına da gelmektedir, *çekişme* de aşamalı olarak sınırlarının dışına ve ötesine uzanır. Bugün en çok rağbet gören görüş, *çekişme* tarafından alt edilirken *sevgi*nin de başına aynı şeyin geldiğidir. İkisi yer değiştirirler, her biri diğerini dünyanın dışında bırakır ve sonra bu pozisyondan tekrar işgal ederler. Yukarıda verilen tercümede *çekişme*nin yeniden girişinin etkisi, *sevgi*yi merkeze doğru itmek ve onu anlaşmaya zorlamaktır. *Çekişme* muzaffer ilerleyişini sürdürürken tüm küreye, en düşük (yani en içteki) derinliğine kadar nüfuz eder ve *sevgi*, girdap halindeki kütlenin tam ortasına hapsedilir –girdap halindedir, zira *çekişme*nin etkisi, onun giderek artan bir hızda dönmesini sağlamaktır (s. 186). Bu süreç, kalbin sistol ve diyastolüne benzemektedir ve bu Empedokles'in düşüncesinin temel karakteri ile tamamen uyumlu olan bir fizyolojik benzetmedir (bak. Burnet, *Thales to Plato,* 73.). Açılış satırları da bu nedenle *çekişme*nin üstünlük kurduğu anı tanımlar. Bu noktada, muhtemelen hiçbir duraksama olmaksızın *sevgi* bir kez daha genişlemeye başlar ve merkezden başlayarak elementler, ölümlü yaratıkları içeren başka bir dünya oluşturmak üzere birbirleriyle tedricen birleşirler. Burada sürecin tedrici doğasına ve *çekişme* tarafından sergilenen gönülsüz ve çatışmalı geri çekilişe vurgu yapılır. Ölümsüz şeylerin ölümlü hale gelmesinin anlamı aşağıdaki satırlarla açıklanmaktadır. Bunlar karışmak yoluyla bitkiler ve hayvanlar gibi ölümlü şeyleri meydana getiren yok edilemez ve değişmez elementlerdir. Onlar çok olandan tek olanı yetiştirmeyi öğrenmişlerdi... Varlık haline gelmekten acı çekiyorlardı ama bunu yapmaktan da hiç geri durmuyorlardı... (fr.17.9f. s. 153) Gerçi burada var olma ve yok olmaya dair dil kesin bir şekilde kullanılmamaktadır (fr. 9, s. 156). Döngünün bu bölümünde doğal bir dünya, *çekişme*nin yükselişi altında gerçekleşenin tersi bir süreçle evrilir. İçinde ayrı ayrı uzuvların ve organların tedricen farklılaştığı "bütünsel-tabiatlı" canlı öbekler yerine, bizimkine benzer bir dünyanın tanıdık türlerinin içine yerleşmeden önce ilk aşamada gelişigüzel bir şekilde her türden garip yaratıklar halinde birleşen izole uzuvlara dair ilginç bir kavramla karşılaşıyoruz burada.[5] Bignone'un Aetius'ta (1.5.2, a47) kısa ve şaşırtıcı bir cümle olarak işaret ettiği kısım budur (*Emped.* 564f.). Empedokles'te sadece tek bir kozmos olduğunu "ancak kozmosun bütün değil, bütünün küçük bir kısmı olduğunu, gerisinin ise boş madde olduğunu" söyler. O halde bu boş ya da biçimlenmemiş madde "karışmış olanları takip ederek karışmamış bir halde kalan ve *çekişme*nin kararsızlıkla geride tuttuğu" maddelerin hepsiydi; başka bir deyişle, doğal dünyanın bileşik yapılarını oluşturmak üzere henüz *sevgi*yle birleşmemiş olan dört

elementin kısımlarıydı. Bu belki de en iyi açıklamadır, çünkü Anaksimandros'un *apeironu* gibi, dört elementin ve *sevgi* ile *çekişme*nin meydana getirdiği kürenin dışında ve ötesinde herhangi bir kullanılmayan maddenin var olduğunu varsaymak imkânsızdır yine de doksografların *kozmos* kelimesini, mevcut dünyayı değil de döngünün karşıt fazını oluşturan şeyi ifade etmek için niteleme olmaksızın kullanmaları şaşırtıcıdır (bak. s. 173, n. 4). Tabii burada bir yanlış anlama veya yanlış ilişkilendirme ihtimali de göz ardı edilemez.[6]

*Sonuç*

Empedokles'in dünyanın oluşma sürecine dair anlayışı ana hatlarıyla yeterince yalındır. Bunu dört aşamaya bölmek, bizzatihi Empedokles tarafından bu şekilde sıralandıklarına dair bir iddiada bulunma niyeti olmadan, bu hususu açıklamanın en açık ve en mantıklı yolu gibi görünüyor (bunlardan biri spontane olmuş olsa bile).[1] Eğer öyle olsalardı Neoplatoncu ve diğer yorumcuların yanlış anlamaları muhtemelen söz konusu olmazdı. Ancak Aristoteles ve Theophrastos'un söz konusu metin parçalarının da desteklediği kanıtları (s. 173, n.1), *(a)* bu döngünün, *sevginin* kutsal ve karışmış *küresi* ile *çekişme*nin hakimiyeti altındaki elementlerin kesin ayrışması ve yabancılaşması arasında gelişen iki dünya dönemini içerdiği ve *(b)* şu anda bizim, *çekişme*nin artan etkisi altında yaşıyor olduğumuz şeklindeki tezin önemli ölçüde doğru olduğu meselesinde belirleyicidir. Neoplatoncu yazarların yorumlarını değerlendirirken, onların ilk filozofları, duyumsanabilir ve anlaşılabilir olmak üzere iki sonsuz varoluş alemi olduğuna dair kendi inançlarının çarpık aynasında gördüklerini hatırlamak önemlidir. Simplikios da Philoponus gibi Empedokles'te bu Platonik ontolojinin, yüce *küre*nin anlaşılabilir alemi temsil ettiği ve döngünün geri kalanının mantıklı bir resme dönüştürüldüğü erken bir imasını bulmaya çalıştı. Bütün bunlar, onların gözünde, gerçekliğin kalıcı yapısının ve onunla ilişkimizin, genetik terimlerle öğretimsel amaçlar için metaforik olarak ifade edilen bir analizidir.[2] Tümüyle daha dikkat çekicidir ve bilimsel vicdanının bir övgüsüdür, nitekim Simplikios, ters yönde işleyen iki dünyasal sürecin eşsiz Empedoklesçi şemasını yeniden yapılandırabileceğimiz çok fazla materyal sağlar ve kendi basitleştirilmiş versiyonu içinde zorlukları bütünüyle örtbas etmeyi reddeder.

Empedokles'in kavrayışındaki cüret ve doğal dünyanın detaylı bir açıklaması için kullandığı prensiplerde sergilediği titizlik ve tutarlılık, insanın, disipline edilmiş ancak akıl tarafından bastırılmamış veya etkisiz hale getirilmemiş olan hayal gücünün olağanüstü bir kanıtını temin etmektedir. Aristoteles (*Metaph.* 985a29) onun bu harekete geçirici ilkeyi iki karşıt güce bölen ilk kişi olduğunu söyler ve böyle bir detay-

landırmanın motivasyonunun ne olabileceği sorusu sıkça sorulmuştur. Eğer sadece gerçekliği, fiziksel dünyaya ve onun süreçlerine geri döndürmeyi ve bunları hareket ve çokluğun Parmenidesçi reddinden kurtarmayı dilemiş olsaydı, o zaman çokluk maddenin nihai yapısından bir kez restore edildikten sonra tek bir sebep ve tek bir süreç yeterli olurdu. Nitekim Anaksagoras meseleyi böyle görmüştür; farklı elementel *tohumlar*dan oluşan niteliksel bir çokluk kabul edilince, hareketteki kütleyi belirlemek için sadece *nous* gereklidir. Buna dair tek inandırıcı cevap Empedokles için ahlaki ve dini düzenin fiziksel olan kadar önemli olduğu ve eşit bir açıklamaya ihtiyaç duyduğu yönündedir. Bunun için, Hesiod ve Orfik yazarların, belki daha öncekilerin de, hatta *Görünümler Yolu*'nda Parmenides'in bile ahlaki bir güç olduğu kadar kozmogonik bir kuvvet olarak da kabul ettikleri *sevgi*nin ilkel gücüne geri dönmüştür.[3] Ama *sevgi* her şeyi açıklayamazdı. Tabiat, iyiliğe zıt olan şeyleri de açıkça içerdiği için - sadece düzen ve güzellik değil, aynı zamanda düzensizlik ve çirkinliği de- ve kötü olan, iyi olana, değersiz olan değerli olana sayıca üstün geldiğinden (Empedokles) her biri bu niteliklerden birinin sebebi olmak üzere *sevgi* ve *çekişme*yi kabul ediyordu (Arist. *Metaph.* 984b32). Empedokles'in aklını, insan ve doğa arasındaki uyumsuzluğun ve insanın fiziksel ve ahlaki açıdan üstün bir tipten giderek yozlaşmaya doğru ilerleyişinin artmakta olduğunu söyleyen başka bir eski dogma daha kurcalamaktaydı. Geçmişte yaşanan bir Altın Çağ'a dair gelenekle bağlantılı olarak yaşadığı Batı topraklarında halihazırda geçerli olan inanca göre onun aklında da insanın bedensel varoluşunun temelde kutsal olan ruhlara uygulanan bir ceza olduğu görüşü vardı. İnsanoğlu bulunduğu bu mevkiden neden düşmüştü? Acının ve kötülüğün kaynağı neydi? Eğer *sevgi* hem tüm dünyada hem de insanların yüreklerinde birleştirici bir güç olarak aktif idiyse (fr.17.22f.), şimdi hem parçalanma hem de kötülük yönünde ortaya çıkmakta olan bir başka ve daha güçlü bir güç olması gerekmez mi? Ve bu *sevgi*nin zıddı olandan başka ne olabilirdi, yani lanetli nefret, nifak (*Eris*) ve Ares'ten başka?[4] İki karşıt güç göz önüne alındığında, bunlar Herakleitosçu kozmosun *ebedi ateşi* gibi sonu gelmeyen bir mücadelede ebediyen mahsur kalmış olabilirlerdi; fakat bu, cömert ve bereketli bir doğadan ve günahsız insandan dejenere olmuş insana doğru olan gidişi açıklanmadan bırakmaktaydı ve eğer bu talep tatmin edilecek olsaydı, o zaman, simetri ve karşılıklılığa dair içgüdüleri ile (örneğin Anaksimandros'un *adaleti* gibi) ve zamanı doğrusal bir süreçten ziyade bir döngü olarak kavrayışlarıyla Yunanlılar, artan bir *sevgi*nin telafi edici çağının da mevcut olması gerektiğini söylerlerdi. Deneyimlerimizin sınırlarının ötesine uzanan bu çağ, Yunanlıların çok bereketli olan zihinleri için hiçbir engel teşkil etmiyordu.[5]

*İlave Not: fr. 35'in Yorumu*

s. 178f.'de verilen bu zor satırların yorumlanması ancak fazlasıyla vicdan muhasebesi yapıldıktan sonra sunulmuştur ve önceki görüşümün yazım sürecinde ortaya çıkan değişimini temsil etmektedir. Cornford'un konuşmalarını dinlediğimden ve Burnet'in *Early Greek Philosophy*'sini okuduğumdan bu yana *vv.* 3 ve 4'ün *sevgi*nin hükümdarlığının Sphairos'unu tanımladığını kabul ettim. *Çekişme* dışarıda (ἐνέρτατον ἵκετο βένθος) *sevgi* ise "girdabın ortasında" idi ve bu, "onun bütününü işgal etttiği" anlamına gelmesi gereken bir tanımdı. *Sevgi*nin etkisi altında, hepsi bir kerede olmasa da elementler şimdi bir araya gelmiştir (*vv.* 5 ve 6), böylece kısmen karışmış elementlerden ortaya çıkan yaratıklara ait bir dünyanın oluşumuna olanak tanımıştır (öte yandan *sevgi* bir kez kürenin her yanına yayıldığında, zaten eksiksiz tekliğe neden olacağı düşünülebilir).

Diğer yorum, yani *vv.* 3 ve 4'ün yorumu çevreden merkeze doğru nüfuz eden *çekişme*nin zaferini tasvir eder ve ortada yer alan hapsolmuş durumdaki *sevgi*, *From Thales to Plato*'da (1914) s. 73'te Burnet tarafından verilmiştir, yine de tartışmaksızın ve oldukça ilginç bir şekilde *EGP*'nin üç baskısında da (1892, 1908 ve 1920) *çekişme*, küre içine girerken *sevgi*nin dışarı sürüldüğünü yazar. *Sevgi*nin merkeze *çekişme*nin hakimiyeti tarafından sürüldüğü varsayımına ilişkin hususta bir takım ihmaller söz konusudur, çünkü bunu benimsemiş olan az sayıdaki akademisyenden hiçbiri, konuyu tartışmaksızın ifade etmekten daha fazlasını yapmamıştır (Burnet hariç, bak. örn. Robin, *Greek Thought*, Eng. tr. 104.). Bununla birlikte, söz konusu metni yakın zaman önce Empedokles hakkında yapılacak bir çalışma için ayrıntılı bir incelemeye tabi tutan D. O'Brien bunun doğru olduğu sonucuna varmıştır. Tartışmanın karşıt görüşünü savunmanın verdiği deneyim beni, satırları sanki ilk defa okuyormuş gibi tamamen açık bir zihinle yeniden okumak için çaba sarf etmeye yönlendirdi ve bu da nihayetinde, burada verilen yorumun en doğal yorum olduğunu görmemi sağladı. Şüphe yok ki bir takım belirsizlikler mevcuttur ve *sevgi*'nin *sıkıştırılabilir* olduğu fikri kolay anlaşılacak bir şey değildir; ama olasılık bu yöndedir.

Konunun tam olarak masaya yatırılması O'Brien'ın çalışmalarının yayınlanmasını beklemek zorunda, ancak bu parçanın tarafsız bir şekilde yeniden okunmasıyla ilgili olarak beni en çok etkileyen noktalar şunlardır:

(1) *v.* 3'te geçen ἐνέρτατον βένθος δίνης ifadesinin bunun antitezi değil de r.10'daki ἔσχατα τέρματα κύκλου ile aynı anlama geldiğine inanmanın zorluğu. (Bu vicdanımı her zaman bir dereceye kadar rahatsız etti.)

(2) *v.* 10'daki fiillerin çevirilerinin, sanki yukarı ve aşağı hatlarda yol alan trenlerin birbirlerinin yanından geçiyorlarmış gibi *sevgi* ve *çekişme*nin de bu şekilde geçtikleri şeklinde anlaşılması, ὑπεκπροθέοι bağlamında bana yanlış geliyor, bunun "takip etmek" anlamına gelme olasılığı daha yüksektir. (Takip edilenlerden birisinin ὑπεκπροθέω'si için bak. *Il.* 21.604; *Od.* 8.125.)

(3) *v.* 3-5'teki kiplerin ve olayların sıralamasının zorluğu. *Çekişme* ἐνέρτατον βένθος'ye ulaştığında (ἵκετο) *sevgi* girdabın ortasındaydı[1] ve ancak o zaman her şey *tedricen bir araya gelme*ye başladı. (συνέρχεται οὐκ ἄφαρ) Eğer bu, *sevgi*nin zaferini anlatıyorsa, bir araya gelme, meydana gelme ve sonra yaşayan yaratıkların dünyasını yok etme *süreci* de tamamlanmalıdır. Döngünün zıt noktasında olduğumuzu ve elementlerin birbirlerinden tam olarak ayrılmasının da s. 178'de zaten önerildiği gibi anlık bir şey olduğunu varsaymak daha mantıklı görünüyor. *çekişme* bir kez en uzak noktasına ulaşıp da *sevgi*yi merkeze hapsettiğinde, o zaman *orada* (ἐν τῇ δή, *v.* 5) yani *sevgi*nin birleştirici gücünün olduğu yerde, tedricen yeniden birleşmeye başlarlar. Burada *sevgi*nin konumunun daha fazla detayına girmemeyi tercih ediyorum, zira buna dair daha fazla kanıt yok elimizde, fakat onu en başta (yani, faaliyetinin başlangıcında) bütün kümenin merkezine yerleştiriyorum, nitekim *sevgi*, kozmogonik çalışmasına buradan başlar ve bu noktada Empedokles'in aklından geçen de kesinlikle Parmenides'in tanrıçası olmuş olmalıdır. O da cinsel birleşmenin tanrıçası ve Eros'un annesiydi ve Pythagorasçı öğretiye bazı şeyleri borçluymuş gibi görünmektedir (s. 62f.).

## J. KOZMOGONİ VE KOZMOLOJİ

*(1) Kozmogoni*

Empedokles'in yükselen sevgi döneminde, kombinasyon halindeki her tür evrendoğumu çıkardığından Aristoteles tarafından bahsedilmiştir ve bu ikincil merciler ve kısımların sessizliği tarafından da doğrulanmıştır. Eski sistemlerde bir çeşit ayırma yöntemi olan yaratılış için, Antik Çağ filozoflarına göre Empedokles'in kendi sözlerine birebir uymasa da, bir açıklamamız mevcuttur. Bu, Clement'in anlatacağına dair söz verip muhafaza ettiği dört satırdan daha çok boşa ümit vermektedir.(fr.38):

> "Şimdi size, şu an gördüğümüz her şeyin, dünyanın ve dalgalı denizin, nemli atmosferin ve Titan'ın her şeyin çevresine sıkı sıkı bağladığı havanın apaçık olduğu başlangıcı anlatacağım."[1]

*Stromateis*'ten en bilgi verici pasaj şu şekilde (A30):

> "Akragaslı Empedokles dört element olduğunu var sayar; ateş, su, hava *(aither)* ve toprak, *sevgi* ve *çekişme* ise bunların sebebidir. Ona göre hava, (*aer*: merhum yazar

bunu kendi terminolojisine çevirmiştir) başlıca karışımdan[2] ayrılır ve bir çember içinde dağılır. Havadan sonra, ateş başlar ve havanın katı kütlesinden başka çıkacak yer bulamaz.[3] Dünya çevresinde dönen iki yarımküre vardır: biri tamamen ateştendir ve diğeri hava (veya sis, tekrar *aer*) karışımı ve biraz ateştendir. Bu, ona göre, gecedir. Devrin başlangıcı ateşin ağırlık yapması ve kütlenin dengesini bozmasıyla oldu."[4]

Çatışmayla başlayan temel hareket, elementlerin birbirinden ayrılması ve giderek artan kütlelerdeki benzerliğin çekimiyle oldu. Empedokles'in kendi sözlerine göre (fr.37): "Dünya kendi yapısını çoğaltır ve hava havayı çoğaltır" (Ayrıca bak. fr.90). Ancak bu daha öncesinde mükemmel dengeye sahip olan dünyada, dengesizliğe sebep olur ve kütle hâlâ ortalama bir küre şeklindeyken, iki ilk elementin değişen ağırlığı, hâlâ süren dönüşü ayırır.[5] Bu dönüş, *sevgi küresi*nin hareketsizliğinden doğduğu hatırlanırsa, beklenen bir hızlanma yaşar. Böylece güneş kürenin hareketiyle döndüğünden günler zamanla kısalır.

İnsan ırkı topraktan ilk oluştuğu zaman, güneşin yavaşlığına bağlı olarak bir gün şimdiki on ay uzunluğundaydı. Zamanla yedi ay uzunluğuna geldi. (Aet 5.18.1, a75)

Empedokles'in bu kozmogonisinin ilk ilkelerini uygulamakta yakaladığı tutarlılık kayda değerdir. Mümkün olursa onların uygulamasını mevcut dünyadaki bazı fenomenlere bağlar, bu durumda yedi ya da on aydan sonra bebeğin doğduğu hayali bir gebeliğe paraleldir.[6]

Ateşin havadan daha ağır olduğu düşüncesi gariptir, ancak bunun tek sebebi, Empedokles'in dört elementini Aristoteles'in beş element doktrinindeki dört dünyevi elementle kıyaslama alışkanlığımızdır. Hatta Aristotelesçi terimlendirmeyi kullanmamıza rağmen, Empedokles için hava isim olarak da doğası olarak da *aither*dir. Yunanlar, imrenilen iklimleri sayesinde, muhteşem gökyüzü, kutsallık ve ilahi konut olan *aither* ile bulut seviyesi ve daha altındaki loş *aer*i ayırırlar.[7] Temel bilgileri inceleyen filozoflara göre, beş element teorisinin belirgin şekilde benimsenmesine kadar, *aer* basitçe nem gibi daha açık maddeyle kirletilmiş *aither* ile aynıydı. Bu, sisteminde sadece dört temel element olan Empedokles için de geçerlidir ve böylece *aither*den bahsederken (burada da açıklandığı gibi) saflığının en dış bölgesinin altındaki ateş ile işgal ettiği, parlak ilahi özden bahseder. Karasal bölgelerde bunu atmosferik hava veya daha karışık formlarında tecrübe ederiz, ancak dört "kökten" biri olarak, *hava* kelimesini kullanmak daha az yanıltıcı olur. Ateş, su, toprak ve hava dörtlüsünün benzerliği

bunu uygulanamaz kılar (böylece, Empedokles'in dediği gibi: "Kendimi alıştırmak için uyum sağlıyorum" ama bunun Aristoteles'in bahsettiği dünyaya ait olan hava olmadığının farkında olmak önemlidir. Bu, temel maddesi dünyadan daha uzak olan ve dış katman yakınlarında evrenin çevresini kısıtlayan, ateşin asıl kütlesinden olan elementtir. Aetius'un daha sonraki aşamaları da içeren elementlerin ayrımını anlattığı yorumu, bu farkı daha iyi ortaya çıkarır.(2. 6. 3, a49)

> Empedokles'e göre önce *aither* (saf, temel hava), ikinci olarak ateş, sonra da toprak ayrıldı. Dönüşün gücü ile çokça sıkıştırılan topraktan, su fışkırdı ve sudan *aer* (alt atmosfer) buharlaştı. Gökyüzü *aither*den ve ateşin ışığından oluştu ve geri kalanıysa karasal bölgeye yoğunlaştı.

Orta çağlarda çok yaygın olan ve Parmenides'te (a37) ve muhtemelen Anaksimenes'te değinilen[8] kristal cennet fikri burada belirginleşir. Stromateis havanın "katı kütlesinden" (πάγος) bahseder ve bu, daha sonra Aetius tarafından geliştirildi. Hava, görünen o ki, ateşin hareketiyle donarak katılaştı.

> Empedokles, gökyüzünün katı olduğunu ve buz yoluyla ateş tarafından donduruluş havadan oluştuğunu söyler. Bu, her yarımkürede ateş ve hava maddesini sırasıyla çevreler.[9]

İlk zaman düşünürlerinin açıkça ortada olan garip spekülasyonları nadiren gözlemden tamamen ayrılır, ancak bazen bunlar abartılı şekilde bilinene dayanan tahminlerdir. Böylece ateşin sertleştirici hareketi, Empedokles ilk yaşayan canlıların üzerinde toprağın kuruyan etkisinden bahsettiğinde daha güvenilir şekilde gözükür:

> "Daha sonra Kypris, toprağı suyla nemlendirdikten sonra yaşam formlarını biçimlendirirken onlara ateşi sertleştirecek çevikliği verdi."[10]

Burada Tanrıça Prometheus'u oynuyor ve fırındaki çömlek yapan kil figürlerle kıyaslanıyor. Fr. 34'teki imgede suyu ve unu karıştırarak yine ateş sayesinde kabuk haline getirip katılaştıran bir fırıncı görüyoruz. Süreç Diodoros'un kozmogonisinde tarif edilene benzemektedir (1. 7. 2f.). Dünya "çamurlu ve tamamen yumuşaktı, daha sonra ilk olarak güneş üstüne parlayınca sertleşmeye başladı[11] ve sonra ısı yüzeyinin kaynamasına sebep oldu" ve bu yapıdayken hayatın ilk kez göze çarptığı verimli baloncuklar üretti. Ancak bir şekilde, Arkhelaos buna benzer olarak beşinci yüzyılda, ısının hareketi altındaki suyun sadece sisi değil toprağı da oluşturduğunu düşünmüştü (DK, 60, a1 ve a4, s. 342). Isının suyu buharlaştırmak kadar katılaştırabileceği şeklindeki garip düşünce belki de Aristoteles'in *Problemata*'sından kaynaklı bir ay-

dınlanma olabilir. Bunlar, sıcak su kaynağından gelen ve aktığı taşlar üzerinde kristalleşen birikintinin gözlemlenmesine dayandırılarak kafalarda soru işareti oluşturuyor. "Neden taşlar sıcak su yerine soğuk suyla şekil alıyor?... Taşlaşmanın sebebi ısı, yani Empedokles'in de dediği gibi, taşlar, kayalar ve sıcak sular öyle şekilleniyor."[12] Empedokles'in *saflığı* (naiveté) bu noktada, Ploutarkhos'un ona atfettiği (bak. a69) taşların kökenini "toprağın derinliğinde yanan ateşten aldığı" yargısıyla ödeniyor. Bu, Bignone'dan (syf 72) , taşların plütonik kökeniyle ilgili önemli bir teorinin tanınması açısından övgü kazanıyor. Yine de Empedokles'e göre sıcak sudan gelmeleri gözlemden daha mantıklı bir çıkarımdır: Önemli olan ısının varlığıdır.

Empedokles'e göre fiziksel dünyadaki birçok içeriğin yaradılışı genel bir katılaşma, sertleşme ve *düzenleme* süreci geçirerek oluşur (bak. bir önceki sayfaki not). Bu *düzenleme*nin etkeni ateştir ki bu şüphesiz Aristoteles'in ateşi, sisteminde diğer üç elemente göre daha özel bir konumda tutmasının nedenidir:

> (GC, 330b19) Empedokes gibiler dört elementi temel varsayarlar. Ancak o da, onları, diğerleri ateşe zıt düştüğü için, ikiye düşürür.
>
> (*Metaph.* 985a31) Maddesel elementlerin dört tane olduğunu ilk söyleyen oydu, ancak onların dört tane olarak değil, ateşi yalnız bırakarak ve diğerlerini -hava, su, toprak- tek bir madde gibi görerek iki tane olarak görevlendirdi. Yani kişi onun sözlerinden bunu varsayabilir.

fr. 62'de (s. 206) canlıların oluşumuyla ilgili doktrinde ateşin erken olarak bu özel konumuyla ilgili küçük bir ipucu görürüz. Bunun aksi mevcut olan fragmanlarda açık değildir ve doksograflar gibi Aristoteles'in de aklında başka pasajlar olmuş olmalıdır. Ayrıca önemini biraz abartmaya da meyilli olabilir, çünkü Theophrastos ve onun kendisi, maddenin diğer formlarının pasifliğine karşı ateşin hareketine ve ısıya çok önem vermişlerdir.[13] Empedokles için bütün elementler "eşit, akran, hepsi başka alana hâkim ve kendi karakterine sahip" kalmıştı, (fr. 17.27) ancak ateşin alanı kesinlikle aktif ve yaratıcı olmaktı. Bu konuda birçok halefi vardır.[14] Dahası o, toprağın Avrupa'dan ziyade daha çok Afrikalı güneşin şiddetli parlaklığıyla kavrulup kuruduğu, buharlaşma yüzünden tuzun denizden büyük oranlarda çekildiği[15] ve toprağın Etna'dan ve bazı yerlerde sıcak su kaynaklarından coşkun lav fışkırttığı Sicilya'nın yerlisidir.

*(2) Kozmosun Şekli*

Antik Çağ filozoflarının evreni küre olarak görmesine ve yarımlarına yarın küre demesine rağmen, Aetius bir yerde kesin şekilde, yumurta şeklinde olduğunu ve yüksekliğinin (topraktan gökyüzüne olan mesafe) genişliğinden az olduğunu söyler.[1]

Karşılaştırma muhtemelen Empedokles'e gözlemlenmiş gerçeklerden değil, kozmogonisinde yumurtanın iki yarısı olan cennet ve dünyadan önce bir dünya-yumurtanın üretici *sev*ginin gücünü (Eros- Phanes) doğurduğu Orpheusçu şiirlerden gelir. Paralel şeklinden daha fazlasına genişlemiş olabilir. Dini görüşleri Orpheusçularınkine çok yakındır. Aratus'un Phaenomena'sının giriş bölümünde Akhilleus şöyle yazar:

> "*Küre*ye atadığımız düzenlemeyi Orpheusçular yumurtalarla karşılaştırır. Gökyüzü kabukla benzeştirilebilir ve *aither* cennetteki bir halkadan asılı durması da kabuğun derisinden (ὑμήν) asılı durması gibidir."[2]

Bu düzenlemenin Empedokles'in, kürenin dışını oluşturan *aither* ile gökyüzünün ilişkili olduğu ve dairenin çevresinde *aither* ile "katı kütle altında biten" ateşinin olduğu evreniyle belli benzerlikleri vardır. Empedokles hayvan ve bitki dünyasının üyeleri ya da belli yerleri arasındaki benzerliklerden etkilenmiştir (fr. 82, p. 209 alt kısım). O ve çağdaşları için dünyanın kendisi yüce ve evrensel bir hayvandır. *Kristalimsi* kelimesinin yumurtalar arasındaki ilişkiyi anlatmak için kullanılmış olması mümkündür (ilk kitap, 137) ve Leukippos yuvarlak bir evrenin yüzeyini bir cilt veya zar ile karşılaştırmıştır (D.L.9.32). Uzun ömürlü ve etkili kristalimsi küre (daha sonra küreler) kavramının kökenini evren-küçük evren benzerliğine borçlu olması ve dünyanın evrenin temelde kocaman bir yumurta olması ilginç ve spekülatif bir fikirdir. Dış kılıfı deriyle mi yoksa kabukla mı kıyaslanması gerektiği doğa filozoflarının ayrı düştüğü bir konudur.

Empedokles'in evrenin kesin boyutuyla ilgili söylediği hiçbir şey kaydedilmemiştir ama o, *Güneş*'in dünyayla aynı boyutta olduğunu ve *Ay* dünyanın üstünde iken, *güneş*in iki misli daha yüksekte olduğunu söylemiştir. *Güneş*'in yörüngesi evrenin çevresinde olduğu için, evrenin dikey yarıçapı dünya ve ayın arasındaki uzaklığın üç katıdır.[3] O, kozmosa sağ ve sol taraflar ekleyen Pythagorasçıları takip etmişti, bu evrenin yaşayan doğasıyla ilgili bir fikirdi.[4]

*(3) Güneş ve İki Yarıküre*

Anaksagoras gibi o da, göksel Kuzey Kutbu'nun aslında dorukta olduğunu ve evrenin ekseninin daha sonra eğildiğine inanır. Bunun için Aetius'un mekanik bir açıklaması vardır:

> Ona göre *aer* Güneş'in atağından önce gelirken (Örneğin ışıktan önceki karanlık yarım küre, alt kısım), kutuplar eğildi,[1] böylece kuzey kısımlar yükseldi ve güney kısımlar alçaldı ve bütün evren benzer şekilde etkilendi.

Hâlâ ikincil kaynaklara dayanarak, yıldızların "ateşli, ateşli bir elementten yapılmış ve içinde hava içeren, ilk ayrılmada çıktığını" öğrendik. Bu yüzden onlar, Ksenophanes için olduğu gibi Dünya seviyesinden gazlar değildirler, bu iki kişinin farklı dinsel bakışlarla etkilenmiş iki farklı düşüncesidir. Sabit yıldızlar *kristale* iyice yerleştirilmiş ancak gezegenler rahatça harekete devam etmiştir.[2]

Güneş de çoğu zaman ateşten oluşmuş şekilde tarif edilir. Diogenes (8.77) ona "büyük ateş yığını" derdi ve Aetius (2. 6. .3, A49) ise elementler ayrıldığında gökyüzünün *aither* ve Güneş'in ateşten oluştuğunu söyler. Yalnızca Stromateis (A30) "Güneş'in maddesi ateş değildir, ancak su gibi ateşten yansımasıdır" der. Bütün bu kaynakların meseleyi fazla sadeleştirdiği düşünülebilir. Aetius başka bir pasajında (2.20.13, A56) Empedokles'in anlaşılması zor olan karışık teorisinin hakkını verir.[3]

Empedokles iki güneş olduğunu varsayar, ilki kozmosun bir yarımküresindeki ateş olan modeldir. Yarım küreyi doldurur ve her zaman yansımasının karşısına konuşlanmıştır; ikincisi ise görünen Güneş'tir. Bu diğer yarım küredeki bir yansımadır, yani havayla (ya da karanlıkla, *aer*le) dolu yarım kürenin ateşle birleşmiştir. Dünya'nın kristalimsi güneşe yansımasından ortaya çıkar – ki bu daireseldir-[4] ve ateşin hareketiyle onunla birlikte taşınır. Özetle "Güneş", dünyanın çevresini saran ateşin bir yansımasıdır.

Bu belki de Aetius'un "Güneş'in yansıması Dünya'ya eşittir" ve Empedokles'in kendisinin alıntılandığı Ploutarkhos'un De Pyth.'inde geçen (400b, fr.44'te Empedokles'e bak.) "Güneş gökyüzündeki ışığın dünyaya yansımasından oluşur, Olympos'un korkusuz çehresine geri yansır dediğinde Empedokles'e gülüyorsunuz" alıntılarıyla tamamlanır.

Orijinalinin yokluğunda teorisini yeniden üretmemiz bu parça parça ve bozulmuş bilgiler ile pek mümkün değildir. Büyük ihtimalle "Güneş" (kelimenin normal kullanımında) bir şekilde bütün parlak yarım kürenin Dünya'dan yansımasıdır. Stromateis bunun ateşin kendisi değil yalnızca bir yansıma olduğunu söylediğinde, yansımanın bir objenin parçacıklarının artığı olduğunu ve yansıdığı yüzeyde toplanmasından oluştuğunu, böylece objenin kendisinden oluştuğunu savunan Empedokles'i yalanladılar.[5] *Anaklasis* terimi (geri bükmek, aksetmek) sadece yansıtılan ışık ya da görüntüler için değil, dışbükey aynaların büyüteç görevi gördüğü ilişkide de kullanılır[6] ve bu açıkça Empedokles'in aklında ne olduğudur. Bu parlak yarımküre, ışığına ve ateşine odaklanılan ve daha sonra Diogenes'in "büyük ateş yığını"[7] dediği güneşi şekillendirmek için Dünya üzerinde parlar. *Küre*nin günlük dönüşünde Güneş de onun çevresindedir. Empedokles'in yansımaların yönünü belirleyen yasalarla ilgili haklı ya da çok açık olmaması normaldir. Bu, şiirin kendisindeki kısımlardan bulduğumuz

herhangi bir ipucu da dahil birçok ifadeye uymaktadır. Böylece fr. 41'de Güneş için "bir araya geldiğinde (ya da yığıldığında, ἁλισθείς) yüce gökyüzü etrafında dolanır" denir. Kranz, akla yatkınlıkla beraber fr. 44'te "Olympos'un korkusuz çehresine geri yansır" satırlarını alır ve Ploutarkhos'un sunduğu "kaynağını, gökyüzündeki ışığın yansımasından alır" fikri ile birlikte bu Aetius'un "iki güneş" açıklamasına uymaktadır. "Titan" Güneş'e bir referans sunar[8] ve bu aynı zamanda her şeyi çevreleyen *aither*dir. Ateş dolu kristalimsi yarım kürenin yarısı *orijinal* Güneş olarak düşünülürken, "Olympos'a geri yansıyan" ise (yani gökyüzüne geri yansıyan, Titan, *aither* ile eş) bizim bildiğimiz yakıcı parlak dünyadan geriye yansıyan Güneş'tir.

Bu teorinin Philolaos'a dayandırılan Pythagorasçı fikirlere bağlı olmaması inanılmazdır.[9] Philolaos daha genç olan, ancak iki teorinin arasındaki kronolojik bağdan emin olamıyoruz. İkisi de tabii ki, her ikisi için de kaynak olan Aetius'ın güvendiği Theophrastos tarafından biliniyordu ve özellikle Philolaosçu bakış açısından bahseden biri bunu nispeten saçma bulabilir. Bir ihtimal üçüncü bir güneş olabileceğini iddia eden önerisi yalnızca yanıltıcı bir eleştiridir hatta "iki güneş" teorisi bile yoruma açıktır ve iki teoriyi biraz zor bir araya getirir. Empedokles'in şemasında ortada Philolaosçu merkezi ateşi olmadığı için benzer olamadılar ve Aetius'un güneşin diğer, karanlık yarım küreye yansıdığından bahsetmesi de buradaki karışıklık olabilir. Gecenin yarım küresinin, bu durumda eğer kökeni coşkun atmosfere dayansa da dünyadan yansıdığını söylemek mümkündür. Miller "Ateş göze görünene kadar algılanmaz. Bütün yarım kürede bizim gözümüze bile gözükmeden yayılabilir. Bize gelmeden bir yarım küreden diğerine gezebilir" diyerek Güneş'in eğer o yarım kürede olsa günü aydınlatacağı itirazında bulunur.[10] Bu doğru olsa bile, ateş yarım küresinin geceyle ilgili olduğu, çünkü ateşin gözümüzden kaçtığı fikri, coşkun yarım küre değil de *aer* yarım küresi "ateşle karıştırıldığı" (muhtemelen yıldızlar) ve "bunun gece olduğu" düşüncesi ile Stromateis tarafından çürütülmüştür. Bu aynı zamanda Empedokles'in kendisinin frr. 48 ve 49'da bulundukları düzenle ilgili düşüncesiyle uyuşmuyor.

Fr. 48 (Plut. Qu. Plat. 1006f) Güneş saatlerinin işaretçileri sabit duruyor ve yerlerini değiştirmiyor, gölgeler zamanı gösteren araçlar oluyorlar, bu tıpkı Empedokles'in sözünde de geçen Dünya'nın Güneş altından geçtiğinde onunla kesişmesi gibidir:

"Dünya ışıkları engelleyerek geceyi yapar."

Fr. 49 (Plut. Qu. Conv. 720e): *aer*in kararması (Empedokles'in dediği gibi "yalnızlığa, gözü kör geceye ait olması")[11]

ileriyi algılamanın gücünü görmekten aldığı her şeyi kulak aracılığıyla geri verir.

Fr. 49 Stromateis'in *aer* yarım küresinin gece olduğunu söylediği fikrini destekliyor ve fr. 48 ise Empedokles'in gecesel yarım kürenin karanlık etkisinin Güneş'in ışığını Dünya'dan keserek sağlandığına inandığını gösteriyor. Gecenin Dünya'nın gölgesi olduğu fikriyle karanlığın başlı başına bir madde olduğu, bir çeşit sis veya buhar olduğu fikrini önceden iddia etmiş olur.[12] Hatta gece hâlâ *aer* ile dolu bir gökyüzü ve Dünya'nın araya girme olayında oynadığı rol basitçe bu maddenin karanlığının, aydınlık yer küreden gelen ışığa karşılık vermesini kesinleştirmek içindir. Tek önemli sonuç (ki bu yolda Tannery, Gilbert, Heath, Burnet gibi öncülerimiz var) Aetius'un raporunun yanlış olmasıdır, bu ya Theophrastos'u akılsızca açıkladı ya da daha olası bir seçenek de şudur ki Theophrastos'un kendisi ona, onun için eski ve bilimsel olmayan teorileri ironik anlamda karışık şekilde açıkladı.[13]

Güneş'le ilgili başka bir rapor ise şudur: "Güneş, onu çevreleyen küre tarafından önlendiği için dönüyor ve tropik daireler çizerek sabit bir rotada sonsuza dek devam ediyor." (Aet. 2. 23. 3; A58). Sıklıkla doksografçıların bu iki görüşü gelişigüzel şekilde birleştirdiği görülür. Güneş'in rotasını kürenin iç yüzeyine göre ayarlaması Ksenophanes'in (A41a) birçok güneşin birbirinin yerine geçerek düz bir sırada sonsuz şekilde gezdiği garip teorisine işaret eder. Empedokles'in tropik daireleri nasıl düşündüğü ve Güneş'in kuzey ve güneyden geçişini ne şekilde engellediği söylenmemiştir. Büyük ihtimalle mevsimleri açıklayışıyla ilgilidir, ona göre: kış mevsimi *aer*in yoğunlaşarak hükmettiği ve üst kısımlara çıktığı ve yaz ateşin hükmettiği ve aşağı indiği zamanlardır.[14] Bu kışın, karanlığın evrensel kürenin yarısını doldurması ve coşkun yarıya taşması ve yazın coşkun kısmın karanlığa sokulmasıdır. Fikir şöyledir: "Kürenin büyük kısmının dönüşü Dünya yüzeyindeki belirli bir yere göre küçük kısmının dönüşünden daha uzun sürer ve bu yazın günlerin kışın olduğundan daha uzun olmasını açıklar" (Heath, Aristarchus,88). Ancak ardışık aşmalarla ilgili sebep belirtilmemiştir. Kaynağında karanlık ve aydınlık küreler arasındaki denge eksikliği olan evrensel dönüş kaynaklı bir gelgit etkisi olabilirdi.

Hayal gücü gibi gözüken birçok şeyin arasında, Empedokles'in tutulmaların gerçek sebeplerini biliyor olduğunu hatırlamak rahatlatıcıdır. "Güneş, Ay altından geçtiğinde tutulur," der Aetius. Aetius aynı açıklamayı ikisine de dayandırdığı için, bunu Pythagorasçılardan öğrenmiş olabilir ancak sonraki astronomik keşiflerin nitelikleri hiç kesin değildir ve Empedokles için, kendi sözlerini kullanabiliriz. "Ay" der Ploutarkhos "sıklıkla güneşi gizler ve yok eder." Empedokles ise "O Ay altından geçerken ışınlarını keser ve Dünya'nın üzerinde soluk yüzlü Ay'ın genişliği kadar bir

kısmı karanlığa boğar."[15] Bununla beraber, hayali yönlerine rağmen, Güneş'le ilgili teorileri Herakleitos ve Ksenophanes'in yok olan ve her gün yer değiştiren güneşler ve tutulmalarla ilgili olağanüstü fikirlerine kıyasla çok daha gelişmiş ve güç algılanan türdendir. Onların aksine, doğanın problemleriyle kendi isteği doğrultusunda kapışmak isteyen bir insan imajı çizmektedir.

*(4) Ay*

Böylece onun Ay hakkındaki görüşlerinden *Stromateis* (A30)'de bahseder.

> O, ayın tek başına, ateş tarafından koparılmış *aer*den oluştuğunu ve böylece dolu gibi katılaştığını söyler. Işığını Güneş'ten alır.

Aetius'a göre bu "ateş tarafından katılaştırılmış, bulut benzeri sıkıştırılmış havadır ve bu yüzden de bileşimdir." Ploutarkhos bunu "doluya benzeyen havanın katılaşması" olarak tanımlar. Şekli diske ya da mercimeğe benzer şekilde yuvarlak dışbükey kenarlıdır, küresel değildir.[1] Empedokles'in ışığını Güneş'ten aldığını bildiğine dair kanıtlar Parmenides'inkinden daha güçlüdür. Parmenides'in "yabancı ışık" dediği[2] kelime oyunlu satırını taklit etmiştir ve Ploutarkhos bir başka orijinal dizeyi alıntılar.

> Empedokles'in ay ışığının Güneş'ten yansıdığı teorisi orada hâlâ durmaktadır. Bu yüzden içinde ne sıcaklık ne de parlaklık vardır... Aksine, seslerin yankı yaptığında orijinal sesten daha güçsüz bir ses çıkarması gibi ve atışların çarpmasının sekmeden sonra güçsüzleşmesi gibi, "Böylece Ay'ın geniş diskini vuran ışının bize geri akışı güçsüz ve soluktur."[3]

Keşif Anaksagoras'ın işi de olsa, Empedokles de bununla anılabilir. Geçişler ve tutulmalarla ilgili hiçbir açıklaması kaydedilmemiştir, ancak Heath (Aristarkhos, 92) onun *karışık* kompozisyonunun öncekiler için niyetlenilmiş olabileceğini söyler. Tanım Aetius (A51) tarafından da yapılan dış küre oluşumuyla aynı tutar ki bu *Stromateis*'in "ayrı ayrı" (καθ' ἑαυτήν) kelimesinin kullanımını zahmet edip eklemesinin sebebi olabilir.

*(5) Yeryüzü*

Dünya'nın şekliyle ilgili hiçbir şey elimize ulaşmamıştır[1] ve küresel olmasına inanıp inanmaması kısmı da kesin değildir. Anaksagoras ve Demokritos'ta da durum aynıdır ve Aetius'un evrenin ekseni orijinalinde Dünya yüzeyine dik iması da bunun düz olduğunu düşündüğünü göstermektedir, bu iki fikir Anaksagoras'da birleşir.[2] Dünya evrenin merkezinde kalır ve bunun sebebi hava veya başka bir şeyle desteklenmesi ya da Anaksimandros'tan ustalıkla beklendiği gibi, belirli bir yöne hareketi değildir, bu evrensel döngünün hareketidir.

> Empedokles gibi bazıları (Aristoteles'e göre), gökyüzünün hareketinin yüksek hızda dönmesinin (Dünya'nın düşüşte olmasındansa) Dünya'nın hareketine engel olduğunu söyler. Bu bardaktaki su gibidir, bardak bir daire etrafında döndürüldüğünde düşmez ancak sıklıkla bronzun altındadır ve aşağı doğru hareketi doğaldır. Sebep aynıdır.[3]

Bu Empedokles'in bilimin ilk dönemlerinde çıkarımlar yanlış olsa bile, doğayla ilgili vardığı sonuçları gözleme dayandırma isteğini gösteren örneklerden yalnızca biridir. Fener çizimi (fr.84) ve su saati (fr.100) gibi, bunlar çok iyi bilinen olaylardan ilhamla basitçe çizilmiş benzerlerdir, kontrollü deneylerle yapılmış şeyler değildir. Dönen bardaklarla ilgili numara da Gomperz'in dediğine göre hâlâ geçerli olan (ya da o yaşarken geçerli olan) sirklerdeki hokkabazların ticari numaralarının bir parçasıdır.

*(6) Deniz*

Deniz kökeninde Dünya'da bulunan ve kozmik dönüşle sünger gibi sıkılan Dünya'dan çıkan sudur. Bazı durumlarda Güneş'in ısısı bununla nedensel bir faktör olarak birleşir, böylece Empedokles için, onun için çok gerçek olan mikrokozma-makrokozma benzerliğini başlatma imkânı oluşur. Deniz "Dünya'nın teriydi" (fr.55), sıcaktan dolayı sızdı ve diğer ter gibi tuzluydu. Aristoteles bunu (Meteor. 357a24) anlamsız ve saçma bir metafor olduğu için reddetti ama Empedokles için bu anlamsız ve saçma bir metafordan fazlasıydı. Deniz tamamen tuz dolu değildi ve fark edilemez oranda temiz suya sahipti, bu sayede balıklar için besin oluşuyordu.[1] Empedokles'in bu kozmolojisinin belirli özellikleri şunu açıkça gösteriyor ki o, Parmenides'in görünen dünyasını en az kendi doğrusu kadar çalışmıştı. Biri *ateş* diğeri *aer* ile biraz ateşin karışımı iki yarım küre dairesel şeritlerde bir saptırma akla getiriyor, bunlardan biri seyrek diğeri ise yoğun madde "ve bunların arasındaki diğerleri aydınlık ve karanlığın bir karışımı." Parmenides için Ay'da *aer* ve *ateş*in bir karışımıdır (A37, pp. 61f. Üst kısma bakın).

## K. YAŞAYAN YARATIKLARIN OLUŞUMU

Genel anlamda *kimyasal* koşullarda çeşitli yaşam formlarının nasıl geliştiğini gördük. Gerçekte mevcut olan doğamaz, yok olamaz ya da değişemez ama sadece var olan dört temel maddeyi ele alırsak, bunların belli oranlarda karışımı hayatla sonuçlanır. Evrensel döngüde oluştuğu aşamaya göre bir şey bir araya gelerek ya da elementlerine ayrılarak hem doğabilir hem de yok olabilir (fr. 17.3-5). Bu yeni çerçevenin içine hayatla ilgili kökeninin ateşin altında nemli Dünya'ya dayanması gibi anlık fikirler yer-

leşti. Yani fr.73'teki *aşk*, karışımın etmeni toprağı suyla karıştırır, yaşayan varlıkları içinde biçimlendirir ve onları ateşle sertleştirir.[1] Fr.62'de de benzer bir süreç anlatır.

Hayvan yaşamının devrimi Aetius'un, Empedokles ve diğer tanıklardan desteklediği alıntıların olduğu pasajla evrensel döngüye bağlanabilir. Antik Çağ filozofu kendi de açık olmadığı için bunu açıklamaz çünkü devam eden bir evrimi değil iki ayrı süreci anlatıyordur. Yine de bu pasaj Empedokles'in doktrininin kısa bir özeti olarak okunabilir. Bu aşağıdaki gibi dört aşamaya ayrılır:[2]

> Empedokles'e göre (i) bitkilerin ve hayvanların ilk jenerasyonu[3] bütün değil birlikte büyümeyen parçalarla bölünmüştür, (ii) ikincisinde parçalar birlikte büyüyordur ve onlar fantastik yaratıklar gibidirler, üçüncü bütün olanların jenerasyonuydu ve dördüncü (iv) toprak ve su gibi elementlerden dünyaya gelmiyor birbirlerinden türüyordur,[4] bu sürede bazı besinler sertleşti ve diğerleri için de kadının güzelliği üreme hareketini etkiler oldu.[5] Her tür canlı yaratık karışımlarının karakteristik özelliğine göre sınıflandırılırdı, bazılarının suya doğal bir eğilimi varken bazılarında ateş daha ağır basar,[6] bazılarında toprak ağırdır ve elementlerin eşit şekilde etkilediği kompozisyona sahip olanlar da vardır.[7]

(i) Bu, *sevg*inin kazandığı ve evrim sürecinin ayırmadan kombinasyona geçtiği organik hayatın ilk dönemidir. Empedokles bunu fr.57'de açıklar ki bu Aristoteles tarafından da bu dönemde Simplikios tarafından da ilk aşamasında açıkça atfedilmiştir:[8]

> Dünya'da[9] birçok baş boyunsuz türemiş, birçok kol omuzdan yoksun çıplak dolaşmış ve gözler alın ihtiyacıyla başıboş kalmıştır.

Bu fr.20'de ana hatlarını çizdiğimiz Simplikios'tan alınan, fantastik durumla ilgili somut illüstrasyonlar sağlamaktadır (*Phys.* 1124.9):

> Burada da (sc. Ay yörüngesindeki Dünya'da) Empedokles'e göre *çekişme* ve *sevgi* insanlar ve balıklar ve yaratıklar ve kuşlar arasında sırayla galip çıkar, bununla ilgili şunları yazmıştır:
>
> "Bu ölümlü bedenlerin kütlesi boyunca açıkça görülür. Bir zamanda bedene ait bütün uzuvlar, hayatın başlangıcında, *sevgi* ile bir olurlar. Başka bir zamanda ise, düzensizliğin kötü ruhları tarafından ayrılır, hepsi tek tek hayatın kıyılarında dolaşırlar ve bu çalılıklar için de, evi su olan balıklar için de, dağlardaki inlerindeki yaratıklar için de kanatlarıyla süzülen kuşlar için de geçerlidir."[10]

Aristotelesin eleştirisi bu resmi biraz güçlendirir (GA 722 b17):

Empedokles'in açısından *sevgi* altındaki jenerasyondan ayrımda çok fazla öğenin sağ kurtulup hayatta kalması imkânsızdır... "Birçok baş", ona göre, "boyunları olmadan büyür" ve daha sonra bir araya gelirler.[11]

Simplikios, 35.9-13 fr'in yardımıyla *sevgi*nin kazandığı ancak *çekişme*nin hâlâ sürdüğü mevcut durumu tanımlarken, şunu ekler:

> "Durum böyleyken öğeler *çekişme* kaynaklı ayrılma sebebiyle hâlâ *tek uzuvludur* (yalnızca tek uzuvdan oluşur)[12] ve birbirleriyle birleşme isteğiyle süzülürler.
>
> Ama ilahi kişilik kendi benliğine daha fazla maruz kalınca,[13]
>
> *Sevgi*, *çekişme*ye karşı zafer kazandıkça,
>
> Bu şeyler[14] rast geldikçe sanki buluşma sebepleri buymuş gibi birleşirler ve onların dışında kalan birçoğu da başarıyla türerler." (fr.59)
>
> Bu kısım 35. 16f'ye benzerlikle yazılmış olmalı.
>
> Ve onlar (elementler) karıştıkça, sayısız türde ölümlü yaratık meydana çıkar, her çeşit her şekille sarmalanır, bir mucize gözlemlenir.

Farklı uzuvların ve organların bir araya gelmesi ihtimali ikinci aşamaya geçişi bize gösterir. Benzer şekilde, Simplikios başka bir yerde (*Phys.* 371.33) *sevgi*nin hüküm sürdüğü yerde, önce baş, eller ve ayaklar gibi hayvan parçalarının rastgele ortaya çıktığını, sonra açıklanmak üzere olan canavarlara dönüşmek için bir araya geldiğini söyler.

(ii) *Sevgi*nin ilerleyişinin ikinci aşaması için Empedokles'ten günümüze gelen dört satır var (fr.61):

> "Çoğu önlerinde ve arkalarında yüzler ve göğüslerle, öküzler insan kafalarıyla doğdu ve tam tersi şekilde öküz kafasıyla insan vücudunda yaratıklar türedi ve yarısı erkek yarısı kadın karışımlar özel kısımları gözükmeyecek şekilde birbirine bağlandı."[15]

Ploutarkhos ise, insan başlı öküzlerle birlikte, başka bir cümle korur: "Sayılamayacak kadar çok başı olan isteksiz sığırlar."[16] (fr.60)

Bu aşamada modern yorumcuların Darwin'inkine benzettiği uyum sağlayabilenin hayatta kaldığı teoriye ulaşırız. Bu konuda Empedokles'ten günümüze ulaşmış kendi görüşleri mevcut değildir. Aristoteles buna, yalanlamak için öne sunduğu bir paragrafta kısaca değinir, doğada bulunma amacıyla ilgili aşikâr olan herhangi bir işaret, anti-teolojik bakış açısıyla (örneğin, ön dişlerin ısırmak için güçlü olması gerekmesi

ve azı dişlerinin besini hazmedilir hale getirmek için düz olması gerekmesi) aslında sadece rastlantısaldır.

> "Benzer şekilde" (diye devam eder [*Phys.* 198b27]) "amaç görmek istediğimiz diğer organlarda da böyledir." Her şeyin bir anlamda taklit amaçlara dönüştüğü dönemde, o yaratıklar tesadüf eseri uygun bir şekilde oluştukları için hayatta kalırken uyum sağlayamayanlar yok oldu ve yok olmaya devam etti, tıpkı Empedokles'in "insan başlı öküzler"de bahsettiği gibi.

Bu paragrafla ilgili yorum yaparken Simplikios nispeten daha bilgilendiricidir. Fr.62, vv.2-3'ü alıntıladıktan sonra, şöyle devam eder (Phys. 371.33):

> Empedokles'e göre *sevgi* hüküm sürdüğünde ilk önce başlar, eller ve ayaklar gibi parçalar var oldu ve sonra o "insan başlı öküzler" "karşıt şekilde öküz başlı insanlar" ortaya çıkıp türedi, bu, insan ve öküzün bir araya gelmesiydi. Bu parçalar korunmalarını garantileyecek şekilde bir araya gelirken hayvanlar oldular ve hayatta kaldılar çünkü ortak ihtiyaçlarını karşılıyorlardı – diş yemeği parçalıyor ve yumuşatıyor, mide hazmediyor ve ciğer kana dönüştürüyordu. İnsan başı insan vücuduyla buluştuğunda, bütününün korunmasını garantiledi ancak uygunsuz olduğu için öküz-vücutlu olanlar yok oldu. Uygun bir formülle (*logos*) bir araya gelmeyen bütün bu türler yok oldu.

Batıl anlamda bunun on dokuzuncu yüzyıl evrim teorileriyle benzerliği ne olursa olsun,[17] farklı öncüllerden geldikleri ve on dokuzuncu yüzyıl standartlarında hayali anlamda aşırı olan evrensel sistemin ayrılmaz bir parçasından oluştuğu açıktır. Günümüz dünyasındaki gelişime gönderme yapmamaktadır ancak evrimin tamamen zıt şekilde ilerlediği bir çağa gönderme yapmaktadır. Anlatılan canavarlar Yunan mitolojisinden hatırlanan çeşitli figürler ve Empedokes'in bu dikkatle inşa edilmiş sistemini gösterirken köy halkının bildiği ve inandığı şeylere dayandırmaktan her zaman memnun olduğunu varsaymak yanlış olmaz. Minotauros'un boğa başlı adam ve at adamlar da dahil olmak üzere diğer karışık formlar, Khimaera (aslan başlı, keçi vücutlu ve yılan kuyruklu bir yaratık) karşılanıyor.[18] Biseksüel canlılar hikâyesi beşinci yüzyıl Atina'sına dayanan erdişilerle asla sınırlanmaz. Empedokles'in doktrininin benzerliklerini düşünürsek, bazıları *Orpheus* edebiyatında tanrıların ve dünyanın ilk yaratıcısı ve yöneticisi olan Phanes'i de düşünmeye özendirir. *Orpheus* dizeleri onu bir koçun, boğanın, aslanın ve yılanın başına sahip ve biseksüel olarak tanımlarlar. Ancak Phanes'in kendisinin geçmişe ait olduğu söylenmesine rağmen, bir tanrı olarak (Zeus tarafından yutulmuş), Empedokles'in betimlediği satırlarında bu büyük kozmik figürü kendi geçici ömürsüz yaratıklarına eklemeyi istemiş olması pek mümkün de-

gildir. Aynı geleneğin (kaynağı her ne ise) daha açık bir örneği Aristophanes tarafından Platon'un *Sempozyum*'unda (189dff) komik bir şekilde tanımladığı ilk insanlardır. Bunlar şekil olarak küresel ve her açıdan çifttir, dört elleri, bacakları ve kulakları, iki yüzleri ve hem erkek hem kadın cinsel organları vardır.[19]

fr.61'de Aristoteles ve Simplikios'un yorumlarından anlayacağımız şekilde *sevgi*de Aetius tarafından bahsedilmemiş bir üçüncü aşama da vardır, bu aşama hilkat garibeleri doğal sebeplerden ayıklandığı zaman, geriye kalan erkekler, kadınlar ve hayvanların bizim çağımızdakilerin benzerleri olduğu aşamadır.[20] *Sevgi* heterojen elementleri bir araya getirdiği için, Aristoteles, "çoğunlukla ateşten oluşan en sıcak hayvanlar kendi doğalarındaki aşırı ısıdan kaçmak için suda yaşarlar" dediğinde bu çağı kast ettiğini varsayarız.[21] Bu Aetius'un paragrafının sonunda geçen, hayvanların kendilerinde ağır basan elementi aramaya yatkın oldukları düşüncesinin tam zıttıdır. Her elementin kendi benzerini çekmesi şu an yükselen *çekişme* periyotuna uygun olur.

(iii) Aetius tarafından sözü edilen üçüncü aşama, *çekişme*nin yükselişindeki erken dönemdir. "Doğası bütün" (ya da bir bütün olarak büyüyen οὐλοφυής) bahsedeceğimiz açıklamada Empedokles'in kendisi tarafından kullanılan bir kelimedir (fr.62).

> Şimdi gelin ve şunu dinleyin, ateşin nasıl da erkeğin ve acınacak haldeki kadının geceye özgü çocuğundan ayrı yetiştiğini.[22] Bu yanlış ya da cahil bir hikâye değildir. Doğası bütün olan formlar önce topraktan biraz ısı ve su biraz türedi. Bunların ateşi yükseldi, benzerine gitmeyi diledi. Henüz uzuvların hoş şekli belirlenmemişti ya da insanın uygun sesi ya da bölümleri gösterilmemişti.

Burada hâlâ başka elementlerle de karışmakta olan, ayrılan ve benzerine ulaşmaya zorlanan, topraktayken evrenin çevresindeki ateş kütlesine doğru uzanan ateşteki *çekişme*nin işini görüyoruz. Bu süreçte toprak, su ve ateşin karışımı olan, uzuvsuz, organsız ve cinsel ayrımsız meraklı yaşam formları ortaya çıktı. *Sevgi*nin birleştirici gücü hâlâ güçlüdür.[23] Dördüncü element olan sudan bahsedilmiyor (Bignone'a göre) çünkü hava henüz yaşayan bu canlıların sahip olmadığı kan ve etli dokunun bileşenidir (fr.98).[24] Bu, daha sonra çevreleyen atmosferden de emilmiş olabilir. Empedokles'in bu sancıları şemasına tutarlılık empoze etmek için aldığı oldukça mümkün ama üç element seçiminde aynı zamanda hayatın kaynağıyla ilgili eski geleneklerden de esinlendiğini görüyoruz. Hesiodos'ta (Erga., 59f.) Zeus ateş tanrısından ilk insanı yapmak için toprak ve suyu karıştırmasını ister. Anaksimandros'a göre, hayat su ve toprağın ısıtılmış halinden çıkmıştır. Empedokles için ısı karışıma nüfuz ettiği için ateş aktif rolünü korur.

Toprağın yalnızca bitkiler değil önce hayvanlar ve sonra insanların oluşumunda temel rolü oynayan anne olmasıyla ilgili genel algı tabii ki çok eski ve evrenseldir ve bunu açıklamaya gerek görülmez. Bu Yunanlarda Kadmos ve Thebai'in "ekilmiş adamı", Iason'un ejderhanın dişini ekmesi, birçok yerli kahramanlar ve *gegeneis* (dünya doğumlular), Deucalion ve selden sonra insan ırkının "annemizin kemiklerinden" (örneğin, taşlar) yeniden doğuşu gibi birçok hikâyeye yansır. Toprak ve gökyüzünün evliliğini anlatan hikâyeler toprağın verimi için suya olan gereksinimi sembolize eder. Fareler gibi küçük hayvanların spontane jenerasyonuyla ilgili ciddi inançlar toprağın geçmişte daha büyük üretici güce sahip olduğu kanısıyla güçlendirilir.[25]

(iv) Dördüncü aşama, *çekişme* ilerledikten sonraki aşama, şu an yaşadığımızdır. İlerleyen ayrımcılık ve güzel telaffuz tanıdık olduğumuz dişi ve erkek yaratıkların ürediği, balıklara, kuşlara ve kara hayvanlarına ayrılan dünyayı ortaya çıkardı. *Sevgi* tabii ki hâlâ çalışıyor ama gücü azalıyor ve bunun insan küresindeki etkisiyle doğa hakkındaki şiirden *çekişme*nin yükselmesinin meydana getirdiği ahlaki dejenerasyonu anlatan *katharmo*iye geçiyoruz. Aetius'un kadın güzelliği ile ilgili yorumu Empedokles'in DK'de basılan ve erkekte sadece görüşle ortaya çıkan arzuyu anlatan satırlarıyla kıyaslanabilir ( fr.64, Ploutarkhos tarafından cinsel aşkla ilgili olarak alıntılandı).[26]

Empedokles'in ağaçlar hakkında söylediği şey önemli bir genel ilgi alanı olması dışında, günümüze kadar gelmeyi başarmış ilkel bir yaşam formu, yaşayan bir fosil olarak gösterildiğinden burada uygun bir yer bulabilir. Aetius bunu şöyle açıklar (5. 26. 4; A70):

> "Empedokles ağaçların daha güneş yayılmamışken[27] ve gün ile gece bile ayrılmamışken topraktan büyüyen ilk canlı varlıklar olduğunu söyler.[28] Karışımlarındaki elementlerin uyumuna bağlı olarak dişi ve erkek formülünün karışımıdırlar. Topraktaki ısı tarafından itilerek büyürler bu yüzden karındaki embriyoların rahmin bir parçası olması gibi toprağın bir parçasıdırlar. Meyveler bitkilerdeki su ve ateşin fazlasından oluşurlar. Az nemi olanlar buharlaşma yüzünden yazın yaprak dökerler ancak zeytin, defne ve palmiye gibi daha çok nemi olanlar korunur.[29] Tattaki farklılıklar toprağın içeriğine ve kendilerini besleyen ve aynı parçalardan oluşan varlıkları nasıl çektiklerine bağlı olarak değişir.[30] Yani asmalarda içilebilir şarabı[31] yapan şey asmanın farkı değil onu besleyen topraktır."

O halde ağaçlar günümüz dünyasında orijinal "doğası bütün" yaşam formlarına en yakın olanlardır. Onlar gibi ağaçlar da hâlâ köklerini içindeki ısıyla itilerek çıktıkları toprağa salmış şekildedir ve *sevg*inin baskın etkisi elementlerini daha yeni formlara oranla neredeyse mükemmel karışım haline getirdiği için hâlâ iki cinsiyetin de karakter özelliklerini gösterirler.

Bir diğer ilgi alanı da bitki ve hayvan hayatı arasındaki benzerliktir. Doksograflar ağaçlara normalde hayvanlarla sınırlanmış bir kelimeyi (ζῷα) verir, bunun sebebi yüksek ihtimalle Empedokles'te görülmüş olmasıdır. Onun için, bütün hayatın kardeşliğine olan inancıyla, kesin bir ayrım yoktur. Biri kendi ifade edişini "uzun, yumurta taşıyan zeytin ağaçlarıyla" kıyaslayabilir (fr.79). fr.82'deki iddia tüyler, yapraklar, ölçüler ve kuş kanatlarının aynı olduğudur ve kulağın tanımı etin vuruşudur (ya da filizi ὄζος) (Theophr. *De Sensu* 9, A86). *De Plantis*'e göre o da, Anaksagoras da arzu, zevk ve acıyı bitkilere atfeder ve daha sonra, Demokritos ve Platon onlara "toprak köklü hayvanlar" derler.[32] Genç bitkiler ve embriyolar arasındaki paralel Hippokratesçi "*On the Nature of the Child*" adlı tezde geçer. (27, VII. 528 Littré):

> Topraktan büyüyen her şey topraktaki neme bağlı yaşar ve onlardaki nem topraktaki neme bağlıdır.[33] Rahimdeki çocuk da annesine bağlı yaşar ve sağlığı onun sağlığına bağlıdır. Eğer birileri bu konuda başından beri söylenenleri düşünürse, insan jenerasyonu ile topraktan çıkan doğa ürünleri arasında büyük bir benzerlik görecektir.

Bu noktalar Empedokles'e bir şeyler borçlu olabilir ancak bunların toprağın her canlının annesi olmasıyla ilgili genel yargıdan kaynaklandığını düşünmek daha mantıklıdır. Aynı benzerlik *Clouds*'da (232) *nem* (ικμάς) kelimesini Hippokratesçi yazar "Toprak kendini zorla zihnin nemine çeker -aynı durum terede de görülebilir" şeklinde kullandığında Aristophanes tarafından saçmalığa dönüştürülür.

Hayvan ve bitki hayatı arasındaki benzerliğin önemi, aynı ruhun birinden diğerine göçebileceğini öğrendiğimiz dinsel şiirde karşınıza çıkar. (Frr. 117 ve 127; p. 250 alt kısım)

Üçüncü aşamada ve Aetius'un dördüncü aşamasında ortaya çıkan *çekişme* dünyasındaki bu hayat evrimi Empedokles'in kendisinden parçalarla birleştiğinde başka açıklamalarla benzerlik gösterir, özellikle MÖ birinci yüzyılda Diodoros tarafından anlatılan anonim hikâyede.[34] Bu hikâyeye göre toprak yapısı itibariyle yumuşak ve çamurumsuydu. Güneş'in ısısı sebebiyle yüzeyi *mayalanır* ve ıslak parçalar şişer ve ince bir yüzeye sahip bir çeşit kabarcık üretirler. Bunlar geceleri bataklık sisinden beslenerek büyüdü ve gelişti, zarlar ısıdan patladı ve "her tür hayvan doğdu." Daha sonra, Aetius'un Empedokles raporunda olduğu gibi, en çok ısıya sahip olanların kanadı çıktı ve havaya sığındı, toprakla ilgili olanlar sürüngen oldu ve diğer hayvanlar ve nem suya sığındı. Daha sonra, toprak bu şekilde üretemeyecek kadar sertleşti ve hayvanlar kendi aralarında çiftleşerek üremeye devam ettiler. Buna benzer bir rapor Lucretius tarafından da verilmiştir. (5. 805ff.)

Anaksimandros ilk hayvanların ısınmış nemden doğduğunu ve onları kuru yerlere geldiklerinde ayıran bir çeşit gemiye kapatıldıklarını tanımlamış olsa bile bu geç ve ikincil açıklamalar şüphesiz ki Empedokles'e çok şey borçludur (A30; vol. 1, 102). Aynı gelenekte farklı açıklamalardan Empedokles'in eksik kısımlarını tamamlamak mümkündür. "Doğası bütün formlardan" erkek, kadın ve hayvanlara geçişle ilgili söylediği şeyler günümüze ulaşmamıştır. Ancak Simplikios, Aristoteles'in aslında *sperm* içerdikleri anakronik iddiasından faydalanarak, "doğası bütünün" o günden itibaren *sperm* için çok uygun bir tanım olduğunu, onlar gibi, erkek formunu içermesi mümkün olduğunu ve vücudun her kısmının karışık bir durumda olduğunu "hâlbuki aralarında ayrım başladıktan sonra ve *doğal* bütünlük bozulduktan sonra vücudun hiçbir parçasının bir olmadığını" söyler (Phys. 382).[35] Bu "doğası bütün formların" Epikourosçuların sonradan bahsettiği *rahimler* çıkarımı olması oldukça mümkündür, bunun için, *ayrılma* işi sürerken (*çatışma* hareketi bize tekrar Anaksimandros'un *ekkrisis*'ini hatırlatır) çeşitli hayvan formları gelişti.[36]

## L. CANLI DOĞANIN YAPISI: FİZYOLOJİ

*(1) Karışım Oranı*

Organik dokuları açıklamak için Empedokles, Pythagoras'a ait uygun karışım kavramının özelliklerini kullanır. Canlı varlıklar en azından tanımlanabilir matematiksel oranlarda elementlerin bileşimidir. Aristoteles'in karışımın *logos*u dediği bu orantı, kelime Empedokles tarafından kullanılmış olsa da olmasa da[1] onun bu durumun belirsizliğinin avantajını kendi sistemiyle bağdaştırmasına sebep olur.

*De Partibus Animalium*'un ilk bölümünde Aristoteles, her şeyin *doğasının* burada tam yapısıyla anlatıldığı[2] favori tezinin ilke ya da madde için öncelikli sebep olduğunu savunur. 642a17'de şöyle der:

> "Bu, bir şeyin maddesinden çok doğasıyla ilgilidir ve bu bir ilkedir (*arkhe*). Empedokles de bazen doğrunun kendisini rehber alarak bu ilkeye değinir ve doğanın temelinin *logos* olduğunu ileri sürmek zorundadır; örneğin, kemiğin ne olduğunu açıklarken, bunu elementlerden biri ya da iki tanesi, üç tanesi ya da hepsi olarak açıklamaz ama mutlaka karışımlarındaki *logos* ile açıklar.

Bu oran, daha sonra, kemiği oluşturur. Bu Aristoteles'in kemiğin formu ya da temeli dediği şeydir, açıklama olarak *logos*, bu maddenin zıttı olarak, belli bir oranda bir araya gelmiş elementlerdir.

Bu bilgiyi *De Anima*'da (410a1) tekrarlayan Aristoteles, Empedokles'in kemik için kullandığı gerçek formüle değinir:

Bunların her biri (birleşmiş bedenler) gelişigüzel durumdaki elementleri içermez, ancak belirli bir oranda ve dizimdedir, Empedokles'in kemikle ilgili dediği gibi:

> "Merhametli toprak, geniş eritme kazanına[3] Nestis'in sekiz parçasından ikisindeki ışıltıyı ve dört parça da Hephaistos'tan aldı ve bunlar Harmonia'nın yapıştırıcılığıyla harika şekilde bir araya gelen beyaz kemikler oldular (fr.96)."[4]

Böylece kemik, ateşten dört parça, sudan iki parça ve topraktan iki parça içererek sekiz parçayı oluşturur. Simplikios'un düşündüğü şekilde beyazlığı, kuru ve sert oluşunda ateşin üstünlüğünden bahsedilebilir.[5] Aetius (5.22.1, a78) bu formülü diğer hayvan dokuları için de söyler:

Empedokles, etin dört elementin eşit oranda karışımından meydana geldiğini söyler, ateş ve topraktan oluşan sinirler suyun iki katıyla karışır, pençe ya da tırnaklar sinirlerden oluşur şu ana kadar havayla iletişime geçerek soğur, kemikler su ve topraktan iki parça, ateşten dört parça ve bu parçaların toprakla karışmasıyla oluşur.[6]

Bu örnekler arasında Empedokles'in kendi kelimelerine ilk kez rastlıyoruz (fr.98):

> "Toprak, şans eseri Hephaistos, su ve parlayan *aitheri* eşit oranlarda bulmuştur ve Kypris'in muhteşem limanlarına diğerlerinden ya daha az ya da daha çok demir atmıştır.[7] Bundan kan ve farklı çeşitlerde et doğmuştur."[8]

Cornford[9] belirli oranlar ilkesinin organik bileşimlerle sınırlı olduğunu şiddetle savunur; canlı varlıkları ve onların parçalarını inorganik kütlelerden ayıran şey belirli sayısal oranların varlığıdır. Buna muhtemelen, hayat ve ruha sahip olan ancak başka şeye sahip olmayan bitki dokularını da katmıştır. Mellerd da (*Emped.* 40f.) ilkenin genellemesine dair kanıt görmedi ve bunu, Empedokles'in orantılı kombinasyonun modern kimyasal ilkesini tahmin ettiğini iddia eden Gomperz gibilere karşı bir sav olarak kullandı. Bizzat kendisi konuyu bahsedilen örneklerle sınırladı (kemik, kan, et, sinir) ve Aristoteles tarafından kullanılan "karışımın *logos*u" terimini, yeni yorumculara evrensellikle ilgili yanlış izlenim vermekle sorumlu tuttu. Diğer yandan Bignone frr.23 ve 71'in (ki bağlı oldukları söylenir)[10] bir kez bütün hayvan ve sebze dünyasını genişlettiğini ve hatta fr.23'ün "uyumlu karışımının" bunun evrenselliğini doğruladığını savunmayı sürdürür.

*Harmonia* kelimesi çok fazla anlam ifade ediyor. Düzgün bir isim olarak kullanıldığında aynı zamanda Philia, Aphrodite ve Kypris denen ilahi güç anlamına gelir

ki bu bütün karışımın sebebidir. O, her şeyi bir araya getirendir ve bu durumda ne isim hali ne de fiil hali "ayarlanmış orandaki karışım" anlamıyla sınırlanamaz. Diğer yandan sık kullanılan bir isim olarak, en azından Empedokles'in güçlü benzerlikler taşıdığı Pythagorasçılar için matematiksel orandaki kombinasyonu ifade ediyor (vol. 1, 220, 223) ve bu sayede Bignone bunu fr.23.4'teki karışık boyalar benzetmesinden sayabiliyor: "Onları *harmonia* ile karıştırın, bunlardan daha çok, şunlardan daha az." Aslında ilkenin evrenselliğiyle ilgili bütün inancı buna dayanır. Hangi ressam arzulanan tonunu, medikal reçetedeki merhemler gibi, pigmentleri sayısal oranlarla karıştırmaya şart koşarak elde eder ki? Asıl memnuniyet veren düşünce uyumluluğun üretileni mi, üretim şeklini mi etkilediğidir.

Aristoteles, söylenene göre, onu bu konuda tutarsız olarak eleştirdiği için Empedokles'in oranı evrensel şekilde uygulamadığına dair kanıt bulur. *Metaphysics*'te ilk zaman düşünürleriyle ilgili düşüncesini, hepsinin kendi inandığı sebebini dört açısından sonra körü körüne araştırdıklarını, ancak felsefe hâlâ tökezlediği bebeklik çağında olduğundan açıkça belirtemedikleri şeklinde özetlemiştir.

> "Bu yüzden Empedokles," diye devam eder (993a17) "kemiğin *logos* ile var olduğunu söyler, bu, objenin temeli ve maddesidir. Ama et ve diğerlerinin de *logos* olması eşit derecede önemlidir, ya da hiçbiri olmamalıdır. Bu et, kemik ve geri kalan her şeyin sebebidir – iddia ettiği gibi ateş, toprak, su ya da havanın yani maddenin değil. Eğer başka biri bunu savunmuşsa, buna katılmak zorundadır, ancak bunu açıkça sunmamıştır."

Bu yetersiz ve belirsiz açıklamaya yapılmış bir eleştiridir. Öyle görünüyor ki Empedokles, kemik gibi birkaç organik maddenin elementlerinin karışım oranını belirtir ve onlara belirli şekilde karakterlerini verenin bu oran olduğunu vurgular, ancak diğer maddelerden söz edilirken elementlerini tek tek adlandırmaktan hoşnuttur, önemli nokta anlaşılsa da, bu belirli karakteristik özelliklerinin oluşmasının, aynı zamanda bu elementlerin ortaya çıkmasındaki orana da dayandığını kabul etmesi gerekir. Doğadaki türlü türlü canlının oluşmasında sadece dört elementin rol oynamasının imkânsız olduğu düşünülürse bu çok açıktır.

Başka bir yerde ise Aristoteles Empedokles'in teorisinin her birleşik maddede bulunan mantıklı karışım oranını talep ettiğini söyler (*De An.* 409b32):

> Bu, her bileşikte aynıdır. Her biri rastgele durumda olmayan aksine belirli *logos* ve kompozisyon şekli olan elementler içerir, Empedokles'in de verdiği bir örnek olan kemik gibi...

Simplikios da aynı şekilde fr.96'da (*Phys.* 300.19) "Eti, kemikleri ve geri kalan her şeyi belirli *logos* ile yaptı" diyerek aynı şeyi sunar.[11]

Filozofun kendi sözleri olmadan bu kanıtla ilgili yapılan her yorum riskli olur. Ancak yüksek ihtimalle Empedokles bütün doğal maddelerin, metallerin ve minerallerin organik dokular gibi, birbirlerinden temel dört elementi karışımlarını nasıl içerdiklerine göre ayrıldığını düşünüyordu. Bununla ilgili yalnızca birkaç örnek verdi,[12] hepsi en yüksek ve en önemli tabakadan, yani hayvan hayatındandı ve bu açıklamaları daha fazla genişletmeyi ihmal ettiği için Aristoteles'ten azar işitti, ancak bütün doğanın akrabalığıyla ilgili kendi sahip olduğu Pythagoras yanlısı inanç, cansız objelerin canlılardan tamamen farklı bir temelde oluştuğuna dair iddiasını olasılık dışı kılar. Farklılık derecelenebilir ve bu şey *scala naturae*'da ne kadar aşağıdaysa içindeki elementlerin dengesi de o kadar eşitliğini yitirir. Bu fiziksel hayatın en yüksek manifestosunun, yani mantıklı düşüncenin, elementlerin ilahi küreye en yakın mümkün oranda yani bire bir olduğu[13] kan aracılığıyla öne sürülür.[14] Farklı elementleri bir araya getiren güç *sevgi*dir. Daha önce gösterildiği gibi (syf.160) bu birliklerin ürünleri, *sevgi*nin *çekişme*ye karşı olduğu bir dünyada tesadüf etkileridir ve buradaki kanıtta bu sonucu değiştirebilecek hiçbir şey yoktur. Belli organik doku içererek oluşmuş olan oranların kesin tanımı, *sevgi*nin bu belirli karışımları yapmak için yalnız çalıştığı izlenimini verebilir ama başka bileşik maddelerden oluşan yapılarının altında yatan ilkeyi ayırt etmek için sebep yoktur. Bunu göstermek için Empedokles "Hayvan parçaları da tesadüf eseri bir araya gelir" der, Simplikios (Phys. 331.5) fr. 98'in ilk satırındaki diğer örneklerin arasından kanın bileşimini alıntılamayı seçer. Ancak aynı zamanda o (300.25) fr. 96'da kemiğin bileşimi hakkında şunu der: "Bu kadar, bu ilahi bir sebeple oluyor, çoğunlukla *sevgi* ya da *harmonia* sayesinde, onun birleştiriciliği sayesinde bir oluyorlar." Aristoteles bu soruya cevap bulamamıştır: "*Sevgi* herhangi bir tesadüf eseri karışımın mı yoksa *logos*a göre olanların mı sebebi?" Cevap şu ki, tesadüf ve *logos* arasında önemli bir fark olmasının tek sebebi onun teleolojik bakış açısıdır. Dünya daha sonra, *oran* ve "usule uygun son sebebe" verdiği iki kat özenle, onun kendi ithalidir.

*(2) Tıp ve Fizyoloji: Yeniden Üretim*

Sicilya Tıp Okulu, Kos, Knidos ve Rodos'la yan yana olacak şekilde yerini almıştı ve Empedokles genellikle okulun kurucusu olarak görülürdü. Galenos şöyle yazmış:

> "Eski zamanlarda Kos ve Knidos arasında birbirlerini keşifleri konusunda bastırmayı çabaladıkları için rekabet varmış. Bunlar Rodos'un düşmesinden sonra

Asclepiades'ten geriye kalan iki dal ve Hesiodos'un methettiği, İtalyan fizikçilerinin, Philistion'un, Empedokles'in, Pausanias'ın ve iş arkadaşlarının katıldığı bu *asil kavgaya* onlar da katılmıştı. Bir de birbiriyle yarışmakta olan fizikçilerin oluşturduğu üç etkileyici grup vardı. Koan Okulu en fazla ve en iyi pratisyenlere sahip olduğu için şanslıydı ama Knidos da ona çok yakındı ve İtalya'nın da erdem konusunda altta kalır yanı yoktu."

Dördüncü yüzyıldan bir tıp yazarı ve nüfuzlu bir fizikçi olan Philistion, Locris yerlisiydi ama okulla olan bağı sebebiyle *Sicilyalı* olarak da anılırdı. Bu deneysel okul olarak gözleme güveniyle bilinir ve namını (Pausanias gibi) "Empedokles'in öğrencisi olmaya borçlu Akragaslı Akron'la başlar" der Plinius.[1]

Empedokles'ten günümüze kalanlarda hastalıklar ya da terapisiyle ilgili biraz bilgi vardır ancak fr. 111 ve 112'deki (bak. sayfa 131) gibi bir bilgiyi açığa vurmak için sadece onun iddiasına sahip değiliz, aynı zamanda vücut ve işlevleriyle ilgili tüketen bir ilginin kanıtı için de öyle. Fizyolojik teorisinin etkileri Philistion, Diokles ve hatta Platon'un kendisinin olmak üzere bildiğimiz daha sonraki fizik teorileri üzerinde açıkça görülür. Bu bağlamda Timaeus, Empedokes'e açıkça çok şey borçludur, en azından Platon'un yüksek ihtimalle kişisel olarak haberdar olduğu Philistion'un sürecine kadar olan kısımda.[2]

Organik bedenlerde *sevg*inin işi olan elementlerin ayarlanması et kaplı yaratıklar ve dışında sert parçaları olanlar kullanılarak anlatılmıştır. Daha sonraları dünyadaki ana kütlelerin düzeniyle değiştiğini vurgular ki bunlar zaten büyük oranda *çekişme*nin işidir ve tamamen ayrıldığını varsaydıklarında olacak düzeni tahmin ederler.

(Fr.75) Varlığıyla ya da az da olsa yokluğuyla sabit olanlar bu gevşekliğe Kypris yüzünden sahiplerdir.

(Fr.76) Bu, ağır kabuklu deniz sakinlerinde, deniz salyangozlarında ve deniz kaplumbağalarında bulduğunuz katı deridir. Orada, derinin üstünde, toprağı (en ağır element) göreceksiniz.

Empedokles hayvanların üremesine özel bir ilgi gösterir. Dişilerin de eriller gibi sperm taşıdığına, yavrunun farklı parçalarının bu farklı spermlerden oluşuğuna inanırdı (fr.63, Arist. GA 722b10). İkisinin doğru oranda karışımının gerekliliği ona katırların verimsizliği ile ilgili bir açıklama sunmuştur, bu konuda sadece Aristoteles'in görüşlerine[3] sahip olmamıza rağmen o, bunu belirsiz bulduğunu itiraf etmiştir. Bunun için verdiği sebep (GA, 747a34), eşeğin de atın da spermi yumuşak olsa da karışımlarının birbirlerinin yoğun taraflarını oydukça katılaşacağıdır. Empedokles'e

göre bu tür bir karışım bakırın kalayla alaşımında olduğu gibi yumuşak bedenleri sert yapar (bronzla ilgili bu açıklama yanlış olsa bile, Aristoteles'i belirtir). Paragraf genel ilkelerini (bu durumda "gözeneklerin simetrisi" doktrini, pp.150 üst kısım) belirli durumlara nasıl uyarladığına dair başka bir örnek de sunar.

Cinsiyet ısı ile belirlenir, eriller dişillerden daha sıcaktır.[4] Bu yüzden Aristoteles (GA, 764a1):

> "Diğerleri ise cinsiyet farklılığının rahimde oluştuğunu iddia eder.[5] Bu yüzden Empedokles, sıcak rahme girenin eril soğuk rahme gireninse kadın dişi olduğunu söyler. Isı ya da sıcaklık regl kanamasına bağlıdır, bu soğuk veya sıcak, eski ya da daha yeni olabilir."[6]

Tekrar 765a8'de: "Cinsiyeti rahmin ısısına bağlayan Empedokles'in savıyla yüzleşmeliyiz." Bu, rahimdeki embriyo gibi hayvanların toprak ile oluşumuna da uygulanabilir. Empedokles'in kendisi şu cümleleri kurmuştur: (fr. 65) "Ve temizlenmiş yerlere dökülür;[7] bazıları kadın olur, sonra soğukla tanıştıkları zaman..." ve (fr. 67.1) "Toprağın ılık yerlerinde ortaya çıkar, erkeğin doğduğu yerlerde."[8]

Birden fazla doğum aşırı bolluktan ve spermin ayrılmasından kaynaklanır. Aile benzerlikleri, "tohumun üstünlüğünü takip etme", herhangi bir ebeveyne benzememe de "spermin ısısının buharlaşmasından" kaynaklanır.[9]

İnsanlarda embriyodaki parçaların farklılığı 36. günden başlar ve 49. güne kadar sürer. Eril embriyolar, dişilerden daha çabuk şekil alır ve sol taraftan ziyade sağ taraftadır. İlk şekil alan organ kalptir çünkü o bir insanın bütün organlarından daha önemlidir. Göbek bağı iki toplardamar, iki atardamar olmak üzere dört damarı bir araya getirir bu sayede kanlı ve net olmayan materyal embriyoları beslemek üzere iletilir. Empedokles'e göre bu maddeler karaciğerde oluşur.[10]

Kadınlarda reglin ay azalırken oluştuğuna inanırdı, bu kesin olmayarak da olsa Aristoteles'in de şaşırtıcı bir şekilde katılmaya meyilli olduğu batıl bir fikirdi. Bunun ısı değişimiyle ilgisi kendinden önceki Empedokles'le tartıldığından, Aristoteles buna sebep de üretir.[11]

Bebeğin ilk nefesiyle ilgili Aetius şunu ifade eder (4. 22. I, A74):

> "Empedokles'e göre yaşayan bir canlının ilk nefesine (ilk?) bebekteki nemin geri çekilmesi ve havanın dışarıdan yaratılan boşluktan geçerek damarlara girmesi sebep olur (olurdu?).[12] Hemen ardından havadan çıkan doğuştan ısının dalgalanması ile nefes verilir ve tekrar nefes alma ile içeri çekilerek havanın geri dönmesine izin verilir."

*(3) Solunum*

Solunum konusunda Empedokles'in en açık paragraflarından birine sahibiz (fr.100). Bunun modern yorumlamaları değişiyor ve farklar çevirinin kendisini etkiliyor. Sıradaki çeviri N. B. Booth'unkine dayanıyor ve D. J. Furley tarafından birçok kez kendisine meydan okunmuş olsa da bugüne kadar genel anlamda kabul edilen görüşe karşıt düşüyor.[1] Hangi yorumu alırsak alalım, şunu kabul etmeliyiz ki Empedokles teorisinden doğan sorunlar üzerinde düşünmüyor ve şairane dili bazı durumlarda onarılamaz şekilde boş oluyor.

Bütün yaratıklar bu sayede nefes alır ve verir. Bütün hayvanların biraz kan içeren, vücutlarının derinine kadar uzayan etten boruları vardır.[2] Ağızlarına burun deliklerinin en uzak ucu gelir ve birbirine yakın deliklerle delinir,[3] böylece kan boş bir yol aracılığıyla dışarıda tutulurken hava boşluklardan geçer. Daha sonra ne zaman hassas kan buradan kaçsa, rüzgârlı hava öfkeli bir dalgayla içeri girer, ama ne zaman geri sıçrasa, hayvan nefes verir. Bu tıpkı bir kızın parlak bronz su saatiyle oynaması gibidir. Açılan kıstağın üzerine elini koyduğunda ve kabı berrak suyun akışının olduğu yere daldırdığında, hiç sıvı girmez, ancak hava birbirlerine yakın deliklerden gelmesini sıkışmış hava akımını açtığı zamana kadar engeller. Sonra hava çekilince su girer. Bu, suyun kabı doldurduğu ve ağzın ya da geçişin insan etiyle tutulduğu ve elini kaldırana kadar dışarıdaki havanın çağlayan süzgecin kapılarındaki yüzeye hükmederek sıvıya geri gelmeye çalışmasıyla benzerdir.[4] Daha sonra, daha önce olanın tam tersi, havanın girmesi ve suyun çıkması olur. Yani nefes alma, kanın vücutta gezerken iç taraflara geri sıçraması, hava akımının bundan dalgalanarak çıkması, eşit oranta bir kısmının geri dönmesi ve son olarak nefes verilmesidir.

Bu konunun en temel ve herkes tarafından onaylanan noktası, nefesin ritminin kanın titreşimli hareketine bağlı olduğudur. Burada verilen çeviride, vücudun içinden gelen ve burun deliklerinin arkasında sonlanan biraz kan içeren borular vardır.[5] Burada, burun deliklerinin iç kısımları o kadar küçük deliklere sahip ki kanın geçmesi imkânsızdır ancak hava için değildir. Kan ileri doğru atıp boruları doldurdukça hava bu deliklerden dışarı itiliyor (nefes veriliyor), ancak kan bu ufak deliklerden ilerleyemiyor. Kan geri çekildiğinde hava tekrar aynı deliklerden içeri giriyor.

Su saati, burada bir kaptan sıvıyı kaldıran (şarap kavanozu diyelim) ve diğerine bırakan (Yunanistan'da kullanılan geniş tabanlı kadehler diyelim buna da) bir araç olarak anlatılıyor.[6] Bu özellikle sıvı kendi haznesinde az olursa çok işe yarar. Doğası ve çalışma şekli Simplikios tarafından da anlatılmıştır (*De Caelo*, 524; cf. *Phys.* 647.26).

Bu "dar boyunlu, geniş tabanlı ve tabanında delikleri olan bir kaptır, şu aralar adı *hydrarpax*dır (su yakalayıcısı)." Empedokles'in düz yazı açıklaması olabilecek bir üslupta, bu şöyle açıklanır: "Üst ağız kapalı olacak şekilde suya indiğinde, su deliklerden girmez çünkü çabayla toplanan hava ona karşı baskı yapar ve kendisine gidecek yer bırakmayarak yukarı çıkmasını engeller. Açıklıktaki engel kaldırıldığında, su içeri girer ve hava ona yer verir. Su saati, suyla doluyken üstteki açıklık yine kapanırsa su alttaki deliklerden geçemez çünkü hava kapalı ağızdan ya da suyun delikleri tıkadığı alt kısımdan giremeyeceği için ve bu kapta vakuma sebep olur."[7]

Metaforda iki işlem anlatılır. Her biri su saatinin üstündeki daha önce kapatılmış açıklığın kapatılmaması durumunda yarattığı etkilerle ilgilenir ve soluma ve bitişleri bu etkilerle kıyaslanır. İlk önce durdurulan su saati, su içermez, ama üst deliği açmak hava üstten çıkarken, suyun dipteki süzgeçten geçmesine izin verir. Solunumda içeri dolan hava suya karşı gelir ve kana geri çekilen hava, ona yol açar. İkinci olan, genç kızın su saatini içinde suyla parmağını üste getirerek yukarıda tutmasıyla başlar, böylece suyun üzerinde aşağı yönelik bir basınç olmaz ve dipteki deliklere yapılan üste yönelik basınç ile nerede olduğunu söyler. Parmağını çektiğinde su biter. Bu bize bitişi anlatır, havanın girip suyu dışarı çıkmaya zorlaması kanın hızlıca boruya girmesine ve suyun havaya olan hareketi de burun deliklerinden çıkmasına karşılık gelir. Vücutta kan tabii ki deliğin inceliği ile borunun ağzında durdurulur, oysaki su saatinde hava suyu deliklerden takip ediyordu ama benzetme, süreci Empedokles'in düşündüğü gibi yansıtmakta oldukça başarılıdır. Havayı kana karşı benzetme olarak kullanmakta verilen havayı suya karşılık kullanmada büyük bir olanaksızlık olmadığı konusunda Booth'a katılabiliriz.

Daha önceki yorumlamalara göre açıklanmış teori vücudumuzun her yanındaki deriyle nefes aldığımızdır.[8] Şanssızlıktır ki sonraki kullanım çoğul halinin alışılmamış ve şiirsel bir halini ima etse de, ilgili isim *burun delikleri* ya da *deri* anlamına gelebilirdi.[9] Alıntıya girerken Aristoteles şöyle der (De resp. 473 br):

> "Nefes alıp vermenin tamamı kanla dolu değildir yalnızca biraz kan içeren damarlar[10] olmasından kaynaklanmaktadır ve bu damarların vücutsal parçacıklardan daha küçük ama havanınkilerden daha büyük ve dışarıdaki havaya yönelen geçişleri vardır. Yani aşağı yukarı hareket etmek kanın doğasında vardır ve dibe bindiğinde hava içeri girer –ki bu solumadır- ve yukarı çıktığında da hava dışarı çıkmaya zorlanır." (Buradan alıntı devam eder.)

Buna eleştiri olarak Aristoteles şöyle der (473a17):

"Burundan nefes almaktan bahsediyor (μυκτήρω) ve nefes almanın temel sürecine değindiğini sanıyor, oysaki bir de göğüsten *trake* ile nefes almak vardır ve onsuz burundan da nefes alınamaz. Dahası hayvanlar zarar görmeden burundan nefes almaktan mahrum bırakılabilir ancak eğer *trake* solunumu yapamazlarsa ölürler."

Açıkça görülüyor ki Aristoteles, Empedokles'in bütün derinin nefes alması fikrinde hiçbir şey görmemiş. Bu paragrafın açısından, önceki paragraftaki "dışarıdaki hava" kelimeleri derinin bütün vücudu saran dış yüzeyi olamaz ancak burun deliklerinin iç yüzeyini ima ediyor olabilir ki bu havayla eşit oranda bağlantılıdır. Benzer şekilde, Aetius (4.22. I, DK, A74) kandan yüzeye doğru hareket eder ve havayı burun delikleriyle dışarı çıkarır şeklinde bahseder.[11] (εἰς τὴν ἐπιφάνειαν)

Oturmuş bu yorumun lehinde olan güçlü bir nokta ise derideki deliklerden nefes alma teorisinin, muhtemelen Sicilya okulundaki bir fizikçi olan Philistion'dan alan Platon tarafından *Timaeus*'ta (79c) açıklanmış olmasıdır.[12] Genel anlamda *Timaeus*'taki Empedokles etkisi belirlidir ve dahası Platon'un dairesel kabuk teorisinin arkasındaki ilke, Empedokles'in boş yer diye bir şey yoktur ilkesidir. Burada bahsedilen yorumda, Empedokles'e açıkça bu yüzden izin verilmediği itiraf edilmelidir.[13] Ancak eğer bu zorluk ona, Philistion'a ya da emilimi daha sofistike bir teoriyle doğrulayan Platon'a olmasaydı, bu kadar şahane olmazdı. Sonsözün söylenmediğine ancak Booth'tan alıntılandığına şüphe yok:

"Eğer hem Platon hem Philistion nefes almanın derideki deliklerden olduğuna inansaydı, bu kuşkusuz ki Diel'in ῥινῶν kelimesini deri olarak yorumlamasının lehine bir sav olurdu. Fakat bu Aristoteles'in ῥινῶν kelimesinin anlamının nefes anlamında burun deliklerinden başka bir şey olmasının olanaksızlığı ile ilgili kanıtına karşı üretilen savların birazı kadar bile güçlü değildir ancak hâlâ Empedokles'in hava almaya değinirken buruna hiç değinmemiş olmasının imkânsızlığı daha büyüktür."[14]

Bu konuyla ilgili genelde bunun psikolojik kısmında da tesadüfi olan iki iddia vardır. İlk olarak Empedokles'in boş alandan ya da oksijeni seyrelmiş sisten (*aer*) ayrı tutarak havanın maddi doğasını kanıtladığı söylenir. Bu yüzden, Burnet'e göre (EGP, 229):

Aristoteles su saatlerindeki havayı engelleyip şarap tulumlarına işkence ederek boş alan olmadığını kanıtlamaya çalışanlara kahkahayla güler. Ona göre, onlar sadece, havanın bir şey olduğunu kanıtlarlar. Ancak bu, Empedokles'in tam olarak kanıtlamaya çalıştığı şeydir ve bilim tarihinin en önemli keşiflerinden biridir.

Bu, tabii ki, onun buradaki temel amacı değildi ya da nefes almakla ilgili kanıtını açıklamasına hazırlık olması için havanın bir *şey* olduğuna dair şaşırtıcı bir gerçek bulmak da değildi. Su saatinin kullanımı yaygındı ve herkes görünmez havanın baskı sürdürüp başka bir vücudu uzak tuttuğunu bilmeliydi. Burnet de Aristoteles'in değindiği paragrafında çıkarım yaptığı şey konusunda adil değildi (Phys. 213a25). Abartılı şarap tulumları ve su saatleri ile oynayanlar, Aristoteles'e göre, boşluğun olduğunu söyleyen filozofları yeterince çürüttüklerini düşünürler. Tek yaptıkları havanın bir şey olduğunu kanıtlamaktır, (tedarik için teşvik edilen bir şey "ve bunu herkes bilir") oysaki diye devam eder, "gereken şey havanın bir şey olduğunun kanıtlanması değil vücutlardan belirli mesafeler olamayacağıdır... –ki bu vücudun bütünlüğünü kırar ya da devamlı olan vücudun dışını. Bu, Demokritos, Leukippos ve daha birçok bilim insanının sürdürdüğü şeydir." Havanın bir şey olduğunun kanıtı, açıkça görünüyor ki, bu pozisyonda yalanlama için yeterli değildir.[15] Boşluğun reddedilmesi Empedokles'in Parmenides'ten, Parmenidesçi temelde boş alanı *olmayan* olarak tanımladığı için beklediği bir şeydir.[16] Anaksimenes bir yüzyıl önce görünmez havayı[17] maddesel bir cisim olarak dikkate almıştı. Empedokles'in buna yeni katkısı, çoğulcu bir doktrini olan ilk filozof olarak havayı başka bir elemente hal değiştirmekten yoksun bağımsız bir element sayması olmuştur, ama bu ona göre farklı bağlantılarladır ve bunun su saatiyle ilgisi yoktur.

Bu paragraf için yapılan ikinci iddia ise bunun Eski Yunan bilimi günlerinin deneysel metoduna dair çarpıcı bir örnek olmasıdır. Bazıları bu yüzünden buna Empedokles'in söylediği ya da yaptığı her şeyden daha fazla bilimsel önem bile vermiştir. Her iki iddia da birleşmektedir, örneğin, Benjamin Farrington'ın "bilgiye en büyük katkısı görülemeyen havanın maddeselliğini göstermesi... Empedokles soluduğumuz havanın deneysel bir araştırmasını üstlendi" yargısı ve W. P. D. Wightman'ın "suyun altında kapalı kaplarla yaptığı gerçek deneylerle, sisli, tam tanımlanmamış Anaksimenes'in ἀήρ ifadesininaksine, belirli maddesel bir cismin (αἰθήρ) varlığını gösterdi" düşüncesi gibi.[18] Diğerleri deneyin durumunun Empedokles'in anlattığı olduğunu inkâr etti.[19] Bu kesinlikle modern bir bilim insanının deney olarak göreceği şey değildir. Alıntı Empedokles'in operasyonu kendinin gerçekleştirdiğini bile söylemiyor. Su saati yalnızca alışılmış bir alet olmakla değil, özellikleri ile kendilerini onunla eğlendirirken görülen çocuklar için oyuncak bile olabiliyor. Verdiği şey bir mecaz, her günlük olayların gözlemiyle sağlanan şiddetli bir çıkarım ve Cornford'un dediği gibi, "bilindik bir tecrübeden açık görüşlü bir çıkarım sağlamak deneysel metodu bugün anlaşıldığı gibi uygulamakla aynı şey değildir." Doğal bir fenomenin pratik sanat-

lardaki karşılaştırmaların yardımıyla aydınlatıldığı böyle açıklamalar Empedokles'in favori aracıdır. Elementlerin bir ressamın paletindeymiş gibi nasıl birbirine karıştığını, ısının ıslak maddeler üzerindeki hareketinin canlılara fırıncı ya da çömlekçi sıfatı verdiğini ve dişil ve eril spermin sertleşmesinin alaşım olmuş iki yumuşak metal gibi olduğunu gördük. Kaplıcalardan çıkan su, ona göre, toprak tarafından, suyun aynı ateşten geçtiğini ve böylece soğuk girip sıcak çıktığını kesin.kılan su ısıtıcıdaki sarmal borular gibi sarmal kanallarla ısınıyor olmalıydı (Seneca, *Nat. Qu.* 3. 24. 1; a68). Su saati *deneyi* bu benzerliklerle aynı sıradadır.

*(4) Uyku ve Ölüm*

Aetius, (5. 24. 2; A85) Empedokles'e göre uykunun, kanın uygun bir oranda soğuması sonucu oluştuğunu, ölümün ise ısının tamamen yok olmasıyla olduğunu kaydeder. Bozulma ile gizlenmiş başka bir görüşte ise[1] ölüm beden ve ruh için ortaktır (*psykhē*). Bu kanın kavramsal kuvvetlerin merkezi olduğundaki fonksiyonuyla tutarlıdır (fr. 105), ve eğer (a) *psykhē*nin Antik Çağ filozoflarının kullandığı bir kelime olduğunu ve Empedokles tarafından fiziksel hayatın kapasitesinden bahsettiği için kullanılmasının beklenmediğini (b) hatırlarsak bu oldukça güvenilirdir ve kavrama da etrafımızdaki dünyanın hisler ve mantık ile algılanmasıdır. Bu *Arınmalar*'daki *daimon*un göçünden farklı bir şeydir.[2] Empedokles ısıyı hayatın aracı yaparken hiç kuşkusuz Parmenides'i izliyordu,[3] ama kavram Aristoteles'in *yaşamsal* ısısı da dahil olmak üzere Yunan düşüncesinde oldukça evrenseldi.

*(5) Delilik*

Büyük ihtimalle Empedokles hastalık ve tedavisi hakkında yazmış olmalıydı ve biz ateşli Selinuntines'e sağladığı servisi hatırlıyoruz ama hâlâ var olan tek referans (uygun şekilde, *Physika* ve *katharmoi* arasına olan ilgisi düşünülürse) zihinsel hastalıklar veya ruhla ilgili ilişkilerdir. Daha sonraların tıbbi yazar Caelius Aurelianus (Morb. Chron. I. 5, A98), ona deliliğin (*furor*, Yunanca *mania*) kaynağının iki tür olduğuna inandığını atfeder. Biri "ruhun saflığının" sonucudur (*ex animi purgamento*)[1] diğeri ise "fiziksel sebeplerden kaynaklanan zihinsel yabancılaşma, yani karışımın dengesizliği." Delilik, Yunanlar için asla sadece kötülük değildir; bu ilahi anlamda ele geçirilmenin işareti olabilir, tıpkı Dionysosçu kendinden geçmiş kadının deliliği veya Pythia'nın kehanet söylediği andaki davranışları gibi. Platon, Phaidros'ta (244a) "insanlara kutsanmanın en yücesi delilikle gelir" der ve bu iyi delilikle üç bilindik tarzı ayırır: Peygamberler, şifacılar ve şairler. Bunların üçü de Empedokles'in kendisinde

örneklenmiştir, bu ruhunun ulaştığı yüksek derecede bir saflık durumudur. (fr. 146, pp. 250f alt kısma bakın). Bütün insanlara çok fazla ahlaksızlık miras kalır, acı veren bir günahkârlıktan çıldırmışlardır (fr.145) -ama *Arındırma*'nın talimatlarını izleyerek bundan kurtulabilir ve yüceltme ile sonuçlanan yüce duruma erişebilirler.

Patolojik delilik, diğer yandan, "dengesiz bir karışımdan" oluşur ki bu kandaki elementlerle ilgilidir. Kan düşünce aracıdır (fr.105) ve bu Theophrastos tarafından şöyle açıklanır (*De Sensu*, 10-11, A86):

> "İnsanlar temelde kanla düşünür çünkü orası bedendeki elementlerin tamamen karıştığı yerdir. Bu durumda karışımı eşit ya da eşite yakın karışmış,[2] çok ayrı, çok küçük ya da çok büyük olmayanlar algıda en zeki ve keskin olanlardır yani oranda onlara en yakın olanlardır, oysa tam tersi durumda olanlar akılsızdır."

Burada, Platon'un *Timaeus*'unda (86bf.) psikolojik rahatsızlıklara taşkınlığa ve suça sebep olan davranışlara da sebep olanlar dahil olmak üzere fiziksel sebepler atadığı dikkate değer bir güvencenin sönük bir öngörüsü vardır.

## M. BİLİŞ, DÜŞÜNCE, DUYUMSAMA

Bu başlıkta Empedokles'le ilgili diğer Sokrates öncesi filozoflardan çok daha fazla bilgi edinmek mümkündür, bunun temel sebebi Theophrastos'un duyular üzerine eleştirel tarih tezinde Demokritos'u tenzih ederek[1] ona diğerlerinden daha çok yer vermesidir. Ona göre Empedokles'in kendisi bile, duyumsama üzerinde kendi fikrini benzerlerin hareketiyle açıklarken, her ayrı duyu üzerinde yoğunlaşarak daha fazla detaya yönelir.

*(1) Bütün Biliş, Benzeri Benzerle Biliştir*

İnsanlar kan ile düşünür ve duyumsama da tamamen fiziksel bir süreçtir. Aristoteles, bu yüzden Empedokles ve diğer erken dönem düşünürleri için "duyum ve düşünce aynıdır" der. Bununla "hepsi düşüncenin duyu gibi maddesel olduğunu varsayar ve benzer algılanır ve benzerlik ile düşünülür" demek ister. Bu noktada Empedokles'ten iki satırı açıklar: "İnsanın aklı var olana referans ile artar" ve (*Metaphysics*'te daha doğru ve tam bir versiyonu ile) "İnsanlar doğasını ne kadar değiştirirlerse değiştirsinler, çoğu şey onları aynı zamanda farklı şeyler düşünmeye iter."[1] fr. 105'te Empedokles kalp için "atan kanın denizinden beslenir ki bu insanların düşünceye söylediği şeydir, kalbin etrafındaki kan düşüncedir."[2] Theophrastos bunu kavramıyla bağdaştıran bir başka ilgili alıntı (fr.107) verir (*De Sensu*, 10). Duyuların

nasıl çalıştığını açıkladıktan sonra şöyle devam eder: "Zevke, bölümlerine ve karışımına benzer olan ile sebep olur ve acı için bu tam tersidir". Bilgi ve cehalet için de aynı şeyden bahseder: "Bilgi benzerleriyle, cehalet benzer olmayanlarla, düşünce de duyumsama ile aynıdır ya da çok benzerdir."

Duyumsama da düşünce de, bu durumda, benzerliğin benzerlikle hareket ettiğine dair evrensel ilke için özel birer örnektir. Bu, fr.109 ve 107'de duyumsamadan bahsedilirken açıktır:[3]

> "Toprakla toprağı görürüz, suyla suyu, havayla ilahi havayı ama ateşle yok edici ateşi, *sevgi* ile *sevgiyi* ve *çekişme* ile kasvetli *çekişmeyi* görürüz; her şey bunlardan bir araya gelip oluşmuştur ve bunlarla düşünür, bunlarla acı ve zevk hissederler.

Bu genel teorinin kabalığı Aristoteles'i rencide eder. Ruhun elementlerden oluştuğunu ve dolayısıyla onları tanıyıp algılayabildiğini söylediğini (*De An.* 409b23) kabul edebiliriz, ancak sayısız bileşiğini ayırt edip hangisi tanrı hangisi insan, et ya da kemik, yani ayırt edici özleri karışmış elementlerin farklı oranları olan bu maddelerin arasından bunu nasıl anlayabiliriz? Eğer benzerler birbirini biliyorsa, ruh sadece elementleri değil aynı zamanda taşları ya da insanları da mı içeriyor?

Bilim tarihinin bu aşamasında psikolojik anlamda duyumsamayla ilgili tatmin edici bir söylemin beklenemeyecek olması gerçeği bir yana, Empedokles'in hatalarının sebebi doğal dünyadaki bütün detayları kendi temel kozmolojik prensiplerine dayandırmayı içeren kahramanca girişimidir. Bu açıklama ekonomisi fr.110'da söyledikleri ile göz alıcı bir şekilde açıklanıyor:

> "Eğer bunları düzgün anlayışına ekersen ve eğer üzerlerinde iyi niyet ve açık niyet ile düşünürsen,[4] seni hiç bırakmayacaklardır, herkes ve sen onlardan birçok şey kazanacaksın, bunlar her insanın doğasına göre, her kişilikte yetişen aynı şeylerdir. Ancak eğer başka türde şeylerin özlemini çekiyorsanız, insan hayatına binlerinde gelmesi gibi, özrün açık sözlü insanın düşünceleri için önemli olması gibi, bu şeyler zaman geçtikçe seni terk edecek ve kendi türüne gelme isteği olacaktır, çünkü şimdi her şeyde zekâ ve biraz da düşünce vardır."

Bu satırlardaki fizikselliği ve zihinselliği yabancı bir dile ya da yaşa transfer etmek zordur. Empedokles basitçe öğrencilerine derslerini dikkatle dinlemelerini söylüyor ama daha özellikle Empedoklesçe bir açıdan anlam öncelikle kelimelerle veriliyor: "Her insanın (*physis*) doğasına göre." fr.108'i anımsıyorlar: "İnsanın doğası ne kadar değişirse, düşünceleri de o kadar değişir", ki Aristoteles, yüksek ihtimalle içeriğinin bilgisiyle, bu düşüncenin maddesel olduğunu ve bedensel değişimlerden etkilendiğini açıklamak için alıntılar. "Bu şeyler" kısmını okuduğumuzda fiziksel imaları onaylıyo-

ruz, bu eğer daha az değerli objeler için ihmal edilirse kaçacak olanların kendi türlerine (benzerlerine) dönme istekleri dayanılmaz olacaktır. Eğer Pausanias ustasının öğretisine dayanırsa, *sevginin* güzel gücüne uygun olarak davrandığını söylemek yanlış olmaz, eğer bunu ihmal ederse *çekişmeye*, yani kötü güce fırsat verecektir ve "*sevgi* ve *çekişme*" aynı zamanda benzerlikleri ve benzer olmayanları sırasıyla birleştiren güçlerdir. *Çekişme* evrende büyüdükçe, elementler bağlarını çözerler ve hepsi kendisine döner. Kandaki elementlerin karışımı rahatsız edildiğinde düşünce körelir ve bu kendindeki *sevgi* ile yetişmiş "birçok üzgün meseleden" etkilenen insana olacak şeydir. Editörlerin "bu şeylerden" bahsederken Empedokles'in öğretilerinden mi yoksa elementlerden mi bahsedildiğinden emin olmamalarında şüphe yoktur. Onun düşünce sisteminde ikisi açık bir şekilde birbirinden kopamaz. Elementler bile bilinçlidir. "Kendi türüne yaklaşma isteği" bize fr.21.8'deki *sevginin* etkisi altında elementlerin "birbiri tarafından arzulanması" şeklindeki zıt durumu hatırlatıyor (p.157 alt kısım).

*(2) Gözenekler ve Akıntılar (Çekim Üzerine Ek Bilgilerle)*

Daha detaylı şekilde duyumsamadaki benzerlik hareketi zaten söylenmiş olan maddenin gözenekli oluşu teorisine başvurarak daha önce açıklandı (pp.150f. üst kısım). Bu konuya Aristoteles şöyle değinir (GC, 324b25):

> Bazıları[1] her şeyin belirli deliklerden giren etkenle hareket ettiğine (bu yüksek ihtimalle öyle anılan en yakındaki etkendir) inanırlar ve bununla görme duyma ve diğer dört duyumuzu açıklarlar, dahası maddeler, su ve hava gibi transparan gövdelerden görünürler çünkü böyle gövdelerin gözle görülemeyecek kadar küçük delikleri vardır ama sıkışık şekilde sıralanmışlardır ve bir gövde ne kadar transparan olursa delikler o kadar yakın olur. Empedokles'in de arada bulunduğu bazıları, bu teoriyi belirli gövdeler itibariyle geliştirdiler –yalnızca eylemi yapanlar ya da kendisine eylem yapılanlar değil, ama aynı zamanda karışımın delikleri boyut olarak birbirine uyan gövdeler arasında meydana geldiğini söylerler.

Ayrıca Theophrastos'ta da (*De Sensu*, 7):

> Empedokles bütün duyuları aynı satırlarda açıklar, duyumsamanın her organın deliklerinin birbirine uyduğu bir süreç olduğunu söyler. Bu yüzden birbirlerinin objelerini ayırt edemezler; bazılarının çok geniş delikleri vardır, bazıları duyu objesi için çok dardır, bu yüzden bazıları hiçbir bağ kurmadan geçerken bazıları geçemez bile.

Deliklere gerçekten uyan şey ince tabakalar ya da dışarı akanlardır ki bunlar fiziksel objelerin sürekli çıkardığı şeylerdir. Bundan Empedokles tarafından, hâlâ var olan bir satırda bahsedilir (fr.89: "Her şeyden dışa akanların meydana geldiğini bilmek")

ki bu Ploutarkhos'un organizmalar, mineraller, toprak ve deniz gibi her şeyden devamlı bir akış olduğu ve sonunda çürümelerine sebep olanın bu olduğu düşüncesiyle genişletilir (p.151 üst kısım). Platon (Meno, 76c) bu genel teoriyi en çok bahsedildiği bağlantı olan görüşe referans vererek tanıtır:

"Var olan şeylerde dışa akış olduğu konusunda Empedokles'e katılıyor musun?

Kesinlikle.

Ve bu akıntılar yollarını deliklere doğru ve deliklerden doğru buluyorlar değil mi?

Evet.

Bazı akıntılar bazı deliklere uyarken bazıları çok ince ya da çok kalın kalıyor değil mi?

Aynen öyle.

... O zaman renk görüşle orantılı ve onun tarafından algılanabilir bir dış akıntı."

Teorinin duyumsama dışında nasıl işlediğini gösteren bir örnek sırada açıklayacağımız şekilde manyetizmanın meraklı tanımlamasıyla sağlanıyor:[2]

"Mıknatıs taşının neden demiri etkilediği üzerine, Empedokles der ki demir taştan ikisinin de dışına akanlar yüzünden etkilenir ve taştaki delikler demirdekiyle orantılıdır. Taştan dışa akanlar karışıyor ve üstte duran havaya dağılırlar ve demirin deliklerini engellerler, bu giderildiğinde demir sıkı bir sızıntı tarafından çekilir. Demirden akanlar taşın deliklerinden doğru gezinirler çünkü onlarla orantılıdırlar ve onlara uyarlar, demirin kendisi onları takip eder ve onlarla hareket eder."

Yunan yorumcu bununla ilgili delikler ve akıntılarla ilgili doktrinin evrenselliğini temel alan bir takım itirazlar görür. Tam tersinin olması yerine neden mıknatıs kendi akıntılarını takip edip demire çekilmez? Neden diğer gövdeler de demire aynı tepkiyi vermez? Empedokles'in birçoğunda delikler ve akıntıların oranının olduğunu söylediği düşünülürse neden gövdelerin farklı kısımları aynı şekilde etkilenmez? Burada bunu alıntılar, fr.91. Doktrinin evrensel anlamda uygulanması aynı zamanda Theophrastos tarafından duyumsamaya uygulama bir zorluk olarak görülür.

"Nasıl" diye sorar (*De Sensu, 12*), "her şey bir yana duyumsama anlamında nasıl birbirlerinden ayrılır?" Deliklerin simetrisindeki karışımı açıkladığında görüyoruz ki duyumsanabilen objeler cansız şeylerin deliklerine de uyarlar. Bu diğer sıvıların aksine su ve yağ karışmaz (fr.91) ve belirli bir karışma kapasitesi olan bütün maddeleri numaralandırır. Böylelikle her şey duyumsayabilir olacak ve karışım, duyumsama ve büyüme aynı şey olacaktır, çünkü her şeyi deliklerin simetrisi ile açıklar, tabii ayırıcı eklemeleri varsaymazsa.

Aynısı düşünce için de geçerlidir, sebepleri duyumsamayla aynı olduğu için her şey içinde paylaşılacaktır.

Bu durumda, ancak, saldırı bekleneni vermez çünkü Empedokles'in bütün sisteminde canlı ve cansız arasında fark yoktur ve her şeyin belli bir seviyeye kadar farkındalık ve ayrım gücü vardır. Fr.103'deki "Böylece *tesadüf*ün niyetiyle her şey düşünebildi", bunun kesin kanıtı değildir, fr.102'deki "Böylece her şeyin nefesi ve kokusu oldu" da dünyadaki her şeyin nefes aldığı ve koktuğu anlamına gelir. Ancak fr.110'un (a.230) sonunda tartışmasız şekilde anlatılır ve evrene hükmeden genel güçlerin detayları üzerinde çalışmaya sıra geldiğinde Empedokles tarafından nasıl da unutulmadığı bir kez daha gösterilir. Duygular olmadan hiçbir şey *sevgi* ve *nefret*in konusu olamaz ve bunlar elementler, inorganik bileşimler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar üzerinde benzer hareket eden ve harekete geçiren temel güçlerdir. Bu, insan zihni ve bir istiridyenin kavrama gücü arasında fark yok demek değildir. Aristoteles'in Empedokles'in, "Duyumsama ve düşünce aynı şeydir," düşüncesiyle ilgili cesur açıklaması, yalnızca ikisinin de eşit derecede maddesel sebeplerle sonuçlandığı gerçeğini ortaya sunmaya niyetlidir. Doğada kesinlikle tanımlanmış bir hiyerarşi vardır ama bu rütbe meselesidir: "Hiçbir aşamada radikal yeni bir süreç karışmaz." Bunların hepsinde Empedokles biraz da, *Arınmalar*'da da açıklanan, yani bir var olan cisimden diğerine göçün olasılığı ve alt formlardan üst formlara çıkma mücadelesi olan dinsel düşüncelerle hareket etmiştir. Theophrastos'a göre, tıpkı kemik, sinir ya da kıl gibi hayvan bölümlerinin bile hissiz olduğunu düşünen Aristoteles gibi, ateşin ya da taşın herhangi bir kavrama ölçüsü olması fikri çok saçmadır.[3] Bu yüzden Empedokles'i bu meraklı sonuca iten düşünce treninde vakit kaybetmenin onların üzerine vazife olduğunu düşünmediler. Belki de daha uygun olan deliklerin ve akıntıların fiziksel düzeneği ile ilgili endişe yaratan sorulardır. Bu, Aristoteles tarafından ve daha kısaca ikna edici şekilde de Theophrastos tarafından eleştirilir,[4] o kısaca şunu sorar: "Delikler boş mu dolu mu?" Eğer boşsa, Empedokles boş yerlerin varlığına inanmadığı için kendiyle çelişiyordur, ama eğer hiç boş olmadılarsa, diyelim ki onlara uygun olarak yapılmış bir hayvanın delikleri her zaman yabancı maddelerle doludur ve hayvanın her zaman duyusu vardır.

Bunlar Empedokles'in cevaplamaya çok da hazır olmadığı sorulardır ve ona cevap üretmesi için çok küçük bir neden vardır.[5] Boşluğun olasılığı ile ilgili Parmenides ilkesine karşı çıkmazdı; ona göre nefes alırken soluduğumuz hava bile olsa,[6] deliklerden devamlı olarak bir çeşit madde geçişi vardır, ama bu güçlü bir duyum yaratmakta yetersiz olabilir.

*(3) Görmek*

Görmekle ilgili erken Yunan teorileri üç gruba ayrılır. Birine göre, göz kendi *ateşinden* objeye ışınlar gönderen bir araçtır; başkasına göre ona objeden yönelen az ya da çok pasif *akıntılar* ya da *görüntüler* alır; üçüncüde ise hem göz hem de obje aktiftir, göz objedeki akıntılarla karışan ışınlar gönderirdi. Pythagoras yanlıları ve arkadaşları ilk açıyı vurgular gözükürler, atomcular ikinciyi vurgularken, üçüncü kombinasyon Empedokles ve Platon tarafından temsil edilir.[1] Empedokles'in teorisinin doğasını düzeltmek zordur ve belirsizlikler muhtemelen kalacaktır, ancak eğer onun kendi fr.84'ünü Theophrastos ile birlikte alırsak ve Aristoteles'in eleştirisini de eklersek, bazılarını üçüncü seçenekten aldığı sonucuna varmamız gerekir. Kanıt çoğunlukla kendi şiirinden bir alıntı ve Theophrastos'un tanımının çok açık olmasa da bütün halini içerir. Nefes almada olduğu gibi, Empedokles gözün nasıl gördüğünü insanların keşfiyle ilgili bir benzetme kullanır (fr.84):

> "Bir insanın kasvetli bir gecede, bir ışığı, yanan ateşin alevini hazırlayıp, bütün o rüzgârları uzak tutmak için fenerin etrafına koyduğundaki gibi, bu aceleci rüzgârların öfkesini böler ama ışık, daha iyi olan madde, ilerler ve yılmaz hüzmesiyle eşiği aydınlatır,[2] bu zarlarda kapatılmış ilkel ateşin[3] mükemmel kanallardan delinmiş değerli esvapları ile yuvarlak gözbebeğini[4] doğurduğu zamandır.[5] Bu göz bebeğini çevreleyen suyu uzak tutarken daha iyi kısım olan ateşe izin verir."

Simplikios, gözle veya görmekle ilgili sadece başka başlıkları açıklamaya geçiş yaparken dört satır alıntılar ama, bize bu konuda Empedokles'in düşündükleriyle ilgili ya çok az fikir verirler ya da hiçbir şey vermezler. Hayvan kısımlarının ortaya çıkışında tesadüfün rolü ile ilgili kendi tartışmasında (*Phys.* 331.3), fr.85'i verir: "Gözün hassas alevi çok az toprakla tanışır." *Cael.* 529.21'de, *sevgi* sebebiyle oluşan genel işlerin oluşumundan bahsederken şöyle der:

Yine, bedensel gözlerimizin oluşumundan bahsederken de bu satırı (fr.86) zikreder:

"Bütün ilahi olanlar içinde gözü Aphrodite yapmıştır."

Ve biraz daha sonra da (fr.87):

"Aphrodit onları *sevgi* ile perçinleyerek yapmıştır."

Ve neden bazılarının gece bazılarının gündüz daha iyi gördüğünü açıklarken de şunu der (fr. 95):

"İlk önce Kypris'in elleri altında beraber büyüdüler."

Simplikios, bazı hayvanların gündüz bazı hayvanların gece daha iyi görmesiyle ilgili satırları çok kolay verebilirdi (ki bunlar Empedokles'in şaşırtıcı şekilde önem atfettiği satırlardı)[6] ancak yapmadığı için, bunu almalı ve teorinin gerisi için fikri çoğunlukla fr.84'teki benzetmeye dayanan (*De Sensu*, 7) Theophrastos'a başvurmalıyız.

> Ona göre gözün içi ateştir ve etrafı ışığın fenerin içinden geçmesi gibi havanın içinden geçen, dokusu ince olan topraktır. Ateşten ve sudan oluşan delikler peş peşe ayarlanmıştır. Ateşten olanlar ile beyaz objeleri ve sudan olanlar ile siyahları algılarız,[7] her sınıftaki obje aynı sınıftaki deliğe uyar. Renkler göze akıntılar vasıtasıyla gelir. Gözler tamamıyla karşıt elementlerin[8] benzerliğinden oluşmaz ve bazılarında ateş içteyken bazılarında dıştadır. Bu bazı hayvanların gündüz bazılarının gece daha iyi görmesinin sebebidir:[9] "Daha az ateş içerenler içlerindeki ateş telafi edildiği için gündüz ve karşıt elementi daha az içerenler (örneğin, su) karşılığında yetersizlikleri telafi edildiği için gece daha iyi görürler. Tam tersi durumlarda ise tam tersi doğrudur. Daha çok ateş barındıranlar gündüz daha loş görse bile,[10] daha çok ilerler, tıkanır ve su deliklerini işgal eder. Aynı şey gece suyun ağır bastıklarında olur. Engel son grup için, su dışarıdan ateş ile kesişene kadar[11] ve bir önceki grup için de ateş buhar ile kesişene kadar sürer. Her durum tam zıttı ile çözülür. En iyi ve en iyi göz karışımı eşit oranda ateş ve su içerir." Kabaca görmekle ilgili yorumu budur.

Aristoteles ateş ya da su üstünlüğünün göz rengine göre öğrenilebileceği bilgisini ekler (*GA*, 779b15). Empedokles'in yaptığı gibi mavi gözlerin ateşli siyah gözlerin ateşten çok su içerdiğini ve bu yüzden su eksikliği ile mavinin gündüz daha iyi görmediğini ve diğerlerinin de ateş eksikliği ile gece daha iyi görmediğini varsaymak yanlıştır.

Sıklıkla değinildiği gibi, gözün işleyişinde ateş ve suyun öne çıkması bize gözün ateşten oluştuğunu ve "çevrelerini saran sudan gördüklerini" öğreten İtalyan Alkmaion'u hatırlatıyor. Ama yine de Empedokles için fr.85'te Theophrastos'ta bahsedilen toprak ve fr.109'da bahsedilenler şeklinde bütün bu dört elementten oluşur. Aynı zamanda Alkmaion, Empedokles'in tam zıttı bir düşünce okuluna aittir ki bu duyumsamayı benzer olmayanların hareketi olarak yorumlamalarını açıklar.

Theophrastos'a göre, Platon'un Empledokles'e benzer yorumunda olduğu gibi, renkler göze objelerden dışa akanlarla taşınır. Aristoteles, (*De Sensu* 437b23) Empedokles'i görmeyi bazen ışığın gözden çıkması olarak açıklarken (alıntıladığı fr.84'te olduğu gibi) bazen de objeden yayılıp göze geldiğini açıkladığı için tutarsızlıkla suçlar. Empedokles'in ikisinin de geçerli olduğunu düşünüp Platon'un yaptığı gibi üzerine mantıklı bir teori üretmemiş olması mümkündür. (*Tim.* 45b-c, 67c-d).[12]

Empedokles aynı zamanda, optiğin basit kurallarıyla tanışmayan bilim öğrencileri için kafa karıştırıcı olan (Taylor'ın *Timaeus*'ta Platon tarafından verilen orantısız dikkatle ilişkisini vurguladığı gibi)[13] ayna görüntülerini de açıklamaya çalışmıştır. Bu konuda elimizde sadece Aetius'un *Placita*'sının yetersiz bir özeti vardır (a88). Aynalardaki görüntülere ilişkin Empedokles, aynanın yüzeyinde toplanan akıntılarla üretildiklerini ve aynadan kovulan ateş tarafından yoğunlaştırıldığını[14] ve havanın onları hücrelerin taşındığı şekilde taşıdığını söyler.

Genel görme teorisinde Platon, Empedokles'i oldukça yakından takip etmiştir, tabii eğer Aetius'a kendi ayna görüntüleri açıklamasında *havayı* kullanmaması konusunu ondan almasına güvenilirse.[15] Yine de iki *ateş* tarafından oynanan rol, harici ve dahili olmak üzere, teorisinde Empedokles'in görüşüne ışık tutabilir. Platon'a göre:

> "İçeride ve dışarıda olan[16] iki ateşin karışımının sonucu olarak ve tekrar oluşumun sonucu olarak, her durumda, yumuşak yüzeyde formu[17] çeşitli şekillerde değişen tek bir ateşten bu yansımalar ister istemez olur, yüze ait olan ateş (örneğin, aynada görülen yüz) yumuşak ve parlak yüzeyde, görsel ışına ait ateşle birleşir."

*(4) İşitmek*

Duyma ile ilgili Empedokles'in kendisinden günümüze kadar korunmuş hiçbir yargı yoktur, yalnızca Theophrastos ve Aetius'tan küçük notlarımız vardır.

> Theophr. *De Sensu*, 9 (*DK*, a86): "Duymak dışarıdaki sesler sayesinde olur."[1] Kulak birlikte titreştiği ses tarafından uyarıldığında[2] tıpkı aynı tonda sesler üreten bir zil gibi[3] buna "cismin vuruşu" der. Hava uyarıldığında sert taraflardan seker ve sesi oluşturur.
>
> Aet. 4. 16. 1 (A93) Duyma havanın kıkırdak olan kısma etkisi ile oluşur, bu ona göre kulaktan sallanan bir zil gibidir ve vurulmuştur.

Bu yetersiz tanımlamalardan detaylı psikolojik bir resim çıkarmak zordur. Beare'e göre Empedokles kıkırdak derken inceleyerek bulduğu bir yapıdan bahseder ama daha yüksek ihtimalle gözleme dayandırdığından çok, eğer duyma onun fiziksel temas ile duyumsama ilkesini rahatlatması için olsa kulağın nasıl çalışması gerektiğine dair yerleşmiş bir yargıya dayandırır.[4] Bu durumda dışa akanlar dıştaki sese her ne sebep oluyorsa onun hareket halindeki hava dalgalarıdır. (Theophrastos'a göre her duyu olayı deliklere uyan dış akıntılardır, *De Sensu*, 7, 20.) Kulağa girerler ve çınlayan bir kıkırdağa çarparak sesi üretirler. Sokrates öncesi düşüncenin saf materyalist görüşüne göre bu açıklama için yeterlidir. Aristoteles ayrımı, duyumun *sine qua non*u (olmazsa olmazlar) olan bir fiziksel oran ile duyumun kendisinin organa olan fiziksel

etkilemeyi izleyen bir fiziksel olay arasında ilerletir. Bu ayrımla donanmış olan öğrencisi Theophrastos, Empedokles eleştirisini ilerletir (*De Sensu*, 21):

> Duymanın kulak ile olduğunu açıklar ama yaratıkların bir zil gibi gürültüyü içeride varsayarak nasıl duyduğunu açıkladığını düşünmek absürttür. İçsel sesleri böyle duyarız ama zilin kendisini duymamızı sağlayan nedir? Hâlâ sorulması gereken soru budur.

Empedokles'in teorisi, buraya kadar, iki filozof birbirlerinden temel duyum ve düşünce ilkelerinde ayrı düşse de, havanın kulakta dıştaki seslerini bir yankısını üretttiğini söyleyen Alkmaion teorisine benzerdir.

*(5) Koklamak*

İki satır alıntıyı bir araya koyarak, Empedokles tarafından bu konuyla ilgili yazılmış şüpheli bir beyit kurtarılmıştır. Bu, bir av köpeğini ve yüksek ihtimalle kaçışı kast eder (fr.101):

> "Vahşi yaratıkların vücutlarındaki parçacıkları (kokuyu?), yumuşak çimlerde bıraktıkları ayak izlerini burun delikleri ile takip eder."[1]

Bu parçacıklar ya da kısımlar, Empedokles'in duyumsama teorisinin gerektirdiği gibi ve Ploutarkhos'un *De Curiosite*'deki içerikten toparlanmış olabilecek şekilde *dışa akıntılar* içerir.

Konuyla ilgili hâlâ var olan diğer kısım ise Theophrastos (*De Sensu*, 22) tarafından Empedokles'in koklamanın temel sebebi olarak nefes almayı görmesini açıklama için kullanılır, hatta sonuna mühür vuruyormuş gibi bir ekleme yapmıştır (fr. 102): "Bu sayede bütün varlıklar nefes ve koku paylaşımı elde eder."

Theophrastos'un kendi anlatımı (a.g.e. 9) şöyledir:

> Nefes almaya bağlı koku almada, hangi nedenle olursa olsun, nefes hareketi en güçlü olanlarda, koku duyusu daha güçlüdür ve en güçlü koku iyi dokulu ve hafif bedenlilerde akar.

Burada geriye sadece Aet. 4. 17.2 (a94) kalıyor:

> Empedokles'e göre nefes ile beraber içeri giren koku akciğerlerden etkilenir. Nefes almanın zahmetli olduğu her durumda, soğuk algınlığı geçiren insanlarda olduğu gibi, zorluğu koku alışımızı da etkiler.

Varsayım olarak son cümle, Empedokles'in dediği bir şeye cevap verir, ancak öyleyse bile, Theophrastos'un "eğer duyu organı sağlıksızsa ya da bir şekilde tıkanmış

ise" zor nefes almanın koklamakla ilgisi olmadığını yazdığı teorisine karşı olan birçok şiddetli eleştirisinin arasında, en azından değinilmeyi hak ediyor.

*(6) Tatmak ve Dokunmak*

Theophrastos, (*De Sensu*, 9) Empedokles'in bütün duyular için geçerli olan akıntıların deliğe uyması dışında, tat alma ya da dokunma süreciyle ilgili belirli bir açıklama yapmadığını söyler. Süreçle ilgili bu doğru olabilir ancak, lezzetli maddelerin kompozisyonuna özel bir ilgisi varmış gibi duruyor. Aristoteles'e göre (*De Sensu*, 441a4) o, suyun her türde tat parçacığı içerdiğini ancak bunların fark edilemeyecek kadar küçük oranlarda olduğuna inanırdı. Bu, Aelianus'un bir düşüncesiyle ilgili olabilir: "Akragaslı Empedokles denizde tatlı suyun da olduğunu söyler, tamamı fark edilemez, ama balıkları beslemek için oradadır ve tuzlu sudaki tatlılık doğaldır."[1] Bu, deniz suyunun balıklara hayat verdiğini ama insanlar için karşıtların kimliğine bir kanı olduğu için ölümcül olduğunu ileri süren Herakleitos'a (fr.61) bilerek yapılan bir karşı çıkma gibi duruyor. Bir de, üst kısım 208. sayfada şarapların ve diğer sebze ürünlerinin tatlarının anlatıldığı bir paragraf vardır.

Suyun, içinde fark edilemeyecek kadar küçük oranda her tadı içerirken algılanmaz tatlar olabileceği düşüncesi Empedokles'in Anaksagoras ve diğer atomculara nasıl hazırlandığını gösterir. Anaksagoras için dünya "her şeyin bir arada olduğu" başlangıç aşamasındayken, "hiçbir şey küçüklüğüyle ayırt edilemezdi"[2] ve bütün atomik teori duyumsama seviyesinin altında kalan parçacıkların varlığına bağlıydı.

Dokunma için ise, Theophrastos özellikle bir açıklamanın ihmalini çok eleştirir, bunun sebebi genel akıntı teorisi ile uzlaştırmanın zorluğudur. Bir bakıma, tabii ki Empedokles bütün duyumsamayı dokunmaya, yani özel olarak dokunma hissi (ἁφή) olmasa da fiziksel temasa (ἅπτεσθαι) indirgemiştir. Bu erken duyumsama teorilerindeki materyalizmin kaçınılmaz bir sonucudur ve Demokritos tarafından daha açık hale getirilmiştir.[3]

*(7) Zevk ve Acı*

Zevk alma ve acı çekme duyularından fr.107'de bahsedilmiştir ve Theophrastos (*De Sensu*, 9) zevkin duyu organları belirli kısımları kendilerine benzer objelerle ve kendi element kompozisyonlarındaki elementlerle karşılaştıklarında olan heyecan olduğunu ve acının ise bu objeler benzer olmadığında ortaya çıktığını bildirir. Kısaca s.16'da, Empedokles'in zevki benzerler acıyı benzer olmayanlar ile açıkladığını söyler ve bu bağlantıda şunu alıntılar: "Ancak düşmanlar özünde, kompozisyonunda ve şekil verilmiş formlarında birbirinden en uzakta olanlardır."

Bu konuda aynı zamanda Aetius'un da konuyla ilgili iki düşüncesi vardır:

4.9.15 (a95): "Empedokles zevkin benzerlerin hareketiyle ve eksik olanın uydurulmasıyla oluştuğunu, yani arzunun eksiği olan benzer maddeye ulaşmak olduğunu söyler. Acı ise kompozisyonları farklı olan ve karışımlarındaki elementleri düşman olan karşıtlardan oluşur."

Bir de 5.28 (a95):

"Hayvanlarda arzu her birinin içerdiği element eksikliğine cevap vermektir."[1]

Böylece bahsedilen zevk ve acı, Theophrastos'un dediği gibi (S16), tamamen fiziksel anlamdadır. Kendi görüşlerinde Empedokles, bize söylenene göre, bütün duyulara acının eşlik ettiği meraklı teoriyi savunan Anaksagorastan ayrılır (Theophr. 17, 29).

*(8) Sonuç*

Bireysel duyuların açıklamasında, birçok konuda Empedokles'in kendi kelimeleri yoktur. Onları bulduğumuz görme konusunda da oldukça şiirsel şekilde oldukları ve bir benzetmeden alındıkları için çeviri ve yorumlama tartışmaya açıktır. Bu nedenle diğer duyularda kaynak açısından güvendiğimiz diğerlerinin de aynı zorlukları yaşamış oldukları hatırlanmalıdır. Fr. 184'deki mecazlı anlatım Theophrastos tarafından, ateş diğer elementlerin gözlerinden "ışıklı fenerler gibi" geçer şeklinde basit bir hale getirilmiştir. Bu en azından kulağın bir kısmından "zil gibi" diye bahsettiğinde mümkündü; o, benzer şekilde, modern çağdakilerin metin önlerine gelse fark görmeyecekleri bazı satırları yoğunlaştırmıştır. Bu nedenle doksografik raporlardaki detaylara güvenmek ya da bu tür temellerle psikolojik teoriler üretmek zekice değildir.

Temel nokta şu ki, Empedokles için kavrama da duyumsama olduğu kadar düşünce de bir anlamda fiziksel anlamda bedenlerin ilişkisine indirgenebilirdir. İçinde yaşadığımız dünyanın bilgisini ediniyoruz çünkü o ve biz aynı elementlerden oluşuyoruz ve o elementlerin benzer oranlarda karıştıkları yerde bilinç ve farkındalık sonuç oluyor. Böylelikle bilgi, dış dünyayla ilişkimizi etkileyen fiziksel duruma bağlı oluyor (frr.106, 108). Bu ilk zaman şiirlerinde zaten belirtilmiş bir fikrin mantığa oturtulmuş hali gibi duruyor.[1] Dahası, hayvanlar ve insanlar da dahil olmak üzere, doğal dünyadaki her şey, biri birleştirmeyi biri bölmeyi amaçlayan iki gücün çekişmesinin yol açtığı geçici element kombinasyonlarıdır. Burada, bizi canlı yaratıkların bozulmadan kurtulup ilahi hale gelen bazı ölümsüz parçaları ile tanıştıran *Arınmalar* ile fiziksel şiiri uzlaştırmanın asıl zorluğu yatıyor.

Kavramanın fiziksel açıklamasının temel sonuçlarından bir diğeri de canlı ve cansız arasındaki herhangi bir kesin bölünme sınırının yok olması. Her cismin (eşit olmasa da) bilinçte payı vardır. Bu sayede Empedokles'in dinsel olduğu kadar bilimsel düşüncelerini de yansıtan bütün varlıkların akrabalığına olan inancı fiziksel anlamda açıklanır.

Duyu ve düşüncenin sınırlı güçleri biri tarafından daha önce söylenen bir şeyin kavrandığı anlamına gelir.

## N. ARINMALAR

*(1) Sunuş*

Bu çalışmanın başlığı olan *katharmoi* Yunanca'da arınmanın yıkanma, içki, kurban ve diğer ritüeller ya da başka bir dizginleme anlayışına bağlılık olmak üzere her anlamını kapsayan bir kelimedir. Bu tür bir arınma, bir insan bilerek ya da bilmeyerek ilahi bir emre karşı kendini kirlettiğinde gerekliydi. Bu *miasma* ya da *mysos*un sebepleri cinayetten kutsal bir koruya girmeye kadar değişebiliyordu. Kreon, Thebai'daki vebanın Apollon'un onlara kurtulmalarını teklif ettiği bir *miasma*dan kaynaklandığını söyleyince Oedipus şunu sorar: "Hangi *katharmos* ile?" (O. T. 99). Yaşlı ve kör bir adam olarak Oedipus Eumenides'in Kolonus'taki korusunda dolaştığı zaman, Atinalı büyükler ona *katharmos*a ihtiyacı olduğunu söylediler. Gerekli prosedür için çeşitli yöntemler vardı, ancak doğal olarak, temelde bir temizlenme olduğu için genellikle su içerirdi ve bu örnekte Oedipus'un yapması gereken ilk şey sürekli akan bir kaynaktan su çekmekti. *Seven Against Thebes*'te (738) şu sorulur: "Toprak kıyımın koyu kanını içtikten sonra, kim *katharmos* yapabilir, bunu kim yıkayabilir?" Yine Sophokles'te (*O.T.* 1227f.) elçi tekrar, "İki büyük nehir Istros ve Phasis'in suları *katharmos*la bile evden bu lekeyi çıkaramaz" der. Bu tarz bir *katharmos*un bir örneği de Empedokles'in kendi şiirlerinden birinde bulunabilir. Platon'un gizemlerin başlangıç aşamalarındaki süreci kıyaslayan Theo Smyrnaeus, ilk aşamanın *katharmos* olduğunu söyler, bunun sebebi çocukluktan doğru konulara kadar olan eğitime cevap vermesidir ve Empedokles'in birinin kendini temizlemesi için "beş su kaynağından sert bronz ile su çekmesi"[1] gerektiğini söylemesi gibi, Platon'un da bu eğitim için beş konusu vardır.

Bu konuyu yazıya döken tek kişi Empedokles değildir. *Devlet*'te (364e) Platon, kurbanlar ve büyülü sözler ile suçluluktan kurtarma gücü olduğunu iddia eden papazlar ve peygamberlere yalvarmaktan aşağılayarak bahseder. Mousaios ve *Orpheus*'a atfedilen kitapların otoritesini alıntılayarak, bireyleri ve şehirleri, kurban etme ve "çocuksu eğlenceler" ile başarılabilecek rahatlama ve *katharmoi* olduklarına ikna ederler. *Teletai* formunda bu ayinler ölümden sonraki cezadan korunmayı garanti edebilirler.

Empedokles'teki *Orpheus*'a ait bir ambiyanstadır ve bahsedilen bazı kitapların adının *katharmoi* olması mümkündür. Aristophanes'in *Kurbağaları*'nda (v.1033) *Orpheus*'un *teletai* ve ölümden kaçınma, Mousaios'un iyileştirme ve kehanet ve Hesiodos'un çiftçilik ilmi öğrettiğini okuruz. Hesiodos'tan bahsedilmesi onları edebi bir içerik haline getirir ve paragrafın yorumcusu Mousaios'un "*katharmoi* yaptığını" söyler. Benzer şekilde *Suda* da Epimenides için "belirli gizemler yazdığını ve *katharmoi* yaptığını" söyler.

Empedokes'in *katharmoi*unun hâlâ var olan kısımlarının pratik prensipleri, suyla arınma ayini dışında, et, fasulye ve defneye el sürmekten de kaçınmayı içerir: Hippolytos'a göre aynı zamanda cinsel ölçülülük de içerir.[2] Şiirin kalanı bu prensipleri evrensel sırasına sokar ve bütün canlı varlıkların ruhlarının kaderlerini söyleyerek bunların gerekliliklerini açıklar. Onlar evleri kutsanmış ama *çekişme* tarafından baştan çıkarılmış, günaha yönelmiş, şimdi değişmez bir hüküm ile sürülmüş ve dünyevi hayattaki bir elementten diğerine işkence çekmeye mahkûm edilmiş kötü ruhlardır. Yalnızca saflığın kurallarına net bir şekilde uyarak ve ilahi doğayı anlayarak, ayrı hayvan bedenlerinde can bulmak yerine tekrar tanrıların eşliğini kazanabileceklerdir. *Sevgi* ve *çekişme*, doğal dünya ve onun sürecinde olduğu gibi bunda da rolünü oynamaya devam eder, ancak burada tabii ki vurgu birleşme ve ayrılmanın fiziksel*den* ziyade ahlaki anlamındadır. *Çekişme*, önceki ilahi birlik durumundan düşüşümüze sebep olur ve onu düzeltmenin tek yolu cinayet, yalancı şahitlik ve diğer ayrılma sebeplerinden önce hüküm süren Kypris ile birlikte çalışmaktır.

*(2) Şiirin Açılışı*

*Katharmoi – Arınmalar*'ın ilk satırları şöyle başlar (fr.112):[1]

> "Sarı Akragas'a[2] tepeden bakan, hisarın yükseklerindeki kasabada yaşayan arkadaşlar, iyi işlere niyetlenenler, yabancıyı onurla barındıranlar, isteği bilmeyenler,[3] size selamlamanızı öneririm. Ben, ölümsüz tanrı, artık ölümlü değilim, hepinizin arasından geçtim, tanışmada onurlandım,[4] kuşaklar ve çiçekten çelenklerle taçlandım. Bunlarla birlikte olduğumda[5] gelişmekte olan şehirlere gelirim, erkek ve kadınlar için bir hürmet objesiyim. Beni binlerinde takip ederler, kâr etmek için ne yöne gideceklerini sorarlar, bazıları kehanet isterken bazıları uzun zaman ıstıraplı keder ile donakalan her tür hastalığı tedavi edecek kelimeleri duymak ister."

Bu, çok yönlü yazarın bir yönünü şekle sokan mağrur küstahlığın güzel bir örneğidir. Paradoks olmasına rağmen, bu kadar dinsel tutkusu olan bir ruhun sıradan insanlara karşı olan çok büyük üstünlüğünü yansıtması ve yakında olacak kurtuluşunu ve zaten başarılmış gibi olan tanrılaştıran konuşmasını ve onu bu dünyaya "tan-

rılardan bir kaçak ve bir gezgin olarak" sürüklenmesine sebep olan günah ve zalim kadere sızlanmasını düşünürsek, bu çok da anormal değildir. (fr.115.13) Buradaki dili bize diğer dünyanın gardiyanlarının ölümden sonrasındaki isimsiz bir başlama yaptığı göndermeyi hatırlatıyor (bunun kazara olmadığına emin olabiliriz): "Mutlu ve kutsanmış olan, sen ölümlü değil tanrı olacaksın."[6] Doğa şiirinde Pausanias'a verdiği sözlerde aynı küstahlık ve süper güçleri olduğu iddiası tekrar karşımıza çıkıyor (fr. 111):

> "Var olan bütün ilaçların hastalık ve yaşlılığı uzaklaştırmak için olduğunu öğreneceksin, sen yalnız olduğun için bütün bunları ben başaracağım. Dünya süpüren ve patlamaları ile tarlaları yıkıp geçen usanmaz rüzgârların gücü gibi kalacaksın ve eğer istersen nefeslerini onlara geri getireceksin. Karanlık yağmurdan sonra insanlığa zamanında gelen bir kıtlık getireceksin ve yazın kıtlığından sonra gökyüzünden dökülürken (? kelime şüpheli) ağaçları besleyen akıntılar getir. Ölmüş birinin gücünü Hades'ten geri getireceksin."

Empedokles'in sunduğu hediyeler arasında en öne çıkanı iyileştirme ve kehanettir ve fr.146'da peygamber ve fizikçilerin son canlanmalarına doğru kazanan ve tanrılara katılmaya hazır olanlar arasında olduklarını görüyoruz.

Bilinçli üstünlüğü onu insan çabasının üstüne koyar ve şöyle devam eder (fr.113): "Ama neden, sanki yok olmaya mahkûm ölümlüleri aşmak çok güzel bir şeymiş gibi ben, bu insanlara karşı sinirliyim?"[7]

Bu bize Aristoteles'in makama kayıtsız kaldığı açıklamayı ve Timaeus'un politik hayatının yazılarındaki benlikçiliğe zıt olduğunu söylediği açıklamayı hatırlatıyor.[8]

İlahi meselelerden bahsettiği zamanki ses tonu, insan duyuları ve mantığa dayalı şekilde doğanın soruşturmacısına uygun olandan daha farklıdır (fr.2, pp. 138f.). Daha sonra Muse'den "yaratıklara bir günde duymaları adil olan şeyi" nasip etmesini istedi (fr.3). Şimdi ise duası şu (fr.131): "Eğer, ölümsüz Muse, bir yaratığın bir günlük iyiliği seni benim çabamı umursamanı sağlayacak kadar memnun ettiyse, bir kez daha duamı dinle, Kalliope çünkü kutsanmış tanrılarla ilgili açıkça iyi vaazlar veriyorum."[9] Şu an söylediği şeyin doğru olduğunu bilir:[10] "Dostlar, biliyorum ki gerçek kullanacağım kelimelerde, ama insanların zihnine inancın girmesi zor ve acı verici." Burada yine, bilgi ve onun marifeti küresinde Herakleitos'ta da dikkat edilmesi gereken, gurur ve alçak gönüllülük karışımına rastlıyoruz (Vol.1, 414). Belirli bir gerçeğin hâkimiyetindeyken gurur, ilahi anlamda ilham almış, yanılma payının ve nispeten bilimsel zihinlere ait insan duyularının yetersizliğinin bilincinde bir kâhinin işare-

tidir. Bu insanlarda şahit olduğumuz şey (Empedokles'te Herakleitos'ta olduğundan çok daha dolu şekilde) kâhinin filozofa zamanla olan dönüşümüdür. Düşüncelerinin temel birleşimini anlaşılması bu kadar zor hale getiren şey budur ve bu onlara aynı zamanda sürükleyici bir merak verir. Empedokles bildiklerinin bir kısmının sıradan günlük tecrübelerden geldiğini bilir ama diğer bir kısmı ise tanrıların ve ruhların dünyasına ayrıcalıklı ulaşım hakkındandır.[11]

*(3) Sevginin Altın Çağı*

Geçmiş zamanda, cennet bahçesinde olduğu gibi ahlaki değerleri çok yüksek karakterde insanların muhteşem doğal şartlarla yaşadığı fikri Empedokles'ten çok daha eskidir ve Yunanlara şarkî kaynaklardan gelmiş olabilir.[1] Yunan edebiyatında buna ilk Hesiodos'ta rastlanır. *Altın* lakabı (bildiğimiz kadarıyla buraya kadar Empedokles tarafından kullanılmamış) insanın iyiliğine ithaf edilirdi ve ölümlülükleri dışında insanlar tanrı gibi yaşarlardı, acı bilinmezdi, ölüm uyku gibi gelirdi ve toprak meyvelerini insan çabası olmadan onlara verirdi.

Empedokles'in evrendoğumunda *sevgi* çağına dokuduğu şey bu eski ve çokça yayılmış inançtı. Bu tabii ki *sevginin* evrene hükmettiği, elementlerin bir ilahi *küre*de kaynaştığı ve insanların olmadığı zaman değildi ama şu an içinde bulunduğumuz çağda *sevginin* kaybediyor olduğu ve *çekişme* güç kazandığı için, insan ırkı ilk şekil aldığında *sevginin* daha güçlü olduğunu çok açıktır. Buna belki de insan küresinde *sevginin* hükmü denebilir ve şöyle açıklanabilir (fr.128):

Aralarında tapılan savaş tanrısı Ares yoktu, savaş çığlıkları yoktu, Zeus, Kronos ya da Poesidon tanrıları değildi, ama Kypris kraliçeydi. Onu çizilen figürler, kokulu yağlar, kurban edilen karışmamış reçineler gibi saygılı ikramlarla yatıştırırlar ve sarı balın şarabın yerlere dökerlerdi. Ama hiçbir sunak utanç verici şekilde boğaların katledilmesiyle ıslanmaz,[2] can alınmasıyla kirletilmezdi (θυμός) ve güzel uzuvlar yalayıp yutulurdu.

Basitlik ve mutluluk çağı basitçe Kronos çağıydı, "Saturnia regna". Servius, *Orpheus*'la ilgili olan da dahil, bazı teogonilere göre Zeus çağını Poseidon çağının takip ettiğini söyler.[3] Empedokles'e göre kutsallık çağının yöneticisi bunların hiçbiri değil, Aphrodite'dir. Doğa gibi insan da onun dominant etkisi altındadır ve böylece diğer altın çağlardaki gibi (fr.130), "her şey ehlileştirilmişti ve insana karşı kibardır ve iyilik her yerde uyanmıştı." Ağaçlarda yapraklar vardı ve her yıl meyve bolluğu vardı çünkü mitolojik Alcinous bahçeleri gibi bir iklimde sürekli bahar yaşıyorlardı.[4]

*(4) Kan Dökme Günahı: Tekrar Doğuş*

Masumiyetin tanımı bizi, buna son vermenin hayvanları öldürüp yemek olduğu günahın keşfine hazırlar. Buna karşı yasanın Empedokles tarafından söylenen ciddi terimleri Aristoteles tarafından korunmuştur (*Rhet.* 1373b6), fr.135'i alıntılayarak:

> "...Empedokles'in can almakla ilgili söylediği gibi. Bu dediği gibi, bazıları için doğru, bazıları için yanlış değil.
>
> Ama bu, hepsinin yasası, sonsuz şekilde genişçe hükmeden havada ve cennetin muazzam ışığında genişler."

Bir günahkârın kendisi olarak, kendi rezaletini tutkuyla hisseder (fr. 139): "Heyhat, ben kâfir yemekleri ağzıma sürmeden, acımasız gün beni yok etmeyecek!" Burada Pythagoras temelli bakıyoruz ve beklememiz gerektiği gibi, yasanın temeli göç doktrinidir. Yani fr.136: "Kulağa kötü gelen katliam bitmeyecek mi? Birbirinizin zihnindeki düşüncesizlik sizi yiyip bitirmiyor mu?" ve daha canlı şekilde fr.137'de; baba şekli değişen oğlunu kaldırır ve büyük aptallığıyla dua ederek onu katleder.[1] Diğerleri o kurban ederken yalvararak seyirci kalırlar ama o, onların protestolarına sağır şekilde, oğlunu öldürür ve evinde kötücül bir ziyafet hazırlar. Oğlan babayı ve çocuk anneyi zapt etse de can alarak akraba etiyle beslenirler.

Kurban edilen hayvan birinin ölen akrabası olabilir, "şekli değişen". Empedokles şiirine aynı zamanda fasulyelerden kaçınmak şeklinde Pythagoras'a ait görevi de ekler, bunu Orpheusçu yazılara da atfedilmiş bir satırda (fr.141) yapar. Bunun kendisi fasulyeler ve insan hayatı arasında benzerlik olduğuna dair meraklı bir inançtan kaynaklanır.

Ruh göçü fikrini, ruhun bitkilerde de hayvanlarda olduğu gibi yaşayabileceği fikrini kesinleştiren diğer alıntılar izler. Empedokles kendisinden şunu söyler (fr.117): "Bundan önce bir oğlan ve kızdım, bir çalı ve bir kuş ve denizdeki aptal bir balıktı."

Hayatlar arasında bir hiyerarşi var, insanlar hayvanlardan yüksekte iken hayvanlar da bitkilerden yüksekte. Bunlar ile temel geçişler sürüp gidiyor. "Empedokles de şöyle söyler", yazmış Aelianus, "en iyi hareket insana doğru olandır ama eğer şansına yaratık olursa aslan ve eğer bitki olursa defne olmalıdır." Empedokles'in sözleri şunlardır (fr.127): "Hayvanlar arasında barınakları dağlarda olan aslanlar oldular ve yapraklı ağaçlar arasında yatakları yerde olan defneler oldular".

İnsan ırkında ayrım sürer ve tanrılaşmanın eşiğine varabilenler insanlığın en yüksek formu olarak geri gelirler (frr.146-7):

Sonunda dünyadaki insanların arasından peygamberler, çobanlar, fizikçiler ve prensler olurlar. Böyle ölümlülerle kalplerini ve masalarını paylaşan, insani acıları çekmeyen ve bıkmayan en onurlu tanrılara yükselirler.[2]

Empedokles'in kendisinin bir peygamber, çoban ve fizikçi olduğunu ve devlette en yüksek rütbenin kendisine teklif edildiğini hatırlıyoruz. Onun yüceliği çabuk ve kesindi. Bu onun, kendisi gibi vatandaşlara karşı zaferini haklı çıkarma şekliydi: "Ben, ölümsüz tanrı, artık ölümlülerden değilim."[3]

Ruh göçünün bir başka kısmının ise belirli bir kişiye ilgisi var, bu kişi bütün şüphelerin ötesinde Pythagoras.[4]

(Fr.129) "Onların arasında[5] bilginin üstüne çıkan, anlamın geniş zenginliği ile sarılmış, her tür yeteneği olan biri vardı. Bütün zihni ile elini uzattığında, on hatta yirmi insanın hayatında olan her şeyi kolaylıkla gibi görürdü."

*(5) Düşmüş Ruhlar*

Etkileyici fr.115 diğer alıntılarda gözüken doktrinleri sunar -büyük günahlardan olan kan dökme, reenkarnasyon döngüsü- ancak ölümlü bedenlerin çevresinde gezen ruhların da içlerinde yüce ruhlar olduğu fikrini geliştirir: Sonunda eriştikleri ilahilik kendi orijinal hallerine dönüşleridir. Böylelikle düşüşleri şuna bağlıdır:

Bir *zorunluluk* kehaneti vardır, bu geniş yeminlerle mühürlenmiş, sonsuz ve eski bir tanrı hükmüdür:[1] Her kim yanılır da kendi uzuvlarını katletme kanı ile kirletirse ya da *çekişmeyi* (?) takip edip yalan yemin ederse[2] -kendi kısımları hayatın uzunluğu kadar olan ruhlar- üç kere on bin mevsim kutsanmışlardan uzak, zaman içinde hayatın zorlu yollarında adım adım yürümüş her tür ölümlü yaşam formu olarak doğarak boş boş dolanmak zorundadır.[3] İlahi cennetler onları denize kadar kovalar, deniz onları toprağa püskürtür, toprak paralayan güneşin ışınlarına ve cennetlerin döngüsünden uzaklaştırır.[4] Biri onları diğerinden alır ve hepsi onlardan iğrenir. Bunların içinde şimdi ben de birim, tanrılardan sürgünüm ve bir avareyim çünkü saçmalayan *çekişmeye* inandım.

Tanrılar kavramı cennet tarafından yanlış yapıldığı ve özellikle yalancı şahitlik yüzünden bir düzeltmeye sokulması, Empedokles tarafından Hesiodos'un *Theogony* 793-804 satırlarından alınmıştır. "Tanrıların edebileceği en bağlayıcı yemin Styx'in sularıyladır" der Hesiodos ve devam eder:

"Tanrıların üstünde durduğu karlı Olympos'un tepesinde bu suyu kim döküyorsa yanlış yemin ediyor, bütün bir yıl nefessiz yatacak. Ya da hiçbir meyveye dokun-

mayacak ancak dağılış bir kanepede, zalim bir hareketsizlikle sarılmış şekilde nefessiz ve sessiz yatacak. Bu hastalık bittiğinde, büyük yılın sonunda, onu her biri diğerinden zor bir sürü dava bekliyor olacak. Her daim yaşayan tanrılardan dokuz yıl sakladı, dokuz tam yıl boyunca konseylerde ya da ziyafetlerde hiç payı olmayacak ancak onuncuda Olympos'ta oturan ölümsüzlere tekrar katılacak."

Bunlar Homeros inanışının popüler tanrılarıdır. Bu geleneksel materyale Empedokles ruhların göçüşü ve doğumların döngüsü doktrinini ekler.[5] Bu bağlantıda, Empedokles'in Sicilya'yı ziyaret eden çağdaşlarından Pindaros'un bir paragrafıyla aydınlatıcı bir karşılaştırma vardır. Platon *Menon*'da bunu doktrini açıklamak ve insan ruhunun ölümsüz olduğunu ve birçok doğumdan geçtiğini göstermek için alıntılar.

Persephone'dan eski son için karşılık alanların ruhunu dokuzuncu yılda tekrar güneşe geri verir. Onlardan güç konusunda çevik, zekâ konusunda çok iyi olan asil krallar doğar ve zamanın kalanında kahraman olarak anılıp, insanlar tarafından kutsanırlar.[6]

Burada ruh (Pindaros'ta *psykhê*) eski bir hata yüzünden cezalandırılıyor[7] ve insanlar bundan arındığı zaman, krallar veya olağanüstü zihinsel ya da fiziksel yetenekleri olan insanlar gibi, insanlığın en yüksek formunda son kez yeniden canlandırıldıktan sonra, "kutsanmış kahramanlar" oluyorlar. Platon'un *Phaidros*'unda her doğumdan bir sonrakine giden döngü 1000 yıl sürüyor ve normalde[8] bunların on tanesi, düşmüş bir ruh, daha önceden tadını çıkardığı tanrılar katına tekrar çıkmadan tamamlanmış olmalı (kendi tanrı olmasa da Platon'un versiyonunda tanrılar kusursuzdur ve düşmezler).

Bu yargıların ortak bir temeli varmış gibi duruyor, bu yüzden Pindaros'un "dokuzuncu yılı" Platon'daki 9000. yıl ile karşılanıyor ve eğer onun *mevsimlerini* bir yılın üçü sayarsak Empedokles için de bu böyledir. Orada, çoğunlukla ve iyi niyetle Orpheusçu[9] olarak bilinen bir dinsel doktrin ortaya çıktı ki bu Batı Yunanistan'da zaten günceldi ve bireysel yazarlarla, zeka kendi amaçlarına uyacak şekillere sokulabiliyordu. *Daimon* kelimesi v.5'te *ruh* olarak çevrildi çünkü bu sayede ölümlü bedenlerde yeniden doğduğunu algılamak kolaylaşıyordu ve *tanrı* kılmakla ilgili karışıklık kalmıyordu.[10] Bunların arasında Empedokles kendisinin "tanrılardan sürülenlerden" olduğunu söylüyordu.[11] fr.146-7'de temizlenmiş ruhları son canlanmalarına insanlığın en yüksek formunda tanımlardı, "en onurlu şekilde tanrılar olarak yükseldiklerinde, kalplerini ve masalarını diğer ölümsüzlerle paylaşırlar." Böylece Hesiodos'taki sürülen tanrılar ölümsüz tanrıların ziyafetine dönüverir. Empedokles, genelde bazen aleyhinde konuşularak da olsa, eklektik olarak görülür. Var olan birçok inancı değer-

lendirdiği bir gerçektir ancak kendi büyük sistemini yaratmasındaki başarı bu yüzden biraz da olsa azalmıştır. Kelime en sert anlamıyla ele alınırsa, her dinsel ya da felsefi yazar, bireysel olarak ne kadar dahi olsa da, eklektiktir. Geleneksel materyali kendi evrendoğumuna adapte edişi burada suçlu ruhun dört elementteki fırtınalı yolculuğu ve onların onu öfkeyle reddedişi (elementlerin de tanrılar olduğu hatırlanmalı) ayrıca *çekişme*den kötü etki olarak bahsedildiği şeklinde dramatik bir tanımla görülüyor.

Empedokles, *zorunluluk*[12] tarafından "yabancı bir etten giysi giydirildiği zamanın"[13] hareketli şartlarda bu dünyanın korkuları üzerinde ve ruhun üzüntülerinin üstünde oturur (fr. 126). Kişisel deneyimin kederi hakkında konuşur: "Tuhaf bir yer gördüğüm zaman ağladım ve inledim," (fr.118) ve tekrar (fr. 124):

> "Ah, ah acınası ölümlüler ırkı, ah küskün melun; çekişmelerden çıktın ve inlemelerle doğdun." Ve bunlardan izole bir cümlenin bir kısmında (fr.119): "Ne yüksek rütbelerden ve ne yüksek kutsanmalarda... Geldiğimiz bu dünya *çatısı olan bir mağara, cinayet ve hiddet* diğer ölüm kabilelerinin ve yakıcı hastalıkların ve tükenenlerin ve değişimin işlerinin *kıyamet* çayırı üzerindeki karanlıkta başıboş dolaştığı keyifsiz bir yer."[14]

Bu, doğa üzerine yazdığı şiirde öğrettiği gibi, ölümlü şeylerin doğduğu, çürüdüğü ve yok olduğu bir dünyadır. Bu Empedokles için, daha erken zaman filozoflarında da olduğu gibi, *karşıtlar* dünyasındaki karakterinden ayrılamaz bir şey ve *Katharmoi*'nin dilinde bu çiftlerin bazıları kişileştirilmiş ya da daha şeytani şekillerde sunulmuştur (fr.122 ve 123).

Bakir-Dünya ve uzaktan görülen bakir-Güneş, kanlı *kavga* ve ciddi *uyum*, *güzellik* ve *çirkinlik*, *telaş* ve *oyalanma*, sevgili *gerçek* ve siyah saçlı *belirsizlik*, *büyüme* ve *çürüme*, *sükûnet* ve *uyanma*, *hareket* ve *kararlılık*, birçok tacıyla *yücelik* ve *cimrilik*, *sessizlik* ve *ses* vardı.[15]

Empedokles bu kinayeli figür çiftleriyle, neredeyse Herakleitosçu bir anlayışla, karşıtların fiziksel, ahlaksal ve estetik anlamda birlikte var oluşlarını, onlarsız dünyanın var olamayacağını gösterir. Bu dünya, doğa üzerine yazdığı şiirinde olduğu gibi, büyük ölçüde *çekişme*nin etkisi altındadır ve bu doyumsuz hükümdarlığa insanların ruhu sonsuza dek mahkûmdur, tabii eğer Empedokles'in kâhince sesini dinlemeyip, *çekişme*den ve onun işlerinden vazgeçmezlerse: "Bu yüzden, acı veren günahkârlık ile çılgına dönenlerin kalpleri bu sefalet ve acıdan kurtulmayacak" (fr.145). Empedokles'in şiirin eksik kısımlarında Hesiodos, *Orpheus* ve diğer "theologoi" gibi bütün bir teogoni anlatmış olması mümkündür. Doğa üzerine olan şiirinde şundan bahseder: "Ağaçlar, insanlar, hayvanlar, kuşlar ve balıklar ile beraber, *sevgi* ve *çe-*

*kişme* ve dört elementin ürünlerinin arasında en yüksek onurlu tanrılar, uzun yaşasın" (fr.21. 12) ve fr. 128'de Prophyry'i tanıtırken onun "tanrıların jenerasyonuyla (θεογονία) ve onlara edilen kurbanlarla ilgili yazarken" olduğunu söyler.

*(6) Kurtuluşa Giden Yol*

Genelde ruh "günahtan uzak durmayı" öğrenmeli (fr.144), bu Ploutarkhos tarafından alıntılanmış yalnız ve vurucu bir cümledir. O, saf bir hayat yönlendirmeli, *katharmoi* yapmak ve etten kaçınmak özellikle önerilir. Bir şey daha var, saf ruhun erişmeyi umduğu ilahi bilgi (fr. 132): "İlahi bilgeliğin zenginliğini elde eden o kişi kutsanmıştır ve tanrılarla düşünceleri sönük olan o kişi ise sefildir."

Benzerler birlikte bilindiği için, ilahi olan bilmek, Pythagoras'ın düşüncesinde olduğu gibi, onu özümsemektir (cilt 1, 209). "Toprakla toprağı, suyla suyu görürüz." Eğer o zaman ilahiyatın doğasının açıkça farkında olursak, içimizde ilahi elementler olması gerekir. Bu vücut organları ile algılanabilecek bir şey değildir (fr.133, Alexandria'lı Klemes'ten alıntı):

> Akragaslı şair ilahi için şunu söyler,
>
> "Ulaşılabilir ve gözle görülebilir ya da elle tutulabilir değildir, ancak bu sayede inandırmanın en geniş yolu insanın kalbine girer."
>
> Bunun sebebi şudur (fr. 134):
>
> "Tanrıda ne beden üzerinde bir insan başı ne de sırtından çıkan bahar dalları vardır, ayakları, yavaşça hareket eden dizler, tüylü cinsel bölgesi yoktur, ancak o yalnızca bir akıldır, kutsal ve açıklamadan uzak, hızlı düşüncelerle bütün evrende sıçrayan bir akıl."[1]

İnsanbiçimciliğin eleştirisi bize, tanrısı "ne vücut ne akıl olarak asla ölümlülere benzemeyen" ve "aynı yerde kalan, hareket etmeyen ve çaba göstermeden her şeyi zihniyle titretebilen" Ksenophanes'i hatırlatıyor.[2] Daha önemlisi, açıkça gözüküyor ki amaç, *sevgi* etkisi altındayken ilahi elementlerin *küre*sinin birliğini tarif ettiğini hatırlatmak (fr. 29). İki bütün satır, ikisinde de benzer ya da hemen hemen öyle; son satır içinse, "ancak o bir *küre*ydi ve içinde bütün yönler eşitti", "ancak o yalnızca kutsal bir akıl" ve benzerleri ile yer değiştirmiş. Bu Empedokles'in daha önce söylenmiş olması gereken, düşmüş tanrıların ölümlü bedenlerdeki durumunu düşünebileceğimiz teolojisindeki temel soruyu destekliyor.

*(7) Tanrılar*

Empedokles'in teolojik bilgileri tabii ki *katharmoi* ile sınırlandırılamaz, ancak uygun şekilde onun düşüncesinin dinsel tarafını anlatan bir bölümle birlikte düşünülebilir. Bu konu üzerinde bir gizemcinin zihni kendini mantıklı analize ödünç vermez[1] ve daha ileride de şiirlerin bölük pörçük hali yüzünden engelleniyoruz. Bu durumda bütün konularda kesinlik sağlanamıyor ancak tanrının hiçbir şekilde Yunancadaki *theos* kelimesinin eşiti olmadığını başlangıçta hatırlamak iyi olur. G. M. A. Grube, Wilamowitz'in keskin şekilde vurguladığı noktayı tekrarlayarak, *theos*un öncelikle yüklemcil bir kavram olduğunu ("*Tanrı sevgidir* değil de *sevgi theostur* gibi") söyler ve "dünyada bizimle doğan ve bizden sonra da devam edecek olan her gücün, her kudretin, tanrı olarak anılabileceğini ve çoğunun da öyle olduğunu" vurgular.[2]

Şiirlere yaptığımız okumalar Empedokles'in en azından üç tanrı kategorisi tanıdığını gösterir:

(1) Dört element.

(2) *Sevgi* (Aphrodite, Kypris) ve *çekişme*

(3) Elementlerin belli ürünleri. Fr.21'de onlardan insanların, ağaçların, yaratıkların, kuşların, balıkların ve "en yüksek onura sahip uzun yaşayan tanrıların" ortaya çıktığı söylenir ve aynı liste bir paletteki boyaların benzetmesi yapılırken de tekrarlanır, fr.23.8. Bu popüler inancın tanrılarını göz önünde bulundurur ve Yunan mitolojisi tanrıların doğduğu (örneğin, Apollon ve Artemis, Hermes, Dionysos ve Zeus'un kendisi) ve öldüğü (Dionysos ve Giritli Zeus) hikâyeler içerdiği için bunu buluyor olmamız çok şaşırtıcı değil, uzun yaşamalarına rağmen nihai bozulmanın içindeler.[3]

(4) Dört elementin *sevgi* ile müthiş bir şekilde bir olduğu *küre* (syf.168 üst kısım)

(5) fr.134'teki ilahi akıl

(6) Günahları yüzünden ölümlü bedenlere hapsedilen ama eğer saflıkla yaşamayı öğrenirlerse tekrar "yüksek onurlu tanrıların" arasında yükselecek olan *daimonlar* veya ruhlar (elementlerden oluşan uzun ömürlü tanrılardaki kullanımla aynı, frr.21 ve 23).

Empedokles bir de, tıpkı diğer Yunan şairler gibi tanrılardan başka tanımlamaya gerek duymadan, çoğul bahseder. Fr.131'de Muse'a tanrılarla ilgili güzel bir söylem (ya da hikâye) ortaya attığı için dua eder ve 132'de tanrılarla ilgili sönük fikirleri olanlardan bahseder. Bu, kendine ait bir teolojisi olduğunu da dahil ederek, bu meseleden bahsetmenin Yunancasıdır. Tanrı'nın birliğinin sadakatli destekçisi Ksenophanes de içerik uygun olduğunda "tanrılara karşı kayıtsız" olmaktan bahsedebilir (fr.1.24). Dünyanın insanlarla beraber ilahi ruhlarla da doldurulması evrensel bir inançtır ve

hiç şüphemiz yok ki Empedokles itirazsız kabul eder. Bir Yunan, tıpkı kendisinin frr. 121-3'te yaptığı gibi, böyle ruhları kolaylıkla çoğaltabilir ve bu katiyen onun fiziksel veya teolojik sisteminde temel pozisyonu vereceği bir şey değildir. Kranz, Empedokles'teki dört ilahi *kökün* ürünü olan tanrıları Epikouros'unkilerle karşılaştırmakta haklı bile olabilir: Varlıklarını reddetmiyor ancak onlara hiçbir etki de atfetmiyor.

Evrensel ya da insani önemleri doğrultusunda dikkat edilmesi gerekenler, *sevgi küresi*, ilahi *akıl*, *daimonlar* ve bunların birbirleri ile ilişkileridir. *Küre* ve *aklın* insan biçiminde olmayışını negatif açıdan anlatan satırlardaki kelime kullanımı, doğal olarak bu ikisini tanımlamaya yönlendirmiştir. Bu Diés, Souilhé ve Jaeger tarafından yapılmıştır. Açıkça görülen zorluk *küre*nin yalnızca döngünün belli bir zamanında olması ve mükemmelliği süresince evrende hiçbir şeyin sıradan anlamda olmamasıdır. "Bütün evrene sıçrayışı" bunun için değişik bir tanımlama olur. Bunun cevap olarak Dies *küre* tanrısallığını ve dağılmış durumundaki düşünce gücünü korur. Her zerrecik "az ya da çok karışık şekilde" ilahidir ve düşünür (fr. 110. 10) ve bunu sanki *küre*nin orijinal refahının bir anısıymış gibi korur. *Küre*yi kutsal ve tarifsiz bir zihne benzetirken Jaeger'in aklında buna benzer bir şey olmalı ve başka bir sayfada "bu en yüksek tanrı, Ksenophanes'in tek başına dünyayı kontrol eden tanrısına benzer, ancak tek fark o bu dünyada hiçbir zaman tamamen anlaşılmayacak."[4]

Bu görüşler algılanabilir olsa da mükemmel *küre* artık o şekilde olmadığı için, o dönemdeki mükemmel *sevgi küresi*ni anlamak güçtür. Bignone'a göre fr.134'deki kutsal *zihni* anlamanın en iyi yolu *sevgi* ya da Aphrodite'yle olur. Fr. 17'ye dikkat çeker (*Emped.* 643): *Sevgi* sayesinde insanlar kibar düşünceler düşünebilir ve o, *akıl* bütün evrende gezerken elementleri çevreler ya da aralarında döner (ἑλίσσομεν). Reiche, "kutsal ve tarifsiz bir akıl" kelimelerinin "yalnızca *sevg*inin gücü değil, özellikle Sphairos" anlamına geldiğine gönderme yaparak iki görüşü birleştirir (Mixture, vb.36) ve şöyle bitirir (syf.38):

> "Anaksagoras'ın *aklı* (nous), maddesel doluluk mekanizmasının *tamamen* dışındayken, Empedokles'in *kutsal ve tarifsiz zihninin* kendisi Sphairomorphic bir karışım olarak, bu mekanizmanın (örneğin, qua *aşk*) dışında kalan tek şeydir. Buna ek olarak, şeytan formunda bitki, yaratık ve insanların içine işleyip içeriden *mekanizmanın* işlemesini sağlar."[5]

Empedokles'e bir çeşit monoteizm empoze etme yatkınlığı, Dies'in *Le Dieu d'Empedokles*'te yapmaya çalıştığı gibi, Dies'in bu bağlantıda alıntıladığı Hippolytos'a kadar gider, Hristiyan piskoposun o satırdaki (fr.115.13) Empedokles'in kendisinin ilahi-

lerden sürüldüğünü söylediği yorum bu şekilde yorumlanır: Böylece, Tanrı'nın adını *bir olan*a ve onun birliğine verir ki bu *çekişme* tarafından parçalamadan ve *çekişme*nin yönettiği bir dünyada bu yaratıkların arasında doğmadan önceki varlığıdır (Ref. 7. 29, alıntı DK tarafından ad loc). Böyle birinin *adytum cordis*ini yorumlamak imkânsızdır, en azından bizdeki yetersiz kanıtla ve şu itiraf edilmelidir ki, alınan kısımlar *akıl*, *sevgi* ve *küre* arasındaki ilişkiye dair bilgi vermez. Fr. 134 ve fr. 29 arasındaki benzerlik en azından *zihnin* birlik için önemli bir güç olduğunu ve *sevgi*nin şimdiye kadar evrene her geldiğinde kötülüğe ve yıkıcı güç *çekişme*ye karşı durarak onun çalışan halini temsil ettiğini öne sürer. Zihnin ilahiliğin en yüksek formu olduğu konusunda şüpheye gerek yok, özellikle Ksenophanes'in tek tanrısı ile benzerliğini düşünürsek. Şunu da söyleyebilir, materyal ve ruhsal arasında resmi bir fark olmamasına rağmen, Empedokles bunu fr.133'deki dili ile bir adım daha yaklaştırır. İlahi olan en azından görünmez ve soyut olmalıdır.

Bundan daha fazlası varsayıma dayalıdır. Hippolytos'un başka bir yorumunda yardım bulunabileceği söylenebilir, üstü örtülü olsa da sonraki terminoloji ve fikirlerle yardım edebilir. Şöyle yazar:

> "Empedokles'e göre bir *çekişme* tarafından yönetilen, kötü evren vardır ve bir de diğeri *sevgi* tarafından yönetilen, anlaşılabilir evren vardır. Bunlar iyi ve kötünün karşıt ilkeleridir. Bu karşıt ilkeler arasında sadece *logos*, *çekişme* tarafından ayrılan şeylerle ilgili olarak, bir araya geldi ve *bir olan* ile birlikte *sevgi*nin yöntemiyle uyumu getirdi. Bu sadece *sevgi*nin tarafında olan *logos* için aynı ve o, Muse'a seslenerek onun yardımcısı olduğunu söyler."[6]

"Anlaşılabilir dünya" fikri Platon'a özgü bir dışalım, -gerçi duyumsanan dünya ve anlaşılabilir dünya arasındaki Platonik fark belirlendikten sonra- Empedokles'in sisteminin buna uyumu, onun da tanrısallıktan görülebilir veya dokunulabilir bir şey olarak bahsetmediği düşünülürse affedilebilirdi. "Sadece *logos*" kullanımı Stoacılıktan gelir, tıpkı Sectus'taki "doğru *logos*" gibi, fr.2'yle bağlantılı şekilde, bazı yorumculara göre Empedokles'teki gerçek kriterinin duyulara değil de "doğru *logos*a" bağlı olduğu söylediği gibi. Ancak burada ayrıca, Bignone'un dediği gibi, bu kısımların içeriğinin, o anlamda yorumları mümkün kıldığı bir takım doktrinler içerdiğini varsaymak mantıklıdır.[7] Eğer biri hangi doktrine ait olduğu fark etmeyen sonraki düşüncelerin örtüsünün arasından geçmeye cüret ederse, yalnızca oranın Helen ruhu olan "dikaios *logos*" -biz bunları Empedokles'in dünyasındaki *harmoni*ada önemli yer tuttuklarını anlatan kısımlardan tanıyoruz- *sevgi*nin aracı olarak hareket ettiği bu evrenin dışındaymış gibi duruyor ya da daha ziyade *logos* fiziksel evrene nüfuz ettikçe uzaklaşıyor.

Yazarların daha sonra Empedokles'te *logos* dedikleri şey, Heracleitos'taki "*Logos* sonsuza kadar var olur" gibi olan, kutsal *akıl*, ilahi element olabilir. Bunun dünyayla ilişkisi belki de en iyi, Empedokles'in, daha önce de belirttiğim şekilde, beşinci yüzyılın bir düşünürü tarafından, tıpkı Ortaçağ'da orijinal bir erken dönem Kopernik destekçisinin Dünya'nın Güneş etrafında döndüğünü varsayması gibi korunmuş bir çağdaş dinsel-felsefi dünya resminin hep aklının bir köşesinde duruyormuş gibi düşünülürse anlaşılır.[8] Bu resme göre, evren küresi, kendindeki karşıt elementler ve içlerindeki yok olabilir bileşikler ile *ilahi* olanla çevrilidir ki bu aynı zamanda evrene nüfuz eder ve bu süreçte kaçınılmaz şekilde belli bir oranda kirletilme ve seyrelmeye maruz kalır. Mistik ise küçük porsiyonlar halinde insan vücutlarında, hayvanlarda ve hatta bitkilerde hapsolmuş şekilde bulunur. Yaygın bir inanca göre, ölüm döşeğindeki insanın ölümlü zihnine sokulan "ilahi *aither*"dir (Aesch. P. V. 88) (Eur. Hel. 1014).

Euripides'ten yapılan başka bir alıntı ise onun filozoflarla ilgili düşüncesini yansıtır ve Empedokles'in kendi fikirlerine oldukça yaklaşır:[9] "Her şey geri döner, toprağın ürünleri de toprağa döner ama o gökyüzünün tohumuyla yetişenler cennetin mahzenine geri döner. Doğan hiçbir şey ölmez, ama birbirlerinden ayrılarak farklı bir form oluştururlar." Bu vurucu paragrafta Euripides, fr.8'de Empedokles'in söylediklerini tekrarlar, bunlar; ölüm diye bir şey olmadığı onun birleşmiş bir maddenin ayrılması olduğudur ve bu bize açıkça fiziksel bir doktrinin nasıl da kolay şekilde düşkün ruhlar ve onların ilahi doğayla birleşimi ile ilgili dinsel bir inançla birleşebileceğini gösterir. *Benzerler* doktrini ve ölümlü yaratıklardaki dünyevi ve ilahi şeylerin kombinasyonu doğal dünyadaki mantık şemasında yerlerini alabilirdi, ancak Dionysos'u bir çırpıda yiyip Zeus'un şimşeği ile tuz buz olan Titanlardan insan ırkının geldiğini anlatan Orpheusçu hikâyede tekrarlandı ve Euripides'in satırlarına bir başka paralel de mistiğin Güney İtalya'daki bir tabuttaki altın tablete yazılmış övgüde bulundu: "Dünya'nın ve yıldızlı Cennet'in oğluyum ve soyum da Cennet'tir."[10]

Empedokes tanrısallığın kirlenmemiş haline popüler şekilde *aither* dememiştir. Önceki zamanlarda ve modern edebiyatta bir geniş ve şüpheli şekilde kullanılan bu kelimeyi,[11] dört "kökünden" biri için kullanmıştır bu da havanın element halindeki saflığıdır. Bu tanrısallık dört elementten farklıdır, duyumsanabilir değildir, yalnızca içimizdeki tanrısallıktan sorumlu element sayesinde kavranabilir. Bu muhtemelen (bunu onaylamak kanıtın biraz ötesinde olsa da) evren içi *sevgi* ya da Tanrıça elementi "vasıtasıyla insanların kibar düşüncelere sahip olur huzurlu işler yapmasıydı." Tanrısallığı dört elementten ayırarak Empedokles, Aristoteles'te tamamen oluşmuş şekilde gördüğümüzde ilahi, maddenin yıldızları da tanrılar olan "beşinci elementin"

ortaya çıkmasına yardım etmiş olabilir muhtemelen. Ancak, tamamen manevi varlıklar fikrini ilerletmemiş olsa da, bunu "köklerin" herhangi biriyle açıklamayı reddederek ve "yalnızca kutsal ve tanımlanamaz akıl" olarak açıklayarak, ilerletmeye bazı haleflerinden çok daha fazla yaklaşmıştır.

İlahi bir zihne ve kendi benliğimizin, onun bireyselleşmiş parçalarının yeniden canlandığına inanmak ve aynı zamanda fiziksel evreni tamamen rastlantısal şekilde açıklamak kulağa garip hatta savunulamaz gelebilir. Ancak bu eski Yunan mistisizminin temelde tutunduğu şeydi; maddenin olduğu halini düzenlemekten ilahi olan sorumlu değil, aksine bütün evrensel düzen tanrısallığın düşmanı. Biz Platon ve Hristiyanlık doğrultusunda düşünüyoruz, ama bu, Sokrates ve Platon'un eğer ilahi bir akıl varsa, o zaman onun dünya için en iyi düzeni kurması gerektiğini tartıştığı zamanki egemen görüşe karşı yapılan bilinçli bir protestodur.

*(8) "Ruh"un Doğası ve Kaderi*[1]

Yunanca'daki genellikle *ruh* olarak çevrilen *psykhē* kelimesi, Empedokles'in belli parçalarında yalnızca *hayat* anlamında kullanılır. Can almak *psykhē*yi çekmektir (fr. 138). Onu hem kan ve vücut organlarına bağlı duyu ve düşünce kabiliyetinin birleşimi için hem de *daimon* adını verdiği, bize yabancı olsa da içimizde bulunan ilahi kıvılcım için kullanmış olması olanaksızdır. *Ruh* kelimesini bunların ikisini de karşılaması için kullanan eski yorumcular ya kafalarını karıştırmış ya da Empedokles'i, doğayla ilgili şiirinde ruhun beden ile öldüğünü söylemesi ve *Katharmoi*'de ölümsüz olduğunu belirtmesi sebebiyle küstah bir kararsızlıkla suçlarlar. Bu belirli zorluk bizim için artık sorun olmamalı. Bir şeylere dair bilgimizin olması şeklinde içimizde olması ile ilahi olanı anlamak (karanlık fikirlerin tam tersi şekilde) oldukça farklıdır, çünkü aynı kural ile kendisinin de ilahi olması gerekmektedir. Kahramanların ruhlarının ölümden sonra iyi *daimon*lara dönüştüğüne dair Hesiodosçu bilgi bunu, günahları yüzünden cennetten sürülen tanrıların hikâyesi ile birleştirir. Hesiodos'ta Altın Irk'tan insanlar ölümlerinden sonra "yüce Zeus'un isteği ile iyi *daimon*lar olurlar, onlar dünyaya gelir ve insanları koruyup yaptıkları doğru ya da yanlış işleri gözlerler, toprak kaplı karanlıkta bir aşağı bir yukarı gider gelirler." (Erga, 121-5). Empedokles aynı zamanda, insanların ruhlarının, benzer bir fonksiyon gösterdikleri için, yeniden doğma ve son tanrılaştırılma arasında olduğunu düşünmüş olabilir, bunun için Hippolytos şunu söyler: "Empedokles *daimon*ların doğası hakkında çok konuştu, onlardan çok fazla olduğunu ve dünyevi ilişkilerde bir aşağı bir yukarı gittiklerini söyledi."[2] Bu konuyu, *ruh* kelimesinin, eskiden Pythagoras'ın takipçileri ile bağlantılı şekilde yapıldığı gibi,

eski inançlarda iki belirgin varlığı karşılayacak şekilde kullanıldığı kısımlara kadar genişletmeye gerek olmamalı. Aristoteles de ortaya çıktığında ikiliği şaşırtıcı şekilde kalıcı görürüz. Onun organik bir bedenin gerçekliği olarak *psykhē* ile ilgili teorisi ölümsüzlüğe inanca yer bırakmadığı için, olgunluğunda çok az ilgisi olmuştur. Mistik değildi, ruh göçü fikriyle dalga geçerdi ve sonraki hayattaki ödüller ve cezalarla ilgili söyleyecek hiçbir şeyi yoktu. Ancak yine de, ona göre, ismen *nous* (akıl) ya da sezgisel anlayış olmak üzere, *psykhē*nin genel doğasından ayrı düşen bir insan değeri vardı. Bu "kendi başına sonsuzdan yok olabilene bölünebilen, ruhun cinsel olarak farklı dışavurumları gibi gözüküyordu." *Nous* kendi başına "dışarıdan gelen ve kendi başına ilahi olandı."[3]

Empedokles'te, dışarıdan girip yabancı olduğu için kendini bulan şey, *daimon*dur. Orada, *çekişme*nin yöntemlerine karşılık bir ceza olarak bulunur ve ondan kurtulabilmek için, eski çağlardaki kutsanmış olanlar gibi, Aphrodite ve *sevgi*ye tapınmaya ve onların hizmetine dönmesi gerekir. Bunun son kazanımı bedenden tamamen kurtulma ve ilahi duruma geçebilmektir. Bu fragmanların söylemediğinden daha fazla şekilde hem onun sisteminin hem de zamanın benzer dinsel anlatımlarının doğası bir tahmini teşvik eder: Element bileşiklerinden ve benzeri, elle tutulup gözle görülemeyecek olanın bilgisini aramaktan geri dönerek birlik, uyum, iyilik ve benzerliğini dünyada bile kanıtlamış olan ilahi *akıl* kaynağı ile birleşme haline ulaşır. Orpheusçu düşkün Titanik'i gizlediği ve içindeki Dionysos tutkununa değer verdiği için Empedokles'in takipçisi de *çekişme*ye tövbe etmeli ve Kypris'in ruhunu yetiştirmeli. Bütün bunların içinde -*aşk*, ilahi *akıl*, *daimon*lar- önceki sayfalarda bir şey öğrendik. Zaman, şiirlerinin büyük bir kısmının kayıp olması ve Empedokles'in kendi eşsiz karakteri, bizi çizdiği "ex adyto tamquam cordis"ten nihai bir inanç ummaktan alıkoyuyor. Ancak hayranlığının en az parçası, başta gördüğümüz ve şimdi daha iyi bildiğimiz şekilde bunda yatmıyor, o döneminin karışık Yunan düşüncesini simgeliyor. Bazıları Yunanları mantıksal başarıları, form, oran, simetri ve düzenle ilgili klasik anlayışları için sever. Diğerleri ise romantik, mantığın çekildiği ve insanın tanrıya ait olmanın neşesini hissettiği Dionysos'a özgü "*enthusiasmos* – coşku" için sever. Bu karşıtlığın yalnızca bir tarafına cevap vermeye yetkin olabiliriz ama eğer Helenik ruha hakkını verirsek, ikisini de içerdiğini ve bunu anlamak için yalnızca bir halkın değil bir kişinin, Akragaslı Empedokles'in yardımını aldığımızı fark etmemiz gerekir.

# IV
# ANAKSAGORAS

Anaksagoras ile hem coğrafya hem ruh anlamında, Batı Yunanistan'dan İyonya'ya dönüyoruz. Smyrna'ya Klazomenai'den gelen Anaksagoras, Anaksimenes'in felsefi anlamda varisi olarak tanımlanır[1] ve Miletos okulunun eski ruhu kesinlikle onda dirilmiştir. Empedokles'i, onun düşüncelerini harekete geçiren tamamlanmamış tutkulu dini hisler, İyonya geleneğine yalnızca merak tarafından harekete geçirilmiş ve tamamen bilimsel mizaç tarafından hükmedilen bir motiveyle dönmüştür. Değişim, bekleyebileceğimiz gibi, ifade aracı olarak düz yazıya geçilmesine de yansımasıyla göze çarpar. Ömrünün otuz yılını orada geçirmiş ve Perikles'in yakın arkadaşı olduğu için, İyonya'nın fiziksel spekülasyonunu, Atina'nın politik ve entelektüel gelişme anlamında en zirvede olduğu dönemde oraya getirdiği için Anaksagoras özel bir farkındalığı hak eder.

*(1) Dönemi ve Yaşamı*

Klazomenaili Hegesibulos'un oğlu Anaksogaras, Empedokles'ten büyük ama yalnızca biraz büyüktür. İkisinden hangisinin işlerini önce ürettiği tartışma konusudur ancak Empedokles'in Parmenides'le daha doğrudan bağlantı kurması ve Anaksagoras'ın biraz daha sonra ve muhtemelen Empedokles'in şiirlerinin bilgisiyle yazmış olması bu fikri şansa bırakır.[1] Öyle görünüyor ki MÖ 500 yılında doğdu ve Atina'daki otuz yılı, sürüldüğü ve orada yetmiş iki yaşında, aşağı yukarı 428 yılında (Hippolytos'un vurguladığı şekilde, Platon'un doğduğu yıl) öldüğü Lampsakos'ta bitti. Kitabı Aegospotami'ye göktaşının düştüğü 467 yılından sonra bitti. Birçok şey güvenle söylenebilir ancak hayatının detaylı kronolojisi tartışma konusudur.[2] Zengin bir aileden gelmesine rağmen paraya hiç ilgi göstermedi, mirasından ve onun getirebileceği politik etkiden vazgeçti, kendini tamamen bilime ve felsefeye adadı. Bu konudan Platon bahseder ve Aristoteles de onun pratik meselelere olan ilgi eksikliğiyle ilgili yorumlarda bulunmuştur. Aristoteles'in zamanında güncel olan ve doğmuş olmanın doğmamış olmaktan daha iyi olduğuna (insan hayatının pesimizmiyle ilgili, Yunan şairlerin sıkça ifade ettiği bir form) dair bir de hikâye vardı ve o buna bir insanın "gökyüzü ve bütün evreni çalışmak için" doğmuş olmayı seçeceğiyle cevap vermişti.[3] Açık bir şekilde, daha sonraki yazılarında varsaydığı, tipik ruhani filozofun gerçek dayanağı da vardı. Kendi mahkûmiyetinin ve oğlunun (ya da oğullarının) ölüm haberini aldığında: "Ben de yargıçlarım da çok zaman önce doğa tarafından cezaya çarptırıldık"

ve daha sonra "Onların babası olduğumda ölümlü olduklarını biliyordum" şeklinde yorum yaptığı söylenirdi. Tekrar, halkla ilişkilere olan ilgisizliğine sitem edilip vatanını ihmaline gönderme yapılırken, gökyüzünü göstererek, vatanını aslında çok umursadığı şeklinde yorum yaptığı söylenir. Bütün evrene ait olduğu iması, zamanının dinine herhangi bir gönderme niyetli değildir, hatta en azından batıl şekillerde, tam zıttı olarak sunulur. Plutas, bir köylünün Perikles'e alnının tam ortasından tek bir boynuz çıkan bir koç başı getirdiğini söyler. Kâhin Lampon bunu, iki büyük güç olan Perikles ve Thukydides arasında, koç başı kime getirildiyse onun diğerini yeneceği şeklinde yorumlar. Ancak Anaksagoras kafatasını açmış ve bu anormalliğin sebebini anatomik bir ders şeklinde açıklamıştır. Ploutarkhos'a göre, halk, onun bilgeliğine hayran kalmıştı ancak kısa bir süre sonra, Thukydides düşüp de Atina'nın kontrolünü Perikles ele geçirince, hayranlıklarını Lampon'a kaydırdılar.[4]

Platon'un *Phaidros*'unda (270a), Sokrates, retorik de dahil olmak üzere bütün büyük sanatların doğa üzerine çalışma talep ettiği fikrini sürdürür ve şöyle der: "Perikles'in doğal yeteneklerini tamamlamak için edindiği şey budur. Anaksagoras'ta, sanıyorum ki, aklını astronomik bilgi ve aklın ve düşüncenin doğası (veya *bilgelik* ve *budalalık*) –Anaksagoras'ın sürekli üzerine konuştuğu konular- ile dolduran ve bundan konuşma sanatıyla ilgili gerekli olanları çıkaran birini görmüştür." Bu iki kişinin meşhur birliği, Platon'un kendisi tarafından olmasa da herhangi bir oranda dördüncü yüzyıl metni oları ilk *Alkibiades*'te ve diğer otoriteler gibi Platon'un çağdaşı Isocrates tarafından da konuşulur.[5] Ploutarkhos ve Diodoros, Anaksagoras'ın dine saygısızlık için açılan davasının, biraz da Perikles'in siyasi karşıtlarının ona ateist bilim insanı ile olan dostluğu sebebiyle saldırmak amaçlı olduğu konusunda hemfikirlerdir. Aynı suçlama Aspasia'ya karşı da yapılır. Ploutarkhos, genel çerçevesi "ilahi varlıkları anlamayan ve gökle ilgili fenomenleri anlatanlara" karşı, amacı özellikle Anaksagoras'ı Perikles'e kötülemek olan özel bir yasanın, tanınmış din fanatiği Diopeithes tarafından sunulduğunu söyler.[6] Ona karşı olan suçlama, İyonya geleneğindeki kutsal varlıkların ilahiliğini tanımamasıydı. "Güneşe parlak bir taş dedi" sonraki otoritelerimizin söylediği şeydir ve *Savunma*'sında; Meletus, Sokrates'in "güneş bir taş ve ay da toprak" dediğini ileri sürdüğünde, Sokrates ona suçladığının Anaksagoras olduğunu mu düşündüğünü sorar, o "Kitapları böyle şeylerle dolu olan biridir" der.[7]

Anaksagoras sürüldü ve günlerini Hellespontos'un güneyinde, hayattayken onurlandırıldığı ve öldükten sonra da anıldığı Lampsakos'ta bitirdi. Şehrin önde gelenlerinin ondan bir dilekte bulunmasını istediği, onun da öldüğü ayda çocuklar için tatil günü yapılmasını dilediğiyle ilgili bir hikâye vardır. Lampsakoslular ona halka açık bir cenaze düzenlemişlerdir ve bir M.Ö. dördüncü yüzyıl yazarı "onu bugünle

onurlandıralım" der.[8] Ölümünden önce eğitim verecek ve orada bir okul kuracak zamanı olmuş olabilir. Eusebius, öğrencisi Atinalı Arkhelaos'un (Sokrates'in öğretmeni) Anaksagoras'ın Lampsakos'taki okulunu devam ettirdiğini söyler ve A. E. Taylor ise bu şekilde hesap vermesi çok mantıklı olacak bir şehirde, böyle bir filozof okulunun varlığını şiddetler tartışmıştır.[9]

Perikles gibi olduğu söylenen bir diğer kişi de öğrencisi Euripides'tir. Ancak bunun için Platon gibi bir otoriteye sahip değiliz. Bütün kanıtlar çok sonradan ve Euripides'in doğayla ilgili güncel teorilerin ve Anaksagoras'ın işlerinin takipçisi olduğunu gösteren oyunlardan alınmış referanslar olabilir ve Sokrates *Savunma*'sında (26d), bunların şehirde en fazla bir drahmiye alınabileceğini söyler. En açık kinaye, Orestes'in korosunda ve *Phaethon*'un bir kısmında güneşten "kaya" ve "altından topak" olarak bahsedilmesidir.[10]

(2) *Yazıları*

Diogenes Laertius (I. 16) Anaksagoras'ı yalnızca bir tez (ἓν σύγγραμα) üzerine yazanlar arasında listeler. Ona göre "etkileyici ve saygın bir stille yazılmıştır." Bu tabii ki, madde, hareket halindeki sebep ve evrenin kökeni ile güncel yapısı ile ilgili ilkelerini ortaya koyduğu *Physika*'dır. Aristoteles'in Anaksagoras'a değindiği, değişen uzunluklarda birçok alıntı verdiği ve bizim hâlâ sahip olduğumuz kısımları oluşturduğu bir kopya, M.Ö. altıncı yüzyılda Simplikios'ta hâlâ mevcuttu. Bunlar tezin açılış cümlelerini de içeriyordu ve hepsi birinci kitaptan gibi duruyordu, bu sonuçla, ilk elden tanıdık olduğu için, genel ilkelere, Anaksagoras'ın sisteminin detaylarından daha hâkimiz.[1]

Bazıları, Ploutarkhos'un yazdığı bir cümleden, hapisteyken çemberin kare haline getirilmesiyle ilgili problem hakkında yazdığını varsayar ancak Burnet'in de vurguladığı gibi, kelimeler, sorunu yerdeki figürlerle çözmeye çalışarak zamanı aldatmasından başka bir anlama gelmez.[2] Daha makul olanı belki de manzara resimleri ve perspektif ile ilgili yazdığı tezdir. Bu konuda otorite, Aeskhylos için manzara boyayan Agatharkhos'tan sonra, Demokritos ve Anaksagoras'ın ikisinin de üretimin sanatı üzerine "manzara resimlerindeki binaların açık sunumları düz bir yüzeydeki dikey objelerin bazılarının geri çekilme bazılarının göze çarpma sağlar" yazdığını söyleyen Vitruvius'tur. Bu, ifadeleri Ploutarkhos'un "ışık ve ayın karanlık yüzü ile ilgili ilk ve en açık tanımı onun yapması" ve Hippolytos'un "tutulmalar ve aydınlanmalarla ilgili sorulara ilk açıklık getirenin o olması" ile bağdaştıran Erich Frank'in aklında ilginç bir spekülasyon yaratır. Frank'e göre, Anaksagoras onun zamanında yapılmış olan kendisi ve Demokritos tarafından işlem gören perspektifin keşfini bütün dünyaya uygula-

mıştır. Sonuç olarak dünyanın gölgesinin konisini inşa eden ve geometrik anlamda ay veya güneş buna girdiğinde tutulmaların ne kadar gerekli olduğunu kanıtlayan ilk kişi olmuştur. Hatta Frank, Hippolytos'a dayanarak perspektif yasalarını güneş ve ayın büyüklükleri ve uzaklıklarını ölçtüğünü ve ayın üzerindeki lekelerin dağların gölgelerine dayandırdığını söyleyecek kadar ileri gitmiştir. Anaksagoras ile dünya Yunan bilinciyle ilgili yeni bir boyut kazanır.[3]

Fikirler evrenine bu ekleme perspektif yasalarından ürer çünkü bunu manzara resmine uygulamak imkânsızdır ve bir ihtimal olarak da aşması çok ilginçtir. Ama bu istikrarsız bir yapıdır ve klasik dönemde mimari üzerine yazmış bir yazarın ilkesi doğrultusunda kurulduğu için sarsılmaz nitelikte olduğunu iddia edemeyiz.[4]

*(3) Oluş Problemi*

Empedokles gibi Anaksagoras da boş alan[1] olmadığı, ortaya çıkmanın ve tamamen yok olmanın kesinlikle imkânsız olduğu Parmenides'e ait genel kuralları ve genel anlamda aynı alternatifi kabul etmiştir. Empedokles "Doğum ya da ölüm yoktur" der ve ekler: "Yalnızca karışmış olanın ayrılması ve bir araya gelmesi vardır" (fr.8). Anaksagoras böylelikle şunu söyler (fr. 17): "Yunanların var olma ve yok olma ile ilgili algıları yanlıştır. Hiçbir şey ortaya çıkmaz ya da yok olmaz, ancak var olanın birleşimi ya da ayrımı vardır. Bu yüzden düzgün şekilde nesle karışım ve soy tükenmesine ayrım demeliler." Bir keresinde bu iki kişi arasında bir fark görürüz. Empedokles ikili süreçte ısrarcıdır; birleşimin de ayrımın da üretme ve ayırma sıraları gelir, iki itici güç öne sürülür ve evrensel süreç daireseldir. Dini gerekçe ortadan kalkınca tek bir güç yeterli olur ve evrensel süreç yalnızca tek yönde işler.

Empedokles'in varsaydığı çözüm, yalnızca sınırlı sayıda elementin var olan adı almayı hak ettiğini düşünmektir. Gerisi, en azından bizim gerçek olmamızın gerektiği *ölümlü* şeylerin dünyası basitçe, var olmayanın hükmü altındayken ihlal etmeden çözünebilecek, dört *kökün* farklı oranlarda karışımından oluşur. Anaksagoras tarafından koşulan şart daha sıkıdır. Empedokles'in teorisinde, eğer bir (örneğin) eti, küçük parçalara bölmek mümkünse, elementler ışığa çıkacağı için o artık et olmaz. Ancak Anaksagoras'a göre bu teorik olarak mümkün olsa bile, bu durumda kesin bir madde, mesela et yok olabilir. Maddenin toprak ya da su gibi belirli formlarını birincil olarak seçip ayırmak için hiçbir sebep yoktur. Neden onların diğerlerinden daha çok *var olduğu* söylensin ki? "Kıl nasıl kıl olmayandan ya da et nasıl et olmayandan çıkabilir" (fr. 10). Sonsuz sayıdaki doğal maddelerin hepsi –et, kemik, kıl, sinir, odun, demir, taş vs.- eşit oranda gerçek olmalıdır. Problem en rahat beslenmede görülebilir ve hatta bazı paragraflarda Anaksagoras'ı bu şekilde düşünmeye iten şeyin beslenme

fenomeni olduğu söylenir. Az önce geçen fr.10'un dışında, şu da alıntılanabilir, *Aet.* I. 3. 5 (A46):

> "Bir şeylerin yoktan var olması ya da vardan yok olması nasıl mümkün olabilir sorusu onun için kafa karıştırıcı bir problem olmuştur. Ancak çok basit ve tekdüze olan beslenmeyi ele alıyoruz, ekmek, su ve bu besinlerden, kıllar, toplar damarlar, atardamarlar, et, sinirler, kemikler ve vücudun diğer kısımlarını oluşturuyoruz (aynı zamanda Simpl. *Phys.* 460. 15, A45'e bakın).

Açıkça görülüyor ki böylelikle, "var olmama yalnızca bir araya gelme ve ayrılma" kuralına sadık kalınırsa, Anaksagoras kendine Empedokles'inkinden çok daha zor bir görev belirlemiş ve cevap buna bağlı olarak çok daha karışık olmalıdır.

*(4) Zihin*

"Her şey bir aradaydı, sonra *akıl* (nous) geldi ve onları düzene soktu." Diogenes'in (2.6) bu sözü Anaksagoras'ın kitabının açılışıdır ve Simplikios'tan bunun harfi harfine bir alıntı olmak yerine, anlamın damıtılmış hali olduğunu görmemize rağmen, bu, onun evrendoğumla ilgili teorisini tek cümlede özetliyor. Sistemi bu sebeple iki temel soruyla yüzleşmek zorunda: (a) Doğa ve Aklın fonksiyonu nedir? (b) Her şeyin bir arada olduğu fikrinin arkasında doğanın hangi fiziksel gerçeklik teorisi yatar?

Sıradaki alıntı Anaksagoras'ın *akıl*la ilgili kitabından bugüne kalan gerçek cümlelerdir:

> (fr.12) "Geri kalanlarda her şeyden biraz var ama *akıl* sonsuz ve bağımsız bir şey[1], hiçbir şeyle karışım halinde değil, kendi kendine ve yalnız. Eğer kendi başına olmasaydı, başka herhangi bir şey ile karışmış olsaydı, herhangi bir şeyle karıştığından içinde her şeyden bir pay olurdu çünkü daha önce de dediğim gibi her şeyde her şeyden bir parça vardır (Alt kısım fr. 11 ile karşılaştırın). Ve onunla karışan şeyler onu, kendi başına olduğu zamanlarda kontrol edebileceği şeyleri kontrol etmekten alıkoyar. Bu, bütün şeylerin en iyisi ve en safıdır ve her şeyi muhakeme edebilir ve en büyük güçtür; hayatı olan her şey, daha büyük ya da daha küçük, hepsini *akıl* kontrol eder ve başta bir devir yapabilmek için bütün devir süresini de o yönetmiştir.[2] İlk başta küçük bir alanda dönmeye başladı[3] ama şimdi daha büyükçe bir alanda dönüyor ve daha da büyük bir alanı dahil edecektir. Ve karışan ya da bölünüp ayrılan şeylerin hepsini de *akıl* belirledi. *Akıl* her şeyi düzene soktu, olması gereken olması gibiydi, şu anda değildi ve şu anda oluyor ya da olacak ve yıldızların, güneşin, ayın, havanın ve ateşin döndüğü bu devir ayrılıyor.[4] Ayrılmaya bu devir sebep oluyor.[5] Yoğun seyrek olandan, sıcak soğuk olandan,

parlak karanlık olandan ve kuru ıslak olandan ayrılıyor. Birçok şeyin birçok farklı oranı var ve tamamen ayrılıp diğerinden kopan hiçbir şey *aklı* kaydetmiyor. *Akıl* ile hepsi benzeşiyor, daha büyük olan da daha küçük olan da. Hiçbir şey diğer şeyler gibi değildir[6] ama olmuş olan ve şu an olan şeyler en sade biçimdedir, içinde en çoğunu barındıran her bir şeydedir."

Bu alıntının bölümleri sonraya bırakılması gereken madde yasasının yönlerine gönderme yapıyor ama *aklın* fonksiyonunu tamamen verebilmek için alıntı bir bütün olarak kullanılmış.

(fr.11) "Her şeyde *akıl* hariç olmak üzere her şeyden biraz var ve hatta bazılarında *akıl* bile var."

(fr.13) "*Akıl* hareketi başlattıktan sonra, hareket eden her şeyden geri çekildi[7] ve *aklın* hareket ettirdiği her şey bölündü. Ve bu hareket ve bölünme devam ettikçe devinim daha fazla bölünmeye sebep oldu."

(fr.14) "Sonsuz olan akıl, şu an bile kesin olarak diğer her şeyin olduğu yerde,[8] çevreleyen yüksek miktardakilerde ve bir araya getirilen ya da ayrılan şeylerde."

Eski eleştirmenlerin genel fikri Anaksagoras'ın açıkça ayrılma ile çok büyük bir adım attığıydı, ilk defa, maddenin itici gücü hareket etti ve bu güç hepsinden ayrı şekilde *akıl* ya da *idrak* olarak nitelendirildi. Diğer yandan *aklın* hareketini, hareketi başlatmanın ilk adımı olan hareketsiz kütleyle sınırlamaya yatkındı. Sürecin kalanını akıllıca olmayan sebeplerin uygulaması ile açıklardı: "*Akıl* tarafından yürütülen hareket dönüşümlü olur, geri kalan her şey bedenlerin yakalandığı bir girdabın mekanik hareketini takip eder." Platon, Sokrates'e (Phaedo, 97bff.) birinin, Anaksagoras'ın *aklı* birincil sebep yaptığı ve her şeyi onun düzene soktuğunu anlattığı bir kitabını okuduğunu söylediğinde çok keyiflendiğini ama bu okumanın zamanla, yazar *aklın* bütün kullanımını "hava, gökyüzü, su ve diğer garip şeylere" indirgeyerek asıl fonksiyonunu veremediği için acı bir hayal kırıklığı getirdiğini söyletir. Sokrates'in hayal kırıklığının sebebi dünyayla ilgili teolojik bir açıklama beklemiş olması ve bununla ilgili mümkün tek açıklamayı, *akıl* tarafından kontrol edilmesinin varsayılması olarak görmesidir. *Akıl* her şeyi en iyi sonuç için düzenlemiş olmalıdır, bu sebeple *aklın* dünyasında, eğer biri bir şey neden üretildi ya da yok edildi öğrenmek isterse, yalnızca hangi şekilde var olması ya da etkilenmesi iyi olurdu sorusunun sorulması gereklidir. Ancak Anaksagoras'ın yöntemi bu değildir.

Aristoteles, Platon'un kararını tekrarlar. Anaksagoras, yalnızca yaşayan varlıklarda *nous* olduğunu doğrular ve doğada bütün bir "*nous*un evrenin ve her yerdeki hareketin sebebi olduğu için "atalarının vahşi iddialarına kıyasla yalnız, sarhoş bir adam gibi

göze çarpar" (Metaph. 984b15). Diğer yandan (985a18) *aklı* dünya yapmada kullanılan mekanik bir alet olarak görür. Bir şeyin neden olduğuna dair cevapsız kaldığı zaman, onu içine sürükler ama başka yerde olayları *akıl* harici her şeyle açıklar.[9]

Eski çağların sonlarında Proklus (Tim.'de, vol.1, p.2 Diehl) Anaksagoras'ın "diğerleri uyuklarken" *aklı* var oluşun sebebi olarak gördüğünü ama gerisi için Phaidon'dan alıntı yapmaktan memnun olduğunu söyleyerek metaforu değiştirir. Ancak Simplikios, Sokrates'in eleştirisi üzerine daha bağımsız yorum yapar:

> "Sokrates, Phaidon'dan Anaxagoras'ı, *aklı* hiç kullanmadığı belirli olayların sonuçlarında suçlar, çünkü sadece materyalist açıklamalar doğa çalışmalarını açıklamak için uygundur" der (*Phys.* 177.9). Bu sebep yüzünden, *Timaeus*'ta Platon'un kendisi bile genel şartlarda her şeyden sorumlu sebep olduğuna değindikten sonra detaylara indiği zaman boyut ve şekillerde, sıcak ve soğukta ve benzerlerinde farklara sebep olacak şekilde bahseder. Ancak Sokrates, teleolojik açıklamayı göstermek istediği için, Anaksagoras'tan materyali kullanır ancak son sebebi kullanmaz şeklinde bahseder.

Bu keskin bir değerlendirmedir ve Platon'un zamanla büyümüş olan ikincil sebeplere olan ilgisini, *Timaeus*'ta, kendisine atalarını özendirmek için tam bir evrendoğum, kozmoloji ve canlı ya da cansız doğaya dair tanımlayıcı bir açıklama yapmaya çalıştığı zaman ile gösterir. Bu kısımları kendimiz incelerken bu Yunan ilkelerini akılda tutmak ilgimizi çekecektir.

"*Akıl apeiron*dur ve kendi kendini yönetir, başka hiçbir şeyler karışık değildir." O kelimenin bütün ana duyularında olan *apeiron*dur, boyut olarak sonsuz ya da belirsiz, maddesi her ne olursa olsun (fr.14) ve sonsuz sayıda parçacığın birleşiminden oluşur (frr. 1 ve 2). Zaman da sonsuzdur çünkü sonsuza kadar var olur (fr.14) ve içsel anlamda sınırsızdır, çünkü homojendir ve *benzerdir* (fr.12 ad fin.). Karışmamıştır "çünkü her şeyde diğer her şeyden biraz olduğu için, başka bir şeyle karışırsa her şeyden bir pay alır." Eğer *akıl* bir karışımın parçası olsa, içinde her tür maddeyi barındıran bir şey olurdu bu yüzden bu maddenin var olmasıyla ilgili bir durumdur. Her şey, diğerlerinden belirli oranlarda bir şeyler içerir. Bu Anaksagoras'ın madde teorisinin temelidir, ancak buna sonra değineceğiz. "Ve ona karışan şeyler, onun kendi başına olduğu zamanki gibi herhangi bir şeyi kontrol etmesini engeller." Burada, açıkça Anaksagoras tarafından değinilmiş şekilde, Aristoteles ve diğerlerinin gözünde onun en büyük başarısı olarak görülen, itici olan ve kontrol eden gücün, hareket ettirdiği maddeden tamamen ayrı olması gerektiği ilkesini görüyoruz.

"O her şeyin en iyisi ve safıdır, her şeyi bilir ve her şeye gücü yeter." Kullanılan sıfatlar *lepton* ve *katharon*dur. *Lepton* genelde materyal bir anlamda kullanılır, iyi yün-

den olan maddelerde, örümcek ağlarında, iyi öğütülmüş tozda veya benzerlerinde kullanılabilir ve buradaki kullanımından *aklın* bazen hâlâ maddesel olarak düşünüldüğüne kanıt çıkarabiliriz.[10] İlyada'da konsey ya da bilgelik (μῆτις) olarak zaten kullanıldığı için, klasik Yunan'daki benzer şekilde maddesel olmayan kullanımlarına değinmeye değmez.[11] Anaksagoras materyal olmayanın varlığı fikrini sonunda kavrasa bile, açıkça görülüyor ki bunu ifade edecek kelimelere sahip değildir. Şu an bile akıl ya da ruhtan, materyal dünyanın terminolojisini ödünç almadan bahsetmek mümkün değildir. (Ruhun kendisi bile buna bir örnektir.) Maddesel olmayanı anlatmak için kullanılacak sıfat bilmediği için Anaksagoras, onu negatif açıdan basitçe madde olmayan olarak anlatabilir. Bunu üzerine basa basa ve ısrarla bizim madde dediğimiz her şeyin karışımından bütünüyle farklı olduğunu vurgulamak için yapıyor gibi gözüküyor. *Akıl*, Anaksimandros için "her şeyi yönlendiren" *apeiron*dur, Herakleitos için *logos* adını hak eden ve bilge olan *ate*ştir, ancak Anaksimandros'un *arkhe*sinin ilahi ve yönetici özelliği, onun maddesel kütleyi tanımlaması ile bağdaşmamaktadır, Herakleitos'un *logo*su da, ateşle olan rahatsız bağından kurtarılmıştır.

Bu yargı hiçbir şekilde sıfat olan *lepton*un kullanımından etkilenmiyor. Eğer nitelendirilmesi gerekiyorsa da, bunun için daha sonra fr.12'deki "daha çok ya da daha az" oranda *akıl* olabileceği iması ve fr.14'teki "diğer her şey gibi" ifadesi kullanılabilir. *Aklın*, görünmez ya da soyut olsa da uzayda dağıldığını ve var olduğunu düşünen Anaksagoras olabilir. *Apeiron*, büyük ihtimalle, kütleyi kontrol etmek için ona bir şekilde nüfuz edilmesi gerektiği ancak aynı zamanda onu içindeki bedenlerden uzak tutmanın da gerektiği imasında bulunuyor. Ancak "daha çok ve daha az olan" alıntısı, yine *aklı* mümkün olan her şekilde karışımın maddesel içerikleri ile karşılaştırma amacıyla sunuluyor. Homojen olmadığı ve toplamda hissi ortaya koymak için farklı fiziksel faktörlerin belirli oranlarından oluştuğundan bunun daha küçük ve daha büyük parçaları arasında fark olur, oysaki "*akıl* her miktarda tamamen benzeşir." Bir parça bile materyalizm kalsa, bu gerçekten çok küçük bir parça olur.[12] Tanrı'nın "insan eliyle yapılan tapınaklarda yaşamadığına" inanan bir Hristiyan bile neticede onun *her yerde* olduğunu söyleyecektir.

İlerleyen süreçte *aklın* organik dünyayla olan özel alakasını anlatıyor: "Her şeyin canı vardır", fr.12 der ve devam eder, "daha büyük olanı da daha küçük olanı da, bunların hepsini *akıl* kontrol eder ve bütün devinimi de kontrol edip başlangıçta dönmelerini sağladı." İşte Platon ve Aristoteles'in eleştirisi için başka bir bakış açısı... Farklı zamanları fark ediyoruz. Aklın başlangıçta devinimi başlatması gerekliydi, Anaksagoras'ın, çığır açan bir başka yeniliğinde, açık bir şekilde her şeyin sabit bir durumda hareketle tanışması gerekir halde başladığı söylenir. Evren, Empedokles'te

olduğu gibi, sonsuz dairesel süreçlerin olduğu bir yer değildir. Aristoteles şöyle der (*Phys.* 250b24): "O her şeyin bir arada olduğunu ve sonsuz bir zamanı beklediğini, *aklın* onlara hareket verip, onları böldüğünü söyler." Başlangıçtaki itme sağlandığında, devinim kendi momenti ile hiç hızı hiç artmadan devam eder. Diğer yandan *aklın* yaşayan varlıkla üzerindeki kontrolü hâlâ sürer. Hayatın dahi evrensel güç ile yakın ilişkide olması gerektiği düşüncesi doğal bir varsaymadır ve önceki düşüncelere paraleldir. Hatta yaşayan şeyler onu içerir. Bu Anaksagoras fr.11'de, kendi kuralı olan materyal şeylerin *akıl* dışında her şeyden belli bir oranda içermesine yaptığı bir referans olmalıdır. "Bazı şeylerde *akıl* da vardır." Aristoteles, Anaksagoras'ın *akıl* ve hayatı birbirinden ayırmadığı sonucuna varmıştır (*nous ve psykhē*).[13]

> Birçok yerde doğru ve iyi olan şeylerin sebebinin *akıl* olduğunu söyler[14] ancak başka yerlerde bu *psykhē*dir, çünkü *aklın* büyük ya da küçük, alçakgönüllü ya da yüksek, her yerde olduğunu söyler, oysa *akıl*, zeka olarak bakarsak bütün hayvanlarda hatta bütün insanlarda bile bulunmaz.

Sonra bir de bütün canlı varlıklarda bulunan, onlar "kontrol eden" örneğin, canlandıran belli oranda bir akıl vardır. Hâlâ bedensel maddeden uzakta kalır ve açıksa sözlü olandan başka hiçbir tutarsızlık içermez.

Bu pratikte *akıl*la ilgili sahip olduğumuz bütün bilgidir. Özetle:

(1) İsminden de anlayacağımız şekilde, bilinçli ve zekidir ve bilgisi ve muhakeme gücü sınır tanımaz. Tanrı adı verilen genişletilmiş kısımlarda yoktur ama kaza eseri olabilir ve Anaksagoras'ın bunu ilahi görmesi mümkün değildir (θεῖον)

(2) *Şeylerden* (χρήματα) tamamen ayrıdır, tamamen homojen ve kendinin farkındadır (ὅμοιος), oysa *şeyler* sonsuz çeşitlilik gösterir. Bu, tamamen maddesel olarak düşünülmezse de ona yakın olduğu anlamına gelir ve Anaksagoras onu madde ile karşılaştırdığı emrini her şekilde benimser.

(3) Kendi kendini yönetir ve maddenin her hareketinden tamamıyla sorumludur. Özellikle mantıksal düzen ve plan sağlar (διεκόσμησε) ki bu dairesel hareketin sonucudur (περιχώρησις).

(4) Organik dünyanın özel bir halini sürdürür ve *psykhē* ya da canlı varlıkların hareketiyle aynı gibi gözükür.

*(5) Madde Teorisi*

Anaksagoras'ın maddenin doğasıyla ilgili açıklamaları üzerine çok tartışma olmuştur. En güncel yatkınlık, eski yorumcuların fazla incelediği ve aslında çok basit olan bir şemada karışıklık yarattığı yönündedir. Korkarım ki bu etkiyle okuyanlar hayal

kırıklığına uğramaya mahkûmlardır. Anaksagoras'ın şemasının dikkat çekecek şekilde kurnazca ve karışık olmaktan başka her şey olduğu fikrinin, örneğin bize diğer şeylerin arasında "her zaman büyükten de büyük ve sayı olarak küçüğe eşit olan" bir şeyler olabileceğini söylediği fr.3 gibi okumalarda, hayatta kalması imkânsızdır. Herakleitos'taki daha büyük problemle beraber, karşıt görüşlere değinirken karışık arasözlere başvurmadan, devamlı bir yorum yapmaya çalışacağım. Bu durumda, diğer bilginlerin görüşlerine farklı bir versiyonda parça parça değinmek ve kendi kafasını toplamak isteyen birine modern yorumcuların araştırmasına biraz değinirken eski kanıtların da bütünüyle okunmasına önermek, adil olmanın zor olduğu bir durumdur.[1] Onlara olan borcum daha sonra net olacaktır.

Eski kanıtlardan Anaksagoras'ın kendisine ait sözlere öncelik verilmeli ancak hâlâ var olan alıntıların miktarı toplamda üç sayfa olduğu için, bazı durumlarda eleştirilerinin sağduyulu şekilde kullanımlarıyla ve Aristoteles'ten itibaren yorumcularla desteklenebilir. Özel anlamda, belirli bu kısımların anlamını doğru düzgün yargılayabilmek için, onlara Simplikios'un sunduğu sırada ve kendi beklentilerinin içeriğinde bakmak mantıklıdır. Bu, belki de geçmişte yeterli ilginin gösterilmediği bir şeydir ve biraz ünü göze alarak, Simplikios'tan önemli paragrafları, başka birkaç tane ile beraber çevirdim.[2]

Teorinin, açıkça kaçınılmaz olan, her şeyin var olduğu ya da yok olduğu Eleacı inkâra karşı olan fiziksel dünyanın gerçekliğini sağlamak için bir başka girişim olduğunu daha önce gördük. Aristoteles'in değindiği gibi (Phys. 191a30): "Ne bir şey ortaya çıkar (zaten varken) ne de bir şey olmadığı bir şeyden ortaya çıkabilir." Bundan daha çok, en mümkün şekilde Milet dünyasını yeniden inşa etmek için bir girişimdir. Madde kompozisyonu hakkında Anaksagoras'ın yazdıklarını okurken, sürekli olarak Anaksimandros ya da Anaksimenes'i hatırlarız.[3] Aynı zamanda, Anaksagoras sadece Parmenides'ten değil, takipçisi Zeno'nun daha paradoks şeklindeki fikirlerinden de etkilenmiştir eğer birçok şey olsaydı aynı anda hepsi yok olacak kadar küçük ya da sonsuz şekilde büyük olabilirdi, gibi.[4]

Biri, her doğal maddenin Parmenidesçi anlamda tam var olduğunu varsaydığımız, hâlihazırda bahsedilmiş durumu hesaba katarsa, yaradılış probleminin çözümü için Anaksagoras'ın göze çarpan becerisine başvurulması gerektiği açık olur ve bunu kalan parça parça metinlerden alıp yorumlamak kolay bir iş olmaz. Ancak, hayali olduğuna emin olduğum, ama konuyu yakın zamana kadar kovalamış olan bir zorluk var ve A. L. Peck tarafından kesinlikle öyle gösteriliyor(CQ, 1931, 27ff..). Önce bunu ortadan kaldırmamız gerekebilir. Bu özellikle Cornford'u etkileyen bir zorluktur ve en iyi kendi sözleriyle anlatılabilir (CQ, 1930, 14):

"Teori, birbiriyle çeliştiği açık olan iki öneriye dayanıyor. Biri *homoeomereity* ilkesi: Altın gibi doğal bir madde yalnızca bütünü gibi parçalar içerir ve bir diğeri gibi -hepsi altından başka bir şey değildir. Diğeri de, her şeyde, her şeyden bir miktar bulunur, yani bu, bir parça altının (ya da başka bir maddenin), yalnızca altın içermekten çok uzak şekilde, dünyadaki her maddeden bir parça içermesidir. Anaksagoras bir sersem değilse eğer, basitçe bu zıtlığı içeren bir teori öne süremez."

Şimdi Anaksagoras'ın "Her şeyde diğer her şeyden belli bir oranda bulunur" dediğine kesinlikle eminiz. Bu konuda onun, birden fazla kez rastladığımız ve başka yerlerde de tekrar değinilen kendi sözlerine de sahibiz (ἐν παντί παντὸς μοῖρα ἔνεστιν) (fr.11, 12). Bu durumda bu onun teorisiyle ilgili her açıklamada dikkate alınması gereken bir ilkedir. Diğer yandan, doğal bir maddenin "yalnızca kendinden ve kendine ait şeyler oluştuğunu" düşünürsek, onun herhangi bir "*homoeomereity* ilkesi" bulduğunu varsaymamızı gerektirecek iyi bir sebep de yoktur. Hiçbir fragman bunu söylemiyor, bu fragmanların söylediği şeylerle tutarsızlık yaratıyor ve dahası hatanın nasıl oluştuğunu görmek hiç de zor değil.

Aristoteles'ye göre hata oluşmasının sebebi, Anaksagoras'ın "homoiomeré (*homoeomerler*, "benzer kısımlardan oluşanlar") elementler yapmasından" kaynaklanıyor.[5] Bunu söyleyerek ne anlatmaya çalıştığını örnekleyerek devam ediyor: "Anaksagoras kemik, et, ilik ve benzeri bütünüyle sinonim parçalara sahip *homoeomer* elementler yapıyor" ve birkaç satır sonra, onu Empedokles'le karşılaştırıyor; "Diğer yandan Anaksagoras basit ve element halinde olanların *homoeomer*ler olduğunu ve ateş, su, toprak ve havanın diğerlerinin tohumlarından oluşan bileşikler" olduğunu söylüyor.[6] Buna yine *De Caelo*, 302a282'de rastlıyoruz:

"Anaksagoras, Empedokles'e elementler konusunda ters düşüyor. Empedokles'e göre ateş, toprak ve aynı düzendeki diğer maddeler yapının elementleri ve her şey onlardan oluşuyor. Anaksagoras'a göre ise, *homoeomer*ler elementler iken (et, kemik ve bu düzende diğer maddeler), hava ve ateş bunların ve diğer tohumların bir birleşimi, çünkü her biri görünmez miktarlarda onların toplamını içeriyor."

Anaksagoras'ın *homoiomeré*[7] kelimesini kullanmış olması pek beklendik bir şey değildir ve Aristoteles'in bu paragraflarda, ona eyer vurmak için, elementlerinden biri ne kadar ayrılırsa ayrılsın bütünü gibi kalır doktrinlerinden birini kullanmaya niyetlendiğini düşünmemiz için sebep de yoktur. Sonunda bir şekilde bunun doğru olduğunu düşünebiliriz ama buna en başından tatmin edilmesi gereken bir durummuş gibi bakmamızı gerektiren hiçbir zorlama bulunmamaktadır. Aristoteles'in tek yaptığı, Anaksagoras'ın hangi maddeleri temel olarak gördüğü çıkarımını yapmak ve

bunu en kolay şekilde, bunların, onun kendi kendine *homoeomerous* dediği elementler olduğunu söyleyerek ve kafada soru işareti bırakmamak için bunu et, kemik, ilik, vb. diye örnekleyerek yapılabilir.

Aristoteles'nin şemasında, madde dört temel karışıklık seviyesinde bulunur. En gelişmiş seviye tamamlanmış canlı varlıkların, bitkilerin, hayvanların ve insanların seviyesidir. Bunlar özellikler ve organlardan oluşur –gözler, burun, eller, kalp, ciğerler, meyveler- ki bunlar Aristoteles'in *homoeomer* olmayanlar olarak adlandırdıklarıdır çünkü kendi parçalarına bölünemezler, örneğin kalp küçük kalplere bölünemez vs. Ancak bunlar "parçaların her açıdan bütünüyle aynı olan" şeklinde tanımlanan *homoeomerous* maddelerden oluşmuşlardır.[8] Hayvan kemiği ve dokuları, odun, kabuk, özsu ve diğer bitki dokuları, cevherler, metaller ve taşlar ve sırasıyla basit yapıdaki dört elementi, toprak, hava, su ve ateşi içerirler.[9] Bunlarla beraber kavramsal olarak madde ve forma bölünebilir olsalar da, en basit maddesel varlıklara ulaşıyoruz.[10]

Bunu Aristoteles'in *homoeomer* dediklerinin -et, kemik, kıl, vs.- temel olmadığı ve Anaksagoras'ın bunların onun için element olduğunu söylediği doktrinindeki farklılığını çıkardığı fikir takip ediyor. O bunu "terimi kendi felsefesinde düzenli olarak gösterdiği maddeleri göstermek için kendine uygun şekilde kullanıyor (dinleyicilerine gönülden anlaşılır gözükerek), daha fazlasını varsaymaya gerek yok." (Peck. Loc. Cit. 28f.)[11]

Onun prensiplerinin ikisine de uymak için, (a) her şeyin içinde diğer her şeyden biraz bulunur ama (b) her şey sonsuz kez kendi homojen parçalarına bölünebilir ilkelerini uygulamak için Cornford, Tannery'nin Burnett tarafından da onaylanan açıklamasının özünü benimsemiştir. Anaksagoras'ın belli paragraflarında, Aristoteles'in karşıtlar dediği, sıcak ve soğuk, ıslak ve kuru, yoğun ve nadir ve benzerlerinden bahsedildiği görülür. *Karşıtlar*, özellik ya da materyal maddelerin sahip olduğu özellik olup olmadığını sorgulamadan nötr olarak kullanılan bir kelimedir. Tannery bunun Anaksagoras için *soğuk* ve *sıcak* kavramlarının kendi dönemlerinde algılanan şekilde olduğunu varsaydığı için şüphesiz ki anakroniktir. Bu tehlike hâlâ sürerken, Cornford bunlara, madde ve özellik kavramı açıkça belirlenmediği ve doğada iki şekilde de bulunabileceği varsayımıyla bunlara "nitelikli şeyler" (loc. Cit. 87) demiştir.[12] Buna sunulan çözüm, "her şeyde diğer şeylerden belirli bir oranda bulunur" cümlesindeydi, buradaki *şeyler* ya da *faktörler*[13] παντός kelimesinin (*her şey*) karşıtının nötr kullanımına çıkıyordu. Bu durumda bu yargı, her altında geri kalan her şeyden bir parça bulunmaz -et, kıl, odun, vb.- ama (daha modern bir terminoloji kullanmak için) her şeyin belirli bir ısıda, belirli derecede nemde ya da kurulukta, dayanıklılıkta ya da renkte olması gerekir.

Buna göre Raven'a,[14] herkes için şu basit cümleyi ἐν παντί παντὸς μοῖρα ἔνεστιν (Her şeyde diğer her şeyden belirli bir oranda bulunur) yazmanın imkânsız olduğu ve παντός ile παντί'ten tamamen farklı bir anlama geldiği konusunda katılmaktan başka çaremiz yoktur. Dahası, ilk *her şeyin* her doğal madde ve ikincinin her *karşıt* anlamına geldiği fikri sadece *homoeomereity* ilkesini, her maddenin kendine sonsuz kez bölünebilir fikrinden kurtarmak için açıklanıyor ve umuyorum ki, Anaksagoras'ta böyle bir ilkenin şu an devrilmiş olan bir hastalıktan öte olmadığı açıklanmıştır.

Önerim (daha doğrusu ikna olduğum şey) Anaksagoras için, karşıtlarla birlikte olmak ile (söylenene göre ki bunu dair bildiğimiz sözü yok) et veya altın gibi diğer maddelerle birlikte olmanın çok fark yaratmadığını anlamaktır. Fr.4'e ilk baktığımızda, onu içinde çok toprak ve sonsuz sayıda tohum olduğu için, ıslak, kuru, sıcak, soğuk, aydınlık, karanlık gibi her şeyin karışımından (χρήματα) bahsederken buluruz. Anlaşılan bütün bu benzerler onun için karışımın bileşimleri olan *şeyler* oluyor. Fr.3'te küçükten daha küçüğü yok ve her zaman büyükten daha büyüğü var diyor. Burada *küçük* ve *büyüğün* anlamlarıyla ilgili hiçbir zaman bir zorluk yaşanmadı: Herkes, içerikte başka anlama gelmediği apaçık olduğu için, sorgusuz sualsiz bunların küçük ve büyük anlamına geldiğini varsaydı. O zaman Anaksagoras *sıcak* ve *soğuk*tan bahsederken neden başka düzendeki başka bir varlıktan, sıcak ve soğuk maddelerden değil de "nitelikli şeylerden" bahsettiğini varsaymalıyız? Aristoteles bakış açımızı, Empedokles ve Anaksagoras'tan bahsederken, ikisinin de bir karışımı bölerek bir dünya yaptığı, oysa ki Empedokles için bunun sadece dört elementi içerdiğini ama Anaksagoras için "*homoeomer*ler ve *karşıtlar*ını" içerdiğini (*Phys.* 187a20) söyleyerek destekler. Biraz daha sonra (187b4), bölünme sürecinin asla tamamlanmadığını açıklarken, şöyle der: "Hiçbir şey bütünüyle beyaz ya da siyah ya da tatlı ya da et ya da kemik değildir", sanki Anaksagoras'tan bahsederken, beyaz ve siyahı, et ve kemiği aynı kategoriye koymak çok normalmiş gibi.

Aristoteles'in ifade tarzının gerçek alıntılarla bu kombinasyonu inandırıcı gözükmüyor ve Anaksagoras için, sıcak, soğuk, ıslak, parlak, siyah, vb. bu özelliklere sahip maddelerin, kemik ve etle aynı düzeyde, fr.3'teki gibi küçük ve büyük şekilde olduğunu varsayacağım.[15]

Anaksagoras'ın genel düşünce biçimi şu şekildedir: "Hiçbir şey yoktan var olamaz ancak her şey diğer her şeyden ortaya çıkar, böylelikle her şey diğer her şeyi içermelidir". "Nasıl" diye sorar (fr.10), "kıl, kıl olmayan bir şeyden gelebilir veya et et olmayan bir şeyden?"

Aristoteles bu argüman için şunu söyler (*Phys.* 187a32):

"Eğer ortaya çıkan her şey var olan ya da var olmayan şeylerden geliyorsa, sonuncusu imkânsızdır... Onlar (örneğin, Anaksagoras ve onun gibi düşünenler) diğer alternatifin gerekli olduğunu, yani bir şeylerin var olan ve görülebilir olan diğer şeylerden ortaya geldiğini, ancak çok küçük oldukları için bizim tarafımızdan sezilemez olduklarını varsayarlar. Bu sebeple her şeyin her şeyle karıştığını söylerler, örneğin, her şeyin her şeyden var olabileceğini ve karışımdaki sonsuz sayıdaki bileşenden sayıca ağır basanlara bağlı olarak farklı isimler alabileceğini görmüşlerdir." (Son sözler fr.12'ye sadık alıntılardır.)[16]

Anaksagoras'ın bu fikri en açık şekilde bizim büyümemiz, beslenme ve bitkilerin büyümesinde örneklenir.[17] Ekmek ve sebzeden başka hiçbir şey yemiyor olabiliriz ama bunlar açıkça görülüyor ki et, kemik ve diğer bileşenlere dönüşüyorlar. Parmenides'in ilkeleri ortaya yeni çıkmış şeyler olmadıkları için, bu bileşenler daha önce mısırda ya da yapraklarda fark edilmesi çok küçük oranlarda bulunmuş olmalıdır. "Anaksagoras akla yatkın şekilde yemekteki etin bizim etimize eklendiğini söyler" (Arist. GA, 723a10). Cornford buna, "Her şey, diğer her şeye dönüşmez, dönüşseydi bakır ya da mantar ile besleniyor olurduk" diyerek itiraz eder. Bu, onun, "her şeyde diğer her şeyden belli bir oran" ilkesinin açıkça söylediğini varsaymamasındaki sebeplerden biridir. Olduğu gözlenebilen değişimleri açıklayabilmek için, yalnızca bazı şeylerde bazı şeyler olduğunu varsaymanın yeterli olduğunu söyler.[18] Yine de Anaksagoras "Her şeyde diğer her şeyden belli bir oranda vardır" demiştir ve buna doğal anlamı verilirse, bir açıklama aranmalıdır. Bu, Anaksagoras'a dayandırılan değişimin aracı olabileceği ancak doğrudan olmayacağını anlatan bir ifadede bulunabilir (hâlâ var olan fragmanda olmasa da). Simplikios'un teoriyle ilgili ifadesi (Aristoteles'in *Physika*'sından alıntılanan 460.8 üzerine yorumu) şudur:

Aristoteles, Anaksagoras'ın yalnızca bütün karışıma boyut olarak sonsuz demediğini aynı zamanda her *homoeomer*den de içinde her şeyi bulundurduğunu söylediğini göstermiştir. Onlar sadece sonsuz değil sonsuz kere sonsuzdur. (Bu fr.6 tarafından doğrulanır) Anaksagoras'ın inancıyla getirdiği bu görüş (a)hiçbir yoktan var olamaz ve (b) her şey benzerinden beslenirdir. O, (a)yı, her şeyin her şeyden, doğrudan olmasa da seri olarak,[19] geldiğini (havanın ateşten, suyun havadan, toprağın sudan, taşın topraktan ve yine ateşin taştan) ve (b)yi, aynı yemeği alarak, örneğin ekmek, çok çeşitli şeyin hayata getirilebileceği -et, kemik, damarlar, sinirler, kıl, tırnak, tüy ve belirli durumlarda boynuz- şeklinde görür ve benzerler birbirinden beslendiği için, bu şeylerin yemekte olduğunu varsayar. Benzer şekilde,

suyun ağaçların besini olduğunu varsayarak, suyun odunu, kabuğu, yaprakları ve meyveyi içerdiğini düşünür. Bunun sonucu olarak, her şeyin her şeyle karıştığını ve ortaya çıkmanın ayrılmayla olacağını söyler.

Başka bir yerde (162. 31), bir şeyin yoktan gelemeyeceği terimini tekrarlayarak, şöyle devam eder:

"Böylelikle *homoeomer* kütlede[20] et, kemik, kan, altın, kurşun, tatlı ve beyaz bulunur ama miktarları bizim algılayamayacağımız kadar küçüktür, hepsi bir olur. Eğer her şey diğer her şeyde yoksa nasıl her şey her şeyden geliyormuş gibi gözükebilir (diğer aracılardan doğru da olsa)?"[21]

Toprağın ateşten geldiğini söylemek, etin altından geldiğini söylemek kadar absürttür. Ama ateşin buhara dönüştüğüne, buharın yoğunlaşarak su olduğuna ve suyun (Anaksimenes'in dediği gibi) toprak ve taşa dönüştüğüne inanmak oldukça mümkündür. Benzer şekilde, Anaksagoras, altının direkt ete dönüşmek yerine, bir takım değişimin sonunda, belirli oranlarda et, vs. barındıran yenilebilir bir bitkiye dönüşüp bedeni beslediğini düşünmüş olabilir.

O zaman detaylı olarak bakarsak Anaksagoras'ın görüşü nedir? Öncelikle maddeleri şu an oldukları halleriyle alalım ve sonra kozmogoniye ulaşırken geçirdikleri süreçlere değinelim.

Simplikios'un bizi ilk kitap *De Naturae* sonra geldiği konusunda bilgilendirdiği fr.4'te, şöyle der:

"Bu durumda, karıştırılan her şeyde her türden şeyin ve her şekilden ve türden tohumun olduğunu varsaymalıyız."

Ve fr.6'da:

"Ve az ve çok oranları eşit oranda olduğu için de her şey diğer her şey olmalıdır. Ayrıca var olmak imkânsızdır ama her şeyde belirli bir oranda her şeyden vardır. Bir şey daha küçülemeyeceği zaman, hiçbir şey başka şeye ya da kendine bölünemez, ama tıpkı başındaki gibi, şimdi her şey bir aradadır. Her şey birçok şey içerir, daha büyük ve daha küçük, ayrılan şeylerin eşit oranlarını içerir."

τουλάχιστον μή ἐστίν εἶναι (Herhangi bir şeye -böyle söylenebilecek herhangi bir şey- çok küçük demek imkânsızdır) ifadesi, bir madde parçasının, pratikte olmasa da teoride, sonsuza kadar daha küçük parçalara bölünebileceğini ima eder[22] ve bu sonsuz bölünebilme ilkesi fr.3'de daha iyi açıklanır:

Küçükte en küçük yoktur ama her zaman daha küçük vardır (bir şeyin var olması mümkün olmadığı için)[23] ve benzer şekilde her zaman büyükten daha büyük de vardır ve bu sayıca küçüğe eşittir, oysaki kendiyle ilişkisinde her şey büyük ve küçüktür.

Son önerme her şeyin içinde ve kendisiyle πρός ἑαυτό, başka bir şey yerine kendiyle kıyaslama halinde) çok büyük (çünkü sonsuz sayıda parçadan ve içerikten oluşur) ve küçük (çünkü parçalarının kendileri ölçülemeyecek kadar küçüktür) olarak görülür.[24]

Anaksagoras'ın, eğer bir şey çoksa aynı zamanda sonsuz şekilde büyük olması ve ölçülemeyecek kadar küçük olması gerektiğini söyleyerek çoğulluk kavramını absürtlüğe indirgeyebileceğini söyleyen Zeno'nun meydan okumasını gördüğü yer burasıdır. Anaksagoras cevabıyla sonsuzluğun anlamını kendinden önceki hiçbir Yunan'ın erişemediği bir anlayışla açıklar: "Şeyler miktar olarak sonsuzdur ve aynı zamanda sonsuz küçüklerdir ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα, fr.1), ancak ölçülemeyecek kadar küçülecek noktalara dönüşmeden sonsuza kadar küçülmeye devam edebilirler." Çoğulluğa karşı bir diğer sav da, ayrılan bileşenlerin hem sayıca sonsuz (çünkü her iki tanesinin arasında her zaman başka şey olmalıdır, tabii eğer iki tanelerse ve böylelikle ayrılarsa) hem de "olduklarından ya daha çok ya daha az" olmaları gerektiğinden sınırlı olmaları gerektiğidir. Anaksagoras bu iddiayı basitçe inkâr eder (fr.5): "Şimdi bu şeyler ayrılmış olduğu için, bütün bunların ne çok ne de az olmadığı hatırlanmalıdır (çünkü bütünden daha fazla olamaz), ancak hepsi eşittir." Sonsuz bir sayı bile kendinden daha az veya daha çok değildir. Zeno'nun tartışmalı yankıları aşikârdır.[25]

Şimdiye kadar Anaksagoras'ın düşüncesinin inceliği ve orijinalliğiyle ilgili hiçbir şüphemiz olamaz. O yalnızca çok sıkı olan sonsuzluk kavramını anlamakla kalmamış (ve özellikle de sonsuz derecede küçük kavramı)[26] aynı zamanda ne ima ettiğini anlamış ve birkaç Yunan'ın yapmaya niyetli olduğu gibi sonuçları kabul etmiştir. Örneğin, eğer bir vücut sonsuz sayıda içeriğe sahipse, ne kadar çok bölünürse bölünsün, art arda olan her bir küçük porsiyon yine de sonsuz sayıda içeriğe sahip olacaktır ve böylece, Simplikios'un söylediği gibi, şeyler "sadece sonsuz değil, sonsuz kere sonsuzdu."[27] Böylece en küçük ve en büyük olmadığına dair iddia, mantıklı bir şekilde, küçük ve büyükte eşit oranlar bulunduğu iddiasıyla bağlantılıdır.

Öte yandan burada, daha önce değindiğimiz hususlarla uzlaştırması kolay olmayacak bir noktayı daha hesaba katmalı[28] ancak bunu Anaksagoras açısından güvenilir kabul etmeli ve evrenin varoluşu için temel koşul olarak gözönünde bulundurmalıyız.

Her şey diğer her şeyin bir kısmını içerir ve bir şeyin büyük bir parçası, büyüklükleri farklılık gösterse de, onun küçük bir parçası olarak da pek çok parçayı içerir; ama her madde sonsuz sayıda maddeyi *eşit oranlarda içermez*. "Bu yüzden" diyor fr.12'nin sonunda: "*Zihin* de tamamen buna benzer, hem daha büyük hem de daha küçüktür. Fakat *zihnin* dışında hiçbir şey, başka bir şey gibi değildir, ama bu şeyler en açık haliyle her bir şeydir ve her bir şey idiler, ki onun içinde bunların çoğu vardır."

Bu pasaj Aristoteles'in "şeyler varolan şeylerden meydana gelirler ve vardırlar ama çok küçük olduklarından ötürü bizim için algılanamazdırlar" şeklindeki gerçek ifadesinin kaynağı olabilir (*Phys.* 187a36). Bir parça kemik dediğimiz şeyin tüm sonsuz çeşitlilikteki maddelerin bir kısmını içerdiğini, ancak kemik parçalarının baskın olduğunu ve geri kalanların çoğunun ise sadece algılanabilir miktarlarda mevcut olduğunu varsaymalıyız. Geri kalanların çoğunu diyorum, çünkü biz buna aynı zamanda sert, beyaz ve kırılgan da diyoruz ve ben Anaksagoras'ın dilinde bunun sert, beyaz ve kırılgan olanların baskın miktarlarını da içerdiği anlamına geldiğine inanıyorum.[29]

Herhangi bir maddenin kısımlarının, geri kalanlardan ayrı olarak mevcut olmasının teorik bir olasılığının bile olduğunu varsayarsak, bunu anlamak ve kabul etmek daha zor olacaktır. Ancak maddenin sonsuz bölünebilirliği bunu imkânsız kılar. fr.6'da Anaksagoras'ın da belirttiği gibi: "En küçük diye bir şeyin olması imkânsız olduğunda, hiçbir şey ayrılamaz ya da tek başına olamaz, ama tıpkı başlangıçta olduğu gibi, şimdi de her şey bir aradadır." Yine fr.8'de bunun karşıtı olan bir örnek verir: "Bir dünya düzenindeki şeyler ne birbirinden ayrılabilir ne de balta ile kesilebilir, ne sıcak soğuktan ne soğuk sıcaktan ayrılabilir." İşte Anaksagoras'ın bize sorduğu yine oldukça zor ama özümsemesi imkânsız olmayan bir fikir daha; çeşitlilik içeren dünya, her şeyin orijinal bir karışımından meydana gelen bir ayrışma ya da bölünme süreci ile (ἀποίκισις, διάκρισις) evrilmiştir, ancak gerçekleşmiş olan ayrışmaya rağmen her şey hâlâ başka her şeyi içermektedir: "başlangıçta olduğu gibi şimdi her şey bir aradadır."[30]

İşte Anaksagoras'ın maddenin yapısı hakkındaki söylemleri bunlardır. Aristoteles'ten sonra yorumcular bu görüşleri şu soruyu sormakla daha da ileri götürdüler: "Anaksagoras için ilk prensipler veya elementler (ἀρχαί veya στοιχεῖα) nelerdir?" Bu soruya şu ana kadar yanıt verilmediği için burada Aristoteles'in söylemi, yani *homoeomer*ler olan et, kemik, saç, tendon, ahşap, ağaç kabuğu, altın, demir vs.nin kabul edildiğini varsaymamız gerekiyor.[31] Ancak, Anaksagoras'ın elementler veya ilkelere dair kendisine ait yazılarından geri kalanlar içinde bununla alakalı hiçbir kanıt yoktur ve metne bunları ilave etmemiz durumunda onun düşüncesini çarpıtmak ve

onun aslında sormadığı soruları sormak gibi bir duruma yol açabiliriz. Şimdi her şeyin başkangıçta olduğu gibi "bir arada olduğu" bağlamında, yani bir ὁμοῦ πάντα durumunda elementler için ne söylenebilir? En azından Aristoteles bu şekilde düşünerek kafa karışıklığına yol açmıştır. Bizim incelememizden kesinlikle ortaya çıkan bir şey var ki o da Anaksagoras için basit bir beden diye bir şey olmadığı ve Aristoteles için de bir elementin basit olması gerektiği aksiyomatik olduğudur. ἁπλᾶ σώματα ve στοιχεῖα eşanlamlıdır. Metnin bir yerinde Anaksagoras'ın *elementler*ini basit diye adlandırmış olması ve onu Empedokles ile karşılaştırmak gibi bir hataya düşmüş olması buradaki yaklaşımını açığa vuruyor. Empedokles'in görüşüne göre diyor (*GC*, 314a26), ateş, su, hava ve toprak; et, kemik ve bu tür *homoeomer*lerden daha ziyade elementer ve basittirler ama Anaksagoras ve takipçileri, sonuncuları basit ve elementel (ἁπλᾶ καί στοιχεῖα) olarak, toprak, ateş, su ve havayı ise bunların bileşikleri olarak adlandırıyorlar. Ne var ki *De Caelo*'da (302a28), Empedokles ile olan zıtlığı bir parça farklı kelimelerle tekrarladığında *basit* kelimesini atlıyor ve bunlara sadece *elementler* diyor ve biraz daha ileride (302b14) tüm *homoeomer*leri elementler olarak adlandırdığı için, Anaksagoras'ı tutarsızlıkla suçluyor, oysa tüm *homoeomer*ler basit değildir. Başka yerlerde de *homoeomer*lerin Anaksagoras için basit olmadığını bildiğini gösteriyor, örneğin *Phys.* 187b4'te (s.285), fr.12'nin son kısmından alıntı yapıyor. Aynı şekilde Theophrastos'tan alıntı yapan ya da onu yorumlayan Simplikios da şöyle yazmaktadır:[32]

> "İlkeleri sonsuz sayıda tayin edenlerden bazıları, onları basit ve homojen, diğerleri ise bileşik, heterojen ve tezat olarak adlandırılmıştır; Anaksagoras su, ateş ya da altın[33] gibi tüm *homoeomer*lerin var edilmemiş ve yok edilemez olduğunu, ayrıca onlara varolma ve yokolma görünümü veren şeyin de sadece bileşimi ve ayrışması olduğunu iddia etmiştir, çünkü her şey, her şeyin içindedir ve ama her biri, onun içinde hakim olan şey tarafından belirlenir."

Bu yüzden benim son savım, Anaksagoras'ın, maddenin doğası hakkındaki sorusunu Aristotelesçi biçim içinde ortaya atmadığı yönündedir; yani "Fiziksel maddelerin elementleri nelerdir?" dememiştir. O daha ziyade şöyle sormuştur: "Maddenin doğasıyla ilgili hipotez, Parmenides yasası tarafından yasaklanan yeni maddenin yaratılması varsayılmadan bir maddenin bir diğerine (beslenme olgusunda örneklendirilen *par excellence* olarak) görünür değişimi olarak açıklanabilir mi?" Ve bunu yanıtlarken aslında genel olarak kabul edilen fiziksel madde formlarının hiçbirinin diğerinden önce gelmediğini, çünkü hangi ölçekte olursa olsun bunlardan herhangi birinin bir kısımda, miktarları bizim algılama seviyemizin altında olmakla birlikte, diğerlerinin

hepsinin bir kısmının zaten var olduğunu söylemiştir. Bu cevap Zeno sadece absürt bularak reddetmek amacıyla zikretmiş olsa da, Zeno'nun bir okumasıyla kafasına sokulan bir kavram olan sonsuz küçük kavramının kabul edilmesiyle mümkün hale gelmiştir.

*(6) Başlangıç Aşaması: Kozmogoni*

O zaman kozmos neyden ve nasıl kaynaklandı? Anaksagoras, tezini maddenin orijinal durumuyla açmıştır ve çalışmasının ilk kısmından yapılan alıntılar, en iyi şekliyle Simplikios'un onları daha sonrakilere miras bıraktığı çerçeve içinde görülmektedir (*Phys.* 155.23):

> Anaksagoras'ın *homoeomer*lerin tek bir karışımdan ayrıştıkları ve sonsuz sayıda oldukları görüşü -her şey her şeydedir ama her biri baskın olanla karakterizedir- *Physics* (fr. 1)'de ilk cildin başlangıcında söylediği şeyle açık hale getirilir: "Her şey bir araya gelmişti, hem sayı hem de küçüklükte sonsuzdular; çünkü aslında küçük olan sonsuzdu. Ve her şey bir araya geldiğinde, küçüklükleri yüzünden hiçbiri farkedilebilir değildi, çünkü *aer* ve *aither* her şeyi kucaklamıştı,[1] bunların ikisi de sonsuzdu çünkü bunlar hem sayı hem de büyüklük olarak her şeyin toplamında en büyük olanlardır." Biraz ileride ise (fr.2): "*Aer* ve *aither* çevrelerindeki kitleden ayrışırlar ve çevre ise sayısal olarak sonsuzdur." Yine (fr.4)'te: "Bu böyle oldukta, karışmış haldeki bütün şeylerde her türden her çeşit şey olduğunu varsaymalıyız, öyle ki her türden şekil ve renk ve çeşniyle her şeyin tohumları bulunmaktadır." "Bunlar birbirlerinden ayrışmadan önce" diyor[2] "her şey bir araya geldiği için herhangi bir renk bile ayırt edilemedi. Bu her şeyin karışımı tarafından önlendi -ıslak ve kuru, sıcak ve soğuk, parlak ve karanlık- çünkü içinde çok fazla toprak[3] ve hiçbir şekilde birbirine benzemeyen sonsuz sayıda tohum[4] vardı; çünkü diğer şeylerden hiçbiri birbirine benzemiyordu bile."

"*Aer* ve *aither* her şeyi kucakladı (ya da içerdi veya gizledi)" cümlesi[5] bizden *aer* ve *aither*in bir arada bulunan bütün şeylerin orijinal karışımında zaten ayrışmış oldukları anlamına gelmez, öte yandan fr.2'de bize söylendiği gibi bunlar, ayrışma süreci bir kez başladıktan sonra ayrı hale ilk gelenlerdir. Gördüğümüz gibi Aristoteles'in yaklaşımında Anaksagoras'la ilgili en çarpıcı şeylerden biri, onun elementler konusunda Empedokles'e tamamen karşıt olan muhalefetiydi. Empedokles toprak, su, hava ve ateşin temel olduklarını ve et ve kemik gibi bütün diğer cisimlerin bunların karışımının sonucu olduğunu söyler, oysa Anakagoras'ın şemasında bunların bizatihi görünmez miktarlarda *homoeomer*lerin bir karışımından ibarettirler (*De Caelo*, 302b1). *Aer* ve *aither* veya *ateş*, artık maddenin iki aşırı halinin başlangıcındaydılar;

*aer* ağırlıklı olarak yoğun, soğuk, ıslak ve karanlık olanı, *aither* ise baskın olarak seyrek, sıcak, kuru ve parlak olanı içeriyordu.[6] Başlangıçta, tüm bu ve diğer zıtlıklar bir araya gelmişti ve Anaksagoras'ın hiçbirinin birbirinden ayrı olmadığı bu koşulu tanımlamak için düşünebileceği en iyi yol, *aer-ve-aither*in bu alanı birlikte tuttuklarını söylemekti.[7] Kozmogonik devrim başladığında, ilk ayrışacak olan onlardır (fr.2). Bu aynı zamanda f.15'teki zıtlaşan nitelikler açısından da tanımlanmaktadır: "Yoğun, ıslak, soğuk ve karanlık, şimdi oldukları yerde toplandılar[8] ve seyrek, sıcak ve kuru da *aither*in daha ilerideki bölgesine çekildiler."

Orijinal, farklılaşmamış kitle hareketsizdi. "Kozmogonisini hareketsizlikten başlatır."[9] *Akıl* tarafından başlatılan hareket rotasyon (περιχώρησις) idi ve göksel cisimlerin gösterdiği gibi hâlâ devam etmektedir. Bu konuda Anaksagoras'ın kendi sözleri elimizde mevcut (fr12):

> "Zihin tüm rotasyonu kontrol etti, böylece başlangıçta dönmeye başladı. İlk önce küçük bir parçada dönmeye başladı, ancak şimdi daha geniş bir alan boyunca dönüyor ve daha da büyük bir alanı kapsayacak. Ve o zaman olacak olan her şey, şimdi olmayan ama o zaman mevcut olan her şey ve şimdi olan veya olacak olan her şey, bunların hepsini *akıl* düzenledi, ki bunlara, şimdi ayrışmakta olan yıldızları, güneşi ve ayı, havayı ve ateşi hareket ettiren bu rotasyon da dahildir. Yoğun, seyrek olandan, sıcak soğuktan, parlak karanlıktan, kuru da ıslaktan ayrışır. Fakat birçok şeyden çok sayıda kısım vardır ve *akıl* dışında tek bir şey bile tamamen başka bir şeyden ayrışmış veya bölünmüş değildir."

Maddenin yapısını bu şekilde inceledikten sonra son cümlenin yoruma ihtiyacı olmasa gerektir. Dönen kozmosun başta küçük olduğu ve onu çevreleyen sonsuzun daha fazlasını kendisine çekmek suretiyle sürekli olarak büyümekte olduğu kavramı -özellikle de bazı yeni kozmogonik teorilerin ışığında- ilginçtir. Antik Çağ'da bununla koşut olan tek aşikâr yaklaşım Pythagorasçı kozmosun sonsuzluk içinden nefes, zaman ve boşluğun çeşitli formları halinde çekilen bir tohumdan büyüdüğü yaklaşımıdır.[10] Ancak bu yaklaşımda bile, kanıtlarımızın gösterdiği kadarıyla kozmosun hâlâ büyüdüğü yönünde herhangi bir sav yoktur. Evrenin organik bir büyüme olarak kabulü Anaksimandros tarafından paylaşılmıştı ama yine burada da elimize ulaşan metinlerden bildiğimiz kadarıyla evrenin boyut olarak hâlâ büyüdüğüne dair herhangi bir sav mevcut değil. Bununla birlikte Anaksimandros hakkındaki bilgilerimiz[11] maalesef oldukça yetersizdir ve onun kozmogonisi ile Anaksagoras'ınki arasında mevcut olan diğer paralellikler göz önüne alındığında, onun aklında da benzer bir fikir olması mümkün görünmektedir.

fr.13 (s. 274) de hareketi başlatan *akıl*dan bahsetmektedir ve *aklın* harekete geçirdiği her şeyin ayrışma eğilimi sergilediği ve rotasyonun, bu ayrışma sürecini hızlandırdığı söylenmektedir ve fr.9 da rotasyonun muazzam hızından bahsederek bunun yeryüzündeki herhangi bir şeyin hızından birçok kez daha fazla olduğunu belirtmektedir.

Hangi büyüklükte olursa olsun herhangi bir maddenin bir kısmının, eşit oranlarda olmasa da herhangi bir başka maddenin parçalarını içerdiğini gördük. Kemikte, kemiğin oranı diğer maddelerinkinden daha fazladır ve bu durum ona kemik olarak algılanabilir karakterini verir. Ne kadar küçük bir kemik zerresi tahayyül edersek edelim, algı seviyesinin çok altında bile olsa, bu oran aynen muhafaza olunacaktır, zira "büyük ve küçük, sayısal olarak eşit kısımlara sahiptir" (fr.6).

Şimdi, orijinal, statik karışım içinde, her şeyin kaynaşmasının eksiksiz ve tam olduğunu, bu yüzden bunun herhangi bir parçasında hiçbir şeyin diğer herhangi bir şeye baskın olmadığını varsaymak çok doğal görünecektir (en azından şahsen bana öyle görünecektir). Temelde bu süreç sadece mekanik olmadığı, *akıl* tarafından kontrol edilen bir *düzenleme* olduğu için, ilk adım, her bir maddenin kısımlarının pıhtılaşması ve mikroskobik lekeler oluşturması olabilir, böylece bu lekelerde bunlar diğerlerinin üzerinde baskın gale gelecek kemik, et vs. parçalarından algılanabilir miktarlarda toplanarak kozmik girdapda kendi benzerlerini aramaya devam edeceklerdir. Ancak metinlerin söylediği şey bu değildir. Anaksagoras "tıpkı başlangıçta olduğu gibi, şimdi de her şeyin bir arada olduğu" konusunda ısrar etmekle kalmıyor (fr.6) ama aynı zamanda fr.4'te açıkça şöyle söylüyor: "Başlangıçta her şey birlikteydi, yani ayrışma başlamadan önce, herhangi bir renk bile fark edilemediği zaman, işte o zaman sadece zıtlıklar ve bir sürü toprak yoktu, aynı zamanda *birbirlerine hiçbir şekilde benzemeyen* sonsuz sayıda tohumlar da vardı." Bu, aynı parçanın başlangıcında söylediği gibi bütün bileşiklerin "her türden şekil, renk ve çeşniye sahip olan her şeyin tohumlarını içerdiği" şu anda şeylerin halidir.

O halde maddenin orjinal hali, o dereceye kadar tam bir karışımdı, öyle ki hayali bir gözlemciye, tıpkı Anaksimandros'un *apeiron*unun zıtlardan önce bundan ayrıldığı gibi tekdüze görünecekti. Ama Anaksagoras Parmenides'in haşin bakışı altında yazıyor. Biliyor ki, çokluk asla katı bir teklikten ortaya çıkarılamayacağı için, bu açıkça tekdüze olan madde, aslında sonradan üretilecek olan her şeyin bir karışımı olmalıdır. Onun tekliği, yalnızca izleyicinin gözünde olmalıdır ve Empedokles gibi o da duyuların yetersizliğini vurgulamış ve "duyuların zayıflıkları sebebiyle hakikat hakkında hüküm veremeyiz" demiştir.[12] Bu nedenle (ki bunu daha önce tartışmış ol-

duğu varsayılabilir) şu anda maddeler arasında algıladığımız farklılıklar, başlangıçtan beri orada olmalıdır, sadece daha kaba olan yeteneklerimizle algılanamayacak kadar inceydiler. İşte bu yaklaşım onu kökene götürdü ve büyük ihtimalle, geride kalan farklı türden maddelere dair dikkate değer ölçüde olgun bir kavrama ulaştı; buna göre her ne kadar az miktarda da olsa bunlar sonsuz sayıda değişmeyen oranlarda aynı bileşenleri içermekteydiler.[13]

Anaksagoras tarafından fr.4'te zikredilen *tohumlar* ifadesi çok dikkat çekmiş ve çok tartışmaya yol açmış.[14] Burada ilk olarak, mevcut dünyada her şeyin "her türlü şekil, renk ve çeşniye sahip olan bütün şeylerin tohumlarını" içerdiğini söyler; ikincisi, kozmik ayrışmanın başlamasından önce orijinal karışım, karşıtları, toprağı ve "sınırsız sayıda tohumları" içermektedir. Buna ek olarak Aristoteles (*De Caelo*, 302b1) Anaksagoras'a göre hava ve ateşin, et ve kemik gibi *homoeomer*lerin ve "bütün diğer tohumların" bir karışımı olduğunu söyler ve başka bir yerde aynı fikirleri ifade etmek için onları *panspermia* veya *homoeomer*lerin, tohumların yığışımı adını verir.

Vlastos haklı olarak *tohum* kelimesinin kapsamını bu şekilde genişlerek organik alanın ötesine geçirmek suretiyle Anaksagoras'ın biyolojik analojiyi kastetmiş olması gerektiğini vurgulamıştır. Aslında bu salt bir analojiden fazlası da olabilir, zira tüm dünyanın ve içindeki her şeyin organik olduğu fikri, mitolojik olandan rasyonel düşünceye kadar mevcudiyetini korumuştur ve Anaksagoras'ın özel bir hürmet beslediği selefi Anaksimandros'un söylemlerinde çok açık olarak ortaya çıkar.[15] Vlastos, filozoflarda ve tıp yazarlarında görüldüğü gibi, bir tohuma dair çağdaş bilimsel görüşü şöyle açıklamaktadır (*loc. cit.* 34):[16]

> "Bir tohum, geldiği ana cismin tüm temel öğelerinin (pangenesis teorisi)[17] ve içinde büyüyeceği yeni organizmanın (ön-biçimlenme teorisi) bir bileşiğidir. Ovular veya uterus ortamında (veya sebze tohumları durumunda, toprakta) bu bileşik *benzer benzere* prensibiyle büyür, tohumun her bir içeriği, kendi ortamı tarafından sağlanan aynı hammaddelerin parçaları tarafından *beslenir*. Anaksagoras'ın kendi *tohum* nosyonundan bekleyebileceğimiz şey budur ve bu beklenti B10'da açıkça teyit edilmektedir."[18]

Anaksagoras'ın beslenme teorisi, "saç, saç olmayanlardan ortaya çıkamaz" prensibinde gördüğümüz gibi, tohum teorisinin tamamlayıcısıdır. Vlastos *tohum* kelimesinin kapsamının inorganik maddeye kadar genişletilmesini o kadar radikal bir terminolojik yenilik olarak görüyor ki, onlarla aynı fikirde olmamakla birlikte, Peck gibi, buna inanmayı reddedenlere ve bu pasajlardaki kelimeyi bitkilerin veya hayvanların tohumlarıyla sınırlamaya çalışanlara sempati duyuyor. Ancak inorganik doğanın organik olana uygun bir şekilde açıklanması, burada göstermeyi başarmış olduğumu

umuyorum ki, bir tohuma dair mevcut kavrayış içinde, her şeyin nasıl başka her şeyden geldiğini açıklamak için gerekli olan anahtarı sunmanın yanı sıra, bir muhafazakârlık belirtisidir de.[19] Filozofun burada, beslenme olgusunu her türlü değişimin ve asimilasyonun bir modeli olarak aldığını açıkça görüyoruz (et, et olmayandan gelmiş gibi görünmektedir).[20]

fr.4'te Anaksagoras'ın *tohum* derken herhangi bir türden bir maddenin algılanamayacak kadar küçük bir parçasını, yani o belirli maddeyi bütün diğerlerinden daha büyük oranda içeren bir parçayı kastettiği sonucunu çıkarabiliriz. İşte bu, o maddenin daha büyük, algılanabilir miktarlarda oluşturulduğu tohumdur (Simplikios'un belirttiği gibi: "Bütün şeyleri içeriyor olmasına rağmen, içinde çok fazla altın olduğunda altın gibi görünür."[21] Elbette böyle bir tohum için sabit bir boyut yoktur; Anaksagoras'ın teorisi, atomik yapıdaki herhangi bir şeyi engeller. Fakat başlangıçta bile madde, oranların bu içsel ayrımına sahip olduğu için, muhtemelen Anaksagoras bunu bir itiraz olarak görmüyordu. Orijinal biçimlenmedeki içsel farklılıklar göz önüne alındığında, deveran bir kez *akıl* tarafından başlatıldıktan sonra, maddelerin bir araya gelip kendilerini algılanabilir miktarlara dönüştürmeleri mümkün olmuştur.

Deveranın merkeze yerleşmek için önce yoğun, ıslak, soğuk ve karanlık maddeyi nasıl oluşturduğunu ve seyrek, sıcak ve kurunun ise gökyüzünün daha uzak noktalarına çekilmelerine yol açtığını daha önce görmüştük. Bu bir girdapın eylemiyle ilgili genel geçer eski inanca uygundur.

Bu yüzden Aristoteles *De Caelo*'da (295a10) daha önceki kozmogonilerde toprağın, vorteksin (veya girdabın) hareketiyle oraya getirilen merkezde bir araya geldiğini söylüyor. Daha büyük ve daha ağır cisimlerin her zaman bir girdabın ortasına doğru hareket ettiği yerde sıvılarda ve havada meydana gelen şeylerden yola çıkarak bu filozofların hepsi bunu sebep olarak isimlendiriyorlar. Süreç böyle devam ediyor (fr.16): Ayrışırlarken bu şeylerden çıkan toprak sıkışmaya başlar çünkü su da bulutlardan ayrışmaktadır, toprak sudan, yeryüzü de soğuk vasıtasıyla taşlar tarafından sıkıştırılırlar ve dışarıya doğru sudan daha fazla hareket eder.[22]

Kozmogoninin ilk evreleri evrenin doğuşunda sıcak ve soğuk üretebilen bir şeyin, *apeiron*dan ayrıldığını ve bundan da, öncelikle yeryüzünün etrafını saran *aer*i kaplayan bir ateş küresinin ortaya çıktığını söyleyen Anaksimandros'un düzenini takip eder.[23] Anaksagoras ileriki aşamalarda Anaksimenes'in yoğuşma teorisini de kullanmış gibi görünüyor. Benzer olmayanların ayrışması ve yoğunlaşma olmak üzere bu iki süreç, benzerin benzeri çektiği şeklindeki ortak varsayım yoluyla birleştirilir. Böylece Milet'e ait fikirler Eleacı eleştirinin gerektirdiği değişikliklerle birlikte korunmaktadır. Bunlar iki tanedir: Hareket artık *sonsuz* olarak kabul edilemez, ancak bir sebeple sağlanmalıdır ve maddenin orijinal hali, basitçe *apeiron* olarak bir kenara bırakıla-

maz. Her şey onun ortaya çıktığı için, bizatihi onun tek mi yoksa çok mu, homojen mi yoksa bir karışım mı olduğu, ve eğer bir karışım ise ne tür bir karışım olduğu ve daha sonraki ürünleri hangi anlamda içerdiği soruları gündeme gelmekte ve yanıt beklemektedir.

Kozmogonik sürece dair aşağıdaki doksografik anlatımlar, metinlerin çakıştıkları yerlerde büyük ölçüde doğru kabul edilmektedir ve metinlerde eksik olan göksel cisimlerin kökeni ve doğası hakkında yeni bilgiler eklemektedir.

D.L. 2.8: *Akıl*, hareketin ve yeryüzünün alt bölgesini işgal eden toprak, üst kısmı işgal eden ateş, ve ortadaki su ve *aer* gibi cisimlerin sebebidir.[24] Hippol. *Ref.* 1.8.a (a42): "Her şey harekette yer alır, *akıl* tarafından hareket ettirilir ve şeyler bir araya gelir. Gökler boyunca şeyler, dairesel hareketle düzenlenmiştir. Böylece yoğun ve nemli, karanlık ve soğuk olan ve tüm ağır cisimler merkezde bir araya gelmişler ve sıkışmaları dünyayı oluşturmuştur. Bunların zıtları olan sıcak, parlak, kuru ve hafif olan ise *aither*in daha ilerideki bölgesini meydana getirmiştir... Güneş, ay ve bütün yıldızlar, yanan taşlardır, bunlar *aither*in deveranıyla yakalanmıştır ve yıldızların altında, güneş ve ayın etrafında hareket eden ama bize görünmeyen belirli cisimler vardır."[25]

> Aet. 2.13.3 (A71): Anaksagoras, evrenin etrafındaki *aither*in ateşli bir madde olduğunu söylüyor. Rotasyonunun canlılığı ile yeryüzünden kayaları yakalamış, bunları ateşe vermiş ve yıldızlara çevirmiştir.

O halde Güneş, Ay ve yıldızlar, bir girdaba yakalanan cisimler içinde daha ağır olanların merkezde, daha hafif olanların ise çevrede toplanmaları şeklindeki genel kurala bir istisna teşkil eder. Bu daha önceki ve daha yavaş aşamalarda da geçerlidir ama deveran hız ve şiddet bakımından artarken, yeryüzünden kaya kütlelerini yakalamış ve onları ateşlemiştir ve şimdi de onları yeryüzünün üzerinde çok uzak bir mesafede döner halde tutmaktadır.[26] Bu teori Anaksagoras'ın yaşamı boyunca gerçekleşen ve daha sonra yüzlerce yıl boyunca onun adıyla bağlantılı olarak hatırlanan çarpıcı bir olaya çok şey borçluydu. Yaklaşık olarak M.Ö. 467 yılında Trakya Chersonese'de (Gelibolu yarımadası) bulunan Aegospotami'ye büyük bir göktaşı düşmüştür. Bununla ilgili antik tanıklıklar şöyledir;[27]

(a) Pliny, *N.H.* 2. 149f. (a11): Yunanlılar 78. Olimpiyat'ın (M.Ö. 467/6) ikinci yılında Clazomenae'li Anaksagoras'ın göksel ilme dair bilgilerine dayanarak bir kehanette bulunduğunu anlatırlar; buna göre belirli bir günde Aegospotami yakınındaki bir Trakya bölgesine gündüzün güneşten bir kaya düşeceğini söylemiş ve bu olay gerçekleşmiştir. Bir at arabası büyüklüğünde ve kahverengi olan bu taş hâlâ sergilenmektedir. Ayrıca aynı gecelerde bir kuyruklu yıldız da alev almıştır.

(b) D.L. 2.10: Aegospotami'de meydana gelen taş düşmesini önceden bildirdiği ve bunun güneşten düşeceğini söylediğini anlatıyorlar.

(c) Plutarch, *Lysander,* 12 (a12): Orada, genele göre Aegospotami'ye gökten muazzam bir taş düştü. Hâlâ yarımadadakilerin saygı gösterisinde bulunmaları için sergiliyorlar. Anaxagoras'ın gökteki cisimlerden birinin bir kayma ya da titreme nedeniyle (ὀλισθήματος ἤ σάλου) yerinden kopacağını ve aşağı düşeceğini öne sürdüğü söylenir.[28] Yıldızlardan birinin asıl doğal yerinde olmadığının, çünkü bunların taşlı ve ağır olduğunu ve *aither*in direnci ve kopmasıyla parladığını iddia etmiştir. Deveranın şiddetli girdabı tarafından bunlar kuvvetli bir şekilde sürüklenmiştir ve başlangıçta soğuk ve ağır olanlar bütünden ayrıldıkları zaman yeryüzüne düşmeleri engellenmiştir...[29] Daimachus da *On Piety* adlı eserinde Anaksagoras'tan söz ediyor ve yetmiş beş gün boyunca sürekli olarak taş düşmeden evvel gökte ateşli bir bulut gibi muazzam ateşli bir cisim görüldüğünü belirtiyor... Bu noktaya düştüğünde yöre haklı artık korkusunun ve şaşkınlığının üstesinden gelip taşa yaklaşmış ve orada ateş ya da ateşe dair herhangi bir iz bulamamışlar, tek gördükleri taşmış, elbette çok büyük bir boyuttaymış ama söz konusu ateşli kütle ile hiç bir benzer yanı yokmuş.

Plutarch, Anaksagoras'ın teorisine dair bilgilerimizdeki bir boşluğu dolduruyor. Göksel cisimler doğal olarak girdabın orta kısmına ait olan kaya kütleleridir ancak kozmik hareketin aşırı hızı ve şiddeti nedeniyle yukarı doğru taşınmışlar ve *aither* (*ateş*) tarafından akkor haline gelene dek ısıtılmışlardır, ki *aither* hafif olduğu için oradaki pozisyonunu çoktan almış durumdadır. (Muhtemelen fr.16'nın oldukça anlaşılmaz olan son cümlesi buna bir atıftır.) Vorteksin hızına fr.6'da böyle bir vurgu yapılmasının sebebi budur kuşkusuz: "Bu şeyler dönmektedir ve kuvvet ve hız ile ayrışmaktadır. Hız kuvveti yaratır ve bunları hızları, şu anda insanların dünyasında var olan herhangi bir şeyin hızından farklıdır, fakat kesinlikle çok daha fazla hızlıdır." Bununla birlikte doğal olarak ağır olduklarından, bazen içlerinden bir tanesinin parçalanması söz konusu olur ve girdap gibi dönen *aither*in merkezkaç kuvvetini yenerek dünyaya düşer. Bu teori ya görünürde gökten düşen bir taşla ileri sürülmüş ya da doğrulanmış gibi görünmektedir. Bunun bir kuyruklu yıldızın ortaya çıkması olayıyla çakışması, bunun yanmakta olan cismin bir parçası olduğu fikrine yol açmıştır. Anaksagoras'ın göktaşının düşmesini gerçekten önceden haber verdiği inancının, bu yaklaşımdan kaynaklandığı açıktır. Her şeye kolayca inanılan bir çağda onun güneşin ve yıldızların bir kuvvet vasıtasıyla yukarıda tutulduğuna dair söyleminin, insanları onlardan bazılarının doğal olarak düşmesini beklemeye yöneltmiş olması şaşırtıcı değildir.[30] Bu, *akıl* tarafından sıfırdan başlatılmış olan deveranın hızının, kademeli bir ivme gösterdiğini şeklindeki genel olasılıktan olduğu kadar teoriden de

yola çıkarak yapılan adil bir çıkarsamadır. Daha önceki aşamalarında bunun etkisi, daha ağır maddeyi merkezde toplamaktı ancak hızı ve gücü arttıkça, onun bazı parçalarını yakaladı ve girdap hareketiyle yukarıya doğru attı. Bu tür hızlanma, tesadüfen, Empedokles'in kozmogonisinde *çekişme* tarafından başlatılan hızlanan deveranın bir paralelini oluşturacaktır. Burada daha ileri bir başka benzerlik de vardır; deveranın etkisi her iki şemada da benzer şeyleri daha büyük kitleler halinde bir araya getirmek ve benzemeyenleri de ayırmak şeklindedir. Ancak, bu karşılaştırmalardan kesin bir kronolojik sonuç çıkarılamaz. Eğer Anaksagoras daha *bilimsel* gibi görünüyorsa, bunun nedeni daha ziyade Empedokles Pythagorasçılara daha yakınken onun İyonya geleneğine bağlı kalmış olmasıdır.

*(7) Kozmoloji ve Astronomi*

Anaksagoras'ın elimizdeki mevcut metinlerinin çoğunun ilk kitaptan geldiğini ve bunların sebepler, maddenin genel yapısı ve kozmogoni ile ilgili olduğunu belirtmiştik. Aynı zamanda kozmoloji, astronomi ve meteoroloji sorularıyla da uzun uzadıya uğraştığını gösteren yeterli bilgimiz var ancak bu konulardaki teorileri hakkındaki bilgimiz en iyi ihtimalle ikinci eldendir.[1] Bu durum, onun kozmolojisinin birçok ayrıntısının, büyük oranda Anaksimenes'in felsefesinden geldiğini söyleyen Theophrastos'un ifadesini doğrulamaktadır, fakat bu süreçte monistik bir şemanın yerine pluralistliğin ikame edilmesinden kaynaklanan temel farklılıklar vardır. Bu yüzden her ikisi de göksel cisimlerin kaynağının yeryüzü olduğunu düşünmüşlerdi ancak Anaksimenes her şeyi tek bir maddenin dönüşümleri olarak gören monistik hipotezleri izleyerek, gök cisimlerini, daha fazla seyrelmek suretiyle ateşe dönüşen ve yeryüzünden çıkan nemin buharlaşmasından oluşan cisimler olarak açıkladı. Diğer taraftan post-Eleacı pluralistler, bu süreci çok daha mekanik bir tarzda görmektedir. Yıldızlar, yeryüzünden zorla parçalanmış ve hareketlerinin çabukluğuyla beyaz-sıcak hale gelmiş taşlardır.[2]

Empedokles gibi (s. 191) Anaksagoras da kutup eğiminin kozmosun özgün bir özelliği olmadığını düşünmüştü, ancak bunun için herhangi bir neden öne sürmediği görülüyor. Bunun yeryüzünde yaşamın başlangıcından sonraya kadar gerçekleşmediği şeklindeki tuhaf fikir için de elimizdeki metinlerde herhangi bir sebep mevcut değil.[3]

> D.L. 2.9: Yıldızlar ilk önce yuvarlak bir kubbe gibi hareket ettiler, böylece her zaman görülür olan kutup, yeryüzünün üzerinde dikey bir şekilde duruyordu ama daha sonra bir eğim aldı.

Aet. 2.8.1 (a67): Diogenes ve Anaksagoras, kozmos oluştuktan ve yeryüzünde hayvanlar meydana getirdikten sonra kendi iradesiyle bir şekilde güneye doğru meyillendiğini söylemiştir.

Doksografilerde bu ifadelere "belki de tanrının taktiri ile soğuk, kavurucu sıcak veya ılıman iklim gibi sebeplerle bazı kısımlar yaşanabilir, bazıları ise yaşanmaz hale geldi" gibi cümleler de eklenmiş ve böylece bizatihi Anaksagoras'taki bir açıklama yetersizliği bu şekilde teyit edilmiştir.[4]

Sokrates öncesi bir düşünürün tüm dünya görüşünü görselleştirmek her zaman kolay değildir. Dönmekte olan bir kozmogoni süreci yarım küre şeklindeki bir evrenden ziyade tam bir küresel evren anlayışını kaçınılmaz olarak içermez. Muhtemelen Anaksagoras dünyanın üstünde durduğu hava yastığını kürenin alt yarısını dolduran bir madde olarak düşünmüştü ama en azından onun bu evren anlayışı etkili bir şekilde yarıküresel olarak yerini korumuştur. Yıldızlar kubbe şeklindeki bir gökyüzünü doldururlar ve eğer Hippolytos'un dediği gibi (1.8.8, a42), onların devrimi kendilerini yeryüzünün altına taşıyorsa, burada alıntılanan pasajlar bunun sadece kutup eğiminin bir etkisi olduğunu gösterir; bu konum yeryüzü merkezinin üzerinde dikey olarak kaldığında ki Anaksimenes hâlâ böyle olduklarına inanıyordu, o zaman yukarıda ya da yüzey ile aynı seviyede idiler.[5] Yıldızların tam bir güney yarım küresi söz konusu değildir. Yıldızlardan gelen ısının yokluğu, Anaksimenes'te olduğu gibi, Hippolytos'a dayanarak bunların dünyayla aralarındaki muazzam mesafeyle açıklanır (a.g.e. 7). Anaksagoras ayrıca bunların güneşten daha soğuk olduklarını, çünkü daha soğuk bir bölgeyi işgal ettiklerini de söyler (esrarengiz bir ifadedir çünkü bunlar *aither*dedirler).

Anaksagoras'ın dikkate şayan olan bu astronomik keşif iddiası "Anaksagoras'ın Ay'ın ışığını Güneş'ten aldığı şeklindeki son iddiasının" önceliğini tehdit eden *selene* kelimesinin fantastik etimolojisinden şaka yollu bahseden Platon tarafından doğrulanır. Bu, doksograflar tarafından (Theophrastos'tan alıntılanarak) tekrarlanmıştır ve Ploutarkhos da Anakagoras'ın "Güneş, parıltısını Ay'a yaymaktadır" şeklindeki önermesinden bahsederken muhtemelen filozofun gerçek sözlerinden alıntı yapmaktadır.[6] Bu ve bununla ilgili sorular hakkında çok fazla düşünmüş olduğu anlaşılıyor. Ploutarkhos onu, Ay'ın aydınlanması ve gölgelenmesine dair ilk, en açık ve cesurca yazıyı yazan adam olarak tasvir ederken, ay tutulmalarının o dönemdeki insanlarda yarattığı batıl korkularla ilgili olarak ise onunla bu açıdan çelişir. Ploutarkhos onun geçmişe bağlı biri olmadığını ve açıklamasının birkaç kişi hariç hâlâ kimse tarafından bilinmediğini söyler.[7] Ploutarkhos onun ay tutulmalarını yeryüzünün gölgesinin araya girişiyle doğru bir şekilde açıkladığını ima eder ve Hippolytos da açıkça ifade eder. Ancak Hippolytos'un onun "göksel cisimlerin altında güneşin ve ayın etrafında

dolanan ama bize görünmez olan başka bazı cisimler de" olduğu yönündeki daha önceki bir ifadesine atıfta bulunarak "bazen ayın altındaki cisimlerin de araya girdiklerini" eklediği zaman, onun bu konudaki bilimsel başarısı biraz gölgelenmiştir. Bu görüşün Anaksimenes'ten alındığı çok açıktır ve genel olarak düşünüldüğü gibi eğer bu onların asıl amacı olsaydı, tutulmaların doğru şekilde açıklanmasıyla gereksiz hale getirilmiş olması gerekirdi.[8] Bu bağlamda Boll ilginç bir varsayım ortaya koydu. Her ne kadar ay çoğunlukla güneş tarafından aydınlatılsa ve çoğunlukla topraklı bir doğaya sahip olsa da, içinde bir ateş karışımı da vardı (hatta buna Aet. 2.30. 2; 25.9'da "*ateşli* toprak" deniyor). Bu, tutulma sırasında genellikle gölgenin kırmızı bir parıltı olarak görülebildiği gerçeğiyle kanıtlanmış gibi gözüküyordu, nitekim daha sonraki yazarlar bunu parlayan kömür veya köz ile karşılaştıracaklardı. Öte yandan bazen ayın görüntüsünün tamamen ortadan kaybolduğu tutulmalar da meydana gelir (ör. 1601, 1642, 1816'da; antik zamanlardan ise elimizde herhangi bir kayıt yok). Bunun üzerine Boll, Dünya'nın gölgesinin Ay'ı tamamen karartmaya yeterli olmaması, Anaksagoras'ın bu durumlarda katı bir cismin araya girdiğini düşünmesine yol açmış olabilir mi diye sorar.[9]

Güneşin, ateizm kovuşturmasının vesilesi olduğu söylenen "akkor halinde bir taş" olduğu şeklindeki ünlü ifade, en eskileri Platon ve Ksenophanes olan bir dizi antik yazar tarafından tekrarlanır.[10] "Peloponnesos'tan büyük, belki daha da büyüktür",[11] Anaksimandros'un görüşünden daha ihtiyatlı bir tahmin ise dünya ile aynı büyüklükte olduğudur. Ay onu dünyadan perdelediği zaman güneşin yeni ayda tutulduğunu doğru bir şekilde söylemiştir. Güneş tutulmalarının sadece yeni ay dönemlerinde meydana gelebileceği genel olarak beşinci yüzyılın ikinci yarısında gözlenmişti ve Ploutarkhos halkın büyük kesiminin bunların bir şekilde Ay'dan kaynaklandığına dair bir fikri vardı ve bu yüzden de bunlardan ay tutulmalarından olduğu gibi korkmuyorlardı.[12] Güneş'in *dönüşleri* (gündönümleri) "bizatihi güneşin sıkıştığı ve yoğunlaşarak daha güçlü hale geldiği kuzeydeki havanın direnci" ile açıklanıyordu.[13]

Ay, tıpkı Güneş ve yıldızlar gibi "akkor halinde bir taş"tır. Güneş'in altındadır, bize daha yakındır ve *dönüşleri* Güneş'inkiyle aynı etkiye sahiptir ama daha sık görülür "çünkü soğuğa hükmedemez", içinde bir miktar ateş olsa ve ovaları, dağları ve vadileri içerse de neticede toprak maddesindendir. "Orası aynı zamanda *"nehirler ve yeryüzündeki diğer her şeyin olduğu* yaşanabilir bir yerdir" denmiştir ancak bu ifade fr.4'ün Ay'a atıf yapan ifadelerinin yorumlanmasına dayanıyor da olabilir ama bu pek muhtemel görünmüyor.[14] Kaynakların verdiği genel izlenim, Anaksagoras'ın ayın yeryüzüyle aynı maddelerden yapılmış olduğuna inandığı ancak daha sıcak olduğunu düşündüğü yönündedir. Üstünde yaşam olduğunu ima etmeksizin ayın tıpkı dünya gibi dağlar ve vadilerle dolu olduğunu söylemek (ki doğrudur) kesinlikle mantıklıdır.[15]

Aristoteles'e göre Anaksagoras, Samanyolu'nun doğası hakkında Demokritos ile ilginç bir teoriyi paylaşıyordu. Aristoteles onlardan bahsederken (*Meteor*. 345a25, çev. Lee) "Samanyolu'nun belirli yıldızların ışığı olduğunu, Güneş'in Dünya'nın altındaki bir yörüngede yer aldığını ve yıldızların bazıları üzerinde parlamadığını" düşündüklerini aktarıyor. Üzerinde güneş parlamayanların ışığı ise onlara göre bizim için görünür değildir, güneşin ışınları tarafından gölgelenmektedir, Samanyolu ise yeryüzü tarafından güneşin ışığıyla perdelenen yıldızlara özgü bir ışıktır.

Aristoteles bu noktada Samanyolu'nun Güneş'in pozisyonu ile değişmesi gerektiği konusundaki bariz itirazı not eder. Ayrıca daha geniş astronomik bilgiler açısından bu görüşe karşı çıkar, çünkü bu yaklaşım güneşin yeryüzünden daha küçük olmasını gerektirmekte, oysa o güneşin daha büyük olduğunu bilmektedir. Bu teoride, gece Samanyolu'nun dışındaki yıldızları gece gündüzden daha fazla görebilmemiz de istenebilir. Muhtemelen, yorumunda Alexander'ın da ima ettiği gibi, gördüğümüz şey (ay konusunda olduğu gibi) güneşin ışığının bir yansımasıdır, oysa Samanyolu'nun yıldızları kendi başlarına parlamaktadır.[16] En azından ondaki parlak ışık, aslında sayısız ve ayrı parlak yıldızlardan oluşuyordu.

Onun bununla ilgili düşünceleri (Seneca, *Nat. Qu.* 7,5.3, a83'de) açısından önemli bir örnek kuyruklu yıldızlarla bunların temas halinde olacak şekilde bir araya gelmesiydi.[17] Kayan yıldızlar gökyüzünde kıvılcımlar gibi dışarı atılır ve hızlıca söner (Hippol. 1.8. 10, D.L. 2.9, Aet. 3.2.9, A82). Kaynaklarda yer alan hiçbir şey bunların zamanında düşmüş muhteşem göktaşıyla bağlantılı olduğunu öne sürmüyor.

*(8) Yeryüzü ve Denizler*

Anaksimandros, Ksenophanes'in farklı teorilerini görmezden gelmek ya da reddetmek (eğer bunu biliyorsa) suretiyle, kendi çağdaşı olan Empedokles ve Anaksagoras'tan alıntı yapar ve yeryüzünün gibi düz bir yüzeye sahip olduğuna hâlâ inandığı için Anaksimenes'in düşüncesine geri döner. Bu, Aristoteles tarafından belirtilir ve Hippolytos'un versiyonu ise "yeryüzünün şekli yassıdır çünkü boşluk hiç yoktur ve hava çok güçlü olduğu için yeryüzü onun üzerinde hareket eder" şeklindedir. Bu teori aynı zamanda Demokritos'a da atfedilir ve onun beşinci yüzyılla olan yakınlığı, *Bulutlar* adlı eserde Sokrates'i "dünyanın tepesini tahkim eden efendiye ve sonsuz *hava*ya yakartan" hem de Aristophanes'in hiciviyle kanıtlanır. Euripides'in *Troades* adlı eserinde *dünyanın savaş arabası*na benzer bir yakarış olarak geçer. Bu son cümle aynı zamanda Hippokrates'in *De Flaubus*'undaki hava konusunda da kullanılmaktadır. Havanın duanın konusu olabilen bir kutsallık olduğu fikri, elbette Anaksagoras

ve Demokritos'a yabancıdır ve onların çağdaşı olan Apollonialı Diogenes'ten alındığı kabul edilmelidir.[1]

Yeryüzünün yüzeyi gözeneklidir ve alt kısımda çukurlar ile yuvarlanır. Aristoteles'e göre, Anaksagoras, depremlerin, alttan yukarı doğru gelip, bu boşluklarda sıkışıp kaldıklarında, üst yüzeyin gözeneklerinin yağmurla tıkanmasıyla meydana geldiğini söylemiştir. Yeryüzünün (üzerinde yaşadığımız) ve daha düşük (muhtemelen gözenekleri tıkanmamış olan bir alt yüzeye sahip) olan altındaki hava da içeri girebilir. Aetius, havanın toprağın altına girip sıkıştığını ve yüzeye çarptığını söyler, daha sonra da etrafı sarsar, çünkü dağılamaz. Aristoteles'in burada Anaksagoras'ın ateş için kullandığı terim olan kelimeyi kullanması dikkat çekicidir. Kendi kelime dağarcığında bile bu, yeryüzünün altındaki yoğun bir türden hava anlamına gelmez, bu yüzden daha önceki düşünürün terminolojisini kullanmış olması muhtemeldir. Eğer öyleyse, hem o hem de doksograflar kısmi bir anlatım veriyorlar ve tam bir açıklama, teoriyi hem hava hem de ateşle ilgili olarak ele alan Seneca tarafından verilen açıklamadır. Anaksagoras'ın yaklaşımı, Gilbert'in öne sürdüğü ve çok makul olan depremler ve volkanik patlamalar ile bağlantılı olan yaklaşımdır.[2]

Yerin altındaki boşluklar su içerir ve nehirler, bunlardan ve yağmurdan oluşur. Deniz kısmen nehirler tarafından beslenir, ancak kôken, yeryüzü üzerinde yer alan ya da güneşin ısısı tarafından içeriden çekilen sudan gelir. Bunun bir kısmı buharlaştı ve geri kalanlar tuz ve daha acı bir şey oldu. Aetius, bunun güneşin "yanmasından" kaynaklandığını düşünür, ancak Alexander, Anaksagoras ve Metrodoros'a, suyun çeşitli tuzlar ve keskin tada sahip maddeler içeren, topraktan süzülerek tuzlaştığı görüşüne atıfta bulunur. Muhtemelen Anaksagoras bu iki açıklamayı birleştirdi.[3] Nil Nehri'nin yaz sellerinin sebebi Yunanlar arasında büyük bir merak uyandırdı ve Anaksagoras bunun Etiyopya'nın daha güneyindeki dağlardaki karların erimesi nedeniyle olduğunu savundu. Bu sadece ünlü öğrencisi Euripides tarafından değil, diğer iki tragedyacı olan Aiskhylos ve Sophokles tarafından da tekrarlanır. Hakikatten uzak olmadığı için, Herodotos'un bunu "en makul ama en hatalı görüş" olarak bulması üzücüdür.[4]

*(9) Meteoroloji*

Rüzgârların anlatımında Anaksimenes'in yoğuşma-seyrekleşme teorisi kullanılmıştır, fakat (eğer kaynaklarımıza güvenilecek olursa), durum tam tersi bir şekildedir, çünkü o bunun hava, güneş tarafından seyrekleştirildiğinde meydana geldiğini söylemiştir, yoksa nemlendiğinde veya yoğunlaştığında değil.[1]

Gök gürültüsü, şimşek, kasırgalar, gökyüzünün üst kısmından aşağı doğru gelen farklı etkilerin, *aer*in soğuk bölgelerine çarpışmasına neden olur. Şimşek, bulutları

delecek gibi kastırır, içlerindeki gürültüyü ve onları bastırır.[2] Aetius'a göre bulutlar ve kar (3.4.2, a85) Anaksimenes gibi açıklanır. Dolu bir bulut yukarı doğru zorlandığında ve sıcaklığın daha düşük olduğu bir bölgeye ulaştığında ortaya çıkar, çünkü güneş ışınlarının yeryüzünden yansıması ona ulaşamaz. Sonra içindeki su donar. Dolu fırtınaları bu nedenle yaz aylarında ve ılık bölgelerde daha sık görülür, çünkü ısı bulutları yeryüzünden daha fazla zorlar.[3] Gökkuşağına dair elimizde Anaksagoras'ın kendi sözleri vardır (fr. 19): "Güneşin bulutlara yansıması, gökkuşağı dediğimiz şeyi meydana getirir. Bu fırtınaya bir işarettir, bulutun etrafından akarak (?) rüzgâr yaratır ya da yağmur yağmasına neden olur."[4] Empedokles ayrıca gökkuşağının rüzgâr ya da yağmur getirdiğini de söylemiştir.[5] Anaksagoras'ın, Ksenophanes'in yaptığı gibi, gökkuşağının renklerini (fr, 32) saydığına veya Anaksimenes gibi bunları açıklamaya çalıştığına dair bir kanıt yoktur.[6]

*(10) Tek Dünya mı Daha Fazlası mı?*

Anaksimandros'ta olduğu gibi, Anaksagoras'ın da dünyamızın (kosmos) eşsiz olduğuna inanıp inanmadığı konusunda tartışmalar olmuştur. En azından Theophrastos'un bunu yaptığını bildirmiş gibi görünüyor. Aetius'un tek bir kozmosa ve sonsuz sayıda kozmoslara inananlara dair oluşturduğu listelerde az da olsa bir değer olduğu doğrudur, ancak Anaksagoras'ın eski kategoriye dahil edilmesi, şunları yazan Simplikios tarafından da destekleniyor:

> "Anaksagoras ve Empedokles gibi kozmosun eşsiz olduğunu söyleyenler, sonsuz bir elemente ihtiyaç duymazlar, böylece Empedokles onları sınırlı kılmakla daha iyi etmiştir."[1]

Aristoteles'in *Physika* (250b18-27) eserindeki bir pasajdan, Anaksagoras ve Empedokles'i yalnızca bir dünyada inananlar olarak bir araya getirdiği sonucuna varmak da doğaldır.

Kozmosun benzersizliğinin, Anaksagoras'ın elimizdeki sözlerinde kendini ifade ettiği düşünülebilir. (Fr.8): "Tek bir kozmostaki şeyler birbirinden ayrılmaz veya balta ile kesilemez." Bu sözlerin sadece evrenin içsel yapısına atıfta bulunduğu öne sürülmüştür: *Bir*dir, *bir* birliktir, çünkü hiçbir şey başka hiçbir şeyden ayrı değildir.[2] Ancak bu, ister gerçek olsun ister olmasın, çok sayıda dünyanın kanıtının içinde değildir. En çok söylenebilecek olan, eğer çoğulluğun dışsal kanıtı varsa, bu parçanın mutlaka bir çatışması olmadığıdır.

Bu soru fr.4'teki ilginç ve şaşırtıcı bir pasaj ile bağlantılıdır. Anaksagoras, merakla aniden ortaya çıkan bir cümlenin ardından, birçok başka şeyden sonra (s. 237'den alıntı) birçok çeşitliliğin karışımından bahseder.

Ve (bunu böyle varsaymalıyız) ki insanlar oluşmuş ve hayatı olan tüm diğer hayvanlar da ortaya çıkmıştır; insanlar bizim gibi şehirleri ve ekili tarlaları yaptılar ve güneş, ay ve geri kalanlar da bizim olduğumuz gibi yerleşti ve dünya onlar için her türden şeyler üretti, onlar en faydalı olan ürünleri evlerinde topladılar ve kullandıkları en kullanışlı olanları yetiştirdiler.

Burada Anaksagoras'ın Yunanların tanıdığı dünyanın bir parçasını tarif etmediği gibi ani bir uyarı, sürpriz bir şekilde alır.[3] Ay'ı yeryüzüne benzeten açıklaması, buraya atıfta bulunduğunu varsaymak için bazılarına yol açmıştır, ancak buranın sakinlerinin "bizle olduğu gibi güneş ve ay" olması gerektiği çok ihtimal dışı gözükmektedir. Diğerleri bu nedenle tamamen farklı *kosmoi*lerden söz ettiklerini varsaymışlardır, ancak parçalarda bunlardan başka bir ipucu yoktur ve gördüğümüz gibi dış kanıtlar buna şiddetle karşıdır.

Üçüncü bir olasılık ise, tek olan, basit ve anlaşılabilir dünyalar arasındaki kendi karşıtının kendi Neo Platoncu teorisinden başka Simplikios'a da ortaya çıkışıdır. Bu, Anaksagoras'ın yeryüzünün diğer kısımlarına atıfta bulunmasıdır. Platon'un *Phaidros*'unda (109b) Sokrates, yeryüzünde birçok deniz boşluğunun bulunduğunu, bunların içlerinde su ve yukarıda hava yarattığını ve Yunanların bildiği haliyle dünyayı anlatan bir inançtan söz eder *-Phasis ile Cebelitarık Boğazı arasında-* ve bu, bunlardan sadece bir tanesidir, içinde karıncalar ya da kurbağalar olan bir bataklık gibi anlatılmıştır; diğer birçok insan da benzer şekillerde başka yerlerde yaşamaktadır. Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*'nde Anaksagoras'ın sayısız dünyaya inandığını iddia etmektedir. Wyttenbach'ın gördüğü gibi, teorinin bu kısmı Anaksagoras'tan (ve Arkhelaos) geliyor ve Cornford'un görüşüne göre neredeyse kesinlikle fr.4'ün anahtarını bize sağlıyor.[4] Anaksagoras'ın yalnızca bir kozmosa inandığı tüm uzmanların ifadeleriyle çelişecek hiçbir unsura sahip değildir; her hâlükarda, onun kozmogoni anlatımını, *aklın* doğal türlerin oluşumuna geçişinden başlayarak ilerlemesini izlediğimizden, doğal olarak bunu beklenen bir durumdur.

*(11) Yaşayan Şeylerin Kökeni ve Doğası*

Genel olarak Anaksagoras, yaşamın ilk olarak nem, ısı ve topraktan ortaya çıktığını yaygın olarak kabul etmiştir.[1] Böylece, bilimsel düşüncenin başlangıcını geride bırakan ve onu kendi sistemine adapte eden bir inancın, Ion yaklaşımının rasyonelleşmesine yardım etti. Gördüğümüz gibi *aer* (hava, sis, bulut), Anaksagoras için basit bir beden değil, bitkileri, canlı ve cansız nesneleri oluşturan tüm maddelerin bir karışımıydı. Bununla tutarlı olarak, Theophrastos şöyle yazıyor: "Anaksagoras, havanın her şeyin tohumlarını içerdiğini ve bunların suyla birlikte aşağıya getirildiğini ve

bitkileri ürettiğini söylüyor." İkinci yüzyıldaki Hıristiyan Piskopos Irenaeus, bunun da hayvanlara uygulandığını söylüyor:[2] "Onlar *decidentibus e caelo in terram seminibus* olarak yaratıldı."[3] Kendi yetkisi tek başına yeterli olamazdı, ama bu da genel teoriye uyuyor ve yaşamın ıslak, sıcak ve topraksal olandan türediği ifadesini desteklemesine izin verilebilir.

Bu şemanın özgünlüğü, aynı inanışa ait eski efsanevi tasvirlerin bilinçsiz bir yansıması ile birleştirilme biçimi, büyüleyici bir paradoks sunar bize. Mitolojide *gökyüzü*, *yeryüzü*nü tohumu olan yağmurla emzirmiş olan annedir ve kabuğunun sıcaklığını da arttırmıştır. Alternatif olarak, ilk kadını üretmek için ateş tanrısı toprak ve suyu karıştırır.[4] Ateist Anaksagoras için tohumlar gökten dünyaya yağmur tarafından taşınır ve ısıyla çimlendirilir. Aristoteles şaşırtıcı bir şekilde, Anaksagoras'ın *akıl (nous)* ve yaşamı (*psykhē*) belirleyip belirlemediği veya aralarında ayrım yapıp yapmadığına karar vermeyi zor bulmuştur.[5] (Fr.11)'de "*Akıl* dışında her şeyde her şeyin bir parçası vardır ve bazı şeylerde *akıl* da tüm canlı dünyayı birbirinden ayıran bir şey olarak görünmektedir" der. En alt seviyede *psykhē* bunlara kendiliğinden hareket etme gücü veren candır, daha yüksek seviyelerde ise biliş yeteneğidir. Aklı tüm hareketin kaynağına yerleştirerek, Anaksagoras bu ikisini harmanlamıştı (gerçekten de daha önce açıkça olmasa da bunlar asimile edilmişti) -fakat cansız şeyler için bu, içsel bir yeteneği canlandıran bir dış güçtür. Empedokles'in de inandığı gibi, bitkilerin bile bir dereceye kadar hisleri ve düşünceleri vardır. Aristoteles öncesi *Peri Phuton'a* güvenecek olursak bitkiler zevk ve acı hisseder ve nefes alırlar. Onlar aslında "toprağa bağlı hayvanlar"dır, Platon tarafından korunan bir kavramdır bu.[6]

"*Akıl* tamamen benzerdir", bu yüzden de farklı canlılar arasındaki zihinsel seviyelerin görünür farklar, bedensel yapılarındaki farklılıktan kaynaklanıyor gibi görünmektedir. Bu, Aristoteles tarafından Anaksagoras'ın mekanizması ve kendi teleolojik görünümü arasındaki kontrastı çarpıcı bir şekilde gösteren bir pasajda doğrulanır:

> Anaksagoras insanın ellerini kullandığı için hayvanların en akıllısı olduğunu söyler, ama aslında en akıllı hayvan olduğu için ellerini fark ettiğini düşünmek daha mantıklıdır. El bir araçtır ve bilge bir adam gibi olan doğa, her bir aracı, onu kullanabilen birine tahsis eder.[7]

İnsanların kendilerinin neden aynı derecede zeki olmadıkları sorusu üzerine, Anaksagoras'ın, tüm insanların akıl sahibi olmasına rağmen, her zaman bunu kullanmadıklarını belirttiği söylenir. (a101a'daki Psellus'a bakın.)

Ayrıca, biyolojik ve fizyolojik sorularla da yakından ilgilendiğine dair kanıtlar vardır. Bütün canlıların nefes aldığına dair genel teorisinde, Aristoteles (*De. resp.*

470b30) dikkatini balıklara çevirdiğini ve solungaçlarından nefes aldıklarını doğru bir şekilde söylediğini vurgular. Uyku bedensel yorgunluktan kaynaklanan ve psişik değil bedensel bir duyguydu. Ölüm hakkında söylediklerine dair çok az kanıt var, ama genel teorisi bireysel hayatta kalma konusuna yer bırakmıyor.[8] Galenos, kanın vücuttan mı kaynaklandığını veya "yiyecekle mi serpiştirildiğini" sorgular ve ikinci görüşü "Homoiomereiai'ye inananlar"a atıfta bulunur (*De Nat. Fac.* 2.8, A104). Elbette Anaksagoras'ın genel teorisinin ayrılmaz bir parçasıdır bu. Hastalıktan akut hastalıklara, safra kesesi taşına ve akciğere, kan damarlarına ve yanaklara safra yollanmasıyla neden olduğunu söyler (Arist. *Part. an.* 67735). Üreme üzerine, erkek cinsiyetinden tamamen çıkmış olan tohumun içinde zaten var olan cinsiyet ayrımının olduğunu ve erkeklerin, rahmin sağ tarafında bulunan sağ testis tohumundan tohum ile ortaya çıktığını iddia etmiştir.[9] Her iki ebeveynin sperm ürettiğini ve cinsiyetin anne karnındaki koşullar tarafından belirlendiğini iddia eden Empedokles'te olduğu gibi sıcaklığın etkisinden söz edilmemektedir.[10]

Bu yaklaşımlarında Alkmaion'u izlemiştir ve Empedokles'ten farklı olarak, kafanın değil, kalbin, algının merkezi organı olduğunu ve bu nedenle ilk olarak embriyonun içinde onun oluştuğunu düşünmüştür.[11]

*(12) Duyumsama*

Anaksagoras'ın, Theophrastos tarafından özetlendiği gibi, duyum mekanizması üzerindeki nosyonları oldukça kaba görünüyor.[1] Genel olarak, Empedokles'e karşı duyumun istemsizler arasındaki eylemden kaynaklandığını söylemesiyle karşı çıkıyordu; eğer bizim dokunma duyumuz bize bir şeyin sıcak ya da olduğunu söylerse, bunun nedeni ona dokunan elin daha soğuk ya da daha sıcak olmasıdır. Genel olarak günden güne daha iyi görürüz, çünkü çoğu insanın gözleri koyudur ve nesneler aydınlatılmaktadır. Diğerleri gibi, iç mekânın gözün yansımasına bağlı olduğunu söylemek için görme açıklamasını yeterli bulmuştur. Duygu güçlerinin duyu organının büyüklüğüne bağlı olduğunu iddia etmiştir; büyük, berrak, parlak gözlere sahip hayvanlar, büyük ve uzak nesneleri görür. Ayrı duyuların işleyişini, hepsinin beyinde meydana geldiği ifadesine bağlamak için hiçbir girişimde bulunulmamıştır; işitme durumunda, bunun, sesin beyne nüfuz etmesine bağlı olduğunu söyler; bunu çevreleyen kemik için içi boş, sesin içine düştüğü (yani muhtemelen beyni kuşatan kemik) bir ortam olduğunu ifade eder.[2]

Tüm hislerin acıya eşlik ettiğini belirtmiştir. Bu, bir duyu organının ona benzemeyen bir şey tarafından kabul edildiği varsayımıyla, ancak Antik Çağ'da önemli ölçüde eleştiriyle doğal olarak karşılanmayan nosyondan çıkarıldığı varsayımından

gelir.[3] Ampirik kanıt olarak, duyuların aşırı veya uzun süreli uyarılmasının neden olduğu rahatsızlığı ortaya çıkarmıştır. Muhtemelen bu argüman, belirli bir derecedeki duyumun acıya karşı kabul edilmesi durumunda, daha hafif duyumun, her zaman bilinçli olmasa bile, daha hafif bir formda olmasına neden olması gerektiği şeklindeydi. Theophrastos, diğer şeylerin yanı sıra, belirli algılara, olumlu bir zevkin eşlik ettiğini söyler.

*(13) Bilgi Teorisi*

Sextus'un gösterdiği bu pasajda duyuların yetersizliğini vurgular (*Math.* 7.90, Anaksagoras fr.21):

> Anaksagoras, olağanüstü bilimsel bakış açısıyla: "Zayıflıklarından ötürü gerçeği ayırt edemiyoruz" diyerek, duyuların haksızlığa uğradığını ve güvenilmezliklerinin bir kanıtı olarak, siyah-beyaz olarak iki renk ele alırsak, yavaş yavaş renk değişimini kabul ettiğini söylüyor ve bunu damla damla diğer damlaların içine dökün, işte bizim görüşümüz gerçekte var olmasına rağmen kademeli değişimleri seçemeyecektir diyor.

Bu nedenle Cicero, Anaksagoras'ın, Parmenides, Empedokles, Alkmaion ve Ksenophanes gibi, sadece insanın yetenekleri ile belirli bir bilgiye ulaşma olasılığını reddeden eskilerin diğer düşünürleri arasında yer aldığından bir şüphe duymuyordu.[1] Bunlardan bazıları, tanrısal her şeye karşı olan insan belirsizliğinin karşıtlığıdır, cennetten gerçeği aldıklarını iddia edebilirdi, fakat bu, Anaksagoras'ın seçkin bir temsilcisi olduğu *akıl*cı Ion geleneği ile uyumlu değildi. Ancak bu dili kullanamasa da (bildiğimiz kadarıyla, asla *akıl* Tanrı olarak tanımlamamıştır), *aklın* her şeyi bildiğine inanmıştı. Sadece *akıl*, şeylerin nihai yapısından haberdar olmak için duyuların kaba organlarının ötesine geçebilir. Onlar sadece "baskın olanı" algılarlar, ama akıl, "her şeyde her şeyin bir parçası" olduğunu bilir. Bu, kendi ifadesiyle (fr.21a), "fenomenler, görünmeyenlerin görüntüsü"dür. Aristoteles, algımızın ve anlayışımızın bedenin durumuna bağlı olduğunu iddia eden Parmenides satırlarını alıntıladıktan sonra şöyle der: "Bazı meslektaşlarına göre bu, Anaksagoras'ın bir sözüyle ilgilidir, bunların kendileri için olması gerektiği gibi şeyler olacağını söyler."[2] Bu "deyişler" büyük filozofların herhangi birine bağlanamaz ve daha çok çağdaş Sofistlerden birinin bir düşüncesi gibidir; fakat Sofistler ve doğa filozofları arasında karşılıklı olarak bir etki vardı ve ortalama insanın seviyesinde bu, Anaksagoras'ın inanması gereken bir şeydi.[3]

*(14) Sonuç*

*Akılcı* ve seküler bakış açısındaki Anaksagoras, Ion öncüllerini, özellikle Anaksimandros ve Anaksimenes'i tanıyan ve onların fikirlerini kullanan tipik bir Ionialıydı. Ama o, Parmenides ve Zeno'dan sonra gelen bir Ionialıydı ve teorileri onların paradoksal ama kaçınılmaz sonuçlarına uyarlanmıştı. Onun başarısı genellikle iki yönlü olarak özetlenir; evrende hareket, düzen ve iktidar kuvveti olarak *akıl* düşüncesi ve maddenin yapısının teorisi. Birincisi, daha sonraki felsefenin ışığında, özellikle Platon ve Aristoteles'in teleolojik sistemlerindeki rolünde özel bir önem kazanmıştır. Bunların her ikisi de onun yeniliğini kabul etti, ancak Anaksagoras'ın bunu doğru bir şekilde kullanamadığı konusunda şikâyetçi oldular. Zihnin rolü, aslında, daha önceki Ion sistemlerinde "kuralların üzerineydi" (κρατεῖ) ya da "yönetenlerin" (κυβερνᾶ) tamamını oluşturan tanrısal maddede tanınabilir bir geçmişe sahipti. Bu büyük fark, Parmenides'in hareket konusundaki meydan okumasından ötürü, onun en önemli sebebinin, en sonunda net bir biçimde kesilmiş bir ikilik içinde maddi maddeden ayrılmasıydı. Burada, düşünce tarihinde, onu ilk kez düşünen insanın zihnindeki bir düşünce ile onu takip edenlerin gelişimi arasındaki ayrım göz önüne alınmalıdır. Zihin anlayışı, maddi dünyadaki düzen ve düzenliliğin nihai sebebi olarak ve kendisi de maddeden ayrı, bağımsız ve kendi kendini yöneten, Platon ve Aristoteles'te olduğu gibi, doğanın tamamen ideolojik bir görünümünün tohumuna ekilmiştir. Platon'un Sokrates'i sonunda gerçek bir usta bulduğunu düşündüğü için çok sevinir; ona göre Aristoteles "ilk aylan adamdır." Bu övgü sonraki eleştirilerin açıklandığı zemini oluşturur. Tohum ekilir, ancak başkalarının ellerinin altında büyümüş ve çiçeklenmiştir.

Özgünlüğü ve inceliği, Demokritosçu atomculuğun sadeliğinden yoksun olan madde teorisinde kendilerini daha açık bir şekilde göstermektedir, ancak onun yaratıcılığı için söylenecek söz yoktur. Atomcular, duygu ötesi gerçeklik kavramını ona atfettiler: "Olgular görünmeyenlerin bir görüntüsüdür" (fr.21). Demokritos'un onayladığı söylenen bir sözdür bu. Aynı zamanda onu akılda kalan iki başarıya da taşıdı: Sonsuzluk fikri ve karşıtların ham haldeki Miletosçu kavramı üzerine bir ilerleme. Sıcak ve soğuk "bir balta ile birbirinden ayrılmaz veya kesilemez" –bunu sürekli bir ölçekte bir puan olarak görmek yönünde bir adımdır.[1] Madde doktrini, atomculuğa giden yolda bizi bir aşama daha ileri götürür, ancak bu iki temel yolla farklılaşır: *Atomculuğu* bir çelişki olduğu sınırsız bölünebilirlik prensibiyle ve maddenin her parçacığının, küçük olsa da, renk, tat ve *ikincil* nitelikler de dahil olmak üzere tüm makul niteliklere sahip olduğunu varsaymak gerekir. Söz gelimi, Demokritos için, her ne kadar algılanabilir olmak için çok küçük olsa da tamamen öznel olan koku böyledir.

Bir alanda, mekanistik tip açıklama ve çağdaş animistik ya da diğer dini inançlara sahip herhangi bir reddetme, bir avantaj değildi. Göksel cisimlerin matematiksel yasalara göre hareket ettikleri Pythagoras hipotezi, Anaksagoras'ın onların *aither*de dönerek etrafa sürüklendikleri fikrine göre astronomi için daha verimli oldu. Fakat göksel cisimlerin rasyonel olarak organize edilmiş hareketleri, Pythagorasçılar için canlı, ilahi varlıklar olarak mevcuttu ve ona bu batıl inançları bırakmıştı. Anaksagoras, bunların hareketlerinin yasalarının keşfine yönelik herhangi bir uyaranı da terk etmişti.[2]

## İLAVE NOTLAR

*(1) Anaksagoras'ın Hayatının Kronolojisi,*

D.L. 2.7 üç rapor sunuyor. (1) Yunanistan'ın Kserkses tarafından işgali sırasında 20 yaşında olduğunu söylüyor ki bu durumda 72 yıl yaşamıştır. (2) Apollodoros'a göre Ol. 70'te (500-497) doğdu ve Ol. 78'de öldü. (468, Scaliger, Ol. 88, yani 428). Eusebius, DK, A4, benzer bir düşünceye göre yaklaşık 500- 460 oluyor. (3) Phalerumlu Demetrios'a göre Atina'da "felsefe yapmaya" Başyargıç Kallias zamanında 20 yaşında başlamış, burada aynı zamanda 30 yıl yaşadığı söylenmekte. Gerçekten 456'da bir Başyargıç Kallias var, ama 480 yılının başyargıcı Kalliades idi ve Kallias bunun sadece farklı bir söylenişi olabilir (ZN, 1197; Taylor, *CQ*, 1917, 82, n. 1). Scaliger'i kabul edecek olursak, Ol. 78 bir hatadır.[1] Diogenes'in üç kaynağı iyi örtüşüyor ve Anaksagoras'ın yaşlılık çağında ölmediğini ve 468'den daha geç zamanda aktif olduğunu gösteren birçok işaret var. O zamanlar ilk kez 20 yaşındayken Atina'ya geldiyse Kserkses'in istilası bir Klazomenaili olarak Farsça bilen bir şahıs olacağı ihtimali önemlidir (Burnet, EGP, 254). Demetrios'un raporu, o dönemde bir öğrenci olarak felsefe ile ilgilenmeye başladığından ibaret de olabilir.

Sürgüne yol açan konusunu ele aldığımızdaysa zorluklar artar ve bu da Atina'da geçirdiği 30 yılın hangisi olduğunu belirler. Diogenes zaten çelişkili versiyonları biliyordu. En güçlü kanıt, yargılamanın Peloponnesos Savaşı'nın başlangıcından hemen önce, 430'dan daha önce gerçekleşmemiş olmasıdır. Bu, Diodoros (12.38f.), Ploutarkhos (*Pericles*, 32) ve Sotion (ap. D.L. 2.12) tarafından söylenir. Sotion'un suçlayıcı olarak isimlendirdiği Kleon, daha erken bir tarihte bunu yapmış olamazdı. Ploutarkhos, kovuşturmanın ateistlerin ve "meteorologların" işi olduğunu belirtir ki bu da 433 civarında olmalı. Diodoros, soruşturmayı Perikles'in popülaritesinin nedenlerinden biri olarak kabul ederek, şehri savaşa sürüklemesine yol açtığından bahsetmektedir. Sotion'a göre, ceza beş talent ve sürgün cezasıydı. Diogenes tarafından bilinen bir diğer gelenek ise, yargılamanın başlatıcısının Thukydides olduğunu,

suçlamanın sahte olduğu kadar medyatik olduğunu ve Anaksagoras'ın gıyaben ölüme mahkûm edildiğini söyleyen Satyrus tarafından temsil edilmektedir. Bu, 443'teki Melesias'ın oğlu Thukydides'in sürgününden önce olmalıdır.

A. E. Taylor'un üstünlüğüne rağmen, Anaksagoras'ın kınandığı ve sonunda Atina'yı 450 civarında bıraktığı görüşü savunulamaz. J. S. Morrison (CQ, 1941, 5, n. 2) bile, "kanıtın tüm ağırlığıyla buna aykırı" olduğunu ve daha sonraki bir tarihte Atina'da varlığını sürdürdüğünün şüpheye düştüğünü düşünmektedir. Buradaki zorluk Platon'un (*Phaedo*, 97b, 98b), Sokrates'in Anaksagoras'ı sadece kitabından tanıdığını ve onunla hiç tanışmadığını ima etmesidir. Buna dair Zeller'in söyleyecekleri vardı (ZN, 1199), ama belki de en mantıklı sonuç, Anaksagoras'ın Atina'daki otuz yılının (kuşkusuz tahmini bir rakam) sürekli olmamasıdır. Bu, onun iki kez Atina'dan ayrılmaya zorlandığını öne süren Davison tarafından, bir zamanlar yaklaşık 455'e kadar Thukydides'in kovuşturulmasıyla ve daha sonra da yaklaşık 11 yıl sonra yaklaşık 432 civarı bir af içinde geri döndükten sonra tekrar tartışıldığını ileri sürdü. Bazılarının yaptığı gibi, ilk olarak Atina'ya Kallias'ın baş yargıçlığında geldi, yani 456'da, ama onun gelmesi Kserkses'in işgali ile örtüştüğü ifadesinden ayrı olarak, 470'lar ve 430'lar arasında Atina'da bir araya gelme hususu, onunla ilgili çeşitli raporlara uymayı daha da kolaylaştırıyor, örneğin, Themistocles onu tanıdı (Stesimbrotus op. Plut 2) ve Perikles'in öğrencisi oldu.

Daha fazla bilgi için bak. ZN, 1196-201; A. E. Taylor, *CQ*, 1917; J. A. Davison, *CQ*, 1953.

*(2) Euripides ve Anaksagoras*[1]

Güneş bir kaya ya da "altından bir topraktır", *Or*. 982f, fr.783. İki adam arasındaki ilişkiye en erken atıfta, M.Ö. 3. yüzyılın başlarında yaşayan şair ve Aetolia Kütüphanecisi Aleksandros'un bir satırı vardır. (DK, A21). Diğerleri Strabo 14.645 (a7), D.L. 2.10 ve 45, Diod. 1.7.7 (a62), Schol. Pind. Ol. 1.91 (A20a), Theol. arithm. 6.18 de Falco (a20b), Cic. Tusc. 3.14.30'dadır. Anaksagoras'ın adı aşağıdaki pasajlarda zikredilmiştir;

*(a) Hel.* 3, Nil selleri üzerine. bak. A91 ve s. 311. Ama bu en erken Aiskylos'ta bile görülebiliyor. *(Suppl.* 559f.).

*(b) Tro.* 886. Satyrus tarafından Anaksagorasçı olarak alıntılanır, (a20 muhtemelen M.Ö. üçüncü yüzyıl). Ama 884-8 satırları havanın ilahiliğine atıfta bulunur ki bu çok yaygındır (Aristophanes'in *Bulutlar Üzerine* adlı eserinde komik bir şekilde gösterilir) ve muhtemelen Apolloniali Diogenes tarafından gündeme getirilmiş değildir.

*(c) Alc.* 903f. ve fr.964 bir referans olarak alınmıştır, Anaksagoras'ın oğlunun öldüğü döneme denk gelir (bak. DK, A33), ama Nestle fr.964'deki referansın Pythagoras'a ait olması ihtimalini daha fazla görür (ZN, 1203, n, 2).

*(d)* fr.910. Bu, doğanın yaşlanmayan düzeninin incelenmesine adanmış bir hayatın mutluluğuna dair ünlü bir parçadır. Aynısı (Nestle de dahil) Anaksagoras'ta muhtemel bir yanılsama olarak kabul edilmesine rağmen, Burnet mantıksız bir şekilde başka bir kozmologa atıfta bulunabileceğini ve daha doğal olarak daha ilkel bir düşüncenin daha iyi bir düşünceye sahip olduğunu söylemektedir. (EGP, 255).

*(e)* Cennet ve toprağın kökeninin birliği üzerine (cilt 1, 69, n. 2); Bu, Euripides'in Anaksagoras'ın bir öğrencisi olduğu ifadesiyle Diodoros (1.7.7, a62) tarafından alıntılanmıştır, ancak referansı açıkça daha geneldir; bak. cilt 1, 69.

*(f)* fr.839. Bu genel olarak Anaksagoras'a dayandırılır, ama buradaki model Empedokles'in de olabilir. bak. s. 262, n. 1.

*(g)* Burada zikredilen Satyrus papirüsleri de fr.912'nin açılış kısmını en azından Anaksagoras'a atfediyor, ama aradaki bağıntıyı görmek pek kolay değil.

*(h)* Eur. fr.574: "Mevcut şeylerle görünmez şeyleri anlamaya çalışıyoruz"; bu cümle Anaksagoras'ın şu açıklamasına çok yakındır: "Fenomenler görünmeyenin görünümüdür." (ἀδηλα) (fr.21a), ve bunun üzerine kurulmuş bir model olabilir. Diğer taraftan burada kullanılan dil (τεκμαιρόμεσθα τοῖς παρουσι ταφανῆ) daha ziyade Alkmaion'u hatırlatıyor. bak. fr.1: περί τῶν ἀφανέων... ὡς δὲ ἀνθρώποις τεκμαίρεσθαι.

Euripides, zamanının tüm entelektüel deneyimlerine katıldı ve oyunları, Atina'da mevcut olan fiziksel teoriler ile doludur. Bunlar Anaksagoras'la tanışmasını yansıtıyor, ama kuşkusuz bu fikirleri başkalarıyla da paylaşıyorlar ve kendi satırını kendi kaynağı olarak belirli bir filozofa aktarmak her zaman kolay değildir.

*(3)* ὁμοιομερής *ve* ὁμοιομέρεια *Kelimeleri*

bak. D. Ross'un Arist. Metaph. 1, 132 ve Mathewson, CQ. 1958,78f. ὁμοιομερής kelimesi, Anaksagoras'ın elimize ulaşmış fragmanlarında bulunmaz ve daha sonraki uzmanlar onun doktrininin en az bir kez alıntılanmasını beklediği anahtar kavramını tanımlamak için kullanırlar, daha öncesi için değil. Aristoteles ve onun tarafından ifade edilen düşünce, terimin kullanımı olmadan Platon tarafından Protagoras'ta (329d-e; bak. Shorey, CP, 1922, 350) açıklanmıştır. Mathewson, Buck ve Petersen tarafından alıntılanan -μερής kelimesindeki kırk beş bileşenin Aristoteles öncesi olmadığını söyler ayrıca Anaksagoras'ta, Aristoteles'in bu sözcüğü kullandığı anlamda νοῦς diye isimlendirilebilecek bir şeyin νοῦς olduğunu ve bunu kullanmadığını görüyoruz.

Aristoteles, Anaksagoras'a atıf yaparak ὁμοιομερής sıfatını kullanırken, doksograflar, Aristoteles'ten yoksun olan ve ilk olarak Epikouros'ta ortaya çıkan bir kelimeye, yaygın bir biçimde sahiptirler. (Arrighetti'nin ed., s. 646'ya bakınız.) Üç yazar, bu terimin Anaksagoras'ın kendisi tarafından kullanıldığı inancını belirtiyor.

(i) Simpl. *Phys.* 1123.23: τά εἴδη, ἄττερ ὁμοιομερείας καλεῖ. Bu, parantez içindedir ve eğer istersek, Mathewson (loc. Cit. 78) ile "çok rahatsız edici" olarak nitelendirmek adil görünüyor. Ama bu aynı yazarın başka bir cümlesiyle çelişmektedir, burada Aristoteles'i tam olarak takip eder (Cael. 603.18): καί Ἀ. τά ὁμοιομερῆ, ὅλου σάρκα καί ὀστοῦν καί τά τοιαῦτα, σπέρματα ἐκάλει. (Aristoteles, Simplikios'un 302a29f'de yorumladığı pasajda bunu ὁμοιομερῆ ile eşitlemiştir).

(ii) Aët. 1.3.5 (DK, A46): ἀπο οὖν τοὺ ὅμοια τά μέρη εἶναι ἐν τῇ τροφῇ τοῖς γεννωμένοις ὁμοιομερείας αὐτάς ἐκάλεσε καί ἀρχάς τῶν ὄντων ἀπεφήνατο. Bu daha uygundur ve önemli bir ilgi noktası ortaya koymaktadır. Buradaki ὁμοιομέρεια kelimesi, Aristoteles'in ὁμοιομερῆ kelimesi ile eş anlamlı olarak kullanılmamaktadır. Bu, kendi parçaları birbirinden ve her şeyden farklı olan şeylerden ibaret değildir, ama parçaları olan veya parçalanan şeylerdir. Örneğin, yiyecekler homojen olmadıkları için ὁμοιομέρεια olarak adlandırılırlar ama her zaman vücudumuzun kemiklerine ve dokularına dönüşürler ve bu nedenle her zaman *parçaları* içermişlerdir. Bu Anaksagoras'ın ἀρχαί maddesinin doğru bir tanımıdır.

(iii) Lucr. 1.834 *rerum quam dicit homoeomeriam.* Burada, Anaksagoras'ın yapı teorisine göre, maddenin bütün kütlesinden kolektif olarak kullanılan bir başka ifadeye daha yer verilir. Bailey (Gk. Atomists, 555), tekil "şaşırtıcı" ve "oldukça benzersiz" olan bu kullanımı anar, ama aslında aynı şekilde Simplikios'ta da bulunmaktadır, Phys. 162,31: ἐνεστιν ἄρα ἐν τῇ ὁμοιομερείᾳ καί σάρξ καί ὀστοῦν καί ἅλμα κτλ. Lucretius'un "quam dicit"i, bunun gibi bir pasajdan doğal olarak hatalı olsa da, bir çıkarım olabilir. Bailey, bu isimlerin kullanımının Aristoteles'in sıfatından geliştirilemeyeceğini belirterek, bu yazarların Anaksagoras'ın kendisini kullandığını söylediklerine inanmaları gerektiğini düşünmüştür. Onun "varoluşu" (kendi sözleri), Anaksagoras'ın, muhtemelen tohumlar için ὁμοιομερῆ σπέρματα ve bu türden tohumlardan oluşan maddeler için kullandığıdır. ὁμοιομερεία, doksograflar ve yorumcular tarafından tohumlar için kullanılması, daha sonraki bir gelişmedir. (Lucr. Vol. 11, 745.) Belki de bu ihtimal göz ardı edilemez, ama sözlerin icat edilmesi ihtimali de söz konusu olabilir. Bir şeyden emin olabiliriz ki Aristoteles, bunu kendi anlamıyla, "et, kemik ve düzenin diğer maddelerini" belirtmek için açıklayıcı bir terim olarak kullanır.

# EK

*Anaksagoras'ın Madde Teorisi Üzerine Seçme Pasajlar*

Aristoteles, Metaph. 984a11: Anaksagoras, arkhai'nin sonsuz olduğunu söyler, çünkü *Homoiomereiai* yapıların hemen hemen hepsi, su veya ateş olarak tek başına toplanma ve ayrıştırma yoluyla üretilir ve yok edilir.[1] Onlar, yaratılmış ya da yok edilenden başka bir anlamda değillerdir, ama sonsuza kadar sürerler.[2]

Aynı eser, Phys. 203a19: Anaksagoras ve Demokritos gibi (biri elementleri *Homoiomereiai*'de, diğeri farklı şekillerdeki tohumların toplamından üreten) elementleri sonsuz sayıda kabul edenler, bu sonsuzluğun temasla sürekli olduğunu söylüyorlar. Anaksagoras'a göre, her parça bütünü gibi bir karışımdır, çünkü her şeyin her şeyden meydana geldiğini söyler. Bu aynı zamanda her şeyin bir arada bulunduğu anlamına da gelir; bu et, kemik ve benzeri başka bir şeydir. Bu nedenle, her şey aynı zamanda, her bir ayrı durumda değildir, aynı zamanda da herkes için bölünmenin esas bir nedeni vardır. Yaratılan şey, aynı türden bir cisimden meydana gelir ve her şeyin bir nesli vardır (ama aynı zamanda değil), dolayısıyla da var olmanın bazı kökensel nedenleri de olmalıdır. Bu, *aklı* çağıran tek bir nedendir. *Akıl*, çalışmasına başlar ve belirli bir başlangıç noktasından düşünür. Dolayısıyla, her şey bir kez olmuş olmalı ve belirli bir zamanda harekete geçirilmiş olmalıdır.

Aynı eser, GC, 314a16: Empedokles, dört elementi veya hareket eden sebeplerle altısını veriyor, ancak Anaksagoras, Leukippos ve Demokritos, elementlerin sonsuz sayıda olduğunu söylüyor. Anaksagoras, kemik, et, kemik iliği gibi *Homoiomereiai* elementleri belirtir ve diğer bütün parçalar bütün ile eş anlamlıdır, öte yandan Demokritos ve Leukippos... (a25)[3] Anaksagoras, Empedokles'in dört yapısının, ateşin, suyun, havanın ve toprağın elementler olduğunu ve et ve kemik ve benzeri *Homoiomereiai* yapılardan ziyade basit olduğunu iddia ettiği için, Empedokles'in tam tersini söylüyor. Diğer yandan Anaksagoras, basit ve elementel olan *Homoiomereiai* yapıların olduğunu ve yeryüzünün, ateşin, suyun ve havanın, aslında diğerlerinin tohumlarından oluşan bir bileşik olduğunu söylüyor.

Aynı eser, *De Caelo*, 302328: Anaksagoras, unsurlar konusunda Empedokles'e karşıdır. Empedokles'in görüşüne göre, ateş ve toprak ile aynı düzenin diğer maddeleri, beden unsurlarıdır ve her şey bunlardan oluşur. Öte yandan Anaksagoras'a göre, *Homoiomereiai* yapılar elementlerdir (et, kemik ve diğer maddeler), hava ve ateş, bunların ve diğer tüm tohumların bir karışımıdır, çünkü her biri görünmez miktarlarda *Homoiomereiai* yapı içerir. İşte bu yüzden her şey bu ikisinden üretilir. (*Ateş* ile *aither* arasında hiçbir ayrım yapmaz.)

Aynı eser, *Phys*, 187a20: Diğerleri, zıtlıkların bir arada olduğunu ve örneğin Anaksimandros ve Empedokles'in Anaksagoras için böyle olduğunu söyleyenleri ayırdıklarını belirtir çünkü onlar da diğer şeyleri karışımdan ayırırlar. Aradaki fark, biri çevrimsel olanı, diğeri ise bir şeylerin sonsuzluğunu, *Homoiomereiai* ve zıtları, diğerini de sadece tanınan unsurları oluşturmasıdır. Anaksagoras'ın bunların sonsuz sayıda olduğu varsayımı, doğa filozoflarının hiçbir şeyin olmayandan üretilmediği şeklindeki evrensel görüşünün kabul edilmesinden kaynaklanmış gibi görünüyor. Bu yüzden, "Her şey bir aradaydı" ve "şöyle veya böyle olmaları tek seçenekti."[4] Diğerleri ise karışımdan ve ayrılıktan bahsediyorlar. Bir başka sebep ise, birbirlerinden önce var olmalarıydı. Çünkü ortaya çıkan her şey ya mevcut şeylerden ya da varoluştan kaynaklanıyorsa ve ikincisi imkânsızsa (tüm yazarlar öyle diyor) "doğa üzerinde hemfikirlerdir", diğer alternatifin gerekli olduğunu, yani var olan ve halihazırda var olan şeylerden meydana geldiklerini, ancak küçük boyutlarından dolayı bizi algılayamayacaklarını varsaydılar. Bu nedenle her şeyin her şeye karıştığını söylüyorlar çünkü her şeyi her şeyden çıkmış olarak gördüler ama şeyler farklı görünüyor ve sonsuz sayıda bileşenlerin karışımında sayısal olarak baskın olanlara göre farklı isimlerle çağrılıyor. Hiçbir şey salt ve tamamen beyaz ya da siyah veya tatlı ya da et veya kemik değildir, ama her şeyin doğası en çok içerdiği şey gibi görünür.

Simpl *Phys.* 162.26: Öyleyse, daha önce hiç bir şeyin olmayan şeyden gelmediği şeklindeki bir önceki aksiyom olarak ele alındığında, Anaksagoras böyle bir argümanı öne sürmüş görünüyor. Var olan şey, ya olandan ya da olmayandan türemiştir. Olmadığı şeyden meydana gelemez, bu nedenle olandan kaynaklanır. Ama eğer öyleyse, var olandan önce var olmalıdır çünkü dışarıdan herhangi bir yerden gelemez, o zaman eşekarısı atlardan veya buhar sudan oluşurdu. Bu nedenle *Homoiomereiai*'de et, kemik, kan, altın, kurşun, tatlı ve beyaz vardır, ama bizim tarafımızdan algılanamayacak kadar küçük miktarlardadır. Her şey her şeyde değilse, her şeyden (diğer aracılar aracılığıyla da olsa) her şeyin üretilebileceği görülebilir mi? Ama her biri onun görünümünü alır ve en güçlü olandan seçilir. Gerçekte, verilen herhangi bir şey tamamen beyaz ya da siyah veya tatlı ya da et veya kemik değildir, ama her şey her şeyi içerir ve bir şeyin en açık niteliği, en çok içerdiği şeydir. "Hiçbir şey" diyor Anaksagoras, "ne üretilir ne de yok edilir, fakat bunlar karıştırılır ve var olan şeylerden ayrılırlar." Bu nedenle, "her şey bir arada" idi.

"Şu veya bu şey haline gelmek" ifadesi sadece bir değişimdir diyor Alexander ve bu noktada Anaksagoras'ı hedefliyor, zira *De Gencratione* (314a13)'de Aristoteles bunu değişime yerine toplanma ve ayrışma olarak tanımlıyor. "Fakat Anaksagoras" diyor "kendi dediğini anlamayı bile başaramamıştır." Her hâlükarda, (burada) her türlü şe-

yin var ya da yok olmasının sadece değişiklik olduğunu söyler çünkü (Anaksagoras), toplanma ve ayrılma konusundaki gerçek değişimin adını kullanmamıştır. Diğer taraftan, "her şey bir araya gelmiştir" sözleriyle Anaksagoras'a atıfta bulunur ancak Anaksimenes'te bu *dönüşme* ve Demokritos ve Empedokles'te ise *toplanma ve ayrışma* anlamına gelir. Ancak, *Physika*'nın ilk kitabında Anaksagoras, bir araya gelme, toplama ve ayrışma sözlerini şöyle ifade eder: "Yunanlar, yanlış bir var oluş ve yok oluş anlayışına sahiptirler. Hiçbir şey olmuyor ya da yok olmuyor ama var olan şeylerin karışımı ve ayrışması vardır." Bütün bu ifadeler -her şeyin bir arada olduğu ve değişimin bir değişim ya da birleşme ve ayrışma meselesi olduğu- anlamına geliyor; hiçbir şey olmayan şeylerden gelmez, ama üretilen, değişim için olan şeydir ve bunlar toplanma ve ayrışma olan şeylerden ibarettir.

Arist. *Phys*, 187b22'de Anaksagoras'ın görüşünü şöyle özetler: Eğer tüm bu tür şeyler birbirinin içinde ve öyleyse, varlık haline gelmezler ama oradalardır ve ayrışırlar, fakat daha sonra var olandan çağrılırlar ve herhangi bir şeyden herhangi bir şey ortaya çıkar (örneğin, etten suyun, sudan etin ayrılması).

Simpl. *Phys*. 26.31: İlkelerin sonsuz sayıda olduğunu söyleyenlerin bazıları, onları basit ve homojen kılar, diğerleri de bileşik, heterojen ve zıttır fakat baskın olanlarla karakterize edilir. Böylelikle Anaksimenes'in öğretisi ile ilişkilendirildikten sonra, Klazomenaili Hegesibulos'un oğlu olan Anaksagoras ilkelerin doktrinini değiştiren ve eksik sebebi veren ilk kişiydi. Suyu ya da ateşi[5] ya da altın gibi tüm *homoeomerous* maddelerin üretilmediğini ve yok edilemez olduğunu söyleyen, fakat kümelenme ve ayrışmanın tek başına gerçekleşmesiyle ortaya çıkan ve bunlara dönüşün görünüşünü veren odur. Her şey her şeydedir, ancak her biri onun içinde baskın olanla karakterize edilir. Her şeyin içinde olmasına rağmen, içinde çok fazla altının olduğu şey altın gibi görülür. Aslında söylediği şudur: "Her şeyde her şeyin bir kısmı vardır ve bu şeyler en basit deyişle her şeyden ibarettir."[6] "Bu şekilde bakıldığında" diye yazıyor Theophrastos, "Anaksagoras, maddi prensipleri sonsuz sayıda kabul ediyor; ama eğer her şeyin karışımı tek bir madde olarak kabul edilirse, hem biçim hem de boyut olarak belirsizdir, yani ne anlama geldiği belliyse, o, iki prensibi, *apeiron*u ve *akl*ı ortaya çıkarır ve sonuç olarak Anaksimandros'a benzer fiziksel unsurları açıklar."[7]

Simpl. *Phys*. 460.4 (Ar. Phys. 203a23): Anaksagoras'ın *Homoiomereiai* yapıları ve Demokritos'un atomları ilkeler olarak kabul ettiklerini görüyoruz, her biri onları sonsuz sayılara çıkararak, Aristoteles ilk önce Anaksagoras'ın görüşünü inceler ve bize bu fikre niçin geldiğini anlatır. Sadece tüm karışımı sonsuz büyüklükte aramakla kalmaz, aynı zamanda her bir *Homoiomereiai* yapının bir bütün gibi her şeyde bulunduğu-

nu da gösterir. Onlar sadece sonsuz değildir, zaman da sonsuzdur. Bu görüşe göre Anaksagoras, (a) hiçbir şeyin varolmayan bir şeyden kaynaklanmadığına inanıyordu, ve (b) her şey onun benzeri tarafından besleniyordu. Gördüğü gibi (a) her şey, her şeyden, doğrudan doğruya seri olarak değil (ateşten gelen hava, sudan gelen hava, topraktan gelen su, yeryüzünden taşlar ve tekrar taştan ateş), ve (b) aynı yemekte, örneğin ekmekte, çok çeşitli şeyler ortaya çıkar -bazı durumlarda et, kemikler, damarlar, kaslar, saçlar, tırnaklar, tüyler ve boynuzlar- ve benzerleri gibi beslenir; bu yüzden bu şeylerin yiyecek içinde olduğunu varsaydı. Aynı şekilde, suyun ağaçların beslenmesi olduğunu varsayarak, su ahşap, kabuk, yaprak ve meyve içerir. Bu yüzden her şeyin her şeye karıştığını ve ayrılmak suretiyle gerçekleşeceğini söyledi. Buna atıfta bulunarak, belki de, başkalarının kendilerinden üretildiklerinde, taşlardan gelen ateş ve sudan gelen hava gibi, bazı şeylerin devam ettiğini iddia etmiştir. O zaman, her şey, artık ayrı olan şeylerden, et ve kemik ve ekmekten gelenler gibi, birbirleriyle karıştırılmışlar gibi, birbirinden ayrıldıklarını da görüyordu; bundan yola çıkarak, tüm mevcut şeylerin daha önce farklılaşmadan önce birbirine karıştırıldığı sonucuna vardı. Bu yüzden tezine şöyle başladı: "Her şey bir araya gelmişti, böylece her şey, tıpkı bu et ve ekmek ve kemik gibi, hepsi gibi bir karışımdır. Her şeyin karışımından, her şeyin karışımına vardığı için, bireyler, duyularla daha fazla tezahür ederler ve daha fazla kavranabilirler." (461.7). Söylediklerinden, her şeyin her şeyden ayrıldığı ve her şeyin her şeyde olduğu, sadece *bütün*ün değil, her bireyin sonsuz sayıda olduğu, yalnızca sayısal olarak değil, aynı zamanda sonsuz boyutta olacağını görmek de kolaydır.[8]

Aet. 1.3.5 (A46): Klazomenaili Hegesibulos'un Anaksagoras var olan şeylerin *homoeomerous* olma ilkelerini açıkladı. Görünüşe göre, bir şeyin ne olmadığı ya da olmayan şeylerden gelip nasıl yok olabileceği şaşırtıcı bir soruna benziyordu. Yine de basit ve tekdüze bir şekilde ekmek ve su olan beslenmeyi yapar ve bu beslenmeden saçları, damarları, atardamarları, eti, kemikleri ve vücudun diğer kısımlarını büyütürüz. Bu gerçekleştiği için, alınan gıdaların mevcut tüm şeyleri içerdiğini ve her şeyin var olandan arttığını kabul etmek gerekir. Bu besinlerde, kan ve kaslar, kemik ve diğerlerini üretebilen parçacıklar μόρια vardır. Ekmek ve suyun bu şeyleri ürettiğini söyleyerek her şeyi karanlığa göndermemeliyiz; daha ziyade, akla göre fark edilen ekmek ve su parçacıkları vardır. Gıdadaki parçaların üretildiği şey ile aynı olduğu gerçeğinden, onlara *homoeomerous* denir ve onları mevcut şeylerin ilkeleri olarak kabul etmişlerdir. *Homoiomereiai* yapılar maddedir ve *akıl* her şeyi sırayla düzenleyen yaratıcı nedendir. Böylece şöyle başlıyor: "Her şey bir araya gelmişti, ama *akıl* ayrıldı ve onları sıraya koydu."

Simpl. *Phys.* 155.4: "Aristoteles, Anaksagoras'ın davasındaki karşıtları ekliyor" diyor Alexander (referans 187a25'teki τά τε ὁμοιομερῆ καί τά ἐναντία ifadesinedir), zira zıtlıklar tüm niteleyici farklılıklar gibi *homoeomerous*'tadır. Yine de, Empedokles'in unsurlarında, sıcak ve soğuk, kuru ve ıslak, ağır ve hafif vb. unsurlar da vardır, bu yüzden "ve karşıtlar" kelimesi doktrine eşit derecede uygundur; unsurların *bazı* zıtlıkları içermemesi, ancak *Homoiomereiai* yapıların bütün niteliksel farklılıkları olduğu gibi bir kerede kucaklaması ve bu anlatıma eklenmesi Anaksagoras'a daha uygundur. Yine de, elementlerin tüm zıtlıkları içerdiğini söyleyebiliriz çünkü bunlar ilk prensiplerdir, sadece *Homoiomereiai* gibi değildir. Öğelerin hipotezinde tatlı ve acıların bulunduğu yerlerde, bunlar doğrudan elementlerde değil, ısı, soğuk ve kuruluk ve ıslaklık nedeniyle, *Homoiomereiai*'de ise esas olarak renk kontrastları olarak var olurlar. Yine de, *Homoiomereiai* yapılarda bile bazı zıtlıklar diğerlerinden önce, ikincil ise birincil tarafından yaratılır. Anaksagoras'ın kendisi, *Physica'nın* ilk kitabında şöyle diyor; "Su, soğuktan sıkıştırılarak ayrılır ve sudan daha fazla hareket eder." *Homoiomereiai* yapıların sonsuz sayısının sonsuza dek tek bir karışımdan ayrıldıkları düşüncesiyle, her şey her şeyde fakat her biri baskın olanla karakterize edilir, *Physika*'nın ilk kitabının başlangıcında söylediklerinden açıkça anlaşılır:

> "Her şey bir araya gelmiştir, hem sayı hem de küçüklükte sonsuzdur, aslında küçük sonsuzdur. Ve her şey bir araya geldiğinde, küçüklükleri, havaları ve her ikisi de sonsuz olduğu için hiçbir şey fark edilmedi; bunlar için hem sayı hem de boyutta her şeyin toplanması söz konusudur." Biraz ileride ise şöyle diyor: "Hava ve *aither* çevreleyen alandan ayrılıyor ve çevresi sayıca sınırsızdır." Ve biraz sonra: "Bu yüzden, her çeşit şey vardır, her türlü şekil ve renk ve çeşniyle karıştırılan her şeyde ve her şeyin tohumlarında. Bunlar ayrışmadan önce her şey bir arada olduğu için, herhangi bir renk bile ayırt edilemezdi. Bu, ıslak ve kuru, sıcak ve soğuk, parlak ve karanlık olan her şeyin karışımıyla önlenmişti, çünkü içinde fazla toprak vardı ve hiçbir şekilde birbirine benzemeyen sonsuz sayıda tohum vardı; diğer her şey bile diğerine benzememektedir."

*Homoiomereiai* hiçbirinin üretilmediği veya yok edilmediği, ama her zaman aynı olduğu, şu sözlerle ifade edilir: "Bu şeylerin böylelikle ayrıştığı, her şeyin ne daha az ne de daha fazla olduğu kabul edilmelidir. Hepsinden daha fazlasının olması mümkün değildir, hepsi eşittir."

Karışım ve *Homoiomereiai* için çok fazla söz söyledik. *Akıl* ile ilgili şöyle yazıyor:

> "Gerisi her şeyin bir kısmına sahiptir, ama *akıl* sonsuz ve bağımsız bir şeydir ve hiçbir şeyle karıştırılmaz, yalnız başına ve kendi başınadır. Eğer kendi başına ol-

masaydı, ama başka bir şeyle karıştırılmış olsaydı, eğer her şeyle karıştırılmış olsaydı, daha önce söylediğim gibi, her şeyin bir kısmı olduğu için, her şeyden pay alırdı. Ve içinde karışık olan şeyler onun tek başına oluşuyladır ve tek başına olabilmesi bir şeyi kontrol etmesini engellerdi. Her şeyin en güzel ve en saf halidir bu ve her şeyin ve en büyük gücün tüm yargısına sahiptir ve her ikisi de daha büyük ve daha küçük olan, tüm bunların kontrolünü *akıl* sağlamış ve başlangıçta dönmesini sağlamak için tüm devrimi kontrol etmiştir. Başlangıçta küçük bir kısımda dönmeye başladı, ancak şimdi daha büyük bir alan üzerinde dönüyor ve daha büyük bir alanı kapsayacak. Ve karışmış ve bölünmüş olan şeyleri, *akıl* her şeyi belirledi. *Akıl* her şeyi sırayla, neyin olacağı, şimdi ne olduğu[9] gibi, yıldızların, güneşin, ayın, havanın ve ateşin birbirinden ayrıldığı döngünün devrini kurdu. Bu devrim, ayrışmaya neden oldu. Yoğun seyrekten ayrılır, soğuk sıcaktan, karanlık parlaktan, kuru olan ıslaktan. Birçok şeyin birçok parçası vardır ve hiçbir şey tamamen ayrı değildir ya da başka bir *akıl*dan kurtarılmamıştır. *Akıl* tamamen benzerdir, her ikisi de hem daha büyük hem de daha küçüktür. Başka hiçbir şey başka bir şey değildir, ama bu şeyler her şeydir ve en basit deyişle her şeydir."

Burada iki katlı bir düzen ileri sürüyor, anlaşılabilir ve mantıklı olduğunu varsayarsak, yukarıdakilerden ve ayrıca şu ifadeden bu çok aşikârdır: "Her zaman olduğu gibi *akıl*, şimdi, diğer tüm şeylerin olduğu yerlerde, etrafta büyük miktarda ve bir araya getirilen ve ayrılan şeylerde bile emin bir şekilde vardır." Üstelik sözlerin ardından, "her şeyin karıştığı her şeyde her çeşit şey vardır ve her türlü şekil ve renk ve lezzet ile her şeyin tohumları, insanlar ve diğer canlılar oluşmuştur" diye yazıyor. Ve insanlar bizlerle birlikte şehir ve ekili tarlalar, güneş ve ay ve geri kalanı yerleşmişlerdi ve toprak onlar için her türlü ürün yetiştiriyordu.[10]

35.8'de Simplikios, bir sonraki alıntı cümleciğini ekler:

"Bu, ayrışmaya dair benim anlatımımdır, bu sadece olduğumuz yerde değil, başka yerlere de gerçekleşemezdi."

Simpl. *Phys.* 164.13 (Arist. 187b7f.): Anaksagoras, her biri bana (ya da hemen hemen herkese) göründüğü gibi çelişkili bir takım sonuçlar ya da varsayımlar ortaya koyar. İlkelerin sonsuz olduğunu başlangıçta doğru bir şekilde söylüyor:

"Her şey bir araya gelmişti, hem sayı hem de küçüklükte sonsuzdu" ve ilkeler arasında ne küçük, ne de en büyük olanı yoktur: "Küçüklerin" diyor, "en küçüğü yoktur, ama her zaman daha küçük bir şey vardır; bunun için, olanın olmaması imkânsızdır. Benzer şekilde, her zaman büyükten daha büyük olan vardır ve bu, sayısal olarak küçük olana eşittir. Kendisiyle ilgili olarak her şey hem büyük hem de küçüktür. Çünkü eğer her şey her şeydeyse ve her şey her şeyden ayrılırsa, daha

küçük bir şey göründüğünden bile ayrılabilir ve en büyük görünen şey kendinden daha büyük bir şeyden ayrılmıştır." Açıkça şöyle der: "Her şey, *akıl* hariç her şeyin bir kısmını içerir ve bazı şeyler *akıl*ı bile içerir" ve yine: "Geri kalan, her şeyin bir parçasına sahiptir, ama *akıl* sonsuz ve bağımsız bir şeydir ve hiçbir şeyle karışmaz." Başka bir yerde ise diyor ki: "Hem büyük hem de küçük bölümlerin sayıları eşit olduğundan, bu şekilde her şeyde her şey mevcut olmalıdır. Ayrı bir varlık imkânsızdır, ama her şeyin bir kısmı vardır. En küçüğün olması imkânsız olduğu zaman, hiçbir şey ayrılmaz ya da kendi başına olamaz, ama tıpkı başlangıçta olduğu gibi, şimdi de her şey bir aradadır. Her şey, daha büyük ve daha küçük olan her şey ayrılan şeylerin eşit bir sayısını içeren birçok şeyi içerir."

Anaksagoras ayrıca algılanabilir *homoeomer*lerin her birinin kendi karakterini bir araya getirerek, benzerlerinin bir araya gelmesinden elde edildiğine inanır. Şöyle yazıyor: "Bu şeyler en açık ifadeyle her şeyden ibarettir." *Akıl*ın onları ayırmaya çalıştığını ama bunu yapamayacağını söyler gibi görünüyor.

Anaksagoras'ın bu gibi varsayımları ile savaşırken Aristoteles, sonsuz sayıda ilkenin var olduğunun iddia edilmesiyle çelişir.

a.g.e. 166.10: Anaksagoras, prensiplerini sadece sayıca değil aynı zamanda da sınırsız olarak kabul ettiğinde mantıksız sonuçları da kabul etmelidir ve bu da bu prensiplerin ürünlerinin de bilinemez olduğu sonucudur.

a.g.e. 167.7: İstediğiniz boyda bir et parçası olması mümkün değildir, çünkü et bir hayvanın bir parçasıdır ve bir parçası olduğu hayvanın kendisi uygun büyüklükte olacaktır. Fakat Anaksagoras'a göre, bu tür *homoeomer* cevherlerdir ki hayvanları oluşturur ve onların içinde çözülürler çünkü onun görüşüne göre, bundan daha üstün bir şey yoktur. Bu nedenle büyüklükleri de kendi türünden vazgeçmeden arttırabileceği noktayla sınırlıdır. Eğer her bir büyüklükte sonsuza kadar bölünebilecek bir nesne varsa ve bu nedenle söz konusu miktar her zaman daha küçükse, bunun *homoeomer*lerin basitçe büyüklükleri değil, zaten belirli türlerin (et, kemik, kurşun, altın vb.) büyüklükleri olduğunu anlamalıdır; bunlar sonsuzluğa kadar bölünemez ve belirli karakterlerini yine de koruyamaz. Büyüklük olarak, onlar da sonsuzca bölünebilir, ama artık et ve kemik olarak değil.

a.g.e. 35.13: Biraz sonra da (Simplikios sadece fr.4'ten alıntı yapmıştır) bu ikisi arasında karşılaştırma yaparken şunları söylüyor (yani karışım ya da birlik ve ayrılık halleri arasında): "...bu şeyler dönüp kuvvetle ve hızlı hareketlerle ayrıldıkça, bu gücü uygulayan hızlılıktır. Onların sürati, şu anda insanların dünyasında var olan hiçbir şeye benzemez, ama kesinlikle çok hızlıdır."

a.g.e. 175.11: Anaksagoras demiştir ki; "Bir şey diğerinden ayrılmaz ya da bölünmez, çünkü her şey her şeydedir" ve başka bir yerde de şunu söyler; "Nesneler balta ile kesilmez, ne sıcaktan soğuktan ne de soğuk sıcaktan kesilir" çünkü hiçbir şey kendi başına saflık halinde değildir.

a.g.e. 176.17: Ancak Anaksagoras, bildiğim kadarıyla, *aklın homoeomer*leri ayırmaya çalıştığını ancak bunu yapmanın imkânsız olduğu anlamına gelecek herhangi bir şey söylememiştir. O, harekete geçiren ve dönmeyi ve her şeyin ayrılmasının nedenini meydana getirenin *akıl* olduğunu söylemiştir; *akıl*ın devrimin sebebi olduğunu söyledikten sonra şunları ekliyor: "...işte bu devrim, ayrılmaya neden oldu. Yoğun olan seyrekten, soğuk olan sıcaktan, karanlık parlaktan, kuru ıslaktan ayrıldı." Biraz sonra şöyle devam eder; "Hiçbir şey tamamen ayrılmaz veya başka birinden bölünmez." Açıkça "yoğun, seyrekten ayrılmıştır" vs. dediğinde, bu aslında "bir şey başka birinden ayrılmaz"dan farklı bir anlam ifade eder. Ve bunların birbirinden türediğinden bahsettiğinde burada her şeyi kast etmez (bir çizginin beyazdan ayrıldığını söylemez), ama başka bir yerde de söylediği gibi "bir evren içindeki şeyler birbirinden ayrılmaz, balta ile kesilmez."

Simpl. Cael. 608.24 (fr.1'in girişinde *apeiron* ile *apeira* kavramlarından alıntı yaptıktan sonra): *apeira* ile muhtemelen bizim için anlaşılmaz ve bilinemez olanı kast etmektedir. Bu, "Bu yüzden teorik ya da pratik olarak ayrılan şeylerin sayısını bilemeyiz" cümlesiyle ifade edilmiştir. Onların tür olarak sonlu olduklarına inanıyor; çünkü *akıl*ın her şeyi bildiğini söylüyor ama eğer bunlar tam anlamıyla sonsuz olsaydı, bilinemez hale gelirdi, çünkü bilgi bilineni sınırlar diyor. "*Akıl* her şeyi bilir" diyor, "her karışmış olanları hem de ayrılanları, hem olanı, hem de olacak olanı."[11]

Simpl. *Phys*, 300.29: Burada *akıl*ı oluşumun bir etkeni olarak kullanır, varoluşun ayrılmaktan ibaret olduğunu ve ayrılığın sebebinin *akıl* olduğunu söyler. Anaksagoras'ın yazdığı şey şöyledir: "*Akıl* harekete başladıktan sonra, hareket eden her şeyden çekilmeye başladı ve *akıl*ın hareket ettirdiği her şey bölündü. Ve hareket ve bölünme devam ettikçe, devrim daha fazla bölünmeye neden oldu."

a.g.e. 178.33 (Empedokles, elementleri sonlu olarak, Anaksagoras sonsuz olarak kabul etmiştir), bu yüzden Anaksagoras, basit ve arketipsel niteliklerin değil, bileşiklerin elementler olduğunu farz ettiği için şöyle diyordu: "Ve bu devrim ayrılmaya neden oldu. Yoğun seyrekten, sıcak soğuktan, karanlık parlaktan, kuru da ıslaktan ayrıldı." Ve biraz sonra: "Burada bulundukları yerde toplanmış olan yoğun, ıslak, soğuk ve karanlık ve seyrek, sıcak ve kuru *aither*in bulunduğu bölgeye çekildi." Söylediği en basit arketipler birbirinden ayrılır ve "diğer şeylerden daha karmaşık-

tır" diyor, bazen bileşikler olarak bir araya gelir ve bazı zamanlar da yeryüzünden ayrılırlar. Dolayısıyla şöyle bir sonuca varıyor: "Bu şeylerden ayrıldıkları için, toprak sıkışır; su, bulutlardan ve topraktan ayrılır ve toprak taşlardan ayrılarak soğuk ile sıkıştırılır." Bu şekilde basit biçimlere geri dönerek Anaksagoras, ilkelere dair kendi felsefesini ilk prensiplere Empedokles'in yaptığından daha yakın hale getirmiş olacaktır. Muhtemelen Aristoteles ve Platon ve onlardan önceki Pythagorasçılar tamamen elementel olan ilkeleri, yani maddeyi ve biçimi, ve hatta unsurların nitel farklılıklarını alt etmek için nitelikten ödün vermeyen bir biçim çeşitliliğini kabul edenlere yaklaştılar ve bunun nihai maddeye yakın olduğuna inanarak piramidin tepesini ateşe, diğer figürleri de diğer elementlere ayırdılar. Demokritos bunu açık bir şekilde kavramış gibi görünüyor, ama basit cisimleri form ve madde olarak analiz etmek yönünde adım atmadığı için hedefinden uzaklaşmış görünüyor.

# V
# ARKHELAUS

*Yaşamı ve ilgi alanları.*

Kaynaklar Arkhelaus'un Anaksagoras'ın bir öğrencisi ve Sokrates'in öğretmeni olduğu konusunda hemfikir. Sokrates ile olan ilişkisi, daha sonraki kaynaklarda ortaya çıktığı gibi, günümüzün Sakız Adası'nın İyonyalıları tarafından da bildirilmiştir ve onun daha yaşlı olduğu gerçeği, yaşamış olduğu döneme dair tek bilgiyi bize vermektedir.[1] O bir Atinalı'ydı[2] ve Anaksagoras ile Sokrates arasındaki konumu sembolik bir önem kazanmıştı: fiziksel felsefecilerin sonuncusu olarak adlandırıldı, daha sonra antik dönemde *Sokrates Öncesi Felsefenin Şeylerin Doğası* ile olan ilgisi hususunda Sokrates bunu tamamen insan yaşamının sorunlarına çevirdi. Örneğin Hippolytus, "doğa felsefesinin Thales'ten öğrencisi Sokrates olan Arkhelaus'a kadar sürdüğünü" (1.10) yazar.[3]

Yazıları üzerinde sadece Suda'nın ifadesi var elimizde ve buna göre "bir fizyoloji kurmuş ve doğru ve yanlışın doğa tarafından değil, gelenek olarak kabul edildiğini düşünmüştür. Ayrıca başka konularda da yazdı." Yazdıklarından hiçbiri elimizde değil, muhtemelen Plutarch'taki dört kelime (DK'de fr. 1a) hariç ve kanıtlar üzerinde belirgin derecede küçük ve muhtemelen çok açık bir düşünür değilmiş gibi görünüyor. Doğru ve yanlış referanslar, etik konulardaki ayrı bir çalışmayı belirtmeyi amaçlayabilir. Genelde *fizikçi* olarak adlandırılıyordu, ama Sextus (*Math.* 7.14, a6) felsefenin hem fiziksel hem de ahlaki yönlerini ele aldığını ve Diogenes'i (2.16) "etik davranmış gibi gördüğünü" söylüyor, adil olmak ve adil yasalardan bahsediyor ve doğru ve yanlışa dair geleneksel yaklaşım hakkında bazı açıklamalar eklediğini belirtiyor. Hippolytus'taki doksografi (1.9.6, a4), dünyanın ve yaşamın kökenlerini, insan toplumlarının, yasalarının ve sanatlarının başlangıcına taşıdığını açıkça ortaya koymaktadır. Erken dönem Sofistlerin çağdaşı olarak, doğa ve gelenekler arasındaki en sevdiği antitezi kabul etmiş olabilir. Nispeten erken bir tarihe bakıldığında Diogenes'teki cümleler ve Suda'nın ima ettikleri düşünüldüğü gibi, onun öncülüğünü de yaptığı anlaşılıyor. Hippolytus'un kısa imalarından biri, Platon'un yaptığı konuşmada Protagoras ile aynı çizgiyi izleyerek onu hayal edebilmesidir; ahlak ve yasalar doğanın özgün bir armağanı değildi, fakat zamanla ve acı deneyimlerle elde edilmişti. Bundan daha fazlası söylenemez, ama şimdi Atina'daki sofist aydınlanmanın mayasına girdiğimizi ve bu noktada herhangi bir Atina filozofunun hiç değinilmemiş bir biçimde bırakıldığını hatırlatmakta fayda var.[4]

*Fiziksel prensipler*

Onun doğa felsefesinin geç dönem açıklamaları, örtük bölümler halindedir. Bu, hatalı gelenekler ve Anaksagoras ile karıştırılması nedeniyle olabilir, ancak benim izlenimim bir çok bakımdan ustasının peşinden koşarken, aynı zamanda orijinal olmak için çok uğraştığı ancak bunu başarılı bir şekilde yapamadığı yönündedir. Simplikios tarafından kaydedilen Theophrastos şunları yazmıştı: "Kozmogoni ve geri kalan hususlarda orijinal bir açıklama yapmaya çalıştı, ama Anaksagoras gibi o da aynı *archai*'yi göstermeye uğraştı. İkisi de *homoeomer*leri farz edip, archai'yi sonsuz sayıda ve heterojen kabul etti."[1]

Anaksagoras gibi başlangıca *akıl*ı yerleştirdi ama tam saflığını ve ayrıcılığını reddetti: "*Akıl* bile karışımı içeriyor" (Hippol. 1.9.1, A4). *Akıl*, hareketin asıl nedeni ve kombinasyon ve ayrışma için tanıklarımızdan biridir.

Fakat hiçbir yerde bunun bir *düzenin* kaynağı olduğu söylenmez, gerçekten de *Placita*'da "kozmopolit" gelgitini açıkça reddetmiştir ve Arkhelaus evrenin oluşumunu mekanik doğal güçlerin gündelik etkileşimine bırakma hususunda Anaksagoras'tan daha açık gibi görünüyor.[2]

Her ne kadar Hippolytus'un versiyonunda Anaksagoras da aynı *archai*yi kullansa da, Anaksagoras'ın yaptığı gibi madde karışımını tarif etmişti ve aynı şekilde *archai* ya da elementin bir "yoğunlaşma ve seyrelme" olduğunu söylemişti. Öte yandan Aëtius yani "Tanrı'yı ve *akılı aer* olarak adlandıran" filozof kısa ve şaşırtıcı bir ifadeyle "kozmosun ısı ve hareketten doğduğunu" söyler.[3] Anaksagoras ve daha önceki İyon düşüncesi, özellikle Anaksimenes arasındaki belirli yakınlıkların görüldüğünü düşünürsek, onları, *akıl*ın saf mesafeliliğini terk ettiklerini ve Anaksimenes'in canlı, kendi kendini harekete geçiren canlılığın bir karışım olarak açıklayarak bu fikre daha da yakınlaşmaya çalıştığını varsayabiliriz. *Akıl* ve madde, gerçekte Anaksimenes fr.2'nin saf hilozozmi ile, *aer*in ve yaşamın (*ruhun*) tanımlanmasına kadar geri gider. Orijinal ifade olan "her şey bir aradaydı" ile *aer*i tanımlamak kolaydı, Anaksagoras'ın kendisi de bu aşamada "*aer ve aither*in her şeyi kucakladığını" yazar (fr.1, s. 294f.). Arkhelaus'un yaptığı da buydu. Doksograpların en mantıklı sonucu budur, fakat bunlar nadiren doğru yorumlama modelleri olsalar da, bu konudaki tutarsızlıkları, Arkhelaus'un kendisinde belirli bir kafa karışıklığına yol açtığından şüphelenmek de aşırı olacaktır. *Arkhe* ve elementin *aer* olduğu şeklindeki kesin ifadesinin yanı sıra bize *archai*nin sıcak ve soğuk olduğunu, ya da sıcak ve soğuk olmanın iki sebebi olduğunu, hareket *archai*sinin sıcak ve soğuğun birbirinden ayrılmasından meydana geldiğini ve bir yerde de her şeyin *arkhe*sinin toprak olduğunu ifade eder![4]

*Kosmogoni*

Orijinal karışımı, sonuç olarak, karanlık bir sise benzetebiliriz ve bundan ilk ayrılanlar sıcak ve soğuk olacaktır, tıpkı Anaksimandros'un *apeiron*undan olduğu gibi, ancak Anaksimenes'in yoğunlaşma ve seyrelme sürecinden farklı olarak. Bu aslında Anaksagoras'ın bir tekrarıdır (s. 245). Ateş ve su şeklini aldılar (Aet. 1.3.6, a7). Sıcak tarafından "eritilen" su, merkeze aktı ve daha fazla soğuma ile toprağa yoğuştu.[1] Toprak, hava tarafından *işlendi* (belli bir pozisyonda tutuldu) ve hava da dışarıdaki ateşin dönüşü ile işlendi. Böylece toprak merkezde dinlenmeye devam ediyor (çünkü sıcağın hareket etmesi ve soğuğun aynı halde kalması bunun bir niteliğidir) ve bu, bütünün sadece çok küçük bir kısmıdır.[2]

Hava (orijinal hava değil, *ateşin işlemesi* tarafından üretilen, yani muhtemelen yanmış olan sudan gelen ısının etkisiyle oluşan hava), daha sonra daha da yandığı için yıldız haline gelir, ki bunların en büyüğü Güneş, ikincisi Ay'dır ve diğer farklı boyutlardaki cisimlerdir. Anaksagoras'ın kelimeleriyle bunlar ateşli taş topaklar halinde anlatılır (Aet. 2.13.6, A 15). Göklerin devrilmesinden önce, güneş yeryüzünde parlamıyordu, ancak daha sonra güneş onu ışıklandırdı, kuruttu ve havayı saydamlaştırdı.[3] Daha önce yeryüzü sulu bir bataklık halindeydi, kenarları yüksek ve içi boştu. Bu oyuk şekil güneşin neden yerleşik dünyanın farklı yerlerinde aynı zamanda yükselip gökte yerini almadığını açıklıyordu. Bu yaklaşım Anaksagoras'tan bir ayrılışı temsil ediyordu, ancak Demokritos tarafından kabul edildi.[4]

*Yaşayan Yaratıklar*

Arkhelaus'un hayvan yaşamının kökeni hakkında söylediği iki şey vardır:

(a) D.L. 2.17: "Hayvanların, ılık olduğu zaman yeryüzünden doğduğunu ve dünyanın besin olarak hizmet etmek için süte benzeyen bir sızıntı gönderdiğini söylüyor: Yeryüzü, insanları da bu şekilde üretti."

(b) Hippol. 1.9.5 (A4): "Hayvanlar ile ilgili olarak, dünya, her şeyden önce sıcak ve soğuğun harmanlandığı alt kısmında ısındığında, insan dahil birçok hayvan türünün ortaya çıktığını söylüyor. Hepsi aynı beslenme tarzına sahipti, bu sızıntıdan besleniyorlardı ve kısa ömürlüydüler. Daha sonra birbirlerinden doğmaya başladılar."

Yeryüzündeki hayvanların ve insanın ısının etkisiyle ortaya çıkması, Anaksimandros ve Empedokles (s. 73, 180, 183) de dahil olmak üzere birçok filozof tarafından rasyonelleştirilen çok eski bir inanışı bir kez daha yansıtmaktadır. Sıcaklığın gerekli oluşu bu kısa açıklamalarda fazla belirtilmemiş olsa da, Arkhelaus için dünyanın bataklık

ya da bir göl olarak başladığını biliyoruz. Üreten toprak ve insan bir anne arasındaki analoji ciddiye alınmıştı ve burada dünya, yavrularını beslemek için sütsü bir sıvı sağlamasıyla daha ileri bir aşamaya taşınıyordu.[1] Bu, daha sonra Epikouros'çular tarafından ele alınacak olan bu garip düşüncenin ilk ortaya çıkışıdır.[2]

Arkhelaus, Anaksagoras'ı, bazılarının daha yavaş ve diğerlerinin de daha hızlı olmasına rağmen, *akıl*ın tüm hayvanlarda mevcut olduğunu söyleyerek kopyalamıştır (Hippol. 1.9.6). Theophrastos, kendi algılayışında değinmeye değer duyu algıları olduğunu düşünmüyordu, bu yüzden muhtemelen bunlar orijinal değillerdi. Bu husta Diogenes'teki (2.17) hatalı ifadeden başka hiçbir şey bilmiyoruz, ki bu da "sesin hava sarsıntısı ile üretildiğini söyleyen ilk kişidir" şeklinde bir ifadedir.

*Sonuç*. Arkhelaus, öğretmeninin madde teorisini kabul eden Anaksagoras'ın bir öğrencisiydi, ama açıkça göründüğü gibi, onun hakkında çok az şey söylemişti ve sadece kozmosun sıcak ve soğuğun orjinal *aer* benzeri bir kütleden ayrıldığı konusunda yoğunlaşmıştı ki bu da mevcut dünyanın archai'si olarak düşünülebilir.

Maddenin *homoeomer*ci teorisinin üzerinden hızlı bir şekilde geçmesi doğaldır, çünkü bu konu zaten ustalıkla ele alınmıştı ve sadece daha az yetenekli bir öğrencinin elinde bozulmuşitu.

Kendi kozmogonisinde, mümkün olan her yerde, daha önceki İyon modellerine geri dönme eğilimini daha da ileri götürdü. Bu, mesela *akıl*ın saflığı ve uzaklığın fikrinin terkedilmesi ve kendi Anaksimenesçi teorisinde, göksel cisimlerin, nadiren de olsa hava tarafından üretildiği gibi yaklaşımlar, öğretmeninin bıunların yeryüzünden zorla kopan cisimler olduğu yaklaşımından ayrılır.

Spekülasyonlarını insan toplumunun, yasaların ve sanatın kökenlerine doğru ve yanlış üzerine taşıdı. Yapıtının bu bölümünde, geleneksel doğa antitezinin özgün formülü olarak, doğru ve yanlışın şeylerin doğasında hiçbir yeri olmadığı şeklinde yorumlanmaya layık olduğu fikri, belki de şöhreti bakımından en iyi iddiasıdır. Beşinci yüzyılın ikinci yarısında Atina düşüncesinin en sevdiği slogan buydu ve bir yanda Sofistler ile diğer tarafta Sokrates ve Platon arasındaki çekişmenin en büyük savaş alanını meydana getiriyordu.[3]

# VI
# BEŞİNCİ YÜZYILIN İKİNCİ YARISINDA FELSEFE

Arkhelaus'ta iki kozmogonik spekülasyon ve etik ve sosyolojik bir teori bulduk. Yunan düşüncesinin tarihinde bu kavşakta bu iki alanın ilişkilerini biraz duraklatmak ve değerlendirmek iyi olacaktır. "Sokrates öncesi" terimi, Sokrates ve Sofistlerin yanı sıra daha sonraki düşünürlerin aksine altıncı ve beşinci yüzyılın tüm "fiziksel" filozoflarını kapsayacak şekilde yaygın olarak kullanılmaktadır.[1] Bu, geleneksel bir bakış açısına göre, belirli bir noktaya kadar, ciddi düşünürlerin ilgisinin, dışsal doğa, kozmogoni ve kozmoloji dünyasında, fiziksel ve hayvansal olana odaklandığı anlamına geliyordu ve bu noktada yeni bir düşünce iklimi gerçekleşmişti. İnsan, artık ilgi odağı olarak evreni almış, doğa felsefesi arka plana düşerken ahlaki ve politik teori gelişmeye başlamıştı. Bu kronolojik bir ardıllık meselesiydi ve söz konusu değişim büyük ölçüde tek bir adam, yani Sokrates sayesinde gerçekleşti. Bu görüş, kökenini, mantıksal açıklamalarından ziyade onun tarihi için daha uygun olan, düzenlilik ve sistem sevgisi ile Aristoteles'ten alır. Doğal olarak, Sokrates ile doğanın araştırmasının sona erdiğini ve filozofların dikkatlerini pratik ve politik mükemmelliğe dönüştürdüğünü söyler ama daha da geriye kadar uzanır, Platon'un *Phaedo*'daki otobiyografik pasajına kadar ulaşır, ki bu da Sokrates'in kendi aklında yer alan fiziksel araştırmalarla ilgili hayal kırıklığını açıklıyor.[2]

Gerçeklerden yoksun olmasa da, bu tez, basit biçiminde beşinci yüzyılın ikinci bölümünde yaşanan olaylar dizisine dair yanlış bir izlenim yaratma eğilimindedir. Belki de, mikrokozmos ve makrokozmosun birbirine kenetlenmesi, evrenin insan ilişkileri açısından yorumlanması, daha önceki düşünürlerde bile tespit edilebilen adaletten daha azıdır. En başta gelen *diké* kavramı, yani adalet, soyut bir prensip miydi yoksa güçlü bir Tanrıça mı? Anaksimandros, bu işi büyük kozmik süreçlerde gördü. Heraklitus'ta güneşin gidişatına dair tedbirleri koruyarak, dünyanın varolduğu ve "insan günahlarına karşı güçlü olduğu" kozmik çekişme ile özdeşti. Aynısı, *nomos*, yani kanun, insan ve dünyayı yöneten tek ilahi bir yönetmelik için de geçerlidir.[3] Parmenides için, bir şeyin veya yok oluşunu yasaklayan şey *dike*dir. Xenophanes, insan ilişkilerine daha açık bir şekilde ilgi duyuyordu ve tekrar Jaeger'den alıntı yaparsak, Tanrı'nın bilgisi üzerine insan *aretè*'sini bulmaya yönelik cüretkâr girişimi ve evren, kozmolojik bilim ve eğitim arasında içten bir bağ kurmuştu. İtalyan geleneğinde,

# BEŞİNCİ YÜZYILDA FELSEFE: KRONOLOJİ*

| ONYILLAR | 'SOKRATES-ÖNCESİ' | SOFİSTLER | DİĞERLERİ | OLAYLAR |
|---|---|---|---|---|
| 500-490 | Genç bir Parmenides<br>Empedokles doğdu (492 civarı)<br>Anaksagoras doğdu (500 civarı) | (490 veya daha öncesi) | (499).<br>Herodotus doğdu (495)<br>Sophokles doğdu (496)<br>Genç bir Pindar (518 öncesi)<br>Perikles doğdu | |
| 490-80 | Zeno doğdu?<br>Arkhelaus doğdu (Anaksagoras'tan daha genç ama Sokrates'ten daha yaşlı) | Gorgias doğdu (483) | Euripides doğdu(484) | Pers Savaşları |
| 480-470 | Xenophanes öldü | Prodicus doğdu (muhtemelen Protagoras'tan 20 yıl sonra) | | |
| 470-460 | Anaksagoras ve Apollonia'lı Diogenes 467'den sonra eserler yazdılar (bak. sütun 5) | ?Antiphon doğdu (kabaca Sokrates'le çağdaş) | Sokrates doğdu (469)<br>Sophokles'in ilk eseri (468) | Anaksagoras ve Apollonia'lı Diogenes tarafından zikredilen meteorun düşüsü (467) |
| 460-50 | Demokritos doğdu (460 civarı) | Critias doğdu (455)<br>Antisthenes doğdu (455) | Aristophanes doğdu (450)<br>Thukydides doğdu<br>Euripides'in ilk eseri (455 civarı) | Parmenides, Zeno ve Sokrates Atina'da bir araya geldi (450 civarı) |
| 450-440 | Leukippos fl.<br>Empedokles öldü | | | Sokrates Atina'da Protagoras, Prodicus ve Hippias ile bir araya geldi (?433)<br>Peloponnes savaşının çıkışı (431) |
| 430-420 | Apollonis'lı Diogenes 423'ten önce eserler yazdı<br>Demokritos yazıyor<br>Anaksagoras öldü (428) | | Perikles öldü (429)<br>Aristophanes, Clouds(423)<br>Herodotus öldü (?425)<br>Platon doğdu (427) | |
| 420-10 | | Protagoras öldü (430) | | |
| 410-400 | | Critias öldürüldü (403) | Sophokles öldü (406)<br>Euripides öldü (406)<br>Thukydides öldü (? 400 civarı) | Peloponnes savaşının sonu (404)<br>Otuz Tiran Hükümdarlığı (404) ve demokrasinin restorasyonu (403) |
| 400-390 | Demokritos öldü (s. 386, n.2) | | Sokrates infaz edildi (399) | |

bu bağlantı daha da belirgin ve gerekliydi. Pythagorasçılar bireysel ruhu ve toplumdaki uyumlarını yeniden üretmek amacıyla kozmik düzeni incelediler. Kosmos kelimesinin kendisinden yapılan kullanım, bunun ayrılmaz bir parçasıdır. Diğer kullanımlarına ek olarak beşinci yüzyılda siyasi bir önemi de olduğu göz ardı edilmemelidir.[4] Herodotus, Sparta'nın Lycurgan anayasasından ve anayasayı bir demokrasiye veya oligarşik bir anayasaya dönüştürmek isteyen bir Boeotian partinin Thukydid'lerinden söz ettiğinde, kullandıkları isim kozmos'dur.[5]

Beşinci yüzyılda, filozoflar arasında fiziksel dünyaya karşı özel bir ilgiden, insanlık meselelerine yönelik bir kaygıdan bahsetmeyi yasaklayan bazı hususlar vardır. Yine de entelektüel devrim hep aynı şekilde gerçekleşti. İyonya'da benzer şekilde Anaksimandros tarafından *dike*nin kullanılmasında ve hatta daha çok Heraclitus ve Batı Yunan Parmenidesçileri ve Empedoklesçilerinde bile, bir mitolojik geçmişten miras kalan dinsel tonlar algılanabilir. Parmenides, Xenophanes ve Empedokles şairlerin ve şiirsel geleneğin mirasçılarıydılar. Bu, ahlaki ve dini bir dille, Solon ve Theognis'in izinden giderek Homeros ve Hesiod'a geri dönen bir gelenekdi. Beşinci yüzyılda Atina'da tanıştığımız yeni ruh, dine, tam anlamıyla hümanizme karşı bilinçli tepkilerden biridir. İnsan doğasını özerk olarak görür ve daha yüksek güçlerin varlığını, ya insan yapımı bir kurgu olarak şüpheli veya açık şekilde kabul eder. Aynı zamanda şairlerin gnomik bilgeliği, sistematik olarak tartışılan etik ve politik teoriye dönüştürülüyordu. Bu, Sofistlerin önde gelen bir rol aldığı devrimdir.

Kronolojiye göre, aşağıda verilen tablo bazen unutulan birkaç ilginç gerçek veriyor bize. Tarihlerin çoğu sadece yaklaşık olarak bilinmekte, ancak kendimizi on yıllar içinde sınırlandırırsak, biraz güven içinde konuşabiliriz. Bir ya da iki yıl içinde doğru olma şansının yüksek olduğu durumlarda, en olası tarih parantez içinde belirtilmiştir. Sofistlerin en etkili olanlarından Protagora ve Gorgias, Elea ve Arkhelaus'un Zeno'sundan daha eski ve Demokritos'tan 30-40 yaş daha büyük olan Empedokles ve Anaksgoras'ın neredeyse tam çağdaşları olduğu ortaya çıkıyor. Prodicus da Demokritos'tan daha yaşlıydı ve kabaca Eleacı filozof Melissos'la çağdaştı. Bu adamların eserlerini tam olarak ne zaman yazdıkları, doğumlarının ve ölümlerinin tarihlerinin belirlenmesinden daha da zorlaşsa da, Sofistler sütunundaki (evrensel olarak kabul edilen) *fizikçiler*in de ters yönde etkilenmesine izin vermeliyiz. Burada birbirlerinin eserlerini okuyan ve çoğu zaman kişisel olarak tanışmış olan çağdaşlarla ilgileniyoruz.

Ortak toplantı alanı Atina idi. Sadece Sokrates ve Arkhelaus şehrin yerlileriydi, ancak Perikles'in Atina'sı olağanüstü bir gücün entelektüel bir mıknatısıydı. Burada genç Sokrates, 450 yılı civarında Parmenides ve Zeno'ya karşı zekasını netleştirebilirdi. Clazomenae'den gelen Anaksagoras otuz yıl orada kalmıştır. Sokrates'in kitabı-

nı okudu ve öğrencisi Arkhelaus tarafından eğitim aldı. Protagoras profesyonel bir öğretmendi ve on yıldan fazla bir süre orada çalıştı. Perikles tarafından burada ona İtalya Thurii'deki kolonisinin mevzuatı ile Herodotus ve muhtemelen Empedokles ile tanışacağı bir vakıf emanet edildi.[6]

Protagoras ile aynı kuzey kentinden gelen atomcu Demokritos da Atina'ya geldi ve orada bir kaynağa göre birkaç yıl geçirdi.[7] Gorgias, Sicilya'daki Leontini'de bir elçiliğin başına geldi ve 427'de Atina'ya gönderilerek burada muazzam bir etki yarattı. Günün önde gelen konuşmacısı olmasının yanı sıra, diğer adacı arkadaşı Empedokles tarafından eğitilen bu düşünür duyum teorilerini biliyor ve benimsiyordu ve Eleacı mantığında buna dair bir egzersiz yazabiliyordu. Atina'daki resmi büyükelçiliğinin, onun tek ziyareti olması pek olası değildir. Prodicus ve Hippias, Peloponez Savaşı'nın patlak vermesinden kısa bir süre önce Atina'da Protagoras ve Socrates ile konuşmuşlardı. Prodicus, Platon'un sık sık buraya geldiğini ve Hippias'ın da bir kereden fazla gelmiş olacağını söylüyor. Apolloniali Diogenes tarafından Atina'ya yapılan bir ziyaretin kaydı yoktur ancak görüşlerini Euripides ve Aristophanes'le çok iyi tartışmışlardır. Bunlar ve o zamanın diğer Atinalı yazarları, örneğin Sophokles ve Thukydides ve Atina'ya gelen ve Thurii kolonisine yerleşmiş olan Herodotus, hem doğa filozoflarının hem de Sofistlerin fikirlerinin geniş şekilde yayılmasına tanıklık ediyorlardı. Aristoteles Empedokles'ten bahsederken gerçekten de son derece nezaket dışı bir şekilde onun bir şairden ziyade bir doğa filozofu olduğunu söyler (*Poet.* 1447b19).

Kozmolojik ve fiziki spekülasyon çağının tamamen Sokrates ve Hristiyan hümanizminden önce olduğunu farz etmek, Demokritos'un Protagoras'la olan ilişkisinden kaynaklanan bir hata örneğidir. Alfieri gibi Demokritos da "Presocratico in ritardo"sunda da onun Protagoras'ın (D.L. 9-42) gerçekten sübjektif olan bilgi teorisine karşı "ikna edici ve uzun bir süre boyunca" yazdığını yazdığını belirtmiştir (Plut. Colot. 1109a). Sextus, bu faaliyette Platon ile örtüşür, gerçektende bu öznelliğe karşı kasıtlı olarak yöneltilen "tüm insanlar için aynı şey iyi ve doğrudur" (fr.69) iddiasını kabul etmekte haklı olduğu hissedilebilir.[8] Benzer şekilde, yüksek ahlaki önceliği (fr.264) anlatırken "hiç kimsenin bundan haberi olmayacaksa bile, kişinin kasıtlı bir şekilde kötülük yapmaması gerekir" der. Antiphon ve Critias'ın ahlak ötesi düşüncesine göre ise, yanlış yapmamanın tek sebebi, yakalanma korkusudur.

Hümanizmden sadece doğal bilimi değiştirmenin bir nedeni olarak söz etmemesinin bir nedeni, her ikisinin de önemli ölçüde örtüşen çıkarlarıdır. Sofistlerin bazıları, astronomi ve diğer özel dersleri de kendi öğretimlerine dahil eden bilge kişilerdi.

Aksine, atomik madde teorisiyle tanınan Demokritos ise etik üzerine yoğun şekilde yazmıştı. Arkhelaus'ta özellikle görüldüğü gibi, *doğa* ve *insan* arasında hiç bir

çizgi yoktu. Kozmologlar spekülasyonlarına her zaman hayvan ve insan yaşamının kökenini dahil etmişlerdi. Medeniyetin ve sanatın başlangıcı hakkında teoriler oluşturmak için söylenenler, aynı sürekli öykünün bir parçası gibi görünüyordu ve kişinin sosyal ve siyasal kurumların kökeni hakkındaki görüşleri, günümüzde doğanın ve kullanımının kavramsal olarak çeşitlendirildiği (veya renklendirildiği) yaklaşımın bir benzerini yansıtıyordu. Bu evrensel kapsama dair spekülasyonlar Anaksimandros'a kadar gidebilir ve Vlastos'un dediği gibi, Anaksagoras tarafından bunlar kesinlikle kabul edilmişti, çünkü medenileşme kozmik bir bölümdür.[9] Bu yüzden, yararlı sanatların, toplumların ve ahlakın kökenine dair anlatımlar Platon'un Protagoras'ın ağzından dillendirdiği, yararsız olanı hor gören ve politika sanatını ona öğrettiği iddia edilen Sofist Demokritos ve Diodoros'un koruduğu kozmoloji ile paraleldir. Onun hayvanların fiziksel üstünlüğünün insanın zekasıyla savaştığına dair yaklaşımı (fr.21b) Anaksagoras'ta aynen karşımıza çıkar. Öte yandan, sanatın kökeniyle de ilgilenen Demokritos, bunu hayvanların gözlem ve taklitlerine bağladı; örümcek bize dokumayı, kırlangıç ise ev yapmayı öğretti. Sanatın kökeninde insan zekasına vurgu yaparak, her üç trajedi yazarı tarafından da bunlar öykü karakterlerinin ağızlarından bize iletilir.[10]

Bu o dönemde fiziksel ve hümanist felsefe arasında olan bir bağlantıdır. Bir diğeri ise *physis* "doğa" kelimesinin kendisidir. İyonyalı bilim adamları bunu, genel anlamda, gerçekliğin toplamı ya da kökeni ve mevcut yapı için kullandılar ama tabii ki, Odise'deki bitki gibi, daha erken bir tarihte, yapıya veya forma ya da belirli şeylere ya da türlere de uygulanmıştı.[11] Beşinci yüzyılda, özellikle insan doğası ve bunun çoğulu, bireysel insanın doğası olarak kullanılmaya başlandı. Euripides'te "fanilerin doğuşunu" okuruz. Oidipus Tyrannus'taki Creon, "Oidipus'unki gibi kendilerine yük oluyor" diyor. Aristophanes'te "öğretmenin olmadan, doğadan zekice öğrenmeyi", Tucydides'in Themis karakterlerini tanımlamasıyla yakından eşleştirildiğini duymaktayız; *Physis* doğuştan dahi olarak Pindar'ın öğrenmesiyle zaten zıtlık gösteriyordu.[12] Kelimenin insan doğasına, özellikle de zekanın ayırt edici özelliklerine yönelik bu uygulaması, Jaeger (Paideia, I, 303) tarafından "önemli bir çıkış" olarak tanımlanmıştır... *Physis* kavramı bütün evrenin tek bir parçasına –insanoğluna- aktarılmıştır. Buna bütünden kısma transfer demek, abartıdır. Homeros'tan beri, fizik kelimesi tüm evrenin yanı sıra tek bir şey ya da tür için de kullanılmıştır. (Parmenides, ayın *physis*inden bahseder.) Bu çok yaygındı; Oidipus'un, Teiresias'a bir kayayı öfkeye taşıyacağını söylemesi gibi, bir şeyin fiziği o şeyin kendisi için bir periphrasis'ten daha fazlasına ihtiyaç duymaz. (Burada tam mana bir kayanın *physis*idir, O.T. 334f)

Bununla birlikte o dönemde insan doğası üzerine yapılan çalışmaların giderek artan oranda dikkat çektiği doğrudur. Bu süreçte insan Hipokrat tedavisi ile fiziksel bir

organizma olarak desteklendi.[13] "İnsanın doğası" ve "insan doğası" hem Hipokratik ifadelerdir ve hem de ikincisi, ilkinin adının tedavideki sıfatıyla ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Apollonialı Diogenes ve Demokritos tarafından da bir unvan olarak kullanılmıştır. Hastalıkları anlamak ve tedavi etmek için hem genel olarak insanın fiziki hem de bireysel hastaların çeşitli *physis*leri ile aşina olmak şarttı. *Epidemics VI*'da "bir tanıda herkesin ortak fizik bilgisinden ve her bireye özgü olanlardan" bilgi edindiğimiz yazar, buna göre gerçek doktor *bünyeler*dir; doğa kendi için yollar bulur ve talimat olmadan gerekli olanı yapar. *De humoribus*'a göre, farklı bünyeler farklı iklimlerde ve yerlerde daha iyidir. Bir aforizma, hastaların fiziklerinin onlara uyması durumunda hastalıkların daha az tehlikeli olduğunu söyler ve *De arte* ise hem hastanın hem de hastalığın *physis*inden söz eder.

Her insanın *bünyes*inin kendine özgülüğü zaten Empedokles tarafından kabul edilmişti (yukarıdaki f.110.5) ve Hipokratik külliyatta sürekli olarak vurgulanmaktaydı. Başka bir örnek *De Flatibus*'ta yer alır: "Bir beden diğerinden, bir *physis* diğerinden, bir diyet diğerinden farklıdır." Rejim hakkında doğru bir şekilde yazmak için (bu konudaki tezini söylüyor), "önce her bir insanın *physis*ini fiziğini tanımalı ve ayırt etmelidir."[14] Empedokles ve Parmenides'in epistemolojisiyle birlikte fr.16 (s.67), bu Protagoras'ın göreceli bilgi kuramına iyi uyuyor. Hipokrat tezleri beşinci ve dördüncü yüzyıllara kadar uzanıyor ve her birinin kesin tarihi belirsizdir. Fakat Hipokrat bizzat Sokrates (kabaca 469) ile çağdaştı ve beşinci yüzyılın doğal ve hümanist felsefesinin entelektüel çevresine ait olan insan doğasının doktrinleriyle örtüşüyordu. Söylemeye gerek yok ki, daha genel bir *physis* duygusu da eksik değildi; doğaya dair yazılanlarda, şeylerin doğasındaki düzene gönderme yapanların eleştirilerini buluyoruz.[15]

Bu, doğa filozofları ve hümanistler arasındaki başka bir bağlantıya, yani *physis* ve *nomos* (kullanım, gelenek, kanun) arasındaki ilişki sorununa ilişkin çağdaş bir heyecana yol açar. Bu daha sonra daha ayrıntılı ele alınacaktır. Burada, eskiden beri, kanunun, ilahi kökeninden dolayı değişmez olarak kabul edildiği söylenebilir. Heraklitus'un dediği gibi (fr. 114), "Tüm insan yasaları bir Tanrıça tarafından beslenir." İlahi ve değişmez olarak *physis* ile insan yapımı ve değişebilir olan *nomos* arasındaki aztitez Hipokratik yazılarda yer alır.[16] Sofistler için bu temel bir ilke idi. *Locus Classicus*, Antiphon'un uzun papirüs fragmanıdır; burada doğal ve geleneksel ahlak arasındaki farklılıklar ortaya çıkarılır ve Platon'un sayfalarında sürekli olarak kendi dünya görüşünün baş düşmanı olarak yer alır. Bu metin sofist biçimi içinde Parmenides'ten bu yana gelen felsefi görünüş ve gerçeklik arasındaki ayrımın ahlaki terimlerine yapılan bir çeviriydi. Empedokles, doğum ve ölümün gerçek olmamasına rağmen, bunlardan bahsederek *nomos*a uyacağını söyler. Bu fikrin zirve noktası, görünmeyen gerçekliği sadece bir fenomen olarak almak suretiyle tek başına homojen

atomların gerçekliği oluşturduğunu (*physis*, fr.168) kabul eden Demokritos ile birlikte gelir; lezzet, sıcaklık ve renk gibi hissedilebilir nitelikler sadece *nomos* ile bu sıfata sahip olur (fr.125). Bunlar, dış nesneleri oluşturan atomlar (veya bunlardan boşalan atomların tabakaları) ile kendi bedenlerimiz arasındaki etkileşimin öznel sonucudur -ve iki insanın atomik yapısı özdeş olmadığından, iki insanın hissi de aynı olmayabilir. Apolloniali Diogenes algıladığımız şeyin, fizik değil *nomos* meselesi olduğuna karar vermişti. Bu arada Sofistler tarafından göreceli bir bilgi teorisi de vaaz edildi. Bunların atomculardan ya da Anaksagoras'tan ya da onlardan gelen fiziki filozoflardan öğrendiklerini söyleyemeyiz. Pindar'ın "her şeyin kralı *Nomos*" şarkısını söylemesine neden olan çağın ruhunun bir parçasıydı bu. Bu daha genel olarak, Herodot'un farklı ırkların uyuşmaz geleneklerini ve inançlarını keşfettiği ve anlattığı sözler içinde ortaya çıkar ve Xenophanes'in Etiyopya ve İskit tanrılarında da bunun bir öncüsü görülür (cilt 1, 371). Bu konuyla yakından bağlantılı olarak, çeşitli becerilerin edinilmesinde, özellikle de sosyal ve politik ilişkilerde başarı getiren *aretê*nin doğal bağış ve öğretimde oynadığı rolün arayışı vardı. Sofistlerin bu başarıları sunma iddiasından pratik bir aciliyet ortaya çıkmış ve Platonik diyaloglardaki figürlerin beşinci yüzyıl edebiyatında tespit edilebilen "erdem öğretilebilir bir şey midir" sorusu gündeme gelmiştir.

İyonyalılar, özgür sorgulama geleneğini başlatmış, her şeyi rasyonel eleştiri ve tartışmanın çıtasına getirmişti. Beşinci yüzyılda, bu gelenek kendisini, hem doğal yaşama hem de hümanistlerin arasında Atina'ya sağlam bir şekilde oturtmuş, bu dönem ve mekâna genel olarak verilen *aydınlanma* unvanını haklı kılmıştır ve o zamana kadarki ilkelerin en temel ve evrensel olanıdır; her yerde ilahi nedensellik yerine doğanın ikamesi.[17] Fizikçiler arasında, daha önceki İyon düşüncesine karşı bir tepki belli doktrinlerde fark edilir; Apolloniali Diogenes, Himera'lı Idaeus ve kendi tarzıyla Arkhelaus, ana madde olarak havayı seçmede Anaksimenes'e geri dönerler ve kozmogoninin temel süreci olarak da maddenin seyrelme ve yoğunlaşması yaklaşımını benimserler. Sıcak ve soğuk, hem kozmolojik hem de biyolojik teoride, Anaksimandros tarafından kendilerine verilen hayati rolü oynamaya devam etmektedir.

* Tabloyla ilgili not: Pythagoras'ın yaşamına dair kronoloji karşımıza son derece zor bir problem çıkarıyor. bak. Fritz, RE xxiv (1963), 179-87 ve J. P. Barron'ın CQ, 1964'teki Sami tarihine dair yaptığı yeniden tarihleme, özellikle s. 226f. Timaeus öyle anlaşılıyor ki onun ölüm tarihini 480 gibi geç bir döneme yerleştiriyor, fakat Barron'ın çalışması bunun 500'den önce olabileceğini işaret ediyor. Umarım bunu buraya dahil etmem kafa karıştırıcı olmamıştır, burada dikkat çekmeye çalıştığım husus, Pythagoras 500'den önce ölmüşse bile Sokrates'in ölmüyle onunkini ayıran zamanın bir yüzyıldan fazla olmadığıdır.

# EK

*Dönemin Bazı Daha Az Önemli Figürleri (Hippon, Kratylos, Kleidemos, Idaeus, Oenopides*

Hippon, bu dönemin tipik bir eklektiğiydi, zamanındaki başkaları gibi, fizyolojiye güçlü bir ilgi duyan ama büyük bir özgünlüğü olmayan bir doğa filozofuydu.[1] Aristophanes'in çağdaşları olan Cratinus tarafından, Aristophanes'in *Bulutlar*'ından (M.Ö. 423) bir süre önce *Panoptai ya da Omniscients* adlı bir oyunda hicvedildi. Çoğunlukla taşıdığı ve apaçık bir neden verilemeyen *ateist* etiketi, oyunun sonucu olarak ona yapışmış olabilir çünkü Cratinus'un onu dinsiz olarak temsil ettiği söylenir ve biz de bunun yapıldığını biliyoruz.[2] *Bulutlar*'da benzer bir karakterizasyonla Sokrates'e, Empedokles'ten sonra yazdığı şey, Aristoteles'in notundan (*De an.* 405b3) yani ruhun kan olduğunu söyleyenleri eleştirişi, makul bir şekilde çıkarılmıştır.[3] Kendisinin Samos, Metapontum, Rhegitun ve Crotonlu olduğu söylenmiş, Pythagorasçı yaklaşıma sahip olduğu ve fikirlerinin bunların bir karışımı olduğu beliritilmiştir ve Lamblichus'un (Aristoksenus'un otoritesinde) dediği gibi muhtemelen bir zamanlar Pythagorasçı kardeşliğin bir üyesi olmuştur.[4]

Aristoteles onun hakkında olumsuz bir düşünceye sahipti: *Ucuzluk* ya da *değersizlik* ifadesi onun düşüncesinin bu filozofların ardına dahil edilmesine layık olmadığını anlatır. (Metaph. 984a3); o daha kaba veya daha vulgar (Φορτικώτεροι) düşünürlere aitti. (*De an.* 405b1). Kanıtlar bu kararı desteklemektedir. Evrenin *arkhe*sinde en eski teoriyi, yani Thales'in bunun su olduğunu ya da *nem* olduğunu söylediği teoriyi yeniden canlandırmaya çalışmıştı. "Görünüşe göre" diyor Aristoteles, "spermanın sıvı doğasından yola çıkarak, üretici güçleri anlamaya çalışmıştır."[5] Hippolytus daha kesin bilgileri rapor eder (Ref 1.16; DK, A3). Bu, diğer iki tane *archai* olarak ateş ve suyu kabul ettiği daha sonraki açıklamalarını getirecektir. Aslında bu, erken dönem monizmi ile Parmenides'in *Görünümün Yolu*'ndaki gibi bir teoriyi birleştirme denemesine benzer bir şekildedir ve toprağı sadece sudan (*soğuk* olarak da adlandırılır) ateş (sıcak) üretebilecek şekilde tanımladığını açıklayamıyor gibi görünüyor. Simplikios'un mevcut dünyada "nemle yaşayan sıcak yaşamları" (Phys. 23.24; DK, 11a13) anlatması kabul edilebilir bir şeydir ancak bu Parmenides'in de gördüğü gibi, her zaman bir eşitlik içinde zaten bir arada var olmuş olmaları halinde mümkündür.

Evrensel *arkhe* her zamanki gibi, yaşam maddesi ya da *psişe*ydi. Hippon, *psykhē*nin beyin olduğunu, maddesel olarak sulu olduğunu ve ilikten akan spermadan kaynaklandığını söylemişti. Yunanlılar için beyin ve kemik iliği aynıydı, beyin omurilik iliğinin devamıdır ve beyin ve sperma Alkmaion tarafından ve muhtemelen daha genel olarak tanımlanmıştır.[6] Bu sisteme Hippon bir başka Yunan klişesini, yani gençliğin ve esnekliğin nemle, yaşlılık ve ölümün ise kurulukla birlikteliğini de eklemiştir.

Onun bakış açısı, içimizdeki kendi nemimizin olduğu ve duyumlarımızı bunun sayesinde kazandığımızdır. Bu nem uygun durumda olduğunda, canlı yaratık sağlıklıdır ancak nem kuruduğunda duyularını kaybeder ve ölür. Yaşlı insanların kuru olmasının ve duyuları bağlamında halsiz kalmalarının sebebi budur yani artık nemli değillerdir. Aynı şekilde ayak tabanları da neme sahip olmadıkları için duyarsızdırlar. Başka bir kitapta aynı yazar, söz konusu rutubetin ısı ve soğuktan fazla değiştiğini ve bu nedenle hastalıkları da beraberinde getirdiğini söylüyor. Daha fazla nem veya kuruluğa veya daha ince bir dokuya veya başka maddelere dönüşür ve böylece hastalığın nedenlerini açıklar. Bununla birlikte neden olduğu hastalıklara isim vermez.[7]

Her iki ebeveynin üreme tohumuna katkıda bulunup bulunmadığı konusundaki tartışmalı soru üzerine, Empedokles ve Anaksagoras'ta farklılıklar görülmüş, Hippon dişilerin tohum ürettikleri, ancak doğuma hiçbir katkı sağlamadığı yönünde ileri sürülen savları dile getirmiştir.[8] Yavruların cinsiyeti, spermin kıvamına bağlıdır (Aet. ve Censorinus, A14). Censorinus'un bir başka pasajında insan hayatının ana aşamalarındaki yedi numaralı yerin aynı şekilde ve neredeyse aynı sözlerle, Aphrodisiaslı İskender'in Pythagorasçılara atfettiği gibi, önemini vurgulamaktatır. Onuncu sayıya da özel bir önem verilmesinin, onun kesinlikle Pythagorasçılara yakın olduğunu gösterdiği söylenebilir.[9] Apolloniali Diogenes ve Demokritos gibi, o da embriyoların anne karnında meme benzeri bir büyümeyi emerek beslendiğini iddia etti (Cens. 6.3, A17).[10] Ayrıca botanik üzerine de yazılar yazdı ve vahşi ve kültür bitkileri arasındaki ayrım konusundaki sözleri, *Historia Plantarum*'unda (1.3.5, A 19) Theophrastos tarafından alıntılandı ve eleştirildi.

Asıl yazılarının tek bir parçası 1885 yılında, Mallus Crates tarafından (M.Ö. ikinci yüzyıl) alıntılanmış ve İlyada'daki bir yorumcuda tekrarlanmıştır (DK, 387 f.). Tüm tatlı suyun denizden geldiğini, çünkü denizin herhangi bir kuyudan daha derin olduğunu ve denizden daha yüksek seviyede olan şeyin de ondan gelmiş olması gerektiğini söyler. Zeller (ZN, 336, n. 1), Hippon'un Thales'in yeryüzünün su üzerinde yüzdüğü fikrini kabul ettiğini, bunun hiç şüphesiz olduğunu göstermiştir. Deniz suyu gözenekli topraktan yükselirken süzülerek tatlanır. Bu, Anaksagoras'ın fikrinin tam tersi olmalıydı (s. 252). Her durumda, bu fragman pek heyecan verici değildir.

Hippon'un bu konuya ilgisi, nispeten ayırım ve özgünlükten yoksun bir şekilde ortaya çıkar, bu da onu zamanının fikirlerinin bir yansıması haline getirir. Özellikle, bir kez daha İyonyalılara, ısının ve soğuğun önemine ve evren ile insan vücudu, kozmoloji ve fizyoloji arasındaki içten bağlantıya geri dönme eğilimi bir kez daha fark edilebilir.[11] Makrokozmos ve mikrokozmos arasındaki bu paralel, birçok ampirik ve

katı tıbbi tedavide yorucu bir şekilde bir araya getirilmiş olsa da, Hippokratesçi yazıların çoğuna da yayılmış ve *Yediler Üzerine* yapılan incelemede bir saçmalık yüksekliğine ulaşmıştır. Yeryüzündeki hayvanların ve ağaçların, evreninki gibi bir yapıya sahip olduğu söylenir; yeryüzünün taş parçaları, kemikleri andırır, etrafındakiler de et, damarlardaki kanı vb. gibidir. Yedi sayısının insan yaşamındaki önemi en azından Solon'a kadar uzanır.[12] Makrokozmos ve mikrokozmosun şu şekilde veya başka bir şekilde tanımlanması, felsefe öncesi insana kadar geri gider. Yeryüzünün anne olarak kavranmasıyla bu yaklaşım başbaşa gider ve kayaların da onun kemikleri olduğu düşüncesi, Deucalion mitinin merkezini teşkil eder. Bazı temel mit biçimlerinin mevcut olduğu Batı zihniyetinin ısrarlı hakimiyetinin bir örneği olarak büyüleyici olan, beşinci yüzyıl akılcılığının (Rönesans'ta geliştiği gibi) tam anlamıyla gelişmesini ve izini sürmektir. *On Sevens*'ta Hippon gibi rasyonalist ve Alkmaion gibi üstün bir akılda bunun varyasyonlarına rastlarız.

Zamanın diğer birkaç ismi de kısaca zikredilebilir burada. Cratylus esasen Heraklit'in akıl doktrinini böyle bir uç noktaya taşımasıyla tanınır ve sonunda dilin kullanımını bırakıp sadece parmağıyla işaret etme noktasına gelir. Ondan sonra söylenen diyalogda, Platon kendisini Sokrates'le konuşmasında temsil ediyor, oysa daha genç olabilir. Burada da Heraklit'in (onun ötesine geçmemekle birlikte) görüşleri ile anlaşmaya varmak ve isimlerin doğal bir uygunluğa sahip olduklarına inanmak yoluna sapmıştır. Belki de D. J. Allan'ın da belirttiği gibi, bu düşüncenin daha önceki bir aşamasını temsil ettiğini öne sürmüş ve Aristoteles'in sözleriyle yolun *sonuna* gelmiştir.[13] Cleidemus'un duyum üzerine düşünceleri, Theophrastos'un, tarihe bir ipucu olabilecek Anaksagoras ve Apollonialı Diogenes arasında, Theophrastos'tan da bahsedilir, çünkü Theophrastos'un kronolojik düzende ilerlediği görülmektedir.[14] Ona, gözlerin şeffaf olduğu gerçeğinden kaynaklandığını belirterek, görüş konusundaki özgünlüğünü verir. Duyma dışındaki tüm duyular özerktir, oysa kulakların kendileri ayırt etme gücüne sahip değildirler fakat uyaranı zihne vermeleri gerekir. Yıldırımın sadece fosforesans gibi bir görünüm olduğunu söylemiştir ve Theophrastos'un botanik çalışmalarında, bitkilerle ilgili açıklamalarında, onların genel özelliklerini (hayvanlarla aynı elementlerden oluşan fakat aynı zamanda daha bulanık ve daha soğuk olan), hastalıklarını ve hasat etmek için en iyi zamanlarını anlatmıştır. *Idaeus of Himera*, Sextus (Math. 9.360; DK, 63) tarafından Anaksimenes, Arkhelaus ve Diogenes ile birlikte havanın *arkhe*si olarak gruplandırılmıştır. Onun zamanından bu yana geçen 600 yıllık bu söz (muhtemelen) maddi unsurları ortaya çıkaran her şeyi kabataslak ve kısmen yanlış bir biçimde ortaya koymaktadır. (Xenophanes'in, her şeyin toprak ve sudan ibaret olduğunu söyleyen 33. cümlesinin tamamını toprak ve su olarak ifade ettiklerini söyler.) Hakkında hiçbir şey bilinmediği halde, bariz gerekçelerle, Aristoteles'in

belirttiği su ve hava ya da hava ve ateş arasındaki gizemli "ara madde" nin filozofu o olabilirdi.[15]

Chios'un *Oenopides* adlı eseri, Sextus tarafından, iki *archai* olan *ateş* ve *havanın* yer aldığı ve Aetius'ta Tanrı'nın dünyanın ruhu olduğunu söyleyenler arasında yer aldığı bir listede yer almaktadır.[16] Muhtemelen kozmoloji üzerine de yazmıştır ancak astronomi dışında ne dediğini bilmemiz mümkün değil. Bu ve matematik onun özel ilgi alanlarıydı. Onun faaliyetleri yaklaşık olarak beşinci yüzyılın ikinci yarısına tarihlendirilebilir ve buna dayanak olan bilgiler şöyledir; (a) Anaxagoras'tan küçük bir delikanlı olan Proklos'un bir ifadesi, (b) onun Demokritos'un çağdaş olduğu ve onun tarafından bahsedilen bir rapor ve (c) 432 Eudemus yılının yaz gündönümüne atıfta bulunularak tespit eden astronom Meton'dan önce gelmiş olması gerçeği.[17] Bu, başka bir yerde Anaksimandros'a ithaf edilir ve bu tarihe kadar bir gerçek olarak gözlemlenmemiş olarak kalabileceğine inanmak zordur. Muhtemelen bu yaklaşımın açısını hesap etmiştir. Bu beceri onun matematiksel kapasitesinin içinde olurdu ve Proklos onun matematiği astronomik bir araç olarak değerlendirdiğine işaret ediyordu.[18] Samanyolu ona göre güneşin eski yolunu işaretliyordu ve ki bu daha sonra Zodyak boyunca şimdiki yörüngesinin yanına dönmüş olduğunu anlatıyordu. Bu, Aristoteles tarafından Pythagorasçıların bir bölümüne atfedilen bir teoridir.[19] Elli dokuz sıradan yıldan oluşan *Büyük Yıl*'dan (Ay aylarının tam sayısını içerecek en kısa yıllar) söz etmiş ve bu yılın uzunluğunu $365\ \frac{2}{5}\ \frac{2}{9}$ gün olarak hesaplamıştı.[20] Matematikte, Produs'un Öklit üzerine yazdığı yorumda Eudemus'tan, belli bir düz çizgiye bir noktadan dik bir çizgi çizme problemini araştırdığını ve belirli bir düz çizgi üzerinde bir rektilinal açıya eşit olan bir noktanın nasıl bir açı yapacağını keşfettiğini öğreniyoruz. (Öklit 1.12 ve 23).[21] Nil taşkınları teorisi en azından orjinaldi. Yeraltı suları (kuyularda olduğu gibi) kışın yaz mevsimine göre daha sıcaktır, bu nedenle kışın daha fazla kurur ve yazın daha özgürce akar. Çünkü (örneğin, Yunanistan'dan farklı olarak) Mısır'da kış veya yaz mevsiminde çok az yağış vardır ve bu gerçek, nehrin yaz aylarında su basmasına neden olur (Diod. 1.41.1; DK, 11).

Genellikle Sofist olarak bilinen kişileri dışlayan bu örnekler, entelektüel olarak yoğun şekilde aktif olan bu dönemin ilgi alanlarına ait resmimizi sağlamlaştırmaya yardımcı olabilir. Sofistler, öğretimlerinde aynı konuların çoğunu, insan etiği, politika, dilbilim çalışmaları ile birlikte ele alıyorlardı. Diğerleri, astronom Meton ya da Sakız Adalı Hipofoses gibi matematikçiler tek bir dalda uzmanlaşmıştır.[22] Bir diğeri kadar, zamanın modaya uygun bir filozofu olarak adlandırılabilecek biri de Apolloniali Diogenes idi, ancak fikirleri daha uzun süre kendi başlarına düşünmeye değerdi.

# VII
# APOLLONIALI DIOGENES

Görüşleri Aristophanes tarafından parodileştirilen Anaksagoras'ın daha genç bir çağdaşı olarak, Diogenes son bölümde anlatılan entelektüel faaliyetin tam merkezinde yer alır. Parmenides sonrası bir devirde monizm ve hatta Anaksimenes'in hilozoizmini yeniden canlandırma girişimi sırasında, daha önceki teorileri önemli ölçüde kullanmış ve güçlü fizyolojik ve tıbbi ilgiler geliştirmiştir. İyonya monizmini, çağdaş düşünce akımlarıyla uzlaştırmak için yapılan kahramanca çabaların dışında, onun en büyük önemi belki de Platon'un ve Aristoteles'in ellerinde önemli ve kayda değer gelişmelere sahne olan doğanın teleolojik açıklamasının savunulmasıdır.[1]

*(1) Hayatı ve Yazıları*

Diogenes Laertius (9.57), onun Anaksagoras zamanında yaşadığını söyler ve bu ifade Theophrastos'un tanıklığı ile (ap. Simpl. Phys. 25. 1. A5) daha kesin hale gelir. Theophrastos'un onun bu konuları (yani şeylerin *physisini* ve değişim problemini) incelemiş olduğunu ve çoğu zaman eklektik olarak yazdığını belirtir, bazı konularda Anaksagoras'ı, diğerlerinde ise Leukippos'u izlediğini ekler.[1] Aristophanes'in *Bulutlar*'ında (M.Ö. 423) yer alan görüşlerinin parodisini göz önüne alırsak, yazılarını 440 ile 423 arasında yazdığı yüksek bir olasılıktır.

Jaeger (TEGP, 165) komik şairler olan Aristophanes ve Philemon'un bu konuya gösterdikleri ilgiyi onun "Atina'da uzun süre yaşadığının" kanıtı olarak kabul ediyor. Gerçekten de görüşleri orada iyi biliniyor gibi gözüküyor, ancak bunun dışında hayatının olaylarına dair başka bir bilgimiz yok.[2] Apollonia denilen çok sayıda şehir olduğu için doğduğu yer bile kesin belli değildir. Aelian bir ateistler listesinde Frikyalı Diogenes'ten bahseder, Bizans'lı Stephanus da (M.S. beşinci yüzyıl), "Doğa filozofu Diogenes'in" Girit'teki Apollonia'dan geldiğini belirtir. Genellikle "Frikyalı" olduğu ve Karadeniz'deki Apollonia'nın Milet kolonisinden geldiği düşünülür.[3]

Simplikios yazılarında aşağıdaki tanımlamaları veriyor (*Phys.* 151.24, DK, A4);

> Bu Diogenes, *Doğa Üzerine* adlı kitabında da bahsettiği gibi, bir dizi tez yazmıştır, burada doğa filozoflarına karşı yazdığını belirtir (kendisinin Sofist olarak adlandırdığı kişilere karşı) ve bir *Meteoroloji* kitabı da vardır (burada *arkhe*yi de ele aldığını ekler) ayrıca insanın doğası üzerine bir çalışması da bulunmaktadır. Ancak *Doğa*

*Üzerine* adlı kitabında, yani bana ulaşan çalışmalarından sadece bir tanesinde, *arkhe*nin içinde çok fazla zeka olduğunu göstermek için çaba harcamıştır.

(Simplikios daha sonra alıntıya geçer.) Galen'de ikinci elden alınan bir ifadeye göre (bak. Diogenes fr.9), kendisinin bu çalışmayı görmediğini açıkça kabul ettiğini, *Doğa Üzerine* eserinin en az iki kitap içerdiğini öğreniriz. Bu, eserlerinin sayısı ve niteliğiyle ilgili bilgilerimizin toplamıdır.[4] Onun tezinin (yani muhtemelen *Doğa Üzerine*) açılış cümlesi, Diogenes Laertius (9. 57, fr.1) tarafından alıntılanmıştır ve yazar olarak onun inancını yansıtır:

"Bir açıklamayı yapan kişi, başlangıç noktasını (ya da ilk prensip, *arkhe*) tartışmasız olarak ortaya koymalı ve açıklamanın basit ve ağırbaşlı olmasını sağlamalıdır."[5]

*(2) Temel Tezi: Doğanın ve Yaşamın Arkhesi Olarak Hava*

Neyse ki, Diogenes hakkındaki bilgimiz hususunda iyi bir avantajımız var; Simplikios sadece *Doğa Üzerine* adlı kitaba sahip olmakla kalmamış ondan serbestçe alıntılar da yapmış. Damarlar üzerinde son derece uzmanlaşmış bir pasajdan ayrı olarak, elimizdeki tüm metinler Aristoteles'in *Physics* adlı eseri hakkındaki yorumlarıyla aynı yerden geliyor ve bunları Simplikios'ın metninde kendi ortamına yerleştirmekle işe başlamak iyi olacaktır. Pasaj sadece alıntılananın hemen bir devamıdır (*Phys.* 151,28):

Girişin hemen ardından Diogenes şunları yazıyor (fr.2):

"Benim görüşüm, tüm mevcut şeylerin aynı şeylerin modifikasyonları olduğu ve aynı şey olduklarıdır. Bu çok açıktır çünkü eğer bu kozmosta şu an mevcut olan şeyler -toprak, su, hava, ateş ve bu kozmosta en nihayetinde var olan diğer her şey- eğer bunlardan biri diğerinden farklı idiyse, o zaman kendi doğası gereği farklıdır, aynı şey değişmemiş ve pek çok açıdan değiştirilmemiştir, birbirleriyle hiçbir şekilde karışamaz, iyi ya da kötü yönde birbirlerini etkileyemezler. Eğer her şey aynı şekilde oluşmamışsa topraktan bir bitki bile yetişemez, ne de herhangi bir hayvan ya da başka bir şey ortaya çıkabilirdi. Ama aslında bütün bu şeyler aynı şeyin varyasyonlarıdır, farklı zamanlarda farklılaşıp aynı şeye geri dönerler."

Bu sözlerin üzerine düşündüğümde önce onun dört unsurun ortak bir alt tabaka olarak hizmet edecek başka bir şey olduğunu, elementlerden birinin diğerine karışmayacağını söylemeye çalıştığını düşündüm;[1] prensibinin temelini, her şeyin altında yatan aynı şey yerine, kendi varyasyonları olarak kabul ettiğini. Ancak, bu ilk prensibin yüksek bir zeka derecesine sahip olduğunu göstermek için aynı şekilde devam ediyor ve diyor ki (fr. 3): "Zekâ olmaksızın, her şeyin -kış ve yaz, gece ve gündüz, yağ-

mur, rüzgâr ve ılıman havanın- önlemlerini alacak şekilde bir bölünmenin yapılması mümkün olamazdı ve başka her şey de, eğer kişi bunu yansıtmaya istekli ise, mümkün olan en iyi şekilde düzenlenmiş olacaktır" ve sonra, insanın ve diğer hayvanların, hayatlarını, ruhlarını ve zekasını bu prensibe, yani havaya borçlu olduklarını iddia eder. Kendi sözleri şöyle (fr. 4):

"Ayrıca, bu önemli göstergeler de vardır. İnsanlar ve diğer hayvanlar, nefes alıp vererek, havayla yaşarlar ve bu, bu tezde açıkça ortaya konacağı gibi, onlar için hem ruh hem de akıldır ve eğer bu onları terk ederse ölürler ve akılları da işe yaramaz."

Biraz ileride ise şöyle devam ediyor (fr. 5):

"Ben zekâsı olan şeyin, insanların hava dediği şey olduğunu düşünüyorum. Tüm insanlara rehberlik ediyor ve her şeyi yönetiyor. Aynı şeyin Tanrı olduğunu ve her şeye ulaştığını, her şeyi eline aldığını ve her şeyde olduğunu da düşünüyorum.[2] Ondan bir payı olmayan tek bir şey bile yoktur. Yine de, hiçbir şey, tıpkı bir diğerinin yaptığı gibi onu paylaşmaz, ama hem hava hem de zekânın birçok şekli vardır -daha sıcak ve daha soğuk, daha kuru ve daha ıslak, daha sabit ve daha hızlı hareket eden, ve daha birçokları vardır, diğer varyasyonlar hem kokular hem de renkte sonsuz çeşitlilik arz ederler. Üstelik tüm hayvanların ruhu aynı şeydir, yani havadır, içinde bulunduğumuz hava dışarıdakinden daha sıcaktır, fakat güneşe yakın olandan çok daha soğuktur. Hiçbir hayvan, diğerleriyle aynı ısıya sahip değildir, hatta bir insan bile diğeriyle aynı değildir ama bu farklılık o kadar büyük değildir, benzer oluşlarına kıyasla daha fazla farklı değildirler. Değişime konu olan şeylerin hiçbiri, aynı şey haline gelmeksizin, tam olarak bir başkası gibi olamaz.[3] Farklılaşma çok biçimli olduğundan, yaşayan yaratıklar da farklı ve çok çeşitlidir, farklılaşmanın çokluğundan ötürü, görünüşte ya da yaşam biçiminde ya da zeka bakımından birbirine benzemezler. Yine de hepsi, hayatlarını ve görüşlerini ve duyuşlarını aynı şeye borçludur ve zekalarının geri kalanını da aynı şeyden alırlar."

Bundan sonra, damarların kesin bir anatomik anlatımını sunduğu bir pasajda hayvanların tohumunun da *aeriform* (gaz halinde) olduğunu ve zihinsel faaliyetlerin[4], havanın kanla birlikte damarlar vasıtasıyla tüm bedene yayılmasıyla gerçekleştiğini gösteriyor.

O halde, bu cümlelerde insanların hava dedikleri şeyin *arkhe* olduğunu açıkça söylemektedir. Her şeyin havadan farklılaşarak oluştuğunu ileri sürmeye devam ederken yine de onu ebedi olarak adlandırması dikkat çekicidir (fr. 7):

"Ve bu, hem ebedi hem de ölümsüz bir cisimdir, ama bazı şeyler onun vasıtasıyla ortaya çıkıyor ve diğer bazıları da yok olur." Ve başka bir yerde: "Ama şurası bana

göre aşikârdır ki bu büyük, güçlü, ebedi ve ölümsüzdür ve birçok şeyi bilmektedir."[5]

Diogenes'in Anaksagoras ve Leukippos'a doktrininin büyük kısmını borçlu olduğuna dair Theophrastos'un ifadesi elbette ki iki ana temele, yani ana maddenin seçimi ve üretim sürecine hehangi bir atıfta bulunmamaktadır. Simplikios'ta monist filozofların hızlı bir şekilde gözden geçirmesinin ardından (yine Theophrastos'tan alıntı yaparak) şöyle devam eder: "Ama bütünün doğasıyla ilgili olarak o da (yani Anaksimenes gibi) bunun sonsuz ve ölümsüz hava olduğunu, diğer şeylerin havanın kalınlaşması, incelmesi ve durumunu değiştirmesi suretiyle şekillendiğini söylüyor."

Var olan her şeyin bir ve aynı temel maddenin modifikasyonu olduğu ve bu maddenin de bilinen unsurlardan biri olduğu tarzındaki net iddia, daha önceki düşünce biçimlerine geri dönmeye yapılan kasıtlı bir davet ve çağdaş felsefeye karşı bir meydan okumadır. Bunu devam ettirmek için Diogenes iki cephede tartışmak zorundaydı; ilk olarak unsurların nihai çokluğunu varsaymak suretiyle Elea argümanlarından kaçınmak yönündeki son girişimlerin kabul edilemez olduğunu göstermesi gerekiyordu;ve ikincisi, bir zaman tek olan şeyin asla çokluk haline gelemeyeceğine yönelik Eleacı argümanı bizzat karşısına almak zorundaydı.

Fr.2'de Empedokles'in Eleacı ilkelere riayet ederek bir şeyin başka bir şeye dönüşümünün ve doğal dünyanın çeşitliliğini yalnızca bunları farklı oranlarda karıştırarak elde etmenin mümkün olmadığını varsaydığı "her şeyin dört kökü" kavramına karşı çıkar. "Altta yatan bir madde birliği olmadan" der Diogenes, "bunların karşılıklı dönüşümlerine izin vermek için bitki ve hayvanlar gibi karmaşık organizmaların ortaya çıkarılması için gerekli olan etkileşim türü elde edilemez." Bu zorluk Anaksagoras tarafından da hissedilmiştir. "Mevcut olduğunu gördüğümüz her şeyin" demiştir, "kendisiyle özdeş bir şeyden ortaya çıkmış olması gerekir." Onun bu sorun için çözümü, "her şeyde her şeyin bir kısmı mevcuttur" fikri ile çoklukçuluğu nihai sınırlarına kadar ilerletmek olmuştur. Ortaya çıkan teorinin karmaşıklığı korkutucuydu ve Diogenes bu çıkmazdan kurtulanın yolu olarak üzerinde anlaşmaya varılan tüm hipotezlerin en basit anlamına geri dönmeyi seçmişti yani var olan her ne ise, görünüşteki değişimlere rağmen, esas olarak olduğu şey gibi kalması gerekir; önemli bir değişiklik akıl almaz bir şeydir çünkü bu, *olanın* gerçek varoluşu ve yokoluşu anlamına gelir. Bu kaçınılmaz Parmenidesçi ilkinin açık çıkarımının, gerçek olanın sonsuz çokluğu değil, onun birliği olduğunu söyledi söylemiştir.

Bununla birlikte bu noktada Eleacı mantığın, nihai çoklukçuluk teorisini kaçınılmaz gibi gösteren diğer neticeleri ile de, yani elimizde bir değişim ve hareket dünya-

sının birlikten ortaya çıkarılabileceği hiçbir aracın mevcut olmadığı fikriyle de karşı karşıya gelmek zorundaydı. Ama buradaki güçlük, Eleacıların yokluk ile eşitledikleri boş uzay fikrinin inkârıydı. Hem Empedokles hem de Anaksagoras bunu kabul etmek zorunda kalmıştı, ancak Leukippos bunu Diogenes'in yolundan çoktan çıkarmıştı. Nitekim onun *sonsuz* bir boşluğa inandığı sadece Diogenes Laertius (9.77) tarafından ifade edilir, ancak bu ifade ikinci dereceden güçlü bir destek alır ve boşluğun varoluşuna dair inancı, bu bağlamda Anaksagoras ile açıkça çelişen Aristoteles tarafından onaylanır (*De resp.* 470b30, s.379 ve aşağısı). Theophrastos'tan biliyoruz ki Diogenes, Leukippos'un fikirlerinin bazılarını benimsemiştir ve onun yaşadığı dönemde herhangi bir kişinin, bu yoğunlaşma ve seyrelmenin (sayesinde havanın çok sayıda değişim geçirdiği sürecin) bir önkoşul olarak boşluğu talep ettiğini bilmiyor olması imkânsızdır. Onun çağdaşı olan Eleacı Melissos bu sonucu açıkça ortaya koydu.[6] Eğer diğer Diogenes uzmanları bundan bahsetmiyorlarsa, bunun sebebi muhtemelen Leukippos'tan sonra yazan ve değişim ve temel birlikten oluşan iki gerçeği kabul eden herkes için bunun zaten önceden kabul edilmiş olmasıdır. Eğer Diogenes, sisteminin bir boşluk talep ettiğini görmemiş olsaydı, Theophrastos muhtemelen Empodoklesçi "gözenekler" teorisinde yaptığı gibi tutarsızlıkla eleştirecekti. Boşluk kavramının reddi Zeno, Melissos, Empedokles ve Anaksagoras açısından bildirilmiştir, bu yüzden uzmanların sessizliği bile Diogenes'in bunu kabul ettiğine dair kesin açıklamaya destek vermekte. Diogenes bir atomcu değildi, ama Leukippos'u okumuştu ve onunla iki temel nokta üzerinde hemfikirdi; tüm cisimlerin maddesel bütünlüğü ve boş uzayın mevcudiyeti.

*(3) Hava Zeki ve Kutsaldır*

Biri Anaksimenes'ten, diğeri Leukippos'tan gelse de İyon monizmi ile boşluk kavramının kabulünü kasten birleştiren bir sistemin orijinallikten bütünüyle yoksun olduğu söylenemez. Modaya uygun çoklukçu dünyalar kavramına Parmenides'in fenomenlerinin bir savunması olarak rakip çıkmak, ciddi bir felsefi girişimdi ve Jaeger (*TEGP*, 166) gibi Diogenes'in monizme dönüş sebeplerinin öncelikle teolojik olduğu söylemek pek haklı olmaz. Bununla birlikte teolojik kaygılar tek *arkhe*nin seçiminde rol oynamış olabilir. Bu süreç boyunca Anaksimenes tarafından zaten kullanılan hava, yaşam ve kutsallık arasındaki eski bağlantıyı bir kez daha fark etmemiz gerekmiştir. Diogenes bu bağlantıyı Anaksagoras'ın ilk sebep olarak *akıl* kavramının etkisi altında geliştirdi. Bu yaklaşım onun *akıl*ın maddi olaylar üzerindeki etkilerini, esasen herhangi bir şeyden temelde farklı olan şeyin onun üzerinde hiçbir etkiye sahip olamaya-

cağına dair prensibiyle çelişmeksizin tanımlamasını sağladı. Gördüğümüz gibi *akıl*ın dünya ile olan mesafesi, Anaksagoras'ın, ilk neden olarak *akıl*ın ortaya çıktığı doğanın teolojik bir açıklamasını yapma ümitlerini gerçekleştirmesini engellemişti.

Diogenes'te ise teolojik açıklama her şeyden önemlidir. Her şeyin mevcut olmasını sağlayan hava aynı zamanda her yerde hazır ve nazır ve her şeye kadir olan bir tanrıdır ve bu tanrının hikmeti kozmosun düzenini ve sürekliliğini temin eder. *Ölçüler* üzerine yapılan vurgu muhtemelen Herakleitos'un bir yankısıdır. Zira onun aktivitesi için eski κυβερνᾶν almıştır, yani "rehberlik etmek" ya da "yönetmek", Miletosluların ve Herakleitos'un anahtar kelimelerinden biri, ayrıca *Görünenin Yolu*'nda Parmenides de bunu kullanmıştır. Jaeger (*TEGP*, 204, 243) haklı olarak mevcudiyeti bir kez rasyonel gerekçelerle yerine koyulduğunda Diogenes'in kullandığı dilin geleneksel, dinsel, hatta ilahi-benzeri karakterine dikkat çekmiştir. Halen daha eski fikirleri geliştiren Diogenes, dünyadaki ilahi havayı, hayvanların ve insanların nefes vasıtasıyla çektikleri yaşam veren prensipler tanımlamak için Anaksimenes'i ve diğer bazı din öğretmenlerini izlemiştir. Vücudumuzdaki hava "tanrının küçük bir kısmıdır" (s. 295). Ayrıca fr.5'ten hava formlarının sonsuz çeşitliliğini ve sıcaklık farklılıklarının özel önemini fark ediyoruz. Tüm bu varyasyonlar Diogenes tarafından, tıpkı sıcak ve soğuğun Anaksimenes tarafından yapıldığı gibi nihai olarak yoğunluk farklılıklarına indirgenmiş olabilir; ama o sanki şeylerin havanın "kalınlaşması, seyrekleşmesi ve niteliklerinin (πάθη) değişmesi yoluyla" üretildiği şeklinde Theophrastos'un sözlerinde de belirtildiği gibi niteliğin çok sayıdaki türevsel değişimlerine daha fazla önem vermiş gibidir. Son olarak, fr.5'ten yola çıkarak salt aklın ve Tanrı olan en saf hava formunun, hayvanlara ve bize yaşam ve daha az mükemmel biliş kudreti veren şeyden daha sıcak olduğu çıkarımını yapmak doğaldır.

*(4) Fiziksel Teorileri (Kozmogoni ve Kozmoloji, Meteoroloji, Manyetizma)*

Bu konular hakkında elimizde çok fazla bilgi ve fragman olmadığı açıktır çünkü Diogenes'in bu hususlarda ilginç ya da orijinal olan çok fazla katkı sağladığı düşünülmemiştir. Nitekim Stromateis şöyle diyor (a6):

> Diogenes havayı element olarak kabul eder. Her şey hareket halindedir ve sayısız dünya mevcuttur. Bu yüzden kozmosu şöyle inşa eder: "Bütün, hareket halindedir ve bir yerde incelirken bir diğerinde yoğunlaşır ve yoğunlar bir araya geldiğinde yanaşık bir kütle meydana gelmiştir[1] ve geri kalan için de aynısı geçerlidir; en hafif parçalar en üstteki pozisyonu almış ve güneşi oluşturmuştur."

Aetius'tan alıntı yaparsak (2.13.5 ve 9, a 12):

"Diogenes yıldızların *sünger taşı* gibi olduğunu söylüyor ve onları dünyanın nefes alma delikleri olarak görüyor. Ateş gibidirler. Görünür yıldızların etrafında görünmez taşlar döner ve bu nedenle de isimsizdirler. Çoğu zaman yere düşer ve Aegospotami'ye düşen taş yıldız gibi sönerler."

Aetius ayrıca güneşin de sünger taşına benzediğini, "ve *aither*den gelen ışınların orada sabitlendiğini" söyler. Bu, Empedokles'in tamamen ışık ışınlarının yoğunlaşması ve Anaksagoras'ın *ateşli taşı* ile birleştirilen bir yaklaşımı ima ediyor bize. Sıcağa saldıran soğukla söndürülür (muhtemelen her gece). Ay da ateşlenmiş bir sünger taşı benzeri malzeme kütlesidir (Aet. 2.20.10, 25.10, DK, a13 ve 14). "Kuyruklu yıldızlar yıldızdır" (Aet. 3.2.8, a 15), bu şüphesiz Anaksagoras'ın bunların gezegensel cisimlerden oluşan bir zincir şeklindeki aynı görüşünün daha yoğunlaştırılmış bir ifadesidir (s. 249). Aslında bu bölük pörçük parçacıklardan Diogenes'in Anaksagoras'ın kitabını okuduğu ve onun içinde Aegospotami meteorunun etkileyici hikâyesini bulmuş olduğu haricinde pek fazla şey öğrenemedik. Bir de hayvanların yeryüzünde ortaya çıkmasından sonra kozmosda bir eğilme meydana geldiğine inanmak hususunda Anaksagoras ile hemfikir olduğu anlaşılıyor (s. 251). "Akkor halindeki taşları" sünger taşı olarak tanımlamayı seçmiş ki bunların özelliği hafif ve gözenekli olmalarıdır. Bu sayede içsel ateşin parlamasına izin verecekler ama aynı zamanda dünyanın nefes alma delikleri olduğu tarzındaki muhtemelen ilginç bir fikirle bağlantı sağlamış da olacaklardır. Diogenes, Anaksimandros'un yıldız-çarklarındaki[2] solunum-deliklerini farklı bir tarzda yeniden kullanmış, aynı zamanda kozmosun dışarıdaki *boşluktan* nefes aldığı şeklindeki Pythagorasçı kavramı da nispeten hatırlatmış olabilir. Bunu söyleyenler *boşluku* nefes ile özdeşleştirmişlerdi. Diogenes için de dünya, sonsuz hava veya nefesle çevrilmişti, ancak bu, genişlemesine ve büzülmesine izin vermek için gerçek bir boşluğa serpiştirilmişti.[3] Öncüllerinin çeşitli kavramlarını, en son düşünce ilerlemelerine ayak uyduracak bir sisteme adapte edişindeki marifet, *eklektisizm* kelimesiyle ifadesi zor olan bir hayranlığı zorunlu kılıyor.

Anaksagoras için maddenin bütün toplamı bir zamanlar hareketsizdi ve onu harekete geçirmek için *akıl*ın eylemine ihtiyaç vardı. Diogenes yönetici zihni maddenin kendisi ile özdeşleştirdiği için, doğal olarak karşıt görüşü benimsemişti. Şimdiki kozmosun bir başlangıcı vardı ve zaman içinde yeniden ortadan kalkacaktı. Diğer dünyaların eşzamanlı olarak var olup olmadığı ya da her seferinde sadece yek bir geçici silsilenin olup olmadığı hususundaki kanıtlar çelişkilidir, Theophrastos'un bildirdiklerinden de emin olamayız. Aetius (2.1.3; DK, 12 A17) ve *Stromateis*, Diogenes'in sayısız dünyayı kabul ettiğini işaret ediyor, ancak Simplikios, Aristoteles'in sayısız dünyaya inananlarla yalnızca bir tanesine inananları karşı karşıya getirdiği bir pasajı örneklerle genişleterek, onu belirli bir zamanda mevcut olan ve periyotik olarak yok

olup yenilenen tek bir dünyaya inananlar arasına koyar. Onun Leukippos'tan sonra yazdığını ve boşluğun varlığını ve maddenin sonsuzluğunu kabul ettiğini hesaba katarsak, onun da hem ardışık hem de aynı anda mevcut sonsuz dünyalara inananlar arasında olması daha muhtemel görünüyor.

Yeryüzünün hava tarafından desteklendiği ve birbiriyle bağlantılı kanallarla dolu gözenekli bir kıvama sahip olduğu yönündeki teoride Anaksagoras ile hemfikirdir. Denizin kökeni içinse Anaksimandros'un görüşlerine geri döndüğü söylenir. Bu, yeryüzünde güneşin buharlaştırma yoluyla yavaş yavaş kuruttuğu bir su tabakasının kalıntılarından ibarettir. Bu buharlaşma aynı zamanda tuzluluğunun da sebebidir, çünkü ilk önce buharlaşan tatlı sudur. Nil taşkınlarında yeryüzünden buharlaşmaya dayanan ilginç bir teori ile bu konuda özgünlüğe teşebbüs etmiş gibi görünüyor. Seneca tarafından bildirildiği gibi bunun özellikle güneyde gerçekleştiğini söylemişti. Yeraltı deliklerinden dolayı, bir kısım suyla taşarken diğeri kuruyamaz. Kuru parçalar nem kendine çeker, bu yüzden kuzeyden güneye doğru bir su akışı vardır. Seneca bu açıklamayı yetersiz buluyor ve eğer tam olarak anlatmış olsaydı herkes onunla aynı fikirde olurdu.[4]

Seleflerinin bir kısmı yıldırımın amilini rüzgâr olarak kabul ederken diğerleri bunun ateş olduğunu söylüyordu. Diogenes ise samimi bir şekilde iki tür sebep olduğunu ileri sürmüştü; şimşekten önce gelen yıldırımın sebebi ateşti, diğer yıldırımlar ise rüzgârdan kaynaklanıyordu. Dolayısıyla en azından Seneca böyle diyor ve bu da Aetius'un "ateşin, nemli bir bulutun içine saldırıp sönmesiyle yıldırımı, parlamasıyla da fırtınayı meydana getirmesi" şeklindeki anlatımıyla bağdaştırılabilir; ama Aetius aynı zamanda rüzgârı da kısmî bir neden olarak kabul ediyor.[5]

Diogenes'in ayrıntılı ve oldukça fantastik bir manyetik çekim teorisi vardı. Bunu bu konudaki diğer Sokrates-öncesi teorilerle ilgili olarak kısaca ele alabiliriz, nitekim konuyla ilgili bilinenler Empedokles ve Demokritos'un ifadeleriyle sınırlıdır (s. 232, 426). Her üçü hakkındaki bilgimiz de Aphrodisiaslı Alexander'ın *Doğal Sorular*'ındaki manyetizma ile ilgili bir bölümden oluşmaktadır ve genel olarak bu isimlerin ortaya koyduğu sistemlerin genel prensiplerini diğer fiziksel olgulara uygulayabilmek yönündeki becerisi bakımından ilgi çekicidir.

Diogenes maddenin temel formu olarak -daha sıcak ya da daha soğuk, daha nemli ya da daha kuru olan- havaya yönelik inancıyla, solunum benzetimine büyük bir açıklama getirmeye çalışmıştı. Metaller gibi cansız maddeler bile belki atmosferik hava değil ama bir rutubet ya da nem oluşturmakta ya da onu tüketmektedir, bu yüzden bunun dışarı atılması bir tür terleme idi. Diogenes'in psikoloji yaklaşımına geldiğimizde nem (ἰκμάς) ve soluma (ἕλκειν) kelimelerinin onun sisteminde ne kadar temel bir

konum işgal ettiğini göreceğiz. Hem demir hem de mıknatıs taşı bu sürece tabidir, ancak mıknatıs taşı "daha topraklı ve daha gevşek dokulu" olduğu için, attığından daha fazla nem çeker. Aynı şekilde davranma prensibini de uygulayarak, filozof onun demirin (tabiri caizse) terini soluduğunu (çektiğini) ama diğer metalleri çekmediğini açıklar. Çünkü daha açık dokusu "hepsini bir anda" emmesini sağlar, bu eylem, attığı nemle birlikte demiri sürükleyecek kadar güçlüdür.

Bu, Empedokles'in manyetizmaya zaten uygulamış olduğu Empedoklesçi gözenek ve akış teorisinin bir uyarlamasıdır. Ona göre, mıknatıstan çıkan etkiler demirin gözeneklerini doldurur ve bunların girişi içerdikleri havanın tahliyesine neden olur. Bu, demirden çıkan etki akışını o kadar güçlü bir şekilde arttırır ki, mıknatısın gözenekleri içine basınç yaptıklarında, demir de onlara doğru çekilir. Alexander bu teoriye göre mıknatısın demire değil de neden demirin mıknatısa çekildiğine dair bir sebebin ortaya koyulmayışından şikâyet eder ve Diogenes'in sünger taşının daha gevşek dokusuna dair varsayımı bu itirazın üstesinden gelmek için tasarlanmış bir düzeltmeye benzemektedir. Demokritos'un teorisi, esas olarak, etkilerin atomların akışları olduğu konusunda gerekli değişikliği yapılmış olan Diogenes'in teorisidir.[6]

*(5) Yaşam, Düşünce, Duyumsama*

Yunan düşüncesinde yaşayan yaratıkları canlandıran ruhun (*psykhē*) iki ana işlevi vardır; bedene hareket gücünü verir ve duyumla ve (insanoğlu söz konusu olduğunda) düşünceyle çevresinin farkında olmasını sağlar. Bazıları bu işlevlerden birine biraz daha fazla vurgu yapmıştır, bazıları da diğerine. Diogenes, Aristoteles tarafından her ikisini de açıklamaya çalışanlardan biri olarak sınıflandırılmıştır. Onun için *psykhē* havaydı (fr.4) ve hem tüm mevcut şeylerin modifikasyonları olan temel maddeye, hem de tipik haliyle cismin en hafif, en ince ve dolayısıyla en hareketli hali içinde Demokritos'un küçük mükemmel ruh atomlarına karşılık gelen bu ikili hal içinde hareket etmekteydi.[1] Böylelikle bedeni harekete geçiriyor ve genel unsur olarak, Empedokles tarafından "toprakla toprağı, suyla suyu görürüz" ifadesiyle kabaca tatbik edilen, benzeri benzerle bilmek tarzındaki yaygın kabul görmüş ilke hakkında bir farkındalığa neden olabiliyordu.

> "Ruh olan bu hava" der Diogenes (fr.5), "atmosferden daha sıcak, ancak göksel cisimlerin bulunduğu mahalden çok daha soğuktur. Orada kutsallığı katışıksızdır, ancak içimizdeki hava bile algılamaya sahiptir, çünkü Tanrı'nın küçük bir parçasıdır."

Bu cümle Theophrastos'un *De Sensu*'undandır, nitekim gerçek fragmanlar dışında

Diogenes'in düşünce ve duyum hakkındaki hemen hemen tüm fikirleri de oradan alınmıştır.[2] Tanrı akıl olduğu için, algılanan şey de esas olarak zekâdır. İşte bu yüzden aklın dikkati dağıldığında gözlerimiz ve kulaklarımıza görüntüler ve sesler halen geliyor olsa bile algılamıyoruz demektir.[3] Düşüncenin amili olarak hava saf ve kuru olmalıdır, zira nem zekâya engel olur. Herakleitos gibi, Diogenes de sarhoşluğu bu bağlanmada ele alır. Uyku da hava-ruhun nemlenmesinden kaynaklanır (daha spesifik olarak kan, damarları doldurup içlerindeki havayı göğüse ve mideye sürdüğü zaman meydana gelir, Aet. 5.24.3, a29.) Bu materyalist açıklamaların detayı fantastikliğin sınırlarında geziniyor ve Aristophanes'in mizah duygusuna hitap etmeleri şaşırtıcı değildir.[4] Hayvanlar insanlara göre daha az zekidir, çünkü toprağa daha yakın olan havayı solur ve daha nemli olan yiyecekleri yerler. Bu argüman kuşlara uygulanamayacağından, mantıksızlığı nedeniyle fizyolojik bir açıklama ortaya çıkar; onların nefesi, tamamen yiyeceklerin sindiriminde kullanılan gübekle sınırlıdır. (Bu sürecin kuşlarda daha hızlı olmasının sebebi de budur.) Diogenes buna zekice bir yaklaşımla, konuşmayı engellemek suretiyle dilin ve ağzın oluşumunun, kuşların aralarında anlaşmalarını mümkün kıldığını da eklemiştir. Çocukların entelektüel hamlığı, vücutlarında yetişkinlerdekinden daha fazla nem olmasından kaynaklanmaktadır, bu da kuru havanın bütüne nüfuz etmesini engeller ve unutkanlık da benzer bir nedenden kaynaklanır.

Kendi materyalizmi içinde Diogenes, Aristoteles tarafından açıkça tanımlanan fiziksel ve psikolojik olaylar arasındaki ayrıma, diğer beşinci yüzyıl filozoflarının hepsinden daha fazla yaklaşmış gibi görünüyor. Demokritos görme duyusunu basitçe nesnenin gözdeki yansıması olarak açıklar. "O zaman neden" diye sorar Aristoteles, "yansıtma özelliği olan her yüzey görüş gücüne sahip değildir?" Bir duyumsama eyleminde, bedensel organın değişmesi, duygunun kendisi değil, sadece bir önkoşuldur. Kişi organ ve yetenek arasında ayrım yapmalıdır, ikincisi *psişenin* bir yönüdür. Sıcaklığın algılanması, ısınmanın maddi tesirinden farklı bir şeydir.[5] Akıl rahatsızlığının, fiziksel olarak duyu organları için mevcut olan şeylerin algılamasını engelleyebildiğini belirtirken Diogenes buna dair bir ipucu verir bize. *Akıl*, saf ve kuru havadır ve onun görme teorisine baktığımızda, örneğin Theophrastos şöyle dediğini aktarır; nesneler gözbebeğinde yansırken, ancak gözbebeğinin "dahili hava ile karışmış" olması durumunda görülürler. Gözün damarları ya da kanalları iltihaplandığında, diye ekler, görüntü bozulur, çünkü gözbebeğinde aynı şekilde gözükse de, havanın geçişi kesintiye uğramıştır. Bu yüzden, Theophrastos'un da kabul ettiği gibi, Diogenes her ne kadar "kendine doğru davayı seçmiş olmasa da", görmeyi yansımayla eşitleyenleri bir dereceye kadar hatalı çıkarır (*De Sensu*, 47). Bir Aristotelesçinin materyalist bir teoriye bu kadar çok yer vermesi, söz konusu teorinin uygulanışındaki ustalığın bir kanıtıdır.

Diogenes siyah gözlerin gün içinde (parlak nesnelerle), diğer renkteki gözlerinse gece daha iyi gördüğüne dair Empedokles'in fikrini savunur ve buna sebep olarak da karşıt rengin daha iyi yansımasını gösterir. Görme keskinliği, diğer duyularda olduğu gibi, havanın saflığına ve kanalların inceliğine, ayrıca gözün yansımasını destekleyen bir parlaklığa bağlıdır. İşitme, kulak içindeki hava dışarıdan karıştırılıp bu hareket beyne iletildiğinde gerçekleşir. Büyük, dik kulaklar ve kısa, ince, düz kanallar arzu edilir. "Beynin etrafındaki hava" koku alma duyusundan sorumludur çünkü orada *kümeleşir* ve Theophrastos'un terminolojisinde koku ile *orantılı* olarak harmanlanmıştır. Keskin koku alma duyusu da kafadaki az miktarda hava ile ilişkilidir çünkü o ve koku o zaman "en hızlı şekilde karışır" ayrıca içinden çekildiği kanalın uzunluğu ve darlığı da kokunun tespiti için bir fırsat verir. Bazı hayvanların insanlara göre daha keskin koku alma yetenekleri olmasının nedeni olarak da bu öne sürülür, oysa bizim koku alma duyumuz da söz konusu koku ve kafadaki hava kolayca karışacak yapıdaysalar çok keskin olabilmektedir.[6] Dil, süngerimsiliği (yumuşaklık ve gözeneklilik) ve kendisine ulaşan damarların sayısı nedeniyle tat alma organıdır. Onun vasıtasıyla tatlar vücuda dağıtılabilir ve duyunun merkez organına ulaşabilir.[7]

Diogenes duyum ve düşüncenin merkezî organı olarak Empedokles ve onun Sicilyalı takipçileri gibi kalp yerine beyni seçmekle Alkmaion ve Anaksagoras'ın mirasını izlemiş gibi görünmekte. İşitmenin, hareketlerin kulaktan beyne iletilmesini gerektirdiğini ve aynı şeyin koku alma içinde geçerli olduğunu belirtmiştik. Yani havanın orada *kümelenmesi* (ἀθρους) aynı yöndeki bir imadır. *Kutsal Hastalık Hakkındaki Hipokratil Külliyat* şu pasajla başlar: "Bence beyin insanda en fazla güce sahip olan yerdir" ve Diogenes'e dayandığı çok açık olan bir şekilde devam eder: "Zira beyin, eğer sağlıklıysa, havadan meydana gelen şeylerin tercümanıdır ve hava zekâyı temin eder." Bir insan nefes aldığında bu önce beyne, sonra vücudun diğer kısımlarına gider ve en iyi parçası olan bilgelik ve anlayışı beyinde bırakır. Aksi taktirde et ve kandaki nemi emecek ve beyne körelmiş ve çürük bir şekilde ulaşacaktır.[8] Ayrıca Aristoteles, Diogenes, Syennesis ve Polybus'ta geçen damarların ayrıntılı tarifinden alıntılar yaptıktan sonra şunları söyler (*HA*, 513a9): "Doğa hakkında yazan ve damarları daha az titiz detaylarla tanımlayan başka yazarlar da vardır, ama hepsi de bunların kökenlerini baş ve beyinde kabul ederler." Kanın başlangıç noktası da hem Aristoteles'te hem önceki yazarlarda, özellikle kanın yanı sıra havanın taşımasında da damarların oynadığı rolü vurgulayan Diogenes'te, bilincin bulunduğu yerdi; "Kanlı hava, damarlar boyunca tüm bedene yayıldığı zaman, algılar gerçekleşir." (Simpl. *Phys.* 153,13; bak. fr.6.)[9]

Diogenes duyumların öznel ve göreceli olduğunu kabul etmeleri konusunda atomcularla hemfikirdi.[10] Onları Aetius ile aynı kategoriye koydu (4.9.8, A23) ve fr.5 algıların bünyeye, özellikle de her bir bireydeki havanın sıcaklığına göre farklılık arz edeceğini göstermektedir. Zevk, acı ve duygular benzer fiziksel sebeplere sahiptir. Zevk; hava, onunla birleşen kan miskin ve kalın olduğunda ortaya çıkan durum içinde görülen patolojik bir durumdaki ağrıyı ve kanı hafifleten zengin bir hava karışımına eşlik eder (Theophrastos, *De Serisu*, 43). Hava kanı tamamen terk ederse ölüm gerçekleşir (Aet. 5. 24. 3, a29).

*(6) Fizyoloji*

Diogenes'in duyum ve düşünceye dair açıklamaları tamamen fizyolojik olduğu için, bu konuda zaten bir şeyler söylenmiştir; gerisi için şunu belirtebiliriz ki Diogenes vücuda bir doktorun ilgisi ile bakıyordu ve hastalığın tanısına yönelik olarak özellikle yararlı endikasyonlar bağlamında dilin rengine ve durumuna değinen bir veya iki referansı vardır. "Renk" der Galen "Diogenes ve onun zamanının âlimleri" tarafından en kesin belirti olarak kabul ediliyordu. Hastalıkları buna uygun olarak, farklı mizaçların hakim oluşu ve farklı kan miktarını hesaba katarak, farklı görünümleri karşılaştırmak suretiyle sınıflandırdılar.[1]

Diogenes'in üreme ve embriyoloji hakkındaki görüşlerine dair bazı anlatımlar günümüze kadar ulaşmıştır. Bu raporlar onun *Aphrodisia*'nın etimolojisinin *aphros*, yani *köpürmek*ten geldiğini kabul ettiğini söylüyor, buna göre sperma, cinsel birleşmede erkeğin ısısı vasıtasıyla kandan oluşan köpük veya köpürmedir. Hayatın aracı olduğu için de doğal olarak yüksek oranda hava içerir. Embriyolar göbek bağı yoluyla değil, rahmin iki yanında bulunan etli, fincan şeklindeki çıkıntılar *kotiledon* vasıtasıyla beslenirler.[2] Tohuma dişi değil, sadece erkek ebeveyn katkıda bulunur, Empedokles bu noktada onunla çelişir (s. 189). Erkek vücudunun oluşumu dört, dişininki beş ay sürer. Et önce nemden, sonra kemiklerden, kas kirişlerinden ve etin diğer kısımlarından oluşur. Bebekler cansız doğar, ama *sıcak*tırlar (veya *ılık*); doğuştan gelen bu ısı nedeniyle, bebek doğar doğmaz soğuğu ciğerlerine çeker.[3]

Solunumu açıklamak için Diogenes yeni doğrulanmış olan boşluk kavramını kullandı. Anaksagoras gibi o da balıkların nefes aldığı fikrini muhafaza etti "Ama" diyor Aristoteles, "Anaksagoras bunu boşluğun var olmadığı varsayımı üzerine açıklamak zorunda kalmıştı" oysa Diogenes balıkların solungaçları yoluyla suyu dışarı atarken, onun içinde oluşan vakum vasıtasıyla ağızlarının kenarındaki suyu emdiklerini söylemişti (*De resp.* 470b30-471a5). Bitkiler nefes alamazlar çünkü içinde boşluk yaratılabilecek içi boş kısımları yoktur.[4]

Diogenes'in Xenophon'daki belirli pasajların kaynağı olarak kabul edilmesi gerektiğini iddia edenlerin fikrini benimsediğimiz taktirde, onun, doğaya dair teleolojik yorumunu, vücudun parçaları ve organları ile insanın teknik aygıtları arasındaki bir dizi sistematik paralel bağlamında ortaya koyduğunu görürüz. Göz kapakları kapı, kirpikler elek, teri uzak tutan kaşlar bir binanın kornişleridir, boşaltım sistemi ise atıkların duyuları en az rahatsız edeceği şekilde yerleştirildiği drenajlara karşılık gelir.[5]

*(7) Sonuç*

Aristoteles'ten önce herhangi bir yazarın Diogenes'i adını vererek zikrettiğini olmamıştır, ancak onun kuramları, çağdaşları ve halefleri üzerinde büyük bir etki yaratmış gibi görünüyor, hatta onların fikirlerinin kaynağı olduğunu farz edebiliriz. Hem Tanrı hem de insan zihni olarak hava fikri, Euripides'in *Troades*'inde (884ff.) Hecuba'nın duasında karşımıza çıkar:

> "Ey sen dünya üzerinde gezen ve yeryüzünün yukarılarında ikamet eden, her kimsen ki bilmek ya da kehanet etmek zordur, ey Zeus,[1] sen doğanın zorlayışı veya insanın aklısın, işte ben sana dua ediyorum; ediyorum ki gürültüsüz bir yürüyüşle gel ve fânilerin bütün amellerini doğruya yönelt."

Aristophanes'in *Clouds*'unda (264) Sokrates yeryüzünü göklere çıkaran "Tanrı ve Üstat, ölçülemez *hava*ya dua eder ve Olimpos tanrıları yerine *dolunum*, *kaos* ve *hava*ya yemin eder (v. 627). "İnce zekâsını, tıpkı ona benzeyen hava ile karıştırmak" için, havada asılı duran bir sepetin içinden konuşur ve felsefe yapar, eğer yeryüzüne düşerse, toprağın onun zekâsının nemini kendine çekeceğini söyler (226ff.). Daha ciddi bir tarzda Platon'un *Phaedo*'unda (96b), Socrates'in genç bir adam olarak inceledikleri arasında yer alan bir teoriye göre biz, hava vasıtasıyla düşünebilmekteyizdir (nitekim Empedokles ve Herakleitos'un teorileri de düşüncenin aracı olarak sırasıyla kan ve ateşi kabul eder). Aynı fikirlerin bariz bir parodisi ise biraz daha geç bir dönemde yaşayan mizah şairi olan Philemon'da karşımıza çıkıyor (doğumu MÖ. 361 civarı; fr.91, DK, 64c4):

> "Ben ister tanrı ister insan olsun hiç kimsenin, yapabileceği veya yapmak üzere olduğu veya geçmişte yaptığı en ufak bir şeyi bile gizleyemeyeği kişiyim. Havayım ben, bana Zeus da diyebilirsiniz. Her yerdeyim, bir tanrı gibi -burada Atina'da, Patrae'de, Sicilya'da, bütün şehirlerde ve tüm evlerde, her birinizin içindeyim. Havanın olmadığı yer yoktur. Ve her yerde var olan odur, ve heryerde olduğu için de zorunlu olarak her şeyi bilendir."

Philemon'un hava Tanrısı'nın kimliğini Diogenes frr.5 ve 7'ninkiyle karşılaştırmaya gerek yoktur. 5 ve 7. Ayrıca Diogenes'in fikirlerinin çoğunun beşinci yüzyılın entelektüel ikliminin bir parçası olduğu ve aslından ondan kaynaklanmadığı da unutulmamalı. Euripides ve Aristophanes tarafından bahsedilen havanın yeryüzünü desteklediği fikri Anaksimenes'e kadar uzanır ve Anakagoras ve Demokritos ile Hipokratik *De Flatibus*'un yazarı tarafından da sürdürülmüştür (s. 245). Bu sonuncusu muhtemelen yaklaşımını Diogenes'e borçluydu, çünkü tıp bilimindeki etkisine dair Hipokratik yazılarda başka kanıtlar da var. Toprakta ve yaşayan bir canlıda bulunan nem arasındaki bağlantı *On the Nature of the Child* isimli çalışmada ortaya çıkıyor (s. 244); bu tez Aristophanes tarafından bizzat Diogenes'ten olduğu kadar Hipokrates'ten veya onun okulundan olanlardan birinden de ödünç alınmış olabilir, nitekim *The Sacred Disease*'in felsefi yazarı ona oldukça fazla şey borçluydu.[2]

Belirli konularda Diogenes'in etkisini tahmin etmek üzere pasajların özenli bir şekilde karşılaştırılması yönünde ciddi girişimlerde bulunulmuştur. Ayrıntıların kısmen tartışmalı olması doğaldır[3] çünkü aynı zaman diliminde çok sayıda araştırmacı arasında açıkça ortak bir zemin olan bazı teorilerin ilk yaratıcısı hakkında kesin konuşmak zor. Bununla birlikte, her ikisinin de birbiriyle ilişkili üç doktrini geliştirdiğini ve popülerleştirdiğini söyleyebiliriz; *arkhe* olarak hava fikri, mikrokozmos ve makrokozmosun temel özdeşliği (insan ruhu ve ilahi, her yerde hazır ve nâzır olan kontrol edici akıl) ve doğanın teleolojik yorumu. Platon, Aristoteles ve Helenistik düşünce açısından tıp kuramı için dünyaya bu bakış açısının önemi, onun Yunan felsefesinin *ana akımındaki* konumunu tamamen haklı çıkarmaktadır ve Eleacı argüman ve kendi döneminin çoklukçu eğilimleri karşısında fiziksel bir monizme yönelik restorasyonu, göz ardı edilmemesi gereken bir güç gösterisidir.[4]

Filozofik ilgi alanları olarak iki ek husus öne çıkarılabilir. Birincisi Diogenes duyulara uygun nesneler sunulsa da algılamanın mümkün olmayabildiğini gözlemleyerek, duyu organı ile algılamayı birbirinden ayırt etme yönünde adımlar atmıştır.[5] İkinci olarak öznel ya da göreceli bir algı kuramının, duyumsanabilir tüm niteliklere sahip ortak bir duyu nesnesi varsayımıyla bağdaşmadığına dair bir iddiası vardır.[6]

# VIII
# BEŞİNCİ YÜZYILIN ATOMCULARI

Atomik teori Leukippos ve öğrencisi Demokritos'un eseriydi ve bizim burada ilgileneceğimiz de işte bu Platon-öncesi atomculuk olacak. Bu teori farklı gerekçelerle dördüncü yüzyılın sonundan başlayarak Epikouros tarafından devam ettirilmiş ve kısmen değiştirilmiştir[1] fakat bu husus kitabımızın daha sonraki bir bölümüne aittir. Diogenes Laertius, Leukippos'a göre genel ilkeler, kozmogoni ve kozmolojiyi oldukça iyi bir şekilde anlatır fakat diğer kaynaklarda atomcu kuramlar genellikle her ikisine ya da Demokritos'a atfedilir. Çok üretken bir yazar olan Demokritos temel hususlar açısından hocasını takip etmiş, ancak onun teorilerini (görünüşe göre) daha ampirik ve daha az tümden gelen bir bakış açısına göre önemli ölçüde geliştirip detaylandırmıştır. Ayrıca, Leukippos'un paylaştığına dair hiçbir kanıt olmayan etik sorulara da ilgi göstermiştir. Bu dönemin atomcu dünya görüşünü tek bir bütün olarak ele almak en doğru yol olacaktır (belirli bir farkın kaydedildiği birkaç ayrıntı dışında), fakat bunu söz konusu teoriyi yazan iki adam hakkında bir şeyler söyledikten sonra yapacağız.[2]

## A. LEUKIPPOS

Demokritos'tan bir asır sonra *atomcu sistemi* benimseyen Epikouros'un, Leukippos gibi bir filozofun asla dünyaya gelmediğini söylediği ifade edilir.[1] Bu ifade bazı akademisyenler arasında şaşırtıcı bir itibar kazandı, ancak bu konu bütün ayrıntılarıyla bol bol tartışıldığı için buna daha fazla zaman ayırmamıza gerek yok.[2] Aristoteles ve Theophrastos (ya da onu alıntılayanlar) tarafından hem tek başına hem de Demokritos ile birlikte adlarının sürekli zikredilmiş olması oldukça ilginçtir. Epikouros'un, selefleri konusunda aşırı derecede hassas olduğu biliniyor. Epikouros (açıkça yanıltıcı bir şekilde) tam bir özgünlük iddia etmiş ve muhtemelen bunları öğrenmiş olduğu kişilere karşı aşağılayıcı ve küçük düşürücü ithamlarda bulunmuştur.[3] Hellenistik zamanlarda daha büyük olan Demokritos'un şöhretinin Leukippos'u arka plana ittiği şüphesiz. Bu sadece Demokritos'un daha evrensel ilgi alanları olan daha büyük bir filozof olmasından değil, aynı zamanda özenle düzenlenen ve salt edebi değerleri için bile büyük övgüler alan çok sayıda yayınlanmış eser yazmış olmasından da kaynaklanmıştır. Bu bağlamda Cicero'nun da dahil olduğu antik eleştirmenler onun adını Platon'la eş görmüşlerdir. Diğer yandan Leukippos'un yazdıkları daha ziyade okul

literatürü niteliğindeydi ve konferanslarda yüksek sesle okunmak suretiyle yayılmıştı ve Stenzel'in dediği gibi, gelecek kuşaklar tarafından tanınır olmak söz konusu olduğunda, bu gibi eserler ile aynı konudaki parlak edebi üretimler arasındaki rekabet eşitsiz bir rekabet olur.[4] Yine de Cicero, Leukippos'tan iki kez söz eder ve bir yerde onun Demokritos'tan önce geldiğini (*N.D.* 1.24.66) belirtir.

Bazıları Leukippos'un Miletoslu, diğerleri Eleacı, bazı diğerleri ise Abderalı olduğunu söylemiştir. Bu üç yer onun belli başlı felsefi yaklaşımlarını özetliyor; bakış açısı temelde lyonyalıydı, Elea felsefesinde çok yetenekliydi ve Demokritos'a Abdera felsefesini öğretti. Bu nedenle şüpheci bir kişinin geleneksel lokalizasyonların aslında bir temeli olmadığını, bunların sadece felsefeden gelen yansımalar olduğunu söylemesi kolaydır. Daha az şüpheci olan biri ise bu şehirlerin her birinin onun felsefe tarihinde tesirlerinin olduğunu düşünmeyi tercih eder. Nitekim Kranz (*Hermes*, 1912, 19) onun kesinlikle Miletos'ta doğduğunu, Elea'ya gidip Zeno'dan ders aldığını, sonra doğuya dönüp ve Abdera'daki okulunu kurduğunu ileri sürüyor. Bu ifadeler mevcut olduğu, ama onları kontrol etmenin bir yolu olmadığı için, pek de önemli olmayan bu konudaki seçim okuyucuya kalmıştır.[5]

Yaşadığı dönemle alâkalı olarak, yaklaşık 460 yılında doğmuş olan Demokritos'tan daha yaşlı olduğunu söyleyebiliriz ki bu da öğretisi 423'te (sayfa 362f.) Aristophanes tarafından hicvedilen Apollonialı Diogenes'i etkilemiş olması için yeterli bir yaştır fakat bu durumda hem Parmenides'in hem de Zeno ve Melissos'un doktrinlerine aşina olacak kadar da genç olduğu ortaya çıkıyor. Zeno'nun öğrencisi olduğu söyleniyor ve bunun doğru olmaması için bir sebep yok. Theophrastos'un ifadesinin en doğru ifade olması muhtemeldir, ancak kesin değildir: "Eleacı ya da Miletoslu Leukippos (hakkındaki iki anlatım da geçerlidir) felsefede Parmenides'le ilişkilendirilmişti ama gerçekliğe dair açıklamalarında Parmenides ve Ksenophanes ile aynı yolda gitmemiş, aslında tam tersi bir yola girmiş gibi görünüyordu." Onun "Parmenides'le ilişkilendirildiği" şeklindeki ifade, Yunanca bağlamında belirsizdir fakat eğer bunun kişisel bir birliği ima ettiğine katılıyorsak yine de doğru olabilir ve o zaman Zeno'nun bir öğrencisi olarak tanımlanması bir çelişki meydana getirmez, zira Leukippos Elea'ya gittiğinde Parmenides hayatta idiyse, yaşlı bir adam olmalıdır ve Zeno da zaten orta yaşa gelmiştir. Bu durumda teorisinin ilan edilmesinin 430 yılı ya da biraz daha öncesine denk düşmüş olduğunu farz etmek de çok yanlış olmaz.[6]

Yapıtları arasında *Büyük Dünya Düzeni'nin ve Zihin Üzerine* isimli bir incelemenin olduğu söyleniyor. Hellenistik zamanlarda *Küçük Dünya Düzeni* gibi ilk eser de Demokritos'a atfediliyordu ama Diogenes Laertius, Demokritos'un eserlerine dair listesinde Theophrastos ve okulunun, *Büyük Dünya Düzeni*'ni Leukippos'a atfettiklerini belirtir. Theophrastos bunu, MS I. yüzyıla ait kataloğunda Diogenes'i yazan

Thrasyllos'tan daha iyi bilecek bir konumda idi. O zamana kadar en ünlü temsilcisi olan Demokritos'un adı altında atomculuk literatürünün bir türü vardı. *Büyük* ve *Küçük* olarak ayrılan ve aynı başlığı taşıyan iki eserin varlığı, yazarlarının farklı olması ihtimalini daha da artırıyor. Başlıklar muhtemelen büyüklüklerden bahsetmiyor. Demokritos'un, kozmolojisini mütevazı bir tavırla *Küçük* olarak adlandırmış olması ve Leukippos'un da bunun sonucu olarak *Büyük* ismini almış olması mümkündür.[7] Diğerleri bir içerik farkı olduğunu varsaymış ve Leukippos'un çalışmasının kozmolojik (Lucretius'un 1. ve 2. kitaplarda daha sonra dikkatle üzerinden geçtiği zemini kapsayan) nitelik arz ettiğini, buna karşın Demokritos'un bunu insan yaşamı ve uygarlığının kökeni ve gelişimi ile desteklediğini (Lucretius 5'e karşılık gelir) öne sürmüşlerdir.[8] Bu sav Demokritos'un tarih bakımından önce geldiği ve bildiğimiz kadarıyla insana "küçük dünya" ya da mikro kozmos adını verenin o olduğu (fr.34) düşüncesiyle desteklenmektedir.

*Zihin Üzerine* ismini taşıyan çalışmasında ünlü bir cümle vardır: "Hiçbir şey rastgele meydana gelmez, her şey bir sebeple ve zorunlu olarak gerçekleşir."[9]

## B. DEMOKRITOS

*Dönemi ve yaşamı.*

Demokritos Anaksagoras'ın yaşlılığında kendisinin henüz genç olduğunu, muhtemelen yaşlarındaki farkın da kırk yıl olduğunu *Küçük Dünya Düzeni*'nde bizzat söylemiştir. O zaman M.Ö. 460 civarında doğmuştu ve ölüm tarihin bilinmemesine rağmen, oldukça ileri bir yaşa ulaştığı söyleniyor, hatta bazıları yüzün üzerinde olduğunu iddia ediyor.[1] O da Protagoras gibi Klazomenai'nin başarısız olan bir girişiminden sonra, altıncı yüzyılın ortalarında bu uzak kuzey-doğu bölgesinde Teos'tan koparak kurulan bir koloni olan Trakya'daki Abdera şehrindendi. Seyahat merakı ve bundan aldığı keyif onu daha bilimsel bir Herodotos'a benzetmişti. Mısır, İran ve Babil'e yapılan ziyaretler, rahipler, Mecusiler ve Keldaniler'den aldığı bilgiler büyük oranda doğrulanmıştır. Daha sonraki dönemlere ait bir ya da iki kaynak bunlara Etiyopya ve Hindistan'ı da ekliyor. Clement iddiaları sanki kendi kaleme almış gibi şöyle dile getiriyor: "Zamanımdaki herhangi bir insandan çok daha fazla yer gezdim, en kapsamlı araştırmaları yaptım, çok daha fazla diyarı ve ülkeyi gördüm ve çok daha fazla ünlü insanı dinledim."[2] Bu araştırma yolculukları ona matematik ve astronomi gibi özel konular hakkında çok şey öğretmiş olabilir, ancak atomcu kuramlar, tamamen bizzat Yunanistan'daki çağdaş felsefi sorulardan kaynaklanmıştır.[3]

Bu insan birçok anekdotun konusuydu, fakat bunların hiçbiri gerçeği, Antik Çağ'da onun taşıdığı karakterin göstergeleri kadar iyi yansıtamaz. Bunların bazılarını diğer ünlü filozoflar olan Thales, Anaksagoras veya Protagoras ile paylaşır. Bununla birlikte genel izlenim onun, kendi etik kaideleri ile yeterince uyumlu olan huzurlu, espri seven ve metanetli biri olduğu yönündedir.[4] Ona münasip görülen *Gülen Filozof* lakabı, insanoğlunun ahmaklıkları Herakleitos'u nasıl gözyaşlarına boğuyorsa onu da neşeye gark ettiği için takılmış ve ilk olarak Cicero tarafından ima edilmiş, en çok da Horatius tarafından dile getirilmiştir.[5]

Hocası olduğu kesin olan tek kişi Leukippos'tu. Bazıları aynı zamanda Anaksagoras'ın ve çağdaşı Rhegiumlu Glaukos'un da öğrencisi olduğunu ve daha sonra Kyzikoslu Apollodoros'un Philolaos'la özdeşleştirdiği Pythagorasçılardan birinden de çok şey *duyduğunu* söylemişlerdir.[6] Eserleri arasında Pythagoras üzerine bir kitap da vardı ve kitapta filozofa övgüler yağdırdığı söyleniyordu. Bu temaslar kronolojik olarak mümkündür ve dünyanın en ünlü öğretmenleriyle tanışmak için Mısır ve Persia'ya kadar uzanan bir insanın, daha yakınında duran fırsatları ihmal etmesi pek muhtemel değil gibi görünüyor.

*Çalışmaları*

Eserleri neredeyse Aristoteles'inkilerin hacmine ve çeşitliliğine erişen ama ne yazık ki farklı bir kadere maruz kalan ansiklopedik bir yazardı. Ne olursa olsun, hiç bir skolastik hüner, Ortodoks Hıristiyan dünya görüşü için bir model olarak, Aristoteles'te yapıldığı gibi onun sistemini kullanamadı. Diogenes Laertius (9.45-9) dörtlü gruplar halinde düzenlenmiş altmıştan fazla eserin bir İskenderiye kataloğunu yeniden ortaya koymuştur, tıpkı Platon'un basılı metinlerimizde halen korunmuş durumda olan antik basımları gibi.[1] Bunlar beş ana bölüme ayrılmıştır:[2] Etik, fiziksel, matematiksel, müzikal (terimin geniş Yunanca anlamında) ve teknik, ayrıca birkaç sınıflandırılmamış eserle birlikte. Bazı sahte geleneklerin zorla araya girmiş olduğunu itiraf etmek gerekse de, toplamı hem miktar hem de kapsam bakımından etkileyicidir ve bu, filozofu, herhangi bir selefinden farklı bir sınıfa koyar. Cevher (*physis*) teorisi, kozmoloji, astronomi, coğrafya, fizyoloji, tıp, duyular, epistemoloji, matematik, manyetizma, botanik, müzik teorisi, dilbilim, tarım, resim (bak. s. 225) ve diğer konular üzerine çalışmaları içermektedir. Bu eserlerden alınan pek çok beyana daha sonraki yazarlar tarafından atıfta bulunuluyor, ancak Cicero'nun bunların üsluplarına yönelik övgüsüne rağmen eserler kendileri elimize kadar ulaşamadı.[3] Yunan ve Roma dönemlerinde Demokritos efsanevi bir figür ve pratik etkileri bakımından doğal ürünlerin (şifalı otlar, kıymetli taşlar vb.) tipik bir araştırmacısı haline geldi. Sadece tıbbi değil, aynı

zamanda bazı büyüsel ve simyasal keşifler ve yazılar da ona atfedildi ve bu durum, yaptığımız alıntıların gerçekliği sorununu oldukça karmaşık bir hale getirmekte. Bu nedenle Aristoteles ve diğerlerinde onun felsefesine dair anlatımlar birçok durumda onun gerçek sözlerini vermeye çalışan pasajlardan daha güvenilir kayıtlardır.[4]

## C. ATOMCU TEORİ

*(1) Temeller*

Atomculuk fiziksel dünyanın gerçekliğini, çoklukçu bir teori aracılığıyla Elea mantığının kaçınılmaz etkilerinden kurtarmak için ortaya koyulan son ve en başarılı girişimdir. Bu düşüncenin rakiplerine göre Anaksagoras'ın *tohumlarının* sonsuz bölünebilirliği ve niteliksel farklılıkları, sorudan kaçınmak gibi görünüyordu ve onlar da çözümü daha ziyade Pythagorasçılığın yeniden düzeltilmiş versiyonunda buldular. Aristoteles, daha az tarafsız olduğu ruh hallerinden birinde (*De Caelo*, 303a8), onların da bir şekilde, mevcut olan her şeyin sayılardan ibaret olduğunu ya da sayılardan evrimleştiğini iddia ettiklerini söyler: "Bunu açıkça göstermiyor olabilirler, ama demek istedikleri budur."[1] Aristoteles düşüncelerimizi Pythagorasçılara kadar uzatmakta haklıdır fakat Parmenides'e borçlu olduğumuz netlikle birlikte (s. 64) atomcular bunların, matematiksel rakamlar ve doğal dünya arasındaki ayrılmaz boşluğu gözden kaçırdığını düşünmüşlerdir. Bu dünya birimlerden yapılmışsa, bunlar katı fiziksel madde birimleri olmalıdır.

Leukippos ve Demokritos'u tutarlılıkları ve işe doğal başlangıç noktasından başlamalarından ötürü övüldükten sonra Aristoteles, onların teorisinin *olanın* tek ve hareket ettirilemez olması gerektiğini savunanların tepkisinden nasıl kaynaklandığını şöyle açıklar: "Boşluk *değildir* ve ondan ayrı bir boşluk olmadıkça gerçeklik hareket edemez veya eğer onları birbirinden ayrı tutacak hiçbir şey yoksa şeyler birden fazla da olamaz." Ve şöyle devam ediyor (*GC*, 325a23):

> "Fakat Leukippos mevcut şeylerin varoluşlarını veya yok oluşlarını veya hareketlerini ya da çokluklarını ortadan kaldırmayacak ve duyularla mutabakat sağlayacak bir teori bulduğunu düşünmüştü. Fenomenleri bütünüyle kabul ediyordu, ancak birlik savunucularına boşluksuz bir hareketin olamayacağını, boşluğun *olmayış* olduğunu ve olandan gelen hiçbir şeyin var olmadığını; zira kesin bir ifadeyle, *dın* tamamen dolu olduğunu ifade ediyordu. Fakat böyle bir varlığın da bir birlik olmadığını iddia ediyordu. Bu, sonsuz sayıda ve görülemeyecek kadar küçük şeylerden oluşur. Boşluk içinde hareket ederler (çünkü boşluk vardır) ve onların birleşimi, varoluşlarına, ayrılmalarına ve çözülmelerine neden olur. Eğer temas

edecek olurlarsa etkir ve üzerinde etki ederler (çünkü bu şekilde bir değildirler) ve bir araya gelmek ve birbirlerine kenetlenmek suretiyle ürerler. Gerçek bir birlik asla çokluğa yol açmaz, gerçek bir çokluk da birliği yaratmaz. Bu imkânsızdır, fakat Empedokles ve diğerlerinin dediği gibi, şeyler gözenekler vasıtasıyla tesirler icra ederler, bu yüzden Leukippos değişimin ve etkimenin her türünün şu şekilde gerçekleştiğini iddia etmiştir: Çözünme ve yok oluş boşluk vasıtasıyla meydana gelir, katı cisimler içeri kaydığında (yani boş alanları doldurmak için) büyüme de böyle gerçekleşir."

Leukippos burada Eleacı varoluş koşullarının sıkı bir şekilde yerine getirilmesinde ısrar etmiş gibi gösteriliyor. Olan, bir *plenum* (doluluk, madde ile dolu yer) olmalıdır (bak. *Parm.* 8.22-5). Gerçek anlamda var olma ve yok olma imkânsızdır. Tek olan çok haline gelemez, çok şey de tek olamaz. Dolayısıyla temas halinde bulunan atomlardan oluşan şeyin kararlılığı bir birlik değildir; bu yolla yeni tek bir varlık bile üretilmez.[2] Eğer hem Eleacı varlık koşullarını tatmin etmek hem de fiziksel bir dünyaya olanak vermek istiyorsak, sadece tek bir şey gereklidir: Boş uzay. Parmenides'e göre varoluşun doğası, onun düşündüğü gibi boşluğun düşünülemez olmasını talep etmemektedir.[3] Leukippos'un bu zorlukla başa çıkmak için kullandığı yöntem, yani "boşluğun henüz var olmadığı" iddiası, var olan her şeyin, cisimsel formda var olduğuna dair evrensel varsayımı hatırladığımızda kulağa daha az paradoksal gelmekte.[4] Dolayısıyla geometrik figürlerin var olduğuna inanan Pythagorasçılar onlardan fiziksel bir dünya inşa etmekte hiçbir zorluk görmediler. Parmenides bundaki kusurları tespit etti, fakat duyarlı-olmayan gerçeklik yaklaşımını bizzat kendisi bir küre ve *tam* olarak tanımladı ve bu üslup, bizim bu yargıdan şüphe duymak için nedenimiz olmasına rağmen (s. 43), Burnet'ın onu maddi olarak kabul etmesine neden olan şeydir. Leukippos da konunun bu yönünü gözden kaçırmadı. Gerçek bir mevcudiyeti olan şeyin maddi olması gerektiği varsayımını netleştirip açıklığa kavuşturdu. Ancak bunu söylemek, onun her yerde sürekli mevcut olduğunu ima etmez. Onun işgal etmediği yerler olabilir,[5] ancak açıkçası bu mekânların kendilerini *varlık* veya *var olan bir şey* olarak adlandırmak yanlış olur. Bugün bir kutuya bakıp içinde "hiçbir şey yok" diyen biri, boşluğun varlığını inkâr ettiğini söylediğimiz taktirde aynı şekilde kendisini yanlış ifade ettiğini iddia edebilir. "O zaman" diye düşündü Leukippos, "Burada filozofların Eleacı varlık ilkeleri üzerine fiziksel bir dünya inşa etmesini tek başına engelleyen bir yanlış anlama var." Empedokles ve Anaksagoras ise bunu yapmadılar. *Olan*a, duyarlı nitelikler atfederek (*Parm.* 8.38-41) ve Anaksagoras'ın durumunda *olanı* bölünebilir hale getirerek (*Parm.* 8.22), boşluksuz hareketi kabul etmek suretiyle bu noktayı aştılar.

Boşluğun kabul edilmesi, beraberinde çokluk ve hareket olasılığını getirdi. Her biri Eleacı varoluş koşullarını tatmin eden temel gerçekliklerden oluşan bir kozmosun inşası için başka hiçbir şeye ihtiyaç yoktu çünkü *varlıkın* (ὄν) yerini *varlıklar* (ὄντα) aldı. İşte maddenin atomik yapısına dair Avrupa'daki ilk teori bu entelektüel kökenlerden yayılmıştır.

*(2) Atomların Genel Yapısı*

Bazen Leukippos'un Melissos'un meydan okumasını kabul ettiği söylenir;[1] yani eğer *per impossibile* olsaydı, pek çok şey olurdu ve bunların her biri de Eleacı *birin* niteliğini taşımak zorunda olurdu. Leukippos gerçekten de "Neden olmasın?" demiş ve her bir atomuna aynı özellikleri vermiştir. Bu, nitelik gerektirir. Melissos, *birin* sonsuz, hareketsiz ve yoğunluktan yoksun olduğunu söylemişti. Bir atom bunların hiçbiri değildir. Leukippos ise, teorisini sadece az önce bahsettiğimiz minimal yöntemlerle değiştirdiği Parmenides'e dayanıyordu. Var olan yine de üretilmemiş ve yok edilemez olmalıdır, ona bir şey eklenememeli, ondan bir şey çıkarılamamalıdır, değişmez, homojen, sonlu ve bir plenumdur, sürekli ve bölünemezdir. *Olan* onun dışında bir boşluğa sahip olabilir ama içinde değil (dolayısıyla hareket de yoktur). "Tüm bu koşullar tatmin edilebilir" diye düşündü Leukippos ve "Duyumsanabilir dünya, sonsuz uzayda dolaşan, mikroskobik boyutta milyonlarca katı varlık olduğu varsayımına dayanarak açıklanabilir."

Atomculuğun prensiplerinin ikinci bir ifadesi, Aristoteles'in *Metaphysics*'sinin (985b4) başlangıcındaki tarihsel incelemesinde karşımıza çıkar:

> Leukippos ve dostu Demokritos *plenumu* ve boşluğu element olarak adlandırdılar, onları *varlık* ve *yokluk* olarak isimlendirdiler; tam ve katı: *varlıktır*, boş ve seyrek: *yokluk*.[2] Bu nedenle de varlığın yokluktan daha fazla mevcut olmadığını, çünkü boşluğun da cisimden daha az mevcut olmadığını söylediler.[3] Bunlar şeylerin maddi nedenleridir ve tıpkı tesirleri vasıtasıyla diğer her şeyi yaratan tek bir temel maddeyi öne sürenlerin yaptığı gibi onlar da (atomlardaki) farklılıkların her şeyden sorumlu olduğunu ifade ettiler.[4] Onlara göre bunlar üç tanedir: şekil, düzenleme ve konum, çünkü bunlar *ritim*, *temas* ve *dönme* bakımından farklılıklar arz ederler. *Ritim* şekil, *temas* düzenleme ve *dönme* ise konumdur. Mesela A, şekil olarak N'den, AN düzenleme bakımından NA'dan, Z ise konum itibarıyla N'den farklıdır.[5]

Boyut farklılıkları ile birlikte söz konusu olan biçim farklılıklarına burada değinilmiyor ama başka bir yerde Aristoteles tarafından şunlar ekleniyor: (*Phys.* 203a33) "Fakat Demokritos (yani Anaksagoras'ın aksine) hiçbir temel parçacığın başka her-

hangi bir şeyden kaynaklanmadığını iddia eder. Yine de onların ortak cisimleri her şeyin kaynağıdır, sadece büyüklük ve şekil bakımından birbirlerinden kısmen farklıdır."[6] Bunlar atomlar arasındaki yegâne özgün farklardır. Şekilleri bakımından farklıdırlar, fakat cevherleri (φύσις) birdir, adeta her biri ayrı bir altın parçasıymış gibi (*De Caelo*, 275b31). Bununla birlikte, altın gibi bilinen bir maddeden ya nitelik bakımından ya da en azından *duyarlı* nitelikleri olmaması açısından farklılık gösterirler.[7] Bu hususta atomcular Anaksagoras'la çelişirler (nitekim sonsuz bölünebilirliği inkâr edişlerinde de durum aynıdır) ve Anaksimandros'un *apeiron* kavramını daha sofistike bir biçimde yeniden canlandırırlar; yani her şeyin altında yatan madde olarak işlev gören -her çeşit renk, tat ve koku ile- unsurun bizzat kendisinin çeşitli renk, tat ve kokulardan hiçbirine sahip olmaması gerektiğini düşünürler.

Sonsuz olan sadece atomların sayısı değildir, bunlar aynı zamanda sonsuz bir form çeşitliliğini de temsil ederler. Bunlar hem sayı hem de şekil olarak sonsuzdur. (Bu yüzden *GC*, 314a22, ayrıca 325b27'de Aristoteles'in bunun sebebi olarak öne sürdüğü yaklaşım, yani "Onlar gerçekliği görünümü bakımından ele aldılar, fenomenler ise karşılıklı olarak çelişik ve sonsuzdur" yaklaşımı muhtemelen onun kendi çıkarımıdır. (bak. *GC*, 315b9; *De Caelo*, 303a10.) Bununla bağlantılı olarak Demokritos'un bunların büyüklüğü hakkında söylediklerin şüpheli bir taraf vardır. Oysa Leukippos burada bir sorun görmez. "Onların küçük boyutlarından dolayı görünmez oldukları" ifadesiyle çelişen hiçbir şey yoktur (*GC*, 325a30). Aristoteles de aynı şeyi Demokritos için söylüyor (*Simpl.*, DK, a37): "Atomlar duyularımızdan kaçacak kadar küçüktür ve görünür ve duyulur kitleleri onlar üretir ve kurarlar." Benzer şekilde Aristoteles de atomlar (veya bunların belirli bir sınıfını, *De an.* 40433) güneş ışınında dans eden toz zerreleri ile karşılaştırdığında, Simplikios (*De un.* 25.33) bunun sadece bir benzetme olduğuna özenle dikkat çeker: "Görünür toz zerreleri mikroskobik atomlar değildirler."

Ancak daha sonraki kaynaklar farklı bir şeyi ima ediyor. Eusebius tarafından (*P.E.* 14.23; *DK*, 68a43) alıntılanan üçüncü yüzyıl İskenderiye Piskoposu Dionysios, atomların "çok küçük ve bu nedenle algılanamaz" olduğu zemininde Epikouros'u Demokritos'tan ayırmaktadır, çünkü Demokritos "çok büyük atomların da mevcut olduğunu" varsaymıştır. Aetius (1.12.6, A47) bile, kozmos kadar büyük bir atom olabileceğini söyleyerek ona itibar eder. Bu tür kaynaklar Aristoteles'in itibarını zedelemek için kullanılamaz elbette, ilk atomcuların atomların bunu algılamaksızın sonsuz şekillerde değiştiklerini, ama boyut olarak, ancak bunu algılamadan değiştiklerini söylemiş olmaları mümkündür[8] çünkü bunların boyutlarının bir alt sınırı vardır ve bu da herhangi bir üst sınır olmaması gerektiği manasına gelir.[9] Epikouros ise bunu, bazı atomların görünür olacak kadar büyük olmaları gerekçesiyle eleştirir. Mantıken

Demokritos'un teorisinin kozmos kadar büyük bir atomu gerektirdiğini bile söylemiş olabilir. Bu eleştiriler, iki sistemin açıkça çeliştiğini ifade eden ve Demokritos'u değil ama Epikouros'u okuduğu kesin olan Hıristiyan yazarını kolayca yanıltmış olabilir.[10]

Algılanabilir doğanın çeşitliliği açısından atomların şekillerinin önemi, aslında onları atomlar şeklide olduğu kadar *şekiller* veya *formlar* olarak da adlandırmak suretiyle vurgulanmıştır. *Demokritos On Forms (Şekiller Üzerine)* adında bir eser yazmıştır.[11]

*Şekiller* adı bunların çeşitliliğini vurgularken, *atom* kelimesi temel bir karakteristik olan *bölünemezliğe* dikkat çeker.[12] Bu da Parmenides'in birinin modeline, yani homojenliğe ve tamlığa işaret eder. "Tam olarak *olan*, bütünüyle tamdır" der Aristoteles ve Philoponos buna, bir kez daha Leukippos'un argümanları için aradığı ve Zeno ile Melissos'un takipçilerinden ziyade Parmenides'e "yamanan" bir yorum eklemiştir. Leukippos atomların bölünmezliğini şöyle kanıtlar: "Olan her şeyin her biri, doğru anlamda *vardır*. Olanın içinde, olmayan hiçbir şey yoktur, dolayısıyla boşluk da yoktur. Bölünme, boşluk olmadan gerçekleşemez, bu nedenle onların bölünmesi imkânsızdır (Philop. *GC*, 158.22). Her halükârda *olan*, hiçbir değişime uğrayamaz (dolayısıyla atomlar duygusuzdur (απαθείς)), herhangi bir parçaları da olamaz (yoksa bu onun mutlak bütünlüğünü tahrip ederdi)." Eleacı modelinin ötesine geçen Leukippos ayrıca atomlarının küçüklüğünün, onların bölünmezliklerinin bir nedeni olduğunu iddia etti ki bu, salt mantıksal olandan daha savunmasız bir argümandı.

Atomların sadece fiziksel olarak değil, teorik ya da matematiksel olarak da bölünmez olup olmadıkları sorusu, matematik tarihçileri arasında doğal olarak büyük bir ilgi uyandırmıştır. Burnet (*EGP*, 336) "atomun matematiksel olarak bölünmez olmadığını, çünkü bir büyüklüğü olduğunu, ancak fiziksel olarak bölünmez olduğunu, çünkü tıpkı Parmenides'in *bir*i gibi hiç boş alan içermediğini" yazmıştır. Bu cümle tekliğin mantıksal sonuçlarına, Parmenides tarafından görüldüğü şekliyle vurgu yapmaktadır: Her atom, *bir*in yeniden üretilmesiydi. Ancak son çalışmalar Demokritos'un, atomların sadece çok küçük değil, aynı zamanda maddenin *mümkün* en küçük parçacıkları da olmaları nedeniyle, sadece fiziksel olarak bölünemeyecek kadar küçük olmakla kalmayıp, aynı zamanda mantıksal olarak bölünmez olduklarını iddia etmeye meyilli ve bunu tartışmaya hazır olduğunu gösteriyor. Bunun aksini varsaymak Demokritos'un kavranılamaz olarak gördüğü sonsuz bölünebilirlik ilkesini kabul etmek demek olurdu.[13]

*(3) Hareket ve Sebebi*

Atomik sistemdeki hareketin nedenini ve doğasını inceleyen herhangi bir çalışma, bu hususun açıklanmadan bırakıldığından şikâyet eden Aristoteles'ten başlamalıdır.[1]

Yukarıda alıntılanan tarihsel özet, sonraki sayfalarda devam eder (985b19): "Ama hareketin, onun nasıl ve neden şeylere ait olduğunun sorusu, diğer sorular gibi dikkatsizce ihmal edilmiştir." *De Caelo*'da (300b8) şöyle: "İlk cisimlerin sonsuz boşlukta her zaman hareket halinde olduğunu söyleyen Leukippos ve Demokritos, bize bunun ne tür bir hareket olduğunu ve bunların doğal hareketlerinin ne olduğunu anlatmalıdırlar." Benzer şekilde *Metaph.* 1071b31'ta Leukippos, hareketin sonsuz olduğunu söyleyen Platon ile bir araya getirilir: "Fakat bu hareket hangi sebepten kaynaklanır, ne tür bir harekettir, işte bunları söylemezler, bu hareketin neden şu veya bu yönde olduğuna dair bir sebep de ortaya koymazlar." Bu kınamada Platon'un adının da geçmesi atomcuların soruyu gerçekten "dikkatsizce ihmal mi ettiklerini" yoksa sadece Aristoteles'in kendi özel gereksinimlerini tatmin edecek bir cevap vermeyi mi başaramadıklarını düşündürüyor bize, nitekim bu hususta diğer sözleri, sözünü ettiği şekillerin yazılarında konu hakkında biraz daha fazla şey bulmuş olabileceğini düşündürmektedir. Nitekim (*GA*, 742b17; ve daha kısa olarak *Phys.* 252a32)'de diyor ki:

> *"Bunlar yanlıştır ve nedensel zorunluluğu ifade edemez, şeylerin her zaman böyle olduğunu ve bunun onların kökenini açıkladığını kim söyleyebilir? Öyleyse Abderalı Demokritos, sonsuzun bir başlangıcı (veya bir kökeni, arkhesi) olmadığını söylüyor*[2] *yani sebep kökendir ve sürekli olan da sonsuzdur; bu nedenle böyle bir durumda neden diye sormak, sonsuz için bir köken aramaktır."*

Bu sıkı küçük argümanda İyon tarzının sesi duyuluyor var ve *apeiron*un *arkhe* olarak İyonya tarzında zikredilmesi söz konusu. Elbette Demokritos ve birçokları bunun atomcuların ilk neden sorununu ortaya atmak yerine hareketi belirli bir gerçek olarak kabul etmelerine yol açan "sağlam bir sezgi" olduğunu kabul etme hususunda Sambursky ile hemfikir olacaklardır.[3] Bu onların motivasyonunun ne kadarının Eleacılardan geldiğini hatırlamakla daha fazla bağlantılıdır. Eleacı standartlar, hareketin bariz gerçekliğine izin verecek dereceye kadar desteklenmelidir. Cevap, boş uzay kavramının mantıksız bir kavram olmadığına dair ilk keşifte yatmaktaydı. Bu yaklaşım hem çoklukçuluğu hem de hareketi derhal kabul etmişti. Geriye dönüp baktığımızda, atomcuların bunu paradoksal terimlerle süslemek zorunda oldukları gerçeğine rağmen, bu fikrin tamamen *yeni* olduğunu taktir etmek kolay değildir. Daha sonraki düşünürler hiç bir zaman bir vakumu tam olarak tasarlamadılar; onların ilksel cevheri veya cevherleri bütünü doldurmuştu. Boşluktan sadece Pythagorasçılar bahsetmişlerdi ve onlar da bunu, evrenin "nefes alabildiği" havayla tanımladıkları katı anlamında almaktan çok uzaktılar.

Parmenides, tıpkı Miletoslular ya da Pythagorasçılar gibi tek ve çok fikrini birleştiren herhangi bir sistemi kınıyordu. Tek olan asla çok haline gelemezdi, aslında tüm değişimler ve hareketler imkânsızdı, çünkü başka nedenler bir yana, boşluk, kabul edilemez bir kavramdı. Empedokles ve Anaksagoras ise orijinal teklik fikrini terk ederek fenomenleri kurtarmaya çalıştılar. Bir başlangıç çokluğunu varsayarak, bir tür karşılıklı yer değiştirme ile hareket olasılığını muhafaza etme yoluna gittiler.[4] Böyle bir *plenum* göz önüne alındığında, eğer statik, donmuş bir kütle olarak kalmayacaksa, harici bir hareket nedeni zaruri görünüyordu. Empedokles'in *sevgi ve çekişmesi* ile Anaksagoras'ın *akıl*ı böyledir. Ancak yalnızca maddi varlığın gerçek olduğu bir çağda, karışıma *akıl*ın dahil edilmesi, *çokluk*a arka kapıdan *bir*in sokulması gibi şüpheli bir yaklaşım olarak görülüyordu, nitekim bu durum Anaksagoras'ın sistemini Eleacı türden eleştiriye bir kez daha açık hale getirmişti.

Bu düşünceler, atomcuların kendilerini hareket ve kökeni problemiyle bilinçli bir şekilde karşı karşıya getirdiklerini ve bunu boşluğun mevcudiyetine atfederek sadece gerekli değil ama aynı zamanda yeterli bir sebep sağladıklarını düşünmemize yol açabilir. Ne de olsa Melissos, boşluğun mevcut olmayışından yola çıkarak doğrudan doğruya hareket kavramını tartışmıştır (fr.7.7, s. 104). Fenomenleri Elea mantığından kurtarmak yönündeki daha önceki çoklukçu girişimler, aslında heterojen olan, fakat parçaları arasında boş uzayın en ufak bir çatlağı olmamacasına birbirine kenetlenmiş olan bir madde kütlesinde hareketin başlangıcını tanımlamanın güçlükleri tarafından engellenmişti. Bunun yerine sonsuz sayıda mikroskobik atomdan meydana gelen alternatif tasvir, tıpkı sonsuz boş uzayda olduğu gibi serbest kalmıştı ve bu durumda "Bunlar neden hareket etmek zorunda olsun?" sorusu kadar "Neden sabit dursunlar?" sorusunu sormak da mantıklıydı. Nitekim Aristoteles Physika'da "hareketin nedenini geçersiz kılanlardan" söz eder.[5] Bu yaklaşım onun gözünde, asıl soruyu ihmal etmelerini haklı göstermemektedir, çünkü onun bakış açısına göre boş uzayın sadece bir *sine qua non* olduğu, kendi (hatalı) mekaniğinin gerekli kıldığı gibi pozitif veya yeterli bir sebep olmadığı açıktır. Ama bize yol gösterebilir. Düşüncenin tarihinde bir aşamaya gelince ve hareketin gerçek sebebine dair bilgi ihtiyacı, gerçek bir boşluk kavramının yokluğuyla bir araya geldiğinde, atomların serbest bırakılması, yani zamansal bir başlangıçları olmadığı düşüncesi, onların hareketleriyle ilgili yeterli bir açıklama getirmiş gibi görünebilir (Anaksagoras'ın bir çelişkisi). Hareketin ilk ve aktif bir amilinin olması gerektiği yaklaşımını reddederken Leukippos ve Demokritos, Galileo ve Descartes'tan bu yana Avrupalı bilim adamları arasında mevcut olan görüşlere Aristoteles'ten daha yakın durmuşlardır.[6]

Burada ilginç bir nokta daha var. Parmenides-öncesi İyonyalılar da hareketin ebedi olduğunu söylemişlerdi, ama onlara göre bu anlayış kaçınılmaz olarak yaşamınkiyle bağlantılıydı. Hareketini kendi dışındaki hiçbir nedene borçlu olmayan şey canlı idi; eğer hareketi ebedi olsaydı yani *arkhe*nin olması gerektiği gibi, o zaman sadece canlı değil, ilahi da olurdu. Leukippos ve Demokritos'un materyalizmi hareket fikrini doğal olarak maddeye iade etti ve dolayısıyla tüm zamanlar boyunca ona aitti, fakat bu anlayıştan yola çıkarak, animizmin son izlerini de ortadan kaldırdılar. Hareket bütünüyle cansız ve mekaniktir. *Otomatik* olarak ya da *zaruretten* meydana gelmiştir (bu kavramlara dair daha sonra söylenecek çok şey var). Acaba bu onların en özgün ve etkili katkılarından biri midir? Ve sadece tek bir şeyle, yani mutlak bir boşluğun bilinçli bir şekilde varsayılmasıyla mümkün hale gelmemiş midir?

*(4) İlk hareketin Doğası: Ağırlık Sorunu*

Leukippos'un kozmogoniye dair anlatımları boş uzayda hareket halinde olan çeşitli şekil ve boyutlardaki sayısız atomu tasvir etmesiyle başlar. Bunlar birbirine saldırır, çarpışır ve birbirine karışırlar, orada burada oluşturdukları topluluklar, bir dünya yaratmak için gerekli olduğuna inanılan girdap benzeri hareketleri meydana getirirler. Kozmosun oluşumu daha sonra girdabın hareketinden oluşan bir akış ve atomların müteakip hareketinin bunun üzerindeki etkisinden yola çıkarak açıklanır. Böylece kozmik bir sistemin başlayışından yola çıkarak bunların hareketleri açıklanır, ancak bu, Anaksagoras'ta olduğu gibi bütün hareketin başlangıcı değildir. Bu yüzden Aristoteles'ten günümüze kadar şu soru sorulmuştur: İlk harekete ne sebep oldu ve bu ne tür bir hareketti? Aristoteles, Leukippos ve Demokritos'u okuyabildiği ama biz artık bunu yapamadığımız için, ondan daha fazla yol kat etmemiz de mümkün olmuyor ve hareketin sebebi ile ilgili olarak ihtiyacımız olan her şeyi bize o anlatıyor. Onlar Anaksagoras'ın, şeylerin bir zamanlar atıl durumda olduğunu ve sonra zamanın belirli bir noktasında hareket etmeye başladıklarını düşünmesinin yanlış olduğunu söylüyorlardı[1] ve eğer hareket ebediyse, kendi nedenini aramaktan aciz olmalıdır. Bu argüman özellikle bir beşinci yüzyıl Yunanına çok kolay gelecektir, ona göre başlangıç, köken, yönetici ilke ve sebep kavramları tek bir kelime içinde, yani *arkhe*de bir araya gelmişti.[2] Aphrodisiaslı Aleksandros, Aristoteles'in eleştirisini biraz detaylandırmıştı (*Metaph.* 36.21; *DK*, 67A6): "Leukippos ve Demokritos atomların birbirleriyle çarpışıp toslaşmak suretiyle hareket ettiklerini söylerler, fakat doğal dünyada hareketin başlangıcı hakkında tek kelime etmezler."

İlk hareketin *sebebi* konusunda söylenecek daha fazla şey yok. Onun *yapısına* gelince, geçmişte bu konuda iki tane birbirini izleyen görüş vardı: Birincisi bunun bü-

tün yönlerde karışmış ve amaçsız bir hareket olduğunu, diğeri ise aşağıya doğru bir düşüş ya da ağırlık nedeniyle oluşan bir tür atom yağmuru olduğunu söylüyordu. Burada eldeki kanıtlar göz önünde bulundurulmalıdır, fakat ilk görüş sadece oldukça kesin bir şekilde doğru olmakla kalmayıp ayrıca artık genellikle kabul edilen bir şey olduğu için, geçmişin rakip görüşlerinin ayrıntılı bir değerlendirmesini yapmaktan imtina ettiğimiz için mazur görülebiliriz.[3]

İlk hareketin aşağı doğru bir düşüş oluşu fikrine karşı Aristoteles'in, atomcuları *hem* buna neyin sebep olduğu *hem de* bunun ne tür bir hareket olduğunu belirtmeyi ihmal ettikleri için suçladığı bütün o pasajları gösterebiliriz. *De Caelo*, 300b11'de bu eleştiriyi sürdürüyor ve her elementin doğal bir harekete sahip olması gerektiğini söylüyor. Bu onun kendi inancıydı ve bu nedenle atomcuların kendi unsurlarına hiçbir doğal hareketi dahil etmemeleri, onun gözünde temel bir hataydı. Fakat aşağıya doğru hareket, Aristoteles'e göre *gerçekten* doğal bir temel hareketti ve eğer bunu varsaymış olsalardı Aristoteles bu suçlamayı gündeme getirmeyebilirdi. *De Caelo*, 275b29ff. Bu noktayı daha netleştirmekte: "Hepsi de aynı maddeden olan *atomların* tek bir uygun harekete sahip olması gerekir ve eğer" diye devam eder, "Bu, ağırlıktan dolayı meydana gelen bir hareket olsaydı, bütünü bir merkeze ve bir çevreye sahip olurdu, oysa atomcuların uzayı, sonsuz olduğu için böyle bir şeye sahip olamaz." Argüman hipotetiktir. Ne burada ne de başka bir yerde atomları, bir *apeiron*da aşağı doğru hareket etmenin saçmalığı için eleştirir.

Daha olumlu bir şekilde, Demokritos üzerine yaptığı çalışmalardan yapılan alıntıda (Simpl. *Cael.* 295.9, 68A37), atomların ilk hareketini στατιάζειν fiili –çekişme, anlaşmazlık veya uyuşmazlık halinde olmak– ile açıklar ve bu Yunancada çokça bilinen iç savaş olgusundan gelen bir metafordur: "Atomlar birbirlerine benzemedikleri ve daha önce de belirtildiği gibi farklılıklar arz ettikleri için boşluk içinde hareket eder ve çarpışırlar." Bir Mêlée (meydan muharebesi) imgesi, Aristoteles yorumcularının açıklamalarıyla daha somut hale getirilmiştir: "Bu atomlar boşluğun içinde hareket ederler ve birbirleriyle karşılaşınca çarpışırlar, böylece bazıları tehlike karşısında geri çekilir, geri kalanlar birbirine dolanırlar" (Simpl. *Cael.* 242.21, 67A14). Alexander'ın tasviri de buna benzer (önceki sayfaya bakınız). Aët. 1.12.6 (68A47)'de de benzer bir anlatıma rastlıyoruz: "Demokritos ilksel cisimlerin ya da katı maddelerin ağırlıksız olduğunu, ancak sonsuzluk içinde birbirlerine çarptıkça hareket ettiklerini söylüyor." Bu kısım, *Placita*'da atomlardaki ağırlık unsurunu açıkça reddeden iki pasajdan biridir. Diğeri ise 1.3.18 (a47)'dir, burada Demokritos ve Epikouros arasındaki bu husus üzerinde bir ayrım yapılır: "Atomlar şu üç özelliğe, şekle, boyuta ve ağırlığa sahiptir. Demokritos onlara sadece iki özellik, boyut ve şekil verdi, ama Epikouros bunlara bir

üçüncüsü olan ağırlığı ekledi; çünkü ona göre cisimler ağırlığın çarpması (πληγή *darbe*) ile bir yerden bir yere taşınmalıydı; aksi halde hareket edemezlerdi."

Buna göre Epikouros ağırlıktan bir tür *darbe* olarak bahsetmişti; daha önceki atomcu terminolojisinin kasıtlı bir şekilde düzeltilmesine yönelik gibi görünen sıra dışı bir anlatım. Cicero'nun *De fato*'sundaki (20.46, 68A47) bir konuşmacı, "atomik bir sapma" için Epikourosçuların neye ihtiyacı olduğunu sorar, atomların başka bir güdücü kuvveti daha vardı, Demokritos'a göre bu onun *plagam* (*darbe*) dediği şeydi, Epikouros buna "ağırlık veya çekim gücü" demiştir. Aetius (1.26.2, 68a66) Demokritos'taki maddenin geri tepmesi, hareketi ve darbesinden πληγή bahseder, Simplikios ise Demokritos'un "atomlarını doğal olarak hareketsiz hale getirdiğini söyler (ör. Aristotelesçi bağlamda doğal bir hareketleri yoktur), bunlar çarpmayla (darbe πληγή) hareket etmektedirler. Bu, atomların hareketlerinin *zorlandığı* (βίᾳ) şeklindeki Aristoteles'in yargısıyla (*De Caelo*, 300b11 ve Simplikios'un pasajdaki yorumunda) uyum içinde olan bir yaklaşımdır ve kendi doktrinine göre *apriori* bir doğal hareketi önceden varsaymak zorundadır. Demokritos ve Epikouros arasında bu noktadaki fark iyi bilinmektedir. Cicero'nun *De Finibus*'unda şu sözlere rastlıyoruz (1.6.17): "Demokritos, atomların sonsuz bir boşlukta hareket ettiğine inanıyordu; burada ne üst ne alt ne merkez ne de kenar vardı, bu şekilde birbirlerine çarpıyor ve birbirlerine tutunuyorlardı." *De Caelo* 275b29'da Aristoteles'in de yaptığı gibi bu yaklaşım sadece aşağı doğru hareketi kavranamaz hale getirmekle kalmıyor, aynı zamanda konuşmacı "Epikouros'a özgü hatalardan" da söz ediyordu ve bunlardan ilki atomların kendi ağırlıkları dolayısıyla dik olarak aşağıya taşındıklarını varsaymasıydı.[4] Aristoteles ve peripatetik geleneğin etkisi, atomlarda, çarpışmaları sonucu birbirlerine verdikleri ve kronolojik olarak olmasa bile mantıksal olarak hareketlerinden önce gelen *doğal* bir hareketin zaruretini görmezden gelmeyi imkânsız kıldı. Demokritos için böyle bir zaruret söz konusu değildi.

Gen. et Corr. (326a9)'da ise Aristoteles şöyle der: "Her bir atom ne kadar büyükse o kadar ağırdır."[5] Bu, Aristoteles'in atomlara kesin olarak ağırlık atfettiği tek cümledir[6] ama eğer bunu yapmanın doğru olduğunu düşünmemiş olsaydı, onları da, tıpkı Pythagorasçılar ve Platon'da yaptığı gibi, ağırlıksız elementlerden ağır cisimler üretmekle suçlardı ama bunu asla yapmamıştır. Dahası Theophrastos *De Sensu*, 61'de geçen "Demokritos, ağır ve hafifi büyüklüğe bakarak ayırır" cümlesi de atomlara atıfta bulunur. Şimdiye kadar göz önünde bulundurulmuş olan kanıtlarla ilgili bu açık anlaşmazlık, Simplikios'ta (*Cael.* 569, 5,68A61) bir cümle ile açıklanmıştır ve filozof burada yine atomların ağırlığa sahip olduğunu söyler ama bunu, şeylerin durumunu boşlukta serbestçe yüzen atomların davranışıyla değil de kozmik bir girdap içinde tasvir eden bir bağlam içine yerleştirir.[7]

Öyleyse Leukippos ve Demokritos'un atomların hareketine dair, sonsuz boşlukta özgür oldukları gerçeğini kabul etmeleri ve onlara Aristoteles'in *doğal* dediği hareketlerden hiçbirini atfetmemeleri hariç atomların hareketine dair pozitif bir neden sunmak için hiç sebep görmedikleri sonucuna varabiliriz. Hareket, herhangi bir engelle karşılaşmadıkça maddenin özünden gelen ve sonsuz bir özelliği olarak kabul edilmelidir. Her yönde giden karışık ve düzensiz bir hareket idi ve ebedi ve ezeli olduğu için, hareketin rastgele doğasının çarpışmalara neden olması gibi, atomların çarpışmalarının ve geri sekmelerinin de bu hareketlerin yönlerini belirlediğini söylemek mantıklıydı. "Birbirlerine çarpıştıkça hareket ederler."[8] "Hareketlerini yöneten ve zaman zaman kozmik bir girdap oluşturan "*zorunluluk*, maddenin yansıması, hareketi ve etkisi"dir.[9]

Kayaları ve ağaçları, insanları ve hayvanları, doğumları, değişimleri ve ölümleriyle, tüm görme, işitme, koku ve tat alma duyumlarımızla kendimizinkine benzer bir dünya meydana getirmek için gerekli olan yegâne veriler bunlardır. Hareket halindeki atomlar bunların hepsini açıklar. Doğanın lokal harekete tabi olduğunu söylüyorlar, ama ilk cisimler diğer değişim biçimlerinin hiçbirinden geçmezler. Bunlar sadece onların, atomların birleşmesi ve ayrılmasıyla büyüyen, atılan ve değişen ürünlerini etkilerler (Arist. *Phys.* 265b25).

*(5) Sayısız Dünyalar: Kozmogoni*

Genel olarak fenomenler -hayvanlar, bitkiler, kozmik sistemler ve kısaca tüm algılanabilir cisimler-[1] atomların bir kısmı, birbirleriyle olan sonsuz itişip kakışmaları sırasında geri sekip ayrılmadıkları, aksine kombinasyon için uygun bir şekle sahip olarak birbirlerine tutunup dolandıkları (περιπλέκεσθαι) ve böylece algılanabilir cisimler ürettikleri için meydana çıkarlar. Aristoteles'in bu hususa dair kısa açıklamaları (*GC*, 325a31 ve 34; 315b6),[2] Simplikios tarafından biraz daha detaylandırılmıştır (*Cael.* 242.21, 67A14, kısmen yukarıda alıntılandı): "Bu atomlar, sonsuz olan boşlukta birbirlerinden ayrı olarak ve şekil, boyut, konum ve düzen bakımından farklılıklar arz ederek boşlukta hareket halindedirler, birbirlerine yetişir ve çarpışırlar. Bazıları tehlike altında geri seker, diğerleri ise şekilleri, boyutları, konumları ve düzenleri elverişli olduğunda birbirine karışır ve böylece bileşik şeylerin ortaya çıkmasını temin ederler." Bu şekillerden bazıları Simplikios'un Aristoteles'ten yaptığı alıntıda (68A37) sıralanmıştır: "Bazıları düzensiz, bazıları çengelli, bazıları içi boş, diğerleri dışbükeydir, başkaları ise sayısız diğer farklılıklar arz eder."

Atomlara ya da boşluğa dair hiçbir sınırlama olmadığı için, kozmosumuzun sadece bir tanesini oluşturduğu pek çok ve çeşitli sistemler meydana gelmiştir. Bunların ba-

zıları tekrar çözülmüş, diğerleri bizimkiyle bir arada mevcudiyetini sürdürmektedir. Demokritos'un bir takipçisi olarak Simplikios bunu çok canlı bir şekilde tasvir eder ve buna göre sonsuzluk içinde sadece bir dünyanın ortaya çıkmasının, ancak koca bir ovada tek bir buğday başağı olması kadar muhtemel olduğunu belirtir.[3] Hippolytos'a göre bizatihi Demokritos şöyle demiştir (*Ref.* 1.13.2, A40);

> "Farklı boyutlarda sayısız dünya vardır. Bazılarında ne güneş ne de ay bulunur, diğerlerinde ise onlar bizimkinden daha büyüktür ve yine bazılarında bunların sayısı birden fazladır. Bu dünyalar düzensiz mesafelerdedir, bazen bir yönde bazen diğer yönde bulunur, bazıları henüz gelişmekteyken diğerleri çöküşe geçmiştir. Bir yerde ortaya çıkarlarken, diğer bir yerde ölmekte ve birbirleriyle çarpışarak yok olmaktadırlar. Bazı dünyalarda hiçbir hayvani ya da bitkisel yaşam ve su yoktur."

Bilimsel hayal gücü zamanının sınırlı deneyiminin ötesine erişerek, kozmik sistemlerin sonsuz çeşitliliğini resmedecek ve modern kozmolojik bilgilerimizi anıştıracak seviyeye gelen böyle bir insana hayranlık duymamak mümkün değil. Ayrıca burada herhangi bir animistik veya teleolojik açıklamanın en ufak bir izine bile rastlamıyoruz. *Akıl*ın gelip her şeyi düzenlediğini düşünen Anaksagoras'la olan çelişmenin bu noktada kasıtlı olduğuna şüphe yok.[4]

Leukippos'a göre kozmosun kökenine dair yorumu sadece Diogenes Laertius muhafaza etmiştir (9.30ff.). Bir *özet ifade* ile başlayarak, *ayrıntılara* şu şekilde devam eder:[5]

> "Yukarıda belirtildiği gibi, bütün sonsuzdur. Bir kısmı dolu, bir kısmı boştur ve o bunlara elementler adını verir.[6] Sayıları sınırsız olan dünyalar bunlardan oluşur ve bunlara çözülürler. Bunların oluşum şekli şudur: Her türlü şekildeki birçok cisim (atomlar) sonsuzdan kesip koparılır[7] ve büyük bir boşluğun içine akarlar ve bir kitle halinde toplandıklarında tek bir burgaç üretirler, bu burgacın hareketini takiben her türlü şekilde çarpışır ve döner ve benzer benzere olmak üzere sınıf sınıf ayrılmaya başlarlar. Ancak sayıları nedeniyle artık denge içinde hareket edemez hale geldiklerinde,[8] küçük atomlar tıpkı bir süzgeçten geçer gibi dışarıdan boşluğa geçerler.[9] Geri kalanlar ise bir arada durur, birbirine karışır ve birbiriyle bağlantılı olarak hareket ederler, böylece ilk küresel kompleksi oluştururlar.[10] Bu kompleksten,[11] içinde her türden cismi barındıran bir tür zar ayrılır. Bunlar merkezin direnciyle orantılı olarak[12] kendi etraflarında döner ve bitişik cisimler sürekli olarak girdapla temas etmek suretiyle akmaya devam ettikçe, söz konusu zar da incelir. İşte dünya bu şekilde oluşmuştur, yani merkeze taşınan cisimlerin birleşmesiyle. Onları kuşatan zar ise dışarıdan gelen atomların içeri akışı[13] ile büyür ve kendisiyle temasa geçenleri kendisine ekler. Bunlardan bazıları birbirine kenetlenmiş hale

gelir ve önce ıslak ve çamurlu olan, ama sonunda evrensel burgaç içinde hareket ederken kuruyan ve sonunda ateş alıp yıldızların özünü oluşturan bir kompleks meydana getirirler. Bütün yıldızlar bunların hareketlerinin hızı ile ateş alır. Bir kozmos doğduktan sonra, bir tür zorunluluk gereği zamanla büyür, çöker ve yok olur fakat filozof bunun ne tür bir zorunluluk olduğunu belirtmiyor."

Leukippos'un çalışması elimizde olmadığından, bu derlemeden ancak, Theophrastos'un Leukippos'un söylediklerine dair versiyonunun bir özetine dayanarak bir şeyler çıkarabiliriz. Bu noktada dogmatizmi hesaba katmak iyi olacaktır. Eğer bu atomcuyu bizzat okuyor olsaydık bile onu anlama yolunda bir engelle yüz yüze gelebilirdik. Bu ve diğer pasajlardan açıkça anlıyoruz ki o ve Demokritos bir dünyanın oluşumunu, bir hayvanın doğuşuna uygun tarzda tanımlıyorlar ve bunun da, mekanik süreçler zincirinde bulmayı ummamız gereken belirli bağlantıların ihmal edilmesine veya bulanıklaşmasına neden olabileceği açıktır. Sürecin mekanik olduğu göz önünde bulundurduklarına şüphe yok. Eğer Demokritos insanı minyatür bir kozmos (fr.34) olarak tanımlamışsa, amacı organik süreçleri inorganik türdeki süreçlerin içine özümsemekti, yoksa tersi değil. Ancak bu özümseme, Anaksimandros'un yaklaşımında olduğu gibi dünyayı yaşayan ve büyüyen bir organizma olarak gören daha önceki kozmogonilerin etkisi altında yapıldı ve bu düşünce biçimi tamamen gelişmemişti. Dünyanın dış zarfı, fetüsü rahim içinde örten zara benzeyen bir zardır (ὑμήν).[14] Dünyalar büyüyerek olgunlaşır, sonra ihtiyarlar ve nihayet ölürler.[15]

O halde bir dünya böyle oluşur. Bütün sonsuzluk içinde sonsuz sayıda atom vardır ve bunlar düzensiz ve amaçsız hareketlerle ve dolayısıyla düzensiz mesafelerde uzayda hareket ederler. Eğer büyük bir uzay aralığı atomdan mahrum durumdaysa, oraya derhal çok sayıda atom dökülür ve belirtilmemiş bir sebeple dairesel bir anafor meydana getirirler. Bir uzay ve atom sonsuzluğuyla ve onların harekete edebilmeleri için mevcut olan tüm sonsuzluk içinde, her hareket çeşidinin, bir zamanlar bir yerlerde onlarla temastan kaynaklanmış olması gerekir. Ancak bu dairesel formu aldığında bir kozmos oluşur. Ulaşılabilecek yerdeki tüm atomlar, anaforun genel modeline doğru çekilse de, hâlâ sürekli olarak birbirlerinin üzerinde dönmekte ve anafor içindeki her türlü dönüşü (devir) gerçekleştirmektedirler.[16] Bu noktada atomculuğun temel bir yasası faaliyete geçmeye başlar; benzer olan, benzere meyleder ve benzer olan benzer üstüne etkir. Atomların hareketinden kaynaklanan ve bu yüzden boyut ve şekildeki benzerliklerle sınırlı olan bu kanunun, hem organik hem de inorganik dünyalarda işlediği görülmektedir. Buradaki temel odak Demokritos fr.164'tür, burada Sextus ondan alıntı yapar ve hayvanlar âlemindeki yasaları, aynı türden yaratıkların sürüler oluşturma eğilimi ile cansız şeylerin ise sahilde dalgalarla yıkanan

çakıl taşlarının bir kısmının elenip yok olmasıyla tasvir eder. Elenme benzetmesinde mercimek, buğday ve arpa tanelerini de zikretmiş olsa bile, buradaki temel farklılıklar aynı türden değildir, bunlar çakıl taşlarının ima ettiği gibi biçimsel farklardır (uzun taşlar diğer uzun taşlarla aynı yere, yuvarlak olanlar da yuvarlakların olduğu yere gelir, adeta benzerlikleri bir tür çekim gücüne sahipmiş gibi), nitekim Aetius da aynı şeyi söylemektedir.[17] Benzerin benzer üzerine etkidiği Aristoteles tarafından da (*GC*, 323b10) onaylanmıştır;

> "Demokritos etkiyen ile üzerine etkilenenin aynı veya benzer olduğunu söylüyor; eğer tamamen farklı şeylerin birbirleri üzerine etkimesi imkânsızsa ve fakat farklı olmalarına rağmen karşılıklı bir etkiye sahip iseler, bu onlar farklı oldukları için değil, bazı ortak özelliklere sahip oldukları için meydana gelir."

Aristoteles bu doktrini sadece Demokritos'a özgü bir doktrin olarak kabul ediyor ve bu ifade ilk bakışta şaşırtıcıdır, çünkü söz konusu yaklaşım hem Empedokles'te hem de Anakagoras'ın kozmogonik devrimindeki farksızların ayrışmasında son derece belirgindir. Bu açıklama belki etkiyen ile etkilenen arasında hiçbir fark olmadığını, her şeyin benzerliklerin karşılıklı etkileriyle meydana geldiğini iddia eden ve Empedokles'in *sevgi* ve *çekişmesi* ile Anaksagoras'ın *akılı* gibi dışsal etkenler olasılığını dışlayan atomcular için yapılmış olabilir. Atomların sonsuz hareketinde olduğu gibi yayılan bu karşılıklı etkileşim, harici bir nedene bağlı değildir.[18] Gerçekliği, makroskobik dünyada neler olup bittiğinin gözlemlenmesiyle tartışılır.

Bu yasaya uygun olarak, benzer şekil ve büyüklükteki atomlar birbirlerine doğru çekilirler ve burgacın içinde meydana gelen kargaşaya giderek daha kabalık şekilde dahil olurlar, daha az dirençli olanlar ise dış kısımlara ve hatta ötesine doğru gitmeye zorlanırlar. Diogenes burada Aetius'un Epikourosvari teşhiri ile desteklenmiş olabilir (1. 4.2, 67A24):

> Bu atomlar aynı alanda bir araya geldikçe, daha büyük ve daha ağır olanlar her türlü yolla çökerken, küçük, yuvarlak, pürüzsüz ve kaygan olanlar da atomların meydana getirdiği izdihamın dışında kalıp daha üst bölgelere doğru giderler.

Boyutun yanı sıra şekil de bir faktördür ve atomcuların yaklaşımıyla büyüklük ağırlıkla birlikte gider; yani anaforun merkezini arama eğilimi ve daha küçük ve daha az ağır atomların büyük mesafelere kaydırabileceği diğer atomların etkisine karşı bir direnç gücü mevcuttur.

> Atomlar aynı maddedendir ve ağırlığa sahiptirler, fakat bazıları daha ağır olduğundan, aşağı doğru çökerken daha hafif olanlar bunlar tarafından dışarıya doğru zor-

lanır ve yukarı doğru taşınırlar. İşte onlara göre bazı cisimlerin hafif, diğerlerinin ağır görünmesi böyle olur.[19]

Burgaç için kullanılan model, daha ağır cisimlerin merkezde bir yığın halinde toplandığı, daha hafif olanların ise savrulup gittiği bir rüzgâr veya su girdabıydı.[20]

Embriyo halinde bir evren olan, küresel dönüşe sahip bir kütlenin çevresinde, "kanca şekilli atomların bir arada dokunduğu", fetüsü saran zara benzeyen bir tür deri meydana gelir (Aet. 2.7.2, 67A23). Bunun oluşumu, dışarıdan benzer atomların eklenmesiyle desteklenir ve küçük atomlar içeriden sürekli olarak atılsalar da, bunlar onun büyük oranda büyümesine yardımcı olmazlar, çünkü dışarı atılmaya maruz kalan atomlar esasen düz ve yuvarlaktır, çengel biçimde değil. Dünyanın bir deri ya da zar ile çevrilmiş olduğu fikri bizim için çok gariptir ve atomcuların kendi modellerine de pek yardımcı olduğu söylenemez. Fakat bu hiç şüphesiz onlara kalan bir düşünce mirası ve derinlere yerleşmiş bir inanç idi. Evreni büyük bir yumurta olarak düşünen mitsel kozmogoniler konusunda tereddütler olduğu için, Anaksimandros'taki dış alev küresi fikri, kabuk veya deri anlamına gelebilecek bir kelime ile tanımlanmıştır ve Anaksimenes, Parmenides ve Empedokles de bunu ya bir deri veya sert bir yüzey olarak varsaymışlardır.[21] Atomcu tasvirde elbette ki bağlı atomlar arasında boşluklar vardır[22] ve dışarıdan atomların kopması da tuhaf bir özelliktir.

Göksel cisimlerin oluşumu, Diogenes'in de aktardığı gibi, çok açık değildir. Girdaba yakalanan atomların bir kısmı birbirine tutunur ve büyükçe konsantrasyonlar oluşturur. Bunların niçin ıslak ve çamurlu olması gerektiği belirtilmemiştir. Anaksagoras sisteminde bunun iyi bir sebebi vardı, çünkü onlar oluşumunun erken bir evresinde gökyüzüne fırlamış olan topraktaki öbeklerden ibarettiler ve anlaşılan odur ki bu niteliklerini herhangi bir mantıklı neden olmaksızın muhafaza etmişlerdir. Ayrıca bunların dönme hızı sebebiyle tutuşmaları da yine Anaksagorasçı bir açıklamadır.[23] Bütün bunları atomcu terimleriyle açıklamak pek kolay değil. Islak ve topraklı olan şey büyük atomlardan oluşurken, ateş, en küçük boyuttaki küresel atomlardan meydana gelen bir cisimdir. Bunlar tam da diğerleri tarafından "sıkıştırılmış" olan türdür ve bunların sıkıştırılması, kuşkusuz evrendeki ateş kütlesinin onun dış bölgelerinde yer aldığına dair genel kabul gören gerçeği açıklamaya yöneliktir. Muhtemelen bunların büyük bir kısmı, etrafta girdap gibi dönerken daha önceki çamurlu cisimlere dahil olurlar, ancak burada sunulan yetersiz ifadeden Leukippos'un açıklamasında bunu sadece tahmin edebiliriz. Bu haliyle alırsak, yıldızları meydana getiren maddenin ekstra-kozmik kökenli olduğu fikri, Anaksagorasçıların topraklı ve ıslak olarak algılayışına oldukça rahatsız edici bir şekilde oturmaktadır. Diğer kozmogonilerde

de olduğu gibi genelde bu maddeler merkezde toplanır ve yavaş yavaş yeryüzünü inşa eder.[24] Bu, en azından Demokritos'un sisteminde, yıldızlardan önce oluşmuştur (Hippol. *Ref.* 1.13.4, 68A40).

Demokritos, Leukippos'un anlatımına bu noktada daha fazla tutarlılık getirmeye çalışmış olabilir. Diogenes açık bir şekilde (9.44), güneşin ve ayın ateşten yapılarının, içlerinde uygun tipte, yuvarlak ve pürüzsüz atomların mevcut oluşundan ileri geldiğini belirtir, ancak *Stromateis*'in (68A39) tek pasajında yer alan diğer yegâne bilgi hiç de net değildir. Leukippos'ta olduğu gibi, güneşin ve ayın ortaya çıktıklarında ne sıcak ne de parlak olduklarını, ama toprağa benzediklerini onayladıktan sonra sözlerine "güneşin çemberi boyut olarak arttıkça, ateşin bunun içine dahil olduğunu" söyleyerek devam eder. Belki o zamanlar güneş ve ay Demokritos'un sisteminde ekstra-kozmik maddeden oluşmamıştı ve ilk başta sahip oldukları soğuk ve topraksal yapı, onların yeryüzüne daha yakın, daha küçük yörüngelerde oluşan hareketleriyle bağlantılıydı ve ancak, küçük yuvarlak ateş-atomlarıyla karşılaşacakları dış bölgelere doğru savruldukça ateşleniyorlardı.[25]

Dünyaların çarpışma sonucu yok olmaları hususuna zaten değinilmişti. Aynı bölümde Hippolytos bunların zirveye çıkışları ve çökmeleri hakkında biraz daha fazla bilgi ilave ediyor: "Bunlar dışarıdan daha fazla alamayacak hale gelene kadar gelişirler." Burada yine canlı ve büyüyen bir organizma olarak dünya kavramına dayanan diğer kozmogonilerin yankıları tespit edilebilir, çünkü bu Herakleitos'ta geçen yıldızların "beslenmesi" ve Philolaos'taki kozmos fikrini hatırlatmaktadır.[26] Yine de, dünyanın gelişimine dair bu modelin kalıcılığı bize, atomcular için dünyanın artık yaşayan bir şey olmadığını unutturmamalı.[27] Dünya tamamen mekanik bir müdahale altında belirli yönler alan ve görünüşte rasgele bir harekete maruz kalan atomların tasarlanmamış bir birleşimi idi. Bunu meydana getirmek için birlikte çalışan çeşitli *hareket* türleri şu şekilde özetlenebilir: (1) küçük hareketlerin tâbi olduğu evrensel bir girdap; (2) bunun içinde, bireysel atomların çarpışma ve geri sekmelerinden kaynaklanan ilk düzensiz hareketlerinin devamlılığı; (3) daha büyük ve daha ağır cisimlerin girdabın merkezini arama, daha küçük ve daha hafif olanların ise dışarı doğru sıkışma eğilimini sergilemeleri;[28] (4) daha genel olarak da hem tek atomlara hem de onların bileşiklerine uygulanabilir bir yasa çerçevesinde benzerin benzeri çekmesi. Leukippos ve Demokritos bütün bunları *gerekliliğe* atfetmiştir ve bu, antik eleştirmenlerin de dediği gibi açıklanmayan bir kavram olarak kaldı, ama aslında tesadüften farklı bir kavram değildi. Bu iki kavram arasındaki ilişki biraz daha derin bir çalışmaya değer. (Aşağıdaki 7. kısma bakınız.)

*(6) Dört Element*

Yunan felsefesinde dört elementin öne çıkması, bunların atomculuktaki durumlarını dikkate almaları bakımından birçok bilim adamı için önemli olmuştur. Açıkçası atomlar haricinde gerçek temel cisimlere dair bir soru olamaz. Üstelik atomlar sonsuz derecede farklı şekil ve boyutlarda olduklarından, normal katı maddelerin dördünün şekilleri ile sınırlanmış olan Platon'un temel parçacıkları gibi, tüm diğerlerinin temeli olan dört temel cisimsel madde türüne dönüşemezler. Bununla birlikte, toprak, su, hava ve ateş Yunan zihniyetinde her zaman özel bir yer tuttuğu ve nihayet Empedokles tarafından temel statüleri verildiği için, Leukippos ve Demokritos bunların atomik bileşimleri bağlamında farklılıklarını açıklamak üzere bazı girişimlerde bulunmuşlardı.[1]

Yani onların atomları, evrenin oluşma biçiminden, boyutları bakımından açıkça farklılık arz ediyordu; büyük ve ağır atomlar toprağı oluşturuyor, bilhassa hafif ve hareketli olanlar dışarı doğru uçup ateşe dönüşüyordu, buna göre ara cisimler olan su ve havanın atomları da buna karşılık gelen boyutlarda olmalıydı. Bildiğimiz kadarıyla Demokritos sadece ateşe bir şekil tahsis edip onu "yuvarlak ve pürüzsüz" diye tarif etmiştir,[2] fakat böyle olsa bile ruh atomlarının ve tatlı aromalı herhangi bir şeyin de yuvarlak olduğunu unutmamamız gerekiyor. Yine de toprak gibi sabit bir maddenin atomlarının, sıvılar veya buharlarla karşılaştırıldığında kancalı veya pürüzlü olması gerektiği varsayılabilir. Bu iki nokta bağlamında sadece ateşe, özel bir şekil tahsis edilmiştir ve *elementler* ile diğer atomik bileşikler arasında önemli bir ayrım olmadığı metindeki birkaç pasajda ortaya çıkmaktadır. Aristoteles küre şeklini ateşe tahsis ederken atomcuların diğer elementleri oluşturan atomların şekillerini tanımlamadıklarını söylüyor; hava, su ve diğerlerini büyüklüklerine göre ayırt ederler ve bunların doğalarının tüm elementlerin (yani atomların) bir *panspermia*sı (tohumu-derlemesi) olduğunu kabul ederler. Ploutarkhos, Demokritos'un atomlarını tanımladıktan sonra şöyle devam eder: "Ve birbirlerine yaklaştıklarında veya çarpıştıklarında ya da birbirine dolaştıklarında, bu toplanma bir seferinde ateş, bir başka seferinde su, başka bir zamanda ise bir bitki ya da insan olarak tezahür eder." Aristoteles *panspermia* kelimesini bir parça dikkatsizce kullanmış olabilir (bu yaklaşım Anaksagoras'ın teorisine daha uygun gibi görünüyor) fakat atomcuların diğer üç *elementin* atomlarına kesin bir şekil tahsis etmemeleri ve hava, su, bitki ve insanlardan hemen hemen aynı düzeydeki bileşikler olarak bahsetmeleri makul bir neticedir.[3]

*(7) Atomculukta Nedensellik: Zorunluluk ve Tesadüf*

Hareketleri sonsuz olduğu için atomları ilk başta harekete geçirmek üzere herhangi bir sebep ya da kuvvete gerek yoktu. Hareketlerinin aldığı yön için (ki dünyada gerçekleşen her şey buna dayanır), hem zorunluluk hem de tesadüfün, nedenler oldukları iddia edilir.[1] Bunlar açıkça çok benzer kavramlardır ve bu, ilk bakışta şaşkınlığa yol açabilir, çünkü değişmez sonuçlar meydana getiren şeylerle, öngörülemez ve etkileri bakımından gelişigüzel olan şeyler arasında güçlü bir tezat olduğunu düşünmeye eğilimliyizdir. Her ne kadar *zorunluluk* ve *tesadüf*, ilgili Yunanca kelimelerin makul çevirileri olsa da, Yunanlar her şeyi o kadar farklı bir şekilde gördüler ki onlara göre "zorunlu tesadüf" ifadesi son derece doğaldı.[2] Aristoteles daha önceki doğa filozoflarından bahsederken, her şeyi *zorunluluğa* bağlayarak, bir yandan da teleolojik doğa görüşünü engellediklerini söylüyordu "yağmur yağar, çünkü buhar yukarı çekildikten sonra soğumak *zorundadır* ve soğuduktan sonra da su haline gelip ve tekrar aşağı düşmek *zorundadır*" ve bu durumu, doğal olayların tesadüfün merhametinde olmadığını, aksine bunların belirli bir süreklilik ve düzenlilik dahilinde gerçekleştiklerini göstermek için tasarlanmış bir argümanla eleştirdi. Bu nasıl olabildiğini ileride göreceğiz.

*Zorunluluk* Leukippos ve Demokritos için bütün potansiyele sahip olan bir nitelikti. Leukippos, başka bir dile aktarılması zor bir olan cümlede şöyle demiştir: "Rastgele hiçbir şey gerçekleşmez, her şeyin bir sebebi ve zarureti vardır".[3] "Demokritos," der Aristoteles, "nihai sebebi görmezden gelerek, doğanın tüm faaliyetlerini zorunluluğa atfeder".[4] Dünyaların kökenleri, gelişmeleri ve çürümeleri, *zorunluluk*tan kaynaklanır ve atomların birbirleri arasındaki sayısız çarpışmaları ve geri tepmeleri ve bilhassa bunların içine çekildikleri kozmik girdap işte bununla eşitlenir.[5] Atomculukta fiziksel olayların nedeni olarak tesadüf sadece yorumcular ve eleştirmenler tarafından zikredilir.[6] Leukippos ve Demokritos'a yapılan açık bir referansta Aristoteles, bu cennetin ve tüm dünyaların sebebi olarak "sözde tesadüften" (αὐτόματον) bahseden kişileri örnek verir, çünkü onlar girdabın, yani bütünü ayrıştırıp bugünkü düzenine getiren hareketin tesadüfen ortaya çıktığını söylerler. Bu yorumun biraz garip olduğunu da ekler; zira doğanın daha küçük detaylarını tesadüfe bağlayamamaktadırlar (belirli bir tohumdan ne tür bir bitkinin çıkacağı bir -τύχη- tesadüf meselesi değildir) ve evreni büyük oranda tesadüfün ortaya çıkarttığını, öte yandan daha büyük kozmik hareketlere bağlı olan bitkiler ve hayvanlar âlemini düzenli bir nedenselliğin yönettiğini varsaymak mantıksızdır (*Phys.* 196a24ff.).

Atomcuların zorunluluk kavramını anlamak için Aristoteles'in bunu eleştirdiği bakış açısını dikkate almalıyız. O, doğal süreçleri kendi amaçlarının ışığında gören bir

teleolojist olarak yazdı, daha önceki aşamalar ise bunlar için birer araç olarak düşünülmeliydi. Bu sistemde işleyen tasarlayıcı bir zihni tanımlayamasak bile, tohumdan meşe ağacına kadar olan tüm büyüme aşamaları ancak önceden var olduğu ve onların gidecekleri yönleri yönettiği kabul edilen ağacın *formunun* ışığında anlaşılabilir; tıpkı bir mimarın zihninde önceden var olan ya da mimar tarafından kâğıda aktarılan planların, müteakip inşa sürecini kontrol etmesi gibi. Bu görüşe göre atomik hareketin kör zorunluluğu, olayların nihai durum tarafından değil de tam olgunlaşmamış durumlar tarafından belirlendikleri görüldükten sonra, tam bir karşıtlık arz ediyordu. "Karşı anlıkçılara göre" diyor Aristoteles, "doğa, daha iyi olduğu veya bir amaca hizmet ettiği için belirli bir şekilde hareket etmez, fakat tıpkı yağmur gibi hareket eder, yani nem, ısı vb. özelliklerin doğasında olan zorunluluk nedeniyle yağar, yoksa bitkileri büyütmek amacıyla değil". Gerçekten de yağmur bazen onları yok da edebilir. Fakat ne yaparsa yapsın, sonuç sadece tesadüfidir; buradaki sebep kör, mekanik bir zorunluluktur.[7]

Buna karşı Aristoteles doğanın istikrarına başvuruyor. Doğal olaylar, ya her zaman ya da en azından geçerli bir düzenlilikle belirli yasaları takip eder. Bir haşhaş tohumu her zaman haşhaş üretir, asla bir devedikeni değil. Yunanistan'da yaz ayları düzenli olarak sıcak ve kurak, kışları ise serin ve yağışlıdır. Bu nedenle doğal olaylar tesadüfe bağlı olamaz. Fakat eğer temmuz ayında bir yağmur fırtınası varsa, bunu istisnai bir durum olduğu için tesadüfe atfedebiliriz elbette. Her şeyi zorunlulukla özdeşleştiren argümanlar "doğru olamaz, çünkü doğal olaylar her zaman veya genellikle aynı şekilde meydana gelir ve bu, zorunlu olaylar için doğru olamaz, ancak *tesadüfi* olaylar için olabilir". (198b32ff.)

Bu yaklaşım, zeminin bariz bir şekilde değişmesi gibi görünüyor. Tüm doğanın *zorunlulukla* yönetildiğine dair alıntılar yapan biri nasıl oluyor da bunun ardından, doğanın işleyişinin *tesadüfle* yönetiliyor gibi görünmediği gerekçesiyle bu iddiayı çürütmeye çalışıyor? Böyle bir değişim teleolojist için cezbedici olabilir, çünkü ona göre sadece iki alternatif vardır; olaylar ya rastgele gerçekleşir ki bu durumda tesadüfle yönetilirler ya da düzenli bir şekilde meydana gelmektedirler ki bir teleolojist için bu, olayların ereksel olduklarını kanıtlamakla eşdeğerdir. Zorunluluk olarak adlandırılan ereksiz ama değişmez bir güce dair üçüncü bir hipotez mevcut değildir (bak. 199a3).

Yine de Yunancada "zorunlu tesadüf' gibi ifadelerin varlığı, bu yaklaşımda salt yanlış anlamadan daha fazla şey olduğunu işaret ediyor. İlk doğa filozofları zorunluluğu, iki ya da daha fazla olayı birbirleriyle ilişkilendiren bir nedenden ziyade içsel bir neden olarak düşünmüşlerdir. Bize göre, bilimdeki nedensellik sorunları, x, y ve z'yi

birbirine bağlayan dizilerin, neden ve sonuç zincirlerinin açıklamasıyla ilgilidir. Öte yandan bir Yunan "şeylerin doğası" olarak adlandırdığı şeyi sorgulamış ve kendisine "x'te böyle davranmasına yol açan şeyin ne olduğunu" sormuştur. Benzer bir soruyu y ve z için de sorardı ama bunlar ayrı sorular olurdu. Ateşin davranışını yöneten ve onun yukarı doğru hareket etmesine neden olan bir zorunluluk vardır (ateş *physisin*de olduğu gibi) ve toprağın aşağı doğru hareketini yöneten bir zorunluluk da vardır. Dolayısıyla, her birinin aldığı yön sabittir. Ancak belirli bir ateş parçasının belirli bir toprak parçasıyla karşılaşıp karşılaşmayacağını ve eğer böyle bir şey olursa ne olacağını bu doktrin bize söylemez. Bu tür olayları atomcuların tesadüfe atfetmiş oldukları görülüyor. Bunu söylerken olayların meydana gelişlerinin zorunlu nedenlerle hiçbir ilişkisi olmadığını ifade etmek istemiyorlardı, sadece olayın, kökenini, insan kavrayışının ötesine uzanacak kadar karmaşık olan bir zorunlu nedenler bağına borçlu olduğunu anlatmak istemişlerdi. Tesadüf sübjektif bir şeydi, tahmin güçlerimizi aşıyordu, çünkü buradaki zorunlu sebepler (mevcut olsalar bile) adet olarak belirsizdiler. Tabii ki, eğer genel olarak ateşin hareketlerini ve özellikle ateşin her parçasını tam olarak kavramış olsaydık, ayrıca hem genel hem de özel kapsamda, ateşin temas ettiği her doğal cismin her bir bölümünü yöneten zorunluluğu da eşit derecede idrak edebilmiş olsaydık, işte o zaman Avustralya'daki çalılık bölgede bir orman yangınının başlayacağı anı ve yeri de doğru bir şekilde tahmin edebilirdik. Ama şurası da aynı derecede açıktır ki, böyle bir kavrayış, erişim kapasitemizin ötesindedir.

*Physika B*, bölüm 4'te Aristoteles, öncülleri arasında mevcut olan üç tesadüf kavramını tanımlar. İlginç bir şekilde üçünün de Demokritos tarafından savunulan görüşün farklı yönleri olduğunu düşünmek için sağlam gerekçeler vardır.[8] Birincisi, böyle bir şeyin bulunmadığı ve tesadüfen gerçekleştiği söylenen her şeyin aslında kendi belirleyici nedenine sahip olduğu görüşüdür. Simplikios'un bu pasajda alıntı yaptığı Aristoteles'in öğrencisi Eudemus, bunu kendi kozmolojisinde bir neden olarak tesadüfe yer vermiş gibi görünse bile, tüm sonuçları başka nedenlere bağladığı gerekçesiyle Demokritos'a atfetmiştir (Simpl. *Phys.* 330.14, 68A68). Bir zeytin ağacı dikmek amacıyla çukur kazan ve çukurda hazine bulan adam benzetmesini ele alalım. "Bunu" der, Demokritos, "şans ya da tesadüf olarak adlandırırız, ama bu olayın sebebi, ağaç dikme ihtiyacında mevcuttur ve (şunu da ekleyebiliriz ki), eğer hazinenin sahibinin onu neden oraya gömdüğünü de biliyor olsaydık, o zaman elimizde eksiksiz bir açıklama olurdu".

Daha önce alıntılanan ikinci görüş ise kozmogonik girdap ve dünyaların çokluğuna atıfta bulunarak Demokritosçu bir nitelik arz eder. Dünyanın kökeninin tesadüfe bağlı olduğunu, ancak yeryüzündeki şeylerin büyümesinin bir düzenlilik sergilediğini söyler.

Bu ipuçlarından yola çıkarak ve bir teoloğun eğilimiyle, atomcuların nedensellik kavramını yeniden kurabiliriz. Nesnel olarak tesadüf diye bir şey yoktur, ancak Leukippos'un dediği gibi her şey katı bir mekanik zorunluluğa tâbidir. Bu evrensel işleyişe sahip zorunlulukta araştırmacı insan, *ona göre* iki farklı nedensellik arasında bir ayrım yapar, yani "bu cennet ve tüm dünyalar" ile bir tohumun çimlenmesinde faaliyet gösteren nedensellik arasında. Çimlenme bir tesadüf ya da gelişigüzel bir süreç gibi görünmemektedir çünkü tohumu incelediğimizde onun ileride ne olacağını güvenle tahmin edebiliriz. Böyle bir olay ile atomcuların gerçekten tesadüfe atfettiği büyük kozmik olaylar arasındaki fark, ikincisinin onları insan tarafından tahmin edilemez kılan özellikler içermesidir. Girdap zorunlulukla meydana gelir ve milyonlarca atomun uzayda hareket etmesi ve çarpışması gibi, gerçekte her birinin davranışı için tam bir mekanik neden vardır. Yine de bir tohumun gelişimini kestirebildiğimiz gibi tek tek atomların kaderini tahmin edemeyiz; girdaba çekilecek midir çekilmeyecek midir? Sübjektif bir kavram olarak tesadüf, sistemdeki yerini, her şeyden önce gelen bir zorunluluğa dair yönetici fikre zarar vermeden alabilir.

Bu şekliyle söz konusu yaklaşım, bu bölümde Aristoteles'in bildirdiği görüşlerin üçüncüsüne yaklaşır; yani tesadüf "insan anlayışı için belirsiz olan bir neden"dir. "Hakikat" diye ekler, "ilahi ve mucizevi bir şey olarak atomculara değil, kadere dair yaygın inançlara atıfta bulunmalıdır".[9] Fakat tesadüfün insan anlayışının ötesindeki bir nedensellik olarak tanımlanması, Aetius tarafından (Anaksagoras ve Stoacılarla birlikte) neredeyse aynı kelimelerle Demokritos'a atfedilir.[10]

Böylece Demokritos'un nedensellik teorisinin aşağıdaki üç noktayı içerdiği sonucuna varıyoruz:

(1) Her olay belirlenir. Terimin mutlak veya nesnel anlamda kullanılması durumunda, tesadüf diye bir şey yoktur.

(2) Tesadüf kavramı, bizim için belirsiz olan ve öyle kalması gereken bir neden anlamına gelmek üzere muhafaza edilebilir ve kullanılabilir.

(3) Böyle bir nedenin anlaşılmazlığı, her zaman, sonsuz sayıda ihtimalden sadece bir tanesi olduğu gerçeğinde yatmaktadır.

*(8) Göksel Cisimler; Yeryüzü; Diğer Doğal Fenomenler*

*Astronomi.*

Kozmosun şekli ve genel düzeni ve göksel cisimlerin bileşimi, onun oluşumuna dair anlatımlardan ortaya çıkmıştır. Göksel cisimlerin yeryüzünden göreceli mesafeleri hususunda iki atomcu farklı görüşlere sahipti. Leukippos (D.L. 9.33) güneşin yörüngesinin en dışta olduğunu varsaymak suretiyle Anaksimandros'a kadar geri gi-

diyordu, ama ikinci sıraya sabit yıldızları ve dünyaya en yakın olan ayı koymuştu. Güneşin konumunun sebebi (herhangi bir antik otorite bundan bahsetmiş olmamasına rağmen), en parlak ve en sıcak cisim olarak, dönüş hızının da en yüksek olduğunun farz edilmesinden kaynaklanmış olabilir.[1]

Öte yandan Demokritos'un normal düzeni kabul ettiği, sabit yıldızları en uzak noktaya koyduğu ve gezegenlerin çeşitli yörüngelerini birbirinden ayırdığı bildirilmiştir. Ona göre "gezegenlerin hepsi aynı yükseklikte değildi" diyor Hippolytos (*Ref.* 1.13.4, A40), ve onun düzeninin başka bir versiyonu da "önce (yani en dışta) sabit yıldızlar, sonra (öteki) gezegenler ve onların ardından da güneş, Venüs ve ay şeklindedir" (Aet. 2.15.3A86). Demokritos'un eserleri arasında özel bir ilgiyi gösteren ve gezegenlere adanmış bir tanesi vardır ve Seneca'daki bir pasajın (*Nat. qu.* 7.3.2, A92) en olası yorumunda bu gezegenlerin isimlerini ve düzenini bildirir, ayrıca henüz keşfedilmemiş başka gezegenler olabileceğinden bahseder. Gezegenler ve sabit yıldızlar arasındaki net ayrım ve farklı yörüngelerin gezegenlere atfedilmesi, bu yaklaşım bizzat Demokritos'a pek atfedilemese de Leukippos tarafından göz ardı edilmiştir.[2]

Göksel cisimlerin düzeni, bir cismin dünyaya yakın olduğu oranda daha yavaş hareket ettiği gerçeği ile birlikte (s. 407, yukarıda n. 5), güneşin yıldızlar ve ayın da güneş tarafından geri bırakıldığı anlamına gelir ve bu da bize, sabit yıldızlar yerlerinde dururken güneş ve ayın Zodyak boyunca farklı hızlarda ters yönde hareket ettiği yanılsamasını verir.[3]

Leukippos'a göre yıldızlar, kendi hareketlerinin hızı tarafından ateş alırlar ve "güneş de yıldızların tarafından aynı şekilde tutuşturulur" (D.L. 9.33). Bailey, ikili nedenin, güneşin üstün parlaklığını açıklamayı amaçladığını ileri sürüyor. Kaynağımızın yetersizliğini kabul etmekle birlikte diyebiliriz ki Leukippos'un bu konulardaki fikirleri kayda değer bir şekilde naif görünüyor. Ayda, bize söylendiğine göre, "sadece küçük bir *ateş*" vardır. Öyle ki bu kendine ait bir ateşmiş gibi görünür ve Leukippos, Anaksagoras'ın ayın ışığını güneşten aldığı şeklinde çıkarımından bîhaber veya ona inanmazmış gibi görünüyor.[4] Demokritos, Anaksagoras'ın ayın "çukurlar ve vadiler" içermesi sebebiyle yeryüzüne benzediği görüşünü kabul etmiş ve orada daha yüksek kısımların gölgelerini gördüğümüzü söylemiştir (Aet. 2.25.9, A90), ayrıca Ploutarkhos'taki bir pasajda ayın en azından güneş tarafından aydınlatıldığını bilmiş olduğunu açık bir dille ifade etmiştir.[5] Ayrıca Anaksagoras'ın Samanyolu ve kuyruklu yıldızlara dair açıklamalarını paylaştığı da söylenir. Kuyruklu yıldızlar teorisini de, bazen ayrı yıldızların, dağılmaları sırasında görünür oldukları fikrini muhafaza ederek, gezegensel yıldızların adeta birbirine bitişik bir topluluğu olarak savunmuştur.[6]

*Yeryüzü.*

Leukippos bilindik düz yuvarlak ("davul şekilli", D.L. 9.30 ve Aet. 3,10.4, A26) yeryüzü fikrini korudu, fakat Demokritos dünyanın, kendi genişliğinin bir buçuk katı kadar uzun olduğu şeklinde bir ilk fikre sahipti.[1] Ayrıca o da Arkhelaos gibi (s. 272), dünyanın içbükey olduğunu söylemiş ve bu bağlamda Anaksagoras ile zıt düşmüştür (bak. DK, 59A87, 68A94). Leukippos "merkeze doğru dönerek hareket ettiğini" (DL 9,30) söylerken, Demokritos'a göre (Aet. 3.13.4, A 95) "önce küçük ve hafif olduğu yolundan sapmış, ama zamanla daha kalın ve ağır hale gelerek dinlenmeye çekilmiştir". Herhangi bir dönme hareketinin yavaş olması gerekirdi, çünkü daha önce gördüğümüz gibi tüm cisimler, kozmik girdaba karşı dirençten dolayı merkeze yaklaştıkça daha yavaş hareket ederler ve elimizdeki kabataslak verilere dayanarak söyleyebiliriz ki Demokritos'un, tıpkı Leukippos gibi bir dönmekte olan bir dünyayı görselleştirmiş olması mümkündür. Bunun evrenin merkezine yerleştirilmesi ise henüz o kadar çok madde toplamadığı bir zamanda kozmogoninin daha önceki evrelerindeki "sapması" ile çelişir; orada "dinlenmeye çekildikten sonra", dönmemesi için hiçbir neden yoktur.[2] Hâlâ girdabın geride kalan etkisi altında dönen bir dünyaya dair bu hipotez ister sadece Leukippos'a ait olsun, isterse Demokritos tarafından benimsenmiş olsun, ikisi de dünyanın bir küre olduğuna inanmıyorlardı ve elimizde, bu olguyu göksel cisimlerin görünen hareketleriyle ilişkilendirdiklerini söyleyecek bir şey de yoktur. Dördüncü yüzyılın başlarına kadar öne sürülen ve yıldızların görünür hareketinin dönen bir dünya ve hareketsiz gökler hipotezi ile açıklanabileceğini iddia eden zeki kavrama sahip olduklarını söyleyemeyiz. Yeryüzüyle ilgili bu bilgi, iki başka ilgi noktası daha ortaya çıkarmıştır. Atomcuların ağırlık kavramını girdap merkezine doğru bir eğilim ve dışsal bozulmaya karşı bir direnç gücü olarak tasvir eder ve girdabın yeryüzüne göre yatay bir düzlemde olduğunu gösterir.

Empedokles, Anaksagoras ve gök kubbenin zirvesi ile göksel kutup arasındaki açıyı, kâinatın dış kabuğunun belirli bir zamanda bir eğim kazandığı varsayımıyla açıklamışlardı. Öte yandan Leukippos ve Demokritos eğim kazananın dünya olduğunu öğretiyorlardı. Bu fenomenin nedenine dair anlattıkları, elimizdeki bilgilere göre, Demokritos'un canlı bir hayal gücü olduğunu göstermektedir, "Onu çevreleyen atmosferin güney kısmı daha zayıf olduğu için dünya, gelişirken o yöne doğru eğildi; kuzey kısımları fırtınalı, orta kısımları ise ılıman olduğundan, dünya, meyveler ve ürün bakımından bereketli olan güneyde daha ağır hale gelmiştir".[3] Sıcaklık havayı seyreltir (Anaksimenes'e kadar uzanan bir düşünce bağlantısı) ve bu yüzden yeryüzünün güney yarısını destekleme kapasitesini daha aza indirir. Bu, Aristoteles'in ifadesini, yani

Demokritos'un, tıpkı Anaksimenes ve Anaksagoras'ta olduğu gibi, yeryüzünün, kozmosun merkezindeki desteğini havaya borçlu olduğunu ve düzlüğünden dolayı da "oraya bir kapak gibi yerleşmiş" olduğu fikrini teyit eder.[4] Anaksimandros'un parlak varsayımı, yani orada dengede kalmasının tek sebebinin kozmosun etrafındaki tüm noktalardan eşit uzaklıkta bulunması olduğu ve herhangi bir yöne değil de diğerine doğru hareket etmesi için hiç bir neden olmadığı fikri, Aetius tarafından Parmenides ile birlikte kendisine atfedilmişti; fakat burada Aristoteles'in ifadesi tercih edilmelidir ve Aetius'taki pasajın bazı karışıklıklar içeriyor olması muhtemeldir.[5]

Aristoteles tarafından kaydedildiği gibi, Demokritos'un depremlere dair anlatımı Anaksimenes'e dayanıyor, çünkü ona göre bunlar şiddetli yağmur veya kuraklıktan kaynaklanıyordu. Dünya, Anaksagoras'ta olduğu gibi, su dolu boşluklar (κοιλίαι Aristoteles ve Seneca) içermektedir. Yağmur onları doldurduğunda su taşar ve depreme neden olur. Tersine, toprak kuruduktan ve sular daha dolu yerlerden boş parçalara doğru çekildikten sonra, depreme neden olan bir su taşması meydana gelebilir.[6]

Demokritos, Anaksimandros'un denizin küçüldüğü ve nihayet kuruyacağına dair teorisini savunduğunda, bir önceki yüzyıla bir başka dönüş daha görüldü.[7]

Nil'deki yaz taşkınlarına dair çok konuşulan soru üzerine, Demokritos'un yaz aylarında Kuzeyde karlar eridiğinde, bulutların oluşan buharları topladığını yazdığı söylenir. Bunlar Etiyopya'nın olağanüstü yüksek dağlarıyla karşı karşıya gelene kadar imbatlar (Akdeniz'de yaz aylarında esen kuzey rüzgârları) tarafından Güney Afrika'ya doğru sürülürler ve burada Nil'in kaynaklarında kırılıp şiddetli yağışlara neden olurlar. Bu çözüm, Etiyopya'nın kavurucu ikliminde dağlara bile yeterli karın düşebileceğine inanmanın zorluğundan kaçınmayı sağlamıştı ve daha sonra Aristoteles tarafından da desteklendi.[8]

*Meteoroloji*

Aristoteles de dahil olmak üzere, elimizde herhangi bir kaydı olan rüzgâr teorilerinin çoğu, ısının nem üzerindeki etkisiyle ya da havanın ısınması veya soğumasının yoğunlaşma veya seyrelmeye neden olmasıyla ilgilidir ama Demokritos, öyle görünüyor ki, doğrudan atomların bitmez tükenmez dansına dayanan son derece basit bir açıklama sunmuştur: "Geniş bir alanda az sayıda atom olduğunda, hava dingindir, fakat küçük bir alana yığılmışlarsa birbirleriyle çarpışır, bir araya gelir, sıkışır, birbirine yapışırlar ve bu bozulma, başlangıçta karmaşık olan hareketler belirli bir baskın yönde hareket ettiğinde rüzgârı yaratır" (Seneca, *Na., qu*, 5.2, 68A93a).

Leukippos'un gök gürültüsü teorisinin anlatımı (çok kalın bulutların içinde kapalı kalan ateşin şiddetli bir şekilde patlaması), Anaksimandros'un yaklaşımının

Anaksagoras'ınki ile birleşimi gibidir.[1] Demokritos ise farklı bir yaklaşım sergiler. Onun bazı meteorolojik fenomenler hakkındaki görüşlerinin yetersiz bir özeti Aetius'ta (3.3.11, A93) korunmuştur ve bunlarda daha önce İyonya teorilerini atomculuğa uygun olarak yeniden ortaya koymak için zorlanıyormuş gibi görünmektedir. Genel olarak görüşlerinin temeli Anaksagoras'ın aşağı doğru hızlanan ateş yaklaşımının aynısı gibi görünüyor (s. 312).

> Gök gürültüsü, onu aşağı yönde çevreleyen bulutu zorlayan atomların dengesiz bir kombinasyonundan kaynaklanır; yıldırım, bir bulut çarpışmasıdır ve ateş üreten partiküller bu sayede bir araya gelirler, çok sayıda boşluk yoluyla birbirlerine sürtünerek tek bir noktada birikir ve bunun içinden süzülerek geçerler. Aşağı doğru olan hareket bir bulutta daha saf, daha ince, daha düz ve kendisinin de dediği gibi "yakından-bağlantılı" (πυκνάρμονα) olan ve ateş üreten partiküller tarafından zorlandığında şimşek meydana gelir. Daha fazla boşluğa sahip ateş kombinasyonları, boşluk olan yerlerde ve onları çevreleyen bir tür özel zar içinde yakalandığında ve daha sonra birçok elementten oluşan bu karışım sayesinde cisimler haline gelip de derinlere doğru çullandığında şiddetli sağanaklar (*presteres*) meydana gelir.[2]

Demokritos ile birlikte Empedoklesçi manyetizmanın "gözenek ve akıntılar" açıklaması tutarlılık kazanır ve bu noktada ilk defa olarak gerçek bir boşluk kavramı açıkça ortaya konmuş olur. Ayrıca Aleksandros'un neden mıknatısın demiri değil de demirin mıknatısı takip ettiği sorusunu da önceden ortaya koymuştur. İkincisinin sözleri, Demokritos'un genel ilkelerini küçük olgulara uygulamak için başvurmaya hazır olduğu olağanüstü çarpıtmalara iyi bir örnektir (Alex. *Quaest.* 2.23, A165):

> Demokritos ayrıca akıntıların mevcut olduğunu ve benzer cisimlerin benzerleri tarafından çekildiğini de söyler ama buna hepsinin bir boşluğa doğru çekildiğini de ekler. Bu hipotezleri oluşturduktan sonra, mıknatıs taşı ile demirin benzer atomlardan oluştuğunu, ancak taştaki atomların daha küçük olduğunu, demirden daha seyrek bir dokuya sahip olduğunu ve daha fazla boşluk içerdiğini varsayar. Dolayısıyla, onun atomları daha hareketli olduğundan demire doğru daha çabuk çekilirler (çünkü benzerlerine doğru hareket ederler) ve demirin gözeneklerine girerek, küçük boyutlarından ötürü aralarından geçerken onun içindeki atomların da durumlarını bozarlar. Demirin atomları, bu şekilde dengelerini kaybederek benzerlikleri nedeniyle ve daha fazla boşluğu olduğu için dışarıya taşa doğru akarlar. Demir (bir bütün olarak) tamamen dışarı çıkıp hareket ettirilmesinde onları takip eder ve taşa doğru çekilir. Taşın demire doğru daha fazla hareket etmemesinin nedeni, demirin çok fazla boşluk içermemesidir.

Tüm bunlardan sonra sebat eden yorumcuya bırakılan tek itiraz şudur ki, eğer bu çekim atomların benzerliğinden kaynaklanıyorsa, kehribarın çektiği saman tozu ve diğer şeylerin, kehribarınkilere ve birbirlerine benzer olması gerektiğidir. O halde bunlar neden birbirlerini çekmiyorlar?

Atomcuların kozmoloji ve doğal fenomenler hakkındaki yaklaşımlarına dair elimizdeki bilgilerden elde edilen genel izlenim, son derece muhafazakâr ve tamamen İyonya geleneğine sahip bir yaklaşıma sahip olduklarıdır. Demokritos, açıklamalarının genel atom teorisi ile tutarlı olmasını sağlamak için çok gayret sarf etmesine rağmen bunu yaparken birkaç orijinal fikir de üretmiştir. Leukippos güneşi sabit yıldızların ötesine yerleştirmişti; Anaksimandros de öyle. Anaksimandros, denizlerin daralacağını ve bir gün kuruyacağını Demokritos'tan önce söylemişti. Anaksimenes'e göre Demokritos, depremlere dair açıklamasını (Anaksagoras aracılığıyla) dünyanın bir hava yastığı üzerinde yüzdüğü inancına borçluydu. Yıldızların, hızlı hareketleri sebebiyle tutuşması Anaksagorasçı bir inançtı ve Leukippos'un kozmogonisine pek de kolay uymuyordu; Demokritos'un aydaki, Samanyolu ve kuyrukluyıldızlardaki vadilerle ilgili fikirleri de öyle.

Aynı şekilde belirgin olan bir başka durum da bundan daha önceki ya da çağdaş Pythagorasçı ya da ilgili Yunan kavramlarına dair izlerin yokluğudur. Bu tezat özellikle Pythagorasçılar, Alkmaion ve benzerlerine için ilahi olan göksel cisimlere karşı tutumda görülür ama Ksenophanes için ateş aşan bulutlar kısa ömürlüydüler ve yeryüzüne çok uzak mesafede değildiler. Anaksagoras ve Demokritos için ise maddenin cansız topakları evrensel girdap tarafından pasif bir şekilde taşınıyor ve devrimin hızıyla akkorlaşıyordu. Her iki düşünce okulu da rasyonel argümanlarla inançlarını savundu. Güneş, ay ve gezegenlerin hareketleri neden sabit yıldızlardan farklıydı? Demokritos, girdabın tümüyle mekanik etkisine dayanan bir açıklama önermiştir (s. 420f.). Pythagorasçılar için bu sapmalar bağımsız bir hareketin kanıtı gibi görünüyordu ve herhangi bir Yunan için de bağımsız hareket fikri yaşamın ayrılmaz bir parçasıydı.

*(9) Zaman*

Zeno'nun yazdığı dönemde, bir dizi ayrık an olarak atomik zaman teorisinin geçerli olduğu anlaşılıyor, zira bunu çürütmek için çok gayret sarf etmiş ve Pythagorasçı anlayışla makul bir şekilde bağlantılandırılmış. Atomik teoriyi ayrıntılı olarak ilk kez ortaya koyan Demokritos'un, Zeno'ya karşı argümanlar üretmemiş olması gariptir, ancak bunu yaptığına dair bir kanıt yok. "Atomcular" der Alfieri,[1] "Zamanın veya hareketin matematiksel ya da felsefi analistlerini yapmayı hiç denememişlerdir ve

bu durum onların zamanın sürekisiz hareketinin imkânsız olduğuna dair Zeno'nun tezine direnmelerini sağlamıştır". Bu muhtemelen doğrudur. Atomcular bir bütün olarak, zamanın, duyum eşiğinin altında bulunduğuna inanmış olabilirler, fakat eğer öyleyse, kanıt olarak sadece *deneyime*, yani *meşru* yolu işaret eden *sahte* bilgiye dayanmışlardır. Demokritos'un görme teorisi eğer temelde *De Sensu* 440a20'da (s. 444ff.) Aristoteles'in bahsettiği ile aynı ise ve 448a24'te onun tarafından inkâr ediliyorsa bu doğru olacaktır.[2] Genel olarak, Aristoteles'in atomik *şimdilerden* oluşan zaman kavramına karşı kendi argümanları, Zeno'nun eleştirileriyle başa çıkabilmiştir ve kim tarafından ortaya konduğu söylenmese de hâlâ ciddi bir şekilde muhafaza edilmektedir.[3] Kanıtlarımızın hiçbiri Leukippos ya da Demokritos ismiyle imzalanmamıştır ve zamanın atomik anlardan meydana geldiğine dair bu kadar fazla söz söyleyip söylemediklerini açık bir soru olarak bırakmalıyız.[4] Ancak, bu noktayı açıklığa kavuşturamamış ve dayanacağı hiçbir matematiksel argüman getirememişlerse bile, özgünlük ve düşüncenin bağımsızlığı bakımından kayda değer bir başarı sergilediklerini kabul etmek gerekir. Zamansal gerçeği tamamen reddeden Eleacılar hariç, Leukippos'tan evvel zamanın döngüsel olduğu fikri hâkimdi. Bu fikir az ya da çok bilinçli ve az ya da çok kesin olabilir, ama şu ya da bu biçimde olsun, ilkel gözlemlere dayanan ve büyüsel ve dini uygulamalarda kristalleşen en ilkel düşünce biçimlerine kadar uzanan bir görüştür. Mevsimlerin yıllık yinelemesinden başlayarak, astronomik verilere ve sel gibi doğal afetlerle bağlantılı bazı zamanlara kadar bu fikir *Büyük Yıl* kavramına kadar genişletildi. İyonyalılar arasında döngüsellik kavramı Anaksimandros'un elimizdeki tek fragmanı ile ortaya konulmaktadır. Pythagorasçılar tarihin katı bir şekilde tekrarladığına inanıyorlardı. Dünyanın tamamen yok olması için yetmeyen doğal afetlerle belirginleşen medeniyetlerin döngüsel yükselişi ve düşüşü muhtemelen Ksenophanes tarafından öğretildi ve atomculardan sonra Platon ve Aristoteles'teki yeniden ortaya çıktı. Periyotik yıkımı ve kozmosun yeniden doğuşunu içeren döngüsel bir şema Empedokles ve daha sonra Stoacılıkta karşımıza çıkmaktadır.[5] Zamanın çemberi, felsefi olmayan literatürde de ortaya çıkıyor ve aslında mevcut düşünce tarzını yansıtıyor.[6] Bütün bunların karşısında Leukippos ve Demokritos'ta herhangi bir formda döngüsel dönüş izi olmayan zamanın sonsuzluğu kavramını bulmak dikkat çekicidir.[7] Dünyalar ortaya çıkıyor ve geçiyor, ama *bu* dünyanın bir tekrarı yoktur. Sonsuz milyonlarca atom, sonsuz zaman içinde sonsuz uzayda hareket ettikçe her türlü oluşum meydana gelecektir. Bazıları aynı bile olabilir, ancak bu gerçekleşirse tamamen tesadüf eseridir (68a40 ve 81, s. 405f., 406 n.1). Bu yaklaşımın daha geniş etkileri olmuştur. Yunan düşüncesinde, dairesel hareket ve akılcı hareket nosyonları birbirine sıkı sıkıya bağlıydı ve Platon'un *Timaeus*'unda, göksel bedenlerin döngüsel yolları,

üstün bir zekânın yaratımları olarak doğaları için kalıcı ve gerekliydi. Demokritos'ta ise bunlar tamamen tesadüfi ve geçicidirler. Güneş ve yıldızlar parçalanır ve kurucu atomları oldukça farklı yollara itilebilir. Döngüsel zaman kavramının terk edilmesi, dünyanın yaratılmasında akıl yürütmeyi denklemden çıkarmakla at başı gider. Bu, Platon'un yaratıcı-tanrısını düzenli geometrik katılar şeklinde sınırlayan ve düzene koyan atomik şekillerin sonsuz düzensizliğine karşılık gelir.

Eğer Demokritos zamanın doğası hakkında tartışmakta zorlanmadıysa, bu onun gerçekdışı olmasından kaynaklanmış olabilir. Sextus şöyle diyor: "Demokritos ve Epikouros'u takip eden doğa filozofları bir takım zaman kavramlarına şu şekilde atıfta bulunuyorlar: Zaman, gece ve gündüze benzeyen bir görünüştür."[8] Buradaki referansın aşırı belirsizliğine dikkat emek gerekir, fakat doktrin Epikouros'unki gibi görünmektedir, yani zaman "tesadüflerin bir tesadüfüdür", diğer bir deyişle, sadece somut şeylerle değil, günler ve gecelerin yanı sıra duyguları, hareketleri ve dinlenme hallerini de içeren eylemler ve ıstırap ile ilişkilendirdiğimiz bir şeydir.[9] Eğer Sextus, ilk olarak Demokritos'la ortaya çıkan bu yaklaşım hakkında Epikouros'la birlikte söylediklerinde haklı ise, bu durumda zaman ona göre atomlar ve boşluklar gibi bir gerçeklik olmaktan çok uzaktır, hatta fiziksel bir nesne ya da onun nitelikleri gibi birinci derecede duyarlı olan bir şey bile değildir.[10] Gündüz ve gece dediğimiz ışık ve karanlık, bizzat yeryüzünün, gökyüzünün, güneşin, ayın ve benzeri şeylerin tesadüfleridir ve zaman bunların sadece bir çeşit tuhaf tesadüfüdür,[11] nitekim orta derecede bir tür sezgi ile bunların farkına varabiliriz. Bununla birlikte eğer Demokritos bu genel zaman kavramını ortaya koymuş ise, bu sadece bir benzetme olabilir, çünkü zamanın asla bir başlangıcı olmadığına inanıyordu,[12] oysa yükselen ve batan güneşi ile birlikte bu dünya her zaman mevcut olmuştu. Platon'a göre zaman, göksel cisimlerin hareketiydi ve onlardan önce bir varoluş yoktu,[13] çünkü bu o terimi sadece düzenli ve sıralı bir ardışıklık için kullanıyordu. Bunun, Demokritos'un akılsız evreninde hiçbir anlamı yoktu ve "güne benzeyen ve geceye benzeyen bir görünüm" tanımı pek de Platonvari gelmiyor. Eğer Demokritos bu kavramı kullanmışsa iki felsefe arasındaki paradoksal gerilimin bir başka örneği olarak ilginçtir.

*(10) Ruh, Yaşam ve Ölüm*

Atomcuların ruhun (*psykhē*, yaşayanları cansızlardan ayıran şey) maddi cevherin seyrek bir formu olduğu fikriyle uzlaşma içinde oldukları dönemden uzaklaşmış olmaları ihtimali hemen hemen hiç yoktur. Onların sisteminde hem ruh hem de ateş (ya da ısı) özellikle küçük, yuvarlak atomlardan oluşuyordu ve Aristoteles sürekli olarak Leukippos ve Demokritos'un bunların her üçünü de tanımladığını söylüyor. Tipik bir

örnek *De an.* 403b31'de yer alır: Demokritos, ruhun ateş olduğunu ve sıcak olduğunu söyler, zira var olan sonsuz şekiller ve atomlar içinde küresel olan ateş ve ruhtur. Leukippos da aynı fikri savunur. Yuvarlak olanlar ruhtur, çünkü bu tür şekiller[1] herhangi bir şeyin içine en iyi şekilde kayıp girebilir ve diğer şeyleri kendi hareketleriyle hareket ettirebilirler. Demokritos'u bir komedide anlatıldığı haliyle Aphrodite'nin ahşap imgelerini yaparak içine cıva dökün bunları hareket ettiren Daidalos'a benzetiyor (406b15); "çünkü o, hiçbir zaman dinlenmemenin atomik alanların doğası olduğunu ve tüm cisimleri onlar ile birlikte harekete geçirdiklerini söylüyor". Bu yüzden Demokritos, Aristoteles'e göre, yaşamın temel özelliği olarak hareketi kabul eden ekole aittir (403b28). Isı ile bu bağlantı, *De Respiratione* (472a3)'te tekrar ortaya çıkıyor: "O ruh ve sıcaklığın aynı olduğunu, yani küresel parçacıkların birincil formları olduklarını söylüyor". Nitekim yine Aristoteles'e göre Leukippos ve Demokritos tarafından ateşin diğer elementlerden ayrıldığını, çünkü onun küresel atomlardan meydana geldiğini düşündüklerini hatırlıyoruz (*De Caelo*, 303a14, s. 414). Daha sonra, Diogenes (9,44)'de, Demokritos'a göre ruhun, güneş ve ay gibi aynı düz, yuvarlak atomlardan yapıldığı söylenmekte.

Peki, Demokritos ruhu gerçekten ateşle tanımladı mı? Soru çok da basit değil. Atomik prensipler bakımından küresel ya da başka bir şekilde olsun tek atomunun ikisi de olamayacağı, çünkü atomların niteliksiz olduğu (s. 307-308, n. 4) söylenebilir. Aristoteles her ikisinin de aynı şekle sahip atomlardan oluştuğu gerçeğinden yola çıkmıştı, fakat Cherniss'in işaret ettiği gibi (*ACP*, 389, n. 3) "tek bir küresel atom, ne ateş ne de ruhtur; bunların her ikisinin de özgül karakteristikleri, tüm kompleks cisimlerde olduğu gibi, sadece atomların kombinasyonunun epifenomenleri olarak kabul ediliyordu". Aetius, ateşle olan bu bağlantıyı muhafaza eder, ama ruhun "ateşin potansiyel gücüne sahip olan ve küresel şekilli atomların ateş-benzeri bir *bileşiği* olduğunu" söyler (4.3.5, A102). Ateşin oluşturulduğu atomlardan söz ederken de onların ateş *olmadığını*, onu *meydana getirdiğini* belirtir.[2] Atomlarda hissedilebilir niteliklerin yokluğu fikrini kuvvetlendiren Galenos ise, onların ne sıcak ne de soğuk hale geldiklerini belirtmektedir (*De elem. sec. Hipp.* 1.2, 68A49). (Aristoteles'e bu biraz saçma görünmüş olabilir, tıpkı *De Sensu* 69'da Theophrastos'un dediği gibi, hem duyuların algıları ve hem atomik şekillerden dolayı mantıksal verileri aynı anda oluşturmak mantıksızdı, çünkü şekil mutlak bir şeydir, oysa duyumsal algılamalar algılayıcıya göre değişir). Dahası, bileşiğin karakteri tek başına atomların şekliyle değil, aynı zamanda boyut ve düzenlemeyle de belirlenir. Tatlı tada sahip maddelerin atomları da yuvarlaktı, fakat "çok küçük değildi" (Theophr. *Sens.* 65); ve "düzgün aralıklı küçük ve hareketli cisimler oluştuğu zaman" şeyler sıcak ve atılgandır.[3]

Fakat atomik teori, küresel atomlardan oluşan iki şeyin aynı karaktere sahip olmasını gerektirmese de, önceki ve çağdaş yaklaşımların tümü, Demokritos'u yaşamı ısı ile ilişkilendirmeye yöneltecektir[4] ve tüm uzmanlar onun bunu yaptığı konusunda hemfikirdir. Düşüncenin ortaya çıkabilmesi için, ruhun uygun şekilde kıvamını bulması gerekir; bunun anlamı şudur ki, eğer *çok sıcak ya da soğuk* hale gelirsek akıl avareleşir (Theophr. *Sens.* 58). Ateş (= sıcak) her zaman bir parıltı veya alev olarak görünmez. Görünmez türünde Theophr. *Sens.* 75'te de belirtildiği gibi görünen ateşten daha küçük atomlar vardır, burada kırmızı rengin "ısınınkine benzeyen ama daha büyük atomlardan oluştuğu" söylenir: "Daha büyük atomların bileşikleri daha kırmızıdır, yeşil odunun alevi ve kömürü ise kuru olanla karşılaştırılır."[5] Ruhun ya da hayati ısının, en iyi yapıya ve en küçük atomlara sahip olduğunu, ne görünür ne de ısı kadar algılanabilir olduğunu düşünebiliriz.

Tek bir atomun, şekli ne olursa olsun, -genel atomik teori tarafından talep edilebilecek olan- ruh niteliklerine sahip olamayacağı hususu bile, vücuttaki ruh atomlarının dağılımını düşünmeye başladığımızda şüphe uyandırır. Bunlar vücut boyunca, ruh ve beden atomlarının her biri değişebilecek şekilde dağılmışlardır.[6] Demokritos ruhun motivasyon gücünü oluşturma şeklindeki birincil işlevini en iyi bu tarzda yerine getirebileceğini düşündü ve bu, beden söz konusu işlevi yerine getirdiği ölçüde, hiçbir yerde ruh atomlarının toplanmadıkları anlamına geliyordu. Bununla birlikte bu yaklaşım, bireysel atomlara bazı nitelikler, yani hissedilebilir nitelikler atfetmek suretiyle, atomik teorinin monizminde bir ihlâl teşkil etmez.[7] Eğer kendi hallerine bırakılırlarsa tüm atomlar doğal olarak hareket halindedir. Kozmik girdapta daha büyük ve daha ağır olan ve şekilleri birbirine karışmaya meyilli olanlar birbirlerini etkileyebilir ve böylece hareketleri geciktirilir veya durdurulur. Düzgün yuvarlak atomlar en azından dolaşma veya tıkanmalardan sorumludur, ne kadar küçük olurlarsa buna o kadar az sebep olurlar. Daha büyük topluluklar arasında sıkışabilirler ancak onların içinde özgürce hareket etmeye devam ederler ve bu sayede hareketlerini diğerlerine geçirerek bedeni, bir bütün olarak kendi kendini hareket ettiren (yani yaşayan) bir yaratık haline getirirler. Tüm atomik teoriye temel olan şekil, boyut ve düzenlemeden başka hiçbir özellik söz konusu değildir. Basit materyalist ve mekanik ilkeler üzerine yaşamın felsefesini açıklamaya yönelik bu cüretli girişimde bazı saçmalık unsurları vardır ve bu noktada Aristoteles'in cıvayla ilgili alayı pek de haksız sayılmaz; şu ana kadar mükemmelen tutarlıdır.

Akıl ya da ruhun düşünen kısmı, ruh-atomlarının beden boyunca vücut-atomlarıyla yer değiştirmeleri şeklindeki genel kuralın bir istisnasıdır. Kanıtlar geç dönemden geliyor ve çelişiyor, ama kuşkuya çok az yer bırakıyor. *Placita*, bitişik bölümlerde

*(a)* Epikouros'la Demokritos'u, ruhun iki kısma sahip olduğunu, akla sahip kısım kalpte yer alırken akılsız kısmın tüm beden boyunca dağılmış halde yer aldığını kabul etmeleri dolayısıyla birbirleriyle ilişkilendiriyor ve *(b)* Epikouros bunu kalbe yerleştirmiş olsa da Demokritos'un tıpkı Platon gibi başa yerleştirdiğini söylüyor.[8]

Bu anlatımlar aklın, bedenin belirli bir kısmındaki ruhun bir konsantrasyonu olduğunu kabul eder ve bu argümanlara karşı ortaya koyulan herhangi bir fikir yoktur.[9] Apollonialı Diogenes, Alkmaion, Anaksagoras ve daha sonra Platon için olduğu gibi, bunun yerinin kafada olduğunu kabul edebiliriz. Epikouros'a göre kalpteydi ve daha önceki atomcularla daha sonrakileri birbirine bağlayan tanıklığın, Epikourosçu bir kaynaktan geliyor olma olasılığı daha yüksektir ve bunları birbirinden ayıran yaklaşıma göre daha yanlıştır.[10]

Yaşam mekanizmasının ve ölümün sebebinin atomik açıklaması Aristoteles tarafından korunmuştur. Leukippos ve Demokritos yaşamın bedenimizde nefes kafesinde sürdüğünü öğrettiler. Küçük, hareketli ruh-atomları, dışarıdaki atmosferden gelen sabit bir basınç altındadır, bu da onları vücuttan çıkarır, tıpkı daha küçük ve daha pürüzsüz atomların, evrenin oluşumunda daha büyükler tarafından sıkıştırıldığı gibi. Ancak havanın kendisi "Demokritos'un akıl ve ruh dediği parçacıkların çoğunu içerir. Bu yüzden nefes aldığımızda ve hava içeri girdiğinde, bunlar da onunla birlikte girer ve basıncı etkisiz kılar, böylece ruhun hayvan içinde dağılmasını engeller." Çevreden gelen basınç duruma hâkimiyet sağlayıp *hayvan varlığı* soluk alamaz olduğunda, dışardan gelen havanın artık içeri girememesi ve buna karşılık vermesi ile de ölüm gerçekleşir. Ölüm, çevreden gelen basınç nedeniyle ruh-atomlarının bedenden dışarı akışıdır. Daha hafif ve tekrarlanabilir bir formda, söz konusu dışarı akış uykuyu meydana getirir.[11]

Demokritos'a göre, daha sonra Epikouros için de olduğu gibi, bireysel ruhun ölümle dağıldığı ve parçacıklarının evren boyunca saçıldığı açıktır: "Demokritos ve Epikouros ruhun ölümlü olduğunu ve bedenle birlikte yok olduğunu söyler." Sonuç olarak hiçbir insanın ölümden sonraki işkence ve ceza korkularından dolayı mutsuzluğa düşmesine gerek yoktur -Epikouros ve Lucretius'un sonradan evanjelik bir tutkuyla vaaz ettikleri mesajdır bu.[12] Yine de, Demokritos vücudun hemen dağılmadığı gibi bunun da bir anda gerçekleşmediğini öğretmiştir. Gerçekten de kesin ölüm anının belirlenmesinin zor olduğunu iddia ettiği söylenir. Aşağıdaki bölümler bununla ilgilidir:

*(a)* Alex. Aphrod. *Top.* 21.21 (68A117; Aét. 4.9.20'de de aynıdır): Ölü bedenlerin duyuları vardır, Demokritos da böyle düşünmüştür.

*(b)* Aét. 4.4.7 (A117): Demokritos her şeyde bir tür ruh olduğunu söylemiştir, hatta ölü bedenlerde bile, çünkü büyük kısmı nefessiz kaldığı zaman, bir miktar sıcaklık ve duyarlılığı koruduğunu söylüyor.

*(c)* Tertulitan, *De an.* 51 (A160): Demokritos mezarda belli bir süre boyunca tırnak ve saçların büyümesine dikkat çeker.

*(d)* Celsus, *2.6 (A160)*: Demokritos, ölümün yaklaştığına dair belirli bir belirtinin olduğunu kabul etmekten o kadar uzaktır ki, tıp mensuplarının kendilerini yaşamın fiilen kesilmesi konusunda tatmin edebilecekleri kesin işaretler olmadığını beyan etmiştir.

O halde, solunumun durmasıyla ruh-atomlarının çoğu vücuttan dışarı atılır ve dağılır, fakat yaşam ve sıcaklık yakından ilişkili olduğu (hatta özdeş oldukları) ve beden sadece yavaş yavaş soğuduğu için ve bazı diğer gözlemlere dayanarak Demokritos, minimum duyumsama dahil olmak üzere bazı hayati işlevlerin kalan birkaç ruh-atomu tarafından geçici olarak uzatıldığı sonucuna vardı.[13]

Demokritos'a atfedilen ahlaki özdeyişler külliyatında *psykhē*, çadır, kulübe ya da tapınak (σκῆνος), Yeni Ahit'te ruh ve beden arasında çok farklı bir ilişkiyi temsil eden kelime) olarak adlandırılan bedenden doğal olarak daha üstün ve onu kontrol edici bir görünüm arz eder.[14] Ruh daha yüksek düşünceyi hak eder, çünkü onun kusursuzluğu bedensel kusurları düzeltebilir, ancak bunun tersi geçerli değildir ve yararları bedensel yararlardan "daha kutsal"dır -mutluluk ve mutsuzluk vb. onun hükmü altındadır. Bu, başka bir bağlamda, ahlaki fragmanların gerçekliği sorusuyla birlikte düşünmelidir. Ruhun üstün haysiyetine rağmen Zeller bu yaklaşımın atomcuların su katılmadık materyalizmiyle çelişmesi hususunda hiçbir şey söylenmediğini vurgulamakta haklıydı.[15] Cicero iki kez Demokritos'ta ruhu ve aklı meydana getirmeye çalışan atomların "concursio fortuita"sından bahseder.

*İlave Not: Demokritos "Öbür Dünya Hakkında"*

Bu başlığı taşıyan bir çalışma (περί τῶν ἐν Ἅιδου) Thrasyllos'un kataloğunda Demokritos'un etik (fiziksel değil) yazıları arasında listelenmiştir. Athenaeos (168b, DK, fr. o c), Demokritos'un kendi yazılarını okumak suretiyle yargılamadan nasıl kaçtığını anlatırken, söz konusu yazıların bu ve *Büyük Dünya Düzeni* olduğunu söyler, öte yandan Diogenes (9.39) bu bağlamda sadece ikincisini zikretmiştir. Proklos da (Remp. 2.113 Kroll, DK, fr.1) aynı çalışmadan alıntı yapar (fakat περί τοῦ Ἅιδου başlığında küçük bir değiştirme ile) ve bu noktada görünüşte ölü olan birinin yeniden dirilmesine dair hikâyelere de burada yer verir. "Ölüm" diyor, "öyle görünüyor ki, bu kitaba göre, tüm yaşamın bedende tamamen tükenmesidir. Belki bir darbe veya yara yüzünden zayıf düşer, ancak ruhun bağları kemik iliğinde kökleşmiş olarak kalır ve

kalp, derinlerde gömülü yaşam kıvılcımını korur. Bunlar kaldığı sürece, beden yeniden canlandırmaya elverişlidir ve söndürülmüş olan yaşam tekrar kurtarılır." Proklos, Platon'un *Devlet'inin* onuncu kitabında yer alan *Er* miti üzerine yorum yapıyor. "Demokritos" diyor, "antik çağdaki diğer birçok yazar gibi", bu türden canlandırma hikâyeleri topladı ve onları bu şekilde açıkladı. Bu, onun ölüm hakkındaki teorileri çerçevesinde daha önce gördüklerimizle tamamen uyumlu rasyonel bir açıklamadır ve Proklos'un sözleri bu bağlamda şüpheleri hafifletmek bakımından çok şey yapıyor, zira aynı başlığı taşıyan çalışmalar Diogenes (9.55 ve 5.87) tarafından Demokritos'un daha eski çağdaşı olan Protagoras'a ve Heraklides Pontikus'a atfedildiği için bir takım şüpheler uyandırmıştır. Abaris, Epimenides ve Hermotimus (burada Proklos tarafından bahsedilen örnekler) gibi bir dizi yarı-mitsel figürün mucizevi diriliş hikâyelerinden bahsedilmiştir. Abaris'in öyküsüne Herodotos'ta rastlıyoruz, Epimenides'in de hem Platon hem de Aristoteles tarafından iyi biliniyordu ve bu yüzden bundan ilk olarak bahseden Aristoteles olsa da şüphesiz Hermotimus da unutulmamalıdır. Bu gerçekler M. Wellmann'ın, söz konusu pasajın Bolus'tan geldiğine (s. 304) ve Heraklides, Khrysippos ve diğerleri tarafından başlatılan "ἀναβίωσις - literatürüne" ait olduğu şeklindeki argümanıyla çelişmektedir. Wellmann'ın argümanları, bunlara ikna olan Alfieri (*Atomistic* 180, n. 461) tarafından özetlenmiş ve daha fazla ilgi çekici olmayan diğerler argümanlar da buna eklenmiştir, örneğin Pythagorasçı dilin izlerinden bahsedilirken atomlardan hiç söz edilmemiştir. Diğer akademisyenler arasında yer alan Rohde (*Psykhe*, 408, n. 103) söz konusu eserin yazarının Demokritos olmasının çok olduğunu düşünmüştür,ancak Wilamowitz (*Glaube*, 1. 304, n. 1) eserin özgün olduğunu farz etmiş, Schmid ise Wellmann'ın şüphelerini haksız bulmuştur (*Gesch.gr. lit.* 1.5.2.2, 248, n. 7).

Aristeas'ın (Hdt. 4.14) ve *Ermeni Er*'inki (Platon için böyle bir masalı ilk anlatışı değildi kuşkusuz) öyküler göz önünde bulundurulduğunda ἀναβίωσις -edebiyatının uzun bir geçmişi olduğu gerçeğini kabul etmek gerekir ve Demokritos'un bunun bilimsel referanslarını araştırdığı bir çalışmanın gerçek olması muhtemeldir. Bu çalışmanın genel iddiası, şüphesiz bedenin çözülmesinden sonra ruhun başka bir dünyada yaşaması ihtimalini çürütmekti ve büyük ihtimalle fr.297'de (s. 435, n. 1) aynı kaynaktan gelmişti. Öte yandan Proklos'u değerlendirdiğimiz pasajda, gerçek bir alıntı sunma iddiası yoktur ve dilin bir kısmı ve hatta diğer ayrıntılar (örneğin ilik ve kalbin önceliği), Demokritosçu bir yaklaşımı yansıtmamaktadır. Bundan çıkarılabilecek tek şey Demokritos'un, ölümden geri dönme hakkındaki hikâyelerin güvenilirliğini onayladığını göstermesidir ve bunu da, ölüm anında yaşamın her bir kıvılcımının sönmediğine ve aslında "ölüm anının" kesin olarak belirlenemeyeceğine dair inancına dayandırmıştır.

*(11) Duyumsama*

Atomcuların duyumsama teorileri ya Leukippos ve Demokritos'a ya da tek başına Demokritos'a atfedilir. Theophrastos'un Demokritos'un görüşlerine yer verdiği uzun ve özenli anlatımda, Leukippos tarafından sunulan görece basit bir taslağa çok fazla detay eklediği sonucuna varabiliriz. Genel olarak duyumsama, bedenlerimizde veya bunların parçalarında, dışarıdaki atomların etkisinden kaynaklanan bir değişimin sonucudur. Duyumsamaya yönelik nitelikler, "değişime uğrayan hassas kısmın duygularıdır ki algılar bundan kaynaklanır; soğuk ve sıcağın bile nesnel bir karakteri yoktur, ancak atomlar, hareket ederken bizim içimizde de bir değişiklik yaratırlar."[1] Her duyumsal hareket, gerçek fiziksel teması içermelidir, böylece Aristoteles'in belirttiği ve Lucretius'un daha sonra duygusal bir ısrarla ilan ettiği üzere tüm hisler bir dokunma biçimi haline gelir:

> "Tactus enim, tactus, pro divom numina sancta,
> corporis est sensus."[2]

Duyumsamaların yalnızca duyguların atomik bileşimi tarafından değil, algılayan öznenin bedeniyle olan bir etkileşimle belirlendiğine kanıt olarak Demokritos duyumsamaların göreliliğini ileri sürmüştür: Bir insana tatlı gelen bir diğerine acıdır vb. (63).[3] "Algılayan özneler, sağlık durumlarına ve yaşlarına göre kompozisyon bakımından değişiklik arz ederler, bu nedenle fiziksel durumlarının, onların duyumsal izlenimlerinin bir nedeni olduğu açıktır" (64). Her hassas nesnenin birçok farklı şekle sahip atomları içerdiğini, ancak karakterini, baskın olanlardan aldığını açıkladıktan sonra Theophrastos şöyle devam eder: "Bu aynı zamanda girdikleri vücudun durumuna da bağlıdır; bu da öyle küçük bir fark yaratmaz, çünkü aynı nesne bazen zıt etkiler üretirken, karşıt nesneler de aynı etkiyi yaratabilirler" (67).

Theophrastos duyumsamaları, duyu organlarının algıları olarak adlandıran bir teoride bir yandan da onları atomik şekilleriyle anlatmakta, göz kamaştırıcı bir çelişki gördüğünü iddia eder, bu yüzden örneğin, ısının kendisinin bir *doğası* olmadığı, ancak tamamen göreceli ve öznel bir izlenimi olduğu söylenir, yine de "ısının şeklinden küresel olarak" bahsedilir (68 ve 69: "İşte bu en büyük tutarsızlıktır ve diğer bütün örnekleri de aynı şekilde etkiler"). Belirli bir şekildeki atomların bir özne üzerindeki etkinin, öznenin kendisindeki atomların durumuna göre değiştiğini varsaymakta herhangi bir tutarsızlık yoktur; anlaşılan o ki Demokritos "Tatlı aroma, yuvarlak atomlardan oluşur" gibi kesin ifadelere adadığı için, aynı maddenin tadı bir insana tatlı diğerine acı geldiğinde, acının sebebinin gerçekten yuvarlak atomlar olup olmadığını

merak ediyor insan.[4] Demokritos bu noktada net olsa da olmasa da, aklındaki açıklama muhtemelen her fiziksel maddenin birçok farklı şekle sahip atomları içerdiği ve duyumsanabilir niteliklerini baskın olanlardan aldığı şeklindeydi. Nitekim bunu telaffuz da etmiştir (67), örneğin ona göre daha büyük ve pürüzsüz yüzeyli atomlardan müteşekkil olan bal bedenlerimize girdiğinde tatlı bir duyumsama bırakır, ayrıca balın içindeki daha kaba ve daha küçük olan atomlar da acımsı tadı verir. Bu nesnel faktörlerden hangisinin etkili olacağı, daha sonra, alıcının bedenindeki geçitlerin (*poroi*) durumuna bağlı olacaktır. Demokritos'un tıpkı Empedokles gibi, duyum teorisinde *poroi* kavramını kullandığına dair bazı kanıtlar vardır, buradaki *poroi*'nin *poroi*'un duyumsamalara uygun büyüklüklerde olması gerekir.[5]

Theophrastos'un eleştirilerinden bir diğerini belki daha sağlam kabul edebiliriz ki o da nesnel varoluşu sadece bireysel atomların özellikleri sebebiyle birincil olan şekil ve boyutlara değil, aynı zamanda bileşik gövdelerdeki ağırlık ve hafiflik, sertlik ve yumuşaklık özelliklerine de atfetmenin mantıksız olduğudur.[6] Demokritos bunları algılayan bedendeki boşluğa karşı atomların oranına bağlı olarak açıklamıştı. Hafif ve aynı zamanda yumuşak veya uysal olan gövdeler daha fazla boşluk, ağır, sert veya dirençli olanlar ise daha fazla katı madde içerir.[7]

Genel teori, çoğu kez Sextus tarafından bütün olarak alıntılanan Demokritos'un ifadesiyle özetlenebilir: "Tatlı ve acı, sıcak ve soğuk olduğunu inanırız; rengin mevcut olduğuna inanırız; ama gerçekte sadece atomlar ve boşluklar vardır." Sextus buna başka bir doğrudan alıntı ekliyor: "Gerçekte hiçbir şeyi tam olarak kavramıyoruz, vücudumuzun eğilimlerine göre değişen şeyleri algılıyoruz."[8] Aristoteles "önceki bilim insanlarına" Berkeley'ci "görme olmadan siyah ya da beyaz, dil olmadan tat yoktur" şeklindeki yaklaşımlarına atıfta bulunduğunda, Simplikios'un bu yaklaşımda Demokritos'a yapılan bir atıf görmüş olduğu kuşkusuz.[9]

*Bireysel duyumsamalar ve nesneleri*

Demokritos'un bu konularda yazdıklarına dair bildiklerimiz neredeyse tamamen Theophrastos'a dayanıyor, nitekim o da bu hususta sadece kısmi bir bilgi vermiştir; duyular hakkında görme ve işitmeye dair kendi görüşlerine sahipti, fakat "geri kalanlar için diğer düşünürlerin çoğunun fikirlerini benimsemişti" (57) ve tüm duyu nesnelerini atomlarla açıklasa da "hepsinin biçimlerini sıralamaz ama sadece tat ve renklere konsantre olur" (64).

Tüm duyumsamalar fiziksel temasın sonucudur, ancak bu fikir, dokunma duyusuna evrensel bir öncelik veya yetki vermiş gibi görünmüyor. O da diğer duyularla birlikte fr.11'deki "sahte bilgi" alanına sevk edilmiştir.[1] Dokunma duyusuna dair

bazı örnekleri daha önce görmüştük, ama sıcaklığa dair biraz daha fazlası eklenebilir. Theophrastos, Demokritos'un atomculuğunun Pythagoras'ınki ile ilişkilendirir ve "ayrışan ve bölünen cisimler sıcaklık hissini verirken, bir araya çekilen ve yoğunlaşanlarınsa soğuk algısı verdiğini" söyler. Yine, pürüzlü ve açılı atomların, "çekme ve daraltma" gücüyle ekşi tatlara neden olduklarını söyledikten sonra şunları ekler: "Ekşilik işte bu yüzden, bedende boşluklar yaratarak aynı zamanda bedeni ısıtır da; zira en çok boşluk içeren, giderek daha sıcak hale gelir."[2] Bu, Anaksimenes tarafından kurulan ve burada atomik terimlere dönüştürülen, sıcaklığın genişlemeyle, soğuğun ise büzülmeyle olan bilindik bağlantısıdır. Bununla birlikte, bu terimler çerçevesinde söz konusu ifade, minik küresel ateş-üreten atomların, küçüklükleri ve hızlı hareketleri sayesinde elde ettikleri sonuçlarla, kaba ve açılı atomların yarattığı sonuçların dolaylı olarak aynı sonucu temin ettiği anlamına gelir. Bu, aynı zamanda Demokritos'un sıvıların donmasını atomların konumu ve düzeniyle açıkladığını söyleyen Aristoteles'in bir pasajına dikkat çeken ve bundan yola çıkarak atomcuların ısıyı ateşten ayırt eden ilk Yunanlar olduğu sonucuna varan Hammer-Jensen tarafından da belirtilmiştir.[3]

*Görme ve renk.*

Atomik görme teorisi, hem daha basit hem de daha karmaşık tarzlarda anlatılmıştır. İlk yaklaşım Leukippos ve Demokritos'a birlikte atfedilirken, ikincisi tek başına Demokritos'a atfedilir. Bu nedenle burada da Demokritos, Leukippos'un bir teorisini detaylandırmış, ama bunu yaparken ciddi zorluklarla karşılaşmış gibi görünüyor.

İlk biçiminde bu teori Empedoklesçi akışlar doktrinini ele alır ve burada göz, tamamen alıcı bir rol oynar. Dış nesneler sürekli olarak, yüzeylerinin yaklaşık biçimini koruyan ve dolayısıyla *görüntülerini* oluşturan atom tabakaları çıkarmaktadırlar. Bunlar göze gerçekten girer, burada nesnenin yansıması olarak görünür ve duyuyu uyarırlar. Aristoteles'in "Demokritos görmenin yansıma olduğunu düşünüyor" şeklindeki İyonyacı ifadesi, bu şekilde onun yorumcusu Aleksandros tarafından genişletilmiştir (s. 24.14, 67A29):

> "Demokritos görmenin, görülenden gelen yansımayı almak manasına geldiğini söylüyor. Yansıma, gözbebeğinde ortaya çıkan şekildir, tıpkı bir yansıtmayı koruyabilen diğer parlak şeylerde olduğu gibi. O (kendisinden önceki Leukippos ve Epikourosçular gibi) şeylerden yayılan belirli imgelere inanıyordu ve bunların, yayıldıkları şeylere (yani görmenin nesnelerine) biçim bakımından benzediklerini ve bunlara bakan kişinin gözüne girip görmeyi bu şekilde oluşturduklarını düşünüyordu."

Benzer şekilde Theophrastos da anlatımına (§ 50) şu sözlerle başlar: "Görmeyi yansımayla açıklar" ve 80'de şu gözlemde bulunur: "Görmemizin, akıştan ve göze düşen yansımadan kaynaklandığını söylüyor."

Bu yaklaşım en azından basitliğe sahiptir ve tüm duyuların, diğer tüm eylem biçimleri gibi doğrudan fiziksel teması içermesi gerektiğine dair atomik materyalizmi kabul eder. Görüntülerin hava yoluyla taşınması aynı zamanda bozulma ve dolayısıyla tanımlamada hata olasılığını da ortaya çıkarır. Aristoteles'in eleştirisi, yani eğer görme, tüm yansıyan yüzeyleri yansıtmaktan başka bir şeyi içermiyorsa, psişik fenomenlerin tamamen maddi açıklamasının bir takım zorluklar ortaya çıkardığı bir zamanda, ancak daha ileri bir düşüncenin bakış açısından uygun olacaktır.[1] Bu teori gerçekten de zorluklara neden olmuştu. İki insanın, *imgeleri* çarpışmadan birbirlerini nasıl görebilecekleri ortaya atılmıştı, öte yandan atomcular bunların yeterince seyrek olduklarını ve yeterli boşluk aralıkları sayesinde birbirlerine geçebildiklerini düşünmüş olabilirler; ve bir filden gelen akışların, nasıl olup da göze küçücük bir resim halinde girecek kadar küçüldüğünün bir açıklaması yok gibi görünüyordu.

Demokritos'un söz konusu teoriye ustaca bir karışıklık getirmesine yol açan işte bu tür bir düşünce olabilir, nitekim Theophrastos'un (55) "Görme konusunda özgün bir şey söylemeye çalışırken sorunu iyice içinden çıkılmaz bir halde bırakmıştı" şeklindeki sözlerini yankılayan da bu düşüncedir. Theophrastos'un bunu açıklama şekline baktığımızda (50), yansıma, yani görülen nesnenin imgesi, doğrudan göz içinde oluşmaz. Gözün kendisi de dahil olmak üzere[2] her şeyden gelen akışlar vardır, gözden ve nesneden gelenler, ikisi arasında havada bir yerde bir araya gelir, sıkışır ve hatta onu katılaştırırlar ve onun üzerine nesnenin imgesini "sanki balmumuyla kalıplanmış gibi" (Theophrastos'un bizzat Demokritos'tan aldığını iddia ettiği bir cümle) damga halinde bırakırlar. Bu imge,[3] nemli kıvamlarına zıt bir şekilde katı olarak tarif edilen gözlere girer ve orada ortaya çıkar. Bunu takip eden cümlelerde imgeleri almak için en iyi şekilde uyarlanmış ve bu sayede en net görüşü sunan gözlerin bazı detayları veriliyor; gözler nemli olmalıdır, sert değil süngerimsi olmalı ve bilhassa düz yapıdaki *kanallara* (φλέβες *damarlar*) ayrıca Empedoklesçi ve atomcu teorilerin talep ettiği gibi izlenimlerinkine tekabül eden bir formasyona sahip olmalıdır. Demokritos, gün ışığında görüp de karanlıkta neden göremediğimizi açıklamak için, güneşin havayı kendisinden uzaklaştırdığını ve bu şekilde onu yoğunlaştırdığını ve böylelikle bir izlenimi alma ve tutma yeteneğini artırabildiğini kabul etmek zorunda kalmıştı. Gerçek görme duyusu (Theophrastos'un dediğine göre) sadece gözlerin değil, tüm vücudun (yani, bedenin içindeki ruh-atomlarının da) bir işlevidir ve gözler imgeyi veya yansımayı onlara *aktarırlar*.

Demokritos'un bunların dışında kalmış olan bir iddiası, yani "eğer aradaki uzay boşsa, insan gök kubbedeki bir karıncayı bile çok net görebilir" şeklindeki fikri bu garip teoriler hakkındaki şaşkınlığımızı azaltmaya pek de yardımcı olmuyor. Bundan alıntı yapan Aristoteles, söz konusu yaklaşımı görmenin bir araç gerektirdiği gerekçesiyle eleştirir fakat bu zaten tam da Demokritos'un inandığı şeydir, gerçekten de onun aracı olan hava, uzayı, Aristoteles'in daha hafif olan aracından çok daha açık bir şekilde dolduran bir şeydi. Eğer Demokritos bunu gerçekten söylemişse, *boşluk* kelimesini esnek bir anlamda, görüşü engelleyen ve şeffaf olmayan herhangi bir şey manasında kullanmış olmalıdır.[4]

Demokritos'un görmeyle ilgili kendi yazıları elimizde olsaydı, bizi birçok noktada aydınlatabilirdi. Theophrastos'un anlayışsız gözlerinden bakıldığında ise bu teoriler varsayımlarla ortadan kaldırılmaya çalışılmasının pek anlamı olmayan saçmalıklar içerir. Theophrastos hava gibi kararsız bir maddenin üzerinde nasıl olup da kalıcı izlenimler oluşabildiğini sorar. Nesnenin formunu ileten yayılımlara zaten sahip olduğumuzda, bunlar neden gerekli olsun ki? Güneşin havayı yoğunlaştırmasıyla ne kastedilmektedir? Normal etkisi, onu dağıtmaktır. Neden kendimizi görmüyoruz ve genel olarak, havadaki binlerce izlenim nasıl oluyor da birbirinin yoluna çıkmaktan ve birbiriyle etkileşmekten kaçınabiliyor? Bu sorular böyle devam edip gidiyor, Demokritos tüm bu sorulara cevap bulduysa bile biz bunların neler olduğunu bilmiyoruz. Buna bir ilgi alanı daha eklenebilir.[5] Elimizde bulunan ve büyük ölçüde Aleksandros'un Aristoteles hakkındaki yorumlarına dayanan kanıtlara göre tıpkı tek bir atomun, algılama düzeyimizin altında olması gibi, muhtemelen sadece bir atom kalınlığında olan tek bir tabaka ya da *imge* de öyledir. Ancak bu tabakalar hızlı bir ardışıklık içinde nesnelerinden dışarı doğru atılır ve bunlar (ya da onların izlerini taşıyan hava), göze kesintisiz bir şekilde girerek süreklilik izlenimini sağlarlar. Aksi halde, algılanan nesnede, tek tek atomları tek başına algılanabilecek bir nesnedekinden daha fazla bir duyumsana sürekliliği veya birliği olmayacaktır. Buna göre, sadece cisimlerin algılanamaz olduğu bir boyut eşiği değil, ayrıca zamanda da daha düşük bir algılama sınırı vardır. Aristoteles *De Sensu*'da atomik renk teorisi ile algılanamaz zaman olasılığı arasında bir bağlantı olduğundan bahseder.[6]

Bu bizi tamamen *ikincil* ve öznel bir nitelik olarak bildiğimiz renklere getiriyor. Renk hissi ruhtaki nesnelerin yüzeyindeki atomların şekli ve konumu ile bunlar arasındaki boşluk miktarı tarafından meydana getirilir. Dört ana renk vardır -beyaz, siyah, kırmızı ve sarı- ve diğerleri bunların kombinasyonlarıdır. Beyazın etkisini yaratan atomlar, sert yüzeyler üzerinde pürüzsüz, gevşek ve kırılgan yüzeylerde ise yuvarlaktır. Bunlar gölge vermez ve nüfuz edilmeleri kolaydır, böylece parlaklık ve saydamlık etkisi verirler. (Theophrastos, Demokritos'un beyaz renkten ziyade bu ni-

teliklerden bahsediyormuş gibi yazdığından şikâyet eder.)[7] Siyah, gölge veren sert ve düzensiz atomlardan ve nüfuz etmeyen gölgeler ve çıkıntılar yapan kaba ve düzensiz atomlardan ve eğiri büğrü ve nüfuz edilmesi zor olan *poro*iden meydana gelir; kırmızı, ısı üreten ama daha büyük olan atomlara benzer atomlardan kaynaklanır. Sarı ile ilgili olarak Theophrastos, atomların şekillerine dair herhangi bir ifade bulamıyor, sadece bunun "katı ve boş olandan, ikisinin karışmasıyla ortaya çıktığını ve rengin de bu unsurların pozisyonuna ve düzenine göre değiştiğini" belirtiyor. Şu ana kadar okuduklarımızdan rengin, farklı şekilleri ve farklı açıları ile atomların ne şekillerde hareket ettiklerine, birbirlerine ve gözlemciye nasıl ulaştıklarına, üzerlerine düşen ışığı nasıl absorbe ettiklerineemdiklerine veya yol verdiklerine göre değiştiğini varsaymak son derece doğaldır. Ne yazık ki kaynaklar, Demokritos'un ışığın doğası ve davranışları hakkındaki görüşleri hakkında bize hiçbir şey söylemiyor, ki bunlar da her şey gibi yapısal olarak maddesel ve atomik olmalıydı. Bizatihi Aristoteles bu görme teorisiyle bağlantılı olarak, söz konusu dönemde görüntünün oluşması ve yansıma olgusuyla ilgili bilimsel bir bilginin olmadığını küçümseyen bir tavırla ifade etmiştir (*De Sensu.* 438a9).

Ana renklerin karışımıyla diğer renklerin elde edilmesi, bazıları Theophrastos'ta yeniden karşımıza çıkan muhteşem detaylarla Demokritos tarafından açıklanmıştır. Bu hususta kaçınılmaz olarak Empedokles'teki ressamın paleti benzetimi akla gelmekte ve Demokritos pigmentleri gerçekten karıştırma deneyimi üzerine yazmış olsa da olmasa da[8] zengin renk çeşitliliğinden gerçek bir keyif aldığı çok açık. Bir örnek yeterli olacaktır (76):

> "Altın, bronz ve tüm benzer renkler beyaz ve kırmızıdan oluşur; parlaklıkları beyazdan, kızıllıkları ise kırmızıdan gelir, çünkü kombinasyonda kırmızı, beyazın boş aralıkları içine girer. Bunlara sarı eklenecek olursa,[9] en güzel rengi üretir, ancak sarı ilavelerin küçük olması gerekir, çünkü beyaz ve kırmızı, geniş bir karışıma izin vermeyecek şekilde birleşirler. Renk tonları, eklenen miktarlara göre değişecektir."

Demokritos mavi (çivit otu), pırasa-yeşili, siyanus kantaron ve fındık-kahverengine dair benzer tanımlar vermiş ve karışımın üretebileceği renk sayısının sonsuz olduğunu eklemiştir.[10]

*İşitme ve ses.*

Theophrastos, Demokritos'un işitmeye dair açıklamasını "diğerlerininkine benzer" bulur ve bununla ilgili kısa, genel bir ifadeye yer vererek (55), işitmeye kulağın boş oyuğuna giren havanın neden olduğunu söyler. Genel olarak bu, Alkmaion,

Empedokles ve Anaksagoras'ın da açıklamasıydı. Demokritos elbette havanın, sadece sesin algılanabilir hale gelmesi için yeterince büyük olan geçitlerden değil, vücuda her noktada girebileceğini de sözlerine eklemişti. Diğer taraftan, ses girdikten sonra, kulak (görme duyusundaki gözdeki gibi) sadece sesin vücudun her yerine dağıtıldığı bir kanal olarak hareket eder. Hem görme hem de duyma sırasında (Platon'un da daha sonra söylediği gibi) duyu-organlarımız *ile* değil, onlar *yoluyla* algılarız; hassas ruh bedende her yerde hazır ve nazırdır (s. 432 yukarıda).

Aetius, Theophrastos'tan bağımsız olan ve muhtemelen Posidonios'tan gelen bir alıntıda, teoriyi daha karmaşık olarak tanımlar. Söz konusu teori en iyi, bundan önce gelen Epikouros'un bağlamında karşımıza çıkıyor:[1]

> "Epikouros sesin, ses üreten veya ses veren herhangi bir şey tarafından yayılan bir akış (yani atomların bir akışı) olduğunu söylüyor. Bu akış benzer şekle sahip parçacıklara bölünür, yani yuvarlak olanlar yuvarlaklarla, düzensiz ve üçgen olanlar da kendi benzerleriyle bir araya gelir. Bunlar kulaklara girdiğinde, ses algısını etkilerler. Demokritos havanın da aynı şekle sahip parçacıklara bölündüğünü ve sesle birlikte yuvarlandığını söylüyor."

Pasajın geri kalanı, parçacıkların benzer gruplar halinde ayrışmasını benzerin benzere doğru çekilmesiyle gerekçelendiren (s. 317) anlatımları içeriyor.

Bu iki teori, görme teorisi ile paralellik arz ediyor. Her iki durumda da Epikouros, Demokritos'un teorisini çözümü aşırı zor olduğu için reddetmiş ve belki Leukippos'a kadar uzanan daha basit bir görüşü benimsemiştir. Her ikisi de sesi, diğer her şey gibi partikül yapısının (Epikouros'a göre *nefes-benzeri*)[2] maddesel bir cismi olarak görüyorlardı fakat Epikouros, bizzat ses kaynağının yaydığı bu ses-partiküllerinin, işiten kişinin kulağına çarptığını öğretirken, Demokritos buraya bir ara aşama eklemiştir. Ses-partikülleri önce araya giren havaya çarpar ve onu kendi benzerleri ile uyumlu hale sokar. O halde muhtemelen, tıpkı görmede olduğu gibi, algılayıcının organına giren şey, nesneden gelen gerçek akış değil, bunun hava üzerine *damgalanmış* olan bir *imge*sidir. Belki de (kesin olarak bilmiyoruz) bu garip teorinin sebebi, sesin geniş bir alana yayılmasını ya da çarpılıp zayıflamasını açıklamaktı. Sebebi ne olursa olsun, bu teorinin biçimi, sese dair açıklamasında *nefes* ve *hava* arasında bir ayrım yapan ve birinin diğeri üzerindeki etkisinden bahseden Anaksagoras'a bazı ipuçları borçlu olabilir (s. 256, n. 3 yukarıda). Empedokles daha basit bir görüşe sahipti, ancak burada genel olarak Demokritos onu btakip etmiş ve duyumsamanın ancak uygun akışlara uyacak doğru büyüklükte geçitler yoluyla gerçekleşebileceğini varsaymıştır. Theophrastos burada Demokritos'un, kulak ve kafanın iyi bir işitmeyi temin edecek en iyi fiziksel koşulları olduğunu düşündüğü şeye dair tanımını kullanarak bir neticeye varıyor.[3]

*Tatlar, lezzetler, kokular.*

*De Causis Plantation* (6.1.2ff.) adlı eserinde tatları ele alan Theophrastos bu hususta iki temel açıklama olduğunu öne sürer ve bunları duyu-organı üzerindeki etkileri ve tat içeren maddenin içsel özellikleri açısından açıklar. Örneğin tatlı olan şey dilin nemine nüfuz eden ya da rahatlatıcı veya yumuşatıcı bir etkisi olan şey şeklinde tanımlanabilir veya acı şeylerin dili ısıttığı, büzücü olanların kuruttuğu vs. söylenebilir. Alternatif olarak tatlı maddelerdeki partiküllerin büyük ve yuvarlak, büzücü olanlardakinin geniş, kaba ve çokgen vs. olduğu ifade edilebilir. Demokritos ikinci yolu seçmişti. Fakat aslında bu ikisini ayırmamak gerekir, çünkü şekilleri partiküllere atfetmenin amacı sadece bu duyumsal etkilere nasıl sahip olduklarını açıklamak olabilir. Bu, özellikle Demokritos'un teorisi için geçerlidir, çünkü o aynı nesnenin farklı insanlarda farklı lezzet etkileri yaratabileceğini düşünmüştür.[1] Yine de Theophrastos, sorunun bu tarafının, tat bağlamında Demokritos tarafından ihmal edildiğini ileri sürer (*De Sensu*, 72).

Lezzetler ve bunların etkilerini atomların şekilleriyle tam olarak açıklamaya dair bir yaklaşım *De Sensu*'da (65-7) Theophrastos tarafından ortaya koyulur. *De causis plantarum*'da bunlar (6.1.6, A129) şöyle özetlenmiştir:

> "Demokritos her bir lezzete bir şekil atfeder. Tatlılık yuvarlak ve büyüktür; burukluk büyük, kaba, çokgendir, yuvarlak değildir; adından da anlaşılacağı gibi keskin (ekşi) tadın keskin kenarlı, köşeli, eğik, küçük, yuvarlak olmayan bir biçimi vardır; acı, açıları ve kıvrımları olan yuvarlak ve küçük bir şekle sahiptir; tuzlu olan eşit kenarlı, açılı, büyük ve çarpık; yakıcı derecede acı olan yuvarlak ve pürüzsüz ama düzensiz ve küçük boyutlu; yağlı olan ise ince, yuvarlak ve küçüktür."

Metnin ayrıntılarında tatların, atomik şeklin etkilerine indirgenmesi bir hayli fantastik hale gelir, ancak bu yaklaşımın uzun bir geçmişi vardır. Fransız kimyacı Lémery 1675'te şöyle yazmıştır:

> "Bir şeyin gizli doğası, onu ürettiği tüm etkilere karşılık gelen parçaların şekillerine atfetmekten daha iyi açıklanamaz. Hiç kimse bir sıvının asitliğinin sivri parçacıklardan oluştuğunu inkâr edemez. Tüm deneyimler bunu doğruluyor. Çok ince noktalar halinde kesilmiş bir madde tarafından yaratılan bu hissi duymak için tek yapmanız gereken, onun tadına bakmak ve dilinizin üstünde oluşan iğnelenmeyi fark etmektir."[2]

Koku ve koklamak üzerine Theophrastos'tan elimizde sadece tek cümle var ve o da Demokritos'un ne kadar fazla hususu ihmal ettiğini örneklemek için kurulmuş bir cümle (82);

Bunun dışında kokunun tanımına hiçbir şey eklememiş ve sadece ağır maddelerden yayılan ince bir şeyden kaynaklandığını söylemiştir. Ama tabiatının veya onu ortaya çıkaran amilin ne olduğunu belirtmemiştir, oysa belki de en önemli nokta budur.

*İlave Not: Demokritos'ta Duyuların Sayısı*

Aetius'un 4.10. bölümü duyuların sayısı ile ilgili görüşleri özetlemektedir: Bu, Stoik Stoacı inancında beştir, Aristoteles'te ise beş duyaya duyuya ek olarak bir de *sağduyu* vardır ki ama bu altıncı bir his değildir, sadece diğerlerinin ortak hareket tarzının bir biçimidir. Metin şöyle devam eder:[1]

"Demokritos bunların irrasyonel olan hayvanlarda, bilge insanlarda ve tanrılarda daha fazla (yani bağlamın işaret ettiği gibi beşten fazla) olduğunu söylüyor. Demokritos, duyu nesnelerinden daha fazla duyu olduğunu, ancak nesneler sayıya (yani muhtemelen duyuların sayısına) karşılık gelmediği için bunların fark edilmediklerini ifade ediyor."

Δ. πλείους εἶναι αἰσθήσεις περὶ τὰ ἄλογα ζῷα καὶ περὶ τοὺς σοφοὺς καὶ περὶ τοὺς θεούς.

Δ. πλείους μέναι τὰς αἰσθήσεις τῶν αἰσθητῶν, τῷ δὲ μὴ ἀναλογίζειν τὰ αἰσθητὰ τῷ πλήθει λανθάνειν.

İlk cümlede bir zorluk görmüyorum. Hayvanların içgüdüsel davranışlarının gözlemlenmesi, altıncı bir hissin mevcudiyeti varsayımına kolayca yol açabilir ve tanrıların sıradan insanların yoksun olduğu duyulara sahip olduklarını varsaymak da eşit derecede doğaldır. Uzmanlar buradaki "bilge insanlar" ifadesini kafa karıştırıcı bulmuşlardır ve Rohde, onların ekstra olan duyularının mantıkla ve Demokritos'un duyuların *sahte idrakına* bilhassa karşıt olarak ortaya koyduğu *hakiki idrak* ile aynı manada kullanılmış olması gerektiğini düşünmüştür. Bu imkânsızdır, fakat kullanılan kelime (*sophoi*) şairleri, peygamberleri ve din bilginlerini içeren ve bazen öncelikle bu türden figürlere atıfta bulunan bir kelimedir. Bunlar ortak inanca göre idrakin insanlık üstü kaynaklarına doğrudan erişimi olan insanlardı ve kimi zaman bir insanın kendisine *sophos* unvanını mal etmesi ilahi güçler üzerinde hak iddia etmek demekti. Pythagoras'ın kendisine sadece philo-sophos, yani bilgeliksever dediği söylenir, çünkü ona göre "Tanrı dışında kimse bilge değildir" ve Platon'un *Phaidros*'unda (278d) Sokrates de bu kelimenin sadece "Tanrı'ya yakıştığını" tekrar eder. Şimdi, Demokritos şairlerin "ilahi ilhamla ve kutsal bir ruhla" yazdıklarına ve peygamberlik rüyalarının,

seslerin ve vizyonların birer gerçek olduğuna inanmıştır (fr.17, 18, 166, A77; bak. s. 477, 482 aşağısı). Ne şair ne de peygamberler bir şeyleri entelektüel olarak tasarlıyorlardı; onlar doğrudan olan bir deneyime maruz kalıyorlardı ve bunu yapma kapasitesi, Demokritos'a bir tür altıncı his gibi görünmüş (ya da en azından onun izdeşleri takipçileri bunu böyle yorumlamış) olabilir.

İkinci cümle ise belirsizdir. Buna dair kesin bir açıklama bulamadım ve metnin bozulmuş olabileceğinden şüpheleniyorum. Zeller "pek çok izlenimin hiçbir his uyandıramadığı" şeklindeki kısmı alıntıladıktan sonra bir dipnotta (ZN, 1125, n. 2) cümleye bu anlamı vermenin "katıksız bir tahmin"den öteye gidemeyeceğini açık bir şekilde belirtiyor. Diels ise bunu Lucretius 4.802 ile bağlantılandırıyor:

> "quia tenuia sunt (hayal, gölge, taklitimulacrasimularca), nisi quae contendit acuta, cernere non pom est animus."

Burada (αἰσθήσεις) kelimesini (tıpkı Lucretius'ta oldupu olduğu gibi) "duyular" yerine "bireysel duyumsama eylemleri" olarak tercüme etmek normaldir. Nitekim Mugler (*R. de Philol.* 1959, 35) şöyle diyor: "Démocrite, d'après Aétius, considérait le nombre de sensations possibles comme supérieur à celui des objets effectivement perçuspercus." Ona göre ruh, algılayacağı şeyler üzerinde seçimler yapar ve diğer nesnelerin ya da "imgelerin" kayıp gitmesine izin verebilir, aksi taktirde organizma, çevresinden gelen aşırı sayıda uyaranın merhametine kalacaktır. Bu bana öyle geliyor ki αἰσθητά'nın αἰσθήσεις'dan 'ten çok daha fazla sayıda olmasını gerektirecektir, aksini değil. (*Possibles* ve *effectivement* ekleriyle yaratılan anlam kayması pek de meşru değildir.) Bunun dışında, söz konusu kelimenin tek bir duyumsama eylemi anlamına geldiği de nadirdir[2] ve Aet. 4. 10 bağlamında pratik olarak imkânsızdır. Eğer cümle Demokritos'un söylediği herhangi bir şeyi yansıtıyorsa, (önceki cümlenin bize anlattığı gibi) olası bir anlam şudur: Bazı canlıların beşten fazla duyuları olduğu için, yaygın olarak duyarlı (αἰσθητά) kabul edilen şeylerin sınıflarından daha fazla duyu olması gerekir. Bunlar görüntüler, sesler, tatlar, kokular ve dokunsal duyulardır. Ekstra bir his, nesnesi olarak bunlardan hiçbirine sahip olmayacaktır, dolayısıyla kelimenin sıradan anlamında αἰσθητά'dan'den daha fazla duyu vardır. Bununla birlikte bu kesin olarak söylenemez ve söz konusu cümlenin bozulmuş ve özünü kaybetmiş olması ihtimali halen mevcuttur. Diğer görüşler için bak. Zeller ve Mugler, *locc. cit.* ve Alfieri, *Atomisti*, 134, n. 337 (a115 için) ve 135, n. 339 (a116 için).

*(12) Düşünce*

Leukippos ve Demokritos'un materyalizmi buna bir istisna sağlamıyordu. Duyumsamanın yanı sıra düşünce de fiziksel bir mekanizmaya bağlıydı. Aetius'un buna dair sözleri şöyledir (4. 8. 5 ve 10, 67A30):

> "Leukippos ve Demokritos duyumsama ve düşüncelerin (νοήσεις) bedendeki değişimler olduğunu söylerler. Leukippos, Demokritos ve Epikouros duyumsama ve düşüncenin dışarıdan gelen imgelerin etkisiyle gerçekleştiğini söylerler. Bir imgenin etkisi olmaksızın hiçbiri insan için algılanır değildir."[1]

*De Sensu*'da ise Theophrastos'un daha karmaşık ve bazı kısımlarda belirsiz anlatımıyla karşılaşıyoruz (58):

> Düşünce (τὸ φρονεῖν) ile ilgili olarak Demokritos bu kadarını söylemişti, yani ruh hareket sonrası dengeli durumda olduğu zaman düşünce ortaya çıkmaktadır[2] fakat eğer kişi çok sıcak veya çok soğuk ise, düşünce bozulur (ya da değişir μεταλλάττειν ). Dolayısıyla eskiler bunu (yani zihinsel bozulmayı) "aklın değişmiş hali" olarak düşünmekte haklıydılar.[3] Öyleyse Demokritos'un düşünceyi bedenin bileşiminden türettiği açıktı ve şüphesiz ki bu, sadece ruhu, bedenin bir formu olarak kabul ettiği için mantıklıdır.

Aristoteles'in görüşüne göre Demokritos için "ruh ve akıl aynıdır" ve "gerçek, tezahür eden şeydir." Bu, hem ruh hem de akıl maddesel ve aynı atomik kompozisyona sahip oldukları sürece doğrudur ve tüm gerçekliğin fiziksel bir formu olması gerektiğinden, Aristoteles'in *kavranabilir* (νοητά) olarak sınıflandıracağı bir biliş nesnesi yoktur. Ona göre her türlü fiziksel varoluş, birer duyu nesnesidir. Başka bir yerde de Demokritos'un düşünceyi bir duyumsama *formu*, duyumsamayı fiziksel bir değişim olarak kabul eden ve bu nedenle de duyulara görünen şeyin mutlaka doğru olduğunu düşünenlerden biri olduğunu söyler.[4]

Öyleyse düşünce, duyumsama ile tam olarak paraleldir, zira dışarıdan gelen atom komplekslerinin sebep olduğu bir bozulma neticesinde ortaya çıkmakta ve düşünen öznenin iç durumuna göre değişmektedir. En iyi sonucu elde etmek için bedensel *karışım* (κρᾶσις) "hakkıyla oranlanmış" (σύμμετρος) olmalıdır. Düşünce organının bedenin belirli bir kısmındaki ruh-atomlarının bir konsantrasyonu olduğunu hatırlarsak, bunun kendi *geçitlerinden* ya da başka bir yerde seyrek olarak yayılmış ruh-atomlarından geçerken duyu-organlarını etkilemek için fazla ince olan kompleksler tarafından uyarılabileceği varsayılabilir; Theophrastos'un dediği gibi (63), "Bir araya toplanmış olanın güçlü bir etkisi vardır, fakat geniş bir şekilde yayılan şey algılanamazdır." Bu nokta en açık şekilde Bailey tarafından dile getirilmiştir (*Atomists*, 173):

"Öyleyse bedenin yüzeyinde ve duyu organlarındaki daha dağınık ruh-atomlarını kımıldatmak ve böylece duyumsama yaratmak için fazla ince olan belirli *idol*ler, akla ulaşana kadar beden içinden geçerler. Orada, ruh-atomları birbirlerine çok yakın bir halde bir arada durdukları için, *idol*ler onları hareket ettirmeden geçemezler ve bu hareketin sonucu, düşünce dediğimiz tuhaf bir tür duyumsamadır: bu, tıpkı görme veya işitmeyi yaratan hareketlere paralel bir şekilde onun kendi doğasında olan bir şeydir."

Bunun doğru olduğuna inanıyorum, ama muhtemelen tüm gerçek bu değil. Bu fikir tam bir bağımsızlık ileri sürüyor, oysa düşünce bir anlamda duyumsamadan türer; doğrudan bir alıntıya benzeyen bu kısımda Demokritos'un da dediği gibi düşünce, verilerini duyulardan alır (fr.125). Bu nedenle sanki duyumsama deneyimi ruhun tümünü o kadar rahatsız edebilecekmiş gibi görünür ki bunun yarattığı çalkalanma akla ulaşıp onun düşünce kapasitesini etkileyebilir ve eğer okumamız doğruysa bu bize, Theophrastos 58'den alıntılanan pasajda "hareket sonrası" kelimelerinin anlamını verecektir. Ancak burada, ayrıca ele alınsaydı çok daha iyi olacak olan tüm bir bilgi teorisine değineceğiz.

Demokritos'un düşünceye dair açıklaması bize, *Görünüm Yolu*'ndaki Parmenides'in açıklamasını hatırlatıyor. O da aklın, bedenin durumuna, özellikle de sıcak ya da soğuğun üstün oluşuna göre değiştiğini söylemişti ki bu yaklaşım Theophrastos'un 58'de Demokritos hakkında söylediğine neredeyse paraleldir. Fiziksel koşulun değişime olan bağımlılık Empedokles tarafından da vurgulanmıştır.[5] Bu benzerlikler Aristoteles tarafından fark edilmiş ve o da kendisine göre kelimelerdeki ortak felsefi başarısızlık olan bu durumu özetlemiştir (*Metaph.* 1010A1): "Gerçeklik hakkındaki hakikati aradılar, ama yegâne gerçek şeylerin duyumsanabilir olanlar olduğunu varsayarak." Platon tarafından eğitilen Aristoteles için gerçeklik, duyumsanabilir (maddi) ve kavranabilir (manevi) olarak ikiye ayrılıyordu ve tüm seleflerini tek bir seviyeye koymuştu, çünkü onlar bu ayrımı kavramakta yetersiz kalmışlardı.[6] Anlaşılan o ki o zamana kadar bütün filozoflar (*Hakikat Yolu*'ndaki Parmenides'in benzersiz argümanları hariç) bilgiye dair, daha sofistike bir akla maddi terimler olarak görünecek bir açıklama getirmişlerdi ve ancak şimdi atomcular durumu daha netleştirmek ve materyalizm kavramını açık bir şekilde ortaya koymak yönünde bir adım atmak suretiyle, zekâ ve bilgi konularını bu terimlerle açıklamak hususunda keskin bir tavır sergiliyorlardı. Gerçekten de bu yaklaşım ilk kez gündeme geliyordu. Maddeciliğinin uzlaşmaz netliğiyle atomcular, duyumsama ve düşünce arasındaki ilişki hakkındaki sorulara cevap vermeyi ya da Britanya hakkında ne zaman düşünse o adadan kopup gelen bir "imgenin" kendi göğsüne çarpıp çarpmadığını soran Cicero'nun bu dokun-

durmasıyla (*Adfam.* 15.16.2) başa çıkmayı kendileri için çok zorlaştırdılar. Tüm entellektüel aktiviteyi tamamen maddi temasa indirgemeye yönelik ilk ciddi girişimin bütünüyle başarılı olmamış olması şaşırtıcı değildir. Yine de bu girişimin cüretkârlığı ve tutarlılığı hayranlık uyandırıcıdır.

*(13) Bilgi Teorisi*

Demokritos'un kendi yazılarının bize kadar ulaşamamış olmasının üzüntüsünü hiç kimse, etrafımızdaki dünya hakkındaki gerçekleri nasıl ve ne ölçüde anlayabileceğimize ve aklımızın gerçekle, hangi vasıtalarla iletişim kurabileceğine ve onun doğasını anlayabileceğine dair atomcu düşünceyi kavrama çabasında olan biri kadar derinden hissedemez. Bunun için sadece Sextus'taki bazı alıntılara ve yorumlara, Aristoteles'teki bazı ifadelere bel bağlayabiliriz, üstelik birçok kişi bunların tamamen çelişkili olduğunu düşünmüştür. Bu ifadeleri doğrudan değerlendirmeye tâbi tutmadan önce, bazı temel noktalar akılda tutulmalıdır.

Birincisi, daha sonraki felsefi sorgulamalarda büyük önem kazanan epistemoloji, beşinci yüzyıl düşünürünün zihninde çok daha alçak gönüllü bir yer işgal etmekteydi ve varoluş ya da ontoloji bağlamındaki araştırmalar onu tamamen gölgede bırakmıştı. Bu yüzden söz konusu dönemde epistemolojinin tek başına tartışıldığını ya da daha sonraki yüzyıllarda olacağı gibi yoğun ve net bir yaklaşımla ele alındığınıalındığını düşünmek doğru olmaz.[1] Öte yandan Sextus'a göre, *şüphecilik* üzerine yazdığı yazılarda, bilişin sorunları ve hakikatin ölçütleri çoktan merkezi bir yer kazanmıştır.

İkincisi, atomcuların miras aldığı felsefi durumu akılda tutmalıyız. Bu, S. Luria tarafından grafiksel olarak tarif edilmiştir. Demokritos, çalışmalarına, görmezden gelemeyeceği bir mahvolma atmosferinde başlamıştı. Önce hakikat arayışının umutsuz durumunu açıklamalı ve bir çıkış yolu bulmaya çalışmalıydı.[2] Zeno matematiksel alanda, cisimlerin bölünebilir olduğu varsayımının, herhangi bir cismin sonsuz büyüklükte olduğunu ve sonsuz bölünebilirliğin de bir cismin hiç bir büyüklüğü olmadığını gösterdiğini kanıtlamıştı. Artık kimse bölünebilirliği inkâr edemez. Fiziksel alanda o ve Parmenides, nesnel dünyanın, gerçekdışı ve çelişkili duyu-algı dünyasına hiçbir şekilde karşılık gelmediğini göstermişti. Öte yandan bağımsız bir varoluş dünyasının *physiki* tarafından oluşturulmasına dair bakış açısı zayıftı, çünkü yaklaşık olarak eşit inandırıcılığa sahip argümanlarla farklı ve ayrışık (karşılıklı hariç; ikinci bir şeyin kabul edilmesi durumunda bir şeyin otomatik olarak reddi) sonuçlara ulaşmışlardı. Protagoras, varlığın dışsal dünyasını tanımak için elimizde herhangi bir kriter olduğu fikrini reddediyordu. Bireylerin öznel dünyalarını karşılaştırarak ulaşılan "kolektif olarak öznel" bir dünya ile yetiniyordu ki bu, belirli insan toplulukları için

nispeten ve geçici olarak geçerli olabilir. Eğer Gorgias ya da Kseniades'in[3] "hiçbir şey mevcut değildir" şeklindeki görüşü benimsenecek olursa bu uzlaşma bile imkânsızdı. Bireysel öznel dünyalar bile var olamazlar, çünkü onlar da baştan sona çelişkilidirler; duyumsamalarımızın doğruluğunu test ettiğimiz mantık kuralları, duyumsamaların kendileri kadar keyfidir. Bu şartlarda, yani böylesi bir deprem tarafından parçalanmışken yeniden bir hakikat evi inşa etmek, çok büyük bir bilimsel tutku ve sarsılmaz bir inanç gerektiriyordu.

Bu bizi üçüncü bir noktaya, atomcuların amaçlarının ampirik bilim adamlarının amacı olmadığı noktasına getiriyor. Onların amacı gerçekliği kurtarmak ve onun hangi yönde aranacağını göstermek gibi çağdaş felsefi bir amaçtı. Demokritos, Protagoras'ı çürütmüştü, fakat kökende atomcu doktrinler, tıpkı seleflerininki gibi Eleacı meydan okumayla başa çıkmak için tasarlanmıştı. Leukippos da Parmenides'in talep ettiği gibi "*logos* ile hüküm verecekti" ancak bizatihi *logoi*lerin hareket, çokluk ve bireysel fiziksel şeylerin devamsızlığı da dahil olmak üzere duyumsanabilir bir dünyanın varlığıyla bağdaştırılabileceğini iddia etmişti.[4]

Dördüncüsü, yüzeysel olarak çelişkili olan ifadeler, onları ortaya atanların farklı felsefi bakış açıları dikkate alınarak uzlaştırılabilirdi. Bunun en bariz örneğini vermek için şunu belirtelim; Aristoteles, Demokritos'a göre "gerçek olanın fenomen olduğunu", Sextus onun fenomenleri "ortadan kaldırdığını", "reddettiğini" veya "göz ardı ettiğini", Aristoteles ise, varoluşu duyumsanabilir ve anlaşılabilir şeklindeki kendi dikotomi anlayışı içinde değerlendirdiğini söyler. Onun yaklaşımına göre bütün şeylerin *archai*si anlaşılabilir, yani cisimsiz ama *nous* ile sezgisel ve doğrudan olarak kavranabilir olmalıdır; bu, söylemsel bir neden değildir, ruhun, maddi dünyada duyu-algısına benzer ani bir kavrama gücüdür. Demokritos'un temel ilkeleri, küçüklüğün tesadüfiliği nedeniyle ampirik olarak algılanamaz olan duyumsanabilir dünyanın hâlâ bir parçasıydı (*GC*, 325a30), ama bu, aslında bunların sadece toplamından ibaret olan algılanabilir cisimlerle temelde aynıydı. Demokritos için fenomenal olan dünyanın karşısına yerleştirilebilecek numenal bir dünya yoktu. Sextus, Demokritos'un fenomeni reddettiğini veya ortadan kaldırdığını ve sadece anlaşılabilir olanın mevcudiyetini kabul ettiğini söylediğinde, aslında bu kelimeyi Platoncu- Aristotelesçi anlamında kullanmaz, sadece duyusal özelliklerin, kendi yapımızdaki değişimlerden kaynaklanan öznel izlenimler olduğu tarzındaki temel atomcu doktrine atıfta bulunur; sadece atomlar ve boşluklar nesnel bir varoluşa sahiptir ve akıl, bunlardan sonuç çıkarır, yoksa duyular tarafından doğrudan algılanmazlar.

Yüzeysel bir görüşe göre antik kanıtlar aşağıdaki doktrinlerde Demokritos'u içeriyor: (a) duyulara görünen şey doğrudur, (b) duyulara görünen şey reddedilmeli-

dir, (c) duyumsanabilir fenomenler dolaylı olarak bilgiye götürür, (d) bilgi tamamen imkânsızdır, (e) bilginin mümkün oluşu konusunda tam bir şüphecilik haksızdır. Bununla birlikte ilgili bölümler bu beş başlık altında ayrı ayrı gruplandırılamaz, zira Sextus, Demokritos'u anlamak ve çeşitli ifadelerini birbiriyle ilişkilendirmek ve uzun bir pasajı bu şekilde parçalara ayırmak için gerçek bir çaba harcar (örn. Math. 7.135-7), fakat bu şekilde ulaştığı çeşitli düşünce silsileleri çok da yanıltıcı olabilir. Şimdi bu hususu akılda tutarak önce onun kanıtlarını sunuyorum.

Aristoteles'in aşağıdaki pasajları (a) duyulara görünen şeyin doğru olduğu doktrini hakkındadır;

(i) Arist. *De an.* 404a27: Demokritos'a göre ruh ve akıl tamamen özdeşti, çünkü gerçek olan şey fenomendi (ya da "görünen şeydi").

(ii) Aynı yazar, *GC*, 315b9: Ama onlar (Leukippos ve Demokritos) gerçekliğin tezahür eden şeyde olduğunu ve fenomenlerin sonsuz sayıda olduğunu kabul ettikleri için, atomik şekilleri de sonsuz hale getirdiler, öyle ki bileşikteki değişikliklerle aynı şey farklı insanlar üzerinde ters bir izlenim yaratıyordu; bu, bileşime yapılan anlık bir ekleme ile değişiyor ve tek bir atomun transpozisyonutrans pozisyonu (yer değiştirme) ile tezahürler tamamen farklılaşıyordu; , çünkü trajedi ve komedi aynı harflerden oluşur.

(iii) Aynı yazar, *Metaph.* 1009b12. (Demokritos'un diğer Platon- öncesi düşünürlerle yapılan *genelleştirmeye* dahil edildiği yerlerde); kısacası, düşünceleri duyumsamayla ve bedensel değişimle özdeş tuttukları için, zorunlu olarak duyumsamada tezahür eden şeyin gerçek olduğunu söylüyorlar. İşte Empedokles ve Demokritos ve diğerlerinin çoğunun bu tür inançlar tarafından kapana kıstırılmış olmasının sebebi budur.

Elbette bu pasajlarda yer alan ve tezahür eden şeyin doğru olduğunu belirten ifadenin, Aristoteles'in kendi ifadesi olduğu unutulmamalıdır. Pasaj (ii)'de, bu fikri desteklemek için Demokritos'tan yaptığı alıntı başkaları tarafından (ve daha haklı gerekçelerle) bunun tam karşıtını ima ettiği şeklinde alıntılanmıştır. Aynı pasajda, hakikatin tezahürde olduğu ifadesinin yanında, duyumsanabilir tezahürler ve algılanamaz atomlar arasındaki ayrımı da kabul eder. Açıkçası bu ikisi arasında bir uyumsuzluk görmüyordu ve bunun tek nedeni *tezahür* kelimesini daha geniş anlamda, tüm bedensel mevcudiyeti kapsayacak tarzda kullanmış olmasıdır.

Sonraki iki pasajda Sextus, Demokritos'un duyumsanabilir tezahürleri yanlış olarak reddettiği sonucuna varır:

(iv) Math. 7.369 (DK, A110): Bazıları Demokritos gibi, tüm fenomenleri ortadan kaldırdı.

(v) *Aynı eser.* 8.6 (DK, A59): Platon ve Demokritos sadece düşünce nesnelerinin mevcut olduğunu düşünmüşlerdir; fakat Demokritos'un bu noktadaki mantığı duyumsal olarak algılanabilir olan hiçbir şeyin tabiatta mevcut olmadığı şeklindeyken, Platon duyumsanabilir olan şeylerin daima oluş halinde olduklarını ama asla var olmadıklarını düşünüyordu.

(vi) *Aynı eser.* 8.56 (DK'de değil): Demokritos ve Platon, duyuları reddederek, bunların nesnelerini yok ederek ve yalnızca anlaşılabilir olanları muhafaza ederek şeyleri karışıklık içine attılar.

Bir sonraki pasajda Sextus, Demokritos'ta bulduğu epistemolojik mana taşıyan çeşitli ifadeleri ilişkilendirmeye çalışır. Burada da işe tezahürlerin reddiyle başlar.[5]

(vii) Math. 7.135 (DK, fr.9): Bazı yerlerde Demokritos, duyulara görünen şeyleri ortadan kaldırır ve hiçbirinin gerçekliğe göre tezahür etmediğini, yalnızca kanaate göre ortaya çıktıklarını iddia eder: Var olan şeylerin gerçekliği, atomların ve boşlukların mevcut olmasıdır.

Bunu Demokritos'tan doğrudan alıntı yaparak destekledikten sonra (yukarıda verilmiştir) Sextus şöyle devam ediyor (136):

> Ve Confirmations'ta, kanaatin gücünü duyulara tahsis edeceğine söz vermiş olmasına rağmen, onları kınadığını da görmüyoruz, çünkü, diyor ki, "Gerçekte, hiçbir şeyi kesin olarak bilmiyoruz, bildiğimiz bedenin durumuna ve bedene giren, ona baskı yapan şeylerin durumuna göre değişen şeylerdir."

Demokritos'un kendisinden gelen bu cümlede, duyumsamaların göreliliği, tam bir kuşkuculuğun temeli ya da gerçeklik hakkında bilgi edinme olasılığına karşı bir inançsızlık gibi görünmektedir ve Sextus, aynı tarzda birkaç alıntısını daha eklemeye devam ediyor.

> Ve yine şöyle der (fr. 10): "Her bir şeyin gerçek karakterinin ne olup olmadığını anlayamadığımız çok kez açıkça ortaya konulmuştur" (137); ve *Biçimler Üzerine* adlı eserinde şöyle devam eder (fr. 6): "İnsan bu prensibe göre gerçeklikten ayrı olduğunu öğrenmelidir" ve yine (7) "Bu argüman da hiçbir şey hakkında gerçekten hiçbir şey bilmediğimizi gösteriyor, ama her insanın görüşü sürekli yeniden şekillenir"[6] ve biraz daha ileride (fr. 8) "O halde her şeyin *gerçek* karakterini tanımanın olanaksız olduğu açık olacaktır."

Öte yandan başka bir yerde Demokritos bilgi olasılığına dair bu eksiksiz kötümserlikten kaçmanın bir yolunu önermişti. Sextus, hakikatin duyu izlenimlerinin kendilerinde olmadığı inancından vazgeçmeden bunun nasıl olabileceğini göstermeye çalışır ve Demokritos bunlar vasıtasıyla aklın önünde sonunda bu noktaya ulaşacağını ileri sürer. Şöyle devam ediyor:

> "Bu pasajlarda, saldırmak için kendisine sadece duyuları seçmiş olsa da, pratik olarak bütün algıları ortadan kaldırmaktadır. Fakat (138, DK, fr.11) Canons'da (*Kanunlar'da*) biri duyular aracılığıyla, diğeri zekâ aracılığıyla olmak üzere iki tür biliş olduğunu söyler. Bunlardan zekâ yoluyla olanları "akla uygun" olarak adlandırıp hakikatin değerlendirilmesinde güvenilir olduklarını iddia ederken, duyular yoluyla olanları *sahte* diye nitelendirir ve hakikatin idrakinde hatadan ari olduklarını reddeder (139). Kendi kelimeleriyle söylersek: "İki tür biliş vardır; bir akla uygun bir de sahte. Şunlar sahte olana aittir: görme, işitme, koku alma, tatma, dokunma. Diğeri akla uygun olandır ve bunlardan ayrılır." Sonra akla uygun olanı sahteye tercih ederek şunları ekler: "Sahte biliş, küçüklük, işitme, koklama, tatma ya da dokunma yönünde daha fazla bir şey göremediğinde, ama biz daha küçük olanlara doğru (ilerlediğimizde?)..."[7]

Yani Demokritos da değerlendirmenin aracı olarak aklı kabul eder (*logos*, bak. s. 456 yukarısı) ve bunu "akla uygun" olarak adlandırır. (140, A111) Diotimos[8] Demokritos'a göre üç kriter bulunduğunu söylüyordu: (1) Görünmeyen şeylerin algılanması için fenomenler, çünkü Anaxagoras'ın Anaksagoras'ın da dediği gibi (ki Demokritos bu hususta onu över-üyor) "fenomenler görünmeyenin görülmesidir; (2) sorgulama için kavrayış, çünkü her konuda evlâdım, sorgulama konusunun ne olduğunu bilmek için bir başlangıç noktası vardır"; (3) seçme ve kaçınma için duygular, çünkü kendimizi rahat hissettiğimiz şeyi seçmemiz, kendimizi yabancı hissettiğimiz şeyden ise kaçınmamız gerekir.

Bu, Demokritos'un yaklaşımını Aristoteles-sonrası bir kalıpta yeniden ortaya koyan Diotimos'un bir yorumudur. Üç katlı sınıflandırması söz konusu yaklaşımı, sonraları felsefenin fizik, mantık ve etik şeklindeki bölünmeleri ile ilişkilendirir. Bununla birlikte bu noktadaki çarpıklık temel olarak ikinci ölçütle sınırlıdır, çünkü elimizdeki tek belgesel destek Demokritos'tan değil Platon'dan (*Phaidros*, 237b) gelen sıradan bir alıntıdır. Birincisi, Demokritos'un kendisi hakkında değerli bir bilgi parçasını içeriyor ve diğer tanıklıklarla uyumlu kılınabilir, üçüncüsü ise Demokritos'a atfedilen fr.188'deki gibi sözlerden çıkmıştır ve yararlı ya da zararlı olanı işaret eden şeyin, ondan kaynaklanan bir zevk hissetmemiz veya hissetmemizle bağlantılı olduğu şeklindedir.

Aklın, duyular aracılığıyla bilgi sahibi olduğu fikri, Galenos'a borçlu olduğumuz ve Demokritos'tan yapılan başka bir alıntıyla kuvvetle desteklenir:

(viii) Galenos, *De medic*, empir. fr. Schöne, 1259, 8 (DK, fr.125, Walzer tarafından yayınlanan Arapça versiyonunda metne dahil edilmiştir, s. 113). Galenos, renk ve tatların keyfî niteliği ve sadece atomların ve boşluğun gerçekliği hakkında iyi bilinen pasajı alıntıladıktan sonra, Demokritos'un duyuları bu şekilde kötüye kullandığını söyleyerek şöyle demektedir: "Sefil akıl, kanıtlarını bizden alıp sonra da bizi fırlatıp atıyor musun? Bu atış aslında senin devrilişindir."

Şüpheci bir yorumu desteklemek için aşağıdaki sunduğumuz ama yine de konuyla ilgili Sextus metninin tamamının ışığında okunabilecek olan kısma sahibiz:

(ix) Demokritos fr.117 (D.L. 9.72): "Gerçekte hiçbir şey bilmiyoruz, çünkü hakikat derinlerde."

(x) Arist. *Metaph*, 1009b2ff. Daha önceki filozoflar der Aristoteles, hakikatin kafaları saymakla keşfedilemeyeceğini ileri sürdüler. Hasta bir adam başkalarına tatlı gelen şeyi acı olarak deneyimler, ama eğer insanların çoğu hasta ya da çılgın olsaydı, hasta ya da çılgın diye adlandırılacak olanlar bunu tatlı bulan birkaç kişi olurdu. "Bu nedenle (b9) bu hislerden hangisinin doğru ya da yanlış olduğu belirsizdir; eşit olarak doğrudurlar, hiç biri diğerinden daha fazla doğru değildir. Dolayısıyla Demokritos ya gerçeğin mevcut olmadığını ya da bizden saklandığını söylüyor."

Ancak bu akıl yürütmeyi bu noktada durdurmak, hile yapmaktır ve cümleleri asıl bağlamı içinde olmadan alıntılamanın ne büyük bir fesada yol açabileceğini gösterir; zira sonraki cümle, yani yukarıdaki (iii), bu aynı filozofların, tüm duyu-izlenimlerinin hakikati temsil ettiğini söylemeye mecbur kaldıklarını ima eder. Açıktır ki Aristoteles bu ikisi arasında bir çelişki görmemiştir.

(xi) Theophr. *De Sens*. 69: (Demokritos) şeylerin farklı durumdaki insanlara farklı görüneceğini ve yine hiç kimsenin gerçeğe, bir diğerinden daha fazla ulaşamayacağını söylemiştir. Bu mantıksızdır, çünkü daha iyi bir insanın hakikati, daha kötü olandan, sağlıklı olanın hastadan daha açık görmesi muhtemeldir, çünkü onun durumu doğaya daha yakındır.

Anlaşılıyor ki burada Theophrastos, Demokritos'a, Demokritos'un aynı fikirde olmadığını bildiğimiz Protagoras'a yöneltilen eleştirinin aynısını yöneltiyor. Zaten bu bölümde (s. 338) kendini kılı kırk yaran biri olarak göstermişti ve son cümlede, her şeyin, onun en iyi hali olan kendine özgü bir *doğası* (*physis*) olduğu şeklindeki bilhassa peripatetik (Aristoteles felsefesinin takipçisi) olan bir nosyonu gündeme getiriyor. Bütün bunlarla Demokritos'un demek istediği şey, hiç kimsenin hakikate sadece du-

yu-algılamaları ile ulaşamayacağıdır, zira bunlar şeylerin gerçekte oldukları haliyle, yani atomların ve boşlukların bir toplamı olarak ortaya koyamaz.

Son olarak, Demokritos'un bazı fragmanlarının ileri sürebileceği ve bilginin mümkün olduğu konusunda tam bir kuşkuculuğa dair olan bir ya da iki pasaj açıkça reddedilmektedir.

(xii) Plutarch, Adv. Col. 1108f (DK, fr. 156): Colotes, Demokritos'a önce, her bir şeyin şundan fazla bu olmadığını söylemek suretiyle onun yaşamı kargaşa haline getirdiği ifade ederek karşı çıkıyor. Ama gerçekte o her bir şeyin şundan fazla bu olmadığını söylemekten çok uzaktı, o kadar ki bunu söylemek ve ona karşı çok sayıda inandırıcı argüman ortaya koymak suretiyle Sofist Protagoras'la savaşmıştı. Colotes *şeyin hiçbir şeyden*[9] daha fazla mevcut olmadığını söyleyip, cismi *şey*, boşluğu *hiçbir şey* olarak adlandırıp onun da kendine has bir doğası ve gerçekliği olduğu neticesine varırken filozofun kullandığı dili yanlış anlamıştı.

(xiii) Sextus da Outlines of Pyrrhonism'de (1.213) Demokritos'un "daha fazla değil" ifadesini kullanışı hakkında yorumda bulunmuştur. Bu şüpheci bir formül olduğu için[10] onun şüphecilerin görüşlerini paylaştığını gösterdiği düşünülüyordu. Ancak diyor Sextus, biz şüpheciler balın acıdan daha fazla tatlı olmadığını söylediğimizde, sadece her ikisine de dair olan cehaletimizi, bu duyumsamaların birinin veya diğerinin gerçek olup olmadığını bilmediğimizi ifade ediyoruz, oysa Demokritos'un her ikisinin de gerçekdışılığını teyit ediyordu.

Yukarıdaki pasajı okuyunca Demokritos'u tam bir şüpheci olarak yorumlayamıyoruz, çünkü gerçeklik bilgisini elde etme olasılığını bütünüyle reddetmektedir. Hakikat sahiden de derinlerdedir. Pek çok insanın yaptığı gibi sadece yüzeye bakarsak, şeylerin gerçek karakterinden habersiz kalırız. Duyuların oluşturduğu bariyer yüzünden "gerçeklikten ayrı düşeriz", çünkü duyular bize şeylerin ne olduğunu söylerler ama aslında yanlış bir resim vermekten öteye gidemezler. Ayrı tutarak ele alındığında bilginin kazanılmasının tamamen imkânsız olduğunu beyan ettiği görülen bu parçaların (6-8, 9,10, 117) anlamı bu olmalıdır. Aristoteles yukarıdaki pasaj (x)'da Demokritos'un ya hiçbir şeyin gerçek olmadığı ya da gerçek olanın bizden gizlendiği (veya görünmez olduğu) inancına sahip olduğundan bahsederken, burada *gizlenen* için kullanılan kelime (ἀδηλον) sıklıkla "duyulardan gizlenen, algılanamaz olan" manasında kullanılan bir ifadedir.[11] Demokritos eğer herhangi bir şey varsa bile, onu bilmek için hiçbir mümkün araç olmadığına yönelik Gorgias'ın tezine katılmamıştır. Söylediği şey, hakikatin duyu-algının ötesinde bir yerde olması gerektiğiydi. Bu yüzden Sextus onu sadece anlaşılabilir (νοητά) olanların gerçek olduğuna inanma

bağlamında Platon'la bile aynı sınıfa sokabiliyor.[12] Oysa Platon olsa bu karşılaştırmayı şiddetle reddederdi. Cisimsiz formlar ve fiziksel nesneler arasında kendi oluşturduğu ayrım açısından bakıldığında, Demokritos'un atomları esasen duyumsanabilir dünyaya aitti. Yine de onun, selefine olan bu kabul edilmemiş borcunu kim tam olarak taktir edebilir? Demokritos, sonuçta, gerçeğin duyular değil, ancak akıl tarafından anlaşılabilir olduğunu öğretmişti, dolayısıyla bu, değişmeyen duyular dünyasıyla tezat teşkil ediyordu; biri sabit ve sürekli iken diğeri daimi bir değişim akısı içindeydi (varlığın ve oluşun tezatı) ve hatta bu gerçek, değişmez, anlaşılabilir nesneler için en iyi isim *formlar* idi (ἰδέαι s. 395, yukarıda n. 2). Demokritos'un materyalizmi ve Platon'un idealizmi, bir tür sevgi-nefret ilişkisinde yansıyan, gerçek bir Heraklitosçu "karşıtların uyumunu" ortaya koyar. *Timaeus* bize sürekli olarak Demokritos doktrinlerinden birini hatırlatır ve Platon'un ne orada ne de başka herhangi bir yerde onun adını zikretmemiş olmasını tesadüf olarak nitelemek pek kolay değildir. Onun en büyük hasmıydı, zira Platon'a göre varlık ve değer temelde, atomlardan oluşan evrenin ruhsuz mekanik kökeniyle uzlaşmaz bir biçimde teleolojik bir şemada birbirine bağlanmıştı. Yine de bazen onda kendi güzellik, iyilik ve düzen tasvirinin adeta tersine çevrilmesi suretiyle ortaya çıkan negatif tasviri görmüş olmalıdır.

Elimizdeki hiç bir metin Leukippos ya da Demokritos'ta duyumsanır deneyimle rasyonel düşünce arasındaki ilişkiyi tam olarak açıklamıyor. Üstelik ikisi de salt materyalist olandan başka hiç bir açıklamayı ve salt maddi temastan başka hiçbir nedensel faktörü kabul etmediklerini açıkça ifade ettikleri için, bu ikisini ilişkilendirmede tamamen başarılı olmaları muhtemel değildir.

Aristoteles "Hakikat, fenomendir" diyerek, tüm gerçekliğin fiziksel beden olduğuna, ortada *süper-duyumsanır* bir gerçek olmadığına yönelik Demokritos'un inancını aktarır ve ona göre hakikate bir şekilde ulaşılabilmesinin yolu da işte bu duyumsal izlenimlerden geçmektedir. İkincil niteliklerin nesnel mevcudiyetinin reddedilmesi, Demokritos'un bazen "fenomenleri ortadan kaldırdığını" söyleyenler için bolca haklı gerekçe sunar, ama duyumsama yoluyla bile olsa (ki bu atomik eylemin sadece bir formundan ibarettir) bizler sadece ikincil niteliklere değil, aynı zamanda boyut, şekil, sağlamlık, sertlik gibi özelliklere ve gerçekliğin kendisinin sahip olduğu diğer özelliklere de ait olan ilk farkındalığa erişiriz.[13] Burada söz konusu iki tür biliş arasındaki ayrım bizim yardımımıza geliyor (pasaj (vii), § 138 yukarısı). Duyular bizi yapabildikleri kadar uzağa götürür, ama algı eşiğinin altına geçtiğimizde kontrolü akıl devralır. Bu, radikal olarak farklı bir süreci değil, yalnızca aynı süreçteki yeni bir seviyeye doğru bir ilerlemeyi işaret eder, nitekim eğer materyalist hipotez muhafaza edilecekse böyle olması da gerekir.

Görebildiğim kadarıyla hiçbir bilim adamı, atomcuların epistemolojisinin atomik terimlerle nasıl açıklanacağını göstermeye teşebbüs etmemiştir. Anlatımını diğerleri arasında en çok aydınlatıcı bulduğum Helene Weiss bile atomları ve boşlukları öğreterek ulaşılan insan anlayışından, "görünüşten başlayıp geri dönerek gerçekleştirilen, yani söylemsel bir yöntem" olarak bahseder. *Logoi* dolaylı bir kavrayıştır ve gerçek varlığın bilgisine bu şekilde aracılık eder (*CQ*. 1938, 51, n. 3). Bailey'nin çözümü, fenomenlerin "aklın çıkarım yoluyla" ulaştığı realitelerin hakiki bilgisine dair verileri içerdiği tarzındadır (*Atomists*, 183, 184). Hareket halindeki atomların nasıl olup da söylemsel düşünmeyi, dolaysız kavrayışı ve aracılığı açıklayabileceği ya da bu çıkarımın materyalist olarak nasıl açıklanacağını ise onların zikretmedikleri sorulardır. Yine de en azından niyetleri açısından, materyalist açıklamanın düşünce düzeyinde terk edilmediğinden eminim. Bailey ise bu hususta bilhassa kafa karıştırıcıdır. Tek tek atomların, akıl olan ruh-atomları yığını üzerine doğrudan çarpmasıyla düşüncenin nasıl ortaya çıktığına dair Bailey'nin berrak açıklamalarını gördük (s. 349 yukarısı). Yine de bilgi teorisine geldiğinde, Brandis'in "Demokritos, aklın atomların doğrudan bir kavrayışına sahip olduğunu düşünüyordu; ona göre bunlar duyuları karıştıramayacak kadar minikti, fakat bireysel atomlar, saf ruh-atomlarının ince bileşimini karıştırabilir ve böylece, duyu nesneleri olarak duyular tarafından bilinebilirdi" şeklindeki görüşünden alıntı yapıyor ve ardından şunları ekliyor: "Ama böyle bir fikir için elimizde en ufak bir kanıt bile yok." Peki, ama düşüncenin, duyumsama gibi maddi olduğunun söylenmesi bunu kanıtı değil midir? Başka nasıl olabilir ki? Bailey ayrıca atomlar bu şekilde bilinebilse bile boşluğun bilinemeyeceğini, çünkü onun hiçbir şeyi "hareket ettiremeyeceğini" söyleyerek itiraz ediyor; ama eğer atomların nerede olduğu bilinebilirse, nerede olmadıkları da *eo ipso* olarak kesinlikle bilinebilir. Eğer elime bir kaç damla asit damlarsa elimde kalırsa, her biri bir yanma hissi yaratır ve böylece nerede oldukları kadar nerede olmadıklarına dair de bende bir farkındalık yaratırlar.

Elbette Demokritos (pasaj (viii)'de her ne kadar akıl duyulardaki rahatsızlığı düşünse de, bunların kendi içlerinde gerçekliği yansıtmadıklarını, ama kanıtlarını onlardan aldığını söylemiştir. Buna dair bazı çıkarım metotları belirtilmiştir, söz gelimi fenomenlerin görünmeyenler üzerindeki bir pencere olduğuna dair hükmü onaylamıştır. İşte eğer o noktada durmazsak, bunlar vasıtasıyla görünmez gerçekliklerin doğasından haberdar olabiliriz.[14] Böyle ham ve temel bir materyalizmin, mantıksal çıkarım gibi zihinsel bir süreci açıklayabilmesi zaten imkânsız olduğu için, fazlasıyla zorlandığı için artık dayanamaz hale geldiği nokta muhtemelen burasıdır. Ne olursa olsun, daha ince atom tabakaları duyu-organları veya vücuttaki diğer "geçiçlerden" geçitlerden' doğrudan geçmekte ve aklı oluşturan saf ruh-atomları yığınına çarparak

onu, bizatihi atomların doğrudan kavrayışına ulaştırmaktadır. Gerçekliğe dair bizim tasvirimiz *gnosis*in her iki modunu birleştirmek suretiyle inşa edilmiştir. Belki de fenomenal dünyadaki büyüklük, şekil, sertlik vb. özelliklerini deneyimlememiş olsaydık, mikroskobik atomların akla çarpan mesajını bile yorumlayamayabilirdik. Ayrıca, nesnenin ve idrak edenin atomik bileşimindeki değişiklikler, bunların etkileşimleriyle ortaya çıkan duyumsamadaki değişikliklere neden olurlar. Bu nedenle renkler, sesler ve tatlara dair izlenimlerin tarzında sahte bir baraj kurulsa bile, duyumların değişkenliği ve göreceliliği, tam tersine, atomik bileşimdeki değişikliklerin kanıtı olarak görülebilir. Göz ve kulakların, atomik tabakaları aldıktan sonra, onların vücudun her tarafına dağıttığı şeklindeki kayda değer ifade, bunun nasıl yapıldığına ilişkin olabilir.

Böyle bir şey, belki de Bailey ve diğerlerinin *çıkarsama* ile kastettikleri şeydir. Her ne ad verilirse verilsin maddesel terimler dahilindeki bir açıklamaya elverişli olmalıdır. Bunun tam olarak nasıl olduğunu söyleyecek kanıtımız yok, ama eğer olsaydı bile muhtemelen bunu tatmin edici bulmazdık. Örneğin entelektüel bir etkinliğin, tıpkı duyumsamalardaki gibi tamamen pasif ve alıcı bir rol oynamaktan nasıl kaçınabileceğini anlamak zor. Ama bu nihayetinde Aristoteles'i hâlâ endişelendirmeye devam eden bir problemdi (*De an.* 3.4). Eksik bağlantılar ne olursa olsun, şundan emin olabiliriz: "Leukippos ve Demokritos, duyumsama ve düşüncenin, imgelerin dışardan gelen etkisiyle gerçekleştiğini söyler. Bir imgenin etkisi olmadan ikisi de deneyimlenemez."[15]

*(14) Biyoloji, Fizyoloji, Tıp*

Kendisine atfedilen kitapların başlıklarından ve bunlara dair bilgi notlarının niteliğinden şunu anlıyoruz ki Demokritos'un biyoloji üzerine çalışmaları, kapsamı ve detayları bakımından Aristoteles'in çalışmalarıyla rekabet etmiş olmalıdır. Ama bunlar kayıptır ve daha sonraki yazarlarda bu çalışmalara dair bulabildiklerimiz çok yetersizdir. Onun Hippokrates[1] ile buluşmasına dair doğruluğu şüpheli hikâyede büyük doktor onu, teşrih ettiği hayvanların cesetleriyle çevrili bir çınar ağacının altında otururken bulur (Hippocr. IX, 350 L.) ve bu anlatım hiç kuşkusuz onun pratik bir bilim adamı olduğuna yapılan bir vurgudur, öte yandan bize Yunanların çok sevdikleri teoriler oluşturma geleneğinden de azade olmadığını gösterir. Bunun yanı sıra çalışmalarının titizliği de geyik ve sığırlardaki boynuzların büyümesine dair dikkat çekici tasvirlerinde örneklenmiştir (Aelianus tarafından yeniden değerlendirilmiştir, *Nat. an.* 11.18-20; DK, 68A153-5).[2] Bu metin boynuzların önce büyümesini, ardından dökülmesini ve sonra yeni boynuzların çıkmasını açıklayan fizyolojik detaylarla doludur; normal ve iğdiş edilmiş boğaların boynuzları arasındaki fark ve bazı sığırların

neden boynuzsuz oldukları gibi konular buna dahildir. Genel olarak boynuzları meydana getiren malzeme, bir damarlar veya kanallar ağıyla hayvanın beslemesi yoluyla o noktaya doğru çekilen bir nem akışıdır, bu damarlar ağı ince ve zarımsı olan ve başın üzerini örten kemiğe nüfuz ederler ve dışarıdaki soğuk hava ile temas ederek sertleşirler. Bu yüzden bunların başarılı bir şekilde büyümeleri kanalların uygunluğuna, kafatasının üst kısmının gözenekliliğine ve alnın genişliği gibi daha tesadüfi özelliklere bağlıdır. Genel atom teorisinin gölgesi, kafatasının tepesinin *araion* olduğu, yani atomlar arasındaki boşluk açıklıklarının nispeten büyük olduğu ve uygun büyüklükte olması gereken geçitler yoluyla aktığının vurgulandığı düşüncede karşımıza çıkıyor.

Aslanlara ve baykuşlara ayrılan kısımlar, aralarında doğal bir akrabalık olduğunu işaret ediyor. Aslanlar gözleri açık doğar ve öyle uyurlar ve bedenleri çok sıcaktır, ateşten bu yüzden korkarlar. Baykuşlar da gözleri açık doğarlar. Bunun nedeni gözlerindeki ateş miktarıdır, ki bu onlara aynı zamanda gece görme yeteneğini verir. Örümcekler ipliklerini bedenlerinin içinden çıkan bir salgıyla örerler; bu, *Historia Animalium*'un yazarının körü körüne itiraz ettiği bir ifadedir.[3] Balıklar, denizde bulunan çok az miktardaki tatlı suda yaşarlar.[4] Theophrastos, belirli balıkların amfibi alışkanlıkları hakkında Demokritos'un bir notunu kaydeder.[5] Hayvanları kanlı ve kansız olarak sınıflandırdı ve bu ikincilerin görülemeyecek kadar küçük iç organları olduğunu inandı.[6]

Demokritos'un biyolojisi hakkında, pek çoğu Aristoteles ve Aelian'dan Aelianus'tan gelen en eksiksiz bilgiler, onun üreme ve embriyoloji konusundaki görüşleriyle ilgilidir. Hayatın aracı *pneuma*dır ve spermanın üretici gücü (Diogenes'teki gibi, s. 378 yukarısı), içindeki nefes elementinden kaynaklanır (Aet. 5.4.3, A140). Vücudun her kısmından toplanır[7] ancak kemikler, et ve kas telleri en önemli kısımlar olarak belirtilir (a.g.e.age 3.6, A141). Bu fikir bağımsız araştırmadan ziyade antik irfana dayanıyor gibidir; nitekim Odysseia'da (11. 219) yeraltı dünyasının gölgelerinde eksik olduğu söylenenler tam olarak bu üç kısımdır. Demokritos, tohuma anne ve babanın her ikisinin de katkıda bulundukları hususunda Alkmaion ve Empedokles ile hemfikir olup Anaksagoras ve Diogenes'e karşı çıkmıştır (*Arist.* GA, 764a6). Cinsiyetin farklılaşması rahim içinde gerçekleşir, fakat ya annenin veya babanın tohumunun ağır basmasına dayanır (Alkmaion, A14'te olduğu gibi), yoksa sıcaklığa (Empedokles'te olduğu gibi) ya da sağ ve sol taraflar arasındaki ayrıma (Anaksagoras'ta olduğu gibi) bağlı değildir.

Embriyonun oluşumundaki düzen hususunda diğerleri biraz varsayımsal olarak "en önemli kısım"ın ilk önce gelmesi gerektiğini savunmuş ve bu organlara dair kendi göreceli tahminlerine göre bunun baş ya da kalp olduğunu farzetmişlerdir;

Demokritos daha pratik bir yaklaşımla bunun göbek kordonu olduğunu varsayıyordu, zira öncelikle göbek kordonu, büyürken fetüse dayanak sağlamak zorundaydı.[8] Ardından dahili kısımlardan önce harici kısımlar şekilleniyordu; bu yaklaşım Aristoteles tarafından azarlanmasına neden olacaktı (*GA.* 740a13). Bunlar daha sonra Censorinus tarafından baş ve göbek olarak belirtilirler ve bu yaklaşıma, en fazla boşluğa bu söz konusu kısımların sahip olduğu tarzında atomcu fakat pek de alâkalı olmayan bir de yorum ilâve edilir (6.1, A145).

Demokritos bu hususta Diogenes ve Hippon'da (s. 378, 357) daha önce karşılaştığımız ilginç bir teoriye katkıda bulunur ve embriyonun, rahim içinde emme yoluyla beslendiğine işaret eder. Bu yüzden bebekler doğdukları anda ağızlarıyla memeyi nasıl emeceklerini bilirler; rahimde de meme ve ağız vardır. Zeller bu teorinin daha alt seviyedeki hayvanlar üzerinde yapılan araştırmaları işaret ettiğini belirtmiştir çünkü inançlara yol açan kotiledonlar veya etli sürgünler, insanda değil ama diğer memelilerde de bulunmuştur.[9] Bu fikir ayrıca embriyonun ağız yoluyla hem beslenmeyi hem de nefesi emdiği söylenen Hippokratesçi *De Carnibus*'ta da (b. 6, viii, 592L.) ortaya çıkar, bunun yanı sıra bu doğum-öncesi deneyim olmasa bebeğin doğumdan hemen sonra memeye saldırmayacağına yönelik inanç da bu şekilde gerekçelendirilir.[10] Demokritos düşüklerin sıcak iklimlerde soğuk olan yerlerdekinden daha sık görüldüğünü, çünkü sıcaklığın rahmi genişletip fetüsü gevşettiğini söylemiştir. Tek bir seferde çok sayıda yavru doğuran hayvanların "çok sayıda rahimleri ve spermayı alan yerleri" vardır. Tek bir çiftleşmede bunların hepsi dolmaz.[11] Demokritos hilkat garibelerini, parçaların birlikte büyümesine ve birbirine karışmasına neden olan *süperfetesyona* (gebe hayvanın tekrar gebe kalması) atfediyordu.[12] Katırların kısır olması onların doğanın bir yaratığı değil de insanın hilelerinin, bir tür zinanın bir neticesi oluşundan kaynaklanıyordu. Bunların kökeninin farklı türlerden gelmesinin bir etkisi olarak, genital *geçitleri* (*poroi*) kusurludur.[13]

Bitkiler tüm niyetleri ve amaçlarıyla hayvanlardır, tek farkları toprağa kökleşmiş olmalarıdır. *De Plants (Bitkiler Üzerine)* isimli eserin şüpheli otoritesi, Demokritos'u bitkilerin de düşünce gücüne sahip oldukları inancı bağlamında Anaksagoras ve Empedokles aynı yere koyar. (bak. s. 255 yukarısı) Onun botaniğe olan ilgisinin kapsamı, düz saplı bitkilerin neden çarpık olarak büyüyenlerden daha hızlı tomurcuklandığı, meyve verdiği ve öldüğüne dair ayrıntılı açıklamalarında kendisini gösterir (Theophrastos tarafından bildirilmiştir).[14]

Demokritos'un çalışmaları arasında bir tıp eğitimi kitabı, bir diyet (ya da rejim) ve bir de prognoz hakkında bir eser yer alıyordu, ancak terapiye ve sağlığın korunmasına dair öğretileri hakkında çok az doğrudan bilgiye sahibiz. Yine de J. Schumacher'in

de işaret ettiği gibi, daha önce gördüklerimiz doğrultusunda bu hususlara dair bilgilerin de yer aldığına yönelik bir takım işaretler var.[15] Nefes almaya verdiği önemi biliyoruz, ona göre nefesin verimliliği vücudun yapısına bağlıydı. Göz ve kulağın sağlıklı durumları da bazı detaylarıyla açıklanmıştır. Anlaşılan o ki genel prensip, atomlar ve doğru oluşumun kanalları arasında yeterince boşluk olmalıdır ki, ister tek başlarına ister tabakalar veya *imgeler* halinde olsun dışarıdan atomlar çekilebilsin ve onlara hareket etme ve etkili olma özgürlükleri verebilsin. Gözler ve kulaklar hakkında söylenenler, bunlarda ortaya çıkacak bir engelin aşırı nemlilik olduğunu düşündürüyor. Sağlıklı durum genel olarak Alkmaion veya Pythagorasçıları hatırlatan terimlerle, vücuttaki elementlerin ve özelliklerin doğru bir şekilde harmanlanmış olması şeklinde tarif ediliyor. Düşüncenin kendisi de buna bağlıdır ve aşırı sıcak veya soğuktan etkilenir.

Etikle ilgili fragmanların da bu noktaya getirdiği bazı katkılar var. En iyi eski tıp yazarları gibi Demokritos da iyi bir rejime, ilaçtan; hastalıktan korunmaya da tedaviden da çok önem vermiş. "Sağlık" diyor (fr.234), "insanların kendi ellerindedir, onu taşkın arzular yüzünden yok ederler." (Belki de cinsel orgazmı az şiddetli bir epilepsi nöbetine benzetmesi bununla ilgili olabilir.)[16] Vücuttaki uyum ve ölçü, ruhtaki ve genel olarak yaşamdaki aynı niteliklerden ayrılmazdır. Dikkate değer bir fragmanda (159) bedenin, ona acı ve sıkıntı verdiği için ruhu sorguya çektiğini hayal ediyor ve davayı onun kazanması gerektiğini söylüyor, çünkü ihmal, ölçüsüzlük ve zevk düşkünlüğü sebebiyle bedeni mahveden ruhtur. Tersine, bedenin doğru hali, kişiyi temel amacı olan manevi huzura ve mutluluğa götürür. Bütün bunlar atomcu teori ile tamamen uyumludur, çünkü bu teori ruhun kendisinin maddi olduğunu ve hem bedensel hem de ruhsal tüm deneyimlerin, atom komplekslerinin organizmaya, yararlı veya rahatsız edici etkileriyle birlikte girişlerinden kaynaklandığını öğretir.[17]

Genel olarak Demokritos'un biyolojiyle ilgili çalışmaları hakkında bildiklerimiz büyük bir özgünlük sergilemiyor, ancak elimizdeki bilgilerin ne kadar yetersiz olduğunun ve bir çok detaylı tanımın kayıp olduğunun unutulmaması gerekir. Bununla beraber mevcut görüşler atomcu teori açısından ifade edilecek şekilde uyarlanmıştır. Doğal olarak bu her zaman belirgin değildir, fakat *yoğunluk* veya *seyreklik* ile ilgili olarak, yani organizmanın çeşitli kısımlarında katı yerlerin boş olanlara oranı ve uygun *poroi*'nin *poroi*'un önemine dair doğru vurgular yapıldığı görülüyor.

*(15) İnsan ve Kozmos: Yaşamın Kökeni*

Demokritos'un *mikro kozmos* terimini insana uygulanan ilk bilinen Yunan olduğu genellikle kabul edilir (*mikros kosmos*, yani küçük dünya-düzeni; kozmos kelimesi

şimdiye kadar şüphesiz *dünya* anlamını kazanmıştır ama bu arada onu kozmos-öncesi kaostan ayıran sistem ve düzen unsurunu da vurgulamaya devam eder). Bu, Latince karşılığı *minör mundus* ile birlikte, aynı Helenistik ve Yunan-Roma dönemlerinde, özellikle Neo Pythagorasçı veya Gnostik tipteki mistik inanç ile bağlantılı dönemlerde yaygın olarak kullanılmış olan bir terimdir. Bu terimin kullanımı devam etti, bu yüzden Francis Bacon bunun "tritum in solis hominem minorem esse mundum"[1] olduğunu yazabilmişti. Bu ifadeyi beşinci yüzyıl atomculuğuna kadar izlemek elbette ilginç olurdu, ancak buna dair tek Helenistik dönem öncesi örnek, Aristoteles'in bu terimi genel olarak hayvanlar için kullanmoş kullanmış olmasıdır.[2] Bununla birlikte eğer bu araştırmayı yaparsak, terimin bize kadar hiçbir bağlamı olmadan geldiğini kabul etmemiz gerekir. Bu hususta tek kaynak altıncı yüzyıldan bir Hıristiyan Neo Platoncusu olan Ermeni David'dir ve o da bize söz konusu terimi "Demokritos'a göre küçük bir dünya olan insan da böyledir" cümlesiyle açıkça Platoncu olan bir kıyaslama halinde sunuyor.[3] Dolayısıyla bu terimin etkileri hakkında çok şey yazılmış olsa da, hâlâ büyük ölçüde spekülâtiftir.[4] İnsan ve dünya aynı elementler, atomlar ve boşluklardan, aynı yasalarla yapılmıştır. Ruh-atomları bile insan organizmasının dışındadır ve hava ile birlikte nefes alırlar. Ancak bu sadece, eğer bu terimi Demokritos icat etmişse bile, makro kozmos ve mikro kozmos arasındaki yakın bağlantı fikrinin çok daha eski olduğunu bize hatırlatmaya yarar. Ruhun evrenden nefes alması, organik ve inorganik doğanın akrabalığı, insanlığın iyiliği ve doğanın cömertliğinin Altın Çağ efsaneleriyle olan ilişkisi, kendimizde ve evrendeki elementlerin özdeşliğine yapılan vurgu, tüm dünyayı arzu ve nefrete dair psikolojik ilkeler üzerinde düzenlemek -bu fikirlerin bir kısmı veya tamamının izleri Hesiodos, Anaksimenes, Pythagorasçılar, Empedokles veya Apollonialı Diogenes'e kadar sürülebilir. Bu fikirlerin Demokritos'ta muhafaza edilmesi, belki de en çok, yaşayan canlıların dünyasına dair tasvirlerle birlikte benzerin benzeri çekmesi şeklindeki evrensel yasada belirgindir ve ayrıca Leukippos'un kozmogoni tarifinin organik büyümeye dair geleneksel anlatımdan bağımsız olmadığını da belirtmiştik (s. 317-318 yukarısı), ama bu özelliklerin hiçbiri atomculardan kaynaklanmaz ve onların başarıları ile ilgili en çarpıcı şey, kendilerini, mikro kozmik teorinin çok doğal olarak bağlı olduğu evrenin antropomorfik anlayışından ne ölçüde kurtarmış olduklarıdır. İnsan bedenine ilişik bir şekilde mevcut olan özel yuvarlak atomlar ruhu oluşturmayı tasarlar ve akıl diğerleriyle birlikte dünyanın çevresinde süzülebilir, ancak bu, dünyayı yaşayan bir organizma yapmadığı gibi düşünen bir organizma hiç yapmaz. Burada "hızlı düşüncelerle bütün kozmos boyunca hareket eden kutsal bir akıl" yoktur (Empedokles fr.134), Platon'un *Timaeus*'unda (30b) tasvir edildiği gibi "dünya, akıl ve mantık sahibi yaşayan bir yaratık" değildir. Ruh ve akıl

epifenomenlerdir. Başlangıçta orada değillerdi ve dünyanın düzenişinde hiçbir rol oynamadılar.[5]

İnsanoğlunun kökeni üzerine Demokritos'a atfedilen tek bilgi (hiçbiri Leukippos'la ilişkili değildir), insanın su ve çamurdan geldiği, ilk insanların topraktan çıktığı ve diğer hayvanlar gibi onların da kökenlerini, "can veren neme" borçlu olduklarıdır.[6] Aynı zamanda muhtemelen dünyanın yüzeyinin fermantasyonu teorisini ve içinde, tıpkı rahmin içinde olduğu gibi ilk canlıların büyüdüğü kabarcık benzeri zarların ortaya çıkışı inancını da korumuştur. Kesinlikle Sokrates- öncesi olan bu teori Empedokles'le ilgili kısımda (s. 185) ele alınmış ve Epikouros'un daha önceki atomculuğu tarafından büyük ölçüde benimsenmiştir. Bütün bu hususlarda Demokritos'un sunacak çok az orijinal önerisi varmış gibi görünüyor. Hayatın çamur ve sıcaklıktan doğması fikri, ondan yüzlerce yıl önce Anaksimandros ve yine Anaksagoras'ta karşımıza çıkıyor; Empedokles ısının hareketi sayesinde topraktan çıkan ilk canlılardan bahsetmişti, Xenophanes Ksenophanes ve Arkhefaus Arkhelaos da aslında sadece daha eski popüler kavramların birer rasyonalizasyonu olan benzer görüşlere sahipti. (bak. s. 255, n. 4 yukarısı.)

*(16) Kültür, Dil ve Sanatlar*

Geçmişte yaşanan bir "Altın Çağ"a dair şiirsel ve dinsel fikirlerin aksine, beşinci yüzyıl, insan kültürü ve toplumu için daha gerçekçi evrim teorilerinin yükselişini gördü. Hobbes'un insan hayatını onun doğal hali içindeki durumuyla –"münzevi, zavallı, iğrenç, kaba ve kısa"– tasvir eden tüm aşağılamaları, insanın daha önceki bu durumuna dair antik anlatımlarla kıyaslanabilir. Prometheus'a ya da hayatlarını iyileştirmek için insanlara bahşedilmiş zekâ bağlamında bir başka insanüstü iradeye yapılan oldukça üstünkörü bir referansla söz konusu öykünün üzerine dinsel bir örtü atılmış olsun ya da olmasın, böylesi bir ilerlemenin başarılması ancak kesin bir zaruret ve doğuştan gelen bir zekâ ile mümkündü. İlk insanlar hayvanlar gibi yaşıyorlardı, hatta topluluk halinde yaşayan hayvanlar kadar bile olamamışlardı. Hiçbir örgütlenmeleri olmadan her biri kendi yiyeceklerini ve kendi mağaralarını arıyorlardı. Hiçbir teknik beceriye sahip olmadıkları için ne evleri ya da kıyafetleri, ne evcil hayvanları vardı, tarımdan, aşçılıktan ve metal kullanımından da bihaberdiler. Pek çoğu vahşi hayvanların veya hastalıkların kurbanı oluyordu, ta ki hayatta kalma ihtiyacı onları bir araya gelmeye zorlanıncaya kadar; nihayet vahşi ve bencil nitelikleri nedeniyle uğradıkları birçok başarısızlıktan sonra, toplumsal yaşamın temelleri ortaya çıkmaya başladı. Bu durum kademeli olarak *polis*in daha yüksek kültürüne doğru gelişti ve medeni hayatın sanat ve zarafetleri tamamen pratik olan becerilerin yanında yerlerini almaya baş-

ladı. Zaruretin çocuğu olarak kültürde ortaya çıkan bu evrimsel görünüm, Aiskhylos, Euripides, Kritias ve Protagoras'ta, Hippokratesçi bir eser olan *On Ancient Medicine*'de[1] ve elbette Diodoros x. 8'deki tarih öncesine dair beşinci yüzyıl kaynağında hem kabataslak hem de bazılarında çok detaylı bir şekilde yer alır. Bu yüzden söz konusu fikrin kökenini belirli bir düşünüre kadar izlemek zordur.[2] Diodoros'taki bölümün temel içeriğinin Demokritos kaynaklı olduğu düşünülüyordu, ancak daha önceden mevcut olmalıydı. Bununla birlikte Demokritos söz konusu görüşün asıl yazarı olmasa da, bu görüşe bağlı kaldığından şüphe edilemez. Bu fikir seküler ve materyalist bakış açısı ile bütünüyle uyumludur ve bu faraziye, Philodemus'un Philodemos'un da belirttiği gibi onun müzik konusundaki açıklamalarıyla (fr.144) daha da ileriye götürülmüştür; Antik Çağlıların sadece en bilimseli değil, aynı zamanda en çalışkan ve verimlisi de olan Demokritos müziğin oldukça yeni bir sanat olduğunu söylüyor. İleri sürdüğü gerekçe, müziğin zorunluluk yüzünden evrimleşmediği,[3] ancak zaten var olan bir coşkunluğun ürünü olduğudur. Aynı bakış açısı onun en önemli bazı sanatlarda insanların, hayvanların öğrencileri olduğu şeklindeki inancına da yansımıştır. Örümceğin gözlemlenmesi bize, dokuma yapma ve tamir etme fikrini vermiştir, kırlangıçtan ev inşa etme kavramını aldık ve kuşları taklit ederek de ve şarkı söylemeyi öğrendik (fr.154).

Demokritos'un katkıda bulunduğu, topluma evrimsel bakış açısının ilginç bir detayı, dilin kökeni teorisiydi. Platon'un *Kratylos*'undan öğrendiğimiz gibi, buna dair iki rakip görüş mevcuttu. Birincisine göre sözcükler, işaret ettikleri nitelikle ilgili bir yakınlığa dayanan tabii bir doğruluğa sahipti. Herhangi bir rasyonel temelde savunması çok zor olan bu düşünce, oldukça açık bir şekilde isimlerle nesneler arasındaki büyülü bir bağlantıya dair inancın bir devamıydı. Bunun tersine beşinci yüzyılda sözlerin, insan unsuru yüzünden şeylere ya da kavramlara oldukça keyfi bir şekilde bağlı bir takım seslerden ibaret olduğu tartışılmıştır yani hayvanların veya kuşların homurdanmaları ya da çığlıklarından daha kapsamlı ve ince bir iletişim aracına yönelik bir zaruret ortaya çıktığı için. Dil, Platon'un *Protagoras*'ında geçen (322a)[4] evrimsel anlatımda yapay bir üründür ve Diodoros tarihi bunu şöyle ifade eder (1.8.3-4);

> "İnsanlar canavarlardan korunmak için bir araya geldiklerinde, önceleri herhangi bir anlamdan yoksun karmaşık sesler çıkarıyorlardı, sonra yavaş yavaş kelimeler telâffuz etmeye başladılar ve her bir nesneye dair kullanacakları ifadeler üzerinde kendi aralarında anlaşarak her şeyle ilgili belirli bir iletişim biçimi yarattılar. Benzer topluluklar dünyanın her yanından gelip bir araya toplandılar, ama hepsinin kullandığı dil aynı değildi, çünkü her grup kendi kelimelerini yaratmıştı. Birbirinden çok farklı özellikte dillerin mevcut olmasının nedeni işte budur."

Demokritos'un da benzer bir görüşe sahip olması beklenmelidir, nitekim elimizdeki bilgiler bunu teyit etmekte. Yüzlerce yıl sonra Neo Platonculardan gelmiş olmakla birlikte, atomcuların genel bakış açısına bu kadar uyan bir yaklaşımı savunmaya gerek yoktur. Proklos, *Kratylos Cratylus* hakkındaki yorumunda (s. 5.25 Pasquali, Democr. fr.26) Demokritos'un diyalogda Hermogenes'in bakış açısını benimsediğini, yani isimlerin tabii değil geleneksel olduğuna inandığını ve isimlerin, nesneleriyle esasen ve doğal olarak bağlantılı olamayacağı inancını destekleyen dört argümanı kanıt olarak ileri sürdüğünü ifade eder: (1) farklı şeyler bazen aynı isimle belirtilir; (2) bir ve aynı şeye farklı isimler verilir; (3) bir şeyin veya bir kişinin adı bazen keyfi olarak değiştirilir; (4) bir kelimenin ifade ettiği şey için paralel kavramlar düşünmek mümkünken, bir diğeri için mümkün değildir. Bu argümana göre eğer bir kelime, ifade ettiği şeyin niteliğinin önemli bir parçası olsaydı, her şey için bir kelime mevcut olmalıydı. Demokritos bunu açıklamak için (Proklos'a göre) oldukça tuhaf bir türev örneğini kullanmıştı; düşünmeyle bağlantılı olarak bir düşünme fiili vardır, fakat adaletle bağlantılı buna paralel herhangi bir fiil yoktur (öte yandan burada demek istediği şey, benzer şekilde buna eklenmesi gereken tek bir kelime veya isme dair, buna tekabül eden bir eylemin mevcut olduğudur).

Diğer referans biraz daha kafa şaşırtıcı. Platon'un *Philebos*'unda (12c) Sokrates tanrıların isimlerini telâffuz ederken büyük bir korkuya kapıldığını itiraf eder. Bu konuda yorum yapan Olympiodoros bunun nedeninin ne olabileceğini sorar (s. 242 Stahlbaum, Democr. fr.142). "Bunun sebebi söz konusu kelimenin çok uzun zamandır ifade ettiği şeyin artık kutsallık kazanmış bir şey olması ve artık değişmez olan bir şeyi rahatsız etmenin mantıksızlığı mıdır veya *Kratylos'ta Cratylus*'ta tartışıldığı gibi isimler kendi nesnelerine doğal olarak uyarlanmakta mıdır yoksa Demokritos'un dediği gibi, isimler bile tanrıların "ses halindeki imgeleri" midir?"[5] Bu şifreli ifade başka bir açıklama ya da yorumlama yapılmadan alıntılanmıştır. Eğer Olympiodoros bunu açıkça ayırt etmeseydi, bu ifadenin, kendi içinde, isimler ve nesneler arasındaki doğal bir bağlantı varsayımını ima ettiği düşünülebilirdi ve Demokritos'un bunun tam aksi görüşü savunduğunu gördüğümüze göre, onun haklı olduğunu varsayabiliriz. Herhangi bir yorum, Demokritos'un henüz ele almadığımız tanrılarla ilgili görüşüne uygun olmalıdır. Kısacası her şey gibi bunlar da, bizim deneyimimizde maddesel atom imgelerinin veya tabakalarının neticesidir, bunlar bedenlerimize çarparak içimizde oluşturdukları hareket ve değişimlerle belirli bir takım bazı duyumsamalar uyandırırlar. Bu nedenle bunlar, diğer görüntüler, sesler veya başka duyumsamalar kadar özneldirler. Böylece tanrı isimleri bir takım çağrışımlar yaratır ve tahayyülümüzde onlara dair bir nosyon meydana getirir; Zeus'tan korkan bir insanda, sadece

onun isminin telâffuz edilmesi bile bir korku yaratabilir. İşte bizatihi tanrısal isimler, bu şekilde tanrıların *imgeleri*, yani imgelerin imgeleri halini alırlar ve realiteden iki kere uzaklaşırlar. Eğer deneyimin tüm nesnelerinin bizzat kendileri öznel bir varoluşa sahiplerse, bunların isimleri realiteden, yani atomlar ve boşluklardan daha da uzaklaşırlar.[6] Benzer bir görüş Demokritos'a atfedilen ve Ploutarkhos tarafından lisanın kötü kullanımına karşı bir uyarı olarak alıntılanan "sözcük, eylemin gölgesidir" (ya da *gerçekliğin*) şeklindeki ifadede yansıtılabilir. Bu ikisi arasında yakın bir bağlantı olduğu ima edilir[7] ama genel atomcu teori, bir kelimenin gerçeklikten iyice uzaklaşmasını kaçınılmaz kılar.[8]

Demokritos, müzik, edebiyat ve edebî üslup üzerine bir dizi eser yazdı. Bunlar ritim ve melodi üzerine, şarkı sanatı hakkında, Homeros üzerine, doğru diksiyon ve sıra dışı sözcükler üzerine, şiir üzerine gibi başlıklar taşıyor; ayrıca kelimelerin güzelliğine, ahenkli ve kakofonik mektuplara dair ve birkaç başka çalışması daha var.[9] Homeros hakkındaki bazı sözleri frr.21.5'te yer alır. Bunlar arasında Eumaeus'un annesinin adıyla ilgili bir tartışması ve ölümsüzlük yemeğinin niteliğine dair bir eseri bulunmakta. Onun şiirsel ilhama ya da ilahi çılgınlığa dair şaşırtıcı inancından bu bağlamda bahsedilmelidir. Horatius'un Ars *Poetica*'sındaki (*Şiir Sanatı*) özdeyiş (296) iyi bilinir —excludit sanos Helicone poecas Democritus. Cicero onu, belirli bir çılgınlık *adflatus*'u (ruh, nefes, İngilizcedeki esin, ilham) olmadan kimsenin iyi ya da büyük bir şair olamayacağını söylediği için Platon'la bir tutar ve Clement görünürde Demokritos'un kendi sözlerinden alıntı yaparak "Bir şairin kutsal ruhtan (nefes) gelen ilham ile yazdığı her şey özellikle güzeldir" der. Homeros hakkında onun değişken koşuklarla bir *cosmos kosmos* (düzenli bir yapı? Bütün bir dünya?) kurduğunu, "çünkü ilahi olandan esinlenen bir yapıya sahip olduğunu" söylemiştir.[10]

İnsan bu olağanüstü adam hakkında daha fazla şey bilmek istiyor, ama ne yazık ki elimizde sadece parçalar halindeki bir kaç eseri var. Acaba yüce şiire olan tutkusu onu daha da uzaklara taşıdı ve bir an için de olsa teorilerinin katı rasyonalizmini unutturdu mu? Bu ikisini birbirine uydurmaya çalışsaydı bile, yaygın beğeninin ötesindeki bir şey olarak şiirin güzelliğine yönelen özel heves onda, ilhamın kabul edilip açıklanması gereken bir deneyim olduğu hissini uyandırmamışsa, bunu yapmakta güçlük çekerdi. Onun *sophoi*yi bir tür ekstra duyuya sahip olmak şeklimde kabul ettiğini (s. 347) görmüştük ve şairlere de sıklıkla bu unvan verilirdi. Eğer inancını, doktrininin geri kalanıyla bütünleştirme zahmetine katlandıysa bile, bunu nasıl yaptığını bilmiyoruz, ama bu kesinlikle imkânsız değildi. Zeller'in varsayımı da diğerleri kadar iyidir: "O, uygun yaratılmış bazı ruhların (burada Homeros'un φυσίς θεάζουσα'si akla geliyor) kendine daha zengin "imgeleri" çektiğini, bunların o şahsı diğerlerinden daha

canlı bir hareketin içine yükselttiğini ve şiir yeteneği ile şairane mizacın temelini de bunun meydana getirdiğini farzetmişfarz etmiş olabilir."[11]

*(17) Din ve Hurafe*

İlham konusu, doğal olarak tanrılar konusuna götürür. Sextus, ilahi güçlere olan inancın kökeni ile ilgili teorilerin genel bir incelemesinde, tam anlamıyla tutarlı görünmeyen iki teoriyi Demokritos'a atfeder. Birincisi, inancın, dehşete düşen insanların, tanrıların neden olduğunu düşündükleri gök gürültüsü, şimşek, yıldırım ve güneş tutulmaları gibi heyecan yaratan doğal hadiselerden kaynaklandığıdır. Diğeri ise daha ilginç ve bireyseldir.

> Demokritos bazı imgelerin insana geldiğini, bunlardan bazılarının yararlı, diğerlerinin zararlı olduğunu söyler (bu nedenle de insan "hayırlı imgelerle" karşılaşmak ister). Bunlar büyük, hatta devasadır ve yok edilmez olmasalar da bunu yapmak zordur, ortaya çıkıp sesler meydana getirmek suretiyle de insana geleceği önceden gösterirler. Bu yüzden eskiler sadece bu görüntüler yüzünden bir tanrının var olduğunu farz ettiler, oysa onlardan ayrı sonsuz bir tanrı yoktur.

Antropomorfik ya da belirli diğer şekillere sahip tanrılara dair inançla karşı karşıya kalan Demokritos, kendi prensiplerine dayanarak, bunların maddi imgeler veya atomik tabakaların etkisi olduğunu varsaymaktan başka bir şey yapamazdı, çünkü bu tür tabakaların etkisi olmadan akıl ya da duyular üzerinde hiç bir imge oluşturulamazdı. Sextus onun gerçekten böyle varsaydığını gösteriyor, öte yandan Sextus'ta yer alan ve daha az dikkate şayan bir kaynak olan on dördüncü yüzyıldan Bizanslı Katrares'e atfedilen *Hermippos*'ta şu sözler yer alıyor: "Demokritos *daimon*ları imgeler olarak adlandırır ve havanın bunlarla dolu olduğunu söyler." İskenderiyeli Clement de mantıken Demokritos'un hayvanlara ilahi bir kavrayışı atfetmiş olması gerektiğini söylüyor; "Çünkü o, aynı imgelerin ilahi özden hem insanlara hem de hayvanlara geldiğini belirtiyor."[1] Ancak Demokritos'a göre bu imgeler, insanların, kendilerine zarar verme veya fayda sağlama güçleri olan varlıklara dair tamamen yanlış bir inanç meydana getirdikleri bütünüyle cansız ve etkisiz şeylerden ibaret değildi. Gerçekten de Demokritos hiçbir popüler dini bu manada desteklemeyecekti. Korkutucu ya da yıkıcı doğa olaylarının kutsal bir sebebe bağlı olarak ortaya çıktığı ve aynı zamanda tanrıların ölümsüz olduğu fikrini reddediyor gibi görünüyor; tüm atom bileşikleri gibi onlar da bir süre sonra çözünecektir, yine de onların son derece uzun ömürlü olduklarını kabul ediyor. Fakat onlar halüsinasyon değildir, zira atomcuların kelime haznesinde *halüsinasyon*a yer yoktur. Tüm deneyimler eşit derecede özneldir, tanrıların görünüm ve sesleri de başka görüntü ve seslerden daha fazlası değildir ve

bunlar da geleceği ifşa edebilirler. Bunlar içinde temas kurduklarımızın yararlı türden olmaları yaşamlarımız için mühimdir ve Demokritos kendi yaşamında da böyle olmasını dilemiştir. Bu cümlenin fiili (εὔχετο) "dua etmiştir" anlamına da gelebilir, fakat "dilemişti"den daha fazla bir anlam içermez ve Demokritos'un bu varlıklara edilen duaların etkili olduğuna inandığı şüphelidir.[2] Fr.30 inanmadığını ileri ima ediyor. Orada şöyle diyor: "Kültürlü insanların bir kısmı ellerini şimdi biz Yunanların havayla ilgili olarak söyledikleri şeylere uzatıyor ve diyorlar ki, her şeyi Zeus tasarlıyor, biliyor, her şeyi o alıyor ve o veriyor, ve her şeyin kralı o."[3] Burada Demokritos, popüler antropomorfik dinin değil, Tanrı'yı veya Zeus'u hava ile özdeşleştiren daha ince tipteki dinin kökenine gönderme yapıyor gibi görünmektedir. Bu, bir kereden fazla gördüğümüz gibi, konunun Diogenes (s. 369) tarafından sistemleştirilmesinden çok daha önceydi ve Euripides'e kadar uzanıyordu.[4] Fr. 234'te Demokritos insanların tanrılara sağlık için dua ettiğinden, bunun kendi iradelerindeki bir şey olduğunu fark etmediklerinden şikâyet eder. Aslında sağlıklarını kendi ölçüsüzlükleri ve şehvetleri yüzünden kaybederler. Bu ifade fr.175'te söyledikleriyle birlikte ele alınmalıdır; burada Sextus'ta karşılaştığımız kötü imgeler fikrinden biraz uzaklaşıyor ve tanrıların, şimdi ve her zaman insanlara iyi şeyler verdiğini, kötü ve zararlı şeyleri ise körlüğümüz ve aptallığımız yüzünden kendimize çektiğimizi söylüyor. Bununla birlikte bu iki parça Stobaeus'taki bir aforizma koleksiyonunun bir parçasıdır, ki bunlarda (hakiki olduklarını varsayarak) Demokritos'un amacı ahlaki gelişmedir ve dilini sıradan insanlara uyarlamıştır. Ne burada, ne de örneğin 2,17'de (sadece haksızlıktan nefret edenler tanrılar gözünde değerlidir), onun teoloji hakkındaki görüşlerini belirlemek mümkün değildir.

Fr. 30, en kaba antropomorfizmin kendi fiziksel açıklamasının olması gerektiği gibi, daha düşünceli ruhların da, bizatihi havanın ilahi olduğu izlenimini edinmesi gerektiğini gösteriyor. Bu yaygın inanışta hava veya nefes ve ısı fikirleri birleşmişti: Hava ateşe ne kadar yakınsa o kadar daha canlı ve zeki oluyordu; tıpkı Diogenes'te sistematize edildiğini gördüğümüz ve Euripides ve başka yerlerde birkaç kez kullanılan *aither* isminde ortaya çıktığı gibi; nitekim bu, sadece daha üstteki keskin zekâlı havayı simgeleyen ve hava ile ateş arasında anlamı değişen bir sözcüktü. Bizatihi Demokritos'a göre ruh ve ateş aynı küresel tipteki atomlardan oluşuyordu ve ruh-atomlarının aracı havaydı (s. 430f. yukarıda 335). Bu nedenle tanrı-imgelerinin oluştuğu yer havadır (a78) ve bu aynı zamanda Aetius tarafından (1,7.16, A74) ifade edilen Demokritos'un tutarsız tanrı tanımının da arka plânını oluşturmuş olmalıdır: Küresel ateşteki akıl. Ruh ve akıl evreni istila eder ve evrenden, bizim tarafımızdan solunurlar.[5]

Etkileri tanrı inancına yol açan *imgelerin* veya *görüntülerin* bizatihi tanrı olup olmadıklarına ya da daha olağan görme ve duyma nesneleri gibi uzak cisimlerden mi yayıl-

dıklarına dair bazı şüpheler vardır. Cicero'nun *De natura Deorum*'undaki nezaketsiz eleştiri, Demokritos'un her ikisini de farklı zamanlarda savunduğunu söylüyor.[6] Bu doğru olabilir, yine de birçok felsefi teori hesaba katıldığında orada yapılan tasvir kasıtlı bir hicivdir. Normal görme duyusunun analojisi, varlıkların kendilerinin uzak bir mesafede olduklarını ve bizim onları, yaydıkları tabakalar yoluyla görebildiğimizi ileri sürer ve Clement de (a79) imgelerin "ilahi cevherden" bizim üstümüze düştüklerini söyler. Öte yandan Sextus açık bir şekilde imgelerden ayrı bir tanrı olmadığını belirtir ve Hermippus Hermippos da onun *daimon*ları imgeler olarak isimlendirdiğini ifade eder. Yine de bu sadece bizim deneyimimizin tanrıları anlamına gelmelidir, ki bunlar elbette imgelerdir ve kendisinden geldikleri bilinmeyen varlıkların çarpıtmaları ya da yanlış yorumlanmaları da olabilir. *Imgeler* kelimesi (*eidōlon*) de zaten aynı yöne işaret eder. Tanrılara yönelik yaygın inancın tartışıldığı bir dönemde Homeros, Demokritos'un fikirlerinden çok uzak olamazdı ve Homeros'ta *eidōlon* bağımsız bir varlık değil, gerçek bir kişinin gölgesi veya hayaletidir.[7] Muhtemelen bu nedenle tanrılara dair izlenimlerimiz bize, her ne kadar tabakaların meydana getirdiği etkiler dışarıdaki cisimlerden kaynaklansa da, diğer görme ve duyma deneyimlerimiz gibi gelir.[8] Öyle olsa bile Demokritos'un tanımladığı olayların tümünün kendi kozmosumuzda gerçekleştiği açıktır. Daha sonraki dönemin, inter-kozmik uzayda bir yerlerde, *intermundia*da sorunsuz bir şekilde ölümsüzlüğün keyfini süren tanrılarla ilgili Epikourosçu doktrininin izlerine Demokritos'ta rastlamıyoruz. Bu, onun teolojisini, doğa bilimleriyle çok daha yakından bütünleştirir. Etrafımızdaki havadan sızıp hayatımıza giren tanrılar ya da ruhlar aktif ve bireyseldir ama dünyadaki her atomik bileşiği yöneten yasalara tâbi olup, bozulmaya meyilli, nihai çürüme ve çözünmeye de mahkûmdurlar. Etkileri bilincimizi harekete geçiren bu ilahi ya da *daimon*vari varlıkların özü, yeryüzü ile evrenin sınırları arasındaki havada bir yerlerde yaşayan ruh -ya da ateş- atomlarının oluşturduğu yığınlardır.

Demokritos'un tanrıların doğasıyla ilgili teorisinin kendi içinde tutarlı olmadığına karar verebilmek için elimizde yeterli veri yok. Bunların mevcudiyetini atomcu doktrin ile uzlaştırmak için büyük çaba sarf etmişti, gerçekten de onun atom doktrininin, her bir duyumsama ve düşünce için bir dışsal nedeni şart koştuğu ve bu anlamda gerçek ve yanıltıcı algı arasında hiçbir ayrım yapılmasına olanak vermediğini söyleyebiliriz. Fakat burada da, sanatsal ilham konusunda olduğu gibi, Demokritos'ta materyalizme olan entelektüel sadakati ile şu altıncı hissin kendisinde de mevcut oluşundan bahsetmesi arasında bir çelişki hissedilebilir, ki bu inancı estetik ve dini değerlere dair temelde maddesel-olmayan bir dünyayı ifşa etmekte ve bunların geçerliliğini yok saymayı reddetmektedir.[9]

"Tanrılar" der Demokritos, "tezahür etmek ve konuşmak suretiyle geleceği bildirebilirler (fr.166)." Bunu da Ploutarkhos'un genel teorisinde anlattığı gibi (*Qu. conv.* 735a-b; DK, A77) çoğunlukla rüyalarda yaparlar. Uykumuzda gördüklerimiz *gözenekleri* aracılığıyla vücuda nüfuz eden şeyler veya insanlar tarafından yayılan tabakalar veya görüntülerdir. Bunlar sadece orijinallerinin fiziksel benzerliğini değil, aynı zamanda "ruh hareketlerini, niyet, karakter ve duygularını" da aktarırlar ve bu yüzden hayali kuran kişiye gelip çarptıklarında "onunla adeta canlı şeylermiş gibi konuşur ve çıkıp geldikleri insanların düşüncelerini, savlarını ve dürtülerini bildirirler." Bazıları, içinden geçtikleri havanın durumuna bağlı olarak, diğerlerinden daha doğrudur. Burada en azından materyalist açıklamaların sınırları, filozofun yaşadığı zamanın popüler inançlarına uyum sağlaması için kırılma noktasına kadar esnetilmiş gibi görünüyor. Nazara dair bâtıl inanç da benzer terimlerle haklı çıkarılıyor: Kıskanç insanlar kötü niyetlerini ve zarar verme güçlerini aktaran imgeler yayar ve kendilerini adeta kurbanların içine yerleştirerek onlara hem bedensel hem de zihinsel olarak zarar verirler. Bu imgelerin kendileri de duyumsama ve dürtülere sahiptir ve bu yüzden bir tür şeytan olarak kabul edilmelidirler.[10] Bu ifadelerden sonra Cicero'nun, açıklamasını yapmaya da tenezzül etmeden, Demokritos'un da hayvan bağırsaklarına bakarak kehanetlerde bulunma eylemini savunduğunu anlatması şaşırtıcı değildir (*De div.* 1.57.131, 2.13.30).

*(18) Mantık ve Matematik*

Demokritos'un eserleri arasında yer alan ve genellikle (*On Logic or the Canon*[1]) *Mantık veya Nizam Üzerine* olarak tercüme edilen çalışma hakkında Aristoteles'in yaptığı bazı göndermelere dayanarak filozofun mantık üzerine ayrı bir çalışma yazan ilk kişi olduğu iddia edilmiştir; buna göre Demokritos sadece ilk kez felsefi bir sistem sunmakla kalmamış, aynı zamanda o sistemin mantığını son derece bilinçli bir şekilde yansıtmış ve yine ilk kez kendi fikirlerinin kesin bir mantıksal tanımını sunmuştur.[2] *Logika* kelimesinin onun için tam olarak ne anlama geldiğini söylemek zor olabilir, ama *kanon* ve Sextus'taki *Canons*'a (*Kanunlar)* yapılan atıf,[3] bunun epistemoloji olarak adlandırmamız gereken konuda yapılan bir çalışma olduğunu gösteriyor. Bu eserde duyumsama ile düşünce arasındaki ilişki ve bunların kanıtlarının göreceli güvenilirliği gibi sorular ele alınarak insan bilgisinin kriterleri keşfedilmeye çalışılmıştır. *Logika*'nın Leukippos ve Demokritos'un fiziksel dünyanın ontolojik statüsünü üzerine kurmayı umdukları *logoi*lerin delilleriyle ilgili bir araştırma anlamına geldiği farz edilebilir (s. 351, 354 yukarısı). Çalışmanın diğer tek referansı da Sextus'tadır ve burada yazar, Demokritos'un belki de *apodeixis* (aksiyomatik veya kendiliğinden-

aşikâr olarak kabul edilen ilk öncüllerden kaynaklanan tümden gelimli argüman ile kanıtlamak) olasılığını kabul etmeyen ampirik doktorlar ekolü içinde sınıflandırılması gerektiğini söylemektedir; "çünkü *Canons*'da (*Kanunlar*) buna güçlü ifadelerle itiraz etmiştir."[4] Bu onun herhangi bir soyut argümana değil deneyimsel olgulara öncelik verme konusundaki ısrarına işaret ediyor olmalıdır nitekim bu yaklaşım Galenos'taki atıfta yer alan ve duyuların, delilleri kendilerinden aldıktan sonra onları yadsıyan aklı suçlamalarıyla uyum içindedir (s. 355 yukarısı).

Aristoteles'teki pasajlar hiçbir şekilde onun gözünde Demokritos'un fikirlere dair katı mantıksal tanımları sunan ilk kişi olduğu iddiasını desteklemez.[5] Bunların hepsi aynı kapıya çıkar; Sokrates, kendine özgü bir tarzda ve küçük kapsamda da olsa şeylerin özünü ciddi olarak tanımlamaya çalışan ilk kişiydi, öte yandan Demokritos'un da bunu başlatmış olduğu söylenebilir, çünkü en azından bir şeyin karakterinin, onun maddesinden ziyade biçimine bağlı olduğu konusunda bir fikri vardı. Bu yüzden *Part. an.* 642a24'te Aristoteles daha önceki filozofların özün anlamını kavrayamadıklarını veya cevheri nasıl tanımlayacaklarını bilemediklerini söylüyor. "Buna ilk kez değinen Demokritos oldu, doğa felsefenin zorunlu bir parçası olarak değil ama üzerinde çalıştığı konu onu oraya götürdüğü için. Fakat Sokrates'in zamanında..." Metaphysics'te (1078b19) Sokrates'in ahlaki erdemlerle ilgili çalışmasında genel tanımlara ilk kez giriştiğini söyler. "Doğal filozofları arasında Demokritos bu hususa sadece biraz değinmiş ve sıcak ve soğuğu bir şekilde tanımlamıştır; ondan önce ise Pythagorasçılar tanımlarını sayılarla ilişkilendirdikleri birkaç şey için bunu yaptılar." ("Bir şekilde" diyor Aristoteles'in Yunan yorumcusu yüzünü ekşiterek, "yani gevşek ve gelişi güzel bir şekilde -muhtemelen Aristoteles'in kendi anlamının çok da ötesine geçmeyecek bir şekilde.")[6] *Physika*'da (194a20) hem Empedokles hem de Demokritos'un "biçim ve öz meselesine çok az değindiklerini" söylüyor. Empedokles'teki "karışımın oranı"ndan bahsediyor (*PA*, 642a18'den kaynaklandığı şekliyle). Demokritos'a bu gönülsüz tavizleri verirken aklından geçen atomculuğun genel özelliği, sadece atomların hepsinin cevher bakımından birbirine benzediği ve bunların bileşiklerinin farklı duyumsal özelliklerinin, şekil, konum ve düzenden oluşan üç temel farklılık tarafından belirlendiği doktriniydi. Aristoteles'in bakış açısına göre onun, şeylerin özünü sadece maddelerinde ya da potansiyellerinde değil de gerçekliklerinde tanıyan bir düşünür olarak adlandırılmasını sağlayan yaklaşım, işte buydu. (*Metaph.* 1042b9).

Demokritos'un eserleri listesinde matematik üzerine birkaç çalışma da yer alıyor,[7] elimizdeki diğer bilgileri de göz önünde bulundurunca bu alanda ciddi şekilde çalışmış olduğu anlaşılıyor. Bu eserler ayrıca onun matematiksel teorisine atomik büyük-

lük kavramının nasıl yön verdiğini de göstermekte.[8] Aristoteles bize (*Cael.* 307a17) Demokritos'a göre kürenin, aşırı hareketliliğinden ötürü delinebilecek olan bir tür açı olduğunu söyler. Bu cümlede matematik ve fizik karşılıklı etkileşim halindedir, çünkü bir yandan Demokritos'un, küresel şekli, ateş atomlarına nasıl atfedebildiğini gösterirken, bir yandan da Platon'un bunların açılarının keskinliğine atfettiği yıkıcı güçlerini de yine bu şekilde açıklayabildiğini göstermek için tasarlanmıştır. Ancak bu sonucun Aristoteles'e ait olması oldukça muhtemeldir. Aristoteles aynı hususu biraz daha geride (306b30ff.) Demokritosçu küre kavramını "tamamen açı" şeklinde tanımlarken belirtmiştir. "Bu" diyor Simplikios (*Cael.* 662.10, Democr. fr. 155a) "makul bir tanımlamadır çünkü bükülmüş olan şey bir açıdır ve küre de her tarafa doğru bükülmüştür."[9] Daha fazla parçalanamayan atomik büyüklükler mevcut olduğu için, kürenin algılanamaz derecede küçük yüzleri olan bir *polihedron* olarak düşünülmesi gerekir, oysa duyuların daha kaba güçlerine göre küre, sürekli olarak kavislenmiş gibi görünmektedir. Demokritos'un bu noktayı Protagoras'a itiraz ederken gündeme getirdiği ve onun sağduyu ve pratik fayda felsefesine karşı pek çok ikna edici argüman ortaya koyduğu söylenir (s. 280 yukarısı). Öte yandan bu konuda kendi görüşü ile Protagoras'ınkinin özdeş olduğu da iddia edilmiştir.[10] Protagoras duyumsanabilir şeylerin gerçekliğini savundu, başka hiçbir şeyi değil: Geometriciler ne derse desin bir cetvel yuvarlak bir cisme sadece bir noktada değmez. Metaphysics'te (997b35) Aristoteles de aynı fikirdedir: "Duyumsanabilir çizgiler, geometrinin onları tanımladığı gibi değildir. Hiçbir duyumsanabilir nesne bu anlamda düz veya yuvarlak değildir. Daire düz çubuğa bir noktada dokunmaz, durum daha ziyade Protagoras'ın geometricilerin tezlerini çürütürken söylediği gibidir. Protagoras için sadece görünen şey gerçek olduğundan, Platon'un ondan bahsederken sadece genç bir adamın zihnini etkileyebilecek yararsız konular arasına geometriyi de dahil ettiğini (*Prot.* 318d-e) neden söylediğini anlayabiliriz. Demokritos'un eserleri arasında *On Difference of Cognition or on the Contact of Circle and Sphere*[11] başlığını taşıyan bir çalışma da vardır ve araştırmacıların çoğu tarafından Protagoras'a bir itiraz içerdiği varsayılan çalışma da budur. Luria'nın öne sürdüğüne göre (*a.g.e.age* 120) alternatif başlıklardan ilki Demokritos'un sahte (duyumsanabilir) ve hakiki (entelektüel) biliş arasındaki ünlü ayrımını ifade eder. Eğer Protagoras'a yönelik bir itiraz hipotezi doğruysa, o zaman (eğer meseleyi doğru anladıysam) Demokritos ona çağdaşı olan matematikçiler adına itiraz ediyor değildi; ne de olsa kendisi de bölünemez büyüklükler fikri ile matematiğin temellerini sarsmakla suçlanmıştı.[12] Fakat diğerleri gibi ona göre de matematik, Protagoras'ın inkâr ettiği temel gerçeğe dayanıyordu, yani zekâ, duyulardan gizlenen

bir hakikate ulaşabilirdi; gerçek olanı düşünebiliriz, ama yegâne gerçekler görünmez ve bütünüyle algılanamaz olan atomlardır.[13]

Demokritos'un matematiksel düşüncesinin ünlü bir kısmı, yatay bölünmüş bir koninin iki parçasının bitişik yüzeyleriyle ilgili olandır (Plut. *Comm.*, 1079e, ve kısmen Democr., fr.155). Ploutarkhos'ta bir konuşmacı, aynı fikirde olmadığı Stoacı Khrysippos tarafından yapılan bir Demokritos eleştirisini yorumlar.

> Yine burada, Demokritos'un bilimsel ve başarılı bir şekilde ortaya koyduğu bir ikileme nasıl karşı çıktığını görelim. Eğer bir koni tabana paralel bir düzlem tarafından kesilirse, parçaların yüzeyleri nasıl değerlendirilmelidir, eşit mi değil mi? Eğer eşit değillerse, koninin düzensiz olduğunu ve birçok basamaklı girinti ve pürüze sahip olduğunu göstereceklerdir fakat eşit olduklarında, parçalar da çap olarak eşit ve koni de silindirik olacaktır, yani ne eşit ne de eşitsiz olan dairelerden meydana gelecektir ki bu da saçmadır.[14] Demokritos'un cevabı bilmediğini işaret eden Khrysippos, yüzeylerin ne eşit ne de eşitsiz olduğunu, öte yandan cisimlerin (yani parçaların), yüzeyleri eşit veya eşitsiz olmakla eşitsiz olduklarını söyler. Yüzeylerin ne eşit ne de eşitsiz olduğu için cisimlerin de eşitsiz olduklarının altını çizmek suretiyle, kendisine, aklına gelen her şeyi yazmak gibi olağandışı bir izin verir, zira bu argüman bizi açıkça, eşitsiz cisimlerin yüzeylerinin de eşitsiz olduğunu varsaymaya yöneltiyor.

Khrysippos, Demokritos'a, sonsuz bölünebilirliğe inanan bir kişinin bakış açısından karşı çıkıyordu. Eşit ve eşitsiz arasındaki bir geçişe dair ustalıklı teorisi ile şu an doğrudan ilgilenmiyoruz. Ploutarkhos'un konuşmacısı belli ki Demokritos'un tarafını tutmakta ve sözünü ettiği argüman (*logos*) henüz ortaya koymuş olduğu Demokritosçu argümandır. Eğer ulaştığı sonuç doğruysa, o zaman Demokritos bu ikilemi çözümlenmemiş bir şekilde bırakmamış, ilk alternatifi (eşit olmayan cisimlerin yüzeyleri de eşit değildir) tercih etmiş demektir; eğer koni bir silindire dönüşmeyecekse, üstteki parçanın alt yüzeyi ile alttaki parçanın üst yüzeyi eşit olmamalıdır. Bu nedenle "tamamen açı" olan küreninkiyle tam olarak paralel bir durumumuz var demektir: Koninin duyulara sunduğu pürüzsüz ve gittikçe sivrilen yüzler yerine, aklın gerçek bilişi bunu, mikroskobik adımlar halinde inşa edilmiş olarak algılar, çünkü onu oluşturan atomların ne kadar küçük olsalar da, daha fazla parçalanamayacak belirli bir büyüklüğe sahip olmaları gerekir.[15]

Demokritos'un bir başka matematiksel ifadesini de bize Arkhimedes[16] sunuyor: "Demokritos'un" diyor, "koni ve piramitle ilgili teoremlere oldukça büyük katkılarda bulunduğu söylenebilir, bunlara dair kanıtlar ilk olarak Eudoksos tarafından keşfedil-

miştir, yani koninin, bir silindirin üçüncü parçası olduğu ve piramidin de aynı tabana ve eşit yüksekliğe sahip bir prizmanın üçüncü parçası olduğu fikri, çünkü söz konusu şekil hakkında ispatı olmadan bir şeyler söyleyen ilk kişi odur." Arkhimedes açıkça, Demokritos'un boş bir iddiada bulunduğunu söylediği için, bu sonuca nasıl ulaştığına dair herhangi bir açıklama varsayımsal olmalı, ama genellikle, onu bölünmüş koni problemine veya paradoksuna getiren şeyin, bu kanıtlara dair arayışı olduğu tahmin edilmektedir.[17]

*(19) Etik ve Politik Düşünce*

Bazı akademisyenler Demokritos fragmanlarından mantıklı, tutarlı ve özgün bir etik sistem çıkarmaya çalışmış olsalar da, bunu yapmak ya da mevcut kanıtlara dayanarak bunun, filozofun felsefesinin önemli bir parçasını oluşturduğuna inanmak son derece zordur. Önümüzde iki temel soru var: Acaba Demokritos'un etiği kendi içinde sistematik bir şema oluşturmakta ve onun fiziksel sisteminin atomculuğu ile bütünleşmekte miydi? Ancak bunlara cevap vermeden önce, söz konusu kanıtların niteliği ve özgünlüğü sorunu karşımıza çıkıyor.

Elimizdeki malzemenin büyük kısmı, çoğunlukla bir atasözü karakteri taşıyan iki ayrı özdeyiş koleksiyonundan oluşuyor. Bunlardan yaklaşık 130'u Stobaeus'un antolojisinde dağınık bir şekilde serpiştirilmiştir, 86'sı ise ilk olarak on yedinci yüzyıldaki bir el yazmasından alınan ve daha sonra on dokuzuncu yüzyılın başlarında tekrar yayınlanan "*Filozof Démokrates'in Altın Sözleri*" başlıklı eserde toplanmıştır.[1] İkinci eserdeki sözlerin birçoğu Stobaeus'takilerle aynıdır, bu nedenle aynı kaynaktan geldikleri ve Démocrates isminin ya Demokritos'un bozulmuş hâli ya da yanlış bir atıf olduğu varsayılır. Bu sözlerin özgünlüğüne dair görüşler farklılıklar arz ediyor; Rohde'ye göre Demokritos'un "fragmenta moralia"sı birkaç istisna dışında çok zayıf bir takım özdeyişler toplamından ibarettir; Schmid ise "Bir yazar, düşünür ve şahsiyet olarak Demokritos etik çalışmalarında yer alan birçok iyi kanıtlanmış otantik sözü gösterişsiz bir tarzda bizimle paylaşıyor" der[2] ama bütün olarak bakıldığında ilmin bu konudaki hükmü şaşırtıcı derecede cömert olmuştur.[3] Bu hususta nihai bir sonuca ulaşmak muhtemel görünmüyor ve genel olarak eğitimli kesimler Diels'in Démokrates koleksiyonu için belirttiği belirsiz uzlaşma ile büyük ölçüde uyum içindedir: "İçeriğin araştırılması, bunları eleştirel olmayan bir tarzda kabul etmemizi men ettiği gibi toptan reddetmemizi de engellemektedir." (DK, 11, 154.)

Bu hususlaki şüphe gerekçesi güçlüdür. Özdeyişlerin pek çoğu, kendi zamanları için bile son derece sıradan ve banaldir ve eğer özgünseler bile, filozofun itibarı-

nı güçlendirdikleri pek söylenemez. "Hataları önlemek iyi bir şeydir ama eğer bunu yapamıyorsak en azından yanlışa iştirak etmemeliyiz" (38). "Paranın kölesi olan kişi asla adil olamaz" (50). "Pek çok insan güzel söz söyler ama kötü işler yapar" (53, a). "Aptallar bilgeliği yaşadığı talihsizliklerle öğrenir" (54). "Sonra pişman olmaktansa önce düşünmek daha iyidir" (66). "Sürekli gecikme, işlerin yerine getirilmesini engeller" (81). "Birçok insan zenginlikten yoksulluğa düştüklerinde arkadaşlarından da kaçar" (101). "Korku iyi niyet değil, dalkavukluk yaratır" (268) ve benzeri. 64, 65, 171 ve 236 gibi bazı sözler özgün değildir (Herakleitos'un fr.40, 119 ve 85'teki fırklerini fikirlerini yansıtıyorlar), bazıları ise şaşırtıcı derecede Sokratesçi veya Platoncu'dur. Demokritos elbette Sokrates'in çağdaşı ve Platon'dan daha yaşlı bir adamdı ve her zaman Sokrates'in karakteristiği olarak kabul edilen bu düşüncelerin bazılarının Demokritos'la birlikte ortaya çıkmış olabileceği iddia edilmiştir. Ancak bununla ilgili herhangi bir harici kanıt olmadığından ve özellikle, Demokritos'a hayran olmasına rağmen bu açıdan her zaman Sokrates'e özgünlük atfeden Aristoteles'te böyle bir varsayım son derece şüpheli olurdu. En çarpıcı olanı fr.45'tir, "Yanlış yapan kişi, bundan acı çekenden daha mutsuzdur." (bak. Gorgias, 479e. Öte yandan intikamı tavsiye eden fr.193 ile tezattır.) Ayrıca şunlar da var; "İnsanları mutlu eden bedenleri ya da zenginlikleri değil, adil olmaları ve tam anlayışa ulaşmalarıdır" (40, ayrıca 77 ve 171; bak. *Apol.* 30b). "Akıl sahibi olduğunu zanneden insanı uyarmak nafiledir" (52). 181 ve 214 cesaretin erdemle desteklenmesinin önemini vurgulamaktadır. "Sadece düşmanın değil, zevk düşkünlüğünün de üstesinden gelen adam cesurdur." 173 ise *Meno*, 88 a ile aynı noktaya vurgu yapar, "Yani iyi şeyler, onları nasıl doğru kullanacağını bilmeyen kişi tarafından kötüye dönüştürülebilir" ve 181 de doğru eylemi bilgi ile özdeşleştirir. "*Hybris* olmadan güzele duyulan bir özlem" demek olan "iyi *Eros*" (73) Platonik Platoncu *Eros*'un ikiz kardeştir. Diğer sözler daha sonraki yazarlarda emsallerini buluyor. Bunlardan biri DK tarafından (82 ile 83 arasında) Menandros'tan alındığı için metinden çıkarılmıştır ama 184'ün Menandros tarafından Euripides ile paylaşılan ve St.Aziz Paulus'un aktardığı "kötü ilişkiler iyi davranışları yozlaştırır" özdeyişinin özgünlüğü daha mı az şüphelidir?[4] Bir diğeri yine DK tarafından reddedilir (288 ve 289 arasında) çünkü iambik trimeter (üçlü bir kısa bir uzun hece vezni) ile yazılmıştır ama 247 de aynı şekilde olmasına rağmen metinde muhafaza edilmiştir.

Bu örneklerin varlığı, derlemeyi yapanın olduğu kadar, şüphelenmek için daha az sebep olan diğerlerinin güvenilirliğine de gölge düşürüyor. Bu yazarların birkaçı (ama sadece birkaçı) kuşkusuz diğer kaynaklardan da bazı onaylar almıştır. Fr.3 Stobaeus antolojisinde yer alıyor, ancak iki kez de Seneca tarafından Demokritos'a atfedimiştir.[5] Stobaeus'taki fr.188 Clement fr.4 tarafından desteklenmekte ve fr.276 da tıpkı

Clement'in Demokritos'a atfettiği gibi çocuk sahibi olmaya karşı aynı tavsiyeyi içermektedir. (bak. DK, A170.) Bu sözlerin sadece birkaç tanesi onları sıradan sözlerin üstüne yükselten zekice veya özgün bir niteliğe sahiptir. Fr.222 bir kişinin, çocukları için tasarruf etmesinin aslında sadece cimriliğin bir türü olabileceğini işaret ediyor ve insan 271'de yer alan karşı cinsle ilgili sözde aşkı mihenk taşı haline getiren yaklaşıma şaşırmadan edemiyor: "Sevilen bir kadın, suçlanmadan arzuyu fethedebilir."[6] Demokritos külliyatında yer alan üç özdeyiş (6a, 68, 89) bir insanın değerini ölçerken niyetin eylemden daha az önemli olmadığını iddia ediyor. Bu sözler içinde atom kuramıyla bağlantı kurduğu düşünülen bir veya iki tanesini daha sonra ele alacağız. Burada karşımıza çıkan en belirgin etki, öncelikle sağduyuya ve selamete yönelik farklı bir bakış açısına sahip gösterişsiz ve pratik bir bilgeliktir. "İfade hürriyeti, özgürlüğün bir işaretidir, ancak bunun için doğru zamanı seçmek riskli bir iştir" (226). Ama konu ihtiyatlı olmaya geldiği zaman fr.253'ün eline hiçbiri su dökemez:

> "İyi insanların kendi işlerini ihmal edip başkalarının işleriyle meşgul olmaları faydalı değildir, çünkü o zaman kendi işleri de kötü gider. Ama eğer bir insan kamu işini ihmal ederse, bir şey çalmamış veya kimseye zarar vermemiş olsa bile itibarı zedelenir. Hatta ortada bir ihmal veya hata olmasa bile, yine de itibarının zedelenmesi, hatta kötü muamele görmesi riski vardır. Hata yapmak kaçınılmazdır, ancak affedilmek kolay değildir."

Aynı yaklaşım çocuklar hakkındaki sözleri de kapsıyor. "Çocukların terbiyesine güvenilmez; yetiştirilmeleri başarılı olsa bile mücadele ve çabayla dolu bir süreçtir, hele başarısızlık durumunda tüm ıstırapları aşar (fr.275). Bu nedenle en iyisi hiç çocuk sahibi olmamaktır (276), fakat eğer buna ihtiyaç duyuyorsanız, o zaman çocuk yapmaktansa bir arkadaşınızınkini evlat edinin. Huyunun nasıl olacağını bilemediğiniz bir çocuk yüzünden ileride kötü şeylere katlanmaktansa seçiminizi bildiğiniz çocuklar arasından yapabilirsiniz (277)."

Atomculuğun büyük filozofunun bu özdeyişlerden ne kadar sorumlu olduğunu hiçbir zaman tam olarak öğrenemeyeceğiz. Sonraki sayfalarda onun etik teorisinin kanıtı olarak gösterildiklerinde, şu ana kadar verilen özdeyişler okuyucuda belirli bir ihtiyat oluşturmak için olmalıdır. *Démokrates* külliyatına DK'deki 35-115 ve Stobaeus frr.169-297'den de bazı alıntılar dahil edilmiştir.

Fragmanların kendileri Demokritos'un, etik teorisine dair sürekli veya sistematik bir sunum sergilediğini göstermiyor.[7] Aristoteles'in kanıtları da, sık sık dile getirildiği gibi, aynı yöne işaret eder: Demokritos bir *physikos*tur, Sokrates ise etik felsefenin kurucusudur. Bununla birlikte Thrasyllus'un onun eserlerinin listesine dair çalışma-

sında, etik başlığı altında, neşe ya da hoşnutluk olarak tercüme edilebilecek başlıklar bulunur.[8] Belli bir doktrine sahip olduğu ölçüde bu yaklaşım, bu niteliğin *telos* ya da yaşam amacı olarak yüceltilmesinde yatıyordu. Pratikte konuyla ilgili tek doksografik anlatımda Diogenes Laertius (9.45) şöyle yazıyor:

> "Ona göre *telos*, hoşnutluktur. Bazılarının yanlış bir şekilde ifade ettikleri gibi zevkle aynı şey değildir bu. Daha ziyade ruhun yaşamının sakin, istikrarlı, korkuyla, batıl itikatla veya başka bir duyguyla bozulmamış olmasını sağlayan şeydir. Bunu ayrıca selamet ve birçok başka şekilde de adlandırır."[9]

Bu isimler arasında Epikouros'un da kullandığı ataraksiya (endişeden uzak oluş) *athamhia* veya soğukkanlılık vardır[10] ve fr.31'de Clement, Demokritos'un tıp vasıtasıyla bedenin şifasını, bilgelik vasıtasıyla ruhun duygulardan temizlemesi ile karşılaştırdığını söylüyor. Burada psikolojik bağlamda duygu ya da tutku[11] anlamına gelen *pathos* kelimesi çok geniş bir alanı kapsar çünkü bir öznenin değiştiği, işlendiği veya etkilendiği herhangi bir tarzı ifade etmektedir. Bu yüzden duyumsama, Demokritos'a göre, bir atom yağmuru tarafından rahatsız edildiğinde algılayan öznenin bir *pathos*udur ve bireyden bireye farklılık arz eder, zira her bir bireyin yapısı da *pathe*ye ve yaşa göre farklılık göstermektedir.[12] Çeşitli duyular bu insanın zihninde birbirine karışmış olabilir ve yaşamdaki amaç her türden böyle olası bozukluklardan kaçınmaktır, çünkü zihinsel ya da duygusal bozukluklar da elbette diğerleri kadar maddi fenomenlerdir. Duyguların da kendilerine göre yararları olduğu doğrudur, çünkü eğer müphem konuşan Diotimos'a bu hususta güvenirsek, neyin peşine düşülmesi, neyden kaçınılması gerektiği konusunda duygularımızın bize rehber olmasına izin vermeliyiz;[13] fakat bizim için en iyisinin ne olduğuna karar vermek suretiyle, duygularımızı ancak duygusal rahatsızlığı minimumda tutmak için kullanmalıyız. Bu ister kamu işlerinde isterse şahsi işlerimizde olsun, olası en küçük adımı atmak ve kendi irademiz dahilinde her zaman sağlam durmayı içerir (fr.3).

Hoşnutluk için gerekli olan şey *harmonia*, ılımlılık ve ölçüye uymaktır. Bu ise zevkleri birbirinden tefrik edip aralarında fark gözetmektir, öyle ki Demokritos insan için hiçbir şeyin bundan daha iyi ya da daha avantajlı olmadığını söyler (Stobaeus, A 167; bak. fr.233). Bu, zevklerde ölçülülük ve dengeli bir yaşamla güvence altına alınır: Zevkler tabii ki olmalı ama aşırıya kaçılmamalıdır (fr.191). Kendini kontrol etme yeteneği birkaç yerde övülüyor (208, 210, 211, 214, 294). Bu durum zevki artırır (211) ve zevklerin nadirliği de onların vereceği tadı çoğaltır (232). Zevklerin seçiminde titiz olma ihtiyacı bazı fragmanlarda tekrar tekrar karşımıza çıkıyor (71, 74, 207). Hatta Stobaeus'taki özdeyişlerden biri, hayatta hoşnutluğa ulaşmak için zevki

fani şeylerde aramamak gerektiğini söylüyor.[14] Hoşnutluk felsefesi elbette ki basit bir hedonizm değildir; daha ziyade Platon'un *Protagoras*'ında Sokrates'in kendisini şampiyonu ilân ettiği zevkte "ölçülü olma sanatı"nı önceliyor. Bu en azından Demokritos'a atfedilen pek çok özdeyişle çelişmiyor, ki bu da gördüğümüz gibi, ihtiyatlı ve güvenli bir orta yolun lehine, maceradan uzak ve kuvvetle önyargılı bir yaklaşımdır. Sokrates gibi o da, eski Helenik *aidôs* erdeminin, yani saygıyı hak edene saygı gösterme ve yanlış olanı, cezalandırma korkusundan değil de iğrendiği için yapmama şeklindeki içsel duygunun yüceltilmesinde de görüldüğü gibi, bir Kallikles'in gem vurulmamış hırsı ve açgözlülüğüne tamamen karşı çıkacaktır.[15] Kişinin kendi vicdanı önünde duyduğu utanç ve kendine saygı, başka hiç kimse bilmeyecek olsa bile onu yanlış yapmaktan men etmelidir (fr.244, 264, 84). Burada çağdaşı bazı Sofistlerin, meselâ onlar tarafından cezalandırılma korkusu olmadan insanın kötülüğünü engellemenin mümkün olmaması yüzünden tanrıların icat edildiğini söyleyen Kritias gibi düşünürlerin tavrına karşı sağlam bir duruş sergiliyor.[16] Ayrıca çağdaş etiğin bir başka yakıcı sorusunu da tartışıyor, yani erdemin ortaya çıkışında sırasıyla doğal eğilim ve eğitimin oynadığı rol meselesini ele alıyor. Ona göre eğitim lider role sahiptir[17] ama aslında bir insanın eğilimini değiştirebilir ve böylece erdem, onun ikinci bir doğasına dönüşür (fr.33).

Bütün bunlarda Demokritos kendisini sadece İyonyalı *physic*inin etkileyici soyunun zirvesi değil, aynı zamanda Sofistlerin bir çağdaşı ve beşinci yüzyılın ortalarında ve ilerleyen dönemlerde, özellikle Atina'da, felsefi camianın merkezini işgal eden insan doğası ve davranışları konusundaki tartışmalarda aktif bir katılımcı olarak da ortaya koymaktadır. Bu, aynı zamanda aynı derecede ilgiyle yaklaştığı politik düşünceyi ve kamu ilişkilerini ele alan fragmanlarda da ortaya çıkıyor, çünkü *hoşnutluk*, bu alanlara mümkün olduğu kadar az katılım göstermemizi talep ediyordu. Beşinci yüzyılda Yunanistan'da bu konuların etkilenmediği kimse yoktu ama Demokritos en azından ülke içi çekişmelerin dinmeyen bir kötülük olduğunu (249) ve bir şehrin barış veya savaşta herhangi bir şey başarmasının ancak içsel uyuma sahip bir ruhla sağlanabileceğini ileri sürüyordu (250). Dikkate değer bir pasajda (255) üst sınıflar yoksullara karşı cömert, yardımsever ve nazik olduklarında, sonuçta ortaya çıkacak olan merhamet, dayanışma, yoldaşlık, karşılıklı yardımlaşma ve uyumun sayılamayacak kadar çok yararı olacağını söyler. Özgür bir demokraside yoksul olmanın otokratik yönetim altında refah içinde yaşamaktan daha iyi olduğunu düşünen bir demokrattır o (251). İyi hükümet her şeyi hesaba katar (252) ve siyaset sanatında tamamen ustalaşılması gerekir (157). Kötü bir hükümdarın suçlanması gerekir, ama iyi bir hükümdar hiçbir özel övgüyü hak etmez, çünkü o sadece yapmak için seçildiği görevi yerine getirmektedir.[18] Onun hümanist fikirleri (Platon'ununki gibi denebilir mi?) sadece

kendi devletindeki, yasalara saygılı vatandaşlara uygulanmıştır. Hırsızlar ve korsanlar gibi barışın harici tehdit ve düşmanları, hiçbir pişmanlık duymadan öldürülecek, yok edilecektir (259, 260).

Kendi zamanının bir çocuğu olarak Demokritos *doğaya* karşı *yasada* nerede durduğunu göstermek zorundaydı. Kişi, bazı Sofistlerin bununla tezat olarak yücelttikleri *nomosa* (yani yasalarda kristalleşen gelenek veya eğilimlere) boyun mu eğmeli, yoksa *physisi*, yani doğayı mı takip etmelidir? Onların görüşüne göre daha güçlü olanın doğal bir iktidar hakkı vardı ve yasalar ve gelenekler bunu yalnızca zayıfın (aşağı derecede olanla eşanlamlı) çıkarına engellemek için bir aygıttı. Fizik teorisinde Demokritos bu hususta *nomosu* gerçeklikle tezat bir konuma getirecek kadar ileri gitmişti. Duyumsamalarımız yalnızca *nomos* sayesinde (yani geleneksel olarak ya da genel inanç içinde) mevcutken, realitede sadece atomlar ve boşluk vardı (fr.9, s. 440 yukarısı). Fakat pratik hayatta (artık bekleneceği gibi) Demokritos bunu daha dar bir hukuk anlayışı içinde onaylamıştır. "Yasalara, hükümdara ve bilge kişilere itaat etmek doğrudur" (47). "*Kanaatkâr* insan, yasal ve âdil olana uymaya meyillidir" (174). "Bireysel özgürlük hakkındaki yasalarla uygulanan kısıtlamalar, sadece insanların birbirine zarar vermesini önlemek içindir" (245). "Yasaların amacı insan yaşamına fayda sağlamaktır, bunu ise ancak insanlar bunun faydalarını kabul etmeye istekli olduğunda başarabilir: Yasalar mükemmelliklerini kendilerine itaat edenlere gösterirler" (248). O halde yasalar, iyi olsalar da her şey kâdir değildirler, çünkü insanlar erdemli olmaya zorla değil ancak ikna yoluyla yöneltilebilirler. "İnsan, yasa ve zorlamadan ziyade teşvik edilerek ve ikna edici sözlerle erdemin daha güçlü bir savunucusu olacaktır çünkü yasalar yüzünden yanlıştan uzak duran kişinin gizlice günah işlemesi muhtemeldir fakat ikna yoluyla bir vazife duygusuna ulaşan insanın gizli ya da açık olarak suç işlemesi olası değildir. Bu nedenle zekâ ve bilgiye dayanarak doğru şekilde hareket eden bir insan hem cesur hem de sağduyulu olur" (181).[19] *Nomosun* yüksek statüsü özellikle, hiç kimsenin onu görmeyeceği düşüncesiyle suç işlemeye yönlendirilemeyecek bir insan olma tavsiyesinde karşımıza çıkıyor. Bunu imkânsız kılan kendine saygı duyma niteliği ruhta bir *nomos* (yasa) olarak yerleştirilmelidir (fr.264). Burada *psykhē* Sokrates'te olduğu gibi ahlaki ve rasyonel olanın merkezidir, *nomos* ise, doğaya dair atomcu felsefede realiteyle çelişen salt gelenek veya öznel bir inanç duygusundan çok uzaktır.[20]

Demokritos'un fizik ve etik teorilerinin birleştirilmesine dair bir yaklaşım 1911'de O. Gilbert tarafından ortaya atılmıştı, ama çok başarılı bir şekilde değil. Von Fritz ve Vlastos'un yakın tarihli argümanları daha etkili olmuştur.[21] Bunlara ancak kısaca

değinebiliriz. Duyumsamanın ve hatta düşüncenin, atomların hareketi ve yeniden düzenlenmesinden kaynaklanan fiziksel bir değişime bağlı olduğunu biliyoruz. Ruhun kendisi de bir atomik bileşik olduğu için, bu niteliğin aynı tarzda şekillenmiş olduğunu varsaymak tutarlı olur ve Demokritos'un kullandığı dilde bunun böyle olduğunu ima eden bir şeyler zaten vardır. Onun terminolojide *şekil* anlamına gelen *rhythmos* kelimesi (s. 393 yukarısı) tıpkı bilgisel görüş alanında "yeniden şekillendirme" olarak tanımlandığı gibi (s. 458) etik bağlamda kullanılmaktadır. Filozofun doğal eğilim ve eğitim arasındaki ilişki meselesi üzerine yaptığı yorum şu şekilde ifade edilmiştir: "İnsanın doğa ve eğitim benzerdir: Eğitim bir insanı yeniden şekillendirir ve yeniden şekillendirmek suretiyle onun doğasını yaratır.[22] Aptallar kader tarafından şekillendirilirler, akıl sahibi insanlarsa bilge olanlar tarafından."[23] Vlastos ayrıca Demokritos tarafından atomların konumu için kullanılan *dönme* (*tropé*) ile ilgili kelimelerin de ahlaki niteliklere uygulandığı gerçeğini ortaya koymaktadır.[24] Bununla birlikte von Fritz ve Vlastos'un teorileri için en güçlü kanıtlar fr.191'de yer alır; burada ılımlı zevklerin ve dengeli bir yaşamın, hoşnutluk için gerekli olduğu söylenir çünkü zevkte aşırıya kaçmak "değişime neden olur ve ruhta büyük hareketler doğurur- ve büyük aralıklar boyunca taşınan ruhlar artık ne istikrarlı ne de hoşnutturlar." Von Fritz'in de dediği gibi burada kullanılan dil mecazi olamaz. Ruh- atomlarının bozulması ve saçılması, zihinsel huzur için sakıncalıdır.[25] Bu kanıt, insan davranışı ve yaşamın *telos*una dair şeyler yazarken bile Demokritos'un kendi evrensel materyalizmini her zaman unutmamış olduğunu göstermek için yeterlidir. Ancak bu ikisini sistematik bir şekilde bütünleştirme teşebbüsünde ne kadar ileri gittiğini veya ne kadar başarılı olduğunu açıklamak için yeterli değildir.

*(20) Sonuç*

Leukippos ve Demokritos'a dair yazdıklarımızla onların düşüncelerini kendi zamanlarının varsayımları ve karşılaştıkları felsefi sorunlar ışığında açıklamaya çalıştık. Bu ayrıca atomcu madde teorisinin daha sonraki gelişmeleriyle karşılaştırmak için en iyi temeli meydana getiriyor. Böyle bir karşılaştırmayı yeterli bir şekilde yapmak, günümüze kadarki fiziğin yüzeysel bir anlayışından daha fazlasını ve yüzyıllar boyunca değişen teorilerin uzun uzadıya ele alınmasını gerektirecektir.[1] Newton ve on dokuzuncu yüzyılın klasik fiziği için atomlar temel olarak Demokritos için neyse o idiler: Sert, nüfuz edilmez, ölçülebilir, sabit olan, maddenin nihai birimleri. Ancak fenomenlerin karmaşıklığını yalnızca boşluk ya da "var- olmayış" varsayımıyla açıklamakta bu birimlerin kendi başlarına olan yetersizlikleri, açıkça ortadaydı. Demokritos'a göre

eylem belirli bir mesafede imkânsızdı ve her şey, farklı şekillerdeki atomların gerçek etkisi, birbirine dolaşması ve ayrılmasıyla açıklanmak zorundaydı. Bu hipotez hem cesaret hem de bir yaratıcılık neticesiydi ancak aslında en basit fiziksel süreçlerden daha fazlasını açıklayamıyordu. Kimyasal değişimin karmaşıklığı ve yaşam ve bilinçle sonuçlanan daha yüksek örgütlenme ve yönlendirme faaliyetlerinin daha ince süreçleri ve daha büyük veya daha küçük mesafelerde hareket edebilecek güçlerin denkleme dahil edilmesini gerektirdiği ortaya çıkmıştı. Newton'dan günümüze bilim insanları güç alanlarına dair –yerçekimsel, elektriksel, manyetik ve diğerleri– terimlerle konuşmuşlardır ve bunlara belirli bir mesafedeki süreklilik ve eylem kavramları da dahildir ki bunların ikisini de atomcuların, kendi felsefi sorunlarının belirlendiği terimlerle ele almaları yasaklanmıştı. Yine de bizatihi maddenin atomik yapısı temelde değişmemişti; onun üzerine etkiyen kuvvetler, hassas yapıları zorluklar yaratsa da, hâlâ üzerine etkinen maddeden ayrı olarak kabul edilebiliyordu. İşte modern fizik kavramlarını Demokritos'unkilerden temelde farklı kılan şey, son yıllarda bu ayrımın sanal olarak ortadan kaldırılmasıdır, yani mikro fiziksel varlıkların durumunda, kalıcı partiküllerden, bazılarının olaylar olarak adlandırmayı tercih ettikleri şeylere doğru bir değişim meydana gelmiştir.[2] Bununla birlikte bu konuyu tamamlamadan önce, Demokritosçu yaklaşımın, Yunan felsefesi tarafından bize bırakılan yegâne atomculuk formu olmadığını da belirtmemiz gerekiyor. En azından Heisenberg'e göre bu yaklaşım, modern kavramlara en yakın olan Platon'un *Timaeus*'unun daha matematiksel olan atomculuğudur. Antik atomculuğu kendi zamanının bağlamı içinde görmenin öneminden etkilenen, sadece klasik bilim adamı değildir. Çağdaş bilim insanları ve bilim filozofları arasında von Weizsäcker, oluş ve değişimin Eleacı reddi bağlamında atomculuğun kökenini vurgular; Toulmin bunun sınırlamalarının sebebi olarak, yazarlarının çözmek zorunda kaldığı varlık ve yoklukla ilgili metafizik problemleri gösterir (ve bilimin bu ikilemden ancak metafizik soruları erteleme pahasına kaçabildiğini ekler); Popper ise Elea okulunun ve Demokritos'un temel problemini, "hâlâ *Doğa Felsefesi*'nin temel sorunu olarak mevcudiyetini sürdüren" rasyonel değişim anlayışı olarak görür.[3] Sonuç olarak atomcuların ya ilk kez ortaya attığı ya da en azından keskin bir odak haline getirip kaçınılmaz kıldıkları felsefi sorunların bir kısmından söz edilebilir. Bu yaklaşım altıncı ve beşinci yüzyıldaki spekülasyonların verimsizliğinin temel sebebi olan kesin cevaplar vermekten ziyade, soruların ortaya konulması ve formüle edilmesidir.

Açıktır ki atomlar, fenomenleri açıklamak için entelektüel bir hipotezdir. Bu, bir filozofun zihninde derhal bir soruyu gündeme getirir. Acaba atomlar küçük boyutları

nedeniyle sadece fiziksel, ampirik olarak mı algılanamazdırlar, yoksa zekânın birer yorumundan ibaret oldukları için mutlak anlamda ve teoride de mi algılanamazdırlar? Bu tür kuramsal yapılar çeşitli dönemlerde, yirminci yüzyıl fizikçisinin matematiksel "dünya-imgesi"ne kadar, bilimsel ilerlemenin değerli araçları olarak görülmüştür.[4] "Bu" demiştir Planck, "sadece entelektüel bir yapıdır. Belli bir dereceye kadar da keyfîdir. Tahayyülümüzden kaynaklanır, geçici ve değişken bir karaktere sahiptir. Yapay bir insan ürünüdür."[5] Ancak onu kullanmak suretiyle, fiziksel dünyanın kendisinin daha derin bir anlayışına ulaşıyoruz. İlginç bir tartışmada Dr. Toulmin, Demokritos'ta atomların statüsünde belirli bir müphemlik olduğunu işaret eder. "Bazen onları görmemizi veya hissetmememizi engelleyen şey sadece büyüklükleriymiş gibi konuşuyor. Bazen de duyularımızdan *kaçtıklarını* ve kaçmak *zorunda* da olduklarını iddia ediyor". "İnsan gerçeklikten ayrıdır" (fr.6, s. 458 yukarısı) cümlesinin atomların mutlak veya teorik olarak algılanamazlığını zorunlu kıldığı konusunda hemfikir değilim, ancak atomların duyumsanabilir niteliklerinin olmadığını sürekli bir şekilde tekrarlayan uzmanlarımıza bakacak olursak, bu ifadenin de aynı anlama geldiğini düşünebiliriz. Toulmin'in ulaştığı sonuç Demokritos'un her iki yorumu da kötüye kullandığıdır, tıpkı Eudoxus'un Eudoksos'un astronomi alanında göksel küreler hipotezi ile yapmış olduğu gibi.[6] Benim izlenimim ise Demokritos'un bu sözlerin ima ettiği problemin pek de farkında olmadığıdır. Belki de söz konusu problem Platon ve Aristoteles duyumsanabilir ve anlaşılabilir mevcudiyet arasındaki ayrımı açık bir şekilde ortaya koyana gündeme gelemeyecekti. (Yukarıda s. 383'de Demokritos'un fenomenlere karşı tutumu hakkında söylenenleri bununla karşılaştırın.) Her durumda, görülemeyecek kadar küçük olmalarının yanı sıra, onun atomlarının "yalnızca bir ifade tarzı olarak mevcut olduklarını söylemek pek de doğru olmayacaktır, çünkü insan dünyada *gerçekten* neyin olup bittiğini sadece hipotez ve rasyonel çıkarsama ile keşfedebilir." Bu, dersini Eleacılardan almış olan Demokritos'un mantığı değildir; rasyonel çıkarımla ulaşılan şey, mutlak ve niteliksiz varoluşa sahip olan *tek* şeydir. Aynı zamanda fiziksel -yani maddi- dünyaya aittir, çünkü Demokritos'a göre bundan başkası yoktu.

Anaksagoras sonsuz küçük nosyonunu öne sürmüş olsa da (s. 238, yukarısı) "maddenin sonsuz bölünebilirliği meselesini felsefenin temel bir sorusu haline getirenler"in Leukippos ve Demokritos olduğu muhtemelen doğrudur.[7] Günümüze kadar devam eden atomcu teori ve süreklilik teorisi rekabetini onlar ateşlendirdiler.[8] Stoacıların "ilk tutarlı ve ayrıntılı, maddenin sürekliliği teorisi"[9] olduğu iddia edilen yaklaşıma karşıt görüşlerini ortaya atmaları çok uzun sürmeyecekti, nitekim sürekli-

lik teorisi yüzyıllar boyunca atomcu teorinin başarılı rakibi olmaya devam etti. Yine sert ve nüfuz edilemez olanlar haricinde herhangi bir şeyin mevcut oluşuna karşı yönelttikleri açık ret, yani sadece en kesin biçimi içindeki *maddenin* mevcut olduğunu savunmaları, filozofları ilk kez, açıkça materyalist olan bir felsefenin gündeme getirdiği sorunlarla karşı karşıya bıraktı. O noktadan itibaren materyalist olup olmama yönündeki tercihlerini yapmaları ve bunu argümanlarıyla gerekçelendirmeleri zorunlu hale gelmişti. Bu bakımdan Anaksagoras'taki, aklın muğlak durumu, artık bir olasılık değildi. Kendilerine özgü entelektüel cesaretle Leukippos ve Demokritos yaşamı, bilinci ve düşünceyi bile birbirleriyle temas halindeki atomların karşılıklı hareketine indirgemeye çalıştılar.[10] Gerçi bundan başarısız oldular ama insanın bu tür ilkel kavramlarla bile ne kadar ileri gidebileceğini göstererek, daha sonraki çağlarda insanın bir makine olduğu nosyonunun cazibesine kapılan her düşünürün inancını ateşlemiş oldular: Acaba insan antik atomcuların onlara varsayma izni verdiği entelektüel ve deneysel kaynaklardan daha karmaşık ve son derece gelişmiş bir makine olamaz mıydı? Descartes'ın akıl-madde düalizmi onlara, bir prensibe, yani on sekizinci yüzyılda Julien de la Mettrie tarafından aşağıdaki sözlerle yeniden teyit edilen prensibe bir ihanet gibi görünürdü: "O halde cesur olalım ve insanın bir makine olduğunu ve tüm evrenin yalnızca, farklı modifikasyonlara tâbi olan tek bir *cevher*den (madde) oluştuğu neticesine varalım."[11] İşte mekanikçilik ile teleoloji arasındaki seçim bununla ilgilidir. Fonksiyon mu yapı tarafından, yapı mı fonksiyon tarafından belirlenir? Madde, neredeyse inanılmaz karmaşıklığa, hassaslığa ve amaca uygunluğa sahip olan bir organizma haline hiçbir yardım almadan kendi başına mı dönüşmüştür, yoksa bu düzen ve etkinlik, bir plana göre çalışan akılcı bir amil tarafından dışarıdan mı empoze edilmiştir? Başka bir deyişle, canlılık dünyası cansızlık üzerinde mi modellenmelidir, yoksa tam tersi mi? Hilozoizm (tüm maddenin canlı olduğu öğretisi) bu soruyu pek sormadığı gibi geleneksel Yunan inancı da bu konuyu Hristiyanlıkta olduğu kadar gündeme getirmemişti. Anaksagoras ve daha bilhassa Apollonialı Diogenes maddenin akılla düzenlendiği fikrine yönelmiştir, ama zekânın, yönlendirmenin ve amacın, daha sonraki bir aşamada bireysel bakımdan cansız partiküllerin tasarlanmamış bir çatışması ve geri tepmesinden ibaret olan bir durumdan doğduğu epifenomenlerden meydana gelen bir sistemi ayrıntılı olarak açıklamak suretiyle filozofları ilk kez taraf tutmaya zorlayan kişi Demokritos'tu. Artık bu fikir kesin bir şekilde ortaya konulmuştu ve daha fazla görmezden gelinemezdi. Karşı tepkiler hızlıydı. Daha genç çağdaşı olan Platon'un yazılarında, her ne kadar Demokritos'un isminden hiç bahsedilmese de, onun ve onun gibi düşünürlerin sebep olduğu düşmanlık hissi kolayca

hissedilebiliyor. Demokritos ve Platon halen devam eden ve asla sadece mantık ve gözlemle sonuca ulaşılamayan bir kapışmada ilk rauntta mücadele ettiler.

Gerçek, tümdengelim teorisi ya da makul gözlem yoluyla keşfedilebilir mi? Ya da, gerçeğin araştırılmasında bunlara verilecek göreceli önem nedir? Parmenides'ten başka hiç kimse duyumsal deneyimin mutlak inkârında, tamamen teoriye güvenme cesaretini gösterememiştir, hatta o, *hakikat*ten bahsederken, buna *sahte* fenomenal dünyanın kökeni ve yapısının uzun bir tanımını eklemeye (hangi dürtüyle olursa olsun) kendisini mecbur hissediyordu. Bu bilimsel yöntem problemine Demokritos, bilişin iki biçimi arasında yaptığı ayırımla kalıcı bir katkı sağlamıştı. Fenomenler ile gerçeklik birbiriyle o kadar ilişkilidir ki, birincinin değişen panoraması, hem bedenlerimizi hem de dışsal dünyayı oluşturan kalıcı gerçekler tarafından duyularımız üzerinde meydana getirilen bir izlenimdir. Bunun sonucu olarak da araştırmacının işe fenomenlerden başlaması gerektiği prensibi tespit edilir ve her ne kadar gerçeklik bunların ötesinde yatsa ve ona teoriyle ulaşılsa da, kabul edilebilir olan tek teori, bunlarla çelişmeyen, bunları açıklayan teoridir:[12] Fenomenler görünmeyenlerin görünümüdür. Daha sonra *birincil* ve *ikincil* nitelikler olarak bilinecek olan ve Demokritos'a göre sırasıyla *makul* ve *sahte* bilginin nesnesi olan şey arasındaki ayrımın ilk ifadesi de işte bununla bağlantılıdır. Bu, temelde Galileo[13] tarafından mümkün olan en açık terimlerle yapılmış olmasına ve Berkeley ve ile Hume'un sözde birincil niteliklerin tıpkı ikincil olanlar kadar öznel oldukları şeklindeki daha şüpheci yaklaşımları açısından reddedilmesine rağmen, tekrar gündeme gelişi genellikle Locke'a atfedilen ayırımdır. Böylece bir kez daha, çağlar süren bir tartışmanın ilk adımı MÖ beşinci yüzyılın atomcuları tarafından atılmıştı.

# EK
# BÖLÜNEMEZLİK VE ATOMLAR

Leukippos ve Demokritos'un atomlarının katılık ve nüfuz edilmezlik gibi özellikleri nedeniyle sadece fiziksel bakımdan mı bölünmez (atomik) oldukları, yoksa aynı zamanda mantıksal ve matematiksel olarak mı bölünmez oldukları meselesi son zamanlarda yeni tartışmalara yol açıyor. Tartışma devam ediyor. Bilhassa Profesör Gregory Vlastos kanıtların ayrıntılı bir şekilde yeniden incelenmesiyle uğraşmakta ve Demokritos'un atomlarının fiziksel nedenlerden ötürü bölünmez oldukları sonucuna varmakta fakat ayrıca üç-boyutlu kapsamlı sürekliliklerin kısımları olarak, yani matematiksel açıdan düşünülürse, sonsuz derecede bölünebilir olduklarını da söylemekte. Kanıtlar karmaşık ve bazen de çelişkilidir ve ben de bu husutahususta son sözü söylemek gibi bir iddiada bulunamam. Aşağıdaki cümleler bu şartla okunmalıdır.

Metinde Abderit'lilere Abderalılara göre atomların birincil koşulunun ne olması gerektiğini, yani Eleacı (ve özellikle Parmenidesçi) birlik ölçütlerini vurguladım. Bunlardan biri, herhangi bir değişimin olasılığından özgür olmak, ekleme veya eksiltmeye elverişli olmamak, sürekli ve bölünemez bir *plenum* olmaktır. Bu, primitif mantıksal zeminde, parçaların olmadığı tek bir bütündür, yani tek ve çok, aynı şeye uygulanamayan karşıt özelliklerdir. Böylece, bu argümanlar daha olgun veya matematiksel düşünen bir insanı tatmin etse de etmese de, Leukippos ve Demokritos'a göre atomlar, parçalara sahip değillerdi, fiziksel olduğu kadar mantıksal olarak da bölünemezlerdi, yine de her biri belirli bir büyüklüğe sahip olan fiziksel birer cisimdi. Maddenin sonsuz bölünebilirliği, kavranılamaz bir şeydi.

Bununla ilgili en önemli kanıt Aristoteles, *GC*, 316a14ff'de yer alan ve Demokritos'un Eleacılara *birer birer* verdiği yanıttır.[1] Eğer cisim *baştan başa* (πάντῃ) bölünebilir ise, bu şekilde bölünmüş olduğunu farz edelim. Geriye ne kalır? Bir büyüklük mü? Hayır, çünkü öyle olsaydı, daha da bölünebilirdi. Sonsuz bölünebilirlik bu nedenle büyüklüklerin büyüklük-olmayanlardan gelebileceğini (ἐκ μὴ μέγεθος εἶναι 316b5) ima eder ki bu da saçmadır. (Demokritos da sonsuz bölünebilirlikten aynı neticeyi çıkarır ki Anaksagoras'ın düşüncesi bunu bir bölünebilirlik sınırından itibaren takip edecektir, (s. 289, n. 2 yukarısı.) Dahası, sonsuz bölünebilirliğe inanan Aristoteles, Demokritos'un karşıt görüşünden "matematik bilimi ile zorunlu olarak tezat teşkil ediyor" diye bahsetmiştir (*De Caelo*, 303a20, bak. 271b10).

Bu sorunun daha ayrıntılı tartışması için bak. S. Luria, Die Infinitestmal- theorie der antiken Atomisten (Qu, u. Stud. 1932, özellikle s. 119-29) ve J. Mau, Problem des Infinitesimalen (1954, 2. baskı. 1957). Aristoteles'teki Demokritosçu argümanlar daha sonra I. Hammer-Jensen, D. und Platon (Arch, f. Gesch. d. Phil. 1909-10)'da ele alınmıştır. Luria'nın yorumları parlak ve çok gerekli, ancak son bölümde ulaştığı netice, konuyu her zamanki çabuk kavrayışı ile değerlendirilmiş olsa da kabul edilemez. İki çeşit atom olduğunu varsayıyor. Fiziksel dünyanın meydana getirildiği ilk atom türü sertlik, sağlamlık vs.den dolayı fiziksel olarak bölünemezdir ama aslında parçalara sahiptir ve bu nedenle de matematiksel olarak bölünebilirdir. Diğeri ise matematiksel olarak bölünemezdir, çünkü parçaları yoktur (ἀμερής). İlk türden "atomlar", ikinci türden olanlara bölünebilmektedir. Bu, Luria'nın da kabul ettiği gibi, şeylere dair, ne bizatihi Aristoteles'in ne de daha sonraki yorumcuların herhangi birinin algıladığı bir durumu varsaymaktır. Daha da önemlisi şunu söylemeliyim ki, bu hipotezde Leukippos ve Demokritos'un, fiziksel bir evrenin, Parmenides mantığını ihlal etmeden açıklanabileceğine dair kanıtları için dayandıkları atom özellikleri, bu mantığı tam anlamıyla tatmin edemeyecektir.[2]

Luria'nın son tezi, şaşırtıcı bir şekilde onun ilk ve en çarpıcı kanıtlarından bahsetmeyi unutan Mau tarafından (*Problem*, 24-7) reddedilmiştir.[3] Leukippos ve Demokritos'un hareketin nedenini ve doğasını açıklamayı ihmal ettiği yönündeki Aristoteles'in eleştirisini yorumlayan Aphrodisias'lı Aleksandros şöyle diyor: (*Met.* 35.26ff.):

> οὐδέ γάρ τὸ πόθεν βαρύτης ἐν ταῖς ἀτόμοις λέγουσι τὰ γὰρ ἀμερῆ τὰ ἐπνοούμενα ταῖς ἀτόμοις καὶ μέρη ὄντα αὐτῶν ἀβαρῆ φασίν εἶναι ἐκ δὲ ἀβαρῶν συγκειμένων πῶς ἂν βάρος γένηται;
>
> "Atomlardaki ağırlığı da açıklamıyorlar, çünkü atomlar için varsayılan ve onların parçaları olan varlıklardan bahsediyor ve bunların ağırlıksız olduğunu söylüyorlar. O halde ağırlıksız varlıkların birleşiminden ağırlık nasıl türetilebilir?"

Atomcuların kendi yazıları elimizde olmadığından ve kısmen 500 ilâ 1000 ya da daha fazla yıl sonra yaşamış olan yorumculara dayandığımız için, bazen neredeyse çözülmeyecek zorluklarla karşılaşmamız kaçınılmaz oluyor. Şu ana kadar gördüklerimizden yola çıkarak bunun tarihsel bir ifade olarak kabul edilebileceğini düşünmüyorum. Simplikios, *Phys.* 82.1'de yer alan μόρια μέν ἔχειν ifadesi de bunu desteklemek için kullanılamaz, çünkü 925.15'teki ἀμερές ile bizatihi Simplikios bununla çelişiyor. (Bu pasajlar için aşağıya bakınız.) Ağırlıksız parçalardan ağırlık türetme-

nin imkânsızlığı savı, Aristoteles tarafından Pythagorasçılara (*Metaph.* 1090a30) ve Platon'a (*De. Caelo,* 299b15) karşı daha da ilerletilmiştir, fakat hiçbir zaman atomculara karşı savunulmamıştır. Geneldeki iyi niyetine rağmen Aleksandros sanki gerçekliğin yapısına dair bu farklı (belki bazı bakımlardan da benzer) teorileri birbirine karıştırmış gibi görünüyor ve bizim şüphemiz de onun şu sözleriyle doğrulanıyor: "Bu husus *De. Caelo*'nun üçüncü kitabında daha detaylı işlenmektedir", burada aslında Aristoteles, Platon'u eleştirmektedir.[4]

Bazıları Leukippos ve Demokritos arasında, atomların bölünemezliği için gerekçe olarak gösterdikleri nedenler açısından bir fark görüyorlar. Alfieri (*Atom. Id.* 66) ise (Simpl. *Phys.* 925.13, DK 67A13'e rağmen; Leukippos ve Demokritos bölünemezliği nüfuz edilemezliğe, küçüklüğe ve parçasızlığa atfetmektedirler) Leukippos'un bunu sadece küçüklüğe ve parçasız oluşa atfetmiş, nüfuz edilemezliğin (ἀπάθεια) ise Demokritos tarafından eklenmiş olmasının muhtemel olduğunu düşünüyor. Kirk de aynı şeyi söylüyor (KR, 408), ancak (Galenos'tan) alıntıladığı tek pasajda περί Λεύκιππον ifadesinin περί Ἐπίκουρον ile olduğu gibi karşıt kabul edilmesinin Leukippos'u Demokritos'tan ayırmak için zayıf bir kanıt olduğunu belirtiyor. (Bu görüş von Arnim'e kadar uzanır ve Luria tarafından reddedilmiştir (*a.g.e.age* 125) Bailey ise (*Atomists*, 78f.) bu üç özelliğin hepsini Leukippos'a atfeder, ancak ἀπάθεια Demokritos tarafından "ayrıntılandırılmıştır". Her zaman olduğu gibi, buradaki mihenk taşı da Leukippos'un bu noktada Eleacı mantığa kulak vermek zorunda hissettiği zorunluluk kavramı olmalı. ἀπάθεια Parmenides'teki *tek*in o kadar temel bir özelliğidir ki bunu gözden kaçırmış olması kesinlikle olası değildir. *Simpl. Cael.* 242.18 (DK, 67A14)'te ve *Phys.* 82.2'de (DK'de değil) bunun, katılığın zorunlu bir sonucu olduğu söylenir. (Ayrıca DL 9.44 ve Plut. *Adv. Col.* 1111a, 68A57'de aynı şekildedir. Burada tanıklık *Caus. Plant.* 6.7.2, 68A132'de atomu ἀπαθές olarak adlandırılan Theophrastos'tan gelmektedir.) Dolayısıyla değişmezliğe, sürekliliğe, bölünemezliğe ve *tamlığa* dair tüm Eleacı özelliklerin atomla yakından bağlantılı olduğu görülüyor.

Mau (*Problem,* 19) Demokritos hakkında bildiğimiz şeye dayanarak atomların yok edilemezliğini, onların küçüklüklerine ve parçaları olmamasına değil de, katılıklarına ve içsel bir boşluktan yoksun olmalarına dayanarak tartışmak hususunda selefllerinden fazlasını yapmadığını söylerken haklıdır elbette. Bununla birlikte, Leukippos'un küçüklüğün hem bölünemezliğe hem de atomların genel ἀπάθεια'sına katkıda bulunduğunu düşündüğüne dair kanıtlar var gibi görünmekte. Nitekim eğer bu ikisi arasında herhangi bir fark gözetilecekse, bu, Demokritos'un küçüklüğe ve parçaların yokluğuna dayanan argümandaki eksikliği görmüş olmasından kaynaklanıyor olabilir. (Bu durumda atomların hiçbir uzantıya sahip olamayacağı ve yine büyüklük söz

konusu olduğunda Philoponos, *GC*, 175.7 tarafından ortaya konulan bir argümana göre eğer atomlar, sadece küçük oluşlarından ötürü bölünemez olsalardı gerçek anlamda –φύσει– atom olamazlardı şeklindeki Zeno'nun itirazına da açık bir konuydu bu. "Sonuçta" diyor, "atomlara inanmayanlar bile bu bölünmeyi sonsuzluğa kadar taşımıyorlar." Küçüklüğün gerçek bölünmeyi bir durma noktasına getirmesi gerektiğini fark ediyor, fakat hiçbir cismin doğası gereği bölünemez olmadığına inanıyorlar; hepsi potansiyel olarak sonsuza kadar bölünebilirdir.) Simplikios *Phys.* 81.34'te bir şeyin bölünemez olabileceği üç yolu sıralar. İkincisi ve üçüncüsü şunlardır: "(2) nokta ve birim gibi kendi doğasında bölünemez olmak, (3) aslında parçalara ve büyüklüğe sahip olup da katılık ve yoğunluk sayesinde nüfuz edilemez olmak, *yani Demokritos'un atomlarının her biri gibi.*" Yine de atom teorisinin bu her iki yazarının isimlerinin sıklıkla birlikte kullanılması ve Demokritos'un tek başına Leukippos'tan öğrendiklerini buna dahil edip etmediği konusundaki belirsizlik göz önünde bulundurulduğunda, ben kendi hesabıma ayrı ayrı kaynaklardan gelen bu karmaşık argümanların çok da faydalı olduğunu düşünmüyorum. Bizatihi Simplikios'un *Phys.* 925.13 (DK, 67A13)'te atomların ὀμικρόν καί ἀμερές oluşu hakkında Leukippos'un yanı sıra Demokritos'tan da alıntı yapıyor. Ya kafası karışmıştı ya da akla gelebilecek tüm bölünemezlik türlerinin genel ve kapsamlı bir ifadesiyle, Demokritos'un atomlarını, büyüklüğü olan her şeyin parçalara da sahip olması gerektiğini düşünen bir Aristoteles-sonrası filozofa görüneceği tarzda yorumluyordu.[5]

En azından Demokritos için atomların hem fiziksel hem de matematiksel olarak bölünemez olduğu sonucuna varırken, bir yıl ya da daha uzun süredir onun eserleriyle yatıp kalkmam yüzünden, onun güçlü bir şekilde bireysel olan felsefi karakterinin üzerimde bıraktığı genel izlenimden etkilenmediğimi söyleyemem. O, yeni teoride bir öncünün tüm abartılı inancına sahip bir atomcu olarak karşımıza çıkıyor ve matematiksel düşüncelerini, atomik büyüklükleri koyutlamasına varsaymasına neden olan fiziksel ve metafiziksel nedenlere bir istisna olarak kabul etmiş olması ihtimal dışıdır. Doğal olarak şeyleri somut terimlerle gören bir aklı vardı ve fiziksel ile matematiksel varlık halleri arasında herhangi bir ayrım yapmak istemiyordu. Kendi zamanının matematik bilimini açıkça göz ardı edişinin (ki bu konuda kesinlikle cahil değildi), onun su katılmadık materyalizmine dair daha primitif düşünce tarzından kaynaklandığı pek de söylenemez. Felsefenin o döneminde en çok sorulan sorular ontolojikti ve filozofların matematiksel görüşleri, büyük ontolojik sorulara verdikleri cevaplardan bağımsız değildi. Onun asıl derdi fenomenal dünyayı, *varlık*ın Parmenidesçi kanunları ile uzlaştırma sorunuyla ilgilidir ve ulaştığı sonuç Varlığın -mevcut olan her şeyin- bölünebilir olması, ama sonsuzca bölünebilir olmaması gerektiğidir. Onun bü-

tün felsefesi bu çekişmede yatar. "Atomların bölünemez olduğu ifadesi, ontolojik bir önermedir."[6] Sonsuzca bölünebilir büyüklükler herhangi bir anlamda kabul edildiği taktirde, *varlıka* dair atomcu felsefe parçalanır, çünkü matematiksel *varlıkların* hiçbir sınıfı fiziksel olanlardan farklı değildir. Demokritos, Parmenides'ten Pythagorasçı mantıksızlık dersini öğrenmişti. Matematik ancak *sahte* bilişe karşı *hakiki* bilişin bir nesnesi olabilirdi ve bu, emin olabiliriz ki, gerçekliğin atomik yapısından başka hiçbir şey ortaya koymaz.

# KAYNAKÇA

Aşağıdaki liste metinde veya dipnotlarda (genellikle kısatılmış başlıklar halinde) belirtilen belirli kitapları ve makaleleri içeriyor. Ayrıca birkaç başlık da referans için faydalı olabileceği düşüncesiyle ilave edildi, öte yandan çalışmada bunlardan bahsetme fırsatı olmamıştır.

Kaynaklar külliyatı (tek tek felsefecilerinkinden ayrı olarak) genel listenin önüne konulmuştur. (Erken dönem Yunan felsefesine dair bilgi kaynaklarımız için s. xv-xvı'ya bakınız.)

Yunanlı Aristoteles yorumcuları (çoğunlukla Simplikios ve Aphrodisias'lı Alexander) metinde Berlin Akademisi'nin baskısında buna tekabül eden cilt içinde sayfa ve satır numarasıyla verilmiştir (*Aristoteles Graeca*'da *Commentaria*, çeşitli tarihlerde).


Cohen, M. R. and Drabkin, I. E. "*A Source-book in Greek Science*", New York, 1948 (2nd printing, Cambridge (Mass.), 1958).

De Vogel, C. J. "*Greek Philosophy: a collection of texts with notes and explanations*", 3 vols., Leiden, 1950-9.

Diels, H. "*Doxographi Graeci*", Berlin, 1879.

Diels, H. and Kranz, W. "*Die Fragmente der Vorsokratiker*", (Greek and German). 6th ed., 3 vols., Berlin, 1951-2.

Freeman, K. "*Ancilla to the Presocratic Philosophers*", Oxford (Blackwell), 1948.

KERN, O. "*Orphicorum Frogmenta*", Berlin, 1922.

Kirk., G. S. and Raven, J. E. "*The Presocratic Philosophers*", Cambridge, 1957

Ritter, H. and Preller, "*L. Historia Phitasophiae Graecae*", 9th ed., Gotha, 1913

Wellmann, M. "*Fragmentsamlung der Griechen Arzte, Band I: Die Fragmente der sikelischea Ärzte Akron*", Philistion und des Diokles von Karystos. Berlin, 1901.

Adam, J. "*The Doctrine of the Celestial Origin of the Soul from Pindar to Plato*", *Cambridge Praelections*, Cambridge, 1906, 27-67.

Albertelli, P. "*Gli Eleati: testimonianze e frammenti*", Bari, 1939.

Alfieri, V, E. "*Gli Atomisti: frammenti e testimonianze*", Bari, 1936.

Alfieri, V. E. "*Atomos Idea: l'origine del concetto dell' atomo nel pensiero greco*", Florence, 1953.

Alfieri, V. E. "*Per la cronologia deli a scuola di Abdera*", *Estudios, Mondolfo*, fasc. 1, Tucuman, 1957, pp. 149-67.

Alfieri, V. E. "*L'atomo come principio intelligible*", *Epicúrea in memoriam Hectoris Bignone*. Genoa, 1959, 61-8.

Allan, D. J. "*The Problem of Cratylus*", *AJP*, 1952, 271-87.

Andrade, E. N. da C. "*Sir Isaac Newton*", London, 1954.

Apelt, O. "*Melissos bei pseudo-Aristoteles*", Jahrbücher für classische Philologie, 1886, 729-66.

Arnim H. von. "*Die Weltperioden bei Empedocles*", Festschrift Gomperz, *Vienna, 1902, 16-27.*

Arundel, M. R. "*Empedocles fr. 35, 12-75*", CR, *1962, 109-11.*

Baumkehr, C. "*Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*", Münster, 1890.

Bailey, C. "*The Greek Atomists and Epicurus*", Oxford, 1928.

Bambrough, J. R. "*Universals and Family Resemblances*", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1960-1, 207-22.

Barron, J- P. "*The Sixth-Century Tyranny at Samos*", *CQ, 1964, 210-29.*

Bauer, J. B. "*Empedocles*", B. 24.4 und 28.3, 1961, 367-9.

Baylis, C. A. "*A Criticism of Lovejoy's Case for Epistemologica! Dualism*", *Philosophy and Phenomenological Research*, 33 (1962-3), 527-37.

Beare, J. I. "*Greek Theories of Elementary Cognition*", Oxford, 1906.

Beaufret, J. "*Le Poème de Parménids*", Paris, 1955.

Bernays, J. Gesammelte "*Abhandlungen*", herausgegeben von H. Usener, vol. 1, Berlin, 1885.

Bicknell, *P. J.* "*The Fourth Paradox of Zeno*", *(Ar.* Phys. *193b33-240a18*, Acta Classica *(Cape Town), 1961, 39-45.*

Bidez J. "*La Biographie d'Empédocle*", Ghent, 1854.

Bignone, E. "*Empedocle. Studio traduziona e commento delle testimonianze e die frammenti*", Turin, 1916.

Bloch, K. "*Über die Ontologie des Parmenides*", *Classica et Medievalia*, 1953, 1-29.

Bollack, ). "*Sur deux fragm ats de Parmébide*", *REG*, 1957, 56-71.

Booth, N.B. "*Were Zeno's arguments directed against the Pythagoreans?*", *Phronesis* 1957, 90-103.

Booth, N. B. "*Were Zeno's arguments a reply to attacks upon Parmenides?*", *Phronesis*, 1957, 1-9.

Booth, N. B. "*Zeno's Paradoxes*", *JHS* 1957, ii, 187-201.

Booth, N. B. "*Did Melissos believe in incorporeal being?*", *AJP*, 1958, 61-5.

Booth, N. B. "*Empedocles' Account of Breathing*", *JHS*, 1960, 10-15.

Borgeaud, W. "*Un cas bizarre de tmèse chez Parménide*", *Museum Helveticum*, 1955, 277.

Bouche-Leclercq, A. "*L'Astrologie Grecque*" Paris, 1899.

Bowra, C. M. "*The Proem of Parmenides*", *CP*, 1937, 97-112.

Brieger, A. "*Die Urbewegung der Atome bei Leukippos und Demokritos*", Halle, 1884.

Brieger, A. "*Demokritos' angebliche Leugnung der Sinnés Wahrheit*", *Hermes*, 1902, 56—83.

Brieger, A. "*Die Urbewegung der demokriteischen Atome*", *Philologue*, 1904, 584-96.

Brochard, V. "*Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*", Paris, 1926. (pp. 3-14), "*Les arguments de Zenon d'Élée contre le mouvement*", (pp. 15-22), "*Les prétendus sophismes de Zénon d'Éfée*"

Burkert, W. "*Weisheit und Wissenschaft: Studien Pythagoras, Philolvos und Platon*" Nürnberg, 1962.

Burkert, W. "*Iranisches bei Anaximandros*", *Rheinisches Museum*, 1963, 97-134.

Burnet, J. "*Greek Philosophy: Part I, Thales to Plato*", London, 1924.

Burnet, J. "*Early Greek Philosophy*", 41h ed., London, 1930.)

Cajori, F. "*The History of Zeno's Arguments on Motion*", *American Mathematical Monthly*, 1915.

Calogero, G. "*Studi sul Ehatismo*", Rome, 1932.

Calogero, G. "*Parmenides e la genesi della logica classica*", *Armait della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 1936, 143-85.

Capek, M. "*The Theory of Eternal Recurrence*", Journal of Philosophy, 160, 289-96.

Capelle, W. "*Anaxagoras*", *Neue Jahrbücher fur das klassische Altertum*, 1919, 81-102, 169-198.

Capelle, W. *"Farbenbezeichnungen bei Theophrast"*, *Rheinisches Museum*, 1958, 1-51.

Cardini, M. Timpanaro. *"Respirszione e la clessidra"*, *Paröla del Passato*, 1957, 250-70.

Cardini, M. Timpanaro. *"La clessidra di Empedocle e l'esperienza di Torricelli"*, *Convegno di Studi Torricellian*, Faenza, 1958, 151-6.

Cardini, M. Timpanaro. *"La zoogonia di Empedocle e la crhica aristotelica Physis"*, 1960, 5-13.

Cassirer, H. *Aristoteles Schrift: "Von der Seele und ihre Stellung innerhalb der aristotelischen Philosophie"*, Tübingen, 1932.

CataudelLa, Q. *"Empedoclea"*, *Rivista difilologia*, 1960, 124-32.

Chadwick, N. K. *"Poetry and Prophecy"*, Cambridge, 1941.

Chalmers, W. R. *"Parmenides and the Beliefs of Mortals"*, *Phronesis*, 1960, 5-21.

Chappell, V. C. *"Time and Zeno's Arrow"*, *Journal of Philosophy*, 1962, 197-213.

Cherniss, H. *"Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy"*, Baltimore, 1935.

Cherniss, H. *"Aristotle, Metaphysics* 987A32-37", *AJP*, 1955, 184-6.

Classen, C. J. *"The Study of Language amongst Socrates' Contemporaries"*, *Proceedings of the African Classical Associations*, 1959, 33-49.

Cleve, F. M. *"The Philosophy of Anaxagoras"*, New York, 1949.

Cornford, F. M. *"Mystery Religions and Pre-Socratic Philosophy"*, *Cambridge Ancient History* iv, 1926, 522-78.

Cornford, F. M. *"Anaxagoras' Theory of Matter"*, CQ, 1930, 14-30, 83-95.

Cornford, F. M. *"Parmenides Two Ways"*, *CQ*, 1933, 97-111.

Cornford, F. M. *"Plato's Theory of Knowledge"*, London, 1935

Cortsford, F. M. *"The Invention of Space"*, *Essays in Honour of Gilbert Murray*. London, 1936, 215-35.

Cornford, F. M. *"Innumerable Worlds in Presocratic Cosmogony"*, CQ, 1934, 1-16.

Cornford, F, M. *"Plato's Cosmology"*, London, 1937 (repr. 1948).

Cornford, F. M. *"Plato and Parmenides"*, London, 1939 (repr. 1950).

Cornford, F. M. *"Principium Sapientiae; the origins of Greek philosophical thought"*, Cambridge, 1952.

Cornford, F. M. *"Before and After Socrates"*, Cambridge, 1931 (repr. 1950).

Covotti, A. *"Aielissi Samii reliquiae"*, *Studi italiani di filogia classica*, 1898, 213-27.

Coxon, A. H. *"The Philosophy of Parmenides"*, *CQ*, 1934, 134-44.

Croissant, J. *"La Parménide"*, *Mélanges Desrousseaux*, 1937, 99-104.

Dahlmann, H. J. *"De philosophorum graecorum sententiis ad loquellae originem perdnendbus capita duo"* Diss. Leipzig, 1928.

Davison, J. A. *"Protagoras, Democritus, and Anaxagoras"*, *CQ*, 1953, 33-45.

Deichgräber, K. *"Hippocrates über Entstehung und Aufhau des menschlichen Körpers"*, Leipzig, 1935.

Deichgräber, K. *"Parmenides" Auffahrt zur Göttin des Rechts: Untersuchung zum Prooimion seines Lehrgedichtes"*, *Abhandlungen der Akademie Mainz, Geistes und socialwissenschaftliche Klasse*, 1958, no. 11, Wiesbaden, 19J9.

Delatte, A. *Les Conceptions de Penthousiasme chez les philosophes présocratiques*. Paris, 1934.

De Santillana, G. *"Prologue to Parmenides"*, University of Cincinnati, 1964.

Diehl, E. *"Anthologia Lyrica Graeca"*, 3rd ed., fasc., Leipzig, 1949.

Diels, H. *"Gorgias und Empedocles, Sitzungsberichte der preusst sehen Akademie"*, (SBB), 1884, 343-68.

Diels, H. *"Leukippos und Diogenes von Apollonia"*, *Rheinisches Museum*, 1887, 1-14.

Diels, H. *"Über die Excerpte von Menons Iatrikain dem Londoner Papyrus 137"*, *Hermes*, 1893, 407-34.

Diels, H. *Parmenides' Lehrgedicht, griechisch, und deutsch.* Berlin, 1897.

Diels, H. *"Über die Gedichte des Empedocles"*, *Sitzungsberichte der preussischen Akademie* (SBB), 1898, 39Ô-415.

Diels, H. *"Die Anfânge der Philologie bei den Griechen"*, *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, 1910, 1-2f.

Diels, A. *"Le Cycle mystique"*, Paris, 1909.

Dieterich, A. *"Kleine Schriften"*, Leipzig, Berlin, 1890.

Dieterich, A. *"Nekyia. Beitrâge zur Erklârung der neuentdeckten Petrusapokalypse"*, Leipzig, 1893.

Diller, H. *"Die philosophiegeschichtliche Stellung des Diogenes von Apollonia"*, *Hermes*, 1941, 359-81.

Dodds, E. R. *"The Greeks and the Irrational"*, California Univ. Press, 1951.

Dheyér, A. *"History of the Planetary Systems from Thales to Kepler"*, Cambridge, *1906.*

Dümmler, F. *"Akademika: Beitrâge zur Literaturgeschichte der sokratischen Schulen"*, Giessen, 1889.

Dyroff, A. *"Demokritstudien"*, Munich, 1899.

Eisler, R. *"Babylonische Astrologenausdrücke bei Demokritos"*, Archiv für Geschichte der Philosophie, 1918, 51-4.

Eliade, M. *"Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy"*, English ed., revised, London, 1964.

Erffa, C. E. von. *"Verwandle Begrifft von Hamer bis Demokritos"*, Diss. Leipzig, 1937. (Philologus, *Suppl.* 30, 2.)

Farrington, B. *"Greek Science"*, London (Penguin Books), 2 vols. 1944 (repr 1949).

Francotte, A. *"Les disertes juments de Parménide"*, Phronesis, 1958, 83-94.

Frank, E. *"Plato und die sogenannten Pythagoreer"*, Halle, 1923.

Frankel, H. *"Homerische Wörter"*, *Anddoron (Festschrift Wackernagel)*, Göttingen, 1923, 274-82.

Frankel, H. *"Zeno of Elea's Attacks on Plurality"*, *AJP*, 1942,1. 1-25, II. 193-206.

Fredrich, K. *"Hippokratische Untersuchungen"*, Berlin, 1899.

Freeman, E. A. *"A History of Sicily from the Earliest Times"*, 4 vols., Oxford, 1891-4.

Frece, G. *"About the Law of Inertia"*, R. Rand, *Synthèse*, 1961, 350-63.

Frenklan, A. *"Theophrast, De Sensu"*, Philologus, 1963, 313.

Fritz, K. von. *"Pythagorean politics in South Italy: an analysis of the sources"*, New York, 1940.

Fritz, K. von. *"'νοῦς νοῖν and their derivatives in Homer"*, *CP*, 1943, 79-93.

Fritz, K. Von. *"Philosophie und sprachliche Ausdruck bei Demokritos, Platon und Aristoteles"*, New York, n.d. (1939).

Fritz, K. von. *"Pythagoras"*, *RE* xxiv (1963), 171-209.

Fuchs, W. *"Zu den Metopen das Heraîon von Selinus"*, Mitteilungen des Deutschen Archâologischen Instituts (Römische Abteilung), 1956, 102-21.

Furley, D. J. *"Empedocles and the Clepsydra"*, *JHS*, 1957 (i), 31-4.

Gadamer, H. G. *"Retraktationen zum Lehrgedicht des Parmenides"*, Varia Variorum, Munster,

Cologne, 1952, 58-68.

Gaye, R. K. "*On Aristotle Physics*", ix 239 b 33-240 a 18. (Zeno's Fourth Argument against Morion.) *Journal of Philology*, 1908, 95-116.

Gershenson, D. E. and Greenberg, D. A. "*Melissos of Samos in a New Light: Aristode Physics* 186, *Phronesis*", 1961, 1-9.

Gigon, O. "*Zu Anaxagoras*", Philologus 91 (1936-7). 1-41.

Gilbert, O. "*Die meteorologischen Theorien des griechischen Altertums*", Leipzig, 1907.

Gilbert, O. "*Ionier und Eleaten*" *Rheinisches Museum*, 1909, 185-201.

Gilbert, O. "*Griechische Religionsphilosophie*", Leipzig, 1911.

Gomperz, H."Ἀσώματος", Hermes, 1932, 155-67.

Gomperz, H. "*Greek Thinkers: a history of ancient philosophy*", 4 vols., London, 1901-12 (vol. i trans. L. L, Magnus, vols. i-iv transl. G. G. Berry).

Goofield, J. *bak.* Toulmin, S.

Goodwin, W. W. "*Syntax of Moods and Tenses of the Greek Verb.*", London, 1897.

Graham, J. W. *bak.* Robinson, D. M.

Greenberg, D. A. *bak.* Gershenson, D. E.

Greene, W. C. "*Moira: fate, good and evil in Greek thought*", Harvard Univ. Press, 1944. Repr. New York and Evanston, 1963.

Groningen, B. A. van. "*Trois notes sur Empedocle*", Mnemosyne, 1956, 221-4,

Grube, G. M. A. "*Plato's Thought*", London, 1935 (repr. 1958).

Gruppe, O. "*Die rhapsodische Theogonie und ihre Bedeutung innerhalb der orphischen Litteratur*", X, VII, Supplementband des Jahrbuchs für classische Philologie, 1890.

Gunderson, K., "*Descartes, La Mettrie, Language and Machines*", Philosophy, 1964, 193-222.

Guthrie, W. K. C. "*The Greeks and their Gods*", London, 1950-54.

Guthrie, W. K. C. "*Orpheus and Greek Religion*", corrected ed., London, 1952.

Guthrie, W. K. C. "*The Presocratic World-Picture*", Harvard Theological Review, 1952, 87-104.

Guthrie, W. K. C. "*Aristotle as a Historian of Philosophy*",*JHS*, 1957 (i), 35-41.

Guthrie, W. K. C. "*In the Beginning: Greek views on the origins of life and the early state of man*", Methuen, 1957.

Guthrie, W. K. C. "*Review of Spoerri*, Späthellenistische Berichte, Göttingische Gelehrte Arteigen", 1963, 69-73.

Haas, A. E. "*Antike Lichttheorien*", Archiv für Geschichte der Philosophie, 1907, 345-86.

Hamlyn, D. W. "*Sensation end Perception*", London, 1957.

Hammer-Jensen, I. "*Demokritos und Platon*", Archiv für Geschichte der Philosophie, 1910, 92-105, 211-29.

Hammer-Jensen, I. "*Pseudo-Demokrit*", *RE Suppl.* iv (1924), 219-23.

Hasse, H. and Scholz, H, "Die *Grundlagenkrisis der griechischen Mathematik*", Berlin, 1928.

Havelock, E. A. "*Parmenides and Odysseus*", HS, 1958, 133-43.

Havelock, E, A. "*Preface to Plato*", Oxford (Blackwell), 1963.

Head, B. V. "*Coins of Ancient Sicily*", London, 1903.

Head, B. V. "*Historia Numorum, a Manual of Greek Numismatics*", Oxford, 1911.

Head, B. V. *"A Guide to the Principal Coins of the Greeks"*, London (British Museum), 1932.

Heath, T. L. *"Aristarchus of Samos, the Ancient Copernicus: a history of Greek astronomy to Aristarchus together with Aristarchus's treatise on the sizes and distances of the sun and moon"*, Oxford, 1932.

Heath, T, L. *"A History of Greek Mathematics"*, 2 vols., Oxford, 1921.

Heath, T. L. *"Mathematics in Aristotle"*, Oxford, 1949.

Heidel, W. A. *"The Pythagoreans and Greek Mathematics"*, *AJP*, 1940, 1-33.

Heidel, W. A. *"περὶ φύσεως: 3 study of the conception of nature among the Pre-Socratics"*, *Proceedings of the American Academy*, 1910, 77-133.

Heidel, W, A. *"On certain fragments of the Pre-Socratics"*, Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences, 1913, 681-734.

Heidel, W. A. *"The Frame of the Ancient Greek Maps, with a Discussion of the Discovery of the Sphericity of the Earth"*, New York, 1937. (American Geographical Society, Research Series, no. 20.)

Heinimann, F. *"Nomos und Physis"*, Basel, 1945.

Heisenberg, W. *"Philosophical Problems of Nuclear Science"*, Hayes. London,1952.

Heisenberg, W. *"The Physicists Conception of Nature"*, A. J. Pomerans. London, 1958.

Heisenberg, W. (With Born, Schrödinger, Auger.) *"On Modern Physics"*, Goodman and Binns. London, 1961.

Herter, H. *"Die Kulturhistorische Theorie der Hippokratischen Schrift von der alten Medizin"*, *Mala*, 1963, 464-83.

Hölscher, U. *"Grammatisches zu Parmenides"*, Hermes, 1956, 385-97.

Horne, R. A. *"Atomism in Ancient Greece and India"*, *Ambix*, 1960, 98-110.

Hüffmeier, F. *"Teleologische Weltbetrachtung bei Diogenes von Apollonia?"*, *Philologus*, 1963, 131-8.

Jacoby, F. *"Apollodors Chronik, Sammlung der Fragmente"*, Berlin, 1902.

Jacoby, F. *"Some Remarks on Ion of Chios"*, CQ, 1947, 1-17.

Jaeger, W. *"Paideia: the ideals of Greek culture"*, G. Higher. 3 vols., Oxford, 1939-45

Jaeger, W. *"The Theology of the Early Greek Philosophers.* Oxford, 1947.

Jaeger, W. *"Diokles von Karystos: die griechische Medizin und die Schule des Aristoteles"*, Berlin, 1938.

Jaeger, W. *"Aristotle, Fundamentals of the History of his Development"*, 2nd ed., Oxford, 1948.

Jameson, G. J. *"Well-rounded Truth" and Circular Thought in Parmenides"*, Phranesis, 1958, 15-30.

Jones, W. H. S. *"The Medical Writings of Anonymus Londinensis"*, Cambridge, 1947.

Kahn, C. H. *"Anaximander and the Arguments concerning the ἄπειρον at Phys."*, 203b14-15", *Festschrift Ernst Kapp*, Hamburg, 1958, 19-29.

Kahn, C. H. *"Religion and Natural Philosophy in Empedocles", Doctrine of the Soul'*, Archiv für Geschichte der Philosophie, 1960, 3-35.

Kapp, E. *"Review of Langerbeck's* Δόξις Ἐπιρυσμίη *in Gnomon"*, 1936, 65-77, 158-69.

Karsten, S. *"Empedoclis Agrigentini carminum reliquiae"*, Amsterdam, 1838.

Karsten, S. *"Parmenidis Eleatae carminis reliquiae"*, Amsterdam, 1835.

Kern, O. *"De Orphei Pherecydis Epimentdis theogoniis quaestiones criticae"*, Berlin, 1888.

Kern, O. *"Die Religion der Griechen"*, Berlin, I. Band, 1926, II. Band, 1935.

Kerschensteiner, J. "*Zu Leukippos a Hermes*", 1959, 441-8.

Kerschensteiner, J. "*Kosmos: quellenkritische Untersuchungen den Vorsokratikem*, Munich, 1962.

Kirk, G. S. "*The Problem of Cratylus*", AJP, 1951, 225-53.

Kirk, G. S. and Stokes, M. C. "*Parmenides' Refutation of Motion*", *Phronesis*, 1960, 1-4.

Knatz, F. "*Empedoclea*", Schedae. Usener. Oblatae, Bonn, 1891, 1-9.

Knight, T. S. "*Parmenides and the Void*", Philosophy and Phenomenological Research, 19 (1958-9), 524-8.

Kramer, S. N. (ed.). "*Mythologies of the Ancient World*", Chicago, 1961.

Kranz, W. "*Empedocles und die Atomistik*", Hermes, 1912, 18-42.

Kranz, W. "*Die ältesten Farbenlehren der Griechen*", Hermes, 1912, 126-40.

Kranz, W. "*Über Aufbau und Bedeutung des parmenideischen Gedichts*", *Sitzungsberichte des königlichen preussischen*, Akademie der Wissenschaften, 1916, 1158-76.

Kranz, W. "*Vorsokratisches I und II*", Hermes, 1934, 14-19, 226-8.

Kranz, W. "*Die Katharmoi und die Physika des Empedocles*", Hermes, 1935, 111-19.

Kranz, W. "*Kosmos und Mensch in der Vorstellung frühen Griechentums*", Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften Göttingen, 1938, 121-61.

Kranz, W. "*Kosmos als philosophischer Begriff frühgriechischer Zeit*", Philologus, 1938, 430-48.

Kranz, W. "*Empedocles: Antike Gestalt und romantische Neuschöpfung* ", Zürich, 1949.

Kranz, W. "*Zwei kosmologische Fragen*", Rheinisches Museum, 1957, 114-29.

Kranz, W. "*Die Sonne als Titan*", Philologus, 1961, 290-5.

Kühner-Gerth. R. Kühner "*Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*", 3rd ed. by F. Blass and B. Gerth. Two parts in 4 vols., 1890-1904.

Kullmann, W. "*Zeno und die Lehre des Parmenides*", Hermes, 1958, 157-72.

Lämmli, F. "*Vom Chaos zum Kosmos: zur Geschichte einer Idee*", Basel, 1962.

Lan, C. E. "*Die* ὁδὸς πολύφημος *der parmenideischen Wahrheit*", Hermes, 1960, 376-9.

Langerbeck, H. "Δόξις Ἐπιρυσμίη *Studien zu Demokrits Ethik und Erkenntnislehre*", Berlin, 1935.

Last, H. ,"*Empedocles and his Clepsydra Again*", *CQ*, 1924, 169-73.

Laue, H. "*De Democriti fragmentis ethicis*", Göttingen, 1921.

Lee, H. D, P. "*Zeno of Elea.* Cambridge", 1936.

Leon, P. "*The Homoeomeries of Anaxagoras*", 1927, 133-41.

Lesky, E. "*Die Zeugungs und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken. Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mairt, Abhandlungen der geisres und socialwissenschafrliehen Klasse, Wiesbaden*", 1950, no. 19, 1225-1425.

*Lexikon des fruhgriechischen Epos*, unter Leitung von Prof. Dr. B. Snell und Dr. U. Fleischer. Verantwortlicher Redaktor Prof. Dr. J. H. METTE. Göttingen (in progress).

Leipmann, H. C. "*Mechanik der Leukippisch-Demokriteischän Atome*, Leipzig, 1886.

Lloyd, G. E. R. "*Right and Left in Greek Philosophy*", *JHS*, 1961, 56-66.

Lloyd, G. E. R. "*Who is attacked in* On Ancient Medicine?", Phronesis, 1963, 108-26.

Lobeck, C. A. "*Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis.* 2 vols.", Koentgsberg, 1829.

Loenen, J. H. M. M. "*Parmenides, Melissas, Gorgias. A Reinterpretation of Eleatic Philosophy*", Assen, 1959.

Loew, E. "*Die Ausdrücke* φρονεῖν *und* νοεῖν *bei den Vorsokratikem: I. Bei Heraklit und bei*

*Parmenides*", Philologische Wochenschrift, 1929, 42.6-9.

Lommatzsch, S. "*Die Weisheit des Empedocles*", Berlin, 1830.

Long, A. A. "*The Principles of Parmenides*" *Cosmogony*", Phronesis, 1963,90-107.

Long, H. S. "*The Unity of Empedocles Thought*", *AJP*, 1949, 142-58.

Lovejoy A. O. "*The meaning of* φρονεῖν *in the Greek physiologers*", Philosophical Review, 1909, 369-83.

Löwenheim, L. *Die Wissenschaft Demokrits und ihr Einfluss auf die Moderne Wissenschaft*. Berlin, 1914.

Luria, S. "*Die Infinitesimaltheorie der antiken Atomisten*", *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik*, Abteilung B, Band 2, Heft 2, 1932, 106-85.

Luria, S. *Anfänge griechischen Denkens*. Berlin, 1963.

Maass, E. *Orpheus: Untersuchungen zur griechischen römischen altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion*. Munich, 1895.

McDiarmid, J. B. "*Theophrastus on the Presocratic Causes*", Harvard Studies in Classical Philology, 1953, 1-156.

McDiarmid, J. B. "*Phantoms in Democritean Terminology*", Hermes, 195S, 291-8.

McDiarmid, J. B. "*Theophrastus De sensibus* 61-62: *Democritus*" *Theory of Weight*', *CP*, 1960, 28-30.

McGibbon, D. "*Pleasure as the* "*criterion*" *in Democritus*", Phronesis, 1960, 75-7.

Mansfeld, J. *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*. Assen, 1964.

Mathewson, R. "*Aristotle and Anaxagoras: an examination of F. M. Cornford's interpretation*", *CQ*, 1958, 67-81.

Matson, W. I. "*Democritus, Fragment 156*", *CQ*, 1963, 16-9.

Mau, J. "*Zum Problem des Infinitesimalen bei den antiken Atomisten*", Berlin, 2nd ed., 1957.

Melsen, A. G. van. "*From Atomos to Atom: the History of the Concept Atom*", transl. H. J. Koren. Pittsburgh, 1952.

Mensching, E. "*Favorinus von Arelate: der erste Teil der Fragmente*", Berlin, 1963.

Merkelbach, R. "*Eine orphische Unterweltsbeschreibung auf Papyrus*", *Museum Helveticum*, 1051, 1-11.

Meuli, K. "*Scythica*", Hermes, 1935, 121-76.

Miller, H. W. "*The Concept of the Divine in De Morbo Sacro*", *TAPA*, 1953,1-15.

Millerd, C. E. "*On the Interpretation of Empedocles*", Chicago, 1908.

Minar, E. L. Jr. "*Parmenides and the World of Seeming*", *AJP*, 1949, 41-53.

Minar, E. L. Jr. "*Cosmic Periods in the Philosophy of Empecokles*", Phroneús, 5963, 127-45.

Mondolfo, R. *bak*. Zeller-Mondolfo.

Mondolfo, R. *L'Infinito nel pensiero dei Greci*. Florence, 1934; 2nd enlarged edition, 1956.

Montero, F. "*El pensar en la doctrina de Parmenides*", Rivista di Filosofía, 349-61.

Moore, C. A. *bak*. Radhakrishnan, S.

Moorhouse, A. C. "Δέν *in Classical Greek*", CQ, *1962*, 235-8.

Moorhouse, A. C. "*The Origin and Use of* ὅ, ἡ, τὸ δεῖνα", CQ, 1933, 19-25.

Morrison, J. S. "*The Place of Protagoras in Athenian Public Life*", *CQ*, 1941, 1-16.

Morrison, J. S. "*Parmenides and Er*", *JUS*, 1955, 59-68.

Mugler, C. "*Sur quelques fragments d'Empédocle*", Revue de Philologie, 1951.

Mugler, C. *"Devenir cyclique et pluralité des mondes"*, Paris, 1953.

Mugler, C. *"Le problème d'Anaxagore"*, *REG*, 1956, 314-76.

Mugler, C. *"Sur l'histoire de quelques définitions de la géométrie grecque et les rapports entre la géométrie et l'optique"*, Antiquité Classique, 1958, 76-91.

Mugler, C. *"Les théories de la vie et la conscience chez Démocrice"*, Revue de philologie, 1959, 8-38.

Mucler, C. *"L'invisibilité des atomes"*, *REG*, 1963, 397-403.

Munding, H. *"Zur Beweisführung des Empedocles"*, Hermès, 1954, 129-45.

Natorp, P. *"Diogenes und Leukippos"*, Rheinisches Museum, 1887, 374-86.

Natorp, P. *"Die Ethika. des Demokritos: Text und Untersuchung"*, Marburg, 1893.

Needham, J. *"Science and Civilisation in China"*, Cambridge, 1954.

Nelson, J. O. *"Zeno's Paradoxes on Motion"*, Review of Metaphysics, 16 (1962-3), 486-90.

Nicol, A. T. (Mrs Markwick). *"indivisible Lines"*, *CQ*, 1936, 120-6.

Nilsson, M. P. *"Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen"*, Leipzig, 1906.

O'Brien, D. *"Empedocles", fr, 35, 14-15", CR*, 1965, 1-4.

Onians, R. B. *"Origins of European Thought"*, Cambridge, 1951.

Owen, G. E. L. *"Zeno and die Mathematicians"*, Proceedings of the Aristotelian Society, 1957-8, 199-221.

Owen, G. E. L. *"Eleatic Questions"*, CQ, i960, 84-102.

Paneth, F. A, *"The Epistemological Status of the Chemical Concept of Element"*, Part II, *British Journal for the Philosophy of Science*, 13 (1962-3), 144-60.

Panzerbeiter F. *"Beiträge zur Kritik und Erläuterung des Empedocles"*, Weinigen, 1844.

Patin, A. *"Parmenides im Kampf gegen Heraklit"*, Jahrbücher für classische Philologie, 25. Supplementband, 489-660.

Peck, A. L. *"Anaxagoras: Predication as a Problem in Physics"*, CQ, 1931, 27-37, 112-20.

Peligersdorffer, G. *"Studien Poseidonios"*, Vienna, 1959. (Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie, 232.5.)

Pfuhl, E. *"Malerei und Zeichnung der Griechen"*, 2 vols., Munich, 1913.

Philip, J. A. *"Parmenides, Theory of Knowledge"*, Phoenix, 1958, 63-6.

Philippson, R. *"Review of Dahlmann, De philosophorum graecorum sen tent its ad loqudlae originem peninentibus, in Philologische Wochenschrift"*, 1929, 666-76.

Philippson, R. *"Review of Bailey, The Greek Alomists and Epicurus, in Gnomon"*, 1930, 460-73.

Planck, M. *"The Philosophy of Physics"*, London, 1936.

Pohlenz, M. *"Nomos und Physis"*, Hermes, 1953, 418-38.

Pohlenz, M. *"Hippokrates und die Begründung der wissenschaftlichen Medizin"*, Berlin, 1938.

Popper, K. R. *"The Nature of Philosophical Problems and their Roots in Science"*, British Journal for the Philosophy of Science (1952-3), 124-56.

Popper, K. R. *"Conjectures and Refutations: the Growth of Scientific Knowledge"*, London, 1963.

Powell, J. U. *"The Simile of the Clepsydra in Empedocles"*, CQ, 1923, 172-4.

Prantl, C. *"Aristoteles über die Farben, erläutert durch eine Übersicht der Farbenlehre der Alten"*, Munich, 1849.

Pritchett, W. R. *"The Attic Stelai, Part II"*, Hesperia, 1956, 178-317.

Quan, S. *"The Solution of the Achilles Paradox"*, Review of Metaphysics, 16 (1962-3), 473-85.

Radhakrishman, S. and Moore, C. A, *"A Source Book in Indian Philosophy"*, Princeton and Oxford, 1956.

Radloff, W. *"Aus Sibirien: lose Blätter aus dem Tagebuch eines reisenden Linguisten"*, Leipzig, 1885.

Rahulf, S. *"Der Eleatische Satz vom Widerspruch"*, Copenhagen, 1924.

Rathmann, W. *"Quaestiones Pytkagoreae Orphicae Empedocle"*, Diss. Hade, 1933.

Raven, J. E. *"Pythagoreans and Eleatics"*, Cambridge, 1948.

Raven, J. E. *"The Basis of Anaxagoras's Cosmogony"*, *CQ*, 1954, 123-37.

Reesor, M. E. *"The Meaning of Anaxagoras"*, CP, 1960.

Reesor, M. E. *"The Problem of Anaxagoras"*, CP, 1963, 29-33.

Reich, K. *"Anaximander und Parmenides"*, Marburger Winckelmann-Programm, 1950-1, 13-16.

Reich, K. *"Parmenides und die Pythagoreer"*, Hermes, 1954, 287-94.

Reiche, H.A. T. *"Empedocles Mixture, Eudoxan Astronomy, and Aristotles Connate Pneuma.* Amsterdam, 1960.

Reinhardt, K. *"Hekataios von Abdera und Demokrit"*, Hermes, 1912, 492.

Reinhardt, K. *"Poseidonios"*, Munich, 1921.

Reinhardt, K. *"Empedocles, Orphiker und Physiker"*, CP, 1950.

Reinhardt, K. *"Parmenides und die Geschickte der griechischen Philosophie"*, 2nd ed., Frankfurt, 1959.

Renan, E. *"Melanges d'histoire et de voyages"*, Paris, 1878.

Reizler, K. *"Parmenides"*, Frankfurt, 1934

Ritchie, A. D. *"Why Achilles does not fail to catch the tortoise"*, Mind, 1946, 310.

Robin, L. *"Greek Thought"*, transl. M. R. Dobie. London, 1928.

Robinson, D. M. *"Excavations at Olynthus, Part X, Metal and Minor Miscellaneous Finds"*, Baltimore, 1941.

Robinson, D. M. and Graham, J. W. *"Excavations at Olynthus, Part VIII, The Hellenic House"*, Baltimore, 1938.

Rohde, E. *"Psykhe: The cult of souls and belief in immortality among the Greeks"*, transl. W. B. Hillis. London, 1925.

Roscher, W. H. *"Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie"*, 6 vols. with 4 supplements, Leipzig, 1884-1937.

Roscher, W. H. *"Die hippokratische Schrift von der Siebenzahl in ihrer vierfachen Überlieferung"*, Paderborn, 1913.

Rose, H. J. *"The Ancient Grief. A study of Pindar, Fr. 133 (Bergk)"*, *Greek Poetry and Life*, Oxford, 1936, 79-96.

Rose, H. J. *"The Grief of Persephone"*, Harvard Theological Review, 1943, 247-50.

Ross, W. D. *"Aristotle's Physics"*, (ed.). Oxford, 1936 (Pp. 71-85,"The Paradoxes of Zeno.")

Rostagni, A. *"Il verbo di Pitagora"*, Turin, 1924.

Russell, B. *Our Knowledge of the External World"*, London, 2nd ed., 1926.

Sambursky, S. *"The Physical World of the Greeks"*, London, 1956.

Sambursky, S. *"Physics of the Stoics"*, London, 1959.

Sambursky, S. *"Conceptual Developments in Greek Atomism"*, Archives internationales d'Histoire des Sciences, 1959, 251-61.

Sambursky, S. *"Atomism versus Continuum Theory in Ancient Greece"*, *Scientia*, Z9ÔX, 376-81.

Schmid, W. *"Der Ausgang der altionischen Naturphilosophie: die Atomistik"*, *ch. VIII of Schmid-Stählin, Geschichte der griechischen Literatur, I.* Ted, 5. Band, 2. Hälfte, 2. Abschnitt, Munich, 1948, pp. 224-349.

Scholz, H. *bak.* Haasse, H.

Schottlaender, R. *"Drei vorsokratische Topoi"* Hermes, 1927, 435-46.

Schramm, M. *"Die Bedeutung der Bewegungslehre des Aristoteles für seine beiden Lösungen der Zenontschen Paradoxie"*, Frankfurt.

Schultz, W. *"Farbenempfindungssystem der Hellenen"*, Leipzig, 1904.

Schumacher, J. *"Antike medizin: die naturphilosophischen Grundlagen der Medizin in der griechischen Antike"*, Berlin, 2nd ed., 1963.

Schwabl, H. *"Sein und Doxa bei Parmenides"*, Wiener Studien, 1953, 50-75.

Schwabl, H, *"Forschungsbericht, Parmenides, I.* 1939-1955", *Anzeiger für die Altertumswissenschaft*, 1956, 129-56.

Schwabl, H. *"Zur "Théogonie, bei Parmenides und Empedocles"*, Wiener Studien, 1957, 278-89.

Schwabl, H. *"Hesiod und Parmenides: zur Formung des Parmenideischen Prooimions"*, Rheinische Museum, 1963, 134-42.

Siegel, R. E. *"The Paradoxes of Zeno: some similarities between ancient Greek and modern thought"*, Janus, 1959, 24-47.

Siegel, R. E. *"Parmenides and the Void"*, *Philosophy and Phenomenological Research"*, 21 (1961-2), 264-6.

Snell, B. *"The Discovery of the Mind: the Creek Origins of European Thought"*, Oxford (Blackwell), 1953.

Solmsen, F. *Review of Frankel, Parmenidesstudien, Gnomon*, 1931, 474-81.

Solmsen, F. *"Aristotle and Presocratic Cosmogony"*, *HSCP*, 63 (1958), 265-82.

Solmsen, F. *"Aristotle's System of the Physical World"*, Cornell Univ. Press, 1960.

Solmsen, F. *"Anaxagoras B19"*, *Hermes*, 1963, 251-2.

Solmsen, F. *"Nature as Craftsman in Greek Thought"*, *JHI*, 1963, 473-96.

Souilhe, J. *"L'énigme d'Empédocle"*, Archives de Philosophie, 337-59.

Spengel, L. *"Eudemi Rhodii fragmenta quae supersunt"*, London and Edinburgh, 1866.

Spoerri, W. *"Spathellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter: Untersuchungen Diodor von Sizilien"*, Basel, 1959.

Sprague, R. K. *"Parmenides: a suggested rearrangement of fragments in the 'Way of Truth'"*, CP, 1955, 124-6.

Stein, E. *"Empedoclis Agrigentini Fragmenta"*, Bonn, 1852.

Steinthal, H. *"Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern"*, I. 2nd ed., Berlin, 1890.

Stella, L. A. *"Intorno alla cronologia di Democrito"*, Rivista di filologia *1542, 21-46.*

Stella, L. A. *"Valore e posizione dell'etica di Democrito"*, Sophia, 1942, 207-58.

Stewart, Z. *"Democritus and the Cynics"*, HSCP, 63 (1958), 179-91.

Stokes, M. C. *"Parmenides fr. 16"*, CR, 1961, 193f.

Stokes, M. C. *bak.* Kirk, G. S.

Strang, C. *"The Physical Theory of Anaxagoras"*, Archiv für Geschichte der Philosophie, 1963, 101-18.

Stratton, G. M. *"Theophrastus and the Greek Physiological Psychology before Aristotle"*, London, 1917.

Tannery, P. *"Pour histoire de la science hellène"*, 2nd ed. by A. Diès, Paris, 1930.

Tannery, P. *"La géométrie grecque"*, Paris, 1883.

Taylor, A. E. *"On the Date of the Trial of Anaxagoras"*, CQ, 1917, 81-7.

Taylor, A. E. *"A Commentary on Plato's"*, Timaeus. Oxford, 1918.

Taylor, A. E. *"The Parmenides of Plato translated into English"*, Oxford, 1934. (On the Work of Zeno.)

Theiler, W. *"Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles"*, Zürich and Leipzig, 1915.

Thiele, G. *"Zu den vier Elementen des Empedocles"*, Hermes, 1897, 68-78.

Topitsch, E. *"Die platonisch-aristotelischen Seelenlehren in weltanschauungs- kritischer Beleuchtung"*, Sitzungsberichte der Akademie in Wien, 1959, no. 4.

Toulmin, S. and Goodfield, J. *"The Architecture of Mauer"*, London, 1962.

Tugwell, S. *"The Way of Truth"*, CQ, 1964, 36-41.

Ueberweg-Praechter, Ueberweg, F. *"Grundriss der Geschichte der Philosophie"*, ed. K. Praechrer. 13th ed., Basel, 1953.

Untersteiner, M. *"Parmenide: Studio critico, frammenti, testimoniante, commento"*, Turin, 1925.

Untersteiner, M. *"The Sophists"*, K. Freeman. Oxford (Blackwell), 1954.

Untersteiner, M. *"Parmenide: testimoniante e frammenti. fntrodupone, tradtqione e commento"*, Florence, 1958.

Untersteiner, M. *"Zenone: testimoniante e frammenti"*, Florence, 1903.

Usener, H. *"Epicúrea.* Leipzig", 1887.

Ushenko, A. *"Zeno's Paradoxes"*, Mind, 1946, 151-65.

Verdenius, W. J. *"Parmenides, some Comments on his Poem"*, Groningen, 1942.

Verdenius, W. J. *"Notes on the Presocratics"*, Mnemosyne, 1947, 271-89, 1948, 8-14.

Verdenius, W. J. *"Empedokles' Doctrine of Sight"*, Studia Vollgraff oblata, Amsterdam, 1958, 155-04.

Verdenius, W. J. *"Parmenides B2. 3"*, Mnemosyne, 1962, 237.

Verdenius, W. J. And Waaszink, J. H. *"Aristotle on Coming-to-be and Passing-away"*, Leiden, 1946.

Vlastos, G. *"Ethics and Physics in Democritus"*, Philosophical Review, 1945, 578-92, 1946, 53-64.

Vlastos, G. *"Parmenides" Theory of Knowledge* TAPA, 1946, 66-77.

Vlastos, G. *"The Physical Theory of Anaxagoras"*, Philosophical Review, 1950.

Vlastos, G. *"Review of Cleve, The Philosophy of Anaxagoras"*, Philosophical Review, 1950, 124-6.

Vlastos, G. *"Theology and Philosophy in Early Greek Thought"*, Philosophical Quarterly, 1952, 97-123.

Vlastos, G. *"Review of Zafiropoulo, L'ecole Êléate, Gnomon"*, 1953, 166-9.

Vlastos, G. *"Review of Kirk and Raven,* Philosophical Review", 1959, 532-5.

Vlastos, G. " *Review of Frankel's Wege und Formen"*, Gnomon, 1959, 193-204.

Vos, H. *"Die Bahnen von Nacht und Tag"*, Mnemosyne, 1963, 18-34.

Waerden, B. L. Van der. *"Zenon und die Grundlagenkrise der griechischen Mathematik"*, Mathematische Annalen, 1941, 141-61.

Waerden, B. L. Van der. *"Science Awakening"*, Groningen, 1954.

Wasserstein, A. *"A Note an Fr. 12 of Anaxagoras"*, CAE, i960, 4-5.

Wasserstein, A. *"Review of Sambursky's Physics of the Stoics"*, *JHS*, 1963, 186-90.

Waszink, J. H. *bak.* Verdenius, W. J.

Wehrli, F. *"Die Schule des Aristóteles: Texte und Kommentar* (Basel)", Heft I: Dikajarchos, 1944; Heft II: Aristoxenos, 1045; Heft V: Straton von Lampsakos, 1950; Heft vii: Herakleides Pontikos, 1953; Heft viii: Eudemos von Rhodos, 1955.

Weiss, H. *"Democritus' Theory of Cognition"*, CQ, 1938, 47-56.

Weizsâcker, C. F. Von. *"The World-View of Physics"*, 1952 (trans. by Maqorie Grene from 4 th German ed., 1949).

Weizsâcker, C. F. Von. *"The Relevance of Science: Creation and Cosmogony"*, London, 1964.

Wellman M. *"Die Georgika des Demokritos"*, Abhandlungen der preussischen Akademie, 1921, no. 4.

Wellmann, M. *"Die Oucnrà des Bolos Demokritos und der Magier Anaxilaos aus Larissa"*, Abhandlungen der Preussischen Akademie, 1928, no. 7.

Wellmann, M. *"Spuren Demokrits von Abdera im Corpus Hippocraticum"*, Archcion, 1929, 297-330.

West, M. L. *"Anaxagoras and the Meteorite of 467 b.c."*, Journal of the British Astronomical Association, 1960, 368-9.

Weygoldt G. P. *"Zu Diogenes von* Apollonia", Archiv für Geschichte der Philosophie, 1888, 161-71.

Whewell, W. *"The Philosophy of the Inductive Sciences"*, 2nd ed., 2 vols., London, 1847.

Wightman, W, P. D. *"The Growth of Scientific Ideas"*, Edinburgh, 1950.

Wilamowitz, U. Von. *"Platon"*,2 vols., Berlin, 1920.

Wilamowitz, U. Von. *"Die* Καθαρμοί *des Empedokles"*, Sitzungsberichte der preussischen Akademie (SBB), 1929, 626-61.

Wilamowitz, U. von. *"Der Glaube der Hellenen"*, 2 vols., Berlin, 1931-2.

Willerding, F. *"Studio Hippocratica"*, Gõttingen, 1914.

Willey, B. *"The Seventeenth-Century Background"*, London, 1942.

Wisdom, J. O. *"Why Achilles does not fail to catch the tortoise"*, Mind, 1941,58-73.

Woodbury, L. *"Parmenides on Names"*, HSCP, 63 (1958-9), 145-60.

Zafiropoulo, J. *"Anaxagore de Clazomene. Le mythe grec traditionnel de Thaïes à Platon.* II. *Théorie et fragments"*, Paris, 1948.

Zafiropoulo, J. *"L'École Jaléete- Parménide-Zénon-Mélissos"*, Paris, 1950.

Zafiropoulo, J. *"Empedocle d'Agrigente"*, Paris, 1953.

Zeller-Mondolfo. *"La Filosofa dei Greci"*, Part I, vol. I, Florence, 3rd ed., 1951; vol. n, 2nd ed., 1950; vol. iv, 1961.

Zeller-Nestle. E. Zeller, *"Die Philosophie der Griechen"*, 1. Teil, 1. Hälfte (1923) and 2. Hälfte (6th ed., 1920), edited by W. Nestle (Leipzig).

Zimmer H. *"Philosophies of India"*, London, 1951.

# DİPNOTLAR

## ÖNSÖZ

1. Bu ifadelerin yazılmasına neden olan eleştirmen Stephen Toulmin, *Architecture of Matter* (s. 296) adlı çalışmasında *bunun şimdi de, tıpkı bilimin başlangıcında olduğu gibi nasıl tekrarlandığını* anlatıyor.
2. A. J. Ayer, *Philosophy and Language* (açılış töreni konuşması, 1960, *Clarity is not Enough*'da tekrar basım, ed. H. D. Lewis, 1963, s. 403); ve Cicero, *De officiis*, 2.2.5.

## KAYNAKLAR HAKKINDA

1. Ich schätze mich glücklich, dass es mir vergönnt war, den besten Teil meiner Kraft den Vorsokratikern widmen zu können (*Neue Jahrbb. f. d. klass. Altertum*, 1923, 7s).

## I - ELEALILAR

### A. PARMENIDES

#### (1) Dönemi ve Yaşamı

1. bak. *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s. 415, dn. 7 ve s. 23 ff., 32'den aşağıya.
2. Burnet, *EGP*, 169 f.; KR, 263 f. Ayrıca bak. *Theaét.* 183 e, *Soph.* 217c. Farklı görüşler ele alınmış; örneğin bak.. ZN, 681-3 (not); Ueberweg– Praechter, 81 f.; Mansfeld, Offenbarung, 207.
3. θέσπιε κοῦρε Av. 977. bak. W. J. Verdenius, *Mnemos.* 1947, 285 (daha önce Nestle, ZN, 728 tarafından).
4. D.L. 9.23, Speusippus'un *In the First Book on Philosophers*'ından alıntı. Plutarch (Adv. Col. 1126a) burada yurttaşların Parmenides kanunlarına uygun şekilde her yıl yemin ettiklerini ekliyor. Daha belirsiz bir referans Strabo 6.1, s. 252'de vardır. (DK, A1 ve 12) Bu politik aktivite konusunda diğer Sokrates öncesi filozoflar gibi Parmenides'ten de kuşkulanmak için sebep yoktur fakat Jaeger'in tedbirli ifadeleri (Aristoteles, Ing. tr. p. 2, 454, n. 1) de dikkate alınmalıdır. E. L. Minar (AJP, 1949, 41-55) Parmenides'in politik görüşleri ile sosyal konumu ve var olmak, görünmek hakkındaki felsefi kavramları arasında bir bağlantı olduğundan kuşkulanıyor.
5. Aristoteles'in kendi ifadesi sadece Platon'un *Soph.* 242 d'deki tesadüfi ifadesinden kaynaklanmış olmalıdır ki burada iki adam arasındaki bağlantıdan hiç söz edilmez ve bu durum bana, başkaları farklı düşünse de son derece ihtimal dışı geliyor. (bak. KR 265)

#### (2) Yazıları

1. Diels (*Lehrgedicht*, 26) Simplikios'un kopyasının eksiksiz olduğunu ve muhtemelen Akademi kütüphanesinde bulunduğunu belirtiyor, öte yandan Proklos farklı bir MS kullanmıştır. Burada bir kanıt alıntısı yapmaksızın Aristoteles'in kopyasının Theophrastos'unki kadar iyi olmadığını belirtiyor. Fr. 16 onun aklındaki şeyin bir örneği olabilir ama asıl açıklama muhtemelen Theophrastos'un daha özenli olduğu ve daha az doğaçlama alıntı yaptığı şeklindedir.

2. J. Beaufret'ye göre, Νυκτιφαὲς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς şeklindeki dize, "un des plus beaux vers de la langue grecque" olmalıdır (*Le Poeme de* P., 8). En azından, Diels'in de işaret ettiği gibi Parmenides'in belli bir espri anlayışına sahip olduğunu ve bir cinas yapmış olmasının mümkün olabileceğini gösteriyor. bak. S. 79'dan aşağıya. Onun tarzına dair antik dönemdeki eleştiriler Diels tarafından toplanmıştır, *Lthrgedicht*, 5 ff.

**(3) Temel Bir Problem**

1. Parmenides'e dair erken dönem düşünürlerinin eleştirileri, muhtemelen Herakleitos'u hariç tutarsak, pek belirgin değildir. K. Reich'ın Anaksimandros'un ἀπείρου kavramını var-olmayış olarak tanımlama çabası ve fr. 6.9'un παλίντροπος κέλευθος kavramında Pythagorasçı yeniden doğuş doktrinlerine bir referans bulma gayretinin başarılı olduğu söylenemez. İkincisi için bak. H. Schwab, Anz. fd. Altertumswiss. 1956, 146f. Bazıları fr. 4'te bazı Anaksimenes eleştirileri de görmüştür, şununla karşılaştırın; s. 50'den aşağıya.

**(4) Önsöz**

1. Bazıları Önsöz'ün aşağıda verilen kısmının yüzeysel olduğunu söylüyor ve ayrıntılardaki zorluğu görmezden geliyorlar. Bununla ilgili eksiksiz bir çalışma J. Mansfeld, *Offenbarung des Parmenides*, ch. 4.'te bulunabilir. Burada bu hususa daha fazla yer ayıramıyoruz, öte yandan yaptığım Mansfeld okumaları, diğer bilim adamlarında da olduğu gibi beni, Parmenides'in gizemli yolculuğunun bütün detaylarını ortaya koyma ve bunları tam anlamıyla tutarlı hale getirmek için zorlama teşebbüsünün doğru bir yaklaşım olduğu konusunda şüpheye düşürdü. Elbette ki Mansfeld'in bazı yorumları son derece spekülatiftir, örneğin v. 3'teki εἰδώς kelimesinin, Parmenides'in ilhamını Tanrıça'dan çoktan almış olduğu ve bu yüzden geri dönüş yolunda olduğunu ima ettiği fikri gibi (Mansfeld bu noktaya geniş yer ayırır) ya da v. 12'deki λαίνος οὐδός ile A. 37'deki kâinatın "sağlam duvarı" arasında bir bağlantı olduğu iddiası. Yazarın çalışması kapsamlı ve bağımsız bir eserdir ve okurun güvenilir bir şekilde başvurabileceği, önceki araştırmacıların çok değerli sonuçlarını içermektedir. Parmenides'i ciddi bir şekilde çalışan bir öğrenci için vazgeçilmezdir, bilhassa şimdiden kullanabildiği argümanların mantıksal formlarının daha sonraki terminolojide neler olduğuna karar verme hususunda. Ama herkes kendi yolunda gitmelidir. Buradaki yaklaşım farklıdır ve ben de Mansfeld'den farklı noktaya düştüğüm bütün hususları burada belirtmek gibi bir yola girmedim.
2. Fr. 1, Sext. *Math*. 7.111. Bu noktadan itibaren yorum, şiirin yorumuyla birlikte yapılan bir tercüme halini alacaktır. Tercüme zorluklar ve alternatif olasılıklarla doludur. Bunlar dikkate alınacak ve yorumlama seçeneği dipnotlarla kullanılacaktır. Tercümeye dair daha genel meseleler ise metinde ele alınacaktır.
3. Önsöz'ün karakteri için özellikle bak. Nestle, ZN, 726-9; Bowra, *CP*, 1937, 97-112; Frankel, *Wege u. Formen*, 158-73; Diels, *Lehrgedicht*, Kranz, *SB Preuss. Ak*. 1916, 1158-76.
4. Karş. örneğin v. 5 ile *Il*, 2.390, *Od*. 6.261, 24.225; v. 15 ile Hes. *Th*. 90, *Od*. 16. 286-7, 19.5-6; v. 25 ile *Il*. 18.385; v. 27 ile *Il*. 6.202, *Od*. 9.119. E. A. Havelock da *HSCP*, 1958'de Odysseus'un yolculuğunun temel model olduğunu ve bu Odysseia motifinin şiirin felsefi kısımları boyunca devam ettiğini söyler. Doğal olarak atların ve savaş arabasının farklı bir

çağrışım dizisine ait olduğunu kabul eder. (v. 4'teki πολύφραστοι ἵπποι Akhileus'un atlarıdır, bu ilk kez Diels tarafından yapılan bir çağrışımdır) fakat o buna, diğerleri gibi büyük bir istisna olarak bakmaz. *Odysseia* ile paralellikler Mansfeld tarafından da kurulmuştur; *Offenbarung*, 230.

5. Δίκη Ἱππόλυτος kelimesine olan referans önemli. Cf. Orph. fr, 158. Diels ve başkaları şiirlerden alıntı yapıyorlar, *Dem.* 25.11 (Orph. fr. 23) ve bu paralelde Orpheusçu şiirin antik olduğunu kanıtlıyorlar. Bu konuda bak. Gruppe, *Rhaps. Theog.* 708; Dieterich *Kl. Schr.* 412 f.; Kern, *De theogoniiz*, 52. Şiirin ilerleyen kısımlarında 6. 4 ff'de fanilerin aşağılayıcı bir şekilde reddedilmeleri, Orph. fr. 233'e yapılan bir atıf gibi görünüyor. Hem Parmenides hem de Orpheusçu yazarda fanileri azarlamak, temelde onların cehaletlerine yönelik oluyor. Bu yüzden v. 3'teki εἰδότα φῶτα muhtemelen bunun dinsel inisiyasyonla ilgili imalarını taşıyor. (Örn. bak. Bowra, 109) Bunu ayrıca gelecek dünyada Eleusisli inisiyelere garanti edilen ve onların en büyük zevklerinden biri olan ışıkla da karşılaştırabiliriz. (Ar. *Frogs*, 455 f).

6. Diels, *Lehrgedicht*, 14 f., Radloff'un *Aus Sibirien*, 11,3 ff'ye atfen, Parmenides'in görüsünü yine K. Meuli'nin *Hermes*, 1935, 171 f.'sindeki şaman şiirine bağlıyor. *Gks and Irrational*, ch. 5'te Dodds gerçek bir tarihsel bağlantı kurarak bunu ticaret ve kolonileşme yoluyla Yunanlılar ile Sibirya'daki şamanistik kültür arasındaki alışverişe bağlıyor. Genel bağlamda şamanistik yolculuk için bak. Norah K. Chadwick'in *Poetry and Prophecy*, burada son kısım (*Şamanlar Arasında Ruhsal Yolculuk*) bu deneyimlerin evrenselliğini vurgulamakta. Ayrıca ana temalar arasında "yukarıdaki parlak Göklere yapılan yolculuklar", bunun yanı sıra yeraltı dünyasına yapılanlar da var ve "bu seferlerde insanlar genellikle doğaüstü varlıkların özellikle de doğaüstü kadınların yardımlarına ihtiyaç duyarlar" (karşılaştırın; Heliades) W. Burkert (*Weisheit u. Wiss.* 130) bu inanca dair kanıtlar sunuyor, "şamanistik uygulamalar M. Ö. 6. yüzyılda Güney İtalya'da hâlâ geçerlidir". Bununla birlikte Eliade'nin Şamanizm üzerine çalışması (1964'ten beri gözden geçirilmiş İngilizce basımı mevcuttur) bu terimi Yunan uygulamaları ve inançları bağlamında kullanmakta fazla acele etmememiz yönünde bizi uyarıyor. Hint-Avrupalılar arasındaki şamanistik ideoloji ve tekniklerle ilgili bölüme bakınız (s. 375 ff).

7. Hes. *Th. Gece* ve *gündüzün*, büyük bronz eşikten geçerken birbirlerini selamladıklarını, birinin içeri girerken diğerinin çıktığını söyler. Parm. 1. 11, *Od.* 10.86 da sözel olarak modellenmiştir. ἐγγὺς γὰρ νυκτός τε καὶ ἤματός εἰσι κέλευθοι.

8. Bu, Meuli tarafından gösterilmiştir, *op. cit.* 172 f.

9. Dodds'un şaman tanımı, *Gks and Irrational*, 140.

10. Hermann Frankel kadar duyarlı olan bir eleştirmenin sözleri de dikkate değerdir. Parmenides bir filozoftur ve felsefi bir metinde kişi, konunun lisandan bağımsız olarak ve oldukça gelişigüzel bir şekilde kendi adına konuştuğunu varsayma eğilimindedir. "Yine de" (diye tercüme ediyorum) "pek çok temel yanlış anlama ortaya çıkmakta ve bunların, doktrinin kendisinde bulunan en iyilerinin, en bireysel ve canlı olanlarının çoğu kaybolmaktadır, ta ki biz bu çalışmayı, yazıldığı dönemin bir epik şiiri olarak okuyacak şekilde

zihinlerimizi hazırlayana ve gerçek tarihsel fenomeni kavramak için lisanın aracılığını kullanana dek." (*Wege und Formen*, 157) "Arkaik dönemde kelime ile düşünce, konuşma ile konuşmanın konusu tek bir şeydir ve bu, Parmenides için de özel bir manada doğrudur" (*a.g.e.* 158).

**(5) Sorgulamanın İki Yönteni: Biri Gerçek, Diğeri İmkânsız**

1. Daha sonraki bir notunda (*Mnemos*, 1962, 137) fikrini gözden geçirmiş ve öznenin ἀληθείη olduğu savı lehinde konuşmuş, bunu mantıksal bir kategori değil, fakat "şeylerin gerçek doğası" olarak almıştır. Bizi fr. 8. 51 ve 1. 29'u karşılaştırmaya davet eder.
2. bak. *CQ*, 1960'daki "*Eleatic Questions*" makalesi. Yukarı bahsedilen diğer görüşlere dair referanslar, Burnet'nin *EGP*, 178 f.'si hariç orada bulunabilir. Patin ve Calogero da εστιν kelimesinin belirli bir öznesi olmadığını ileri sürmüşlerdir. Bu fikirlere dair en kapsamlı inceleme Mansfeld, *Offenbarung*, 44-55'de bulunmakta. Kendisi de Parmenides'in söz konusu mantığı kullanmasının bir özne arama zorunluluğunu ortadan kaldırdığını düşünüyor (s. 58). Tartışmasında Owen'dan hiç söz etmiyor.
3. "Abeslikler ve basmakalıp sözler, felsefede sıklıkla olduğu gibi açıkça veya ima yoluyla inkâr edildiği, unutulduğu veya görmezden gelindiği zaman empatik bir onaylamayı hak ederler" (J. R. Bambrough, *Proc. Arist. Soc.* 1960-1,215).
4. Gorg. Fr. 3; DK, ii, 280. 11 ff. Ayrıca bak. Reinhardt, *Parm.* 36.
5. Mansfeld'in versiyonu için tercüme notuna bakınız. Fr. 3'ün doğrudan fr. z'yi takip ettiği şeklindeki genel kabul görmüş fikre karşı çıkıyor ve aralarına yerleştirildiği taktirde, desteklediği mantığı verecek olan varsayımsal bir dize öneriyor (s. 82).
6. K. von Fritz, Yunan felsefi ve bilimsel terimlerinin tarihine dair bir araştırmanın, filozofik ve felsefe-öncesi düşünce arasındaki bağıntıları sorgulamak için eşsiz bir fırsat sunduğunu belirtmiştir. Çünkü Yunanlar felsefi terminolojilerini tamamen kendi dillerinde geliştirdiler, bizim gibi yabancı kaynaklardan değil. Dolayısıyla kullandıkları terimler ya doğrudan doğruya genelde konuşulan kelimelerden ya da bu tür kelimelerin uyarlanmasından doğan kelimelerdir (*CP*, 1943, 79).
7. Homeros'taki νόος ve νοείν hakkında daha fazla örnek ve analiz için bak. von Fritz, *CP*, 1943, 79-83. Burada söylenenler onun mükemmel makalesine ve bu kelimelerin Sokrates öncesi felsefedeki kullanımına dair *CP*, 1945, 223-41 ve 1946, 11-34'de bulunan daha sonraki çalışmalara çok şey borçludur. (*Cf.* cilt 1, 426, n. 1) Yazarın Homeros'a dair nihai düşüncesi, orada bulunan bütün anlamların "bir durumun gerçekleştirilmesi olarak tanımlanabilecek olan tek bir orijinal ve temel konseptten türetilebileceğidir." Bunun görmeyle olan bağlantısı Sainte-Beuve tarafından *Cahiers*'inde pek güzel ifade edilmiştir: "Homère dit *noeo* - je vois, je conçois. Voir et concevoir, c'est la même chose, ce n'est plus la sensation, c'est déjà la pensée, La perception."
8. Von Fritz (*CP*, 1945, 226) Hesiodos'ta üç pasajda νοος kelimesinin sadece sersemlemiş değil aldanmış anlamına geldiğini saptıyor. Bunlar *Theog.* 537; *Erga*, 323 ve 373'tür. 573 meşhur Prometheus ve Zeus hikâyesine bir referanstır. Prometheus payları böler Διός

νόον ἐξαπαφίσκων, Zeus'un νόος'sunu aldatmaya çalışmaktadır (veya düşünmektedir); öte yandan herkesin bildiği gibi Zeus'un νόος'u aldanmaz. *Erga*, 323'te νόος'u aldatan şey κέρδος'tur. Bu, Homeros'taki pasaja anlam bakımından çok yakındır; burada νόος, von F.'nin deyişiyle duyguları yüzünden sersemlemiş veya körelmiş anlamına gelir. Bir tür aldatmanın söz konusu olduğuna dair tek açık işaret *Erga*, 372'tür; bu satır şehvetli bir kadının birinin νόος'sunu afallatmasına izin vermekten kaçınmak gerektiği uyarısı yapılır. Bununla beraber bu üç pasaj "sersemlemiş bir νόος'tan aldatılmış bir νοος'a geçişin ne kadar kolay olduğunu" gerçekten tasvir etmektedir. (von F., *CP*, 1945, 226).

9. *An. Poss.* 100 b 5, Oxford trans.; *Gen.* an. 736b27; *Metaph.* 1070 a 25. Son pasajda editörler arasında sadece Jaeger (Oxford Text, 1957) söz konusu kelimeleri "postea addita ut videtur" şeklinde paranteze alıyor. Bunun sebebini belirtmiyor ama her hâlükarda okuyucu onun *De an.* 413 b 25'e atıfta bulunduğuna dair şüpheyi paylaşıyor, nitekim burada Aristoteles νόος kelimesinin "farklı sınıftan bir *psykhē* olduğunu ve sadece bunun yok olabilir olandan ayrılan ebedi unsur olabileceğini" belirtiyor. *De. an.* 3.5'te νόος unsurunun aktif ve pasif bölümlere ayrılmasına dair belirsiz doktrini burada ileri sürmeye gerek yok, ancak νόος unsurunun en azından bir türünün ayrı ve ebedi olduğu da söylenmektedir. (430 a 23).

10. James Adam, *Cambridge Prelections*, 33. Ilahi olanla karşılaştırıldığında insan kavrayışının yetersiz oluşuna karşı çıkan düşünürler νοῦς, νοεῖν kelimelerini bu bağlamda kullanmıyorlar. bak. Herakleitos, fr. 78, 79, 83; Alkmaion, fr. 1; Ksenophanes, fr. 34; cilt 1, s. 344, 396 f., 413. Buna en yakın yaklaşım Ksenophanes'in Tanrı'nın νόημα bakımından insana benzemediğini söylemesidir. Bizzat Parmenides de, faniler yığınını hor görürken onların πλακτόν νόον'unu ilk zikreden kişidir (6.6). Birinin bir dönemde bunu yapması kaçınılmazdı, fakat buradaki ifade bir paradoks veya oksimoron izi taşımış olmalı, tıpkı 7.4'deki ἄσκοπον ὄμμα gibi.

**(6) Gerçek Yol ve Sahte Yol**

1. Mansfeld (*Offenbarung*, 31 ve 34) anlaşılan söz konusu olanın *kendi* varoluşlarına dair fanilerin inancı olduğunu düşünüyor. Onun tarafından bu husus tartışılmıyor ve bu son derece beklenmedik bir durum.

2. Bernays, *Ges. Abh.* 1, 62, n. 1; Kranz, *SB Preuss. Ak.* 1916, 1174: "Dieses bleihen die Ecksteine der Geschichte der Vorsokratiker: Heraklit z'tt'ert und bekämpft Pythagoras, Xenophanes und Hekataios, nicht Parmenides: dieser aber zitiert und bekämpft Heraklit." Daha sonraki bir makalede (*Hermes*, 1934, 117 f), Herakleitos bu konuda halefleri kadar ileri gitmez (die Anhänger Heraklits), nitekim Kranz eleştirilerin hedefinde onların olduğunu varsayar. Bir örnek alıntılar ve Hippokratesçi *De Victu* makalesinin Herakleitos'a benzetildiğini söyler. Kendisi Herakleitos ile Parmenides'in çalışması arasında sadece on yıllık bir zaman boşluğu olduğunu iddia etse ve Herakleitos'u 490'dan Parmenides'i de 480'den sonrasına yerleştirse de Ἡρακλείτειοι (ilk kez Platon tarafından zikredilmiştir) veya φάσκοντες Ἡρακλειτίζειν için, herkes tarafından bilinir hale gelecek kadar fazla zaman yoktu (Ar. *Metaph.* 10.103.11). Bu tartışmanın iki tarafından diğer bilim adamlarına dair referanslar için bak. Mansfeld, *Offenbarung*, 1, nn. 1 ve 2.

3. Karş. Ar. *Metaph.* 1005b23 ἀδύνατον γαρ ὀντίνουν ταὐτόν ὑπολαμβάνειν εἶναι καί μή εἶναι, καθάπερ τινές οἴονται λέγεῖν Ἡρακλείτου .
4. En azından göz ve kulak. Burada dilin tat almaktan ziyade konuşma organı olarak sunulduğu muhtemelen doğrudur (bak. Mansfeld, *Offenbarung*, 43).

**(7) Tek Gerçek Yol: "Olanın" İzleri**

**(a) O Ebedidir, Ne Var Olmakta Ne Yok Olmaktadır**

1. Gorg. Fr. 3 DK, *ap.* Sext. *Math.* 7.71. Ayrıca bak. *Önceki sayfadaki tercüme üzerine notlar.*
2. *Tim.* 38c2-3, 37e-38a (ter. Cornford). Frankel'in, Parmenides'in kelimelerinin aynı ayrımı ifade etmediği yönündeki argümanı beni ikna etmedi (*Wege u. Formen*, 191, n. 1). Bilhassa v. 5'te geçen ποτε kelimesine dair ilave, bunu tanımlamaktan ziyade *geçmiş ve geleceğin reddini* vurguluyor gibidir.
3. *Phys.* 191a30 οὔτε γάρ τό ὄν γίγνεσθαι –εἶναιγάρ ἤδη– ἐκ τε μή οὔτος οὐδέν ἄν γενέσθαι. Karş.185a3 οὐ γάρ ἔτι ἀρχή ἔστιν, εἴ οὐ μόνον καί οὕτως ἐν ἐστίν. ἡ γάρ ἀρχήτινός ἡ τίνων.

**(b) Dalmı ve Bölünemezdir**

1. Şaşırtıcı sayıda bilim adamı burada Anaksimenes'e yapılmış bir atıf görmekte. Bu bana fazla zoraki geldi.
2. Karşılaştırınız; von Fritz, *CP*, 1943, 91. Burada yaptığı alıntı *Il.* 15. 80ff. ve çok seyahat etmiş bir adamın *noo*sunu gördüğü diyarların üzerinden "hızla geçiveren" olarak tanımlıyor.
3. Pythagorasçı kozmogoni tanımı için bak. cilt 1, 278ff.
4. Democr. Fr. 156, s. 392, n. 3 ve aşağısı. Karşılaştırınız; Arist. *Metaph.* 985b 4ff. Buradaki atıfın, bu sürekliliğin tamamen geçici olduğunu (*CQ*, 1960, 97) ima ettiğini söyleyen Owen'ın iddiasına karşı, *vv.* 22-5'teki iyi kurulmuş yorumu savunmak sanırım bu noktada zaruridir. οὐδέ διαιρετόν ἐστίν açıkça yepyeni bir noktayı gündeme getiriyor; bu, bir önceki kısımda yer alan γένεσις καὶ ὄλεθρος ibaresinin iptal edilmesine dayanmıyor. πᾶν ἐστίν ὁνοῖον ibaresinin gerçekliği, hiç kuşkusuz v. 11'de bulunan neticeye dayanmakta. ἡ πάμπαν πελέναι χρεών ἐστίν ἡ οὐχί, yani "olanın" mevcut hale parça parça gelmesine olanak verecek şekilde geçici bir üretim prosesinin mevcut olmadığını anlatıyor. Fakat birkez yerleştikten sonra bunun daha mantıklı bir neticesi vardır, zira herhangi belirli bir anda (ya da daha ziyade bütün Parmenidesçi mantığın izin verdiği şekilde sürekli bir şimdiki anda) *olan* tam olarak mevcut olur, dereceler halinde değil; ve bundan şu sonuç çıkarılabilir ki bu süreklidir ve "kendisiyle temas halindedir", geçici bir ardışıklık bağlamında değil, ama gerçek anlamda. v. 23'teki τῇ geçici olmanın bir referansı olamaz. v. 6'da daha önce de geçen συνεχές Owen tarafından bir önceki satırda geçmiş ve geleceğin reddinin sebebi olarak alınıyor ve bu kelimenin anlamına sıradaki soru ile karar veriliyor: "Onun hangi doğumunu arayacaksın?" Fakat *vv.* 3-6 το ἐόν kelimesinin bütün karakteristiklerini sıralıyor ve bunlar daha sonra v. 6 ve sonrasında birer birer ele alınıyor. τίνα γὰρ γένναν κτλ ilk özelliğin kanıtıyla başlıyor (ἀγένητον); bunun συνενές ile ilgisi yoktur. Solmsen (*Arist.'s System*, 4) "πᾶν ἐμλεόν ἐστίν ἐόντος ifadesi her ne kadar boş aralıkları reddedi-

yor gibi görünse ve "Parmenides'in bazı takipçileri tarafından öyle anlaşılmış olsa da" diyor, "bu ifadeyi bu anlamda almak Parmenides'in daha fiziksel veya uzamsal bir yapıya dair kavramlarla ilgili son derece katı ontolojik düşüncesinin mazur görülemez bir tercümesi olacaktır". Oysa bana bu ifadenin bizzat kendisi, Parmenides'in düşüncesinin, uyuşmaz modern terimlere çevrilmesi gibi görünüyor.

**(c) Hareketsizdir ve *Peirata*da Bütün Halinde Bulunur**

1. Bu iki Homerik son şunlardır; ἀμφὶς ἐνέργει (v. 31) ve Μοῖρ' ἐπέδησεν (v. 37). Aynı şekilde *Il.* 13. 706 ve 22. 5. ἀτλεύτητον *Il.* 4. 175'te ortaya çıkar (ἀτελευτήτῳ ἐπὶ ἔργῳ) ve 1. 527'de Zeus başını aşağı doğru eğerek onayladığı şeyin ἀτελεύτητον olmayacağını söyler. Bu da onun τετελεσμένον ἔσται olduğunu söylemekten çok farklı değildir (karş. *Parm.* 8.42), nitekim Homeros'ta bu genellikle *başarılmış* ve *tamamlanmış* anlamında karşımıza çıkmakta. Geçmiş örnekler burada ἀτελεύτητον tabirini *sonsuz*dan ziyade *kusurlu*, *tamamlanmamış* olarak çevirmenin doğru olacağını yeterince gösteriyor. μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν şeklindeki ifade (v. 26) vakur ve yüceltilmiş bir etki veriyor. δεσμοί (δεσμὰ) ve πείρατα *H. Hymn Ap.* 129'da bir araya getirilmekte. οὐδ' ἔτι δεσμὰσ' ἔρυκε λύοντο δὲ πείρατα πάντα burada tam anlamıyla eşanlamlılar; bu da bizi *Il.* 14. 200f.'de geçen πείρατα γαίης ᾽ωκεανόν τε ile Porphyry tarafından bilinmeyen bir şairden yapılan bir alıntı olan ὠκεανός τῷ πᾶσα περίρρυτος ἐνδέδεται χθών arasında bir karşılaştırma yapmaya davet ediyor (Schol. *ad. Il.* 18. 490, alıntı. Onians, *Origins of European Thought,* 316). Ayrıca karş. *Od.* 12. 179'da Odysseus'un yoldaşlarının onu direğe bağlarken söylediği cümle; ἐκ δ αὐτοῦ πείρατ' ἀνῆπτον, v. 26'dakine benzer bir dil ayrıca Hesiod'un yılanı tasvir edişinde de görülüyor; ἐν μεγάλοις παγχρύσεα μῆλα φυλάσσει (*Th.* 335). Burada πείρατα yılanın kıvrımlarıdır. Theognis (140) adamların πείρατ' ἀμηχανίς içinde sıkıca bağlandığını söyler.

2. Platon, *Rep.* 616c; *Orph.* Fr. 54 Kern. Orfik teogonilerin tarihine ve bunlarda geçen çeşitli unsurlara dair bak. Guthrie, *Orph. And Gk. Rel.* 73ff. Burada önemli olan elbette derlemenin tarihinden ziyade belirli bir bileşenin tarihidir. Diels ve Kern, Hieronym versiyonu derleyen kişinin bu noktada Platon'a dayandığının çok açık olduğunu düşünüyorlardı. "sin vero Platoni Orphica ante oculos obversata esse credas, idem efficias quod volumus, imitatorem antiqui carminis Orphici esse Hieronymum" (Kern, *De theogg.* 33). Platon'un Orfik teogonierden haberdar *olduğu* bunlara yaptığı atıflardan ortaya çıkmakta; örn. *Philebus*, 66c, burada bir dizeyi harfi harfine almıştır.

3. Bu net açıklama Frankel kendi alternatif görüşünü ortaya atana kadar genel kabul görmüştür. Yazar, hareketin bir tür değişim olduğunu ve tüm değişimlerin varlık haline gelme ve geçip gitmeye dair mantıksız kavramı içerdiğini ileri sürüyor. Fakat bu Parmenides'in söylemediği pek çok şeyi metne eklemektir, ayrıca varlık haline gelme ve yok olmanın hareketin herhangi bir eylemine dahil oluşu da bir açıklama yapılmadan son derece belirsiz kalıyor. Bu argüman kesinlikle Parmenides'in kendi öncüllerine ekleyebileceği türdendi; herhangi bir şeyin hareketi, onun daha önce *olmadığı* bir yere gittiğini ve şu anda *olmadığı* yerde daha önce olduğunu ima eder; ve *olmadığı* yer düşünülebilir olmadığı için, mekânda-

ki hareket de kavranamazdır. Fakat eğer bu noktada bizim anlamamızı istediği şey buysa, okuyucusunun hayal gücüne çok fazla şey bıraktığını söylemek gerekir. İki İngiliz bilim adamı G. S. Kir ve M. C. Stokes yakın zamanda Frankel'in fikrine dayanan bir görüş ortaya attılar (*Phronesis*, 1960,1-4). Varoluşun çokluğu ile yapılan açıklamanın Parmenides'te hiçbir temeli olmadığını iddia ediyor ve bunu, Platon'un yüzeysel okunuşuna atfediyorlar (*Theaet.* 180e 3-4), fakat ben buraya kadarki yorumu desteklemek için bu pasajın ortaya konulması gerektiğini düşünmüyorum. Onların fikrine göre boşluğun yokluğundan çıkarılan argüman, Melissos tarafından gündeme getirilmiştir. Buna katılmıyorum, bunun harakete karşı kötü bir argüman olduğuna katılmadığım gibi (Matson, *CQ*, 1963, 29). Tuhaf bir şekilde Owen bu hususta Parmenides'in akıl yürütmesini tamamen tersine çeviriyor: "Bundan çıkan netice şudur ki, hareket var olamayacağı için, hareket için bir yer de olamaz" (*CQ*, 1960, 99, *v.* 42'ye referansla birlikte).

4. Aesch. *P. V.* 105; Eur. *Alc.* 965ff. Karş. Hel. 514 ve Maass, *Orpheus*, 268ff.
5. Xenoph. fr. 26.1: αἰεὶ δ᾽ ἐν ταὐτῷ μίμνει κινούμενος οὐδέν. Parm. 8. 29-30: ταὐτόν τ᾽ ἐν ταύτῳ τε μένον καί ἑαυτοί χοῦτως ἐμπεόον αὖθι μένει. Frankel'in μενεῖ kelimesinin (gelecek) nasıl okunacağına dair savı ilgisiz bir savdır (Wege u. Formen, 191); μένον... μένει şeklindeki tekrarın kendi tesiri vardır.
6. Karş. yine *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s. 388
7. Daha tam bir anlatım için, bazı spekülatif unsurlarla beraber, bak. Onians, *Origins of European Thought*, 310ff. Bu kelimenin tabii ki Homeros'ta daha genel kullanımları vardır; *Od.* 9. 284'te geçen ὑμῆς ἐπί πεὶ πειρασι γαίης gibi, ve ἀλέθρον ile daha gizemli bağlaçlar da yapılmıştır (ayrıca *Il.* 12.79'daki ἐφῆπται) οἴζύος , ἐριδος, νίκης; fakat bunların hiçbiri somut anlamdna yapılan bir türetme ile tutarsızlık sergilemez.
8. Referanslar ve Yunanca metinler için bak. s. 51 ve *(c) Hareketsizdir ve bütün halinde bulunur* konusu dn.1 yukarısı.

**(d) Özetleme: Varlık-Halini-Almak, Hareket ve Değişim İçeriği Olmayan İsimlerdir**

1. Gnomon, 1953, 168.
2. Cornford bu noktada daha iyi bir rehberdir. Karş. *Plato and Parm.* 34, n. 1: *Tek varlık*ının düşündüğünü hiçbir yerde ileri sürmüyor ve onun yaşadığı tarihin hiçbir Yunanlısı veya daha uzun zaman sonra gelenler "A mevcuttur" ifadesinin "A düşünür" ifadesiyle aynı manaya geldiği iddiasını sadece saçmalıktan başka bir şey olarak görmemiştir... Parmenides elbette nesnesiz hiçbir düşüncenin olamayacağını savunmuştur ama şiirdeki hiçbir şey, düşünmenin, onun nesnesiyle aynı şey olduğu gibi bir yoruma destek vermiyor. G. Jameson düşünce ile onun nesnesinin aynı olduğu şeklindeki açık bir ifadenin, bu ikisini ayırmaktaki primitif yetersizlikle karıştırılması hatasına işaret eder (Phronesis, 1958, 22f). Ayrıca karş. Owen, *CQ*, 1960, 95, n. 5.
3. Bilhassa *değişmiş* ve *değişmek* manasında kullanılan çağdaş Yunanca kelimelerin ἀλλαίος ve ἀλλαιῦν olduğunu düşünürsek. Homeros'ta ἀλλοὶος kelimesi ἄλλος kelimesinin eşanlamlısı olabilir; *Od.* 16. 181f. ἀλλαιός μοι,Ε,είνε, φάνης... ἀλλά δὲ εἰματ᾽ ἔχεις

ve *Il.* 4. 258 ἡμὲν ἐνὶ πολέμῳ ἠδ' ἀλλοίῳ ἐπὶ ἔργῳ Burada ἀλλο kelimesinin kullanım tarzı manayı değiştirmez. Dolayısıyla Parmenides ἀλλο πάρεξ τοῦ ἐόντσ şeklinde olamayacağını zaten göstermiş olduğundan, geriye söylenecek bir şey kalmıyor.

Rengin genel anlamda bir değişimi ifade ettiğine dair olarak Frankel'in aydınlatıcı notlarına bakınız; *Wegel u. Formen*, 206 ,n. 2.

**(e) "Yuvarlak Bir Top" Gibidir**

1. Eğer onu doğru anladıysam, bu Owen'in *CQ*, 1960'taki ustaca yazılmış makalesinde aldığı pozisyondur, nitekim son cümle buradan alıntılanmıştır. Fakat bu türden o kadar farklı görünüşler sunuyor ki Parmenides'i yanlış yorumlamaktan gerçekten korkuyorum. Her durumda onun argümanı ancak uzun alıntılar yapmak ve kendi sözlerine yer vermek suretiyle anlaşılabilir. Parmenides'in karşısına çıkan başa çıkılmaz ifade zorluklarına haklı olarak işaret ediyor; "Zaman ve mekân içinde bütün varyasyonları bertaraf eden kanıtın bizzat kendisi, zamansal ve mekânsal ayrımları ima eden bir dil kullanmak zorundadır. Mevcut olanın daimi olduğunu söylemek zorundadır...; ve aynı şekilde kaldığını; ve bütün yönlerde tekdüze olduğunu. Tıpkı Parmenides'in olayların belirli durumlarının mevcudiyetini reddetmek suretiyle οὐκ ἐστίν ifadesinin sadece onun anlaşılmazlığını kanıtlayabildiği gibi. Bu yüzden de onları uygulayan bir kanıt vasıtasıyla zamansal ve mekânsal ayrımların sadece manasızlığını gösterebilir." (s. 100)
2. bak. Cornford, *The Invention of Space* (1936).
3. Bu bağlamda bilhassa von Weizsäcker'in *The Relevance of Science*, 145'de yer alan Einstein'ın uzay kavramına dair fikirlerine bakınız, özellikle şu cümlesine: "Belirli bir sınırın ötesinde ne başka galaksiler ne de boş uzay olabilir ancak sınırın bu tarafındakiyle aynı galaksiler olabilir."
4. Bizzat Parmenides bunu yazdığında aklından bir çember geçiyordu (fr. 5): "Benim için hepsi birdir (yani *sıradan*), başladığım yere tekrar geri geleceğim." Şiirde bu parçanın yeri ve dolayısıyla tam uygulanışı oldukça belirsizdir fakat her ne kadar bunu Proklos'teki tek bir atıftan biliyor olsak da, gerçekliğini Jameson'ın yaptığı gibi (*Phronesis*, 1968, 20f) sorgulamak biraz fazla oluyor. Büyük ihtimalle *Hakikatin Yolu*'ndaki tek *varlık*ın tanımına atıfta bulunmaktadır: σήματα (8.2)'den başlayarak Tanrıça ne olursa olsun diğerlerine ulaşabilir (Mansfeld, *Offenbarung*, 106).
5. Ar. *Phys.* 107a7; De Caelo, 286b10ff.; Metaph. 1016b16; De Caelo, 279a11ff.
6. Ar. *Phys.*213b22: "Pythagorasçılar da boşluğun mevcut olduğunu ve kâinata sonsuz nefesten girdiğini, kâinatın *farklı* şeyleri birbirinden ayrı tutan gerçek boşluk içinde nefes aldığını varsayıyorlardı"; yine *On the Pythagoreans* isimli çalışmasında (*ap.* Stob.: bk.z DK, cilt 1, 460, 3) şöyle der: "Kâinat eşsizdir ve sonsuzdan zamanı, nefesi ve farklı şeylerin mekânlarını birbirlerinden ayıran boşluğu çeker." Daha fazla ayrıntı için bak. *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s. 287-288.
7. Ar. *Metaph.* 990a12, 1090a32, Alex. Polyhist. *ap.* D.L. 8. 25. Pythagorasçılığın bu yönü cilt 1, 229ff.'de ele alınmıştır. Bugün Parmenides'in hiçbir yorumu tamamen yeni değildir

ve bu bölümde bilgili bir okuyucu için Cornford ve J. E. Raven'a ne kadar çok şey borçlu olduğum çok açıktır. Bununla birlikte burada sunulan söylem, söz konusu problemi fragmanların ve diğer antik kaynakların ışığında yeniden ele alma teşebbüsünün bir neticesidir ve bu yüzden ben de kendimi onların çalışmalarının içerdiği genel bilgi ile sınırladım.

**(8) Ölümlülere Görünen Yanlış Yol**

1. Max Planck, *The Philosophy of Physics*, 50 ve 68.
2. Bu maddenin tercümesi açık ama bundan zıt neticeler de çıkarılmıştır. Owen'a göre, buradaki amaç sadece akılsız fanilere karşı silahlanmak olduğu için, "herhangi ontolojik bir iddia ortaya konmamıştır ve kozmolojinin de diyalektik bir cihazdan daha fazlası olması gerekmemektedir", nitekim öyle olduğuna da inanmaktadır (*CQ*, 1960,58). Long (*Phronesis*, 1963, 105f), Owen'ın bu yorumunu kabul ediyor fakat bu tür bir cihazın didaktik amacını da vurguluyor. Diğer taraftan Verdenius bu satırın "Parmenides'in de ikinci kısma eklediği olumlu değerin ikna edici bir kanıtı" olduğunu ispatladığını ileri sürüyor (*Parm.* 48). Aynı şekilde Kranz da şunları ifade ediyor: "Dieses System wird von der Göttin als etwas Neues verkündet, und Parmenides war es *so wertvoll*, dass er sie aussprechen lasst: nie wird ein Mensch ein besseres finden" (*SB Berlin*, 1916, 1171f).
3. İlk bakışta okuyucunun aklına Hint düşüncesindeki kozmik Maya illüzyonu gelebilir. Nitekim bu "çoklu ve değişken bir gerçeksizliğin tek ve eşsiz bir değişmez *gerçek* üzerine empozisyonu" olarak da tasvir edilebilir (Sri Aurobindo, S. Radhakrishnan and C. A. Moore, *A Source Book in Indian Philosophy*, s. 595; bütün bölüme bakınız, "İllüzyonun Gücü, Maya", s. 589-97) ve özellikle "zıtların fenomenal çiftler halinde bulunduğu alem" bağlamında (H. Zimmer, *Philosophies of India*, 440). Bununla beraber aslında Hindistan ve Parmenides birbirinden çok uzak kutuplardır. Parmenides sert ve hızlı ayrımlarını salt entelektüel muhakemeyle (*logos*) yapar ve test eder, bu onun için hakikatin yegâne kaynağıdır. Brahmanizm'de ise sadece duyular değil, aynı zamanda "düşünce, yani zihnin kendisi" de, eğer gerçek realiteye ulaşılacaksa aşılmak zorundadır. "Mantık... nihai kavrayış için kusurlu ve yetersiz bir enstrümandır" (Zimmer, 380). Eğer Hint düşüncesiyle karşılaştırılacak herhangi bir Yunan düşünürü varsa o da Herakleitos olmalıdır. Sankhya ve Yoga neticede "görünüşte bağdaşmayan unsurların özdeşliğinden ve mantıksal seviyede birbirini dışlayan şeylerin birliğinden" söz eder. "Şeylerin sürekli bir şekilde kendi antitezlerine dönüşmeleri söz konudur -esrarlı bir özdeşliğin perdesinden başka bir şey olmayan antogonizm. Bu perdenin arkasında, birbiriyle savaşan güçler uyum içindedir" (Zimmer, 313). Fakat aslında Hint ekollerinin motivasyonları ve metotları ile düşüncelerinin mistik arka zemini Yunan düşüncesindekinden o kadar farklıdır ki böyle bir karşılaştırma yapmanın çok az faydası olur.
4. Öte yandan K. Reich, *Parm und die Pythagoreer* (Hermes, 1954) bazı zorlama nosyonlar ortaya koyuyor, bilhassa fr. 6, vv. 8-9 ile reenkarnasyon doktirini arasında bir bağlantı olduğunu öne sürdüğünde.
5. Ben A. A. Long'un μορφή kelimesinin *soyut* bir kullanımına dair argümanına (*Phronesis*, 1963, 101) katılmıyorum. En azından Aesch. *P. V.* 212'deki *şekil* veya *form* yerine *şekilsizlik* gibi bir ibareyi koyması bunu tamamen saçma hale getiriyor.

6. Frankel, *Wege u. Formen*, 180. Bu şekilde Frankel, Diels ve Cornford'un μίαν için τήν ἑτέρην ifadesinin gerekli olacağı şeklinde ortaya koydukları zorluğu çözmek için bir yol ararken tek biçimden söz edilmesi yaklaşımını koruyor: "Aber ἑτέρην würde bedeuten, dass zwar die eine Gestalt gestrichen werden müsse, die andere aber, das Licht, so wie sie angesetzt wird richtig sei. Nun ist bisher nichts über das Wesen und den Namen der beiden Gestalten ausgesagt; nur ihre Zweizahl wurde festgestellt."

   Diğer bilim insanlarının yorumları tercümeye dair notlarla birlikte daha detaylı olarak sunulmuştur. Mansfeld yakın zamanda yeni bir yorum getirdi, burada çok zauklara ulaşan neticeler çıkarıyor: τῶν μίαν "die Einheit der duo" demektir. (*Offenbarung*, 129, 130, n. 2) tıpkı τῶν τήν ἑνότητα olduğu gibi. Bunu olası bir tercüme olarak göremiyorum, Simplikios'un *Phys.* 31. 7'de söylediği şeyin bu olduğuna da katılmıyorum.

7. Karş. cilt 1, 69. Bu şekilde, tıpkı Deichgraber ve Mansfeld'in de işaret ettikleri gibi (bak. *Offenbarung* 140 ve 145) Parmenides burada Empedokles tarafından geliştirilen indirgenemez bir elemente dair bir şekil olarak kabul edilmesi gereken bir sav ortaya koymaktadır.

8. Elbette buna herkes katılmayacaktır. *Görmenin yolu*nun statüsü son derece tartşmalı bir konudur, o kadar ki on dokuzuncu ve yirminci yüzyılda buna dair çeşitli teorileri tartışmak sadece katlanılmaz derecede uzun olmakla kalmayacak, aynı zamanda meseleyi de kaçınılmaz olarak daha sisli bir hale getirecektir. Burada ortaya konan görüşe daha çok benzeyen bir yaklaşım Mugler tarafından gündeme getirilmiştir, *L'Ant. Class.* 1958, 80.

9. κατά τόν λόγον, λόγος ifadesi Yunancada görevi çoğaltıyor ve buna karşılık gelen tek bir İngilizce kelime ile yeterli biçimde temsil edilemiyor (Karş. cill 1, 420ff). Aristoteles'te *tanım* sık görülen bir anlamdır ve burada da aklından geçen şeyin bu olması en büyük ihtimal. Fakat kelimenin sunuluş tarzı aynı zamanda, şüphesiz onun da yapmak istediği gibi, Parmenides'in kendi kullanımını işaret ediyor, yani 7-5'te olduğu gibi κρῖναι λόγῳ. Buradaki geçerli tek yöntem kelimeyi *logos* ile muhakeme etmektir (yani dedüksiyona dayanan akıl yürütmeyle) ve burada yer alan karşıtı olan αἴσθησις ile de hakikatle temas kurmak için duyuların yetersizliği manası ortaya çıkar.

10. τἀτειν κατὰ ifadesi özdeşlik manasını gelmez, analoji anlamına gelir. Mansfeld (*Offenbarung*, 138) bunu ile karşılaştırıyor. *Pol.* 1310b32 ἡ βασιλεία τέτακται κατά τήν ἀριστοκρατίαν.

11. Cherniss burada pek çok noktada Aristoteles'e kendi kitabında benimsediğinden daha az lehte bir tavırla yaklaşılmasını tavsiye ediyor. bak. *ACP*, 48, n. 192.

**(9) Kozmogoni ve Kozmoloji**

1. *Metaph.* 986a 22. bak. cilt 1, 245 ve karş. Conrford, *P. and P.* 47.

2. Ar. *Metaph.* 986b 34, GC, 330b 14; Theophr. *De Sensu*, 3 (A 46), *Phys. Op. fr. 8* (A 7); *schol. ap.* Simpl. *Phys.* 31.3. Karanlığın yeryüzü ile açık özdeşleşmesinin peripatetik bir önem arz etmiş olmasın şart değildir: karş. Alex. *ap. Simpl.* 38.23 καὶ ὀνομάζει τὸ μῦρ τήν φῶς τήν δὲ γῆν σκότος. πῦρ ve φῶς bizzat şiirin içinde eşitlenmiştir, bu yüzden diğer eşitlemenin kayıp olan daha büyük kısımda ortaya çıkmış olması mümkündür. Ayrıca karş. ZN, 702. Diğer taraftan Ar. *Metaph.* 986b 34 ve *Simpl.* 25. 16'da kullanılan dil bazı kuşkular uyandırmaktadır.

3. Anaximander A II (vol, I, 101 f) ve karş. a10 ve a7; Diod. I. 7; Emped. fr. 62; Anaxagoras and Arkhelaus A 1. (D.L. I. 9, 2. 17); *De Victu*, 3, VI, p. 471 Littré; Arist. *Gen. an.* 716a 15.
4. Hâlâ geçerli olan kanıtlara dayanarak buna teşebbüs etmek tuhaf ve ilginç ufak bir problem ortaya çıkarıyor ve bu konu için bir ek yapıtım (s. 87-90'dan sonra).
5. MSS. παραδίδωσι ile παραδέδωσι arasında gidip geliyor. İkinci durumda hem Parmenides'e hem de Melissos'a gönderme yapıyor.
6. Plato, *Symp.* 195c; Cic. N.D. I. II. 28. Platon'un Agathon'u onun Parmenides'ini biliyormuş gibi görünüyor, nitekim bu şairler tarafından dile getirilen saldırıların aslında tanrıların birbirlerine karşı düzenledikleri saldırılar olduğunu söylerken bunların Ananke'nin işi olması gerektiğini ileri sürüyor, Eros'un değil. Mansfeld (*Offenbarung*, 166f.)'da (bana göre) son derece tuhaf bir fikir olan ve diğer tanrıların aslında Tanrıça'nın *tasarladığı* kendi *düşünceleri* olduğu fikri var. Cicero da Parmenides'in en üstteki cennetin yüceliği fikrini onayladığını ve bunun, genel inançla uyum içindeki tek fikir olduğunu belirtiyor.
7. Veya alternatif olarak: "ayrı bir şekilde nadir ve yoğun olandan yapılmış" (Frankel, *Wege u. Formen*, 183).
8. Metin burada bozuluyor. ἀρχήν ve αἰτίαν kelimeleri DK tarafından eklenmiş, ama Diels Dox. 335'te farklı bir değişiklik yapıyor. Fakat bozulma daha da derine gidebilir. Morrison'ın da işaret ettiği gibi (*JHS*, 1955, 61) Tanrıça'nın bir στεφάνη olarak tanımlanması garip.
9. Stobaeus'un MSS.'sinde κληροῦχον "kaderleri elinde tutan" olarak geçiyor. Bu doğru olabilir. Burnet (*EGP*. 190, n. 3) ise Platon'un *Er* mitinde (*Rep.* 617e) κλῆροι kelimesini hatırlatıyor, fakat buradaki gerçekte Ananke'nin kendisi değildir, onun kızı Lachesis'tir ve onları kucağında tutmaktadır. Fakat bütün baskılarda κληδοῦχον kelimesinde yapılan hafif değişiklik kabul edilmiş ve bu, prolog (1. 14) zemininde yapılmıştır. "Adalet, anahtarları elinde tutar." Bu konuda söylenecek çok şey var.
10. En azından ben hâlâ böyle düşünüyorum, fakat bu yöndeki muazzam bir girişim için okuyucuya J.S. Morrison'ın *JHS*, 1955'teki makalesini önerebilirim. Mansfeld (*Offenbarung*, 163 f.) buradaki halkaların kozmogonideki bir aşamayı temsil ettiğini söylüyor, yani bunların mevcut astronomik sisteme tekabül etmeleri beklemek yanlıştır.
11. *Th.* 382, ἄστρα τε λαμπετόωντα τὰ τ' οὐρανὸς ἐστεφάνωται.
12. Frankel (*Fege u. Formen*, 185) ἐν μέσῳ τούτων ifadesinin bunlar arasında (yani *ateş* ile *gece*) manasına geldiğini söylüyor. Bunu Platon'un *Symp*. 202e'si ile karşılaştırıyor, burada Eros ἐν μέσῳ θνητοῦ τε καὶ ἀθάνατον olmaktadır. *Halkalardan* bahsedilen yerde ifade belirsizdir. Fakat ben onların arasından daha olası bir tercüme olduğunu düşünüyorum.Diels de aynı fikirdedir; Diels, *Lehrgedicht*, 107. (Mansfeld follows Frankel (*Offenbarung*. 164). Frankel ayrıca fr. 12'nin Aetius'taki söylem için tek temel olduğuna ve (Aetius'un taktir ettiği) Theophrastos'un bu satırları yanlış yorumladığına inanıyor. F. Solmsen (*Gnomon*, 1931, 481) bunu "kesin olduğu kadar iyi" şeklinde telaffuz ediyor. Fakat ben bu noktada Vlastos ile hemfikirim, farklı bir fragman bağlamında Vlastos Theophrastos'un muhtemelen şiirin tüm metnine sahip olduğunu söylüyor (*TAPA*, 1946, 67, n. 13). Acaba Frankel ve

Solmsen şiirin στεφᾶναι konusunda artık fr. 12'dekinden daha fazla şey ihtiva etmediğini mi söylemek istemişlerdi? Ama bu doğru olamaz, zira söz konusu fragmanda sadece tek bir dişil tanımlık ve isimsiz bir sıfat var.

13. Simplikios. Bu paragrafın kanıtı *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: (282ff.)'deki Pythagorasçı kozmoloji bölümünde sunulacaktır.

14. Örn. Hades, Aesch. *Suppl.* 230 f. Yukarıda atıf yapılan diğer pasajlar: Hes. *Th.* 126 ff.; Aesch. *P.V.* 209 f., *Cho.* 148.

15. Emp. frr. 52 ve 62. Karş. *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s. 292, burada Parmenides'i hiç düşünmeden "dünyanın, içindeki aktive edici prensibin her zaman sıcak olduğu üretici gücünden" bahsettim; ayrıca yukarıda s. 74. Wilamowitz Yunan düşüncesinde yeryüzünün ikili manasına dikkat çekiyor, bunlar γῆ ve χθών kelimelerine karşılık gelmektedir. χθών temelde soğuk, ölü derinlikler demektir; yeryüzü ancak ısı ile meyve verdiği zaman γῆ halini almaktadır (*Glaube*, I. 210). Parmenides'in ateşini aktive edici güç olarak karakterize eden Aristotelesçi yaklaşıma karşı ortaya konan itirazın cevabı belki de buradadır, yani bu kapasitesi ile ateş gereksiz olacaktır çünkü buradaki aktive edici güç Tanrıça'dır **(ZN, 705)**. Ateş, Tanrıça'nın aktivitesinin bir tezahürüdür. Parmenides'teki *daimon*un Pythagorasçıların merkezine ateşine tekabül ettiği fikri, burada yeni ortaya konmuş olsa da aslında yeni değildir. Örn. bak. ZN, 717. S. 718'deki notta Nestle bazı alternatif teorilerden bahsediyor. De Santillana (*Prologue to P.* 7 f.) ise onu ekliptik bir kutba koyuyor.

16. Yukarıdaki ifadeler *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s. 203'tekinden ton olarak daha pozitiftir. Kahn'ın argümanları beni çok etkiledi (*Anaximander*, 115-18) ve bana göre bunlar Morrison'ın JHS, 1655, 64'teki argümanlarına göre daha avantajlıdır. Daha önceki dönemdeki skeptiklerden biri Heidel'dir, *Frame of Greek Maps*, 70-2. D.L. 8. 48'de söylenen şey 9. 21'deki ifadenin de Theophrastos'a dayandığının elbette ki iyi bir kanıtıdır ve bu yüzden daha sonraki pasajda geçen στρογγύλην ifadesinin belirsizliği σφαιροειδῆ kelimesininki ile aynı olmalıdır. Diğer taraftan eleştirel olmayan Diogenes de Anaksimender'in yeryüzünü küresel olarak adlandırdığı ifadesinin diğer antik kanıtlarla zıtlık arz ettiğini kabul etmiş ve bu bizzat Kahn tarafından "Helenistik bir karmaşa" olarak ilan edilmiştir (*op. cit.* 56). Parmenides'in durumunun kanıtlandığı söylenemez. Eğer bu kabul edilirse, bunu tarihin garip bir cilvesi diye adlandırmak gerekir zira bu kadar temel bir keşfin bütün fiziksel dünyayı gerçekdışı bir gösteri olarak gören biri tarafından yapılmış olması söz konusu olacaktır.

17. ὑδατόρι?ον fr. 15 a. Buradaki υ daktilik (iki vurgusuz heceden önce gelen vurgulu hece kullanan şiir türü) şiir için uzatılmıştır, Emped. Fr. 21. 11'de olduğu gibi.

18. Bu ve önceki paragraf için bak. Strom. in A 22 and Aët. in A 37, 3, 40, 41, 43, 43 a.

19. ἀλλότριος φῶς, II. s. 214, *Od.* 18. 219, etc.; ἀλλότριον φῶς Parmenides.

Bu satır Empedokles tarafından taklit edilmiştir: fr. 45 κυκλοτερὴς περίγαῖαν ἐλάσσεται ἀλλότριον φῶς. (Tannery'nin Anaksagoras'a en büyük şöhretini kazandıran keşif konusunda *usta* olmak isteyen bir Neo-Pythagorasçı tarafından Parmenides'in bir modifikasyonunun Empedokles'e ilave edildiği şeklindeki savını burada uzun uzadıya ele almaya gerek yok.)

20. Aët. in A 42, Plato, *Crat.* 409a-b.

**(10) Bilgi Teorisi: Ruh**

1. Teorinin detaylı tartışması için bak. Verdenius, *Parm.* 6 ff., *Vlastos in TAPA*, 1946, 66-67; Frankel, *Wege u. Formen*, 173-9; *Vlastos in Gnomon*, 1949, 193-5.
2. Archil., fr. 68 Diehl; Homer, *Od.* 18. 136-7. bak. Frankel, *op. cit.* 174. Odyssey'den alınan satırlar elbette şu anlama gelmiyor; "Dass Zeus den Tag sendet und damit das Denken bestimmt" (yani Mansfeld'in *Offenbarung*, 184'te yaptığı gibi.)
3. Vlastos, *TAPA*, 1946, 71 f.'da şöyle devam ediyor; "Ancak bu düalizm her ne kadar kırılmamışsa da aracılık da etmemiştir." Onun getirdiği çözüm *varlık*ın gerçek hükmünün, temelinde sadece "daha fazla" ışık değil, bütün ışığı taşıdığı şeklindedir. Ölüm tamamen karanlık olduğu gibi, bütün ışığın karşıt bir hali de hayal edilebilir. Zihnin *varlık*ı düşünebilme kuvveti, kendisini çerçeve içindeki karanlıktan tamamen çıkarıp tamamen ışığın içine daldırmasına ve böylece ışık gibi değişmez olmasına yetecek bir gücü işaret ediyor olmalıdır. Böyle hareket ettirilemez bir düşünce ışığı saf *varlık* olarak düşünecektir." Burada prologda yer alan alegoriyi karşılaştırıyor, yani bilgili adam "bu karanlık dünyayı" aşıp ışık diyarına gitmektedir. "Fiziksel terimlere çevirecek olursak" diye devam ediyor, "bu ancak, hakikat arayışı ışığın salt üstünlüğüyle başlamasına rağmen, ne olursa olsun sadece her türlü karanlıktan kurtulmuş olan bir zihin durumu ile tamamlanabilir anlamını taşıyabilir." Prologa uygulanmış haliyle "fiziksel terimlere çevirecek olursak" ifadesine başka hiçbir anlam atfedemiyorum. Anlaşılan o ki Profesör Vlastos'un yapmak istediği şey *varlık bilgisi* ifadesini *Hakikat Yolu*'nda olduğu gibi fiziksel terimler halinde tercüme etmektir ama eğer bunu yaparsak Parmenides'in öğretisinin özüne yanlış bakmış oluruz.
4. *Ap.* D.I., 8. 25-6. Alexander için bak. *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s. 212, dn. 100.
5. bak. *Aëtius and Macrobius in Parmenides* A 45. Ruhun veya zihnin yerinden bahsederken Aetius bilindik bir Stoacı terim olan ἡγεμονικόν terimini kullanıyor.
6. Simpl. *Phys.* 39. 18, DK tarafından alıntılanan fr. 13. Örneğin Gigon (*Ursprung*, 281) τό ἐμφανές ifadesini *ışık* olarak çeviriyor ve burada *ışık* ve *karanlık*a dair standart Parmenidesçi zıtlığı görüyor. Dünya *karanlık*tan yapılmıştır, dolayısıyla *ışık* dünya-ötesi bir alemdir. Daha sonra Simplikios'un ifadesini D.L. 9.22'deki ifadeyle karşılaştırıyor; "İnsan önce güneşten doğdu". Bu noktada bazı bilim insanları ἥλιον (güneş) kelimesini ἸΛὺος (çamur) olarak değiştirmek gerektiğini düşünmüşler. İnsanın kökeninin güneş olması bu şekilde bir modifikasyona uğruyor *(eine offensichtliche Umgestaltung)* ve ruhların mekânının yıldızlar olduğu şeklindeki Pythagorasçı inanca dönüşüyor. Parmenides'in *Görünümlerin Yolu*'nda yer alan Pythagorasçı dinsel inançları takip ettiğini varsaymakta olanakdışı olan bir durum yok fakat ἐμοανές kelimesinin *ışık* olarak çevrilmesi kuşkuludur ve Simplikios gibi bir Platoncunun yazılarında τό ἐμφανές ifadesinin göksel alem yerine kullanılabilmesi mümkün değildir. Bütün Platoncular için τό ἐμφανές görünen ve fenomenal olandır, aksine τὸ ἀειδές gerçek *varlık*ın üst alemidir, görünmezdir çünkü görmenin sınırlarını *aşar* ve ancak mantık yoluyla erişilebilir.
7. Bence Mansfeld'in savı (*Offenbarung*, 168-74) ihtimal dışıdır, zira ἐμφανές ve ἀειδές

ateş ve gece elementleridir ve Simplikios'un cümlesi onun fr. 16'daki ifadesinden ibarettir. Bunun gerektirdiği πέμπειν kelimesinin alışılmadık anlamını fr. 12.5'e bir atıfla savunuyor ama bu anlam ancak söz konusu fragmanın tuhaf versiyonu kabul edilirse bir anlam taşıyor. πέμπονσ' ἀρσενι θῆλν "dişiyi erkeğe göndermek" anlamındadır. Mansfeld'e göre (*op. cit.* 165) *erkek* ve *dişi* aynı zamanda areş ve gece yerine de geçer ve bu cümlede cinsiyet veya doğuma dair herhangi bir atıf yoktur!

**(11) Olmak ve Görünmek**

1. G. E. L. Owen, *CQ*, 1960.
2. Bu hususa dair yapılan dostça bir tartışmada Profesör Owen, Russell ve Whitehead'in *Principia Mathematica*'sından kısmen paralel bir alıntı yapmıştı. Şöyle ekler: "Russell ile Whitehead elbette matematiği savunmak istemiş ve mantıksal temelleri sağlama almak için uğraşmışlardır. Parmenides ise kozmoloji konusuna bir son vermek istemiş ve bunun yanlış temellere dayandığını göstermek için didinmiştir. Bunun dışında onun kozmolojiyi ele alışıyla matematiği ele alışı arasındaki söz konusu analoji bu amaç bağlamında yeterince yakındır." Benim fikrime göre amaçtaki bu temel fark, karşılaştırmayı faydasız hale getirmektedir.
3. κατ'αὐτό ifadesinin *gece* kelimesine uygulanmasının bunun *ateş* kelimesinin tanımına zorunlu olarak eşit olduğu fikrine katılmıyorum (Mansfeld, *Offenbarung*, 133ff.). Bu sadece iki zıddın arasındaki ayrımı vurguluyor ve sırasıyla ὁν ve μὴ ὁν ile yapılan analojilerin Aristoteles tarafından yapılan değerlendirmesi ile çelişki arz etmesi gerekmiyor.
4. Ve Tanrıça'nın kendisi de bunun olduğunu ἐοικότα πάντα söylüyor (8.60). Sophist, 239cff. Şu soruyu ele alır: εἴδωλον nedir ve gerçek olduğu hangi anlamda söylenebilir?
5. Reinhardt'ın *Parmenides*'i hakkında von Fritz (*CP*, 1945,237) onun ne ikinci kısmın "ikibaşlı faniler"e dair gerçek inançların ve fikirlerin bir tanımı, ne de pek çok insanın inandığından daha saf bir inanç dünyasına dair daha iyi bir sistem sunma teşebbüsü olduğunu söyler, bu: "Temelde hakikat ile yan yana duran bir inanç dünyasının *nasıl mevcut olabileceğini* ve *nasıl ortaya çıkacağını göstermeye* yönelik bir teşebbüstür" (italikler bana ait). Fakat Parmenides'in yapmadığı şey de tam olarak budur, ya da başka bir ifadeyle, şu ana kadar gördüğüm kadarıyla benimsemiş olduğu öncüller üzerinde bile buna teşebbüs etmemiş ve bunlara o kadar tutarlı ve cüretkar bir şekilde sahip çıkmamıştır.
6. Bu nokta E. Topitsch tarafından *SB Wien*, 1959,7'de iyi bir şekilde ortaya konmuştur.

**EK: Parmenides'te zıtlar**

1. Kuru ve nemli bizim yetkimiz dahilinde değildir ama gözden kaçmış olması da pek mümkün değildir. Ben yumuşak ve serti Simplikios tarafından şiirin onun elindeki kopyasında belirtilen nota göre yerleştirdim, fakat A37'deki ifade açısından bakıldığında Parmenides kozmosun dış kabuğunun sert ve sağlam olduğuna inanıyor, ona göre bunun hemen altında ateş yer alıyor ama benim bu hususta bazı kuşkularım var. Bu çift, Yunan düşüncesindeki zıtlar arasında müphem bir pozisyon işgal etmiştir ve bu da sıcaklığın farklı tesirlerine dayanmaktadır, nitekim sıcaklık bir taraftan nemi kuruturken, diğer yandan da katı

maddeleri sıvı hale getirir. Bu yüzden *De Victu* (bl. 9)'da vücudun kemik gibi sert parçaları, suyu bertaraf etmek suretiyle onları katı hale getiren ateş amili tarafından biçimlendirilen kısımlar olarak tasvir edilir. Öte yanda ise ısının bol miktarda kan, nem ve genç bedenlerin esnekliği (ὑγρότης) ile olan yaygın çağrışımı ve soğuğun ise yaşlanmanın getirdiği kuruluk ve kırılganlık ile olan çağrışımı yer alır.

2. Eğer Censorinus'a (Emped. A81) itimat edecek olursak bu önümüze diğer bir küçük bulmaca daha getiriyor, burada Censorinus Empedokles'in, tıpkı Parmenides gibi erkek ve dişi embriyoları rahmin sırasıyla sağ ve sol el tarafında ortaya çıktıklarını farz ettiğini söylüyor; bu yaklaşım ise erkek ve dişinin sıcak ve soğuk ile olan ilişkisini daha da çekişmeli bir hale getiren daha tuhaf bir durum yaratıyor. Fakat Aristoteles'in Empedokles'i cinsiyet farkını rahmin yeri ile bağlantılandıranlardan ayrı bir yere koyduğu anlaşılıyor (*GA*, 765a4).

## B. ZENO

### (1) Dönemi ve Yaşamı

1. Apollod. (*ap.* D.L. 9.29), Euseb. Ve Suda'nın tarihlendirmeleri için bak. DK, A1-3. Eğer Platon'un hikâyesi doğru ise, yani Zeno başyapıtını erken bir yaşta yazdıysa, bu onun *floruit*ini daha sonraki antikite yazarlarının gözünde daha gerideki bir tarihe doğru itmeye yardımcı olabilir.
2. οὐκ ἐπιδημήσας πώμαλα πρὸς αὐτούς, D.L. 9.28. Bu sözlerin onun Atina'yı hiç ziyaret etmediği anlamasına gelmesi gerekmiyor.

### (2) Yazıları ve Metodu

1. Zeller (ZN, 745n.) Empedokles hakkındaki bu kitabın gerçek olmasını imkânsız buluyordu ama ortaya koyduğu akıl yürütme yeterince güçlü değil. Gaye (*J. Phil.* 1908,114) Empedokles'in Zeno'nun biraz daha yaşlı bir çağdaşı olduğunu farz ediyor ve söz konusu çalışmanın tartışmalı olduğu neticesine varıyor. Onun savına göre harekete karşı ileri sürülen mevcut argümanların dördüncüsünün bilhassa Empedokles'e yöneltilmiş olması büyük oranda varsayımsaldır. Lee (*Z. of E.* 8) πρός τούς φιλοσόφους başlığının gerçek olabileceğini düşünüyor ve Zeno'nun Pythagorasçıları baş muhalifleri olarak gördüğüne dair bazı kanıtlar ortaya koyuyor. bak. *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s. 204; Burnet, *EGP*, 312 (ama ayrıca ZN, 438). Diğer yandan Heidel (*AJP*; 1940, 22) "eğer çalışmayı 465 yılı civarına tarihlersek" diyerek söz konusu başlığın Zeno'ya ait olmasını "son derece muhtemel" görmüştür. Sebebini ise belirtmiyor.
2. bak. Burnet, *EGP*, 312; Lee, *Z. of E*, 110; Alfieri, *Atomos Idea*,42, n.1. Bu argümanın kendisi Aristoteles tarafından Zeno'nun argümanı olarak zikredilmiştir, *Phys.* 250a19.
3. Tannery 1885'te Simplikios'un "ne possédait qu'un résumé" olduğunu düşünmüştür fakat genellikle biraz şüpheci bir bilim adamı olan Heidel 1940'ta "Simplikios'un elinde orijinal metnin bulunduğunu" bu argümana dayanmadan iddia etmiştir. İki sene sonra, aynı dönem hakkında yazan Frankel, yorumculardan hiç birinin Zeno'nun kitabını bu argümanın teşhiri için birinci elden kullanmış gibi görünmediklerini işaret etmiştir. Taylor ise bunu yapıp yapmadıklarının belirsiz olduğunu ilan etmiştir. Lee *Phys.* 140.27'de Simplikios'un

"Zeno'nun orijinal eserine ulaşmayı başarmış olduğunu kesinlikle iddia ettiğini" düşünmektedir, öte yandan buradan sadece çokluğa dair argümanlardan alıntı yapmakta, harekete karşı diğer argümanlardan yapmamaktadır. Bu konudaki sözleri çok net değildir. *Phys.* 138-9'dan yola çıkan Zeller her ne kadar eserin tamamı Alexander ve Porphry'in elinde olmasa da bizatihi Simplikios'un elinde olması gerektiğini, zira eserin içeriğini detaylarıyla tasvir ettiğini ve ayrıca bir pasajı alıntıladığını belirtir. Bununla beraber 99.17f.'nin, bizatihi Simplikios'un da elindeki kopyanın tam olduğuna dair şüpheler olduğunun bir kanıtı olduğunu kabul eder, nitekim eserin eksik olduğu, 140. sayfada Porphyry tarafından Parmenides'e atfedilen bir argümanın aslında Zeno'ya ait olduğunu tahmin ettiğini söylerken kanıtlanmış olur. "Bu kısımlarda Parmenidesçi bir söyleme dair hiç bir şey bulunmuyor" der ve "elimizdeki bilginin çoğu Zeno'nun *dikotomi*sine dayanan bir ikilemi işaret ediyor" diye ekler. Bununla birlikte rahatlıkla diyebiliriz ki pluraliteye karşı ileri sürülen argümanlarla ilgili kelimesi kelimesine yapılan alıntılara en azından kapsamlı bir seri meydana getirmektedir.

4. Platon'un ὑποθέσεις'si için Simplikios ἐπιχειρήματα kelimesini kullanıyor. Proklos (DK, A15) toplamda 40 *logoi* olduğunu söylemiştir fakat elindeki bilgiler onaylanmamıştır ve muhtemelen ikinci eldendir.
5. D. L. 6.29 ve Stobaeus (Aet. 1.7.23, 27 ve 28, *Dox.* 303). Bu konuda bak. ZN, 746, n. 1. Buradaki Stobaeus pasajına, çok açık bir hata neticesinde (belki de bir metin hatasıdır) "Melissos ve Zeno" başlığı altında Empedokles'e özgü fikirler dahil edilmiştir.
6. εὑρετὴν διαλετικῆς D. L., 6.25, Aristoteles'in *Sophist* diyaloğundan (bak.5.57); ἀρχηόν Sext. *Math.* 7.7
7. Zeno ve diyalektik için bak. Lee, Z. *of E.* 113ff.

**(3) Tercüme Geçmişi**

1 Burada paradoksların amacıyla ilgili olarak Tannery'nin yorumuyla hemfikir olduğuna dikkat edin. bak. *Knowledge of the External World*, 174.

2 κωμῳδεῖν kelimesi alayın oldukça kaba bir türünü ima ediyor, fakat *Nubes*'te (Frankel, *AJP*, 1942, 203, n.91) olduğu gibi mutlaka çok gaddar ve sorumsuzca bir ifade olması da gerekmez. Nestle (ZN, 747, n.2) bu noktada Zeno'nun aklında Gorgias tarafından ortaya konulan ve onun tarafından "Var Olmayış veya Doğa Üzerine" olarak adlandırılan Eleacı usavurumun bir parodisinin olmuş olması gerektiğini söyler.

**(4) Genel Amaç**

1. *Parm.* 128a, çeviri. Cornford.
2. Bu tanım bazı modern Zeno yorumcularında başarılı olmuş gibi görünüyor.
3. Frankel'in haklı bir şekilde dediği gibi (*AJP*, 1942, 203; Wege u. Formen. 233) "alenen". Fakat kendisi de Zeno'yu bir "hokkabaz" olarak tanımlarken onun "elinin çabukluğundan" söz edecek kadar ileri gidiyor ve "onun sanatının ince taraflarıyla fikirlerinin derin anlamlarını birbirinden ayırmanın neredeyse imkânsız olduğunu" söylüyor. Bu fikirlerin derinliğinin kesinlikle farkında olmasına rağmen yine de "okuyucuyu oyunbaz bir şekilde,

şiddetle ve muhalif bir şekilde sürekli aldatmaya ve şaşırtmaya" devam eder. Frankel söz konusu paradoksların özelliklerinden birine dair Brochard'ın "une plaisanterie innocente" şeklindeki tanımını alıntılar. Espri anlayışından yoksun biri zannedilme riskini de göze alarak ben Zeno'yu bu ışık altında göremediğimi itiraf ediyorum.

**(5) Çokluk (Lee, 1-11)**

1. Bu referanslar Lee'nin DK'dekinden daha eksiksiz ve kullanışlı bir koleksiyon olan ve *Zeno of Elea* adındaki çalışmasında yer alan pasajlara yapılmıştır.
2. Ben burada Frankel'in *AJP*, 1942, 193ff.'deki açıklamasını takip ediyorum. (Frankel'in çalışmasına atıfta bulunurken gözden geçirilmiş Almanca versiyonun sayfa numaralarını metne koymayacağım. Alıntı yapacağım bütün pasajlar ikisinde de aynıdır.)
3. Büyüklük kazanmak Aristoteles'te maddesel hale gelmek şeklinde yorumlanmıştır: *Metaph.* 1001b10 ὡς δηλονότι ὄντος μεγέθους τοῦ ὄντος,καὶ εἰ μέγεθους, σωματικόν.

**(6) Hareket: Paradokslar (Lee, 17-36)**

1. Bu D. L. tarafından kısaca verilmekte ve Epiphanius tarafından (Lee, 18) genişletilmektedir. Eksiksiz biçimi muhtemelen Sextus tarafından Diodoros Cronus'dan (M.Ö. dördüncü yüzyılın sonundan bir Megaralı) bir kaç kez alıntılanmıştır, ancak bir örnekte (*Math.* 10.87) ayrıca bilindik veya câri, *logos* olarak da ifade edilmiştir. bak. Sext. *Pyrrh. Hyp.* 2.245, 3.71 (Lee, s. 64); katkı yapılmadan 2. 242. Bunun "ok"un sadece yoğunlaşmış bir ifadesi olması A. E. Taylor tarafından kendi *Parmenides* tercümesinde ileri sürülür (116).
2. bak. Ross'un *Physics* basımı, önsöz, s. 73.
3. Aristoteles tarafından "en yavaş olana" yetişemeyecek "Achilles" olarak adlandırılır. Rakibinin bir kaplumbağa olduğunu yorumculardan öğreniyoruz ve Ploutarkhos (*Comm. noi.* 1082e) Stoacıların kaplumbağayı Adratus'un hızlı atının karşısına koyduklarını söyler (alıntı vezinseldir). Bu paradoksu daha sonra kullananların onu farklı öykülerle süsledikleri şüphesiz.
4. Hareketle ilgili olarak argümanı şu şekildedir (234a, 24ff.): Hareket daha yavaş veya daha hızlı olabilir. Belirli bir *şimdi*de bir şeyin A-B mesafesini geçtiğini varsayın. Aynı *şimdi*de daha yavaş hareket eden bir şey, daha kısa bir mesafe A-C kat edecektir ki bu da daha hızlı hareket eden nesnenin bu mesafeyi bir *şimdi*den daha kısa sürede kat edeceği manasına gelir. Bu durum absürttür, çünkü *ex hypothesi* olarak bir *şimdi*den daha kısa bir süre yoktur.
5. bak. 238b36ff.'de yer alan ve hareketin ilk ya da son bir anı olamaz şeklindeki argüman veya geri kalan kısım. (Burada F. G. Beetham tarafından paradokslar hakkında yazılan ama yayınlanmayan mükemmel bir makaleden çok yararlandığımı belirtmeliyim.)
6. Genellikle böyle adlandırılır, çünkü Aristoteles burada söz edilen cisimlerin hareket ettiğinden ἑνῷ σαδίῳ söz eder. Fakat Zeno'nun bunları koşucular veya arabalar olarak adlandırdığına dair elimizde hiç bir işaret yok (bunu metne renk ve canlılık vermek için yapmış olabilirdi; bak. Achilles ve kaplumbağa) ve böylesi renksiz varlıklarla bir bağlantı içinde stadyumdan ὄγκοι olarak bahsedilmesi de çok anlamlı görünmüyor. KR bu paradoksu "haraket eden sıralar" ve no. "stadyum" olarak isimlendiriyor, çünkü bir yerde (*Top.*

160b5) Aristoteles, anlaşılan söz konusu dikotomiye atıfta bulunarak, "Zeno'nun hareket etmenin veya stadyumu geçmenin imkânsız olduğu argümanından" bahseder. Bununla beraber 4. argümanın başlığına yapılan geleneksel ilavenin bakış açısından bu yaklaşım, bir parça kafa karıştırıcıdır.

7. Kelimenin temel manası, hacmi olan bir şeydir. Eudemus bunları küpler olarak adlandırmıştır.
8. Günümüzde bile şaşırtıcı şekilde temel olan bazı şeylerin söylenmesi gerekiyor. Bir cismin ancak başka bir cisimle bağlantılı olarak hareket edebileceğinin işaret edilmesi gerektiği zamanın çoktan geçtiği düşünülebilir ama aşağıdaki cümleler Frege tarafından 1891'de yazmaya değer görülmüş ve *Synthese*, 1961, 350-1'de tercüme edilerek yeniden yayınlanmıştır: Bütün bu tartışmalar (yani hareket halindeki gemilerin güvertelerinde geriye doğru yürüyen insanlar vs. hakkındaki tartışmalar) "a hareket eder" ifadesinin eksik olduğu ve bunun yerini "a, b ile bağlantılı olarak hareket eder" ifadesinin alması gerektiği şeklindeki kavrayışla çözülebilirler. "a, b ile bağlantılı olarak hareket eder" ve "a, c ile bağlantılı olarak hareket etmez" şeklindeki önermelerin mutlaka birbirleriyle çelişme arz etmeleri gerekmez. Fizikçilerimiz de bir insanın bir cismin hareketini asla gözlemleyemeyeceğini, sadece onun bir başka cisimle bağlantılı olan hareketini gözlemleyebileceğini kabul edeceklerdir... O halde fizikçiler bu hususa neden bu kadar az önem verdiler? Çünkü "a hareket eder" şeklindeki eksik ifade çok kullanışlıdır ve sıradan dildeki kullanımı fizikte de sıklıkla yapıldığı gibi uygun görülmüştür.
9. Tannery, Brochard ve diğerleri de noktaya çok önem vermişler, bu argümanların tutarlı bir mantıksal şemaya göre düzenlendiklerini düşünmüşlerdir ve bu da belirli gerekçelerle Aristoteles'in bu konuya dair hiç kanıt sunmadığını söyleyen Zeller ve Booth tarafından reddedilmiştir.
10. Bu açıklama için bak. Ross, *Physics*, önsöz, 81f.; Owen, *Proc. Ar. Soc.* 1957-8, 209; KR, 296f.
11. Eğer ὄγκος kelimesinin kullanımı bu tartışma ile bir şekilde bağlantılı ise, bence bu, dengeyi aynı yönde eğmeye yardımcı olur. Bu noktada Lee'den (s. 104) ayrılıyorum, çünkü o bunu bir birim-nokta-atom'a dair karmaşık Pythagorasçı nosyona çok iyi uygulanabilecek olan müphem bir kelime olarak kabul ediyor. Oysa aksine bu kelime müphemlikten kaçınmak ve ilgili cisimlerin bir *hacmi* olduğunda ve dolayısıyla sonsuz küçük olmadıklarında ısrar etmek için bilhassa seçilmiş gibi görünüyor. Bu yüzden Booth da *Phronesis*, 1957, 94'te ὄγκοι kelimesinin bölünemeyen birimler olduğunu, "Yunancada ifade edilmediğini ve Zeno'nun bu teoriyi savunanlar tarafından ihtiyaç duyulan çok özel teknik bir anlamda *oncos* kelimesini kullanmış olmasının kesinlikle muhtemel olmadığını" ifade ediyor.

**(7) Mekân (Lee, 13-16; DK, a24)**

1. Burada kullanılan τόπος kelimesi uzay ve mekân arasında belirsiz bir durumdadır. Bunlar o dönemde Yunanların zihinlerinde net bir şekilde birbirinden ayrılmamış olan iki kavramdı. Bu argüman ayrıca Gorgias tarafından (Ar.) *MXG*, 979ba5'teki bir benzetmeye yapılan referansta da zikredilmektedir.

**(8) Duyumsama: Darı Tohumu (Lee, 37 ve 38; DK, a29)**

1. Zafiropoulo'nun, Zeno'nun bu argümanın yazarı olduğunu reddetmeye yönelik teşebbüsüne karşı bak. Mau, *Problem des Infinitesimalen*, 18.

**(9) Zeno ve Parmenides**

1. Zafiropoulo'nun, Zeno'nun bu argümanın yazarı olduğunu reddetmeye yönelik teşebbüsüne, örn. Ross, *Physics*, 72: "Aşikârdır ki hareket olgusu, farklı zamanlarda farklı yerleri işgal etmesi de dahil olmak üzere, çokluğun *prima facie* bir kanıtıdır, dolayısıyla Zeno hareketin mevcut olmadığını kanıtlayarak pluralizmi bu destekten yoksun kılmaya çalışıyor." Owen (*Proc. Ar. Soc.* 1957-8, 201) ise harekete karşı ileri sürülen argümanların pluralizme yöneltilen hücumlarda temel bir rol oynadığını göstermeyi amaçlıyor. Ayrıca bak. Frankel, *AJP*, 1942, 14.
2. Veya Frankel'in belki de daha doğru bir şekilde çevirdiği gibi: "Ne de farklılaştırma kapasitesine sahiptir, zira bunların hepsi homojendir" (a.g.e. n. 36). ὁμοῖον için yukarıdaki nota bakınız.
3. Veya "Bunu zihninden kesip at." bak. s. 49'da 4.2 üzerine not.
4. Bu kullanışlı tanımlayıcı terim Bergson'a kadar uzanır. (bak. Russell, *Knowledge of the External World*, 179)
5. τόπον ἀλλάσσειν 8.41. Frankel'in belirtiği gibi Parmenides bu konum için özel bir kelime bulunmadığından kapsamlı bir terim olan τόπος terimini kullanıyor. Fakat bana kalırsa bir başka olası yankı daha olabilir. *Ok* paradoksunu aktarırken Aristoteles ὅταν ἡ κατὰ τὸ ἴσον ifadesini kullanıyor ve κατὰ τὸ ἴσον ἑαυτῷ ifadesi de Simplikios'un söyleminde üç yerde karşımıza çıkıyor. Gereklilik anlamında (kendine eşit bir yer işgal eder) bu ifade alışılmadıktır ve tercümanları epeyce uğraştırmıştır. Eğer -ki olasıdır- Zeno'ya kadar geri gidiyorsa, o zaman Parm. 8.49'un bir adaptasyonu olabilir: οἱ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει. Burada kendisine eşit olması olgusu, hareket edemeyeceği belirli sınırlar arasında bulunduğunun bir kanıtı olarak kabul edilmiştir. Zeno bu argümanı genişletir ve bunu κατὰ τὸ ἴσον haline getirerek, yani kendisine eşit olan şeyi bununla uyumlu veya aynı çizgide bir posizyona getirerek, yani πείρατα yaparak, bir şeyin kendisine eşit olduğu şeklindeki resmî ve herkesin bildiği gerçeği ortadan kaldırır.

**C. MELISSOS**

**(1) Giriş**

1. Arist. *ap.* Plut. *Per.* 26. Burada söz konusu iki hatayı Atinalıların üstüne atıyormuş gibi görünüyor ve (kesin konuşmak gerekirse) Ploutarkhos'un Aristoteles'e açıkça atfettiği tek şey onun "bizzat Perikles'i de bir deniz savaşında yenmiş olduğu" ifadesidir (yani 441'e ek olarak, ki burada Perikles'in yokluğu sayesinde bir fırsat yakalamıştır). Fakat Aristoteles şüphesiz her iki öykünün de kaynağıydı, nitekim bu, *Constitution of Somos* adlı eserinde ortaya çıkacaktır. Ayrıca bak. Plut. *Them.* 2, *Adv. Col.* 1126b ve D. L., 9.24.
2. Melissos'a adıyla yapılan en eski atıf Hippokratesçi bir tez olan *De Natura Hominis*'te yer alır (bl. 1, VI. 34 Littré); muhtemelen beşinci yüzyılın sonlarında yazılmış ve Aristoteles

tarafından (*Hist. anim.* 512b12) Hippokrates'in damadı Polybus'a atfedilmiştir. (bak. Kahn, *Anaximander*, 126)

3. Genellikle bu başlıkların sadece İskenderiye bilim adamlarının beşinci yüzyıldaki çalışmalarına verildiği söylenir ancak bu sav, Melissos'un çağdaşı olan Gorgias tarafından onun Eleacı mantık yürütmeyi tersine çevirme teşebbüsünü içeren çalışmasına art niyetli bir şekilde verilen başlıkta, bunun aksini göstermektedir: *On the Non-existence or on Nature.* Fakat bunun doğrudan Melissos'a atılan bir taş olduğu hususunda Nestle emin değildir (*RE*, xv, I, 531); ona göre bu parodi bizatihi Parmenides'e yöneliktir. Elbette Eleacı duruşun bütününe yapılan bir hücum söz konusudur ve Simplikios'a göre her hâlükârda Parmenides ve Melissos, çalışmalarına aynı ismi vermişlerdir (*De Caelo*, 556.25). Bu hususta Simplikios'un hiç kuşkusu yoktur: ὁ Μ. καὶ τὴν ἐπιγραφὴν οὕτως ἐποιήσατο τοῦ συγγράμματος (*Phys.* 70.16, karş. *De Caelo*, 557.10)

4. Simpl. *De Caelo*, 556.12. Reinhardt'ın Melissos'ta "ikinci bir kısım" keşfetmek şeklindeki yanlış çabası (*Parm.* 71f.) Nestle, ZN, 774 n. tarafından haklı olarak eleştirilmiştir.

**(2) Gerçekliğin Doğası**

**(a) Gerçeklik Parmenides ve Onunla Tutarlı Olan Diğerleri Tarafından İfade Edilen Karakteristiklere Sahiptir**

1. Burada kastettiği kişi muhtemelen Anaksagoras'tır. bak. s. 236, dn. 15 aşağısı.

2. Veya "mevcut gerçek" (= realite), τοῦ ἐόντος ἀληθινοῦ. Burada görüşlerine topluca karşı çıkılan fizikçilere göre fiziksel nitelikler birbiriyle çekişen zıt çiftler halinde ortaya çıkar ve değişim, zıtlardan birinin diğerinden daha kuvvetli olduğunu kanıtladığı zaman ve yerde görülür; örneğin sıcaklıktaki bir yükselme, soğuğa galebe çalan sıcak bağlamında ifade edilir.

**(b) Gerçeklik Sonsuzdur**

1. Parm. 8.26-33, 42-4; bak. s.38, 46-9 yukarısı.

2. *GC*, 325a14. Paragrafın öznesi "zorunlu olarak tek ve hareket etmemiş olanı kavrayan daha önceki filozoflardan bazıları"dır. Her ne kadar açıklayıcı cümlecik sadece sonsuz olanın niteliğine atıfta bulunuyor olsa da bu cümlenin, Melissos'un frr.5 ve 6'daki kendi ifadesinin başka kelimelerle kabaca bir tekrarı olabileceği olasılığı da göz ardı edilmemelidir; nitekim orada gerçek olanın sonsuzluğu varsayılır ve pluralitenin sınırları olacağı ve bu yüzden sonsuzlukla bağdaşmayacağı zemininde gerçek olanın tekliği sonucuna varılır. Bununla beraber ben daha müşfik bir görüşü benimsiyorum ve Aristoteles'in burada Melissos'un sözsuzluğa karşı yönelttiği sağlam argümana arka çıktığını ve bunu Melissos bir yerde mantıksız bir önerme ileri sürmüş olmasına rağmen yaptığını düşünüyorum.

3. Buradaki tercüme DK'ye uygundur. Melissos'un yazdığını γινόμενον ifadesinin mi yoksa γενόμενον ifadesinin mi temsil ettiği hususunda bazı kuşkular mevcuttur. γινόμενον Simplikios bunu her yazdığında eksiksiz bir alıntı olarak ortaya çıkıyor (*Phys.* 29.24-5 ve 109. 20-3). Fakat daha sonraki bir tekrarında ardına ikinci parantez içinde ὄν ekliyor (ki eğer doğruysa yukarıdaki gibi bir tercümeyi gerektirecektir) ve yorumunu yaparken de

kelimeyi γενόμενον olarak tekrarlıyor. Spengel (*Eudemi* frr.18) temel alıntıda γενόμενον ifadesine yeniden yer veriyor ve Diels de onu takip ediyor. γινόμενον ifadesi, Burnet'in tercümesini (*EGP*, 322) mutlak değilse bile mümkün kılıyor: "Şu veya bu zamanda varlık haline gelmeyi bırakacaktır." Yine KR, 299'da: "Ve bir zaman geldi ve varlık haline gelmeyi bıraktı." Kahn (*Festschr. Kapp*, 23) ve Cherniss (*ACP*, 770) de benzer tercümeler yaptılar. Ross (*Physics*, 472) buradaki anlam için şöyle diyor: "(Uzamsal) Bir başlangıcı olmuş olması gerekir (yani ilk olarak varlık haline gelen bir kısmı) ve bir de (uzamsal) sonu olmalıdır (yani son olarak varlık haline gelen bir kısmı). Her ne kadar Melissos buna inansa da ποτε kelimesinin mevcudiyeti burada böyle söylemesini imkânsız hale getiriyor. Her hâlükârda "bir sona sahip olmak" (geçici olarak) elbette varlık olmayı bırakmak anlamına gelecektir. Ben bu cümleyi Parm. 8.27'deki ἐστιν ἀναρχον ἀπαυστον ifadesinin bir genişletilmesi olarak alıyorum. Yani varlık haline gelen herneyse, var olmayı bırakacaktır -yani γένεσις durumu ὄλεθρος durumunu da içermektedir- nitekim Aristoteles'in daha sonra inanmış olduğu yaklaşım Parmenidesçi zeminde Melissos'a çok âşikâr görünmüş olabilir. Buradaki parantezler bunun neden *"her zaman böyle olduğu ve her zaman da olacağı"* sorusuna bir sebep bulmak niyetiyle konulmuştur. İlk cümlede DK'nin metni Simpl. 29.22 ile aynıdır. 109.20'de ἐστι δέ,ἀεί ἦν ifadelerini kullanıyor: "Çünkü varlık haline gelmemiştir, zaten *odur*, her zaman oydu ve her zaman o olacaktır.." Bu son derece anlamlıdır ve Loenen, *Parm. Mel. Gorg.* 145'te de tercih edilmiştir.

4. Son sözler varlık haline gelmeye karşı ileri sürülen argümanın yeniden ifadesidir. Bu zaman işgal etmesi gereken bir *süreçtir*, bu zaman boyunca varlık haline gelme sürecindeki şey kısmen var olmalı, kısmen de olmamalıdır ki, bu bir Parmenidesçi için imkânsızdır. "Odur veya değildir", başka alternatifi yoktur, bak. Parm. 8.11 ἢ πάμπαν πελέναι χρεών ἐστίν ἢ οὐχί. Cherniss buradaki anlamı "ancak o her şey olmadıkça" diye alıyor. Bu kısma dair görüşü için bak. *ACP*, 67-71 ve Verdenius, *Mnemosyne*, 1948, 8-10. Cherniss bunu fr.3 ile karşılaştırıyor ve πᾶν εἶναι ifadesinin τὸ μέγεθος ἄπειρον εἶναι ile aynı olduğunu varsayıyor (s. 70, n. 287). Eğer Melissos'un demek istediği bu idiyse, Parmenides'in akıl yürütmesini sessizce düzeltiyor demektir çünkü ona göre gerçeklik her şeyi içermek zorundaydı, sonlu veya tamamlanmış olmalıydı (τετελεσμένον, οὐκ ἀτελεύτητον): eğer bir sonu olmasaydı *eksik* olurdu (fr.8.32, 42).

5. D. E. Gershenson ve D. A. Greenberg, *Ar. Phys.* 186a10-16 (*Phronesis*, 1961, 7-9)'un farklı bir yorumunu önermişlerdir. Onların εἶτα καί τοῦτο ἄτοπον kelimelerini Melissos'un kendi argümanına atfetmeleri ikna edicidir fakat buradaki *herkes* kelimesinin zamanın herhangi bir başlangıcı olmadığı düşüncesine olanak verdiğini ya da bunun "yaygın olarak kabul edilen düşünce" olduğunu farz etmeleri fikirlerini zayıflatıyor. Zaman (χρόνος), Yunan düşüncesine göre pekâlâ bir başlangıca sahip olabilir. Bütün olarak bakıldığında ben de diğer tüm bilim adamları gibi εἶτα καί τοῦτο ἄτοπον ifadesinin Melissos üzerine bizatihi Aristoteles tarafından yapılan bir yorum olduğunu düşünüyorum.

6. *Soph. el.* 167b13 ve 181a27. Diğer ifadeler 168b35-40 ve *Phys.* 186a10-13'te yer alıyor.

7. İtiraf etmeliyim ki Loenen'in "büyüklüğün niteliksel bir anlamda anlaşılması gerektiğine" ve dolayısıyla da Melissos'taki μέγας ve μέγεθος sözcüklerinin "muazzamlık veya mükemmel-

liği işaret ettiğine" dair değerlendirmesinin (*Parm. Mel. Gorg.* 157f.) bir anlamı olduğunu düşünmüyorum.

**(c) Gerçekliğin Şekli Yoktur**

1. Simpl. *Phys.* 109.34 (ve 114.19), Melissos fr.9. Alıntının başında Simplikios'un MSS'si εἰ μὲν οὖν εἶη (EF) ile εἰ μὲν ὄν εἰη (D) arasında bölünüyor. Diels ikincisini kendi Simplikios baskısında yayınladı ama DK'de eskisi var. Ben buradaki varyasyonun, bu kelimelerin, bazılarının düşündüğü gibi Eleacı *tek varlık*ı değil de Zeno'nun karşı çıktığı düşünürler tarafından kabul edilen birimlerin her bir çokluğunu mu (s. 96-99 yukarısı) ifade ettiğine karar vermemizi sağlayacak kadar anlamı etkilediğini sanmıyorum. Elinde kitabının tamamı mevcut olmasına rağmen Simplikios'un Melissos'u tamamen yanlış anladığı bu teori son derece olanakdışı görülüyor ve ben de buna tekrar dönmeyeceğim. Burnet (*EGP*, 327f.) de Zeller gibi düşünüyor (ZN, 770, n.2) ve bunu destekliyor, ayrıca Nestle de *RE*, xv, I, 531'de buna kısaca değinmiştir. Aristoteles'in Melissos'tan bahsederken (*Metaph.* 986b18), Parmenides'in aksine onun ἔοικε τοῦ κατὰ τήν ὕλην ἑνός ἅπτεαθαι olduğunu ifade etmesi bunu desteklediğini gösteriyor. Aristoteles'in ὕλη ifadesi, bizatihi Zeller'in de kabullendiği gibi σῶμα değildir. Melissos'ta gerçeklik Aristotelesçi ilk madde fikrine birkaç yönden benzer, örneğin aynı zamanda oluş ἄπειρον (burada κατὰ τὸν λόγον) ifadesinin ne anlama geldiği yönünden büyük bir farklılık arz eder) ve duyular tarafından algılanamaz olmak gibi.

11. Buna dair en son önemli tartışmaları H. Gomperz, *Hermes*, 192, 157ff.; Raven, *Pyth. and El.* Bl. 6; Vlastos, *Gnomon*, 1953, 34-5; Booth, *AJP*, 1958, 61-5'te bulabilirsiniz. Booth'un ulaştığı netice tedbirli bir *non liquet*tir. Diğerlerinin hepsi de Zeller, Burnet ve Nestle'nin daha önceki fikirlerini bir şekilde modifiye etmişlerdir. Vlastos'un normal olarak çok keskin olan akıl yürütüşü burada *varlık*ın soyutluğunun kombinasyonuna dair kendi argümanı tarafından zayıflatılıyor, nitekim buradaki sonsuzluk fikri Melissos için kesinlikle mümkündür çünkü "başlangıçsız ve sonsuz bir süreç anlamında sonsuzluk vardır, yoksa sınırsız uzamsal bir genişleme anlamında değil". Bu ifade fr.3'teki ἄπειρον τὸ μέγεθος ifadesiyle bağdaşmaz, buradaki cümlenin biçimi (ὡσπερ...οὕτω καί) yeni bir hususun ilan edildiğini açık hale getiriyor, yoksa ἐστίν ἀεί ifadesinin salt bir tekrarını değil.

3. Örnek olarak bak. H. Gomperz, *Hermes*, 1932- 167, n. 1. Raven (*P. and E.* 89-92) bu sorunun aşırı basitleştirilmesine karşı bazı mantıklı şeyler söylüyor.

4. Mevcut pasajın dışında (ki *varlık*ın Melissos için hareketsiz olduğu asla kesin değildir) Gorgias'ın Eleacı akıl yürütmenin parodisi (fr.3, DK, 11, 281) ve belki de, tabii eğer doğruysa Philolaus fr.12 hariç beşinci yüzyılda σῶμα kelimesinin hareketsiz nesnelerle ilgili olarak herhangi bir yerde kullanıldığından kuşkuluyum. Gorg. fr.11 (*a.g.e.* 290.27)'de λόγος kişileştirilmiştir. Apolloniali Diogenes'e göre bir ἀθάνατον σῶμα olarak adlandırdığı ἀήρ hem hareketli hem de zekidir. Tragedyada (sıkça olduğu gibi) Thukydides ve diğer felsefi olmayan literatürde σῶμα her zaman bir hayvan veya insanın bedenidir. Melissos fr.9'da DK'nin tercümesinin "Körper" olarak değil, "so darf es keinen Leib besitzen" şeklinde olması gerektiğini ileri sürüyorum.

**(d) Gerçeklik Acı Hissetmez**

1. fr.7.2 οὔτε ἀλγεῖ οὔτε ἀνιᾶται İlk fiil öncelikle fiziksel acı için kullanılıyor ama ayrıca beşinci yüzyılda zihinsel sorunlar için de kullanılmıştır, ikincisi ise sadece zihinsel sorunlar içindir. Hdr. 4.68'de ἀλγεῖ hastalık için kullanılıyor (bak. Fransızca *souffrant*) ve Loenen (*Parm. Mel. Gorg.* 157, n. 60) de Covotti gibi burada bunu aynı manada alıyor. ὑγιές kelimesi ile olan zıtlığı bağlamında bu büyük ihtimalle doğrudur.
2. Zeller'in görüşü ve daha önceki fikirlere dair bir uzlaşma için bak. ZN, 777, n. 2, 774, n. 1 *fin.* Daha yakın zamandaki eleştirmenler bu cümleye çok az önem verdiler.
3. Aetius gerçekten de Parmenides için "hareketsiz ve sonlu küresel olan" şey tanrı idi, Melissos ile Zeno için ise "tek ve her şey"di diyor (DK, 28, A31 ve 30, A13). Bütün filozofların tanrılarını gösteren özet listesi (*Dox.* 301-3), pek güven vermiyor ama kullandığı ifadeler için *bazı* temeller olabilir. Olympiodorus da Melissos'un tek gerçekliğin yüceliğine dair inancından bahseder, ancak kullandığı dil kasıtlı bir karmaşıklığı ele veriyor. (DK, A13: bunu ἀρχή πάντων τῶν ὄντων olarak adlandırıyor.)
4. Xenophanes'in tanrısının faaliyeti (fr.25) νόου φρεί. Kendilerine özgü düşünce çizgilerine karşı ileri sürülen argümanlar halen geçerlidir.

**(3) Diğer Filozoflarla Bağlantısı**

1. P. and E. 79-82. Üç argümanından ikincisi, daha sonraki bir tarihte bir Pythagorasçı tarafından (Archytas) buna yönelik bir itirazın ifade edilmesi kuşkulu görünüyor. Diğer iki argümanı da ikinci derecedendir ve bizatihi Raven bu varsayımın kanıttan yoksun olduğunu kabul eden ilk kişi olmuştur. fr.9'un bir çokluk meydana getiren birimlerin eleştirisi bağlamında yazılmış olduğuna inananlar bunun Pythagorasçılara yöneltildiğini kabul ediyorlar (Burnet, *EGP*, 327).

2. Loenen (*Parm. Mel. Gorg.* 160) μετακοσμεῖσθαι kelimesini (μέγεθος gibi) "niteliksel" bir anlamda alıyor. Daha sonra gelen ve κόσμος ile ilgili cümlede bu çok olasılık dışıdır ve LSJ'nin "*yeniden düzeltmek*: dolayısıyla *değiştirmek*" kelimelerini alıntılamak suretiyle daha olası hale gelmemiştir. Verdikleri tek ve uzak bir çağdaş referansta, yani Hipp. *Fract.* 2'de bu sözcük Littré'in tercüme ettiği gibi ve kesinlikle hataya yer vermeyecek şekilde *ils s'arrangeraient auttement* anlamına gelmektedir. *MXG*'nin yazarı οὔτε μετακοσμούενον θέσει οὔτε ἐτροιύμενον εἶδει ifadesinin alıntılarken (974a20) fiilin anlamından çok emindir. Diller (*Hermes*, 1942, 365) Empedokles'i bile hesaba katmadan burada Leukippos'un atomculuğuna karşı bir polemik görüyor. Bu bence çok saçma.
3. Frr.26.5, 17.6, 17.34
4. ἐν ἑκ πλειόνων (*MXG*, 974a24) ile ἐν ἑκ πλεόνων μεμάθηκε φύεσθαι *Emped.* Fr.26.8'i karşılaştırın. *MXG*'nin doğruluğu elimizdeki frr. ile birlikte ele alındığında, bir noktada onun ötesinde gidişindeki güveni haklı çıkarıyor. Melissos'un pluralizme daha geniş bir cephede saldırmış olması mümkündür. Apelt (*Jbb. F. Philol.* 1886, 739f.) σύνθεσις, ἐπιπρόσθησις ve ἐπάλλαξις kelimelerini kullanırken düşünürün aklında kombinasyonun atomcu modlarının olmuş olabileceğini epeyce makul bir şekilde ileri sürmüştür.

Apelt ayrıca Melissos'un zamanında kimyasal değil, sadece mekanik karışımın kavranmış olduğuna da dikkati çekiyor (ki bu önce Aristoteles'te ortaya çıkmıştır, bak. *GC*, 1.10), yani onlara göre hiç bir karışım gerçek bir birlik oluşturamazdı.

5. Apelt'in ὧν οὐδέτερον συμβαίνεν tercümesi (a.g.e. 742, bak. Bonitz, *Ind. Ar.* 713a10). Diğerleri bunu Melissos'a tecrübeye Eleacı olmayan bir başvuru ithaf etmek suretiyle "ikisi de olmaz" diye tercüme ediyorlar. Eğer bu doğruysa bunu muhtemelen yeterli bir *argumentum ad homines* olarak kullanmış olmalı.
6. "Burada kullanılan dil başkasından ziyade ona uygun düşüyor" Burnet, *EGP*, 328. Raven da bu varsayımı olası buluyor, KR, 305, 364. Öte yandan Nestle (ZN, 774 n.) Burnet'in varsayımı için "yeterli zemin olmadığını" belirtiyor ve Loenen de (*Parm. Mel. Gorg.* 169f.) Melissos'un buradaki hedefinin *communis opinio* olduğu hususunda onunla hemfikir. Burnet ayrıca Melissos *olan* derken οὔτε ἀλγεῖ οὔτε ἀνιᾶται bunun belki de Anaksagoras'ın algılamanın ἀεὶ μετὰ λύπης olduğu ve πόνος içerdiği şeklindeki teorisine de atıfta bulunduğunu ifade ediyor. bak. Theophr. *De Sensu* 29 (DK, 59, A92), Arist. *EN*. 1154b7, *EGP*, 326 (s. 318 aşağısı). Bu bana daha da şüpheli görünüyor.
7. bak.örn. EGP, 335; KR, 306, 406 ve s. 392 aşağısı.
8. Calogero (*Studi sull' Eleat*. 83, n. 1) da Melissius'un cümlesinin atomculuğu önceden işaret ettiğini varsaymak için hiç bir gerekçe görünmüyor ve Lee (*Z. of.E.* 113) ise bunu "atomculuk üzerine ünlü fragman" olarak adlandırıyor.

## II. IONYALILAR VE ELEACILAR: MONİZMİN YÜKSELİŞİ VE DÜŞÜŞÜ

1. *Tek*in hem Ionyalılar hem de Eleacılar için ilahi olduğu düşüncesi Gilbert tarafından kesin kabul edilmiştir, ayrıca karşılaştırın, s. 116 aşağısı.

## III. EMPEDOKLES

### A. SUNUŞ

1. DK bölümünde Empedokles'le ilgili olan tüm metinler, hem *testimonia* hem de fragmanlar Bignone'un *Empedocle* adlı çalışmasında İtalyancaya tercüme edilmiştir.
2. Diels bu kısmı Empedokles'in hayatında iki farklı dönem olduğu şeklindeki teorisini desteklemek için kullanmış ve aynı anda ikisi birden olamayacağını iddia etmiştir. Empedokles'in dinsel yönünü Newton'ın simya ve Danyal peygamberin kehanetleriyle ilgili çalışmaları ile karşılaştırmak daha adil olabilir. Newton "ilk modern bilim adamı ve majisyenlerin de sonuncusu" olarak adlandırılmıştır (Andrade, *Sir I. Newton*, 133). Öte yandan aslında Renan da Empedokles'te kendi rasyonalist ve liberalist ruhuna hitap eden çok şey görmüş ve çok az kişi onu Renan kadar fazla övgüye boğmuştur. "Empédocle" diye yazmıştır, "ne céde a aucun de ces génies extraordinaires de la philosophie grecque anté-socratique, qui furent les vrais fondateurs de la science et de l'explication mécanique de l'univers." Bu cümlenin ardından onun bilimsel başarılarını sıralar ve ancak o zaman şunu ekler: "Par d'autres cotées, ce Newton parait doublé d'ub Cagliostro" ve onun gösteriler yapmaya ve mucizevi güçlere sahip olduğunu iddia etmeye olan merakından bahseder. 1870'lerde Acragas da

kahramanını unutmamıştır: "Le parti libéral de Girgente vit à la lettre d'Empédocle. Son image se voit à chaque pas; son nom est prodigué aux lieux publics à l'égal de celui de Garibaldi; à peine y eut-il un discours ou sa glorie ne fût rappelée" (*Mélanges d'hist. et de voyages*, 103f.).

3. Hölderlin, *Grund zum Empedokles*. (Bu metin Kranz'ın Empedokles, 315-26'sında yayınlandı. Günümüzde hiç bir bilim adamı Hölderlin'in döneme dair sınıflamalarını kabul etmese de kelimeler gerçektir.

4. Ploutarkhos'un (*De. exil.* 607c, DK tarafından fr.115 ile alıntılanmıştır) *Prufications*'dan ἐν ἀρχῇ τῆς φιλοσοφίας kelimeleri ile alıntı yaptığına dayanan kronolojik hiç bir sonuç çıkarılamaz, ancak diğer yandan bunu söylemek Bignone'un (*Emped.* 488) burada Ploutarkhos'un "*Yunan* felsefesinin başlangıcında" demek istediğine dair ihtimal dışı varsayımıyla hemfikir olmak demek de değildir. Fr. 131 bize *Purifications*'da *On Nature* adlı şiire bir referans olabileceğini gösteriyor ki bu da şiirin daha önce yazıldığı manasına geliyor. bak. Reinhardt, *CP*, 1950, 172-4.

5. Rohde, *Psykhe*, 379. Bunun zıddı olarak bak. Cornford, *Print. Sap.* 109. Öte yandan Rohde'un bunun nasıl mümkün olabileceğine dair açıklaması enteresandır (s. 301-303) ve daha önceki kendi ifadelerinden biraz farklılık arz eder.

6. "Des cloisons étanches", Delatte, *Conceptions de l'enthousiasme*, 25. Daha önceki bazı "ayrılıkçılar"a dair referanslar için bak. ZN, 1007-9.

7. Dodds, *Greeks and Irrational*, 146; Vlastos, *PQ*, 1952, 120.

8. Benzer bir görüş şerhetmiş olan diğer bazı bilimadamları için *Mnemosyne*, 1948, s. 10, n. 9'da Verdenius tarafından verilen referanslara bakınız. Son dönemlere kadarki belki de en önemli yaklaşımı içeren katkı Diés'in *Le Cycle Mystique*, bl. 2. ks. 3'de yazdıkları olmuştur. Bununla beraber söz konusu probleme karşı titiz ve büyük oranda başarılı bir hücum C. H. Kahn tarafından *Arch. f. Gesch. D. Phil.* 1960'da ortaya konmuştur.

9. Empedokles hakkında Clara Millerd'ınkinden daha kötü yorumlar da yapılmıştır: "Onu anlamaktaki önemli bir nokta doğru anlarda düşünmeyi bırakmaktır" (*On the Interp. of E.*, 21).

10. *Hermes*, 1912, 20. bak. *Hermes*, 1935, 111-19. Kranz *Empedokles* kitabında (1949) *Purifications*'ın önceliğini savunmaya devam ediyor, Reinhardt da buna dair hücumunu *CP*, 1950, 172-7'de tekrar vurguluyor.

11. *TEGP*, 133.

12. Frr. 3. 1-5, 17. 23-4, 30, bak. s. 147, n. 3 aşağısı. Sadece daha sonraki bir yazar (Menandros veya Genethlios, DK, A23) Parmenides ve Empedokles'in kozmolojilerini "doğanın ilahileri" olarak adlandırmakla kalmamış, bizatihi Empedokles de π. φύσεως içinde kendi πόρος ὕμνων'undan söz etmiştir (fr. 35-1).

13. Bu önemli bir noktadır, bak. H. S. Long, *AJP*, 1949, 144f. Long "153 fragmandan 24'ünün neredeyse kesin olarak bu iki çalışma arasında paylaştırılabileceğini" belirtir.

**B. DÖNEMİ VE YAŞAMI**

1. Aynı şekilde Zeller, ZN, 941 n. Jacoby, *Apollod. Chron.* 271ff.; Wellman, *RE*, v, 2508; Diels, *SBB*, 1884, 344, n. 2; Kranz, *Hermes*, 1912, 20; Bignone, *Emped.* 296, n. 1; Burnet, *EGP*, 198, n. 2; Wilamowitz, *SBB*, 1929, 653 (doksanlarda); Millerd, *Emped.* 5 de aynı yolu takip etmiştir. Bazıları doğal olarak daha ihtiyatlı olsa da hiç biri bu görüşe muhalif değildir. Aralarında sadece KR (321) filozofun *floruit*inin yüzyılın ortaları civarında olması gerektiğine dair bir şerh koymuştur.
2. 60 Yaşında öldü, Ar. *Ap.* D. L., 8.52 ve 74. Apollodorus için bak. *a.g.e.* Ayrıca bak. Ar. *Metaph.* 984a11 ve Theophr. *ap.* Simpl. *Phys.* 25.19 (DK, A7). Eusebius'un tanıklığı (A8-10) çok daha az önem arz eder. Anaksagoras için bak. s. 259 aşağısı.
3. Aristoteles'in *Metaph.* 984a11'de yer alan ve Anaksagoras'ın τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος τοῖς δ' ἔργοις ὕστερος olduğuna dair sözlerinin anlamı konusunda bir görüş birliği yoktur. Son sözcükler şu anlamlarda alınmıştır; (a) onun bunu daha sonra yazdığı, (b) felsefesinin bayağı olduğu, (c) felsefesinin üstün olduğu (Breier ve Bonitz: ikincisine aynı eserde bakınız). Buradaki (b) fıkrası Alexander tarafından tercih edilir, yine de diğer yerlerde Aristoteles'in Anaksagoras'ın çalışmasını daha üstün bulduğunu kabul eder. Aynı eserde Ross, Alexander'ın "muhtemelen haklı olduğunu" söyler, oysa ὕστερος ifadesinin kelimesel karşılığı "oldukça mümkün"dür. Kahn (*Anaksimandros*, 163-5) Alexander'ın yorumunu güçlü bir şekilde savunmuştur. Ona göre Empedokles'in çalışmasının kronolojik önceliğinin kabul edilmeyişinin nedeni 984b15'te Aristoteles'in Anaksogoras'ın νοῦς ifadesini sanki felsefede fâil nedenin ilk ortaya çıkışı olarak sunmuş olmasıdır oysa bunu iki anlamlı olarak alan ilk kişi Empedokles'tir. Aristoteles'in sözlerinden yola çıkarak bu kadar kesin kronolojik neticeler çıkarabileceğimizi sanmıyorum, bilhassa ifade etmek gerekir de fâil neden ile madde arasında net bir ayrım yapan ilk kişi gerçekten Anaksagoras'tı, öte yandan Empedokles, Aritoteles'in görüşüne göre bunu *karışım* yaklaşımı içine tatmin edici olmayan bir tarzda dahil etmiştir: αὕτη δ' (sc. ἡ φιλία) ἀρχὴ καὶ ὡς κινοῦσα...καί ὡς ὕλη μόριον γὰρ τοῦ μίγματος Bu yaklaşım Anaksagoras'ın Ay'ın, ışığını Güneş'ten almasını ὃ ἐκεῖνος νεωστὶ ἔλεν bir şey olarak ifade etmesine (*Crat.* 409a) Platon'un katkısı bağlamında Kahn'ın argümanına hizmet etmiş görünüyor. Çünkü bu ve Güneş'in Ay'la ilişkisi bakımından ortaya çıkan eklips Empedokles tarafından bilinmekteydi, dolayısıyla Platon'un buradaki ifadesi Anaksagoras'ın önce olduğunu işaret ediyor olabilir.

   Kronolojik olmayan önceliğe bir örnek olarak Kahn, Theophrastos, *ap.* Simpl. *Phys.* 26.8'den alıntı yapıyor: Πλάτων τῇ μὲν δόξῃ καί τῇ δυνάμει πρότερος τοῖς δὲ χρόνοις ὕστερος.

   Bu kısım Zeller tarafından (ZN, 12651, n. 2) makul bir notta zaten alıntılanmıştı ama o da Aristoteles'in kelimelerinin kendi başlarına karar vermeye yeterli olmadığı neticesine varıyor, yine de doktrinlerin bir karşılaştırması Empedokles'in önce geldiğini ima ediyor. Ben de aynı fikirdeyim. Zeller'in diğer yöne ağırlık veren tek noktadaki alıntısı, yani Anaksagoras'ta maddenin yapısının Empedokles veya atomculardaki görüşten daha az gelişmiş görünebileceği görüşü bile, Anaksagorasçı teorinin incelik ve ustalığını taktir eden hiç kimseyi ciddi bir şekilde etkilemeyecektir. Diğer taraftan öncülleri bağ-

lamında Empedokles'in Parmenides'e doğrudan bağımlı oluşu -ki bunu zaman zaman Parmenides'in kendi kelimeleriyle tekrarlar- gerçekten çarpıcıdır. Mantıklı olan düzen, elbette Empedokles'i Anaksagoras'tan önce kabul etmektir. (Zeller'in bu soruna dair s. 1261-4'teki yaklaşımı hâlâ okumaya değerdir.) Fakat bu, Anaksagoras'ın fragmanlarından hiç birinin onun Empedokles'e dayandığını gösteremeyeceği anlamına gelmez. Gigon (ki kalın ile aynı görüşü paylaşır) bu iddiayı *Philologus*, 91, s. 2f.'de etkili bir şekilde eleştirir.

4. E. A. Freeman, *Hist. of Sicily*, II, 342; Bignone, *Emped.* 5f.

5. Thukydides'in. Alcibiades'e söylettiği bu sözler (6.17.2), kendi planlarını ilerletmek amacını taşısa da, yeterince doğrudur. Eğer Thukydides'in yazdığı şey, diğer MSS'nin πολιτεῶν'undan ziyade πολιτειῶν (E) ise, o zaman buradaki anlam "Yurttaşlarını her zaman değiştirir ve yenilerini alırlar" şeklindedir.

6. Diodoros 5.2-5. Pindar (*Nem.* 1.13) bu adanın Zeus'un Persephone'a bir armağanı olduğunu söyler.

7. Pind. *Ol.* 2.56ff. Bowra ve bak. Thruii, s. 131f. aşağısındaki ifadeler.

8. Ölümüne dair çok sayıda anlatım içinde en azından en muhtemel olanı budur (D. L. 8.67). Etna'nın içine sıçraması, *deus immortalis haberi dum cupit* (Horace, *A. P.* 464) ve sadece sandaletinin ona ihanet etmesi öyküsü Heraclides Ponticus'a kadar geri gider (D. L. 8.69, Heracl. Fr.85 Wehrli) ve fr.112'de iddia ettiği ilahi statüsüne dair çok destekleyici olan diğer bir anlatım daha vardır. Kurban töreninin ardından ortadan kaybolur ve uşaklardan biri gecenin bir yarısı "Empedokles" diye seslenen bir sesi nasıl duyduğunu anlatır, ayrıca dünyaya ait olmayan bir ışık görmüştür. Bunun üzerine müritlerinden Pausanias ona ilahi bir onur verilmesini emreder. (D. L. 8.67, Heracl. 86 W.) Krallığın önerilmesi hususu D. L. tarafından (8.53) Aritoteles'ten aktarılır ayrıca Aristoteles'in alıntı yaptığı Xanthus'un otoritesi Empedokles'in yaşadığı yıllara kadar uzanmaktadır. Bunun ve tanrı vergisi yeteneklere dair öykünün (D. L. 8.73) tarihsel gerçekliği için bak. Bignone, *Emped.* 78 ve 82, n. 1.

9. Apollodorus tarafından alıntılanmıştır. Daha kesin olarak Glaucus'un Demokritos'la çağdaş olduğu söylenmiştir (*a.g.e.* 9.38).

10. D. L. 66 ve 63, Athen. 14.620d (DK, A12). E. Mensching (*Favorin*, 93) eğer Olympia aktarımı doğru ise *Purifications*'ın daha sonraki yıllarda Empedokles'e ait olacağını, çünkü bunun yeni bir çalışmayı tanıtmak için o zamanlar çok kullanılan bir yol olduğunu söyler.

### C. KİŞİLİĞİ: ŞİFACI VE MUCİZE SERGİLEYİCİ

1. Favorinus ap. D. L. 8.73, Aelian, DK, A18, Emped. fr.112.

2. Satyrus *ap.* D. L. 8.58, Pliny ve Galen, DK, A3. Philistion için bak. Wellman, *Frr. d. gr. Arzee*, 1, 69f. Empedokles'in bir tıp okulunun gerçek kurucusu olduğu hususuna gelince, G. E . R. Lloyd *Phronesis*, 1963, 121'de buna ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini işaret eder. bak. s. 189 aşağısı vd.

3. *VM*, 20. 1. 620 Liuré (DK, A71). *Dc victu* için bak. Bignone, *Emped.* 652ff., özellikle IV (659ff.).

4. Head, *Hist. Num.* 167f. ve daha detaylı olarak *Coins of Ancient Sicily*, 83f.; B. M. Guide to

Greek Coins no. 52 ve 53, s. 28f. ve resim 16. Bir paranın ön tarafında Apollo, Artemis'le birlikte yayında bir ok atarken görülüyor (salgın hastalıkların bir sembolü olarak, bak. *Il.* 1.43-52); arka yüzde ise nehir tanrısı Selinus, Asclepius'un sunağında bir kurban adıyor (horozla kişileştirilmiş). Diğer bir parada (ön kısımda) Heracles bir boğayla güreşmekte, (arka yüzde) bir baika nehir tanrısı olan Hypsas yılan tasvirli bir sunak üzerinde bir bataklık kuşu ile kereviz yapraklarını adıyor (Selinus'un simgesi). Bu paralar bu şekilde birbirlerini takviye ediyor ve eksiksiz, merak uyandırıcı detaylarıyla Empedokles'e dair antik biyografilerin kuru anlatımına son derece aydınlatıcı bir yorum getiriyorlar (Head). W. Fuchs (*Mitt. Des Deutsch. Arch. Inst.* , *Röm. Abt.* 1956, 115) yeni tapınağın, şehir Empedokles tarafından arındırıldıktan sonra Hera Telaia'ya adandığını ileri sürüyor. (Bazı bilimadamları bu kadar erken bir tarihte Sicilya'da bir Asclepius kültünün mevcudiyetinden kuşku duyuyorlar. *Hist. Num.* 1911'in ikinci baskısında Head onun adını şifacı Apollo (?) ile değiştiriyor fakat B. M. Guide'da bunu yine Asclepius olarak veriyor. Buradaki horoz elbette Apollo'dan ziyade Asclepius'u ima eder fakat şu anki amacımız açısından bu husus pek önem arz etmiyor.

5. προσκυνεῖν καὶ προσεύχεσθαι ὡς θεῷ. Bu belki Homeros'un o bilindik θεὸς δ' ὣς τίετο δήμῳ ifadesinden daha ileriye gider ancak bir adama spontone bir şekilde σωτήρ olarak yüce bir onur vermek, klasik dönemde çok nadir olsa da, bilinmeyen bir uygulama değildir (örn. Dion ve Lysander, Plut. *Dion*, 46, *Lys.* 18).

6. Plut. *De curios.* 515c, DK, A14. Bunu tercihe bağlı olarak daha erken döneme ait bir efsanenin apaçık bir rasyonelleştirmesi olarak da, söz konusu efsanenin üstünde yükseldiği tarihsel zemin olarak da alabiliriz. Su büyüsünde kullanılan postlar konusundaki Nilsson'un ifadelerini ihtiyatla karşılamak gerekir (*Gr. Feste*, 5). Üç hikâyenin tamamı için bak. ZN, 943 n., Bignone *Emped.* 72, n. 2.

**D. YAZILARI**

1. π. ποιητῶν'da Aristoteles Xerxes'in seferi üzerine yazılan bir şiirden bahseder, bu şiir Apollo ve trajedilere dair bir çalışmadır (ikisinin de Empedokles'in kızkardeşi tarafından yakıldığı söylenir). Bu trajediler hakkında Rodoslu Hieronymus bunlardan 43 tanesini bildiğini söylemiştir, aynı şekilde Neanthes 7 tanesinden haberdardır, öte yandan Heraclides Lembos bunların sahte olduğunu yazar. bak. D. L. 8.57-58. D. L. tarafından 600 satırdan oluşan tıbbi bir çalışma olduğu söylenmiştir (8.77; bak. Suda, DK, A2). Diogenes de ona bazı vecizeleri ihtaf eder ki bunların gerçekliği Diels tarafından da *SBB*, 1884, 162, n. 1'de müdafaa edilmiştir.

2. Bu otoriteler için bak. Burnet, *EGP*, 201, n. 2 ve *Classen in Proc. African Class. Assocs.* 1959, 37 ve notlar.

3. Bu kanıt çok kuşkuludur. Suda ansiklopedisi (A2) π. φύσεως ifadesinin yaklaşık 2000 satırı ihtiva eden iki kitapta yer aldığını belirtiyor. Öte yandan Tzetzes (fr.134) doğa üzerine üçüncü bir kitaptan bahsediyor. Καθαρμοί ifadesinin birden fazla kitapta geçtiğine dair elimizde hiç bir ipucu yok ve bunun için 3000 satır imkânsız bir uzunluk olacaktır. Bu yüzden Diels (*SBB*, 1898, 396ff'de) her iki şiir için toplamda 3000 satırı tamamlamak amacıyla D. L.'nin metnini düzeltmek ister (πάντα τισχίλια for πεντακισχίλια). Üçüncü kitabın

bir mit olduğunu ileri sürmüştür, Tzetzes'in alıntısı da ona göre Καθαρμοί'den yapılmıştır. Pek çok bilimadamı bu görüşe katılmıştır ancak Bignone (*Emped.* 106, n. 4, 632-4) hatanın Suda'da olmasını daha muhtemel görmüş ve π. φύσεως için üç kitapla birlikte satırların toplamda 5000'i bulduğunu kabul etmiştir. Ne Suda (M. S. 1000 civarı) ne de Tzetzes (on ikinci yüzyıl) tartışmasız şekilde güvenilir kaynaklardır. Diogenes'e gelince, DK (I ,232 n.) onun verdiği rakamların kaynağının sahtekârlıkla bilinen bir adam olan Lobon olduğunu söyler. Dolayısıyla şiirlerin uzunluğu konusunda yine karanlıkta kalacağımız anlaşılıyor. Kranz'ın (*Emped.* 26) Καθαρμοί'ın 500 satırdan fazlasını içeremeyeceğine dair ifadesini neye dayandırdığını ise bilmiyorum.

4. Empedokles'in bu teşbihi kullanışına dair özellikle bak. Snell, *Disc. of Mind*, 213ff ve ayrıca Solmsen'in ilgiç makalesi *Nature as Craftsman*, JHI, 1963'de s. 476-9.
5. Frr.98. 3, 20.5, 96. 1, 138, 143, 87, 126. σαρκῶν χιτὼν için bak. s. 215, dn. 12 aşağısı.
6. bak. Bignone, *Emped.* 418, ancak yazar burada söz konusu kelimelerden oldukça fazla alıntı yapıyor. κορυφαί μύθων ile Pind. *Ol.* 7.60, Pyth. 3.80.'deki λόγων κορφαί ifadelerini karşılaştırın.
7. bak. Bignone, *Emped.* 220f., 602f., listelenmiş örneklerle birlikte 602, n. 3 ve 4; J. Souilhé, *Arch. de Philos.* 1932, 340.

**E. PARMENİDES'TEN UZAKLAŞMA: DÖRT KÖKEN**

1. κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων Parmenides.
   σὺ δ' ἄκοε λόγον στόλον οὐκ ἀπατηλόν Empedokles.
2. Bu satır 110.7'de küçük farklarla tekrarlanıyor.
3. Metin kuşkuludur. Ben δ' ἐν ζωῆσι βίον ifadesini DK gibi tercüme ettim. Sextus'un MSS'sinde δὲ ζωῆσι βίον olarak geçiyor. Scaliger, Burnet, Bignone'da ζωῆσι ἀβίον Diels'te ise ζωῆς ἰδού şeklinde.
4. Muhtemelen Pausanias'a hitapta kullanılan bu kelimelerin gücü belli değildir. Diels bunları Pausanias'ın sürgünü Empedokles'le paylaştığı gerçeğine bir referans olarak kelime anlamıyla almak istemiştir. Rohde tamamen farklı (pek de muhtemel olmadığını da kabul etmek gerek) bir savla ortaya çıkıyor (*Psykhe*, İng. terc. 406, n. 96): bu kelimelerin bizzat Empedokles'e yönelik olduğuna inanıyor ve burada Porphyry tarafından fr.120 ile bağlantılı olarak zikredilen ψυχοπομποί δυνάμεις ifadelerinin "çünkü sen ruhun kendine özgü ikametgâhından çıkarak yolunu kaybedip bu yeryüzüne geldin" anlamına geldiğini iddia ediyor. Burada anlam heyecanını epeyce yitiriyor -"diğerlerini terk ettiğin için talimatlarımı almak üzere bana geldin"– ve burada Homerosvari bir sona yakışır şekilde δεῦρο λιάσθης kelimelerinin seçildiğini görüyoruz (*Il.* 22.12). Fakat Rohde'un yaklaşımı (bu sözlerin bizatihi Empedokles tarafından Pausanias'a yöneltildiği doğrulamasıyla birlikte) aşağıdaki kısma dair en iyi bağlantıyı sunuyor: "Yeryüzüne indiğin için artık bir fânînin anlayışının ötesine uzanamazsın." Buradaki fiil için bak. H. Frankel, *Antidoron*, 275-7. Şöyle tercüme etmiş: "Da hast dich von dem Schwarm der gewöhnlichen Menschen abgesondert."
5. Parm. 7.3ff. ile zıtlık arz ediyor. Bu satırların, içlerinde akıl ile duyular arasında bir antitez olduğunu iddia eden diğer yorumları Millerd tarafından *Emped.* 25, n. 2'de zikredilmiştir.

Karsten'in kullandığı noktalama işaretleri, bilhassa νοῆσαι kelimesinin ardından boşluk koyması ve böylece ἄλλων ifadesini γυίων'dan ayırması, son derece tuhaftır. Millerd'ın dediği gibi: burada νοεῖ basit bir şekilde *kavramak* anlamına gelir ve bilmekle duyular vasıtasıyla algılamak arasında hiç bir ayrımı ima etmez. Bize her şeyi kendine uygun olan araçlarla kavramamız istenir.

6. ἄπυστον kelimesini (Mangey) ile aynı şekilde okuyor. Bu fragman hem M*XG*'de (ἄπρηκτον ile birlikte) hem de Philo'da mevcut (ἄπανοτον ile). ἄπαντον için bak. Parm. 8.21 ve ἄπαντον ifadesinin titiz bir savunusu için bak. Bignone, *Emped.* 398f. Ayrıca Sotagni tarafından da aynı şekilde korunmuştur (*V. di P.* 264, n. 2) ama sıfatların ἐξαπολέσθαι kelimesini nitelediği şeklindeki yaklaşımı pek de güvenilir değildir.

7. φὺοις daha çok "yapı, kalıcı bünye" anlamına gelir ama bu fragmanda Aristoteles'in φὺω kelimesinden türetilen bir isim fiil olarak açıkladığı anlamı taşıyor, "sanki υ'ler uzunmuş gibi" (Metaph. 1014b16). Yine Phys. 193b32'de φὺσις ἡ λεομένη ὡς γένεσις'den söz ediyor ve *Gen. et. corr.* (314b5)'te de aynı paragrafı bu şekilde yorumluyor. Ne yazık ki fikrini değiştirmiş gibi görünüyor ve *Metaph.* Δ'ın felsefi sözlüğünde bu kelimenin farklı manalarını sıralayarak aynı fragmanı φὺσις ifadesini ἡ τῶν φύσει ὄντων οὐαία anlamına gelecek şekilde açıklamakta kullanıyor (1014b35). Bu, A. O. Lovejoy'a (*Philos. Rev.* 1909, 371ff.) fragmanın bu noktasının, elementler dışındaki şeylerin sürekli bir bünyeleri olmadığını ve her zaman öldüklerini anlattığını ileri sürme cesareti vermiştir.Bu yüzden οὐδέ...θανάτοιο τελετή ibaresini "ölüme son yoktur" şeklinde almıştır, yani ona göre ölüm her zaman ortaya çıkar ve bakidir, öyle ki θνητά'e ölüm olmadığını söylemek saçmadır. Fakat epik tradisyonda geçen cümleler ışığında θ. τελευτὴ ifadesindeki genitif hal (-in hali) tanımlayıcı olmaktan öteye gidemez ve bu cümlecik θάνατος için bir dolaylı anlatımdır. Şunlardaki kullanımına bakınız; Hes. *Scut.* 357 ve *Il.* 3.309'da θ. τέλος; ayrıca Mimnermus 2.6-7 Diehl. Aristoteles bu kelimeyi iki şekilde çevirdiği için onun ortaya koyduğu kanıtların hesaba katılmaması gerekiyor fakat bütün diğer Yunan tanıklıkları onun *Gen. er corr.*'da verdiği yorumu onaylamaktadır. Ploutarkhos şöyle yazar (*Adv. Col.* 1112a): ὅτι γάρ ἀντί τῆς γενέσεως εἴρηκε τήν φύσιν, ἀντιθείς τὸν θάνατον αὐτῇ δεδηλώκεν ὁ Ἐ ve böylece φύσις ifadesini γένεσις'nin, θ. τελευτή'yi ise θάνατος'in eşanlamlısı olarak kabul ettiğini gösterir. Ayrıca Simpl. *De Caelo* 306.3, *MXG*, 945b6 da öyledir. Empedokles fâni (denen) şeyler için (gerçek) doğum veya ölüm diye bir şey olmadığını pekâlâ söylemiş olabilir. Onun inandığı şey buydu ve θνητῶν kelimesi bir sitemi ima etmektedir. *Genesis* ve ölüm sadece belirli elementlerin karışma ve ayrışma süreçlerine verilen isimlerden ibarettir. Bu pasaja gerçekten iyi bir anlam veren sadece Ploutarkhos'un yorumu olmuştur. Burnet (bak. EGP, 205, n. 4) ve *Metaphysics* üzerine yorumunda Hoss da Lovejoy'u izlemiştir. Heidel (*Proc. Am. Acad.* 1910, 98, n. 73), Heinimann (*Nomos und Physis*, 90), Kirk (*HCF*, 228f.) ve Kahn (*Anaximander*, 23) burada kabul edilen görüşü benimsemişlerdir.

8. İlahi isimleri elementler arasında dağıtmak hakkında bak. Ek Not (1), bölüm sonu.

9. πηγήν ἀενάου φύσεως ῥίζωμα τ' ἔχουσαν. (bak. *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s. 234-235). bak. Empedokles, fr.6.1 τέσσαρα τῶν πάντων

ῥιζώματα ve 23.10 θνητῶν...πηγήν. Rostagni (*V. di P.* 262, n. 2) dörtlü veznin kendisinin de (diğer şeyler yanında) dört elementi sembolize etmiş olması gerektiği neticesine varmıştır. Bu cazip bir fikir ancak buna dair pozitif kanıtlar yeterli değil.

10. bak. *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s., 460, dn. 101.

11. Temel olarak İtalyan geleneğine dayanmasına rağmen görünen odur ki Empedokles Miletçi tasarımlar üzerinde düşünmesine de çok şey borçlu. Dört *kök*ün sıcak, soğuk, ıslak ve kuru "zıtların" geliştirilmesi olduğunu ileri süren Reinhardt (*Parm.* 227) bunları tıbbi teorinin, özellikle Alkmaion'un bir uzantısı olarak görmüştür; yani insan bedeninde işleyen zıtlar yaklaşımı (Alkmaion fr.4; bak. cilt 1, 346) bu şekilde tabiatın tamamına genişletilmiştir. Tannery, Gomperz ve diğerlerinin fikri de bu yöndeydi. Millerd (*Emped.* 33) ise sıcak ve soğuk gibi "soyut niteliklerin" bu teorinin kökeni olarak sunulması fikrine eleştirel yaklaşıyor. Eğer τὸ θερμόν, τὸ Ψυχρόν vs. "soyut nitelikler" olarak kabul edilmiş olsaydı, o zaman bu gerçekten sorgulanabilir bir yaklaşım olurdu ama tabii ki hiç bir zaman bu şekilde anlaşılmamıştır. (bak. *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s. 92) Ne olursa olsun bunun gibi büyük bir doktrinin kökenleri karmaşıktır. Miletçi monizmin, Batı tıp teorisinin, Parmenides'e mutlaka bir cevap verme dürtüsünün ve filozofun kendi gözlem gücünün bu hususta rol oynadıklarını farz edebilir. Gomperz'in notu (*Gr. Th.* 1, 558f.), yani dört elementin popüler Hindu düşüncesinde ortaya çıktığı görüşü, bunların insanın dünyaya bakışının evrensel bir şeklini temsil ettiğini düşündürtebilir. Öte yandan Çinliler de aynı derecede doğal bir biçimde beş elemetten söz ediyorlar: ateş, su, toprak, tahta ve metal. (Needham, *Science and Civilization*, II, 232ff.)

12. Bu yüzden J. F. Gmelin, 1780 tarihli *Einleitung in die Chemie* eserinde "eğer en saf halleri içinde düşünürsek bizim de elementleri ateş, su, hava ve toprak olarak adladırmak için çok iyi sebeplerimiz olduğunu" yazmıştır. (F. A. Paneth tarafından *Brit. Journ. for Philos. of. Sci.* 1962-3, 146.'de alıntılanmıştır.)

13. bak. *Gen. et corr.* cilt 2, bl. 6, burada söz konusu dönüşümü kabul etmediği için Empedokles'in kendisini içine düşürdüğü zorluklardan söz ediyor. Yine bak. Ek Not (2), s. 140. Simyanın getirdiği sonuçlar için bak. s. 142, dn. 2.

14. Arist. *Gen. et corr.* 333b20, Aet. 1.7.28 (DK, A32). Bu husus geçmişte tartışma konusu olmuştur ama Bignone'un da göstediği gibi herhangi bir kuşkuya sebep olmamıştır. Daha önceki görüşler için bak. ZN, 961. Bignone *Emped.* 180, n. 4'te felsefe dışı literatürden elementlerin yüceliğine dair örnekler alıntılıyor. Bunlar kolayca çoğaltılabilir. Örnegin Gaia'yı Tanrıça dışında başka bir şey olarak düşünmek zordur.

## F. MADDENİN YAPISI: KARIŞIM TEORİSİ VE ATOMCULUK İLE BAĞLANTISI

1. bak. MXG, 976b22-9 (DK, 30A5). Bu daha sonra ἀνπερίστασις olarak bilinen ve Simpl. *Phys.* 1350.32ff. (Ar. *Phys.* 267a16 üzerine)'de tanımlanan harekettir ve sudaki balığın hareketi ile örneklendirilmiştir (Strato fr.63 Wehrli: Strato bunu suyla dolu ve ağzı kapalı bir kavanozdaki çakıltaşının hareketi ile göstermiştir). Madde ile dolu bir yerde dairesel veya girdap benzeri hareketin mümkün olduğu fikrinin önemi (bezelye çorbasının girdaplarıyla hareket edebilir), K. R. Popper tarafından da vurgulanmıştır. Bu fikri Platon'a atfederek

(gerçi bu fikir Empedokles'in aklına da çoktan gelmiş olmalıdır), Popper şöyle yazar (*Brit. Journ. for Philos. of Sci.* 1652, 147, n. 1): "Platon'un maddeyle dolu yere dair teorisi ve fikirleri uzlaştırma çabası (doğa boşluktan nefret eder) fizik tarihi için günümüze dek en büyük önemi sahip olmuştur. Descartes'i büyük oranda etkilediği için eter ve ışık teorisinin temeli haline gelmiş ve böylece sonunda Huyghens ve Maxwell yoluyla Broglie'nin ve Schrödinger'in dalga-mekaniğinin de yolunu açmıştır." (Ayrıca bak. aynı yazarın *Conj. and Ref.* 81, n. 22. Platon'daki "dairesel itme" için ise bak. *Tim.* τὰ δέ κεάν εἶναι μηδὲν περιωθεῖν orj.de var????)

2. Demokritos bu dört rengi "basit" olarak tanımlar (Theophr. *De sens.* 73, DK, 68 A135, s. 445 aşağısı) ve Aristoteles de *De Mundo*, 396b12'da ressamların o etkileri bu dört rengi karıştırmak suretiyle elde ettiklerini söyler. Empedokles renklerle elementler arasındaki gerçek bir tekabüliyetin Aetius tarafından ifade edildiğini belirtir (1.15.3, A92), öte yandan Theophrastos onu görme duyusunu açıklarken sadece siyah ve beyazdan söz ettiği için eleştirir. Göz ateş (beyaz) ve sudan (siyah) meydana gelmiştir. "Madem öyle der" Theophrastos, "eğer benzer benzerle algılanıyorsa, biz gri gibi karışık renkleri de algılıyor muyuz?" (*De sens.* 17, A56). Fakat beklenenin aksine bu soruyu diğer iki "basit" renkle bağlantılı olarak sormaz ve bu da Empedokles dört rengin hepsini kabul ediyordu derken Aetius'un haklı olup olmadığı sorusunu gündeme getirir. (bak. Diels, *Dox.* 222. Aet. 1.15.7 dört temel renk hususunu Pythagorasçı teoriye de bağlamaktadır). Elbette Theophrastos bunları Demokritos'dan önce açık bir şekilde kimseye atfetmemişti ama fr.23'ün yazarının aklında bu dört rengin de mevcut olmadığına inanmak zordur. Elementler ve renkler arasındaki tekabüliyet konusu Çin düşüncesinde de karşımıza çıkar. bak. Needham, *Science and Civilisation*, II, 238. Bu konu hem Batı hem de Doğu'da simyanın temel bir bölümü olmuştur. Bununla birlikte, Empedokles'i simyacıların atası gibi kabul edecek olanlara şunu da belirtmek gerekiyor ki eğer Aristoteles elementlerin yok edilemez ve değiştirilemez olduğuna yönelik doktrinini bir kenara bırakmasaydı, temel simya teorisi de imkânsız hale gelirdi. Empedokles'in renkler teorisi için bak. Kranz, *Hermes*, 1912, 126-8.

3. ἐκ σωζομένων...τῶν στοιχείων κατὰ μικρὰ δέ παρ᾽ ἄλληλα συγκεμένων Buradaki sıfatı *parçacıktan* başka bir isim karşılayamaz: μικρὰ kelimesi alaşımlı bir duvardaki ayrı tuğlalara ve taşlara karşılık geliyor. μόρια kelimesinin kendisi ise Aristoteles tarafından *De resp.* 473b3'te kullanılmıştır ve burada τῶν μέν του σώματος μορίων ἐλάττους τῶν δέ τοῦ ἀέρος μεί?ου olan bir cisim içindeki πόροι'den bahseder. *GC*, 325b5'te Empedokles'in bölünemez tek parça cisimler olduğuna dair Leukippos'un yaklaşımını benimsemeye "neredeyse mahkûm" olduğunu ifade eder.

4. bak. Arist. *De Sensu*, 441a4: su, Empedokles'e göre, içinde bütün tatları taşır ἀναισθητά διὰ μικρότητα Kranz (*Hermes*, 1912, 24f.) en küçük partiküller için fr.96'da geçen μέρη ifadesinde Empedokles'in kendi terimlerini görür (bak. Galen'de μέρη) ve fr.101'deki κέρματα av köpekleri tarafından koku olarak ciğerlerine çekilir. μέρη yine fr.22'de kullanılır: elementler kendi μέρη'leri ile ἄρθμια'tırlar (benzerin benzeri çekmesi bu şekildedir). bak. fr.91'de ὕδωρ οἴνῳ μᾶλλον ἐνάρθμιον Kranz'ın savı, Reinhardt tarafından şiddetle ve dogmatik bir şekilde inkâr edilmesine rağmen (*CP*, 1950, 178) bu konuda söyleyecek

çok şeye sahiptir. Fakat Galenos'a geldiğimizde onun karışıma dair iki tarz içeren formülasyonunun Stoacı κρᾶσις δι' ὅλου yaklaşımına bir atıf şeklinde olduğunu inkâr edemeyiz.

5. Aet. 1.13.1 ve 1.17.3 (DK, A43). Titiz olmayan yaklaşımları ve kurallara uymaktaki gayretleriyle doksografların Empedokles'in teorisini atomcu teori içinde asimile etmiş olmaları çok da olasılık dışı değildir ve eğer böyle yaptılarsa bu hatanın kaynağını tahmin etmek mümkün hale geliyor. M. Ö. Birinci yüzyılda yaşamış bir tıp yazarı olan Bithynialı Asclepiades, Heraclides Ponticus'unkine dayanan bir atomculuk tarzını benimsemişti. İkisi de atomlarına ὄγκοι adını verdiler. Demokritos ve Epikouros'un atomları gibi bunların da duyumsal özellikleri yoktu fakat Sextus (*Pyrrh. hyp.* 3.33) τοῖς περὶ Ἀσκληπιάδην...θραυστὰεῖνι τὰ στοιχεῖα λέγουσι καὶ ποιά diye yazmıştır. (bak. yukarıda Empedokles'in θραύσματα'sı) Buna dair en makul açıklama *Problem d. Materie*, 326 n.'de Baeumker tarafından yapılmıştır. Burada στοιχεῖα ile Sextus'un kastettiği şey bizatihi ὄγκοι değil, Empedoklesçi anlamdaki elementlerdir –toprak, su vs. Asclepiades'e göre ὄγκοι ifadesi στοιχεῖα πρὸ τῶν στοιχείων'ları belirtir. Asclepiades de kendi teorilerinde πόρι kavramını çokça kullanmıştır. Örneğin şöyle der; κατὰ τὸν Ἀσκληπιάδην στοιχεῖα ἀνθρώπου ὄγκοι θραυστοί (Galen 14.698 Kühn: ὄγκοι'yı atomlar olarak değil de gerçekten θραυστοί olarak kabul edip etmediği şu andaki tartışmanın kapsamı dışındadır.) Baeumker'in işaret ettiği gibi Asclepiades'in teorilerinin fiziksel temeli sadece atomculara kadar değil Empedokles'e kadar da uzanır ve doksograflarda geçen söylemlerde karşımıza çıkan karışıklık muhtemelen söz konusu iki tür teorinin daha sonra yapılmış kombinasyonlarına çok şey borçludur.

6. Kabul etmek gerekir ki Aristoteles'in bu görüşü elementlerin minimum partiküller halinde mevcut olduklarına dair Empedokles'te hiç bir kesin ifadeye rastlayamadığını gösteriyor. Çıkardığı sonuçlara göre Empedokles bunları bu şekilde tasvir etmiştir ve kanıtların dengesi haklı olduğunu ima etmektedir. bak. s. 144.

7. Diğer örnekler: beyaz partiküller gözün ateş-*poro*isine, siyah partiküller ise su-*poro*isine uymaktadır (Theophr. *De Sensu* 7: DK, A86); mıknatıs taşının *poro*sisine demir presle sıkıştırılan tabakalar çıktı; yeryüzünden beslenmek bitkilerin *poro*isine uyar (Plut., bak. fr.77). Bizatihi Empedokles'in πόροι kelimesini bu bağlamda kullandığı kuşkuludur. Elinize kadar ulaşan fragmanlarda kelimenin çeşitli şiirsel eşanlamlılarını buluyoruz; frr.84.9'da χόανοι veya χοόναι (Blass tarafından restore edildiği şekliyle), 96.1, σύριγγες 100.2. Fakat 3.12'de şöyle geçiyor; ὁπόσῃ πόρος ἐστι νοῆσαι Empedokles en az duygu kadar düşünceyi de maddesel şekilde açıklamaya çalıştığı için burada πόρος kelimesinin genelde ona atfettiğimiz ve başka Yunan yazarlarda sıklıkla karşımıza çıkan metaforik anlamı taşıdığı pek söylenemez. Philoponus'un kısa ifadesi ise (*Gen. an.* 123.13; DK, A87) pek bilgi verici değil. Buna dair Kranz'ın fikri için bak. *Hermes*, 1912, 27, n. 2.

8. δλωλε'yi DK'deki gibi tercüme ettim. Fakat Sandbach bana Ploutarkhos'un MSS'inde ὄδωδε olarak geçtiğini bildirdi ki bu da doğu olabilir, sadece gereksiz tekrardan kaçınmak anlamında değil aynı zamanda Theophr. *Sens.* 20'deki kokuya bir referans olarak da.

9. bak. Luria'nın ifadeler, *Infinitesimal theoric*, 136-8.

10. Empedokles'te maddenin yapısına dair en iyi anlatım hâlâ Zeller, ZN, 954-60'tadır. Ayrıca bak. Gilbert, *Met. Theor.* 107 n. 1, 120; Kranz, *Hermes*, 1912, 24f. ve *Emped.* 46f., 83. Reinhardt'ın partikül teorisini reddetmesi (*CP*, 1950, 178) keyfîdir ve kanıtlardan bazılarını göz ardı etmiştir. Önceki tartışmaların şunu açıkça göstermiş olması gerekir ki Empedokles'in sistemi atomcularındakinden önce gelmiş olmalıdır, *vice versa* değil, zira geçmişte de zaman zaman öz önünde bulundurulmuştur (örn. Diels tarafından; bak. Bignone, *Emped.* 248, n. 2).

## G. SEVGİ VE ÇEKİŞME

1. Yayınlanmamış konferans.
2. bak. Aristoteles, *GC*, 315a16: ἄλλως τε καὶ μαχομένων ἀλλήλοις ἔτι τοῦ Νείκους καὶ τῆς φιλίας.
3. ἐπίφημι için ikincil özelliklerden bahsederken Locke tarafından kullanılan kelimeyi ödünç aldım, ki bunu nesnelerin kendilerinin nitelikleri için kullanmak doğru değildir, fakat "genel geçer konuşma tarzına uymak için bunlara nitelikler diyorum" (*Essay Concerning Human Understanding*, 11, viii, 10).
4. Newton'dan sonra bile bir bilimadamı (Lorenz Oken) onun teorilerine karşı çıkabilmiş ve "siz dünyayı mekanik manipülasyonla değil (*Stossen und Schlagen*) yaşamı onun içine doldurarak yaratıyorsunuz. Eğer gezegenler ölü olsalardı güneş tarafından çekilemezlerdi." demiştir. (Heisenberg tarafından *Philos. Problems of Nuclear Science*, 36'da alıntılanmıştır.)

## H. EMPEDOKLES'TE NEDENSELLİK: ŞANS, ZORUNLULUK VE DOĞA

1. Millerd da aynı görüştedir (*Emped.* 35): kanıtlar *sevgi* ve *çekişme*nin onun tarafından evrensel "hareket ettirici sebepler" olarak kabul edilmediğini, bunları elementlerin etkiyen ve çözen belirli kombinasyonlarının özelleşmiş bir fonksiyonu olarak gördüğünü ispatlar niteliktedir.
2. H. A. T. Reiche, *Empedokles's Mixture* adlı eserinde (s. 38'de söylediği gibi) Empedokles'te mekanizmin rolünün tamamen ikincil olduğunu ve tali bir öneme sahip olduğunu iddia ediyor: "Diogenes'in aksine Empedokles'te insan aklı ve *teknolojisini tabiatın* şuursuz amaçlılığının sadece daha az mükemmel bir kopyası veya ona benzeşiminden başka bir şey olarak düşünmek için gerekli zemin mevcut değildir." Bu da onun konumunu Aristoteles'inkiyle tamamen aynı hale getiriyor ve eğer bu doğruysa Aristoteles'in bir mekanist olarak ona yönelik sürekli kınamaları da anlaşılmaz bir hal alıyor.
3. Bu kelime mevcut fragmanlarda yoktur ve filozof, bu kelimeyi kullanmadan da organik maddelerin değişen oranlarda bir araya gelen elementlerin bir ürünü olduğunu açıklama kapasitesine kesinlikle sahipti; örn. kemik için 4:2:2 (fr.96; muhtemelen 4:2:1, bak. Simpl. *a.g.e.*) ve kan için 1:1:1:1 (fr.98).
4. Kranz (*Empedokles*, 58) bunu, omurganın yapısının uzak geçmişteki bir tesadüften kaynaklandığı ve bunun etkisinin de kalıtım yoluyla günümüze kadar geldiği manasında almıştır. Bana kalırsa bu bir filogenetik evrim meselesi değil, birey embriyosunun gelişimindeki erken bir dönemin konusudur. A. L. Peck de *Loeb* tercümesinde aynı yaklaşımı sergiler.

Eğer bu doğruysa, o zaman kırılma, devamlı meydana gelen bir şey olarak, Aristoteles'in tesadüfi bir olaya dair kriterlerini tatmin edemez (çünkü "her zaman veya çoğu zaman" gerçekleşen bir olay olmamalıdır) ve bunu kendi tesadüfi karakterine karşı bir argüman olarak kullanmış olabilir.

5. bak. *Laws* 889a-c, cilt 1, 144'te alıntılanmıştır. Bignone (*Emped.* 340, n. 3) Platon'un burada Sicilya tıp okuluna atıf yaptığını varsaymıştır, bilhassa Philistion'a. Hatta belki "kendi zamanının Empedoklesçi fiziği savunan Sofistlerine"de (Millerd, *Emped.* 40, n. 2), tabii bu noktada tasvir edilen fiziğin özel olarak Empedoklesçi olmadığını da belirtmek gerekir.
6. συγκυρῶ frr. 53, 59.2, 98. 1, 104; τυγχάνω 85, 75.2.
7. Aet. 1.7.28, 26.1 (DK, A32 ve 45); Plut. De an procr. 1026b (A45; Simpl. Phys. 465.12, 197.10.
8. Philo'nun *De providentia*'sı Latin versiyonu olarak dolambaçlı bazı yollardan elimize ulaştı fakat burada Empedokles'e dair söylenenler mütekabil Yunan kaynakları ile bütün olarak örtüşüyor (Bignone, *Emped.* 341, n. 2). Yeryüzü hakkında şunları söylüyor (DK, A49): "*terra vero in unum concurrens et necessitate quadam concreta in medio apporens consedit.*" Bu cümle aynı noktayı tanımlamaktadır çünkü yeryüzünün merkezdeki katılaşması *çekişme*nin eylemidir. Bazı antik yorumcuların *Ananke*'nin Empedokles'teki rolünü abartmaları hususunda bak. ZN, 968, n. 2.
9. ἀναγκαία τύχη Soph. *El.* 48, *Aj.* 485 (bak. 803, Eur. *I. A.* 511; Platon, *Laws*, 806a); κατὰ τὐχηνἐξ ἀνάγκης, φύσει καί τύχῃ *Laws*, 889c. Bunu daha detaylı olarak s. 414ff.'de bulabilirsiniz.
10. 334a1, Emped. frr. 53 ve 54. Aristoteles burada haklı ya da haksız olarak (Gilbert, *Met. Theor.* 108, n. 1) αἰθήρ kelimesini ateşle tanımlıyor. Empedokles'e göre göklerde olduğu gibi yeryüzünün içinde de ateş vardı (fr.52).
11. P. 156 yukarısı. Burnet (EGP, 233) şöyle yazar; "Empedokles'teki sevgi ile dünyanın meydana gelişinde kendisinin de önemli bir rol verdiği "benzerin benzeri çekmesi" arasında dikkatli bir ayırım yapmamız gerekir." Dolayısıyla bu çekimi sevgi ile tanımlamak nasıl mümkün olabilir bilemiyorum çünkü bunun etkisi tam zıt niteliktedir; buradaki zorluk onu *çekişme*nin etkisinden ayırabilmekte yatıyor.
12. Geniş zamanları geçmiş zaman olarak tercüme ettim (DK gibi) ve bunların dünyanın evrimindeki bir aşamayı işaret ettiklerini varsaydım. Bununla beraber Burbet ve *Empedokles*'te Kranz, bunları şimdiki zaman olarak alıyorlar (özdeyiş geniş zamanı). Mısra 2: muhtemelen "sıcakla birleşen sıcak": θερμὸν δ' ἐποχεύετο θερμῷ Macrob., δαερὸν δ' ἐποχεῖτο δαηρῷ koni. Diels, Ploutarkhos'un δαλερόν'sinden. Aynı prensip için bak. fr.110.9, 62.6.
13. Cornford, *C. A. H.* IV, 564. bak. *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s. 100.

## I. KOZMİK DÖNGÜ

### İlk Aşama: Sevgi Küresi

1. Bignone (*Emped.* 220) bunun zıddı olan prosedürü benimser ve Millerd (*Emped.* 53) bi-

zatihi Empedokles'in ayrışmış elementlerden başladığını düşünür. Fakat *GC*, 333b21'den yaptığı alıntı buna dair bir argüman vermiyor ve aslında Aristoteles'in kanıtlarının tamamı da bu varsayıma karşıdır. bak. *De Caelo*, 301a1418 (s. 162 vd. aşağısında alıntılanmıştır). Onun tezini daha fazla destekleyen husus Bignone tarafından zikredilen ve doğal olarak *çekişme*nin gelişmesi evresine ait olan olayların *Physica*'nın (fr.62) ikinci cildine tahsis edilmiş olduğu, diğerlerininse öncelikle sevgi dönemini işaret ettiği (fr.96) hususudur. bak. *Emped.* 561f. Öte yandan 568, n. 2'de tekrarlamalı kozmik döngünün düzeninden bizim kendi *çekişme* dönemimizin düzenine ulaşması mantıksızdır.

2. Metaph. 1000b3 ve bak. *GC*, 333b21; Simp. *Phys.* 1124.1.
3. Theophr. *De Sensu*, 10 (A86). bak. frr.98, 105. 3 ve s. 189.
4. σφαίρος κυκλοτερής. Buradaki totolojik ifade şüphesiz Parm. 5.43'teki κύκλου σφαίης ifadesinden bir miktar etkilenmiştir.
5. bak. fr.27. (Korkarım ki vv.3 ve 4'ü Phronesis, 1963, 131f.'de *çekişme*nin bütün olarak üstünlüğüne atfetmesini pek ikna edici bulduğumu söyleyemem. Çünkü ἀρμονία gerçekten Empedokles'te *sevgi* manasını taşımaktadır. μόνος olarak geçen alışılmadık kelimenin μόνος ıssızlıktan mı yoksa μένω *dinlenme, hareketsizlik*ten mi geldiği tartışmalıdır. Modern eleştirmenlerin büyük kısmı bunu ilk şekliyle tercüme etmişlerdir (DK, Burnet, Millerd, Bignone, Munding, Kranz, KR) fakat Jaeger, tıpkı Zeller ve LSJ gibi bunu *dinlenme* olarak almış ve bu tercümeyi makul bir şekilde savunmuştur (*TEGP*, 141). Jaeger'le bu anlamda paralel olan Tyrtaeus'un papirüsü (Diehl'in *Anth. Lyr.*'sindeki ikinci baskıda 1.15 ve üçüncü baskıda 1.54) ise bu noktada papirüsün durumu hesaba katıldığında şüpheli olarak kabul edilmelidir. Bununla beraber üçüncü baskıda Diehl (ya da belki Diehl'in ölümünün ardından fasikülü yayınlayan Beutler), daha önce yaptığı gibi metinde kendi dahlini inkâr ederek, bu alıntıyı sadece tekrarlamakla kalmıyor (papirüsün Wilamowitz tarafından yapılan ilk baskısından), fakat aynı zamanda referanslara eklemeler yaparak bu kelimeye "sabit kalmak, bir insanın olduğu yerde kalması" manasını yüklüyor. (Bilhassa *Il.* 22.257'de geçen καμμονίην ifadesine dikkat edin.) Belki de en makul karşılaştırma Ksenophanes'in küresel tanrısının μίμνει'sıdır (fr.26, cilt 1, 374), zira bu konuda Ksenophanes'in Empedokles üzerindeki etkisi oldukça açıktır. Simplikios'ta bu bağlam her bakımdan son derece kesindir, nitekim o ve Eudemus bu kelimeyi *küre*nin hareketsiz olduğu manasında almışlardır. Daha yakın zamanlarda *Hermes*, 1961'de J. B. Bauer μονίη kelimesinin μόνος ile olan bağlantısını tekrar ele aldı fakat bunu ıssızlık (*Einsamkeit*) olarak değil, *teklik* veya *bire ulaşma* (*Einssein*) olarak yorumladı. Περιηγής de *daire*selden ziyade *çevreleyen* olarak alınabilir. Bu yüzden Millerd (*Emped.* 60) bu kısmı "onu çevreleyen tecrit" ve DK de (ki *Hermes*, 1954, 142'te Munding tarafından tekrarlanmıştır) "die ringsum herrshende Einsamkeit" olarak tercüme etmişlerdir. μονίη kelimesini Jaeger'in tercümesiyle alırsak bunu "çevreleyen durgunluk" olarak da anlayabiliriz. Bununla birlikte aslında Aet. 1.5.2 (A47)'ye yapılan gerçek atıf ne olursa olsun Empedokles'in aklında herhangi bir περιέχον olmadığı bellidir. Sınırsız *küre* (fr.28), olan her şeyi içermektedir.
6. Fr.27a, Ploutarkhos tarafından anonim olarak alıntılanmış, fakat Wilamowitz tarafından

makul bir şekilde Empedokles'e atfedilmiştir. Buna göre *küre*nin hareketsiz oluşu antik eleştirmenlerin genel fikridir (örn. Simplikios ve yukarıda alıntısı yapılan Eudemus, Arist. *Phys.* 252a7-10, burada κρατεῖν ifadesinin ustalık kazanmak sürecini işaret ettiği varsayılıyor), öte yandan bizatihi Empedokles'te μονίη kelimesinin *dinlenmek* anlamına gelip gelmediği sorusu da tartışmalıdır. Platon (*Timaeus*'un başka bir yerinde de olduğu gibi) bu hususta Empedokles gibi düşünmekte ve şu prensibi ortaya koymaktadır; στάσιν μὲν ἐν ὁμαλότητι, κίνησιν δὲ εἰς ἀνωμαλότητα ἀεὶ τιθῶμεν αἰτία δὲ ἀνιαότης αὐ τῆς ἀνωμάλου φύσεως (*Tim.* 57e).

7. Aristoteles, Metaph. 1069b21; ayrıca cilt 1, 86f.
8. *GC*, 315a6; *Metaph.* 984a10, 985a28, 1000a28 ve b12.
9. *Phys.* 187a23; *Metaph.* 1092b7 ve 1069b22. Bu pasajların sonuncusunda Empedokles ile Anaksimandros'u bir araya getiriyor. Bir yerde (*Metaph.* 996a8) *sevg*ide bile fiziksel dünyanın değişiklik arz etmeyen özünün (ὑποκείμεναν) mevcudiyetine dair kendi anlayışının yansıması beklentisini sergiliyor. Empedokles'in bunu hem hareket sebebi hem de karışımın bir parçası olarak karakterize ediyor olmasından endişelendiğini biliyoruz ve muhtemelen burada yaptığı şey *sevg*iyi içindeki heryerde yüce olan ve elementlerin kendi ayrı kimliklerini yitirdikleri *küre* ile özdeşleştirmektir. Buna dair daha deneysel bir ifade için bak. 1001a14 (Burnet, *EGP*, 236, n. 1). Aristoteles ayrıca Empedokles'i şu söylemlerinde kendisiyle çelişkiye düşmekle itham ediyor; (a) hiç bir element diğer bir elementten ortaya çıkamaz, ve (b) *çekişme* dışında her şey *bir* içinde bir araya geldiğinde, bunların her biri "bir olandan" tekrar doğar (*GC*, 315a3).
10. Ἁρμονίης πυκινῷ κρύφῳ, fr.27. bak. Platon, *Soph.* 242e ἕν ε εἶναι τὸ πᾶν καί φίλον ὑπ' Ἀφροδίτης.

**İkinci Aşama: Çekişmenin İlerlemesi**

1. GC, 334a5. ἐπὶ τοῦ Νείκους νῦν... ἐπὶ τῆς Φιλίας ifadelerinin manası hakkında bak. Simplikios, *Cael.* 587.24 ἐπὶ τῆς Φ. οὖν ὁ Ἐ. ἐκεῖνα εἶπαν οὐχ ὡς ἐπικρατούσης ἤδη τῆς Φ. ἀλλ' ὡς μελλούσης ἐπικρατεῖν. Benzer bir çıkarım Theophrastos, *De Sensu*, 20'de mevcuttur: συμβαίνει δὲ καὶ ἐπὶ τῆς Φιλίας ὅλως μὴ εἶναι αἴσθησιν ἢ ἧττον διὰ τὸ συγκρίνεσθαι τότε καὶ μὴ ἀπορρεῖν. Burada ἐπὶ τῇ Φ. ifadesinin bizimkinden (τότε) farklı bir dünya düzenini işaret ettiği açıktır. (Millerd, *Emped.* 45)
2. *De Caelo*, 301a14. Burada Aristoteles'in akıl yürütmesini garip buluyorum, zira bu durumda kozmogoninin, tıpkı *çekişme*nin daha ileri bir aşamasında ortaya çıkması gerektiği gibi *sevg*inin ilerlemesinde de daha erken bir evrede ortaya çıkması gerektiğini varsaymak zorunlu olacaktır. Bunu mantıksal olarak değil de, eğer bir kozmoloji olacaksa karışımdan ayrışmaya doğru ilerlemek zorundadır şeklindeki çok eski fikrin etkisi altında tartışıyor. Bu noktadaki ifadeleri οὐρανός'nin ve belki de inorganik dünyanın ortaya çıkışı ile sınırlanmış durumda. Empedokles'in yaşayan şeylerin ortaya çıkışını yükselen *sevgi* periyotu içinde tanımlaşmış olduğunu biliyordu, çünkü bildiğini ifade etmişti (100629).
3. bak. *a.g.e.* 293.18ff. (s. 158 aşağıda alıntılanmıştır), 528.11. Millerd (*a.g.e.* 47) Neoplatoncu ifadelerin burada değersiz olduklarını söyler, çünkü bunlar sadece bu dünyanın sözü edi-

len *küre* olmadığını kastetmektedir. Şüphesiz Simplikios sözü edilen döngüyü tam olarak değerlendirememiştir. Söz gelimi 528.8ff.'de Arist. *De Caelo*, 295a29'u yanlış anlıyor, çünkü elementlerin tamamen ayrışmış olduklarını kavrayamıyor. Bununla birlikte ben bu eleştirinin mevcut pasajlarla ilgili olduğundan kuşkuluyum ve bunların ikisi hakkında Millerd şunları söylüyor; "burada Empedokles'in konuyu işleyiş düzenini kutlamak gerekiyor." Neyse ki biz kanıt için sadece Simplikios ile sınırlı değiliz.

4. İnsanın ırkının kökenine dair bu söylemin, döngünün bizimle ilgili yarısına değil de diğer yarısına ait olduğu oldukça açık. Empedokles hayvansal yaşamın kökenini kombinasyonun tersine süreciyle tasvir ederken, daha sonraki yazarlar bunun *sevgi* periyotu içinde gerçekleştiğini açıkça ifade etme konusunda ihtiyatlıdırlar ve fakat kendi dünyamızın çok sayıdaki ayrıntısı içinde, gayet doğal olarak, bu periyotu özellikle belirtmek için herhangi bir sebep görmüyorlar. (bak. Millerd, *Emped.* 49f.) Her hâlükârda şurası son derece muhtemeldir ki Empedokles de bütün kendinden önce gelenleri takip etmiş ve hem mitsel hem de felsefi anlamda dünyamızın bir πάντα ὁμοῦ'den kaynaklanan ἀπόκρισις'in sonucu olduğu, bunun tersi olmadığı şeklindeki evrensel varsayımı kabul etmiş ve bu varsayım Anaksagoras ve atomcularda da yerini korumuştur. Zeller'in fikri (ZN, 977), yani bizim dünyamızın yükselmekte olan *sevgi* dünyası olduğu görüşü o kadar çok çürütülmüştür ki burada tekrarlamaya lüzum yok. Örn. bak. Millerd, 50-2, Bignone, 561 ve genel olarak kozmik döngü hakkındaki ilavesi.
5. Kanıtlara dair tartışmalar için bak. s. 171 aşağısı. *Stromateis* (A30)'da δίνη'nın kökeni konusunda yapılan açıklama yeterince açıktır ve Zeller'ın (ZN, 980, n. 1) buna dair elimizde kayıt olmadığını söylemesine veya Munding'in (*Hermes*, 1954, 144) *çekişme*nin tedricî büyümesinin *küre*yi parçalayarak bir δίνη olarak resmedildiğini ifade etmesine bile gerek yoktur.

**Üçüncü Aşama: Çekişmenin Zaferi**

1. Aristoteles'in bu ve diğer pasajlara dair yorumları uyumludur. *Metaph.* 958a25'te söyle söylüyor: "Bütün, *çekişme* tarafından elementlerine bölündüğünde, ateş tek bir kütle halinde toplandı, diğer elementlerin her biri de..." ve *De Caelo*, 295a30: "Elementler *çekişme* tarafından ayrıştırıldığında..."
2. Fr.26a Bignone. bak. aynı yazarın *Emped. App.* 3 (599ff.). DK'nin fr.27'deki bu satırları *Simpl. Phys.* 1183.30ff.'deki alıntılarla nasıl bir araya getirebildiğini anlamak zor; bunu yapmak için birincisinin sonunu değiştirmiş. Ploutarkhos yaptığı alıntının *çekişme*nin egemenliğini ifade ettiğini açıkça belirtiyor ve Simplikios da yaptığı tasvirlerin *sevgi*ye dair olduğunu söylüyor. Bu yaklaşım, ortak olan sadece tek bir önemli noktaları bulunan (yani kendi dünyamızın benzer özelliklerden yoksun oluşu) birbirine zıt iki ifadeyi tanımlama tarzında Empedokles'in tarzı ile uyum içindedir; o da bu gerçeğe yarım satırı sürekli tekrarlamak yoluyla dikkat çekmiştir (s. 136f., 154f. yukarısı).
3. Van Groningen (*Mnemos.* 1956, 221) μένος ifadesini Bergk ve DK'nin okuyuşuna karşı Ploutarkhos'un γένος okuyuşunu müdafaa etmiştir. Hes. *Th.* 161 ile karşılaştırma yapmıştır.

4. Pfligersdorffer bile (belki biraz fazla açık bir şekilde) "*Çekişme* harekettir, *sevgi*nin dinlenme olduğu kadar" der. (*Posidonios*, 110, n. 2)

5. Bu yüzden *Physics*'in başında Aristoteles ἀρχαί'in muhtemel sayısını ve türlerini sıralarken Simplikios (22.16) onun teorik olasılıklardan birini ihmal ettiği "çünkü bu fikrin hiç bir zaman ἀρχαί'ın çok sayıda ve hareketsiz olduğu manasında alınmadığı" yorumunda bulunur. bak. Aristoteles, *Metaph.* 1004b29 στάσις τοῦ ἑνὸς κίνησις δέ τοῦ πλήθους. Elbette fenomenal bir dünyanın mevcudiyeti ile uyumlu olarak Empedokles'in son derece saygı duyduğu Parmenides'e göre birlik ve dinlenme arasındaki çağrışım mantıksal bir zaruret meseledi idi.

6. ZN, 971 tercüme edilmiştir. Yani bu dünyanın doğal süreçleri kesilmiştir ve elementler artık ayrışma sürecine devam etmemektedirler şeklindeki yaklaşım elbette doğrudur fakat Zeller'e göre artık söylenecek başka şey yoktu. Anlaşılan o ki bu durum, ona göre mutlak bir durmayı işaret ediyordu.

7. Aristoteles'in buna verdiği mana kendi Yunan yorumcuları arasında zaten çok tartışılmıştı, bak. Siml. *Phys.* 1125. Simplikios'un kendi görüşü Aristoteles'in ἀκίνητοι'yi kelime anlamıyla hareketsiz olarak aldığı şeklindedir ve bu yaklaşım Zeller'in zamanından bu yana büyük oranda savunulmuştur, örn. von Arnim, *Festschr.* Gomperz, 18; Millerd, *Emped.* 54; Bignone, *Emped.* 592, n. 1; Cornford *a.g.e.* Loeb *Physics*; Ross, *Physics a.g.e.*; Cherniss, *ACP*, 175; Munding, *Hermes*, 1954, 135; Solmsen, *HSCP*, 63, 277 ve *Aristotle's System*, 223, n. 4; Kahn, *Anaximander*, 23. Aristoteles'in ἀκίνητοι ifadesini bu şekilde yanlış anlayıp anlamadığı (ki O'Brien anlamadığını iddia ediyor) belli değildir, fakat yanlış anladığını düşünenler de onun her bir bütün döngü içinde bir periyottan mı yoksa iki periyottan mı söz ettiği hususunda kendilerini diğer düşünürlerden ayırıyorlar.

8. Millerd, *Emped.* 53f.; Cherniss, *ACP*, 205'de aynı şekildedir. Fakat ayrıca bak. Bignone, *Emped.* 562, n. 3. O'Brien bütün halindeki ayrışma halinin sadede anlık bir şey olduğu ve bu kelimelerin *sevgi*nin yükselmeye başladığı zamanı ifade ettiği varsayımı zemininde bir açıklama öneriyor. Bu durumda elementler birbirine karışmış olacağı için ağır şeylerin dışarı doğru hareket etmesi gerekecektir ki bu da Aritoteles'in anladığı şekliyle δίνη'den kaynaklanan tesirin zıddı olmaktadır.

9. Bu yüzden Millerd şu neticeye varır (s. 54): "Bizatihi Empedokles'in bu meseleyi belirsiz bir şekilde bırakmış olması mümkün değildir. Başlangıçtaki kısa özeti hariç tutacak olursak bu dönüşümün *çekişme* döneminin sonundan *sevgi* döneminin başına doğru olduğuna dair bir söyleme hiç ihtiyaç olmayacaktır. Empedokles burada kendisini şu ifadelerle sınırlamış olabilir: -Artık *çekişme* tam bir etki kazanmış ve elementleri ayrıştırmıştı. *Sevgi* tekrar dahil oldu ve dünyanın derinliklerine çekildi.-" Zeller de (ZN, 971, n. 1) Empedokles'in *küre*ye dair detaylı bir tasvir vermiş olabileceğini fakat mutlak ayrışmanın zıt halini ihmal ettiğini veya sadece üzerinden şöyle bir geçtiğini ileri sürüyor.

10. Bignone (s. 223 ve 562, n. 3) bunun Arist. *Cael.* 295a30'da Plut. *De facie* 926f. ile bir arada gösterildiğini düşünüyor; burada elementlerin ağırlık ve hafiflik sırasına göre düzenlendikleri söyleniyor. Aritoteles'in Anaksagoras ile birlikte Empedokles'i de kınadığı nokta muh-

temelen bununla bağlantılıdır, yani hafiflik veya ağırlık hususunda herhangi bir açıklama getirmemişlerdir (*Cael.* 309a19).

11. Phys. 252a31'de Aristoteles şu notu düşüyor: τό δέ καὶ δι' ἴσων χρόνων δεῖται λόγου τινός. Notlarının çoğunda olduğu gibi bu da biraz izole bir not ve sonradan aklına gelmiş bir düşünce gibi duruyor fakat ἐν μέρει τὸ πᾶν ἠρεμεῖν καὶ κινεῖσθαι πάλιν ifadesine bir geri gönderme gibi de görünüyor. Bu ya üç periyotlu veya dört periyotlu bir döngüyü işaret ediyor (*Çekişme*nin hakimiyetinin ikincisinde bir dinlenme şeklinde olup olmadığı tartışılır) çünkü bu kısa not ancak bu periyotlardan her birinin aynı zamanı işgal ettikleri manasına geliyor olabilir; dinlenme periyotların tamamının hareket periyotlarının tamamına eşit olduğu manasına gelmesi gerekmez. Ben aynı zamanda bir dinlenme periyotu da olan bir *çekişme*nin hakimiyetine inanmıyorum ve bu yüzden de bu noktada Empedokles'in aklında ya üç periyotlu bir döngü veya *çekişme*nin tıpkı Ploutarkhos'un tasvir ettiği gibi hakimiyet kurduğu bir döngü olduğu sonucuna varıyorum. O'Brien tam bir ayrışmanın anlık olduğunu fakat Sphairos'un, hareketin bütün periyotu devam ettiği müddetçe birlikten ayrışmaya ve yine geriye doğru sürdüğünü iddia ediyor.

**Dördüncü Aşama: Sevginin İlerlemesi**

1. bak. ek not, s. 169-171 aşağısı.
2. ἀλλὰ θέλημα (veya ἀλλ' ἐθέλημα; burada önemli metinsel farklılık yok). bak. Hes. *Erga*, 118: Altın Çağ'da dünya kendi iradesiyle bol bol mahsûl verdi ve insanlar ἐθελημοὶ ἤαυχοι ἔργ' ἐνέμοντα. Tıpkı ἀλλήλοισι ποθεῖται ifadesinde olduğu gibi (21.8) bu sıfat bize elementlerin cansız olmadıklarını hatırlatıyor. *Sevgiye* cevap olarak elementlerde de birleştirme *arzusu* vardır. Ploutarkhos'un söylediği gibi τὸ ἱμερτὸν ἥκειν ἐπὶ τὴν φύσιν (*De facie*, 926f.)
3. Fr. 35'in v. 7'sinin yerine Simplikios tarafından sunulduğu gibi fr.36'yı koyabiliriz (KR tarafından da benimsenen DK'nin bir önerisi). Simplikios'ta v.7, v.16 olarak tekrarlanıyor ve fr.36 da metne o kadar iyi uyuyor ki büyük ihtimalle Simplikios metni kopyalarlen bir hata yapmış olmalı.
4. vv.14 ve 15'in okunuşu antikitede değişiklik arz ediyor ve bu nokta çokça tartışılmış. Buna dair en yeni inceleme D. O'Brien'ın *CR*, 1965, 1-4'üdür. Ben onun argümanlarını ikna edici buluyorum ve Arundel (*CR*, 1962, 109-11) ve Verdenius ile Waszink'in (*Arist. on Coming-to-be*, 67) yaklaşımlarına tercih ediyorum.
5. Fr.57 (boyunsuz başlar, yüzsüz gözler) Aristoteles tarafından ἐπὶ τῆς Φιλότητος periyoduna atfedilir (*De Caelo*, 300b29) ve hem şeylerin bu hali hem de fr.61'de tanımlanan öküz-insan melezleri Simplikios'a göre (*Phys.* 371.33) κατὰ τὴν τῆς Φιλίας ἀρχήν olarak ortaya çıkar. Bunların Philoponus tarafından (*Phys.* 314.6ff.) hatalı bir şekilde *kür*enin çözülmesinin erken bir aşamasına bağlanması, söz konusu metinleri Neoplatoncu sadece tek bir türeyiş dünyası olduğu fikrine bağlamaya teşebbüs etmesinden kaynaklanmaktadır. (bak. Millerd, *Emped.* 48) Her iki dünyanın da zoogonisi daha sonra detaylı olarak ele alınacaktır. (s. 200ff.)
6. Zeller bunun bir yanlış anlama olduğunu varsaymışur (ZN, 981, n. 3).

**Sonuç**

1. Kozmik döngüye dair çok sayıda birbiriyle çelişen teorilerden bazıları için bak. ZN, 971, n. 1 ve Bignone *Emped.* App. 2 (545-98, özellikle 546, n. 1). Bunların içinde en etkilisi olan ve dört periyotlu bir döngüyü reddeden yaklaşım von Arnim'in *Testsche. Gomperz* (1902)'deki teorisidir. Bu teori Nestle tarafından (ZN, *a.g.e.*) özetlenmiş ve Bignone tarafından (591-8) eleştirilmiştir. Nestle bunu iki periyotlu bir döngü olarak, Bignone ise üç periyotlu olarak adlandırıyor, fakat her hâlûkârda bu, s. 165'te ileri sürülen üç periyotlu teori değildir.
2. Simpl. *De Caelo*, 305.21, 530.24, *Phys.* 34.8; Philop. *Phys.* 24.9.
3. O, bu gücü Aphrodite, Cypris ve Φιλότης olarak isimlendirse de Eros adı elimizdeki fragmanlarda aslında mevcut değil. Bununla beraber bu, Kranz'ın ileri sürdüğü gibi tesadüfî olabilir (*Emped.* 43).
4. Φιλότης ve Ἔρις şeklindeki zıt çift (bak. *Emped.* fr.20.4) Gecenin soyu arasında Hesiod'da zaten mevcuttur. (*Th.* 224f.)
5. Ch. Mugler (*Devenir Cyclique*, 46f.) burada aynı zamanda iki zıt gücün tanımlanmasına yönelik tamamen bilimsel veya fiziksel bir savunma da olabileceğine işaret ediyor. Anaksimandros'ta farklılaşma (ἀπόκρισις) yeniden emilmeyle yok edilen bir dünya yaratır. Empedokles eğer kontrol edilemeden devam ederse bu emilimin kendisinin de organik yapılar için eşit derecede yıkıcı olabileceğini söyler. Mugler Empedokles'e Anaksimandros'un eşsiz kuvvetinin yerine birbirini etkisiz hale getiren iki zıt kuvvetin antagonizmasını koyma fikrini bu keşfin verdiğini ileri sürmüştür. Bu enteresan önermeyi yeterince değerlendiremiş olabilirim ama Empedokles'i bu anlayışa yaklaştırmakta daha da fazla etkili olan dinsel ve ahlâkî motivasyonları dışarıda bırakmak da eşit şekilde yanlış olacaktır. Mugler daha da ileri gidiyor ve modern fizikte enerjinin sakınımı yasası ve termodinamiğin ikinci kanunu kadar iyi bilinen gerçek ve potansiyel enerji arasındaki salınıma dair ilk taslakları da onun çalışmalarında gördüğünü ifade ediyor.

**İlave Not: fr. 35'in Yorumu**

1. Dilek kipi olan γένηται'nin ardından çok doğru bir şekilde şimdiki zaman haber kipi geliyor. O'Brien Goodwin, *Moods and Tenses*, 90'a dikkat çekiyor. Buradaki duygu değişikliğini Homerik teşbihlerle karşılaştırarak savunmuştur, bu teşbihler Goodwin, 547-9'da tasvir edilmiştir ve bunlar Empedokles'in zihninde sadece tek bir döngüden (ἵκετο) sonsuz döngüler silsilesine yönelik genel bir tefekküre doğru yönelen değişimi işaret etmektedir.

**J. KOZMOGONİ VE KOZMOLOJİ**

**(1) Kozmogoni**

1. Tercüme üzerine notlar:

v.1. Bu satır, Clement'in aldığı şekliyle (λέξω πρῶθ' ἥλιον ἀρχήν) saçmadır, fakat Empedokles burada güneşi kastetmiş olsa da olmasa da en azından aşina olduğumuz αρχι kelimesini bildiğimiz dünyanın bir unsuru olarak açıklama sözü veriyor ve bir sonraki satır da bunu daha açık hale getiriyor.

v. 2. ἐξ ὧν δῆλ' ἐγένοτο Weil (fr.21.10'la karşılaştıran), DK. Tarafından benimsenmiştir. Clement'in metninde δὴ ἐγένοντο ibaresi vardır, yani "varlık haline geldikleri şey."

v. 3. ὑγρός ἀρ. ὑγρός elbette salt kelime anlamı olan *nemli* manasında değildir; esnek, hareket edebilen, *dolgun* manasına gelebilir. Burada tercüme söz konusu satırın, saflıkları içindeki dört *köke* değil, şimdi bize göründükleri şekliyle ana kütlelerine atıf yapıyor (τὰ νῦν ἐς ὁρῶμεν) (Charles H. Kahn, Anaksimandros, 124f.'le karşılaştırabilirsiniz). ὑγρός ἀὴρ bu yüzden ay-altı dünyanın kirlenmiş atmosferidir, ve ἦταν αἰθήρ ise (Kahn tarafından uygun bir biçimde *gök* olarak tercüme edilen) dış uzayın berrak ve net cevheridir. (ἦταν hakkında daha fazla bilgi için bak. s.134 aşağısı vd.). Burada yaygın Yunanca konuşma αἰθήρ terimiyle uyumludur fakat dört-element kozmolojisi bir kez öne sürülünce filozoflar bunun hava (saf) veya ateş ile özdeşleştirilmesi gerektiği hususunda fikir ayrılıklarına düştüler. Nihayet bu beşinci bir element olarak yerleşti. (*Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s. 277 vd.) Empedokles'te bu sürekli olarak hava yerine kullanılmıştır, nitekim elementel hali içinde karışımdan ilk ayrılan ve kozmik kürenin dış kabuğunu oluşturan odur (bak. ilave not 1, s.139). Stromateis'ten alınan pasajda hemen tartışılmış ve ateşten çok net bir şekilde ayrı tutulmuştur. Daha fazlası için metne müracaat ediniz.

2. ἐκ τῆς πρώτης κράσεως. Buradaki anlam "karışımdan ayrılan ilk unsur havaydı"dan fazlası olmamasına rağmen, seçilen sözcükler, gayet makul gerekçelere dayanarak Empedokles'in kozmik döngü fikrini *sevgi küresi*nden almaya başladığını görüşünü destekleyecek bir miktar ilave destek sağlayabilir.

3. τοῦ περὶ τὸν ἀέρα πάγου ifadesinin bu çevirisi Bignone, Emped. 327, n.2 ile uyumludur.

4. Burada metin bozulmuştur. bak. Bignone, 328, n. 1. Fakat buradaki mana ateşin her şeyden önce daha üst yarı kürede yoğunlaşmaya başladığından başka bir şey olamaz, ayrıca salt havadan daha ağır olduğu için bütün kürenin dönmeye başlamasına neden olmuştur.

5. Burada mekanizme dair bu anlatımın, fr.35'te yer alan δίνη vurgusu bağlamında *çekişme*nin δίνη'yi getirdiği ifadesiyle nasıl tutarsız olduğunu anlayamıyorum, dolayısıyla Bignone'nun yaptığı gibi δίνη ifadesinin farklı bir kozmik periyota ait olduğu gibi imkânsız bir hipoteze yeniden başvurma zarureti de geçerli değildir. Pfligersdorffer (Posidonios, 110) δίνη kelimesinin ilk hareket olmadığını, ancak hava ile ateşin ayrışmasından sonra ortaya çıktığını doğru bir şekilde vurguluyor. *Çekişme*den kaynaklanan hareket, kendi özelliğini koruyarak, saf ve basit olanın bir ayrışması hareletidir. Bunun daha ileri neticeleri ayrışmanın tesadüfi sonuçlarıdır (ἀπό τοῦ τετυχηκέναη A30).

6. Yedi aydan sonra doğan bebeklerin yaşayacağına, ayrıca kırk haftadan veya onuncu (lunar) aydan sonra doğanların da hayatta kalma şanslarının yüksek olduğuna dair yaygın bir inanç vardı; fakat sekiz aydan sonra doğanlar mutlaka ölüyorlardı. bak. örneğin Hipp. De septimestri, 4 ve 7 (VII, 442 ve 446 Littré).

7. *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s. 474, 477 vd.

8. bak. *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s. 148 vd.

9. Aet. 2.11.2(A51). Buz veya cam benzeri gök D.L. (8.77) tarafından tekrar ifade edilmiştir ve başka yazarlar da 451'de bundan alıntı yapmıştır. Aet. 2.13.12 (A54) yıldızların συνδεδέσθαι τῷ κρυστάλλῳ olduğunu söyler.

10. Fr.73. "Bu satırlar" diyor Simplikios "fr.71'den biraz sonra geliyor ve burada fani şeylerin doğumundan bahsediliyor." Söz konusu satırlar sanki artan *sevgi* periyotuna dair zoogoniyi işaret etmekte. O ana kadar ayrışmış olan toprak ve su birbirine karışır. *Çekişme*nin tesiri altında aynı etki su olarak ortaya çıkar ve *küre* içinde toprak kadar homojen bir şekilde etkili olarak onun yüzeyine doğru çıkmaya zorlanır. εἴδεα ττοιπνὺουοα ifadesinin okunuşu ve çevirisi için bak. Bignone, 455f., 206, n.4. Burada DK, frr.22.7 ve 71.3 ile belirtildiği gibi desteklenmektedir.

11. πῆξις. πήγνυμι (ikisi de katılaşmak ve donmak anlamındadır) ifadesi bizatihi Empedokles tarafından da sık sık kullanılmıştır, bu da bize onun yaratılış sürecini bir tür katılaşma veya sertleşme gibi düşündüğünü gösteriyor. Fr.56'daki sözleri "Tuz, güneşin ışınları tarafından hücuma uğradığında katılaştı" şeklinde birebir tercüme edilebilir; ancak aşağıdaki kısımlarda bunu ancak "oldu" şeklinde çevirmek mümkün oluyor: fr.15.4 πρίν δὲ πάγειν τε βροτοί, 86 ἐξ ὧν ὅμματ' ἔπηξεν... Ἀφροδίτη, 107.1 ἐκ τούτων πάντα πεπήγασιν ἁρμοσθέντα, 75.1τά δ' ἔκτοθι μανὰ πέπηγε. Doksograflar τὰγος'den hava olarak (A30) ve ἀέρος σύμπαν γέντος şeklinde bahsediyor (A51), ay ise bir πάγος σέρος. πεπηγώς ὑπό πυρός'dir (A60). Bu fragmanlar, filozofun kendi terimlerini yarattığını varsaymakta haklı olduğumuzu gösteriyor.

12. Probl. 937a11 (A69). bak. Hippocr. De aere, etc.7 (11,29f. Littré): sağlığa zararlı sular arasında sıcak suların veya demir, bakır, gümüş, altın, sülfür, şap, zift veya sodanın bulunduğu topraklardan çıkanlar vardır: ταῦτα γάρ πάντα ὑπὸ βίης γίγνονται τοῦ θερμοῦ. Sertleştirme ve sıvılaştırmada ısının etkisi Aristoteles tarafından da ele alınmış ve ısı veya soğuk tarafından sertleştirilen maddeler şeklinde sınıflandırmalar yapılmıştır. bak. PA, 649a29ff., Meteor, 388b10ff., 382b31ff.

13. bak. ötn. Meteor, 379a15 γάρ γῆ καὶ ὕδωρ καί ἀήρ σήπεται πάντα γάρ ὑλη τῶ πυρί ταῦτα ve Theophrastos'un Hist. plant. ve De causis plane adlı eserlerinde bir büyüme amili olarak ateşin rolü.

14. Son olarak da Parmenides. bak. s. 58 aşağısı vd.

15. Antik zamanlarda Acrages'ta da böyleydi, fakat günümüzde tuz göletleri en iyi Marsala'da görülebilir. (bak. fr.56)

**(2) Kozmosun Şekli**

1. Aet. 1.31.4 (A50). Çevirilerden biri şöyle: "Empedokles yeryüzünden göğe olan yüksekliğin, yani kendimizden olan yükselişin genişlikten daha az olduğunu söylüyor. Gök ikinci yönde daha fazla uzamaktadır çünkü kozmos bir yumurta gibi uzanır." Zeller (ZN, 980, n.2) ὡῷ παραπλησίως κεῖσθαι ifadesinin sadece konuma işaret etiğini düşünmeye eğilimliydi ve buradaki tanımın geri kalan kısmının düzleşmiş bir küremsi cisme daha iyi uyduğunu iddia ediyordu. Öte yandan Nestle bu nota, bütün olasılıklar hesaba katıldığında Empedokles'in dünyanın bir yumurta gibi olduğu şeklindeki antik kavramı ödünç aldığını ve bu kelimenin ilave edilmesinin (onun kendi kelimesi olduğunu varsayarak) bunu kesinlikle işaret ettiğini ekliyordu. Yani bu durumda bunun mutlaka bir kuş yumurtasının şekli olması zorunlu görünmüyordu.

2. Kern, Orph. Fr. 70, s. 150; DK, cilt 1, s.11. Yumurta konusu için özellikle Aristophanes'in Birds, 693ff.'sine bakınız. Achilles belki M.S. üçüncü yüzyıldan bir yazardır, fakat Orfik bir kavram olarak yumurta-dünyaya dair bilgiler bak. Guthrie, Orhp. and Gk. Rel. 92ff. Bu fikir çoğunlukla ayrı ayrı kısımlarda ortaya çıkıyor. Çin'de Han zamanında geçerli olan bir astronomik teoriye göre gök ve yer bir yumurta biçimindeydi; yer, gök tarafından tıpkı bir yumurtanın sarısının kabuğu tarafından sarıldığı gibi sarılıyordu (Kramer, Mythologies of the Anc. World, 384 ve benzer kavramın İran mitolojisindeki durumu için bak. a.g.e 339).
3. Aet. 2.21, 31.1 (A56 ve 61). Bununla tutarlı olarak güneşin aydan daha büyük olduğunu söylemiştir (D.L. 8.77).
4. Aet. 2.10.2 (A50). Pythagorasçılar için bak. Arist. De Caelo, 384b6, burada ayrıca sağ ve solun duyumsamayla ve hareket ettirme gücü olan bağlantısı gündeme getirilir.

**(3) Güneş ve İki Yarıküre**

1. τάς ἄρκτους kuzey ve güney kutupları. bak. Arist. *Meteor.* 362a32, güney kutbunun ἡ ἕτερα ἄρκτου'sı. Geri kalanı için bak. Heath, Aristarchus, 91f.
2. Aet. 2.13.2 ve 11 (A53 ve 54). Yıldızların sabitlenmesi ἐν τῷ κρυστάλλῳ burada Anaksimenes'in bir teorisini kopyalamış olabileceğini işaret ediyor ama atıf konusunda bazı belirsizlik ve zorluklar var ve bazıları öyle düşünse de Anaksimenes'in sabit yıldızlar arasında herhangi bir ayrım yaptığı kesinlikle net değil. bak. *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s. 148 vd.
3. Bazı daha önceki fikirler Millerd, Emped. 66, Gilbert, Met. Theor. 683f., Dreyer, Plan. Systems, 24f. ve Bignone, Emped. 240, 346, n.2'de zikredilmiştir, bunlara müracaat edilebilir. Bignone bunlara dayanarak hiç bir kesin sonuç çıkarılamayacağı hususunda çok nettir, nitekim bu görüş Millerd, DK ve diğerleri tarafından da paylaşılmıştır. Ayrıca bak. Kranz, Rh. Mus. 1952, 123f.
4. Buradaki kelime κυκλοτερής'dir, belirsiz olan στρογγυλός değil.
5. Aet. 4.14.1 (A88). Bu nokta Miller tarafından Emped. 6B'de ortaya konulmuştur.
6. bak. ört. Theophrastos, De igne, 73 (111, 72 Wimmer): ἀπό μέν τοῦ ἡλίου φῶς ἅπτουσι τῇ ἀνκλάσει ἀπὸ τῶν λείων. Empedokles'le ilgili anlatımlar, bu tekniğin onun zamanında bilindiğini kanıtlıyor.
7. ἄθροισμα bak. ἀθροισμός kelimesinin Theophrastos tarafından De igne, 73'te yakan aynalarla ilgili olarak kullanımı.
8. Kranz bu noktayı Philologus, 1961, 290-5'te dile getirir. Bizatihi Titan, güneşin bir ismi olarak Hristiyan çağına gelene kadar başka yerde ortaya çıkmaz, o dönemde şiirde sık sık kullanılmaya başlar ama yine de o bir Titan'dır, yani Hyperion'dur, Homeros kadar eskidir (Il. 19.39B; Od. 1.24), daha sonraki klasik yazarlarda da görülecektir. Alternatif olarak Titanların oğludur (Theia ve Hyperion, Hes. Th. 371-4; Hyperion, a.g.e. 1011, Od, 12.176; Hom. Hymn Dem. 26).
9. bak. *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s. 290 vd. Küçük bir ilave yapmak gerekirse, her ikisi de Olimpos adını en yüksek gök katı anlamında kullanmıştır. bak. Empedokles, fr.44 (metinde alıntılanmıştır) ve Philolaus A16. Diels (SBB, 1884, 353)

güneşin yansıtma teorisinin kökeninin, Philolaus'un merkezi ateşten yansıma fikri önvarsayılmadıkça kavranamaz olduğunu düşünmüştür.

10. Emped. 6B. Ona göre Aristoteles'in De an. 418b10'daki eleştirisinin hedefi budur, yoksa ışığın hareket eden bir cisim olduğu ve seyahat etmek için zamana gerek duyduğu ifadesi değil. Bu ifade kendi bağlamında "daha ziyade ışığın bir araçta onu "gerçekleştirmeden mevcut olması olasılığını işaret eder" yani araç yoluyla algılanabilir hale gelmeden. ἡμᾶς δὲ λανθάνοντος ifadesi ışığı görmediğimiz manasına alınmadıkça bu referansın mevcudiyetini göremiyorum, oysa ışığın hareketini göremediğimiz manasına geldiği çok açıktır. Işığın seyahat etmek için zamana ihtiyaç duyuşu modern bilimin bir beklentisidir fakat Empedokles'e göre bunu doğal olarak ışığın, "ışık veren cisimden akan" maddesel bir cevher olduğu fikri izlemektedir. (Philop. De an. 334.34, A57). Aristoteles aynı eserde şunları ifade eder: "Empedokles ve aynı şeyi söyleyen diğerleri ışığın seyahat ettiği ve belirli bir anda yeryüzü ile onu çevreleyen küre arasında bulunduğunu söylerken yanılıyorlar" ve yine De Sensu, 446a23'da aynısını ifade eder. Diğer taraftan Millerd genellikle gözden kaçırılan bir noktaya dikkati çekmiştir: Güneşin daha karanlık olan yarıküredeki bir yansıma olduğunu sadece Aetius söylememiştir, Ploutarkhos da (De facie, 922C, A60) ayın, ateş küresi tarafından sarılan havanın bir katılaşması olduğunu söyleyen Empedokles'e homurdanan insanlara muhalif bir şekilde konuşur. Bu ifadeden bizatihi Empedokles'in ne dediğini anlayabildiğimi iddia edemem, fakat şurası kesin ki bu ifade, ister Millerd'in ister diğerlerinin düşüncesine göre olsun, güneşin karanlık küreden gelen bir yansıma nasıl olabileceğini kesin olarak açıklayamıyor.

11. Burada alıntılanan Plutharkos metninde ἀγαώπιδος ifadesi mevcut, ancak bu kelime başka türlü bilinmiyor ve ἀγαώπιδος ilk kez Xylander tarafından (1532-76) teklif edildiğinden beri evrensel olarak kabul görmüştür. Hesychius bunu σκοτεινή, οὐ βλέπουσα olarak tanımlıyor ve sis için Nonnus tarafından *Dionys.* 25.282'de eril ἀγαωπός kullanılıyor.

12. Burnet de aynı fikirde, *EGP*, 239. Yukarıda söylenen şey, *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s. 140'da bir ifadeyi değiştiriyor.

13. bak. Burnet, *EGP*, 238, n.4, 298, n. 1.

14. Aet. 3.8.1 (A65). Diels βιαζομένου ifadesine *deponent* (etken anlamlı edilgen yapılı fiil) olarak karşı çıkıyor ve τόν ἥλιον ifadesini nesne olarak kabul ediyor. Bignone de bunu müdafaa ederek "bu notun alındığı doksografik metne göre güneşten biraz daha erken bahsedilmektedir" diyor. (*Emped.* 250, n.2) Ps. Plut.'ta güneşe olan atıf bir önceki bölümün sonunda yer alıyor, yani περί χειμῶνος καὶ θέρους başlığından önce, bu yüzden hepsinin alıntılanması son derece zor olurdu. Stobaeus'ta ise buna hiç rastlamıyoruz.

15. Aet. 2.24.7 (A59); Plut. *De facie*, 929c (fr.42). Buradaki birinci dize muhtemelen şöyle olmalıdır: "O, dünyaya doğru giden ışınları yukarıdan keser", çünkü metin belirsizdir. ἀπεσέγασεν...ἔς τ' αἶαν καθύπερθεν MSS., ἀπεσκέδασεν...ἐς γαῖαν Xylander ἀπεσέγασεν...ἔς τ' ἂν ἴῃ DK. Hippolytus güneş tutulmalarının sebebine dair ifadeyi Empedokles'in çağdaşı Anaksagoras'a atfeder. (s. 249, aşağısı) Bu konuyu ilke keşfedenin kendisi olması, Empedokles'in de onu takip etmiş olması son derece mümkündür.

**(4) Ay**

1. Aet. 2.27.3; Plut. *Qu. Rom.* 288b, *De facie*, 922c (hepsi A60'ta); D. L. 8.77.
2. Fr.45. bak. s. 79. Bu fragmanı alıntılamak suretiyle Achilles bunu "çoğunluğu fikri ile" bağlantılı hale getiriyor, yani ay bir ἀπόσπασμα τοῦ ἡλίου'dir. Empedokles'in buna inandığını düşünmek için ortada sebep yok, nitekim Heidel ἀπόρασμα (yansıma) ifadesine bir düzeltme önermiştir. bak. Bignone, *Emped.* 345, n. 1. Zeller bu ifadenin, ayın ışığını güneşten aldığı manasından fazlasını içermediğini düşünüyordu.
3. Plutarch, *De facie*, 929e'de fr. 43, çeviri Cherniss.

**(5) Yeryüzü**

1. Derinliklerinin ἀπείρονα olduğunu söylediği için Xenophanes'i hor gördüğüne dair negatif bir kanıt bulununcaya kadar elbette. (fr.39; bak. *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s. 400 vd.)
2. Anaksogoras için bak. s. 248, 251 aşağısı vd.; ayrıca bak. *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s. 300 vd., ve Parmenides için s. 77 aşağısı vd. Bununla beraber Empedokles'te dünyanın düz oluşu kesinlikle net değildir ve Millerd'in argümanlarında bazı sağlam yönler mevcuttur, *Emped.* 63, n. 6. Heat, *Aristarchus*, 91f. ise bununa tezattır.
3. De Caelo, 295a17. Empedokles'e yapılan başka bir atıf 300b3'te yer alıyor, buna göre dünyanın "bu girdap sayesinde dinlenme durumunda kaldığını" söylemiştir, ayrıca bak. 295a31'de (s. 164 aşağısı) yer alan eleştiri. Merkezkaç kuvvetinin hızla karıştırılan bir bardak suyla kanıtlanması aslında yeryüzü konusu ile ilgili değildir. Empedokles'in sınırlarının ve değerlerinin doğru bir şekilde taktir edilmesi, Gomperz tarafından yapılmıştır, *Gr. Th.* 1,242. Mugler (*Dev. Cycl.* 37) Aristoteles'in, Empedokles'in şairane diksiyonu yüzünden yanılgıya düşmüş olabileceğini düşünüyor ve onun belki başka bir şeyi tasvir etmeye çalıştığını söylüyor; yani silindirik veya küresel bir kap içinde bulunan bir sıvıda yüzmekte olan katı bir cismin davranışını. Diğer yandan Cherniss (*ACP*, 204, 234) bu benzetmenin olayı açıklama amacını taşıdığını, ama sadece dünyanın neden düşmediğini değil, ayrıca dıştaki suların, havanın ve ateşin de neden yeryüzüne düşmediğini açıklamak için kullanıldığını söylüyor. Burada Heidel'in *Heroic Age of Science*, 188'ine atıfta bulunuyor. Bu yaklaşım Anaksagoras'ın teorisine paralel olacaktır (s. 246 aşağısı); buradaki tek şüphe Empedokles'in bu kadar çok yanlış anlaşılmış olmasının mümkün olup olmadığıdır.

**(6) Deniz**

1. Doksografik notlar şunlardır: (a) Aet. 2,6.3 (A49) "Dönme sebebiyle aşırı derecede sıkıştırıldığından su, yerden fışkırmıştır"; (b) *a.g.e.* 3.16.3 (A66) "Empedokles denizi dünyanın teri olarak adlandırır, çünkü artan sıkışma nedeniyle güneş tarafından alazlanmaktadır". Tzetzes (bak. A66) dünya gençken meydana gelen şeylerin kaotik durumu hakkında çok canlı tasvirler yapmıştır: "Doğa filozofu Empedokles'e göre, dünya ve denizin ortaya çıkışından sonra bile elementler hâlâ düzensiz bir durumdaydılar; bir zaman için ateş hakim olup her şeyi yaktı, başka bir zamansa suların dev dalgaları onları kaplayıp batırdı." Denizdeki taze su hakkında bak. Aelian, *Nat. an.* 9.64 (A66), s. 241 aşağısı ve Demokritos'ta aynı inanç için bak. s. 424.

## K. YAŞAYAN YARATIKLARIN OLUŞUMU

1. Bignone (*Emped.* 427) frr.34 ile 73'ün aynı teşbihin iki ayrı yarısı olarak bir araya gelmiş olmasının muhtemel olduğunu göstermiştir. "(Bir fırıncının kekleri fırına koyması gibi) yemeği suyla pekiştirircesine Cypris de yeryüzünü su ile nemlendirdikten sonra yaşayan şeylerin formlarını sertleşmek üzere ateşe attı." Hayvan ve insan formu şeklinde kekler yapma geleneği de bu benzetmeye ayrı bir mana katıyor. *Sevg*inin, bileşiklere biçim vermedeki fonksiyonunu tasvir eden bir başka teşbih de fr.33'te yer alır: "Tıpkı incir suyunun beyaz sütü kesmesi gibi." İncir suyu peynir mayası olarak kullanılırdı, bu satır Homeros'tan alınmıştır, *Il.* 5.902. Burada daha özgün fizyolojik bir referans da olabilir; bak. Plut. *Qu. Nat.* 917a (A78): "Bazıları gözyaşlarının, kan heyecanlandığında, tıpkı kesilmiş sütün suyu gibi aktığını söylerler; Empedokles de aynı fikirdedir."
2. Aet. 5.19. 5 (A72) Bu pasaj oldukça fazla tartışma yaratmıştır, fakat doğrudan yapılan bir yorum olduğunu kabul etmek zorunda olduğumuzdan, diğer görüşlere yapılacak atıflar muhtemelen konuyu netleştirmekten ziyade daha da belirsiz hale getirecektir. Yakın zamanlardaki yorumlardan sadece birini zikretmek gerekirse, *Phronesis*, 1963, 141ff.'de Minar, Aetius'taki dört aşamanın hepsinin de artan *sevgi* periyotunda yer alması gerektiğini işaret etmektedir. Ama bunun tersine dair varsayımı cinsel üremeyi sadece *çekişme* dönemiyle sınırlandırmayı içeriyor ki bu yaklaşım, doksografın özetindeki bütünlüğe hiç de hak etmediği bir güven duymak anlamına gelir. Ayrıca en azından "geleneğimizin parçalı doğasından'(s.143) ötürü ifadesinin bir kısmından kaynaklanan artan *çekişme* dönemi hakkındaki bilgi noksanlığını da açıklamak zorundadır."
3. bak. bölüm: *K. Yaşayan Yaratıkların Oluşumu*, dn. 10
4. ἐκ τῶν ὁμοίων . Burada elementlerin kastedildiği sonraki cümlelerden anlaşılıyor.

   Önerilen düzeltmeler Bignone, *Emped.* 356, n. 6'da tartışılmıştır ama gereksiz görünmektedir. Bu elementler ὁμοῖα'dır (ἠνεκες αἰὲν ὁμοῖα fr.17.35; bak. 62.6: aynı özellik 22.1'de de ima edilir ἀρθμια μὲν γαρ ταῦτα ἐαυτῶν πόντα μέρεσσιν) çünkü her biri görünümlerinin izin verdiği ölçüde Parmenidesçi *tek* önermesine göre modellenmiştir, ki bu da πᾶν ὅμοιον idi (fr.8.22). Burada μοιον kelimesinin manası "içsel olarak tutarlı", "homojen"dir. Elementler, tâ ki *sevg*inin eylemiyle birbirleriyle ὁμοῖα olana kadar bu şekilde kalırlar (fr.22.5 ve organik dünyanın formasyonuna karışmaya ikna edilirler. Karışma mükemmel *küre* içinde tamamlandığında, her şey iki anlamda da ὅμοιον'dır. (Yani ἴσως ἑαυτῷ"dır fr.29.3).
5. Buradaki ayrım daha düşük seviyeler hayvanlar arasındadır, çünkü onların cinsel itkileri tamamen fizyolojiktir, oysa insanda estetik bir duygu da vardır.
6. τὰ δὲ εἰς ἀέρα ἀναπτῆναι ὃα' ἀν MSS. ἀναπνεῖν ἑως ἂν (veya ὡς ἂν) için Diels'in yaptığı düzeltmedir. Her ne kadar tercüme edilebilirse de, bu düzeltme muhtemelen kabul edilmelidir. bak. Diodoros'un buna paralel anlatımı (3.7.5) τά μὲν πλείστης θερμασίας κεκοινωνηκότα πρὸς τούς μετεώρους τὸπους ἀπελθείν γενόμενα πτηνά ve s. 183.
7. Bundan sonrası *incerta omnia*dır (Diels) (tamemen belirsiz), zira yazarın dikkati dağılmıştır ve son bir kaç kelimeden saçma şeyler çıkarmıştır. Dengeli bir kompozisyona sahip olanla-

rın birden daha fazla element halinde mevcut olduklarının söylenmesi gerekirdi. Bunlar da bitkiler olacaktır, nitekim Theophrastos'a göre (*De caus. plant.* 1.12.5, s.21 Wimmer; bak. A71) Empedokles bunların cevherlerini ayırmış ve toprağı, aşağı doğru sokulan köklere, havayı ise yukarı doğru büyüyen filizlere tahsis etmiştir. bak. Arist. *De an.* 415b28

8. καθάπερ Ἐ. φησί γίνεσθαι ἐπὶ τῆς φιλότητος, Arist. *De Caelo*, 300b29. bak. Simpl. *Phys.* 371.33
9. Buradaki tercüme Arist. *GA*, 722b25-26'da da onaylanmıştır.
10. Bu fragmana Bignone, *Emped.* 410'da farklı bir anlam verilir, fakat Diels'in tercümesinin, ki hatalı olduğu için kınar, doğru olma ihtimali daha yüksektir (detaylarda değilse bile en azından evrimsel döngüye yönelik genel referansı anlamında). Bignone'un buna itirazı (571, n .1) bitkileri, bir zamanlar kısımları ayrı ayrı büyümüş ve sonra rastgele bir araya gelmiş olan organizmalar arasına yerleştirmiş olmasınadır, oysa Aristoteles şakacı bir ifadeyle Empedokles'in "insan-başlı öküzler" kadar "zeytin-başlı asmalardan" da bahsetmiş olması gerektiğini söyler (*Phys.* 199b10) ve Simplikios aynı yerde (382.30) onun bunları bir kenara bıraktığını teyit eder. Bununla beraber, tutarlı olmaya gösterdiği büyük özeni göz önünde bulundurduğumuzda, Empedokles'in aynı prosesi hayvanlar için olduğu kadar bitkiler için de varsaymakta başarısız olmuş olması pek muhtemel değildir. Eğer kendisini yukarıdaki gibi genel bir referansla sınırlasaydı bile, yine de Aristoteles hayvan canavarları karakterize eden insanla ilgili şakasını yapmakta haklı olurdu (ki Yunan mitolojik geleneğinde zaten bilinen bir hususdur) ancak bitkiler aleminde kendisinin şemasına göre ortaya çıkan şaşırtıcı yaratıkları sıralayacak kadar da ileri girmemiştir. Aetius tarafından buna bitkilerin dahil edilmesi, bunun böyle olduğuna dair bir onaylamadır. Bignone'un ima ettiği gibi fr.20'deki ifadelerin sağlıklı ve hasta insanı betimlediğine inanmak zordur. Daha da ihtimal dışı olanı ise Kranz'ın herhangi bir argüman olmaksızın ilerlettiği (*Emped.* 361) ve su satırlardaki konunun cinsel birleşme olduğuna dair varsayımıdır.
11. Bignone (*Emped.* 569) Empedokles ile Aristoteles, *GA*, 734a16 tarafından alıntılanan Orfik doktrin arasında bir yakınlık görüyor, yani hayvanların bedenlerinin kısımları bir araya eşzamanlı olarak değil, birbiri ardından gelmiştir, "tıpkı bir ağın örülüşü gibi". Dolayısıyla burada Aristoteles rahimdeki fetüsün biçimlenmesini işaret eder, yoksa hayatın kökeninin kozmik döngünün bir başka kısmında olduğuna dair Empedokles'in fantastik teorisini değil.
12. bak. fr.58. Buradaki sıfat tamlamasının ὀυνομελῆ Empedokles'e ait olduğu açıktır.
13. Yani *sevgi* ile *çekişme* arasındaki mücadele devam ettikçe ve yoğunlaştıkça. Simplikios tarafından eklenen yorumlar en azından bunların (Zeller'in varsaydığı gibi elementlerin değil) sözü edilen δαίμονες'ler olduğunu düşündüğünü gösteriyor. Mücadeleye girmeye dair μίσγεσθαι ifadesi için bak. örn. Hom. *Il.* 4-456.
14. DK tercümesindeki "Dieses" aslında "Diese" olmalıdır.
15. Veya "steril". Diels olası bir anlam olarak στείροις'ı önermiştir.
16. εἰλίποδα. Buradaki sıfat Homeros'ta sığırlar ve sadece sığırlar içindir. Daha sonra aynı manada isim olmaksızın Theocritus 25.132'de karşımıza çıkıyor. M. Timpanaro Cardini

(*Physis*, 1960, 8) Empedokles'in ἀκριτόχειρα kelimesiyle "sayısız eller" değil, "ayrı ayrı parmaklar halinde birleşmiş elleri" kastettiğini düşünüyor, yani karışmış hayvan ve insan yaratıkları için uygun uzantılar olarak. Bu muhtemeldir. Bu kelimenin Homerik ἀκριτόφωνος ve ἀκριτόφρων'de modellendiği varsayılır. İlki (*Il.* 2.868) şüphesiz yaprakların çok bol olduğu anlamına geliyor ama bunu onları "birbirinden ayırt edilemez" şeklinde adlandırarak yapıyor. (Lieselotte Solmsen, *Lex. D. frühgr. Epos. S. v.*: 'mit nicht zu unterscheidenden, dichten Blättern.'), burada ἀκριτόφωνος Thersites, *Il.* 2.246'daki konuşmaya uygulanmıştır ve söz konusu yerde bolluktan ziyade kargaşa söz konusudur.

17. Bunlar muhtemelen en fazla Gomperz, *Gr. Thinkers*, 1, 244'te değerlendirilmiştir. En azından bunların, doğadaki tasarımın görünür kanıtını tamamen doğal veya Yunanlıların dediği gibi *zorunlu* sebeplerle açıklama teşebbüsü olarak sunulduğunu kabul etmemiz gerekir. Empedokles'te bu şekilde kör otomatizme dayanmak ve nihai sebebi ihmal etmek şeklinde kendini gösteren yaklaşım Aristoteles tarafından defalarca kınanmıştır. Onun *Phys.* 199b9'daki eleştirisinin amacı budur. Ayrıca bak. 196a20-5, *GC*, 333b15, *Metaph*, 1000b12, *De Caelo*, 300b25-30, *PA*, 640a19, *De resp.* 473a15. Şüpheci bir görüş için bak. Millerd, *Emped.* 28. Yazar Simplikios'un, Aristoteles'in başkalarına atfettiği bir görüşü yanlışlıkla Empedokles'e yakıştırdığını düşünüyor ve burada Empedokles'ten tamamen kazara bahsettiğini söylüyor. Bu *Phys.* 198b27'yi okumanın *olası* bir yolu olabilir belki ancak çok da muhtemel olduğunu sanmıyorum özellikle Empedokles'in başka yerlerde aynı zeminde yönelttiği eleştirileri hesaba katınca. Ayrıca Miller'ın da onayladığı Zeller'in yaklaşımını da (ZN, 989, n. 3) pek zorlayıcı bulmuyorum, yani tesadüfe dayanan evrim teorisinin, onun yerini alması beklenen teleolojik açıklama geliştirilene kadar ortaya çıkamayacağı görüşünü. Aslında daha önceki bilimin otomatizm anlayışına karşı yöneltilen kasıtlı bir hücum olan; Sokrates, Platon ve Aristoteles tarafından geliştirilen teleolojinin filozofik ifadesi (naif mitolojik olana karşı) söz konusu olmuştur. Luria, *Anf. d. ge. Denkens*, 1963, 153, n. 208 de tamamen şüpheci bir yaklaşım sergiliyor ama farklı bir değerlendirme için M. Timpanaro Cardini'nin *Physis*, 1060'ına bakabilirsiniz.

18. Bu paragrafın dayanağı için bak. Guthrie, Orph. and Gk. Rel. 101f. ve 145 n. 24 ve 25.

19. Bazıları bunların daha ziyade *çekişme*nin ilerleyişindeki erken aşamaların οὐλοφυεῖς'sını temsil ettiğini düşünmüşlerdir. Bunların androjen yapılarının *bütünlüğü* ve sahip oldukları küresel biçim bu yönde bir işaret olarak kabul edilebilir ve bunların sıradan erkek ve kadınlara dönüşümü, şiddetli bir ayrışma eyleminin bir neticesi idi. Ayrıca her şeyden önce biyolojik bakımdan yeterince gelişmiş oldukları varsayılarak bunların οὐλοφυεῖς oldukları da ileri sürülebilir ki bu da onlara bizimkinden daha mutlu ve daha iyi yaşamlar sağlamıştır, çünkü *sevgi* o zamanlar şimdi olduğundan daha güçlüydü ve Aristophanes'teki hermafroditler, tek cinsiyetli haleflerinden daha mutluydular. Diğer yandan (1) Aristophanes'in yaratıklarında bizdekinden daha fazla uzuv ve cinsel kısım vardı, oysa οὐλοφυεῖς'lerde hiç yoktur; (2) çift cinsiyetli varlıklar fr.61'deki canavarlar arasında ortaya çıkarlar; (3) Empedokles'te *sev*ginin daha güçlü olduğu çağdaki insanlar sadece daha mutlu olmakla kalmaz, aynı zamanda moral bakımından mükemmel ve sofu dindarlardır oysa Aristophanes'in yaratıkları dine karşı o kadar saygısızdırlar ki göklere ve tanrılara hücum etmeye çalışmış-

lardır. Platon'un zihni geleneksel motiflerle doluydu fakat hayal gücü kuvvetli bir dahinin, en büyük şairlerden birinin ağzına yerleştirdiği bir masalı bu kadar ciddiye almak akıllıca olmaz. Şahsen οὐλοφυεῖς τύποι'lerin herhangi türden bir insan formuna sahip oldukları inanmıyorum. bak. s. 186 aşağısı.

20. Bu noktada kozmik döngünün buna tekabül eden aşamasını hakkında söylenenleri karşılaştırmak yararlı olabilir (s. 165 yukarısı vd.)

21. *De resp.* 477a32 (bak. *PA*, 648a25, s. 78 yukarısı). Theophrastos, *CP*, 1.21.5 (DK, A73) de aynı şekildedir. Aristoteles'in o andaki dünyadan bahsedip bahsetmediğine dair hiç bir ipucu vermediği doğrudur fakat bu Theophrastos tarafından *De causis plant.*'teki bir sonraki bölümde verilmiştir (1.22. 2-3, 11, 43 Wimmer): ἐπεὶ καὶ Ἐμπεδοκλεί πρὸς τοῖς ἄλλοις καί τοῦτ' ἄτοπον... το γεννήσασαν ἐν τῷ ξηρῷ τὴν φύσιν μεταίρειν εἰς τὸ ὑγρόν' πῶς γὰρ ἂν διέμενεν ἢ πῶς οἷόν τε καὶ διαμένειν ὀντιναοῦν χρόνον εἴπερ ἦν ὅμοια τοῖς νῦν; ἔτι δ' αὐτὸ τό συμβαῖνον κατά τὴν νῦν γέννησιν ἀποσημὲνιν. Burada iki hususu ilave ediyor: (a) Empedokles'in teorisinde yaşayan yaratıklar doğal yaşam ortamlarını doğumlarının ardından değiştirmişlerdir, kuru toprakta doğanlar suya gitmişlerdir, (b) bu da bize başka bir çağı işaret eder, mevcut olanı değil. Empedokles fr.74φῦλον ἀμονσον ἀγουσα πολυοπερέω καμασὴνων muhtemelen (a)'nın bir tanımının parçasıdır. Burada özne *sevgi* olmalıdır, yani balıkları suya "yönlendiren" veya "götüren" odur. Bunun tersi olan bir süreç ise Anaksimandros'ta karşımıza çıkıyor (A30, *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s. 115).

22. ἐννύχιος. Kelime anlamı olarak "geceleyin"; Sophokles tarafından Hades'in karanlığında bulunanlar için kullanılmıştır, *O.C.* 1558; Homeros ve Hesiod'da ise gece yapılan herhangi bir şey demektir. Yaşamın bu ilk formları yeryüzünde, güneşin mevcudiyetinden bile önce ortaya çıkmıştır ve açıkça ifade edildiği gibi yaşamın daha erken başka bir formudur, yan, ağaçlar ve bitkilerdir (A70, s. 184 aşağısı).

23. Minar'ın *Phronesis*, 1963'teki anlatımının zayıf noktalarından biri cinsel farklılığın, diğer herhangi bir farklılık gibi, bir iyilik değil, *çekişme*nin bir işi olduğunu görmekte başarısız olmasıdır. Frr.29 ve 134'teki tanrının cinsiyetsiz olduğuna dikkat edin. Yani Hippolytus bunların birleşmesinin *çekişme*nin işi olduğunu söylemesine rağmen (bak. *Ref.* 7.29.22, 30.4, s. 214, 216 Wendland) cinslerin birbirlerine *çekilmesi sevg*inin işi olabilir fakat bu çok farklı bir şeydir.

24. bak. Bignone, *Emped.* 581, ayrıca bak. Reiche, *Empedokles' mixture*, vs. 62f.'deki detaylı tasvir ve bunların filogenez ve ontogenez ile olan karşılaştırması.

25. Bazı detaylar için bak. Guthrie, *In the Beginning*, b. 1 ve 2 ve bak. *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s. 297 vd., 391 vd.

26. bak. Plut. *Qu. Phys.* 917c. Burada görmeye yapılan atıfın kaynağı Wyttenbach tarafından ortaya atılan bir varsayımdır. Cataudella (*Riv. di filol.* 1960, 128f.) MSS.'ye daha yakın bir okuma öneriyor fakat ben sindirim prosesinin afrodizyak etkilerine dair imâyı mevcut metinden ziyade Catullusçu yüzsüzlüğün bir belirtisi olarak görüyorum (Catullus 32.9'dan paralel bir alıntı yapıyor). Her durumda Ploutarkhos bu satırı doyumun değil, yakınlığın

etkilerini tasvir etmek üzere alıntılıyor, nitekim bunu daha önce uzak bir alternatif olarak zikretmişti.

27. Ben ζῷα kelimesini, *bildiğimiz şekliyle* yaşayan yaratıklar olarak alıyorum: Empedokles ağaçların "bütünsel-yapılı" olanlardan önce geldiklerini söylemiyor.

28. Diels'in "omnio ineprum" olarak düşündüğü (*Dox.* 439) περιαπλωθῆναι, artık Empedokles'in güneşle ilgili enteresan teorisine atıfla genellikle doğru kabul edilmektedir. (s. 175 yukarısı vd.)

29. Ploutarkhos (*Qu. conv.* 649c, frr.77-8'de) Empedokles'in yaprak dökmeyen ağaçları ὁμαλότης κράσεως ve συμμετρία πόρων'ya atfetttiğini söyler. Bunlar beslenmenin sorunsuz ve düzenli olmasını temin eder ve böylece yeterli bir miktar sağlar. Besin topraktan nem biçiminde çekildiği için, bu iki açıklama birbirini tamamlar. Ploutarkhos bu ağaçların, besinlerinin en büyük kısmını nemden alışlarında işleyen mekanizmayı tasvir eder.

30. Bu fikir Hippocr. *De Morbis*, 4.34 (VII, 545 Littré)'de detaylandırılmıştır.

31. Burada MSS.'nin χρηστικόν τό χρηστὸν τόν'sini Diels ile değiştirmeye gerek görmüyorum. Bitkilerin yapıları hakkında daha fazla bilgi için bak. s. 180, bölüm *K. Yaşayan Yaratıkların Oluşumu* dn. 7 yukarısı. Bizatihi Empedokles'teki bir paragraf (fr.81) şarabın, ağaçtaki çürümüş veya fermente olmuş kabuğun suyu olduğunu söyler.

32. (Arist.) *De plantis* 815a15, Plut. *Qu. nat.* 911d (DK, 31A70, 59A116). Blz. Plato, *Tim.* 77a-b.

33. Nem, ἰκμάς. Burada insan hayatıyla olan paralellik biraz daha ileride ortaya konuluyor (s. 544 Littré): ἐπὴν δὲ φάγῃ ἢ πίῃ ὁ ἄνθρωπος, ἕλκει τὸ σῶμα ἐς ἑαυτό ἐκ τῆς κοιλίης τῆς ἰκμάδος τῆς εἰρημένης...ὥσπερ ἐπὶ τῶν φυτῶν ἕλκει ἀπὸ τῆς γῆς ἡ ὁμοίη ἰκμὰς τὴν ὁμοίην.

Embriyo ile ilgili olarak ayrıca bak. s. 382 καὶ δὴ καὶ διοροῦται ὡς δένδρον, Bu ifade Empedokles için kulak için kullanılan οὖς ile karşılaştırılabilir.

34. Diod. 1.7. Diodoros'un kozmogoni ve zoogonisinin kaynakları halen çok canlı olan bir tartışmanın konusudur. W. Spoerri bu konuda bir kitap yazmıştır, *Spathellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter* (1959), söz konusu referanslar burada bulunabilir. Yazar Diodoros'un elindeki metaryali sistematik bir bütün haline getirdiğini ve bunun da kendi çağının düşüncesine dair kesin belirtiler taşıdığını düşünüyor. Fakat bu sav tartışılmamıştır ve söz konusu bölümde tamamen Sokrates-öncesi madde anlayışını sergileyen pasajlar yer almaktadır ki bunlar Empedokles'e kadar götürülebilir. Konuyla ilgili son tartışmalar için benim *In the Beginning* adlı kitabıma miracaat ediniz, 122, n. 10, ayrıca *Gött. Gel. Anz.* 1963'deki Spoerri'nin fikirlerini gözden geçiriniz.

35. διασπασθέντος ταῦ οὐλοφυοῦς Anaksimandros, A30 (Aetius)'ta τεριρρηνυμένου τοῦ φλοιοῦ ifadesiyle karşılaşıyoruz, Latince bir versiyonda ise "ruptis illis" diye geçiyor.

36. Bu çıkarım Bignone tarafından yapılır, *Emped.* 580-4. "Kökleri toprakta olan rahimler" Lucr. (5.808) ve Censorinus, *De die nat.* (4.9)'da karşımıza çıkar. R. Philipsson, *Phil. Woch.* 1929, 672f.'de bunların Demokritos'a kadar uzandığına dair bazı kanıtlar öner sürüyor.

Empedokles'in Aetius versiyonunda ağaçlara uygulanan embriyolojik benzetmeyi bununla karşılaştırmak uygun olur.

## L. CANLI DOĞANIN YAPISI: FİZYOLOJİ

### (1) Karışım Oranı

1. s. 153.
2. τέλος τι πρός δ ἡ κίνησις περαίνει (641b24).
3. İngilizceye en çok "baca" olarak çevrilmiştir fakat daha ziyade "eritme potası" anlamına gelir. bak. Hom. *Il.* 18.470, Hes. *Th.* 863. Bu metafor metal-işi ifadesinden kaynaklanıyor. (Ayrıca bak. Solmsen, *JHI*, 1963, 477) *Bacalar* şeklindeki tercüme muhtemelen bu metaforun arkasındaki gerçeğin πόροι veya karışımı mümkün hale getiren minik kanallar olduğu inancından (ki şüphesiz doğrudur) etkilenmiştir. (s. 142 aşağısı vd.)
4. Son satır Simplikios tarafından eklenmiştir, *Phys.* 300.24.
5. Simplikios (*De an.* 68, bak. *Emped.* fr.96) da bu formülün aslında ateşten 4, topraktan 2 ve hava ile sudan 1'er şeklinde olduğunu söyler. Nestis'in burada son ikisini örtmek için kullanıldığını varsayar. Bu ise pek mümkün görünmüyor, yine de sorunlu olan küçük bir noktayı açıklayabilir, yani Empedokles'in neden 2:1:1'den ziyade 4:2:2 şeklindeki bir orandan bahsettiğini. Theophrastos da (*De Sensu*, 23) "bütün elementleri" içeren kemik ve saçtan bahseder. Bununla beraber yukarıda sunulan Aetius'a da bakmak gerek. (Burada *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s. 282, dn. 197'de bir ifade değiştirilmiştir.)
6. Son birkaç kelime, Hippokratik *De Carnibus*, b. 3 (VIII, 586 Littré)deki kozmogoni özetiyle biraz daha aydınlatılıyor ve bu yaklaşımın Empedokles'e bazı şeyler borçlu olduğu anlaşılıyor: "Uzun bir sıcaklık dönemiyle, toprağın çürümesinden oluşan ve yağlı olan ve en küçük nem miktarını bile muhafaza eden şey, en hızlı şekilde yandı ve kemikleri meydana getirdi." Hayatın kökeninin toprağın pirimitif "çürüyüşünden" geldiği teorisi bir çok uzmanın anlatımında ortaya çıkyori. Bunun Sokrates-öncesi düşüncedeki geçerliliği için bak. Plato, *Phaedo*, 96b.
7. εἴτε πλεόνεσσι Simplikios'un εἴτε πλέον ἐστι'si için Panzerbieter.
8. ἐξ ὧν αἷμα τε γεύτο καί ἄλλης εἴδεα σαρκός. (Kelime anlamı olarak "farklı beden formları", ama bak. 26.4, ἄλλων ἔθνεα θηρῶν. Ben DK'nin "sonst dier Arten von Fleisck" ifadesinin bu anlama geldiğini pek sanmıyorum.) Bu sanki bizatihi kanın bir beden formu olduğu manasını taşıyor, nitekim aynı formül ikisinde de uygulandığına göre öyle olmalı. Yunancadaki σάρξ kelimesi, ki faha sonra Homeros sık sık çoğul olarak kullanmıştır, bizim *bedenlerimizden* daha geniş bir alanı kaplıyordu. (bak. Hippokratik *De Carnibus*'taki ilgili kısım) Bununla birlikte kanın etten daha fazla oranda su içerdiği farz ediliyordu. Belki de Empedokles burada "hemen hemen eşit" ve "biraz daha çok ya da biraz daha az" şeklindeki tanımlarını ima etmek istemiştir. Bu ifadeler en azından belirli organik maddeler arasındaki temel ayrımı meydana getiren kesin oranlar olduğu doktirininin yumuşayarak, tek bir tür olarak kabul edilen şeylerdeki farklılıkların gözlemlenmesi anlatımına evrildiğinin bir itirafı oluyor. Aynı şey kemik için de düşünülmüş olabilir: bak. *De carn.*'da sert ve gözenekli kemiklerin yapıları arasında yapılan karşılaştırma (VIII, 588 L.). (Bignone, *Emped.*

469 n., buradaki benzetimsel anlatımın, elementler kadar *sevginin* de mevcudiyetini ortaya koymak için kullanıldığını ileri sürmüştür. *Sevgi* kesinlikle mevcut olsa da ben bunun söz konusu olguyu ima etmenin bir yolu olduğuna pek ihtimal vermiyorum.)

9. Konferanslarda.
10. Yukarıda s. 142'de tercüme edilmiştir.
11. Aristoteles'in argümanı algılamanın benzerin benzerle algılama olduğunu söyleyenlerle ilgilidir (örn. dr.109'da Empedokles'teki gibi). Bu bizi, algılayan ruhun algıladığı sonsuz sayıdaki şeylerin hepsinin cevherini içermesi gerektiği gibi absürt bir sonuca götürür. Sadece onları meydana getiren dört elementi içerdiklerini söylemek de yararsızdır, zira o taktirde ruh, nesnelerin ayırdına ayrı ayrı bütünler olarak nasıl varabilir? Onların spesifik nitelikleri genel elementlere değil, her bir ayrı durumda meydana getirildikleri *logosa* dayanır. Simplikios'ta geçen καί τῶν ἄλλων ἕκαστον kelimeleri sadece "diğer organik dokulardan her biri" manasına gelebilir fakat ἄλλο ὁτιοῦν τῶν συντέθων ifadesine Aristoteles'in yaptığı atıf çerçevesinde baktığımızda bu muhtemelen daha geniş yorumlanmalıdır.
12. Riskleri yok değilse de belki de burada Bignone'nun açıklamasını almak uygun olacak; ona göre Empedokles neticede bir şiir yazıyordu, yoksa bir tez değil (*Emped.* 363, n. 1).
13. Fr. 105, s. 197 aşağısı. (Michael Servet'e göre on altıncı yüzyılda ruh, kanın içinde yer alıyordu. bak. Toulmin, *Arch. of Matter*, 308)
14. Fr. 98 (s. 187 aşağısı) ve Theophr. *Sens.* 10.

**(2) Tıp ve Fizyoloji: Yeniden Üretim**

1. Galen 10.5 (Wellmann, *Frr. gr. Arzte*, 109f., kısmen DK, 21A3); "Sicilyalı" Philistion için bak. D.L. 8.86, Callimachus'un otoritesi üzerine (muhtemelen Syracuse'da çalışmıştı, Wellmann, 69); Pliny, *N. H.* 29.1.5 (DK, 31A3).
2. Cornford, *Plato's Cosmology*, 334; Jaeger, *Diokles*, 9f.
3. Aet. 5.14.2 (DK, A82) reddedilmelidir. Aristoteles ile uyuşmuyor ve bunun sebebi de, bir başka filozofla karıştırılmış olması gibi görünüyor (Bignone, *Emped.* 366, n. 2; Lesky, *Zeugungslehren*, 31, n. 1). Gözeneklerin simetrisi ve katırların kısırlığı konusunda bak. ZN, 991, n. 1.
4. Arist. PA, 648a29-31, yukarıda s. 88'de alıntılanmıştır bak. Lesky, *a.g.e.* 31ff., *Die Warmetheorie de Empedokles.*
5. Bunun zaten spermada mevcut olduğunu söyleyenlere muhalif olarak.
6. Bizatihi Empedokles onun hakkındaki bu özette daha açık yazabilirdi. Buradaki mana muhtemelen, Platt'ın da söylediği gibi (aynı eserin Oxford çevirisinde) eğer bu kavram aybaşından hemen önce geçiyorsa yavru erkek, daha sonra ise dişi olur şeklindedir. Fakat Galenos'a göre (fr.67) bu rahmin sağ tarafının soldan daha sıcak olup olmadığı meselesiydi, öte yandan Censorinus'un sözleri (5.4, DK, A81) cinsiyetin, spermanın sağ testisten mi (erkek) yoksa sol testisten mi (dişi) geldiğine bağlı olduğunu ima eder gibi görünmektedir. Ama en azından "ez dextris partibus profuse semine" ifadesi alıcı haldeki rahmi işaret

ediyor gibi görünmüyor. (Ayrıca bak. G. E. R. Lloyd, *JHS*, 1962, 60, n. 19. Yazar burada Censorinus'un yorumunun muhtemelen bir kenara bırakılması gerektiğini düşünüyor.) Empedokles'in kendi ifadesi ise elimizde mevcut değil.

7. ἐν καθαροῖσι καθαίρεοθι, κάθαρσις aybaşı için kullanılan kelimelerdir.

8. Galen'in baskısında ἐν γὰρ θερμτέρῳ τὰ κατ᾽ ἄρρενα ἐ'πλετο γαίης ifadesi vardır (boşluklu olarak) ki Diels bunu τοκὰς ἄρρενος ἔπλετο γαστὴρ olarak düzeltir. Yine de Empedokles, hayvan ve insanların asıl annesinin toprak olduğu şeklindeki yaygın inancı paylaşır ve ilk erkeklerin dünyanın doğu ve güney bölgelerinde ortaya çıktığına inanır, zira bu yerler daha sıcaktır (Aet. 5.7.1, A81), dolayısıyla son kelimeyi değiştirmek pek de gerekli gibi gelmiyor. bak. Guthrie, *In the Beginning*, b. 2, n. 8.

9. Aet. 5.10.1 ve 11.1 (A81). Benzemelerle ilgili maddenin anlamı Hippokratik *De Genitura* 8 (VII, 480 L.)'deki daha kapsamlı ifadeden geliyor olabilir: Sperma her iki tarafın da bedenlerinden ortaya çıkar ve yavruda, ebeveynlerden birinin tohumunu daha fazla miktarda taşıyan kısımlar o ebeveynin buna tekabül eden kısımlarına benzeyecektir. Fakat eğer Censorinus'a güvenecek olursak, Empedokles'e göre cinsiyetin belirlenmesinde olduğu gibi burada da sıcaklık etkilidir. (A81, fakat bu pasajlar hakkında bak. Lesky, *a.g.e.* 36f.)

10. Bütün bu ifadeler ikincil kaynaklar olan Aetius, Censorinus ve Soranus'a dayanıyor. bak. A83, 84, 79. Önce hangi organın oluştuğu konusuyla ilgili olarak beşinci yüzyıldaki fikir, en merkezi ve hayati organın hangisi kabul edildiğine bağlı olarak değişiyordu. Bu yüzden Alkmaion (A13) ve Anaksagoras (A108) bunun beyin olduğunu söylemişlerdir. Demokritos için bak. s. 360 aşağısı vd.

11. Soranus (M.S. ikinci yüzyılın başı) da A80'de alıntı yapmıştır, Arist. *GA*, 738a16ff, ayrıca 767a2 ve *HA*, 582a34'te tekrarlanır. "Diğer hekimler" der Soranus, "aybaşının dolunayda ortaya çıkmasının daha muhtemel olduğunu düşünüyordu." (Wellmann, *FGA*, 1.197) Öte yandan kendisi de reglin başlama zamanının kadından kadına farklılık gösterdiği şeklindeki mantıklı görüşün yanındaydı.

12. MSS.'de τὴν ἀναπνοὴν τοῦ πρώτου ζῴου γενέσθαι ifadesi yer alıyor. Diels (*Dox.* 411) πρώτου'yı kesmiş ve 5.15.3 ile karşılaştırarak γίνεσθι'e dönüştürmüş. DK ve Bignone (*Emped.* 359) orijinal metni restore etmişler ancak söz konusu düzeltmeler Reiche tarafından *Emp.'s Mixture*, 67'de güçlü bir biçimde savunulmuştur. Ben, Reiche'nin ısrar ettiği gibi τὸ πρῶτον ζῷον ifadesiyle Empedokles'in mutlaka "bütünsel-yapılı" demek istediğini düşünmüyorum (Empedokles'e bilimsel bir kesinlik atfetmeye genel olarak eğilimliydi ama bence bu biraz aşırı olabilir) ve MS.'nin okuması bir sonraki cümlenin açılış kelimeleriyle de destekleniyor, τὴν δέ νῦν κατέχουσαν, nitekim Bignone bunu "Nella condizione presente" şeklinde tercüme ediyor. (İfade edilmeyen kelime ἀναπνοήν'dır.) Bu pasaj aynı fenomenin Philolaus tarafından (*Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s. 284 aşağısı vd.) yapılan kısa tanımıyla da karşılaştırılabilir. Philolaus gibi Philistion da nefes almanın amacının ἔμφυτος θερμασία'ı soğutmak olduğuna inanıyordu (Wellmann, *FGA*, 71) ve ona göre bunun Aristoteles'teki temel fonksiyonu da soğutmaydı.

**(3) Solunum**

1. *JHS*, 1957 (1), 31-4'te. bak. s. 194, dn. 14 aşağısı. Booth'un makalesi *JHS*, 1960, 10ff.'de yer alıyor. M. Timpanaro Cardini, *Parola del Passato*, 1957'de tamamen ondan bağımsız olarak Booth ile aynı neticeye varmıştır.
2. Burada, kullanılan terminolojinin belirsizliği kendisini hissettirmeye başlıyor. πύματον basitçe *sonuncu*, *en arkadaki* veya *en uzaktaki* demektir. DK ve diğerleri πύματον σῶμα'i bedenin yüzeyi manasına almışlardır yani içeriden bakıldığında en son gelen kısım anlamında. Booth'un yorumunda ise biz dışarıdan bakarız. Cardini'nin yaklaşımı biraz daha farklıdır (*a.g.e.* 259).
3. ῥινῶν ἔσχατα τέρθρα Burnet, DK ve pek çok diğer isme göre (Karsten ve Lommatzsch gibi) ῥινῶν, derinin, yani ῥινὸς'nın çoğuludur. Timpanaro ve Booth bunu ῥῖνες'den, yani burun deliklerinden türetiyor. Aristoteles tarafından da aynı şekilde anlaşılmıştır, nitekim Diels onu "saçma bir yanlış anlamadan" sorumlu tutar. Profesör Verdenius bana (bir mektubunda) Booth'un πύματον için yaptığı tercümeyi kabul edemeyeceğini ve ῥινῶν'nun deri anlamına geldiğine inandığını söylemişti, kelimenin çoğulu ise ona göre, vezinsel zorlama ve belki çift anlam üzerinde yapılan bir oynama sebebiyle ortaya çıkmıştı; Empedokles'in teorisinde deri, bir burun delikleri yığışımıdır.
4. Burada kullanılan dil, Millerd'ın da işaret ettiği gibi (*Emped.* 73) kuşatma ile yapılan bir metaforu ima ediyor; ancak ἀκροκρατύνων'nun ikili anlamını (yüksekliklere kumanda etmek) anlama zarar vermeden muhafaza etmek çok zor.
5. Daha önceki tercümanların verdiği *kansız* manasından ziyade "kısmen kanla dolu" (Booth) anlamına gelir. bak. Arist. *De resp.* 473a2 φλέβας...ἐν αἷς ἐνεστι μὲν αἷμα, οὐ μέντοι πλήρεις εἰσὶν αἵματος.
6. Bunun şarap servis etmekte kullanılan manası İskenderiyeli Hero tarafından tasvir edilir (*Pneum.* 1.7, cilt 1, s. 56 Schmidt).
7. Burnet ve Millerd'ın tercümeleri söz konusu antik saati, ona sadece yüzeysel olarak benzeyen ve adını ödünç alan bir su saati olduğunu varsaydıkları için doğruluğunu yitiriyor. bak. H. Last, *CQ*, 1924, 169-73, ve Guthrie, *Aristotle on the Heavens*, (Loeb baskısı), 226, n. (a). Bu cihazın çalışmasının tam bir anlatımı (Arist.) *Probl.* 614b9ff.'de karşımıza çıkıyor; burada Anaksagoras'ın da söz konusu fenomene dair bir açıklama önerdiği söyleniyor. Onun bu problemin bizzat kendisiyle mi ilgilendiği, yoksa tıpkı Empedokles gibi su saatini bir analoji olarak mı kullandığına dair elimizde bilgi yok.
8. Örn. Ross, Parva Nat. 314: "Hoşumuza gitsin veya gitmesin Empedokles bedenin tüm yüzeyine dağılmış tüplerden kesinlikle bahsetmektedir." Ross bunun "nefes almaya dair çok paradoksal bir söylem" olduğunda hemfikirdir.
9. bak. Timpanaro Cardini, *P. del Pass.* 1957, 261, n. 3 ve s. 220, n. 3 yukarısı.
10. φλέβας için bak. Cardini, *a.g.e.* 258f.
11. Empedokles'te olduğu gibi ῥινών. Booth'un da dediği gibi Aetius, yavan bir nitelik taşıyan özetlerinde Empedokles'in şiirsel dilini genellikle muhafaza edememiştir ve ῥίνες

kelimesini de *deri* veya *deriler* şeklindeki alışılmadık anlamı içinde muhafaza etmesi zaten beklenemezdi. Reiche'ye (*E.'s Mixture*, vs. 74) ve diğerlerine göre Aetius burada sadece Aristoteles'in "burun delikleri" şeklindeki yanlış anlamasını tekrar etmektedir.

12. *Anon. Lond.* 20.45'te kendisine atfedilen teoriye göre biz "sadece ağzımız ve burun deliklerimiz yoluyla değil, bütün bedenimizle" nefes alırız.

13. Eğer Empedokles bir boşluğa inanmadıysa, o zaman bedenin derinlerinde kanın, başka bir şeyin yerini aldığını varsaymış olması gerekir; bu da hava olmalıdır ve o zaman başka bir yere gitmiş olması gerekir (Booth, JHS, 1960, 14). Philistion'ın teorisi için de bak. Cardini, *a.g.e.* 261-4.

14. Booth burada zikretmeye değer olan D. J. Furley'nin görüşüne karşı argüman yürütüyor. "Empedokles bizim bütün bedenimizle nefes aldığımıza inanmış olsa bile" diyor Furley, "aynı zamanda burun ve ağzımızla da nefes aldığımızı biliyor olmalıdır." Dolayısıyla tercümedeki zorluklardan kaçınmanın yolunun, su saatindeki deliğin buruna (veya burun ve ağza), alttaki süzgecin de derideki gözeneklere tekabül ettiğini varsaymak olduğunu belirtiyor. Burnumuzda, tıpkı gözeneklerle yaptığımız gibi soluruz ve *vice versa*, yani bu kanın salınımı ile mümkün hale gelen bir prosestir. Bu açıklamanın cazibesi su saatinin karakteristik özelliklerinin ikisine de bir fonksiyon tahsis etmekteki inceliğinde yatıyor fakat Booth'un da gösterdiği gibi bu varsayımın da bazı zorlukları mevcut ve su saatinin çalışma prensibi alttaki delikli kısım kadar üstteki ağza da dayandığı için, ağzın yer aldığı bu kısım diğer açıklamalarda önemli bir yer tutuyor.

15. bak. *Simpl.* Phys. 647.30. İskenderiyeli Hero'nun *Pneumatica*'sında (*Prooem*, cilt 1, 4-6 Schmidt) havanın maddeselliği Empedokles'in kullandığı aynı yöntemle, yani hava, ateş ve su gibi cisimlerin partikülleri arasında dağılmış olan vakumun mevcut olduğunu kanıtlamak için tasarlanan bir argümanla kanıtlanır.

16. bak. s. 134 aşağısı vd.

17. ἀψει ἀδηλον, Hippol. *Ref.* 1.7.1, A7.

18. Farrington, *Greek Science*, 1 ,55; Wightman, *Growth*, 15, n. 1.

19. Örn. Cornford, Vlastos, Furley. bak. Furley, *JHS*, 1957 (1), 31 ve 34.

**(4) Uyku ve Ölüm**

1. 5.25.4. Ἐ. τὸν θάνατον γίγνεσθαι διαχωρισμὸν τοῦ πυρωνός ἐξ ὧν ἡ σύγκρισις τῷ ἀνθρώπῳ συνεστάθη, ifadesindeki kelimeler arasında boşluk olduğu kesindir çünkü ὧν için herhangi bir çoğul öncül sağlamıyorlar. Reiske buna (καὶ γεώδους)'yı, DK de (A85) ayrıca iki diğer elementi ekliyor ve böylece cümleyi, basitçe ölümü, insan bedenini oluşturan bütün elementlerin bir çözünmesi olarak ifade eder hale getiriyorlar. Fakat buradaki önemli husus *ısının* ayrışmasıdır, nitekim sadece 24.2'de değil, Empedokles'in sistemindeki ateşin oynadığı önemli rolle de vurgulanmıştır, bilhassa yaşamla bağlantılı olarak (s. 183 vd.: büyüme ısının mevcudiyetinden kaynaklanır, Aet. 5.27.1, A77). Burada yapılması gereken düzeltme muhtemelen şöyledir; διαχωρισμὸν τοῦ πυρώδους (ἀπὸ τῶν στοιχίων) ἐξ ὧν κτλ. (Bu, Cataudella, *Riv. di Filol.* 1960, 127'sindeki oldukça ben-

zer öneriyi görmeden önce yazılmıştır.)

2. Reiche (*E.'s Mixture*, 190) farklı düşünüyor. Empedokles'in ruh ve onun ölümsüzlüğüne dair inançlarıyla ilgili bütün mesele *Purifications* ile bağlantılı olarak daha detaylı ele alınacaktır.
3. bak. bir cesetteki ἔκλειψις τοῦ πυρός, Theophr. *De Sensu*, 3 (s. 79 aşağısı).

**(5) Delilik**

1. Bignone (*Emped.* 385, n. 1), bunu haklı olarak *katharmoi* doktrinine atfetmek suretiyle, *purgamentum* kelimesinin çevirisinde kesinlikle yanlış yola sapmıştır. Yunanca κάθαρσις veya καθαρμός kelimesini çeviriyor. Bunun doğru açıklaması A. Delatte tarafından *Conceptions de l'enthousiasme*, 21-5'te veriliyor, buna göre Caelius Aurelianus güvenilir bir kaynak olarak kabul edilmiştir. Bazıları ise bize haklı olarak burada M.S. beşinci yüzyılda yaşamış bir yazardan bahsettiğimizi hatırlatan Hackforth'un ihtiyatlı şüpheciliğini tercih ediyorlar (*Plato's "Phaidros"*, 58).
2. Yani "En eşit şekilde". A. Frenkian'nın MS'teki ἐστι'ye dair düzeltmesi ve bunu ἴσα haline getirmesi için (Mullach'ı takiben DK tarafından da silinmiştir) bak. *Philologus*, 1963, 313.

**M. BİLİŞ, DÜŞÜNCE, DUYUMSAMA**

1. Theophrastos'un duyularla ilgili eseri genellikle sadece Yunan felsefesi veya psikolojisi tarihçilerinin yazılarında parça parça cümleler halinde yeniden oluşturulmaktadır (elinizdeki kitapta olduğu gibi). Bütün olarak eserle ilgili bilgi edinmek isteyen okuyucu G. M. Stratton'ın *Theophrastos and the Greek Physiological Psychology before Aristotle* isimli kitabına müracaat edebilir, burada bütün metin, tercüme ve notlar yer alıyor. Bu bölüm için Beare'ın *Gk. Th. of Elem. Cogn.* Eserindeki ilgili bölümleri karşılaştırınız.

**(1) Bütün Biliş, Benzeri Benzerle Bilişitir**

1. Arist. *De an.* 427a22, *Metaph.* 1009b18; Empedokles frr.106, 108. *Metaph.*'da Aristoteles fr.106'yı "koşullarımızı değiştirdiğimizde düşüncemizi de değiştiririz" şeklinde alıntılar.
2. v.1'de τεθραμμένη Grotius'un MS. τετραμμένα için yaptığı düzeltmedir. *Düşünce* yani νόημα. Ayrıca νοεῖν kelimesinin bağlılaşık sözcüklerinin anlamı için bak. s. 17ff. yularısı. Fr.107'de φρονεῖν fiilinin eşanlamlı olarak kullanıldığı anlaşılıyor. Hippokratik *De corde*'nin yazarı zihnin (γνώμη) sol karıncıkta yer aldığını ve bunun ruhun geri kalanını yönettiğini söylüyor (IX, 88 Littré).
3. Burada alıntılanan (*De Sensu*, 10) Theophrastos'un sözlerinin ışığında frr.109 ve 10'nin tek bir alıntı oluşturduklarından şüphe edilebileceğini sanmıyorum.
4. Bu bize çıplak anlamı veriyor, fakat bu terimlerin yankıları gizemlerde kullanılmış (καθαρός,ἐποπτεύω, μελέτη) ve bazı bilim adamları tarafından işaret edilmiştir. bak. DK, a.g.e., Souilhé, *Arch. de Philos.* 1932, 441, n. 2; Bignone, *Emped.* 480ff. Hippolytus'taki metinde çok sayıda bozulma var, bunun için DK'ye bakabiliriz fakat metnin anlamı oldukça kesindir. Son satır Sextus tarafından doğru bir şekilde alıntılanmış. İkinci tekil şahısla yapılan hitap bu pasajın *Physica*'dan geldiğini işaret ediyor.

**(2) Gözenekler ve Akıntılar (Çekim Üzerine Ek Bilgilerle)**

1. bak. Aet. 4.9.6 (DK, 28A47): "Parmenides, Empedokles, Anaksagoras, Demokritos, Epikouros ve Heraklides belirli duyumsamaların gözeneklerdeki simetriye uygun olarak ortaya çıktığını söylüyorlar; her bir duyunun kendine uygun nesnesi duyu-organına girer." Filozofları gruplar halinde toplama eğilimi doksograflarda tipiktir ve Parmenides'in bu teoriyi desteklendiğine dair başka hiçbir kanıt yoktur.
2. Aphrodisiaslı Alexander'ın *Quaestiones*'inden alınan A89, muhtemelen Theophrastos'a dayanıyor. Manyetizmaya dair bu açıklamayla s. 294, 329'dakiler karşılaştırılmalıdır. Mıknatıs taşının çekici gücü, daha önce değilse bile Thales zamanından beri Yunanlılar tarafından biliniyordu ve Roman döneminde de en azından itme gücü bilinmekteydi fakat polarite prensibi hakkında hiç bir anlayışları yoktu. Bunun pratik bir kullanımına sahip değillerdi (örneğin Çinliler gibi pusulayı icat etmemişlerdi), ayrıca suni mıknatıslar da üretmemişlerdi. Manyetizmaya dair bilgileriyle ilgili kısa bir anlatım için bak. Cohen and Drabkin, *Source Book*, 310, daha detaylı bilgi için de Rommel, *RE*, XIV, 1, 474-86.
3. *De an.* 410a30, Theophrastos tarafından *De Sensu*, 23'te ele alınmıştır.
4. Arist. *GC*, 326b8ff.; Theophr. *De Sensu*, 13.
5. Luria, *Anf. gr. Denkens* (s. 87)'de ilginç bir iddia ortaya atıyor, ona göre Empedokles, heryerde *poroi* var derken, cisimlere ait bir nitelikten veya kapasiteden (*Fähigkeit*) söz ediyordu, yani girmekte olan bir cisim için dar bir geçit bırakma becerisi. Bir cisim içeri itildiğinde *porosu* doldurur; henüz hiç bir cisim nüfuz etmemişse, *poros* sadece bir olasılık olarak mevcuttur. Bu belki daha ziyade Aristotelesci potansiyelliği andırıyor fakat en eski zamanlardan beri (örn. Hom. *Il.* 2.592, 14.443) πόρος sığ yer anlamına geldiği ve bir cisim onun içinden geçmedikçe nehir suyunda hiç bir boşluk olmadığı için, bu düşünceyle desteklenmiş olabilir.
6. bak. Philop. *GC*, 178.2 (A87): ἴσμεν δὲ ὅτι οἱ τοὺς πόρους ὑποτιθέμενοι τοῦ κενοὸς ἐπετίθεντο τούτους, ἀλλὰ πεπληρωμένους λεπτομερέστερου τοῦ σώματος οἷον ἀέρος.

**(3) Görmek**

1. bak. A. E. Haas, *Arch. f. Gesch. d. Phil.* 1907. Haas kanıtlar sunmaktan ziyade teorilerin sınıflandırılması ve nitelendirilmesinde kesin davranmıştır.
2. βηλός kelimesinin genel anlamı, Burnet, G. R. T. ve W. D. Ross, Millerd, Beare tarafından böyle tercüme edilmiştir. Alex. aynı eserde bunun οὐρανός anlamına geldiğini söyler, Diels de öyle. Fakat anlaşılan o ki bu da daha sonraki dönemlerde verilen bir manadır, sadece Quintus Smyrnaeus'ta bulunur ve daha sonra ἀστεροῖς nitelemesi ve Empedokles'in tasvirinin canlılığı ile klasik manası içinde daha iyi hizmet etmiştir. Bignone'un *ufuk*u fenerden ziyade modern bir ışıldağın gücünü ima ediyor.
3. Yani "Aphrodite gözleri yarattığı" zaman (fr.56, bak. 95). Burnet ve Beare bizatihi *sevgi*yi burada özne olarak almış ve ateşi ise nesne olarak kabul etmiştir fakat bu pek olası görünmüyor.

4. MSS. λοχάγετο ileἐχεὐστο arasında gidiyor: λοχεύσατο Förster ve Ross da onu takip etmiştir. Eğer λοχάγετο doğru ise buradaki anlamın "gözbebeğinde saklı olan" şeklinde olması gerekir.
5. κούρη hem *gözbebeği*, hem de *kız* anlamına gelir. Bu yüzden Empedokles ὀθόναι kelimesini gözbebeğinin çevresindeki zarı ifade etmek için "ince kumaş" (belki saran kıyafet) manasında kullanmıştır.
6. Gece görme yeteneği antik zaman insanları tarafından sadece belirli hayvanlara değil aynı zamanda insanlara da atfedilmiştir, örn. Tiberius (Haas, *Archiv*, 1907, 359).
7. Bu aşikâr sınırlandırma için bak. s. 142, dn. 2 yukarısı.
8. Metin bu haliyle bozulmuş veya eksiktir. Bu tercüme (ki DK'den farklıdır) Stratton, *Gk. Physiol. Psychol.* s. 164, n. 28'dekine daha yakındır.
9. ἐπανισόω'nın benzer bir kullanımı için bak. Plato, *Prot.* 321a.
10. "Onlar bile", çünkü onların daha iyi görmesi beklenir, zira genelde benzer benzerle algılanır. Fakat gün ışığı "göz içine girer, gözenekleri tıkar, böylece koyu renklerin görülmesini sağlayan gözdeki su artık işlevini göremez ve hayvan, ışık tarafından gözleri kamaşmış ve kör hale gelir ve böylece suyla karşılaştırınca daha fazla miktarda olan ateş, hayvanın gözüne çok daha kolay bir şekilde girmiştir bile" (A. E. Taylor; bak. Stratton, *a.g.e.* s. 166, n. 32). Aristoteles de uygun nesneden gelen çok güçlü bir uyaranın, bir duyu-organının gücünü arttırmak şöyle dursun ona zarar verebileceğini belirtmiş ve daha sonra bunu kendine has şekilde anlatmıştır (*De an.* 424a28).
11. Yani geçitleri ateş tarafından durdurulana kadar. "Orada olmaktan vazgeçmez ama πόροι'nın durdurulmasıyla âtıl hale getirilir, aksi taktirde dışarı doğru çıkar ve işlevsel hale gelirdi" (Taylor; bak. Stratton, *a.g.e.* n. 33).
12. Bu Profesör W. J. Verdenius'un "acizlik itirafı" dediği şeydir. Gözden çıkan ışık ile nesneden gelip gözeneklere giren tesirler arasındaki çelişmeye dair ortaya koyduğu çözüm için bak. *Studia, Vollgraff oblata*'daki makalesi, 155-64. bak. Mugler (*Devenir, Cyclique*, 52ff.) ὁτὲ μὲν...ὁτέ δέ kelimeleri ile ilgili tartışmalar, Aristoteles'te iki teori vardır: Biri artan *çekişme* ile ilgili mevcut dünyamız için geçerlidir, diğeri ise artan *sevgi* altındaki bunun karşıtı olan dünya için. Oysa Aristoteles hiçbir yerde böyle bir ayrımdan söz etmemiştir ve herhangi bir niteleme yapmadan, tıpkı Theophrastos gibi, Empedokles'in duyumsamayı benzerin benzerle olduğu şeklinde açıkladığını söyler (örn. *De an.* 410a28, 427a23-28). Ayrıca bak. Bignone, Emped. 249, n. 2, 381, n. 1; burada Theophrastos'un görme eyleminde aktif bir rol oynadıkları bağlamında sadece tesirlerden söz ettiğini belirtir. Bu bağlamda Platon'un teorisiyle hemfikirdir. Ayrıca bak. Kranz, *Hermes*, 1912, 42.
13. Tim. 285'deki yorum.
14. Stobaeus'un versiyonunda πιλουμένας; Plut.'ta ise πελειουμένας şeklinde geçer.
15. Lucretius'un anlatımında (4.279ff.) hava geniş şekilde yer alır, nitekim bu Taylor'ı, *Placita*'da Empedokles için söylenen Epikourosçu bir kirlenme olasılığından şüphelenmeye götürmüştür. Daha muhtemeldir ki Lucretius, Empedokles'i takip ediyordu ve onun açıklaması Empedokles A88 ile bir arada okunursa faydalı olabilir.

16. Yani gözün içinde ve dışında. Platon'un teorisinde gözden bir "ateş akıntısı" (ışık ışını) çıkar ve çevresindeki *ateş* (gün ışığı) ile birleşerek tek ve uzun bir ışık kütlesi meydana getirir. Bu ışık kütlesi, ışığın üstüne düşerek, dıştaki nesneden yansır, yani renkleri (ki bir hareket olarak algılanır; burada Platon'un son derece kısaltılmış olan anlatımı *Theaetetus,* 153a, 156a-e'de yazdıkları ile takviye edilmelidir), hareketleri göze iletir.
17. "Bu muhtemelen bir sonraki cümlede zikredilen sağ ve sol değişimine yapılan bir göndermedir, ayrıca eğimli bir yüzeyi olduğu için aynadan kaynaklanan bozulmaları da ifade eder" (Cornford, *P.'s C.* 155).

**(4) İşitmek**

1. MSS., Diels *Dox.*, Burnet. Karsten bunu ἐαωθεν olarak değiştirmiş ve DK de onu takip etmiştir ancak Beare (*Gk. Th. of. Elem. Cogn.* 37) bunu reddetmesine dair sebepler ortaya koyar.
2. Diels'in ἀήρ'i özne olarak dahil etmesi genel kabul görmüştür fakat pek de gerekli olduğu söylenemez, yine de Aristoteles, *De an.* 419b34-5'te bu ifadeyi olumlu alıntılar. Burada kulağın kastedildiğini anlamak zor değil, çünkü ἀκοή hem işitme duyusu hem de onun organı olan kulak için aynı şekilde kullanılır (bir sonraki cümle de aynı şekildedir), **S.** 7'de ὄψις kelimesinin göz için kullanıldığı gibi. Buradaki tercüme *Dox.*'taki κινηθῆ ἦχεῖν ile aynı yöndedir, ayrıca MSS.'nin gramatik olmayan okumaları için DK de aynı şeyi söylüyor.
3. Eğer MSS. doğru ise bunun kelime anlamı "eşit sesler çıkaran bir çan"dır. "Dışarıdaki seslere benzeşen yankılar", Millerd. Diğerleri ise metni kuşkulu bulmuşlardır. bak. A. E. Taylor, Stratton, *Gk. Physiol. Psychology,* 167.
4. Eğer bu yeterli değilse okuyucu Beare (*Gk. Th. of. Elem. Cogn.* 65-9) ve Millerd (*Emped.* 86f.) tarafından yapılan fizyolojik açıklama teşebbüslerine müracaat edebilir.

**(5) Koklamak**

1. Satır 1, Ploutarkhos tarafından alıntılanmıştır (De curios. 520e), yersiz sorular sormanın kötülükleri üzerine bir pasajda geçer ve yine konuyla daha ilgili olarak (*Qu. nat.* 917e)'de, avlanma bölgesinde koku almak için baharın neden kötü bir mevsim olduğuna dair bir soruya verilen yanıtta karşımıza çıkar. (κέρστα "fragmanlar" *Anon. Plat. Theaet.*'dan alınmıştır ve burada MSS.'nin Ploutarkhos'a dair bir çok tatmin edici olmayan okuması mevcuttur. bak. DK'deki eleştiri) Satır 2, Alexander'ın *Problemata*'sından alınmıştır (22.7 Usener), ancak burada başlangıç kısmı atlanmıştır. Bu kısım πνεύματά θ', ὀσμᾶθ' ve ?ώσνθ' ὅσσ' olarak çeşitli kereler düzeltilmiştir (sonuncusu Alex. ve Anon. *Plat. Theaet.*'daki bir cümledendir).

**(6) Tatmak ve Dokunmak**

1. Nat. an. 9.64, A66. bak. Beare, *Gk. Th. of. Elem. Cogn.* 162.
2. Anaksagoras fr.1. Şüphesiz Empedokles'in çalışmasının Anaksagoras'tan önce geldiği ve onun tarafından bilindiği kesin değildir (s. 127, bölüm: *B. Dönemi ve Yaşamı*, dn. 3 yukarısı).

3. bak. Arist. *De Sensu*, 442a29:Δημόκριτος δέ καί οἱ πλείστοι τῶν φυσιολόγων, ὅσοι λέγουσι περί αἰσθήσεως, ἀτοπώτατόν τι ποιοῦσι πάντα γάντα γάρ τὰ αἰσθητά ἀπτά ποιοῦσιν.

**(7) Zevk ve Acı**

1. Bozulmuş olduğu için geri kalanı metne dahil etmedim. bak. *Dox.* 440'taki not. DK'deki düzeltme şöyle tercüme edilebilir: "Zevk, benzer maddelerden oluşan karışıma uygun olan şey, üzüntü ve acı ise tersi olarak ortaya çıkar."

**(8) Sonuç**

1. bak. Homer, *Od.* 18.136f., Archilochus fr.68 Diehl.

**N. ARINMALAR**

**(1) Sunuş**

1. Fr.142. DK'deki okumalar Hiller'ın *Theo Smyrnaeus* metnindeki ile karşılaştırılmalıdır (15.7-11).
2. Frr.128, 136, 139, 141, 140; Hippol. *Ref.* 7.29 (fr.125).

**(2) Şiirin Açılışı**

1. ἐναρχόμενος τῶν Καθαρμῶν D.L. 8.62.
2. Muhtemelen kayadan ziyade, Burnet ve diğer bazılarının düşündüğü gibi bu ismi taşıyan nehirden söz ediliyor.
3. Satır 3 D.L.'de mevcut değildir ve Diod. 13.83'ten alınmıştır (*Timaeus*'tan alıntı). Frankel tarafından zorlama bulunduğu için reddedilmiş ama Wilamowitz tarafından *SBB*, 1929, 628'te müdafaa edilmiştir. κακότητος genellikle moral anlamda kötü olarak tercüme edilir ve ben de öyle anlamıştım, tâ ki Sandbach bana *yoksulluk* veya *kötü talih*in daha olası bir çeviri olduğunu söyleyene dek, tıpkı zengin ve zevk düşkünü (ve çok et yiyen) Acragantinler söyleminde olduğu gibi. Eğer Orfik *Lithica*'nın yazarının aklından geçen bu satır idiyse -nitekim öyle görünüyor- en azından o bunu bu anlamda almış (vv.15f. ὄλβῳ ζωεῖν τερπομένοισιν, ἀπειρήτοις κακότητος).
4. Kranz'ın fikri (Emped. 27, 129), yani Empedokles'in burada kendisi için ilahiliği kastetmediği ama sadece Acragantinlerin gözünde bir tanrı gibi göründüğünü söylediği iddiası Yunanca ὥσπερ ἔοικα ifadesini zorluyor ve "benim için uygun olduğu şekilde" manasına çekiyor gibi görünüyor; bak. Reinhardt, *CP*, 1950, 171.
5. Bignone τοίσιν kelimesini ταινῖαι ve στέφη şeklinde alıyor, ki bu da en doğal kelime düzenini izliyor. Bununla beraber muhtemeldir ki Diels bunun v.5'te πᾶσι ifadesine bir atıf olduğunu söylemekte ve ardından gelen ἀνδράσιν ἠδέ γυναιξί ifadesi ile açıklandığını belirtmekte haklı olmuş olabilir.
6. ὄλβιε καὶ μακάριστε, θεὸς δ' ἔση ἀντὶ βροτοῖο Kern, Orph. Fr.32c, s. 107.
7. Frr.112'nin v. 5'inden sonra Sextus tarafından alıntılanmış ve καὶ πάλιν. τοῖσδ' ἐπίκειμαι kelimeleri kullanılmıştır, yani "bu adamlara saldır." Wilamowitz de aynı fikirdedir ve sözlüğe bir göz atmak bile onu haklı çıkarıyor.

8. Arist. *ap.* D.L., 8.63, *Timaeus, a.g.e.* 66. bak. s. 129 aşağısı. Bu kelimelerin kesin referansı, söz konusu bağlam bilinmediği için ortaya çıkarılamaz, fakat Empedokles güç mücadelesini hor görürken πάσης ἀλλότριος ἀρχῆς idi ve buradaki duygu sanki "hiçbiri için mücadele etmedim, çünkü hiçbiri mücadeleme değmezdi" gibi bir şeydir.
9. Ben burada "bir günün yaratığı" ifadesinin bizzat Empedokles'i işaret ettiği fikrinde Wilamowitz ve Reinhardt ile hemfikirim (bak. fr.3.4, buradaki ifade kasıtlı bir yankı olabilir) ve π. φύσεως. ἐφημερίων ifadesine yapılan gönderme çeşitli şekillerde yorumlanmıştır: Diels ve Burnet tarafından kısır anlamında, Kranz tarafındansa Pythagoras'a bir gönderme olarak kabul edilmiştir (frr.129). Bense Bignone gibi düşünüyor ve bu kısmı τ. φύσεως'e atfetmeyi pek doğru bulmuyorum. (*Emped.* 537f.)
10. Fr.114. ὦ φίλοι açılışı bunun *Katharmoi*'den alındığını kesinleştiriyor.
11. Burada söylenenlerin daha geliştirilmiş hali için bak. Cornford, *Princ. Sap.* Bl. 7, *The Philosopher as Successor of the Seer-poet.*

**(3) Sevginin Altın Çağı**

1. Guthrie'nin *In the Beginning*'indeki referanslarına bakınız, 135, n.9.
2. Sıfat belirsizdir: bak. DK, *a.g.e.* ἄκρατον καῦμα belki en muhtemel olanıdır. Scaliger için ἀχρήτοισι (şiddetli anlamında) Aesch'den alınmış olabilir. *P.V.* 678 ἄχρατος ὀργὴν Ἄργος ve belki *Anth. Pal.* 9.71, v. 2 ἄκρατον καῦμα.
3. *Serv. ad. Virg. Ecl.* 4.10: quidam deos er corum genera temporibus et aetatibus dispescunt, inter quos et Orpheus, primum regnum Saturni, deinde Iovis, tum Neptuni, inde Plutonis.
4. Frr. 77-8, bak. *Od.* 7. 114-19. Buradaki anlam, Theophr. *CP*, 1.13.2'den çıkarılabilir, ilk satırın tam yenilenmesi söz konusudur. Editörler *Katharmoi* ya da Π. φύσεως'ya ait satırların belirlenmesinde farklı fikirler şerh etmişlerdir. Eğer birincisine ait olsaydı bunun tek sebebi "auch in der Bildung der Welt gab es ein goldenes Zeitalter" olurdu (Diels, ve bak. Bignone, *Emped.* 458). Empedokles elbette yeşil yapraklara dair kendi fiziksel prensiplerini açıklamıştır, zira Plutharkos (*Qu. Con.* 649c, bak. s. 184, dn. 29 yukarısı) bunun sebebi "gözeneklerdeki simetrinin" besinlerin bitkiye düzenli ve sürekli bir şekilde gitmesini sağlamasıdır ve bu genellikle *sevgi* dönemine bir gönderme olarak alınmıştır. Fakat Plutharkos sadece ἐμπεδοφυλλ kelimesini alıntılar ve mevcut dünyanın her zaman yeşil kalan ağaçlarını bu bağlamda açıklar gibi görünür, geçmişte şeylerin farklı olan durumlarına herhangi bir atıfta bulunmaz. O halde muhtemelen Wilamowitz'e inanmaktadır, nitekim Karsten tarafından bir araya getirilen ve DK tarafından verilen iki satır, her biri bir şiirden olmak üzere iki ifadenin bir birleşimini temsil eder. Bu tür şüpheler, ikisi arasındaki güçlü mantıksal bağları aydınlatıyor.

**(4) Kan Dökme Günahı: Tekrar Doğuş**

1. Metin bozulmuştur. Ben, Bergk ve Bignone'u (*Emped.* 503) baz aldım. δ' ἀπορεῦνται λισσόμενον θόοντες ifadesinin DK baskısı, KR'ye göre şöyledir: "Ve insanlar yalvaran kurbanı keserken dikkatleri dağılır." Ama kurban eylemi ev halkının reisi tarafından yerine getirilir.

2. Burada kullanılan dil Π. φύσεως'i kasten hatırlatıyor. bak. fr.21.22 θεοί..τιμῆσι φέριστοι ve v. 10 ἐβλάστησε (Ayrıca bak. bölüm: *(5) Düşmüş Ruhlar*, dn. 1).
3. Fr.112.4 (s. 246 yukarısı) zaten eski eserlerde ἀλαζονεία olarak adlandırılır (Timaeus *ap.* D.L. 8.66), ancak Sextus'ta dini öneminin bir açıklaması ile savunulmuştur, *Math.* 1.303 (belki de Posidonuis, Reinhardt, *Pos.* 417'den alınmıştır).
4. bak. *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s. 171 vd., 172 dn. 21.
5. ἐν κείνοισιν. Fragmanı alıntılayan Porphyry bunların kim olduğuna dair hiç bir ipucu vermiyor. Yaygın olarak *Sevginin Altın Çağı*'nın insanları olarak kabul edilirler ve bazıları bunu konunun Pythagoras ile tanımlanmasında bir zorluk olarak görmüştür. (bak. Minar, *Phronesis*, 1963, 140, n. 2). Rostagni (*V. di P.* 229f.) bunu "*ilk peygamberler arasında*" anlamında almıştır. Cypris'in kraliçe olduğu zamana bir gönderme bile olmuş olsa, Pythagoras'ın çok sayıda enkarnasyonun *sevgi* çağına tekrar geri dönmesini kastediyor olması mümkün değil midir? Önceki enkarnasyonlarından bazıları için bak. *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s. 175. Pythagoras'ın kimliğine dair yeni destekler için bak. Burkert, *Weish. U. Wiss.* 113f.

**(5) Düşmüş Ruhlar**

1. v.2'nin dili Π. φύσεως'i hatırlatıyor (fr.30.3), burada alternatif *sevgi* ve *çekişme* kuralının "büyük bir yeminle" tayin edildiği söylenir. Benzer şekilde v. 8 de 35.15'I yankılar.
2. Satır 4, Hippolytus'ta eksiktir ve Ploutarkhos tarafından ihmal edilmiştir. Gerçekliği için bak. Wilamowitz, *SBB*, 1929, 634 (aleyhinde) ve Rathmann *Quaestt. Pyth. Orph. Emped.* 98f. (lehinde).
3. Yani muhtemelen 10,000 yıl, Platon'a göre bir ruhun enkarnasyonunu tamamlama zamanıdır, *Phaidros*, 148e. Dieterich *Nekyia*, 119'da bunu desteklerken, Rohde (*Psykhe*, 404, n. 78) karşı çıkmıştır. Herodotus (2.123) reenkarnasyona olan inançtan genel olarak bahsederken bunun 3000 yıl sürdüğünü söyler. Her durumda Hesiod *Th.* 799 ile paralellik Empedokles'in aklında bir "Büyük Yıl" olduğunu ima ediyor (bak. *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s. 289), ayrıca Platon'nun *Politicus* 271d-e'si de aynı yöndedir; burada ruhların doğum sayısını tamamlamak için onlara tahsis edilen zamanın, bir dünya döngüsüne denk geldiğini iddia ediyor. Diğer taraftan τρισμύριαι ifadesinin burada, çok kez başka yerlerde de olduğu gibi, sadece sonsuz büyük bir sayıya karşılık geldiğini düşünenler de haklı olabilir. (Yani Zeller, Rohde ve Millerd, *Emped.* 55. n. 3)
4. ξμβαλε δίναις. Bakireleriyle oynayan Nausicaa'ya dair biraz uygunsuz bir hatırlatma. *Od.* 6.116.
5. Pythagorasçı: bak. *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s. 197, 324 vd.
6. Pindar dr.127 Bowra; Plato, *Meno*, 81b.
7. Kelime anlamı "keder" (πένθος). Bunun arkasında muhtemelen, dünyada doğan Titanlardan gelen insanlar ile onların öldürüp yedikleri tanrı Dionysus'un ortak kökenlerine dair Orfik öykü yer alır. İnsanlar için bu korkunç suç bir günahtan ziyade bir talihsizlik

idi. bak. H. J. Rose, *Greek Poetry and Life*, 79ff., ve *Harv. Theol. Rev.* 1943.

8. Özellikle değerli ruhlar üç enkarnasyondan sonra serbest bırakılabilir (Plato, *Phaidros*, 249a; Pindar, *Ol.* 2.68).

9. bak. Guthrie, *Grks. And their Gods*, bl. 11 ve cilt 1 endeksi. Orfikler. Kranz (*Emped.*32) Pindar fragmanı ile Empedokles arasındaki bazı farklılıklara dikkat çekiyor. Pindar'ın ruh göçü ile ilgili inancı için bak. *Ol.* 2.56-77 de incelenmelidir.

10. *Daimon*un anlamı hakkında bak. *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s. 324. Ayrıca *sevgi* ve *çekişme* de *daimonlar* olarak adlandırılır (fr.59).

11. φυγὰς θεόθεν. Benzer bir ifade Apollo'lu Aeschylus tarafından da kullanılmıştır (*Suppl.* 214): φυγάδ' ἀπ'οὐρανοῦ θεόν.

12. ἀλλογνώς'ın başka yerde ortaya çıkmayan kesin gücünü belirlemek zordur. Belki de en yararlı paralel anlamı Hdt. 1.85'te geçen ἀλλογνώσας Κροῖσον'dır (tanımayı başaramama). *Daimon*u üzgün görünüşü altında tanımak mümkün değildir. Χιτών muhtemelen görünebileceğinden daha az metaforiktir, zira bu kelime Hippokratesçi yazılarda ve Aristoteles'te sık sık deri veya zar anlamında kullanılmıştır. (bak. LSJ ve s. 408, n. 1 aşağısı) Muhtemelen Empedokles de erkek ve kadınların kökeni ile ilgili olarak kendi tasvirinde topraktan çıkan *bütünsel-yapılı formları* düşünüyordu. Diğerlerinin toprağın yüzündeki bir tür fermentasyondan doğma olarak tanımladıkları yaşam kabarcıkları ile bunlar arasındaki benzerlikleri daha önce belirtmiştik (s. 185 aşağısı). Hippokratik corpus'ta geçen (*De carn.* 3, 8.586 Littré) bu türden bir anlatımda bu fermentasyonlar οἷον περί χιτῶνας olarak tanımlanıyor. Bu kelime ayrıca buna benzeyen dinsel bir metinde de karşımıza çıkıyor. Karakter olarak Orfik olan bir şiire ait papirüs parçasında, öbür dünyanın bedenden ari olduğundan (ἄμμορος σαρκῶν) ve varlığın sadece "fani bedenin gölgemsi bir kıyafetine" sahip olduğundan (θνητῶν μελέων σκιόεντα χιῶνα) bahsediliyor; bu kelimeler hem söz konusu fragmanı hem de fr.61.4'teki σκιερὰ γυῖα'ı hatırlatıyor. Burada ayrıca Ananke'nin etkisinden de söz ediliyor. bak. R. Merkelbach, *Mus, Helv.* 1951, 10. (Şiir daha geç bir döneme aittir, dolayısıyla Empoedokles'in taklit edilmiş olması ihtimali bütünüyle göz ardı edilemez.)

13. Bu fragmanı alıntılayan Porphyry, Empedokles'in δαίμων dediği konuyu περιστέλλουσα as εἱμαρμένη καὶ φύσις olarak tasvir ediyor. Bu da fr.115'teki Ἀνάγκη olmalıdır.

14. Frr. 120, 121. Fr.121'i alıntılarken Hierocles bunu dünyasal bölgelere atfeder. Porphyry, frr.120'in ψυχοπομποὶ δυνάμεις'leri ile ruhlara işaret ettiğini söyler. Buradaki sıfat (bak. Hermes *Psycho-pompos*) ruhların yeraltı dünyasına doğru yöneltildiklerini ima eder ve Wilamotwitz (*SBB*, 1929, 63B) bu iki fragmanın da tıpkı fr.118 gibi yeryüzüne değil de Hades'teki yaşama işaret ettiğini düşünmüştür. Buradaki karanlık ve ova kelimelerini alıntılarken bunları Homerik Nekyia'daki ölümsüz cennet çiçekleriyle dolu ova ile ve özellikle *Er* mitindeki ova ile karşılaştırır (Plato, *Rep.* 614e); ona gore burada olanlar söz konusu mite tekabül eder. Buradaki *Daimon* (Empedokles'in kendisi) üzgündür çünkü Keres ona öbür dünyada bir kez daha yeryüzünde enkarne olması gerektiğini söyler. Maass (*Orpheus*, 113, n. 150) ve Rathmann (*Quaestt. Emp. Pyhtt. Orph.* 100) aynı görüşü benimsemiştir

fakat Jaeger *TEGP*, 149'da aksini savunmuştur: "Hiç şüphesiz burada bu çatılı mağaraya vardık" ifadesinde yeryüzü dünyasına bir atıf vardır. Ayrıca başka yerlerde de dünyanın Orfik olarak bir mağara şeklinde kabul edildiğinde dair güçlü kanıtlarımız var." Jaeger burada Rohde'yi savunuyor (*Psych*, Eng. tr.403, n.75), öte yandan Bignone (*Emp.* 493f.), Kranz (*Hermes*, 1935, 114, n.1), Millerd (*Emped.* 93, n.5) ve Dodds (*Gks. and Irrational*, 174, n.114) de onunla aynı fikirdedir. Mağara ile ilgili Orfik imge herkesin bildiği gibi Platon tarafından yeryüzündeki bu yaşama da uygulanmıştır. (bak. Bignone, 493, Orfik kökenle ilgili pasajlar) Buradaki tanımın yeraltı dünyasını ima etmesi son derece doğaldır, zira Orfik geleneğe bağlı olan Empedokles ruhun yaşamını daha yüksek bir bölgeye ait olarak ve yeryüzüne sürgün edilişini de ölümün eşiti olarak kabul eder. Orfikler için "beden bir mezardır" (Guthrie, *Gks. and their Gods*, 311, n.3).

15. Buradaki bütün isimler dişil formdadır ve bazılarında bunların kişileştirilmesine işaret eden sıfatlar vardır, bununla birlikte bunları makul bir şekilde tercüme etmek son derece zor, ancak bazılarının yaptığı gibi *Bayan* şu veya *Bayan* bu şeklinde yazarak işin kolayına kaçmak mümkündür. Bu kataloğu oluştururken Empedokles'in aklında *Iliad* (18.39ff.)'daki Nereids kataloğunun olduğu çok açık, nitekim isimlerin yanı sıra su perileri için de daha soyut sıfatlar kullanmıştır; Νημερτής gibi. Bununla birlikte genel olarak listeler oldukça farklıdır ve bunlarda rastladığımız birbiriyle tezat çiftler tamamen Empedokles'in kendisine aittir. Bu iki fragmanın birbirlerine mi ait olduğu yoksa çok doğal bir şekilde *Katharmoi*'den mi alınmış oldukları belli değildir.

**(6) Kurtuluşa Giden Yol**

1. Bu fragman Ammonius tarafından şöyle sunulmuştur (bak. DK): "İşte bu sebepten Acragas'ın bilgesi de, tanrıları insan şeklinde tasvir eden şairlerin mitlerini sansürledikten sonra kendisini bu şekilde ifade etmiştir, özellikle de henüz sözünü ettiği Apollo hakkında, ama aynı şekilde ilahiliğe dair bir bütün olarak genel açıklamasında da: Bu, ikisinde de yoktur vs.." D.L. (8.57) Empedokles'in Apollo'ya daha sonra yakılmış olan bir önsöz yazdığını söylemiştir. Bunun dışında bu ismin tek zikredilişi Empedokles ile bağlantılıdır. Herhangi bir fragmanda karşımıza çıkmıyor. Dolayısıyla bunu nasıl kullandığına karar vermek mümkün değil fakat Apollo Pythagorasçılar için en büyük tanrı olduğundan bunu kendi antropomorfik olmayan en yüksek tanrı anlayışı bağlamında kullanmış olması pek muhtemel değildir. Bignone (*Emped.* 642) bunun güneşin alternatif bir ismi olduğunu varsaymıştır. Frr.133 ve 134'ün, DK'nin de ileri sürdüğü gibi tek bir alıntı meydana getirmiş olmaları çok mümkündür."
2. Xenoph. frr.23-6, cilt 1, 374.

**(7) Tanrılar**

1. Salt mantıksal olarak örneğin şöyle sorulabilir: Eğer enkarnasyon *daimon*lar için yalan yere yemin etme ve kan dökmenin bir cezası ise ve eğer insanların ruhları da enkarne olmuş *daimon*lar ise, o halde nasıl oluyor da insanların günahsız ve henüz kimseyi öldürmemiş durumda oldukları bir dönemleri oluyor? Bu sorunun Empedokles'in aklına geldiğini sanmıyorum, üstelik ahlaki kötülük kavramının kökeni, insanın Tanrı'nın suretinde yaratıldı-

ğını kabul eden Empedokles, Platon veya *Yaratılış Kitabı*'nın yazarı tarafından da rasyonel bir açıklamaya tâbi tutulamamıştır.

2. Grube, *Plato's Thoughts*, 150'de Wilamowitz, *Platon*, 1, 348'den alıntı yapıyor. Bu da bizi bazı uzmanların yaptığı gibi "Empedokles'in Tanrısı" diye konuşup sonra da bu tek tanrıyı tanımlamaya çalışma hususunda ihtiyatlı olmaya sevk ediyor.
3. Xenophanes popüler inançla daha az uyum içindeydi. bak. fr.14 ve *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s. 376 vd.
4. Diels, *Cycle Mystique*, 91 ve 93; Jaeger, *TEGP*, 153 ve 162. *Küre* Aritoteles tarafından εὐδαιμονέστατον θεόν olarak adlandırılıyor (*Metaph.* 1000b3), burada açıktır ki söz konusu referans sadece kirenin mükemmel durumunadır, zira Aristoteles kürenin içinde hiç *çekilme* olmadığı için *çekişme*ye dair hiç bir bilgisinin de olamayacağını ve dolayısıyla diğerlerinden, yani daha aşağı seviyedeki varlıklardan daha az zeki olması gerektiğini söyleyerek itiraz eder.
5. Bignone ile Reiche'nin fr.134'ü Περὶ φύσεως'ye atfettiğini de belirtmek gerekir. bak. s. 132, dn. 3 yukarısı. Şeylerin mevcut halleri içinde bizatihi *sevg*inin *dünyasal plenum-mekanizma*sının bütünüyle dışında olduğunu söylemek doğru bir yaklaşım gibi görünmüyor.
6. *Ref.* 7.31.3, s. 216 Wendland (DK'de değil: bak. Bignone, *Emped*, 636f.): κόσμον γὰρ φησίν εἶναι ὁ Ἐμπεδοκλῆς τὸν ὑπό τοῦ Νείκους διούμενον τοῦ πονηροῦ, καί ἕτερον νοητὸν ὑπό τῆς φιλίας,καὶ εἶναι ταύτας τὰς διαφερούσας ἀρχὰς δύα ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ, μέσον δέ είναι τῶν διαφόρων ἀρχῶν δίκαιον λόγον καθ' ὅν συγκρίνεται τὰ διῃρμένα ὑπό τοῦ Νείκους καὶ προσαρμόζεται κατὰ τὴν φιλίαν τῷ ἑνί. τοῦτον δὲ αὐτὸν τὸν δίκαιον λόγον τὸν τῇ φιλία συναγωνιζόμενον Μοῦσαν ὁ Ἐμπεδοκλῆς προσαγορεύων καὶ αὐτὸς αὐτῷ συναγωνίζεσθαι παρακαλεῖ.
7. Bignone (*Emped.* 637f.) ve Hippolytus ile Sextus'un (*Math.* 7.122) Stoacı kökeni için bak. *a.g.e.* 647f. Hippolytus'un δίκαιος λόγος ifadesini Müzlerle özdeşleştirmesi ile bağlantılı olarak, Sextus'un κριτήριον ile ilgili (bl. 124) tartışmasının biraz ilerisinde fr.3'ü gönderme getirmesi enteresandır, ki bu da tıpkı fr.131 gibi Müzlerin çağrılmasını içerir ve bunu da duyuların verdiği kanıtların güvenmeye değer olduğunu τοῦ λόγου τούτων ἐπιστατοῦντος söyleyerek yapar. Rostagni (*Verbo di P.* 217, n. 3) Müzlerin Pythagorasçılar tarafından ἁρμονία getirenler olarak görülüp onlara özel bir önem verilmesine dikkat çeker. Ben de yukarıda (s. 153, dn. 3) λόγος kelimesinin mevcut fragmanlarda bulunmadığına işaret etmiştim, fakat Vlastos da aynı derecede makul şekilde Empedokles'in de bu ifadeyi kullanmaması için geçerli bir neden olmadığını belirtmiştir (*Philos. Rev.* 1950, 45, n. 59).
8. bak. *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s. 278 vd., 477-83. Empedokles açıkça kötülükler alanının aya kadar uzandığını söylemiş olabilir, ancak ayın üzerindeki gökler, daha saf bir cevherden olduğu için, bunlardan azadeydi –Helenistik yazarlar tarafından geniş ölçüde ifade edilen bir fikir. Bu, Hippolytus tarafından da ifade edilir ama ancak ilk kitabın son derece yetersiz ve yanlış bir özetinde, nitekim burada Herakleitos

ile Empedokles'in ulaştıkları neticenin aynı olduğunu iddia eder ve *ecpyrosis*'i ikincisine atfederken, *sevgi* ve *çekişme*yi de ἀρχαί olarak ilkine atfeder! Buna dair diğer tek hatırlatma Simplikios'tadır (*Phys.* 1124.4), burada *sevgi küre*sini Neoplatonik terimlerle anlaşılabilir dünya, *çekişme*nin hakimiyetindekini de duyumsanabilir dünya olarak yorumladıktan sonra, bu dünyada da hem tekliğin hem de bölünmelerin görülebileceğini ilave eder: "İlki göktedir ve makul biçimde küre ve tanrı olarak adlandırılabilir, ikincisi ise ayın altındaki bölgededir." Eğer *çekişme*nin hakimiyetindeki mevcut dünya içinde *sevgi*nin tesirinin en çok dış uzayda olduğunu ve onun, merkezini rakibine terk ettiğini (pek çoklarının yaptığı gibi) varsayacak olursak, bu bize fiziksel ve dinsel doktrin arasında mükemmel bir tekabüliyet sunacaktır. Ama şu anda, daha önce de dediğim gibi (s. 169 yukarısı vd.) fr.35'e dair doğru bir okumanın bu fikri men ettiğini düşünüyorum. (DK, belki de akıllıca davranarak Hippolytus ile Simplikios'a ait olan bu pasajları atlamıştır.)

9. Eur. Fr.869N. Bu pasajdaki düşüncenin kaynağı genellikle Anaksagoras frç17'de aranmıştır, fakat bu fragmanda özgün bir şey mevcut değil, ayrıca Euripides'in ifade tarzı daha ziyade Empedokles'i andırıyor. v. 14 μορφὴν ἑτέραν ἀπέδειξεν ile birlikte bak. Empedokles fr.137. 1. μορφὴν ἀλλάξαντα ve 21.14 γίγνεται ἀλλοιωπά. Ayrıca bak. fr.8 (s. 135 aşağısı). Benzer şekilde Eur. fr.52. 3-5, yani

τὸ γὰρ πάλαι καί πρῶτον ὀτ᾽ ἐγενόμεθα,
διὰ δ᾽ ἔκρινεν ἁ τεκοῦσα γᾶ βροτούς,
ὁμοίαν χθὼν ἅπασιν ἐξεπαίδευσεν ὄψιν

Empedokles fr.62'deki χθονὸς ἐξανέτελλον'yi oluşturan farklılaşmamış olanlara dair bir şairin anlatımını işaret ediyor.

10. Kern, *Orph.* fr.32a, Petelia, Croton'un yirmi kilometre ötesindeki bir kent. M.Ö. dördüncü veya üçüncü yüzyıla tarihleniyor.

11. Temel olarak açık bir Akdeniz göğünün parlak üst atmosferi idi, bulut ve sislerle dolu daha aşağıdaki atmosferden veya ἀήρ'den uzaktı. Sonuç olarak bazen havanın bir formu bazen de ateşin bir formu olarak kabul ediliyordu. (bak. cilt 1, 466 ve s. 185, n. v.3 yukarısı)

**(8) "Ruh"un Doğası ve Kaderi**

1. Buradaki anlatım Kahn'ın *Religion and Natural Philosophy in Empedokles - Doctrine of the Soul, Arch. f. Gesch. D. Phil.* 1960'ındaki ile karşılaştırılmalıdır.

2. Ref. 1.3, s. 9 Wendland. Hippolytus'un bu ilk kitabının otoritesi şüpheli kabul edilmelidir. bak. s. 220, dn. 8 yukarısı.

3. *De an.* 413b24, *GA* 736b27: ayrıca bak. *Metaph.* 1070a25. *De an.* 3.5'teki "aktif sebep" doktrini de aynı yöne işaret ediyor olabilir lakin bu tüm antik felsefe literatüründe en çok tartışılan pasaj olduğu için şimdilik bir yana bırakmak en iyisi olacak.

**IV ANAKSAGORAS**

1. Daha sonraki yazarlar ondan, imkânsız olmasına rağmen, Anaksimenes'in öğrencisi olarak bahsediyorlar (DK, A7). Dayandıkları kaynak onun Theophrastos tarafından yapı-

lan κοινωνὴσας τῆς Ἀναξιμένους φιλοσοφίας şeklindeki tasviridir (Simpl. *Phys.* 17.2, a41) ki bu, Leukippos için söylenen (*a.g.e.* 28.5) κοινωνήσας τῷ Παρμείδῃ τῆς φιλοσοφίας ile tezat teşkil edebilir. bak. s. 170 yukarısı.

**(1) Dönemi ve Yaşamı**

2. bak. s. 127, dn. 3 yukarısı.
3. bak. s. 259 ilave not 1, s. 252 aşağısı vd.
4. Plato, *Hipp. Maj.* 283a, Ar. *EN*, 1141b3, 1179a13, *EE*, 1216a11. bak. D.L., 2.6, 10, 13 ve Galen, *De plac. Hipp. Et Plat.* 392f. Müller (DK, A12, 13, 30, 33).
5. D.L. 2.7, Plut. *Per.* 6.
6. *Phaidros*, 270a, *Alc.* 1, 118c, Isocr. π. ἀντιδ. 235 ve genel olarak DK, A13, 15, 17.
7. Plut, *Per.* 32, Diod, 12.39 (A17).
8. bak. s. 250, dn. 10 aşağısı.
9. Gorgias'ın öğrencisi Alcidamas, Aristoteles tarafından *Rhet.* 1398b15'te alıntılanmıştır.
10. Eus. *Praep. Ev.* 10.14.13 (DK, A7): Taylor, *CQ*, 1917, 85-7. Taylor'ın, çalışmasının başında, *Lampsacus*'ta Anaksagoras tarafından bir okulun kurulmasının kanıtı olarak neden *Clazomenae*'de geçen bir grup zeki filozof içinden *Platon*'un Parmenides eserini bu kadar çok zikrettiğini anlamak zor. Taylor ayrıca Roma imparatorluğu zamanında Lampsacus'un, paraların üstüne kendi resmini bastırdığını söylüyor. Bununla ilgili kanıt bulamadım (kendisi hiç referans vermiyor) ve korkarım Taylor, Lampsacus'u Clazomenae ile karıştırmış olabilir. Filozofun doğum yeri onu hem Helenist hem de Roma dönemlerinde paraların üstüne taşımış. Resimde elinde bir küre tutmakta, muhtemelen anavatanının tüm evren olduğuna yapılan bir teşbih. Örnekler şöyle: (1) *B.M. Cat. Ionia*, s. 28 ve VII. 4. M.Ö. 300'den sonra. Anaksagoras bir küre üstünde duruyor (gerçi DK, A27'de buna sütun gövdesi denmiş) ve sağ elinde daha küçük bir küre (?) var. (2) *A.g.e.* s. 32 ve VII. 9. Commodus'un zamanı. Anaksagoras ayakta, uzattığı sağ elinde bir küre tutuyor. (3) *Hunterian Cat.* 11, s. 323 ve 1. 9. Uzattığı sağ elinde bir küre (?) tutan Anaksagoras büstü, ayrıca parada adının ilk beş harfi yer alıyor. 2 numara bu kitabın kapak dizaynında kullanılmıştır.
11. bak. Bölüm *Anaksagoras*: ilave not 2, s. 260 aşağısı vd.

**(2) Yazıları**

1. Simplikios'un elinde eserin tamamının bulunduğu savı, yorumlarını ortaya koyuş biçimine bakıldığında şüphesiz gibi görünüyor, yine de *Phys.* 176.17'deki ὁσον ἐμὲ εἰδέναι ifadesine bakınca hafif bir şüphe belirebilir.
2. Plut. *De exil.* 607f. ἀλλ' Ἀ. μὲν ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ τὸν τοῦ κύκλου τεταγωισμὸν γραφε, Burnet, *EGP*, 257, s. 5. Her hâlükarda bu anektodun tarihsel değeri, bir insanın, içinde bulunduğu koşullar ne olursa olsun mutlu ve erdemli olabileceğine dair diğer birçok anektodun arasından sadece biri olarak çok da abartılmamalıdır. Nitekim Proklos (Eucl. 65.21, A9) çok sayıda geometrik problemle ilgilendiğini söyler ama eğer öyleyse bile bu alandaki çalışmalarından elimizde hiçbir şey yok. Sonuç olarak Frank'in ilginç sorusu

(*Plato. u. d. sog. Pyth.* 48 ve 348), yani onun bu problemi çözmek için devrimsel mahiyetteki sonsuz küçük metodunu kullanmış olması son derece spekülatiftir.

3. Vitrivius 7, *prooem* 11 (A39). Plut. *Nicias*, 23 (A18), Hippol. Ref. 1.8.10 (A42). bak. Frank, *Plato u. d. sog. Pyth.* 22f., 243f. Anaksagoras'ın ayı, üstünde dağları, ovaları ve derin vadileri ile dünya benzeri bir cisim olarak gördüğü tabii ki doğrudur. (bak. s. 250 aşağısı)
4. Bunun Anaksagoras'ın perspektif üzerine yazdığı "en ihtimal dışı öykü" olduğu şeklindeki görüşünde (*EGP*, 257) Burnet ile hemfikir olmamız gerekmiyor. Vitruvius'da geçen pasaj E. Pfuhl tarafından *Malerei u. Zeichnung der Griechen* adlı eserinin s. 615, 666, 674-7'sinde çok usta bir biçimde eleştirilmiştir. Buradaki temel uyarısı Agatharchus'un başarılarının abartılmasına karşıdır. İllüzyonistik resmin (katılığı simüle etmek için hem perspektifsel çizimi hem de ışık ve gölge kullanımını içeren tarz) yaratıcısı, getirdiği yenilikler yaklaşık (ama daha geç değil) 430'lara tarihlenmesi gereken Apollodorus idi. Pfuhl'a göre Agatharchus, son derece ılımlı *Kulissenmalerei*'si ile problemi çözmekten ziyade onu ortaya koymuş, Anaksagoras ise problemin teorik bağlamda anlaşılması için gerekli ilk adımları atmıştır; teori ve pratikte perspektifin ilk ustaları Apollodorus ile felsefi çağdaşı olan Demokritos'tur (s. 676).

**(3) Oluş Problemi**

1. Fakat Gigon'un da belirttiği gibi bu (*Philologus*, 1936-7, 20-2) onun sisteminde önemli bir rol oynamamış olabilir. Elimizdeki fragmanlarda bundan söz edilmiyor, ἀρχαί söz konusu olduğunda doksografilerde de mevcut değil. Aristoteles *De Caelo*, 309a19 ve *Phys.* 213a22'de Anaksogaras'ı Empedokles ile bir arada değerlendiriyor ve şöyle yazıyor: "Boşluk diye bir şeyin olmadığını ispat etmeye çalışanlar, insanların boşluk ile kastettikleri şeyin aksini ispatlamıyorlar ve bu yüzden yanılıyorlar. Anaksagoras ve onun çürütme tarzını kullananların durumu böyledir. Dayanıklı olduğunu göstermek için şarap tutumlarını çekiştirip su saatlerinin içine kapattıklarında ispatladıkları şey, aslında havanın bir şey olduğudur" (bak. s. 194 aşağısı). Gigon'un söylediği gibi, Anaksagoras'ın çağdaşlarının, şişirilmiş bir derinin içindeki havayı bir hiç olarak gördüklerine inanmamız mümkün değil, ayrıca ἰσχυρός ifadesi söz konusu olduğunda konu daha da karmaşıklaşıyor, zira Anaksagoras, okurlarının, havanın tüm dünyayı destekleyecek kadar güçlü olduğuna inanmalarını istiyor (σχυρὸτατον, Hippol. *Ref.* 1.8.3, A42). Üstelik güneşi ve ayı kendi sınırlarına kadar itmeye yetecek kuvveti vardır (*a.g.e.* **S** 9 Boşluğun mevcut olmayışı Aristoteles'te bir kez daha balıkların nefes alışları bağlamında zikredilmiştir (De resp. 471a2 οὐ γάρ εἶναι κενίν) ve daha sonra Lucretius da buna değinmiştir (1.843f. *nec tamen esse ulla idem parte in rebus inane concedit.*).

**(4) Zihin**

1. Buradaki *aperion*un anlamı için bak. s. 164.
2. Veya "biliyor." Biraz tereddütle de olsa ben ἔγνω'ın bu tercümesini seçtim (Hdt. 1.74.4'te olduğu gibi geçmiş zaman olarak), bununla ilgili olarak bak. *Lammli, Chaos zum Kosmos*, 1,53 ve n. 420. Öte yandan şunu da belirtmek gerekir ki Simplikios burada bu kelimeyi Aklın her şeyi *bildiği* manasında almıştır (*Cael.* 608.27-31). ἡ γαρ γνῶσις ὁρίζει καί

περατοῖ τὸ γνωσθέν ifadesi ile ilgili yorumu, kendi bağlamı içinde, bilginin karar verme gücü olduğundan ziyade, belirlenemeyen veya sınırlanamayan şeyin, bilginin nesnesi olamayacağını ima eder.

3. *Cael.* 608.29'da Simplikios καί τὰ συμμισγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα πάντα ἔγω νοῦς, καὶ ὁποῖα ἔμελλε ἔσεσθαι καὶ ὁποῖα ἦν ifadesini tek bir cümle gibi alıntılar. Antik kitaplarda noktalama işaretleri olmadığından, bunun gibi tutarsızlıklar kaçınılmazdır. Cümleyi *De Caelo*'da olduğu gibi devam ettirmek için, alıntı, bir sonraki kısmın bağlantı ilgeçi olmadan başlamasıyla yapılmıştır.
4. Yunancada αἰθήρ. Aristoteles üç ayrı yerde Anaksagoras'ın ateş için αἰθήρ kelimesini kullandığını ve bunu Simplikios'un da işaret ettiği gibi αἴθειν kelimesinden türettiğini söyler. bak. Arist. *De Caelo*, 270b24, 302b4, *Meteor.* 369b14, Simp. *Cael.* 119.2.
5. αὕτη MSS., Burnet, KR. DK'de Schorn'un varsayımı αὐτή, yani "devrimin kendisi" şeklindedir.
6. A. Wasserstein (*CR*, 1960, 4f.) οὐδενί'in silinmesini öneriyor. *Akıl* kelime anlamında "hepsi benzer"dir, yani homojendir ve buradaki mantıksal tezat, aynı anlamda diğer hiç bir şeyin benzer *olmadığını* söylemektir çünkü diğer şeyler birbirlerine benzemekten ziyade, her bir şey diğer her şeyin bir kısmını içerir. Bu Anaksagoras'ı makul hale getiriyor ama çok gerekli bir şey olduğunu söylemek zor. bak. M. E. Reesor, *CP*, 1963, 30f. ve n. 4 ve s. 291 aşağısı; ayrıca Simpl. *Phys.* 156.8 οὐδέ γαρ τῶν ἄλλων οὐδέν ἔοικε τό ἕτερον τῷ ἑτέρῳ.
7. καὶ ἐπεί ἤρξατο ὁ νοῦς κινεῖν, ὑπό τοῦ κινουρένου παντὸς ἀπεκρίνετο. Burada ἀπεκρίνετο'nın nesnesinin νοῦς olduğu açıktır. Heidel, *Proc. Am. Ac.* 1913, 731'de çekilmeye başladı ve DK'de de (sonderte er sich ab) aynı şekilde geçer. Öte yandan başkaları, Burnet, *EGP*, 260'da (ayrışma ortaya çıktı), Raven, KR, 373'te ayrışma başladı, Lammli, *Chaos zum Kosmos*, 1 ,108'de (da wurde von allem, was da bewegt wurde, abgeschieden) olduğu gibi kişisel olmayan bir tarzda tercüme ediyorlar fakat bu, Yunancanın daha az doğal olan bir tercümesidir. Ayrıca bak. ZN, 1235, n. 2. Heidel'ın tercümesinde 'νοῦς sadece ilk içtepiyi verir, sonra kendi tecrit durumuna geri çekilir; kendindeki devrim bir kez başladıktan sonra hızlanır ve πάντα αὐτή'da benzerin benzere olan ayrışmasının etkileri artar. bak. ἡ περιχώρησις αὐτή fr.12'. Heidel'in fr.12 ile doğrulandığını söylediği bu pasaj, Platon ve Aristoteles'in itirazları için gerekli nedenleri temin etmektedir.
8. Simplikios'un MSS.'sinde ὁ δὲ νοῦς ὁσα ἐστίτε κάρτα... vardır ve kendi bağlamı içinde bundna hiç bir anlam çıkarılamaz. Burada tercüme edilen Diels'in varsayımı olan ὃς ἀεί ἐστί τό κάρτα...'dır.
9. O halde Aritoteles'in Anaksagoras'a dair övgüsü, ayrı bir amil sebep ortaya koymadığına göre, onun amil sebebinin niteliğiyle pek de fazla ilgili gibi görünmüyor. Bazıları bunun, Aristoteles'in ona zaman bakımından Empedokles'ten daha önceymiş gibi baktığının bir belirtisi olduğunu düşünüyorlar. Daha muhtemel olan şudur ki *sevgi* ve *çekişme* kavramlarını elementlerden tamamen ayrı şeyler gibi kabul etmemiştir. Örneğin *sevgi* ona göre, maddenin özellikleri ile yeter sebebi, tatmin edici olmayan bir şekilde birleştirmiş gibi görünüyordu (ἀρχὴ γὰρ καὶ ὡς κινοῦσα...καὶ ὡς ὕλη · μόριον γὰρ τοῦ μίγματος,

*Metaph.* 1075b3). Anaksagoras'la ilgili eleştirisi, öğrencisi olan Eudemus tarafından da dile getirilmiştir (bak. A47 sonuna kadar)

10. "Bu bütün şeyler arasında "en ince" olanıdır, bu yüzden heryere nüfuz edebilir ve maddesel olmayanın maddi olandan "daha ince" olduğunu söylemek manasız olacaktır"(Burnet, *EGP*, 268).

11. *Il.* 10.226, 23.590. Diğer örnekler için bak. LSJ. Eur. Med. 529'da νοῦς'a uygulanmıştır ve beşinci yüzyıl literatüründe de λῆροι, φρένες, ἐλπὶς, μῦδοι'a. Filozoflar o dönemde akıl ile madde arasında açık bir ayrımın ancak eşiğinde oldukları için, diğer insanların bu tür bir ayrımın ayırdında olmadıklarını ve burada listelenen varlıkları da kan veya tahta ile aynı düzende kabul etmiş olabileceklerini ileri sürmek yanlış olur. (Elbette φρένες elbette bedenin özgün bir parçası idi.) Burada önemli olan nokta şudur ki bu insanlar bir kelimeyi metaforik olarak kullanma yeteneğine kesinlikle sahiptiler ve sözü edilen bu durumlarda kullanmış oldukları da çok bellidir. Homeros da ὑφαίνειν μῆτιν'den bahseder (*Il.* 7.324) fakat buna bakarak onun μῆτις'ı yün veya ipten yapılmış bir şey olarak düşündüğünü varsaymıyorz. P. Leon bu konuda *CQ*, 1927, s. 139'da bazı mantıklı yorumlarda bulunmuştur. Aklın bir χρῆμα olmasına gelince, *Protagoras* (361b)'de Platon'un χρήματα'ı adalet, ılımlılık ve cesaret olarak adlandırabildiğini düşünmek gerekir. *Chaos zum Kosmos*, n. 247'de Lammli de Eur. *Bacchae*, 1152'den alıntı yapar, ancak buradaki okuma net değildir, yine de Dodds (*Bacchae*, 1944, 206) "P'nin χρήματα'sı için söylenecek bir şey olduğunu" düşünmekte. Eğer öyleyse de, biz bunu zaten beşinci yüzyılda τὸ σωφρονεῖν τε καὶ σ έβειν τὰ τῶν θεῶν için kullanmıştık.

12. Herhangi bir anlamda, mekân içinde uzanmayan bir şeyi mevcut olarak kabul etmedeki zorluk daha sonraki dönemden bir karşılaştırma ile tasvir edilebilir. Basil Willey *The Seventeenth Century Backgorund* (s. 165)'te şöyle yazıyor: "Bu uzmanlar onyedinci yüzyılda bir *uzanım* nosyonuna sahiptiler, yani "gerçek" (madde) olduğu kabul edilen temel bir nitelik şeklinde; tabii bu "uzanım" bir cevhere atfedilip de söz konusu cevher hiçliğe doğru buharlaşma tehlikesine maruz kalmadığı sürece." Capelle de *Neue Jahrbb*, 1919, 177ff.'de νοῦς hakkında çok makul şeyler yazıyor.

13. *De an.* 404b1. bak. 405a13 ve s. 255 aşağısı.

14. Bu ilginçtir. Mevcut fragmanlardan çıkmamıştır ama eğer doğru ise Aklın salt mekanik kozmogonik bir cihaz olarak kullanıldığına dair eleştiriye getirilen önemli bir nitelemedir.

**(5) Madde Teorisi**

1. Yakın zamanlardaki anlatımlar arasında aşağıdakiler önemlidir: Bailey, *Greek Atomists and Epicurus* (1928), Ek 1, s. 37-56 (On the Theory of Anaxagoras). Cornford, "Anaxagoras" Theory of Matter', *CQ*, 24 (1930), 14-30 ve 83-95. Peck, "Anaxagoras: Predication as a Problem in Physics", *CQ*, 25 (1931), 27-37 ve 112-20. O. Gigon, "Zu Anaxagoras", *Philologus*, 91, (1936-7), 1-41. Vlastos, "The Physical Theory of Anaxagoras", *Philos. Rev.* 59 (1950), 31-57, Raven, "The Basis of Anaxagoras's Cosmogony".

2. bak. Ek, s. 263 aşağısı vd.

3. Bu Gigon'un *Philologus*, 1936-7 makalesinde iyi bir şekilde ele alınmıştır.
4. Zenon, frr.1 ve 2; bak. s. 89 yukarısı. Ayrıca Luria, *Qu. und Stud.* 1932, 107ff.'deki tartışmaya bakınız.
5. τά ὁμοιομερῆ στοιχεῖα τίθησιν, *GC*, 314a18.
6. Cherniss (*ACP*, 108, n. 444) bunun sôz konusu cümleyi sanki τούτων ifadesi ἐκείνων, τοὐτων imiş gibi tercüme etmekten kaynaklandığını söylüyor ve bunun aslında σὐνθετα, yani toprak, hava, ateş ve su bağlamında kullanılmış olması gerektiğini belirtiyor. Kendisi başka bir tercüme eklememiş, ama eğer ekleseydi, muhtemelen (lngilizcede karşılığı olmayan πανσπερμία kelimesini muhafaza ederek) "bunlardan oluşan bir *panspermia* olduğu için" şeklinde tercüme ederdi.
7. bak. ek not 3, s. 261
8. ὧν ἑκάστῳ συνώνυμον τὸ μέρος ἐστιν, *GC*, 314a20. Burada ὁμὠνυμον'dan farklı olarak συνώνυμον isimdeki ortaklığın maddenin gerçek ortaklığına dayandığını ima ediyor.
9. ὁμοιομερῆ'e dair en eksiksiz liste *Meteor.* 388a13ff.'de yer alıyor, burada ayrıca onlardan yapılan ἀνομοιομερῆ'den de sôz ediliyor. Bazen elementlerin kendileri de *homoeomerous* olarak tanımlanmıştır (*Metaph.* 992a7, *Top.* 135a24-b6) ama Aristoteles bunu kesin bir şekilde sınıflandırmaya tabi tuttuğunda değil. *Meteor.* 384b30'da sôz gelimi şöyle diyor: ἐξ ὕδατος καὶ γῆς τὰ ὁμοιομερῆ σώματα συνίσταται.

   Burada kelimenin daha özel bir şekilde uygulandığı dokular hayvan ve bitki dokularıdır.
10. Basit cisimlerin formal özellikleri Arirtoteles'e göre sıcak, soğuk, ıslak ve kuru gibi zıt niteliklerle temin edilir. Her element bunlardan bir çift ile karakterizedir. (*G.C.* 2, bl. 1, 329a24ff., ve bl. 3)
11. Bu *Cael.* 302b11ff.'de özellikle netleşiyor, burada Anaksagoras'ın bütün ὁμοιομερῆ'lerin element olduğunu söylerken yanıldığını, zira bir elementin basit olması gerektiğini ve bütün ὁμοιομερῆ'lerin ise basit olmadığını söylüyor.
12. Cyril Bailey özel bir mektubunda Cornford'a şunları söylerken bir mazereti vardı: "Bu konuda *nitelik-şey* derken neyi kastettiğinizi halen anlamış değilim."
13. Bu haliyle okuyucu İngilizce "şeyler" kelimesinin son derece niteliksiz ve beceriksiz bir şekilde kullanımına çok sık rast gelecektir.
14. Raven'dan önce bir mektupda biraz evvel alıntıladığımız Bailey de aynı fikirdedir: "Bunun gerçekten *her doğal basit madde içinde, zıtların bütün çiftlerinin bir kısmı vardır* anlamına geldiğine inanmakta büyük zorluk çekiyorum."
15. Ve fr.6. Ayrıca Melissos fr.8'de geçen σίδηρος καί χρυσὸς... καί μέλαν καί λευκόν ifadesine de dikkat edilmelidir, buradaki pasajı Burnet (*EGP*, 328) ve Diller (*Hermes*, 1941, 363) gayet makul bir şekilde Anaksagoras'a yöneltilmiş olarak kabul ediyorlar.
16. bak. yorumcu Gregory Nazianzen. Bu muhtemelen Anaksagoras'ın bir paradoks tarzında ortaya koyduğu aynı problemdir, yani karın siyah olduğunu, çünkü donmuş su olduğunu

ve suyun da siyah olduğunu söyler.

17. bak. fr.10 ve Aet. 1.3.5 (s. 272 yukarısı), ayrıca Simplikios'un bu sayfadaki yorumu. Plato, *Phaedo*, 96d de Anaksogoras'a net bir ithaftır.
18. Cornford, a.g.e. 19-21. Beslenmenin açıklaması bağlamında "her şeydeki her şey teorisi' ona biraz ekonomik olmayan bir yaklaşım gibi görünmüş olabilir.
19. εἰ καί μή ἀμέσως ἀλλά κατά τάξιν.
20. ἐν τῇ ὁμοιομερεία. Ben bunu kolektif tekil olarak alıyorum: bak. ek not 3, s. 261
21. εἰ καί διά μέσων ἄλλων. bak. R. Mathewson, *CQ*, 1958, 74f.
22. Bu ifade s. 244, dn. 13'deki uyarı ışığında okunmalıdır.
23. Eğer bir şeyin giderek daha küçük parçalara bölünmesinin bir sonu olabiliyorsa, bu demektir ki artık bölünecek bir şey kalmamıştır; yani mevcut bir şeyi parçalamakla onu bir mevcut-olmayışa indirgemiş oluruz.
24. Raven, *CQ*, 1954, 127f.
25. Zenon, frr.1-3, s. 89ff. yukarısı.
26. Bu çok açık bir şekilde Vlatos tarafından *Philos. Rev.* 1950, 41'de ifade edilir. (C. Strang tarafından *Archiv.* 1963'de ona yönelik yapılan eleştiri o kadar ikna edici görünmüyor).
27. *Phys.* 460. 10, οὐ μόνον ἄπειρα ἀλλ'ἀπειράκις ἄπειρα.
28. Bununla beraber buradaki zorluk daha önce bahsedilen Luria'nın tasvirini göz önünde bulundurunca hafifliyor.
29. Vlastos (*Philos. Rev.* 1950, 52f.) buna karşı çıkarak kemik kısımlarını gereğinden fazla hale getireceğini söylüyor: "Etle her türden nitelik vardır: Kırmızıdır, yumuşak ve ağırdır vs."
30. Vlastos (*Philos. Rev.* 1950, 125f.)'den alıntı yapıyor ve bu yaklaşımı onaylıyor.
31. Peck inorganik maddeleri hariç tutar, *CQ*, 1931, 29-31.
32. *Phys.* 26.31, Diels tarafından (*Dox.* 478) ve DK (A41)'de de Theophratus'un *Phys. Opin.*'inden alınmış olarak kabul edilir. Bunun ayrıca bak. Vlastos, *Philos. Rev.* 1950, 57, n. 84.
33. Empedokles ve Aristoteles'teki iki elementin, yani ateş ve suyun de *homoeomer*lere dahil edilmesi, muhtemelen Arist. *Metaph.* 984a13'ün yanlış anlaşılmasından kaynaklanmıştır.

**(6) Başlangıç aşaması: kozmogoni**

1. κατεῖχε πάντα. κατεῖχε ifadesinin tercümesi zordur. "Galip gelen" Burnet, "işgal edilen" Cornford, "üstü örtülen" Raven, "hielt nieder" DK, "enthalten' Gigon."
2. Bu noktada Simplikios yaşayan şeylerin başlangıcını ve başka bir yerde biazden başka insanların mevcudiyetini elel alan bir pasajı çıkarmıştır (s. 255 aşağısı).
3. Peck (CQ, 1931, 115) γῆς'ın genitif halini χρημάτων olarak alma alternatifini benimsemiştir.(bak. Vlastos, Philos, Rev. 1950, 33, n. 17)
4. Buradaki okuma ve tercüme için bak. Cornford, *CQ*, 1930, 28, n. 2.
5. Burada en iyi yol Yunanca kelimeleri muhafaza etmektir. *Aer* have değildir, koyu, soğuk, nemli sistir; ve *aither*, s. 227, dn. 4'te açıklandığı gibi ateştir, nitekim Empedokles ve diğer-

leri bunun küresel kozmosun dış bölgelerinde bütük miktarlarda mevcut olduğuna inanırlar.

6. Theophr. *De sens.* 59 (A70): τὸ μὲν μανὸν καὶ λεπτὸν θερμόν, τὸ δὲ πυκνὸν καὶ παχὺ ψυχρόν, ὥσπερ Ἀ. διαιρεῖ τὸν ἀέρα καὶ τὸν ανθέρα. Ayrıca bak. Hippol. *Ref.* 1.8.2 (A42).
7. κατεῖχε πάντα. Burada tekil fiil kullanıldığına dikkat edin, oysa özneler nötr değildir: *aer-aither* bir amalgamdır.
8. Bazıları Aldine baskısındaki okumayı benimsemiştir, yani "şimdi yeryüzü olan yer." Bu, Hippol. *Ref.* 1.8.2'ye dayanıyor: "Yoğun, ıslak, koyu ve soğuk ve tüm ağır şeyler merkezde bir araya gelir ve onların yoğunlaşması ile yeryüzü oluşmuştur."
9. Arist. *De Caelo,* 301a12. bak. *Phys.* 250b25: ὅμοῦ πάντων ὄντων καὶ ἠρεμοὺντων τὸν ἄπειρον χρόνον, κίνησιν ἐμποιῆσαι τὸν νοῦν καὶ διακρῖναι.
10. *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s. 283 vd., 288
11. *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s. 102
12. Fr.21. bak. s. 257 aşağısı.
13. Burada "sonsuz bölünebilirlik" ifadesini kullanmaktan kaçındım (bak. Lucretius'un *neque corporibus finem esse secandis,* 1.844), zira sonsuz bölünebilirlik nosyonu bazı eleştirmenleri bir tür geri çekilme oluşu nedeniyle rahatsız etmiştir.
14. Buna dair en eksiksiz çalışma Vlastos'unkidir, "Phys. *Theory of Anaxagoras,* The Seeds", *Philos. Rev.* 1950, 32-41.
15. *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s. 102.
16. Yunanca *sperma*, ki bu hem bitkilerin tohumlarını hem de insna ve hayvanların spermlerini içerir.
17. Bir sonraki sayfada Vlastos tarafından böyle adalandırılmıştır. Fakat spermanın bedenin tüm kısımlarından türediği teorisi olarak anlaşılmıştır, oysa bunun Demokritos'tan önce olmuş olması muhtemel değildir (s. 360, dn. 7 aşağısı).
18. Fr.10 için bak. s. 235, dn. 15 yukarısı.
19. Vlastos, Anaksagoras fr.4'teki σπέρμα ifadesinin "kesin ve teknik" kullanımı olarak adlandırdığı şeye büyük önem atfediyor.
20. Anaksagoras'ta bir kozmosun meydana gelmesi ile çağdaş fizyolojide insan bedeninin büyümesi arasındaki fikir birliği burada aşikâr hale geliyor.
21. *Phys.* 27.8, Theophrastu
22. ἐκχωρέουσι "ileri doğru atılmak" Burnet, "meyletmek" KR, "drangen sich heraus" DK.
23. ἀποκρθῆναι. Bu kelime bizatihi Anaksagoras tarafından da fr. 2 ve 4'te kullanılmıştır.
24. ὡς τήν γῆν, birkaç kelime sonra ὡς τὸ πῦρ'e tekabül ediyor ve hiçbir MSS.'de mevcut değildir, bunun tek istisnası bunlardan birine bir koleksiyoncu tarafından eklenen kısımdır.

25. Bu cisimler için bak. s. 249 aşağısı.
26. Burnet (*EGP*, 269) bu teorinin "yeryüzünün bu anaforla birlikte döndüğünü zorunlu olarak ima ettiğini" söylüyor.
27. Ayrıca Philostratus'un *Life of Apollonius* (1.2.A6)'sında da bunu işaret eden bir pasaj mevcuttur.
28. τῶν κατὰ τὸν οὐρανὸν ἐνδεδεμένων σωμάτων. Yine burada da kıullanılan dil Anaksimenes'i hatırlatmakta. bak. *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s. 147.
29. D.L., 2.12 tarihçi Silenus'tan alıntı yapar (M.Ö. üçüncü yüzyıl) ve taş düştüğünde "Anaksagoras'ın bütün göklerin taşlardan meydana geldiğini" söylediğini belirtir.
30. Gilbert, *Meteor. Theor.* 689, n. 1, M. L. West, *Journ. Brit. Astron. Ass.* 1960, 368-9.

**(7) Kozmoloji ve Astronomi**

1. Bu konuda yapılan ve Anaksagoras'ın kendi kelimelerini ortaya koymak amacını taşıyan tek alıntı gökkuşağının tanımına dair olandır (fr.19) öte yandan ayın ışığıyla ilgili olan fr.18, belki de haklı olarak alıntı işaretleri arasına alınmıştır.
2. Anaksimenes için bak. Hippol. *Ref.* 1.7.5 ve Aet. 2.1310 (A7 ve 14, *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s. 146'daki alıntı).
3. Gomperz (*Gr. Th.* 1,220) organik yaşamın başlamasına dair olağanüstü olayın "mevcut kozmolojik şartların eksiksiz bir revizyonunu gerektirdiğini' varsaymıştı."
4. Buna dair daha geniş bir atıf (Plato) *Erastai*, 132a'da yer alır, burada Anaksagoras, Oenopides ile bir araya getirilir.
5. Heath, *Aristarchus*, 83 belki de Gomperz'in yıldızların yeryüzü altındaki hareketinin, dünyanın kozmosun merkezine bir gözkapağı gibi yaklaştığı teorsi ile tutarlı olmadığı şeklindeki itirazına bir cevap olmayabilir.
6. Plato, *Crat.* 409a; Hippol. 1.8.8 (A42) vs; Plut. *De facie*, 929b (Anaksagoras fr.18).
7. Plut. *Nie.* 23. bak. Hippol. a.g.e. 10.
8. Hippol. a.g.e. 9 ve 6. Anaksimenes için bak. *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s. 146, 147.
9. Boll, *RE*, VI, 2343f. Aet. 1.30.2 (A77).
10. Plato, *Apol.* 26d (Sokrates, kendisini güneşi λίθος olarak adlandırmakla suçlayan Meletus'un onu Anaksagoras ile karıştırmış olabileceğini söyler.)
11. "Daha büyük", D.L. 1.8, Hippol. 1.8.8 (A42); πολλαπλάσιον, Aet. 2.21.3 (A72).
12. *Nicias*, 23. Çağdaş tanıklıklar için elimizde Thuc. 2.28 var (M.Ö. 431'de 3 Ağustos'taki güneş tutulmasıyla ilgili). Tutulmaların sebebine dair Anaksagoras'ın fikirleri için bak. Hippolytus (*Ref.* 1.8.9, A42).
13. Aet. 2.23.2 (A72), Gilbert tarafından böyle açıklanmıştır (*Meteor. Th.* 686, n. 1).
14. Hippol. 1.8.6ff. (A42) ve A77'de toplanmış pasajlar.
15. Kern (*De theogg.* 52f.) bu ifadeden ayda canlılar olduğu inancını çıkarmıştır –yani bunu

Anaksagoras'a atfetmiştir- bu da onun Rhapsodic Theogony of the Orphics isimli eserden etkilendiğinin göstergesidir.

16. τὸ τούτων οἰκεῖον φῶς, Aristoteles. bak. Heath, *Arist.* 83f., Lee, *Meteorol.* 59n.
17. σύμφασιν, Arist. *Meteor.* 342b28, σύνοδου D.L. 2.9.

**(8) Yeryüzü ve Denizler**

1. Arist. *De Caelo,* 294b13, cilt 1,133'ten alıtı; Hippol. 1.8.3 (A42); Aristoh. *Clouds,* 264; Eur. *Tro.* 884; Hippocr. *De flat.* 3 (VI, 94, Littré; DK 64, C2.
2. Arist. *Metor.* 365a19, Aet. 3.15.4, Seneca, *Nat. Qu.* 6.9.1 (DK, A89).
3. Rivers: Hippol. 1.8.5. Anaksagoras'ın denizlerle ilgili inançları Hippol. para. 4, D.L. 2.8'den alınarak yeniden değerlendirilmiştir.
4. Hippol. 1.8.5, burada MSS. ἐν τοίς ἄρκτοις ifadesi vardır, bu yüzden Aet'in ἐν τῇ Αἰθιοπία şeklindeki ifadesi daha doğru bir okumadır (4.1.3, A91).

**(9) Meteoroloji**

1. D.L. .29, Hippol. 1.8.11; Anaksimenes'e zıt, A7 para. 7, A19.
2. Arist. *Meteor.* 369b14ff., Aet. 3.3.4, Seneca, *Nat qu.* 2.12.3 (A84'te toplanmıştır), Hippol. 1.8.11.
3. Arist. *Meteor.* 348a15 (b12'de Anaksagoras ile özdeşleitirilir), Aet. 3.4.2 (A85).
4. Bunun hakkında bak. F. Solmsen, *Hermes,* 1963, 152f. Solmsen περιεχόμενον ifadesini περιχεόμενον'nin yerine kullanmıştır.
5. Eğer gerçekten o ise. Tzetzes Ἐμπεδοκλῆς εἴτε τις τῶν ἑτερῶν'e sadece bu satırı (fr.50) atfediyor.
6. Aristoteles de dahil olmak üzere antik bilimde gökkuşağında sadece üç renk kabul ediliyordu: Kırmızı, sarı veya yeşil ve mavi veya mor.

**(10) Tek Dünya mı Daha Fazlası mı?**

1. Aet. 2.1.2 (*Dox.* 327), kısmen DK, A63'te alıntılanmıştır; Simpl. *Phys.* 178.25.
2. Gigon da aynı fikirdedir, *Philol.* 1936-7, 32f.: "in diesem einheitlichen Kosmos."
3. Bu fragmanı borçlu olduğumuz tek kişi olan Simplikios'un bazı kelimeleri almamış olması her zaman mümkündür. Frankel (*Wege u. Formen,* 287, n. 1) fr.4'ün muhtemelen üç ayrı alıntıdan teşekkül olduğunu söylüyor.
4. bak. Cornford, *CQ,* 1934, 7f. Kahn da aynı fikirdedir (*Anaximander,* 52f.)

**(11) Yaşayan Şeylerin Kökeni ve Doğası**

1. D.L. 2.9. Hippol. 1.8.12 canlı yaratıkların önce ἐν ὑγρῷ olarak doğduklarını anlatır.
2. Havada bütün yaşam formlarının tohumlarının mevcut olduğu fikri, muhtemelen Aetius'taki (4.3.1, A93) yaklaşımda onu Anaksimenes ve Apollonialı Diogenes ile bir araya getiriyor.
3. Theophr. *HP,* 3.1.4 (A117) ve *CP,* 1.5.2; Irenaeus, 2.14.1 (A113).

4. Bu konu Guthrie, *In the Beginning*, bl. 1 ve 2'de daha geniş bir şekilde, metinlerle birlikte ele alınmaktadır.
5. *De an.* 404b1, 405a13. bak. s. 279 yukarısı ve Cherniss, *ACP*, 293.
6. Plut. *Qu. phys.* 911d (A116); Arist. *De plantis*, 815a15, b16 (A117). Empedokles için bak. s. 233 yukarısı, Platon için *Tim.* 77a, b.
7. *Part. an.* 687a7. Elin önemi konusu biraz sıradan hale gelmiş gibi görünüyor. bak. Xen. *Mem.* 1.4.11 ve 14.
8. Buna dair tek bilgi *Placita* (5.25.2, A103)'te yer alıyor: εἶναι δέ καὶ ψυχῆς θανάτου τὸν διαχωρισμὰν ve şu şekilde çevrilmesi gerekir: "Ayrışma (bedenin ve ruhun) ruh için de ölüm demektir."
9. Veya belki sdaece bedenin sağ tarafı anlamına geliyordur. bak. G. E. R. Lloyd, *JHS*, 1962, 60.
10. Arist. *GA* 763b30, D.L. 2.9, Hippol. 1.8.11. Aetius (5.7.4; DK 28, A53) sağ ve solla ilgili inançlar bağlamında Anaksagoras'ı Parmenides ile ilişkilendirir.
11. Censorinus, 6.1 (A108). bak. s. 219, n. 2 yukarısı.

**(12) Duyumsama**

1. *De Sensu*, 27ff. Daha fazla detay için bak. Straton'ın tercümesi, *Greek Physiol. Psychol.* ve notlar, ayrıca Beare, *Gr. Th. Of Elem. Cogn.*'daki ilgili kısımlar; Aristoteles ve Theophrastos'un Anaksagoras'ı yanlış anladıklarına dair iddia için bak. Cherniss, *ACP*, 301, n. 40.
2. Anaksagoras'ın işitmeyle ilgili bir diğer ifadesi daha vardır (Aet. 4.19.5, A106): "Anaksagoras sesin, nefes (hareket halindeki hava) durgun hava ile çarpıştığında ortaya çıktığını söyler, ve söz konusu tesirin, bu geri tepme ile işitme organlarına bir yankı şeklinde taşındığını düşünür." bak. Aristoteles'in ifadesi (*De an.* 419b27), yani bütün seslerde muhtemelen bir yankı elementi mevcuttur.
3. Theophr. *De Sensu*, 29. Aristoteles'in bu hususta aklındaki kişinin Anaksagoras olduğu tahmin edilir, nitekim *Nic. Ethics* (1154b7)'de şöyle demiştir: ἀεὶ γὰρ πονεῖ τὸ ζῷον, ὥσπερ καί οἱ φνσιολὸγοι μαρτυροῦι, τὸ ὸρᾶὺειν φὰοχοντες εἶναι λυπηρόν. Yorumcu Aspasius'un (156.14, A94)'te getirdiği yorum buydu.

**(13) Bilgi Teorisi**

1. Cic. *Ac. Post.* 1.12.44. bak. s. 138 yukarısı ve cilt 1, 398-400.
2. Parmenides fr.16, s. 67 yukarısı; Arist. *Metaph.* 1009b25.
3. F. Lammli, *Vom Chaos zum Kosmos* kitabının *Sofist Anaksagoras* adını verdiği ilgili bölümünde (1, 92-6) Anaksagoras'ın kendi kozmogonisine medeniyetin kökenine dair *sofist* doktrini az ya da çok eklemiş olabilir.

**(14) Sonuç**

1. Bu bazen Empedokles'e karşı bir polemik olarak görülmüştür. bak. Vlastos, *Philos. Rev.* 1950, 38.

2. Bu husus daha detaylı olarak B. L. van der Waerden, *Science Awakening*, 128'de açıklanmaktadır.

**İlave Notlar:**

**(1) Anaksagoras'ın Hayatının Kronolojisi**

1. Bunun alternatifi Davidson'ın fikridir (*CQ*, 1953, 40), ona göre γεγενῆσβαι ile Apollodorus'un demek istediği şey, tıpkı Anaksimenes hakkında konuşurken yaptığı gibi *gelişme*dir (D.L. 2.3).

**(2) Euripides ve Anaksagoras**

1. bak. s. 225

**Ek: Anaksagoras'ın madde teorisi üzerine seçme pasajlar**

1. Aristoteles'te σχεδὸ ἀπόντα. Vlastos buradaki önermede yer alan genellemenin zayıflamasının göz ardı edilebileceğini söylerken muhtemelen haklıdır. Cornford ve Mattewson buradaki ifadenin "Anaksagoras aslında demiştir ki..." şeklinde oldupunu tahmin ediyorlar.
2. bak. s. 241, dn. 5 yukarısı.
3. Bu kelimeyle ilgili olarak bak. s. 234 dn. 8 yukarısı.
4. Zeller (ZN, 1209, n. 1) τὸ γίνοθαι τοιόνδε καθέστηκεν ἀλλοιοῦσθαι ifadesini Anaksagoras'tan doğrudan yapılan bir alıntı olarak kabul ediyor ve Ross da bu pasajla ilgili notunda onunla aynı fikri paylaşıyor.
5. bak. s. 78, dn. 15
6. Burada birkaç satırı atladım, zira bunların Anaksagoras'ı mı (ἐκεῖνος kelimesinin doğal olarak ima edeceği gibi) yoksa Anaksimandros'ı mı işaret ettiği belirsizdir.
7. Bu madde, Theophrastos'tan yapılan alıntı s. 154'te tekrar edildiğinde eklenmiştir. Bu iki alıntı arasında bir başka başka fiil farkı daha mevcuttur.
8. Eğer bu, şeylerin sonsuzca büyük olması gerektiği manasına geliyors, dikkatsiz bir ifadedir. Anaksagoras'ın teorisi daha ince idi. (bak. s. 237 aşağısı vd.)
9. 177.5'ten alınmıştır.
10. Burada συνημμένας, fakat 35.4'te συνῳκημένας olarak geçiyor ki bu daha muhtemeldir.
11. Fr.12'den, ama bak. s. 227, dn. 2 yukarısı.

**V. ARKHEALUS**

**Yaşamı ve İlgi Alanları.**

1. Wilamowitz (*Glaube*, 2.212) Plutharkos'un Cimon için bir şiir yazmış olduğu şeklindeki ifadesini (*Cim.* 4) hem yaşadığı döneme hem de vornehme Geselischatf'a ait olduğuna dair bir işaret olarak alıyor. Plutharkos'un ifadesine dair kanıtlar için bak. Heinimann, *Nomos u. Physis*, 112, n. 7. (Cimon 449'da ölmüştü.)
2. Ἀ Μιλήσιος kelimesinin değişik bir hali D.L. 2.16'da ve Suda'da karşımıza çıkıyor.

3. Yukarıdaki paragrafla ilgili diğer uzman görüşleri DK. 60A'daki kısa bölümde yer alıyor. Daha sonra Lampasacus'taki Anaksagoras okulunun başına geçtiği bildiriliyor (s. 224 aşağısı). Chios'lu Ion'a dair bilgi (D.L. 2.23) henüz genç olan Sokrates'in, Arkhealus'la birlikte Samos'a gittiği yönünde.
4. Bu konuyla ilgili tartışmalar ZN, 1276f.'de yer alıyor; bu yazarlardan alıntı yapanlar arasında Nestle, ZN, 1277, n. 1, ayrıca Heinimann, *N. u. Ph.* 113f.; Pohlenz, *Hermes*, 1953, 431-5 sayılabilir. Protagoras için bak. Plato, *Prot.* 322aff. *Fiziksel* felsefe ile hümanizm arasındaki genel bağlantı için bir sonraki bölüme müracaat ediniz.

**Fiziksel prensipler**

1. Simpl. *Phys.* 27.23.A5. "Fiziksel fikirlere" dair genel tarihinin haricinde Theophrastos özel bir çalışma da περί τῶν Ἀρχελάου yazmıştır (D.L. 5.42).
2. Her şey *akıl* tarafından hareket ettirilir, Philop. *De an.* 71.17 (A18); "mentem, quae... particulas coniungendo et dissipando ageret omnia", Aug. *Civ. Dei* 8.2 (A10); οὐ μέντοι κοσμοποιὸν τὸν νοῦν Aet, 1.7.15 (A12). Bu sanki Anaksagoras'la doğrudan bir tezata benziyor, fikrin geliştirilmesi olduğunu söylemek zor.
3. ἐμψυχίας. Meineke diğer türlü bilinmeyen ἐμψυχίας ifadesinin, "sıcak ve soğuktan" kaynaklanma antitezini geçerli kılacağını varsaymıştır. (bak. DK, 10. baskı, II, 421)
4. ἀήρ is the ἀρχὴ καὶ στοιχεῖον Sext. *Math.* 9.360; ἀρχ is ἀὴρ ἄπειρος καί τὴν περὶ αὐτόν πύκνωσιν καί μάνωσιν, Aet, 1.3.6 (A7).

**Kosmogoni**

1. Bu yaklaşım, Arkhelaus'tan doğrudan yapılabilecek olan bir alıntıyla destekleniyor: "Soğukluk, yeryüzünün bağıdır" veya onu bir arada tutan şeydir (Plut. *De primo frig.* 954f., fr. 1a).
2. Hippol. 1.9.3 (A4), D.L., 1.17.
3. Hippol. 1.9.4 de aynıdır. Zeller ise özgün bir şekilde (ZN, 1274) yıldızların "yeryüzünün etrafında yan tarafına doğru döndüklerini ve bu yüzden de dünyanın yükselen kenarının arkasındaki sürekli gölgenin içinde kaldıklarını" söyler.
4. 68A94, bak. 59A42 **S** 3 ve A87.

**Yaşayan Yaratıklar**

1. Örn. Plato, *Menex.* 238a: "Gebelik ve doğumda yeryüzünü taklit eden kadındır, yoksa bunun tersi değil", ve *De nat. pueri* s. 299, n. 2'den yapılan alıntı.
2. Çok sayıda erken dönem materyali içeren Diod. 1.7'deki zoogonide (bak. s. 185, dn. 34 yukarısı) dünyanın yüzeyinde meydana gelen "rahimlerdeki" embriyo hayvanlar, geceleri düşen bir tür sis veya çiyden beslenirler. Epikourosçuluktaki bu teoris için özellikle bak. Lucr. 5.805-15.
3. Bazı uzmanlar çağdaş veya daha sonraki dönemdeki tıp yazarları üzerinde Arkhelaus'un kuvvetli bir tesiri olduğunu tespit ediyorlar, örneğin Aegina'lı Petron gibi. Buradaki karşılaştırma unsuru iki elementel madde olduğunun varsayılmasıdır, yani sıcak ve soğuk.

bak. ZN, 1276, n. 3 ve oradaki referanslar, bilhassa Fredrich, *Hippokr. Unters.* 129,135ff. Euripides de bu düalizmde onunla hemfikir diye kabul edilir (Nestle, *Euripides,* 158f.). Burada, yani Lammli'nin *Chaos zum Kasmos*'unun II. bölümünde Arkhealus'a dair daha farklı anlatımlar yer alır, onun felsefi karakteri ve başarılarından bahsedilir. Sözgelimi 11, 15 (Arkhelaos ingognito?) Euripides, Aristophanes ve diğerlerindeki pasajlara dayanarak onun kozmogonisine dair yeni bir anlatım ortaya koymaya çalışır.

## VI. BEŞİNCİ YÜZYILIN İKİNCİ YARISINDA FELSEFE

1. *Fragmente der Vorsokratiker*'de Diels-Kranz aslında buna, Sofistlerin yanı sıra bir dizi dördüncü yüzyıl figürünü de ekliyorlar. Önsözde Kranz kitabın çerçevesini belirleyen prensibi açıklıyor. "Sokrates-öncesi" terimi (sıklıkla anlaşıldığı gibi) "Sokrates'ten önceki" anlamına gelmez, daha ziyade "Sokratesçilerden önceki" demektir.
2. Arist. *Part. an.* 642a25; Plato, *Phaedo,* 96af. (bak. Arist. *Metaph.* 987b1) *Mem.* 1.1.11-16, 4.7.5 gibi Xenophon'da geçen bazı pasajlara da dikkat etmek gerekir.
3. "Ancak Heraklitus sadece tek bir prensibe dayanarak, kozmoz teorisini, insanı bunun temel bir parçası kılan kanunlar altında yapılandırabilecek kadar büyük bir düşünürdü." (Jaeger, *Paideia,* 1.291. bak. fr.114 ve *dikê* için bak. frr.28, 80, 94)
4. Bunun için bak. *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003 (indeks, s. v. *kosmos*).
5. Gdt. 1.65; Thuc. 4.76, 8.72. Bununla *düzen*in daha genel anlamı arasındaki bağlantı Platon tarafından *Prot.* 332c'de gündeme getirilir. Girit kentlerinde en yüksek derecedeki sulh hakimleri κόσμοι olarak adlandırılırdı ve kelimenin tekil hali kolektif olarak "hükümet" manasında kullanılmıştır (*RE,* xi, 1495).
6. Morrison'a göre (*CQ,* 1941, 5) Empedokles gerçek vakıf seremonilerine katılmıştır. Muhtemelen bunun dayanağı çağdaşı olan şair Glaucus'un onun Thurii νεωστὶ παντελῶς ἐκτισμένους'a gittiği şeklindeki sözleridir.
7. "Athenis annis compluribus moratus", Val. Max. 8.7, 4 (DK, 68, A11). Demokritos'un buradaki ifadesi Magnesia'lı Demetrius tarafından alıntılanmıştır (G.L. 9.36), "Atina'ya geldim, burada kimse beni tanımıyordu" ifadesi Diogenes'in çok sevdiği doğruluğu şüpheli söylemlerden birine benziyor.
8. Vlastos da aynı fikirdedir, *Philos. Rev.* 1945, 591 ve Platon'un *Theaet.* (167b)'de Protagoras'a atfedilen ifadelere gönderme yapar. Demokritos ile Protagoras arasındaki bağlantıya dair bak. A. L. Peck'in notu (c), s. 76, Loeb baskısı, Arist. *Part. an.*, C. J. Classen, *Proc. Afr. Class. Assns.* 1959, 41.
9. Anaksimandros için bak. Cherniss ve Heidel'in görüşleri (*Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s. 88). Anaksagoras için bak. fr. 4 ve Vlastos, *Philos. Rev.* 1946, 53.
10. Aesch. *P. V.* 442ff., Eur, *Suppl.* 201ff., Soph. *Ant.* 332ff. Diodorosçu söylemle Arkhelaus arasındaki paralellik için bak. s. 343, n. 3 yukarısı ve daha fazla detay için Guthrie, *In the Beginning,* bl. 5.

11. bak.*Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s. 95 vd.
12. Eur. *El.* 368, Soph. *O.T.* 674f., Arist. *Wasps*, 1282, Thuc. . 138.3, Pindar *Ol.* 2.86.
13. Jaeger de bunu aynı şekilde görmüştür (a.g.e.), yine de burada "Bu, insanın *physis*inin fiziksel bir organizma olduğunun ilk kez tanınmasıdır" şeklindeki iddiası, doğrulaması çok zor bir savdır.
14. Littré'nin alıntılanan pasajları: *De nat. hom. Init* (VI, 32), *Epid.* 1 (11, 668-70), 6 (V, 314), *De humor.* 16 (V, 496), *Aph.* 2.34 (IV, 480), *De arte* 11, (VI, 20).
15. Buna dair çok sayıda örnek verilebilir. Aristophanes cinsel dürtüleri "doğanın zorlamaları" olarak adlandırıyor, Platon biraz daha felsefi bir bağlamda konuşarak ılımlı, tiranik ve gözü doğmaz karakterlerden söz ediyor.
16. bak. *De Sensu*, 1. 11 (VI, 486 Littré, buradaki Herakleitosçu tarzı taklit eden bir pasaj vardır.
17. Bu noktada Platon'un *Laws*, 10 (cilt 1, 144)'teki ifadesine atıfta bulunmak önemli olabilir.

**Ek: Dönemin Bazı Daha Az Önemli Figürleri (Hippon, Cratylus, Cildemus, İdaeus, Oneopides)**

1. Cilt 1'de zaman zaman değinilmiştir.
2. Bir *Clouds*, 94ff. yorumcusu (DK, A2) Cratinus'un benzer ifadeleri daha önce *Panoptai*'de Hippon için sarf ettiğini söylüyor. ἀσεβές adını verdiği bilgi DK. tarafından da alıntılanan Clement'in bir *Protrepticus* uzmanına dayanmaktadır. Philoponus ile Alex., Aristoteles hakkında yazdıkları yorumlarda (*De an.* 88. 23 ve *Metaph.* 462.29, DK, A8 ve 9) bu "ateist" sıfatını onun materyalizmine atfederler ama bu hususta kesinlikle tek örnek o değildir.
3. bak. Empedokles, fr.105, s. 197 aşağısı ve Theophr. *De Sensu*, *De Sensu*, 10, s. 228. Reiche'nin bu varsayıma karşı ortaya koyduğu karmaşık argümanı beni ikna etmedi (*Emped.'s Mixture*, 15).
4. Iambl. *V. P.* 267 ve DK, A1'deki diğer pasajlar. Hippasus ile Philolaus'un yaşadıkları yerler için farklı isimler verilmiştir. Pythagoras döneminde zorunlu yer değiştirmelerin çok sık rastlanan bir şey olduğu unutulmamalıdır.
5. *Metaphysics*'teki bu pasajı yorumlayan Alexander (DK, A6) Hippon'un genel bir terim olan *nemi*, Thales gibi suyu mu yoksa Anaksimenes ve Diogenes gibi *aeri* mi kastettiğini belirtmeden kullandığını söylüyor; fakat Simplikios (*Phys.* 23.22, A4) sudan bahsederken onu doğrudan Thales ile bir araya getiriyor.
6. Hipplytus , 1.16 (DK, A3), Aet, 4.3.9 (A10), Censorinus 5.2 (A12) ve 6.1 (A15).
7. *Anon. Londinensis*, 11.22; DK, A11 (Aristoteles'in öğrencisi Menonun *Iatrica*'sına dayanarak) söz konusu papirüsün çok kötü durumda olduğunu ve sadece Hippon'un adının ilk üç harfinin okunur durumda bulunduğunu söylemiştir (Diels, *Hermes*, 1893, 420-1).
8. Aet. 4.5.3. Bu yüzden kocalarından ayrılan bazı kadınların ve dulların tohum saçtıklarını söylüyor. Aybaşı ile ilgili herhangi açık bir ifade yok, nitekim Aritoteles bunu erkeklerdeki spermin *benzeri* olarak kabul etmiştir (*GA*, 727a3). Empedokles ve Anaksagora için bak. s. 255 aşağısı. *Placita*'ya göre (5.5.1-3) Pythagoras ve Demokritos de Empedokles ile aynı fikirdeydi.

9. Cens. 7.1 (A16): "Metapontum'lu Hippon insanın yedinci aydan onuncu aya kadar doğabileceğine inanıyordu. Yedinci aydan itibaren başlayan olgunlaşma onuncu aya kadar uzayabilirdi, zira her şeyin doğal yapısı böyleydi, yani bu toplama ulaşmak için yedi ayı veya üç yaşı da buna eklemek gerekiyor. Bebekte dişler yedi aylıkken çıkmaya başlıyor ve en fazla onuncu ayda tamamlanıyordu, yedinci yılda da düşüyorlardı, sonuncusu ise onuncu yaşta düşüyordu" vs. bak. Alexander'in Pythagorasçı sayılar mistisizmi hakkında söyledikleri, *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s. 308.
10. Bu teori için bak. s. 298 ve 361 yukarısı.
11. bak. Fredrich, *Hippokr. Unters.* 134f.
12. *De septimon.* 6, 11 (VIII, 637 ve IX, 436, 438 L.); Gomperz, *Gr. Th.* 1,294f.
13. bak. *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s. 457, dn. 98. Daha belirgin ifade Aritoteles'e ait olandır, ancak bunu Kirk'ün *AJP*, 1951'de de belirtiği gibi Platon'un diyaloğunun hiçbir yerinde bulamıyoruz.
14. Cleidemus adında Atticalı bir tarihçi dördüncü yüzyılın ortalarında yazıyordu (Jacoby, *RE*, xi, 591) ve Theophrastos tarafından zikredilen felsefecinin bu kişi olduğu zaman zaman tahmin edilmiştir, öte yandan *De Sensu*'da yazanlar bunun aksini işaret ediyor.
15. Zeller, ZN, 337. Burnet genel yaklaşımı tercih ederek antik Aritoteles yorumcuları gibi burada Anaksimandros'un *apeiron*una atıfta bulunur. (bak. *EGP*, 55f., ve Yunanca metin için DK, 63)
16. Sextus, *Pyrrh. hyp.* 3.30, Aet, 1.7.17 (DK, 41, 5 ve 6). Sextus'un listesi daha önce bahsedilen *Math.* 9,360'daki liste ile tutarlı değildir, Aetius'un eserinde de fazla bir tarihi değer taşımaz.
17. (a) Procl. *Eucl.* 65. 21 Friedl. (DK, 1), (b) D. L. 9.41 , (c) bak. von Fritz, *RE*, xvii, 2258f.
18. Theo. Sm. S. 198. 14 Hiller, Diod. 1.98.2 (DK, 7). Heath, *Aristarchus*, 131'e karşı bak. von Fritz, *RE*, xvii, 2260.
19. Achilles, *Isag.* S. 55.18 Maass, bak. Arist. *Meteor*, 345a13 (DK, A10).
20. Aelian, *V. H.* 10.7; Censorinus, 19.2 (DK, 9 ve 8).
21. Procl. *Eucl.* 15,283.4 (DK, 12 ve 13). bak. Heath, *Aristarchus*, 130 ve matematik tarihinde Oenopides'in önemi için bak. von Fritz, ag.e. 2264ff.
22. *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s. 229, 341.

## VII. APOLLONIALI DİOGENES

1. F. Hüffmeier *Philologus*, 1963'deki "Teleologische Weltbetrachung bei Diog. Apoll" başlıklı makalesinde buna karşı olan argümanını ortaya koyar. S. 134'te şöyle der: "Es steht einfach nicht in Metxt, dass die Ordnung der Welc die Kosmogonie war. Die von Theiler benötigte Voraussetzung, dass Diogenes hierin über Anaxagoras (besonders 59B13 und 14) hinausging, ist also nicht gegeben." Fakat burada teleolojik adını bu doktrin bağlamında reddertmek mantıklı değildir.

**(1) Hayatı ve Yazıları**

1. Bu yüzden Diogenes'in atomculardan sonra kabul etmek, KR'nin de yaptığı gibi daha mantıklı olabilir. Ben de mevcut sıralamayı tercih ederek atomcuların Sokrates-öncesi düşüncenin zirvesi oldukları şeklindeki bir genel kabulden yola çıktığımı itiraf etmeliyim.
2. Kahn (*Anaximander*, 106) Aristophanes ve Euripides'teki hava teorilerine yapılan atıflarla Diogenes'in Atina'ya ziyareti arasında bağlantı kuranları eleştiriyor, ona göre bu husula ilgili kanıtlar zayıftır.
3. bak. DK, A3 ve Burnet, *EGP*, 352, n. 3.
4. Bununla ilgili daha fazla spekülasyon yapmak çok yararlı olmayabilir. Diels burada Simplikios tarafından bizatihi Diogenes'in alıntıları olarak zikredilen başlıkların tamamının aynı esere yapılan bir atıf olduğunu söylüyor.
5. Aynı metodik yöntem çağdaş tıp yazarları tarafından da vurgulanmıştır: Hippocr. *De arte*, 4 (VI, 6 L.). ἔστι μὲν οὖν μοι ἀρχὴ τοῦ λόγου ἥ καὶ ὁμολογέεται παρὰ πᾶσιν; *De carn.* 1 (VIII, 584 L.) ἀναγκαίως γὰρ ἔχει κοινὴν ἀρχὴν ὑποθέουσι τῆαι γνώμῃσι.

**(2) Temel Tezi: Arkhe Olarak Hava**

1. "Ben de". Burada Simplikios Şam'lı Nicolaus'un ve Porphyry'nin, Aristoteles bütün elementlerden ayrı ve "ateşten daha yoğun ama havadan daha seyrek" temel bir maddenin mevcudiyetine inananlardan bahsederken (*Phys.* 187a14) Diogenes'i kastettiği şeklindeki fikirlerini reddemekte.
2. Simplikios'taki bu ifade hakkında MSS.'de yapılan hata (ki diğer küçük yanlışlarla birlikte) çok gariptir, fakat yapılan düzeltme doğru görünüyor.
3. *Nachtrang*, DK, 11'de Kranz (10. baskı, 1962, s. 421) bunun, Leibniz'in ayırt edilemez özdeşlik prensibine dair en erken bir ifade olabileceğini belirtir.
4. νοῦς. Bu kelimenin çoğul hali şimdiye kadar *zeka* olarak tercüme edilmiştir. Çok geniş manası vardır ve burada *algılar* şeklinde almak daha uygun olabilir. Bir önceki cümlede şu anlama da gelebilir: "Algılama güçlerinin geri kalanıyla."
5. Veya şöyle yorumlanabilir: "Fakat geri kalanların bazıları varlık haline gelirken diğerleri yok olur."
6. Diogenes ile Melissos arasındaki öncelik konusunda kesin bir şey söylemek mümkün değil. Diller, *Hermes, 1941*'de Melissos'un daha sonra yazdığını ve Diogenes'in fikirlerini eleştirdiğini kanıtlamaya çalışır ancak bu argümanlar sadece sözlü benzerliklere dayandırılmıştır, bu yüzden de kesin bir netice vermez. (bak. Kirk, *KR*, 430f.)

**(4) Fiziksel Teorileri (Kozmogoni ve Kozmoloji, Meteoroloji, Manyetizma)**

1. Yani yeryüzü. Diels ve Kranz bunu metne dahil etmek için farklı düzeltmeler yapmışlardır.
2. Aet.,Diogenes'in yıldızlarını kullanırken, Hippolytus Anaksimandros'un yıldız çarklarını kullanmıştır.
3. Bu ifadede, kaynakların herhangi bir cevap vermediği bir problem göz ardı ediliyor, yani söz konusu kozmik zarfın yapısı. Eğer kozmos dışarıdan gelen yaşam verici nefesin geçebi-

leceği bir açıklık olarak yıldızlara ihtiyaç duyuyorsa, başka yerlerinde nüfuz edilemez halde olduğu varsayılabilir. Belki de Diogenes *zar* fikrini Leukippos'tan ödünç almıştır, ama buna dair elimizde bilgi yok.

4. Seneca, *Qu. nat.* 4a2, 28ff. Seneca'ya göre burada bir lambadaki yağ benzetmesini kullanmıştır.
5. DK, A26'daki metinler. Bu son yüzyılda çok önemli isimlerin büyük tartışmalarını alevlemiş olan oldukça küçük bir meseledir, bunun bir kısmı da Diels ve Natorp arasında halen devam eden ve okunmaya değer tartışmalardır. (*Rh. Mus.* 1887, 1-14 ve 374-86, özellikle sç 10f.. ve 381f.)
6. Alexander, *Quaest.* 2.23'te geçen bununla ilgili kısımlar DK, 31A89, 64A33 ve 68a165'de yer alıyor.

**(5) Yaşam, Düşünce, Duyumsama**

1. Arist. *de an.* 403b25ff., 405a21.
2. *De Sensu*, 39-45 (DK, A19): Tam çeviriyi Stratton, 101-7'de ve kısmen KR, 440f.'de bulabilirsiniz.
3. *De Sensu.* 42. Bu da Cicero tarafından alıntılanmıştır, *Tusc.* 1.20.46, burada yazar doğal bir açıklıkla yazıyor: "un facile intelligi possit, animum et videre et audire, non eas partes quae quasi fenestrae sunt animi."
4. Nem için (ὑγροῦ yerine) ὑκμὸς kelimesinin kullanılması İyonyacı bir yaklaşımdır ve Aristophanes, Sokrates'e bu düşünceyi gerçekleştirebilmek için havaya asılı olması gerektiğini, "çünkü yeryüzünün, aklın ὑκμάς'sini kendisine doğru çektiğini" söyletirken, Diogenes'in teorisinin bu şekilde hicvedilmesinde felsefecinin kendi kelimelerini kullandığından emin olabiliriz.
5. Aristoteles'teki bu ayırım için özellikle bak. Cassirer, *A.s' Schrift von der Seele*, 153.
6. Diogenes'in işitme ve koklamayla ilgili teorilerindeki bazı detaylar metinlerdeki zorluklar nedeniyle belirsizdir. bak. DK, notler, Stratton ve Beare, 105, 140f.
7. Burada Theophr. *De Sensu* 40 ve 43 ile Aet. 4.18.2 (DK, A22) bir araya getiriliyor.
8. *Morb. Sacr.* 16 (DK, 64c3a). Bunun büyük kısmı KR, 442'de tercüme olarak mevcuttur.
9. Aet. 4.57'deki Diogenes ile ilgili ifade, yani γεμονικού'nın kalpte olduğu şeklindeki sözler bir hata olabilir. Demokritos ile ilgili de benzer bir hata söz konusu: 4.4.6'da ruhun akıl yürüten kısmının göğüste yer aldığı, 4.51'de ise ἡγεμονικόν'ın beyinde olduğu söyleniyor. Aristoteles alıntılanan bu pasajda damarların kökenini başa kadar izleyenler arasına Diogenes'i de açıkça dahil etmiştir.
10. Bununla birlikte söz konusu yaklaşım onun, duyumsal niteliklerin ilksel maddenin kendisinden kaynaklandığını reddetmesine neden olmamıştır. Bu da fr.5'te açıkça bellidir ve Natorp'un burada gördüğü (*Rh. Mus.* 1887, 3B3) bariz çelişkiyi içermesi de gerekmez.

**(6) Fizyoloji**

1. Theophr. *De Sensu*, 43; Galen, *De humor.* xix, 495 Kühn (A29a).
2. Aristoph. *Epit. Hist. an.* 1.78 (*Suppl. Arist.* 1, 1.23.13), A25. Kotiledonlar (tohumdan çıkan ilk yaprak) yoluyla beslenme Aristoteles tarafından reddedilmiştir, *GA*, 746a19ff.
3. Bu paragrafla ilgili kaynaklar için bak. A26-8 (Censorinus ve Aetius). Bebeğin ilk nefesine dair anlatım Empoedokles ve Philolaus'unkilerle karşılaştırılabilir. (Bak. *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s. 284 aşağısı vd.)
4. Theophr. *De Sensu*, 44. Bitkilerle ilgili diğer bir gözlem Diogenes adına kaydedilmiştir ve yine Anaksagoras ile tezat teşkil etmektedir.
5. Xen. *Mem.* 1.4.6. özdeşlik için bak. Jaeger, *TEGP*, 167f.; Theiler, *Teleol. Naturbetr.* 18ff. Fakat ihiçbir şekilde kesin değildir. Vlatos da şüphesini dile getirir, *Philos. Quart.* 1952, 115, n. 84 ve bak. Solmsen, *JHI*, 1963, 479, n. 33; F. Hüffmeier, *Philologus*, 1963, 131-8.

**(7) Sonuç**

1. Diogenes'in Homeros'u havanın Zeus olduğunu söylediği için övdüğü söylenir, bunu şairin Zeus'un her şeyi bildiğini ilan etmesinden çıkarmıştır (Philodemus, *De piet.* Bl. 6b, A8).
2. bak. H. W. Miller, *TAPA*, 84 (1953), 1-15.
3. Fredrich (*Hippokr. Unters.* 132) onun Hippokratesçi yazarlar üzerindeki tesirini abartmasına karşı bir uyarıda bulunmuştur.
4. Diogenes'in genel anlamdaki etkisi hakkında bak. *Teleol. Naturbetr.* 6-36, 57-61 (Stoacılık). Tıbbi yazarlar için Theiler F. Willerding'in *Stud. Hippocratica*'sını tavsiye ediyor, 1914, buna bir de K. Deichgraber'in *Hippocr. Über Entstshung u. Aufbau des menschl. Körpers* (1935), 27ff.'si ilave edilebilir.
5. S. 296. Filozoflar ve psikologların bu konuya gösterdikleri sürekli ilgi D. W. Hamlyn'in konuyla ilgili tarihçesi olan *Sesantion and Perception*'da görülebilir; örn. s. 160'da Hamlyn, James Ward'ın "aklın tezahürleri algılamanın yanısıra onlara eşilik de etmesi gerektiğini ifade ederek "dikkat" kavramını vurgulamakta" olduğunu belirtiyor.
6. S. 298, n. 3. *Philos. and Research*, 1962-3, 533f. "Eğer farklı insanlar aynı nesnede farklı renkler (veya şekiller, tatlar ya da kokular) algıladıklarını iddia ediyorlarsa, bazıları da o nesneyi karakterize etmeyen renkleri vs. duyumsuyor veya tahayyül ediyorlar olmalı değiller midir" sorusuna dair modern tartışmaların bir örneği olarak zikredilebilir. A. O. Lovejoy bunun böyle olduğunu savunmuştur, ama yazarın görüşüne göre (C. A. Baylis) diyelim ki bir tiyatro perdesinin üzerine ardı ardına farklı renkte ışıklar düşürüldüğünde ve izleyicilerden bazıları buna bakınca kırmızı-yeşil veya mavi-sarı renk körlüğünden muzdarip olursa bu demektir ki insanların bazıları aynı perde üzerinde ard arda farklı renkler görmektedir ve bazıları da eşzamanlı olarak diğerlerinden farklı renkler görmektediler ve bu durum perdenin bu farklı renklerle karakterize olamadığını söylemek suretiyle açıklanamaz. "O halde neden perdenin üzerinde bunlara tekabül eden bütün renk niteliklerinin bulunduğunu, ama bunların görülebilmesi için belirli türde bir ışık ışını ile belirli türde bir alıcıdan oluşan özel bir kombinasyona ihtiyaç olduğunu söylemeyelim?" İşte bu iki bakış açısı burada sırasıyla Demokritos ve Diogenes'in görüşleriyle bir miktar bağlantılıdır. (Sext.

*Pyrrh. hyp.* 1.63, DK, 68A134: Çünkü bal bazılarına tatlı bazılar acı gelir, Demokritos ise ne tatlı ne de acı olduğunu söylemiştir.)

## VIII BEŞİNCİ YÜZYILIN ATOMCULARI

1. Alfieri (*Estudios Mondolfo*, tıpkıbasım 1, 149ff.; *Atomas Idea*, bl. 2) "Abdera Okulu" adının, eğer "daha eski atomculuk"tan bahsetme gereğinden kaçınmak için Epikourosçuluk hariç tutulmak isteniyorsa "Atomcular" adından daha iyi olacağını söylüyor. Ona göre eğer (Elacılarda olduğu gibi) *okul* sözüyle Akademi veya Lyceum'da olduğu gibi Pythagorasçı veya *gymnasion*'daki bir topluluk anlamında *thiasos* kastedilmiyor da birinin diğerinin öğrencisi olduğu kişilerden oluşan bir felsefeciler silsilesi kastediliyorsa, bunun doğru bir yaklaşım olabileceğini ileri sürüyor.
2. Bailey (*Gk. Atomists*, 68) bunun tatmin edici olmayan bir prosedür olduğunu iddia ediyor. Öte yandan büyük kısmını sadece Leukippos'a ayırdığı ikinci bölüm, Leukippos ve Demokritos'a bir arada atfedilmiştir.

### A. LEUKİPPOS

1. D. L. 10.13. Bu cümlenin ima ettiği şeyin Epikouros'un sadece Leukippos'un bir filozof olduğunu reddettiği olduğu ileri sürülmüştür, ancak τινα kelimesi buna tezat teşkil etmektedir.
2. Burada Leukippos, Rohde tarafından reddedilmiştir ve Diels'le büyük oranda çelişmesine rağmen onun bu görüşü Nestel tarafından da yeniden gündeme getirilmiştir (ZN, 1040-3).
3. Burnet (*EGP*, 330, n. 2) Diogenes'teki bu teorinin bu türden bir nüktenin yol açtığı bir yanlış anlamadan kaynaklanmış olabileceğini ileri sürer. Epikouros Leukippos hakkında οὐδ'εἰ γέγονεν οἶδα demiş olabilir, yani (*De cor.* 70'deki Demosthenes gibi) onun fikirlerine en ufak bir ilgisinin olmadığını ifade etmiş olabilir.
4. *RE*, xxi, 2270. Stenzel aynı şeyin Platon'un yazılarından oluşan külliyatın da başına geldiğini işaret eder.
5. Elea, Abdera veya Melos (yazıyı kopya eden kişi Miletus demek istemiş olmalı), D.L., 9.30; Elea veya Miletus, Simplikios, *Phys.* 28.4 (A8); Miletus, Aet. 1.3.15 (A12), Ep,phanius *Adv. Haer.* 3.2.9 (A33).
6. Simpl. *Phys.* 28.4 (A8=Theophr. *Phys. Opç* fr.8). Burnet (*EGP*, 332, n. 2) ve Zeller (ZN, 1039n., 1202n.) κοινωνήσας τῷ Παρμενίδῃ τῆς φιλοσοφίας ifadesindeki ismin e halinin Theophrastos'un Anaksagoras ile ilgili söylediği κ. τῆς Ἀναξιμένους φιλοσοφίας ifadesinde mevcut olmayan kişisel bir ilişkiyi ima ettiğini düşünüyordu. Zenon'un öğrencisi olarak Leukippos ile ilgili bilgi için bak. D.L. 9.30, Clem. *Strom.* Ii, 40 St. (A4, zayıf bir tanıklık), Galen, *Hist. phil.* 3 (A5).
7. bak. DK, ii, 80 n.; ZN, 1040 n.; Bailey, *Gk. Atomists*, 113. bak. Mgler (*Rev. de Philol.* 1959, ii) burada herhangi bir argüman ortaya koymaksızın, metinde bahsedilenden farklı bir madde ayrımı olduğunu varsayıyor.
8. Alfieri bu hususta Reinhardt gibi düşünüyor: bak. *Atomisti*, 37 n., 150 ve *Atomas Idea*, 108,

116f.; ayrıca Schmid, *Gesch. gr. Lit.* 1.5.2.2, 256f. Öte yandan Kerschensteiner (*Kosmos*, 115, n. 1) bunlara arasında bir ayrıma gitmenin linguistik kullanıma karşı olacağını düşünüyor.

9. Demokritos'un çalışmalarını içeren Thrasyllus kataloğunda da bir περὶ νοῦ ifadesi var ve burada Leukippos'un konuya dahil olduğuna inanmayanlar doğal olarak Theophrastos'un ona atfettiği eserin bu olduğunu düşünmüşlerdir. bak. Stenzel, *RE*, xıı, 2273fç; Alfieri, *Atomisti*, 9f.; Kerschensteiner, *Kosmos*, 115.

## B. DEMOKRİTOS

### Dönemi ve Yaşamı

1. D.L. 9.41 ve 34. Bu ifade iki yerde ortaya çıkıyor. Filozofların nesillerini kırkar yıllık aralarla listelemeyi seven Apollodorus, bir sonraki cümlede bölüm 41'de Demokritos'un doğumunu tarihleyen kişi olarak zikrediliyor (460-57). Bununla beraber bu rakam bir tesadüf olabilir ve bizatihi Demokritos'tan yapılan alıntı, sözkonusu cümleler sanki bunun bir parçasıymış gibi devam ediyor.
2. Fr.299. Bunun gerçekliğine dair fikirler birbirlerinden son derece farklıdır. bak. ZN, 431, n. 1, 1049n.; Alfieri, *Atomisti*, 278, n. 706 ve DK, 11, 209. Regenbogen bunun "sahe olduğuna ikna olmamıştı" (*RE*, Suppl. VII, 1541).
3. Atomcu teorinin yaratıcısı olarak tarih öncesi Fenikeli Mochus'a dair daha sonraki efsane ve bunun Hint düşüncesi ile olan karşılaştırması için bak. Biley, *Atomists*, 64f.; R. A. Horne, *Ambix*, 1960, 98-110 ve H. V. Glasenapp, Schmid, *Gesch. gr. Lit.* 1.5.2.2, *Nahctr.* S. 350.
4. Bunların bazıları Bailey, a.g.e. 109ff.'de bulunabilir.
5. Cic. *De or.* 2.58.235; Hor. *Ep.* 2.1.194: Sotion'da (Seneca'nın hocası) Herakleitos ile olan tezat. Pasajlar DK, A21'de toplanmıştır, ayrıca Hippol. *Ref.* 1.13.4 (A40) ve Suda (A2). Fakat fr.107a, gerçek olsun veya olmasın, farklı bir gelenek ortaya koymakta.
6. Bunlar için bak. DK, 11, s. 246; Schmid, *Gesch. gr. L,t.* 1.5.2.2, 335f.

### Çalışmaları

1. Diogenes'in bunu aldığı kişi olan Thrasyllus (Tiberius zamanı) asıl kaynak değildir. Iskenderiye'de kütüphaneci olan Callimachus, Demokritos tarafından kullanılan terimlerden oluşan bir sözlük de içeren bir katalog yapmıştır (Suda, DK, A32 ve a.g.e'deki not)
2. Thrasyllus'un kendisini Platonik *Erastai*'deki isimsiz konuşanla özdeşleştirmesinin sebebi de muhtemelen budur.
3. *De ar.* 1.11.49, *Orat.* 20.67 (DK, A34).
4. Diodoros'un DK tarafından basılan (11, 135ff.) çok uzun pasajlarıyle ilgili bir uyarıda bulunmak özellikle zorunludur, bunlarda Tzetzes ve Johannes Catrares'in yazılarından da alıntılar yapılmıştır. Her ne kadar bazı uzmanlar bunlardaki pozitif sonuçlar konusunda fikir ayrılıkları sergileseler de hemen hepsi şunda hemfikirdir ki Reinhardt'ın tezi atomcu dünya görüşüne dair en ufak bir iz bile taşımadığı için eleştirilmiştir. Bununla beraber Alfieri (*Atom. Id.* 120, n. 3) Reinhardt'ın görüşünü savunur.

## C. ATOMCU TEORİ

### (1) Temeller

1. bak. aynı eserin Loeh baskısındaki not. Aristoteles Pythagorasçı ve Demokritosçu birim kavramı arasındaki farkı gayet iyi biliyordu.
2. Sanırım burada önemli olan husus şudur ki çok sayıda cismin sadece birbirlerine bitişik veya birbirine kilitli halde durmak suretiyle bir birim meydana getirdikleri söylenemez. Görülen o ki Leukippos ve Demokritos bu Eleacı şartı tatmin etme meselesine büyük bir önem vermişlerdir ve Aristoteles de bunu birkaç kez zikretmiştir: *GC*, 325b31.
3. Bence boşluğun reddinden bizatihi Parmenides sorumluydu (s. 50 aşağısı vd.). Öte yandan eğer buraya onun yerine Melissos'u koymayı tercih etsek veya genel bağlamda Eleacılardan söz etsek bile mevcut söylem bundan etkilenmeyecektir.
4. Zenon'un "eğer olan, büyüklüğe sahip değilse, var olmayacaktır bile" şeklindeki ifadeleri (frr.1 ve 2) matematiksel olanın ötesinde öneme sahiptir. Bunlar mevcudiyetin o dönemde maddeselliğe ne kadar kaçınılmaz bir şekilde bağlı olduğunu gösteriyor.
5. Demokritos mekân ile boşluk arasında hiç bir ayırım yapmamıştır. bak. Aristoteles *ap.* Simpl. *Cael.* 295.3 (A37), Simpl. *Phys.* 394.25, 533.18. Simplikios bir kez *Phys.* 271.22ff.'de farklı bir ayrımı Demokritos, Epikouros ve benzeri Stoacılara'a atfeder. Bu atıf, mekâna dair Aristoteles'in sorgulama nosyonu ışığında yazılmış Epikourosçu bir ayrım gibi görünmektedir (ZN, 1069, n. 1).

### (2) Atomların Genel Yapısı

1. Örn. Burnet, *EGP*, 335, Bailey tarafından farklı kelimelerle tekrar edilir, *Atomists*, 71 ve KR, 406. Buna zaten s. 117f yukarısında değinmiştik.
2. Muhtemelen Aristoteles bu kelimenin söylemek istediğini daha açık hale getireceğini düşünmüştü. Aslında daha karışıktır, zira başka yerlerde bütünüyle boş manasına gelmiyor, sadece sık ve yoğunun zıttı olarak seyrek veya doku bakımından gevşek anlamını veriyor.
3. Bu, Demokritos'un kendi terimleriyle Plutharkos'un bir pasajında ifade edilmiştir (*Adv. Col.* 1108f., fr.156 DK).
4. Burada maddi sebebin ve altta yatan maddenin zikredilmesi, tıpkı plenum ve boşluk kavramlarının tanımlanması gibi, Aritoteles'in kendi teorilerine dair terimlerle yapılan yeniden ifadelendirmeler olarak göz ardı edilebilir.
5. Aristoteles'in buna verdiği örnek **I** (zeta'nın daha eski formu) ve **H**'dir. Atomcular kendilerine has teknik terimler geliştirmişlerdi, ki bunların bazı örneklerini burada görüyoruz. Atomların şekli, düzeni ve dizilişi bağlamındaki farklılıkları isimlendirirken amaçları, dinamik yönü vurgulamak ve kesintisiz harekete dikkat çekmekmiş gibi görünüyor, yani atomların birbirleriyle ilişkileri çerçevesindeki yer değiştirmelerinin fenomenal dünyanın yapısının dayandığı temel olduğunu düşünüyorlardı. Atomların şekil, düzen ve pozisyonları bağlamındaki farklılıklarını tasvir etmek üzere verilen A, N ve Z harfleri ile ilgili örnekler Boyle tarafından tekrar edilmiştir (Van Melsen, *From Atomos to Atom*, 100).

6. Ayrıca Simplikios tarafından alıntılanan Demokritos'un kayıp çalışmasındaki pasajda da geçiyor, *Cael.* 295.7 (DK, 68A37).
7. Atomlar, Plut. *Adv. Col.* 110f (68A57), Aet, 1.15.8 (A125); Aet. 1.15.11 (A124); Galen, *De elem. Sec. Hippocr.* 1.2 (A49); Sext. *Math.* 8.6 (A59).
8. D.L. 9.44'teki καὶ τὰς ἀτόμους ἀπειόσους εἶναι κατὰ μέγεθος καὶ πλῆθος ifadesinin anlamı muhtemelen budur.
9. Mugler (*R. de Philol.* 1959, 9) bunun "puisqu'il peut y avoir une infinité d'espéces d'atomes de grandeurs différences comprises entre deux valeurs finies' şeklinde olmasının zorunlu olmadığını söylüyor ama atomcu teori sonsuz küçük nosyonunu denklemden çıkardığı için bu elbette imkânsız olacaktır.
10. bak. Epikouros, *Ep.* 1.55f.: Atomlar boyut bakımından değişir ama "her boyutun mevcut olduğunu varsaymamalıyız. Her boyut şeylerdeki nitelik farkını açıklamak için zorunlu değildir, ayrıca bazı atomların bizim bilgi alanımıza girmek ve görünür olmak gibi bir zorunluluk içinde olduklarını varsaymak da doğru olmaz, bu kesinlikle böyle değildir ve ayrıca bir atomun nasıl görünür hale geleceğini tasavvur etmek de mümkün değildir."
11. Hem materyalist olan Demokritos'un hemde idealist olan Platon'un algılanamaz nihai realiteler olarak bunu ortaya koymaları üzerinde çok yorum yapılmıştır. İkisi de farklı yollarla Pythagorasçı teorileri işe yarar hale getiriyordu ama hem Pythagorasçılar hem de Platon için temel önemde olan geometrik düzenlilik nosyonuna atomcular rağbet etmemişlerdi.
12. Bu isim Demokritos'a ait elimizde mevcut fragmanların hiçbirinde geçmiyor, ama hem o hem de Leukippos tarafından kullanılmış olmalı (ZN, 1058, n. 3).
13. Buna dair en önemli kanıt Aristoteles tarafındna muhafaza edilmiş olan Demokritosçu argümandır, *GC*, 316a14ff. Daha fazla detay için bak. ek. S. 386 aşağısı vd.

**(3) Hareket ve Sebebi**

1. Maddeye dair görüşü artık genel olarak reddedilen Zeller burada bize bir nesne dersi veriyor: Aristoteles'in ifadelerine ancak son kısımda yer veriyor ve bunları kendi önceki tartışmasına uydurmak için gösterdiği gayret özel bir savunma izlenimi uyandırıyor.
2. Burada Platt a.g.e.'deki (Oxford tercümesi) yaklaşımla hemfikirim.
3. *Phys. World of Gks.* 112f. Şöyle ekliyor: "Burada Demokritos tarafından çizilen resim bize modern kinetik gaz teorisindeki ideal gaz kavramını anımsatıyor."
4. Kesin olarak değilse de muhtemelen. bak. s. 141, dn. 1 yukarısı, ayrıca Solmsen, *Arist.'s System*, 142. İkisi de boşluğun reddinin kesin olarak alınabileceğini savunmuştur. (S. 134, 226, *bölüm: (3) Oluş Problemi*, n. 1 yukarısı)
5. *Phys.* 214b16. Ayrıca 265b23'deki ifade harici etken sebeplere, Empedokles'in *sevgi* ve *çekişmesine* ve Anaksagoras'ın *akıl* kavramına işaret eder.
6. Son iki paragraf çok az değişiklikle benim *JHS*, 1957 (i), 40f.'deki makalemden alınmıştır. Atomcuların bu çerçevedeki başarı için bak. Alfieri, *Atom. Id.* 77, n. 1'de Heisenberg'den yapılan alıntı.

**(4) İlk Hareketin Doğası: Ağırlık Sorunu**

1. Leukippos'un Parmenides'in diktelerine daha önceki plüralistlerden ne kadar daha fazla itaat etmiş, öte yandan bunlardan tam zıt neticeler çıkarmış olduğu dikkat çekici bir durumdur. Hareket hakkında söyledikleri bana Parmenides'in sorusunu hatırlatıyor: "Neden şu zamanda değil de bu zamanda başlamak zorunda olsun?"
2. Latincedeki *principum* kelimesi de buna benzerdir, nitekim Cicero şöyle yazıyor (*Fin.* 1.6.17): "eumque motum atomorum nullo a principio sed ex aeterno tempore intelligi convenire." bak. *Tusc.* 1.23.54: "origo principii nulla est, nam ex principio oriuntur omnia."
3. Tekdüze aşağıya doğru hareketin başta gelen savunucusu Zeller'di (ZN, 1084). Brieger'in 1884'te (*Urbewegung*) ve Liepmann'ın 1886'da (*Mechanik*) gündeme getirdiği diğer görüş *Philologus* 1904'te Brieger tarafından Zeller'e karşı coşkulu bir şekilde yeniden kuruldu.
4. Epikouros farklı ağırlıklara sahip cisimlerin bir vakumda eşit hızlarda düştüğünü fark etmişti. Demokritos'un da pre-kozmik hareketi bir düşüş olarak algılamış olsaydı bu noktayı gözden kaçıracağını düşünebiliriz. Epikouros'un onu böyle yapmış olmakla suçlayıp suçlamadığı ve onu düzeltme iddiasından bulunduğu gibi konular halen tartışmalıdır.
5. Joachim, Kirk ve Forster'ın çevirileri (Sambursky tarafından benimsenmiştir, *Phys. World,* 111) temelde aynıdır. Ben burada söz konusu kelimelerin "her atom diğer her birinden daha ağırdır" şeklindeki anlamsız ifadeyi taşıdığını düşünmüyorum, nitekim bu durum Dyroff'u metni değiştirmeye (*Demokritstud.* 33, n 2), Cherniss'i de bir parça yapay bir açıklama önermeye (*ACP,* 97, n. 412) yöneltmiştir. Ayrıca bak. Burnet, *EGP,* 342, n. 1.
6. *De Caelo,* 309a2, bu ifade genellikle ikinci bir örnek olarak alıntılanır, ama bence Cherniss bu kelimelerin bileşikleri ifade ettiğini (*ACP,* 97, n. 412) kesin bir şekilde göstermiştir.
7. Dolayısıyla bu ve diğer ilgili pasajlar kozmogoni başlığı altında incelenecektir, s. 318 aşağısı vd. Her durumda bu pasaj Epikouros ve Demokritos'un bir parça eleştirisel olmayan bir yaklaşımla yanyana getirildiğini gösteriyor.
8. Aetius (1.23.3, 68A47) Demokritos tarafından kabul edilen tek hareket türünün, kompleks cisimler halinde birbirlerine dolandıkları veya sıkıştıkları zaman atomlarda meydana gelen salınımlar oldupunu ve aynı kelimenin Epikouros tarafından da kullanıldığını (*Ep.* 1.43) belirtiyor.
9. Aet. 1.26.2 (68A66)'da kullanılan bu kelimenin tanımı için bak. Sext. *Math.* 9.13 (A83).

**(5) Sayısız Dünyalar: Kozmogoni**

1. Simp. *Cael.* 295.21, muhtemelen Aristoteles'in Περὶ Δημοκρίτου'sinden alıntı yapıyor.
2. Aristoteles, γένεσις καὶ φθορά ile ἀλλοίωις arasında bir ayırım yaptıkları için, kendisinden önce gelenler arasında Leukippos ve Demokritos'a olumlu sözler söylüyor (Demokritos'un "neredeyse her şeyi düşünmüş" olduğunu söyleyerek ona hayranlığını belirtiyor).
3 Aetius tarafından bildirildiği gibi (DK, 70A6) Chios'lu Metrodorus.
4. Sayısız dünyaların mevcudiyeti hem Leukippos hem de Demokritos için Diog. Laert.

(9.31 ve 44)'te, Simplikios, *Cael.* 202.16 (67A21)'de ve genel olarak "atomcular" için de Dionysius, Eus. *P.E.* 14.23 (68A43)'te kısaca zikredilmiştir.

5. Bu söylemin bütünüyle Theophrastosçu olan kaynağı Diels tarafından (*Dox.* 165) belirtilmiştir ve bu yaklaşımın Epikourosçu ilavelerden azade olması Alfieri tarafından (*Atomisti*, 2. n. 4) vurgulanır.
6. Yani *dolu* ve *boş*. Bu Aristoteles, *Metaph.* 985b4'ün (s. 392 yukarısının) basit bir tekrarıdır ve Leukippos'un söz konusu kelimeyi bunlara dahil ettiğine dair hiç bir varsayım yoktur.
7. ἐκ τῆς ἀπείρου, dişil. Bunun χώρας olarak anlaşılması gerektiğinden kuşku yok; bak. Galen, (DK, 68A49) τὸ δὲ κενὸν χώρα τις (DK, a.g.e de aynı şekildedir).
8. Brieger, Burnet ve Bailey bunu pre-kozmik harekete atfetmiştir. Ancak atomlar artık "denge içinde" hareket edemedikleri zaman (yani bütün yönlerde aynı şekilde) δίνη içine çekilirler.
9. ὥσπερ διαττώμενα. Buradaki fiilin anlamı (1) bir sıvıyı filtre etmek veya süzmek (Plato, *Crat.* 402c); (2) Hippocr. *Ulc.* 21 (vi, 424, L.), Theophr. *HP*, 3. 18.5 ve muhtemelen Plato, *Soph.* 226b'de olduğu gibi katı bir maddeyi toz veya püre haline getirmek amacıyla rendelemek; (3) un gibi elemek (Plato, *Tim* 73e, Taylor'ın notu), (4) Plut. *Qu. Conv.* 693d'deki gibi tanelerini ayıklamaktır.
10. Herschensteiner bu kelime hakkında *Hermes*, 1959, 441, n. 4'te yararlı bir not eklemiştir.
11. Zarın oluşumu için bak. Kerschensteiner, a.g.e. 441-6, burada diğerlerinin yorumları eleştirilmiştir. Yapının bütününün nasıl olup da "bir zar gibi ayrılabildiği" anlamak zordur (KR) çünkü merkezden çepere doğru kozmik girdaptaki bütün atomlardan meydana gelmiş gibi görünmektedir.
12. Alfieri'nin de kabul ettiği gibi (*Atomisti*, 6, n. 14) zor bir cümle. Merkezin (yani muhtemelen merkezde zaten oluşmuş olan katı bir kütlenin) direnci yüzünden atomlar zar zor dönebilmektedir ya da Bailey'nin de dediği gibi (*Atomists*, 96) şeyler merkeze yaklaştıkça hareketleri de daha zayıf ve daha yavaş hale gelmelidir.
13. Kerschensteiner gibi ben de geleneksel ifadeyi değiştirmek için bir neden göremiyorum. bak. a.g.e. 446, n. 4.
14. Leukippos ile Demokritos'un da bu bağlamda kullandıkları söylenen söz konusu kelime aynı manaya sahiptir. bak. Kerschensteiner a.g.e. 444 ve s. 254, n. 1.
15. Hippolytus (*Ref.* 1.13, 68A40) bu kelimeyi tıpkı Demokritosçular gibi aynı bağlamda iki kez kullanıyor.
16. Ben de προσκρούοντα καὶ παντοδάπως κυκλούμενα ifadesini aynı şekilde yorumluyorum, nitekim Hammer-Johnson ve ardından Alfieri (*Atomisti*, 4. n. 12) de bu yaklaşımı benimsemiş ve δίνη kelimesinin dairesel bir girdap değil, bir eleğin düzensiz sarsılması olduğunu ileri sürmüşlerdir.
17. Aet. 4.19. 3 (68A128, burada 13 rakamı bir baskı hatasıdır).
18. Bu husus Kerschensteiner, *Kosmos*, 162f.'de doğru bir şekilde ele alınmıştır. bak. Gomperz, *Gk. Th.* 336.

19. Simp. *Cael.* 569.5. Simplikios peripatetik (Aritotelesçi) inançta bazı elementlerin (ateş ve hava) kesinlikle hafif olduğunu, yani evrenin merkezinden uzakta doğal bir harekeket sahip olduklarını yazar. Onun, Demokritos'un reddettiğini söylediği inanç budur. bak. a.g.e. 712.17: Demokritos'a göre ateşin daha az ağırlığı vardır, bu yüzden dışarı doğru sıkışır ve gerçek bir hafifliğe sahipmiş gibi görünür. (Her iki pasaj da DK, 68a61'de yer alır.)
20. Anaksagoras'ta da aynıdır. bak. s. 245 vd. ve orada Arist. *De Caelo.*'dan yapılan alıntı. Atomcuların bu fenomene dair genellemesinin bir müdafaası için bak. Burnet, *EGP,* 346.
21. bak. *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s. 104, 147 aşağısı vd. ve s. 74, 198 aşağısı vd.
22. Herhangi bitişik atomlar arasında olduğu gibi. Bu, bir bileşiğin *tek* olmadığını göstermek bakımından Eleacı mantık yürütmede önemliydi. (bak. *bölüm: (6) Başlangıç Aşaması: Kozmogoni,* s. 245 dn. 20 yukarısı) Philoponus (*GC,* 158.26, 67A7) Demokritos'un atomların "teması" sözünü kelime anlamıyla kullanmadığını söyler, "onun temas dediği şey yakınlıktır, çünkü atomlar her durumda boşluk tarafından ayrılmışlardır."
23. Öte yandan bu inanç Anaksimenes'e kadar uzanır (bak. *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s. 146).
24. *Ince* ve yukarı doğru hareket eden cisimler ile ateş ve havanın, *yoğun* ve aşsğı hareket edenlerle de su ve toprağın bağlantısı Hermenias tarafından da ifade edilmiştir, *Irris.* 12 (67A17).
25. Aynı pasajda şu tuhaf ifade de yer alır: γεγονέναι γὰρ ἑκάτερον τούτων πρότερον ἔτι κατ'ἰδίαν ὑποβολήν τινα κόσμου. Ve Bailey de Alfieri de anlaşılan bu kısmı açıklama gerektireceğini düşünmeden çevirmişler. (Bunların her biri varlık haline dünyanın ayrı bir temeli yoluyla gelirler, B.) Daha sonra Heath'in de takip ettiği Zeller ise (ZN, 1106) bunu tıpkı bizim için yeryüzünün olduğu gibi ay ve güneşin de bağımsız dünya sistemlerinin merkezlerinden çıktıkları anlamında kabul etmiştir.
26. Philolaus, A18. Herakleitos için bak. *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s. 491. Ayrıca bak. Parmenides fr.19.2.
27. Aet. 2.3.2 (67A22).
28. İkincisinin yukarı doğru uçuşuyla ilgili olarak Demokritos σοῦς kelimesini kullanmıştır (Arist. *De Caelo,* 313b5), anlaşılan bu bir vecizedir. (bak. Plato, *Crat.* 412b.)

**(6) Dört Element**

1. Bundan sonraki kısım için aklıma Zeller (ZN, 1075), Hammer-Jensen (*Archiv.* 1910, 212), Alfieri (*Atom. Id.* 177f.) ve Kerschensteiner (*Kosmos,* 164f.)'in görüşleri geliyor.
2. Newton'dan sonra bile onun takipçisi Boerhaave'nin ateşi, özellikle ince, yuvarlak, pürüzsüz ve parlak partiküllerden oluşan, girintisi çıkıntısı olmayan bir cisim olarak düşünmesi mümkün olmuştur (Toulmin, *Arch. of Matter,* 211).
3. Arist. *De Caelo,* 303a12 (ve *De an.* 404a4); Plut. *Adv. Col.* 110f. (68A57). *Panspermia* ve Anaksagoras için bak. Arist. *GC,* 314a24-b1 ve s. 282, n. 2 yukarısı. Kirks'ün de işaret ettiği gibi (KR, 421) bu fikri atomcuların aklına sokan kişi Anaksagoras olabilir.

**(7) Atomizmde Nedensellik: Zorunluluk ve Tesadüf**

1. ἀνάγκη ve τύχη veya αὐτὸματον. Aristoteles ve ondan sonraki kaynaklar sonraki iki kelimeyi atomculardan söz ederken eşanlamlı olarak kullanmış olduklarını Arist. *Phys.* Bl. 4 ve Simpl. a.g.e 327.25-6'dan net bir şekilde anlıyoruz. αὐτόματον ifadesinin atomculuğa dair teknik bir terim olup olmadığı kesin değildir; sadece Demokritos'a ait bir fragmanda ve bir kez, sıfat olarak ve etik bir bağlamda karşımıza çıkıyor (fr.182).
2. ἀναγκαί τὐχη Soph. *Aj.* 485 ve 803, *El.* 48; Eur. *I.A.* 511. bak. ἀνάγκη τῆσδε...τύχης, Aesch. *Ag.* 1042 ve κατὰ τὐχην ἐξ ἀνάγκης Plato, *Laws*,889c.
3. μάτην Yunancada iki şeyden biri anlamına gelebilir: (a) nafile, niyet edilen bir gayeye erişmekte başarısız olma (Latincede *frustra*); (b) herhangi bir gaye veya sebep olmaksızın (Latince *temere*), tıpkı Soph. *O.T.* 609'da olduğu gibi. Leukippos'un bunu ikinci manada kullandığı açıktır.
4. Leukippos fr.2 (Bailey'nin tercümesi, KR tarafından da benimsenmiştir); Arist. *GA*, 789b2.
5. ἀνάγκη ve girdap, D.L., 9.33 ve 45, Sext. *Math.* 9.113 (68A83).
6. Bu sözcük Demokritos fragmanlarında etik özdeyişlerde karşımıza çıkıyor, yani insan ilişkilerindeki *kader* olarak. "Aptallar kader tarafından biçimlendirilir, bu tür şeyleri anlayanlar ise bilge olanlar tarafından" (fr.197).
7. Schumacher'in savı (*Ant. Medizin*, 141) yani atomcuların etiyolojisinin nihai sebebi ortadan kaldırmadığı iddiası sadece Aristoteles'in itirazı ile reddedilecektir.
8. Aristoteles'in 195a36 ve 196a24'te aynı insanları ima etmiş olduğuna bu zeminde inanmak bazıları için pek kolay olamayabilir. Fakat buradaki ifade yayınlanma amacıyla dikkatle bir araya getirilmiş değildir; bunlar daha ziyade bir dizi not halindedir. Kabataslak ve tamamlanmamış yazılar başka yerlerde de bulunabilir.
9. Simplikios bunu bir Tanrıça olarak Tyche kültüne bağlıyor ve Delfi'deki "Ey Tyche ve Loxias" şeklindeki ruh davetinden alıntı yapıyor.
10. Aet. 1.29.7 (DK, 59A66)'de geçiyor. (Benzer şekilde Theodoret, Diels, *Dox.* 326n.'de de yer alır.)

**(8) Göksel Cisimler; Yeryüzü; Diğer Doğal Fenomenler**

**Astronomi**

1. Bailey, *Atomists*, 98 ve Kerschensteiner, *Kosmos*, 159, n. 2 de aynı şekildedir. Ayın dünyaya olan yakınlığını sorgulama konusunda Anaksimandros tek başınadır. Göksel cisimlerin düzenlerine dair alışılmadık spekülasyonların muhtemel Pers kaynağı için bak. W. Burkert, *Rh. Mus.* 1963, 104, n. 22.
2. Anaksimandros gezegenlerin yörüngelerini sabit yıldızlarınkinden ayırmamıştır (bak. *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s. 107). Anaksimandros bunu muhtemelen yapmıştı (bak. Burkeri, *Weisheit u. Wiss.* 290, n. 71) ama öyle olsa bile son derece çocukça bir astronomi anlayışı çerçevesinde kalmıştı (bak. *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s. 147 aşağısı vd.).

3. Bu, Demokritos'un öğretisi olarak Lucretius tarafından uzun uzadıya açıklanır, 5.621ff. Ayrıca bak. ZN, 1107, n.2.
4. bak. Ploutarkhos'un ifadesi (*Nic.* 23). "O dönemde Atina'da bu tür doktrinleri yaymak tehlikeli idi" diye de ekler. Bununla beraber Leukippos'un bu hususta Anaksagoras'ı takip etmiş olması muhtemeldir çünkü bu konuda elimizde yeterli bilgi yok, nitekim Anaksagoras, ayın ışığını güneşten aldığını biliyor olsa da kendi içinde de bir miktar ateş barındırdığına inanıyordu.
5. *De facie.* 929c. Burada konuşan şahıs ayın saydam olduğu, "cam veya buz gibi" olduğu ve güneşin onun içinden geçebildiği nosyonunu reddediyor (fakat hiç bir uzmana ismiyle bir atıfta bulunmuyor).
6. Arist. *Meteor.* 343b26. bak. s. 251 yukarısı ve Demokritos A91 ve 92.

**Yeryüzü**

1. Fr.15. Buradaki kanıtlar da, sıklıkla olduğu gibi kuşkuludur ama ben daha ayrıntılı olan söylemi tercih ediyorum. Bu yaklaşım Agathemerus'a (yaşadığı tarih oldukça belirsiz olan bir coğrafyacı olan bu şahıs bilgilerinin büyük kısmını Eratosthenes'ten almışa benziyor) dayanmaktadır. (bak. Demokritos, fr.15 ve A94.)
2. Cherniss (*ACP*, 202, n. 230) bu pasajın muhtemelen şöyle olduğunu kabul ediyor: "kozmosun, merkezinde dünya bulunan girdap halindeki bir formasyon olduğuna inananların hepsi (Anaksimandros, Anaksimenes, Anaksagoras, atomcular) düz dünyanın, bu anaforun merkezini oluşturan kendi kısa ekseni etrafında döndüğünü düşünüyorlardı (bak. Burnet, *EGP*, s. 66, n. 3; s. 300, n. 1), bu yüzden de dünyanın, girdabın merkezinden uzaklaşmadığı sürece hareketsiz olduğunu kesinlikle düşünmüyorlardı."
3. Aet. 3.12.2, A96. Aynı bölümde (67A27) Leukippos için yapılan açıklama temelde aynıdır: Güneyde hava "incedir", çünkü dünyanın yoğun ısısı oradadır, yani donmuş durumdaki kuzeyin tersine.
4. Arist. *De Caelo*, 394b13. Ayrıca bak. s. 251 yukarısı.
5. bak. Kahn, *Anaximander*, 79, n. 4. Cherniss, D.L.'deki bu sözlerin Leukippos'un, dünyanın merkezdeki bu konumunu, kozmik girdabın gücüne atfettiğini gösterdiğini söylüyor ve bunu Demokritos'a kadar götürüyor (*ACP*, 202, n. 230).
6. Arist. *Meteor.* 365b1 (a1 DK, 68A97'de hatalı bir şekilde yer alır). bak. Anaksimenes'teki b6: "Yeryüzü ıslak veya kuru hale geldiğinde kırılır. Depremlerin kurak ve ayrıca aşırı yağışlı yerlerde meydana gelmesinin nedeni budur." (Daha detaylı olarak bak. *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s. 152) Seneca (A98) daha fazla ayrıntı veriyor, ona göre temel kuvvet suyu yönlendiren *spiritus*'tur.
7. Arist. *Meteor.* 356b9, bak. *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s. 105.
8. Aet. 4.1.4 (A99); Diod. 1.39; Lucr. 6.729-31. Aristoteles için bak. frr.246, 247 Rose.

**Meteoroloji**

1. Aet. 3.3.10 (67A25). Anaksagoras da ateş amilini kullanmıştır ama farklı bir şekilde ve Anaksimenes'e göre yıldırıma sebep olan şey rüzgâr idi. (bak. s. 253 yukarısı ve bak. *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s. 119) Yıldırımın açıklaması Leuycippus'un meteoroloji ile ilgili çalışmalardan geriye kalan tek şeydir.
2. Bailey'nin çevirisi. Demokritos da şimşeğin "Zeus'un gönderdiği bir şey olmadığını" söyleyerek Aristophanes'in *Clouds*'unda çok fazla yer alan ateistik ahlağı işaret etmek için bu fırsatı kullanmıştır (Plut. *Qu. conv.* 665f., Democr. Fr.152).

**(9) Zaman**

1. O dönemde atomcuların görüşlerine dair eleştirisi için bak. *At. Id.* 78-80.
2. Ayrıca b2'deki yazılışına da bakınız: εἶηρ ἔστι τι μέγεθος καὶ χρόνου καὶ πράγματος ἀναίσθητον ὅλως διὰ μικρότητα.
3. Bunun, Zenon'un *Phys.* 239b8'deki ok paradoksu ile olan bağlantısını reddediyor ama Zenon da zaten bu tezi kendisi muhafaza etmiyordu. Achilles paradoksunda bunun aksini varsaymaya eşit derecede hazırdı, yani herhangi bir hipotez üzerinde hareketin imkânsızlığıyla ilgili olarak.
4. Epikouros için bu elbette geçerliydi: bak. özellikle Simpl. *Phys.* 934.23, 938.21, Sext. *Math.* 10.142.
5. bak. *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s. 88 vd., 288, 358, 394 vd., 460, 465 vd. Anaksagoras'ın zamanın netliğine dair çok fazla şey söylediğini gösteren hiç bir veri yok. Hareketin, belirsiz bir hareketsizlik periyotunun ardından belirli bir anda başlamış olduğuna inanıyordu.
6. Buna dair örnekler vermek pek de gerekli değildir. Aristoteles bunu yazdığında (*Phys.* 223b28) genel bir inançtan alıntı yapmıştı. Ve bu yaklaşım elbette reenkarnasyon ile yakından bağlantılı idi.
7. Mondolfo bunun hakkında *L'Infinito*, 89'da yorumda bulunmuştur.
8. χρόνος ἐστὶν ἡμεροειδὲς καὶ νυκτοειδὲς φάντασμα, *Math.* 10.181, DK, 68A72.
9. *Ep.* 1.72f., Sext. *Math.* 10.219. bak. Luria, *Infinitesimal theorie*, 164.
10. Zamanın bir cisim olduğu fikri bile anlaşılan tamamıyla kavranamaz değildir! Bunun M.Ö. birinci yüzyılda yaşayan Aenesidemus'un fikri olduğu söylenir (Sext. *Math.* 10.216).
11. Ἰδίωμα, ἴδιον σύμπτωμα, Epicurus, *Ep.* 1.72, 73.
12. Aristoteles ile Simplikios'a göre, bir takım üretmemiş yaratıklar olduğunu kanıtlamak için kendiliğinden aşikâr bir kanıt olarak bunu bile kullanmış ve böylece atomlarla boşluğun herhangi bir üreme veya çürümeye maruz olmadıkları şeklindeki Eleacı önermesini daha makul hale getirmiştir.
13. *Tim.* 38b-39e. bak. *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s. 343 vd.

**(10) Ruh, Yaşam ve Ölüm**

1. Aristoteles burada Demokritos'un kelimesini kullanır ki bu da birinci elden gelen bir bilgiyi işaret eder. Pasajlardan birinde "ruh ile aklın aynı olduğunu" söyleyen Aristoteles (*De an.* 405a9) ateşi bu ikisiyle bağlantılı hale getirir: Bunlar küçük boyutları ve küresel olan şekilleri sebebiyle hareket halinde olan atomlardan meydana gelirler. "*Akıl* ve ateş de böyledir."
2. τὰ γεννητικὰ τοῦ πυρός, 3.3.11 (A93).
3. ἐξ ὀξυτέρων καὶ λεπτομερεστέρων καὶ κατὰ ὁμοίαν θέσιν κειμένων, Simp. *Phys.* 36.4.
4. Yaşamın ortaya çıkışında aktif element olarak ısının rolü mevcut çalışmada sık sık dile getirilmiştir. bak. *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s. 74, 114 vd., 297 ve s. 74, 183 aşağısı vd.
5. Bir bütün olarak bu pasajla ilgili bazı zorluklar var, ancak bölümün başında sözü edilen atomların *kümeleri* daha büyük olsa bile τά ἐκ μεγάλα ὄντα σχημάτων ifadesi ancak "daha büyük atomlardan meydana gelen bileşikler" anlamına gelebilir.
6. Lucr. 3.370-3: Illud...

   Democriti quod sancta viri sententia ponit,

   Corporis atque animi primordia singula privis

   Apposita alterius variare ac nectere membra.

   Aristoteles basit bir şekilde ruhun bütün bedende mevcut olduğunu söylemiştir, *De an.* 409a32.
7. Schmid, *Gesch. gr. Lit.* 1.5.2.2, 272'de iddia edildiği gibi: "ruh-atomu, sahip olduğu etkilerle, diğer niteliksiz atomlardan temelde farklı bir şeydir, monist madde teorisi ile bağdaşmaz."
8. 4.4.6 ve 5.1 (A105). Beyin de Theodoret versiyonunda (5.22, Diels, *Dox.* 391) aynı şekilde geçer. Fakat akıl yürütmeyi başa tahsis eden bu pasajlarda bunun için Stoacı bir terim olan ἡγεμονικόν kullanılmıştır.
9. Philoponus (*De an.* 35.12, A105) ruhun bölünmemiş olduğu ve birden fazla güce sahip olduğu ifadesini Demokritos'a atfeder ve düşüncenin duyumsama ile aynı olduğunu ve ikisinin de aynı δύναμις'den kaynaklandığını ilave eder.
10. Aet. 4.5.1 ve 5. Bu yaklaşımın Epikourosçuluktan bağımsız olduğunu değerlendirirken Demokritos'un Hippokrates'e yazdığı söylenen sahte mektup da ileri sürülebilir (Hippocr. *Ep.* 23, IX. 394 L.).
11. Arist. *De resp.* 471b30ff. *De Anima*'da geçen (404a9) benzer bir anlatımda hem Leukippos'u hem de Demokritos'u zikreder.
12. Aet. 2.7.4 (68A109). Geri kalan kısım Stobaeus'un fragman koleksiyonundan gelmektedir (DK'de 297) ve gerçek olması, söz konusu koleksiyonun büyük kısmı kadar muhtemeldir, en azından içerik anlamında.
13. Parmenides'in de cesetlerde belirli bir hassasiyet kaldığını öğrettiği hatırlanacaktır (s. 79 aşağısı).

14. Vlastos bunun Hippocratic Corpus'taki iki pasajda (*Ph. Rev.* 1945, 579, n. 11) tekrar geçtiğini belirtiyor.

15. ZN, 1120. Ruhun beden üzerindeki üstünlüğünde Havelock, *Preface to Plato,* 211, n. 3'te de eşit derecede doğru bir şekilde ısrar edilmiştir, öte yandan yazar gerçekliği diğerlerine göre daha da şüpheli olan bazı fragmanlarda da (özellikle 31) alıntı yapıyor. Yukarıdaki metinde zikredilenler 187, 37 ve 170'tir. Daha fazlası için bak. s. 379 ve fr.159 - s. 362, ayrıca Vlastos, *Ph. Rev.* 1945, 581f.'deki ifadelerle karşılaştırın.

**(11) Duyumsama**

1. Theophf. *Sens.* 63. Genellikle soyut olan bu kelime (duyumsama gücü veya yeteneği) atomculuğun materyalist bağlamı içinde somut hale gelir. Plato, *Theaet.* 152c'de kullanıldığı şekliyle farklı tercüme edilmiştir. Bu doktrin için ayrıca bak. Aet. 4.8.6 (67A30). Aristoteles tarafından da daha önce zikredilmiştir, *Metaph.* 1009b13.

2. Lucr. 2.434. Aristoteles'in de işaret ettiği gibi (*De Sensu,* 442a29) bu sadece Demokritos için değil, madde-dışı bir realiteye dair hiç bir kavramı olmayan bütün erken dönem *physiologi*si için de bir zorunluluktur. Fakat diğer düşünürlerin hiçbiri bu yaklaşımı Demokritos'un yaptığı kadar sonuç verici biçimde izlememiştir.

3. Parantez içindeki bu sayılar Theophr. *De Sensu*'daki bölümleri işaret ediyor.

4. Açıklamasında bazı boşlukla var gibi görünüyor. Atomik dizilime dayanan bir açıklamanın kolay olduğu acı bir içeceğin tatlıya dönüşmesi örneğinde bile Theophrastos bu olasılıklar arasında bir seçim yapmak zorunda kalmıştır çünkü Demokritos'ta buna dair bir ipucu bulamamıştır (*CP,* 6.7.2, A132).

5. Aetius'ta yer alan şüpheli biçimde kapsamlı bir katalogda (4.9.6, DK 28A47) onu bu açıklamayı yapan Empedokles ve Epikouros'un yanısıra Parmenides, Anaksagoras ve Herakleitos ile de aynı listede görüyoruz.

6. 98, 71. Kozmik girdap içinde tek tek atomlar ağırlık bakımından farklılıklar arz eder ve ağırlıkları, hiç boşlukları olmadığı için doğrudan boyutlarına bağlıdır. Bu bağlamda ağırlık sadece belirli bir yönde hareket etmek için daha büyük veya daha küçük bir eğilim anlamına gelir. Aynı şekilde bileşiklerin sertliği ve yumuşaklığı da sadece basınca direnç gösterme kapasitesi olarak tanımlanabilir. Fakat eğer Theophrastos haklıysa, bileşiklerden bahsederken, Demokritos bütün bunları duyumsanabilir özellikler olarak almış demektir; yani "ağır hissi veren" veya "yumuşak hissi veren" şeyler. (Baeumker bu hususa oldukça ayrıntılı olarak değiniyor, *Probl. d. Materie,* 92, n. 5, 93f.)

7. Yumuşak bir maddenin (örneğin kurşun) daha sert bir maddeden (demir) daha ağır olabileceği gerçeğini göz ardı etmemiştir, ama bunun bir, dahili boşlukların gruplaşması ve konumu meselesi olarak açıklamıştır (62). Kurşunda eşit hacimdeki demire göre daha fazla toplam masif madde vardır, fakat masif ve boş, cismin tamamı boyunca eşit bir şekilde dağılmıştır; demirin sert olmasının sebebi, daha büyük boşluklar boyunca düzensiz bir şekilde ortaya çıkan daha büyük yoğunluklu parçalara sahip olmasıdır. Daha fazla ayrıntı için bak. Sambursky, *Phys. World,* 120f., burada maddeyi katı durum ve kafes yapı gibi

modern terimlerle ele alıyor, ayrıca bak. von Fritz, *Philos. u. sprachl. Ausdr.* 20. Von Fritz burada Theophrastos'un sözlerini oldukça varsayımsal bir şekilde genişleterek bu açıklamayı anlamlı kılıyor.

8. Sext. *Math.* 7.135-6 (Democr. fr.9). bak. Galen, *De medic. empir.*, Democr. fr.125 ve Walzer baskısı, s. 113; aynı yazar, *De elem. sec. Hipp.* 1.2 (68A49), D.L. 9.72.
9. Arist. *De an.* 426a20, Simpl. a.g.e. 193.27. Ayrıca Bonitz, *Ind. Ar.* 175b48 ve Ross, *Arist. De an.* (1961), 276. Ayrıca *GC*, 316a1'de Aristoteles, Demokritos'a göre "renklerin mevcut olmadığını, bunun sadece (atomların) konumlarıyla ilgili bir mesele olduğunu" belirtir.

**Bireysel duyumsamalar ve nesneleri**

1. Bu hususta daha fazlası için bak. Alfieri, *Atom. Id.* 128.
2. Theophr. *Phys. ap.* Simpl. *Cael.* 564.24 (68A120); *De sen.* 65.
3. J. Hammer-Jensen, *Archiv.* 1910, 226; Arist. *GC*, 327a18.

**Görme ve renk**

1. bak. Diogenes hakkında söyledikleri, s. 366 yukarısı.
2. Bu da yine Empedokles'ten alınmıştır: bak. s. 202 vd. Bu derlemenin yazılma sebeplerinden biri de Empedokles'in gözden çıkan ateşle ilgili teorisini adil bir şekilde ele alma isteğidir.
3. Aristoteles ve Theophrastos burada aynı bilindik kelimeyi kullanırlar εἴδωλου, ama *Etym. Gen.* (Dem. fr.123)'e göre Demokritos kendine özgü δείκελου kelimesini tercih eder.
4. Arist. *De an.* 419a15. Mugler (*Rev. de. Philol.* 1959, 22, n. 3) bu ifadenin Alexander'ınki gibi eleştirileri (*De Sensu*, 28.18 ve *De an., scr. Min.* 138.20) önceden tahmin etmek niyetini taşıdığını söylüyor.
5. Bu gözlemleri Mugler'in *Rev. de. Philol.* 1959, s. 23ff.'deki makalesine borçluyum, burada Alexander ve diğerlerinden alınan pasajlar yer almaktadır. Onların takipçisi olarak Epikouros'un ismini zikretse de, görsel etkiler teorisinin sahibi olarak Alexander, Epikouros'tan ziyade Demokritos ile Leukippos'u görmektedir (*De Sensu*, s. 24 ve 26 Wendland).
6. 440a20. Bu kısım Mugler tarafından alıntılanmıştır, bununla birlikte sözü edilen teorinin, renklere dair atomik bir açıklama sunmasına rağmen, Theophrastos tarafından detaylı biçimde tasvir edilen Demokritos'un teorisinden farklı olduğunu da ekler.
7. *De Sensu*, 80. *Timaeus*'ta Platon sanki bizatihi λαμπρόν ifadesi beyaz ve kırmızı gibi diğer renklerle bileşikler oluşturan basit renklerden biriymiş gibi yazar. (68b λαμπρόν τε ἐρυθρῷ τε μειγνύμενον ξανθὰν γέγονεν.)
8. Bu pasajla ilgili zorluk , Dyroff'un da uzun zaman önce belirttiği gibi (*Demokritstud*, 179) bileşik renklerin nasıl olup da pratikte Demokritos'un onların bileşenleri olarak isimlendirdiği renklerin boyalarından oluşturulabileceğidir.
9. Renklerle ilgili Yunanca kelimelerin gerçek anlamını belirlemek herkesin bildiği gibi son derece zordur. Anlaşıldığı kadarıyla bu kelime (χλωρός) bazen içinde bir miktar sarı olan açık yeşil, bazen de sarı manasına geliyor. Bir yandan taze yapraklar, büyümekte olan mı-

sırlar ve zümrüt yeşili için kullanılırken, diğer yandan da bal, yumurta sarısı ve kum için kullanılıyor. Ayrıca genel anlamda soluk renk için de kullanıldığı gibi, zaman zaman genç veya taze gibi metaforik anlamlar da taşıyor.

10. Kranz'ın daha önce sözünü ettiğimiz makalesine ek olarak aşağıdaki kaynaklar da Demokritos'un ve diğer antik Yunan düşünürlerinin renk teorileri hakkında daha fazla bilgi arayanlar için yararlı olacaktır: Dyroff, *Demokritstodien*, 176-84 (*Exkurs, Zur Farbenleher des Demokrit*); W. Capelle, *Rh. Mus.* 1958; C. Prantl, *Aristoteles über die Farben*; W. Schultz, *Farbenempfindungssytem der Hellenen* (ayrıntılar kaynakçada).

**İşitme ve ses.**

1. Aet. 4.19.2-3 (*Dox.* 408; DK, 68A128).
2. *Ep.* 1-53. Ayrıca 52 ve 53'te Aetius'un özgün ifadeleriyle karşılaşıyoruz, burada daha karmaşık olan görüşün açık bir şekilde çürütülmesi söz konusu.
3. *De Sensu*, 56. Detaylar için bak. Stratton'ın çevirisi ve notları.

**Tatlar, lezzetler, kokular.**

1. Eleştirinin bu kısmı DK, A130'da bulunabilir. bak. Theophrastos'un *De Sensu*, s. 438f.'deki ifadeleri.
2. bak. Cornford, *Before and After Soctares*, 26. Burada deneyime yapılan gönderme bütünüyle naif ve yüzeysel bir biçim altında olduğu için bilhassa Sokrates-öncesi düşüncenin bir karakteristiğidir.

**İlave not: Demokritos'ta duyuların sayısı**

1. Alt bölümler 4 ve 5, DK, A115 ve 116.
2. LSJ sadece bir örnek alıntısı yapabiliyor ve bunu da yanlış tercüme ediyor (Arist. *Metaph.* 980a22, burada ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις elbette "duyularımızı kullanmaktan aldığımız zevk" anlamına gelmekte). Benim görebildiğim tek net örnek Plato, *Phoedrus*, 249b'dekidir.

**(12) Düşünce**

1. Burada "imge" (εἴδωλον) kelimesinin teknik bir terim olduğu ve bir nesne tarafından fırlatılan ve algılayıcı özneye doğru yol alan tamamen maddesel atom tabakaları manasına geldiği unutulmamalıdır.
2. μετά τὴν κρῆσιν. MS.'deki okumada κατὰ τὴν κίνησιν (Brieger, Nestle) ve κατὰ τὴν κρῆσιν (Schneider, Diels, DK) şeklinde düzeltilmiştir ancak Zeller, Philippson ve Alfieri burada değişiklik yapmayı gerekli görmemişler. Alfieri'ye göre bu "duyumsamanın heyecanını değiştirmek" anlamına gelmektedir. bak. ZN, 1129, n. 3; Philippson, *Gnomon*, 1930, 466; Alfieri, *At. Id.* 137.
3. Bu kelime Homeros tarafından kullanılır (*Il.* 23.698).
4. Arist. *De an.* 404a27, 404a9 (s. 430, n. 5'te alıntılanmıştır); *metaph.* 1009b12. Bu pasajlar atomcu bilgi teorisi ve genel atomcu yaklaşım hakkında daha fazla bilgi verecektir.

5. Parm. fr.16 ve Theophr. *Sens.* 3; Emped. frr.106 ve 108. bak. s. 79, 197 ve 207.
6. bak. *De an.* 427a21ff. "Erken dönem düşünürler düşünceyi ve duyumsamayı tanımladılar. Bütün bunlar düşünceyi tıpkı duyumsama gibi bedensel bir proses olarak kabul ettiler."

**(13) Bilgi teorisi**

1. "Daha sonraki yüzyıllarda bir problem olarak bile çok zor anlaşılabilen varoluş meselesine dair araştırmalar Parmenides'ten Aristoteles'e kadar Yunan filozoflarının başta gelen gayreti olmuştur. Öncelikle ve temel olarak varoluşu araştırdılar, varoluşu kavramaya dair insan yetenekleri ise ancak ikincil bir araştırma konusu olmuştur" (Weiss, *CQ*, 1938, 49 ve 52).
2. Luria, *Anfange d. gr. Denkens*, 144f.
3. İkincisi sadece Sextus, *Math.* 7.53 ve *Pyrrh. hyp.* 2.76 (DK, 11, 271)'den alınan iki pasajla bilinir. Ayrıca bak. ZN, 1369, n. 2.
4. Arist. *GC*, 325a23, s. 390'da tercüme edilmiştir.
5. Aynı husus *Math.* 8.184 ve 355'te tekrarlanmıştır ve maddeye dair burada alıntılanan fikre hiçbir şey eklememektedir.
6. Bu ifade eleştirel literatürde ünlü hale gelmiştir ve Langerbeck bunu yazdığı monografinin başlığı olarak seçmiştir.
7. Bu cümle burada dağılıyor ve muhtemelen bazı kelimler cümleden düşmüş ama anlamı konusunda kuşku yok. Duyular bize makroskobik dünyanın izlenimleri verir ama iş (sadece realitenin anlaşılmasının gerektiği) mikroskobik olanın anlaşılmasına gelince, devreye zeka girer.
8. Bu kişi hakkında çok az şey biliniyor. Bunun için bak. DK, 11, 250, *Dox.* 346 n., *RE*, v, 1150.
9. bak. bölüm: *(2) Atomların Genel Yapısı*, s. 307, dn. 3. Bu argümanda Ploutarkhos'un alıntı yapığı cümle çok da uygun görünmüyor.
10. *Pyrrh. hyp.* 1.14σταπτικὰς φωνὰς οἷον τὴν οὐδέν μᾶλλον' τὴν οὐδέν ὁρίζω.
11. *PA*, 665a30'da Aristoteles kansız hayvanların iç organları olmadığını söylüyor.
12. Alfieri, *L'atomo come principio intelligibile* bu hususta ilginç bilgiler içerir.
13. Aristoteles (*De sens.* 442a10) bu hususta Demokritos'u eleştirerek onun "yaygın duyumsanırları" (Aritoteles'in tek bir duyudan daha fazlasının nesnesi olduğuna inandığı şeyler gibi) özel nesneler olarak gördüğünü söylüyor.
14. George Herbert'ün yazdığı gibi:

    Camdan bakar bir adam
    Bakışı üstünde kalır camın
    Veya eğer isterse, geçer ötesine
    Ve işte o zaman görür cenneti

    Eğer içinden baktığımız cam duyumsanabilir dünya ise, o zaman buradaki cennetle Platonizme ulaşırız. Eğer camın yerine "atomları ve boşluğu" koyarsak o zamanda

Demokritosçuluğa. Eğer kullanılan kelime *gerçek* olsaydı o zaman her iki felsefeye de uyardı.

15. Aet. 4.8.10 (DK, 67A30, s. 451'de alıntılanmıştır). Fakat Kirk'ün varsayımı (KR, 422) da araştırmaya değerdir, yani "düşünce konusunda kinetik küresel atomların sebep olduğu kendiliğinden hareket mümkün görülebilir ve bu sav, görünüşte kendiliğinden ortaya çıkan düşünceleri açıklayabilir."

**(14) Biyoloji, fizyoloji, tıp**

1. Bu iki büyük çağdaş düşünür arasında gerçek bir buluşmanın gerçekleşmiş olması imkânsız değildir. Eğer orada ele alınan konulara dair pek çok ayrıntı veren Hippokratesçi tezlerin herhangi birinin yazarı oysa, Hippokrates Abdera'yı iyi biliyordu demektir.
2. Aelian'daki alıntıların gerçekliği hususunda bak. Wellman, *Arkheion*, 1929, 320.
3. Aslanlar, schol. *Il.* 11.554 (A156), baykuşlar *Etym. Genuin*, s.v. (fakat Aelian Demokritos'a göre aslanın gözleri açık doğduğunu söylüyor; bak. 149). Örümcekler için bak. (Aristoteles), *HA*, 623a31.
4. Bu inanç Yunanlı natüralistler arasında yaygındı ve Empedokles tarafından da savunulmuştur (s. 179 yukarısı; burada Demokritos'a yapılan atıf aynı pasajda karşımıza çıkıyor) ve daha sonra Aristoteles ile Theophrastos tarafından da müdafaa edilmiştir.
5. Theophr. 12 (11, 217 Wimmer), DK, 68A155b. bak. Löwenheim, *Wiss. Demokrits*, 162f.
6. Arist. *PA*, 665a30. (Bu sınıflandırmayı yapanın Demokritos olması ihtimali için bak. Löwenheim, a.g.e. 165)
7. Yeniden üreme ve kalıtımla ilgili antik Yunan teorilerine dair detaylı anlatımlar için Erna Lesky'nin *Die Zeugungs und Vererbungslehre der Antike und ihr Nachwirken* (1950) isimli eserine müracaat edebilirsiniz. Spermin kaynağı ile ilgili olarak üç ana tipte teoriden söz ediyor (s.4): (1) "Ensefalo-miyelojenik" teori, yani spermin beyin ve ilikten geldiği görüşü (ilk kez Alkmaion'da ortaya çıkar; ayrıca bak. s. 284; (2) "Panjenesis" teorisi, yani bedenin tüm kısımlarından geldiği görüşü; (3) "Hematojen" teorisi, yani kandan geldiği görüşü. Bu da Parmenides fr.18 ve Dig. Apoll. A24'te beşinci yüzyıla kadar götürülebilir ama bu fikrin gelişimi Aristoteles sayesinde olmuştur.
8. Plut. *Am. prol.* 495e, Demokritos fr.148. Aristoteles de aynı şeyi söylemiş ve göbek kordonunu bir kök olarak adlandırmıştır (*GA*, 745b25).
9. Demokritos için bak. Aet. 5.16.1 (A144). Bence bu onun, bebeğin rahim içinde besinini küçük etli bir çıkıntıdan emerek aldığına inananlar hakkında *GA* (745a19)'da yazdığı zaman Aristoteles'in aklından geçirdiği isim olduğunun yeterli bir kanıtını veriyor.
10. Bu teori Alkmaion'a kadar uzanıyor: bak. Rufis *ap.* Oribas. 3.156, DK 24A17. Demokritos'un Hipokratik yazılar üzerindeki etkisi tartışmalıdır. W. C. Greene bunu *Moira*, 268'de doğrular ama ayrıca Jaeger, *Diokles*, 54, n. 1'deki olumsuz ifadeleri de işaret eder.
11. Düşükler, Ael. *Nat. an.* 12.17 (A152), çoklu doğumlar, a.g.e. 16 (A151).
12. Arist. *GA*, 769b30. Bu kelimenin tekrar kullanımı Aristoteles'i oldukça fazla ilgilendiren bir konuydu. Bunu aktif element (sperm) bakımından bir başarısızlık olarak açıklamıştı, yani (dişi ebeveyn tarafından sağlanan) malzemedeki kusurların üstesinden gelmedeki başarısızlık.

13. Arist. *GA*, 747a29; Ael. 12.16 (A151). Hippocr. *De genit.* ve *De nat. pueri*'de işaret edilen bir kaç husus da yine yukarıdaki paragraf zemininde ele alınmıştır ve bunlar arasında bir karşılaştırma yapmak ilginç olabilir.
14. ?ῷα ἔγγεια olarak bitkiler (Anaksagoras ve Platon'da), Plut. *Phys.* 911d (DK, 59A116). Bunu en azından Epikourosçuların uysal bir şekilde kabul etmedikleri bellidir: "Stoacılar ve Epikourosçular bitkilerin canlı olmadığını söylerler, çünkü onlara göre ruh bazen bir tesir veya arzu prensibi, bazen de hatta düşünce prensibidir, ama bitkiler mekanik olarak eyleme sevk edilir, ruh tarafından değil" (Aet. 5.26.3).
15. *Ant. Medizin*, 144f. Ölüm anında sıcak, taze ekmekten çıkan buharı içine çekmek suretiyle üç gün boyunca kendisini hayatta tuttuğuna dair öykü, onun öğretisindeki bir şeyin yansıtılması da olabilir (D.L. 9.43'te karşımıza çıkan bu hikâye *Anon. Lond.* sütun 37, satır 34ff.'de daha eksiksiz bir versiyonla aktarılmıştır.) Hayvanların kokularla beslenebildikleri de Pythagorasçı bir inançtı (bak. *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s 314, dn. 263).
16. Veya felç. bak. fr.32, burada DK'nin notundaki değişiklikler de verilmiştir.
17. Demokritos da müziğin şifa verici etkisini methederek kendi döneminin yaygın bir inancını takip etmiş olabilir. Aulus Gellius (4.13) onun kitaplarından birinde, doğru ve yetenekli bir şekilde kaval çalmanın yılan ısırıkları ve diğer pek çok patolojik durum için bir tedavi olabileceğine dair bir pasaj bulduğunu iddia eder. Diels bu pasajı, Bolus'un büyücülükle ilgili yazılarına ait olduğu için reddeder, ancak farklı düşünenler de olmuştur, bak. Delatte, *Conceptions*, 74-6. Demokritos'un felsefesi elbette bugün batıl inanç olarak isimlendirmemiz gereken hususlarda da kendisine bir yer bulmuştur.

**(15) İnsan ve kozmos: Yaşamın kökeni**

1. Lobeck'te, *Aglaoph.* 921ff. ve Bouche-Leclerq, 921ff. ve Bouche-Leclerq, *L'Astrol. Grecque*, 77 n.1'de bazı örnekler vardır.
2. *Phys.* 252b26 εἰ γὰρ ἐν μικρῷ κόσμῳ γίγνεται, καὶ μεγάλῳ. Bu argümana göre kozmosun bir zaman diliminde dinlenme halinde, bir diğerinde hareket halinde olması makul kabul edilebilirdi, tıpkı bir hayvanın kendisini hareket halinden dinlenmeye çekmesi gibi. Fakat elbette bu, Demokritos'un onaylayacağı bir analoji olmazdı.
3. David, *Prol.* 38.14 (Democr. fr.34). Bu hem insanın hem de evrenin üç taraflı yapısına dayanır, bunların her birinde bir yöneten, bir yönetilen, bir de yönetilen artı yöneten kısım vardır.
4. bak. referanslarıyla birlikte Kerschensteiner, *Kosmos*, 173 f.
5. Aet. 2.3.2 (67A22) Λεὐκιτητος ὅε καὶ Δημόκριτος καὶ Ἐπίκουρος οὔτ' ἔμψυχον οὑτε προνίᾳ διοικεῖσθαι (Lactantus, *Inst. div.* 7.7.9, 68,A139).
6. DK, 68A139'da toplanan Censorinus, Aetius ve Lactantius pasajlarına bakınız.

**(16) Kültür, dil ve sanatlar**

1. Hans Herter, *Die kulturhist. Theorie d. hipp. Schriftu. d. alten Medicin (Maia, 1963)* isimli çalışma bunun Demokritos ile olan bağlantısı konusunda duyarlı ve ihtiyatlıdır.

2. Guthrie, *In the Beginning*, bl. 4-6, özellikle bl. 5 ve bl.6'nın başlangıcı, ve s.141, n.9'daki referanslarına bakınız. İnsan toplumunun evrimsel teorilerine dair daha ayrıntılı çalışmalar bu eserin bir sonraki cildi için daha uygun olacaktır.
3. ἀποκρῖναι. Bu kelime Vlastos (*Philos, Rev.* 1946, 54) ve Lammli'nin eserinde (*Chaos zum Kosmos*, n. 673) işaret edildiği gibi Anaksagoras'ı hatırlatmaktadır; ama Lammli'nin varsaydığı gibi "auffallif" ve "unverstandlich" manasına da gelmesi zordur.
4. Hoffman'ın buradaki yorumuna katılmıyorum (Untersteiner tarafından onaylanmıştır, *Sophist*, 74, n.47).
5. Bu kelimenin tanrıları memnun eden süs, saygı gösterisi veya hediye gibi anlamlara gelmesi mümkündür ve insanların tanrılara tahsis ettikleri isimlerin de onların onuruna verilmiş olması makuldür. Öte yandan burada sunulan imge veya sembollerin, özellikle diğer iki pasajla karşılaştırdığımızda Demokritos'a atfedildiğine dair bir ifadenin olmadığı da bellidir.
6. Yani tıpkı zaman konusunda olduğu gibi, bu hususta söylediğim şey de doğru kabul edilirse (s. 392 yukarısı).
7. Fr.145, Plut. *De puer. educ.* 81 a.
8. Neticede Olympiodorus'un söylediklerinden ne kadar az kesin şey çıkarılabileceğini vurgulamak gerekiyor. Öte yandan *Metaph.* 985b4ff.'deki pasajdan atomcuların bir taraftan bazı harfler, heceler ve kelimelerden bir takım çok açık analojiler çıkarırken diğer yandan da aynı şeyi atomlar, atom kompleksleri ve fiziksel bütünler için yaptıklarını görüyoruz. Frank (*Platon u. d. sog. Pyth.* 170) lisan ile realite arasındaki bağlantıya dair bazı çok uzak noktalara ulaşan neticeler çıkarıyor. Referans için bak. Alfieri'nin frr.26 ve 142 (*Atomisti*, 210-12, 237f.) ve Spoerri, *Spathell. Beriches*, 134-43'deki notları. Özellikle Steinthal, *Gesch, d. Sprachwiss. b. d. Gr. u. Röm. I* ve *N.Jbb.*1910'daki Diels'in notlarına bakınız.
9. γλῶσσαι. Aristoteles bunların özellikle destansı şiirler için uygun olduğunu söyler (*Poet.* 1459a9).
10. bak. Democritus frr.17, 18, 21. Aristoteles de Homeros'tan alıntı yapar (s.348, dn. 3 yukarısı).
11. ZN, 1164. Bu konuyu Demokritos'un genel kapsamda psikoloji anlayışına dair satırlarına dayanarak açıklamak üzere yapılan bir girişimin daha detaylı bilgileri için bak. Delatte, *Conceptions*, 28-79. Bununla birlikte onun, Rohde'un bu meseleyi altıncı duyu ile bir tutma şeklindeki yaklaşımını kabul etmesini doğru bulmuyorum, aynı şekilde şiirsel ilhamı fr.11'deki γνησίῃ γνώμῃ ile bir tutması da yanlıştır. (bak. s. 348 aşağısı vd.)

**(17) Din ve hurafe**

1. Sextus, *Math.* 9. 24 ve 19; Catrares, *Hermipp.* 26.13 Kroll-Viereck; Clem. *Strom.* 2.383.25 St. (fr. 166 ve A75,78,79 DK)
2. Bu cümlenin diğer bir olası açıklaması için bak. s. 371, dn. 10.
3. Clem. Alex. *Protr.* 2.52.36 Stahlin. Metnin durumu ZN, 1158, n.4'te DK.'de olduğundan daha iyi belirtilmiştir. Ayrıca bakınız Vlatos, *Ph. R.*

4. Bazen frr.877 ve 941'de olduğu gibi αἰθηρ kelimesini kullanıyor. *Tro.* 884ff. (s. 299 yukarısı) açıkça havayı kasteder. bak. ayrıca *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 1*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2003: s. 130
5. Bu husus Zeller, ZN, 1121-3'te gayet iyi açıklanmıştır.
6. 1. 12. 29: "tum imagines earumque circiitus in deorum numero refert, rum illam naturam quae imagines fundat ac mittat." Alfieri (*Atomisti*, 110, n. 268) "circuitus"un "dış çizgiler" manasına geldiğini düşünüyor.(August. *ad dioscorum ep.* 118.28; Usener, *Epicurea*, s. 237).
7. *Il.* 5.445 ff., Apollo Aeneas'ı savaştan çıkarır ve yerine bir εἴδωλον bırakır; *Od.* 4.796ff., Athena Penelope'ye bir kızkardeşinin bir εἴδωλον'sini gönderir ki bu şey kapalı kapılardan geçer ve ona uykusunda görünür, tıpkı bir tanrının yapabileceği gibi; *Od.* 11.601ff., Herakles'in Hades'teki εἴδωλον'sü Olimpos'ta tanrıların arasında katılan kahramanın kendisi ile tezattır.
8. Aziz Augustine'nin bu hususta, Cicero'nun Epikourosçu sözlerinin haricinde söyleyeceği çok şey yoktur, ancak bu ifadesini alıntılamak değerli olabilir (*ep.* 118 *ad Dioscorum*, bak. Usener, *Epicurea*, s. 237): Demokritos "qui deos esse arbitraretur imagines, quae de solidis corporibus fluerent solidaeque ipsae non essent."
9. Demokritos'un, telolojisini sistematik bir bütün haline getirip getirmediğine karar verirken Cicero'nun *De nat. deor.* 1.12.29'unda geçen Epikourosçu eleştirileri kanıt olarak göstermenin pek akıllıca olacağını düşünmüyorum.
10. Plut. *Qu. conv.* 682f (A77). "En azından" diye ekler konuşmacı, "bence onun aklından geçen bunun gibi bir şey olmalı, ancak kendisini mucizevi ve şatafatlı bir şekilde ifade ediyor."

**(18) Mantık ve matematik**

1. Περὶ λογικῶν ἢ κανὼν α β γ D.L. 9. 47; DK, A33, V1,3.
2. bak. Frank, *Platon u. d. sog. Pyth.* 81 ve n. 205.
3. Fr.14, bak. s. 354 yukarısı. Diğer uzmanların da belirtiği gibi bunun çoğulu da bazen kullanılmıştır, çünkü bu çalışma birden fazla kitapta yer alıyor.
4. Sext. *Math.* 8.327, bak. fr. 10bDK.
5. "Aristoteles erklart auch Demokrit für den ersten, der in die Philosophie eine streng logische. Definition der Begriffe eingeführt habe" (Frank, a.g.e. 362, n. 205).
6. bak. Alex. a.g.e. Demokritos'un sıcak ve soğuğu nasıl tanımladığını Theophrastos'tan öğreniyoruz. (s. 339 aşağısı vd.)
7. DK, A33, tetralogiler (dört oyunluk seriler) VII-IX. Bunların içinde geometri, sayılar, bir küreyle bir dairenin temas etmesi, oransız hatlar ve atomlarla ilgili çalışmalar bulunmaktadır.
8. Fiziksel atomculuk anlayışına rağmen Demokritos'un matematiksel bölünebilirliğe *ad infinitum* yine de inandığı görüşü bazı uzmanlar tarafından halen müdafaa edilmektedir, örneğin A. Wasserstein, *JHS*, 1963, 189 ve Vlatos.

9. Çeşitli tartışmalara yol açan bu ve başka matematiksel hususlar arasında Luria'nın *Infinitesimaltheorie*'sindeki sunumu özellikle ikna edicidir.
10. Demokritos'un Protagoras'ın görüşlerin çürüttüğü, Tannery'den beri neredeyse herkesin hemfikir olduğu bir durumdur (*La Geom. Grecque*, 123). Onun görüşünü benimseyenler arasında Vogt, Philippson, Heath ve Luria sayılabilir.
11. περὶ διαφορῆς γνὼμης ἢ περὶ ψαύσιος κὺκλου καὶ σφαίρης. Cobet γνώμονος kelimesini, Heath ise (Mau, *Probl. des Infinites*, 21'de savunulur) γωνίης kelimesini önermiştir.
12. Arist. *De Caelo*, 303a 20, 271 b 10. Her iki pasajda da aynı şey söylenir ve ilkinde Leukippos ile Demokritos'a isimleri zikredilerek hücumda bulunulur. bak. ek kısım ve aynı bağlamdaki diğer pasajlar için Luria, a.g.e. 126ff.
13. Luria'nın dediği gibi (a.g.e. 121) Protagoras'ın dayandığı duyular bile bize, bir çizim ne kadar belirginse tanjantın daireyle temas halinde olduğu mesafenin o kadar kısa olduğunu gösterebilirler.
14. Burada kullanılan Yunanca biraz özensiz gibi görünüyor. τμὴματα kelimesi ilk ortaya çıkışında, açık bir şekilde, koninin kesildiği iki parçayı işaret ediyor; zaten ancak bu şekilde yüzeylerinden söz edilebilir. Diğer yandan yüzeylerinin eşitliği hiç bir şekilde parçaların eşitliğini içermez, zira söz konusu bölme eylemi koninin dibinden tepesine kadar herhangi bir yerinde gerçekleştirilebilir. Dolayısıyla buradaki kelime "parçaların çapı" veya "çap bakımından eşit" demenin bir tür kısaltması olmalıdır.
15. Sambursky, *Phys. World*, 153, ve Mau, *Problem*, 22.
16. Π. τῶν μαθ. ἐπιχειρ. Heib. 11, 430, ayrıca DK tarafından fr.155, cilt 2, 174 ve Luria, a.g.e. 142'de alıntılanmıştır.
17. Sambursky, a.g.e. 152f.; Frank, 350, n. 120; Luria, 142; Heath, *HGM*, 1, 179f.

**(19) Etik ve politik düşünce**

1. bak. Wellman, detaylar için *RE*, v, 134.
2. Rohde, *Psykhe*, 408, n. 103; Schmid, *Gesch. gr. Lit.* 1.5.2.2, 276. Schmid'in iddiası için söylenecek çok şey olduğunu sanmıyorum.
3. Bunun 1920 ile olan çelişmesi ZN, 1140, n.1 (bl. 1146, n.8, 1157)'de, 1935 ile olan ise DK, 11, 153ff.'de özetlenmiştir. Daha yakın zamana ait çalışmalardan biri de Z. Stewart, *HSCP*, 1958, 179'dur.
4. Eur. fr.1024N., Men. fr.218 Kock, 1, Cor. 15. 33.
5. *Tranqu. an.* 13. 1, *De ira* 3, 6.3. bak. DK'deki fr. 3 ve dipnot.
6. ἐρωτικὴν μέμψιν ἢ ἀγαπωμένη λύει ifadesi kelime anlamıyla alındığında daha ziyade şöyle olur; "cinsel arzuyla ilgili suçlamayı aklamak." DK'nin bunu neden "nicht verstandlich" olarak aldığını veya neden bütün editörlerin ἀγαπωμένη kelimesinin bozulmuş olduğunu varsaydıklarını anlamış değilim. Eğer bu söylem gerçekse, ἔρως-ἀγαπωμένη antitezinin en erken ortaya çıkışı olmalıdır.

7. Daha önceki fikirler için bak. özellikle ZN, 1153 ve Nestle'ın 1154-7'ye dair tartışmasının özeti, Dyroff, 127f.; Bailey, 522; Alfieri, *At. Id.* 139ff.; Scmid, *Gesch. gr. Lit.* 1.5.2.2,277f. ve bunlarda verilen diğer referanslar.
8. Diğerleri şunlardır; π. ἀνδραγαθίας ἡ ἀρετῆς, Ἀμαλθείης κέρας ve ὑπομνήματα ἠθικά. Sonuncusu bir özdeyişler derlemesi de olabilir. Clement (bak. fr.4) bir π. τέλους'den bahseder.
9. bak. ayrıca Cic. *Fin.* 5. 29, 87-8: "Demokritos mutluluğun tabiatın bilinmesinde yattığını varsaymış olsa bile (*rerum cognitione*) bilimsel çalışmalarını kendisine zihin huzuru vermesini sağlayacak şekilde tasarlamıştır."
10. A167, 169 ve frr.4,215.
11. Vlastos (*Ph. Rev.* 1945, 579, n. 7) bunu "Aristotelesçi" manasında alıyor ve buradaki kelimeyi sadece νόσος'un eşanlamlısı olarak kabul ediyor.
12. Theophr. *Sens.* 60, 63, 64. Bkız. s. 338 yukarısı.
13. Sext. *Math.* 7. 140. bak. s. 354 yukarısı. Fr.4'de (188) bununla bağlantılı olmalıdır, nitekim burada zevk ve bunun karşıtının faydalı olanla bunun tersi olanın işaretleri olduğu söylenir. bak. Alfieri, *Atomisti*, 254, n. 640.
14. Fr.189. Eğer bu kısım gerçekse, etik kaidelerinde Demokritos'un zaman zaman sıradan insanın seviyesinden konuşma yolunu seçtiği ve atom teorisinin gereksinimlerine çok da titiz bir şekilde bağlı kalmadığı varsayılabilir, zira bu teoriye göre hiçbir şey, hatta bir tanrı bile ἀθάνατον değildi. bak. s. 336, 368 yukarısı vd.
15. Bu kelimeyle ilgili bir tartışma için bak. C.E. von *Erffa,* 1937.
16. Critias fr.25 DK.
17. Fr.242. Aynı görüş Stobaeus'ta da Critias'tan alındığı şekliyle alıntılanmışur (fr.9 DK).
18. Fr.265. Burada metnin gerçek olduğunu varsaymamızı haklı gösteren bireysel bir ton var, ama eğer öyleyse, o zaman Calliclean, fr.267'de geçen ifade (bak. Plato, *Gorg.* 483d) ya yanlış bir atıftır veya Demokritos tarafından polemikli bir şekilde ve ahlaki yönden üstün olma manasında kullanılmıştır.
19. Kanun yapıcının tehdit etmekten ziyade ikna etmek şeklindeki vazifesi benzer şekilde Platon tarafından *Laws* (890b-d)'de de vurgulanır.
20. Hristiyan Epiphanius (dördüncü yüzyıl) sapkın düşünceleri çürütmeye dair çalışmasında aşırı antinomik (Eski Ahit'in ahlaki kanunlarının Yeni Ahit'te ortaya konulan doktrinlerle değiştirildiğine inanmak) gibi görünen bir konumu Demokritos'a yakıştırır (3,2,9, DK 68A166): "Demokritos kanunların kötü bir gereç olduğunu ve akıllı insanın onlara uymaması, özgürlük içinde yaşaması gerektiğini söylemiştir." Oysa bu tam bir yanlış anlamadır (bak. ZN, 1149, n. 4; Alfieri, *Atomisti*, 177, n. 452; *At. Id.* 203, n. 1) ve belki de kaynağını Demokritos'un kanunları mutlak bir geçerlilik içinde görmeyişinden ve kanunların kötü eylemlerin gizliden gizliye yapılmasını önleyemeyeceği inancında ısrar edişinden almaktadır.

21. Gilbert, *Gr. Religionsphil.* 457-78; von Frtiz, *Philos. und sprachl. Ausdr.* 32f.; Vlastos *Ph. Rev.* 1945 ve 1946. bak. ayrıca Alfieri, *Atom. Id.* 196f.

22. Fr. 33: ἡ φύσις καὶ ἡ διδαχὴ παραπλήσιό ἐστι, καὶ γὰρ ἡ διδαχὴ μεταρυσμοί τὸν ἀνθρώπου, μεταρυσμοϋσα δὲ φυσιοποιεῖ. Burada fiziksel terminoloji ile olan paralelliği ancak Yunanca verebiliyor. bak. A132'deki ἀνάγκη τὰ σχήματα μεταρρυθμίζεσθαι.

23. Fr. 197 (ῥυαμοῦνται).

24. *Ph. Rev.* 1946, 55, n. 10. Burada iki fragmandan, 57 ve 61'den alıntı yapıyor. Ancak 31'de kullanılan kelime τρόπος alışkanlık veya karakter manasında herkes tarafından çok iyi bilinen bir ifade olduğu için bunu kullanmak suretiyle Demokritos'un τροπή ifadesine dair kendi teknik algısını kullandığını varsaymak saçmadır. 57'deki kısım ἦθεος εὐτερπίη şeklindedir. Vlastos da γνώμης κακοθιγίη ifadesinde (fr.223) son üç atomik farklılığı, yani διαθιγή'yı görüyor. Fakat bu türevsel okuma hiçbir şekilde kesin değildir.

25. Von Fritz, a.g.e. 35; Vlastos, *Ph. Rev.* 1945, 582- 4. Bu fragmandaki μεταπίπτει ile bilgimizin nesnesinin sahip olduğu dengesizlik karşılaştırılabilir μεταπίπτον κατά τε σώματος διαθήκην καὶ τῶν ἐπεισιόντων καὶ τῶν ἀντιστηριζόντων (fr.9). Bu fiille ilgili olarak bak. Dyroff, *Demokritstudien,* 84, n. 2.

**(20) Sonuç**

1. Bu konulara dair kapsamlı okumalar yaptığımı veya onları tamamen anladığını iddia edemem; fakat aydınlatıcı bulduklarım arasında Toulmin ve Goodfield'in *Architecture of Matter* (özellikle yararlı kaynakçaları vardır), van Melsen'ın *From Atomos to Atom,* von Weizsäcker'ın *World View of Physics*'i ile Werber Heisenberg'in çeşitli yazıları bulunuyor (*Philosophical Problems of Nuclear Science, The Physicist's Conception of Nature* ve Born, Schrödinger ve Auger'le birlikte katıldığı *On Modern Physics* sempozyumu).

2. Örn. M. Capek, *J. of Philos.* 1960, 292.

3. Von Weizsäcker, *World View,* 38f., *Relevance of Science,* 61f.; Toulmin, *Architecture of Matter,* 72; Popper, *Conj. And Ref.* 79-81.

4. Bunlar ayrıca yerleşmiş ortodoksluğun muhalefetine karşı koruma da sağlıyor, tıpkı Osiander'in *De revolutionibus*'a yazdığı önsözdeki Kopernik teorisinin enstrümantalist yorumu gibi (Popper, a.g.e. 38'de alıntılanmıştır).

5. *Philos. of Physics,* 50, 68, 69.

6. Toulmin, a.g.e. 58f. Eudoxus için bak. Popper, a.g.e. 99, n. 6.

7. Von Weizsäcker, *World View,* 38.

8. bak. Toulmin, a.g.e., indeksteki "maddenin süreklilik teorileri" ve s. 246'da vardığı sonuç: "Gündelik yaşam düzeyinde atomculuk ve süreklilik teorisi birbirine rakip olarak ortaya çıkmıştır; moleküler seviyede kendilerine mahsus sorumlulukları olan partnerler şeklinde bölünmüşlerdir; elektronik seviyede ise tek bir birleşik teori halinde kaynaşmışlardır."

9. Sambursky, *Physics of Stoics,* 44. Ayrıca bak. aynı yazarın *Antik Yunan'da Atomculuk Teorisine*

*Karşı Süreklilik Teorisi* başlıklı yazısı, *Scientia*, 1961.

10. Bu belki de kaçınılmazdı. "*Salt* atomistik bir teorinin dahili mantığı içinde, organizasyon ve yönlendirilmiş aktivitenin problemlerini çözmekten zorunlu olarak mahrum olan bir şey vardır" (Toulmin, a.g.e. 64).
11. Toulmin, a.g.e. 166'da alıntılanmıştır. Descartes ve La Mettrie hakkında ayrıca bak. K. Gunderson'ın makalesi, *Philosophy*, 1964.
12. Bu nokta Popper tarafından çok iyi ifade edilir (a.g.e. 82): "Bu felsefe fizikteki bütün gelişmelerin temeli olarak kalmış ve tüm *rölativist* ve *pozitivist* eğilimlerle çatışmaya devam edip durmuştur."
13. bak. Toulmin, a.g.e. 175'den yapılan alıntı.

**Ek: Bölünemezlik ve atomlar**

1. Popper de *Conj. and Ref.* 83'te aynı fikirdedir; aslında bu bize Demokritos'un argümanlarının önce Hammer-Jensen, a.g.e 211ff.'de yeniden gündeme getirildiğini sık sık kanıtlıyor. Ayrıca bak. Alfieri, *Atom. Id.* 57, Luria, a.g.e. 129f., 135. Bu konuda Mau, a.g.e. 25f.'de bazı kuşkular dile getirilmiştir.
2. Burada daha ziyade Melissos'u göz önünde bulundurmuş oldukları düşünülebilir. Atomların belirli bir yükü vardır ve Melissos şöyle demiştir (fr.9): "εἰ ἔχοι πάχος (sc. τὸ ὄν) ἔχοι ἐν μόρια." Fakat ona saygı duyanların, takipçilerinden ziyade Parmenides olduğunu daha önce görmüştük. Atomların parçalara sahip olduklarını varsayarak Melissos'un karşısına çıkamazlardı, zira o zaman bu parçaların birer büyüklüğü olmak zorundaydı.
3. Muhtemelen şu ifadesindeki zeminde, bunu yapmamakta kendini mazur görmüştür: "wenn wir in dieser Frage von Aristoteles abweichen, dann wagen wir uns auf das Gebeit der reinen Konjektur" (s. 24) ki en azından bunu söyleme cesareti göstermiş olması bir erdemdir.
4. Zeller, ZN, 1068, n. 1'de bu referansa zaten dikkat çekilmişti.
5. Simplikios'un Aristoteles'in *Phys.* 203b1'de geçen μεγέθει κατὰ μόρια καὶ σχήματι διαφέρον şeklindeki sözlerini yanlış anlamış olması bana ciddi bir olasılık gibi geliyor, zira burada atomlara, yine atomlar *olan* "niceliksel olarak bölünmüş" parçalardan meydana gelmiş ortak bir madde diye değil de, teker teker atıfta bulunulmakta. Dolayısıyla μόρια μὲν ἔχειν καὶ μέγεθος şeklindeki ifadesi bu pasajın bir yankısı olabilir.
6. Von Weizsäcker, *Relevance of Science*, 62.

# DİZİN


A

Acragas 128, 129, 133, 134, 427, 465

ad hominem 98

Aelianus 205, 212, 359, 360

Aeschylus 72, 76, 138, 463

Aidoneus 136, 138, 139

aither 72, 73, 75, 155, 170, 171, 173, 174, 175, 219, 220, 241, 247, 263, 267, 369, 473

Alcibiades 89, 429

Alfieri 279, 330, 337, 347, 388, 391, 418, 484, 485, 487, 488, 489, 490, 495, 496, 497, 500, 502, 503, 504

Alkmaion 134, 203, 204, 256, 257, 261, 283, 285, 297, 330, 335, 343, 360, 361, 408, 432, 433, 454, 498

Ameinias 22

Anaksagoras 8, 21, 30, 73, 78, 87, 106, 115, 116, 117, 119, 127, 137, 158, 162, 168, 174, 178, 184, 205, 218, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 272, 273, 274, 275, 277, 278, 280, 282, 284, 285, 287, 289, 290, 291, 292, 293, 297, 298, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 311, 312, 316, 318, 319, 321, 325, 326, 327, 328, 330, 335, 343, 344, 354, 360, 361, 364, 383, 384, 386, 416, 423, 426, 428, 429, 439, 441, 446, 447, 454, 456, 458, 460, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 483, 484, 487, 489, 490, 491, 492, 494, 498, 499

Anaksimander 47, 50, 53, 54, 72, 75, 76, 77, 87, 97, 119, 137, 157, 160, 166, 168, 242, 243, 244, 245, 273, 274, 276, 278, 280, 282, 286, 293, 294, 363, 428, 438, 442, 443, 451, 452, 477, 479, 480, 482, 491

Ananke 51, 52, 53, 60, 61, 75, 82, 83, 107, 108, 152, 154, 414, 464

antropomorfik 159, 363, 368, 465

Apollodorus 89, 127, 428, 429, 468, 476, 485

Apollonialı Diogenes 116, 120, 251, 260, 279, 281, 282, 284, 285, 286, 302, 335, 363, 384, 425, 475

Aristeas 30, 337

Aristofanes 72

Aristophanes 22, 182, 185, 208, 251, 260, 277, 279, 280, 283, 287, 296, 299, 300, 302, 445, 450, 478, 479, 481, 482, 492

Aristoteles 15, 16, 17, 22, 36, 46, 47, 53, 57, 62, 63, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 78, 79, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 106, 110, 111, 112, 113, 114, 118, 120, 127, 131, 132, 136, 137, 140, 142, 143, 144, 146, 148, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 159, 160, 161, 163, 164, 165, 167, 170, 171, 172, 173, 178, 179, 180, 181, 182, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 193, 194, 195, 197, 198, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 210, 211, 220, 221, 223, 225, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 239, 240, 241, 243, 245, 250, 251, 253, 255, 257, 258, 261, 262, 264, 265, 266, 269, 271, 276, 279, 283, 285, 286, 287, 288, 291, 293, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 304, 305, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 318, 321, 322, 323, 324, 325, 327, 328, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 346, 348,

349, 350, 351, 352, 354, 355, 356, 357, 359, 360, 362, 371, 372, 373, 375, 377, 383, 386, 387, 388, 389, 391, 393, 394, 396, 399, 401, 402, 404, 407, 413, 415, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 426, 428, 429, 430, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 444, 446, 447, 449, 450, 453, 454, 455, 456, 457, 459, 460, 464, 465, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 474, 475, 476, 477, 479, 480, 481, 482, 483, 485, 486, 487, 488, 490, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 500, 501, 504
Arınmalar 7, 124, 125, 126, 129, 131, 132, 133, 134, 149, 161, 195, 200, 207, 209, 461
Arkhelaos 172, 225, 254, 326, 364, 478
Asclepius 130, 430
asylon 60
asylum 60

B
Bakûs 126
Beare 204, 392, 457, 459, 460, 476, 482
Benjamin Farrington 195
Bergk 51, 400, 440, 462
Büyük Dünya Düzeni 302, 303, 336
Büyük Panathenaea 21, 94

C
Callias 89
Canons 353, 371
chthonian 76, 128
Cicero 16, 74, 257, 301, 302, 304, 314, 336, 349, 367, 369, 371, 404, 414, 482, 487, 500
Clouds 185, 277, 299, 475, 479, 492
Cornford 33, 39, 40, 44, 45, 48, 51, 55, 56, 59, 64, 65, 66, 71, 92, 93, 147, 169, 195, 232, 234, 236, 254, 393, 398, 408, 411, 412, 413, 419, 427, 437, 440, 454, 456, 460, 462, 471, 472, 475, 477, 496
Coxon 56, 65, 71, 393
Croton 129, 283, 467

D
De anima 153, 155, 186, 493
De caelo 69, 73, 88, 114, 144, 158, 161, 162, 163, 192, 233, 241, 243, 263, 305, 308, 310, 313, 314, 333, 386, 412, 422, 432, 437, 439, 440, 442, 445, 447, 449, 450, 468, 469, 473, 475, 488, 489, 490, 491, 501
De Carnibus 361, 453
De Causis Plantation 344
De curiosite 204
De Curiosite 204
De flatibus 281, 299
Demokritos 2, 3, 8, 9, 11, 21, 50, 80, 106, 116, 117, 142, 156, 178, 194, 196, 206, 225, 226, 250, 251, 258, 263, 264, 265, 271, 274, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 284, 286, 294, 295, 296, 299, 301, 302, 303, 304, 305, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 386, 387, 388, 389, 392, 394, 395, 399, 403, 429, 433, 434, 447, 452, 454, 458, 468, 473, 479, 480, 482, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504
De partibus animalium 186
Descartes 37, 149, 311, 383, 395, 433, 504
De Sensu 78, 143, 151, 184, 196, 197, 199, 202, 203, 204, 205, 206, 295, 296, 343, 345, 348, 414, 426, 434,

435, 437, 439, 446, 452, 457, 458, 461, 476, 479, 480, 482, 483, 494, 495, 496
Devlet 208, 337
Diels 13, 15, 16, 17, 23, 27, 28, 30, 32, 33, 38, 43, 44, 48, 51, 55, 59, 64, 65, 73, 125, 126, 138, 139, 146, 151, 347, 375, 391, 394, 404, 405, 406, 410, 413, 414, 415, 423, 424, 426, 428, 430, 431, 434, 435, 437, 446, 448, 449, 451, 452, 454, 455, 458, 460, 461, 462, 465, 470, 472, 478, 480, 481, 482, 484, 488, 491, 493, 496, 499, 500
diké 276, 478
dikotomi 85, 351, 419
Diodoros 172, 185, 224, 259, 261, 364
Diodorus 72, 280, 364, 420, 429, 448, 452, 485
Diopeithes 224
Dodds 125, 394, 406, 427, 464, 470
Doğa Üzerine 35, 90, 124, 125, 126, 133, 134, 135, 144, 287, 288
doksografi 15, 72, 78, 272

E

E. Bignone 126
Einstein 62, 411
Eleacı Palamedes 91
Empedokles 6, 11, 12, 21, 72, 76, 78, 79, 80, 87, 88, 90, 106, 108, 109, 115, 116, 117, 119, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 226, 227, 230, 233, 235, 239, 240, 241, 243, 247, 248, 251, 252, 253, 255, 256, 257, 261, 263, 264, 266, 270, 274, 277, 278, 279, 281, 282, 283, 284, 290, 291, 292, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 306, 311, 318, 319, 321, 327, 331, 339, 343, 344, 349, 352, 360, 361, 363, 364, 372, 391, 392, 394, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 413, 416, 418, 419, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 470, 472, 473, 475, 476, 479, 480, 487, 494, 495, 497
Enna 128
Ephiahes 128
Epikouros 185, 217, 261, 274, 301, 308, 313, 314, 332, 334, 335, 344, 347, 363, 377, 434, 458, 484, 486, 487, 488, 492, 494, 495
Epikuros 217, 261, 274, 301, 308, 313, 314, 332, 334, 335, 344, 347, 363, 377, 434, 458, 484, 486, 487, 488, 492, 494, 495
Epimenides 30, 38, 128, 208, 337
Ermeni David 362
Er miti 337
Eudemus 95, 159, 164, 286, 324, 420, 438, 470
Euripides 8, 36, 76, 127, 139, 219, 220, 225, 251, 252, 260, 261, 277, 279, 280, 299, 368, 369, 376, 466, 476, 478, 481
Eusebius 16, 225, 259, 308, 428

F

floruit 21, 89, 127, 418, 428
Frankel 26, 27, 33, 51, 52, 55, 65, 66, 68, 71, 94, 96, 97, 103, 104, 394, 402, 405, 406, 408, 410, 411, 413, 415,

418, 419, 421, 422, 431, 461, 475
Friedlander 51

G
Galen 142, 288, 298, 354, 371, 388, 429, 434, 435, 454, 467, 483, 484, 486, 488, 495
G. Calogero 92, 93
gegeneis 183
G. E. L. Owen 93, 417
genesis 41, 163
Gomperz 48, 55, 113, 179, 187, 391, 395, 424, 425, 433, 440, 442, 447, 450, 474, 480, 489
Gülen Filozof 304

H
Hades 30, 81, 136, 138, 209, 415, 451, 464, 500
Hecuba 299
Hera 136, 138, 139, 430
Heraclides 131, 429, 430, 434
Herakleitos 17, 21, 24, 25, 40, 41, 49, 62, 78, 102, 105, 108, 115, 120, 134, 136, 137, 146, 148, 157, 168, 177, 205, 210, 230, 232, 292, 295, 299, 304, 320, 375, 405, 408, 412, 466, 485, 490, 494
Heraklides Pontikus 337
Hermes 30, 48, 49, 55, 94, 138, 146, 216, 302, 392, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 406, 408, 413, 424, 425, 426, 427, 428, 434, 435, 438, 439, 440, 459, 464, 471, 475, 477, 480, 482, 489
Hermotimus 30, 337
Herodot 106, 125, 129, 282
Hesiod 53, 66, 74, 75, 76, 77, 80, 133, 163, 168, 278, 401, 410, 442, 451, 463
Hesiodos 23, 25, 29, 31, 183, 189, 208, 210, 213, 214, 215, 221, 363, 407
H. Frankel 68, 94, 431
hilozoist 123
hilozoizmin 157
Hippolytos 208, 218, 221, 223, 225, 226, 249, 251, 316, 320, 326
Hippolytus 87, 138, 139, 154, 158, 272, 273, 283, 446, 451, 458, 463, 466, 467, 474, 482, 489
Hobbes 364
Hölscher 32, 48, 55, 396
Homer 38, 43, 49, 51, 53, 55, 56, 59, 66, 77, 79, 113, 132, 133, 138, 146, 150, 156, 278, 280, 394, 407, 409, 410, 411, 416, 430, 461
Homeros 23, 25, 27, 28, 29, 35, 36, 38, 43, 213, 366, 367, 370, 407, 445, 448, 449, 451, 453, 470, 483, 496, 500
Homoeomereity 233
homoeomerous 142, 234, 265, 266, 471
Homoiomereiai 255, 262, 263, 264, 265, 266, 267

I
Iason 183
Ilyada 29, 53, 230, 284
İskenderiyeli Clement 368

J
J. Schumacher 361

K
Katharmoi 196, 207, 208, 209, 214, 216, 220, 457, 462, 465
kenon 108
Koan Okulu 189
kotiledon 298
Kozmogoni 5, 7, 8, 9, 63, 70, 170, 240, 273, 292, 315, 414, 443
Kozmoloji 2, 7, 8, 70, 74, 170, 248, 292, 443, 474
kozmos 9, 11, 47, 49, 64, 73, 76, 83, 90, 108, 115, 117, 157, 166, 240, 248, 278, 303, 308, 317, 320, 362, 363, 444, 482, 499
Kratylos 8, 365, 366
Ksenophanes 21, 22, 25, 174, 177, 216, 217, 218, 250, 251, 252, 257, 302,

330, 331, 364, 408, 438
Küçük Dünya Düzeni 302, 303
Kypris 172, 187, 190, 202, 208, 211, 216, 221

L
Lampsakos 223, 224, 225, 403
Leontini'li Gorgias 128
Leukippos 50, 106, 116, 117, 119, 142, 277, 287, 289, 290, 291, 293, 426, 434, 467, 482, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 493, 495, 501
Locris 189
logoi 90, 92, 351, 371, 419
logos 38, 41, 42, 85, 90, 104, 120, 152, 153, 182, 186, 187, 188, 189, 219, 230, 351, 354, 374, 412, 413, 420, 453

M
Melissos 61, 62, 69, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 127, 159, 278, 291, 391, 392, 395, 410, 414, 419, 422, 423, 424, 425, 426, 471, 482, 486, 504
Metaphysics 70, 72, 156, 372, 373, 393, 399, 400, 432, 480
Metapontum 283, 480
Meteoroloji 8, 252, 287, 292, 328, 475
Meton 129, 286
miasma 207
minae 89
Mohist Canon 105
Moira 51, 107, 395, 498
monad 154
mysos 207

N
Nausicaa 27, 59, 463
Nescis 136
Nestle 17, 28, 65, 118, 260, 403, 404, 405, 415, 419, 422, 424, 426, 442, 445, 477, 478, 496, 502

O
Oceanus 53
Öklid 62, 64
Olimpos 73, 299, 446, 500
onkoi 101
Onomacritus 128
Orfik 52, 64, 128, 129, 168, 410, 445, 449, 461, 463, 464
Orpheus 182, 208, 211, 215, 395, 398, 410, 462, 464
Orphie 125
Owen 28, 29, 33, 34, 37, 39, 43, 44, 48, 51, 59, 61, 93, 94, 399, 407, 409, 410, 411, 412, 417, 421

P
pachos 113, 114
panspermia 244, 321, 471
paradoks 50, 232, 254, 408, 472
Paul Tannery 91
Pausanias 133, 189, 198, 209, 429, 431
Peisthetairus 22
Perikles 89, 106, 127, 128, 223, 224, 225, 259, 260, 277, 278, 422
Phaidros 76, 91, 196, 224, 346, 354, 457, 463, 467
Phanes 173, 182
Pherecydes 30, 128
Philemon 287, 299
Philistion 130, 189, 193, 391, 429, 436, 454, 455, 456
Philolaos 176, 304, 320
Philolaus 73, 75, 76, 425, 446, 455, 480, 483, 490
Philoponos 309
Phronesis 27, 28, 59, 65, 94, 392, 393, 394, 395, 397, 398, 410, 411, 412, 413, 421, 424, 429, 437, 448, 451, 463
Pindar 125, 128, 277, 280, 282, 391, 400, 429, 463, 479
Planck 67, 382, 399, 412
Platon 16, 21, 22, 37, 39, 42, 44, 47, 52, 54, 56, 57, 62, 63, 64, 66, 69, 72, 74,

75, 76, 77, 78, 80, 83, 84, 85, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 102, 104, 105, 114, 120, 122, 130, 137, 140, 143, 153, 154, 155, 163, 182, 184, 189, 193, 196, 199, 201, 203, 208, 213, 214, 219, 220, 223, 224, 225, 228, 229, 230, 249, 250, 254, 255, 257, 258, 260, 261, 271, 272, 275, 276, 277, 279, 280, 281, 285, 287, 299, 300, 301, 304, 310, 314, 321, 331, 332, 334, 335, 337, 343, 346, 349, 352, 354, 356, 363, 365, 366, 367, 372, 373, 375, 378, 379, 382, 383, 384, 387, 388, 392, 394, 395, 403, 404, 408, 410, 414, 416, 418, 419, 428, 433, 436, 437, 438, 450, 459, 460, 463, 464, 465, 467, 470, 475, 478, 479, 480, 484, 487, 495, 498, 500, 501, 502
Plutark 49, 74, 89, 131, 132, 133, 143, 146, 151, 154, 162, 163
Plutarkhos 15, 175, 177, 178, 181, 184, 199, 204, 215, 224, 225, 249, 250, 259, 321, 326, 366, 370, 373, 374, 446, 451, 460, 463, 491, 497
Poseidon 136, 211
Posidonios 77, 344, 440, 443
Preller 55, 147, 391
Proklos 336, 337
Protagoras 80, 90, 127, 129, 261, 272, 277, 278, 279, 280, 281, 303, 304, 337, 350, 351, 355, 364, 365, 373, 378, 393, 398, 470, 477, 479, 501
psykhe 30, 36, 221, 231, 255, 332, 336, 380, 408
Pythagoras 22, 30, 50, 76, 77, 78, 93, 105, 128, 133, 136, 186, 188, 201, 211, 212, 215, 221, 258, 260, 279, 280, 304, 340, 346, 392, 394, 408, 462, 463, 480

R

Renan 124, 400, 427
Republic 72, 75, 84
Rhetoric 90
ruh-atomları 335, 348, 357, 358

S

scala naturae 188
Schottlaender 49, 401
Selinus 130, 131, 394, 430
Sicilya Tıp Okulu 189
Simplikios 23, 25, 28, 29, 38, 39, 43, 44, 46, 51, 55, 56, 59, 65, 66, 73, 74, 81, 83, 88, 90, 95, 96, 106, 110, 112, 138, 140, 142, 144, 145, 146, 147, 150, 151, 153, 154, 158, 159, 160, 162, 167, 180, 181, 182, 185, 186, 188, 189, 192, 202, 225, 227, 229, 232, 236, 237, 238, 240, 244, 253, 254, 262, 268, 269, 273, 283, 287, 288, 290, 293, 308, 314, 315, 324, 339, 372, 387, 389, 391, 404, 413, 415, 416, 417, 418, 419, 422, 423, 424, 438, 439, 440, 441, 442, 444, 449, 450, 452, 453, 466, 468, 469, 470, 472, 475, 480, 481, 484, 486, 488, 489, 491, 492, 504
Sir Desmond Lee 13, 92
Sofistler 11, 35, 58, 257, 275, 281, 286
soma 113
Sophokles 127, 208, 252, 277
stephanai 75
Stromateis 16, 170, 172, 174, 175, 176, 177, 178, 292, 293, 320, 439, 443
Symposium 72

T

Teletai 208
teriyomorfik 159
Themistius 95
Theophrastos 15, 16, 22, 72, 73, 77, 78, 79, 82, 127, 138, 142, 143, 167, 173, 176, 177, 196, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 240, 248, 249, 253, 254, 256, 265, 273, 275, 284, 285, 287, 289, 290, 291, 292, 293, 295, 296, 297, 301, 302, 303, 314, 317, 333, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 348, 349, 355,

360, 361, 388, 398, 402, 404, 415, 428, 434, 439, 444, 445, 448, 450, 452, 457, 458, 459, 467, 476, 477, 480, 484, 485, 494, 495, 496, 498, 501
Theophrastus 15, 16, 22, 72, 73, 77, 78, 79, 82, 127, 138, 142, 143, 167, 173, 176, 177, 196, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 240, 248, 249, 253, 254, 256, 265, 273, 275, 284, 285, 287, 289, 290, 291, 292, 293, 295, 296, 297, 301, 302, 303, 314, 317, 333, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 348, 349, 355, 360, 361, 388, 398, 402, 404, 415, 428, 434, 439, 444, 445, 448, 450, 452, 457, 458, 459, 467, 476, 477, 480, 484, 485, 494, 495, 496, 498, 501
Theophrastusıtan 240
The Sacred Disease 300
Thukydides 106, 277, 279, 425, 429
Thukydides 224, 259, 260
Thurii 26, 127, 129, 279, 479
Timaeus 54, 83, 130, 131, 137, 189, 193, 196, 203, 210, 229, 279, 331, 356, 363, 382, 402, 438, 461, 462, 495
Topics 90
Troades 251, 299

V

Van der Waerden 92
Varlık 5, 23, 38, 49, 50, 54, 56, 57, 69, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 107, 113, 114, 116, 120, 121, 122, 141, 148, 307, 390, 411, 416, 424, 425
Verdenius 26, 32, 33, 51, 55, 65, 66, 79, 140, 141, 402, 403, 404, 412, 416, 424, 427, 441, 455, 459
Vlastos 28, 48, 55, 57, 58, 65, 94, 125, 244, 280, 380, 386, 402, 415, 416, 424, 427, 456, 466, 471, 472, 473, 476, 477, 479, 494, 499, 502, 503

W

W. A. Heidel 93
W. P. D. Wightman 195

X

Xenophanes 52, 60, 61, 62, 106, 115, 116, 120, 121, 159, 160, 276, 277, 278, 282, 285, 364, 408, 425, 447, 465

Z

Zeller 15, 17, 32, 48, 51, 55, 65, 92, 101, 102, 115, 117, 118, 138, 139, 147, 164, 260, 284, 336, 347, 360, 367, 398, 403, 418, 421, 424, 425, 428, 429, 435, 437, 439, 440, 441, 442, 444, 447, 449, 450, 463, 477, 478, 480, 484, 487, 488, 490, 496, 500, 504
Zeno 6, 11, 21, 22, 77, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 113, 114, 116, 118, 232, 238, 240, 257, 277, 278, 291, 302, 309, 330, 350, 389, 392, 393, 394, 395, 397, 399, 400, 401, 402, 418, 419, 420, 421, 422, 424, 425
Zeus 136, 138, 139, 182, 183, 211, 216, 219, 221, 299, 366, 368, 407, 409, 416, 429, 483, 492

# YUNAN FELSEFE TARİHİ

## SOKRATES ÖNCESİ GELENEK PARMENIDES'TEN DEMOKRITOS'A

## W. K. C. Guthrie

Elinizdeki cilt, Thales'ten Aristoteles'e altı kitaplık bir Yunan felsefesi tarihinin ilk kitabı. Cambridge Üniversitesi'nin ısmarladığı diziyi W. K. C. Guthrie yaklaşık yirmi yılda tamamladı. Dizinin bu ilk kitabında, yazar gayet kapsamlı ama bir o kadar duru bir anlatımla Thales'ten başlayarak Miletos Okulu'nu ve ilk Pythagorasçılığı ele alıyor; Alkmaion ve Ksenophanes gibi *-pek de ünlü olmayan-* iki ilginç düşünüre değindikten sonra, en az ikisi kadar karanlık bir düşünürle sözü bağlıyor: Ephesoslu Herakleitos.

Dizideki altı kitabın başlıkları şunlar:

I - Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar
II - Sokrates Öncesi Gelenek: Parmenides'ten Demokritos'a
III - Beşinci Yüzyıl Aydınlanması: Sofistler ve Sokrates
IV - Platon'un Yaşamı ve Diyalogları: Erken Dönem
V - Platon'un Geç Dönemi ve Akademeia
VI - Aristoteles: Bir Buluşma

www.kabalci.com.tr
ISBN 978-605-9872-66-9
9 786059 872669
₺80
www.kabalciyayinevi.com