

Makale Geliş | Received: 25.01.2021
Makale Kabul | Accepted: 25.02.2021
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.03.2021
DOI: 10.20981/kaygi.896773

Özgür AKTOK

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşerî Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü, İzmir, TR
İzmir Kâtip Çelebi University, Fac. of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy, İzmir, TR
ORCID: 0000-0003-3730-334X
ozgur.aktok@ikc.edu.tr

İlkçağ Doğa Felsefesinde Özdeşlik ve Değişim Problemi: Thales, Anaximandros, Anaximenes ve Herakleitos

Öz

İlkçağ doğa filozoflarının ele aldığı temel problemlerden birisi “evrenin ilk nedeni nedir?” şeklinde özetleyebileceğimiz kozmogonik sorunun üzerine inşa edilmiştir. Bununla birlikte, en az bunun kadar önemli olan ikinci temel soru ontolojiktir ve bu soruyu şu şekilde formüleştirmek gerekir: “Evren değiştiği halde nasıl özdeşliğini korur?” Bu iki soru her ne kadar *pratikte* iç içe geçmiş ve birbirlerinden yalıtılarak yanıtlanamıyor olsalar da doğa filozoflarının felsefi tartışmalarının arka planını yetkin biçimde analiz etmek için *prensipte* birbirlerinden ayrılmalıdır. Bu makale, bir yandan Herakleitos dışındaki Parmenides-öncesi doğa filozoflarının özdeşlik ile değişim arasındaki bu ontolojik gerilimin zorunlu olarak mantıksal bir çelişkiye yol açmadığını ve bu gerilimi kendisine çözümleyebileceğimiz çelişkisiz bir varlık katmanı olduğunu öne sürdüklerini göstermeyi amaçlamaktadır. Makalenin diğer bir amacı, Herakleitos’un bu ontolojik probleme getirdiği çözümlerle çelişkidene kaçınmak yerine onu varlığın temel yasası kılmak yoluyla alternatif bir özdeşlik anlayışı geliştirdiğini ortaya koymaktır: Bu alternatif özdeşlik anlayışı, çelişkiyi özdeşlikle bağdaştırılarak onu kendi özsel unsuru olarak içine almasıyla Herakleitos’u diğer doğa filozoflarından kökten biçimde ayırır.

Ahahtar Kelimeler: Özdeşlik, Ayrım, Varlık, Doğa, Sokrates-Öncesi Doğa Felsefesi.

The Problem of Identity and Change in Ancient Philosophy of Nature: Thales, Anaximenes, Anaximander and Heraclitus

Abstract

While one of the basic problems worked out by ancient natural philosophers is based on the cosmogonical question “what is the first cause of the universe?” another basic problem as important, at least, as the first one, is based on an ontological one and can be formulated as “how does the universe preserve its identity while changing?” Although these two questions are practically intertwined and cannot be answered in isolation from one another, they should be distinguished in principle for a proper analysis of the context of the philosophical debates among natural philosophers. This paper aims to show that with the exception of Heraclitus, natural philosophers before Parmenides proclaim that the identity-change tension does not necessarily lead to a logical contradiction and there is a deeper realm of being by means of which this tension can be resolved. Heraclitus’ solution, on the other hand, differs from that of others radically in that he does not try to avoid contradiction, but by making it into a basic law of being, he develops an alternative conception of identity which allows contradiction to be a basic component of it.

Keywords: Identity, Difference, Being, Nature, Presocratic Philosophy of Nature.

Giriş: *Arkhe*'nin Kozmogonik ve Ontolojik Anlamı

Grek doğa filozoflarının¹ kendi doğa anlayışlarını oluştururken arka planda yanıtlamaya çalıştıkları biri kozmogonik diğeri ontolojik olan iki soru saptayabiliriz. “Her şeyin bir nedeni vardır” olarak ifade ettiğimiz ve günümüzde çağdaş bilimin üzerine inşa edildiği temel ilke, evrenin ortaya çıkışına yönelik olarak sorulduğunda, “evrenin ortaya çıkmasının nedeni nedir?” biçimine bürünerek karşımıza kozmogonik (evrendoğumsal) bir soru olarak çıkar. Ancak doğa filozoflarının farklı *arkhē* (ἀρχή) öğretilerinin ortaya çıkmasının ardında bu kozmogonik soru olmakla birlikte en az onun kadar önemli olan ontolojik bir soru da yatar. Nedensellik ilkesini evrenin kaynağı ile ilgili değil de onun varlığını sürdürüyor olmasıyla ilgili bir soruya dönüştürdüğümüzde, bu sefer ontolojik bir soru ortaya çıkar: *Evren nasıl oluyor da şu deneyimlediğimiz haliyle var oluyor?* Kozmogonik ve ontolojik sorular birbiri ile ilişkili ve birbirlerini tamamlayıcı, hatta ancak birlikte sorularak yanıtlanabilecek sorular olsalar bile, birbiriyle karıştırılmamalıdır. Ontolojik sorunun ortaya çıkma nedeni, evrene dair *kökensel* bir açıklama yapmanın tek başına yeterli olmamasında yatar, çünkü evrenin ortaya çıktıktan sonra nasıl olup da varlığını sürdürdüğü de en azından onun kökenine ilişkin problem kadar açıklama gerektiren ikinci bir probleme işaret eder. Nasıl ki evren ortaya nedensiz yere çıkmış olamazsa, ortaya çıkmış olan aynı evren nedensiz yere varlığını sürdürüyor da olamaz, çünkü mantıksal olarak evrenin ortaya çıktıktan sonra devam etmesi gibi bir zorunluluk yoktur. Ortaya çıktıktan sonra tıpkı ortaya çıktığı gibi yok olup gitmesi mantıksal bir olanaklılıktır. Ama yok olmamışsa ve varlığını devam

¹ Bundan böyle makale boyunca “doğa filozofları” terimiyle makalenin kendisini sınırlandığı Parmenides öncesi doğa filozoflarından Anaximandros, Anaximenes ve Herakleitos kastedilecektir. Bu filozofların metinleri günümüze başka filozoflar, felsefe tarihçilerinin onlardan alıntı yaptıkları fragmanlar olarak kalmış olduğundan, onlara göndermelerimiz de bu fragmanları içeren çevirilere olacaktır. Bu fragmanlara doğrudan standart Diels-Kranz edisyonu üzerinden gönderme yapılacaktır. Bkz. Diels, 1903. Doğrudan Diels’in çevirilerinden çalışılmış olmakla birlikte, bu Almanca çeviriler, kaynak olarak yarlanan şu İngilizce çevirilerle karşılaştırılarak bu metin yazılmıştır: Kirk and Raven 2013; Kathleen 1948; Graham 2010; Curd 2011. Literatürde Parmenides’in Herakleitos’tan kronolojik olarak sonra yaşadığına dair görüş yaygın olarak kabul edilmesine rağmen bu konudaki şüphelerini dile getiren kimi yazarlar da yok değildir. Bkz. Backmann 2013: 87-112. Ancak Parmenides, Herakleitos’un adını anmasa bile yaptığı eleştirilerde doğrudan ona gönderme yaptığını düşündürtecek ayrıntılar mevcut olduğundan, Backmann’ın şüphelerine karşın yaygın olan standart kronolojik yorumu benimseyerek Herakleitos’un Parmenides’in öncülü olduğu varsayımından yola çıkacağız.

ettiriyorsa bunu sağlayan şey mantık olamayacağına göre, nedir? Diğer bir deyişle, *evrendeki çokluğu ve değişimi bir arada ve bir düzenlilik içinde tutan birleştirici ilke nedir?* Bu soru, kozmogonik açıklamanın veremediği ontolojik bir yanıt talep eder. *Arche*, böylelikle “ilk-neden” olarak çift anlamlı olmak zorundadır: (1) Kozmogonik bakımdan, artzamansal olarak evrenin ortaya çıkışındaki birincil neden olmak ve (2) ontolojik bakımdan, eşzamansal olarak evrenin var olmaya devam ediyor olmasının ardındaki birincil neden olmak anlamında. Bilindiği gibi, Grekçede ‘*arkhe*’ *arkhein* fiilinden gelen bir isimdir ve *arkhein* bir yandan *başlamak* anlamına, diğer yandan *yönetmek* anlamına gelir. Birinci anlamı, bu kavramın (1) ile işaret ettiğimiz kozmogonik işlevini ifade ederken, ikinci anlamı (2) ile işaret ettiğimiz ontolojik işlevini açığa çıkartmaktadır. *Arkhe* bir yandan (1) bakımından evreni *başlatan* ilk-nedenken (2) bakımından evreni *özdeşlik içinde tutan*, ona kendi düzenini, yasallığını sağlayan yönetici bir ilke olması ile bir ilk-nedendir. Evren başboş ve rastlantısal biçimde değil, onun varlığını sürekli özdeşliği içinde koruyan bu yasallık sayesinde süregelir. Burada açıkça görüldüğü gibi, ‘*arkhe*’nin Grekçedeki doğal çift anlamlılığı, doğa filozoflarının felsefelerinde yerine getirdiği çifte işlevi aydınlığa çıkartarak öne sürdüğümüz çifte problem savını desteklemektedir.

Evrenin gözlemlediğimiz hali ile var olması neden açıklama gerektirir? Çünkü gözlemlediğimiz halinde, ilk bakışta bir çelişki var gibi görünür: Görünüşe göre hem *özdeştir* hem de değişim içinde olduğu için kendisiyle *özdeş-olmayandır*. Bu özdeşlik-değişim gerilimi karşımıza iki farklı biçimde çıkar: Birincisi, evrendeki doğal tikel varolanlar² düzeyinde; ikincisi, evrenin bütün olarak kendisi düzeyinde. Gündelik yaşam deneyiminde bize en tanıdık, en yakın olanı bunlardan birincisidir. Deneyimi akıl yürütmede bir kılavuz olarak kabul ettiğimizde, birbirine karşıt olan iki olgunun birlikte var olduğunu saptamak durumunda kalırız: Zamanın ve uzamın içinde bulunan tikellerin bir yandan değişmekte olduğunu, diğer yandan kendileriyle özdeş kaldıklarını gözlemleriz. Hatta bir tikelin değiştiğini öne sürmek için öncelikle o tikelin kendi

² Bundan böyle “doğal tikel varolanlar” terimi yerine sadece “tikel” terimi kullanılacak ve bununla doğal tikel varolanlar kastedilecektir. Varolan terimi burada Heidegger’in ‘das Seiende’ terimi ile karşıladığı kavram olarak; en geniş biçimde ve çok anlamlılığı içerisinde kullanılmaktadır. Bkz. Heidegger 1975: 22

kendisiyle özdeş kaldığını varsaymak zorundayızdır: O tikel değişiyorken kendisi olmaktan çıkmış olsaydı, şu anda hâlâ daha ondan değişmiş bir tikel olarak bahsediyor olamazdık. Dolayısıyla, bir şeyin değiştiğini söylediğimiz anda, tüm değişim süreci boyunca bu değişimi geçirenin hâlâ aynı şey olduğunu da ima etmiş oluruz. Deneyim bizi aynı şeyin hem değiştiğini, hem de değişmediğini söylemeye sevk ederken akıl aynı anda birbirinin karşıtı olan iki iddiayı birden öne sürmenin bizi mantıksal çelişkiye düşürdüğü konusunda uyarır. Tikeller düzeyinde ifade ettiğimiz bu mantıksal gerilimi evrenin varlığı açısından formüleştirdiğimizde, evrenin hem kendisiyle özdeş olduğunu, yani bir anlamda değişmediğini, ama hem de değiştiğini söylemek gibi çelişik gözükken iki yargı elde etmiş oluruz. Bu durumda, akıl pahasına deneyime mi; yoksa deneyim pahasına akla mı kulak vermek gerekir? Eğer ikisinden de vazgeçilemeyecekse, bu durumda akıl ile deneyimin uzlaşmasını sağlayacak bir *açıklama* bulmak zorunludur. Böylece evrenin onu gözlemlediğimiz hali ile varlığını sürdürüyor olmasının nasıl mümkün olduğu sorusu, daha özelleştirdiğimiz zaman, bu makalenin temel problemini ifade eden şu özgül (*specific*) soruya dönüşmek durumundadır: *Evren değiştiği halde nasıl özdeşliğini korur?* Bu makale, ‘varlık’, ‘var olmak’, ‘özdeşlik’ ve ‘değişim’ gibi temel kavramların bundan farklı ve ayrıntılı bir çalışmayı gerektiren bir analizine girişmeksizin doğrudan bu soruya odaklanmayı amaçlamaktadır.

1. Ontolojik Problem Olarak Özdeşlik-Değişim Geriliminin Üç Olanaklı Çözümü

Doğa filozofları, tikeller birbirlerinden ayrı olsalar da bunların birbirlerine dönüşebildiklerini gözlemliyorlardı. Bu dönüşüm eğer bir yanılısama olarak yadsınmayacak ve dönüşümün varlığı kabul edilecekse, bu kabul, tek tek şeylerin birbirinden ayrı olmalarına rağmen ortak bir karakteristikleri olmasını mantıksal olarak gerektirir. Diğer bir deyişle, tikeller birbirlerinden ayrı olmalarına rağmen bu ayrılık (özdeş olmama) *mutlak* bir ayrılık olamaz. Aksi halde, birbirinden mutlak anlamda ayrı

olan iki tikelin asla birbirine dönüşmemesi; tıpkı Descartes’ın iki tözü³ gibi, birbirinden tamamıyla ayrı kalması gerekirdi. Ancak eğer dönüşüm varsa tüm bu dönüşümün arkasında tikeller arasında ortak bir özü paylaşma olması, yani öz-deş olmaları şarttır.⁴ O halde evrenin varlığına dair bir çelişki gibi gözükten gerilim karşısında bir filozofun yapabileceği üç şey vardır: (I) Bu çelişkinin *görünürde* olduğunu ve bu sözde-çelişkiyi görünüşün arkasında kendisine çözümleyebileceğimiz *çelişkisiz* bir varlık katmanı olduğunu öne sürmek; (II) bu çelişkinin *hakiki* olduğunu ve çelişkinin varlığa *içkin olduğunu* öne sürmek veya (III) bu çelişkinin *hakiki* olduğunu ve varlığa *içkin olmadığını* öne sürmek. Makalenin üçüncü bölümünde göreceğimiz gibi, Thales, Anaximandros ve Anaximenes felsefelerini (I) üzerine kurarken Herakleitos (II) üzerine kurar. Böylelikle üçüncü bölümde makalenin temel savını teşkil eden, Herakleitos’un ele aldığımız diğer üç doğa filozofundan kökten bir biçimde ayrıldığı ve bunun nedeninin ise onun yeni bir özdeşlik anlayışı geliştirmiş olduğu iddiasını temellendirmiş olacağız. Thales, Anaximandros ve Anaximenes’i birbirine benzer kılan ve Herakleitos’dan keskin biçimde ayıran şey, ilk üçünün (I)’i kabul etmeleri nedeniyle aynı özdeşlik anlayışına sahip olmalarıdır. Geliştirdikleri *arkhe* öğretilerindeki farklılıklar, özdeşlik ile ilgili varsayımlarını aynı olmaktan çıkartmaz, çünkü (I) her ikisinin de özdeşlik anlayışını *formel* olarak belirler. Buna karşın Herakleitos (II)’ye dayanarak alternatif bir özdeşlik anlayışı geliştirir.

Herakleitos da dahil olmak üzere doğa filozofları *metafizik* anlamda görünüş ile varlık arasında bir ayırım yapma noktasına henüz gelmemiş olsalar da özdeşlik ile değişim arasındaki gerilimi çözebilmek için değişimin arkasında kendi kendisiyle özdeş kalan *arkaik* bir elementin varlığını savlamış olmaları, gündelik yaşamda deneyime körü körüne bağlanan insanının deneyime karşı geliştirdiği naif inancın yerine “algı

³ Descartes zihin ve maddenin birbirinden tamamen ayrı iki töz olduğu yönündeki düalist yaklaşımını ilk olarak en açık biçimiyle *İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar*’ın içindeki altıncı meditasyonda ortaya koyar. Bkz. Descartes 1996: VI. Meditation.

⁴ Türkçede ‘öz’ ve ‘özdeş’ kavramları arasındaki geçişkenlik burada ele aldığımız fenomeni isabetle karşılamaktadır. Tıpkı “kar-deş” ya da “arka-daş” kelimeleri gibi türetilmiş olduğu için, özdeş olan şeylerin “aynı özden geldiği; aynı özü paylaştığı” gibi bir anlamı da taşır. Bu anlamda, çok sayıdaki tikelin hepsinin paylaştığı; onların birbirlerine dönüşmelerini sağlayan, onların ana-maddesi ya da ala-elementi olarak iş gören bir unsura işaret eder.

zaman zaman yanıltıcıdır” gibi şüpheli düşünmeye kapı aralayan bir saptamayı koyar. Böylelikle karşımıza daha sonraları açık biçimde metafizik olarak çıkacak olan “görünüş ve varlık”⁵ ayrımının doğa filozoflarında ilk izlerini buluruz. Herakleitos her şeyin aslında ateş olduğunu söyleyerek bu anlamda diğer doğa filozofları ile benzer bir ayrımı yapmakla birlikte bunu diğerleri gibi çelişkiden kaçınmak için yapmaz. İlerleyen satırlarda ayrıntılı olarak ele alacağımız gibi, Thales, Anaximandros ve Anaximenes’in *arkhe*’leri çelişkiden kaçınma işlevine sahipken Herakleitos’un *arkhe*’sinin felsefesinde işlevi bu değil, tam tersine özdeşliği yeniden tanımlamak ve çelişkiyi bu yeni tanımla özdeşliğin karşıtı olmaktan çıkartmaktır. Bu makalede ele almadığımız ve doğa felsefesine karşı çok sert eleştiriler geliştirmiş olan Parmenides ise felsefesini (III)’ün üzerine kurmakla hem Thales’in, Anaximandros’un ve Anaximenes’in oluşturduğu bloktan, hem de Herakleitos’tan kökten biçimde ayrılır. Parmenides özdeşlik ile değişim arasındaki çelişki gibi gözükten gerilimi, değişimi tamamen yadsımak yoluyla kökten ortadan kaldırmıştır.⁶

2. Thales, Anaximandros ve Anaximenes’e Karşı Herakleitos: Yeni Bir Özdeşlik Anlayışı

Grek kültüründe doğa felsefesi daha ortaya çıkmadan önce evrendeki tikellerin çokluğu çoğunlukla ateş, hava, su ve toprak olmak üzere dört element yoluyla açıklanmaktaydı. Bu temel varsayım doğa felsefesine de girer ve evrende karşılaşılan tüm tikeller ya bu dört farklı elementin birbirine dönüşmesi ya da bunların çeşitli ölçülerde bir araya gelmesi yolu ile açıklanır.⁷ Doğa filozofları bu geleneksel varsayımı düşüncelerine almakla birlikte mitolojiden farklı olarak elementlerle ilgili geliştirdikleri açıklamalarda doğaüstü mitolojik figürlere başvurmadan ve mitolojiye kıyasla daha

⁵ Bu ayrım Türkçede “görünüş ve gerçeklik” şeklinde de ifade edilir.

⁶ Parmenides, özdeşlik ile değişim arasındaki gerilimi tamamen reddederek değişimi kavramsal olarak varlık kavramından tamamen dışlar ve doğanın tikeller ontolojisiyle hiç ilgilenmez. Hegel, varlığın ilk kez Parmenides’te bu denli soyutlukla ele ele alındığına, katıksız anlamda bir felsefenin ilk örneğinin Parmenides tarafından verildiğine işaret eder. Bkz. Hegel, 1833: 296–7.

⁷ Bu makalenin kapsamı dışında bıraktığımız, Parmenides’ten sonra gelen bir doğa filozofu olan Empedokles, Parmenides-öncesi doğa filozoflarından farklı olarak dört elementin birbirine dönüşmediğini, evrendeki çokluğun, çeşitliliğin bunların farklı ölçülerde bir araya gelmesinden ortaya çıktığını savunmuştur. Bkz. Plutarkhos, *Adv. Cotolen*, 11, s. 1113 A (DK 31 B9).

sistemik ve tutarlı biçimde doğayı doğanın içinden kavramaya çalışır (Guthrie 1962: 40). İlk doğa filozofu Thales, her şeyin su olduğunu öne sürdüğünde, kastettiği, su olmayan diğer her şeyin aslında suyun kılık değiştirmiş hali olduğudur; toprak da, ateş de aslında sudur, ama diğer tüm elementler ve onların oluşturduğu tikeller bize sudan farklı gözüktüğü için onların su olduğunu deneyim yolu ile anlayamayıp suyun karşıtı şeyler olduğunu sanırız.⁸ Thales böylece, evrendeki tikellerin bir yandan değişirken ve başka şeylere dönüşürken diğer yandan evrenin kendi kendisiyle özdeş kalabilmesini, suyun, evrendeki diğer üç elementin de biçimine bürünebilmesi ile açıklamıştır. Bir elma çürüdüğü zaman, bu değişim, o elmanın kendisinde ve her tarafında bulunan suyun farklı biçimlerde karşımıza çıkması yüzünden gerçekleşir. Suyun arkhe olarak nasıl bir işleve sahip olduğunu, elmanın çürüme sonucunda sertlik niteliğini yitirip yumuşaklık niteliğini kazanması örneğini ele alarak somutlaştıralım: Elmanın kendisi bir bütün olarak zaten suyun içine girdiği bir görünüş iken elmanın başlangıçtaki sertliği de bu elmanın bir parçası, dolayısıyla o elmayı oluşturan suyun bir parçası olarak kavranır.⁹ Dolayısıyla, sertlik yitirilip yerine yumuşaklık geldiğinde kaybedilen sertlik aslında suyun belli bir biçimi, kazanılan yumuşaklık da suyun bir başka biçimi olduğundan tüm evrendeki toplam su miktarında bir azalma ya da çoğalma olmaz. Böylece modern bilimde “maddenin korunum yasası” olarak ifade edilen temel bir ontolojik ilkeyi örtük olarak gözetmiş olur.

Doğadaki çokluğu, onu oluşturan elementlerden birisi ile açıklamak çeşitli mantıksal güçlükler doğurur ve Thales’in ardılı Anaximandros bunların farkına varır. Öncelikle, su eğer egemen elementse ve en başta da yalnızca su varsa daha sonra kendisinden başka elementlerin ortaya çıkmasına neden olan şeyin ne olduğu sorusu, Thales’te yanıtız kalır. Çünkü Anaximandros’a göre, karşıt elementlerden herhangi birini baskın kılacak olursak, bu element diğer elementler karşısındaki gücünü sonuna

⁸ Aristoteles Thales’in suyu arkhe olarak saptayışını tespit ederek kendi töz, madde, form kavramları üzerinden değerlendirmiştir. Bkz. Aristotle *Metaphysics* 983 b6 8–11, 17–21.

⁹ Burada gözden kaçırmamız gereken nokta, doğa filozoflarınca henüz varolanlar ile niteliklerinin birbirinden ayırt edilmiyor olması ve nitelikleri de birer varolan olarak düşünülüyor olmasıdır. Örneğin soğuk bir havanın soğukluğu da, karanlık bir sokağın karanlığı da, tıpkı hava ya da sokak gibi birer varolan olarak düşünülür.

kadar kullanarak diğer elementlerin ortaya çıkmasını önleyecektir. Bu güçlüğü doğuran şey, Thales’in bir yandan her şeyin kendisine indirgenebileceği baskın element olarak suyu seçerken, bir yandan da “su” derken kastettiği şeyin doğada gözlemlenen suyun ta kendisi oluşuydu.¹⁰ Bundan kaynaklanan mantıksal güçlük şudur: Doğadaki tüm elementlerin ana-elementi olarak herhangi bir ilke öne sürülüyorsa, mantıksal olarak bu, elementlerin hepsinin paylaştığı bir ortak karakteristiği barındırdığının da varsayılmasını zorunlu kılar. Bundan dolayı, gözlemlenen elementlerden hiç birisi olmayan, ama onların hepsinde bulunan ve onlara göre en azından bir miktar daha soyut bir ortak karakteristiğin öne sürülmesi gerekir ki, bu yeterince kapsayıcı olsun ve dört elementi de içine alabilsin. Thales’in yaptığı gibi bu dört elementin herhangi birisini alıp diğer üçünde ortak olarak bulunan bir çeşit ana-element olarak ortaya koyunca, aynı somut element, bir yandan da kendi kendisinin de ana-elementi olmak zorunda kalır. Oysaki aynı şeye hem element hem de kendi kendisinin ana-elementi demek mantıksal çelişkiye sürükleyen dögüsel bir açıklama içerir. Su, hem açıklanması gereken dört elementten birisi hem de açıklayıcı olarak kullanılan ilke olamaz. Eğer olursa da elementler arasındaki, en başta var olduğu varsayılan ve açıklanmak istenen ayırım, açıklamanın içinde yadsınmış ve mantıksal çelişkiye düşülmüş olur. Anaximandros bu güçlüklerden kaçınmak için bu elementlerin hepsini aşan, ama onların hepsinin kendisinden türediği *apeiron*¹¹ (*ἄπειρον*) olarak adlandırdığı *arkhe*’nin varlığını öne sürmüştür (Simplicius *Phys.*, 24, 13 [DK 12 A9]). Bu kelime, “sınırsız, sonsuz, belirsiz” gibi anlamlara gelir (Hippotilos *Refutatio*, I, 6, I; [DK B2]). Anaximandros açısından *apeiron*, her şeyin kendisinden çıkıp kendisine geri döndüğü, varolanların henüz belirlenimsiz, ayımsız olduğu bir durum olarak düşünölmüştür. Elementlerin arasındaki ayırımın ortaya çıkışı dögüsellğe düşmeden açıklanacaksa, bu, ancak ayrımlar sonucunda ortaya çıkan herhangi bir elementin açıklamanın içinde kullanılmaması ile mümkündür. Henüz Aristoteles ve onun geliştireceği “aktüellik-potansiyellik” ayırımı (Aristotle 1924: *Book Theta*) ortada yokken, *apeiron*’un, daha sonra Aristoteles’in

¹⁰ Anaximenes’in Thales’e yönelttiği bu eleştirinin ayrıntıları için bkz. Burnet 1930: 54.

¹¹ A-peiron, a (*ἄ*) olumsuzluk ön eki ile, sonsuz, belirsiz anlamına gelen *peiron*’ın (*πεῖρον*) değıllemesinden oluşur.

“potansiyellik” kavramını geliştirdiğinde, bu kavramla kastettiğine belli bir benzerlik ve yakınlık taşıdığı için altını çizmekte yarar vardır. Anaximandros’un yaklaşımını özgün kılan, Thales’ten farklı olarak, doğadaki varolanları ilk kez doğada doğrudan gözlemlenemeyen soyut bir ilke ile açıklamaya girişmesidir. Henüz daha Platon ya da Aristoteles’inki ile boy ölçüşebilecek bir sistematikten yoksun olması yüzünden “metafizik” olarak adlandıramayacak olsak da bu, doğaya dair gelecekte Platon’un ve Aristoteles’in felsefelerinde ortaya çıkacak olan metafizik görüşlerin kapısını ilk kez aralayan özgün bir açıklamadır.

Ancak tam da *apeiron*’un bu soyutluğu Anaximenes’i rahatsız etmiş ve deneyimlenemeyen, gözlemlenemeyen bir şeyi *arkhe* olarak seçmenin getirdiği soyutluğu reddedip bunun yerine yine gözlemlenebilir bir element olan “hava”yı geçirmesine neden olmuştur (Simplicius *Phys.*, 24. 26 [DK 13 A5]) Ancak Thales’in ‘su’ yunda ortaya çıkan ikirciklik, bu sefer Anaximenes’in ‘hava’ sında başka bir şekilde ortaya çıkar: Hava, sudan farklı olarak tam anlamıyla gözlemlenen somut hava elementi olarak öne sürülmemiş; havanın diğer elementlerle karşıt olarak gözlemlendiğimiz biçiminin de arkasındaki bir ana-madde olarak düşünülmüştür. Anaximenes’in, hava öğretisini yoğunlaşım kuramı ile birlikte öne sürmesi bu yüzden bir tesadüf değildir: Gözlemlendiğimiz hava, *arkhe* olan hava ile özdeş olmasa bile, ona en en yakın olan ve onun gözlemleyemeyeceğimiz kadar seyreltiğindeki hali olarak anlamamız gereken bir elementtir. Buna göre, hava, parçacıklardan oluşmaktadır ve bu parçacıklar yoğun biçimde bir araya geldikçe görece daha katı elementler ve tikeller ortaya çıkar. Örneğin havanın belli ölçüde yoğunlaşıp sıkışması ile önce bulut, sonra su, daha da fazla sıkışırsa bu sefer toprak ve en sonunda en katı olan taş oluşur (Hippotilos *Refutatio*, i.7. 2-3 [DK 13 A7]). Böylece parçacıklar ne kadar fazla yoğunlaşırsa, en yumuşaktan en sert olana doğru evrendeki varolanların çeşitliliği ortaya çıkar. Anaximenes’in öğretisinin özgünlüğü, Thales’in ya da Anaximandros’un akışkancı yaklaşımlarına karşı ilk kez *parçacı* bir anlayışı öne çıkartıyor olmasıdır. Havayı oluşturan parçacıkların farklı yoğunluklarda bir araya gelme biçimleri üzerinden nitelik farklılıklarını açıklayan parçacı yaklaşım daha sonra ortaya çıkacak olan atomcu öğretinin ilk habercisi olarak

yorumlanabilir. Ancak Anaximenes’te ortaya çıkan problem, havanın bu ikircikli statüsü olur: Anaximenes bir yandan havayı doğal bir element olarak seçerek Anaximandros’un *apeiron*’unun soyutluğundan kaçınmış olur, ama diğer yandan da Thales’in karşılaştığı güçlüklerden uzak durmak için yine aynı hava, diğer üç elemente karşı somut bir element olarak karşılaştırılmak istenmez. Bu anlamda, Anaximenes’in getirdiği açıklamadaki havanın, somut bir element olarak hava ile onun da ana-maddesi olan, gözlemlenemeyen ve dolayısıyla soyut hava arasında ikircikli bir konumda kaldığını söylemek yanlış olmaz.

Herakleitos, özdeşlik ile değişim arasındaki gerilimi çözmeye çalışan kendinden önceki filozofların düştüğü güçlüklerden kökten yeni bir yaklaşım getirerek sıyrılmak ister. Bu, daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi, kendinden önceki filozofların özdeşlik anlayışını sorgulayarak bunun yerine yeni bir özdeşlik anlayışı önermek şeklinde özetlenebilir. Herakleitos, Anaximandros’un *apeiron*’unu doğrudan ona gönderme yapmadan dolaylı yoldan eleştirir: “Görülebilene, duyulabilene ve öğrenilebilene şeyler; işte bunlar benim özellikle kıymet verdiklerimdir” der (Hippotilos *Refutatio*, IX, 9 (DK 22 B55)). Diğer yandan, Anaximenes’in hava öğretisindeki yoğunlaşım kuramını kendi anlayışına temel alır. Ancak, Arda Denkel’in belirttiği gibi, bu kuramın en önemli problemi, katılık farklarını açıklarken tat, renk gibi diğer pek çok niteliğini açıklamada yetersiz kalıyor olmasıdır (Denkel 1998: 24). Herakleitos’un karşıtların birliğine dayalı yepyeni bir özdeşlik anlayışı geliştirmesinin arkasında bu yetersizliğin de belli bir rolü olduğunu saptamak gerekir.

Herakleitos’tan önceki doğa filozofları, değişimi ve çokluğu salt görünüş olarak, durağanlığı ve birliği ise bu görünüşün arkasındaki asıl varlık katmanı olarak ele alırken, özdeşlik-değişim ikiliği içerisinde özdeşliğin lehine bir hiyerarşi kurmuş olurlar. Değişim yadsınmaz, ama diğer yandan da açıklanırken, varlığın asli bir unsuru değil, görünüş ardındaki durağan varlığın ürettiği ikincil bir unsur olarak anlaşılır. Herakleitos özdeşlik-değişim ikiliğinde ilk kez değişimin kendisini varlığın en temel ulamı haline getirir ve varlığı özsel anlamda “oluş” olarak kavrar; böylece çelişkiyi ve

değişimi doğal varlığın asli bir unsuru, hatta onun yasası (*logos*¹²) olarak düşünür. Artık değişim daha önceki filozoflarda olduğu gibi değişmeyen bir *arkhe*'nin farklı çehrelerinden kaynaklanan bir görünüş olmaktan çıkıp bizatihi varlığın kendi hareket ettirici ilkesi haline gelir. Herakleitos özdeşlik-değişim gerilimini *özdeşliğin lehine bir hiyerarşi* yaratarak çözmek yerine, bu iki unsurun her ikisine de ontolojik olarak eşit statü tanıyarak çelişki denen şeyi bir anlamda özdeşlik ile çelişik olmaktan çıkartıp özdeşliğin kendisine onun özsel bir unsuru olarak katar. *logos* olarak karşımıza çıkan yasallık, özdeşliğe yeni bir ad kazandırır: Logos, karşıtların birliğini ifade eder. Karşıtların birliği, karşıtların birbiriyle savaşına bir ölçü vererek bu savaşın bir kaosa dönüşmesini önlemek yoluyla evrenin karşıtların karşıtlığı yüzünden dağılıp özdeşliğini yitirmesinden koruyan biricik ilke, evrenin akli ve düzenleyici ilkesidir. Aslında bu ifadeyi, “karşıtların özdeşliği” olarak da adlandırabiliriz. Bu şekilde kavramadığımız zaman, Herakleitos'un çelişkiyi varlığın temel ulamına çevirmeyi, özdeşliğin köktenci bir yeniden yorumuyla başardığını fark ederiz. Burada, altı çizilmesi gereken nokta, Herakleitos'un, değişim ve çokluğu en temel varlık ulamı olarak alırken, yine de bunun kendi içinde bir düzenliliği, birliği olduğuna yaptığı vurgudur: Değişim kaotik ve rastlantısal değildir, *logos* denen evrensel aklın yasallığına uygun biçimde gerçekleşir. Bu da özdeşlik ilkesinin çelişkiyi içine almasına rağmen korunmasını sağlar. Herakleitos'un *arkhe* olarak su ya da hava gibi durağan elementlerin yerine ateş gibi dinamik bir elementi seçmesi felsefesinin çelişkiyi sakınılacak değil, oluş haliyle varlığın özdeşliğinin temel yasası olarak kucaklanacak bir şey olarak kavlıyor olmasından kaynaklanır.¹³

Herakleitos'un kendinden önceki doğa filozoflarından ikinci bir önemli farkı ilk ifade ettiğimiz farka bağlı olarak ortaya çıkar: Öncekiler gibi değişimi tikellerin belli bir niteliği yitirip karşıt niteliği kazanması olarak ele almaz, çünkü onun yeni özdeşlik

¹² Kökeni *legein* fiilidir. *Legein*, derlemek, toplamak, söylemek, ölçmek gibi anlamlara gelirken, *logos* ise söz, ölçü, akıl gibi anlamlar taşır. Herakleitos *logos*'u, kabaca ifade edecek olursak evrendeki tüm değişime ölçüsünü veren, onu düzenleyen kozmolojik bir akıl ya da değişimin gelişigüzel olmasını önleyerek ona bir ölçü ve sınır çizen evrensel yasallık gibi bir anlamlarda kullanır.

¹³ Herakleitos, altın ile mal arasındaki ilişki üzerinden, ateş ile dünyadaki diğer şeyler arasında bir analogi kurar. Bkz. Plutarkhos *De Exilium*, 8, 388 D (DK, 22, B 90).

tanımı, çelişkiyi tikellerden dışlamayı gerektirmez: Tikeller, zaten karşıt nitelikleri eş zamanlı olarak kendilerinde taşırlar; yalnızca farklı zamanlarda bu niteliklerin kimisi öne çıkararak kendi karşıtına baskın gelir. Gözlemediğimiz nitelikler, asla tikelleri terkedip yitirilen ya da sonradan kazanılan şeyler değildir (Plutarkhos *Cons. Ad Apoll.*) Aynı şey, tikeller için olduğu kadar, evren için de geçerli bir ilke oluşturur. Böylece evrenin özdeşliği, ondaki tikellerin kendi aralarındaki karşıtlıktan ve mücadeleden kaynaklanan değişimden olumsuz etkilenmez, çünkü zaten bu karşıtlık evrenin ana-elementi olan ateşin doğasına da içkindir. Çelişki ve değişim, varlığın en temel ve en hakiki katmanı olarak düşünülür. Denkel’in de belirttiği gibi, niteliklerin kazanılıp kaybedilmediği, tikellerin zaten kendisinde olduğu “karşıtların birliği” fikri, daha sonra Aristoteles’in yararlanacağı, ancak Parmenides’in Herakleitos’a yönelttiği eleştiride işaret ettiği, eş zamanlı olarak karşıtların aktüel olarak bulunmasının yarattığı mantıksal çelişkiden kaçınmak için potansiyellik-aktüellik öğretisiyle farklı bir yönde geliştireceği özgün bir düşüncedir (Denkel 1998: 24-25).

Sonuç: Somut İle Soyut Arasında Bir Düşünme Olarak Doğa Felsefesi

Bu makalede, “evren değiştiği halde nasıl özdeşliğini korur?” şeklinde ifade ettiğimiz problemi ortaya koyarken, ele aldığımız doğa filozoflarının bu problemi tam olarak bizim burada ifade ettiğimiz özgül biçimiyle formüllestirmiş olduklarını iddia etmiş değiliz. *Özdeşlik ilkesi* gibi bugün metafiziğin, ontolojinin ve mantığın içinde belli ölçüde teknik anlamlarla yüklenmiş olan bir ilkeyi, doğa filozoflarının bizim onu bugün anladığımız biçimde ele alacak kavramsal gereçlere sahip olduğunu varsaymak olsa olsa bir *anakronizm* olurdu. Bu nedenle, bu soruyu ortaya koymaktaki amaç, doğa filozoflarının farklı biçimlerde geliştirdikleri doğa ve *arkhe* anlayışlarını bu sorunun çerçevesine oturttuğumuzda ve bu soruya bir yanıt verme çabası olarak gördüğümüzde, bu anlayışların kavranmasının daha verimli kılınabilmesi olarak anlaşılmalıdır. Daha önceki bölümlerde görmüş olduğumuz gibi, ilk doğa filozofu Thales’ten başlamak üzere, Anaximandros, Anaximenes ve Herakleitos, özdeşlik-değişim problemine farklı yollardan yanıt vermeye çalışmıştır. Örneğin Thales’in evrendeki değişim ve çokluğun

açıklayıcı nedeni olarak suyu; Anaximenes’in havayı; Herakleitos’un ise ateşi koyuyor olması, açıklanmak istenen doğayı, yine doğanın içindeki somut ve gözlemlenebilir elementler ile açıklama eğilimini temsil ettiği ölçüde, doğa filozoflarının soyutlamaya karşı bir dirençleri olduğunu gösterir. Somutu somut olanla açıklamaya eğiliminin dışına çıkma konusunda tek bir istisna vardır ki, o da Anaximandros’tur: Deneyimlenebilir tikelleri açıklamak için deneyimlenebilir olmayan *apeiron*’u *arkhe* olarak belirlemesi, doğa felsefesindeki ilk kayda değer soyutlama girişimi olarak görülebilir. Ancak Anaximandros’ta ortaya çıkan bu soyutlama eğilimi, hemen arkasından gelen Anaximenes ve Herakleitos tarafından hoş karşılanmamış, eleştirilmiş ve doğa felsefesi böylece tekrar somut ilkelere bir dönüş gerçekleştirmiştir.

Aralarındaki tüm farklılıklara ve uzlaşmazlıklara rağmen, doğa filozoflarını birleştiren en temel unsur, bu çalışmanın göstermiş olduğu gibi, hepsinin “evren değiştiği halde nasıl özdeşliğini korur?” sorusunun çatısı altında toplanıyor ve bu soruyu yanıtlamaya çalışıyor olmalarıdır. Bu soru üzerinden birleşmekle birlikte soruya içkin olan özdeşlik-değişim gerilimini problemleştirme ve bu problemi çözme tarzları onları birbirlerinden farklı *arkhe* anlayışları geliştirmeye yöneltir. Thales, Anaximandros ve Anaximenes, özdeşlik ile değişim arasındaki bu ontolojik gerilimin zorunlu olarak mantıksal bir çelişkiye yol açmadığını ve bu gerilimi kendisine çözümleyebileceğimiz çelişkisiz bir varlık katmanı olduğunu öne sürerek aşmaya girişirken, Herakleitos onların tam tersi yönde bir düşünce yoluna girer ve bu gerilimi hakiki bir çelişki olarak yorumlayarak evrenin kendisinin temel karakteristiği statüsüne yükseltir. Dolayısıyla, Herakleitos’un bu ontolojik problemi çözme biçimi, problemin işaret ettiği gerilimi çözmeyi reddedip gerilimin kendisini bir problem olmaktan çıkartmak ve diğer doğa filozoflarının felsefelerinden uzak tutmaya çalıştığı çelişkiyi, evrenin kurucu bir ontolojik ilkesine çevirmek olarak özetlenebilir. Herakleitos’un özdeşlik-değişim problemine kendi çağının egemen paradigmasının dışına çıkan bir özgünlükle yaklaştığı söylenebilir. Özdeşliği “karşıtların birliği” olarak ortaya koyan, kendi çağının ötesindeki bu anlayış, Herakleitos’un felsefe tarihinde sıklıkla karanlık ve anlaşılması güç bir filozof olarak anılmasına neden olur. Öyle ki, Herakleitos’un sözü (*logos*), ancak

binlerce yıl sonra Hegel’in *diyalektik* felsefesinde bu karanlıktan çıkar ve parlar: “Herakleitos derin filozof olarak nam salmış, hatta bu konuda kötü bir şöhret edinmiştir. Kara göründü! Herakleitos’un tek bir önermesi yoktur ki *Mantık* eserime katmamış olayım.”¹⁴

¹⁴ Hegel’in çelişkiyi dışlamayan diyalektik mantık anlayışını oluşturmasında, Herakleitos’un karşıtların birliği öğretisinin oynadığı rol yadsınamayacak kadar büyüktür. Herakleitos’un düşüncesinin büyüklüğünün gerek modern gerekse çağdaş felsefede anlaşılmasında Hegel’in payı büyük olmuştur. Bkz. Hegel, 2013: 320. Çevirisi bana ait olan alıntının özgün hali şu şekildedir: “*Heraklit wurde so auch überall als tiefdenkender Philosoph gehalten, ja auch verschrien. Hier sehen wir Land; es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen.*” Hegel’in burada söylediğinin anlamını güçlü biçimde vermek için “Hier sehen wir Land” cümlesini, onun içinde geçtiği geniş bağlamı göz önünde bulundurarak ve formel yapısının arkasında Hegel’in cümlesinin ardındaki duygu durumunu öne çıkartacak şekilde, Türkçeye daha uygun hale gelecek tarzda yorumladım. Ancak bu çevirinin dayandığı bu yorum, zorunlu olmadığı gibi, tartışmaya açıktır ve yalnızca bir yorumlama denemesi olarak görülmelidir. Böylelikle, özgün metindeki noktalı virgülün yerine ünlem işareti kullandım. ‘Hier sehen wir Land’ normalde Türkçeye teknik biçimde şöyle çevrilir: “Burada/bu noktada kararı görüyoruz/görürüz”. Ancak bağlam gözetilmeden yapılan bu çeviri manasız kalır. Cümlelerde geçen “tiefdenkend” “derin düşünen” anlamına gelir. Hegel, burada, felsefe tarihi boyunca pek çok filozofun Herakleitos’un bu derinliğine her ne kadar belli ölçüde saygı duysa da, bir yandan da bu derinliği olumsuz bir şey olarak eleştirdiğini de cümlelerin ikinci yarısında dile getirir. Ne de olsa, Herakleitos’un bu kadar anlaşılması güç, çelişkiyi onaylayan bir felsefe yapmış olmasını lüzumundan fazla, şımarıkça bir tepeden bakma olduğunu iddia edenler olmuştur. Bu derinlik, bu olumsuz anlamıyla, açık denizdeki bir denizcinin ayaklarını basacak bir kara parçasının bulunmadığı, denizcinin içine yutulup kaybolacağı kadar tehlikeli, zeminden yoksun bir derinlik metaforunu içerir. İşte burada, Hegel, bu eleştiriler karşısında kara metaforuna gönderme yaparak örtük bir karşıt-eleştiri getirdiği söylenebilir. Uzun süre denizde kalmış ve karanın hasretini çeken bir denizcinin, kara görüldüğünde “kara göründü!” şeklinde ifade ettiği coşku, Hegel’in “hier sehen wir Land” ifadesinde arka plandaki duygu durumu olarak okunabilir. Dolayısıyla, Hegel’in bu cümleleri açısından, Herakleitos’un felsefe tarihi boyunca sıklıkla yanlış anlaşılmasına rağmen aslında onu anlayacak düzeyde soyutlama yetisine sahip bir zihin için (ki burada bu kişi Hegel olmaktadır), karanın asla gözükmediği bir okyanusu andıran türden derinlik değil, tam tersine, Hegel gibi en yüksek soyutluğu, aslında en yüksek somutluk olarak gören kendisi gibi filozof için temel alınabilecek, güvenilir bir felsefi zemin sağlayacak türden bir derinliğe sahiptir.

KAYNAKÇA

ARISTOTLE (1924). “Book Theta” (Book IX), *Metaphysics*, ed. W. D. Ross, vol 2, Oxford: Clarendon Press.

CURD Patricia (2011). *A Presocratics Reader: Selected Fragments and Testimonia*, ed. Patricia Curd, Richard D. McKirahan, 2. ed., Indiana: Hackett Publishing.

BACKMANN, Jussi (2013). “Chapter 7: The Unity of the One: Protometaphysical and Postmetaphysical Decisions”, *Politics of the One: Concepts of the One and the Many in Contemporary Thought*, ed. Artemy Magun, pp. 87– 112, New York: Bloomsbury Academic.

BURNET, John (1930). *Early Greek Philosophy*, Great Britain: A. & C. Black, Ltd.

DESCARTES, Rene (1996). *Meditations on First Philosophy*. trans. John Cottingham, Cambridge: Cambridge University Press.

DENKEL, Arda (1998). *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, İstanbul: Özne Yayınları.

DIELS, Herrmann (1952). *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. Walther Kranz, Berlin: Weidmann.

FREEMAN, Kathleen (1948). *Ancilla to the Presocratic Philosophers*, Blackwell: Oxford.

GRAHAM, D. W. (2010). *The Texts of Early Greek Philosophy: The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*, 1st ed., Cambridge University Press: Cambridge.

GUTHRIE, W. K. C. (1962). *A History of Greek Philosophy*, Vol. 1., Cambridge Univ.Press: Cambridge.

HEIDEGGER, Martin (1975). *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24), Frankfurt: Klostermann.

KIRK G. S., RAVEN, J. E. & M. SCHOFIELD (2013). *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*, 2. ed., Cambridge University Press: Cambridge.

HEGEL, G. W. F. (1825-6). *Vorlesungen: Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, vol. 7: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vol. 2: *Griechische Philosophie*, 1: Thales bis Kyniker.

HEGEL., G.W.F. (1833). *Werke*, vol. 14: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vol. 1, Karl Ludwig Michelet ed. Duncker und Humblot.

HEGEL, G.W.F. (2013). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: Erster Teil*, ed. Michael Holzinger, Berlin: Berliner Ausgabe.