



**T.C.**  
**ÇANKIRI KARATEKİN ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE ANABİLİM DALI**

**HERAKLEİTOS'TA HAKİKAT VE SÖYLEM**

**Erhan ATAGÜL**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Danışman**  
**Yrd. Doç. Dr. Abdullah Onur AKTAŞ**

**Çankırı – 2017**



**T.C.**  
**ÇANKIRI KARATEKİN ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE ANABİLİM DALI**

**HERAKLEİTOS'TA HAKİKAT VE SÖYLEM**

**Erhan ATAGÜL**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Danışman**  
**Yrd. Doç. Dr. Abdullah Onur AKTAŞ**

**Çankırı – 2017**

# İçindekiler

<i>BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ</i>	<i>i</i>
<i>TEZ KABUL VE ONAY</i>	<i>ii</i>
<i>ÖNSÖZ</i>	<i>iii</i>
<i>ÖZET</i>	<i>iv</i>
<i>SUMMARY</i>	<i>v</i>
<i>KISALTMALAR</i>	<i>vi</i>
<b>GİRİŞ</b>	<b>1</b>
<b>1. HAKİKATİN DOĞASI</b>	<b>5</b>
1.1. Logos'un Mahiyeti	5
1.2. Bilgiçlik (Polymathiê) ve Bilgelik (To sophon)	10
1.3. Bilmenin Ontolojik Durumu ve Anlama (Phronêsis)	18
<b>2. SÖYLEMİN DOĞASI</b>	<b>24</b>
<b>3. KELİME OYUNLARI VE PARADOKSLAR</b>	<b>37</b>
3.1. <i>Kelime Oyunları</i>	37
3.1.1. 48. Fragman	37
3.1.2. 15. Fragman	38
3.1.3. 32. Fragman	39
3.1.4. 113 ve 114. Fragmanlar	41
3.1.5. 26. Fragman	42
3.2. <i>Paradokslar</i>	43
3.2.1. 124. Fragman	43
3.2.2. 61. Fragman	45
3.2.3. 84. Fragman	47
3.2.4. 51. Fragman	49
<b>SONUÇ</b>	<b>56</b>
<b>KAYNAKÇA</b>	<b>58</b>

## BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Yüksek Lisans tezi olarak hazırladığım *Herakleitos'ta Hakikat ve Söylem* adlı çalışmanın öneri aşamasından sonuçlanmasına kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğumu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığım bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu beyan ederim.

10 / 07 / 2017

Erhan ATAGÜL

**ÇANKIRI KARATEKİN ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Erhan ATAGÜL tarafından hazırlanan Herakleitos'ta Hakikat ve Söylem başlıklı bu çalışma, 19.06.2017 tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonucunda oybirliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Felsefe Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

**TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ**

**Danışman** : Yrd. Doç. Dr. Abdullah Onur AKTAŞ İmza: .....

**Üye** : Prof. Dr. İlhan YILDIZ İmza: .....

**Üye** : Yrd. Doç. Dr. Aret KARADEMİR İmza: .....

**ONAY**

Bu Tez, Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun 08/06/ 2017 tarih ve 1902 sayılı oturumunda belirlenen jüri tarafından kabul edilmiştir.

Doç. Dr. Yüksel ÖZGEN  
Enstitü Müdürü V.

## ÖNSÖZ

*Herakleitos'ta Hakikat ve Söylem* adlı tezimizin konusu, Sokratesi öncesi filozoflardan olan Herakleitos'un hakikat öğretisi ile fragmanlarında kullanmış olduğu, söz konusu hakikat öğretilerine paralel olarak kurulmuş olan söylem biçimidir. Çalışmanın ilk bölümünde Herakleitos'un hakikat anlayışı ortaya konmuştur. İkinci bölümde ise bu hakikat anlayışının uygun olarak söylemin nasıl kurulduğu incelenmiştir. Üçüncü ve son bölümde ilk iki bölümde ortaya konan bulgular belirli fragmanlar üzerinde gösterilmiştir.

Bu çalışmanın ortaya çıkışında tüm hocalarıma katkısı vardır ve hepsine sonsuz teşekkür ederim. Ancak üç kişinin adı ayrıca anılmaya değerdir. İlk olarak, çalışmaya yapmış olduğu katkılar, bana duyduğu güven ve sağlamış olduğu rahat çalışma ortamından dolayı danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Abdullah Onur AKTAŞ'a; çalışma süresince gösterdiği eşsiz dostluk ve zihnimi açan fikirleri için hocam Yrd. Doç. Dr. Murat ÖNER'e; son olarak ise felsefi bakışı bu tezin her cümlesine sinmiş olan ve bana felsefenin gerçekte ne olduğunu gösteren hocam Yrd. Doç. Dr. Gülşah NAMLI TÜRKMEN'e teşekkür ederim.

**10/07/ 2017**

**Erhan ATAGÜL**

## ÖZET

<b>Tezin Başlığı : Herakleitos'ta Hakikat ve Söylem</b>
<b>Tezin Yazarı : Erhan ATAGÜL</b>
<b>Danışman : Yrd. Doç. Dr. Abdullah Onur AKTAŞ</b>
<b>Anabilim Dalı: Felsefe</b>
<b>Bilim Dalı : -</b>
<b>Kabul Tarihi : 19.06.2017</b>
<b>Sayfa Sayısı : 10 Sayfa (ön kısım) + 57 Sayfa (tez) + 1 Sayfa (özgeçmiş)</b>
<p>Thales'ten Aristoteles'e uzanan Yunan aydınlanması bilimsel yöntemin ilk örneklerini ortaya koymuş ve bilimin, dış dünyayı anlama çabalarımızda tek yetkin araç olduğu düşüncesinin temelini atmıştır. Fakat Herakleitos'un hakikat anlayışı Antik Yunan filozofları içerisinde farklı bir noktada konumlanır. Herakleitos'e göre hakikatin bütüncül yapısı ancak <i>Logos</i>'un bilgisi ile anlaşılabilir ancak bu bilgi, bilimsel yöntem ile değil sezgi ile kavranır.</p> <p>Diğer yandan Herakleitos, yalnızca hakikati anlayışıyla değil onu dile getiriş biçimiyle de çağdaşlarından ayrılır. Herakleitos felsefi öğretisini hakikat anlayışına uygun bir biçimde ortaya koymuştur. Bu bağlamda kelime oyunlarından, bilmecelerden, paradokslardan vb. sıkça faydalanmıştır. Bu dilsel araçların kullanımının birkaç farklı nedeninden bahsedilebilir ancak en öne çıkan neden olarak onun hakikat anlayışını gösterebiliriz. Hakikat, Herakleitos'a göre, tıpkı bir bilmecenin çözülmesi ya da bir paradoksun fark edilmesi gibi anlık gerçekleşen sezgisel bir olaydır. Dolayısıyla o, hakikate ulaşma yöntemi ile fragmanlarındaki söylem biçimi arasında bir analogi kurmuş ve bu özelliği ile felsefe tarihinde bir ilk-örnek olmuştur.</p> <p>Çalışmamızın ilk bölümü, Herakleitos'un hakikat anlayışı ve bu hakikate ulaşmak için kullanılan yöntemi ortaya koyar. İkinci bölüm söyleme ayrılmıştır. Bu bölümde, ilk bölümde ortaya konulanlarla söylemin nasıl uyduğu gösterilmektedir. Son bölümde ise, belirli fragmanlar incelenerek hakikat-söylem birlikteliği, bir anlamda, uygulamalı olarak açıklanmıştır.</p>
<b>Anahtar Kelimeler: Herakleitos, Logos, Hakikat, Presokratik Felsefe, Söylem.</b>



## SUMMARY

<b>Title of the Thesis:</b>	<b>Truth And Discourse In Heraclitus</b>
<b>Author</b>	<b>: Erhan Atagül</b>
<b>Supervisor</b>	<b>: Yrd. Doç. Dr. Abdullah Onur AKTAŞ</b>
<b>Department</b>	<b>: Philosophy</b>
<b>Sub-field</b>	<b>: -</b>
<b>Date</b>	<b>: 19.06.2017</b>
<p>The Greek enlightenment from which lasted Thales to Aristotle introduced the first examples of the scientific method and laid the foundation for the idea that science was the only competent tool in our struggle to understand the external world. However Heraclitus' understanding of truth is situated at a different point within the ancient Greek philosophers. According to Heraclitus, the whole structure of truth can only be understood with the knowledge of Logos, but this knowledge is grasped by intuition, not by scientific method. Heraclitus, on the other hand, is separated from its contemporaries not only by the understanding of truth but by the manner of discourse. Heraclitus has put forward his philosophical teaching in a way that conforms to his understanding of truth. In this context, he frequently used word games, riddles, paradoxes and so on. There are several different reasons for the use of these linguistic tools, but one of the most prominent reason for this use, it can be shown his understanding of truth. The truth is, according to Heraclitus, an intuitive phenomenon that takes place instantaneously, just as the solution of a riddle or the recognition of a paradox. Therefore, he established an analogy between the way of reaching truth and the form of discourse in his fragments, and with this feature he has become a archetype in the history of philosophy. The first chapter of our work reveals Heraclitus' understanding of truth and the method used to reach it. Second chapter is devoted to discourse. In this section, it is shown how the discourse is complied with what is revealed in the first chapter. In the last chapter, certain fragments are examined and the truth-discourse coexistence is, in a sense, explained practically.</p>	
<b>Keywords:</b> Heraclitus, Logos, Truth, Presocratic Philosophy, Discourse.	

## KISALTMALAR

<b>a.g.e.</b>	:	Adı geen eser
<b>bkz.</b>	:	Bakınız
<b>s.</b>	:	Sayfa
<b>vd.</b>	:	Ve diğerleri
<b>b.a.</b>	:	Eserin bütününe atıf.



## GİRİŞ

Herakleitos, düşünce tarihinin üzerine en çok konuşulmuş fakat en az anlaşılmiş filozoflarından birisidir. Bu durum yalnızca onun felsefesinin içeriğinden kaynaklanmayıp düşüncelerini aktarmakta kullandığı söylemin de bir ürünüdür. Aristoteles onu *skoteinos* (*σκοτεινός* - karanlık) olarak anar; Timon'lu Philus ise *ainiktês* (*αἰνικτῆς* - bilmece gibi konuşan) olarak. Sokrates'in ünlü dalgıç benzetmesini de burada sayabiliriz. Sonuç olarak üzerinde hem fikir olunan şey açıktır; Herakleitos anlaşılması güç bir biçimde konuşur. Ancak Herakleitos'un "karanlık" olduğunu söylemek yeterli değildir, yapılması gereken Herakleitos'un neden bu biçimde konuştuğunu açığa çıkarmaktır.

Herakleitos'un yaşadığı tarih aralığı kesin olarak bilinmese de Apollondros ve Diogenes Laertios onun olgunluk döneminin 69. Olimpiyata (M.Ö. 503-500) rastladığını söyler.<sup>1</sup> Fragmanlarında Xenophanes, Hecataeus ve Pythagoras'a doğrudan atıfta bulunması Herakleitos'un eserini verdiği dönemin, söz konusu düşünürlerden, kimileri hayatta dahi olsalar, felsefi etkinliklerini tamamladıkları bir dönem olduğunu düşündürmektedir.<sup>2</sup> Her koşulda Herakleitos'un bu filozofları bildiği ve okuduğu açıktır. Diğer taraftan başta Hegel ve Reinhardt olmak üzere kimi düşünürler Herakleitos'u Parmenides'ten sonrasına tarihlendirirler.<sup>3</sup> Bu, iki sebepten dolayı pek mümkün görünmüyor; ilk olarak Herakleitos'un fragmanlarında açık ya da örtük olarak Parmenides'e bir atıf görmüyoruz. Eğer Herakleitos kendi eserini vermeden önce Parmenides'i incelemiş olsaydı kuvvetle muhtemel ondan bahsederdi. Çünkü elimizde olan fragmanlardan biliyoruz ki Herakleitos, düşüncelerine karşı çıktığı kişilerin adlarını açıkça kullanmaktan hoşlanan bir yazardır. Homeros, Heseidos, Xenophanes, Pythagoras ve Hecataeus'un isimleri fragmanlarda zikredilmektedir. Buna karşın, Parmenides'in adı, çok provakatif bir düşünce ortaya koymasına karşın anılmamaktadır. Sanıyoruz ki Herakleitos Parmenides'i incelemiş olsaydı, bu düşünce sistemine kayıtsız kalamazdı.

---

<sup>1</sup> Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, (Çev. Candan Şentuna), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2015, s. 422.

<sup>2</sup> Geoffrey S. Kirk, *Heraclitus: The Cosmic Fragments*, Cambridge University Press, Great Britain 1954, s. 1.

<sup>3</sup> Daniel W. Graham, *The Text Of Early Greek Philosophy: The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics Part I*, Cambridge 2010, s. 186.

İkinci olarak ise Parmenides'in şiirinde Herakleitos felsefesine örtük imalar bulunmaktadır. Parmenides, şiirinde Herakleitos'un ismini anmamakla birlikte (kaldı ki Parmenides'in eserini kurduğu yapı böyle bir duruma kapalı görünmektedir) onun felsefesine işaret ettiği hemen hemen açık olan ifadeler kullanmaktadır. Dolayısıyla Herakleitos'un olgunluk çağını, yukarıda adı anılan filozofların ardına ve Parmenides'in öncesine konumlandırmak akla en uygun durum gibi görünmektedir.

Herakleitos ile ilgili diğer bir sorun ise onun gerçekten bir kitap yazıp yazmadığı sorunudur, ki bu sorun beraberinde kaynak sorununu da gündeme getirir. Birçok antik çağ yazarı Herakleitos'un kitabını görmüş olduğundan bahseder. Örneğin Aristoteles Retorik adlı eserinde şu ifadeyi kullanır; "örneğin kitabının başında şöyle der..."<sup>4</sup> Laertios Herakleitos'un kitabının adının "Doğa Üzerine" olduğunu ve kitabın üç bölümden oluştuğunu söyler.<sup>5</sup> Herakleitos üzerine çalışan modern dönem yazarları arasında da konu tartışmalıdır. Kirk, Herakleitos'un kitap yazmadığını ve antik dönem yazarlarının bahsettiği kitabın ise muhtemelen daha sonra Herakleitos'un öğrencileri tarafından derlenen bir çalışma olabileceğini söyler.<sup>6</sup> Gigon ise birinci fragmanın bir kitabın açılış cümlesi olabileceği yönündeki izlenimiyle ortada gerçekten bir kitap olabileceği kanısındadır.<sup>7</sup> Açıkçası bu husus çözülmesi güç bir problemdir ve döneme ilişkin yeni bulgulara rastlanmadığı sürece cevabı imkansız bir soru olarak kalacaktır. Gigon'un belirttiği gibi birinci fragman böyle bir izlenim vermektedir, hatta başka birkaç fragmanla birleştirildiğinde bu izlenim daha güçlenmektedir;

(B1)<sup>8</sup> Bu *Logos* varolduğu halde insanlar hem işitmeden önce hem de bir kez işittikten sonra daima anlayışsız bir haldedirler. Her şey bu *Logos*la uyum içinde gerçekleşse de insanlar, benim her birini doğasına göre, olduğu biçimiyle ayırıp göstererek tam olarak açıkladığım bu iş ve sözleri deneyimlerken acemi gibidirler. Uyurken yaptıklarının farkında olmamaları gibi, bazı insanlar uyanırken yaptıklarının da farkında

<sup>4</sup> Aristoteles, *Retorik*, (Çev. Mehmet H. Doğan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2015, 1407b11.

<sup>5</sup> Laertios, a.g.e., s. 426.

<sup>6</sup> Bu tartışma için bkz. Kirk, a.g.e., s. 1-30.

<sup>7</sup> Gigon'dan aktaran, William Keith Chambers Guthrie, *A History Of Greek Philosophy (Vol.1): The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge University Press, Cambridge 1962, s. 407.

<sup>8</sup> Herakleitos'un fragmanları, farklı çalışmalar olsa da, geleneksel olarak iki şekilde numaralandırılır. İlki Diels-Krantz tarafından numaralandırılmış olan DK serisi ve diğeri Diels'in numaralandırması olan B serisi. Biz bu çalışmada B serisini tercih ediyoruz.

olmazlar. (B73) [o halde] Uyuyanlar gibi yapmamalı ve söylememeli. Çünkü o zaman eyliyor ve söylüyor gibi görünürüz. (B2) Bu sebeple genelgeçer olanı takip etmek gerek. Çünkü genelgeçer olan ortaktır. Bu *Logos* ortak olsa da çoklar kendilerine özgü anlayışları varmış gibi yaşarlar. (B3) [Halbuki] Uyanık olanlar için tek ve ortak bir dünya vardır, uyuyanlar ise her biri kendininkine döner.<sup>9</sup>

Yukarıdaki parça, dört farklı fragmanın birleştirilmesinden oluşturulmuştur. Bu haliyle gayet tutarlı bir düz yazı gibi görünmektedir ve diğer fragmanlar arasında da benzer biçimde tutarlı birleşmeler yapılabilir. Dolayısıyla elimize ulaşan fragmanlar, bütünlük bir düz yazının parçaları olabilir. Zira unutulmamalıdır ki bu fragmanları toparlayan Diels, numaralandırma işlevini, fragmanlar arasında bir bağlantı kuramadığından dolayı alıntılacağı yazarların isimlerine göre alfabetik olarak yapmıştır. Yine de bu durum Kirk'in iddasını çürütmeye yetmez. Gerçekten de ortada bir kitap olsa dahi bunun Herakleitos tarafından yazılıp yazılmadığı bilinebilecek bir husus değildir.

Kaynak sorunu da Herakleitos'u anlamamızı güçleştiren problemlerden bir diğeridir. Herakleitos'un fragmanları birçok farklı kaynaktan elimize ulaşmıştır fakat buradaki temel nokta hemen her yazarın, kendi düşüncesine destek olmak amacıyla Herakleitos'u anmasıdır. Bu nedenle orijinal yazılara ekleme ve çıkarmaların ciddi sayıda olduğu düşünülebilir. Deils'in şüpheli ve sahte fragmanlar kısmına koymadığı ve Herakleitos'a ait oldukları hemen hemen kesin olan parçalarda dahi küçük oynamalar söz konusudur. Örneğin Theophrastus'un tanıklıkları Aristoteles felsefesinin bir yansıması olarak düşünülebilir; stoacı düşünürlerden yapılan alıntılarda stoa felsefesinin etkileri açık bir biçimde hissedilmektedir;<sup>10</sup> Sextus Empriucus'dan alınan parçalarda şüpheli öğretinin izleri Hippolytus'da ise Hıristiyan inancına yaklaşan bir Herakleitos portresini görmek mümkündür. Bu problem üzerinde özellikle Kirk, Marcovich, Heidel, Vlastos ve Verdenius'un çalışmaları aydınlatıcı olmuştur fakat kesin bir sonuca ulaşmak neredeyse imkansız gibidir. Yine de, tüm bu güçlülere karşın elimizdeki fragmanlar her ne kadar Herakleitos'un felsefesine dair en detaylı resmi vermiyorlarsa da onun nispeten

<sup>9</sup> Aksi belirtilmedikçe çeviriler bana aittir.

<sup>10</sup> Örneğin Kirk, B76'daki Ateş, Su ve Toprak üçlemesine Hava'nın eklenmesi Stoacı dört element öğretisinin doğrudan bir sonucu olduğunu öne sürer. Bkz. Kirk (1954: 344).

doyurucu bir biçimde genel yapısını anlamayı mümkün kılmaktadırlar. Fakat her durumda, Herakleitos üzerine yapılan açıklayıcı bir çalışma girişimi, belirtilen tüm bu güçlüklerden dolayı, kaçınılmaz olarak sübjektif bir nitelik taşımak zorundadır. Bu çalışma da elbette bu yazgıdan kurtulamaz. Dolayısıyla aşağıda geliştireceğimiz iddialar, en iyi ihtimalle Herakleitos'a bir yaklaşma denemesidir.

Sunacağımız tez, bir bütün olarak Herakleitos'un felsefesini açıklama kaygısı gütmeyiz. Esasında bu çalışma Herakleitos felsefesinin, onun *Logos* öğretisinin, karşıtlar üzerine düşüncelerinin vs. bilindiğini zımni olarak varsayar. Burada yapılacak olan, *Logos* meselesine kısaca değinikten sonra Herakleitos'un hakikat anlayışı ile söyleminin nasıl örtüştüğünü göstermektir; başka bir biçimde söylemek gerekirse Herakleitos'un, felsefi söylemindeki yapıyı nasıl birlik öğretisine uygun biçimde kurduğunu göstermektir. Bu bağlamda çalışmanın ilk bölümü hakikatin bilgisi ve onun yapısı üzerine bir incelemeyi içermektedir. Herakleitos'un görünür dünyanın gözlem ve araştırmaya dayalı bilgisine erişme meselesine getirdiği eleştiri ve bu durumun karşısında konumlandığı yeni bir bilgelik anlayışı bu bölümde ortaya konulacaktır. Takip eden bölümde, doğa ve söylemin müttekabiliyeti üzerinde durulacaktır. Bu müttekabiliyet, ilk bölümde açıklanan yeni bilgelik zorunlu ve doğrudan bir sonucudur. Son bölüm ise, önceki bölümlerde teorik olarak açıklanan problemin bir bakıma fragmanlarda uygulanışını göstermektedir. Bu bölümde Herakleitos'un bilmenin ontolojik durumuna göre bilgiye ulaşmanın yolu olarak ortaya koyduğu anlık sezgisel kavrayışın fragmanlardaki yansıması olarak kelime oyunları ve paradoksal söylem çözümlenmiştir. Üçüncü bölümde, içerdiği karşıtlık ilk bakışta fark edilen fragmanlardan ziyade Herakleitos'un yorumlanması daha güç ve söylemin kapalı olduğu fragmanları seçilmiştir.

# 1. HAKİKATİN DOĞASI

## 1.1. Logos'un Mahiyeti

*Logos* (λογος)'un felsefi bir kavram olarak kullanılışı Herakleitos ile birlikte başlamış olsa da terimin gündelik kullanımı çok eski devirlere dek uzanmaktadır. Diğer yandan bu arkaik terim, kullanımda olduğu bu süre zarfında tek bir anlama karşılık gelmekten ziyade birçok farklı alanda farklı anlamlarda kullanılmıştır. Bu anlamların kısa bir seçmesini burada ortaya koymak, *Logos* teriminin felsefi anlamını kavramada yararlı olacaktır.

**Hesap:** Hesap anlamındaki *Logos* birçok alt anlama sahiptir. Genel olarak para hesabı, kamu hesabı ya da bugünkü ifadesiyle hazine, hesap, tahmin, ölçüm, değer vb. *Logos*'un bu anlamı çok geniş bir zaman skalasında kullanımda olmuştur; Herodotus'ta, Aristoteles'te ve Yeni Ahit'te *Logos* terimi hesap anlamında kullanılır.

**İlişki, Oran:** Bir şeyin başka bir şey ile olan ilişkisi, benzerliği; matematiksel anlamda bir şeyin başka bir şeye oranı.

**Açıklama:** Gündelik dilde savunma, bahane, açıklama, sebep gösterme; hukuksal anlamda açıklama, izah; bilimsel anlamda bir teoremin ifade edilişi, argüman, tez, hipotez; mantıkta önerme; kural, kaide, prensip, formül vs.

**Düşünme:** Kişinin ruhsal bağlamda tefekkürü, içsel bir çatışma anlamında düşünme, akıl yürütme, bir beceri olarak düşünme.

**Konuşma, Anlatı:** Masal, efsane, gerçek ya da kurgu olarak hikaye, konuşma, söylev.

**Sözel İfade, Konuşma:** Yukarıdaki anlamından farklı olarak belli bir konunun ya da olayın anlatımı olarak değil fakat gündelik, sıradan konuşma, bir şeyi sözel olarak ifade etme, söylenti, dedikodu, tartışma, diyalog.

*Logos* terimi, şüphesiz ki yukarıda sayılanlardan daha farklı ve geniş anlamlarda da kullanılmıştır fakat sayılan altı üst başlık bizim için yeterlidir. Burada ilk bakışta kolayca fark edilebilecek olan *Logos*'un akıl ile bağlantısıdır. Gerçekten de tüm anlamlar, zımni olarak aklın varlığını gerektirir. Hesaplama, ilişkilendirme, oranlama, bir konuyu anlatma, ifade etme ve düşünme akıl sahibi canlıların

gerçekleştirebileceği melekelerdir. Fakat ikinci olarak çok daha ince bir ayırım burada göz önünde tutulmalıdır; *Logos*'un akıl ile olan bağıntısını mutlak olarak pozitif anlamda almak yanlış olacaktır.<sup>11</sup> Çünkü yukarıda anlatı başlığında bahsedildiği gibi *Logos* hiç de pozitif anlamda “aklı” olanla bağlantılı olmak zorunda değildir. Efsane, masal, mitolojik ya da kurgusal hikayeler de bu bağlamda *Logos*'a dahildir. Dolayısıyla, her ne kadar felsefe ya da bilim tarihinde *mythos* (μῦθος) ile *Logos* ayrımı yapılsa da *Logos* bir anlamda *mythos* ile birdir. Gerçekten de erken dönem şiirlerinde bu iki kelime eş anlamlı olarak kullanılır.<sup>12</sup>

Bahsedilen bu ikinci nokta *Logos*'un anlaşılmasında bizi daha sarıh bir noktaya taşır. *Logos*, eski Yunan dilinde kullanıldığı biçimiyle alındığında *bağlam* gibisinden bir uzatıya sahiptir. Yani yukarıda bahsedilen tüm anlamlar tek tek bakıldığında *bir şeye* gereksinirler; çünkü hesap *bir şeyi* hesaplamadır; konuşma *bir şey* hakkında konuşmadır; anlatma *bir şeyi* anlatmadır; düşünme *bir şey* düşünmedir ve açıklama *bir şeyi* açıklamadır. Dolayısıyla *Logos*'un içerdiği her anlam belirli *bir şey* üzerine kendi içerisinde tutarlı ve bütünlüklü bir (insan yetisi olarak) akılsal çabayı imlemektedir. Olasılık dâhilindedir ki sırf bu nedenle *Logos* bu kadar fazla anlama sahip olabilmıştır. *Logos* üzerine yapılan bu tespit, ileride yapılacak çözümlemelere zemin olması bakımından akılda tutulmalıdır. Şimdi *Logos* ifadesinin Herakleitos'taki kullanımına bakabiliriz.

*Logos*, Herakleitos'ta on fragmanda toplam onbir kez kullanılır. Bu kullanımların bazılarında terim onun öğretisini imlerken bazıları ise farklı anlamlarda kullanılır. Tek tek inceleyecek olursak;

B1: *Tou de logou toud' eontos* [...] <sup>13</sup> (Bu *Logos* varolduğu halde[...]);  
Ginemenôn gar pantôn kata ton logon tonde [...] <sup>14</sup> ( Her şey bu *Logos*'a göre gerçekleşse de[...])

B2: *Tou logou de eontos xynou* [...] <sup>15</sup> (Bu *Logos* ortak olsa da [...])

---

<sup>11</sup> Pozitif anlamdan kasıt şudur; hesaplama, düşünme, ilişkilendirme melekeleriyle aklın canlıyı mevcut bir durumdan daha iyi bir duruma getirebileceğine olan inanç.

<sup>12</sup> Charlotte H. Kahn, “A New Look At Heraclitus”, *American Philosophical Quarterly*, Vol. 1, No. 3, July 1964, s. 192.

<sup>13</sup> Τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος

<sup>14</sup> Γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε

<sup>15</sup> Tou logou de eontos xynou



B50: *Ouk emou alla tou logou akousantas [...]*<sup>16</sup> ( benim değil fakat *Logos* 'un –sesini- duyanlar [...])

B72: *ôï malista diênegas homilousi logôï tôi ta hola diakounti [...]*<sup>17</sup> (En çok, daima iç içe oldukları her şeyi düzenleyen *Logos*'tan ayrı düşünüyorlar [...])

Yukarıdaki dört fragman *Logos*u ortak bir anlamda içerir. Bu anlam ifadenin teolojik bir içeriğe sahip olduğu ve Herakleitos öğretisinin temelinde bulunan anlamdır. B1'in ikinci kısmı ile B72 *Logos*'tan her şeyi düzenleyen, tüm olup bitenlerin kendisine göre gerçekleştiği tanrısal bir şey olarak söz etmektedir. B1'in ilk kısmı bu tanrısal şeyin gerçekten var olduğundan ve B2 ise onun her şeyde (ya da yalnızca bu fragman bağlamında alırsak herkeste) mevcut olduğundan bahseder. İleride daha detaylı biçimde incelenecek olan B50'de ise bu tanrısal olanın “duyulmasından” bahsedilmektedir. Dolayısıyla *Logos* bu fragmanlarda kozmik ölçekte genel bir kaide, kural, formül, düzen, oran ve ölçü gibi anlamlara gelir.

B31: *diakheetai kai metreetai es ton auton logon [...]*<sup>18</sup> (aynı *Logos* 'a göre ölçülür ve dökülür [...])

Bu fragmanda *Logos* yukarıdaki bağlamında değildir artık. Ölçü ve oran anlamında kullanıldığı açık olmakla birlikte bu kozmik bir yasayı açıkça değil, fakat yeryüzündeki fiziksel dönüşümlerin oranını kastederek, zımnî olarak işaret etmektedir. Fark şu anlamda alındığında daha açık görünür; ilk dört fragmanda tanrısal olanın doğrudan kendisine atıf varken B31'de onun görünür dünyadaki bir fonksiyonuna atıf söz konusudur.

B39: [...] *ou pleiôn Logos ê tôn allôn*.<sup>19</sup> ([...] onun *Logos* 'u diğerlerinden çoktu.)

Burada *Logos* ilk anda akıl ya da bilgelik izlenimi verse de onun aslında değer anlamından çıkan saygınlık olarak anlaşılması daha doğru görünmektedir. Fragmanda bahsedilen Bias, Antik Yunan'ın yedi bilgesinden biridir ve Herakleitos

<sup>16</sup> οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας

<sup>17</sup> ὧ μάλιστα διηλεκῶς ὁμιλοῦσι λόγῳ τῷ τὰ ὅλα διοικοῦντι

<sup>18</sup> διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον

<sup>19</sup> οὗ πλέων λόγος ἢ τῶν ἄλλων.

bu fragmanda onun saygınlığından bahsetmektedir. Dolayısıyla B39’da geçen *Logos* genel öğretiden çok farklı bir anlamda kullanılmaktadır.

B45: [...] *outô bathun logon ekhei*.<sup>20</sup> ([...] onda derin bir *Logos* vardır.)

Herakleitos burada ruhtan (*psykhe*) bahsetmektedir. *Logos*’un buradaki anlamı onda yani ruhta derin bir *pay* olduğudur.<sup>21</sup> Bu anlam *Logos*’un teolojik anlamıyla birlikte ele alınmalı. Çünkü *Logos* B2’ye göre herkeste ortaktır. Bu bağlamda ruhta olan *Logos*, kozmik kaidenin bireydeki tekabülü, yani onun payıdır.

B87: [...] *epi panti logo* [...] <sup>22</sup> ([...] her söz karşısında [...])

Burada gündelik anlamıyla konuşma, söylenen söz ya da bir öğreti, düşünce sistemi anlamında kullanılmaktadır. Her iki durumda da ifadenin Herakleitos’un öğretisi bağlamında bir ehemmiyeti yoktur.

B108: *hokosôn logous êkousa oudeis* [...] (öğretilerini işittiklerimden hiçbiri [...])

B108’de geçen *Logos* yaygın bir biçimde “söz” olarak çevrilse de buradaki hakiki anlamı, Kirk’ün de belirttiği gibi<sup>23</sup> öğreti, teori vs.dir. Bu fragmanda da *Logos* felsefi bir içerikte kullanılmaz.

B115: *psychês esti Logos eauton auxôn*.<sup>24</sup> (Ruh kendi *Logos*’unu çoğaltır.)

B115’te *Logos* B45’te olduğu gibi yine *pay* anlamını da kullanılır yani ruh, *Logos*’tan aldığı payı çoğaltır.

*Logos*’un Herakleitos fragmanlarında nasıl geçtiğini ortaya koyduktan sonra şunu söyleyebiliriz; Herakleitos’un öğretisi olarak kozmik kaideye atıfta bulunan *Logos* ifadesi üç fragmanda toplam dört kez zikredilir. Bu bağlamda bahsedilen *Logos*, meydana gelen her şeyin kendisine göre gerçekleştiği bir formül ya da evrensel bir yasadır. Hiçbir şey, B94’te belirtildiği üzere, bu düzenin dışına çıkamaz. Yukarıda *Logos*’un “belirli bir şey üzerine kendi içerisinde tutarlı ve bütünlüklü bir (insan

<sup>20</sup> οὗτω βαθὺν λόγον ἔχει

<sup>21</sup> Kahn da bu bağlamda yorumlar fragmanı. Bkz. Kahn (1964: 192).

<sup>22</sup> ἐπὶ παντὶ λόγῳ

<sup>23</sup> Kirk, *a.g.e.*, sf. 39.

<sup>24</sup> ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὐξῶν

yeti olarak) akılsal çaba” olduğu üzerinde durulmuştu. Herakleitos ise kelimenin, görünüşe göre, bu anlamsal içeriğinde kalmakta fakat onu insani ölçekten tanrısal ölçüğe yükseltmektedir. Yani buradaki akıl şüphesiz ki tanrısal bir akıldır ve kozmos kendi içerisinde düzenli, tutarlı bir bütünlük olarak bu tanrısal akla göre varolmaktadır. Elbetteki buradaki tanrısal ifadesi sadece onun hem niceliksel hem de niteliksel ölçüğünü vurgulamak anlamda kullanılmaktadır. *Logos* her şeyin kendisine göre meydana geldiği ve hiçbir şeyin ondan ayrı hareket edemediği bir kozmik yasa, düzen ya da formüldür.

Bazı önde gelen Herakleitos ve ilk çağ yorumcularının *Logos*’a yaklaşımlarını ele alacak olursak, Marcovich<sup>25</sup> *Logos* terimini ikili anlamda anlıyor; yasa ve ölçü. Yasa, görünür dünyada karşıtların mücadelesi, ölçü ise her şeyle değişebilen ezeli ebedi ateştir.<sup>26</sup> Verdenius<sup>27</sup> sistem olarak çevirir, gerçekliğin kendisinin sistemi ifadesini kullanır ve Verdenius’un *Logos*’u sistem olarak ortaya koymaktaki amacı onu mistik öğelerinden arındırmaktır. Kahn,<sup>28</sup> açıklama ifadesini tercih eder. Kahn kelimeyi etimolojik olarak inceleyerek onun “bir araya getirme” ve “şeylerin akılsal bir toplama” olduğunu söyler.<sup>29</sup> Bu bağlamda *Logos* bütün meydana gelenlerin ardındaki mantıksal açıklama gibi görünür ona. Guthrie *Logos*’u tek bir kelimeyle karşılamak yerine ona birkaç farklı anlam yükler. Buna göre *Logos* (1) Herakleitos’un sözel anlatım kazandırdığı fakat bu anlatımdan bağımsız ebedi bir gerçeklik, (2) bu gerçekliğe konu olan şey, yani her şey olan bir ve (3) her şeyi düzenleyen, aklımızı da borçlu olduğumuz tanrısal akıl sahibi ilkedir.<sup>30</sup> En önemli Herakleitos yorumcularından olan Kirk’e göre ise *Logos*’u karşılayan birden fazla kelime vardır, bunlar “her şeyin işleyişini belirleyen düzen”, “plan”, “kural” ve “yasa”dır. Kirk “ilke” ifadesini ise fazla muğlak bulur. Bu bağlamda Kirk, söz konusu ifadeleri karşılayacak bir biçimde o “formül” kelimesini tercih eder.<sup>31</sup> Emlyn-Jones *Logos*’un,

<sup>25</sup> Miroslav Marcovich, “Heracitus: Some Characteristics”, *Illinois Classical Studies*, Vol. 7, No. 2, Fall 1982, s. 171-188.

<sup>26</sup> B90: πῦρ ὅς τε ἀνταμοιβῆ τὰ πάντα καὶ πῦρ ἀπάντων ὁκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός. Ateş her şeyle değişir ve her şey ateşle; tıpkı malların altınla ve altının mallarla değişmesi gibi.

<sup>27</sup> Willem Jacob Verdenius, “Notes on the Presocratics”, *Mnemosyne Third Series*, Vol. 13, Fasc. 4, 1947, s. 278.

<sup>28</sup> Charlotte H. Kahn, *The Art And Thought Of Heraclitus: An edition of the fragments with translation and commentary*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.

<sup>29</sup> Kahn, a.g.e., s. 193.

<sup>30</sup> Guthrie, a.g.e., s. 434.

<sup>31</sup> Kirk, a.g.e., s. 39.

karşıtlıkların kendisi olduğunu öne sürer.<sup>32</sup> Drozdek için *Logos* gerçekliğin düşünsel yanıdır.<sup>33</sup> Minar ise *Logos*'un bir yasa olarak ölçü olduğunu söyler.<sup>34</sup> *Logos*'un bu evrensel boyutuna iki temel itirazdan bahsedilebilir. İlk olarak Burnett<sup>35</sup>, nispeten ılımlı bir tazda onun söz olduğunu düşünür, West<sup>36</sup> ise çok daha radikal bir biçimde *Logos*'un Herakleitos'un sözü olduğu iddiasındadır. Sonuç olarak Herakleitos'un *Logos*'u üzerine otoritelerin bir fikir birliğinde olduklarını söylemek mümkün değildir. Fakat Burnett ve West'in iddiaları biraz daha zayıf kalmaktadır, özellikle B50'de geçen ve ilerleyen bölümlerde detaylı irdelenecek olan şu ifade onların iddialarını zayıflatmaktadır; "benim değil fakat *Logos*'un sesini duyanlar [...]". Diğer yazarlar ise, bize göre, farklı kelimelerle benzer bir hakikati dile getirmektedirler. Buna göre *Logos*;

- (1) Kozmik ölçekte bir gerçekliktir,
- (2) Meydana gelen her şeyi düzenler,
- (3) Ezeli ve ebedidir.

Şimdi, takip eden alt bölümde irdelenecek olan bilgi problemine bir ön belirleme olarak burada şu söylenebilir; Herakleitos'a göre bilgelik, bahsedilen bu yasa, düzen ve ya formülü bilmektir. Tek tek varolanların yani görünür dünyada bir takım karşıtlıklar olarak beliren varolanların gerçek bilgisine de ancak bu tek ve evrensel yasanın bilgisine sahip olduğunda erişilebilir.

## **1.2. Bilgiçlik (*Polymathîê*) ve Bilgelik (*To sophon*)**

Herakleitos'un B45 ve B129 da kullanmış olduğu *polimathîê* (*πολύμαθῆ*) kavramı kendisinin türettiği bir kavramdır.<sup>37</sup> Bu kavramın hangi anlamda kullanıldığını ortaya koymak ve onun, *to sophon* (*τὸ σόφον*), bilgelik ile oluşturduğu karşıtlığı belirlemek gerekmektedir. *Polimathîê*'nin bütüncül bir anlamını belirlemede başlangıç olarak B108 ve B45 birlikte ele alınabilir;

<sup>32</sup> C. J. Emlyn-Jones, "Heraclitus and the Identity of Opposites", *Phronesis*, Vol. 21, No. 2, 1976, b.a.

<sup>33</sup> Adam Drozdek, *Greek Philosophers As Theologians* [Elektronik Sürüm], Ashgate e-book, 2007, s. 34.

<sup>34</sup> E. L. J. Minar, "The *Logos* Of Heraclitus", *Classical Philology*, Vol. 34, No. 4, October 1939, s. 341.

<sup>35</sup> John Burnett, *Early Greek Philosophy*, A & C Black, London 1920, b.a.

<sup>36</sup> Martin L. West, *Early Greek Philosophy And The Orient*, Clarendon Press, Oxford 1971, b.a.

<sup>37</sup> Kahn, a.g.e., s. 97; Herbert Granger, "Heraclitus' Quarrel with Polymathy and "Historiê"", *Transactions of the American Philological Association*, Vol. 134, No. 2, Autumn 2004, s. 236.

“*Psykhês peirata iôn ouk an ekseuroio pasan epiporeomenos hodon. Outô bathun logon ekei*”<sup>38</sup>

“Bütün yolu katetsen de ruhun sınırını bulamazsın, onda derin bir *logos* vardır.”

“*Okosôn logous êkousa oudeis afikneitai es touto ôste ginôskein hoti sofôn esti pantôn kekhôrismenon.*”<sup>39</sup>

“Sözlerini işittiklerimin hiçbiri şu noktaya varamamıştı; bilgeliğin her şeyden farklı olduğunu bilmek.”

İki fragmanda da içerikte verilen anlamı görsel bir ifadeyle destekleyen ortak durum bir “yol” imgesi taşımalarıdır. Bu imge B45’de çok daha açık bir biçimde verilmişken (pasan epiporeomenos hodon- *πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν*) B108’de imge kullanılan fiilden kaynaklanmaktadır. *Afikneomai* (*ἀφικνέομαι*) fiili varmak, ulaşmak anlamına gelir ve birincil kullanımında daima fiziksel bir ilerleyiş sonucunda bir yolun sonuna gelinmesi, hedeflenen noktaya varılması anlamını taşır.

Şimdi, yol ifadesi bilimsel araştırma ya da hakikati kavrama hususunda daima özel bir anlam ifade eder. Daha antik kullanımlarından itibaren bu ifade bilgiye ulaşma çabasının metaforik anlatım biçimi halini almıştır. Örneğin Euripides’te şöyle geçer; “*tês d’ alêtheias hodos faulê tis esti*”<sup>40</sup> (hakikatin yolu basittir.) Hakikat, yolun sonunda ulaşılan bir nokta, varılacak yer olarak gösterilir burada. Parmenides’in şiirinde yol imgesi, bütünüyle hakikatin araştırılmasının metaforu halini alır. Daha giriş cümlesinde bu durum açıkça ortaya konur;<sup>41</sup>

*hippoi tei me ferousin, hoson t’ epi thumos hikanoi  
pempon, epei m’ es hodon bêsan polufêmon agusai  
daimonos, he kata pant’ ast’e ferei eidota fota.  
tê feromên. Tê gar me polufrastoi feron hippoi*

<sup>38</sup> B45: “*ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει*”

<sup>39</sup> B108: “*ὀκόσων λόγους ἤκουσα οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφὸν ἐστὶ, πάντων κεχωρισμένον.*”

<sup>40</sup> LSJ, The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon, <stephanus.tlg.uci.edu/ljsj>. “*ὁδός*” maddesi, Euripides, Fragmenta 289. “*τῆς δ’ ἀληθείας ὁδός φαύλη τίς ἐστι*”.

<sup>41</sup> Parmenides, *Doğa Hakkında*, (Çev. Y. Gurur Sev), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 21.

*hasma titainousai, kourai d' hodon êgemoneuon*<sup>42</sup>

Atlar beni taşıyordu, eşlik ediyorlardı bana gönlümce

Bilen kişiyi her yere sağ salim taşıyan

*Daimonun* efsanevi yolu boyunca; burada taşınıyordum;

Burada taşıyordu marifetli atlar beni

Arabayı çekerek, bakireler ise öncülük ediyorlardı yola.

Parmenides'in şiiri yol imgesinin erken yunandaki metaforik anlamından klasik çağdaki literal anlamına dönüşmesinde bir eşik gibidir. Parmenides yolculuğunun sonunda varlığın yani hakikatin bilgisine ulaşır.

Platon ve Aristoteles'e gelindiğinde artık yol kavramının sistematik araştırma anlamı metaforik olmaktan çıkıp literal bir anlam halini almıştır;<sup>43</sup>

“[...] *all', efê, kath' hodon te legeis kai poiein khrê houtôs.*”

“[...] fakat, dedi, bu yönleme göre konuşmak ve yapmak gerekli.”

Bu kullanım Platon ve Aristoteles ile birlikte *μετά* önekini alarak *methodos* (*μέθοδος*) biçimini alır ve bugünkü metot, araştırma yöntemi anlamına hemen hemen bütünüyle kavuşur.

Sonuç olarak yol ifadesi bilginin elde edilmesi sürecinin önce metaforik daha sonra ise (anlam kaymasına uğrayarak) literal anlamını veren bir ifadedir. Elbette Herakleitos'un döneminde yol, henüz bu literal anlamı kazanmış değildir fakat metaforik anlamına, şüphesiz ki sahiptir. Öyleyse B45'de geçen “bütün yolu katetsen de” ifadesinin metaforik anlamıyla yani “bütün araştırmaları yapsan da” biçiminde anlaşılması gerekmektedir. Bu araştırmalar sonucu ise, Herakleitos'a göre *psykhê* (*ψυχή*), ruhun sınırlarını belirlemenin, dolayısıyla onu bilmenin ve tanımlamanın

<sup>42</sup> ἴπποι τὰί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι,  
πέμπον, ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι  
δαίμονος, ἢ κατὰ πάντ' ἄστη φέρει εἰδότα φῶτα·  
τῆ φερόμην· τῆ γάρ με πολύφραστοι φέρον ἴπποι  
ἄρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ' ὁδὸν ἡγεμόνευον

<sup>43</sup> John Burnet, *Platonis Opera*, vol. 4, Oxford, Clarendon Press, 1902 (repr. 1968). <stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?0059:030:252777>.

mümkün olmayacağıdır.<sup>44</sup> B108 de, biraz daha dolaylı bir biçimde de olsa, aynı şeyi söyler. B108'de *Logos*'un özel bir kullanımına da burada dikkat edilmelidir. Yukarıda *logous êkusa oudeis* (λόγους ἤκουσα οὐδεὶς) aslına uygun olarak “sözlerini işittiklerimin hiçbiri” olarak çevrildi fakat burada *Logos* esasında söz anlamında değil, öğreti, teori vs anlamına gelmektedir.<sup>45</sup> Dolayısıyla fragmanın kastettiği şey, Herakleitos'un, öğretilerini inceledikleri kişiler arasında (Miletliler, Pythagoras, Xenophanes) kimsenin “bilgeliğin her şeyden ayrı bir şey” olduğu noktasına varamadığıdır. Burada da varmak fiilinin kullanımı ve *Logos*'un öğreti anlamına genişlemesiyle birlikte, yukarıda bahsedilen yol ve metot metaforu açıkça görülebilir. Ve bu kişiler, Herakleitos'a göre, izledikleri yol sonunda hakikatin bilgisine varamamışlardır.

*Polymathiê* (Πολύμαθῆ) kavramının açıklanmasında yardımcı olması ve yukarıda yol üzerine yapılan izahları güçlendirmesi bakımından Herakleitos'un fragmanlarında *historiê* (ἱστορίῃ) kavramının kullanımına da bakmalıyız.

*Historiê* kelimesi soruşturma, inceleme anlamındadır. Ancak bu inceleme daha da spesifik bir anlamda sistematik ya da bilimsel gözlem içeren bir incelemedir. Zira kelimenin kökünde yer alan *istôr* (ἴστωρ) tanık, şahit anlamını içerir. Şu halde Herakleitos'un kavramı kullanımında yola ya da yolculuğa da bir referans olduğu düşünülebilir. Thales'ten itibaren –esasında bu Orpheus'a dek götürülebilir- Antik Yunan bilginlerinin birçoğuna efsanevi yolculuklar atfedilir. Aşağıda Granger'dan aktarılan bölüm yolculuk ile bilgelik arasındaki bağıntıyı açıklar;<sup>46</sup>

Yolculuk genel olarak bilimlerin (histories) öğrenilmesi ile birlikte anılır. Thales hakkında anlatılan Mısırlılar arasında öğrendiğine ilişkin güvenilir hikayeler vardır (A11) ve ilk haritacı olan Anaksimandros Apollonia'ya giden ilk Milet kolonisinin lideri olarak bilinir (A3). Hekataeus, “çok yerde olan adam” olarak anılır (T12a) ve sözlü gelenek Pythagoras'ı da büyük bir gezgin olarak anlatır. Xenophanes de çok gezen olarak görünüyor çünkü kendini Yunanistan'da yıllar boyunca “savruan” olarak tanımlıyor. (B8, cf. B45)

<sup>44</sup> Herakleitos'un bu fragmanın yansıması Goethe'nin Faust'unda görmek ilginçtir; Bkz. Goethe, *Faust*, Trns. Bayard Taylor, The Pennsylvania State University 2005, s. 23. “I've studied now Philosophy And Jurisprudence, Medicine,— And even, alas! Theology,— From end to end, with labor keen; And here, poor fool! with all my lore I stand, no wiser than before [...].”

<sup>45</sup> Bkz. Kirk, a.g.e., s. 39.

<sup>46</sup> Granger, a.g.e., s. 240.

Şimdi *historiê*'nin gözlem yoluyla yapılan inceleme, yolculukta tanık olunan bilgilerin toplanıp bir araya getirilmesi gibi anlamlara geldiği ortadadır.<sup>47</sup>

Fragmanlara dönecek olursak *historiê*'nin geçtiği iki fragman şunlardır;

“*Khrê eu mala pollôn historas filosofous andras einai.*”<sup>48</sup>

“Bilgelik seven/filozof insan pek çok şeyi sorgulamalıdır.”

“*Pythagorês Mnêsarkhou historiên êskêse anthrôpôn malista pantôn, kai ekleksamenos tautas tas sungrafas epoiêse eoutou sofîên, polymathiên, kakotekhniên.*”<sup>49</sup>

“Mnesarkhu'nun oğlu Pythagoras bütün insanlardan daha fazla araştırdı Ve seçerek bu yazılanları kendine bir bilgelik, bilgiçlik, sahtekarlık oluşturdu.”

B35'i daha sonra incelemek üzere bir kenara bırakacak olursak B129 bilgeliğin elde edilmesi hususunda araştırmamızın Herakleitos'un nezdindeki durumunu ortaya koyar. Şimdi B129'da Pythagoras'tan, tüm insanlar arasında en fazla araştıran olarak bahsedilir. Bu, B45 bağlamında düşünürsek eğer, ruhun sınırını araştırmada “en fazla ileriye giden” olarak anlaşılmalıdır. Fakat yine de, B129'un son parçasında belirtildiği gibi, araştırmamızın sonucu Herakleitos'a göre bilgelik değil, bilgiçlik (*πολύμαθην*) ve hatta sahtekarlıktır. O halde, şimdi *polymathie*'nin *historia* ile olan bağıntısı açıktır. İlki diğerinin sonucu olarak vardır. *Historia* belli bir süreci imler, ki bu süreç yukarıda yol imgesiyle anlatılan inceleme, araştırma ve gözleme sürecidir. Bu yolun sonunda elde edilen şey ise, beklendiği gibi bilgelik değil, *polymathie* yani bilgiçliktir. Ancak yine de burada B35'den kaynaklı bir çelişki var gibi görünmektedir. B35'de Herakleitos bilgelik sevgisi olan kişinin çok şeyi araştırması gerektiğini söyler, bu yorum ise yukarıdaki yorumla bağdaşmamaktadır. Fakat B35, Guthrie<sup>50</sup> ve Verdenius'un<sup>51</sup> belirttiği ve bizim de hemfikir olduğumuz gibi ironik bir fragmandır. Öncelikle *philosophous* (*φιλοσόφους*) kavramı

<sup>47</sup> Örneğin Herodotos'un birçok dile “Tarih” olarak çevrilen kitabı da buradan gelmektedir. *ιστορία*, yazarın gezip gördüğü yerlerdeki bilgileri toplayıp aktarması anlamındadır.

<sup>48</sup> B35: “Χρή εὖ μάλα πολλῶν ἱστορας φιλοσόφους ἀνδρας εἶναι”

<sup>49</sup> B129: “Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησε ἀνθρώπων μάλιστα πάντων. καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποίησε ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην”

<sup>50</sup> Guthrie, a.g.e., s. 417

<sup>51</sup> Verdenius, ag.e., s. 284.



Herakleitos'un döneminde filozof anlamında kullanılmazdı<sup>52</sup>, bu kavram Pythagoras'ın kendine atfettiği bir kavramdır.<sup>53</sup> Daha sonra ise Pythagorasçılara genel olarak *philosophous* denirdi. Dolayısıyla Herakleitos'un burada bilgelik-seven ifadesini kullanırken onu olumlu bir anlamda sarf etmediğini düşünebiliriz. Fragmanda yapılan bir çeşit *kenning*dir.<sup>54</sup> Kaldı ki *kenning* Herakleitos'da rastlayamayacağımız bir söz sanatı değildir; örneğin B16'daki “*to me dunon pote (Tò μὴ δὺνόν ποτε* – hiç batmayan)” de bir *kenning*dir. Öyleyse bu kullanım fragmanda Pythagoras'ın kastedildiğini göstermektedir ve diğer fragmanlardan kolayca anlaşılacaktır ki Pythagoras gibi olmak bilgelik anlamına gelmez. Böylece B35'in görünürdeki çelişkisi fragmanın aslında ironik bir biçimde kurgulandığı gerçeğinin ortaya çıkarılmasıyla giderilmiş olur.

Şimdi, *polymathie*'nin yer aldığı diğer bir fragmana bakılacak olursa kavramın durumu açık olarak anlaşılabilir.

“*Polymathiê noon ekhein ou didaskei.*”<sup>55</sup>

“Çok-bilme anlamayı öğretmez.”

Böylece *polymathie*, bir araştırma ve gözleme sürecinin sonunda elde edilen bilgi olarak bilgelik yerine çok bilmeyi/bilgiçliği getirir ki, bu bilgiçlik kişiye “anlama”yı öğretmez. Burada anlama olarak çevirdiğimiz *noon ekhein (νόον ἔχειν)* akuzatif olarak kullanılmış kalıp bir ifadedir. Bu kalıp (*νόον ἔχειν – noun ekhein*) mantıklı olma, his ya da sezgiye sahip olma anlamlarına gelir. Dolayısıyla çok bilmenin öğretmediği şey sezginin bilgisidir. Sonuç olarak tüm bu yukarıda söylenenler ışığında denilebilir ki Herakleitos, bilgeliğin kazanımındaki geleneksel biçimi yani araştırmayı, sorgulamayı ve gözlemlemeyi ret eder. Aşağıda açıklanacağı gibi bu tür bir bilme, şeylerin gerçek doğasını öğretmemektedir.

<sup>52</sup> Guthrie, a.g.e., s. 417

<sup>53</sup> LSJ, “*φιλόσοφος*” maddesi.

<sup>54</sup> Kenning ilk dönem Alman ve İngiliz şiirinde kullanılan bir tekniktir. Kenning’te hakkında konuşulan şeyin ismi yerine o şeyi anlatan bir metafor kullanılır. Türkçe söz sanatlarında bunun tam bir karşılığını bulamadım; mecaz-ı mürsel’e benziyor ama temelde fark var. Dolayısıyla kenning olarak bırakmayı uygun gördüm.

<sup>55</sup> B40: “Πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει”

Herakleitos'un bilgelik anlayışının, çok-bilmenin tam olarak karşıtı olduğunu söyleyebiliriz. Kavramın B32 ve B41'deki kullanımlarına inceleyerek bunu ortaya koyabiliriz.

“*Hen to sofon mounun. Legesthai ouk ethelei kai ethelei Zēnos ounoma.*”<sup>56</sup>

“Birdir yalnızca bilgelik. İster ve istemez Zeus'un adıyla çağırılmayı.”

“*Hen to sofon, epistasthai gnōmēn hē kubernatai panta dia pantōn.*”<sup>57</sup>

“Bilgelik tektir, her şeyin her şey tarafından yönetildiği düşüncesini anlamak.”

Fragmanların içeriğine ilerde değinilecektir, bu kısımda yalnızca bilgelik (τὸ σοφὸν) ile ilgileniyoruz. Her iki fragmanda da *to sophon* (τὸ σοφὸν) ifadesi *hen* (ἐν) ile birlikte kullanılır. *Hen*'in bir, tek anlamına geldiği göz önünde bulundurulacak olursa *polymathie* birleşik ifadesindeki *polus* (πολύς) ile karşıtlığı hemen göze çarpar. Fakat daha çarpıcı karşıtlık, biraz derinlemesine bakıldığında *to sophon* ile *mathesis* (μάθησις) arasındadır. *Mathesis*, *manthanō* (μανθάνω) fiilinden gelir; bu fiil öğrenmek anlamındadır fakat özel bir biçimde, tıpkı ders çalışmakta olduğu gibi çalışarak öğrenmek, anlamındadır. *Mathesis*, bu bağlamda, öğrenme edimi, bilginin elde edilmesi yani bilme anlamına gelir ki, fiilin anlamını içine kattığımızda bu çalışarak öğrenilmiş bilgi olarak düşünülmelidir. Bu yorum yukarıda *historia* – *polymathie* bağintısında ortaya konulan görüşle uyum içerisindedir.

*To sophon* ise çok daha farklı ve özel anlamda bir bilme anlamına sahiptir. Kelimenin anlamındaki tarihsel farklılaşmaya bakarak bu anlaşılabilir. *To sophon* ifadesine Homeros'ta rastlanmaz dolayısıyla ifadenin bu cinsiyetsiz kullanımının o dönemde var olmadığını düşünebiliriz. Dişil yapıda olan *sophiē* (σοφίη) ise yalnızca bir defa geçer ve beceri, hüner anlamında kullanılır.<sup>58</sup> Nispeten Herakleitos'un çağdaşı olarak düşünülebilecek olan Herodotos'ta ise *sophiē* iki anlamda kullanılır;<sup>59</sup> bilgelik ve kurnazlık. Bununla birlikte Herodotos'ta *sophos* ifadesi de geçer ve kelime bilge ve kurnaz anlamlarına gelir. Kelimenin en dikkat çekici

<sup>56</sup> B32: “Ἐν τὸ σοφὸν μούνον· λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς οὖνομα”

<sup>57</sup> B41: “Ἐν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην ἣ κυβερνᾶται πάντα διὰ πάντων”

<sup>58</sup> R.J.Cunliffe, *A Lexicon of the Homeric Dialect*, <stephanus.tlg.uci.edu/cunliffe>. “σοφός” maddesi.

<sup>59</sup> J.Enoch Powell, *A Lexicon to Herodotus*, <stephanus.tlg.uci.edu/powell>. “σοφός” maddesi.

kullanımlarından birine Aristophanes'te rastlanır;<sup>60</sup> güç algılanan, ince, zekice, nükteli anlamlarında bir sıfat olarak kullanır Aristophanes. Tüm bu anlamları toparlayıp kelimenin kendisinde içerdiği geniş ve bütüncül bir anlam ortaya konulmak istendiğinde karşımıza şöyle bir içerik çıkar; *To sophon*, güç algılan, açıkça ortada olmayan şeyi anlama, kavrayabilme beceresidir. Dolayısıyla onu salt bilgelik olarak çevirdiğimizde kelimenin dolgun anlamı göz ardı edilmektedir; burada asıl vurgulanması gereken görünmez olanın bilinmesi becerisidir ki bu Herakleitos'un hakikate ulaşma öğretisinde, ileride de açıklanacağı gibi temel paradigmadır. Şimdi *polymathiê* ile *hen to sophon* arasındaki karşıtlık aşağıda gösterilen tablo vasıtasıyla özetlenmiştir.

Kavram	Anlam
<i>Hen (έν)</i>	Bir
<i>Polus (πολύς)</i>	Çok
<i>To sophon (τὸ σοφόν)</i>	Görünür olmayanı kavramadaki beceri olarak bilme
<i>Mathesis (μάθησις)</i>	Görünür olanı çalışarak öğrenme olarak bilme
<i>Polymathiê</i>	Görünür olanların araştırılarak öğrenilen bilgiler toplamı
<i>Hen to sophon</i>	Görünür olmayanın sezgi ile kavranılarak bilinmesi

Sonuç olarak Herakleitos'ta bilgelik olarak bilmenin anlamı Bir olanın bilgisine sahip olmak olduğu görünmektedir. Bu bilgi ise birçok şeyi bilmekten geçmeyip yalnızca tek bir şeyi kavramakla olur. Herakleitos'ta, bu bağlamda, yöntem tümden gelimdir zira kavranılan tek bilgelik, tek tek tüm varolanların bilgisine olanak sağlar, tersi değil. Böylece görünür doğada varolanların açık ilişkisinin bilgisi kişiyi bilgeliğe taşımaz, kaldı ki bu tür bir bilgi tek bilgeliğe sahip olmaksızın bir anlam da ifade etmez, yalnızca bilgiçliktir.

<sup>60</sup> F. W. Hall, W. M. Geldart (Ed.), *Frogs, Aristophanes Comoediae Vol. 2*. Clarendon Press, Oxford 1907, 1434.

### 1.3.Bilmenin Ontolojik Durumu ve Anlama (*Phronêsis*)

Yukarıda bilgiye ulaşmanın geleneksel yönteminin gözleme dayalı sistematik araştırma (*historia - ἱστορία*) olduğu ve bu yöntemin metaforik olarak yol (*hodos - ὁδός*) imgesi ile anlaşıldığı gösterildi. Yol imgesi iki bağlamda geleneksel bilme yönteminin ontolojik durumuna işaret eder; ilkin yol daima bir yere gider ve ikinci olarak yol bir süreci imler. Dolayısıyla hakikatin bilgisine ulaşmak bir sürecin sonunda varılacak olan bir noktadır. Herakleitos bu geleneksel bilme yöntemini, bunun sadece bilgiçlik (*polimathîe - πολύμαθη*) olduğunu öne sürerek ret etmiş ve yerine yeni ve başka bir bilgelik öğretisi oluşturmuştur. Bu bilgelik, daha önce açıklandığı gibi, *hen to sophon* (ἔν τὸ σοφὸν) önermesinde somutlaşır.

Bu bölümde gösterilecek olan Herakleitos'un yeni bilgeliğinin, geleneksel bilgeliğin yol (*ὁδός*) imgesine karşı hangi imgeyi kullandığı ve bunun ne anlama geldiğidir.

“*Ta de panta oiakizei keraunos.*”<sup>61</sup>

“Yıldırım her şeye rehberlik ediyor.”

Yukarıda “rehberlik etmek” olarak çevrilen *oiakizô* (οἰακίζω) fiili birçok çeviride kullanılan “yönetmek” fiilinden anlamca farklıdır. Yönetmek anlamını da karşılamakla birlikte *oiakizô* örneğin bir hükümdarın ülkesini yönetmesi ya da efendinin köleyi yönetmesi anlamında keskin bir içeriğe sahip değildir. Söz konusu fiil daha çok yönlendirmek, rehberlik etmek, yol göstermek, kılavuzluk etmek anlamlarına gelir ve yönetmek anlamını da bu bağlamda içerir.<sup>62</sup> Örneğin isim-fiil olan *oiakistês* (οἰακιστής) dümenci anlamına gelir. Dolayısıyla fragmanın kastettiği, buyruk altında olanın yönetilmesi değildir. Bu fark yıldırım metaforunun anlaşılmasında bir hayli önem arz eder çünkü yıldırım, tanrı Zeus'un silahı olarak düşünüldüğünde fragman, Herakleitos'da tanrısal olanın kozmosu yönetiminde bir içerik karmaşasına neden olur. Halbuki fragmanda ilk elden düşünülmesi gereken Heidegger ve Fink'in de değindiği gibi yıldırımın fiziksel bir fenomen olarak yarattığı etkidir.<sup>63</sup> Bu açıdan bakıldığında yıldırım fenomeninin iki karakteristik özelliğinden bahsedilebilir; ilk olarak yıldırım anlık bir fenomendir, ikinci olarak ise

<sup>61</sup> B64: “Τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός”

<sup>62</sup> Fiilin İngilizce karşılıkları *steer, guide, manage*'tir.

<sup>63</sup> Martin Heidegger, Eugene Fink, *Heraclitus Seminar 1966/67*, (Çev. C.H. Seibert), The University of Alabama Press, Alabama 1979.

yıldırım aydınlatıcıdır. Anlık bir fenomen olarak yıldırım geleneksel bilme biçiminin karşıtı olarak görünür. Yol (*hodos* - *ὁδός*) imgesinin işaret ettiği süreç fikri yıldırım (*keranos* - *κεραυνός*) imgesiyle kaybolur. Bilginin kazanımı süreçsel değil anlık bir yapıdadır burada. Bu anlık oluşun bilgi ile bağıntısı ise aydınlanma fenomeni üzerinden kurulur. Bu noktada fragman, Antik Yunanda hakikatin Heideggerci yorumu ile birlikte değerlendirilebilir.<sup>64</sup>

Hakikat ifadesi Yunanca *alêtheia* (*ἀλήθεια*) kelimesine karşılık gelir. Bu kelime, Heidegger'in de gösterdiği gibi bir olumsuzlama ile kurulmuştur. Şöyle ki, kelime, Yunancanın deşilleyici öneki olan alfayı ayırarak ele alındığında [*a-lêthê* (*ἀ-λήθη*)] *lêthê* (*λήθη*) kavramı karşımıza çıkar. *Lêthê* kelimesi *lanthanô* (*λανθάνω*) fiilinden türer. Bu fiil dikkatten kaçmak, dikkat etmemek, kayıtsız kalmak anlamlarına gelir. *Lêthê* ise, böylece, kayıtsızlık, ihmal ve unutma anlamındadır. Dolayısıyla alfa önekini aldığıında ifade kayıtsızlıkta olanın, dikkatten kaçanın dikkate tabi olması, görünür olması ve biraz daha anlamı genişletecek olursak o şeyin “keşfi” içeriğini kazanır. Bu açıdan hakikat olarak *alêtheia* bir şeyi fark etme, kayıtsızlıkta olanın fark edilmesi, gizlilikte kalanın açığa çıkarılması anlamlarını içerir. Şimdi, yıldırım fenomeninin fiziksel durumuna bakılacak olursa, *alêtheia*'nın bu söylenen yapısıyla olan benzerliği kolayca görülebilir. Yıldırım fenomeni meydana geldiğinde karanlık, anlık bir biçimde ve bütüncül olarak aydınlanır. Karanlık, şeyleri görünmez kılıp dikkatten kaçırırken yıldırım onları fark ettirir. Gözden kaçırılmaması gereken diğer bir önemli nokta şudur; yıldırımın dikkate taşıyıcı yapısı bütüncül bir yapıdadır. Yani yıldırım bazı şeyleri aydınlatıp diğerleri üzerine çıkarsama gerektirmez; neden sonuç ilişkisi değildir özünde olan. Her şey olduğu biçimiyle bütün olarak aydınlanır.

Şimdi bimenin bu ontolojik durumunu gözönünde tutarak bilmenin insanda nasıl ve hangi yeti ile gerçekleştiği ortaya çıkarılabilir. Bunun için Herakleitos'ta sıkça geçen *phronêin* fiilinin incelenmesi gerekmektedir.

*Phronein* anlama, kavrama, düşünme, anlayışa sahip olma anlamlarına gelir. Fakat bu fiil, hemen hemen aynı anlamlara gelir gibi görünen *noein* (*νοειν*)'den farklıdır.

---

<sup>64</sup> Martin Hiedegger, *Early Greek Thinking: The Dawn of Western Philosophy*, (Çev. D. F. Krell, F. A. Capuzzi), Harper, San Francisco 1984, s. 102-125.

Öyle ki bu fark, Jeager'in dikkat çektiği gibi<sup>65</sup>, temelde Herakleitos ile Parmenides arasındaki farkı da açık eder. Fiilin kökü olan *phrên* (φρήν) insanın göğüs bölgesinde, ya da diyaframında bulunan fiziksel bir bölgenin karşılığıdır. Örneğin Aeschylus'da şöyle geçer;

“[...] *kradia de fobô phrêna laktizei.*”<sup>66</sup>

“[...] kalbim korkudan *phrên*'e vuruyor.”

Homeros'ta daha belirgin görünüyor;

“[...] *all' ebal' enth' ara te frenes erkhatai amf' adinon kêr.*”<sup>67</sup>

“[...] fakat düşmanımı, çarpan kalbin yanındaki *phrên*'den vurdu.”

*Phrên*'in kalbin yakınlarında bir noktada olduğu anlaşılıyor. Bununla birlikte, tutkuların merkezi olarak kalp ve algı, düşünce ve mental yetilerin merkezi olarak zihin anlamlarına da geliyor.<sup>68</sup> Dolayısıyla *phronein* iç görüyle, kalp vasıtasıyla ya da bir çeşit sağduyu ile düşünerek anlamak manalarına geldiğini söyleyebiliriz. *Noein* ise salt zihinle kavramaktır. Herakleitos, B113'te şöyle der;

“*xynon esti pasi to phroneein.*”<sup>69</sup>

“anlama her şeyde ortaktır.”

Burada Herakleitos, *noein* her şeyde ortak demez fakat tekrar tekrar *phronein* fiilini kullanır.<sup>70</sup> Fiilin geçtiği diğer fragmanları da dikkate alırsak anlam berraklaşır;

“*Tou logou d' eontos ksunou zôousin hoi polloi ôs idian ekhontes phronêsın.*”<sup>71</sup>

<sup>65</sup> Werner Jaeger, *The Theology Of The Early Greek Philosophers: The Gifford Lectures 1936*, (Çev. E. S. Robinson), Clarendon Press, Oxford 1947, s.113.

<sup>66</sup> Herbert Weir Smyth (Ed.), *Prometheus Bound*, Aeschylus, with an English translation, Harvard University Press, London 1926, 880.

<sup>67</sup> Burnett, a.g.e., “ἀλλ' ἔβαλ' ἐνθ' ἄρα τε φρένες ἔρχεται ἀμφ' ἀδινὸν κῆρ (*Ilias* 16-481)”

<sup>68</sup> LSJ, “φρήν” maddesi.

<sup>69</sup> B113: “ζυγόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν”

<sup>70</sup> Başka bir çalışmanın konusu olmala birlikte, bu fark bir hayli önem arz eder. Çünkü fragmanda geçen “*pasi*” literal anlamında “herkes” olarak okunur ki bu insanlara referans veren bir ifadedir. Fakat *noein*'den farklı olarak *phronein* yalnızca insana özgü olarak ele alınamaz. Soyut mantıksal işlemler gerçekleştirebilme yetisine sahip olan insan için bu özgülük ancak *noein*'de söz konusudur. *Phronein* ise hakikati zihinsel olarak kavrama anlamına gelmez. Herakleitos'un başka fragmanlarda ortaya koyduğu gibi eğer “her şey” *Logosa* göre gerçekleşiyor ve hiçbir şey onun dışında kalmıyor ise bir anlamda “her şey” *Logosu* mantıksal ya da epistemolojik olarak değil fakat ontolojik olarak kavranmış olmalıdır. Dolayısıyla burada “*pasi*”yi herkes olarak anlamak Herakleitos'un felsefesinin bütünü gözden kaçırmak olacaktır.

“Logos ortak olsa da, çoklar kendi *phronêsis*’leri varmış gibi yaşar.”

*Phronêsis*, *phronein*’den türeyen isim-fiildir. B113 *phroneein* ortaktır diyor, B2’nin koşul cümlesi ise *Logos* ortaktır diyor ve devamında *Logos*’un ortak olduğunu bilmeyenler için sanki herkeste ayrı *phronêsis* varmış gibi görüldüğünü söylüyor. Ve B17’ye bakacak olursak eğer;

“*Ou gar froneousi toiauta polloi, hokoisoï enkureusin, oude mathontes ginôskousin, eôutoisi de dokeousi.*”<sup>72</sup>

“İnsanlar anlamazlar karşılaştıkları şeyleri, öğrenseler de bilmezler öyle görünseler dahi.”

B17 açık bir biçimde öğrenmenin (*manthanô* - *μανθάνω*) bilmeye (*gignôskô* - *γινώσκω*) yetmediğini ortaya koymaktadır. Öyleyse *manthanô*, Herakleitos’a göre, yukarıda da gösterildiği üzere hakikatin aracı değildir, o yalnızca *phroneein* ile mümkün olur ki, o da herkeste ortaktır. İnsanlar farklı yargılara vardıklarında farklı *phronêsis*’lerin söz konusu olduğunu sanırlar; hâlbuki onlar, yani çoklar (*hoi polloi* - *οἱ πολλοί*) bu iç görü ya da sezgi ile anlamamaktadırlar. Bunu başardıklarında ortak olanın yani *Logos*’un bilgisine ulaşabileceklerdir.

*Phronein*’in bu özel anlamı B1’de de zımnî olarak ortaya çıkmaktadır esasında. B1’in başlangıç bölümünde şöyle diyor Herakleitos;

“*Tou de logou toud’ eontos aei axynetoi ginontai anthrôpoi kai prosthen e akousai kai akousantes to prôton.*”<sup>73</sup>

Bu *Logos* varolduğu halde insanlar hem işitmeden önce hem de bir kez işittikten sonra daima anlayışsız bir haldedirler.

Herakleitos burada insanların *Logos* bahsini duyduktan sonra onu anlamadıklarını belirtmekle kalmaz fakat aynı zamanda bu bahsi henüz duymadan da anlayışsızlık içinde olduklarını belirtir. Öncelikle burada bahsedilen duymanın işitsel anlamda bir duyma olduğu açıktır; duyulan şey Herakleitos’un *Logos*’tan söz etmesidir. Bu iddia

<sup>71</sup> B2: “Τοῦ λόγου δ’ ἐόντος ξυνοῦ ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν”

<sup>72</sup> B17: “Οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοί, ὁκοίσοι ἐγκυρεῦσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν, ἐωυτοῖσι δὲ δοκέουσι”

<sup>73</sup> B1: “Τοῦ δὲ λόγου τοῦδ’ ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκούσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον”

fragmanın bizatihi kendisi tarafından temellendirilmektedir. Zira işitmeden önce anlayışsız halde olmak, onun sözel olarak duymadan önce de anlaşılabilirliği anlamına gelir. Ve eğer insanlar onu işitmeden anlamış olsalardı Heraklesitos'un "insanlar ... işitmeden önce de ... anlayışsız haldedirler" ifadesi anlamsız olurdu. Fakat o burada beş duyudan biri olarak işitmeden bahsetmektedir. Dolayısıyla böyle bir duymak ya da duymamak *phronein* nazarında bir şey ifade etmemektedir. *Logos*, eğer, kimse ondan söz etmemiş olsa da anlaşılabilir bir şey ise bu şüphesiz ki onun inceleme, araştırma, teorik düşünme vs. yoluyla değil fakat sezgisel olarak kavranabileceğine işaret eder ki bu da *phronein*'dir.

*Phronêsis*'in her şeyde ortak ve bir oluşu, onun *to sophon* ile mutlak bir uyum içerisinde olduğunun göstergesidir. Bilgelik için, öyleyse, dış dünyanın gözlem ile sistematik bir incelemesini yapmak bir anlam ifade etmez. Herakleitos'un *noein* yerine *phronein*'i tercih etmiş olması keyfi değildir. Daha sonra Parmenides'in baskın kavramı olarak ortaya çıkacak olan *noein* insana özgü bir düşünceyi ve kavramayı imler fakat *phronein* Herakleitos'ta entelektüel bir süreci gerektiren bir kavrama değildir. O yalnızca, tıpkı yıldırım fenomeninde olduğu gibi anlık bir anlama durumudur. Ve iki fiil arasındaki tercih, bize onun "herkeste" değil fakat "herşeyde" ortak olduğunu gösterir.<sup>74</sup>

Böylece bu bölümde gösterilenleri kısaca toparlayabiliriz. İyonyalı doğa filozoflarından Pythagoras'a değin Herakleitos öncesi düşünürler için bilmek, tek tek varolanların bilgisine ulaşmak anlamını taşır. Görünür doğaya ilişkin gözlem ve bilimsel araştırma söz konusu bilginin yöntemidir. Yukarıda bu yöntem yol imgesi ile açıklanmış ve yolun sonunda nihai durumun bilgelik olduğu söylenmişti. Herakleitos ise bu geleneğe bütünüyle karşı çıkar. Ona göre bilgelik tek tek şeylerin bilgisi olmayıp, *Logos*'un bilgisine sahip olmaktır ve tek tek şeylerin bilgisine de bu *Logos*'un bilgisi üzerinden ulaşılır. Yöntemin ise, yıldırım fenomeni ile alegorik olarak ortaya konan anlık bir iç görü olduğu belirtilmiştir. Bu iç görünün, bizim "anlama" olarak çevirdiğimiz *phronein* ile mümkün olduğu da gösterildi.

Takip eden alt bölümde burada ortaya konulanların üstüne bir kat daha çıkılacaktır. Burada, Herakleitos'un iç görü ile bilgisine ulaşılabilirliğini iddia ettiği *Logos*'un,

---

<sup>74</sup> Bkz. Yuk.



yani görünür doğanın ardında saklı birliğin mahiyetine ilişkin açıklamalar ile Herakleitos'un kendi söylemin doğanın bu hakikati ile nasıl uyum içerisinde kurgulamış olduğu üzerinde durulacaktır.



## 2. SÖYLEMİN DOĞASI

Önceki bölümde Herakleitos'da bilgeliğin içeriği ve yıldırım imgesinin metaforik anlamı ortaya çıkarılmıştı. Bu bölümde yapılacak olan ise yukarıda varılan sonuçların Herakleitos'un söyleminde nasıl kullanıldığını açıklamak olacaktır. Herakleitos'un anlamı kurma biçimi, söylemindeki paradoksal yapı, bir bütün olarak söylemek gerekirse onun "karanlık" söylemi, hakikat anlayışıyla iç içedir ve bu olgu onun fragmanlarına somutlaşmıştır.

Paradokslar, bilmeceli söylem ve kelime oyunlarının varlığı, Herakleitos'ta tam manasıyla bir analogidir. Burada doğanın kendi hakikati ile Herakleitos'un söylemi arasında analogi kurulur ve bu analogi yukarıda bahsedilen dilsel araçlar ile güçlendirilir. Bu söylem biçimi hiç şüphesiz Herakleitos'un düşüncesinde bilmenin ontolojik durumuyla örtüşür. Çünkü bir bilmecenin çözümü, paradoksal bir ifadenin kavranışı ya da bir kelime oyununun anlamının fark edilişi tamamıyla bir "aydınlanma" anıdır. Anlam bir anda ve önceden hiçbir işaret vermeksizin geliverir ve bir kez bilinir olduğunda artık problem ortadan kalkmıştır. Yıldırım fenomeninin metaforik durumu ile söylemde kullanılan bu paradoksal biçimin benzerliğinin tesadüf olması muhtemel değildir. Bu bölümde de açıklanacak olan esasında budur.

İlk olarak doğanın (*physis*) yapısı ile söylemin ne anlamda bir mütakabiliyet içerisinde olduğu gösterilmelidir. Bu problem, üç fragman (B50, B93, B123) temelinde ele alınacaktır.

*"Physis kruptesthai philei."*<sup>75</sup>

"Doğa kendini gizlemeyi sever."

*"Ho anaks ou to manteion esti to en Delfois oute legei oute kruptei alla sêmainei."*<sup>76</sup>

"Kahini Delphi'de olan tanrı ne konuşur, ne de gizlenir fakat işaret eder."

*"Ouk emou alla tou logou akousantas homologein sophon estin hen panta einai."*<sup>77</sup>

<sup>75</sup> B123: "φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ"

<sup>76</sup> B93: "ὁ ἀναξ οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει"

<sup>77</sup> B50: "οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι"

“Bilgelik, beni değil *Logos*’u duyanların herşeyin bir olduğunda hemfikir olmasıdır.”

Bu üç fragmanın bağlantılarını ortaya koymadan önce fragmanların kendi içlerindeki bazı bulanıklıkları gidermek gerekmektedir. Öncelikle B123’te *physis* (φύσις) ile kastedilenin ne olduğu anlaşılmalıdır.

Antik yazarlar ifadeyi genel olarak “doğa” biçiminde kullanmışlardır.<sup>78</sup> Diels de bu anlamıyla almayı uygun bularak “*die Natur*” olarak çevirmiştir. Kranz ise bir parantez ekleyerek “*das Wesen*”, yani öz ifadesini belirtmeyi uygun görmüştür. Gigon *physis*’i en ilkel anlamına geri götürerek *genesis* (γένεσις)’e eşitlemiştir.<sup>79</sup> *Genesis*, kaynak, orijin anlamıyla birlikte, olmak (*becoming*) anlamını da içerir. Bu bağlamda Gigon, *physis*’e dinamik bir içerik kazandırmıştır. Kahn ise doğa ifadesine geri dönmüştür.<sup>80</sup>

Burada etrafında dönüp durulan anlam genel olarak doğa ile öz arasındaki farklılığa ilişkindir. Fakat özel olarak B123, genel olarak ise Herakleitos bağlamında aldığımızda bu iki ifadeden birine ağırlık vermek yerine ikisini de içeren bir bağıntıya yönelmek daha doğru görünüyor. Çünkü bir bütün olarak ne görünür doğa ne de doğada var olan bir şeyin özü B123 bağlamında *physis*’i karşılamaz. Doğa ve öz arasındaki bağıntıyı kurmak için bir başka fragmanı dikkate almak gerekiyor;

“*Harmoniê aphanês phanerês kreittôv.*”<sup>81</sup>

“Görünmez uyum görünenden üstündür.

Görünen uyum, antik dönem yorumcularının da aldığı biçimiyle bir bütün olarak doğadır fakat görünmez uyum öz ile karşılanabilecek bir ifade değildir. Bu yoruma B50’nin sonuç cümlesinden kolayca varılabilir. “*hen panta einai (ên pánta eĩnai)*”, “herşey birdir” önermesi görünür doğa da kendini açıkça ortaya koyan bir durum değildir. Doğaya tek bir bakışla her şeyin bir olmadığı, aksine her şeyin birbirinden ayrı olduğu hemen deneyimlenebilir. Diğer taraftan bir şeyin özü olarak doğası da, tek bir varolan olması bakımından o varolanın diğer varolanlara ilişkin durumunu

<sup>78</sup> Kirk, a.g.e., sf. 227.

<sup>79</sup> Kirk, a.g.e., sf. 228

<sup>80</sup> Kahn, a.g.e, sf 33.

<sup>81</sup> B54: “ἀρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων”

göstermez. O halde görünmez uyum, *harmonîê aphanês* (ἀρμονίη ἀφανής), her şeyin bir oluşudur ki bu ne görünür doğada deneyimlenebilen bir şeydir ne de tek bir varolanın özünün bilgisidir. Görünmez uyum, bu iki durumun dışında bir durumdur ki şeylerin görünür olmayan gerçek yapısını imler. Yani bu gerçek yapı, bir anlamıyla bir bütün olarak doğa olmakla birlikte bir anlamıyla şeylerin özlerindeki ilişkisellik ve uyumdur. Kirk de B123'ün çevirisi olarak “bir şeyin gerçek yapısı” ifadesini tercih eder.<sup>82</sup> Bu farkın neden önemli olduğu meselesi daha sonra gösterilecektir. Bu durumda B123'ün daha doğru çevirisini - *philei* (φιλεῖ) fiilindeki kişileştirmeyi ve *kruptesthai* (κρύπτεσθαι) fiilindeki dönüşlülüğü de ortadan kaldırarak- şu şekilde yapabiliriz; “şeylerin gerçek yapısı saklıdır”

Bu durumdan iki sonuç tezahür eder; (1) şeylerin bir de gerçek olmayan doğası söz konusudur ve (2) şeylerin gerçek doğası nerde saklıdır ya da onu saklayan şey nedir? İlk sorunun cevabının B54'de bahsedilen görünür uyum, (*phanerês armoniê - φανερῆς ἀρμονίη*) olduğunu söyleyebiliriz. Görünür uyum, doğayla her karşılaşmada deneyimlenen görünür gerçekliktir ki ikinci sorunun cevabı da doğrudan birincinin uzantısı olarak belirir. Aşağıdaki fragmanlarla birlikte düşündüğümüzde cevap daha açık hale gelir

“[...] *kai hois hêmeran enkourousi tauta autois ksena phainetai.*”<sup>83</sup>

“[...] öyle ki her gün karşılaştıkları şeyler onlara yabancı görünüyor.”

“[...] *kai tèn horasin pseudesthai.*”<sup>84</sup>

“[...] ve görmek aldatici.”

“*Kakoi martures anthrôposi ophthalmoi kai ôta, barbarous psyukas ekhontôn.*”<sup>85</sup>

“Barbar ruhlar için gözler ve kulaklar kötü tanıklardır.”

“*Ou gar phroneousi toiauta polloi, okoisoï enkureusin, oude mathontes ginôskousin, eôutoisi de dokeousi.*”<sup>86</sup>

---

<sup>82</sup> Burada ortaya konan düşünce biçimi esasında küçük farklıklar içermekle birlikte Kirk'in yorumuyla uyumludur. Bkz. Kirk, a.g.e., sf. 227-231. Ayrıca Bkz. G. S. Kirk, J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers: A Critical History With A Selection Of Texts*, Cambridge University Press, London 1977, s. 194.

<sup>83</sup> B72: “καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται”

<sup>84</sup> B46: “καὶ τὴν ὄρασιν ψεύδεσθαι”

<sup>85</sup> B107: “Κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισι ὀφθαλμοὶ καὶ ὄτα, βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων”

“İnsanlar düşünmezler karşılaştıkları şeyleri, öğrenseler de bilmezler öyle görünseler dahi.”

“*Ean mê elpêtai anelpiston ouk ekseurêsei aneksereunêton eon kai aporon.*”<sup>87</sup>

“Beklemezse bulamaz beklenmeyi, aranması ve aşılması zordur onun.”

Ve çok daha kapalı bir fragman olan;

“*Ei panta ta onta kapnos genoito rhines an diagnoien.*”<sup>88</sup>

“Varolan her şey duman olsaydı, burun deliklerimizle tanırdık onları.”

B46 ile B107 doğrudan duyulara atıf yaparken B17, B18, B72 duyuların ötesinde gerçekleşen anlamaya, yani önceki bölümde gösterilmiş olan *phronêsis*'e atıf yapmaktadır. B7 ise hem duyuya hem de anlamaya ilişkin bir fragmandır.

B7'yi daha sonra ayrıca ele almak koşuluyla diğer beş fragmandan çıkan anlama bakılacak olursa, genel olarak duyusal bilginin yanıltıcı olduğu ve karşılaşılan şeyleri anlamada yetersiz bir bilgi sağladığı açıkça ortadadır. Burada B107 biraz daha özel bir anlam ifade eder. Barbar ruhun, *barbarous psykha* (*βαρβάρους ψυχὰ*), ne anlama geldiğini ortaya çıkarılması gerekir. Nussbaum *barbarous*'un literal anlamını kabul eder.<sup>89</sup> Nussbaum'un genel itirazını ve ifadeyi yorumlayışını kısaca özetleyecek olursak, Nussbaum'a göre Diels'in gelenekselleşmiş ve alandaki yazarlar tarafından genel olarak kabul görmüş yorumu olan “duyuların dilini anlamayan ruh” çıkarımı fazla “metaforik”tir. Söz konusu dönemde, yani Herakleitos'un yaşamış olduğu dönemde *barbarous* tek bir anlama gelirdi, Yunanca anlamayan kişi ya da kişiler. Kelimenin kaba ya da anlayışsız anlamına gelen bugünkü kullanımının yayılmaya başlaması en iyi ihtimalle Pers savaşından sonrasına uzanır ki bu durumda Nussbaum'un iddiası makul görünür. İddiasını bağladığı sonuç şu pasajda açıkça görülebilir;

[...] fakat kendi dilini tam ve kesin bir biçimde anlamadığında duyuların seni yanıltır ifadesi çok daha ilginç bir ifadedir. Herakleitos, Yunanca söylediği

<sup>86</sup>B17: “Οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοί, ὀκοίσοι ἐγκυρεῦσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν, ἑωντοῖσι δὲ δοκέουσι”

<sup>87</sup> B18: “Ἐὰν μὴ ἔλπηται ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει, ἀνεξερευνητον ἐὼν καὶ ἄπορον”

<sup>88</sup> B7: “Ἐὶ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοίτο, ῥῖνες ἂν διαγνοῖεν”

<sup>89</sup> Martha C. Nussbaum, “ΨΥΧΗ in Heraclitus I”, *Phronesis*, Vol. 17, No. 1, 1972, s. 9-10.

şeylere dikkat çekerek Yunanca anlayan dinleyicilerine şöyle demiş gibi, “ insanlığı ikiye ayırıyorsunuz, Yunanlar ve *βαρβάρους*, kendinizi Yunancayı anlayanlar olarak geri kalanları ise anlamayanlar olarak tanımlıyorsunuz. Fakat size göstermek istediğim şu ki, gerçekte *βαρβάρους* dediklerinizden daha iyi anlamıyorsunuz kendi dilinizi, çünkü dilsel anlayış yalnızca doğduğunuz yere bağlı değildir, aynı zamanda ruhunuzu doğru bir biçimde eğitmenize de bağlıdır.

Robb ise Diels'in geleneksel yorumunu “bildiğimiz Herakleitos bundan daha iyisini yapabilir” gerekçesiyle redderek kelimenin literal anlamı üzerinden yaklaşır konuya.<sup>90</sup> Robb Antik Yunan'daki mahkeme sistemini ve özel olarak da tanıklık sisteminin bir analizini gerçekleştirerek<sup>91</sup> fragmandaki *barbarous* kavramının tıpkı Nussbaum gibi Yunanca bilmeyenlere referans verdiği kanısındadır. Her iki yorum da tutarlı iddialara dayanmakla birlikte Herakleitos'un alegorik söylemini göz ardı etmektedir. Bu bölümün içerisinde açıklamayı umduğumuz gibi Herakleitos'un söyleminde literal anlamın yanında daima saklı bir anlam da söz konusudur ve Nussbaum ile Robb bu durumu bertaraf ederler. Nussbaum'un kelimenin dönem için tek bir anlamı olduğu iddiası doğru olmakla birlikte Herakleitos'un bir kavram yaratıcısı<sup>92</sup> ya da mevcut kavramlarda esneklik yaratan bir söylemi olduğunu dikkate almaz. Robb ise itirazına temel yaptığı olguya kendisi de düşmektedir. Yani “bildiğimiz Herakleitos” Robb'un söylediğinden fazlasını yapabilir. Bununla birlikte Wilcox<sup>93</sup> problemi çok daha geniş bir açıdan ele alır. Wilcox *Logos*'un ontolojik durumundan yola çıkar ve ruhun ona uyumluluğu bağlamında meseleyi inceleyerek *barbarous* kavramının anlamını “*Logos*'a yabancı ruhlar” olarak belirler. Bu bizim de kabul edebileceğimiz, literal anlamdan çok daha makul ve Herakleitos'un felsefesine uyan bir görüştür. Barbar ruh, B54 ile birlikte alındığında görünmeyen uyuma “yabancı” olan olarak düşünülmelidir. Bu görünmeyen uyumu bilmeyenler için (*aksunetoi hoi polloi - ἀξύνετοι, οἱ πολλοὶ*) gözler ve kulaklar kötü tanıklardır çünkü görünürün ardındaki görünmez olanı anlayamazlar. Bu sebeple her gün

<sup>90</sup> Kevin Robb, “Psyche and *Logos* in the Fragments of Heraclitus: The Origins Of The Concept Of Soul”, *The Monist*, Vol. 69, No. 3, July 1986, s. 328 vd.

<sup>91</sup> Bu analize burada değinme gereksinimi duymuyoruz. Konunun daha derin bir tartışması için yazarın ilgili makalesi ile birlikte Bkz. Kevin Robb, “The Witness In Heraclitus and In Early Greek Law”, *The Monist*, Vol. 74, No. 4, October 1991, b.a.

<sup>92</sup> Bkz. yuk. “polymathie”.

<sup>93</sup> Joel Wilcox, “Barbarian "Psyche" In Heraclitus”, *The Monist*, Vol. 74, No. 4, 1991, b.a.

karşılaştıkları şeyler onlara yabancı görünür<sup>94</sup> ve öğrendiklerini sansalar dahi bilmezler aslında onların ne olduklarını.<sup>95</sup>

Bir diğer ilgi çekici fragman ise B7'dir. B7 barbar ruha sahip olanların yanılığını çok daha kapalı ve neredeyse epistemolojik bir kaygıyla ortaya koymaktadır. Varolan her şey duman olsaydı, burun deliklerimizle tanırdık onları ne demektir? Fragmanda geçen fiilin isim-fiil hali olan *diagnôsis* (διάγνωσις) ayırt etme, ayırma, ayırma gücü anlamlarına gelir. Burada "tanıma" olarak çevirdiğimiz ifade aslında bir şeyi bir başka şeyden ayırt etme manasında bir tanımadır. Bu fark epistemolojik açıdan bir hayli önemlidir. *Diagnôsis* ne bir *noêma* (νόημα) yani zihinle kavramadır ne de *phronêsis* (φρόνησις) yani iç görü ile anlamadır. *Diagnôsis* yalnızca şeyleri ayırarak aynı şey olmadıklarını anlama, ayırt etme yani onları duyuşsal olarak algılamadır. Şimdi, fragmanın ilk kısmı olan "*Ei panta ta onta kapnos genoito*" "varolan her şey duman olsaydı" anlamına gelir. Buradaki *panta ta onta* (πάντα τὰ ὄντα) hiçbir biçimde altta yatan birlik sonucu düzenli bir biçimde var olan kozmos olmayıp, tek tek varolanların toplamıdır. Yani birbirinden duyularla ayırt ettiğimiz şeylerin her biri. Ve fragman, bu şekilde aldığımızda şunu söyler, tek tek varolanların hepsi duman olsaydı; yani gözlerimiz ve dokunma duyularımızla onları ayırt edemeyecek durumda olsaydık (çünkü her şey duman olduğunda bu imkansızdır) yine de onları *bir biçimde* ayırt edebilirdik. Burada koklama duyusuna atıf olarak burun deliklerimiz ifadesinin kullanılması yalnızca herhangi bir örnek olarak alınmalı. Tek tek varolanlar olarak baktığımızda herhangi bir duyumuz onları birbirinden ayırarak tanıyabilir fakat onlar hakkındaki esas bilgiyi sağlamazlar. Hiçbir duyu, şeylerin gerçek doğasına ilişkin (B123'ün *physis*'i) bilgiyi bize vermez. Dolayısıyla yukarıda ortaya atmış olduğumuz ikinci sorunun cevabı artık açıktır. *Physis* kendisini görünüşün altında gizler. Ve pek tabii görünür uyum şeylerin gerçek olmayan doğasıdır.

İkinci olarak B93'ü daha açık hale getirmemiz gerekli görünmektedir. "Ne konuşur ne gizlenir" (*oute legei oute kruptei - οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει*) ifadesindeki *oute... oute* (ne... ne de) kalıbı sanki ortada bir karşıtlık varmış izlenimi yaratmasına karşın konuşmak ve gizlenmek ifadeleri bize bu karşıtlık beklentisini, ilk bakışta

---

<sup>94</sup> B72

<sup>95</sup> B17

vermiyormuş gibi görünür. Zira konuşmanın karşıtı susmak ve gizlenmenin karşıtı ortaya çıkmaktır. Fakat burada konuşmak, söz söylemek anlamındaki *legei* (*λέγει*)’nin ontolojik durumuna bakacak olursak bu karmaşa ortadan kalkar. Konuşmak, her şeyden önce, konuşmazdan evvelki bir durumun açığa çıkarılmasıdır. Yani en yalın anlamıyla bir kişinin konuşmadan önceki durumu “bilinmezlik”tir. Konuşmak, ontolojik olarak bilinmezliği bilinir kılmaktır çünkü konuşmak bir şey hakkında konuşmaktır<sup>96</sup>, o şeyi açıklığa kavuşturmak, açmak demektir. Konuşularak ortaya konan şey artık açıklıktadır, başka bir ifadeyle kamusal bir içerik kazanır. Bu kamusalılık, konuşmayı kendini açma, ortaya koyma anlamında gizlenmenin karşıtı olarak belirler. Şu halde “ne konuşur ne de gizlenir” ifadesi “ne kendini ortaya koyar ne de gizlenir” olarak düşünülebilir.

Şimdi, ne bütünüyle kendini ortaya koymayan ne de bütünüyle gizlenmeyen aynı zamanda “hem kendini ortaya koyan hem de gizlenen” demektir ki bu bizim B93’te varmak istediğimiz noktadır. Böylece fragmanın son kelimesi olan *sêmainei* (*σημαίνει*)’nin anlamı da ortaya çıkar. Delfi’deki kâhin kendini ortaya koyduğu, açığa çıkardığı kısmıyla, gizlediği, saklı kalan kısımlarına işaret eder. Görünür olan görünmez olana imada bulunur; *harmonîê aphanês*, doğanın kendini gizlediği bölümü görünür doğanın işaret ettiği bölümüdür. Öyleyse şunu söyleyebiliriz ki Herakleitos için görünür her şey bir gizem içerir. Doğada her gün karşılaştığımız tüm varolanlar bu anlamıyla arkasında sakladıkları hakikate ilişkin bir “işarete” bulunlar. 56. Fragmanın yorumu da bunu açıkça ortaya koymaktadır;

*Eksêpatêntai, hoi anthrôpoi pros tèn gnôsin tôn phanerôn paraplêsiôs  
Homêrô, hos egeneto tôn Hellênôn sophôteros pantôn ekeionon te gar  
paises phtheiras katakteinontes eksêpatêsan eipontes. Hosa eidomen kai  
elabomen, tauta apoleipomen, hoşa de oute eidomen out’ elabomen tauta  
pheromen*<sup>97</sup>

Gördükleri şeyleri bilmede yanıldı insanlar Homeros gibi, o ki en bilgesiydi hepsinin. Orada, bitleri ayıklayan çocuklar aldattılar onu şöyle

<sup>96</sup> *Logos*’un Mahiyeti bölümünde *Logos* üzerine yapılan açıklamalar hatırlanmalı.

<sup>97</sup> B56: “ἐξηπάτηνται, οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παραπλησίως Ὁμήρω, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων. ἐκεῖνόν τε γὰρ παῖδες φθειρας κατακτείνοντες ἐξηπάτησαν εἰπόντες· ὅσα εἶδομεν καὶ ἐλάβομεν, ταῦτα ἀπολείπομεν, ὅσα δὲ οὔτε εἶδομεν οὔτ’ ἐλάβομεν, ταῦτα φέρομεν”



diyerek; gördüğümüz ve yakaladığımız ne varsa geride bırakırız, görmediğimiz ve yakalamadığımızı yanımızda taşırız.

Fragmanın içerisindeki bilmece insanın, gerçekliğin karşısındaki durumunu sembolize etmektedir.<sup>98</sup> Bilmecenin, Herakleitos'un nükteliyi vermeden önceki orijinal halinde çocuklar balık avından gelmektedirler. Dolayısıyla ellerinde olta ve kovalar olduğunu ve balık avlayan insanlara özgü kıyafetler giydiklerini düşünülebiliriz. Bu durum, görünüşün sağladığı bilgi ile Homeros'a çocukların balık avladığı inancını daha ilk bakışta verir fakat bilmecenin söylediği bu durumdan bütünüyle farklıdır; gördüğümüz ve yakaladığımız ne varsa geride bırakırız, görmediğimiz ve yakalamadığımızı yanımızda taşırız. Elbette Herakleitos bu fragmanın içerisinde cevabı verir. Çocuklar balık avlamaktan değil bitleri "avlamaktan" bahsetmektedirler ve böylece doğrudan ve açıkça Homeros'a duyuru algısını sağlayan görünüş onu yanıltır.<sup>99</sup> Burada görünüş, *phaneros*, kendini doğrudan açan, kendini gösteren ve kendi hakkında bilgi veren olarak görünür uyumdur. Ancak Homeros'un asıl durumu yani çocukların bitlerini ayıklıyor olduklarını bilmiyor oluşu bilmeceyi çözememesine neden olur, çünkü açıkça Homeros'un burada kavrayamadığı şey *Logos*'tur. Bütün fragmanın da göstermek istediği tam olarak *Logos*'un kavranılamadığı her durumda görünüşün aldatıcı olduğudur. Öyleyse Homeros çocukların karşısında *βαρβάρους ψυχὰι*, yani ruhu *Logos*'a yabancı olan bir konumdadır.

Fragmanın metaforik anlamını biraz daha genişletmeyi deneyebiliriz. *Apoleipomen* (*ἀπολείπομεν*) geride bırakmak, aşmak anlamına gelir, *pherō* (*φέρω*) ise taşımak, taşıyıcı olmak. Şimdi, gördüğümüz ve yakaladığımız ifadesinin şu anlama geldiği düşünülebilir; fiziksel, fenomenal dünyada gördüklerimiz; ve *apoleipomen* fiili, bunları yani duyuşsal algıda verilenleri geride bırakarak, aşarak, görünmeyene ulaştığımız yorumuna imkan verir. Fragmanın devamında bu belirtiliyor. Göremediğimiz, yani fenomenal olmayanı yanımızda taşırız; içimizde, çünkü o ortaktır. Fragmanda Homeros'a görüneni yanlış anlamasından dolayı olan sataşma ayrıca şunu da içerir; Homeros şöyle diyordu: "bitsin insanlar ile tanrılar arasındaki çekişme".<sup>100</sup> Homeros

<sup>98</sup> Jeager, a.g.e., s. 121.

<sup>99</sup> Phil Hopkins, "Weaving the Fish Basket: Heraclitus on Riddles and the Relation of Word and World", *Epoché: A Journal for the History of Philosophy*, Vol. 13, No. 2, 2009, s. 211.

<sup>100</sup> Burnett, a.g.e., "ὥς ἔρις ἔκ τε θεῶν ἔκ τ' ἀνθρώπων ἀπόλοιο (Ilias, 18.107)"

burada ‘gördüğünü’ almıştı, dolayısıyla ‘savaş’ın kötü olduğunu düşünmüştü. Hâlbuki Heraklitos için bu görünenden, yani savaştan ya da karşıtların mücadelesinden görünmeyene, yani karşıtların mücadelesinin ardındaki birliğe ulaşmak gerekti. Burada da yukarıda belirttiğimiz sonucun aynısına varırız; Homeros *Logos*’u kavrayamamıştır, dolayısıyla savaş ya da çatışma ona son verilmesi gereken bir şey olarak görünmektedir.

Artık Delfi kahininin neden kendini açıkça ortaya koymadığı ya da bütünüyle gizlemediği daha açık bir hale gelmiştir. Zira doğanın esası tam olarak budur; doğa gerçek yapısını gizler, fakat bir yandan da onu açar. Kendini *ortaya koyarken gizler* ve kendini *gizlerken açığa çıkarır*. Delfi kahininin yaptığı sadece doğanın kendisi gibi davranmaktır; tanrı ile doğa tam bir mütakabiliyet içerisinde.

Şeylerin kendisinin çözülmesi gereken bir bilmece olduğu ve kişinin, görüneni görünmez olanın kendini açması için bir işaret olarak anlaması gerektiği<sup>101</sup> ortaya çıkmıştır. Şimdi doğa ile kahini Delfi’de olan tanrının uyumu gibi Herakleitos’un fragmanlarını kurguladığı dilsel yapının doğa ile uyumu gösterilebilir.

B50’ye dönecek olursak; “*ouk emou alla tou logou akousantas*” ifadesi “beni değil *Logos*’u duyanlar” anlamına gelir. Buradaki ayırım Herakleitos üzerine çalışmalarda sıklıkla tartışma konusu edilmiştir. Özellikle *Logos*’u Herakleitos’un sözüne indirgeme girişimleri B50’nin sunduğu argümandan dolayı ikna edicilikten uzak kalmıştır.<sup>102</sup> Fakat B50 yalnızca Herakleitos’un sözü ile evrensel ve ortak olan *Logos*’u ayırmakla kalmaz, aslında bundan çok daha önemli olan başka bir noktayı gündeme taşır; Herakleitos’un sözü ile anlamı birbirinden ayırmak.<sup>103</sup> Herakleitos’un kendi sözü ile anlamı ayırışından kasıt, yukarıda söylenenler ışığında anlaşılmalıdır. *ouk emou alla tou logou akousantas*, beni değil, yani benim sözümü değil sözlerimin ardındaki anlamı duyanlar manasına gelir. Herakleitos’un “benim sözüm” dediği şey basitçe fenomenal sestir. Fenomenal ses, işitilir; duymak ise bundan bütünüyle farklı bir meseledir. Çünkü Herakleitos’un deyişlerinde yalnızca fenomenal sesi işitenlerin

---

<sup>101</sup> Uvo Hölscher, “Paradox, Simile, and Gnostic Utterance in Heraclitus”, in *Mourelatos*, 1974, s. 231.

<sup>102</sup> Özellikle bkz. West, a.g.e., b.a.

<sup>103</sup> Kısmen farklı olarak da olsa, bildiğim kadarıyla bu görüşü ilk kez Snell (Bkz. B. Snell “Die Sprache Heraklits”, *Hermes*, Vol.61, 1926, 353-81) ortaya koymuştur ve Reinhardt da (Bkz. Karl Reinhardt, *Varia variorum*, Münster-Böhlau, 1952) bu yaklaşımı benimsemiştir, Bkz. Kirk, a.g.e., s. 37.

göreceği şey bütünüyle paradoksal bazı söylemlerdir; örneğin, gece ve gündüz bir<sup>104</sup>; çatışma adalettir<sup>105</sup>; mevcutlar fakat var değil<sup>106</sup>; yukarı ve aşağı yol bir ve aynı<sup>107</sup>; deniz suyu en saf ve en kirli<sup>108</sup>; ölümsüzler fanidir faniler ölümsüz<sup>109</sup> vb. Herakleitos, tıpkı Delfi kahini gibi doğanın paradoksal yapısına uygun bir söylem peşindedir. Onun sözleri, yani fenomenal ses olarak Herakleitos'un deyişleri duyuşsal algıya hitap eden ve tıpkı doğanın kendisi gibi, arkasında asıl hakikati gizleyen ses olaydır. Fakat yine doğanın kendisinde olduğu gibi bu gizliliğin içerisinde bir yandan da kendini açık edendir. Yani Herakleitos esasında ne kendini açar ne de gizler, fakat işaret eder. Ve beni değil *Logos*'u duyanlar ifadesi hem kendini açmayı hem de gizlemeyi ima etmektedir. Sözlerin işaret ettiği bu anlam bilinmeksizin kişi, Herakleitos'un sözlerine, Homeros'un bilmece karşısındaki durumuna benzer bir konumda kalır. Herakleitos'un bu söylem biçimi felsefi içeriğe, yani *Logos* öğretisine hizmet eder.<sup>110</sup>

Sonuç olarak bu üç fragman (B50, B93 ve B123) birlikte ve doğru okunduğunda Herakleitos'un söyleminde anlamı verme biçimi ortaya çıkar. Şeylerin hakiki özü görünüşün arkasında gizlidir. Doğanın hakikatine dair bir fragman olan B123 bize bunu söylemektedir. Şeyler görünür olmalarıyla kendilerini gizlerler fakat görünür olmayana işaret etmeleri bakımından kendilerini açarlar; tıpkı Delfi kahini gibi. Onun söylemi doğayla bütünlük ve uyum içerisinde bu yüzden o da kehanetlerinde ne kendini açar ne de gizler. Bu açıdan B93 özü itibariyle hakikat üzerine bir fragman değildir, o daha ziyade hakikati göstermenin yöntemi üzerinedir. Herakleitos burada doğrudan tanrısal olan atıf yapar. Böylece Herakleitos kendi profetik söylemi için kahinin söylem biçimini temel aldığına ima etmektedir. Dolayısıyla Herakleitos'un yöntemi de budur. B50, B123'te ima edilenin açıkça ifade edilmesidir. O, sözlerindeki hakiki anlamı görünür anlamın arkasına yerleştirir. Böylece Herakleitos'un felsefesindeki hakikat salt okumakla edinilebilecek bir bilgi türü olmaktan çıkar, o yorumlanmayı ve çözümlenmeyi talep eder, tıpkı kahinin kehanetleri üzerine insanların onun ilk anlamını anlamak yerine altındaki anlamı

---

<sup>104</sup> B57

<sup>105</sup> B80

<sup>106</sup> B34

<sup>107</sup> B60

<sup>108</sup> B61

<sup>109</sup> B62

<sup>110</sup> Lisa Maurizo, "Technopaegnia in Heraclitus and the Delphic Oracles: Shared Compositional Techniques", *In The Muse at Play: Riddles and Wordplay in Greek and Latin Poetry*, Jan Kwapisz, David Petrain, Mikolaj Szymanski (Ed.), De Gruyter, 2012, sf. 102.

aramaları gibi.. Bu söyleyiş biçimi Herakleitos felsefesinin zorunlu<sup>111</sup> bileşeni gibi görünmektedir.

Burada kısaca duyu bilgisine de değinilmelidir. Önceki bölümde Herakleitos'un gözlemi ve soruşturmayı yadsıdığı ortaya koyulmuştu. Yukarıda ise dış dünyanın altta yatan birliğe nasıl işaret ettiği gösterildi. Bütün bu söylenenlerin sonucunda Herakleitos'ta duyu bilgisinin yeri nedir sorusu henüz sorulmamış bir biçimde açıklıktadır. Çünkü yukarıda açıklananlar ışığında görünen o ki duyu verileri hakikatin bilgisine ulaşmada bir rol oynamazlar ya da yanıltıcı bilgi sağlarlar. Fakat bu tam olarak doğru değildir. Önceki bölümlerde söylenenler Herakleitos'un bütünüyle duyusal bilgiyi kabul etmediği anlamına gelmez; zira o Parmenides değildir. Kaldı ki böyle bir iddia düşünürün bazı fragmanları ile de açıkça çelişki halinde olurdu. Yine de duyusal bilgiye atfedilen önemin Herakleitos düşüncesinde hassas bir dengede olduğu söylenmelidir, bu öneme ne gereğinden fazla ne de gereğinden az değer vermek onun konumunu anlaşılır kılabılır.

Herakleitos'un fragmanlarında doğrudan ya da dolaylı olarak duyularla ilgili olan bir çok fragman vardır.<sup>112</sup> Fakat bu fragmanların tümünü duyuların sağladığı bilgiye referans olarak almak hata olacaktır. Zira söz konusu fragmanlardan bazıları Herakleitos'un dili alegorik kullanımında işlevsel bir konuma sahiptirler. Örneğin B21;

*“Thanatos estin okosa egerthentes oreomen, okosa de eudontes hupnos.”*<sup>113</sup>

“Ölümdür uyanırken gördüğümüz, uyurken ise uyku.”

Elbette ki yukarıdaki fragmanda bilmeye ilişkin bir içerik söz konusudur. Uyku ve uyanıklık alegorisi Herakleitos felsefesinde doğrudan *Logos*'u anlamak ile ilgilidir ki bu da hakikatin bilgisi probleminde en önemli unsurdur. Fakat burada kastedilen fragmanın içeriğinde duyulardan elde edilen bilgiye bir atıf olmadığıdır. Ya da en azından B21'den çok daha açık bir biçimde, neredeyse salt epistemolojik diyebileceğimiz fragmanlar mevcuttur. Herakleitos'da duyu verilerinin bilgi ile olan ilişkisinde de bu son bahsedilen fragmanların önemi daha fazladır çünkü söz konusu

<sup>111</sup> Hölscher, a.g.e., s. 238.

<sup>112</sup> Bkz. B1, B7, B19, B21, B26, B34, B46, B50, B55, B56, B61, B91, B98, B101a, B107, B108.

<sup>113</sup> B21: “Θάνατός ἐστιν ὀκόσα ἐγερθέντες ὀρέομεν, ὀκόσα δὲ εὐδόντες ὕπνος”

fragmanlar, daha önce söylendiği gibi, ilk bakışta sanki Herakleitos'un da bilginin sezgici yanıyla çelişir görünmektedirler. Dolayısıyla bu fragmanların açıklığa kavuşturulması öncelikli görünmektedir.

*“Tên te oiêsın hieran noson kai tên horasin pseudesthai.”*<sup>114</sup>

“Düşünce kutsal hastalık görme ise aldatıcı.”

Yukarıda verilen fragmanın ikinci bölümü doğrudan görme duyusuna ilişkindir ve onun, yani görme duyusunun aldatıcı olduğunu söyler. Fakat bir başka fragmanda ise şöyle der Herakleitos;

*“Hosôn opsis akoê mathêsis, tauta egô protimeô.”*<sup>115</sup>

“Görünene, duyulana, bilinene itibar ederim.”

Dikkatsiz ya da Herakleitos düşüncesinin bütününden kopuk bir okuma iki fragmanda geçen ifadeleri (görme aldatıcı – görünene [...] itibar ederim) saçmalık boyutunda bir çelişki olarak bulabilir.<sup>116</sup> Ancak, yukarıda detaylı bir biçimde ele alındığı gibi Herakleitos'da görünür doğa, görünmeyene işaret eden bir ima, çözülmesi gereken bir bilmecedir. B56 üzerine tekrar düşünülecek olursa, ilgili bölümde de söylendiği gibi Homeros durumun *Logos*'una sahip değildi, dolayısıyla görünenin bilgisi onun için yanıltıcıydı. Daha da açık bir biçimde söylemek gerekirse Homeros, görünenin işaret ettiği imayı çözümlenmede hata yapmıştı. Bu bağlamda, ilk bölümde de ortaya konulmuş olduğu gibi, görülür doğanın bilgisi ancak görünmeyenin bilgisine yol açıyor ise değerlidir. Ve görünmeyenin bilgisi bir kez elde edildikten sonra görünür olanın gerçek içeriği de anlaşılır. Dolayısıyla burada bir dönüşüklülük söz konusudur. Görünür olan görünür olmayana işaret eder ve görünür olmayan da görünür olanın kesin bilgisini sağlar.

Doğa hem kendini gizleyen hem de kendini açan olarak ortaya konulduğunda dış dünyanın reddi artık gerçekçi bir yaklaşım değildir. Görünür dünya kendi ardında yatan Birliğe işaret etmesi bakımından vazgeçilmez bir konumdadır ve bu görünür

<sup>114</sup> B46: “τὴν τε οἴησιν ἱερὰν νόσον καὶ τὴν ὄρασιν ψεύδεσθαι”

<sup>115</sup> B55: “Ὅσων ὄψις ἀκοῆ μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω”

<sup>116</sup> Konuyla alakalı diğer fragmanlar (bkz. Dipnot 40) burada tek tek ele alınmayacaktır. Asıl problem olarak ortaya konan duyu verilerinin görünürdeki çelişkisi sorunu B46 – B55 özelinde yeterince görülmektedir. İlgili diğer fragmanlar da bu minvalde kolayca değerlendirilebilir.

dünyayı algılayan olarak duyu verileri de aynı biçimde vazgeçilmezdir. Fakat duyu verilerinin bu rolü asla *phronein*'in sahip olduğu önceliğe erişemez. Aksine onlar *phronein*'in, ortak olanın bilgisine sahip olmasında aracı bir rol üstlenirler. B107'yi tekrar anımsamakta fayda vardır; ruhu *Logos*'a yabancı ruhlar için için gözler ve kulaklar kötü tanıklardır; onlar Heseidos gibi gece ile gündüzün ayrı olduğunu düşünürler<sup>117</sup> ancak *Logos*'a aşına bir ruh gece ile gündüzü deneyimlediğinde onların bir olduğu sonucuna varabilir.

Herakleitos'un fragmanlarda anlamı kurma biçimini ortaya koyduktan sonra bu yapıyı fragmanlarda teşhis kısmına geçilebilir. Burada gösterilecek olan Herakleitos'un, bahsedilen bu çok anlamlılığı nasıl yarattığıdır. Takip eden bölümde yapılacak olan yukarıda ortaya koyduğumuz olgunun fragmalar içerisinde nasıl uygulandığını göstermektir. Burada, Herakleitos'un kelime oyunları ve paradoksları kullanışı ele alınacak ve iki enstrümanın da aynı olguyu, yani karşıtlar ardındaki birliği işaret etmek için bir araç olarak kullanıldığını gösterilecektir. Paradoks ve kelime oyunları, hakikatin görünürden farklı olduğu ve fakat görünüşün bu hakikate imada bulunduğu bir bakıma uygulaması konumunadırlar.

---

<sup>117</sup> B57

### 3. KELİME OYUNLARI VE PARADOKSLAR

#### 3.1. Kelime Oyunları

##### 3.1.1. 48. Fragman

“*Tô oun toksô onoma bios, ergon de thanatos.*”<sup>118</sup>

“Yayın adı hayat işi ölüm.”

B48, içerdiği kelime oyunundan dolayı Herakleitos’un en sık irdelenen fragmanlarından biridir. Fragmanda bahsedilen yay (toxon - τόξον) epik lisanda *bios* (βίος) olarak da kullanılır. *Bíos* ilk anda kolayca fark edildiği üzere *βίος* (hayat) ile aynı kelimedir. İki kelime arasındaki tek fark hayat anlamındaki *βίος*’ta vurgu i (iota) harfi üzerindeyken yay anlamındaki *Bíos*’ta o (omicron) üzerindedir. Dolayısıyla iki kelime arasındaki fark, Poster’in belirtmiş olduğu gibi yalnızca yazı dilinde ortaya çıkarken, konuşma dilinde kaybolur.<sup>119</sup> Herakleitos’un B48’de yaptığı bu kelime oyununun amacı iki karşıt kavramın tek bir kavramda içerildiğini ortaya koymaktır. Elbette ki yay örneği rastgele seçilmiş bir örnek değildir. Yayın antik dünya insanı için anlamı fragmanı anlamlı kılar. Sofokles’ten bir alıntı;<sup>120</sup>

“[...] *apesterêkas ton bion ta toks’ elôn.*”

“[...] yayımı alarak hayatımı elimden aldın.”

Yay ile kişinin yaşamının birbirine bağlılığı bu dizede açıkça gösterilmekte. Yay iki anlamda yaşam ve ölümle alakalıdır. İlk olarak yay, savaşta kullanıldığında taşıyıcısı için hayat demek iken düşman için ölüm anlamına gelir. İkinci olarak yay avda kullanılır ve av beslenmek, dolayısıyla hayatta kalmak için yapılır.<sup>121</sup> Böylece onun hayat anlamı vardır; fakat diğer taraftan bu ikinci örnekte yay ölümü iki açıdan imler; ilki yayın yokluğunda avlanamayan kişi besinsiz kalır ki bu ölüm demektir; ve ikincisi gerçekleştirilen her av, avcıya hayat verirken av olana ölüm getirmektedir.

<sup>118</sup> B48: “τῷ οὖν τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος”.

<sup>119</sup> Carol Poster, “The task of the Bow: Heraclitus’ Rhetorical Critique of Epic Language”, *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 39, No. 1, 2006, s. 6.

<sup>120</sup> Francis Storr (Ed.) *Sophocles. Vol 2: Ajax. Electra. Trachiniae. Philoctetes With an English translation*, William Heinemann Ltd.; The Macmillan Company, New York 1912. “ἀπεστέρηκας τὸν βίον τὰ τόξ’ ἐλὼν (931).”

<sup>121</sup> Poster, a.g.e., s. 5.

Böylece B48’de başvurulan kelime oyunu iki karşıt (ki Herakleitos’un sıklıkla başvurduğu yaşam-ölüm karşıtlığıdır bu) kavramın bir birlik üzerinde taşındığı genel *Logos* öğretisinin mikro ölçekli bir alegorisidir.

### 3.1.2. 15. Fragman

“*Ei mê gar Diomysô pompên epoiounto kai humeron asma aidioisin anadestat eirgast’ an. Hôtos de Haidês kai Dionysos, hoteô mainontai kai lêhnaizousin.*”<sup>122</sup>

“Dionysos için olmasaydı bu tören, bu hayasız türküler, utanmazlığın en büyüğü sayılabilirdi yaptıkları. Lakin birdir Hades ve Dionysos, bu yüzden çılgınca kutluyorlar Baküs ayinini.”

Burada Hades ile Dionysus’un bir tutuluşu açıkça ölüm ve hayatın bir oluşu düşüncesine atıftır fakat fragmanı daha ilgi çekici kılan detay ise özel isim olan *Aidês* (*Αἰδῆς* - Hades) ile *aidês* (*αἰδῆς*) arasındaki kelime oyunudur.<sup>123</sup> Yine yay ve yaşam örneğinde olduğu gibi burada da, yalnızca vurguları farklı olan iki kelime söz konusudur. *Aidês*, “görünmeyen” manasına gelir. Burada Hades ile görünmeyen arasında alegorik bir bağıntı kuruluyorsa yorum gereği Dionysus ile görünür olan arasında aynı alegorik bağıntıyı kurabiliriz. Zaten Dionysus’u bu fragmanda yaşam olarak almıştık, dolayısıyla yaşam, görünür olan olarak yorumlanır. Öyleyse B15, içerdiği bu kelime oyunuyla bizi tekrar B54’e gönderir; görünmez uyum görünürden üstündür; fakat Hades ile Dionysus’un yani görünmez ile görünür olanın bir oluşu B54 ile sanki çelişki halindeymiş gibi görünür. Çünkü B15 onların bir olduğunu söylerken B54 birinin diğerinden üstün olduğunu söyler. Bu karşıtlık yukarıda yaptığımız çözümleremeler altında ortadan kalkar. Yukarıda doğanın kendini açan ve gizleyen kısımlarının bir ve aynı doğaya ait olduğu, onun ne sadece bütünüyle görünmez ne de bütünüyle görünür olduğu ortaya çıkarılmıştı. Bu bağlamda B15’in söylediği esasında aynı şeydir. Görünmeyen ile görünen aynı doğanın parçalarıdır. B54’deki üstünlük (*kreittôn*) ifadesi ise yalnızca uyuma atıf olarak alınmalıdır. Şeylerin görünmeyen fakat hakiki doğasındaki uyum görünür olandan üstündür çünkü görünür olanda karşıtlıklar vardır, tıpkı ölüm ve yaşam gibi, oysa görünmeyen

<sup>122</sup> B15: “εἰ μὴ γὰρ Διονύσω πομπὴν ἐποιῶντο καὶ ὕμνον ᾄσμα αἰδιοῖσιν, ἀναιδέστατα εἴργαστ’ ἄν’ ὠτὸς δὲ Αἰδῆς καὶ Διόνυσος, ὅτεω μαίνονται καὶ ληναίζουσιν”.

<sup>123</sup> Emlyn-Jones, a.g.e., s. 100.



uyum birlik (*unity*) demektir. Bu dikkat çekiş, görünmeyen ve görünenin bir olmadığı anlamına gelmemektedir. Moravcsik'in tespitiyle ifade edecek olursak Herakleitos'da doğa, görünür doğa fikri, görünmez doğa fikri ve bu ikisinin ilişkisi<sup>124</sup> olarak bir bütünlük içerisinde. Sonuç olarak fragman Hades ve Dionysos olarak ölüm ve yaşamın, görünmeyen ve görünenin bir ve aynı şey olduğunu söyler.

### 3.1.3. 32. Fragman

“*Hen to sophon mounon legesthai ouk ethelei kai ethelei Zēnos onoma.*”<sup>125</sup>

“Sadece birdir bilgelik, istemez ve ister Zeus'un adıyla anılmayı.”

B32 Herakleitos'un kelime oyunlarında sıkça değinilmiş fakat Herakleitos'un burada bir kelime oyununa başvurduğu hususunda net bir fikir birliği sağlanamamış fragmanlarından biridir. Zeus'un iyelik hali olarak kullanılan *Zēnos* (Ζηνός) B120'de *Dios* (Διός) olarak kullanılır<sup>126</sup>, dolayısıyla Herakleitos'un B32'de *Dios* yerine *Zēnos*'u tercih etmesinin sebebinin B32'de bir kelime oyunu olduğu biçiminde yorumlanır.

Burada söz konusu olan *Zēnos*'un *zēn* (ζῆν - yaşam) ile olan etimolojik bağlantısıdır.<sup>127</sup> Kirk<sup>128</sup>'e göre Herakleitos'un isimlerle ilgilendiği ve onların belirli anlamlar taşıdığına inandığı doğrudur; aynı zamanda Herakleitos ölüm ve yaşamın temelde bir olduğunu düşünür: fakat “yalnızca birdir bilgelik” ile yaşam ölüm birlikteliği arasında bir bağ kurmanın güçlüğü söz konusudur. Kaldı ki *İlyada*'da ve tragedyalarda *Zēnos* ifadesi yaygın olarak kullanılır. O halde Herakleitos, hiçbir özel anlam ithaf etmeksizin *Dios* (Διός) kullanımına alternatif olarak *Zēnos* ifadesini kullanmış olabilir. Kirk'in bu açıklaması gayet makul görünmekle birlikte *Zēnos* ile bağlantıyı ölüm-yaşam birlikteliğinde aramadığımızda anlamlı bir bağlantı elde etme imkanı bize göre mümkündür. Bu bağlamda, ifade B30 ile birlikte yorumlanabilir.

<sup>124</sup> J. M. Moravcsik, “Appearance And Reality In Heraclitus' Philosophy”, *The Monist*, Vol. 74, No. 4, October 1991, s. 552.

<sup>125</sup> B32: “ἔν τὸ σοφὸν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα”.

<sup>126</sup> Attic diyalekte genel kullanımı da budur, yani Διός.

<sup>127</sup> Cornford fragmanın çevirisinde dahi Ζηνός'u, ζῆν olarak alır ve “istemez ve ister ‘yaşam’ adıyla anılmayı” olarak çevirir. Bkz. Cornford, (1912: 186).

<sup>128</sup> Kirk, a.g.e., s. 392.

“*Kosmon tonde ton auton apantôn, oute tic theôn, oute anthrôpôn epiêsen all' ên aie kai estin kai estai pur aeizôon, aptomenon metra kai aposbennumenon metra.*”<sup>129</sup>

“Herşeyde<sup>130</sup> aynı olan bu düzen; ne bir tanrı ne de bir insan işi, vardı, var ve var olacak. Ezeli-ebedi ateş ( pur aeizôon - *everliving fire*), ölçüyle yükselip ölçüyle sönecek.”

Şimdi, bizim yorumumuza göre B32’de *Zênos*’un bağlantı kurduğunu düşündüğümüz *zên*, basit anlamda ölümün karşıtı olan yaşam değil fakat ölüm ve yaşamın bir ve aynı olduğu düşüncesini sağlayan derindeki birlik, yani ezeli ebedi ateş, sonsuz canlılık, ne tanrı ne de insan işi olan bu kozmik düzendir. *Zên*’i tanrısal bir ölçekte yorumlamamıza imkan veren neden esasında fragmana içkindir. B32’nin kendisine benzer bir içerikte olan B41’ten (bilgelik tektir, her şeyin her şey tarafından yönetildiği düşüncesini anlamak) farkı şudur; B41 insana özgü bir bilgelikten söz ederken B32 tanrısal bir bilgelikten söz etmektedir.<sup>131</sup> Dolayısıyla bu ayırım bize yukarıda yorum için bir zemin sağlamaktadır.

*Zên*’i sonsuz canlılık, ezeli ebedi ateş olarak aldığımızda *Zênos*’un neden bu isimle anılmak istediği ve istemediği anlaşılır hale gelir. İstemez çünkü, Herakleitos’un kısmen Xenophanes’ten devraldığını söyleyebileceğimiz, tanrısal olanın insansı olamayacağı, dolayısıyla ondaki antropomorfolojik unsurların arındırılması gerektiği düşüncesi vurgulanır. Diğer yandan ister çünkü tanrısal olan, B108’de belirttiği gibi (*sophon esti pantôn kekhôrismenon*) her şeyden ayrı olandır. B108’deki *sophon* ile B32’deki *sophon*, bu bağlamda, tanrısalılığı içermeleri bakımından aynı anlamda kullanılır; B41 ise bu bilgeliğin insan tarafından kavranılışı üzerinedir.<sup>132</sup>

Sonuç olarak *Zênos* üzerine yapılan kelime oyunu, ifadeyi sonsuz canlılık ve ezeli- ebedi ateş manasında aldığımızda fragmandaki “istemez ve ister” paradoksunu da çözümler. Karşıt tutumları kendi bünyesinde taşıyan tek bir şey taşıyıcı söz konusudur burada. Bu ezeli-ebedi ateş ya da canlılık, *Logosun* kendini açması olarak

<sup>129</sup> B30: “κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν, οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰζῶον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα”.

<sup>130</sup> “Her şey” ifadesinde farklı çeviriler var; herkeste, her yerde vb. Biz “her şey” olarak çeviriyoruz; fragmanda kozmik bir düzenden söz ediliyor, Herakleitos’un genel felsefesini de dikkate alarak *ἀπάντων*’u, hiçbir şeyi dışarıda bırakmayacak bir anlamda “herşey” olarak alıyoruz.

<sup>131</sup> Bu ayırım Kirk’e aittir; Bkz. Kirk (1954: 386).

<sup>132</sup> Benzer bir yaklaşım için ayrıca bkz. West (1971: 140).

düşünülen karşıtlığın, yani yaşam-ölüm karşıtlığının ontolojik olarak daha üst mertebesinde bir birliğe işaret eder.

#### 3.1.4. 113 ve 114. Fragmanlar

B113'teki *xynon* (ζῦνόν) ile B114'teki *xyn noô* (ζῦν νόω) arasındaki ses benzeşmesinden ortaya çıkan kelime oyunu söz konusudur fragmanlarda. B113'te geçen *xynon* "ortak" anlamındadır. *Xyn noô* ifadesinde ise *xyn* asıl hali *syn* olan bir ön-ektir ki, önüne geldiği kelimeye "birlikte" anlamı katar. *Nóos*'un akıl anlamına geldiğini belirtirsek, böylece *xyn noô*'nun akıl ile birlikte ve hatta akıldan pay alarak anlamlarına geldiği söylenebilir. Şimdi burada, bu kelimelerde yaratılan benzerliğin amacını açığa çıkarabilmek için fragmanların bütünündeki anlamlara bakmamız gerekir. B113'ü önceki bölümde çevirmiştik; "anlama herkeste (ya da her şeyde) ortaktır". B114'ü ise aşağıdaki gibi çeviriyoruz;

"*Xyn noô legontas iskhurizesthai khrê tô ksunô pantôn okôsper nomô polis, kai polu iskhuroterôs. Trephontai gar pantes hoi anthrôpeioi nomoi hupo henos tou theiou [...]*"<sup>133</sup>

"Akılla birlikte (akıldan pay alarak) konuşanlar, yasalara bağlı bir şehirde olduğu gibi herkesin ortak yararını güçlendirmeli ve daha da güçlü hale getirmelidir. Çünkü bütün insani yasalar tek bir tanrısal yasadan beslenir [...]"

B114'te akıldan pay alarak konuşanlara yüklenen sorumluluk tanrısal yasayı tanımak ve onunla uyumlu olan insani yasaları belirleyerek şehri güçlendirmektir. Şimdi bu tanrısal yasayı, *Logos*'u duymanın, daha önce *phronein* ile mümkün olduğu söylenmişti. Dolayısıyla *phronein* ile elde edilen bilgi *xynon*'un yani ortak ve evrensel olanın bilgisidir ve akıldan pay alarak konuşmak demek olan *xyn noô* ise ancak bu bilgiye sahip olan kişinin yaptığı bir şeydir. Öyleyse *xyn noô*, akıldan pay alarak konuşan *xynon*'u yani ortak ve evrensel olanı söylemektedir. Herakleitos'un bu iki fragmanda aynı anlama gelecek herhangi başka kelimeler yerine birbirini çağırıştıran *xynon* ve *xyn noô* ifadelerini tercih etmiş olması rastlantısal olmasa gerek. İki kavramın birbiriyle olan tutarlılığı ve birinin diğerini işaret etmesi bu

<sup>133</sup> B114: "ζῦν νόω λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι κρηῖ τῷ ζῦνῳ πάντων, ὁκωσπερ νόμῳ πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θεοῦ".

seçimin sebebi gibi görünmektedir. Yani *xynon*'u söyleyen zaten ve zorunlu olarak *xyn noô* ile konuşandır ve her ikisi de bizi *phronein* üzerinden *Logos*'un bilgisine taşır.

### 3.1.5. 26. Fragman

Kelime oyunlarına ilişkin vereceğimiz son örnek<sup>134</sup> B26'dır.

“*Anthrôpos en euphrenê phaos haptetai eautô apothanôn aposbestheis opseis, zôn de haptetai tethneôtos eudôn, aposbestheis opseis, egrêgorôs haptetai eudontos.*”<sup>135</sup>

“İnsan bir ışık yakar kendisine gece gözlerindeki ışık sönerken. Yaşarken ölüme temas eder uykusunda, uyanırken uyuyana değer.”

Fragmanda *haptetai* (ἅπτεται) fiilinin çift anlamlılığından yararlanır. *Haptetai* fiilinin bir anlamı, ateş yakmak, tutuşturmak iken diğer bir anlamı ise dokunmak, değmektir. Fiil fragmanın içerisinde üç defa tekrarlanır. İlk ikisi kendi arasında bir kelime oyunu iken, üçüncüsü ilk ikisiyle bir kelime oyunu meydana getirir.

İnsan bir ışık yakar (*haptetai*) kendisine gece gözlerindeki ışık sönerken. Yaşarken ölüme temas eder (*haptetai*) uykusunda... Burada insanın gece gözlerindeki ışık sönerken kendine bir ışık yakması en açık anlamıyla alınmalıdır, yani rüya görmek. Kişi uykusunda görmek için kendine ışık yaktığında bir anlamda da uyur halde olduğundan ölüme benzer bir vaziyet içerisinde. Dolayısıyla fragmanda iki kez tekrarlanan *haptetai* aslında tek bir eylemi belirtir; hem ışık yakar hem ölüme değer; iki farklı durumu imleyen tek bir eylem söz konusudur. Fiilin üçüncü kullanılışı ise uykunun alegorik kullanımınıdır. Uyanırken uykuya değmek, *Logos*'u kavrayamayan kişinin vaziyetine ilişkin bir söylemdir.<sup>136</sup> Dolayısıyla uyanırken uykuya değen kişi ile yaşarken ölüme değen kişi arasında bir benzerlik kurulur. Bu benzerlik B34'te de açıktır: mevcutlar fakat var değiller (*pareontas apeinai -παρεόντας ἀπειῖναι*).

<sup>134</sup> Bunlardan başka birçok benzeri örnek fragmanlarda mevcuttur; örneğin B5'de mianinomenoi ile mainesthai; B50'de *Logos* ve homolegein; B15'de aideoia, aidos ve anaidestata vb.

<sup>135</sup> B26: “Ἀνθρώπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἅπτεται ἑαυτῷ ἀποθανὼν ἀποσβεσθεὶς ὄψει, ζῶν δὲ ἅπτεται τεθνεώτος εὐδῶν, ἀποσβεσθεὶς ὄψει, ἐγρηγορῶς ἅπτεται εὐδοντος”.

<sup>136</sup> Bu hususta Herakleitos'un fragmanlarının bütününde kullandığı uyku metaforu dikkate alınmalı.

## 3.2.Paradokslar

### 3.2.1. 124. Fragman

“*Ôsper sarma eikê kekhumenon ho kallistos ho kosmos.*”<sup>137</sup>

“En güzel düzen tıpkı süprüntülerin rastgele dağılması gibidir.”

Bu fragman bir çok kez düzeltilmiştir.<sup>138</sup> Bu düzeltmelerin bir sebebi de fragmanın esasında Herakleitos’un genel düşüncesi ile sanki uyuşmuyormuş gibi görünmesi olabilir. Fakat fragmandaki paradoks çözüldüğünde altta kendini gösteren hakikat, bize göre, tam da Herakleitos’un söyleyeceği türdendir.

Bu fragmandaki açık paradoks, düzenin rastlantısallık ile kurulan bağından kaynaklanmaktadır. İki karşıt kavram *khaos* (düzensizlik) ve *kosmos* (düzen) bir edatla (*ôsper* - *ὡσπερ*) birbirlerine bağlanırlar. Fragmanın görünür paradoksunun altındaki anlamı ortaya koymak için, sırası ile B52 ve B10’u çözümlenmesi gerekir. B52 şöyle der;

“*Aiôn pais esti paizôn, petteuôn. Paidos hê basilêiê.*”<sup>139</sup>

“Varoluş, dama oynayan bir çocuktur. Hükümdarlık çocuktur.”

Fragmanda geçen *aiôn* kelimesi, genel olarak zaman<sup>140</sup>, yaşam süresi<sup>141</sup> (*lifetime*) ya da yalnızca yaşam<sup>142</sup> olarak çevrilir. *Aiôn* bu anlamlara gelmekle birlikte biz burada, özel bir anlamda “varoluş” ifadesini tercih ediyoruz. Bu tercihin dayanağı olarak da ifadenin Euripdes’teki bir kullanımını gösterebiliriz; *polla gar tiktei Moira telessidôteir’ Aiôn te Khronon pais*<sup>143</sup>

Burada *aiôn*, zamanın (*Χρόνος*) çocuğu olarak gösteriliyor, ki bu yukarıda sayılan anlamları desteklemektedir. Fakat cümlenin ilk kısmı ise şöyle diyor; tamamlayıcı-

<sup>137</sup> B124: “ὡσπερ σάρμα εικῆ κεχυμένον ὁ κάλλιστος [ὁ] κόσμος.”

<sup>138</sup> Bu değişimlerin kısa bir dökümü için bkz. John B. McDiarmid, “Note on Heraclitus, Fragment 124”, *The American Journal of Philology*, Vol. 62, No. 4, 1941, s. 492-494.

<sup>139</sup> B52: “αἰὼν παῖς ἐστι παίζων, πεττεύων· παιδὸς ἢ βασιληίῃ”

<sup>140</sup> Bkz. Burnett, a.g.e.; G. T. W.Patrick, *The Fragments of the Work of Heraclitus of Ephesus on Nature*, N. Murray, Baltimore 1889.

<sup>141</sup> Bkz. Kahn, a.g.e., b.a.

<sup>142</sup> Bkz. Diels, Herakleitos, *Fragmanlar: Testimonia – Fragmenta – Imitationes*, (Çev. Güvenç Şar, Erdal Yıldız), Dergah Yayınları, İstanbul 2016, b.a.

<sup>143</sup> G.Murray, *Euripidis fabulae, vol. I*, Oxford: Clarendon Press, 1902 (repr. 1966) < <http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?0006:004:45277>>.

bütünleyen kader (*Μοῖρα*)... Dolayısıyla *aiôn* aslında iki kavramın birleşimi gibi görünüyor; zaman ve kader.<sup>144</sup> Böylece *aiôn* zamanın bir bileşimi olarak belirli bir süreyi, kaderin bileşimi olarak da bu süre içerisindeki yapıp etmeleri kapsar. Bu bakımdan *aiôn*'u yalnızca zaman, yaşam ya da yaşam süresinden ziyade bir bütün olarak varoluş biçiminde çevirmenin uygun olacağı düşüncesindeyiz.<sup>145</sup> Fakat fragmanın yorumu için gerekli bir ayrımı burada ortaya koymalıyız. Varoluş olarak aldığımız anlam elbette ki modern felsefenin kullandığı anlamda bir varoluş olamaz. Örneğin Heideggerci anlamda alırsak<sup>146</sup> yalnızca Dasein varolurken diğer varolanlar sadece vardırılar.<sup>147</sup> Halbuki burada varoluş dediğimiz bütünüyle Grek düşüncesinden anlaşılmalıdır; bir varolanın varlığı, varolan olarak varolan...<sup>148</sup> Şimdi, B52'nin çevirisi şu şekilde yapılabilir; “varoluş, dama oynayan bir çocuktur. Hükümdarlık çocuktur.”<sup>149</sup>

Kahn B52'yi B88 ile birlikte alarak, B52'deki dama oyunu ile B88'deki dönüşümleri bağdaştırır.<sup>150</sup> Halbuki B52'deki karşılıklık B124 ile alındığında bundan çok daha radikal bir anlamı içerir. Burada dama oyununun iki temel kuralı üzerinden düşünenecek olursak; ilk olarak dama iki kişilik bir oyundur ve ikinci olarak oyunda hamleler sırayla yapılır. Kahn'ın ortaya attığı şu soru doğru bir sorudur; neden ilk oyuncu *aiôn* olarak adlandırılır? Fakat bu soru, bu haliyle eksiktir; buradan çıkan ve fragmanın özünü içeren ikinci soru şudur; ikinci oyuncu kimdir ve neden fragmanda “görünmemektedir”? Herakleitos'un söylem özelliğini dikkate aldığımızda cevaba ilişkin ipucu, sanıyoruz ki, yine B123'tedir; *physis kruptesthai philei*; doğa gizlenmeyi sever.

B123'ü daha önce “şeylerin gerçek yapısı kendini gizler, ya da onlar saklıdır” minvalinde çevirmiştik. Burada artık *aiôn*'u varoluş olarak neden Grek düşüncesine uygun bir biçimde almak zorunda olduğumuzu ortaya koyabiliriz. Dama oyununun bir

<sup>144</sup> Burada Antik Yunan kültüründe erkeğin durumu gözden kaçırılmamalı. Bir çocuğun “yapanı” olarak babanın önceliği söz konusudur. Örneğin Aristoteles fail nedeni açıklarken de benzer bir örnek kullanır. Dişi olarak kader ise tamamlayıcı olarak görülmektedir.

<sup>145</sup> West *aiôn*'un, bir insanın yaşamına kıyasla çok daha yüksek ve evrensel bir şey olarak anlaşılması gerektiğini savunuyor. Bkz. West, a.g.e., s. 159.

<sup>146</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul 2008, b.a.

<sup>147</sup> B34 ile olan bağıntısı dikkat çekicidir; *παρ'εόντας ἀπειναι*; mevcutlar, var değiller.

<sup>148</sup> Örneğin Aristoteles'teki *τὸ οὐ ἢ τὸ οὐ*.

<sup>149</sup> Fragmanın ikinci kısmının farklı çevirileri söz konusudur fakat burada *παιδὸς* yüklemisel (*predicative*) durumda olduğundan bu şekilde çevirmeyi daha doğru buluyoruz.

<sup>150</sup> Kahn, a.g.e., s. 227.

tarafında esasında tek tek her bir varolan ve onların “yaşam süresi içerisindeki bütün yapıp-etmeleri” vardır. Bu ise B124’teki *sarma eikê kekhumenon*’a (rastgele dağılan süprüntülere) tekabül eder. Fakat tüm bu “görünür”de rastgele olan yapıp-etmelerin kozmik ölçekte bir uyum ve düzen içerisinde oluşu, oyunun karşı hamlecisi olarak *Logos*’u işaret eder. Dolayısıyla Kahn’ın sorusu olarak neden ilk oyuncunun *aiôn* olduğu ve bizim eklemiş olduğumuz ikinci oyuncunun kim olduğu sorusu ortaya çıkmış olur. B52’de kurulan karşıtlık tanrısal olan yani bütüncül ve bir olan ile tekil olanın karşıtlığıdır. Böylece şeylerin gerçek yapısı, ayrıık görünen eylemlerin ardındaki birlik olarak fragmanda içerilir. B124’ün bahsettiği *ho kallistos ho kosmos*, en güzel düzen, düzensiz görünendeki düzen, yani görünmez uyumdur (*harmoniê aphanês*).

B10’un yukarıdaki yorumu destekleyen ve Herakleitos’un en kilit cümlelerinden biri olan ifadesi şudur; “*ek pantôn hen kai ex henos panta*” yani her şeyden bir, birden her şey. Yukarıdaki yorum B10 ile mutlak uyum içerisinde; rastgele dağılan süprüntülerin meydana getirdiği, her bir varolanın kosmozdaki münferit yapıp etmelerinden ortaya çıkan görünmeyen düzen, B10’da “her şeyden bir” ifadesinde özetlenir. Ve bunun tersi olan “birden her şey” ise, damadaki ikinci oyuncu olarak görünmez kozmik uyumun karşısında tek tek her bir varolanın aldığı pozisyon, ya da bütün yapıp etmeleridir. Buradaki temel fikir bütün ile parçanın (B10’un ilk kısmında belirttiği) karşılıklılığı ve bağlantısıdır (*συνάψεις*).<sup>151</sup>

### 3.2.2. 61. Fragman

“*Thalassa hudor katharôtaton kai miarôtaton, ikhthysi men potimon kai sôtêrion anthrôpois de apoton kai olethrion.*”<sup>152</sup>

“Deniz suyu en saf ve en kirli, balık için içilebilir ve güvenli, insan için içilemez ve tehlikeli.”

<sup>151</sup> Bu yorumu B75’de açık bir şekilde desteklemektedir. “*Τὸς καθεύδοντας ἐργάτας εἶναι καὶ συνεργοὺς τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων*”, uyuyanlar da bir çeşit çalışandır ve düzende meydana gelen işlere katılırlar.

<sup>152</sup> B61: “*θάλασσα ὕδωρ καθαρῶτατον καὶ μιαρῶτατον, ἰχθύσι μὲν πότιμον καὶ σωτήριον, ἀνθρώποις δὲ ἄποτον καὶ ὀλέθριον*”

Yukarıdaki gibi bir fragman Aristoteles'in Herakleitos için söylediği çelişmezlik ilkesini tanımıyor söylemine en çok uyan fragmanlardan biri gibi görünür.<sup>153</sup> Birçok yorumcu deniz suyunun farklı türler üzerindeki bu farklı etkisini perspektivizme yorar.<sup>154</sup> Bu yorum B9 (eşek samanı altına yeğler)<sup>155</sup> ve B13 (Domuzlar arınmış sudan ziyade çamurda mutludur)<sup>156</sup> ile desteklenerek Herakleitos'ta hakikatin gözlemciye göre değiştiği bir görelilik öğretisinin bulunduğu iddia edilir. Hâlbuki bu yorum, modern anlamda anladığımız perspektivizmiden, Kahn'nın da değinmiş olduğu gibi hiçbir psikolojik içerik barındırmadığından dolayı ayrılır. Herakleitos, söz konusu fragmanlarda yalnızca fizyolojik durumdan söz ederken psikolojik bir etmene yer vermez. Eğer yukarıdaki fragmanları modern bir öğretiye yaklaştıracaksak bu perspektivizmden ziyade Uexküll'ün<sup>157</sup>, daha sonra Heidegger tarafından da sahiplenilen "çevreleyen dünya (*umwelt*)" yaklaşımının öncüsü gibi görünmektedir.

Diğer yandan Sextus Empiricus, bir kuşkucu olarak, fragmanı her hangi bir konuda yargıda bulunmanın imkansızlığına işaret etmek için kullanır.<sup>158</sup> Bize göre ise fragman, yukarıda bahsedilen yorumlara sapmaksızın Herakleitos'un birlik öğretisiyle uyumaktadır. Burada Emlyn-Jones'un<sup>159</sup> yaklaşımını daha gerçekçi buluyoruz; karşıtlık varlığını gözlemciye borçlu değildir, fragmanda gözlemci yalnızca tamamlayıcı ve gösterici durumundadır. Zira deniz suyu, onunla temasa geçen her kim ya da ne olursa olsun hep aynı deniz suyudur ve failin niteliğine göre bir değişime uğramaz. Fragmanın açıkça ortaya koyduğu da bu birlik anlayışıdır. Güvenli ve tehlikeli karşıtlığını kendinde taşıyan bir birlik olarak deniz suyu fragmanı Herakleitos'un imgesel-ifadelerinden biridir bize göre.

<sup>153</sup> Aristoteles, *Metafizik*, (Çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınları, İstanbul 2014, K 1063 b 24.

<sup>154</sup> Örneğin bkz. Kirk, a.g.e., s. 74; "William Harris, *Heraclitus The Complete Fragments: Translation and Commentary and The Greek Text*", <http://community.middlebury.edu/~harris/Philosophy/heraclitus.pdf>, s.47.

<sup>155</sup> B9: "ὄνους σόρματ' ἄν ἐλέσθαι μᾶλλον ἢ χρυσόν"

<sup>156</sup> B13: "Υεσ βορβόρω ἥδονται μᾶλλον ἢ καθαρῷ ὕδατι"

<sup>157</sup> J. V. Uexküll, "A Stroll Through the Worlds of Animals and Men: A Picture Book of Invisible Worlds", *Semiotica*, Vol. 89, No. 4, 1992, b.a.

<sup>158</sup> Sextus Empiricus, *Sextus Empiricus I: Outlines of Pyrrhonism*, (Çev. R.G. Bury), Cambridge, Mass. 1933: Harvard University Press aktaran Kirk, a.g.e., s. 75.

<sup>159</sup> Emlyn-Jones, a.g.e., s. 103.



Herakleitos'un karşıtlar üzerine olan fragmanlarında iki farklı tip söz konusudur.<sup>160</sup> B61'in de dahil olduğu ilk grup, karşıtların tek bir özneye içkin olduğu tipte örneklerdir; örnek olarak B60 (yukarı ve aşağı yol bir ve aynı)<sup>161</sup>; ikinci grup ise B88'de olduğu gibi (Aynı şeydir yaşayan ve ölen, uyanık ve uyuyan, genç ve yaşlı. Bunlar değiştiğinde diğerleri olur, tekrar değiştiğindeyse bunlar)<sup>162</sup> değişim fikrini de içine alan ve tek bir öznedeki eşanlı olarak değil fakat zamansal olarak beliren karşıtlardır. Fakat ne biçimde verilirse verilsin tüm karşıtlar Herakleitos'ta birlik öğretisine hizmet eder. Fragmanlarda, ardında yatan birliğe işaret etmeyen bir karşıtlık bulamayız. Dolayısıyla B61 ve yukarıda bahsettiğimiz diğer fragmanlardaki paradoks, Aristoteles'in belirttiği gibi çelişmezlik ilkesine aykırı gibi görünmektedirler ve fakat Herakleitos için, daha önce açıklandığı üzere, görünür olan görünmez olana bir imadır ve saklı olan birlik görüldüğünde karşıtlar arasındaki paradoksal durum çözülmüş olur. Burada deniz suyu, tıpkı aşağı ve yukarı giden yolun bir olması anlamında, birdir. Yolun aşağı mı yoksa yukarıya doğru mu gittiği yolda gidene göre belirlense de bu ayrım ontolojik düzlemde bir şey ifade etmez. Herakleitos'un göstermek istediği, esas olarak, görünürdeki karşıtlığın anlamsızlığıdır. Deniz suyu için de aynı durum söz konusudur şüphesiz; suyla temas eden balık ya da insan olması deniz suyunun kendinde bir birlik olarak görüldüğünde artık önemsizdir; karşıtlık yalnızca görünürde mevcuttur.

### 3.2.3. 84. Fragman

84. fragmanın içerisindeki paradoksu görmek ve fragmanı çözümleyebilmek için klasik yorumun dışına çıkmak gerekli görünüyor. Zira burada paradoksun ilk bakışta –ve sıklıkla yapıldığı gibi- fragmanın (a) bölümünde olduğu düşünülebilir fakat başka türlü bir bakış açısıyla asıl paradoksun (b) parçasında olduğu ve (a)'nın görünür paradoksunun, (b)'ye getirilecek bu yeni yorumla birlikte çözüleceği düşüncesindeyiz. Fragmanın tek parça hali şöyledir;

<sup>160</sup> Bkz. Kirk ve Raven, a.g.e., s. 189-190.

<sup>161</sup> B60: “ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡστή”

<sup>162</sup> B88: “ταὐτό τ' ἔνι ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ [τὸ] ἐγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μετὰπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κάκεῖνα πάλιν μετὰπεσόντα ταῦτα”

“*Mateballon anapaueitai kai kamatos esti tois autois mokhthein kai arkhesthai.*”<sup>163</sup>

“Değişerek dinlenir, yorucudur aynı şeylere (ya da kişilere<sup>164</sup>) çalışmak ve onlar tarafından yönetilmek.”

Burada görünür paradoks ilk kısımdaki hem değişiyor hem de dinleniyor olmanın eş anlamlı gerçekleşmesi üstünedir. Fakat fragmanın ikinci kısmındaki çeviri üzerine düşündüğümüzde başka bir resim ortaya çıkabilir. Kahn<sup>165</sup>, geleneksel çevirinin aksine *arkhesthai* (*ἀρχεσθαι*)’yi başlangıçta olmak, hep başlıyor olmak anlamında alır ve böylece çeviri [...] şeylere çalışmak ve (her zaman) başlangıçta olmak, şeklini alır. Böylece Kahn *arkhesthai* fiilinin edilgen yapısından kurtulmuş olur. Fakat burada bu fiili yönetmek yerine başlangıçta olmak olarak almak (böyle bir anlamı da içermesine karşın) hatalıdır. Aynı şekilde söz konusu fiili pasif/edilgen olarak almak da doğru görünmemektedir zira fiilin pasif hali *askhthêsomai* (*ἀρχθήσομαι*)’dir. *Arkhesthai* fiili, burada orta çatı halinde kullanılmıştır. Orta çatı belirli durumlarda (özellikle edilgin olmayan bazı zamanlarda) edilgin olarak kullanılsa da yapının asıl anlamı eylemdeki dönüşlülüğü belirtmesindedir. Yani orta çatı fiillerde, fiilde bulunan özne yapılan fiilden aynı zamanda etkilendir de. Fragmanda fiilin orta çatı olarak kullanıldığına ilişkin bir ipucu da mevcuttur bize göre. *Tois autois*, aynı şeylere ya da kişilere biçiminde çevrilmiş olsa da diğer bir anlamı “kendi (*αὐτός - self*)”dir ve *tois autois* kelimenin datif yapıda kullanımınıdır. Dolayısıyla “kendisine, kendi kendine” vs. anlamlarına gelir. Şimdi “kendi” edatının varlığı fiildeki dönüşlülük ile uyum içerisinde görünmektedir. Bu şekilde aldığımızda ve *καὶ... καὶ* kalıbını “hem... hem de” olarak okuduğumuzda fragmanın çevirisi şu şekilde yapılabilir; “değişerek dinlenir, (çünkü) yorucudur hem kendisine çalışmak hem de kendisini yönetmek”

Burada B41’in anımsanması zorunludur; “*ekubernêse panta dia pantôn*”, her şeyin her şey tarafından yönetildiği... Her şey, her şey tarafından yönetiliyorsa Herakleitos için, çalışanlarla yönetenlerin bir ve aynı şeyler, yani bizatihi her şey olduğu görülebilir. Bu karşılıklılık, Herakleitos’un birlik düşüncesi ile uyum içerisinde.

<sup>163</sup> B84: ” μεταβάλλον ἀναπαύεται καὶ κάματος ἐστὶ τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἀρχεσθαι”

<sup>164</sup> Bkz. Diels, a.g.e, B84.

<sup>165</sup> Bkz. Kahn, a.g.e., s. 169.

Örneğin Herakleitos fragmanı şöyle kurgulamış olsaydı, bunu hiç de yabancı bulmazdık; “çalışmak ve yönetmek bir ve aynı şeydir.”<sup>166</sup> Yukarıda B52 üzerine yapmış olduğumuz yorumlarla da birlikte okunduğunda bu fikir daha da berrak bir hale gelir.

Dolayısıyla burada aslında ortaya konan, iki farklı isim almış tek bir eylemdir. Örneğin B61 bize deniz suyunun balık için yararlı insan için ise zararlı olduğunu söylüyordu fakat esas olan deniz suyunun kendisinin bu karşıtlığın altında yatan birlik olduğuydu. Şimdi B84’te de esasında aynı durum söz konusu olmaktadır. B52’deki alegoriyi kullanacak olursak oyunun bir tarafındakiler kendi hamleleriyle, karşı tarafın hamlelerini ayrı olarak görürler; Hâlbuki ikinci oyuncunun hamlelerini, esasında birinci oyuncu tek tek tüm varolanlar olarak alındığında (*τὰ πάντα*) bu bütün oluşturur, dolayısıyla karşı hamleyi yapan da, bir bakıma bu tek tek varolanlardır. Böylece her şey (*τὰ πάντα*), her şey tarafından (*διὰ πάντων*) yönetilir –ki bu da her şeyin hem çalışan hem de yöneten olduğu fikrini açıkça destekler. Demek istediğimiz çalışmanın (*μοχθεῖν*) aynı zamanda yönetmek ve yönetmenin (*ἀρχεσθαι*) de aynı zamanda çalışmak olduğudur fakat deniz suyu örneğinde balık ve insanda olduğu gibi, bu birlik oyunun bir tarafındakiler için çalışmak olarak görünür bir tarafı için yönetmek. Dolayısıyla o çalışırken aynı zamanda yönetir.

#### 3.2.4. 51. Fragman

“*Ou ksuniasin hokos diapheromenon eoutō homolegei. Palintropos harmoniē hokōsper toksou kai lyrēs.*”<sup>167</sup>

“Farklı olanın kendisiyle nasıl uyduğuna anlamıyorlar. Kendine-dönen bir uyuşma, tıpkı lir ve yay gibi.”

B51 Herakleitos’un üzerine en çok konuşulan fragmanlarından biridir. Bunun birkaç nedeni vardır; ilk olarak fragman, Herakleitos yorumcularının sıklıkla bahsettiği lir ve yay örneğini içermesi sebebiyle popülerdir. Bunun yanında fragmanda geçen iki

<sup>166</sup> Burada bir karşıtlık yokmuş gibi görünebilir; şu manada alınmalı, çalışmak birine çalışmak ya da biri için çalışmaktır ki o kişi çalışanı yönetendir. Antik Yunan dünyasının sosyolojik yapısıyla da uyumlu bir biçimde –ve Marx ile birlikte aslında modern toplumun da- çalışan ve yöneten iki karşıttır.

<sup>167</sup> B51: “οὐ ξυνιασιν ὁκως διαφερόμενον ἐωυτῷ ὁμολογεῖ παλίντροπος ἀρμονιή ὁκωσπερ τόξου καὶ λύρης”

kelime tartışmalıdır; *palintropos* (παλίντροπος - kendine-dönen) yerine *palintonos*'u (παλίντονος - geriye doğru gerilen) ve *homologeı* (ὁμολογεί) yerine *sympferomenon* (συμφερόμενον)'u öneren yorumcular vardır.<sup>168</sup> Biz fragmanın, Hippolytos'un aktardığı yukarıdaki biçimini kabul ediyoruz.

Fragmandaki görünür paradoks “farklı olanın kendisiyle uyuşması” üzerinedir. *Diapheromenon* (διαφερόμενον) ayrılan, farklılaşan ve sonunda farklı olan, karşıt ve zıt olan manasına gelir. Bu durumda zıt olanın kendiyle uyuşması paradoksu ortaya çıkmaktadır. Fragmanda geçen ifadelerin hemen hepsi diğer fragmanlarda rastlayabileceğimiz kavramlardır ve bu fragmanın çözümlenmesinde de önemli rol oynarlar.<sup>169</sup>

*Aksunetoi* (ἄζύνετοι) B1'de *Logos* karşısında insanların “anlayışsız” olmaları anlamındadır.<sup>170</sup> *Ou xunasin* (οὐ ξυνιάσιν), farklı olanın kendisiyle nasıl uyuştüğunu anlamadıklarını söyler. Farklı olanın kendisiyle uyuşması, karşıt olanın uyumu yani birlik fikridir ki B1'de insanların anlayışsız oldukları söylenen *Logos*'u ima eder. *sympferomenon* / *diapheromenon* (birleşen ve ayrılan) karşıtlığı, B10'da (yukarıda açıklanmış olduğu gibi) her şeyden bir, birden her şey bağıntısını destekleyen bir örnek olarak verilir ki bu fragmanda da *diapheromenon*, farklılaşan, ayrılan olarak kendiyle uyuştüğundan bahsedilir. İfade, dolayısıyla, B10'a paralel bir anlamda kullanılır, ayrılanın uyuşması, uyumu, tekrar bir araya gelmesi uyumun bir parçası olmasıdır. *Eoutō* (έωυτῶ) B84b'de olduğu gibi burada da dönüşlülüğü imler. B31'de geçen *tropai* (τροπαί) ve *palin* (πάλιν) kelimelerinden ilki güneşin dönüşümlerinden bahseder. Bu dönüşümlerin döngüsel değil fakat karşılıklı (*reciprocal*) oluşu<sup>171</sup> B51'deki karşılıklı dönüş olan örtük imayla örtüşür. Farklılaşan şey *Logos* ile uyum

<sup>168</sup> Burada bu kelimelerden hangisinin daha uygun olduğu tartışmasına girilmeyecektir. Fragmanı, yukarıda verildiği biçimiyle kabul ediyoruz. Bu seçimlerin bir yorumu için bkz. Gregory Vlastos, “On Heraclitus”, *The American Journal of Philology*, Vol. 76, No. 4, 1955, s. 337-368.

<sup>169</sup>

B51	Paralel İfade	Fragman
οὐ ξυνιάσιν	ἄζύνετοι	B1
διαφερόμενον	συμφερόμενον διαφερόμενον	B10
έωυτῶ	τοῖς αὐτοῖς	B84b
ὁμολογεί	ὁμολογεῖν	B50
παλίντροπος	τροπαί [...]πάλιν	B31
ἄρμονίη	ἄρμονίη ἀφανής	B54

<sup>170</sup> Kirk'in de belirttiği gibi bu ilk cümle *οἱ πολλοί* ya da *οἱ ἄνθρωποι* olarak anlaşılmalı. Kirk (1954: 205).

<sup>171</sup> Geoffrey S. Kirk, “Natural Change in Heraclitus”, *Mind*, Vol. 60, No. 237, January 1951, b.a.

içerisindedir. Burada *diapheromenon*, farklılaşan olarak ayrılan ve dolayısıyla bireyselleşen şey olarak da düşünülebilir ve bu biçimde bir düşünmede karşıtlık fikri hala korunur çünkü bireyselleşen şey bütünden ayrılan, dolayısıyla bütünün karşısında tekil olarak varolandır (B10'daki ifadeyle uyum içerisinde; *sympferomenon / diapheromenon*) Fakat bireysel hale geldiğinde de, hala *Logos* ile uyuşur çünkü onda kendisine dönen bir uyum vardır. [*palintropos*] *harmoniê* ise B54'te geçen *harmoniê aphanês* gibi görünmektedir. Zira fragmanda insanların anlamadığı söylenen şey, [*palintropos*] *harmoniê*, görünür karşıtlığın ardında gizli olan bir uyumdur ki bu daha önce *harmoniê aphanês*, görünmez uyum, olarak açıklanmıştı.

Tabloda gösterilen sırayı bozarak *homologeî*'ni<sup>172</sup> sona bırakmamızın sebebi ifadenin fragmanlardaki anlamında geleneksel yorumun dışında kalan bazı çıkarımlarda bulunacak olmamızdır. Öncelikle her iki fragmanda geçen ifadeyi “hem fikir olma” olarak aldığımızda yalnızca bir onaylama, kabul etme bağlamında bir paralellik söz konusu olur ki bu biçimiyle ifade sadece düşünsel anlamda bir içeriğe sahip olur. Fakat bize göre, her iki fragmanda ve bir bütün olarak Herakleitos düşüncesinde *homologeîn* yalnızca teorik bir anlamayı talep eden ve hem fikir olma mertebesinde kalan bir kavram değildir. Herakleitos düşüncesi –*polymathy* üzerine yapılan incelemede gösterdiği gibi- yalnızca bir araştırma ve hakikati kavrama meselesinden ibaret olamaz. B1'de belirtildiği gibi insanlar *Logos*'a karşı sözlerde ve fakat aynı zamanda işlerde (*epeôn kai ergôn*) anlayışsız durumdadırlar. Ve yine B112'nin belirttiği gibi (*to phroneîn*<sup>173</sup> *aretê megistê, kai sofîê alêthea legeîn kai poieîn kata phusin epaiontas* - anlamak en büyük erdemdir; bilgelik, şeylerin gerçek doğasını anlayıp hakikati söylemek ve yapmaktır.) anlamak sonrasında yalnızca dile getirmeyi talep etmez, bununla birlikte söz konusu anlayış çerçevesinde eylemde bulunmayı da gerektir.

Şu halde *homologeîn*'i hemfikir olma anlamından ötesine taşıyan başka bir kavrama ihtiyaç vardır, ki böylece B50'de esasında köklü bir anlam değişikliği sağlanacak olup orada da fragmanın içeriğine bir eylem anlamı katılmış olacaktır.

<sup>172</sup> Kahn B51'de *ὁμολογεῖν* yerine *ὁμολογέει* kullanımını ufak ve önemsiz bir yazım hatası olarak değerlendirir. Bkz. Kahn (1974: 195).

<sup>173</sup> Burada bazı kaynaklar *φρονεῖν* yerine *σωφρονεῖν*'i kullanır. Bu ikinci kullanımın sahil olup olmadığı tartışmalıdır.

*Homologeın*'in ikili anlamını en iyi yakalayan kelime “iştirak etmek”tir. Burada iştirak etmenin hem kabul etme, onaylama, hemfikir olma gibi düşünce düzeyinde yani teorik olan bir anlamı vardır, hem de etkin olarak katılımcı olmak, dahil olmak, davranışta bulunmak anlamlarını taşır. Esasında B51'in yüzeysel bir okunuşunda dahi kelimenin ikili bir anlamı gerektirdiği mantıksal olarak ortaya çıkmaktadır. Zira fragmanın ilk parçası “farklılaşanın kendisiyle nasıl uyuştüğunu anlamıyorlar” der; burada uyuşmayı sadece “hem fikir olma” gibi düşünsel bir anlamda aldığımızda sanki fragman yalnızca insanı işaret eden bir içerik ile sınırlandırılmış olur, halbuki Herakleitos bir bütün olarak tüm varolanlardan bahseder. Tıpkı B113 “anlamak herşey (πᾶσι) için ortak” derken kast edilenin yine tüm varolanlar olması gibi. Anlama, düşünmeden çok daha geniş bir zemine sahiptir; tek tek tüm varolanlar (τὰ πάντα) Herakleitos'a göre bu “anlayış” içerisindedirler ve düzendeki (κόσμος) eylemleri de bu anlamadan kaynaklı olarak ve ona uygun olarak gerçekleşir.

Şimdi tüm bu söylenenler ışığında, insanın da diğer tüm varolanlar gibi düzenle uyum içerisinde davranması beklenir. B113'de olduğu gibi B114'te de bu fikir açıkça ortaya konur; bütün insani yasalar tek bir yasadan beslenir (*trephontai gar pantes hoi anthrōpeioi nomoi hupo henos tou theiou*). Öyleyse *homologeın*'in artık yalnızca teorik değil fakat pratik içeriğinin de olduğunu ve *Logos*'u anlamının onu sadece teorik olarak kavramak değil fakat ona uygun olarak da davranmak olduğunu söyleyebiliriz. Bu varılan nokta bizi B51'in söylediği “kendine-dönen bir uyum” noktasına getirir. Yani her şey ona uygun davranmaktadır. *Ex henos panta*, her şey, Bir-den (çıkır), B51'de yer alan *diapheromenon*'un anlamını destekler. Yani farklılaşan, bireyselleşen, “çok” olan *Birden* gelir, fakat o farklılaşsa da yine de uyum içerisindedir çünkü anlama (*phronein*) onda mevcuttur; onda kendine dönen bir uyum vardır, tıpkı lir ve yayda olduğu gibi.

Böylece iki şey ortaya çıkarılmış oldu; (1) fragmanda seçilen kelimelerin diğer fragmanlarla nasıl uyum içerisinde olduğu, (2) karşıt olanın kendisiyle nasıl uyuştüğü ifadesindeki paradoksun aslında yine sadece görünürde bir paradoks olduğu; çünkü karşıt olan zaten Bir olandan farklılaşarak varolan olarak ele alındı. Geriye sadece lir ve yay örneğinin fragmanı nasıl tamamlandığını ortaya koymak kaldı ki bu Herakleitos yorumcuları arasında tartışmalı bir konudur.

Lir ve yay örneği yorumcular tarafından iki biçimde alınır, ilki bu aletlerin biçimsel özelliklerinden dolayı fragmanda örnek olarak kullanıldığını iddia ederken<sup>174</sup> diğer grup aletlerin çalışma prensibini (*modus operandi*) esas alır.<sup>175</sup> Snyder'in iddiasını kısaca özetleyecek olursak yay ve lirin biçimsel yapısı, Şekil 1'de gösterildiği gibi hayali bir çemberin parçasıdır ve aletlerin karşıt uçları, görünürde zıt yönlerde uzansalar da aslında çember bu noktaları birleştirir. Böylece çember fikri Herakleitos'un karşıtların ardındaki birlik fikrinin bir alegori olur. Diğer yandan Herakleitos'un geometriye olan ilgisi ve B103 (çemberde başlangıç ve son ortak) fragmanının varlığı da bu fikri destekler nitelikte görünmektedir.<sup>176</sup> İki sebepten dolayı bu yorum pek makul görünmemektedir. İlk Herakleitos'un karşıtlık ve birlik üzerine örnekleri daima bundan çok daha somuttur,<sup>177</sup> örneğin gece ve gündüz, kış ve yaz, sağlıklı olmak hasta olmak, yukarı ve aşağı yol vb. İkincisi ve daha önemlisi yay ve lirin izdüşümünde devam eden çember birlik fikri için uygun değildir, zira çember aletlere burada içsel değil açıkça dışsaldır.<sup>178</sup>

---

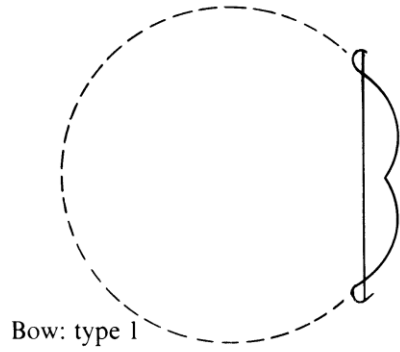
<sup>174</sup> J. M. Snyder, "The Harmonia of Bow and Lyre in Heraclitus Fr. 51 (DK)", *Phronesis*, Vol. 29, No. 1, 1984, s. 91-95.

<sup>175</sup> Bkz. Vlastos, a.g.e., s. 348-351; Kahn, a.g.e., s. 195-200 vd.

<sup>176</sup> Snyder, a.g.e., s. 93-94.

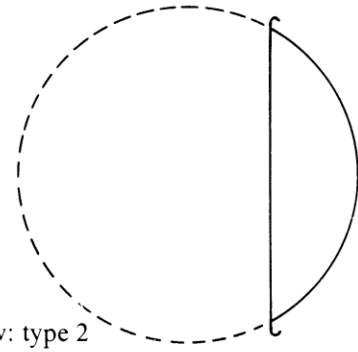
<sup>177</sup> Kirk, a.g.e., s. 36.

<sup>178</sup> Örneğin bu karşıtlığa çok benzer bir karşıtlık B60'dır; "yukarı ve aşağı yol bir ve aynı". Fakat temel fark B60'da yolun kendisi bizatihi yukarı ya da aşağı yola içkindir, o, yolun kendisidir. Fakat lir ve yay için çember tezi böylesi bir içkinlik göstermez.



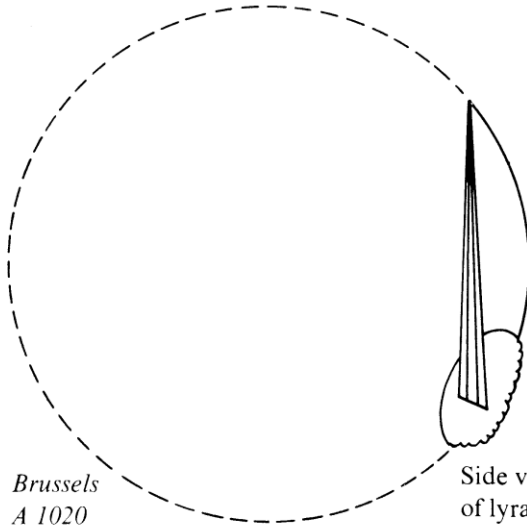
Bow: type 1

British Museum B 424  
(*ABV* 168, 169)



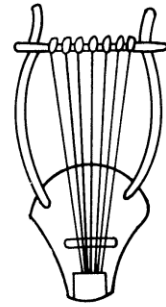
Bow: type 2

British Museum E 278  
(*ARV*<sup>2</sup> 226)



*Brussels*  
*A 1020*  
(*ARV*<sup>2</sup> 743, 1668)

Side view  
of lyra



(Lyra as usually  
shown, in front view)

Şekil 1

Yine de bu görüş bir anda ret edilebilecek nitelikte değildir. Lir ve yay örneğinin biçimsel bir içerikten kaynaklandığına ilişkin bir iddia belki şu olabilir. Lir ve yay, Antik Yunan inancında tanrı Apollon ile özdeşleştirilen iki alettir. Apollon, Nietzsche'nin de gösterdiği gibi görünüşün, biçimsel uyumun, ahengin sembolüdür.<sup>179</sup> Şimdi biçimsel uyumun sembolü olarak görünen bir tanrı ile özdeşleştirilen iki aletin Herakleitos tarafından, gerçekten de bu manada kullanılmış

<sup>179</sup> Bkz. F. W. Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, (Çev. Mustafa Tüzel), İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2016, b.a.



olabilmesi mümkündür. Fakat yine de, biz bu imanın Snyder'in tezi bağlamında olabileceğini, yukarıda sayılan nedenlerden dolayı düşünmüyoruz, diğer taraftan ise bu uyumun makul bir açıklamasını verecek olan fikre de sahip değiliz.

Çalışma prensibine ilişkin açıklama ise, biçime ilişkin olana kıyasla daha anlaşılır bir resim vermektedir. Öncelikle bu iki aletin en belirgin ortak özelliğine dayanır; tel, yayda ve lirde çıkan ses ya da atılan ok telin gerilmesinin ardından serbest bırakılmasıyla gerçekleşir.<sup>180</sup> Dolayısıyla karşıt yönlü hareketle birlikte uyum ortaya çıkar ve bu ortaya çıkış sonunda tel, eski haline döner. Bu fikir fragmanın ilk kısmındaki “kendine dönen uyum” ifadesiyle örtüşmektedir. Bu açıdan bakıldığında B51 özelinde *modus operandi* yaklaşımı basit fakat daha açık bir izah gibi görünmektedir.

---

<sup>180</sup> Vlastos, a.g.e., s. 351.

## SONUÇ

Çalışmanın ilk bölümünde *Logos*'un mahiyetine ilişkin kısa bir inceleme gerçekleştirildi. *Logos* üzerine araştırmanın derinleştirilememesinin sebebi çalışmanın birincil probleminin *Logos*'un neliği problemi olmamasıdır. Aksine bu çalışma, daha önce de belirtildiği üzere Herakleitos'un öğretisinin bilindiğini varsayar. *Logos* üzerine yapılan açıklamaların ardından Herakleitos'un bilgi eleştirisi ortaya konulmuştur. Burada, Herakleitos'un fragmanlarında adlarını sıkça zikrettiği düşünürlerin bilgelik anlayışının eleştirisi üzerinde durulmuş ve bunun, Herakleitos'a göre bilgelik değil, yalnızca bilgiçlik olduğu gösterilmiştir. Aynı altbölüm içerisinde, bilgiçliğe karşılık olarak Herakleitos'un bilgelik anlayışı olan *to sophon* üzerinde duruldu ve yaklaşımın temel özelliğinin kendini açıkça göstermeyen bilgisine sahip olmak ve yöntem olarak ise sistematik araştırmanın değil fakat içgörüselleşen olarak anlık bir aydınlanmanın söz konusu olduğu belirtildi.

İkinci bölümde yukarıda bahsedilen bilgelik anlayışının doğanın kendisi ile nasıl bir tekabülîyet içerisinde olduğu problemi ele alınmıştır. Buna göre, bu bölümde, Herakleitos'un fenomenal ses olarak kendi sözünden alttaki anlamın ayırt edilmesi gerekliliği ortaya çıkarılmış, bu da Delfi kahininin söyleminde görüldüğü gibi tanrı ile doğanın uyumu anlayışıyla temellendirilmiştir. Bu bölümün son kısmında ise Herakleitos'un düşüncesinde duyuşal bilginin konumundan söz edilmiştir.

Çalışmanın son bölümü, önceki bölümlerde ortaya konan iddiaların fragmanlar üzerindeki bir gösterimi niteliğini taşır. Seçilen belirli fragmanlar üzerinden Herakleitos'un kurguladığı paradokslar ve kelime oyunları çözümlenerek görünür ardında gizlenmiş olan ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

Sonuç olarak tüm bu söylediklerimizi toparlamak gerekirse, bu çalışmanın temel problemi Herakleitos'un fragmanlarında kullanmış olduğu dilsel araçların onun hakikat anlayışının doğal bir sonucu olduğu göstermekten ibaretti. Daha açık biçimde ortaya koymak gerekirse Herakleitos, görünür dünyayı bir paradoks, çözülmesi gereken bir bilmece olarak anlar. Bilmecenin çözümünde ise doğanın özü, tek hakikat olan *Logos* kendini açığa çıkartır. Böylece Herakleitos, tam bir filozofça tutum ve kaygı ile inandığı hakikatin bu ontolojik durumunu kendi söyleminin de

biçimsel bir özelliği haline getirir. Burada güdülen amaç, tıpkı doğada şeylerin sergilediği görünür paradoksu aşarak görünmeyen ve altta yatan birliğin kavranması gibi Herakleitos'un kendi söylemindeki açık paradoksların aşılarak söyleminin arkasına gizlediği hakikatin, yani *Logos* öğretisinin kavranmasıdır. Bu bağlamda ele alındığında Herakleitos felsefesi salt okuma ve detaylı bir inceleme ile kavranabilecek bir düşünce sistemi değildir. Vardığım sonuç, Herakleitos'un bunu kasıtlı olarak yaptığıdır. Çünkü ilk bölümde açıklandığı üzere o, hakikatin bilgisine bilimsel araştırma yöntemi ile ulaşılabileceğine inanmaz. Bu nedenle kendi öğretisini de bu biçimde bir araştırma ile kavranabilecek bir yapıda oluşturmamıştır. Aksine o, kullandığı paradokslar, bilmeceler ve kelime oyunları ile, tıpkı yıldırım fenomeniyle tarif edildiği biçimde öğretisinin anlık bir aydınlanma yoluyla anlaşılabilmesini amaçlamıştır. Buradaki temel amaç, Herakleitos'un gerçekten varolduğuna inandığı *Logos*'un fiziksel ve görünür bir dünyada karşılığı olmadığı hakikatinden yola çıkarak, onun ancak ve ancak sezgi ile kavranabileceği gerçeğini göstermektedir. Zaten, Herakleitos'un iddia ettiği biçimiyle *Logos*, hiçbir şart ve koşul altında bundan daha azı olamazdı, zira o tek tek varolanlara düzenini veren olarak bu parçaların her birinin toplamından daha fazlasını ifade eder. Böyle olduğunda, *Logos*'un bir parçası olarak her bir varolan, kendisini aşan bir bütünün parçası olduğunu hissedebilir (*phronein*) fakat onun sınırlarını belirleyemez (B45). Dolayısıyla, sınırları belirlenemeyen herhangi bir şey, doğal olarak tanımlanamaz da, çünkü kendi mahiyeti gereği her tanım zorunlu olarak bir sınırlamadır. Bu durum ise onun açıkça bilimsel araştırma alanının dışında kaldığını gösterir çünkü bilimsel araştırma tanıma bağımlıdır. Bu durum da bizi Herakleitos'un hakikat öğretisinde neden bilimsel araştırmaya değer vermeyip sezgisel kavrayışın önemine vurgu yaptığı hususunda yeterince aydınlatır. *Logos*, tek tek varolanlara aşkın bir hakikat olarak ancak sezilebilir ve o, aynı zamanda, sezildiği ölçüde bu tek tek varolanlara içkindir de. Onun üzerine bilimsel bir tanımlama getirmek mümkün olmadığından dolayı, daha doğrusu dilin sınırlarını aştığından dolayı zorunlu olarak metaforik bir anlatımla ima edilir. Herakleitos'ta bu sebeple düşüncelerini metaforik bir dille anlatma yoluna gitmiştir. Bu metaforik dil, felsefe tarihi içerisinde ona özgün bir yer kazandırmış ve *ó Σκοτεινός*, karanlık Herakleitos olarak anılmıştır.

## KAYNAKÇA

ARİSTOTELES, *Metazfizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 2014.

ARİSTOTELES, *Retorik*, Çev. Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2015.

BURNETT John, *Early Greek Philosophy*, A & C Black, London 1920.

BURNETT John, *Platonis Opera*, vol. 4, Oxford, Clarendon Press, 1902 (repr. 1968). <[stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?0059:030:252777](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?0059:030:252777)>.

CORNFORD Francis Macdonald, *From Religion To Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation*, Longmans, Green and Co., London 1912.

CUNLIFE, R. J., A Lexicon of the Homeric Dialect, <<http://stephanus.tlg.uci.edu/cunliffe/#eid=1&context=lsj>>.

DİELS Hermann, *Herakleitos: Fragmanlar: Testimonia – Fragmenta – Imitationes*, Çev. Güvenç Şar, Erdal Yıldız, Dergah Yayınları, İstanbul 2016.

DROZDEK Adam, *Greek Philosophers As Theologians* [Elektronik Sürüm], Ashgate e-book, 2007.

EMLYN-JONES C. J., “Heraclitus and the Identity of Opposites”, *Phronesis*, Vol. 21, No. 2, 1976, ss. 89-114.

GOETHE J. W., *Faust*, Çev. Bayard Taylor, The Pennsylvania State University, 2005.

GRAHAM Daniel W., *The Text Of Early Greek Philosophy: The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics Part I*, Cambridge 2010.

GRANGER Herbert, “Heraclitus' Quarrel with Polymathy and "Historiê””, *Transactions of the American Philological Association*, Vol. 134, No. 2, 2004, ss. 235-261.

GUTHRIE W. K. C., *A History Of Greek Philosophy (Vol.1): The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge University Press, Cambridge 1962.

HALL F. W., GELDART W. M. (Ed.), *Frogs: Aristophanes Comoediae Vol. 2*, Clarendon Press, Oxford 1907

HEIDEGGER Martin, *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul 2008.

HEIDEGGER Martin, *Early Greek Thinking: The Dawn of Western Philosophy*, Çev. Krell, D., F., Capuzzi, F. A., Harper, San Fransisco 1984.

HEIDEGGER Martin, FINK Eugene, *Heraclitus Seaminar 1966/67*, Çev. Seibert, C. H., The University of Alabama Press, Alabama 1979.

HERBERT Weir Smyth (Ed.), *Prometheus Bound*, Aeschylus, with an English translation, Harvard University Press, London 1926.

HOPKINS Phil, 2009, "Weaving the Fish Basket: Heraclitus on Riddles and the Relation of Word and World", *Epoché: A Journal for the History of Philosophy*, Vol.13 No. 2, ss. 209-228.

HÖLSCHER Uvo, "Paradox, Simile, and Gnostic Utterance in Heraclitus", Alexander Mourelatos (Ed.), *The Pre-Socratics: A Collection of Critical Essays* (s. 229-238), Princeton Legacy Library 1974.

JEAGER Werner, *The Theology Of The Early Greek Philosophers: The Gifford Lectures 1936*, Çev. Robinson, E. S., Clarendon Press, Oxford 1947.

KAHN Charles H., "A New Look At Heraclitus", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 1, No. 3, 1964, ss. 189 – 203.

KAHN Charles H., *The Art And Thought Of Heraclitus: An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.

KIRK Geoffrey S., *Heraclitus: The Cosmic Fragments*, Cambridge University Press, Great Britain 1954.

KİRK Geoffrey S., “Natural Change in Heraclitus”, *Mind*, Vol. 60, No. 237, 1951, ss. 35-42.

KİRK Geoffrey S., RAVEN, J. E., *The Presocratic Philosophers: A Critical History With A Selecection Of Texts*, Cambridge University Press, London 1977.

LAERİTOS Diogenes, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Çev. Candan Şentuna, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2015.

LSJ, The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon. <[stephanus.tlg.uci.edu/ljsj/#eid=1&context=ljsj](http://stephanus.tlg.uci.edu/ljsj/#eid=1&context=ljsj)>.

MARCOVİCH Miroslav, “Heraclitus: Some Characteristics”, *Illinois Classical Studies*, Vol. 7, No. 2, 1982, ss. 171-188.

MAURİZO Lisa, “Technopaegnia in Heraclitus and the Delphic Oracles: Shared Compositional Techniques”, Jan Kwapisz, David Petrain, Mikolaj Szymanski (Ed.), *The Muse at Play: Riddles and Wordplay in Greek and Latin Poetry* (s. 100-112), De Gruyter 2012.

MCDİARMİD J. B., “Note on Heraclitus, Fragment 124”, *The American Journal of Philology*, Vol. 62, No. 4, 1941, ss. 492-494.

MİNAR E. L. J., “The Logos Of Heraclitus”, *Classical Philology*, Vol. 34, No. 4, 1939, ss. 323 - 341.

MORAVCSİK, J. M., “Appearance And Reality In Heraclitus' Philosophy”, *The Monist*, Vol. 74, No. 4, 1991, ss. 551-567.

MURRAY G., *Euripidis fabulae, vol. 1*, Oxford, Clarendon Press 1902 (repr. 1966). <<http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?0006:004:45277>>.

NİETZSCHE Freidrich Wilhelm, *Tragedyanın Doğuşu*, Çev. Mustafa Tüzel, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2016.

NUSSABAUM Martha C., “ΨΥΧΗ in Heraclitus I”, *Phronesis*, Vol.17, No. 1, 1972, ss. 1-16.

PARMENİDES, *Doğa Hakkında*, Çev. Y. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2015.

PATRICK G. T. W., *The Fragments of the Work of Heraclitus of Ephesus on Nature*, N. Murray, Baltimore 1889.

POSTER Carol, “The task of the Bow: Heraclitus' Rhetorical Critique of Epic Language”, *Philosophy and Rhetoric* Vol. 39 No.1, 2006, ss. 1-21.

POWELL, J. E., A Lexicon to Herodotus, <<http://stephanus.tlg.uci.edu/powell/#eid=1&context=lsj>>

REINHARDT Karl, *Varia variorum; Festgabe für Karl Reinhardt*, Münster, Böhlau 1951.

ROBB Kevin, “Psyche and *Logos* in the Fragments of Heraclitus: The Origins Of The Concept Of Soul”, *The Monist*, Vol. 69, No. 3, 1986, ss. 315-351.

ROBB Kevin, “The Witness In Heraclitus and In Early Greek Law”, *The Monist*, Vol. 74, No. 4, 1991, ss. 638-676.

SEXTUS EMPRICUS, *Sextus Empiricus I: Outlines of Pyrrhonism*, Çev. R.G. Bury, Cambridge, Mass., Harvard University Press 1933.

SNELL B., “Die Sprache Heraklits”, *Hermes* Vol. 61, 1926, ss. 353-381.

SNYDER J. M., “The Harmonia of Bow and Lyre in Heraclitus Fr. 51 (DK)”, *Phronesis*, Vol. 29, No. 1, 1984, ss. 91-95.

STORR Francis (Ed.) *Sophocles. Vol 2: Ajax. Electra. Trachiniae. Philoctetes With an English translation*, William Heinemann Ltd.; The Macmillan Company, New York 1912.

UEXKÜLL J. V., “A Stroll Through the Worlds of Animals and Men: A Picture Book of Invisible Worlds”, *Semiotica* Vol. 89, No. 4, 1992, ss. 319-391.

VERDENIUS W. J., “Notes on the Presocratics”, *Mnemosyne*, Third Series, Vol. 13, No. 4, 1947, ss. 271-289.

VLASTOS Gregory, "On Heraclitus", *The American Journal of Philology*, Vol. 76, No. 4, 1955, ss. 337-368.

WEST M. L., *Early Greek Philosophy And The Orient*, Clarendon Press, Oxford 1971.

WILCOX Joel, "Barbarian "Psyche" In Heraclitus", *The Monist*, Vol. 74, No. 4, 1991, ss. 624-37.

WILLIAM Harris, *Heraclitus The Complete Fragments: Translation and Commentary and The Greek Text* [Elektronik Sürüm], (community.middlebury.edu/~harris/Philosophy/heraclitus.pdf.)





## ÖZGEÇMİŞ

### KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı	Erhan ATAGÜL
Doğum Yeri	Zonguldak
Doğum Tarihi	25.06.1984

### LİSANS EĞİTİM BİLGİLERİ

Üniversite	Anadolu Üniversitesi
Fakülte	İktisat Fakültesi
Bölüm	Kamu Yönetimi

### YABANCI DİL BİLGİSİ

İngilizce	YDS (92,5) ÜDS (...) TOEFL (...) IELTS (...)
...	

### İŞ DENEYİMİ

Çalıştığı Kurum	Çankırı Karatekin Üniversitesi
Görevi/Pozisyonu	Bilgisayar İşletmeni
Tecrübe Süresi	5 Yıl

### KATILDIĞI

Kurslar	
Projeler	

### İLETİŞİM

Adres	Uluyazı Kampüsü Edebiyat Fakültesi Merkez/Çankırı
E-mail	Erhan_atagul@hotmail.com